

ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ԻՐԱՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Գ. Հ. ՍԱՅԱՐՑԱՆ

Միջնադարյան Հայաստանի իրավաքաղաքական միտքը զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանում իր գագաթնակետին հասավ Մխիթար Գոշի ստեղծագործություններում: Նրա աշխատություններում («Դատաստանագիրք Հայոց» և «Առականեր») վերլուծության են ենթարկված քաղաքականության, հասարակության, պետության, իրավունքի և օրենսդրության հարցերը:

Լինելով ավատատիրական հասարակարգի գաղափարախոսներից մեկը, Գոշը իր Դատաստանագրքով օրինականացրեց գոյություն ունեցող հասարակական, տնտեսական և իրավական հարաբերությունները: Սակայն, վերոնշյալածով հանդերձ, նա սահմանել և օրենքի աստիճանի է բարձրացրել այնպիսի իրավաքաղաքական գաղափարներ, որոնք կենսական ու առաջադիմական են եղել ոչ միայն իր ժամանակաշրջանի, այլև հետագա երկար ու ձիգ դարերի համար: Հենց դա էլ հանդիսացել է այն կարևոր գործոններից մեկը, որի շնորհիվ Դատաստանագիրքը կիրառվել է «դատական ատյանում գրեթե մինչև Հոկտեմբերյան հեղափոխությունը»¹:

Թեև Գոշի ժամանակ հայկական պետականությունը Հայաստանում վերացված էր, այնուամենայնիվ, նա իր իրավաքաղաքական ուսմունքը հյուսում է ուժեղ, կենտրոնացված պետության գաղափարի վրա: Կենտրոնացած միապետականության գաղափարը արտահայտված է Դատաստանագրքի երկրորդ մասի Ա հոդվածում, որտեղ մասնավորապես նշված է. «Բայց գիտելի է զի թագաւոր տիրապէս Աստուած է եւ անուանակիր միայն մարդիկ, ո՛չ ճշմարիտք. սակայն թագաւորք այնոքիկ անուանին, որք ազգաց իւրերանց տիրեն միանգամայն եւ յայլոց հարկ առնուն յազգաց, եւ եթէ ոչ՝ ոչ հարկիցին»²:

Վերոնշյալած հոդվածի երկրորդ պարբերությամբ սահմանում է պետական սուվերենության գաղափարը, ինչը նույնացնում է թագավորի անձի հետ: Ուրեմն թագավորը սուվերեն է, եթե այն «համադայն» տիրում է իր ժողովրդին և ուրիշներից էլ հարկ է վերցնում կամ համեմայնդեպս ուրիշներին հարկ չի տալիս: Պետական սուվերենության Գոշի սահմանումը հեռու չէ սուվերենության ժամանակակից դիտական սահմանումից³, որտեղ տեղ են գտել սուվերենության հասկացության երկու գլխավոր նախադրյալները. տերիտորիայի և ժողովրդի նկատմամբ գերազույն իշխանությունը և անկախությունը արտաքին հարաբերություններում: Եվ ինչպես նշում է ի. Թորոսյանը, «դա պետական սուվերենության հազվագյուտ սահմանում է իրավական մտքի պատմության մեջ»⁴: Հիրավի, մինչև Գոշը և նրանից մի քանի դար հետո, իրավական մտքի

¹ Մխիթար Գոշ. Գիրք Դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խոսրով Թորոսյանի. Երևան, 1975, Առաջարան, էջ 1Ա (այսուհետև էջերը կնշվեն տեքստում):

² Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրք հայոց, իրավաբանական հետազոտությունք հանդերձ ժանդարմությամբ Վ. Ժ. Վ. Բաստամյանց. Վաղարշապատ, 1880, էջ 299—300 (այսուհետև հոդվածների համարները՝ տեքստում):

³ Տե՛ս Ի. Դ. Լեզնի. Суверенитет. М., 1948, с. 64; Курс международного права. М., 1967, с. 33; В. Шевцов. Национальный суверенитет. М., 1978, с. 107; О нем же: Государственный суверенитет. М., 1979, с. 5.

⁴ X. Торосян. Суд и процесс в Армении X—XIII вв. Ереван, 1985, с. 147.

պատմության մեջ չենք հանդիպում սովորենության մասին նման սահմանման⁵։

Կենտրոնացած ուժեղ պետականության գաղափարը իր արտահայտությունն է գտել նաև Գոշի առակներում. «Աստուած յառնելն երբեմն զարարածս՝ երկեաւ հակառակիլ և խառնեաց զծանրն ընդ թեթևին, զտկարն ընդ հզօրին, զի թէ հակառակ դարձին՝ առ միմեանս և ոչ ընդ արարչին»։

Խրատ է առակս զթագաւորս՝ կարգել զմեծամեծս և զնուաստս ընդդէմ միմեանց, զի մի ընդ թագաւորս, այլ ընդ միմեանս պատերազմեսցին⁶։ Ուրեմն միապետությունը ուժեղ և անսասան պահելու և կենտրոնախոյս ուժերը սանձելու համար, ըստ Գոշի, թագավորը պետք է հակամարտությունը փոխադրի ուժեղների և թուլների ուրրտը. շեղելով պայքարի ուղղությունը կենտրոնից ներքև։

Այսպիսով, Մխիթար Գոշը իր Դատաստանագրքով և առակներով իրավական և գաղափարական հող էր նախապատրաստում գալիք հայկական միապետականության վերականգնման համար։

Լավատեղյակ լինելով իր ժողովրդի պատմությանը և հաշվի առնելով ժամանակի քաղաքական անցուղարձը, Մխիթար Գոշը պետականության վերականգնման համար շեշտը դնում է ներքին ուժերի համախմբման, ազգային-ազատագրական պայքարի վրա։ Այդ կապակցությամբ նա պարսավում է այն հայ իշխաններին, որոնք կենտրոնախոյս քաղաքականություն են վարում և լուր համարէին ի ստրկութեան կալ ամենայն ազգաց, քան թէ հնազանդել միմեանց և կեալ յազատութեան⁷։

Թագավորի, որպես պետական իշխանության գերագույն կրողի, բացառիկ իրավասությունն է ենթակա քաղաքների, բերդերի, կամուրջների կառուցումը, աշխարհագիր անցկացնելը, դրամ հատելը (սեթ շինիզէ քաղաք եւ դղեակ, աշխարհագիր եթէ առնիցէ, եւ եթէ դահեկան եւ դրամ հաստատիցէ, իշխանութիւն կալցի ըստ իրաւանց դատաստանի։ Այլ իշխանաց ոչ է իրաւացի հատանել դահեկան եւ դրամ, եւ եթէ հատանիցէ, հրամանաւ լիցի թագաւորին։ Նոյնպէս շինել քաղաք եւ բերդ, մասն II, հոդվ. Ա), մահապատիժ նշանակելը (սիշխանաց մի լիցի զսպանողսն սպանանել առանց հրամանի թագաւորաց», ն. տ.)։

Ուժեղ միապետության երաշխիքներից մեկը դա գահաժառանգման կայուն կարգն էր։ Նա սահմանում է գահի փոխանցում ուղիղ գծով՝ հորից որդուն։ Քաջ գիտակցելով երկրի ղեկավարի դերն ու նշանակությունը պետական կառավարման գործում, Գոշը սահմանում է, որ գահը անցնի ոչ թե անպայման անդրանիկ որդուն, այլ որդիներից «յառաջադէմին», այսինքն նրան, ով իսկապես արժանի է այդ բարձր պաշտոնին. «...զի թէպէտ զանդրանիկն ի դէպ է թագաւորեցուցանել, այլ զյառաջադէմն յաթոռ նստուացէ թագաւոր» (ն. տ.)։ Ընդդէմ է մեկ այլ առիթով Գոշը սահմանում է, որ գահաժառանգ կարող է դառնալ նաև թագավորի եղբայրը, որը պայմանավորված էր ժամանակի քաղաքական անցուղարձով (Գոշը նկատի ունի Զաքարիա և Իվանե եղբայրներին)։

Այսպիսով, գահը պետք է անցնի ուղղակի, վայրենիաց գծով արյունակից ժառանգներին՝ որդիներից «յառաջադէմին» և «անկաւորին»։

Թագավորությունները, համաձայն Գոշի, քարացած և հավիտենական

5 Ինչպես հայտնի է, իրավաքաղաքական ուսմունքներում սովորենության հասկացությունը եվրոպայում ձևավորվել է XV—XVI դդ. (տե՛ս Կ. Լ. Левин. Указ. соч., с. 11, 207), Ռուսաստանում այն նույնպես ձևավորվել է XV—XVI դդ. կապված կենտրոնացված պետականության առաջացման հետ (տե՛ս Н. М. Золотухина. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985, с. 59; Развитие русского права в XV—первой половине XVII в. М., 1986, с. 204, 207 и сл.).

6 Մխիթար Գոշ. Առակներ, աշխատասիրությամբ էմ. Պիվաչյանի. Երևան, 1951, էջ 45 (այսուհետև՝ Առակներ)։

7 Հայրց նոր վկաներ, աշխատությամբ Զ. Մանանդյանի և Զ. Աճառյանի. Վաղարշապատ, 1903, էջ 23—24։

կատեգորիաներ չեն, այլ ինչպես ամեն բան, այն նույնպես անցողիկ է և փոփոխական. «...ամենայն թագաւորութիւն երկրաւոր անցաւոր եւ փոփոխելի է» (էջ 33): Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ ըստ Գոշի, թագաւորութիւնները սլաք է համապատասխանեն իրենց ժամանակաշրջանի պահանջներին, արձադանք են այդ պահանջներին, հակառակ դեպքում նրանք դատապարտված են կործանման:

Գոշը մեծ նշանակություն է տալիս աշխարհիկ (պետական) և հոգևոր (եկեղեցական) իշխանությունների փոխհարաբերությանը, քանզի ամուր միապետության երկրորդ խոշոր կազմակերպությունը եկեղեցին էր: Սակայն եկեղեցու դերն ու նշանակությունը հասարակության քաղաքական կազմակերպությունում առավել ցայտուն է դրսևորվում այն ժամանակ, երբ բացակայում է պետականությունը: Գոշի ժամանակաշրջանում, կորցրած պետականության պայմաններում, հայ եկեղեցին միակ կայուն քաղաքական կազմակերպությունն էր, որը կարողանում էր միավորել հասարակության մյուս ուժերը (ալիտատիվներին եւ աշխատավոր մասսային), խթան հանդիսանում կուլտուրալ-մշակութային կյանքի զարգացման և դրանով իսկ նպաստում ազգային ինքնություն պահպանման և ինքնագիտակցության արթնացման գործին: Այդ բանը խորապես գիտակցել է Գոշը և իր Դատաստանագրքով ամրապնդել է եկեղեցու և հոգևորականության հեղինակությունը, նրա քաղաքական և տնտեսական հիմքերը:

Նույնիսկ պետականության սլաքաններում եկեղեցին պետք է մասնակցի երկրի կարևոր հասարակական-քաղաքական հարցերի քննարկմանը: Այսպես, Գոշը սահմանում է, որ թագաժառանգի ընտրության հարցում հայոց հայրապետի համաձայնությունը և երաշխավորությունը պարտադիր է. «Բայց ի թալաւորեցույանն մի՛ առանց հրամանի հայրապետին լիցի» (մասն II, հոդվ. Ա): Թագաւորին գահին կեց անելու և պատժելու համար նույնպես պարտադիր է հայրապետի համաձայնությունը. «Իսկ զթագաւոր խրատել, եթէ այնպէս հարկ լիցի պահել զիաղադութիւն, կամօք լիցի այլ թագաւորի եւ հայրս պեաի» (մասն II, հոդվ. ՃԺԴ): Եկեղեցու արտոնյալ և ինքնավար կազմակերպություն լինելու մասին է վկայում Դատաստանագրքի այն նորմը, ըստ որի հայրապետը, երբ ցանկանա, կարող է արքունիքում թագաւորի սեղանին նըստել առանց հրավերի, իսկ թագաւորը նման արտոնությունից զուրկ է հայրապետի տանը (մասն II, հոդվ. Ա):

Գոշը կտրականապես դնում է աշխարհիկ տերերի միջամտությանը եկեղեցու ներքին գործերին և պաշտպանում է վերջինիս իրավունքներն ու ինքնօրինությունը. «Արտաքոյ իրաւանց է իշխանաց կաշառօք առաջնորդս եղրացն կացուցանել զորս նոքա ոչ կամիցին. եւ ըստ դատաստանի է ելանել եղբարցն մինչ ըստ կամաց նոցա րնարիցի լաւն. բայց հասարակ լիցի կամքն, եւ եպիսկոպոսոսնք եղիցին այդոցիկ կարգիչք եւ մի՛ ոք յաշխարհական կարգաց» (մասն I, հոդվ. Բ):

Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների փոխհարաբերության մասին Գոշի դատողությունները հիմք են տալիս ասելու, որ նա ձգտել է սահմանազատել նրանց լիազորությունները՝ ընդգրկելով չհակադրելով միմյանց, այլ միասնական, համատեղ ուժերով լուծելու երկրում առաջացած հասարակական-քաղաքական հարցերը՝ յուրաքանչյուրը իրեն վերապահված իրավունքներով:

Ալիտատիվական հասարակության ոչ պակաս կարևոր խավերն են հանդիսանում իրարամբժ դասակարգերը՝ ավատատերերը (աշխարհիկ և հոգևոր) և ընչազուրկ աշխատավոր զանգվածները:

Դատաստանագրքում և առկան երկու նկարագրված է կենտրոնական պետական համակարգը՝ թագաւոր, նրան ենթակա իշխաններ, պետական աստիճանավորներ, «արք քաղաքացիք»՝ վաճառականներ, առևտրականներ, արհեստավորներ, գյուղացիներ՝ ազատ (շինականներ) և կախյալ (ճորտեր):

Ըստ Գոշի հասարակությունը բաժանված է երկու իրարամբժ խմբերի՝ ունևոր-տերերի և ընչազուրկ-ծառանների: Մարդկանց նման անհավասարության զրոյությունը փորձել են բացատրել թե՛ Գոշից առաջ, թե՛ նրա ժամանա-

կակիցները և թե՛ հետագա դարերի մտածողները: Այսպես, հայ հասարակական-քաղաքական ուսմունքներում, հիմք ընդունելով «Աստվածաշունչը», արտահայտվել է մարդկանց բնական հավասարության գաղափարը: Սակայն մարդկանց անհավասարության առաջացումն ու փաստը նրանք փորձել են բացատրել հարուստների ընչաքաղցությամբ, ազահությամբ, նախանձով, պատերազմի արհավիրքներով և այլն: Այսպես, դեռ V դարի հայ հանճարեղ մտածող Մեսրոպ Մաշտոցը, ընդունելով մարդկանց հավասարության գաղափարը, միևնույն ժամանակ ընչային անհավասարությունը բացատրում է մարդկանց ֆիզիկական և մտավոր ունակությունների տարբերությամբ: «Այսպէս համբերութիւնք և ժուժկանութիւնք որ անտրտունջ ունին զաղքատութիւնն մեծանան: Սոյնպէս մեծատունք, որ զթով խնամեն և դարմանեն զկարօտեալսն նոյն զանմահութիւն և զփառս և զպատիւ ժառանգեն, որ անանցանելի է»⁸:

VII դարի հայ մտածող Հովհան Մայրավանեցին ևս ընդունում է մարդկանց բնական հավասարությունը, իսկ գույքային անհավասարության պատճառը նույնպես տեսնում է հարուստների մոտ արդարության կորստի, անհատապաշտության և ընչաքաղցության մեջ⁹:

XII դարի Կիլիկյան հայկական պետության նշանավոր մտածողներ Ներսես Շնորհալին և Ներսես Լամբրոնացին նույնպես ընդունում էին մարդկանց հավասարության գաղափարը: Այսպես, Ներսես Շնորհալին հասարակության իշխող և ունեոր խավերին դիմելով նշում է. «Մի՛ զվարձս վաստակաւորաց ձեռաց հատանէք իշխանաբար... Բաւական լիցի ձեզ, զի վաստակօք նոցա մեծանայք և առաւել քան զչափն փափկանայք, և այն, զի ոչ թէ այլ բնութիւն է նոցա և այլ ձեր, այլ ի միոյ կաւոյ և ի խառնուածոյ. քանզի նմանապէս է տերանց և ծառայից՝ փարթամաց և աղքատաց սկիզբն գալոյ յաշխարհ և կատարած ելիցն յաշխարհէ»¹⁰:

Սակայն գույքային անհավասարությունը նրանք բացատրում էին մարդկանց մտավոր և ֆիզիկական ունակությունների տարբերություններով: «Ընչից ժողովումն և փարթամութիւն ի ժրութենէն լինի ի յարարութենէ, մտաց ի խորհելն և մարմնոյ ի գործելն: Յայսմանէ հեղձն և ծոյլքն վրիպին, և ծերքն, որ անխոնջ լինին ի ճանապարհորդութիւն, ի ծովագնացութիւն, ի գործել փարթամանան»¹¹:

Մարդկանց բնական հավասարության գաղափարը հայտնի է մարդկությանը դեռ շատ վաղ ժամանակաշրջանում: Սակայն շատ մտածողներ՝ թե՛ Գոշից առաջ, թե՛ նրա ժամանակակիցները և թե՛ հետագա մի քանի դարերում, իրականում գոյություն ունեցող անհավասարությունը փորձում էին բացատրել պատերազմի և գերության, ֆիզիկական և մտավոր ունակությունների տարբերության, ընչաքաղցության, խորամանկության, նախանձի և նման երկրորդական պատճառներով¹²: Ի տարբերություն հայ և օտար մտածողների, Միխիթար Գոշը մարդկանց անհավասարության փաստը բացատրում է սոցիալ-տրեստիկական հարաբերություններով. «Ազատ յԱրարչէն եղեւ մարդկայինս բնու-

8 Սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապում ճառք. Վենետիկ, 1954, էջ 106:

9 Տե՛ս Տեառն Յովհաննու Մանգակունտոյ հայոց հայրապետի ճառք. Վենետիկ, 1836, էջ 61:

10 Ն ե ր ս ե ս Շ ն ո ր հ ա լ ի. Ընդհանրական թուղթ. Երուսաղեմ, 1871, էջ 69—71:

11 Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 1142, էջ 72տ:

12 Այսպես, օրինակ, XIII դարի անգլիական իրավունքի խոշոր մասնագետ Հենրի Բրակտոնը «Անգլիայի օրենքների և սովորույթների մասին» իր նշանավոր երկում գրել է, որ «ասածու համար տարբերություն չկա ազատների և ստրուկների միջև» (Хрестоматия памятников феодального государства и права. М., 1961, с. 149): 1224—1230 թթ. կազմված մեկ այլ իրավական հուշարձանում՝ էտկե Ֆոն Ռեպկովին վերագրվող «Սաքսոնական հայելու» մեջ ներկայացված է հետևյալը. «Իսկն ասած՝ իմ գլխում չի տեղավորվում այն միտքը, որ որևէ մեկը պետք է մեկ ուրիշի սեփականությունը դառնա» բայց՝ «Հիրավի ճորտատիրական վիճակի սկզբնաղբյուր են հարկադրանքը, գերեզմարությունը, անիրավ բռնությունը, որոնք... ուզում են բարձրացնել իրավունքի աստիճանին» (Хрестоматия, с. 70; Саксонское зеркало. М., 1985, с. 95 и сл.):

թիւն, այլ ծառայել տէրանց յաղագս պիտոյից եղև հողոյ եւ ջրոյ» (մասն II, հոդվ. Գ)։

Այսպիսով, Դոշը, հակառակ իր դարաշրջանի գաղափարախոսութեանը, մարդկանց սոցիալական անհավասարութիւնը հիմնավորում է տնտեսական պատճառներով և դեռ ավելին. ավատատիրական հասարակարգի արտադրութեան հիմնական միջոցներէջ՝ հողից և ջրից զուրկ լինելու պատճառով։ Շարունակելով իր միտքը, Դոշը գրում է, որ «Յայտ է զի յաղագս աղքատութեան եղև վարձկան եւ աւուրն պիտոյից» (մասն II, հոդվ. ԶԳ)։

Այսպիսով, գյուղացիները նորտային դրութեան մեջ են ընկել այն բանի պատճառով, որ դրկված լինելով արտադրութեան հիմնական միջոցներից՝ հողից և ջրից, իրենց ապրուստը հոգալու համար ստիպված վարձու աշխատանքի են անցել ավատատերերի մոտ։ Զիշտ է, Մխիթար Գոշը մարդկանց բնական աղատութեան և հավասարութեան գաղափարից հակաֆեոդալական հետևութիւններ չի անում և չէր կարող անել, սակայն այդ հետևութիւնները օրինակովոր են իրում են մարդկանց անազատ և անհավասար վիճակի նրա նշանավոր մեկնարանութիւնից։ Երբ Գոշը մարդկանց անհավասարութեան փաստը մեկնում է տնտեսական կատեգորիաներով, ապա դրանից ինքնիւ լիւծում է, որ անհավասարութիւնը մշտնջենական կատեգորիա չէ, այսինքն ընշալուով մարդկանց վիճակը պատմական կատեգորիա է՝ կապված հասարակութեան սոցիալ-տնտեսական հարաբերութիւնների փոփոխման հետ։ Եվ ինչպես իրավացիորեն նշում է Վ. Զալոյանը, «ամենակարևորը այն է, որ Մխիթար Գոշը խոսում է անհավասարութեան ոչ թե մշտնջենական գոյութեան, այլ դրա առաջացման մասին, որի պատճառը նա համարում է հողից և ջրից օգտւելու իրավունքի սահմանափակութիւնը, մի հանգամանք, որը հետևանք էր ազատութեանց զուրկ մարդկանց խմբերի առաջացման»¹³։ Անհավասարութեան առաջացման Գոշի պատճառաբանութիւնը նորույթ էր ողջ միջնադարի իրավաբանական ուսմունքներում և «այս հարցում է, որ նա տարբերվում է իր ժամանակի հայ և օտարագրի մտավորականներից, նրանցից մեկ գիտով բարձր կանգնում»¹⁴։

Միայն Գոշից մի քանի դար հետո, Վերածննդի և Ռեֆորմացիայի ժամանակաշրջանի խոշորագույն մտածողներ Թոմաս Մորը և Տոմազո Կամպանելան մարդկանց անհավասարութիւնը բացատրեցին սոցիալ-տնտեսական պատճառներով, այն կապելով մասնավոր սեփականութեան հետ¹⁵։ Քննելով իրավունքի և օրենսդրութեան հարցերը, Գոշը տարբերում է իրավունքի զարգացման հետևյալ փուլերը. 1. բնական իրավունք, 2. սովորութեական իրավունք, 3. աստվածային իրավունք, 4. կանոնական իրավունք և 5. աշխարհիկ (դրական) իրավունք։ Գոշի մոտ մարդկանց բնական ազատութեան և հավասարութեան գաղափարը լիւծում է բնական իրավունքի տեսութիւնից։ Խոսելով այն հիմնական աղբյուրների մասին, որոնցից օգտվել է Դատաստանագիրքը կազմելիս, Մխիթար Գոշը առաջին և վստահելի աղբյուրը համարում է բնական իրավունքը. «Առաջին՝ հաւատարիմ համարինք ի բնաւորական օրինացն առնուլ, զոր ունէին նահապետքն Աբրահամ եւ այլքն առանց գրոյ, զոր ունէին զնոյն եւ հեթանոսք, որով զշնացողս ևւ զգողս եւ զսպանողս դատել ուսան» (Նախ., գլուխ Ժ)¹⁶։

¹³ Վ. Կ. Զալոյան. Հայկական Ռենեսանս. Երևան, 1964, էջ 153; նույնի՝ Հայոց փրկիսոփայութեան պատմութիւն. Երևան, 1975, էջ 384։

¹⁴ Ա. Գ. Սուքիասյան. Մխիթար Գոշը և «Հայոց դատաստանագիրքը». Երևան, 1965, էջ 24—25։

¹⁵ S. M. T. Mor. Утопия. М.—Л., 1947, с. 92; նաև Политические учения: История и современность. Домарксистская политическая мысль. М., 1976, с. 237; Философский энциклопедический словарь, М., 1983, с. 557.

¹⁶ Գոշի բնաիրավական հայացքների գնահատման վերաբերյալ ուսումնասիրողների մոտ առաջացել են տարբեր և, նույնիսկ, իրարամերձ կարծիքներ։ Այստեղ տեղի է նշել, որ մեր կարծիքով հարցի յիշտ լուծման ճանապարհին են կանգնած պատմաբաններն ու բանասերները, քան իրավաբան-պատմաբանները։ Այսպես, հայ իրավունքի անվանի հետազոտող Խ. Սամուել-

Բնականը, ընավորականը է այն, ինչը մարդու բնությանը ի սկզբանե տրված է. «Աստուած ի սկզբանէ ի բնութիւն մարդոյն սահմանեաց ընտրել զիրաւացին» (Նախ., գլ. Ա): Մեկ այլ տեղ էլ նշում է, որ «բնաւորական է ամենեցուն լաւին ցանկալ և անսխալ յիրս յամենայն լինել» (Նախ., գլ. ԺԱ): Ինչպես հայտնի է, բնական իրավունքի գաղափարը ձևավորվել է դեռևս անտիկ աշխարհում՝ սոփիստների, Սոկրատեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Ցիցերոնի, հռոմեական իրավաբանների կողմից: Այդ տեսութիւնը իր հետագա զարգացումը գտավ միջնադարում՝ Ավգուստինի, Թոմա Աքվինացու երկերում, բյուզանդական օրենսդրութիւններում, նոր ժամանակներում՝ Հյուգո Հրոցիտի, Հորսի, Լոկի, Սպինոզայի, Մոնտեսքյուի, Ռուսսոյի, Կանտի, Ֆիխտեի, Հեգելի և այլոց կողմից:

Բնական իրավունքը, այդ տեսութիւն համաձայն, իրենից ներկայացնում է ոչ թե իրավական նորմերի, այլ իրավական գաղափարների և սկզբունքների համակցութիւն, որն ի սկզբանե պետք է նախագծի պետական լինելու շնորհիւ և հատկապես՝ գործող օրենսդրութիւնը: Ինչպես նշում է Վ. Ս. Ներսիսյանցը, «որպես ընդհանուր սկզբունք, որ բնորոշ է բնական իրավունքի տարրեր ուղղութիւններին ու դոկտրինաներին, կարելի է... առանձնացնել իրավունքի և օրենքի տարբերութիւնը, և օրենքի նկատմամբ իրավունքի առաջնայնութիւնը սկզբունքը»¹⁷: Գոչը, լինելով բնական իրավունքի խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը, նույնպես տարբերութիւն էր դնում իրավունքի և գործող օրենքների (սովորութեան, կանոնական, աշխարհիկ) միջև և առաջնութիւնը անվերապահորեն վերագրում բնական իրավունքին: Ի տարբերութիւն իր նախորդների և ժամանակակիցների, որոնք բնական իրավունքը տարածում էին նաև ողջ կենդանական աշխարհի վրա¹⁸, Գոչը այն տարածում

չանդամում է, որ Գոչի բնավորական օրենքի մեջ պարզապես պետք է տեսնել այն, ինչ որ անվանում ենք սովորութեան իրավունք: Սակայն Մխիթար Գոչը այլ կերպ է որակում այդ իրավունքը, ստրկորեն հետևելով իր կրօնաստիճանական գաղափարախոսութիւնը» (Խ. Սամուելյան. Հին հայ իրավունքի պատմութիւն. Երևան, 1939, հ. 1, էջ 80—81): Շարունակելով իր միտքը, նա հանդում է այն եզրակացութիւն, որ Գոչի բարձրագույն ալո իրավաբանական գիտելիքը համապատասխանում է եվրոպական ֆեոդալական աշխարհում ուղի միջնադարում ծաղկող *jus naturale*—բնական իրավունքի տեսաբանութիւն» (նույն տեղում, էջ 81): Վաստակաշատ իրավաբան-պատմաբան Ա. Սուքիասյանը գրում է, որ «բնութիւն», «բնական» («բնավորական») օրենք ասելով՝ Գոչը հասկացել է այն սովորութեան իրավունքը, որ գոյութիւն է ունեցել զրավոր օրենքներից առաջ» (Ա. Գ. Սուքիասյան. նշվ. աշխ., էջ 36), և որ «Գոչը բնական օրենք» ասելով հասկացել է միայն ու միայն այն սովորութեան իրավունքը, որ գոյութիւն է ունեցել զրավոր (մովսիսական) օրենքներից առաջ» (նույն տեղում, էջ 38): Ինչպես իրավագիտորեն նշում է Բ. Մ. Հարութիւնյանը, «իրավունքի մասին դատողութիւններում Գոչը ելնում է այսպես կոչված բնական իրավունքի իր հասկացողութիւնից» (Армянский Судебник Мхитара Гоша. Перевод с древнеармянского А. А. Паповяна. Редакция, вступительная статья и примечания Б. М. Арутюняна. Ереван, 1954, с. XXV): էմ. Պիվազյանը իրավագիտորեն գտնում է, որ բնավորական օրենքի Մխիթարի բացատրութիւնը, որակումը թույլ չի տալիս այն նույնական համարել սովորութեան իրավունքի հետ» (էմ. Ա. Պիվազյան. Մխիթար Գոչի «Դատաստանագրքի» բանասիրական քննութիւն. Երևան, 1987, էջ 137):

¹⁷ В. С. Нерсисянц. Право и закон. М., 1983, с. 89.

¹⁸ Հռոմեացի նշանավոր իրավաբան Ուպիանոսը գրում է, որ բնական իրավունքը դա այն է, որ բնութիւնը սովորեցրել է ողջ կենդանական աշխարհին. «Թանգի այդ իրավունքը ներհատուկ է ոչ միայն մարդկային ցեղին, այլ նաև բոլոր կենդանիներին» (Digestы Юстиниана. М., 1984, с. 23): Գոչին ժամանակակից Թոմա Աքվինացին նույնպես գտնում է, որ «բնական իրավունքը ներհատուկ է ողջ կենդանական աշխարհին (կենդանիներին և մարդկանց)» (История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение, М., 1986, с. 38): Անգլիայի խոշորագույն իրավագետ Հենրի Բրակտոնը իր «Անգլիայի օրենքների և սովորութիւնների մասին» հոշակավոր աշխատութիւնում գտնում է, որ բնական իրավունքը—դա այնպիսի իրավունք է, որը ներհատուկ է ողջ կենդանական աշխարհին» (Хрестоматия, с. 147):

էր միայն մարդկանց վրա: Ընդհանրապես, որպես իրավահարաբերության սուբյեկտ, ըստ Գոշի Դատաստանագրքի բացառապես մարդն է հանդես գալիս. «Յայտնի է, զի մարդկան է սահմանած դատաստանս եւ ոչ հրեշտակաց եւ ոչ անասնոց» (Նախ., գլ. Դ): Ծիշտ է նաև. Պիվազյանը, երբ նշում է, որ «բնական իրավունքի գաղափարն էր, որ Դատաստանագրքի հեղինակի մոտ, ինչպես առհասարակ միջնադարում, ստացել է աստվածաբանական գունավորում»¹⁹, Այլ կերպ լինել չէր կարող: Ինչպես նշում է Ֆ. Էնգելսը, «միջին դարերն աստվածաբանությանը միացրին ու նրա ենթաբաժինները դարձրին գաղափարախոսության բոլոր այլ ձևերը՝ փիլիսոփայությունը, քաղաքականությունը, իրավագիտությունը»²⁰, Գոշյան բնական իրավունքը ամենից առաջ ենթադրում է մարդկային ազատության ընդունում. «Ազատ յԱրարչէն եղեւ մարդկայինս բնութիւն» (մասն II, հոդվ. Գ):

Այսպիսով, բնական իրավունքը, ըստ Գոշի, իրենից ներկայացնում է համընդհանուր իրավունք, որը «աստվածային բանականության արտահայտությունն է մարդու մեջ»²¹:

Սովորական իրավունքը, ըստ Գոշի, այն սովորություններն ու ավանդույթներն են, որ գոյություն ունենին մինչ գրավոր օրենքները: Աստվածային իրավունքը դա աստծու կամքն է միջնորդված մովսիսական օրենքներով և Ավետարանով: Մովսիսական օրենքները և Ավետարանը չլրումն են բնաւորական իրավունքի: Սակայն աստվածային իրավունքը չի կարող բառնալ մարդու կամքի ազատության վրա. «Զի թէպէտ Աւրէնքն եւ Աւետարանն իբր մոռացեալ զբնաւորական արէնսն յիշեցուցանեն, սակայն զիշխանեակն կամօն ոչ քառնան (ընդգծումը մերն է—Գ. Ս.), ասելով առանցն՝ սիրեսցես զընկերք իբրեւ դանձն քո, զի բնաւորական է գիտել դանձին սէր» (էջ 1): Զարգացնելով մարդու կամքի ազատության գաղափարը, որ հայ իրականության մեջ առաջ էին քաշել V դարի հայ նշանավոր գործիչներ Մեսրոպ Մաշտոցը, Նզդիկ Կողբացին, Նղիշեն և այլք, որի հիմնական նպատակն էր հիմնավորել և արդարացնել հայ ազգային-ազատագրական պայքարը օտար զավթիչների դեմ, Գոշը նույնպես եկավ հիմնավորելու իր դարաշրջանի հիմնական պահանջը՝ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը: Որը ի վերջո պետք է հասներ իր տրամաբանական լուծմանը՝ պետականության վերհաստատմանը:

Կանոնական և աշխարհիկ օրենքները բխում են ինչպես «բնաւորական», այնպես էլ «աստվածային» օրենքներից: Նթե բնական և աստվածային օրենքները մարդու կամքից անկախ են և անփոփոխ, քանի որ տրված են աստծու կողմից, ապա կանոնական և աշխարհիկ օրենքները փոփոխական են, շարժուն՝ պայմանավորված հասարակությունում տեղի ունեցող իրադարձություններով և փոփոխություններով: Այդ իսկ առումով, Գոշը մեխանիկորեն չի ընդօրինակել այն օրենքները, որոնք դաժան էին և չէին համապատասխանում հասարակության և ժամանակի պահանջներին: Ի տարբերություն եվրոպական իրավաբան-մեկնիչների, Գոշը քննադատորեն է ընկալել և յուրացրել իր օգտագործած բոլոր աղբյուրները, այդ թվում նաև մովսիսական օրենքները. նա դրանք ենթարկել է փոփոխության՝ հիմք ընդունելով ժամանակաշրջանի հասարակական-քաղաքական պահանջները: Խ. Սամուելյանը նշում է. «Մեջ բերելով օտար օրենքը, նա անմիջապես տալիս է յուր մեկնաբանությունն ու բացատրությունը, ընդ որում կամ ընդունում է տվյալ օրենքը, կամ վերափոխում է և կամ ժխտում այն, իբրև անհանդուրժելի, և իր կողմից առաջարկում է համապատասխան այլ որոշում»²²:

Մխիթար Գոշը, առաջ քաշելով կատարյալ և ոչ կատարյալ օրենքների հարցը, փաստորեն նրանց ընտրությունն էր առաջարկում: Ըստ Գոշի, իրա-

19 էմ. Ա. Պիվազյան. Նշվ. աշխ., էջ 137:

20 Կ. Մարթոս, Ֆ. Էնգելս. Ընտիր երկեր. հ. 2, Երևան, 1950, էջ 512:

21 Դատաստանագրքի ռուսերեն թարգմանության Բ. Հարությունյանի ներածական հոդվածը, էջ XXV:

22 Խ. Սամուելյան. Հին հայ իրավունքի պատմություն. հ. 1, էջ 84:

վունդի նպատակն է արդարության, ճշմարտության, բարօրության հաստատումը հասարակության մեջ. «Եւ գիրս դատաստանի ջանայ հատանել զչարս եւ զանիրաւս, զի սիրով եւ բարեմտութեամբ կայցեմք առ միմեանս» (Նախ., գլ. 4):

Գոշը քաջ գիտակցում է, որ իրավունքը և օրենսդրությունը տարբեր ժամանակներում, տարբեր երկրների և ժողովուրդների մոտ տարբեր և առանձնահատուկ են: Այդ իսկ պատճառով նա առաջարկում է, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ պետք է ընտրի իր կարգերին և ժամանակին համապատասխանող իրավական նորմեր. «Ընտրել զդատաստանն ըստ ժամանակի եւ ազգաց, եւ աշխարհաց» (Նախ., գլ. Բ): Անգամ իր Դատաստանագիրքը նա վերջնական ու ավարտուն չի համարում:

Գոշը գտնում է, որ կանոնադրքերը ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար լրացվում ու փոփոխության են ենթարկվում, անկատարից կատարյալ դառնում: Նույնպես և Դատաստանագիրքը, աստիճանաբար ենթակա է լրացման և փոփոխության, մինչև անկատարից վերածվի կատարյալի, քանզի «...պարտ է գիտել, զի ո՛չ թէ այս միայն է գիրս դատաստանի զոր այժմս գրես, և ո՛չ թէ ի մէնջ միայն պարտ է առնուլ զաւարտումն, զի կանոնայ ունի զնմանութիւն զի որպէս կանոնք զի ո՛չ միանգամ եղաւ եւ ո՛չ ի միում տեղուք եւ ո՛չ ի միոյն, այլ առ սակաւ սակաւ եւ ի բազում ժամանակս եւ ի բազմաց եղաւ եւ եղեալ լինի մինչեւ յաւիտեան, որպէս և նոյն կանոնացն է հրաման... Ի դէպ է ասել զթ այդպէս լինիցի եւ ի գիրս դատաստանի, զի այժմ ի մէնջ սկիզբն սորա եղեւ եւ ի դէպ է առ սակաւ սակաւ աճել յայլ եւ այլ ժամանակս եւ որքան տեսցի եւ լինիցի դատաստան յիմաստուն արանց՝ զնոյն գրել ի կարգի, եւ այսպէս առ սակաւ սակաւ գալ ի կատարումն եւ կատարեալ լինել» (Նախ., գլ. Ժ):

Դոգմա չհամարելով Դատաստանագիրքը, որպէս հասարակական հարաբերությունների կարգավորիչի, Մխիթար Գոշը դնում էր կատարյալ, բայց ոչ վերջնական կամ, ինչպես ինքն էր ասում, ավարտուն Դատաստանագրքի հարցը և հորդորում գալիք սերունդներին ուղղելու և լրացնելու Դատաստանագիրքը. «Բայց գծագրութիւն յիշատակիս ի Նախադրութիւնս գրոցս դատաստանի եղեւ, զի կատարած սորա ի ձեռն մեր միանգամայն ոչ է, որպէս ասացեալ է կանխաւ զպատճառն: Եւ արդ՝ ո՛րքան է կար ի գործ անկանիմք հիւսել զկնի գիրս դատաստանի: Ընդ որս եւ զայս մաղթեմք որ եթէ պատահի եւ հաճոյ ոմանց թուի յօրինակէ աստի փոխել գիրս դատաստանի, բնդ նմին փոխնսջիք եւ զյիշատակս զայսոսիկ» (Նախ., գլ. ԺԱ):

Ինչպես տեսնում ենք, Մխիթար Գոշը քարացած Դատաստանագրքի գոյությունը չի ընդունում, այլ դնում է դրանց անընդհատ փոփոխության հարցը, փափկով ժամանակի, պայմանների ու ժողովուրդների հետ: Տարբեր են ժամանակները, հանգամանքներն ու ժողովուրդները, հետևաբար պետք է տարբեր լինեն նաև դատաստանագրքերը: Ասել է թե, հասարակական հարաբերությունների բնույթի փոխվելուն համապատասխան պետք է փոխվեն նաև այդ հարաբերությունները կարգավորող իրավական նորմերը: Այսպիսով, Գոշը դնում է իրավունքի և ժամանակաշրջանի հարաբերակցության հարցը, քանզի յուրաքանչյուր Դատաստանագիրք, որ կոչված է կարգավորելու իր ժամանակաշրջանի կոնկրետ հասարակական հարաբերությունները, բնականաբար, չի կարող լիովին բավարարել գալիքի պահանջները:

Գոշի իրավական գաղափարները առավել ցայտուն են արտացոլվել ամուսնադրնտանեկան, քրեաիրավական հարաբերությունների կարգավորմանը նվիրված իրավանորմերում, ինչպես նաև օրինականության, դատարանի և արդարադատության, աշխատանքի պաշտպանության, պատերազմի և խաղաղության հարցերում:

Այժմ փորձենք շարադրել Գոշի այն իրավական գաղափարները, որոնք իրավունքի ուսմունքների պատմության տեսանկյունից որոշակի արժեք են ներկայացնում և այն նորն ու առաջավորը, որ Գոշը ներմուծեց հայ իրավական ուս-

մունքներում: Հետևելով հայ կանոնական իրավունքին²³ նա սահմանեց, որ ամուսնությունը պետք է լինի ամուսնացող զույգերի կամավոր ցանկությամբ և նախապես միմյանց տեսնելով, «ոչ պսակել առանց զմիմեանս տեսանելու՝ զի անյայտ է, թէ քնալին իսկ ոչ կամին ամուսնանալ եւ կամ ոչ հաւանիլ միմեանց» (մասն II, հոդվ. ՂԱ): Գոշը ոչ միայն իրավական նորմերով արգելում էր նման ամուսնությունը, այլ նաև իր առականերում ցույց է տալիս, որ եթե ամուսնությունը չի կայացել սիրո հողի վրա, ապա չի կարող լինել իսկական և հիմնավոր ամուսնական միություն (Առականեր, էջ 49): Մարդ-անհատը աղատ սիրելու և սիրվելու իրավունք ունի, ամուսնությունն էլ պետք է հիմնված լինի այս սկզբունքի վրա, — սա էր Մխիթար Գոշի միտքը:

Ամուսինները պարտավոր են փոխադարձաբար հոգալու և խնամելու միմյանց հիվանդության ժամանակ: Այստեղ ամուսինները օժտված են հավասար իրավունքներով. «...եթէ պատահիցէ յերկար եւ անբժշկելի հիւանդութիւն, եւ կամ հաշմութիւն, եւ կամ այլ ինչ, որով անկար գոյ կնութեան, ի տան առն պատահեալ՝ ոչ է իշխան այրն թողուլ. ապա եթէ զղջացեալ կնոջն՝ հրաման տայցէ առնն առնուլ կին՝ առցէ եկ զկեանս նորա հոգասցէ եւ զինչս նորա ի ձեռս նորա տացէ, ըստ դատաստանի իրաւանց: Նոյն եւ պատահման առն լինի, եւ ըստ հրամանի առնն լիցի այլում կին» (մասն I, հոդվ. Զ):

Ամուսինը պարտավոր է հարգել իր կնոջ պատիվն ու ինքնասիրությունը, մարդկային լինել նրա նկատմամբ: Իսկ եթե տղամարդը մարմնական վնասներ է հասցնում իր կնոջը, ապա նրա նկատմամբ պատիժը ավելի խիստ պետք է լինի, «...զի մի իբրեւ զհարճս կալցին, այլ իբրեւ զմարմին ինքնեանց» (մասն I, հոդվ. ԺԴ): Նման իրավական նորմ սահմանելով, Գոշը ցանկացել է ամրապնդել ընտանիքը և սահմանափակել անմիտ ամուսնալուծությունները: Գոյության հարաբերությունների քննազավառում Գոշը ավելի առաջ է դնում և սահմանում ամուսինների գոյքային իրավահավասարության սկզբունքը. «...զի որպէս ոչ տիրէ ամուսնութեամբ կնոջն, մի՛ լիցի իշխան ընչից նորա» (մասն I, հոդվ. Ծ), մի բան, որ անտեսվում էր նույն ժամանակաշրջանի արևմտաեվրոպական իրավական հուշարձաններում²⁴:

Մխիթար Գոշը ունի իր ուրույն քրեաիրավական տեսությունը, որը նույնպես կառուցված է խորիմաստ իրավագետի և հումանիստ-մտածողի առաջադիմական գաղափարների վրա²⁵, Գոշին հայտնի է, որ մարդկային բնությունը մեկընդմիջ տրված ինչ-որ անփոփոխ բան չէ, այն ապրում է լինելիություն ու քայքայման անընդհատ պրոցես, որի հետևանքով էլ մարդը շեղվում է հանդեպ անմեղությունն ու արդարությունն ունեցած ներքին ձգտումից և դառնում է մեղսագործ: «Սւ զի թէպէտ քնաւորական է ամենեցուն լաւին ցանկալ եւ անսխալ լիւրս յամենայն լինել, սակայն ոչ է հնար որ ի լինելութեան եւ յապականութեան է բնութիւնս» (Նախ., գլ. ԺԱ) և մեղքը կատարյալ էակին դարձնում է անկատար, ատելությունը խափանում է սերն ու կարեկցությունը. «...զի զգիտութիւնն որ ի բնութենէ ունէաք շարութիւնն շիջոյց, և զկատարեալ ստեղծումն մեղքն անկատար գործեաց, եւ զսէրն, եւ վշտակցութիւնն ատելութիւն խափանեաց» (Նախ., գլ. Բ): Իսկ ո՞րն է մեղքի և ատելության աղբյուրը: Այս հարցին Գոշը պատասխանում է, որ հոգու և մարմնի բազմաթիվ թուլությունների հետևանքով մարդը միշտ մոռացող է բարու նկատմամբ. «...զի արարածական բնութիւնս միշտ մոռացող է բարւոյն վասն բազում ախտից հոգւոյ եւ մարմնոյ» (ն. տ.): Հետևաբար, մարդկանց հոգևոր և մարմնական պահանջմունքների բավարարման անհրաժեշտությունից է, որ ծնվում է անարդարությունը, խաբեությունն ու զրկողությունը:

²³ Տե՛ս Կանոնք Սահակայ Պարթևի Ի՛ն (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 382) և Կանոնք Ներսէսի և Ներշապուհի Ի՛ն (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 487):

²⁴ Տե՛ս Хрестоматия, с. 393—394, 399 и сл.

²⁵ Գոշի քրեաիրավական նորմերի վերլուծությունը հանգամանորեն տրվել է Ա. Բ. Թովմասյանի «Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք» երկհատոր արժեքավոր աշխատության (հ. Ա, Երևան, 1962. հ. Բ, 1977):

Այսպիսով, Մխիթար Գոշը իրավախախտումների պատճառը փնտրում է հասարակական հարաբերությունների մեջ: Խոսելով կոնկրետ հանցագործությունների մասին, Գոշը անմիջապես մատնացույց է անում դրանց ծնող նյութական և սոցիալական պատճառները, նշելով կարիքը, թշնամությունը, ազահույությունը, հարբեցողությունը և այլն:

Ըստ Մխիթար Գոշի, մեղքը (իրավական առումով) ծագում է ոչ թե բնությունից, այլ այն դեպքում, երբ մարդը գիտակցաբար խախտում է օրենքը. «...զի ըստ բնութեան ոչ է մեղք, այլ ըստ օրինաց դրութեան յայտնելոյ գիտութիւն» (մասն I, հոդվ. ԺԹ): Ուրեմն, ըստ Գոշի, հանցագործությունը դա օրենքով պաշտպանված որոշակի հասարակական հարաբերությունների դեմ ուղղված ոտնձգություն է: Դեռ ավելին, Գոշը իր Դատաստանագրքով պաշտպանել է քրեագիտության կարևորագույն սկզբունքներից մեկը. չկա հանցանք, չկա պատիժ առանց օրենքի. «Առանց դատաստանի մի՛ տուգանեսցի, այլ ըստ կարի լիցի թէ յանցաւոր ի տէրութիւն գտցի, իսկ յայլս յանցաւոր գտեալ դատաւորօք վճարեսցի» (մասն II, հոդվ. Ա):

Ի պատիվ Գոշի պետք է նշել, որ նա հանցագործության սուբյեկտ էր համարում միայն մարդ-անհատին, այն էլ մեղսունակ և որոշակի տարիքի հասած: Գոշի Դատաստանագրքում կենդանիները հանցագործության սուբյեկտ չեն: Նախորդյալ, այլ ոչնչացվել են իբրև հանցագործության միջոցների կամ պղծվածներ, որը աներկբաորեն բխում է Դատաստանագրքի նախադրության Դ գլխից. «...յայտնի է, զի մարդկան է սահմանած դատաստան եւ ոչ հրեշտակաց եւ ոչ անասնոց. զի թէպէտեւ զսպանող անասունն սպանանեն, բայց ոչ զի անասունն խրատեսցին, այլ մարդիկ»:

Մարդկանց քրեական պատասխանատվության ենթարկելու հարցում Գոշը նախատեսում է հիմնականում երկու սկզբունք.

ա) քրեական պատասխանատվության հիմքում պետք է ընկած լինի մեղքը՝ աշխարհիկ իրավական իմաստով: Գոշի Դատաստանագրքը սահմանել է մեղքի երեք ձև. «կամաւոր»՝ դիտավորություն, «ակամայ»՝ անզգուշություն և «խառն», որը պարունակում է դիտավորության և անզգուշության տարրեր: Մեղքի ձևին և կատարած արարքի վտանգավորության աստիճանին համապատասխան էլ կիրառվում են տարբեր պատիժներ:

Անկախ մեղքի ձևերից, հանցագործություն կատարած մարդը պետք է իր գործողությունների համար հաշիվ տար և արարքի հետևանքները գիտակցելու հոգեկան-մտավոր կարողություն ունենար, այսինքն՝ քրեական պատասխանատվության ենթարկելու համար հանցագործության սուբյեկտը պետք է մեղսունակ լիներ: Մեղսունակությունը կապված էր ինչպես տարիքի հետ (ըստ Գոշի 15-ից բարձր լիակատար մեղսունակության հասակն է), այնպես էլ մարդու հոգեկան-ֆիզիկական պայմանների հետ: Այսպես, ի ծնե կամ հիվանդագին պատճառներով խանգարված գիտակցությունը, ըստ Գոշի Դատաստանագրքի, քրեական պատասխանատվությունը բացառող հանդամանք է (մասն I, հոդվ. ԶԹ):

բ) Երկրորդ հիմնական սկզբունքը, որ ընկած է քրեական պատասխանատվության ենթարկելու հիմքում, դա պատասխանատվության անհատականությունն է, այսինքն, յուրաքանչյուր մարդ ենթակա է քրեական պատասխանատվության միայն իր կատարած արարքի համար: Այս սկզբունքը պարզորոշ կերպով արձանագրված է Դատաստանագրքի ՃԻ-ի գլխում. «Մի՛ մեռանիցին հարք ընդ որդւոց. եւ մի՛ որդիք մեռանիցին ընդ հարանց. իւրաքանչիւր ոք ի մեղս իւրում մեռցի» (մասն II, հոդվ. ԶԴ):

Ինչպես տեսնում ենք, մարդկանց քրեական պատասխանատվության ենթարկելու և պատժելու հարցը լուծելիս Գոշի Դատաստանագրքում գործել է սուբյեկտիվ մեղսականացման և անհատականության սկզբունքը: Դատաստանագրքին խորթ է օբյեկտիվ մեղսականացման սկզբունքը, ըստ որի պատասխանատվության նախապայմանը հանդիսանում էր վնաս պատճառելու կամ հանցավոր հետևանք առաջացնելու սոսկ փաստը:

Գոշի ողջախոհությունն ու մարդասիրությունը առավելապես վառ է դր-

սևորվում հանցագործին պատիժ նշանակելիս, որի հիմքում ընկած են հետևյալ հիմնարար սկզբունքները.

ա) Պատիժը պետք է համապատասխանի կատարված հանցավոր արարքի վտանգավորության աստիճանին. «Իսկ պատիժն ըստ վնասու համեմատ լիցի» (մասն II, հոդվ. 29); բ) Պատիժ նշանակելիս պետք է պարզել հանցագործի անձը, նրա մեղքի աստիճանը տվյալ արարքում. հանցագործության կատարման միջոցներն ու մեթոդները, պատճառներն ու հետևանքները. «Միանգամայն ամենայն դատաստան ըստ իրեն բնութեամբ լիցի» (ն. տ.): գ) Պատիժը պետք է կրի նա, ով կատարել է հանցագործությունը, այսինքն՝ հանցագործության սուբյեկտը, եթե նա համապատասխանում է մեղսունակության պահանջներին. «Զի իւրաքանչիւր ի մեղս իւր մեղքի, (մասն II, հոդվ. 30): դ) Պատիժը, վերջին հաշիվով, պետք է հետապնդի հանցագործին ուղղելու և վերադաստիարակելու նպատակով. «Իսկնո լինել զատաւորին առ ի խրատել նոքաւք զստահական» (Նախ., գլ. 2):

Վերը շարադրածից կարելի է եզրակացնել հետևյալը. Մխիթար Գոշը պատժի հիմնական նպատակը տեսնում էր ոչ միայն հանցագործին որոշակի ֆիզիկական տանջանքներ պատճառելու, այլ նաև վերջինիս ուղղելու և վերադաստիարակելու մեջ:

Ինչ խոսք, Գոշի պատժասխտման անխուսափելիորեն կրում էր դասակարգային բնույթ, այն կոչված էր պաշտպանելու ավատատիրական հասարակարգի հաստատման հարարելությունները և միևնույն ժամանակ պատժելու նրանց, ովքեր կփորձեն ոտնձգություն անել ավատատիրական կարգերի, նրա սեփականության նկատմամբ: Այս ամենով հանդերձ, ինչպես իրավացիորեն նշում է Վ. Կ. Չալոյանը, «Մխիթար Գոշի սկզբունքը՝ պատիժ-ուղղումը, կապված «բնական իրավունք» հասկացողության հետ, նրան դնում է միջնադարյան իրավական փիլիսոփայության եկեղեցական գաղափարախոսության շրջանակներից դուրս, նրան դարձնում է նոր գաղափարների արտահայտիչ»²⁶:

Գոշի Դատաստանագիրքը, ժամանակաշրջանի իրավական մյուս հուշարձանների հետ համեմատած, աչքի է ընկնում նաև իր ոչ այնքան դաժան պատժասխտմամբ: Հիմնական պատժատեսակներն էին՝ ապաշխարանքն իր տարատեսակներով, տուգանք և մարմնական պատիժներ: Ինչ վերաբերում է մահապատժին, ապա, որպես կանոն, Գոշը դնում է այդ պատժատեսակին, «զի մերոց թագաւորաց ոչ հրամայեցաւ զհաւատացեալ սպանանել, բայց միայն խրատել» (մասն II, հոդվ. 28), ե այն նախատեսված էր շատ բացառիկ դեպքերում:

Ավելորդ չենք համարում նշել, որ «Սաքսոնական կապիտուլյարներ» (775—790) կոչված իրավական հուշարձանի 14 հոդվածներից 12-ը նախատեսում էին մահապատիժ, նույնիսկ այն դեպքում, երբ Մեծ զատկի ժամանակ որևէ մեկը միս օգտագործեր²⁷: Գոշից մի քանի դար հետո կյանքի կոչված «Կարթիկնան» (1532 թ.)՝ միջնադարյան Գերմանիայի քրեական իրավունքի այդ կարևոր հուշարձանը, ամբողջովին նվիրված էր քրեական իրավունքին և քրեական դատավարությանը, որն աչքի էր ընկնում պատժասխտման իր դաժանությամբ և որտեղ իր տեսակարար կշիռն ուներ նաև մահապատիժը²⁸:

Գոշը ապացույցների մեջ ամենավստահիկն և ամենաարժեքավորը համարում էր վկանների ցուցմունքը. «Եւ հարկ է վկայիւք լինել զատաստան» (Նախ., գլ. 5), այսինքն՝ դատավարությունը պետք է ընթանա վկանների մասնակցությամբ: Սակայն դատարանը պետք է ընդունի այն վկանների ցուցմունքները, որոնք «...ճշմարտախօսք իցեն եւ լիցեն կաշառօք եկեալ ի տեղի իրաւանց» (ն. տ.): Գոշը նույնիսկ պահանջում է, որ վկանները լինեն մեկից ավելի. «Բայց երկու լինի վկայութեան» (ն. տ.): Ուրեմն ամենահավաստի ապացույցը երկու և ավելի վկանների ցուցմունքներն են: Դատավարության մասնա-

²⁶ Վ. Կ. Չալոյան. Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. Երևան, 1975, էջ 383:

²⁷ S⁶u Хрестоматия, с. 33—34.

²⁸ Նույն տեղում, էջ 441—465:

կիցնեորը, ըստ Դատաստանագրքի, օժտված էին հավասար իրավունքներով, այսինքն՝ դատարանի առաջ նրանք իրավահավասար էին: «Մի՛ քննել զանձնն իւրոյ շահ, այլ զի բազմացն միտք հաստատեսցին ի նա եւ զդատարանն ուրախ արասցէ ճշմարիտ վճռան: Եւ թէպէտ յամենայն իրս, ողորմութիւնն լաւագոյն է, բայց ի դատաստանն ուղղորդն է պատշաճ, որպէս զի մի՛ ի մեծատանէն աշս առնուլ երեսաց եւ մի աղքատին ողորմիլ, ըստ այնմ թէ՛ մի՛ ողորմիր աղքատին ի դատաստանի» (Նախ, գլ. 2): Բայց ավատատիրական հասարակարգում Գոշի հիշյալ գաղափարը որպէս այդպիսին անիրագործելի էր: Ինչպես նշում է Խ. Թորոսյանը, այդ սկզբունքը գործում էր միայն այն դեպքում, երբ դատարանի առաջ կանգնած կողմերը պատկանում էին միևնույն դասին՝ շահագործող կամ շահագործվող, հակառակ դեպքում դատարանը, որպէս տիրապետող դասակարգի պետական մեխանիզմի մի մասը, այսպես թե՛ այնպես, պաշտպանում էր իր դասակարգի շահերը²⁹: Այդպես էր ամենուր, այդպես էր նաև Հայաստանում:

Գոշը, լինելով տիրապետող դասակարգի գաղափարախոս, երկու ոտքով կանգնած էր ավատատիրական օրինականության պահպանման դիրքերում, որպէսզի համապետական օրենքը անշեղորեն իրականացվի երկրում: Օրինականության մասին Գոշի գաղափարները արծարծված են Դատաստանագրքի մի շարք իրավանորմերում, ինչպես նաև «Առականերում»: Դատաստանագրքի ՄԺԳ հոդվածում (մասն I) ազդարարված է. «...զի օրէնք է եւ պահելի: Նույնիսկ թագավորը իր գործերը պետք է վարի օրենքի և օրինականության սահմաններում. «Դատաստանաւ վարեսցի յամենայն իրս եւ ի գործս հաւատացեալ թագաւոր» (մասն II, հոդվ. Ա):

Ինչ խոսք, Գոշի կողմից օրինականության ճանաչումը չէր նշանակում մարդու կողմից մարդու շահագործման վերացում: Գոշը նման հարցադրում չի դնում և չէր կարող դնել, քանզի նա իր դասակարգի գաղափարախոսն էր և իր դարի ժնունդը. ինչպես նշում է Հեգելը՝ յուրաքանչյուր մտածող իր ժամանակի որդին է³⁰:

Որպես հումանիստ մտածող՝ Մխիթար Գոշը ցանկացել է ցույց տալ մարդ-անհատի դերը և դիրքը հասարակութայն մեջ: Ըստ նրա, մարդ-անհատը հասարակութայն մեջ զնահատվում է ոչ թե իր արտաքին տեսքով, այլ իր գործունեութեամբ, թե ինչ հանրագումար աշխատանք է կատարել հասարակութայն համար: Առականերից մեկում Գոշը գրում է. «...որք ծուլութեամբ զկեանս, և առանց գործոյ կամին անցուցանել. որոց արժան է այնքան զգործն փոխել. մինչ զի յանձն առցէ զամենայն ինչ և նովաւ զամենայն, քանզի ոչ է հնար քաղաքաւարիլ անգործ» (Առականեր, էջ 85): Մխիթար Գոշը ոչ միայն փառաբանում էր աշխատանքը, այլ այն համարում էր մարդու և հասարակութայն գոյութեան անհրաժեշտ պայման, ինչպես նաև մարդ-անհատին ճանաչելու լավագույն միջոց:

Այսպես, առականերից մեկում պղնձագործն ու երկաթագործը վեճի են բռնվում: Եվ յուրաքանչյուրը իր արհեստը մյուսից բարձր է դասում. սակայն ծերակույտը առաջնութունը տալիս է երկաթագործին, պատճառաբանելով, «...հասարակաց օգտակարն պատուական է» (Առականեր, էջ 122):

Գոշը մեծ նշանակութիւն է տալիս երեխաների ձրի ուսուցման գործին: Այդ ասպարեզում հետեւելով V դարի հայ լուսավորիչների (Մեսրոպ Մաշտոց, Սահակ Պարթև և այլք) ազգանվեր և ազգապահպան գործին, Գոշը վաւերացնում է երեխաների ձրի ուսուցման գաղափարը, այն բարձրացնում օրենքի աստիճանի և դրանով իսկ համապարտադիր նշանակութիւն տալիս այդ վեճ գործին. «Ո՛ր է պարտ վարձու զմանկունս ուսուցանել ըստ կանոնի հրամանաց: Եթէ որք իցեն, զամենայն խնամ տանել նոցա ի դէպ. ապա թէ չիցեն, զկերակուր եւ զհանդերձ միայն իւրքն հոգասցեն: Եւ եթէ կարողք իցեն եւ ըստ իւրեանց յօտարութեան ընծայ ուսուցողացն տալցեն, արժան է հոգե-

²⁹ X. Торосян. Указ. соч., с. 211—212, 266.

³⁰ 36-й Гегель. Соч. Т. VII, с. 16.

ւոր սերմանողացն զսարսնուորսն հնձել. իսկ թէ աղքատք, ո՛չ պահանջելի
Այլ և թէ ոք հակառակիցի եւ բռնարարէ, զատաստանաւ է—զոր ինչ ի մանկէն
ծախելալ իցէ դաւն սխալն հաաուցանել, ալլ ո՛չ զհոգեւոր շնորհին» (մասն
I, հոդ. ԺԺԲ)։

Ընդհանուր և հատկանշական Գոշը դեմ էր ինչպես ազգային սնապարծու-
թյանը, սահմանափակվածությանը, այնպես էլ ազգային խարականությանը և
թշնամանքին ժողովուրդների միջև Այդ է վկայում Գոշի՝ վրացի հոգևոր հայ-
րերին հասցեատրված նամակը։ Դավանաբանական-ծիսական արբերություն-
ները բողոքաբանական են, և լուրաբանչուր ազգ ունի և՛ լավը, և՛ վատը, «...չիք
աղղ որ լարի կարգ ոչ ունի և խոտանա»³¹,—գրում է Գոշը։ Նրա հռչակավոր
նամակի միջով հստակորեն ուրվագծվում է այն միտքը, թե հայերի, վրա-
ցիների, հույների, հոռմեացիների, ասորիների հավատը ուղղափառ է. աղանդ
չէ։ Օրսական-գաղականաբանական տարբերությունները հայան չեն և գրանց
պատճառով չպետք է թշնամանք առաջանա, գրանք չպետք է պատճառ լինեն
բռնի գործողությունների ու ատելության, որովհետև ինչը լավ է մեկի համար,
վատ կառող է թվալ մյուսին և ընդհակառակը։ Գոշն աշխատում է մերձեցնել
իրարամերձ տեսակները, չսրել հակասությունը և ընդհանուր գաղափարա-
կան հիմքեր ստեղծել թշնամանքը վերացնելու, բարեկամություն հաստատե-
լու համար։

Գոշի այս գաղափարություններից կարելի է հետևյալ եզրակացությունների
հանել. առաջին՝ կրոնադավանաբանական վեճերը չպետք է ատելություն և
թշնամություն առաջացնեն ժողովուրդների միջև և, երկրորդ՝ լուրաբանչուր
ժողովուրդ, պաշտպանելով իր կրոնադավանաբանական գոգմաներն ու կար-
գերը, միաժամանակ պետք է հարգի մյուսի կարգերը. ժամանակակից անբ-
միջաբանությամբ ասած, Գոշը առաջ է քաշում խաղաղ գոյակցության և միմ-
յանց ներքին գործերին չմիջամտելու սկզբունքները, ինչպես, հիմք ընդունելով
բրիտանական առտվածարանության նշանաբանը՝ «ամենայն բրիտանացիք
եղրայրք են»։

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ МХИТАРА ГОША

Г. Г. САФАРЯН

Резюме

Политико-правовые воззрения выдающегося мыслителя конца XII—начала XIII в. Мхитара Гоша были оригинальными и прогрессивными не только для своего времени, но и для последующих эпох. В Судебнике Гоша проводится идея восстановления единого армянского государства в виде централизованной монархии, способной защищаться от иностранных захватчиков, а также бороться против центробежных сил. Мхитар Гош был сторонником естественного права, которое он рассматривал как выражение в человеке божественного разума. Исходя из этой теории, он считал, что по своей природе люди свободны и равны. В отличие от других средневековых мыслителей, которые искали причину людского неравенства в утрате правдивости, в эгоизме и алчности богатых и т. д., Гош объяснил ее более обоснованно и убедительно—это отсутствие у бедных собственной земли и воды. Устойчивость государства он тесно связывал со справедливыми законами и настаивал на том, что соблюдать их должны все члены общества, и том числе и всемогущий царь. Мхитар Гош был поборником мира, выступал за добрые отношения между народами.

³¹ «Արարատ», 1900, էջ 504.