

Մ ԲՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ



ՌԻՄԱ ԱՐՏԱՎԱԶԴԻ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

**ՕՐԵՆՔԻ ԵՎ ԿԱՌԱՎԱՐՈՒԹՅԱՆ ԲՆԱԿԱՆ
(ԱՍՏՎԱԾԱՅԻՆ) ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ
ՏԵՐՈՅԵՆՑԻ ՊԱՏՄԱԹԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ
(մեթոդաբանական տեսանկյուններ)**

Աշխարհում դիտարկվող սոցիալական ընթացքների ժողովրդավարականացումը ուղեկցվում է սոցիալական կյանքի խորացող ճգնաժամով: Դրա հետևանքով այժմեականություն է ձեռք բերում ժողովրդավարության արժեքաբանական և բարոյական հիմքերի խնդիրը, որը, սկսած անտիկ շրջանից, հանգեցվում է ընդհանուր բարօրության գաղափարին: Սոցիալական փիլիսոփայության մեջ պահպանվել է Արիստոտելի հիմնադրած ավանդույթը, ըստ որի ժողովրդավարության ցանկացած ձև ենթադրում է դեպի ընդհանուր բարօրության իրականացմանը մարդկանց և իշխանության գործողությունների ուղղվածությունն ու որոշակի արժեքաբանական և բարոյական նորմերի դրանց համապատասխանեցումը: Մինչդեռ, գիտության մեջ գերիշխող հայեցակարգի համաձայն, ժողովրդավարությունը քաղաքական կյանքի ձև է, որի սահմաններում հատուկ նշանակություն է տրվում իշխանության ընտրություններին և տեխնոլոգիաներին: Ավելին. դրանց առկայությունը համարվում է ընդհանուր բարօրության հասնելու միակ պայմանը: Սոցիալական պրակտիկան այսօր գտնվում է լուսավորիչ-մտածող Գ. Լոկի լիբերալական փիլիսոփայության տրամաբանական ավարտը ներկայացնող հիշյալ հայեցակարգի ազդեցության

ներքո: Այդ հանգամանքը հաստատում է այն իրողությունը, որ մարդիկ մոռացության են տվել սոցիալական կեցության անկապտելի բնութագրությունները՝ մի շարք քաղաքացիական առաքելությունները:

Այդ իսկ պատճառով արդի հասարակությունների (այդ թվում նաև՝ ժողովրդավարության գործընթացների մեջ վերջին տարիներին ներառված հայ հասարակությունը) համար անհրաժեշտ է այն գիտակցության հասունացումը, որ ժողովրդավարությունը (կյանքի պատշաճ ձևի իդեալը) չի կարող ո'չ հակասել իր հիմքում դրված արժեքաբանական և բարոյական նորմերի համակարգին, ո'չ էլ անտեսել այն: Ուստի դարաշրջանի խնդիրն է՝ «ժողովրդավարություն» հասկացության մեջ ի սկզբանե դրված բովանդակության վերահաստատումը՝ նրա կարևորագույն չափորոշիչների՝ Օրենքի և Կառավարության խորհրդի վերափնաստավորման միջոցով: Այս առումով ուշագրավ է XIX դարի հայ մտածող Հովհաննես Տերոյենցի պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը, ուր ամրագրված հիշյալ հասկացությունները, ի տարբերություն լուսավորչական պատմափիլիսոփայության մոդելին, մեկնաբանվում են կրոնական մտածողության, այսինքն՝ բացարձակ արժեքների տեսանկյունից:

Տերոյենցի պատմափիլիսոփայության հիմքում ընկած է բացարձակ սկզբի՝ Աստծո գոյության հիմնադրույթը: Վերջինիս համաձայն, Աստված է տնօրինում բնության, մարդու և հասարակության գոյությունը: Այդ սկզբունքն իր մեջ ներառում է նաև Աստծո մյուս բոլոր արարածների համեմատ մարդու բացառիկության մասին թեզը (նրան ներհատուկ բանականության և կամքի շնորհիվ): Ընդամենը մարդու կենսագործունեության և պատմական ողջ ընթացքը դիտարկվում է երկու չափումների մեջ՝ իրական սոցիալական և տրանսցենդենտ: Դրա հետ մեկտեղ մարդու սոցիալական գործունեությունը համարվում է նրա հոգևոր աշխարհի ձևավորման և զարգացման միջոցը: Ուստի մարդու պատմական գոյության նվիրական իմաստը՝ առ Աստված նրա բարձրանալու մեջ է:

Պատմության Տերոյենցի բանաձևից բխում է, որ երկրային կյանքում մարդը կոչված է կատարելագործվել որպես հոգևոր էակ, ինչը պայմանավորված է բարոյական օրենքի աղբյուրի և էության նրա ճանաչումով: «Բոլոր ազգերը՝ մոր եւ հին, քրիստոնեա, հրէա, հեթանոս, աղանդաւոր, բարոյական սկզբունքներու աստուածային հեղինակութիւն մը կ'ուտան, եւ սկզբունքներն ընդհանրապէս մէկ են...»¹:

Սակայն, ամենամաքուր և հաստատուն բարոյականի հիմքը համարվում է մարդու համար հանդերձյալ կյանքի հնարավորությունը ընդունող քրիստոնեությունը: Քրիստոնեական գաղափարախոսության տեսանկյունից աստվածային (ունիվերսալ) բարոյական օրենքը կապակցվում է մարդու սոցիալական էության հետ:

¹ Հ. Տերոյենց, Խորհուրդ գաղտնի ընկերությանց, ներածություն, էջ ԺԱ, Կ. Պոլիս, 1863:

Մտածողի մեծանուն դիրքորոշումը ամփօքականորեն ուղղված է լուսավորիչների պատմափիլիսոփայության հիմքում դրված սոցիալական առաջադիմության խորքային իմաստը ներկայացնող՝ անհրաժեշտաբար գործող բնական (բնության) օրենքի դեմ: Նա ելնում է այն մախադրայից, որ բնական օրենքն այն օրենքն է, որը ծագում է նրան ենթակա եղողի բնության առանձնահատկություններից: Մարդու բնությանը ներհատուկ է հասարակականությունը, ինչը ենթադրում է հասարակության մեջ նրա կեցությունը: Մարդը «ընկերական կենդանի է, ինչ որ ունի մե, կենաց պահպանությունը, բանականության զարգացումը, մտաւորական յառաջադիմությունը, ինչ որ մարդս գազաններէն կը տարբերէ եւ մարդ ըսուելու արժանի կ'ընէ՝ մարդս անկալ ընկերութենէն ունի, որով անժխտելի կերպով կ'իմացուի որ մարդոյս համար բնական օրենքը ընկերական կամ ընտանեկան մոլորական պայմաններէն պիտի ծագի»²:

Այս տեսանկյունից ըմբռնելի է լուսավորիչների բնական օրենքի երկու բնութագրությունների նրա քննադատությունը. ա) ըստ շրջանների պատմության բաժանումը, որոնցից առաջինը համարվում է բարբարոսությունը, բ) հասարակությունը՝ մարդկային դաշինքի արդյունքն է, ինչը ծնունդ է տվել Օրենքին և Կառավարությանը: Տերոյենցի պնդմամբ քաղաքակրթությունը³ պատմության ուշ շրջանի (բարբարոսությանը հաջորդող) ծնունդը չէ, հակառակ դեպքում այն հարկավոր չէր լինի մարդուն, ուստի դրա ստեղծումը բնական չէ մարդու համար: Այս մտքից բխում է, որ մարդը «բնականին վրայ գայ մե՝ կ'արե»: Հետևաբար, քաղաքակրթված մարդը «մարդկային բնութենէ դուրս ընկած» է, այսինքն՝ մարդ չէ: Սակայն եթե առանց քաղաքակրթության մարդը մարդ չէ, ապա ինչպես այն, ինչը մարդ չէ, գտել է մարդ դառնալու ճանապարհը: Առաջացած անլուծելի հակասությունը մտածողը համարում է լուսավորչական պատմափիլիսոփայության մատուրալականության վկայությունը, որի մպատակն է՝ փիլիսոփայությունից (գիտելիքի ոլորտից) և կյանքից Աստծու և կրոնի վտարումը: Վերջիններիս նկատմամբ լուսավորիչների մերժողական վերաբերմունքի նրա քննադատությունը հանգում է հետևյալին: Կրոնի առաջացումը պայմանավորված է հասարակության առկայությամբ: «Հասարակությունը մարդկային դաշինքի արդյունքն է» բանաձևի ընդունման դեպքում հետևում է, որ կրոնը մուսուլման մարդու ստեղծագործության արդյունք է, ուստի դեմ է մարդկային բնությանը: Այս հաստատումից առաջացած երկրորդ անլուծելի հակասությունը Տերոյենցը համարում է լուսավորիչների պատմափիլիսոփայության և դրա հենքի՝ Դարվինի էվոլյուցիոն տեսության թերությունների վկայությունը:

² Հ. Տերոյենց, Նալբանդեանցի մէկ մամակի վրայ, «Երևակ», 1860, № 87, էջ 91:

³ «Քաղաքակրթություն» հասկացությունը Տերոյենցը ընկալում է իր դարաշրջանում ընդունված մշակութային հասարակության և մարդկայինության որոշակի աստիճան:

Այդ թերությունները պայմանավորված են մրանով, որ լուսավորիչների համար մարդն առաջին հերթին անհատ է՝ իր կենսաբանական և սոցիալական-մշակութային սկզբների միասնության մեջ: Միմյեռ Տերոյենցը ըմբռնում է մարդուն, որպես ոգու՝ տրանսցենդենտ սկզբի, կրողի, այսինքն՝ որպես անձնավորություն: Դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ մարդն ունի հոգևոր փորձի հնարավորություն, այսինքն՝ ընդունակ է կատարելագործվել որպես հոգևոր էակ:

Այս բանաձևի տեսանկյունից ընդունելի է Տերոյենցի այն պնդումը, որ Աստված ստեղծել է մարդուն որպես սոցիալական էակ: Մարդու արարման հետ մեկտեղ Աստված ստեղծել է հասարակության գոյության համար անհրաժեշտ երկու ամրակներ՝ մեծի ու փոքրի տարբերությունը և արդարությունը: Ավելին, հասարակության մեջ հնարավոր այլ ամրակները վերաբերվում են հիշյալ ամրակներից որևէ մեկին, որոնցից առաջինը կապվում է կառավարության, երկրորդը՝ Օրենքի հետ: Այդ իսկ պատճառով բնական Օրենքը աստվածային կամքով ստեղծված սոցիալական ամրակների պահպանությունն է: «Թե որ ընկերությունը մարդոյս էական հանգամանքն է, եւ առանց ասոր մարդ կատարելութեան չհասնի մէ, ընկերական կեանքի պայմանները սուրբ պահելու համար տրուած օրէնքէն շեղուող օրէնքը՝ որն որ Նալբանդեանցի գրչին տակը բնական օրէնքի անուն ստացել է, տիրապէս խօսելով անբնական օրէնք կ'ըլլայ, եւ բուն բնական օրէնքը կ'ըլլայ տասնաբանեայ պատուիրանքը, որ ուրիշի իրաւունքի մօտենալը եւ ընկերական կամ ընտանեկան պայմաններին դրծելը կարգի չէ, սակայն այս օրէնքները մարդկային կ'անուանէ Նալբանդեանքը»⁴:

Տերոյենցի մեջբերված դատողությունները ուղղված են բնական օրենքի հայ լուսավորիչ-մտածող Մ. Նալբանդյանի մեկնաբանման դեմ: «Բնական օրենք, վսեմական օրենք - գերագույն բոլոր մարդկային օրենքներից, վաղուց արդեն հասկացուցել է աշխարհին, թե մարդիկ հավասար իրավունքներով դուրս եկան արարչագործ Աստծո ձեռքից: Մարդկային օրենքը դրվեցավ, թեպետև շատ անգամ և շատ դիպվածում շեղվելով բնական օրենքից, ի վերա ամենայնի ընտանեկան կամ ընկերական կյանքի պայմանները սուրբ պահելու համար այդ օրից սկսած, դատապարտության տակ ընկավ մահ, որ հանդգնելով մոտենալ ուրիշի իրավունքին, կամ ընտանեկան միջավայրի պայմաններին»⁵: Նալբանդյանի մեկնաբանմանը, բնական օրենքով մարդիկ ստեղծված են հավասար իրավունքներով, որոնց պաշտպանության համար անհրաժեշտ է իրավադատության և օրենսդրության ստեղծումը, իմչը, իր հերթին, կնպաստի մի ազգի սոցիալական (բարոյական) առաջադիմությանը:

⁴ Տերոյենց, Նալբանդեանցի մեկ մամակի վրայ, էջ 91:

⁵ Մ. Նալբանդյան, Նամակ «Մեղու»-ի խմբագրին. Երկերի լիակատար ժողովածու, վեց հատորով, Ե, 1982, էջ 269:

Տերոյեմը, ընդհակառակը, գտնում է, որ բնական օրենքը՝ Աստծո իշխանության տակ զստվող մարդու հասարակականության հիմքն է: Ուստի մարդուն սոցիալական օրենք տվողը Աստված է. «Մարդս ի բնէ ընկերական կենդանի ստեղծուած չլլար մէ՛ իր մէջը կազմակերպեալ ընկերութիւն եւ ընկերական օրէնքներ եւ կանոններ գտնուիլն անհնար էր...»⁶: Մտածողը, ըստ էության, հակադրվում է անհատապաշտության վրա հիմնված լուսավորիչների բնական-իրավական ուսմունքին և հաստատում, որ սոցիալական կեցության անհրաժեշտ կանոնները բացարձակ (աստվածային, հոգևոր-բարոյական) սկիզբ են կրում:

Բնական (աստվածային) օրենքի առաջին դրսևորմամբ՝ կառավարության էությունը մա դիտարկում է կառավարվողների մկատմամբ կառավարիչների դրսևորած հոգատարության և կառավարիչների մկատմամբ կառավարվողների ցուցաբերած հարգանքի ու ենթարկման մեջ: Միմչդեո կառավարության հիմքը դիտարկում է մարդկանց միջև գոյություն ունեցող հատկությունների մեջ: Այդ մախադրալից բխեցվում է, որ «... աշխարհի մէջ մախկին կառավարիչ Հայրն է. Նախկին կառավարութիւն՝ հայրութիւնն է »: Ակնհայտ է, որ Տերոյեմը հառում է դարաշրջանի հայ տեսական մտքի մեջ ձևակերպված սոցիալական-փիլիսոփայական աշխարհայացքին, որի էությունը հանգում է հետևյալին: Սոցիալական կյանքի (որպես մարդու սոցիալական էության արտահայտման) սկիզբն ու հիմքը, սոցիալական կազմակերպության մախմական ձևը ըմտամիքն է (մահապետական): Նախնիների պաշտամունքի և տոհմային ավանդույթների վրա հիմնված մահապետական ըմտամիքը դառնում է ազգի (պետության) առաջացման աղբյուրը: Այդ բանաձևի մեջ, սակայն, առկա են տարբեր շեշտադրումներ: Հայ լուսավորիչները հանգել են այդ բանաձևին, Դարվիմի էվոլյուցիոն տեսության տեսանկյունից ուսումնասիրելով պատմական և ազգագրական մյութեր: Միմչդեո Տերոյեմը այն բխեցրել է Աստվածաշնչին: Այնուամենայնիվ, մշած բանաձևը ուղղված է Ռուսոյի հասարակական դաշինքի տեսության դեմ, իսկ «մահապետական ըմտամիք» հասկացությունը փոխառված է Աստվածաշնչից:

Պետության ծնունդը Տերոյեմը պայմանավորում է օրենքի միջոցով կազմակերպված կառավարության առկայությամբ: «Քաղաքական ընկերութեան հիմքը եւ կազմակերպողը եւ ուղղիչը բնական իրաւունքն է, որ բնութեան հեղինակի եւ արարչի իշխանութեան փակն է...»⁷:

Օրենքի հիմքում դիտելով «արդարություն» բարոյական օրենքը, մա օրինաչափ է համարում այն հանգամանքը, որ «օրենք», «իրավունք», «արդարություն» հասկացությունները հին հեղինակները օգտագործել են որպես հոմամիշներ: Մտածողը հաստատում է օրենքի աստվածային խորհուրդը, ուստի հերքում է Ռուսոյի դրույթը,

⁶ Հ. Տերոյեմ, իշխանութիւններուն ծագումը. «Երևակ», 1864, № 12, էջ 90:

⁷ Նոյմը:

ըստ որի օրենքը, ժողովրդի կողմից ընդունված և հաստատված, հասարակության գոյության պայմանն է: Այս միտքը Տերոյենցը քննարկում է երկու կողմերից:

1. Ժողովրդի կողմից օրենքի հավանությունը ենթադրում է ժողովրդի միավորումը: Այդ միությունը հենց հասարակությունն է, որը գոյություն է չունի առանց կառավարչի: Մինչդեռ կառավարիչը չի կարող առանց օրենքի կառավարել: Դրանից հետևում է, որ օրենքը առաջնային է հասարակության նկատմամբ, քանզի ժողովուրդը չի կարող հաստատել այն, ինչը ստեղծվել է իր միավորումից առաջ:

2. Մարդու կողմից ստեղծված օրենքը չի կարող ապահովել նրա «ամբողջական» և անփոփոխելի ըլլալը: Ծեշտադրելով մարդու ստեղծած օրենքի ժամանակավորությունը, հարաբերականությունը և ոչ պարտադիր լինելը, մտածողը գտնում է, որ միայն աստվածային օրենքի ազդեցության ներքո մարդու ստեղծած օրենքը ձեռք է բերում բացարձակ չափանիշ, առանց որի այն ոչ մի արժեք չի կարող ունենալ մարդու և հասարակության համար: «... օրենք բարեկարգեալ պետություններում մեջ անսահման ազատությունը, կամ օրինաց պահպանությունը իրաքանչիւր անհատներու կամացը ձեռքը, ... անիշխանութեան և խառնակութեան աղբիւր մը ըլլայ»⁸: Այս համատեքստում է հարկավոր ըմբռնել լուսավորիչների կողմից փառաբանված և այսօր մեր կյանքի կանոնները պայմանավորող «ազատություն» և «հավասարություն» հասկացությունների արժեքաբանական և բարոյական տեսանկյունների Տերոյենցի մեկնաբանումը: Ազատությունը նա համարում է մարդու փափագելի գաղափարներից մեկը, որի մեկնաբանումը, սակայն, պայմանավորված է մարդու (ազգի) քաղաքական դրության հետ: Նշելով այդ գաղափարի բարոյական նշանակությունը, նա գրում է, «որ ազատութիւն ուզող մարդը պէտք է որ գլուխը մէկ բանի մը կապած ըլլայ: Մէկ մեծ մը, մէկ օրենք մը ճանշնալու է իրեն հրամայող, եւ ինքն այն օրինաց հնազանդելու է»⁹:

Մարդու ազատությունը մտածողը սահմանափակում է աստվածային բնույթ ունեցող օրենքով և գտնում, որ մարդը ազատ է գործել այնպես, ինչպես պետք է գործի և ոչ թե անել ցանկալին: Իրական ազատությունը, ըստ էության, համարվում է մարդու ներքին (հոգևոր) հնարավորությունը: «Ազատութիւնը այն է, որ՝ օրենքին չի պարտաւորած բանը ընելու դրութեան հարկադրութիւն մը չըլլայ եւ ինչ բան որ ընելը օրինաց դէմ չէ՝ այն բանը ընելու խափանում ըլլայ: Եւ այս Ազատութեան հակառակն է գերութիւն կամ ծառայութիւն, ինչ պատճառով կ'ըլլայ՝ ան ըլլայ»¹⁰: Ստրկությունն ու բռնությունը, այսպիսով, արտաքին, գործողությունների (բացարձակ) ազատության հետևանք է, ինչը անհրաժեշտաբար ենթադրում է ուրիշի ազա-

⁸ Նույնը, № 16, էջ 113:

⁹ Է. Տերոյենց, Ազատություն, «Երևակ», 1862, № 128, էջ 225:

¹⁰ Է. Տերոյենց, Ժառ առաջին ժամանակի մարդու կրօնական եւ բարոյական կրթութեան վրայ, Պոլիս, 1843, էջ 94:

տության սահմանափակումը: Նման իրավիճակը Տերոյենցը հնարավոր է համարում բոլոր այն ժամանակաշրջանների և երկրների համար, որտեղ խախտվում են աստվածային (բացարձակ) պատգամները: Լուսավորական փիլիսոփայությունը, ըստ մտածողի, այդ պատգամները մեղափոխող գաղափարախոսություն է: «Փիլիսոփայութեան այն մոր դրութիւնը հայեցողապէս բոլոր իշխանութիւններուն քանդումն է, որ է ըսել՝ այն իշխանութիւն ազատութեան ալ՝ ինչպէս որ հիմակուան ազատասէրները կը հասկընան, այսինքն՝ անսահման ազատութեան հետամուտ եղողներուն ուզածն այս է...»¹¹:

«Հավասարություն» հասկացության Տերոյենցի մեկնաբանումը մույնպես կառուցվում է այդ հասկացության լուսավորիչների մեկնաբանման քննադատության վրա: Նրա կարծիքով, հավասարությունը լուսավորիչները հանգեցրել են ընչական հարաբերություններին (հավասար գույք ունենալու իրավունքին): Դրա մեջ մատենում է արդարության օրենքի խախտման միտում, քանզի ընդունում է այն միտքը, որ մարդկանց Աստված ստեղծել է տարբեր կարողություններով (ֆիզիկական և մտավոր): Այդ իսկ պատճառով մա զտում է, որ հավասարությունը մերքին (հոգևոր) խորհուրդ է կրում: «... Միայն մարդկութեամբ հաւասար են (մարդիկ - Ռ. Մ.), ըսել է՝ ընկերական կենդանի ըլլալով»: Նշած բանաձևի համեմատ մարդիկ հավասարապես անկարող են ապրել առանց հասարակության և օրենքի: Օրենքի առկայությունն է ապահովում մարդկանց հավասարությունը՝ ընկերական կենդանի լինելը: Մինչդեռ օրենքի բացակայության դեպքում մարդիկ, ազատորեն զործելով, զորավորի կամքն են առաջ քաշում: Հավասարությունը անհետանում է, ինչը ծնունդ է տալիս բարբարոսությանը:

Տերոյենցը իրավամբ մշում է, որ «ազատություն» և «հավասարություն» հասկացությունները լուսավորիչները կիրառում են այնպիսի երևույթների վերաբերմամբ, որոնք խորթ են այդ հասկացությունների մախմական հոգևոր խորհրդին: Վերջինիս նորոգման անհրաժեշտ միջոցը մտածողը տեսնում է կրոնական (մրա տերմինաբանությամբ՝ ճշմարիտ) փիլիսոփայության մեջ, որը «հաւատին հաւատարմութեամբ կը ծառայէ»:

Նշածի լուսի մերքո է հարկավոր քննարկել ժամանակաշրջանի հայ տեսական մտքի համար արդիական՝ կառավարության ձևի և բովանդակության վերաբերյալ Տերոյենցի դատողությունները: Ինչպես արդեն մշվել է, մարդը, Տերոյենցի ընկալմամբ, ի բնե հասարակության համար է ստեղծված: Սակայն անկարգ հասարակության մեջ մա չի կարող ապրել, քանզի մրա պահպանությունը որոշակի կարգ է պահանջում: Կարգի խախտման դեպքում մարդը կորցնում է իր պահպանության ինչպես կենսաբանական, այնպես էլ բարոյական կարողությունները: Հասարակու-

¹¹ Հ. Տերոյենց, Իշխանութիւններուն ծագումը, № 13, էջ 98:

թյան մեջ ապրող մարդու կարգը օրենքի հիմք հանդիսացող արդարությունն է, որի առաջին սկզբունքները մարդն առել է Աստծուց: Հասարակությունը, այսպիսով, գոյատևում է այն դեպքում միայն, եթե կառավարիչը օրենքի գործադիրն է. կառավարչի գործողությունների արդարությունը նպաստում է կարգի պահպանմանը: Հակառակ դեպքում կառավարությունը վերացվում է բռնակալության, որի բնական հետևանքն է՝ քաղաքակրթության քայքայումը: Միևնույն ժամանակ իր իրավունքը պաշտպանելու նպատակով որոշակի գործողությունների է դիմում՝ լքում է երկիրը, ապստամբում կամ վերածվում է բռնապետի կեղծավոր ստրուկը:

Բռնակալության դեմն առնելու միջոցը, մտածողի կարծիքով, Սահմանադրությունն է, ուր ամփոփված օրենքների կիրառումը խիստ պարտադիր է կառավարչի համար: Ուստի նա գտնում է, որ կառավարության ցանկացած ձև կարող է լինել սահմանադրական (միապետական, ազնվապետական, ժողովրդավարական): Դրա հետ մեկտեղ նա պնդում է, որ «մարդկային օրենքը միայն գործոց վրայ է, մտքի եւ խորհրդի վրայ օրենք ոչ դրած էն մարդիկ, եւ ոչ ալ կրնան դնել: Աստուած միայն է խորհրդոց քննիչ, միմակ անիկայ է սրտագէտ, մարդուն սրտին գաղտնիքը գիտցող, ուստի միմակ անիկայ խորհրդոց վրայ օրենք դնելով գործոց վրայ դրուած օրենքը հաստատուն կ'ընէ, վասն զի չարութեան խորհուրդները սրտէն կ'ելլեն եւ անոնց արդիւնքն եղած գործերը արգիլելու համար անոնց աղբիւրը եղող սրտին վրայ տիրելու է, եւ այս տիրապետութիւնը Աստուծմէ զատ մէկի մըն ալ բանը չէ»¹²:

Մեքերկված դատողություններից հնարավոր է բխեցնել, որ, ըստ մտածողի, օրենքի և բարոյականի հիմքը քրիստոնեությունն է:

Տերոյենցը, ըստ էության, վերաիմաստավորում է լուսավորիչների «իրավական պետություն» և «քաղաքացիական հասարակություն» գաղափարները՝ հաստատելով այն իրողությունը, որ անհատապաշտության վրա հիմնված այդ գաղափարների միջոցով անհնարին է իրագործել իրավունքի և հասարակության իրական (աստվածային) խորհուրդը:



¹² Տերոյենց, Դաստիարակութիւն, «Երևակ», 1860, № 88, էջ 114: