

ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ՊԵՏԱԻՐԱՎԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ (մահվան 800-ամյակի կապակցությամբ)

Գառնիկ Մաֆարյան

իրավաբանական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

Միջնադարյան հայ մշակույթի ամենախոշոր գործիչներից է Մխիթար Գոշը: Մեծ մտածող և մարդասեր, օրենսդիր և օրենսգետ, գիտնական և մանկավարժ, եկեղեցական և հասարակական գործիչ Մխիթար Գոշը ապրել է իր ժամանակի հասարակական-քաղաքական անցումարձով և արձագանքել է դրանց գրչով ու վարքով:

Նրա կազմած Դատաստանագիրքը ունեցավ երկար ու ձիգ դարերի կյանք: Այն գործադրվեց ոչ միայն բուն հայրենիքում, այլև նրա սահմաններից դուրս՝ հայկական գաղթօջախներում, մի հանգամանք, որ բացառիկ երևույթ է իրավագիտության պատմության մեջ:

Գոշը նաև գեղարվեստական արձակի ակնառու դեմքերից է հայ միջնադարյան զրականության մեջ՝ հանձինս իր նշանավոր «Առակների»:

Գոշի Դատաստանագիրքը և «Առակները» պարունակում են բազմաթիվ տեղեկություններ և խոհեր ժամանակաշրջանի հասարակական-քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, իրավական և մշակութային հարցերի վերաբերյալ: Այդ է պատճառը, որ Գոշի ժառանգությամբ հետաքրքրվել են ոչ միայն իրավագետները, այլև զրականագետներն ու լեզվաբանները, պատմաբաններն ու մանկավարժները, փիլիսոփաներն ու տնտեսագետները:

Գոշի ծննդյան թիվը հայտնի չէ, ենթադրում են, որ նա «ծնված պիտի լինի շուրջ 1130 թվականին»¹: Նրա կենսագիրը՝ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին, հաղորդում է, որ Մխիթարն ապրել է շատ երկար, «կյանքի երանելի ընթացքը կատարելով ու հավատը պահելով հասավ իր ծերության»²: Ստույգ է, որ նա մահացել է 1213 թվականին:

Պատմիչը վկայում է. «Այն հռչակավորն ու գիտությամբ մեծ իմաստը Գանձակ քաղաքից էր, զավակ քրիստոնյա ծնողների, որոնք նրան տվին Սուրբ Գրքի ուսման»³: Չափառաս դառնալով՝ Մխիթարը ձեռնադրվում է

կուսակրոն քահանա: Ստացած կրթությունը, սակայն, չի բավարարում նրան և նա ձգտում է խորացնել իր գիտելիքները «Մուրք գրքի մտքերին ու խորին իմացություններին» հաղորդակցվելով: Որոնումների ճանապարհին Մխիթարը հանդիպում է Հովհաննես Տավուշեցի վարդապետին, որն «այն ժամանակ հայտնի էր գիտությամբ»: Երկար տարիներ աշակերտելով երևելի վարդապետին և այլոց, ինքը՝ Մխիթարն էլ դառնում է վարդապետ, այսինքն՝ արժանանում ժամանակի ամենաբարձր գիտական կոչմանը: Սակայն, ըստ պատմիչի, դրանով էլ չբավարարվեց: Իր գիտելիքներն առավել հարստացնելու ձգտմամբ՝ Մխիթարը գնում է Կիլիկիա, Սև լեռան հոչակավոր վանքերը և, թաքցնելով իր վարդապետական կոչումը, տեղի համբավավոր վարդապետների ղեկավարությամբ ավելի է խորանում աստվածաբանության մեջ ու գիտության զանազան բնագավառներում: Ուսումնառության վերջում Մխիթարը վարդապետական քննություններ է հանձնում և, երկրորդ անգամ ստանալով վարդապետի կոչում, վերադառնում է հայրենիք: Վերադարձի ճանապարհին, Կրին քաղաքում, նա ծանոթանում է Քուրդ իշխանի՝ Կայեն գավառի տիրոջ հետ, և «սիրվեց նրա կողմից իբրև հայր»:

Հայրենիքում նրա և Աղվանից Ստեփանոս կաթողիկոսի հարաբերությունները շուտով լարվում են, վերջինս հալածանք է սկսում Մխիթարի դեմ: Հավանաբար պայքարը շատ սկզբունքային և անզիջում է եղել, որի մասին նշում է ինքը՝ Մխիթար Գոշը. «Եւ բազում հնչեաց ի մեր փորձութիւնք, ներքոյն և արտաքոյ»: Մխիթարը ստիպված տեղափոխվում է Հաթերքի իշխան Վախրանգի ու նրա մերձավորների մոտ, «որոնք շատ պատիվներով մեծարեցին նրան, և այնտեղ մնաց որոշ տարիներ»: Այսուհետև, իմանալով, որ Քուրդ իշխանը վերահաստատվել է իշխանության մեջ ու վերադարձել իր տիրույթները, «եկավ նրա մոտ հին սիրո և մտերմության համար, որ ունեին միմյանց հանդեպ»:

Երբ երկրաշարժի հետևանքով կործանվում է Գետիկը, Մխիթարը հիմնադրում է նոր Գետիկ վանքը, ուր և բնակվում է մինչև իր կյանքի վերջը: Հայրենիք վերադառնալուց հետո «նրա իմաստության լուրը տարածվեց ամբողջ երկրում»:

Աստիճանաբար աճում է Մխիթարի հեղինակությունը որպես եկեղեցական-քաղաքական գործիչ: Նրա ազդեցիկ քաղաքական դիրքի և բարձր

հեղինակության վկայությունն է, անշուշտ, որ նա ամիրսպասալար Ջաքարեի խոստովանահայրն էր: Ջաքարեն որոշ հարցերում Մխիթարի կարծիքը ավելի էր գերադասում, քան մի ամբողջ եկեղեցական ժողովինը:

Այսպես, երբ 1207 թ. Ջաքարեն Անի քաղաքում Արևելյան Հայաստանի եկեղեցական ժողով է գումարում՝ հաստատելու Մխի ժողովի որոշումներն ու կանոնները՝ շարժական սեղանի թույլտվության մասին, որպեսզի գորականները ևս պատարագի հնարավորություն ունենան, Մխիթար Գոշը չի գալիս, պատճառաբանելով, թե հիվանդ է ու անկար: Ժողովականները, որ դեմ էին շարժական սեղանին, նամակով խնդրում են, որ նա գա: Մխիթարը չի կարողանում մերժել նրանց թախանձանքը և գալիս է: Դիմավորելով նրան՝ Ջաքարեն ասում է. «Քանի որ դու եկար, այլևս նրանք ինձ փույթ չեն»¹⁰:

Ժամանակին Մխիթար Գոշի մասին պատմվել են ավանդություններ, որոնց մեջ նա սրբացվել է¹¹:

Մխիթար Գոշը թողել է հսկայական գրական ժառանգություն, «իմաստախոհ գրքեր ուսումնասերների օգտի համար»¹²: Միջնադարյան հայ մատենագրություններում Մխիթար Գոշի անվամբ հանդիպում են աղոթքներ, ճառեր, քարոզներ, մեկնաբանություններ, թղթեր, ժամանակագրություն և այլն:

Մակայն Մխիթար Գոշի գրական հարուստ ժառանգության մեջ, ինչպես նաև նրա հասարակական-քաղաքական և պետաիրավական հայացքների լուսաբանման համար առանձնանում են երկու գործ՝ «Հայոց դատաստանագիրքը» և «Առակները», որոնք կոթող են դարի համար, նաև որոշ գաղափարների համար, որ այլուր ծագելու են շատ ավելի ուշ ժամանակներում և որոնք հետք են թողել հայկական կյանքի ու մտքի վրա¹³: Գոշի կյանքին և գրական ժառանգությանը անդրադարձել են ինչպես նրա ժամանակակիցները, այնպես էլ հետագա ուսումնասիրողները: Ըստ Բաստամյանցի, Գոշի Դատաստանագիրքը «անգին գոհար» է հայ մատենագրության մեջ: Բաստամյանցին է պատկանում այն պատիվը, որ նա առաջինն ապացուցեց, որ Գոշի Դատաստանագրքի հիման վրա բառացի թարգմանության կամ ազատ վերարտադրության միջոցով առաջացել են հայկական դատաստանագրքեր լեհերեն, լատիներեն, ղփչաղերեն, վրացերեն և ռուսերեն տարբերակներով: Այդ իսկ պատճառով

ուսումնասիրողներից ոմանք, չիմանալով գրաբարը, Գոշի Դատաստանագրքի մասին սխալ և թյուր կարծիքներ և եզրակացություններ են հայտնել¹⁴:

Ժամանակի հրամայականն էր երկրի ազատագրումը սելջուկ-թուրքերից և հայոց պետականության վերականգնումը: Ջենքն արել էր իր գործը՝ ազատվել էին Հայաստանի հյուսիսային շրջանները և հաստատվել էր Ջաքարյանների իշխանությունը: Հայոց թագավորության վերականգնման համար Մխիթար Գոշն արձագանքեց գրչով և, ամենից առաջ, իր Դատաստանագրքով, որը, ըստ նրա մտահղացման, լինելու էր հայոց պետականության հիմնական օրենքը: Դրանով անխուշ մտածողն ու գործիչը իրավական հող էր նախապատրաստում վերականգնվելիք հայոց թագավորության համար և, կարելի է վստահորեն ասել, իր բաժին գործը կատարեց անթերի:

Դժբախտաբար իրադարձությունների բերումով չվերականգնվեց հայոց թագավորությունը, սակայն նրա կատարած աշխատանքն ապարդյուն չանցավ: Ավելին, լինելով ազգային Դատաստանագիրք, այն լիովին բավարարեց ոչ միայն իր ժամանակի իրավական պահանջները, այլև անխափան գործեց նաև հետագա դարերում և նույնիսկ երկրի սահմաններից դուրս:

Մխիթար Գոշն իր Դատաստանագիրքը սկսել գրել 1184 թվականին, «ձեռնարկութիւն մեզ յայսմ իրողոթիւն եղն ի թուականութեանս հայոց ՈԼԳ./= 1184»:

Մխիթարը Դատաստանագիրքը հյուսել է աստիճանաբար /«առ սակաւ սակաւ»/: Երկար տարիների ընթացքում Գոշը Դատաստանագիրքը անավարտ էր համարում, քանի որ, ըստ նրա, օրենսգրքերը երբեք կատարյալ և ավարտուն չեն կարող լինել. ժամանակի, միջավայրի և իրադրության պահանջով միշտ ենթակա են փոփոխման, լրացման ու կատարելագործման: Իր ժամանակի համար այս ուրույն և առաջադիմական մտահայեցողությունից ելնելով էլ նա խնդրում է հետևորդներին, «որոնք նորագույն իրք պատահի եւ քննեսցի յիմաստնոց եւ հայցի դատաստան գնոյն գրել ի զիս»¹⁵:

Դատաստանագիրքը բաղկացած է երեք մասից՝ «Նախադրութիւն», «Եկեղեցական կանոններ» և «Աշխարհական օրենքներ»:

«Նախադրությունը» մի իրավագիտական աշխատություն է՝ Դատաստանագրքի ստեղծման պատճառների և նշանակության, իրավունքի հասկացության, դատարանի, դատարանակազմության և դատավարության հարցերի վերաբերյալ:

Իր Դատաստանագրքով Մխիթար Գոշը եկավ լռեցնելու նաև չարախոսներին, որոնք հայերին մեղադրում էին օրենսդրություն, դատարան չունենալու մեջ: Ինքը՝ Մխիթար Գոշը «Նախադրության» Բ գլխում Դատաստանագիրքը գրելու անհրաժեշտությունը բացատրում է տասներկու պատճառով:

Առաջին, մեզ՝ հայերիս, բազում անգամ պարսավել են թե այլադավանները, և թե քրիստոնյաները, որ մենք գրավոր դատաստան-դատաստանագիրք չունենք:

Երկրորդ, չարությունը մարդկանց մեջ, չարն ընդհանրապես գորացել և «գի գզիմաստութիւն որ բութենէ ունեանք չարութիւնն շիջոյց, եւ զկատարեալ ստեղծումն մեղքն անկատար գործեաց, եւ զսէրն եւ զվշտակցութիւնն ատելութիւն խափանեաց» /Դատ., էջ 10/:

Երրորդ, ծուլության պատճառով մարդիկ չեն վարժվում օրենսգիտության մեջ, անգիտակ են օրենքներին, հետևապես նրանց որոշումներն էլ ճիշտ չեն կամ շեղվում են օրենքից, ուստի «վասն այնորիք կամեցաքքով դատաստանիս զնոսա իբրն իր քնոյ զարթուցանել» /նույն տեղը/:

Չորրորդ, Մովսիսական օրենքը, մարգարեների խոսքը և Ավետարանը մեկ անգամ արդեն գրված լինելով, այդպես էլ մնացել են. անշարժ, քարացած, մինչդեռ մարդկանց վարքն ու բարքը տարբեր են և փոփոխվում են ըստ ժամանակի, ըստ ժողովրդի և ըստ աշխարհայաց: Հետևաբար, այնպիսի դատաստանագիրք է պետք, որ արտահայտի այդ փոփոխությունները:

Հինգերորդ, նախկինում Սուրբ Հոգին ներգործում էր մարդկանց վրա և նպաստում ճշմարիտ դատաստան կատարելուն, և Հոգին էր օրենք գրված մարդկանց սրտերի մեջ, ուստի գրավոր օրենքի կարիքը չկար: Այժմ, երբ Սուրբ Հոգին այն ազդեցությունը չունի և մարդիկ «վրիպել են» քրիստոնեական եղբայրասիրությունից, ուղղամտությունից և «վասն այնը պատճառի հարկեցաք գրել» Դատաստանագիրքը:

Վեցերորդ, դատական գործերը վճռվում են նաև երդմամբ, բայց աճել է չարությունը մարդկանց մեջ և նրանք, չնայած որ երդումն արգելվել է Աստծո կողմից, այդուհանդերձ, տեղի և անտեղի երդվում են և հաճախ սուտ: Խախտված օրինական կարգը վերականգնելու նպատակով գրվեց Դատաստանագիրքը:

Յոթերորդ, Դատաստանագիրքը գրվում է, որպեսզի հայերը չդիմեն այլազգի դատարանին:

Ութերորդ և ամենակարևոր պատճառներից մեկը, «տեսանեմք զի այժմ ոմանք յեպիսկոպոսաց եւ ի վարդապետաց եւ իշխանաց եւ ի քահանայից եւ ի գլխաւոր աշխարհականացած եւ իշխանաց զի աշատանօք եւ ազիտութեամբ թիւրեն զուղիղ դատաստանն: Վասն որոյ սակաւութիւն կամեցաք զգիրս դատաստանի, զի լիցի ի յանդիմանութիւն այդպիսեացն եւ յուղղութիւն» /Դատ., էջ 22/: Այսինքն, դատաստանագիրքը պետք է օրինականություն և կարգունկանոն հաստատեր, որպեսզի արդարությունը լինի՝ անաչառ, անկաշառ և արդարացի:

Ուշագրավ են նաև մյուս պատճառները, սակայն վերոնշվածը աներկբայորեն վկայում է, թե Մխիթար Գոշը որքան խորն է զգացել դատաստանագրքի անհրաժեշտությունը հայոց պետականության վերականգնման և առօրյա իրավական պահանջները բավարարելու համար:

Մխիթար Գոշի դատաստանագրքի գնահատման համար նախ պետք է նշել, որ, բացառությամբ Հուստինիանոսի «Corpus juris civilis» ժողովածուի և հետագա ժամանակներում ընդունված բյուզանդական օրենքների /«էկլոգա», «Պրոխիրոն» և այլն/, նրա ապրած դարաշրջանում չեն եղել «Հայոց Դատաստանագրքին» հավասար իրավական հուշարձաններ¹⁶: Այդ տեսակետին կարող է հանգել յուրաքանչյուր հետազոտող, եթե ծանոթանա ժամանակաշրջանի իրավական հուշարձաններին /Ասյան օրենք՝ 6-րդ դար, Սաքսոնական դատաստանագիրք՝ 8-րդ դար, անգլիական Կնուտ թագավորի օրենքները՝ 1017-1035 թթ., Սաքսոնական հայելի՝ 1224-1230 թթ., Մագդեբուրգյան օրենքներ՝ 12-14-րդ դարեր, «Ղոն Ալֆոնս թագավորի յոթն օրենքները»՝ 1256-1265 թթ., Բովեզիի սովորույթները՝ 1232 թ., Կոնրադ Օտտոնի ստատուտները՝ 12-րդ դար, «Ռուսական պրավդան»՝ 11-13-րդ դարեր և այլք/:

Ինչ վերաբերում է առաջավոր Ասիայի երկրներին, ապա այստեղ գործում էր մահմեդական իրավունքը՝ հիմնված շարիաթի օրենքների վրա, որոնք հիմնականում վերաբերում էին ընտանեկան և քաղաքացիական իրավունքին, մինչդեռ հասարակական բազմաթիվ այլ հարաբերություններ կարգավորվում էին սովորութային իրավունքի նորմերով:

Մխիթար Գոշի Ղատաստանագիրքը հավասարը չի ունեցել նաև միջնադարյան հայ իրականության մեջ:

Իրավունքի փիլիսոփայության և տեսության տեսակետից ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ հայոց առաջին աշխարհիկ օրենսգիրքը կազմվել է պետականության բացակայության պայմաններում, մի բան, որը նույնպես բացառիկ երևույթ է իրավունքի պատմության մեջ:

Մխիթար Գոշի իրավագիտական ուսմունքը կառուցված է անձի, ազգի և պետության ինքնիշխանության գաղափարի հենքի վրա:

Անձի, ազգի և պետության ինքնիշխանության հիմնախնդիրը իր որոշակի արտացոլումն է գտել միջնադարյան Հայաստանի մատենագրական և իրավական հուշարձաններում: Հայ մատենագիրների աշխատություններում և իրավական հուշարձաններում ինքնիշխանության հիմնախնդիրը ամբողջությամբ համապատասխանում էր հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի պահանջներին:

Անձի, ազգի և պետական ինքնիշխանության հարցերի քննարկումը հայ իրականության մեջ նոր թափ ստացավ զարգացած ավատատիրության ժամանակաշրջանում, մասնավորապես 10-13-րդ դդ., պատմական Հայաստանում՝ հանձին Մխիթար Գոշի, իսկ Կիլիկյան հայկական պետությունում՝ Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու և Սմբատ Սպարապետի:

Մխիթար Գոշը բնական իրավունքի տեսությամբ եկավ հիմնավորելու հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը և դրա գաղափարական հիմքը հանդիսացող մարդ-անհատի և ազգի կամքի ազատությունը և մյուս կողմից՝ իրավական հիմք /կազմելով Ղատաստանագիրքը/ ստեղծելու վերականգնվելիք հայոց պետականության համար:

Կամքի ազատության և աստվածային նախախնամության, դրանց առնչության խնդիրը միջին դարերում միշտ էլ հուզել է քրիստոնյա աստվածաբանների, փիլիսոփաների մտքերը: Հակասությունը Աստվա-

ծաշնչի ճակատագրապաշտական, ֆատալիստական դրույթների և կամքի ազատության մասին քրիստոնեական ուսմունքի միջև առաջացրել է բուռն բանավեճեր, որոնց մասնակցում էին դարաշրջանի մտածողները: Այսպես, Մխիթար Գոշի ժամանակակից Թոմաս Աքվինացին ընդունելով կամքի ազատությունը, միևնույն ժամանակ նշում է. «Կամքի ազատությունը գոյություն ունի միայն այն դեպքում, երբ նրան հովանավորում է Աստվածը, քանզի նա է համարվում առաջին աղբյուրը ինչպես բնական պատճառների, այնպես էլ ազատ մարդկային որոշումների¹⁷: Մխիթար Գոշը նույնպես ընդունում է մարդու կամքի ազատությունը, սակայն մարդու կամքի ազատության ակունքը գտնում է ոչ թե աստվածային նախասահմանման, այլ «բնավորական» իրավունքի մեջ, որովհետև «Ձի օրենքն է Աւետարանն զբնաւորական օրէնս յիշեցուցանեն, բայց գանձիշխանականս ոչ բառնան»¹⁸: Ճիշտ է, մարդիկ իրենց ծնունդով պարտական են Աստծուն՝ «Ազատ, յԱրարչէն եղև մարդկայիս բնութիւն», սակայն իրենց գործողություններում ազատ են. «Ի մեր կամ էաո ամենայն իրաւամբք վարիչէ /Ղաւտ., էջ 7/: Ուրեմն, անձի կամքի ազատության ակունքը «բնավորական» է, ինքնավար-մարդկային բնույթ ունի:

Մովսես Խորենացու նման¹⁹, Գոշը նույնպես մտահոգված էր երկրի բոլոր ուժերի համախմբման հարցերով: Այդ կապակցությամբ Գոշը, ներկայացնելով հյուսիսից-արևելյան Հայաստանի 12-րդ դ. 60-70-ական թվականները, միաժամանակ պարսալում է հայ իշխաններին, որոնցից յուրաքանչյուրը, մեկուսացած, առանձնացած, մի կերպ իր գոյությունն էր պահպանում, փոխանակ համախմբվելու և միավորվելու ընդհանուր թշնամու դեմ՝ հայրենիքի ազատության և թագավորության վերականգնման համար. «Ի ժամանակս բռնակալութեանն Ղեմացոց՝ յորում վաղ ուրեմն բարձեալ էր թագավորութիւնն Հայոց ի սպառ-սպառ, և անտերունշի շրջէին մնացորդք իշխանաց՝ որ ընդ բնաւ աշխարհս փառատեալք՝ ոչ հնազանդելով միմեանց...», և իշխանները «լաւ համաչէին ի սորկութեան կալ ամենայն ազգաց, քան թէ հնազանդել միմեանց եւ եկեալ յազատութեան»²⁰: Գոշը Երկրի միասնությունը և անկախությունը տեսնում էր ուժեղ, ինքնիշխան պետականության մեջ և վերջինս կապում էր թագավորի անձի հետ. «Թագաւորք այնոքիկ անուանին, որը ազգաց

իւրեանց տիրեն միանգամայն եւ յայլոց հարկ առնուն յագ- գաց, եւ եթէ ոչ՝ ոչ հարկիցին» /Ղատ., էջ 299-300/:

Գոշի պետական իրքնիշխանության մասին հայեցակարգի բովանդակությունն արտահայտվում է հետևյալում, առաջին, Գոշը ինքնիշխանության կրողն է համարում թագավորին, քանզի թագավորն է պետության զլուխը, երկրորդ, ուրիշ ժողովուրդներից /պետություններից/ պետք է հարկ վերցնել կամ համենայն դեպս՝ հարկ չտալ: Այս վերջին դրույթը նույնպես միջնադարյան միջպետական հարաբերությունների չափանիշներով դիտվում էր որպես բնականոն երևույթ: Չնայած այս միջնադարյան քողին, այնուամենայնիվ, պետական ինքնիշխանության մասին Գոշի հասկացությունը հեռու չէ պետական ինքնիշխանության ժամանակակից գիտական սահմանումից²¹: Գոշն ինքնիշխանության կարևոր հատկանիշներ է համարում պետության գերիշխանությունը հպատակ ժողովրդի նկատմամբ և անկախությունը արտաքին հարաբերություններում: Սակայն պետական ինքնիշխանությունը անսահմանափակ չէ ինչպես երկրի ներսում, այնպես էլ արտաքին հարաբերություններում: Թագավորին օժտելով պետական ինքնիշխանությամբ այնուհանդերձ Գոշը որոշակի իրավանորմերով սահմանափակում է նրա իշխանությունը. «Դատաստանաւ վարեսցի յամենայն իրք եւ ի գործս հաւատացեալ թագաւոր» /Ղատ., էջ 306/: Օրենքին ենթարկվելը պարտադիր է բոլորին, այդ թվում և թագավորի համար, որովհետև քանի դեռ գործում է օրենքը, այն պետք է պահպանվի «զի օրէնք է եւ պահելի» /Ղատ., էջ 228/: Ուրեմն, պետությունը բացարձակ սուվերեն չէ: Ավելին, Մխիթար Գոշը սահմանում է, որ եթե ինքնիշխան թագավորը անարժանաբար վարի թագավորությունը և անհարկի խախտի խաղաղությունը, ապա այդպիսի թագավորը գահընկեց պետք է արվի. «Եթէ իշխանք թագաւորեցուցեն եւ ոչ ըստ արժանւոյն վարէ զթագաւորութիւնս, ի ևոցանց կարգողաց արքորեսցի...: Իսկ զթագաւոր խրատել, եթէ այնպէս հարկ լիցի պահել զխաղաղութիւն» /Ղատ., էջ 422/:

Պետական ինքնիշխանության մասին Գոշի սահմանումից միայն մի քանի դար հետո ֆրանսիացի նշանավոր մտածող ժան Բոդենը /1530-1596/ Եվրոպայում առաջինը իր «Վեց գիրք պետության մասին» /1576/ գրքում ձևակերպեց պետական ինքնիշխանության մասին ուսմունքը: Այնուհան-

դերձ համաշխարհային իրավագիտությունը որպես պետական ինքնիշխանության ուսմունքի հիմնադիր ճանաչում է ժան Բոդենին²²:

Կենտրոնացած ուժեղ պետության 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:

«Խրատէ առակս զթագաւորս՝ կարգել զմեծամեծս և զնոսաստս ընդդէմ միմեանց, զի ընդ թագաւորս, այլ միմեանս պատերազմեսցին»²³: Ուրեմն միապետությունը ուժեղ և անսասան պահելու և կենտրոնախույս ուժերը սանձելու համար, ըստ Գոշի, թագավորը պետք է հակամարտությունը փոխադրի ուժեղների և թույլերի ոլորտը՝ շեղելով պայքարի ուղղությունը կենտրոնից ներքև:

Լավատեսյակ 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 իշխաններին, որոնք կենտրոնախույս քաղաքականություն են վարում և «լաւ համարէին ի սորկութեան լալ ամենայն ազգաց, քան թէ հնազանդիլ միմեանց եւ կեալ յազատութեան»²⁴:

Թագավորի, որպես պետական իշխանության գերագույն կրողի, բացառիկ իրավասությունն է քաղաքների, բերդերի, կամուրջների կառուցումը, աշխարհագիր անցկացնելը, դրամ հատելը /«Եթէ շինիցէ քաղաք եւ դռեակ, աշխարհագիր եթէ առնիցէ, եւ եթէ դահեկան եւ դրամ հատանիցէ, իշխանութիւն կալցի ըստ իրաւանց դատաստանի: Այլ իշխանաց ոչ իրաւացի հատել դահեկան եւ դրամ, եւ եթէ հատանիցէ, հրամանաւ լիցի թագաւորին: Նոյնպէս շինել քաղաք եւ բերդ», Դատ., մասն Բ, հոդվ. Ա, մահապատիժ նշանակելը /«Իշխանաց մի լիցի զսպանողսն սպանանել առանց հրամանի թագաւորաց», նույն տեղում/:

Ուժեղ միապետության երաշխիքներից մեկը զահաժառանգման կայուն կարգն է: Նա սահմանում է զահի փոխանցում ուղիղ գծով՝ հորից որդուն: Քաջ գիտակցելով երկրի ղեկավարի դերն ու նշանակությունը պետական կառավարման գործում, Գոշը սահմանում է, որ զահը անցնի ոչ թէ անպայման անդրանիկ որդուն, այլ որդիներից «յառաջադէմին», այ-

սինքն նրան, ով իսկապես արժանի է այդ քարձր պաշտոնին. «... զի թեպետ զանդրանիկն ի դեպ է թագաւորեցուցանել, այլ զյառաջադէմն յաթոռ նստուսցէ թագաւորն /նույն տեղը/: Ընշտ է, մեկ այլ առիթով Գոշը սահմանում է, որ զահաժառանգ կարող է դառնալ նաև թագավորի եղբայրը, որը պայմանավորված էր ժամանակի քաղաքական անցուղարձով /Գոշը նկատի ուներ Զաքարիա և Իվանե եղբայրներին/:

Այսպիսով, գահը պետք է անցներ ուղղակի, վայրընթաց գծով արյունակից ժառանգներին՝ որդիներից «առաջադէմին»:

Թագավորությունները, համաձայն Գոշի, քարացած և հավիտենական կատեգորիաներ չեն, այլ ինչպես ամեն բան, դրանք նույնպես անցողիկ են և փոփոխական. «... ամենայն թագաւորութիւնն երկրաւոր անցաւոր են փոփոխելի» /Նատ., էջ 33/: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ, ըստ Գոշի, թագավորությունները պետք է համապատասխանեն իրենց ժամանակաշրջանի պահանջներին, արձագանքեն այդ պահանջներին, հակառակ դեպքում նրանք դատապարտված են կործանման:

Մխիթար Գոշը, որպես բնական իրավունքի տեսության կողմնակից, ընդունում էր մարդկանց բնական հավասարության վարկածը: Մարդկանց համընդհանուր հավասարության գաղափարը ծագելով հնագույն ժամանակաշրջանում, միջին դարերում նույնպես չիրականացավ, այդ գաղափարը մոռացության չորվեց և շարունակեց զարգանալ տարբեր ուղղություններով և արտահայտման ձևով /օրինակ՝ առվածաբաններ, փիլիսոփաների, իրավաբանների աշխատություններում և այլն²⁵: Մարդկանց նման անհավասարությունը փորձել են բացատրել թե՛ Գոշից առաջ, թե՛ նրա ժամանակակիցները և թե՛ հետագա դարերի մտածողները: Հայ հասարակական-քաղաքական միտքը, հիմք ընդունելով «Աստվածաշունչը», արտահայտել է մարդկանց բնական հավասարության գաղափարը: Մակայն մարդկանց անհավասարության առաջացումն ու փաստը նրանք փորձել են բացատրել հարուստների ընչաքաղցությամբ, ազա-հությամբ, նախանձով, պատերազմի արհավիրքներով և այլն: Այսպես, դեռևս 5-րդ դարի հայ հանճարեղ մտածող Մեսրոպ Մաշտոցը, ընդունելով մարդկանց հարստության գաղափարը, մինևույն ժամանակ ընչային անհավասարությունը բացատրում է մարդկանց ֆիզիկական և մտավոր ունակությունների տարբերությամբ: «Այսպես համբերութիւնք եւ ժուժկա-

լուրիւնք որ անտրտունջ ունին գաղթատութիւնն մեծանան: Նոյնպէս մեծատունք, որ գթով խնամեն եւ դարմանեն զկարօտեալան նոյն զանմահութիւն եւ զվառս եւ զպատիւ ժառանգեն, որ անանցանելի է»²⁶:

7-րդ դարի հայ մտածող Հովհան Մայրավանեցիին եւ ընդունում է մարդկանց՝ բնական հավասարությունը, իսկ գույքային անհավասարության պատճառները տեսնում է հարուստների մոտ արդարության կորստի, անհատապաշտության և ընչաքաղցության մեջ²⁷:

12-րդ դարի Կիլիկյան հայկական պետության նշանավոր մտածողներ Ներսէս Շնորհալին և Ներսէս Լամբրոնացիին նույնպէս ընդունում են մարդկանց հավասարության գաղափարը: Այսպէս, Ներսէս Շնորհալին հասարակության իշխող և ունեւոր խավերին դիմելով՝ նշում է. «Մի զվարճս վաստակաւորաց ձեռաց հատանէք իշխանաբար... Բաւական լիցի ձեզ, զի վաստակօք նոցա մեծանայք եւ առաւելքան զշափն փափկանայք, եւ այն, զի ոչ թէ այլ բնութիւն է նոցա եւ այլ ձեր, այլ ի միոյ կաւոյ եւ ի խառնուածոյ. քանզի նմապէս տէրանց եւ ծառայից՝ փարթամաց եւ աղքատաց սկիզբն զաւոյ յաշխարհ եւ կատարած ելիցն յաշխարհէ»²⁸:

Սակայն գույքային անհավասարությունը նրանք բացատրում էին մարդկանց մտավոր և ֆիզիկական ունակությունների տարբերություններով: «Ընչից ժողովումն եւ փարթամութիւն ի ժրութենէն լինի ի յարութենէ, մտաց ի խորհելն եւ մարմնոյ ի գործին: Յասմանէ հեղզն եւ ծոյլքն վրիպին, եւ ծերքն, որ անխուջ լինին ի ճանապարհորդութիւն, ի ծովագնացութիւն, ի գործել փարթամանան»²⁹:

Մարդկանց բնական հավասարության գաղափարը հայտնի է մարդկությանը վաղ ժամանակաշրջանից: Սակայն շատ մտածողներ՝ թե՛ Գոշից առաջ, թե՛ նրա ժամանակակիցները և թե՛ հետագա մի քանի դարերում, իրականում գոյություն ունեցող անհավասարությունը փորձում էին բացատրել պատերազմի և զերության, ֆիզիկական և մտավոր ունակությունների տարբերության, ընչաքաղցության, խորամանկության, նախանձի հետևանքներով³⁰: Ի տարբերություն հայ և օտար մտածողների՝ Միխայիլ Գոշը մարդկանց անհավասարության փաստը բացատրում է սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններով. «Ազատ յԱրարչէն եղեւ մարդկայինս բնութիւն, այլ ծառայել տէրանց յաղագս պիտոյից եղեւ հողոյ եւ ջրոյ» /Դատ., մասն Բ, հոդվ. Գ/:

Գոշը, հակառակ իր դարաշրջանի գաղափարախոսությանը, մարդկանց սոցիալական անհավասարությունը հիմնավորում է տնտեսական պատճառներով և դեռ ավելին, ավատատիրական հասարակարգի արտադրության հիմնական միջոցներից՝ հողից և ջրից զուրկ լինելու պատճառով: Շարունակելով իր միտքը՝ Գոշը գրում է, որ «Ցայտ է զի յաղագս աղքատութեան եղեւ վարձկան եվ ատուրն պիտոյից» /Ղատ., մասն Բ, հոդվ. 24/:

Այսպիսով, գյուղացիները անհավասար դրության մեջ են ընկել այն բանի պատճառով, որ, զրկված լինելով արտադրության հիմնական միջոցներից՝ հողից և ջրից, իրենց ապրուստը հոգալու համար ստիպված վարձու աշխատանքի են անցել ավատատերերի մոտ: Անհավասարության առաջացման Գոշի պատճառաբանությունը կորույթ էր ողջ միջնադարի իրավաբաղադրական ուսմունքներում և «այս հարցում է, որ եւ տարբերվում է իր ժամանակի հայ և օտարագգի մտավորականներից, նրանցից մեկ զլխով բարձր կանգնում»:

Միայն Գոշից մի քանի դար հետո Վերածննդի և Ռեֆորմացիայի ժամանակաշրջանի խոշորագույն մտածողներ Թոմաս Մորը և Թոմագո Կամպանելան մարդկանց անհավասարությունը բացատրեցին սոցիալ-տնտեսական պատճառներով, այն կապելով մասնավոր սեփականության հետ³¹: Քննելով իրավունքի և օրենսդրության հարցերը, Գոշը տարբերում է իրավունքի զարգացման հետևյալ փուլերը՝ 1. աստվածային իրավունք, 2. Բնական իրավունք, 3. կանոնական իրավունք, 4. սովորութային իրավունք, 5. աշխարհիկ /դրական/ իրավունք: Գոշի մոտ մարդկանց բնական ազատության և հավասարության գաղափարը բխում է աստվածային և բնական իրավունքի տեսությունից: Նոսելով այն հիմնական աղբյուրների մասին, որոնցից օգտվել է Ղատաստանագիրքը կազմելիս, Մխիթար Գոշը առաջին և վստահելի աղբյուրը համարում է բնական իրավունքը. «Առաջին՝ հաւատարիմ համարիմք ի բնաւորական օրինացն առնուլ, զոր ունէին եւս հաւապէտք Աբրահամ եւ այլքն առանց գրոյ, զոր ունէին զնոյն եւ հերթանոսք, որով զշնացողս եւ զգողն եւ զսպանողս դատել ուսանէ /Ղախ., զլ. d/ ³²:

Բնականը, բնավորականը և այն, ինչը մարդու բնությանը ի սկզբանե տրված է, «Աստուածն ի սկզբանէ ի բնութիւն մարդոյն սահմանեաց ընտրել զիրաւացիւնե /Ղախ. զլ. Ա/: Մեկ այլ տեղ կշում է, որ «բնաւորական է

ամենեցուն լաին ցանկալ եւ անսխալ յիրս յամենայն լինել» /Լախ., գլ. ԺԱ/:

Ինչպէս հայտնի է, բնական իրավունքի գաղափարը ձևավորվել է դեռևս անտիկ աշխարհում՝ սոփեստների՝ Մոկրատեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Յիցերոնի, հռոմեական իրավաբանների կողմից: Այդ տեսությունը իր հետագա զարգացումը գտավ միջնադարում՝ Ավգուստինի, Թոմա Աքվինացու երկերում, օրենսդրական ակտերում, կոր ժամանակներում՝ Հյուգո Գրոցիոսի, Հոբսի, Լոկի, Մպինոզայի, Մոնտեսքյոի, Ռուսոյի, Կանտի, Ֆիխտեի, Հեգելի և այլոց աշխատություններում:

Բնական իրավունքը, այդ տեսության համաձայն, իրենից ներկայացնում է ոչ թե իրավական կոդեքսի, այլ իրավական գաղափարների և սկզբունքների համակցություն, որն ի սկզբանե պետք է նախագծի պետաիրավական վերնաշերտը և հատկապես գործող օրենսդրությունը: Ինչպէս նշում է Վ. Ա. Ներսիսյանը. «Որպէս ընդհանուր սկզբունք, որ բնորոշ է բնական իրավունքի տարբեր ուղղություններին ու դոկտրինաներին, կարելի է... առանձնացնել իրավունքի և օրենքի տարբերությունը և օրենքի նկատմամբ իրավունքի առաջնայնության սկզբունքը»²³: Գոշը, լինելով բնական իրավունքի խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը, նույնպէս տարբերություն էր դնում իրավունքի և գործող օրենքների /սովորութական, կանոնական, աշխարհիկ/ միջև և առաջնությունը անվերապահորէն վերագրում բնական իրավունքին: Ի տարբերություն իր նախորդների և ժամանակակիցների, որոնք բնական իրավունքը տարածում էին նաև ողջ կենդանական աշխարհի վրա²⁴, Գոշն այն տարածում էր միայն մարդկանց վրա: Ընդհանրապէս, որպէս իրավահարաբերության սուբյեկտ, ըստ Գոշի Դատաստանագրքի, բացառապէս մարդն է հանդես գալիս. «Յայտնի է, զի մարդկանց է սահմանած դատաստանս եւ ոչ հրէշտակաց եւ ոչ անասնոց» /Դատ., գլ. Դ/: Ճիշտ է եմ. Պիվազյանը, երբ նշում է, որ բնական իրավունքի գաղափարն էր, որ Դատաստանագրքի հեղինակի մոտ, ինչպէս առհասարակ միջնադարում ստացել է աստվածաբանական գունավորում²⁵:

Գոշյան բնական իրավունքը ամենից առաջ ենթադրում է մարդկային ազատության ընդունում. «Ազատ արարչն եղեւ մարդկայինս բնութիւն» /Դատ., Մասն Բ, հոդվ. Գ/: Այսպիսով, բնական իրավունքը, ըստ Գոշի,

իրենից ներկայացնում է համընդհանուր իրավունքը, որը «աստվածային բանակության արտահայտությունն է մարդու մեջ»³⁶:

Մովորութեան իրավունքն, ըստ Գոշի, այն սովորույթներն ու ավանդույթներն են, որ գոյություն ունեին մինչև գրավոր օրենքները: Աստվածային իրավունքը՝ Աստծո կամքն է՝ միջնորդված մովսիսական օրենքներով և Ավետարանով: Մովսիսական օրենքները և Ավետարանը «լրումն են բնաւորական» իրավունքի: Սակայն աստվածային իրավունքը չի կարող բռնաձեռք մարդու կամքի ազատության վրա. «Ձի թէպէտ Արեւքն եւ Աւետարանն իբր մոռացեալ զբնաւորական անրէնան յիշեցուցանեն, սակայն զիշխանական կամսն ոչ բառնան /ընդգծումը մերն է Գ.Ա./ ասելով առաջնոցն տիրեսցեն զընկեր քո իբրեւ գանձն քո, զի բնաւորական է զհոռել գանձնին սէր» /Էջ 1/: Ջարգացնելով մարդու կամքի ազատության գաղափարը՝ Գոշը նույնպէս եկավ հիմնավորելու իր դարաշրջանի հիմնական պահանջը՝ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը, որն ի վերջո պետք է հասներ իր տրամաբանական լուծմանը, պետականության վերահաստատմանը, որն, ավագ, տեղի չունեցավ:

Կանոնական և աշխարհիկ օրենքները բխում են ինչպէս «բնաւորական», այնպէս էլ «աստվածային» օրենքներից: Եթէ 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 հասարակության մեջ տեղի ունեցող իրադարձություններով և փոփոխություններով: Այդ պատճառով 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: Մամուլյանը նշում է. «Մեջ բերելով օտար օրենքը, նա անմիջապէս տալիս է յուր մեկնաբանությունն ու բացատրությունը, ընդ որում կամ ընդունում է տվյալ օրենքը, կամ վերափոխում է և կամ ժխտում այն իբրև անհնադարձելի, և իր կողմից առաջարկում է համապատասխան այլ որոշում»³⁷:

Մխիթար Գոշը, առաջ քաշելով կատարյալ և ոչ կատարյալ օրենքների հարցը, փաստորեն, դրանց ընտրությունն էր առաջարկում: Ըստ Գոշի, իրավունքի նպատակը հասարակության մեջ արդարության, ճշմարտության, բարօրության հաստատումն է «Եւ գիրս դատաստանի ջանայ հատանել զչարս եւ զանիրաւ, զի սիրով եւ բարեմտութեամբ, կայցենք առ միմեանս /Լախ., գլ. Գ/»:

Գոշը խորապէս գիտակցում է, որ իրավունքը և օրենսդրությունը տարբեր ժամանակներում, տարբեր երկրների և ժողովուրդների մոտ տարբեր և առանձնահատուկ են: Այդ իսկ պատճառով եւ գտնում է, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ պէտք է ընտրի իր կարգերին ու ժամանակին համապատասխանող իրավական նորմեր. «Ընտրել զդատաստանն ըստ ժամանակի եւ ազգաց, եւ աշխարհաց» /Լախ., գլ. Բ/: Անգամ իր Դատաստանագիրքը եւ վերջնական և ավարտուն չի համարում:

Գոշը գտնում է, որ կանոնագրքերը ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար լրացվում ու փոփոխության են ենթարկվում, անկատարից կատարյալ դառնում: Դատաստանագիրքը նույնպէս աստիճանաբար ենթակա է լրացման և փոփոխության, մինչև անկատարից վերածվի կատարյալի, քանզի «...պարտ է գիտել, զիչ ոչ թէ այս միայն է գիրս դատաստանի զօր այժմս գրեմք, եւ ոչ է մէնջ միայն պարտ է առնուլ զաւարտումն, զի կանոնաց ունի զմանեութիւն, զի որպէս կանոնք, զի ոչ մի անգամ եղեւ եւ ոչ ի միում տեղւոջ եւ ոչ ի միոջէ, այլ առ սակաւ սակաւ եւ ի բազում ժամանակս եւ ի բազմաց եղաւ եւ եղեալ լինի մինչեւ յաւիտկան. որպէս եւ նոյն կանոնացն է երաման ... Ի դէպ է ասել զի այդպէս լինիցի եւ ի գիրս դատաստանի, զի այժմ ի մէնջ սկիզբն սորա եղեւ եւ ի դէպ է առ սակաւ աճել յայլ եւ յայլ ժամանակս եւ որքան տեսցի եւ լինիցի դատաստան յիմաստուն արանց, զնոյն գրել ի կարգի, եւ այսպէս առ սակաւ սակաւ զալ ի կատարումն եւ կատարեալ լինել» /Լախ., գլ. Ժ/»:

Դատաստանագիրքը, որպէս հասարակական հարաբերությունների նորմատիվ կարգավորիչ, դոգմա չհամարելով՝ Մխիթար Գոշը դնում էր կատարյալ, բայց ոչ վերջնական կամ, ինչպէս ինքն էր ասում, ավարտուն Դատաստանագրքի հարցը և հորդորում զայիք սերունդներին ուղղելու և լրացնելու այն. «Բայց զծագրութիւն յիշատակիս ի նախադրութիւնս զրոցս դատաստանի եղեւ, զի կատարած սորա ի ձեռն մեր միանգամայն ոչ է,

որպէս է կանխաւ զգատման: Եւ արդ, որքան է կար ի գործ անկանիմք հիանել զկնի գիրս դատաստանի: Ընդ որս եւ զայս մաղթեմք որ եթէ պատահի եւ հաճոյ մմանց թուի յօրինակէ աստի փոխել գիրս դատաստանի, ընդամին փոխեսցիք եւ յիշատակս զայստսիկ» /Նախ., զլ. ԺԱ/:

Ինչպէս տեսնում ենք, Մխիթար Գոշը քարացած Դատաստանագրքի գոյությունը չի ընդունում, այլ դնում է դրա անընդհատ փոփոխության հարցը՝ կապելով ժամանակի, պայմանների և ժողովուրդների հետ: Տարբեր են ժամանակները, հանգամանքներն ու ժողովուրդները, հետևաբար պետք է տարբեր լինեն նաև դատաստանագրքերը: Ասել է թե, հասարակական հարաբերությունների բնույթի փոփոխվելու 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 ապագայի պահանջները:

Գոշը, լինելով իր դարաշրջանի մտածող, պաշտպանում էր ավատատիրական օրինականությունը, որպեսզի համապետական օրենքը անշեղորեն իրականացվի երկրում: Օրինականության մասին Գոշի գաղափարները արծարծված են Դատաստանագրքի մի շարք իրավանորմերում, ինչպէս նաև «Առակներում»: Դատաստանագրքի ՄԺԳ հոդվածում /մասն 11/ ամրագրված է. «... զի օրենք է եւ պահելի»: Նույնիսկ թագավորը պետք է իր գործերը վարի օրենքի և օրինականության սահմաններում. «Դատաստանաւ վարեսցի յամենայն իրս եւ ի գործս հաւատացեալ թագաւոր»/մասն Բ, հոդվ. Ա/:

Որպէս հումանիստ մտածող, Մխիթար Գոշը ցանկացել է ցույց տալ մարդ-անհատի դերը և դիրքը հասարակության մեջ: Ըստ նրա, մարդ-անհատը հասարակության մեջ գնահատվում է ոչ թե իր արտաքին տեսքով, այլև իր գործունեությամբ, թե ինչ հանրօգուտ աշխատանք է կատարել հասարակության համար: Առակներից մեկում Գոշը գրում է. «... որք ծուլութեամբ զկեանս և առանց գործոյ կամին անցուցանել, որոց արժան է այնքան զագործն փոխել, մինչ զի յանձն առցէ զամենայն ինչ եւ նովաւ զամենայն, քանզի ոչ է հեար քաղաքաւարիլ անգործ» /Առակներ, էջ

85/: Մխիթար Գոշը ոչ միայն փառաբանում էր աշխատանքը, այլ այն համարում էր մարդու և հասարակության գոյության անհրաժեշտ պայման, ինչպես նաև մարդ-անհատին ճանաչելու լավագույն միջոց:

Այսպես, առակներից մեկում պղնձագործն ու երկաթագործը վեճի են բռնվում: Եվ յուրաքանչյուրն իր արհեստը մյուսից բարձր է դասում, սակայն ծերակույտը առաջնությունը տալիս է երկաթագործին, պատճառաբանելով. «... հասարակաց օգտակարն պատուական է» /Առակներ, էջ 122/:

Դատաստանագրքում շոշափվում են նաև երեխաների դաստիարակության և կրթության հարցերը: Մասնավորապես, Գոշը մեծ նշանակություն է տալիս երեխաների անվճար ուսուցման գործին: Այս ասպարեզում հետևելով 5-րդ դարի հայ լուսավորիչների /Մեսրոպ Մաշտոց, Մահակ Պարթև և այլք/ ազգանվեր և ազգապահպան գործին, Գոշը վավերացնում է երեխաների անվճար ուսուցման գաղափարը, այն բարձրացնում օրենքի աստիճանի և դրանով իսկ համապարտադիր նշանակություն տալիս այդ վեճ գործին. «Ոչ է պարտ վարձու զմանկունս ուսուցանել ըստ կանոնի հրամանաց: Եթե որքք իցեն, զամենայն խնամք տանել ևոցա ի դէպ. ապա թե չիցեն զկերակուր եւ զհանդերձ միայն իւրքն հոգասցեն: Եւ եթե կարողք իցեն եւ ըստ իւրեանց յօտարութեան ընծայ ուսուցողացն տացեն, արժեն է հոգեւոր սերմանողացն զմարմնաւորսն հնձել, իսկ թե աղքատք, ոչ պահանջել: Այլ եթե ոք հակառակիցի եւ բռնաբարէ, դատաստանաւ է գոր ինչ ի մանուկն ծախեալ իցէ զայն միայն հատուցանել, այլ ոչ զհոգեւոր շնորհին» /Մասն Ա, հոդվ.:

Ընդհանրացնելով, կարելի է եզրակացնել, որ մեծ մտածողի պետաիրավական հայեցակարգն իր տեսական և գործնական նշանակությամբ արդիական էր ոչ միայն իր ապրած դարաշրջանի, այլև հետագա երկար ու ձիգ դարերի համար: Գոշի Դատաստանագիրքը գործել է աշխարհով մեկ սփռված հայկական գաղթօջախներում:

Գոշի պետաիրավական հայեցակարգի շատ դրույթներ՝ կապված իրավունքի գերակայության, պետական ինքնիշխանության, օրենքի և դատարանի առջև բոլորի հավասարության դատական իշխանության ինքնավարության, արդար ու անաչառ դատաքննության, դատավորների վար-

քաղճի կանոնների և այլ հարակից հարցերի վերաբերյալ, այսօր է խիստ արդիական են հնչում՝ թե՛ տեսական և թե՛ գործնական առումով:

ՀՂՈՒՄՆԵՐ

1. Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, հ. 2, Երևան, 1946, էջ 147:
2. Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց Պատմություն, Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վարազ Առաքելյանի, Երևան, 1982, էջ 159:
3. Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 151:
4. Նույն տեղում:
5. Եվրոպական չափանիշներով՝ «աստվածաբանության դոկտոր»:
6. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 152:
7. Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Հ. Ա. Անթիլիաս, 1951, էջ 521:
8. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 152:
9. Նույն տեղում, էջ 153:
10. Նույն տեղում, էջ 152:
11. Տե՛ս Հայ մշակույթի գործիչներ, Երևան, 1976, էջ 267:
12. Տե՛ս Ա. Ղանայան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 178-179, 321:
13. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 161:
14. Գիրք Դատաստանի, Աշխատասիրությամբ Խոսրով Թորոսյանի, Երևան, 1975, Առաջաբան, էջ Ե:
15. Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Ա.Գ. Սուքիասյան «Մխիթար Գոշը և Հայոց Դատաստանագիրքը», Երևան, 1965, էջ 52-61:
16. Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք հայոց, աշխատությամբ Վ.Ժ.Վ. Բաստամյանցի, Վաղարշապատ, 1880, էջ /այսուհետև՝ Դատ., էջը/:
17. Տե՛ս Ա.Գ. Սուքիասյան, Մխիթար Գոշը և «Հայոց դատաստանագիրքը», Երևան, 1965, էջ 61:
18. Բորոս Կ., Գոմա Առնիսկի, Մ., 1996, շ. 139.
19. Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց, իրաւաբանական հետազոտութիւնք հանդերձ ծանոթութեամբք Վ. բատամեանցի, Վաղարշապատ, 1880, նախադրութիւն, էջ 7 /այսուհետև՝ Դատ., էջը/:
20. Տե՛ս Մովսէս Խորենացի, Պատմություն հայոց: Երևան, 1991, էջ 66-67:
21. Հայոց նոր վկաներ, աշխատասիրությամբ Հ. Մանանդյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 23:

21. Տե՛ս Լևին Ի. Դ., Суверенитет, М., 1948, с. 64: Курс международного права. М., 1967, с. 33; Шевцов В., Государственный суверенитет. М., 1979, с. 5.
22. Агабеков Г. В., Жан-Боден-Основоположник концепции государственного суверенитета // Научно-академический обзор ЛИ СССР. М., 1990.
23. Մխիթար Գոշ, Առական, աշխատասիրությամբ էս. Պիվազյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 23-24:
24. Հայոց նոր վկաներ, աշխատությամբ Հ. Մանանդյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 23-24:
25. Տե՛ս Нерсисян В.С., Философия права. Учебник для вузов. М., 1997, с. 108.
26. Միրոյն հորն մերոյ Գրիգոր Լուսաւորիչ Յաճախապատում ճառք, Վենետիկ, 1954, էջ 106:
27. Տե՛ս Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ հայոց հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1836, էջ 61:
28. Տե՛ս Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ հայոց հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1836, էջ 61:
29. Տե՛ս Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանուր թուղթ: Երուսաղեմ, 1871, էջ 67-71:
30. Այսպէս, օրինակ, 15-րդ դարի անգլիական իրավունքի խոշոր մասնագետ Հենրի Բրակտոնը «Անգլիայի օրենքների և սովորույթների մասին իր նշանավոր երկում գրել է, որ «Աստծու համար տարբերություն չկա ազատների և ստրուկների միջև»: Хрестоматия памятников феодального государства и право. М., 1961. с. 149.1224-1230թթ. կազմված մեկ այլ իրավական հուշարձանում՝ Էտկե Ֆոն Ռեպկովի վերագրվող «Մարտնական հայելու մեջ նշված է հետևյալը. «Իսկն ասածի իմ գլխում չի տեղավորվում այն միտքը, որ որևէ մեկը պետք է մեկ ուրիշի սեփականությունը դառնա», բայց՝ «Հիրավի ճորտատիրական վիճակի սկզբնաղբյուր են հարկադրանքը, գերեվարությունը, անիրավ բռնությունը, որոնք ... ուզում են բարձրացնել իրավունքի աստիճանը»: Хрестоматия, с. 70, Саксонское зеркало. М., 1985, с. 95.
31. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1142, էջ 72ա:
32. Գոշի բնաիրավական հայացքների գնահատման վերաբերյալ ուսումնասիրողների մոտ առաջացել են տարբեր և, նույնիսկ, իրարամերժ կարծիքներ: Այստեղ տեղին է նշել, որ, մեր կարծիքով, հարցի ճիշտ լուծման ճանապարհին են կանգնած պատմաբաններն ու բանասերները, քան իրավաբան-պատմաբանները: Այսպես, հայ իրավունքի հայտնի հետազոտող Ն. Սամուելյանը գտնում է, որ Գոշի «բնավորական օրենքի մեջ պարզապես պետք է տեսնել այն, ինչ որ անվանում ենք սովորութական իրավունք: Սակայն Մխիթար Գոշը այլ կերպ է որակում այդ իրավունքը, ստրկորեն հետևելով իր կրոնաաստվածաբանական գաղափարաբանությանը» /Ն. Սամուելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, Երևան, 1939, հ. 1, էջ 80-81/: Շարունակելով իր միտքը, նա հանգում է այն եզրակացության, որ Գոշի

«արծարծած այդ իրավահայեցողությունը որոշ չափով համապատասխանում է եվրոպական ֆեոդալական աշխարհում ուշ միջնադարում ծաղկող *jus naturale*-բնական իրավունքի տեսաբանություն /նույն տեղում, էջ 82/։ Վաստակաշատ իրավաբան-պատմաբան Ա. Մուքիասյանը գրում է, որ «բնության» «բնական» /«բնավորական»/ օրենք ասելով Գոշը հասկացել է այն սովորութային իրավունքը, որ գոյություն է ունեցել զրավոր օրենքներից առաջ /Ա. Գ. Մուքիասյան, նշվ. աշխ., էջ 36/, և որ Գոշը «բնական օրենք» ասելով հասկացել է միայն ու միայն այն սովորութային իրավունքը, որ գոյություն է ունեցել զրավոր /մովսիսական/ օրենքներից առաջ /նույն տեղում, էջ 38/։ Ինչպես իրավագիտորեն նշում է Բ. Մ. Հարությունյանը, «իրավունքի մասին դատողություններում Գոշը ելնում է այսպես կոչված, բնական իրավունքի իր հասկացողությունից» *Армянский Судебник Мхитаря Гюша. Вступительная статья*, с. XXV/։ Էմ. Պիվազյանը իրավագիտորեն գտնում է, որ «բնավորական օրենքի Մխիթարի բացատրությունը, որակումը թույլ չի տալիս այն նույնական համարել սովորութային իրավունքի հետ» /Էմ. Պիվազյան, Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» բանասիրական քննություն, Երևան, 1987, էջ 137/։

33. Нерсисян В. С., *Право и закон*, М., 1983, с. 87.

34. Հռոմեացի նշանավոր իրավաբան Ուլպիանոսը գրում է, որ «Բնական իրավունքը դա այն է, որ բնությունը սովորեցրել է ողջ կենդանական աշխարհին, քանզի այդ իրավունքը ներհատուկ է ոչ միայն մարդկային ցեղին, այլ նաև բոլոր կենդանիներին» /*Диксты Юстиниана*, М., 1984, с. 23/, Գոշին ժամանակակից Թոմա Արվինացին նույնպես գտնում է, որ «բնական իրավունքը ներհատուկ է ողջ կենդանական աշխարհին /կենդանիներին և մարդկանց/։ *История политических и правовых учений, Средние века и Возрождения*, М., 1986, с. 38/։

Անգլիայի խոշորագույն իրավագետ Հենրի Բրակտոնը իր «Անգլիայի օրենքների ու սովորությունների մասին» հոշակավոր աշխատությունում գտնում է, որ «բնական իրավունքը այնպիսի իրավունք է, որ ներհատուկ է ողջ կենդանական աշխարհին»։

35. Պիվազյան, նշվ. աշխ., էջ 137։

36. Դատաստանագրքի ուսերեն թարգմանության Բ. Հարությունյանի ներածական հոդվածը, էջ ԻԵ։

37. Ն. Սամուելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. 1, էջ 84։