

## ՇԱՀԱՄԻՐ ՇԱՀԱՄԻՐՅԱՆԻ ԲՆԱԻՐԱՎԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

ՀԱՅԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

XVIII դ. երկրորդ կեսի հայ հասարակական մտքի խոշորագույն ներկայացուցիչ Շ. Շահամիրյանի բնաիրավական հայացքներն ընդգրկում են բնական իրավունքի, աստվածային իրավունքի և հասարակական դաշինքի տեսությունները: Թեև հիշյալ տեսությունների արմատները դալիս են դեռևս անտիկ դարաշրջանից, սակայն դրանք, որպես այդպիսիք, ինչպիսին այսօր ենք հասկանում (բացառությամբ աստվածային իրավունքի) հանդես եկան միայն բուրժուական դասակարգի գաղափարական ձևավորման հետ միաժամանակ: Ուստի, Շ. Շահամիրյանն իբրև բուրժուական մտածող՝ հայ իրականության մեջ բնաիրավական տեսությունների առաջին կրողներից է: Նա հիշյալ տեսությունները շարադրել է հիմնականում «Որոգայթ փառացի» տեսական մասում, որտեղ, թեկուզև անուղղակի, բավարար ուշադրություն է դարձրել բնական իրավունքին:

Բնական իրավունք: Շ. Շահամիրյանը մարդու «բնական իրավունք» հասկացությունն արտահայտել է «բնական իրավունք»<sup>1</sup> կամ իրավունք՝ «համեմատությամբ բնական բնութեան մարդոյ ՚ի զօրութենէ բանական հոգոյ ընտրողութենէ»<sup>2</sup> ձևերով: Չնայած այս երկու ձևերն էլ նրա մոտ համարժեք են, սակայն անհրաժեշտ է ընդգծել, որ հեղինակը «բնական իրավունք» հասկացությունն արտահայտելու համար հիմնականում օգտագործել է իրավունք՝ «համեմատությամբ բնական բնութեան մարդոյ ՚ի զօրութենէ բանական հոգոյ ընտրողութենէ» ձևը: Դա բացատրվում է նրանով, որ «բնական իրավունք» հայ իրականության մեջ դարեր շարունակ հասկացվել է նրա միջնադարյան ընկալմամբ, իսկ Շ. Շահամիրյանն այդ բառն օգտագործել է նոր՝ բուրժուական իմաստով, որ լրիվ հակադարձ էր նրա՝ հայերենում օգտագործվող ավատական իմաստին: Որպեսզի նա «բնական իրավունք» հասկացությունն արտահայտեր ընդունված ձևով, պետք է առանձին խոսքեր նրա նոր իմաստի մասին, մի բան, որը դուրս էր Շ. Շահամիրյանի հիմնական նպատակից և, բացի այդ, այն ակնհայտորեն կվնասեր Շահամիրյան—հայ հոգևոր գործիչներ քաղաքական հարաբերություններին<sup>3</sup>: Ուստի նա ընդամենը երեք անգամ է օգտագործել «բնական իրավունք» ձևը և այն էլ միայն այն

<sup>1</sup> Շ. Շահամիրյան, Որոգայթ փառաց, Թիֆլիս, 1913, էջ 68, 113 (այսուհետև՝ «Որոգայթ փառաց»):

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 117, 119:

<sup>3</sup> Շ. Շահամիրյանն իր հայացքներն առհասարակ հիմնավորել է աստվածաբանական գրույթներով: Դրանով նա մի կողմից ձգտել է իր տեսակետն արտաքնապես (և միայն արտաքնապես) համահնչուն դարձնել հայ եկեղեցու գաղափարախոսությանը, մյուս կողմից, որը հիմնական է՝ բուրժուական նոր գաղափարախոսությունն ավելի ազդեցիկ դարձնել կրոնի դոգմաներով սնված հայ ժողովրդի վրա:

բանից հետո, երբ արդեն պարզաբանել էր բնական իրավունքի էությունը կազմող համապատասխան հասկացությունների իմաստը:

Ըստ Շ. Շահամիրյանի, բնական իրավունքը բխում է մարդու բնույթից և բանականությունից, և այս առումով այն արտաքինապես բավարարում է ժամանակի համանուն տեսության եվրոպական «չափանիշին»: Սակայն այդ արտաքին նմանության հետ մեկտեղ առկա են ներքին մի շարք առանձնահատկություններ, որոնք բացառապես բխում են «մարդու բնական բնույթ» և «բանականություն» հասկացությունների վերաբերյալ Շ. Շահամիրյանի պատկերացումներից: Ուստի նրա բնական իրավունքի տեսության էությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է բացահայտել հիշյալ երկու հասկացությունների բովանդակությունը: Մինչև կոնկրետ հարցին անցնելը, պետք է նկատել, որ եթե արևմտաեվրոպական մտածողների մոտ ըստ էության «մարդու բնական բնույթ» և «բանականություն» հասկացությունները ուսումնասիրվող հարցի տեսանկյունից համարժեք են, ապա Շ. Շահամիրյանի կարծիքով դրանք խիստ ինքնուրույն են և չի կարելի դրանց միջև հավասարության նշան դնել. հակառակ դեպքում կարելի է հանգել սխալ հետևությունների:

Ի՞նչ էր հասկանում Շ. Շահամիրյանը «մարդու բնույթ» կամ «մարդու բնական բնույթ» ասելով: Այս հարցի կապակցությամբ Հ. Գաբրիելյանը գրել է. «Շահամիրյանը մարդու բնույթ ասելով... հասկանում է մարդու հոգեկան կարողությունները, կամ ինչպես ինքն է ասում՝ «բնական բնույթը»<sup>4</sup>, Հիշյալ բնորոշումը ճիշտ լինելով հանդերձ, էապես թերի է՝ չի բացահայտում «մարդու բնույթ» հասկացության լրիվ ծավալը: Մարդու բնույթ ասելով Շ. Շահամիրյանն առաջին հերթին նկատի է ունեցել մարդու բնական կարողությունների ամբողջությունը: Այսպես, եթե «կայսրն հրամայէ զիս առնուլ թեւս և թռչիլ ՚ի հօդս,— գրում է Շ. Շահամիրյանը,— և կամ... ոչ ուտիլ քառասուն ամ, և ո՛չ յեղուլ արտաքս ՚ի յորովայնէ և այլ նման սորայ ընդ դէմ բնական բնութեան հրամանի... ո՛չ ոք կարէ առնել զայն որ իցէ՝ ընդ դէմ բնական բնութեան մերոյ»<sup>5</sup>: Հասկանալի է, որ մարդու չուտելը, թռչելը և շնչված այլ հատկությունները վերաբերում են նրա բնական կարողությունների ֆիզիկական կողմին և գոյության կենսական պահանջներին: Շ. Շահամիրյանը շատ հարցերում լինելով դիալեկտիկ մտածող, ճիշտ գտնում էր, որ ժամանակի ընթացքում՝ կապված գիտության, տեխնիկայի զարգացման, փորձի կուտակման և այլնի հետ, փոխվում են մարդու ֆիզիկական հնարավորությունները: Նա նկատել է, որ ծովի խորքից բռնում են արագընթաց ձկներ, որոշակի կանոնների կիրառմամբ թռչուններ են որսում, որոգայթով սանձում են առյուծներ և այլն, երբ այդ բոլորն առաջնորդում անհնարին էր<sup>6</sup>: Ուրեմն, որքան զարգանում են գիտությունն ու տեխնիկան, հարստանում է մարդու փորձը, ավելի են մեծանում նրա ֆիզիկական հնարավորությունները: Այդ նույնը վերաբերում է նաև մարդու կենսական պահանջներին:

4 Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. II, Երևան, 1958, էջ 366:

5 «Որոգայթ փառաց», էջ 117—118:

6 Նույն տեղում, էջ 66:

Մարդու բնույթի մեջ Շ. Շահամիրյանը մտցնում էր նաև նրա հոգեկան կարողությունները, սակայն այստեղ պետք է կատարել մի կարևոր վերապահում. դրա մեջ մտնում է ոչ թե մարդու հոգեկան կարողությունների ամբողջությունը, ինչպես կարծել է Հ. Գաբրիելյանը, այլ հոգեկան կարողությունների այն մասը, որը, ըստ հեղինակի, չի համապատասխանում բանականությանը: Որպեսզի կարողանա ցույց տալ բանականության առավելությունները, Շ. Շահամիրյանը մարդու հոգեկան կարողությունների այն մասը, որի արդյունքը բանական չէ, վերագրել է մարդու բնույթին: «Որոգայթ փառացում» կարողում ենք. «այս շափազանց ցանկությունն երեկ միշտ ի մէջ բնութեանս մերոյ, որ ամենայն ժամ և ժամանակի ձկտէ միտս մարդոյ օրաուր առաւելանալն ընդ ամենայն գործս»<sup>7</sup>: Այստեղ և այլ տեղերում Շ. Շահամիրյանը գիտակցաբար է օգտագործել «միտք» բառը և դրանով իսկ ընդգծել մտքի ու բանականության տարբերությունը: Ըստ Շ. Շահամիրյանի, առաջինն ավելի լայն հասկացություն է, քան երկրորդը: Քանի որ մարդու միտքը միշտ ձգտում է զարգանալ, ուստի Շ. Շահամիրյանն առհասարակ ընդունում էր մարդու հոգեկան կարողությունների զարգացման փաստը: Այսպիսով, նա մարդու բնույթ ասելով հասկացել է նրա ֆիզիկական հնարավորությունները, կենսական պահանջները և հոգեկան կարողությունների բոլոր մակարդակները, բացառությամբ բանականության, որոնք դիտվում են իրենց զարգացման մեջ:

Եթե մյուս մտածողները, որպես կանոն, բնական իրավունքը բխեցնում էին մարդու բնույթից կամ էլ նրա բնական վիճակից, ապա, ըստ Շ. Շահամիրյանի, բնական իրավունքն ավելի քիչ է պայմանավորված մարդու բնույթով: Դա բացատրվում է նրանով, որ եթե Դ. Հյումը, Հելվեցիուսը<sup>8</sup>, և այլք գտնում էին, թե մարդու բնույթն իր հիմնական գծերով անփոփոխ է և բնական իրավունքը՝ քարացած<sup>9</sup>, ապա Շ. Շահամիրյանը և Մոնտեսքյե<sup>10</sup> հակառակ տեսակետի վրա էին կանգնած: Մարդու բնույթը Շ. Շահամիրյանը համարում էր փոփոխական, «որովհետև բնութիւնս մեր այսքան փոփոխական է և այնքան անհաստատ... որպէս լոյս ընդ խաւարի»<sup>11</sup>: Իհարկե, այստեղ և այլուր մարդու բնույթի փոփոխական լինելու տակ Շ. Շահամիրյանը նկատի է ունեցել ոչ թե նրա դիալեկտիկական զարգացման պահը, այլ մարդու բնույթի անկայունությունը, որը կարող է դրսևորվել ինչպես լավ գործերով, այնպես էլ վատ<sup>12</sup>: Իր միտքը հիմնավորելու համար նա կյանքից վերցրել է խիստ հակադրելի օրինակներ: «Սո շինելով տուն,— գրում է նա,— որդին իմ քակելով և 'ի տեղի տնկելով այգի... մինն սիրելով հաւաքէ բարեկամք, միւսն նախատելով ցրուէ... և այլ բազում նման սոցայ գոյ շարժմուն մէջ բնութեան մերոյ, և է՝ այնքան բնական»<sup>13</sup>: Շ. Շահամիրյանը մարդու բնույթի հիշյալ հակասությունները համարելով բնական, երբեք դրանք չի

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 29:

<sup>8</sup> И. С. Нарский, Давид Юм, М., 1973, с. 21.

<sup>9</sup> Այս հարցում այլ տեսակետ ունեւ Հելվեցիուսը, որի մասին կականարկվի վերջում:

<sup>10</sup> Ш. Монтескье, Избранные произведения, М., 1955, с. 164.

<sup>11</sup> «Որոգայթ փառաց», էջ 93:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 91:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 95—96:

դիտել բանական: Դեռ ավելին, մարդու վարքագծի անկալունությունը նույնիսկ գնահատել է իբրև «անառակ» երևույթ<sup>14</sup>: Իհարկե, չի կարելի ասել, թե նա «տուն շինող» և «տուն քանդող» մարդկանց վարքագծում հավասարապես չի տեսնում մարդու գիտակցության մասնակցությունը: Կ. Մարքսը ժամանակին նշել է, որ «բանականությունը գոյություն ունի միշտ, բայց ոչ միշտ բանական ձևով»<sup>15</sup>: Հարցին մոտենալով նույն տեսանկյունից, Շ. Շահամիրյանը, ինչպես նշվեց, մարդկային մտքի այն գործունեությունը, որի արդյունքը բանական չէ, վերադրել է մարդու բնույթին: Բավական մանրամասն խոսելով մարդու բնույթի հետևանքով հայ ժողովրդի կրած դժբախտությունների մասին, նա ելլակացնում է. «Ուրեմն հարկաւոր և յոյժ հարկաւոր է մեզ զի մի՞ տացուք տեղի բնութեանս մերոյ»<sup>16</sup>: Շ. Շահամիրյանի այս վերջին դատողությունը, ինչպես նկատելի է, ակնհայտորեն հակասում է նրա այն դրույթին, համաձայն որի մարդու բնական իրավունքը բխում է նաև նրա բնույթից: Այս հակասության մասին կիսովի մարդու բանականության հարցի պարզաբանումից հետո:

Բնական իրավունքի երկրորդ և զլխավոր տարրը մարդու բանականությունն է: Ըստ Շ. Շահամիրյանի, բոլոր մարդիկ կենսաբանական առումով ծնվում են հավասար. «մի՞ թէ Արարիչ Աստուածն մեր... մինն ստեղծեաց իմաստուն և միւսն տգէտ, քաւ լիցի, բնութիւն մարդոյ 'ի յերեսս երկրի բնականապէս հաւասար ծնանի»<sup>17</sup>: Իսկ ինչ վերաբերում է մարդկանց միջև գոյություն ունեցող մտավոր տարբերություններին, ապա դրանք կապված են կրթության և դաստիարակության հետ. «ո՞վ ոք... ուսանի արհեստս ընդ վարպետէ իմաստնոյ տայ նմա՞՝ ուսումն և յօրինէ բնութիւն նորայ իմաստուն և ծանօթացուցանելով ճանաչել նմայ բարին, չարն, արժանն և անարժանն, և 'ի վերայ երկրի կազմէ նմայ իբր աշտանակ պանծալի մի և նոյն բնութիւնն որ ես պահեցի անկարգութեամբ և անօրէնութեամբ որպէս ոսկի խոր թաղեալ ['ի] մէջ [հողի] ըստ տեսակս երկաթի»<sup>18</sup>: Թեև Շ. Շահամիրյանն անտեսում էր բնականից մարդկանց միջև գոյություն ունեցող մտավոր կարողությունների տարբերությունները, այնուամենայնիվ հիշյալ դրույթն իր ամբողջությամբ առաջադիմական էր, որովհետև մերժում էր ժամանակի բուրժուական այն տեսակետը, համաձայն որի տարբեր ժողովուրդների միջև գոյություն ունեցող մտավոր տարբերությունները, պետությունների կառավարման ձևերի բազմազանությունը, տարբեր օրենքների գոյությունը և այլն

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 96:

<sup>15</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. I, М., 1955, с. 380.

<sup>16</sup> «Որոգայթ փառաց», էջ 91: Մարդու բնույթի վերաբերյալ այս և այլ դատողությունները ցույց են տալիս, որ չի կարելի համաձայնվել այն կարծիքի հետ, որ իբր թե, ըստ Շ. Շահամիրյանի, «Մարդն իր բնական բնութեամբ ազնիվ է... մնում է, որ այդ ազնվությունը չփչացվի» (2. Ութ մագլան, Վ. Հակոբյան, Հայ ազատագրական զաղափարների երկու կենտրոն, երկու ծրագիր XVIII դարի երկրորդ կեսին (Ճերանի պետական համալսարանի գիտ. աշխատությունների ժողովածու, 1941, № 3, էջ 91): Իհարկե, մենք հեռու ենք այն կարծիքից, որ ըստ Շ. Շահամիրյանի մարդն ընդհանրապես անազնիվ է: Նրա կարծիքով, մարդու ազնվության և նման այլ հատկանիշները հիմնականում վերաբերում են ոչ թե մարդու բնույթին, այլ բանականությանը:

<sup>17</sup> «Որոգայթ փառաց», էջ 102:

<sup>18</sup> Նույն տեղում:

բացառապես կապվում էին ցեղերի և բնակլիմայական տարբերությունների հետ:

Շ. Շահամիրյանը բանականությանը վերագրել է այնպիսի հատկանիշներ, որոնք, ի տարբերություն մարդու բնույթի, կարիք չեն զգում «ոչ գանձոց, ոչ ոսկոյ, ոչ երծաթոյ և կամ ականց պատուականաց, վասն զի սոքայ ամենեքեան պատճառեն անօրինաց անիրաւանալոյ... անարժանից պաշտօն գտանելոյ» և այլն<sup>19</sup>: Մի այլ տեղ նա արտահայտել է այն միտքը, որ բանական հոգին շատ ավելին արժե, քան բնական հոգի մեջ գտնվող բոլոր գոհարները միասին վերցրած<sup>20</sup>: Շ. Շահամիրյանն ավելորդ չի համարել մարդու բնույթի և բանականության տարբերություն ցույց տալ նաև դրանց առաջացման նյութի վրա: Եթե աստված մարդու բնույթը ստեղծել է հողից, ինչպես և բոլոր կենդանիներինը, ապա բանականության նյութը աստծու լուսափայլ շունչն է, որը հատուկ է բացառապես մարդուն<sup>21</sup>: Այսպիսով, Շ. Շահամիրյանը բանականությունն իր ստեղծման նյութով ու էությունամբ համարում էր կատարյալ, որի պատճառով մարդու բնույթը ստորադասում էր բանականությանը. «մեք ունենալով զօրութիւն հոգւոյ մերոյ (նկատի ունի բանական հոգին—Հ. հ.)... թագաւոր մեզ առնել 'ի վերայ բնական բնութեան մերոյ»<sup>22</sup>:

Շ. Շահամիրյանը «բանական» բառի հետ զուգահեռաբար օգտագործել է նաև ճբանական ոգի» հասկացությունը: Վերջինիս միջոցով նա ցանկացել է ցույց տալ, որ բանականությունն ավելի շատ հասարակական մտքի արդյունք է, քան անհատական<sup>23</sup>: Մյուս կողմից, այն ինքնին խոսում է իր իսկ գոյության իրական բնույթի մասին: Քանի որ Շ. Շահամիրյանը բանականությունն ամենից առաջ պայմանավորում էր հասարակական մտքով, ուստի որպես անհատ մտածող իրեն իրավունք չի վերապահել սպառիչ պատասխան տալու այն հարցին, թե կոնկրետ ո՞ր երևույթը պետք է համարել բանական և ո՞րը ոչ: Նա այդ հարցին վերջնական պատասխան տալու իրավազորությունը վերապահել է հասարակությանը. «նա ևս հարկաւոր է յիշեցուցանել ընդ միտս ձեր որ ո՛չ ոք գործք բարիք և բարութիւնք վասն հասարակաց մի՛ ոք ընդունեացի միայնակ 'ի կամս իւր, և միմիայն յինքն խորհիլ գործել և կատար հասուցանել, որպէս ասէ մարգարէն՝ ձայն բազմաց գտցի իբրև ձայն յԱստուծոյ... սովաւ և բանական զօրութեամբ հոգոյ ճանաչիմք, զի զամենայն զոր ինչ բարութիւնք եթէ 'ի միայնակ միոյ յառնէ կարելի առնել՝ ուրեմն 'ի երկուս և կամ 'ի բազմութեան արանց օգնականութեամբ գերագոյն և լաւագոյն քան զայն կարէ լինիլ»<sup>24</sup>: Այսպես մոտենալով հարցին, Շ. Շահամիրյանը գտնում էր, որ նույնիսկ իր գրած «Որոգայթ փառացը» (որը նրա բանականության դրսևորման արդյունք էր) պետք է օրենքի ուժ ստանար միայն հայ ժողովրդի կամքն արտահայտող մարմնի կողմից հաստատվելուց հետո: Ժողովրդի նկատմամբ ունեցած այդ բացարձակ վստահությամբ է պայմանավորված այն փաստը, որ Շ. Շահամիրյանն «ազգի բնութի» հասկացությունն օգտագործում է բա-

19 Նույն տեղում, էջ 71:

20 Նույն տեղում, էջ 108:

21 Նույն տեղում, էջ 70—71:

22 Նույն տեղում, էջ 97:

23 Նույն տեղում, էջ 124:

24 Նույն տեղում:

նականությանը համարժեք<sup>25</sup>։ Այնուամենայնիվ, Շ. Շահամիրյանի վերը նշված մտքից և այլ բազմաթիվ դատողություններից երևում է, որ մարդու հոգեկան գործունեության արդյունքը բանական կարող է կոչվել միայն այն դեպքում, երբ ծառայում է ժողովրդի շահերին։ Հետևապես, ըստ Շ. Շահամիրյանի, բանականության գնահատման չափանիշներն են նրա՝ հասարակական մտքի արդյունք հանդիսանալը և ժողովրդի բարօրությանն ուղղված լինելը։

Մարդկային մտքի այն արդյունքը, որն աշխատում է հասարակության օգտին, Շ. Շահամիրյանը գնահատել է որպես բանական, գտնելով, որ մարդու բանականությունը քարացած չէ։ Բնադմիցս անգամ նախանձս այս եղև պատճառ բազում գործի,— գրում է նա,— եթէ բարոյ եթէ չարի, որպէս երկաթագործք ամենայն իրաց օրաուր գործեցին լաւագոյն քան թէ յառաջին<sup>26</sup>։ Շ. Շահամիրյանի այս մտքից ևս հետևում է, որ ըստ նրա մարդու միտքը միշտ ձգտում է կատարելագործվելու՝ և՛ վատ, և՛ լավ գործերում։

Արդ, ինչպիսի՞ն պետք է լինի մարդու բնույթի և բանականության փոխհարաբերությունը բնական իրավունքի մեջ։ Ասացինք, որ մի կողմից Շ. Շահամիրյանը գտնում էր, որ բնական իրավունքը բխում է մարդու բնույթից և բանականությունից, իսկ մի այլ առիթով պահանջում էր տեղ չտալ մարդու բնույթին։ Վերջին դեպքում նա ոչ թե առհասարակ ժխտում էր մարդու բնույթի նշանակությունը բնական իրավունքում, այլ միայն հետամտում առանձնակի շեշտվածությունամբ ընդգծել հասարակական կյանքում բանականության պահանջներով ղեկավարվելու անհրաժեշտությունը, որովհետև բանականությունը կատարելություններով հանդերձ չի կարող լրիվ անտեսել մարդու բնական հնարավորություններն ու պահանջները. «զամենայն հրաման... օրէնք և այլ զոր ինչ որ ընդ դէմ բնութեան մերոյ ո՛չ երթէք կարէ մնալ 'ի մէնջ մեր և ոչ կարէ հաստատիլ 'ի տեղի իւր»<sup>27</sup>։ Այստեղ «բնություն» ասելով նա նկատի է ունեցել մարդու ֆիզիկական կարողություններն ու կենսական պահանջները։ Բացի այդ, ինչպես տեսանք, մարդու բնույթն ունի նաև լավ կողմեր։ Իսկ թե ո՞ր կողմերը պետք է համարել լավ և ընդգրկել բնական իրավունքի մեջ, այդ հարցը բացառապես որոշում է բանականությունը։ Դրանով պետք է բացատրել այն, որ Շ. Շահամիրյանը մարդու բնական իրավունքը բխեցնելով նրա բնույթից և բանականությունից, վերջինիս հետ նշել է «ընտրել» բառը. «համեմատությամբ բնական բնութեան մարդոյ 'ի զօրութենէ բանական հոգոյ ընտրողութենէ»<sup>28</sup>։

Այս բոլորից կարող ենք հետևեցնել, որ Շ. Շահամիրյանի կարծիքով բնական իրավունքը բխում է մարդու բնույթի առանձին անհրաժեշտ կողմերից և բանականությունից, որտեղ հիմնական և որոշիչ տեղը հատկացվում է վերջինին։ Քանի որ բնական իրավունքի երկու տարրերն էլ նա դիտում էր զարգացման մեջ, ուստի և նրա կարծիքով մարդու բնական իրավունքի դրույթները քարացած չեն, այլ հասարակության զարգացմանը զուգընթաց փոփոխվում են։ Ամեն դեպքում, նշված փոփոխությունները կատարվելու էին

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 19, 36։

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 120, նաև՝ էջ 105։

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 118, նաև՝ էջ 71—72։

<sup>28</sup> Նույն տեղում, էջ 117։

ի շահ ժողովրդի<sup>29</sup>, Այս առումով Շ. Շահամիրյանի բնական իրավունքի տեսությունը ոչ մի կապ չունի, այսպես կոչված, «միշտ փոփոխվող բնական իրավունքի» տեսության հետ, որը ստեղծվեց XIX դ. և նպատակ ուներ տեսականորեն հիմնավորելու քաղաքական իշխանության հասած բուրժուազիայի կողմից աշխատավոր զանգվածների իրավունքների ու ազատությունների սահմանափակման գործնական քայլերը: Սակայն, ինչպես Շ. Շահամիրյանի, այնպես էլ ժամանակի բոլոր մտածողների բնական իրավունքի տեսությունները, իրենց բազմազանություններով հանդերձ, չգարձան աշխատավոր մարդկանց արմատական շահերի արտահայտիչ, թեև դրանք հրամցնում և բացատրում էին ժողովրդի շահերով, բանականությունամբ, արդարությունամբ<sup>30</sup> և այլ նման վերացական հասկացություններով: Այսուհանդերձ, հարկ է նշել, որ Շ. Շահամիրյանը (և բնական իրավունքի տեսություն կրողներն առհասարակ) բնական իրավունքի մեջ մտցնում էին այնպիսի պահանջներ, որոնք բուրժուազիայի շահերը արտահայտելուց բացի շոշափում էին նաև հասարակության ստորին խավերի շահերը: Իսկ բնական իրավունքը միայն տեսություն չէր, այլ ուներ գործնական անմիջական նպատակառողղվածություն, այլ կերպ, այն ստեղծվեց դրական իրավունքի աղբյուր դարձնելու նպատակով: Միգուցե հարկ չէր լինի նշելու այս հանգամանքը, եթե գրականության մեջ արտահայտված չլիներ այսպիսի տեսակետ. «Ի պատիվ Շահամիրյանի պիտի ասել, որ նա հասարակության օրենքները (խոսքը իրավական օրենքների մասին է—Ն. Խ.) բխեցնում է հենց հասարակությունից և ոչ թե իրիկի և Մոնտեսքյոյի նման բնական օրենքները տարածում հասարակության վրա»<sup>31</sup>: Համաձայնվել այս տեսակետի հետ, նշանակում է Շ. Շահամիրյանի բնական իրավունքի տեսությունից պոկել նրա գործնական նպատակառողղվածությունը և այն դարձնել ինքնանպատակ ու արժեքազուրկ, մի բան, որը չի համապատասխանում իրականությանը<sup>32</sup>: Շ. Շահամիրյանի բնական իրավունքի տեսության վերաբերյալ ոչ ճիշտ կարծիք է հայտնել Ա. Խաչատրյանը: Առարկելով վ. Զալոյանին, նա գրել է. «Նրանք (նկատի ունի հնդկահայ լուսավորիչներին, այդ թվում և Շ. Շահամիրյանին—Ն. Խ.) մի կողմից հասարակության օրենքները նույնացնում էին բանականության հետ, իսկ մյուս կողմից՝ օրենքի մեջ տեսնում էին բնական կարգի արտացոլումը, որը գոյություն ունի հենց իրերի մեջ»<sup>33</sup>: Ինչպես կարող էին հնդկահայ լուսավորիչները հասարակության օրենքները նույնացնել բանականության հետ, երբ հստակ պատկերացում չունեին այդ օրենքների գոյության մասին:

29 Պ. Զոբանյան, Վրացական ուղեգրությունները և նրանց տեղեկությունները հայերի մասին, Երևան, 1981, էջ 72, 173,

30 «Որոգայթ փառաց», էջ 103:

31 Ն. Ռեթմազյան, Վ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 92:

32 Վերջացնելով «Որոգայթ փառացի» տեսական մասը, Շ. Շահամիրյանը գրել է. «յուսամ ՚ի Տէր, զի տացէ զորութիւն հոգոյ իմոյ զի շարեցից զայն ևս համայ համեմատ բնութեան մարդոյ ըստ հաճոյից բանական հոգոյ մերոյ» («Որոգայթ փառաց», էջ 135): Հերակլ թագավորին գրած նամակում Շ. Շահամիրյանը արդեն նշում է. «տեստրակն... «Որոգայթ փառաց», շարադրեալ բոլորովին ըստ համեմատութեան բնական բնութեան մարդոյ, և ըստ արժանաւորութեան բանական հոգւոյ» (Պ. Զոբանյան, նշվ. աշխ., էջ 171—172):

33 А. Б. Хачатурян, История прогрессивной армянской и общественно-политической мысли конца XVIII—середины XIX века, М., 1973, с. 28.

Եթե Շ. Շահամիրյանի բնական իրավունքի տեսությունը համեմատենք Հելվեցիուսի համանուն տեսության հետ, ապա կնկատենք բավական ընդհանուր գծեր: Հելվեցիուսը նույնպես բնական իրավունքը բխեցնում էր բանականությունից և այն դիտում իր զարգացման մեջ<sup>34</sup>: Սակայն նա իրավունքի առանձին ճյուղերի մասին դատողություն անելիս կատարում էր մի էական վերապահում, ըստ որի հասարակության մեջ կան նաև անփոփոխ օրենքներ: Որպես այդպիսիք, նա վկայակոչում էր սեփականության վերաբերյալ օրենքները կամ էլ այլ օրենքներ, որոնք դեռ չեն հասցվել կատարելության<sup>35</sup>: Իհարկե, Շ. Շահամիրյանը նույնպես ընդունում էր անփոփոխ օրենքի գոյության փաստը, սակայն, ի տարբերություն Հելվեցիուսի, նա այդ օրենքը չէր մտցնում բնական իրավունքի մեջ, այլ վերագրում էր աստվածային իրավունքին:

Աստվածային իրավունք: Եթե բնական իրավունքի տեսության կողմնակիցների հայացքներում ըստ էության բնական և աստվածային իրավունքների միջև էական տարբերություններ չկային, որի հետևանքով էլ գրականության մեջ առանձին չի խոսվում աստվածային իրավունքի մասին, ապա Շ. Շահամիրյանի հայացքներում դրանք միջև կա որակական տարբերություն՝ մեկն իր բնույթով փոփոխական է, մյուսը՝ անփոփոխ: Խոսելով աստվածային իրավունքի մասին, Շ. Շահամիրյանը նշում է, որ աստված ստեղծելով մարդու բնույթը և բանականությունը ձեռն ծալրագոյն իշխանութիւն նախահօրն մերոյ Ադամայ, զի թագաւորեսցէ 'ի վերայ ամենայն բնական անասուն կենդանեաց որք 'ի վերայ երկրի... և նշան մի ծալրագոյն եթող ի մէնջ մեր սահմանելով օրէնս բարիս՝ այսինքն Պատուէրն 'ի վերայ Ադամայ, զի պահեսցէ հրամանս Տեառն, զի սովաւ ծանիցէ ամենայն արարած որ ո՛չ ոք այլ արարածք կարօղ լինիցի հրամայել 'ի վերայ բնութեան մարդոյ, բայց միայն անսկիզբ և արարիչն Աստուած»<sup>36</sup>: Հետևաբար, աստվածային իրավունքի համաձայն մարդը կարող է իշխել միայն ոչ բանական էակների վրա, իսկ բանական էակների՝ մարդկանց վրա կարող է թագավորել միայն նրա ստեղծողը՝ աստվածը, այլ կերպ, ամեն տեսակ միապետական կարգերը դեմ են աստվածային իրավունքին: Իր հիշյալ մտքից այլ հետևություններ անելը կանխելու նպատակով Շ. Շահամիրյանը շեշտել է, որ աստծու կողմից մարդու վրա թագավորելու ձևերի, մեթոդների ու նրա գործողության ժամկետի հարցերը չեն կարող մարդկային մտքի քննարկման առարկա դառնալ<sup>37</sup>: Դրանով նա միաժամանակ ժխտել է աստծու կողմից մարդկանց կառավարելու մինչբուրժուական բոլոր մեկնաբանությունները: Ըստ Շ. Շահամիրյանի, մարդն իր ստեղծման պահից ևեթ ոչ մեկի առաջ պարտավորություն չի կրում: Նրա միակ բնական պարտականությունն է անշեղորեն ենթարկվել աստվածային իրավունքի վերահիշյալ պահանջին<sup>38</sup>: Ըստ այդմ, հայերի կրած բոլոր դժբախտությունները նա կապում էր իր հայրենակիցների կողմից աստվածային

34 К. А. Гельвеций, Соч., т. 2, М., 1971, с. 116.

35 Նույն տեղում, էջ 520—522:

36 «Որոգայթ փառաց», էջ 25:

37 Նույն տեղում, էջ 43, 52:

38 Նույն տեղում, էջ 25:

իրավունքի պահանջի խախտման հետ<sup>39</sup>, իսկ եթե առանձին անհատներ ձգտում են դառնալ թագավոր, ապա դրանով իսկ ցանկանում են իրենց կամքին հաղորդել աստվածային բնույթ, մի բան, որը ծանր մեղսագործություն է<sup>40</sup>:

Հասարակական դաշինք: Բնական իրավունքի տեսության հետ սերտորեն առնչվում է նաև պետության և իրավունքի ստեղծման հասարակական դաշինքի տեսությունը կամ որ նույնն է, պայմանագրային տեսությունը: Ինչպես և պետք էր սպասել, Շ. Շահամիրյանը կանգնած էր այս տեսության դիրքերում: Ինչպես տեսանք, աստվածային իրավունքի համաձայն, հասարակությունն իրավագործ է ստեղծել միայն հանրապետական ձևի պետություն: Իսկ թե գործնականում ինչպես են ստեղծվում նման կարգերը, Շ. Շահամիրյանը բացատրել և հիմնավորել է պայմանագրային տեսությամբ, որի համար իբրև պատմական «փաստ» ծառայել է Հոռմի հանրապետության օրինակը: Ելնելով վերջինիս ծագման վերաբերյալ եղած առասպելից, նա գրել է, որ Հոռմուկոսը և իր եղբայրը, լինելով քաջ և խոհեմ, հավաքում են իրենց նման այլ քաջերի և հավասար սկզբունքներով ստեղծում մի միություն, որի նպատակն էր պաշտպանել նրանց ազատությունն ու պատիվը: Բռեկ այդ միության անդամները զբաղվում էին ավազակությամբ, բայց նրանք դա կատարում էին այնքան արդար, որ «բազումք վաճառականք և տէր ընչից և գաւառաց, տեսանելով հաստատութիւն պայմանին և դաշնաց սոցայ... ղի ոչ ոք ՚ի նոցանէ անցանել կարէր ՚ի խոստմանց և սահմանէ դաշնաց իւրանց, կամաւորապէս ելին և մտին ընդ ժողովս հռոմայեցոց խոստանալով տալ նոցա ոմանք հարկս, ոմանք մաքսս, ոմանք հասս, և ստանալին դաշին ՚ի նոցանէ պահպանութեան»<sup>41</sup>, — և յսպիսով ստեղծվեց հռոմեական հանրապետությունը<sup>42</sup>: Այստեղից հետևում է, որ Հոռմի հանրապետությունը ստեղծվել է բանավոր դաշինքի հիման վրա, որով ժողովուրդը գիտակցաբար պարտավորվում էր պետությանը վճարել համապատասխան հարկեր, իսկ պետությունն էլ իր հերթին պետք է ապահովեր ժողովրդի կյանքի, գույքի, ազատության անվտանգությունը և անձեռնմխելիությունը:

Շ. Շահամիրյանը, եթե հանրապետության ստեղծումը կապում էր հասարակական դաշինքի հետ, ապա միապետական կարգերի գոյությունը բացառապես բխեցնում էր բռնատիրման փաստից: Ըստ նրա, միապետության պայմաններում չի կարող խոսք լինել պայմանագրի մասին, քանի որ ժողովուրդը չի դրսևորում իր կամաարտահայտությունը<sup>43</sup>, չունի ոչ մի իրավունք և կրում է միայն պարտավորություններ: «Որոգայթ փառացի» 410-րդ հոդվածում նա գրում է. «Ըրստ բնական բնութեան ազատի»<sup>44</sup>, որ ո՛չ [ոք] կարէյանձն ՚ի վերայ իւր առնուլ [ո՛չ] պարտս և ո՛չ նախատինս»<sup>45</sup>: Այստեղ

<sup>39</sup> Նույն տեղում, էջ 26:

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 43:

<sup>41</sup> Նույն տեղում, էջ 79—80:

<sup>42</sup> Նույն տեղում, էջ 82:

<sup>43</sup> Նույն տեղում, էջ 45, 73—74:

<sup>44</sup> Ըստ Շ. Շահամիրյանի, մարդը «բնականապէս ազատ» է (նույն տեղում, էջ 131):

<sup>45</sup> Նույն տեղում, էջ 369:

«պարտք» ասելով Շ. Շահամիրյանը նկատի ունի թագավորների հանդեպ ժողովրդի պարտավորությունը, ինչպես նաև այնպիսի պարտավորության ստանձնումը, որը կապված չէ համապատասխան իրավունքի կրման հետ։ Վերոհիշյալ մտքից հետո նա անմիջապես շարունակում է. «նոյն գունակ բոլորով արտիւ յանձն առաք հատուցանել առ տունն հայոց, և պահպանիչն մեր, հարկ, մաքս,— և այլն,— բանզի ո՛չ ոմեք հատուցանեմք եթէ ո՛չ մեզ, և ո՛չ ուրեք պատճառի թէ ո՛չ իրաւամբ և արդարութեամբ պարտս մեր»<sup>46</sup>։ Հետևաբար, ի տարբերություն կառավարման միապետական ձևի, հանրապետականի ժամանակ ժողովուրդը փաստորեն ինքն իր հանդեպ է վերըցնում պարտավորություն, այլ ոչ թե միապետի, մի բան, որը բխում է արդարության սկզբունքից։ Բացի այդ, հիշյալ միտքը և այլ դատողություններ<sup>47</sup> միաժամանակ վկայում են, որ, ըստ Շ. Շահամիրյանի, ժողովուրդը կամավոր և այն էլ դաշինքի միջոցով չի կարող ստեղծել միապետական կարգեր։ «Որոգայթ փառացի» 410-րդ հոդվածում և այլ տեղերում արված դատողությունները խոսում են նաև այն մասին, որ Հայաստանում ստեղծվելիք հանրապետությունը նույնպես պետք է կազմվեր հասարակական դաշինքի հիման վրա և փաստորեն ունենալու էր նույն բովանդակությունը, ինչ Հռոմի հանրապետությունում։

Եթե Շ. Շահամիրյանի պետության և իրավունքի ստեղծման պայմանագրային տեսությունը համեմատելու լինենք ժամանակի բուրժուական մյուս մտածողների համանուն տեսությունների հետ, ապա ակնհայտ կդառնա առաջինի առավելությունը։ Որպեսզի կարողանան տեսականորեն օրինականացնել ավատական կարգերի փոխարինումը բուրժուականով, պայմանագրային տեսության կողմնակիցները, իբրև կանոն, շեշտը դնում էին պետության ստեղծման պայմանագրային բնույթի վրա և դրանով իսկ հիմնավորում այն տեսակետը, համաձայն որի ավատական կարգերում միապետները խախտել են նշված դաշնագրի պահանջները, ուստի անհրաժեշտ է այն չեղյալ հայտարարել ու կնքել նոր դաշնագիր, այսինքն՝ ստեղծել բուրժուական հասարակարգ։ Սակայն հիշյալ մտածողները չէին նկատում, որ դրանով իսկ կամա թե ակամա ինչ-որ տեղ նաև օրինականացնում էին կառավարման միապետական ձևը։ Շ. Շահամիրյանը յուրովի բացահայտեց այդ տեսության էությունը։ Ըստ նրա, մարդիկ աստվածային իրավունքին համապատասխան չեն կարող ստեղծել կառավարման միապետական ձևեր և գործնականում էլ չեն ստեղծում այդպիսիք. դա դեմ է մարդու և՛ բնական բնույթին, և՛ բանականությանը։ Ինչ վերաբերում է նման կարգերի ստեղծմանը և գոյությանը, ապա դրանք բացառապես հետևանք են բռնատիրման։ Ուրիշ խնդիր է հանրապետական կարգերի առաջացման երևույթը, որը, ըստ Շ. Շահամիրյանի, ստեղծվում է հասարակական դաշինքի միջոցով։ Այսպիսով, նա օրինականացնում էր բուրժուական հանրապետության առաջացման անհրաժեշտությունը, միևնույն ժամանակ մերժում միապետության գոյության տեսական հիմքերը։

Ամփոփելով Շ. Շահամիրյանի բնախրավական հայացքների քննությունը, հարկ է նշել, որ թեև նրա տեսություններն ունեին բուրժուական սահման-

<sup>46</sup> Նույն տեղում։

<sup>47</sup> Նույն տեղում, էջ 119, 131։

նախակվածություն, այնուամենայնիվ, ժամանակի առումով առաջադիմական էին: Հիշյալ տեսություններով Շ. Շահամիրյանն անմիջականորեն ցանկացել էր հիմնավորել «Որոգայթ փառացում» շարադրած օրենքների ժողովածու նախագծի դրույթները, դրույթներ, որոնք հռչակում էին մարդու քաղաքական և անձնական ազատություններ, կյանքի, գույքի ապահովություն և այլն<sup>48</sup>: Հիշյալ ազատությունների ու հրաշխիքների իրականացումը Շ. Շահամիրյանը տեսնում էր միայն բուրժուական-հանրապետական կարգերի ստեղծման մեջ: Նա չգիտեր և չէր էլ կարող գիտենալ, որ այդ կարգերը գործնականում ավելի շատ ի վիճակի էին լուսավորիչների հրազած ազատություններն ու հրաշխիքները հռչակելու, քան՝ իրականացնելու:

## ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ ШААМИРА ШААМИРЯНА

ГАЙК ХАЧАТРЯН

### Резюме

Естественно-правовые взгляды Ш. Шаамиряна включают теории естественного права, божественного права и общественного договора. Естественное право он рассматривал в процессе развития и выводил из природы человека и разума.

У Шаамиряна в качестве вечного и неизменного выступает только божественное право, основной момент которого заключается в том, что люди не имеют права создавать монархические формы правления. Необходимость же создания республиканского строя он поднял до уровня божественного права, что имело для того времени большое звучание.

Если западноевропейские теоретики общественного договора принимали факт создания монархии при помощи общественного договора, тем самым невольно в той или иной степени обосновывая само существование монархического строя (как правило, они оставляли за народом право в любое время расторгнуть старое и заключить новое соглашение), то Шаамирян, в отличие от них, полностью отрицает возможность создания монархии со стороны народа. По его мнению, общество при помощи договора создает лишь республиканскую форму правления, а что касается монархии, то она возникла в результате узурпации. Тем самым он нанес существенный удар теоретическим основам монархического строя.

<sup>48</sup> նույն տեղում, հոդվածներ 3, 5, 10 և այլն: