

# ԻՐԱՎԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՀԻՄՆԱՎՈՐՈՒՄԸ ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

## Աստղիկ Խուրշուդյան

ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի ասպիրանտ

ՀՀ, Երևան, Արամի 44

Էլ. հասցե՝ astghik@sci.am

Հոդվածը ներկայացվել է՝ 25.12.2021, գրախոսվել է՝ 27.12.2021, ընդունվել է տպագրության 05.07.2022

DOI: 10.53548/0320-8117-2022.2-86

### Ներածություն

Իրավական պետության թեմայի ուսումնասիրությունը խիստ արդիական է հատկապես հայ հասարակության համար՝ սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական, ազգային մարտահրավերներին համարժեք լուծումներ գտնելու տեսակետից: Այդ տեսությունը ձևավորվել է գերմանական փիլիսոփայության մեջ, այնուհետև զարգացել գերմանական իրավագիտության ոլորտի գիտնականների կողմից: Գերմանիայում իրավական պետության կատեգորիան իր արտահայտությունն է ստացել Վեյմարյան սահմանադրությունում:

Վերհանելով անցյալի փորձը, ինչպես նաև հաշվի առնելով ազգային պետականաշինության պրակտիկան՝ փորձել ենք դրանց միջոցով ուղիներ փնտրել մեզանում, որոնք հնարավորություն կընձեռեն իրավական պետության կայացման համար:

### Պատմաիրավական վերլուծություն

Իրավական պետության հայեցակարգի ձևավորման պատճառը Գերմանիայում բուրժուական հարաբերությունների հաստատման անհրաժեշտությունն էր, որն էլ, իր հերթին, թելադրում էր տնտեսության ազատականացում<sup>1</sup>: Բուրժուական իրավական պետության էությունը պահանջում էր արտադրության և առևտրի ազատություն, որն ուղղված էր ավատական կարգի դեմ: Իրավաբանորեն այդ պահանջներն արտահայտում էին ոչնչով չսահմանափակված սեփականության երաշխիքները, որոնք վերաբերում էին ինչպես սեփականության ձեռքբերման, այնպես էլ տիրապետման, օգտագործման և օտարման իրավագործություններին: Դրա համար էլ իրավական պետության տեսական-իմացաբանական ակունքները բխում են ձևավորվող գերմանական բուրժուազիայի իրավաբանական աշխարհայեցողությունից:

---

<sup>1</sup> Соколов 2002, 29.

Իրավական պետության մասին բուրժուական ուսմունքը զգալի դերակատարում ունեցավ բացարձակ ոստիկանական պետության դեմ պայքարում և քաղաքացիական իրավունքների հաստատման գործում: Նոր ժամանակների իրավաբանական մտածողությունը պահանջում էր ժողովրդավարական ազատություններ, մարդու բնական իրավունքների պաշտոնական ճանաչում, իշխանությունների տարանջատում և պետական իշխանության սահմանափակում՝ իրավունքի միջոցով:

Ընդհանարապես Նոր ժամանակների «իրավաբանական մտածողությունը» Գերմանիա ներթափանցեց հեղափոխական Ֆրանսիայից: Շատ կարճ ժամանակահատվածում Գերմանիայի Մայնց քաղաքում կազմակերպվեց «Յակոբինների ակումբը» (1792-1793 թթ.), որը գլխավորում էր Գեորգ Ֆորսյերը: «Ակումբը» նրա գլխավորությամբ փորձում էր իրականություն դարձնել բուրժուաների հիմնական գաղափարները՝ ազատություն, հավասարություն և եղբայրություն<sup>2</sup>: Այդ շարժման գաղափարախոսներից մեկը՝ Գեորգ Վեդեկինդան, հանդես գալով ժողովրդի առջև՝ նշում էր. «Ժողովրդավարությունում ինքնիշխանությունը պատկանում է ժողովրդին: Ինքնիշխանությունը՝ օրենքների ընդունման և կատարման իրավունքն է ...ազատությունը ժողովրդական ինքնիշխանության արտահայտությունն է և օրենսդրության հիմքը<sup>3</sup>»:

Մայնցի հեղափոխական իրադարձությունները մնացին որպես մի կարճ ու փոքրիկ դրվագ XIX դարի գերմանական ոչ հեղափոխական բուրժուազիայի պատմության մեջ, և ինչպես նշում է պրոֆեսոր Կ. Պորոկը. «Մայնցի յակոբինների ակումբի գաղափարները պետության և ժողովրդավարական կարգերի մասին օտար էին գերմանական քաղաքական էությանը»:

Նախորդ դարաշրջանների տեսական հիմնավորումները պետության իրավական կառուցվածքի և կառավարման ձևի, իրավունքի (օրենքի) գերակայության մասին առավել փաստարկվեցին և տրամաբանական կոտ համակարգի ձևով մշակվեցին գերմանական դասական փիլիսոփայության նշանավոր մտածողների՝ Ի. Կանտի (1724-1804) և Գ. Հեգելի (1770-1831) իրավաքաղաքական ուսմունքներում:

Իրավական պետության մասին ուսմունքի հիմնաքարը դրել է գերմանական դասական փիլիսոփայության խոշոր ներկայացուցիչ Իմանուիլ Կանտը<sup>4</sup>: Նա առանձնացնում է սոցիալական բոլոր օրենքները («ազատության օրենքները») բնության օրենքներից և դրանք անվանում է բարոյական օրենքներ (տվյալ դեպքում Կանտը բարոյականությունը հասկանում է շատ լայն առումով՝ որպես ընդհանրապես սոցիալական նորմերի համակարգ): Նա տարբերակում է բարոյական

<sup>2</sup> Förstes 1961.

<sup>3</sup> Wedekind 1963.

<sup>4</sup> Соколов 2002, 21.

(էթիկական) նորմերը իրավաբանական նորմերից և ներմուծում «արարքի լեգալություն» հասկացությունը իրավաբանական օրենքների մեջ:

Կանտը տարբերակում է իրավունքը նեղ իմաստով (կամ խստիվ իրավունքը) և իրավունքը լայն իմաստով: Խստիվ իրավունքը փոխադարձ իրավագործությունները բնորոշող արտաքին օրենքների համալիր է: Լայն իմաստով իրավունքը չի ենթադրում արտաքին օրենքներ: Այս դեպքում խոսքն արդարության և ծայրահեղ անհրաժեշտության իրավունքի մասին է: «Առաջինը թույլ է տալիս իրավունք առանց հարկադրանքի, երկրորդը՝ հարկադրանք առանց իրավունքի»<sup>5</sup>: Արդարությունն այստեղ դիտարկվում է ոչ թե որպես էթիկական, այլ իրավական կատեգորիա:

Իրավական վիճակը կամ կացությունը Կանտը բնորոշում է որպես հանրային, այսինքն՝ արտաքին օրենքների համակարգ, որը ստեղծվում է ողջ ժողովրդի միասնական կամքով: Այդ պատճառով էլ պետության ստեղծման գործընթացը ներկայացնում է պայմանագիր հանուն բոլորի համար ընդհանուր օրենսդրության ստեղծման՝ մասնավոր բոլոր կամքերը մեկ ընդհանուր կամքի մեջ միաբանելու մասին<sup>6</sup>: Պայմանագիրն ինքնին, որպես այդպիսին, էմպիրիկ փաստ չէ: «Այդ պայմանագիրը, - գրում է Կանտը, - գուցե ճիշտ է տեսականորեն, սակայն պիտանի չէ պրակտիկայի համար»<sup>7</sup>: Օրենսդիր իշխանությունը կոչված է արարելու արդար օրենքներ, իսկ արդար է միայն այն օրենքը, որին ժողովուրդը տվել է իր համաձայնությունը: Կամ, այլ ձևով, «այն, ինչ ժողովուրդը չի կարող որոշել իր իսկ վերաբերյալ, չի կարող որոշել նաև օրենսդիրը ժողովրդի վերաբերյալ»<sup>8</sup>: Կանտն ընդգծում է նաև իրավունքի և օրենքի միջև առկա տարբերությունը. «Իրավունքը յուրաքանչյուրի ազատության սահմանափակումն է մյուս բոլորի ազատության հետ համաձայնության պայմանով, որքան դա հնարավոր է ըստ որոշակի ընդհանուր օրենքի, իսկ հանրային իրավունքը այն արտաքին օրենքների միասնականությունն է, որոնք հնարավոր են դարձնում նման լիակատար համաձայնությունը»<sup>9</sup>: Այսպիսով, հանրային օրենքները պետք է արտահայտեն և ապահովեն ազատությունը, այսինքն՝ իրավունքը, իսկ դրանց ենթարկվող մարդիկ լինեն իրավական կարգավիճակում: Ընդ որում, այդ կարգավիճակը Կանտը բնորոշում է, մի կողմից, որպես քաղաքացիական կեցություն, մյուս կողմից՝ որպես պետություն: «Ժողովրդի կազմում առանձին անհատների նման վիճակը միմյանց հետ հարաբերություններում քաղաքացիական կացություն է (*status civitis*), իսկ դրանց ընդհանրությունը՝ հենց իրենց՝ սեփական քաղաքացիների նկատմամբ պետություն (*civitas*)»<sup>10</sup>: Թեև Կանտն ամեն անգամ չէ, որ հետևողական է այս տարբերությունը ցույց տալու ժամանակ, սակայն նրա հիմնական միտքը հաս-

<sup>5</sup> Кант 1965, 257.

<sup>6</sup> Теория государства и права 2019, 516.

<sup>7</sup> Кант 1994 т. 8, 185.

<sup>8</sup> Кант 1994. т. 8, 194.

<sup>9</sup> Кант 1994. т. 8, 176.

<sup>10</sup> Кант 1994. т. 6, 342.

կանալի է. և՛ հասարակությունը, և՛ պետությունը իրավունքի առկայություն են ենթադրում ինչպես քաղաքացիների, այնպես էլ քաղաքացիների և իշխանության միջև հարաբերություններում: Այդ պատճառով էլ «պետությունը (civitas) իրավական օրենքներին ենթարկվող բազում մարդկանց միավորում է»<sup>11</sup>:

Իսկ իրավական օրենքների ստեղծումը, համապատասխանաբար նաև ազատության պահպանումը հնարավոր են միայն այն ժամանակ, երբ պետության մեջ կատարվել է իշխանության բաժանում<sup>12</sup>: Իշխանության երեք ճյուղերը (օրենսդիր, գործադիր և դատական) փոխադարձորեն լրացնում և սահմանափակում են միմյանց: Գործադիր իշխանության գլուխը, պետության ղեկավարը և նրա կողմից նշանակվող պաշտոնատար անձինք կառավարում են՝ հրապարակելով որոշումներ, որոնք վերաբերում են կոնկրետ դեպքերին: Կառավարությունը, որը միաժամանակ և օրենսդիր է, բռնապետական է: Նույն պատճառով՝ կառավարիչ չպետք է լինի օրենսդիր և գործադիր իշխանությունից: Կանտը երդվյալ ատենակալների դատարանի կողմնակից է, քանի որ ատենակալների միջոցով ժողովուրդը, թեկուզ միջնորդականացված ձևով, այնուամենայնիվ, ինքն է իրականացնում արդարադատությունը:

Կառավարման ձևերը դասակարգելիս Կանտը ելնում է երկու չափանիշներից՝ սովորենությամբ օժտված անձանց թվից և ժողովրդի կառավարման եղանակից: Առաջին չափանիշը Կանտին թույլ է տալիս առանձնացնել պետության երեք ձև կամ իշխելու երեք տեսակ՝ միապետություն, ազնվապետություն և բռնապետություն: Ըստ երկրորդ չափանիշի, պետությունները բաժանվում են հանրապետությունների և բռնապետությունների: Ընդ որում, Կանտը շեշտում է, որ հանրապետական կառավարումը չպետք է շփոթել ժողովրդավարականի հետ: Ժողովրդավարությունը բռնապետական պետություն է, քանի որ «այն հաստատում է այնպիսի գործադիր իշխանություն, որի ժամանակ բոլորը վճռում են մեկի փոխարեն կամ, համենայն դեպս, մեկի դեմ»<sup>13</sup>: Իրավաչափ կարգ է համարում է Կանտը, «զուտ հանրապետությունը»: «Դա, - գրում է նա, - պետական միակ ամուր կարգն է, որի ժամանակ օրենքը գերակա է և կախված չէ ոչ մի առանձին անձից»<sup>14</sup>: Օրենքները, ըստ նրա, պետությանը ծառայում են որպես «ղեկավար սկզբունքներ»:

Կանտն աստիճանաբար հանգում է պետական իշխանության գերակայության տեսությանը, որի դեպքում անձը պետք է ենթարկվի պետության գերագույն ղեկավարությանը. վերջինս ճանաչվում է որպես բարձրագույն բարոյական արժեք: Իրավական կարգը ևս ճանաչվում է որպես բարձրագույն բարոյական արժեք՝ անկախ անձնական հայեցողությունից: Այն իրավիճակը, որում յուրաքանչյուրը ղեկավարում է իր հայեցողությամբ, Կանտը համարում է անօրինակա-

<sup>11</sup> Кант 1994, т. 6, 344.

<sup>12</sup> Нерсисянц 2004, 135.

<sup>13</sup> Кант 1994, т. 7, 17.

<sup>14</sup> Кант 1994, т. 6, 377.

նություն և բանականությանը հակասող<sup>15</sup>: Ուրեմն միայն իրավական կարգի պայմաններում են մարդիկ ենթակա իշխանությանը, դրանով իսկ յուրաքանչյուրը պահպանում է իր ազատությունն ու ինքնավարությունը: Հասարակական այդպիսի մտածողությունը և իրավագիտակցությունը այժմ էլ հարիր են եվրոպական հասարակական կարգերին: Այս առումով այն խիստ արդիական է հետխորհրդային համակարգերի, այդ թվում՝ Հայաստանի Հանրապետության համար, քանզի բոլոր մակարդակներում հաղթանակում է համատարած իրավական անօրինականությունը:

Կանտի՝ իրավական պետության և իրավունքի գերակայության հայեցակարգում ուրույն տեղ ունեն ազատ, ինքնավար մարդ-անձնավարությունը և նրա մասնավոր կյանքը, որտեղ սահմանափակված է պետական իշխանության միջամտությունը: Այս առումով Կանտը նշում է, որ պետական իշխանությունը պետք է լինի ճշմարիտ, արդարացի և *բանական*<sup>16</sup>, այսինքն՝ ողջամտության սահմաններում:

Գերմանական դասական փիլիսոփայության մեկ այլ փայլուն ներկայացուցիչ՝ Գևորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգելը, պետության և իրավունքի մասին համակարգված և ամբողջական ուսմունք է մշակել, որն էական ազդեցություն է ունեցել ինչպես իր ժամանակաշրջանի, այնպես էլ հետագա դարերի փիլիսոփայական և իրավաքաղաքական ուսմունքների վրա:

Հեգելի փիլիսոփայական համակարգում ազատությունը ներկայացնում է ոգու զարգացման ողջ ընթացքի որոշիչ սկզբունքը և վերջնական նպատակը<sup>17</sup>:

Իրավունքի և ազատության փոխհարաբերակցությունը օբյեկտիվ ոգու հեգելյան փիլիսոփայության մեջ միջնորդվում են *ազատ կամքով* (ընդգծումը՝ Ա.Խ.), որն ազատությունը ներկայացնում է իրավունքի գաղափարի դիալեկտիկայի ողջ բարդության մեջ: Բանականությունը, որի վրա հիմնվում է պետությունը, իրեն իրականացնում է որպես կամք:

Հասարակական հարաբերությունների կարգավորման գործում իրավունքը գործունակություն և դինամիզմ է ստանում կամքի շնորհիվ, որը ներկայացնում է իշխող դասակարգի պահանջմունքները, շահերն ու նպատակները: Այդ իսկ պատճառով իրավունքի ընդհանուր տեսության արմատական հիմնախնդիրներից է սոցիալական կյանքի վրա իրավական ներգործության մեխանիզմում կամքի ծագումնաբանության, կառուցվածքի և գործառնական նշանակության ուսումնասիրությունը: Փիլիսոփայության զարգացման պատմության մեջ կամքի կատեգորիայի մշակման գործում առանձնապես նշանակալի դերը պատկանում է Հեգելին: Այս հարցում նա շատ ավելի բարձր է կանգնած, քան իր և հետագա ժամանակների շատ փիլիսոփաներ ու հոգեբաններ, որոնք մինչև այժմ էլ (անտեսելով գիտության օբյեկտիվ տվյալները) քարոզում են իրականությունից կտրված և

<sup>15</sup> Новгородцев 1914, 18.

<sup>16</sup> Кант 1965, 79, 240.

<sup>17</sup> Гегель 1990, 67.

նույնիսկ մտածողությունից անկախ «կամքի ազատությունը»: «Կամքը, որը կամում է միայն վերացական համընդհանուրը, ոչինչ չի կամում և հենց այդ պատճառով էլ կամք չէ», - գրում է Հեգելը: Կամքը բնորոշելով որպես իրավունքի հող՝ Հեգելը նշում է. «Կամքը, որը ոչինչ չի որոշում, իսկական կամք չէ... Մարդն իրականության մեջ է մտնում միմիայն որոշման շնորհիվ... Քարացածությունը չի ցանկանում դուրս գալ իր մեջ խտացած մտորումից, որում նա իր համար պահպանում է համընդհանուր հնարավորությունը: Սակայն հնարավորությունը դեռ իրականություն չէ»<sup>18</sup>:

Ընդգծելով իրականության հետ անձի կամքի՝ որպես մտածողության հատուկ տեսակի անմիջական կապը՝ Կանտը նշում է, որ «անհնար է պատկերացնել, թե մարդը, մի կողմից, բանական մտածող է, մյուս կողմից, կամող է, որ նրա մի գրպանում մտածողությունն է, իսկ մյուսում՝ կամքը. հակառակ պարագայում դա կլինի սին պատկերացում: Տարբերությունը մտածողության և կամքի միջև լոկ տարբերությունն է տեսական և գործնական վերաբերմունքի միջև: Սակայն դրանք չեն ներկայացնում երկու ունակություն, կամքը մտածողություն է որպես իրեն դեպի առկան տեղափոխող գոյ, որպես առկա գոյը իրեն տալու հակում»<sup>19</sup>: Եվ մեկ այլ աշխատության մեջ. «Այնժամ, երբ ինտելեկտը ջանում է միայն վերցնել աշխարհը, ինչպես որ այն կա, կամքը, ընդհակառակը, ձգտում է այն բանին, որ միայն հիմա աշխարհը դարձնի այն, ինչ նա պետք է լինի»<sup>20</sup>:

Կամքի նշված հատկանիշները ներառում են նրա ոչ միայն հոգեբանական, այլև սոցիալական առումները: Այս կապակցությամբ հարց է ծագում եզակի և ընդհանուր կամքի հարաբերակցության մասին: Իրավունքի, պարտքի, կամքի և կրոնի մասին հեգելյան ուսմունքի առարկան «մարդկային կամքն է, այն էլ համընդհանուր կամքի հանդեպ անհատական կամքի հարաբերակցության առումով»<sup>21</sup>: Հենց համընդհանուր կամքն էլ, ըստ Հեգելի, իրավունքի հիմքն է, քանի որ եթե այն չլիներ այդպիսին, «ապա գոյություն չէր ունենա ոչ մի իսկական օրենք, ոչինչ չէր կարող սանձահարել բոլորին: Ամեն ոք կարող էր վարվել այնպես, ինչպես կկամենար և ուշադրություն չէր դարձնի մյուսների ինքնակամությանը»<sup>22</sup>:

Բացատրելով եզակի և համընդհանուր կամքի հարաբերակցությունը՝ Հեգելը գրում է. «Մարդու առանձնահատկությունը կամ եզակիությունը չեն խոչընդոտում կամքի համընդհանրությունը, այլ ստորադաս են նրան: Արդար կամ բարոյական, այսինքն՝ գերազանց արարքը, թեև անհատականորեն (առանձին մարդու կողմից է կատարվել), սակայն բոլորը համաձայն են այդ արարքին: Հետևաբար, նրանք դրա մեջ ճանաչում ու տեսնում են հենց իրենց կամ իրենց սեփական կյանքը: Այստեղ կատարվում է նույնը, ինչը և արվեստի ստեղծագործությունների հետ»<sup>23</sup>:

<sup>18</sup> Гегель 1990, 67.

<sup>19</sup> Гегель 1990, 68, 69.

<sup>20</sup> Гегель 1990, 338.

<sup>21</sup> Гегель 1971, 29.

<sup>22</sup> Гегель 1971, 30.

<sup>23</sup> Гегель 1971, 28.

Այս դատողություններում ճիշտ է ուրվագծված անհատների առանձին արարքների հանդեպ իրավունքի մեջ ընդհանուր կամքի նշանակությունը: Սակայն ուշադիր ընթերցողի աչքից չի վրիպում դեռևս հազիվ նշմարելի հեռացումը կամքի առարկայականությունից, օբյեկտիվայնությունից, իրականությունից: Եվ իսկապես, «գերազանց արարքը» ոչ միշտ է ստանում «համընդհանուր» ճանաչում, առաջին հերթին այն պատճառով, որ նրա իմաստն ու նշանակությունը տարբեր դասակարգերի ներկայացուցիչների կողմից շատ հաճախ գնահատվում է ոչ միայն տարբեր, այլև միանգամայն հակառակ իմաստով: Իրավունքը մասնավորապես ամրագրում է միայն այն արարքները, որոնք «գերազանց» են համարվում իշխող դասակարգերի տեսանկյունից:

Մարդկանց որոշակի արտադրական գործունեության և այդ գործունեության ընթացքում ձևավորվող հարաբերությունների հիման վրա ձևավորվում է ինչպես անհատական, այնպես էլ համընդհանուր կամք: Միևնույն հիմքը պայմանավորվում է անհատական և համընդհանուր կամքի միասնություն, թեև այդ միասնության ներսում առկա են նաև դրանց տարբերությունները: Անհատական կամքի բովանդակությունը ներառում է առաջին հերթին այն գիտելիքներն ու փորձը, որոնք կուտակել է մարդկությունը և տվյալ անհատի կողմից յուրացվել են հասարակական գիտակցությունից և հասարակական պրակտիկայի շնորհիվ: Ինչպես անհնար է ազգային, սոցիալական, կենցաղային և այլ կապերից դուրս մեկուսացված գոյություն ունեցող անհատը, այնպես էլ անհնար է նաև զուտ անհատական բովանդակությամբ կամք՝ միմիայն տվյալ կոնկրետ անհատի կամքը:

Բուն անհատի կամքը դառնում է այն, ինչ կա միայն կենսական հատուկ երևույթների, հանգամանքների ու պայմանների զանգվածի շնորհիվ, շնորհիվ այն հասարակական հարաբերությունների, որոնցում անխուսափելիորեն գոյություն է ունենում և գործում մարդը: Սակայն առանձին անհատի կամքի բովանդակության մեջ մտնում է նաև այն, ինչն անձնական ճանաչման, փորձի և ստեղծագործության արդյունք է: Այդ պատճառով էլ յուրաքանչյուր անհատական կամք ամենևին էլ հանդես չի գալիս որպես «ավտորիտար պահ», այլ ունի իր առանձնահատկությունը, անկրկնելիությունը, և դրանով իսկ ձեռք է բերում համեմատաբար ինքնուրույն գոյություն: Անհատական կամքի հենց այս հատկություններն են հիմք ծառայում ընդհանուր կամքի ձևավորման համար, քանի որ այս հատկությունների բացակայության դեպքում բոլորի կամքերը կհամընկնեին, և անհնար կլիներ տարբերակել անհատական առանձին կամքերը: Առանձին անհատների կամքը անմիջական և սերտ կապի մեջ է գտնվում ընդհանուր կամքի, նրա առաջացման, գոյության և գործունեության հետ: Անհատական և ընդհանուր կամքերն այնքան օրգանապես են կապված միմյանց հետ, որ նրանց միջև չկան կտրուկ եզրեր, դրանք փոխգործակցում են, փոխներթափանցում և իրենց զարգացման ընթացքում փոխակերպվում են մեկը մյուսին:

Հենց անհատական կամային ակտերի հիման վրա էլ ձևավորվում է ընդհանուր կամքը, որը թեև ներառում է առանձին անձանց անհատական ճանաչման, փորձի և ստեղծագործության որոշակի տարրեր, այնուամենայնիվ, չի հանգում դրանց պարզ թվաբանական գումարին: Կապերն այստեղ շատ ավելի բարդ են: Զարգացման ընթացքում դրանք ստանում են ընդհանրացման տարբեր աստիճաններ՝ սկսած ձևական կամ ոչ ձևական «փոքր խմբերին» պատկանող անհատների միատեսակ կամային ակտերի միասնությունից մինչև սոցիալական խոշոր գոյացումների՝ դասակարգերի, ազգի կամ ողջ ժողովրդի բարդ հասարակական կամքի ձևավորումը:

Հեգելի հայեցակարգի համաձայն, համընդհանուր կամքի պահանջը իրականությունից իր գազաթնակետին է հասնում միայն ազատության կատեգորիայի հետ նրա հարաբերակցությունը դիտարկելիս: Ազատության համընդհանրության մեջ «ազատությունն, անշուշտ, գտնվում է հենց իր մոտ, քանի որ այն չի հարաբերակցվում ոչ մի այլ բանի, քան ինքն իր հետ, և դրանով էլ հենց վերանում է որևէ այլ բանից կախվածության հարաբերությունը»<sup>24</sup>: Կոնկրետ ազատության իրականությունն են հանդիսանում միայն պետությունը, բարոյականությունը, իրավունքը: Հեգելը գրել է. «Իրավունքի համակարգը իրագործված ազատության թագավորությունն է»: Այնուհետև՝ «Իրավունքն իսկապես ինչ-որ ընդհանրապես սուրբ բան է, սուրբ միայն այն պատճառով, որ նա բացարձակ հասկացության ինքնագիտակից ազատության առկա գոյն է»<sup>25</sup>:

Մեր կարծիքով, ազատությունը ոչ թե հեգելյան «ոգու սկզբունքն» է, այլ իրականություն, որն արտահայտում է անհրաժեշտության զարգացման օրինաչափությունների ճանաչումը և դրանց կիրառումը մարդկանց պրակտիկ գործունեության մեջ: Այդ պատճառով էլ իրավաստեղծ գործունեության ընթացքում, օրինակ, որքանով ավելի խոր են բնորոշված իրավական նորմերում իրականության զարգացման օբյեկտիվ պահանջմունքները, միտումները, օրինաչափությունները, որքանով ճիշտ են նախանշված դրանցում ի շահ սոցիալական առաջընթացի այդ օրինաչափությունների կիրառության ուղիները, այնքանով էլ հասանելի է ազատության ավելի բարձր մակարդակը: Ընդ որում, հարցի առավել նպատակահարմար որոշման ընտրությունը կախված է ոչ միայն գործի իմացությունից, այլև այն պայմաններից, որոնցում իրականացվում է այդ որոշումը: Այստեղից հետևում է, որ իրապես գիտական իրավաստեղծությունը կարող է իրականացվել միայն ազատության պայմաններում: Դրա հետ մեկտեղ իրավունքը, արտահայտելով և օգտագործելով ճանաչված անհրաժեշտությունը, դառնում է ազատությանը հասնելու ամենաարդյունավետ միջոցներից մեկը:

Ոչ պակաս հետաքրքիր են հանցավոր արարք կատարած անձի կամքի ազատության վերաբերյալ Հեգելի նկատառումները: «Երբ լսում ենք, որ ազա-

<sup>24</sup> Гегель 1934, 50.

<sup>25</sup> Гегель 1934, 31, 53.



տությունը ընդհանրապես ցանկացածն անելն է, ապա նման պատկերացումը մենք կարող ենք համարել որպես մտքի կոլտուրայի լիակատար բացակայություն», - գրում է նա: Եվ այնուհետև. «Հասարակ մարդը կարծում է, որ ինքն ազատ է այն ժամանակ, երբ իրեն թույլատրվում է գործել կամայականորեն, սակայն հենց կամայականության մեջ է նրա անազատության պատճառը»<sup>26</sup>:

Թեպետև Հեգելը իր պետաիրավական հայեցակարգով հանդես է գալիս որպես պետականամետ մտածող, այդուհանդերձ, հեգելյան մեկնաբանությամբ՝ պետությունը օրինական և բանական է (կամ այդպիսին պետք է լինի), որովհետև պետական իշխանությունը գործում է (պետք է գործի) օրենքի, բարոյականության և բանականության հենքի վրա:

Գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադրույթները գաղափարական աղբյուր դարձան XIX դ. գերմանական իրավագիտության համար, որի շնորհիվ իրավաբանական ձևակերպում ստացավ «իրավական պետություն» կատեգորիան և օգտագործվեց արևմտյան ժողովրդավարական երկրների պետական ու սահմանադրական պրակտիկայում:

### **Եզրակացություններ**

Այսպիսով, Նոր դարաշրջանում իրավական պետականության գաղափարները զարգացան նախորդ քաղաքական-իրավական մտքի նվաճումների և մարդու ազատությունների ու իրավունքների, պոզիտիվ իրավունքի և պետության նկատմամբ բնական իրավունքի գերապատվության, պետական իշխանության իրականացման իրավական ձևերի ու սահմանների, պետական տարբեր մարմինների իշխանական իրավագործությունների սահմանազատման մասին բնական-իրավական պատկերացումների հունով:

Այսօր էլ իրավական պետության ուսմունքը և պրակտիկան շատ ուսանելի են, այսպես կոչված, անցումային երկրների, այդ թվում՝ Հայաստանի Հանրապետության համար իրավական պետություն կառուցելիս:

### **Գրականություն**

Кант И. 1965, Сочинения в 6 т., т. 4, Москва, «Мысль», 478 с.

Кант И. 1994, Сочинения в 8 т., т. 4, Москва, «ЧОРО», 630 с.

Кант И. 1994, Сочинения, в 8 т., т. 6, Москва, «ЧОРО», 613 с.

Кант И. 1994, Сочинения, в 8 т., т. 7, Москва, «ЧОРО», 495 с.

Кант И. 1994, Сочинения, в 8 т., т. 8, Москва, «ЧОРО», 718 с.

Гегель Г. 1990, Философия права, Москва, «Мысль», 524 с.

Гегель Г. 1971, Работы разных лет, В двух томах, т. 2, Москва, «Мысль» 630 с.

Гегель Г. 1934, Сочинения. 14 томах, т. 7, Москва, Ленинград, «Соцэкгиз», 380 с.

Нерсесянц В.С. 2004, История политических и правовых учений. Учебник для вузов, Москва, «Норма», 944 с.

<sup>26</sup> Гегель 1934, 44, 45.

- Новгородцев П.И. 1914, История новой философии права (немецкие учения XVI-XIX ве-  
ка). Лекции. Типо-лит. Н.А. Яшкина, 234 с.
- Соколов А.Н. 2002, Правовое государство: от идеи до ее материализации, Калининград,  
«Янтарный сказ», 455 с.
- Валадес Диего 2009, Конституционные проблемы правового государства, Москва, «Идея-  
Пресс», 168 с.
- Рабченко Н.Г. 2002, Проблемы естественного права в учениях немецких юристов: дис-  
сертация канд. юрид. наук. Санкт-Петербургский ун-т МВД России, СПб., 210 с.
- Теория государства и права 2019, Учебник. 2-е изд., переаб. и доп., под ред. А.С. Пигол-  
кина, Ю.А. Дмитриева, Москва, «Юрайт», 516 с.
- Wedekind G. 1963, Über die Regierungverfassungen, Berlin, Rot und Schwaz, 524 S.
- Störig H.J. 1993, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main, Frischer Taschen-  
buch Verlag, 343 S.
- Schelauske H. 1968, Philosophische Probleme der Naturrechtsdiskussion in Deutschland, Köln, Ba-  
chem, 642 S.

## ԻՐԱՎԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՀԻՄՆԱՎՈՐՈՒՄԸ ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Աստղիկ Խուրշուդյան

Ամփոփում

Իրավական պետության հայեցակարգային մոտեցումները պետության իրավական կառուցվածքի և կառավարման ձևի, իրավունքի գերակայության մասին մանրամասն մշակվեցին գերմանական դասական փիլիսոփայության, մասնավորապես Ի. Կանտի և Գ. Հեգելի փիլիսոփայական ուսմունքներում: Իրավական պետության կամ պետական իշխանության սահմանափակումը իրավունքով էական նշանակություն ունեցավ արևմտյան Եվրոպայի պետականաշինության պրակտիկայում և ժողովրդավարական կարգերի հաս-  
տատման գործընթացում: Այն չի կորցրել իր արդիականությունը և պրակտիկ նշանա-  
կությունը նաև մեր օրերում, հատկապես անցումային շրջանի պետականաշինության ոլորտում: Շատ ուսանելի է նաև Հայաստանի Հանրապետության համար իրավական պե-  
տություն կառուցելու գործում:

**Բանալի բառեր՝** պետություն, իրավունք, իրավական պետություն, պետական իշխա-  
նություն, փիլիսոփայական համակարգ, պետական իշխանության սահմանափակում, բա-  
նականություն:

## ОБОСНОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА В СИСТЕМЕ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Астхик Хуршудян

Резюме

Детальное рассмотрение концептуальных подходов к правовому государству в немецкой классической философии, в частности в философских учениях И. Канта и Г. Гегеля, дает возможность заключить, что ограничение правового государ-

ства или государственной власти правом имело существенное значение в практике государственного строительства Западной Европы и в процессе установления демократических порядков. Оно не утратило своей актуальности и практического значения и в наши дни, особенно в сфере государственного строительства в переходный период, который переживает также Республика Армения.

**Ключевые слова** – государство, право, правовое государство, государственная власть, философская система, ограничение государственной власти, интеллект.

## JUSTIFICATION OF THE CONCEPT OF THE STATE OF LAW IN THE SYSTEM OF GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

Astghik Khurshoudyan

### Abstract

This article discusses in detail conceptual approaches to the state of law in German classical philosophy, in particular in the philosophical doctrines of I. Kant and G. Hegel. The article substantiates the approach, according to which the restriction of the state of law or state power by law was essential in the practice of state building in Western Europe and in the process of establishing democratic orders. It has not lost its relevance and practical significance in our days, especially in the field of state building during the transitional period, which the Republic of Armenia faces as well.

**Key words** – state, law, state of law, state power, philosophical system, restriction of state power, intellect.