

ԲՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԻՐԱՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՌԻՍՏՈՒՆՔՆԵՐԻ ՎՐԱ *

ՀՏԴ 340

DOI: 10.52063/25792652-2024.4.23-49

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ԿՈՉՈՒԲԱԵԿ

«Կոնսորա» ընկերությունների խմբի հիմնադիր, փաստաբան,
ՀՀ ԳԱՄ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և
իրավունքի ինստիտուտի հայցորդ,
ք. Երևան, Հայաստանի Հանրապետություն
Legaldep02@gmail.com
ORCID: 0009-0006-2481-8175

Սույն հետազոտության նպատակն է վերլուծել բնական իրավունքի տեսության զարգացման նախադրյալները, ընթացքը և արդյունքները, նախա-նշել իրավունքի և պետության, անձի և քաղաքացիական հասարակության մասին ուսմունքի ընդհանուր տեսական և մեթոդաբանական զարգացման ուղղությունները, բնորոշել իրավական ուսմունքներում՝ համատեքստում հիմնարար բնական-իրավական կատեգորիաների մշակման մեթոդաբանական հիմքերը և առանձնահատկությունը, բացահայտել բնական իրավունքի մասին պատկերացումների պատմական զարգացման հիմնական ուղենիշները և դրանց առանձնահատկությունները, ինչպես նաև վերլուծել բնական-իրավական հիմնահարցերի լուծման ձևերը նոր ժամանակի տարբեր ուղղությունների փիլիսոփայական-իրավական հայեցակարգերում:

Հետազոտության մեթոդաբանական հիմունքները կազմում են քաղաքական իրավական և փիլիսոփայական-իրավական ուսմունքների համա-լիր վերլուծության սկզբունքները: Հետազոտության մեջ օգտագործվել են ճանաչողության տրամաբանական, համեմատական իրավական, ինչպես նաև պատմական, իրավահամեմատական մեթոդները, որոնք հնարավորություն են ընձեռել հեղինակին բացահայտելու բնական իրավական գաղափարների աղբյուրները և դրանց էությունը:

Գիտության պատմական զարգացման ընթացքում իրավունքի և պետության մասին ուսմունքների, ինչպես նաև գոյի՝ բնական, թե՛ աստվածային կարգից կամ էլ մարդու բնական հատկանիշներից բխող էթիկական ուսմունքների համակարգում բնական իրավունքը հանդես է գալիս որպես հիմնական հասկացություն: Հենց բնական իրավունքի մասին ուսմունքի սահմաններում է ջանում իրավաբանական գիտությունը գտնել իրավունքի ու օրենքի հարաբերակցության հարցի պատասխանը, հասկանալ, որ իրավական սկզբունքներն ու նորմերը փաստացի հասարակական հարաբերությունների հատուկ ձև են՝ ունիֆիկացված ձև, որում գոյություն ունի ներքին տրամաբանություն՝ որպես կոնկրետ իրավահարաբերու-թյունների ներդաշնակության արտահայտություն:

Հիմնաբառեր՝ բնաիրավական հայեցակարգ, իրավական ուսմունք, աստվածային իրավունք, բնական իրավունք, կանոնական իրավունք, սովորութային իրավունք, աշխարհիկ իրավունք, ազատություն:

* Հոդվածը ներկայացվել է 02.12.2024թ., գրախոսվել՝ 18.12.2024թ., տպագրության ընդունվել՝ 31.12.2024թ.:

Բնաիրավական հայեցակարգը իր ահռելի ազդեցությունն է ունեցել հայ իրավաբանական պատմության վրա: Դա մեծամասամբ պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ պետականության բացակայության պայմաններում բնական համարվող իրավունքները նմանվում էին երազանքների, ազգային գաղափարախոսության, որոնց ձգտում է մարդը:

Բնական իրավունքի մասին այս կամ այն հարաբերակցությամբ իրենց կարծիքն արտահայտել են հայ շատ մեծանուն մտածողներ, սակայն համակարգված դոկտրինի իմաստով հայ իրականության մեջ առաջինը Մխիթար Գոշն էր, որ տվեց հայ ժողովրդի բնաիրավական զարգացման հիմնական ուղենիշները: Գոշի ուսմունքը ուներ հստակ արտահայտված ազգային երանգներ, որոնք բխում էին հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարից:

Ընդ որում, մինչև Գոշն էլ հայ լուսավորիչները մարդու բնական իրավունքների գաղափարը կապում էին հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի հետ: Այսպես՝ Մեսրոպ Մաշտոցը, դեմ գնալով իր ժամանակին տիրապետող գաղափարաբանությանը, համաձայն որի աշխարհը ունի երկու նախասկիզբ՝ բարի և չար, հանդես եկավ աստվածային ծագման բացառիկության գաղափարով, որի առանցքը պտտվում էր միակ ակունքի՝ Աստծո գոյության շուրջ [Արևշատյան, 91-110]:

Մաշտոցը գտնում էր, որ չարը՝ որպես ֆունդամենտալ երևույթ, գոյություն չունի: Մաշտոցը մարդկային ազատ կամքի կողմնակից էր և գտնում էր, որ բարին էլ, չարն էլ բխում են Աստծուց, իսկ մարդկային կամքը մարդուն տրված է, որպեսզի մարդ ընտրի իր վարքը՝ ծառայել բարուն, թե՞ չարին: Այստեղ առանցքայինն այն է, որ բարին էլ, չարն էլ ունեն սուբստանցիոն միևնույն ակունքը: Ընդ որում, այս տեսակետը իր հիմնավորումն է գտնում նաև Աստվածաշնչի մեջ՝ կյանքի ծառի գաղափարում: Այսպես՝ «Ծննդոց» գրքում, երբ նկարագրվում է աստվածային արարչագործությունը բարու և չարի մասին, ասվում է, որ Աստված դրախտ տնկեց Եդեմում՝ արևելյան կողմը, եւ այնտեղ դրեց իր ստեղծած մարդուն: Տեր Աստված երկրից բուսցրեց նաեւ ամեն տեսակի գեղեցկատեսիլ ու համեղ մրգեր տվող ծառեր, իսկ կենաց ծառը եւ բարու ու չարի գիտութեան ծառը տնկեց դրախտի մեջտեղում: Տեր Աստուած պատվիրեց Ադամին ու ասաց. «Դրախտում ամեն ծառի պտուղներից կարող ես ուտել, բայց բարու եւ չարի գիտութեան ծառից մի՛ կերեք, որովհետեւ այն օրը, երբ ուտեք դրանից, մահկանացու կը դառնաք» (Աստուածաշունչ, 18):

Այսինքն՝ Աստված մարդուն իր նախնական տարբերակում ստեղծել էր որպես անմահ Եակ, ստեղծել էր նաև բարին ու չարը տարբերակող ծառը, որի պտուղը ճաշակելով՝ մարդը սկսում է ճանաչել նաև չարը, դրանով կտրվում է իր աստվածային ծագումից և դառնում է մահկանացու: Թեև Ավետարանում ուղիղ ասված չէ Աստծո կողմից չարը՝ որպես սուբստանցիալ արարվելու մասին, սակայն թեոլոգիական իմաստով ամեն ինչն է բխում Աստծուց: Այստեղ առաջնային պլան է մղվում կամքը, կամք, որով մարդ ընտրություն է կատարում բարու և չարի միջև, հետևաբար՝ սեփական կյանքը տնօրինելու ազատությունը համապատասխանում է աստվածային մտահղացմանը:

Մաշտոցը, իր թեզերը տեղայնացնելով պետության վրա, գտնում է, որ իշխանությունը՝ որպես երևույթ, առաջացել է Աստծո թողտվությամբ, որի նպատակը իրավակարգ սահմանելն է և իրավակարգը խախտողներին պատժելը (Արևշատյան, 91-110): Այս գաղափարը իր արդիականությունը դժվար թե կորցնի, որովհետև այն պետության գոյության և պետության նշանակության համար առանցքային դերակատարում ունի, քանի որ այս տեսակետով հիմնավորվում է, որ պետությունը և դրանում տեղ գտած իշխանությունները Աստծո կամքի արդյունք են:

Բնական իրավունքի վերաբերյալ իր տեսակետն է հայտնել նաև Եզնիկ Կողբացին: Այստեղ պետք է ընդգծել, որ Կողբացու (նաև մյուս հեղինակների) աշխատությունները հատուկ նվիրված չեն բնական իրավունքի տեսությանը:

Հեղինակի առանձին մտքերն են, որ հնարավորություն են տալիս կատարելու եզրահանգում առ այն, որ Կողբացին բնաիրավական գաղափարախոսության կրող է:

Եզնիկ Կողբացին կտրականապես դեմ է արտահայտվում իր ապրած ժամանակաշրջանի ֆատալիստական հոսքերին և առաջ է քաշում ինքնիշխանության գաղափարը (Կողբացի, 109): Կողբացին տարբերակում էր անձի և ազգի ինքնիշխանությունը, որտեղ հիմնավորվում է անհատի և ժողովրդի կամքի ազատության գաղափարը: Կողբացին հստակ սահմաններ է դնում անհատական ինքնիշխանության վրա և գտնում է, որ ինքնիշխանությունը չի ենթադրում ամենաթողություն: Հակառակը՝ մարդու անձնական իրավունքները ավարտվում են այնտեղ, որտեղ սկսվում են այլոց իրավունքները: Պատիժը և պատահանանախությունը ևս Կողբացին կապում է ինքնիշխանության հետ, սակայն՝ արդեն պետության մակարդակում: Պատիժը Կողբացու մոտ ոչ թե ֆատալիստական է, այլ՝ կամքի թելադրանք:

Ազգի, դրա տակ քողարկված պետության ինքնիշխանության գաղափարը, անկախ պետություն ունենալու մարդկանց կամքը հետագայում իրենց խտացված արտահայտությունը գտան հայ ազգային-ազատագրական պայքարներում: Այս գաղափարների գործնական արժեքը կայանում էր նրանում, որ Կողբացին մարդկանց մոլում է պայքարի՝ հանուն ինքնիշխանության, քանի որ ազատությունը ընտրություն է, ոչ թե ճակատագիր, որին մարդը պետք է հպատակվի:

Ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության հիմնաքարերից մեկը անձի և ազգի ինքնիշխանության ուսմունքն էր, որը, հայ ժողովրդի մեջ ձևավորվելով V դարում, իր կենսունակությունը չկորցրեց նրա հետագա ողջ պատմության ընթացքում: Ազգերն իրենք պետք է տնօրինեն իրենց ճակատագիրը, կերտեն իրենց ներկան ու ապագան, այլ ոչ թե ապավինեն ճակատագրի կույր ուժին կամ էլ ինչ-որ երկրորդ և այլ ուժերի ողորմածությանը: Այս կապակցությամբ Եզնիկ Կողբացին հետևյալ ցայտուն օրինակն է բերում. «Երբ ավազակախումբը արշավում է կողոպտելու և կոտորելու համար, թող զորք չհավաքեն ու իրար ետևից գնդեր չկազմեն երկիրը՝ մարդկանց երկրից ավազակներին դուրս քշելու համար, այլ թող պատճառաբանեն, թե՛ «երկրի ճակատագիրն է ավազակից կոտորվել, մենք ինչու՞» պիտի դեմ գնանք ճակատագրին: Բայց զումարելով և երկրի թշնամուն դուրս վնդելով՝ ցույց է տալիս, որ կոտորածները ճակատագրի ինչ-որ սահմանումով չեն տեղի ունենում, այլ՝ ավազակի բռնությամբ, որ գալով ազահաբար կոտորում է ժողովրդին, զրկում ունեցվածքից» (Կողբացի, 109): Ըստ Կողբացու՝ ինքնիշխանությամբ օժտված են ոչ միայն անհատները, այլև ազգը, ժողովուրդը: Եվ պատահական չէ, որ ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության հիմնաքարերից մեկը անձի և ազգի ինքնիշխանության ուսմունքն էր, որը, հայ ժողովրդի մեջ ձևավորվելով V դարում, իր կենսունակությունը չկորցրեց նրա հետագա ողջ պատմության ընթացքում:

Բնույթով այսպիսին էին նաև Մովսես Խորենացու պատկերացումները: Խորենացին գտնում էր, որ առանց պետության ժողովուրդը գոյություն ունենալ չի կարող, քանի որ այնտեղ, որտեղ չկա պետություն, ժողովուրդը տառապում է, տիրում է անիշխանություն (Խորենացի, 66-67): Պետության գոյությունը Խորենացու համար նշանակում է անկախություն, ազատություն, պետականության համար պայքարի արդյունք: Խորենացին համոզված էր, որ թագավորության առանցքային առաքելությունը ժողովրդի միավորման մեջ է, որի բացակայությունը բերում է անկախության կորստի: Նախարարական տների և թագավորական իշխանության անհաշտության մեջ է Խորենացին տեսնում միասնականության բացակայությունը և, որպես արդյունք, Հայաստանի բաժանումը հարևանների միջև:

Հետևաբար՝ ազգային միասնությունը այն կարևոր գրավականն է, որը ապահովում է ժողովրդի ազատությունը, անկախությունը, պետականությունը: Այս ամենն ասելով՝ Խորենացին ցանկանում է ընդգծել, որ ինքնիշխանությունը ոչ միայն և

ոչ այնքան ազատություն ու անկախությունն է՝ անելու ամեն ինչ, այլ այն իշխելու և ենթարկեցնելու գործիք է: Ճիշտ է, այսօրվա տեսանկյունից մի փոքր բարդ է համակերպել այսպիսի ձևակերպումների հետ, սակայն չպետք է մոռանալ այն աշխարհաքաղաքական կոնյուկտուրան, որում ապրել է Խորենացին¹:

Շատ արժեքավոր են ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում ապրած հայ հեղինակների՝ Մխիթար Գոշի, Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու, Սմբատ Սպարապետի աշխատությունները:

Մխիթար Գոշը բնաիրավական դոկտրինի միջոցով հիմնավորում է ազգի կամքի գաղափարը, կամքի ազատության և անհատի ազատության գաղափարը: Էություն մեջ Գոշի «Դատաստանագիրքը» վերականգնվելիք հայոց պետականության համար նորմատիվ փաստաթուղթ էր, սակայն դրանում տեղ գտած բազմաթիվ դրույթներ բնաիրավական են:

Մինչև Գոշը և Գոշի ապրած ժամանակաշրջանում չէին դադարում կամքի ազատության և աստվածային մտահղացման շուրջ բանավեճերը, կամ, որ ավելի դիպուկ է, դրանց առաջնայնության շուրջ բանավեճերը: Մի կողմից ֆատալիստական և մյուս կողմից կամքի ազատության մասին բանավեճերի ակունքը նախասկզբի որոնումն է:

XII դարի Կիլիկիայի հայկական պետության նշանավոր մտածողներ Ներսես Շնորհալին և Ներսես Լամբրոնացին նույնպես ընդունում են մարդկանց հավասարության գաղափարը: Այսպես՝ Ներսես Շնորհալին, հասարակության իշխող և ունևոր խավերին դիմելով, նշում է. «Մի զվարճս 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 նմնապես տերանց եւ ծառայից՝ փարթամաց եւ աղքատաց սկիզբն գալոյ յաշխարհի եւ կատարած ելիցն յաշխարհէ» (Շնորհալի, 67-71):

Թովմա Աքվինացին, բացահայտորեն ընդունելով կամքի ազատությունը, գտնում է, որ կամքի ազատությունը կարող է գոյություն ունենալ բացառապես Աստծո հովանավորչության պայմաններում, քանի որ նա է ամեն ինչի աղբյուրը, այդ թվում՝ մարդկանց որոշումների և իրադարձությունների պատճառների (Борсова, 139):

Մխիթար Գոշը ևս մարդու կամքի ազատության հայեցակարգի կողմնակիցն էր: Առանձնահատկությունը կայանում էր նրանում, որ Գոշը կամքի ազատությունը տեսնում էր ոչ թե աստվածային մտահղացման, այլ բնական իրավունքի մեջ (Բաստամեանց, 7): Գոշը համոզված էր, որ մարդիկ Աստծուն պարտական են միայն ծնունդի համար, իսկ իրենց գործողություններում և որոշումների կայացման մեջ ազատ են:

Գոշը ուժեղ պետական ապարատի կողմնակից էր և գտնում էր, որ պետության հզորությունը պետք է բխի թագավորի հզորությունից, որի շուրջը պետք է համախմբվեն հայկական նախարարական տները (Մանանդյան, Աճառյան, 23): Գոշի առաջ քաշած տեսության համաձայն՝ թագավորը հանդես է գալիս որպես ազգային ինքնիշխանության արտահայտություն. պետք է ձգտել այնպիսի պետության, որտեղ վերջինս կլինի հարկահան և ոչ թե հարկ տվող: Այս դրույթով Գոշը ցանկանում է ընդգծել այն հանգամանքը, որ պետությունը պետք է ունենա անսահմանափակ իշխանություն ենթակա ժողովուրդների նկատմամբ և վարի ինքնուրույն արտաքին հարաբերություններ:

Մյուս կողմից՝ Գոշը ընդգծում է, որ ոչնչով չսահմանափակված թագավորական իշխանությունը ևս պետք է կաշկանդված լինի օրենքներով: Գոշի մոտ օրենքի

¹ Տեղին է հիշատակել Կարլ Մարքսին, որի ուսմունքի համաձայն՝ հասարակական կեցությունն է որոշում հասարակական գիտակցությունը: Հեղինակը ասել կուզի, որ մարդկային մտածողությունը խստիվ կախված է կյանքի նյութական պայմաններից, քանի որ մարդու նյութական պայմանները թելադրում են նրա աշխարհայացքը:

պահանջները բացարձականացված են և համապատասխանում են հռոմեական *sed lex, dura lex* (օրենքը դժան է՝ բայց օրենք է) կանոնին: Այսինքն՝ օրենքի կարգադրագիրը, ինչքան էլ որ խիստ լինի, անտրամաբանական կամ դժան, միևնույն է՝ այն օրենք է և պետք է անշեղորեն կատարվի, իսկ թագավորն էլ պարտավոր է ապահովել դրա կատարումը: Գոշը օրենքին անվերապահորեն ենթարկվելը այն աստիճան է կարևորում, որ անգամ միտք է արտահայտում առ այն, որ թագավորը պետք է զրկվի թագից, եթե երկրում խախտվի խաղաղությունը, իսկ վերջինս էլ պետությունը կառավարի անարժան ձևով: Գոշը սրանով փաստացի սահմանափակում է առաջին հայացքից անսահման թվացող թագավորական իշխանությունը և բացարձականացնում պետական ինքնիշխանությունը:

Այս ամենով հանդերձ՝ Գոշը ուժեղ միապետության կողմնակից էր և գտնում էր, որ միապետը պետք է ճնշի պետական իշխանությունից տարանջատվելու իշխանական տների բոլոր փորձերը:

Գոշի բնաիրավական հայացքների առանցքը մարդկանց հավասարությունն է: Հավասարության մասին Գոշի հայացքները արտահայտում են իր ապրած ժամանակաշրջանի առանձնահատկությունները, քանի որ մարդկանց հավասարության համար պայքարը չափազանց արդիական էր պատմական այս փուլում: Միխթար Գոշը մարդկանց անհավասարության ակունքը տեսնում էր սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների մեջ: Անհավասարությունը Գոշը պատճառաբանում էր տնտեսական գործոնով և ֆեոդալիզմի բնորոշ հարստության և բարեկեցության հիմնական միջոցից՝ հողից զուրկ լինելու փաստով: Հողից զուրկ լինելը մարդուն ստիպել է անցնել հողի մշակման վարձակալական հիմունքին, դա վերջինիս գցել է կախյալ վիճակի մեջ և հանգեցրել հողատերերի և վարձու աշխատողների փաստացի անհավասարության: Վերջին միտքը մասնագիտական գրականության մեջ իրապես Նոր էր, քանի որ Գոշից առաջ և Գոշից շատ հետո անհավասարության առաջացման այսպիսի դոկտրին չի եղել: 19-րդ դարում՝ մարքսիզմի ձևավորմամբ, անհավասարության՝ Գոշի առաջ քաշած դոկտրինը ստացավ իր վերջնական ձևակերպումը¹ (Պիվազյան, 137):

Գոշը առանձնացնում էր իրավունքի մի քանի մակարդակներ և գտնում էր, որ իրավունքը բաղկացած է աստվածային, բնական, կանոնական, սովորութային և աշխարհիկ իրավունքներից: Սովորութային իրավունքն այն սովորությունն են, որոնք գոյություն ունեն և մինչև գրավոր օրենքների ձևավորումը: Աստվածային իրավունքը Աստծո կամքն է, որն արտացոլված է Հին և Նոր կտակարաններում:

Ինքը՝ Գոշը, արձանագրում է, որ «Ղառաստանագիրքը» բխում է բնական իրավունքից: Գոշի մոտ մարդկանց բնական ազատության և հավասարության գաղափարը բխում է բնական իրավունքի տեսությունից: Խոսելով այն հիմնական աղբյուրների մասին, որոնցից օգտվել է «Ղառաստանագիրքը» կազմելիս, Միխթար Գոշը առաջին և վստահելի աղբյուրը համարում է բնական իրավունքը: Մասնագիտական գրականության մեջ տարակարծություն է ձևավորվել Գոշի բնաիրավական հայացքների վերաբերյալ: Տեսաբանները գտնում են, որ Գոշի առաջ քաշած հայացքները բնաիրավական չեն, այլ՝ սովորութային (Սամուելյան, 80-81): Վերջիններս հարցը կապում են բառօգտագործման հետ և գտնում են, որ այն, ինչ որ Գոշը անվանում է բնական իրավունք, համապատասխանում է չգրված սովորութային իրավունքին:

Գոշը ենթադրում էր, որ բնական իրավունքի ընդունումը Նախ և առաջ նշանակում է մարդկանց ազատության ընդունում: Բնական իրավունքը աստվածային բանականության դրսևորման ձևն է: Եկեղեցական կամ պետական օրենքները պետք

¹ Հեղինակի միտքը չի նշանակում, որ մարքսիզմը հիմնվել է Գոշի վրա, պարզապես այն ինչ Գոշը հիմնավորել էր միջնադարում, իր հետագա զարգացումն է ստացել պատմական այս փուլում:

Ե համապատասխանեն աստվածային կարգին: Ընդ որում՝ առաջինները հարաբերական են և Էապես կախված են իրավիճակներից, իսկ Աստծո սահմանած կարգը օբյեկտիվորեն գոյություն ունի, այն կախված չէ մարդու կամքից և գիտակցությունից: Այս պատճառով Է, որ Գոշի մոտ աստվածային բանականությանը և աստվածային օրենքին չհամապատասխանող օրենքները դուրս էին մնացել «Դատաստանագրքից»: Գոշի առավելությունը ժամանակակիցների նկատմամբ այն էր, որ վերջինս մինչև իրեն հայտնի եկեղեցական և աշխարհիկ օրենքները համապատասխանեցրել է ժամանակի հրամայականներին: Գոշը այդ օրենքները, այդ թվում՝ նաև մովսիսական օրենքները ենթարկել է խմբագրական փոփոխությունների՝ դրանք համապատասխանեցնելով այդ պահին գոյություն ունեցած հրատապ խնդիրներին: Գոշը տարբերակում էր օրենքները՝ հիմքում դնելով դրանց կատարելության հատկանիշը: Առհասարակ, Գոշը քննադատում էր անարդար օրենքները, կասկածի տակ դնում դրանք կամ՝ մերժում: Գոշը գտնում էր, որ իրավունքի առաքելությունը ճշմարտության, արդարության և բարեկեցության հաստատումն է:

Գոշը չէր ընդունում միասնական իրավունքի առկայությունը: Նա համոզված էր, որ ամեն ազգ և պետություն պետք է ունենա իր առանձնահատուկ իրավունքը, որը պետք է արտահայտի վերջիններիս շահերը և ժամանակի պահանջները: Սրանով Գոշը ընգծել է ուզում հայկական իրավունքի առանձնահատկությունը, որին ներհատուկ է ազգային-ազատագրական ոգին:

Ինքը՝ Գոշը, իր «Դատաստանագիրքը» չէր համարում կատարյալ փաստաթուղթ և գտնում էր, որ վերջինս կարող է և պետք է ենթարկվի փոփոխությունների և լրացումների, որովհետև աշխարհիկ օրենսդրությունը կատարյալ չէ, այն մշտապես բարեփոխվելու անհրաժեշտություն է զգում: Փոփոխությունները և լրացումները այն ճանապարհն են, որ կատարյալ իրավունքը մերձեցնում է կատարյալին:

Այս մտքերը դրված են «Դատաստանագրքի» հիմքում: Գոշը պահանջում էր, որ սերունդները «Դատաստանագրքին» վերաբերվեն քննադատաբար և անընդհատ բարեփոխեն այն, համապատասխանեցնեն արդի խնդիրներին, քանի որ «Դատաստանագիրքը» անսասան չէ, հակառակը՝ այն պետք է լինի փոփոխական:

Այս ամենով հանդերձ՝ Գոշը փոփոխությունների և լրացումների ակունքը տեսնում էր ոչ թե պատեհապաշտության մեջ, այլ՝ բնական իրավունքին համապատասխանելու: Թեև «Դատաստանագիրքը» կարող է ենթարկվել խմբագրական փոփոխությունների, սակայն բոլոր դեպքերում դրանք պետք է արտահայտեն արդարության պահանջները, որոնք իրենց հերթին ածանցյալ են բնական իրավունքից:

Հայ իրավաբանական ուսմունքների մեջ բնաիրավական դոկտրինը իր հետագա զարգացումը ստացավ Հայկական լեռնաշխարհից շատ հեռու՝ Ջնդկաստանում՝ խոշորագույն տեսաբան Շահամիր Շահամիրյանի իրավական մտքերում:

Շահամիր Շահամիրյանը Ջնդկաստանի Մադրաս քաղաքի հայ մեծահարուստներից էր և իր կյանքի շատ զգալի հատվածը նվիրել էր Ջնդկաստանի հայ համայնքի առաջ ծագած խնդիրների լուծմանը, ինչպես նաև հայ ազգային-ազատագրական պայքարին:

Այս և այլ խնդիրները լուծելու նպատակով Շահամիր Շահամիրյանը Ջնդկաստանի Մադրաս քաղաքում 1771 թվականին հիմնադրեց տպարան, որում հայերենով լույս էին տեսնում տարբեր տեսակի նորարարական ստեղծագործություններ: Շահամիրյանը այդպիսով ցանկանում էր հայերի մեջ արթնացնել ազգային գիտակցությունը և տարածել եվրոպական լուսավորականության դոգմատիկան:

Շահամիր Շահամիրյանը բնական իրավունքին վերաբերող իր մտքերը շարադրել է «Որոգայթ փառացում»¹, որը նախադեպը չունեցող փաստաթուղթ էր: Կառուցվածքային առումով «Որոգայթ փառացը» բաղկացած էր երկու հատվածից: Առաջինը վերաբերում էր հայ ազգային, քաղաքական, բնաիրավական հիմնախնդիրներին, իսկ երկրորդ հատվածը՝ Նորանկախ Հայաստանի պետական և հասարակական կարգի մասին էր:

Սահմանադրության՝ որպես իրավաքաղաքական փաստաթղթի ծնունդը մասնագիտական գրականությունը կապում է ԱՄՆ հիմնադիր հայրերի հետ՝ գտնելով, որ այն ծնունդ է առել հենց այստեղ, ԱՄՆ հեղափոխության տեսաբանների ջանքերով: Սակայն վերջիններիցս առաջ Շահամիր Շահամիրյանը արդեն իսկ այդպիսի փաստաթուղթ էր ստացել, որովհետև «Որոգայթ փառացը» հենց սահմանադրությունն է, այն իր գոյությամբ որոգայթում է փառքը, սահմանում երկրի պետական կառավարման առանձնահատկությունները, մարդու հիմնական իրավունքները և հիմնարար ազատությունները:

Շահամիրյանի գաղափարները իրապես հեղափոխական էին. այստեղ կարելի է տեսնել սահմանադրության գաղափարի և պետության սահմանադրականության գաղափարի ծնունդը: Շահամիրյանը առաջ ընկավ ժամանակակիցներից և տվեց բնաիրավական դոկտրինի կենսագործման լավագույն մեխանիզմը՝ սահմանադրությունը:

Շահամիր Շահամիրյանի միտքը ունի բնաիրավական ուղղվածություն: Նա բնական իրավունքի ակունքը տեսնում էր մարդու բնականության մեջ, որն Աստծո կողմից տրված է մարդուն: Շահամիրյանը վստահ էր, որ և՛ իշխանությունը, և՛ իրավունքը Աստծո ստեղծածն են, հետևաբար՝ պոզիտիվ իրավունքը պետք է բխի իրերի աստվածային կարգից: Եթե իրավունքը չի համապատասխանում Աստծո կամքին, ապա այն իրավունք համարվելու որակ չունի և չպետք է կիրառվի:

Շահամիրյանը այն հաստատ համոզմունքն ունի, որ, բնությունից ազատ և հավասար լինելով, ունենալով բնականություն, մարդիկ չպետք է հանդուրժեն իրենց վրա ոչ մի իշխանություն՝ բացի բոլորի համար ընդհանուր և պարտադիր այն օրենքներից, որոնք իրենք իսկ կսահմանեն իրենց «բնական բնությանը» և «բնական էությանը» համապատասխան: Ճիշտ է, նա ուղղակիորեն չի նշում, սակայն նկատի ունի ազատության գիտակցման և նրա իրականացման ձևերի անհրաժեշտության հարցը: Բնականությունը մարդու տեսակային հատկանիշն է, որով նա տարբերվում է մյուս արարածներից: Սակայն այն տրված է մարդուն ոչ թե իր նմանի, այլ բնության վրա իշխելու համար: Ավելի հասկանալի ու մատչելի արտահայտվելու համար Շահամիրյանը, ինչպես այդ դեպքում, այնպես էլ գրեթե միշտ, հենվում է Աստվածաշնչի վրա: «Նախնին մեր Ադամ ըստ բնական բնութեամբ գտավ իշխանութիւնի Տեառնէ և ի արարչէն մերմէ զի լիշխեսցէի վրայ միմիայն բնական բնութեամբ կենդանեաց որ ի վերայ երկրի, այլ ոչ՝ ի վերայ բնական բնութեան մարդոյ»: Բնականության ֆենոմենը իր՝ այս ուղղվածությամբ մարդու մոտ ունի նաև մեկ այլ իմաստ: Նրա առկայությունը ոչ միայն պետք է մարդուն հեռու պահի իր նմանի իշխելու հակաբնական մտայնությունից, այլև պետք է մարդուն հուշի, որ ինքն իրավունք չունի և չի կարող ուրիշների գերիշխանության տակ լինել: Ինչ խոսք, կան նաև այնպիսի մարդիկ, որոնք ձգտում են «թագաւորելոյ ի վերայ բնական բնութեան մերոյ», սակայն դրանք հակադիր են իրերի բնական ընթացքին և պետք է մերժվեն, քանի որ անասուններն անգամ այդպիսիներին իրենց մեջ չեն ընդունում, ուստի, - ասում է Շահամիրյանը, - մեր բնական բնությանը մեծ ամոթանք «լինիցի զի հնազանդիցուք մեք ի առն ումեք ըստ նմանութեան և բնութեան մերոյ, զի ինքնակամ բանիվ հրամայեսցէ ի վերայ մեր» (Մեքլումյան, 147):

¹ Փառքի որոգայթ. այսինքն՝ սա մի փաստաթուղթ էր, որը նպատակ ուներ կաշկանդել իշխանավորի փառքը՝ հանուն համապետական նպատակների իրագործման:

«Որոգայթ փառացը» անցողիկ փաստաթուղթ չէ, այն հստակ կոչ ունի հայ ժողովրդի համար, այն կոչ է անում գալիք սերունդներին ապրել և արարել արդարությամբ: «Որոգայթ փառացը» իրավափիլիսոփայության և իրավամտաժողովության առումով ընդհանրացնում է Հովհաննես Օձնեցու, Դավիթ Ալավկոտորդու, Մխիթար Գոշի, Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու, Սմբատ Սպարապետի և հայ այլ երևելիների նվաճումները իրավաքաղաքական մտքի բնագավառում (Սաֆարյան, 546) :

Այսպիսով՝ գիտության պատմական զարգացման ընթացքում իրավունքի և պետության մասին ուսմունքների, ինչպես նաև գոյի՝ բնական թե՞ աստվածային կարգից կամ էլ մարդու բնական հատկանիշներից բխող՝ էթիկական ուսմունքների համակարգում բնական իրավունքը հանդես է գալիս որպես հիմնական հասկացություն: Բնական իրավունքի հայեցակարգերի պատմական առաքելությունը դարաշրջանի ոգուն համապատասխան իրավական իդեալներ արտահայտելն էր: Բնական իրավունքի բուն բնագավառը, ի տարբերություն դրական իրավունքի ոլորտի, ճշմարտության, արդարության պահանջների բնագավառն է, ընդհանուր իրավական նորմերի համակարգն է, որը բխում է մարդկային բանականությունից և պետք է պարտադիր չափանիշ և ուղեցույց ծառայի դրական իրավունքի համար:

Բնական-իրավական ուսմունքների բազմակարծությունը, հետևաբար՝ բնական իրավունքների և հասկացությունների տարբերվող վարկածները, և իրար հետ մրցակցող ուսմունքները հավակնում են միմյան բնական իրավունքի իրենց վարկածի, բնական իրավունքի հասկացման իրենց ընկալման ու մեկնման ճշմարտությանը:

Քանի որ բնական իրավական ուսմունքները (և դրանց հիմքում ընկած բնական իրավունքի տարբեր հասկացությունները) տարբերություններից բացի ունեն նաև որոշակի ու էական ընդհանրություններ, որն էլ թույլ է տալիս գատել «բնական իրավունքը» (և բնական-իրավական հայեցակարգերը) ընդհանրապես «պոզիտիվ իրավունքից» (և պոզիտիվիստական հայեցակարգերից), ապա հարց է ծագում. բնական իրավունքի ունիվերսալ բնորոշման, այսինքն՝ բնական իրավունքի ընդհանուր հասկացության սահմանման մասին: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ է առաջին հերթին ձևակերպել բնական իրավունքի համընդհանուր սկզբունքը (այսինքն՝ բնական իրավունքի հատուկ տարբերակների մասին ուսմունքներից վերականգնել բնական իրավունքի, նրա գաղափարի ու սկզբունքի տեսական աբստրակցիան), որն էլ խտացված տեսքով կարտահայտի նրա առանձնահատկությունն ու էությունը (դրա հետ մեկտեղ նաև՝ ընդհանուր հասկացությունը):

Ինչպես տեսնում ենք, բնաիրավական հայեցակարգի վերաբերյալ տեսական որոնումները մենք կարող ենք կատարել հայ իրավաքաղաքական ուսմունքների մեջ: Ակնհայտ է, որ մեր մեծերի բնաիրավական մտքերը ոչ միայն չեն զիջում դասականներին, այլև շատ առաջ են վերջիններից: Հայկական բնաիրավական դոկտրինը ունի ընդգծված գործնական նշանակություն, այն է՝ արտահայտել հայ ազգային-ազատագրական շահերը և իրավունքով նպաստել դրա կայացմանը: Մեր մեծերը համոզված են եղել, որ մարդկությունը չի կարող հարատևել առանց Աստծո միջամտության և աստվածային իրավունքի: Թեև հայ բնաիրավական դոկտրինի կրոնական բաղադրիչը շատ մեծ է, սակայն դրանում է մեր ազգային առանձնահատկությունը և առանց պետության պետականություն ունենալու շնորհիվ, որը մեզ համար ունի գենետիկ նշանակություն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. **Աբրահամյան, Աշոտ.** *Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց*, թարգմանություն, Երևան, 1970 թվական, 368 էջ:
2. **Աստուածաշունչ,** Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին եւ Հայաստանի աստուածաշնչային ընկերություն, 1994թ. , <https://www.gahana.am/bible/OldTestament/Genesis.html> /վերջին այցը՝ 14. 01. 2025թ. :
3. **Արևշատյան, Սեն.** *«Մեսրոպ Մաշտոցի փիլիսոփայական հայացքներ».* Պատմաբանասիրական հանդես, թիվ 1-2, Երևան, 1996 թվական, 91-110 էջեր:
4. **Բաստամեանց, Վահան.** *Մխիթարայ Գոշի Պատաստանագիրք Հայոց իրավաբանական հետազոտությունը*, Վաղարշապատ 1880 թվական, 7 էջ:
5. **Մանանդյան, Հակոբ, Աճառյան, Հրաչյա.** *«Հայոց նոր վկաների աշխատունակությամբ»*, Վաղարշակ, 1903, 23 էջ:
6. **Մելքունյան, Գագիկ,** *Մարդու հիմնահարցը Շ. Շահամիրյանի «Որոգայթ փառաց»-ում*, Երևան, 1995թ. 145-154 էջեր:
7. **Մովսես Խորենացի,** *Պատմություն հայոց*. Երևան, 1991 թվական, 66-67 էջեր:
8. **Ներսես Շնորհալի,** *Ընդհանրական թուղթ Երուսաղեմ*. 1871 թվական, 336 էջ:
9. **Պիվազյան, Էմանուել.** *Մխիթար Գոշի «Պատաստանագրքի» բանասիրական քննություն*. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, 1987, 225 էջ:
10. **Սամուելյան, Խաչիկ.** *Հին հայ իրավունքի պատմություն*. 1939 թվական, էջ 80-81:
11. **Սաֆարյան, Գառնիկ.** *Պատմության և իրավունքի տեսության հիմնահարցեր*, Երևան, 2010, 546 էջ:
12. **Боргов, Юзеф.,** *Фома Аквинский, М.*, 1966թ., էջ 139:

WORKS CITED

1. Abrahamyan Ashot, Yeznik Koghbats'i, Yeghts aghandots' [Denial of sects], T'argmanut'yun, Yerevan, 1970 t'vakan, 368 ej. (in Armenian)
2. Astuatsashunch' [The Bible], Mayr At'vorr Surb Ejmiatsin yev Hayastani Astuatsashnch'ayin Ynkerut'iwn, 1994t'. (in Armenian)
3. Arevshatyan Sen, «Mesrop Mashtots'i p'ilisop'ayakan hayats'k'ner» [Philosophical views of Mesrop Mashtots]. Patma-banasirakan handes, t'iv 1-2, Yerevan, 1996 t'vakan, 91-110 ejer. (in Armenian)
4. Bastameants' Vahan, Mkhit'aray Goshi Datastanagirk' Hayots' irawabanakan hetazotut'iwnk' [Mkhitar Gosh's Judicial Book Armenian Legal Research], Vagharshapat 1880 t'vakan, 7 ej. (in Armenian)
5. Manandyan Hakob, Acharryan Hrachya, «Hayots' nor vkaneri ashkhatunakut'yamb» [New Armenian Witnesses], Vagharshak, 1903, 23 ej. (in Armenian)
6. Melk'umyan Gagik. , Mardu himnaharts'y SH. SHahamiryan «Vorogayt' parrats'»-um [The Human Issue in the "Vorogayt parats" by Sh. Shaamiryan], Yerevan, 1995t'. 145-154 ejer. (in Armenian)
7. Movses Khorenats'i, Patmut'iwn Hayots' [The History of Armenia], Yerevan, 1991 t'vakan, 66-67 ejer. (in Armenian)

8. Nerses Shnorhali, Yndhanrakan t'ught'k' yerusaghem [The Paper as a Whole], 1871 t'vakan, 336 ej. (in Armenian)
9. Pivazyan Emanuel, Mkhitar Goshi «Datastanagrk'i» Banasirakan k'nnut'yun [The Philological Research "Datastanagirq" by Mkhitar Gosh], Yerevani hamalsarani hratarakch'ut'yun, Yerevan, 1987, 225 ej. (in Armenian)
10. Samuyelyan Khachik, Hin hay iravunk'i patmut'yun [The History of Ancient Armenian Law]. 1939 t'vakan, ej 80-81. (in Armenian)
11. Safaryan Garnnik, patmut'yan yev iravunk'i tesut'yan himnaharts'er [Questions of the History and Theory of Law], Yerevan, 2010, 546 ej. (in Armenian)
12. Borgosh Jujef., Foma Akvinskij [Thomas Aquinas], M., 1966թ., էջ 139. (in Armenian)

THE INFLUENCE OF NATURAL LAW ON ARMENIAN LEGAL AND POLITICAL TEACHINGS

ALEXANDER KOCHUBAEV

*Contra Group of Companies, Founder, Advocate;
NAS RA, the Institute of Philosophy, Sociology and Law, Ph.D. Student,
Yerevan, the Republic of Armenia*

The purpose of this study is to analyze the prerequisites, course and results of the development of the theory of natural law, to outline general theoretical and methodological directions for the development of the doctrine of law and the state, personality and civil society. To characterize the methodological foundations and specifics of the development of the main natural law categories in the context of legal doctrines, - to identify the main milestones in the historical development of ideas about natural law and their features, and also to analyze the ways of solving natural law problems in philosophical and legal concepts of various trends of Modern times.

The methodological foundations of the research are the principles of a comprehensive analysis of political-legal and philosophical-legal doctrines. The study used logical, comparative legal, as well as historical, legal and comparative methods of cognition, which allowed the author to reveal the source of natural law ideas and their essence.

In the course of the historical development of science in the system of teachings on law and the state, as well as in the ethical teachings of go, originating from the natural or divine order, or from the natural qualities of man, natural law acts as the basic concept. It is within the framework of the doctrine of natural law that legal science tries to find an answer to the question of the relationship between law and law, to understand that legal principles and norms are a special form of actual social relations, a unified form, in which there is an internal logic as an expression of the harmony of specific legal relations.

Keywords: *natural law concept, legal doctrine, divine law, natural law, canon law, customary law, secular law, freedom.*

ВЛИЯНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА НА АРМЯНСКИЕ ПРАВОВЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

АЛЕКСАНДР КОЧУБАЕВ

*соискатель Института права, философии и социологии АН РА,
основатель, адвокат группы компаний «Контра»,
г. Ереван, Республика Армения*

Цель настоящего исследования - проанализировать предпосылки, ход и результаты развития теории естественного права, наметить общие теоретические и методологические направления развития учения о праве и государстве, личности и гражданском обществе; охарактеризовать методологические основы и специфику развития основных естественно-правовых категорий в контексте правовых учений, - выявить основные вехи исторического развития представлений о естественном праве и их особенностях, а также проанализировать способы решения естественно-правовых проблем в философско-правовых концепциях различных направлений Нового времени.

Методологические основы исследования составляют принципы комплексного анализа политико-правовых и философско-правовых учений. В исследовании использовались логический, сравнительно-правовой, а также исторический, юридически-сравнительный методы познания, что позволило автору раскрыть источник естественно-правовых идей и их сущность. В ходе исторического развития науки в системе учений о праве и государстве, а также в этических учениях го, происходящих из естественного или божественного порядка или из природных качеств человека, естественное право выступает в качестве основного понятия.

Именно в рамках учения о естественном праве юридическая наука пытается найти ответ на вопрос о соотношении права и закона, понять, что правовые принципы и нормы являются особой формой фактических общественных отношений, унифицированной формой, в котором существует внутренняя логика как выражение гармонии конкретных правоотношений.

Ключевые слова: *естественно-правовая концепция, правовое учение, божественное право, естественное право, каноническое право, обычное право, светское право, свобода.*