ԿԱՌԼԵՆ ՍԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՈՒՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱՐԿ
ԲՈՒՀԵՐԻ ՀԱՄԱՐ

«ԶԱՆԳԱԿ–97» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՀ ԳԱԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ, ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ
ԵՎ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԱՌԼԵՆ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՀ կրթության և գիտության նախարարությունը երաշխավորում է որպես ուսումնական ձեռնարկ բուհերի քաղաքագիտական ֆակուլտետների համար

ԵՐԵՎԱՆ 2006

Նվիրում եմ սիրելի մայրիկիս՝
Ռոզա Գերասիմի Միրումյանին

ՀՏԴ 32(091)(07)
ԳՄԴ 66դ g73
Մ 769

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիր **Թումանյան Վ. Ս.**
փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

Գրախոսներ **Քեռյան Գ. Մ.**
քաղաքական գիտությունների դոկտոր

Վ. Բրյուսովի անվ. ԵՊԼՀ ՅՈՒՆԵՍԿՕ–ի ժողովրդավարության և մարդու իրավունքների ամբիոն

Միրումյան, Կառլեն Արտավազդի
Մ 769 **ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ:** Ուս. ձեռնարկ բուհերի համար:/Խմբ.՝ Վ. Ս. Թումանյան.– Եր.. Զանգակ–97, 2006.– 544 էջ:

Ձեռնարկը նվիրված է քաղաքական մտքի պատմության ամբողջական լուսաբանմանը: Ներկայացված են անտիկ շրջանի, միջնադարի և նոր ժամանակի հիմնական քաղաքական ուսմունքները, ցույց են տրված նաև քաղաքական գաղափարախոսությունների զարգացումը, դրանց աշխարհայացքային հիմքերը: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում քաղաքական ուսմունքների բազմազանության պատճառների լուսաբանմանը:

Գիրքը հասցեագրված է բուհերի քաղաքագիտական և իրավաբանական ֆակուլտետների ուսանողներին, ասպիրանտներին և դասախոսներին, ինչպես նաև ընթերցողների լայն շրջանակին, ովքեր հետաքրքրվում են քաղաքականության, պետության և իրավունքի հարցերով:

Մ 0801000000
0003(01)–2006 2006

ԳՄԴ 66դ g73

ISBN 99941–1–134–5

© Միրումյան Կ., 2006 թ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ 10

Բաժին առաջին
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԱՆՏԻԿ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Գլուխ առաջին
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՉԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ՀԻՆ ՀՈՒՆԱՍՏԱՆՈՒՄ
1.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը 20
1.2. Սոլոնի օրենսդրական գործունեության քաղաքական միտումները . 23
1.3. Պյութագորաս և պյութագորասականներ. «ոգու ազնվականության» գաղափարը 28
1.4. Հերակլիտես Եփեսացու պետության և օրենքի հայեցակարգը .. 30
1.5. Դեմոկրիտեսի ուսմունքը պետության և օրենքի մասին 33

Գլուխ երկրորդ
ՃՈՂԿՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ (մ.թ.ա. V — IV դարի առաջին կես)
2.1. Աթենքի ժողովրդավարական կարգը 38
2.2. Պերիկլեսի քաղաքական հայեցակարգը 40
2.3. Սոփեստների քաղաքական որոնումները 43
2.3.1. Փիլիսոփայական–քաղաքական հարաբերապաշտության հայեցակարգը (Պրոտագորաս, Հիպպիաս, Անտիփոնտոս) 44
2.3.2. Իրավունքի և ուժի նույնացման հայեցակարգը (Ֆրասիմաքոս, Կալիկլես) 49
2.4. Սոկրատեսի «օրինապաշտ ազատության» հայեցակարգը 52
2.5. Կինիկյան դպրոցի «հոգևոր ազատության» հայեցակարգը (Անտիսթենես Աթենացի, Դիոգենես Սինոպցի) 55
2.6. Իսոկրատեսի քաղաքական հայեցակարգը 57

Գլուխ երրորդ
ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ
3.1. Պլատոնի քաղաքական փիլիսոփայությունը 62
3.2. Արիստոտելը անտիկ քաղաքական գիտության հիմնադիր 72

Գլուխ չորրորդ

ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

4.1. Էպիկուրոսի անհատական ազատության և հասարակական դաշինքի հայեցակարգը 86
4.2. Հին ստոյիկների քաղաքական գաղափարները (Զենոն Կիտիոնացի) 90
4.3. Պոլիբիուսի պատմաքաղաքական հայեցակարգը 93

Գլուխ հինգերորդ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ՀՌՈՄՈՒՄ

5.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը 99
5.2. Կիկերոնի քաղաքական տեսությունը 101
5.3. Գայոս Սալյուստիուսի քաղաքական հայեցակարգը 110
5.4. Հռոմեական ստոյիկյանության քաղաքական գաղափարները ... 115
5.5. Հռոմեացի իրավաբանների քաղաքական ըմբռնումները 119

Բաժին երկրորդ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

Գլուխ առաջին

ՎԱՂ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

1.1. Գաղափարաքաղաքական հիմնական միտումները 124
1.2. Քրիստոնեական ջատագովների քաղաքական պատկերացումները (Կղեմես Ալեքսանդրացի, Տերտուղիանուս) 127
1.3. Հովհան Ոսկեբերանի քաղաքական հայացքները 128
1.4. Օգոստինոս Երանելիի քաղաքական ուսմունքը 133

Գլուխ երկրորդ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱՅՈՒՄ

2.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը 141
2.2. Բյուզանդական հումանիզմի քաղաքական գաղափարները (Թեոդորոս Մետոխիտ) 150
2.3. Գեորգ Հեմիստոս Պլիթոնի քաղաքական տեսությունը 152
2.4. Պավլիկյան շարժման քաղաքական գաղափարախոսությունը .. 157

Գլուխ երրորդ

ԱՐԵՎՄՏԱԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

3.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը 166
3.2. Թովմա Աքվինացու քաղաքական ուսմունքը 170
3.3. Դանտեի «համաշխարհային միապետության» հայեցակարգը ... 179
3.4. Ու. Օկամի քաղաքական հայացքները 186
3.5. Մարսիլիուս Պադուացու «ժողովրդական ինքնիշխանության» հայեցակարգը 189
3.6. Միջնադարյան իրավագետների քաղաքական գաղափարները .. 199

Գլուխ չորրորդ

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐՈՒՄ

4.1. Մեսրոպ Մաշտոցի և Եզնիկ Կողբացու քաղաքական հայացքները .. 207
4.2. Եղիշեի քաղաքական ուսմունքը 211
4.3. Մովսես Խորենացու պետական ինքնիշխանության հայեցակարգը . 215
4.4. Դավիթ Անհաղթի քաղաքական գիտության ըմբռնումը 221
4.5. Անանիա Շիրակացու քաղաքական ըմբռնումները 225
4.6. Հովհան Իմաստասեր Օձնեցին՝ քաղաքական–եկեղեցական գործիչ և մտածող 228
4.7. Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի սոցիալ–քաղաքական հայացքները 231
4.8. Մխիթար Գոշի իրավաքաղաքական հայեցակարգը 238
4.9. Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի հասարակական–քաղաքական հայացքները 247
4.10. Գրիգոր Տաթևացու քաղաքական հայեցակարգը 253
4.11. Ներսես Լամբրոնացու եկեղեցական–քաղաքական հայացքները .. 260
4.12. Սմբատ Սպարապետի (Գունդստաբլ) իրավաքաղաքական հայեցակարգը 265

Գլուխ հինգերորդ

ՎԵՐԱԾՆՆԴԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

5.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը: Քաղաքացիական հումանիզմ 273
5.2. Նիկոլո Մաքիավելիի քաղաքական տեսությունը 277
5.3. Ժան Բոդենի պետական ինքնիշխանության հայեցակարգը 287
5.4. Թոմաս Մորի ուտոպիական սոցիալիզմը 296
5.5. Թոմազո Կամպանելլայի ուտոպիական սոցիալիզմը 301

Գլուխ վեցերորդ

ՌԵՖՈՐՄԱՑԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

6.1. Մարտին Լյութերի գաղափարաքաղաքական հայացքները 306
6.2. Թոմաս Մյունցերի հեղափոխական գաղափարները 307
6.3. Ժան Կալվինի կրոնաքաղաքական հայացքները 309
6.4. «Միապետամարտների» քաղաքական գաղափարները: Լա Բոեսի էտիեն 311

Բաժին երրորդ

ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐ

Գլուխ առաջին

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԵՎՄՏՅԱՆ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ

1.1 Քաղաքակպն միտքը XVII դարում 315
Հոլանդիա
1.1.1. Հ. Գրոթիուսի իրավաքաղաքական ուսմունքը 316

1.1.2. Բ. Սպինոզայի քաղաքական ուսմունքը 322
Անգլիա
1.1.3. Ֆ. Բեկոնի քաղաքական հայացքները 330
1.1.4. XVII դարի անգլիական հեղափոխության շրջանի քաղաքական միտքը 334
1.1.5. Թ. Հոբսի քաղաքական ուսմունքը 341
1.1.6. Ջ. Լոկ: Պետության և քաղաքացիական հասարակության հայեցակարգը 350
1.2. Քաղաքական միտքը XVIII դարում 355
Ֆրանսիա
1.2.1. Շ. Մոնտեսքիոյի քաղաքական ուսմունքը 356
1.2.2. Ժ.–Ժ. Ռուսոյի հասարակական դաշինքի տեսությունը 366
1.2.3. Պ. Ա. Հոլբախի քաղաքական հայացքները 375
1.2.4. Ֆրանսիական հեղափոխության շրջանի քաղաքական գաղափարները (Ռոբեսպիեր, Մարատ, Կոնդորսե, Բաբյոֆ) 381
Անգլիա
1.2.5. Դ. Հյումի քաղաքական հայացքները 391
1.2.6. Է. Բյորքի քաղաքական հայեցակարգը 394
Գերմանիա
1.2.7. Ի. Կանտի քաղաքական հայեցակարգը 402
1.2.8. Յ. Գ. Հերդերի քաղաքական հայացքները 412
1.2.9. Յ. Գ. Ֆիխտեի քաղաքական հայացքները 416

Գլուխ երկրորդ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԱՄԵՐԻԿԱՅԻ ՄԻԱՑՅԱԼ ՆԱՀԱՆԳՆԵՐՈՒՄ
2.1. «Անկախության պատերազմի» շրջանի քաղաքական որոնումները . 420
2.2. Բ. Ֆրանկլինի ինքնակառավարման հայեցակարգը 422
2.3. Թ. Փեյնի ուսմունքը մարդու ազատությունների և իրավունքների մասին 424
2.4. Թ. Ջեֆերսոնի քաղաքական հայեցակարգը 426
2.5. Ֆեդերալիստների քաղաքական հայեցակարգերը 429
2.5.1. Ջ. Մեդիսոնի քաղաքական հայեցակարգը 430
2.5.2. Ա. Համիլտոնի քաղաքական հայեցակարգը 433

Գլուխ երրորդ
ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XVIII ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ
3.1. Հ. Էմինը՝ ազատագրական պայքարի գաղափարախոս և գործիչ ... 436
3.2. Մ. Բաղրամյանի քաղաքական հայացքները 442
3.3. Շ. Շահամիրյանի սահմանադրական պետության քաղաքական հայեցակարգը 446

Գլուխ չորրորդ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XIX ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ
Անգլիա
4.1. Ե. Բենթամի քաղաքական ուսմունքը. ուտիլիտարիզմի հիմնավորումը 463
4.2. Ռ. Օուենի ուտոպիական սոցիալիզմը 471
4.3. Ջ. Ս. Միլլի սոցիալական ազատամտականության հայեցակարգը .. 475
Ֆրանսիա
4.4. Կ. դը Ռեբեկի ազատամտական հայեցակարգը 483
4.5. Կ. Ա. Սեն–Սիմոնի ուտոպիական սոցիալիզմը 489
4.6. Շ. Ֆուրիեյի ուտոպիական սոցիալիզմը 495
4.7. Օ. Կոնտի «պոզիտիվ» քաղաքականության տեսությունը 497
4.8. Ա. դը Թոքվիլի ուսմունքը ժողովրդավարության մասին 503
4.9. Պ. Ժ. Պրուդոնի անախիստական ուսմունքը 506
Գերմանիա
4.10. Գ. Վ. Ֆ. Հեգելի քաղաքական ուսմունքը 513
4.11. Վ. ֆոն Հումբոլտի «մինիմալ պետության» հայեցակարգը 519
4.12. Կ. Ֆ. Գ. Կլաուզևիցի բանաձևը քաղաքականության և պատերազմի վերաբերյալ 525
4.13. Մ. Շտիռները և արևմտաեվրոպական անարխիզմի ձևավորումը .. 529

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ 536

Գրականության ցանկ 540

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Սովետական շրջանում քաղաքական ուսմունքների պատմությունն ընդգրկված էր իրավաբանական գիտությունների համակարգում, ինչի հետևանքով գերիշխում էր իրավագիտական մոտեցումը: Ճիշտ է, որոշ գիտնականներ չէին բացառում նաև բուն քաղաքագիտական մոտեցումը: Հետսովետական շրջանում ևս քաղաքական և իրավական ուսմունքների պատմությունը հաճախ ներկայացվում է իբրև միասնական գիտաճյուղ:

Բանն այն է, որ քաղաքական մտքի հիմնական օբյեկտները՝ հասարակությունը, պետությունը, ազգը, քաղաքականությունը, իշխանությունը, իրավունքը, օրենքը, ազատությունը, արդարությունը և այլն, միաժամանակ հասարակական–հումանիտար մյուս գիտությունների (փիլիսոփայություն, քաղաքատնտեսություն, իրավագիտություն, սոցիոլոգիա և այլն) ուսումնասիրության օբյեկտներն են: Ավելին, երբեմն դժվար է լինում սահմանազատել գիտելիքի նշված տեսակները ոչ միայն առարկայական, այլև տեսական մտակառուցումների ու մոտեցումների առումով: Ընդսմին՝ նշված գիտություններից յուրաքանչյուրը, մի կողմից, ներգրավված է միջառարկայական կապերի և հարաբերությունների մեջ, մյուս կողմից՝ յուրահատուկ մոտեցում ունի ուսումնասիրության առարկայի նկատմամբ:

XX դարի 80–ականների վերջին մեզանում ևս քաղաքական գիտության ինքնուրույն գիտական կարգավիճակ հաղորդվեց, աստիճանաբար ձևավորվեցին քաղաքագիտության հիմնական ճյուղերը, այդ թվում՝ քաղաքական ուսմունքների պատմությունը: Հիշյալ հանգամանքը համընկավ Սովետական Միությունում սկիզբ առած քաղաքական, տնտեսական և արմատական այլ տեղաշարժերի հետ, որոնք շուտով հանգեցրին Սովետական համակարգի փլուզման, ինչն էական ազդեցություն ունեցավ քաղաքագիտության լինելիության վրա: Թեև սովետական նախկին բոլոր հանրապետություններում տեղի ունեցող գործընթացների քաղաքագիտական լուրջ վերլուծության և իմաստավորման պահանջը

խիստ զգալի էր, սակայն քաղաքագիտությունը՝ որպես ինքնուրույն գիտություն դեռևս ձևավորված չէր: Այս պայմաններում *քաղաքագիտական առարկաների ձևավորումն ու զարգացումը, ըստ էության, հանգում էին արևմտյան քաղաքագիտական գրականության թարգմանության, դրա հիման վրա դասագրքերի և ուսումնական ձեռնարկների հապճեպ պատրաստման, արևմտյան չափանիշների և պահանջների տեսանկյունից սեփական երկրում տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացների լուսաբանման ու մեկնաբանության և այլն:*

Հետևաբար՝ «քաղաքական ուսմունքների պատմություն» հասկացությունը որոշակի ճշգրտման, այսինքն՝ բուն քաղաքագիտական կողմի ընդգծման կարիք ունի: Հավանական է թվում նաև «քաղաքագիտական մտքի պատմություն», «քաղաքական գիտության պատմություն» հասկացությունների կիրառումը: Նման մոտեցման պարագայում իրավական ուսմունքների զգալի մասը (կամ կողմերը) բնականաբար դուրս է մնում քաղաքագիտական հետազոտության ոլորտից:

Քաղաքագիտական մտքի պատմությունը և՛ պատմական, և՛ տեսական գիտություն է, որովհետև այն ուսումնասիրում է քաղաքական *տեսությունների և հայեցակարգերի* ձևավորման ու զարգացման գործընթացը, որոնցում քաղաքագիտական իմացությունը հասկացութային–կատեգորիալ արտահայտություն է ստանում: Մյուս կողմից՝ քաղաքական ուսմունքների հայեցակարգային հիմքերը և մեթոդաբանական մոտեցումներն ու սկզբունքները ժամանակի ընթացքում վերածվել են քաղաքագիտական մտքի զարգացման անհրաժեշտ տարրերի, քաղաքական մտածողության տեսական մոդելների և իբրև այդպիսին՝ ներառվել ժամանակակից քաղաքագիտության մեջ:

Հետևաբար՝ քաղաքական մտքի պատմության համարժեք ըմբռնումն ու լուսաբանումը պահանջում են կոնկրետ–պատմական և տեսական մակարդակների առանձնացում: Առաջինը բացահայտում է քաղաքական ուսմունքների պատմական որոշակիությունը, առանձնահատկությունները, հարաբերակցությունը դարաշրջանի պատմական, քաղաքական և գաղափարախոսական գերակայությունների (դրմինանտների) հետ, քաղաքական մտածողի անձնական ու քաղաքացիական դիրքորոշումը, մտածելակերպը և այլն, երկրորդը ներառում է այնպիսի խնդիրների պարզաբանում, ինչպիսիք են՝ քաղաքական ուսմունքների փիլիսոփայական, ճանաչողական–էութենական հիմքերը, տեսական–քաղաքական կառուցումների ելակետային սկզբունքները, քաղաքական մտածողության ձևերն ու մոդելները:

Նշված մակարդակների տարբերակումը անհրաժեշտ է նաև քաղաքական կոնկրետ ուսմունքի պատմական ճակատագրի, քաղաքական գաղափարների և սկզբունքների տարածման, դրանց պայքարի ու ժա-

ռանգդրդման, առաջացման և զարգացման օրինաչափությունների բացահայտման համար: Բացի այդ, անցյալի քաղաքական գաղափարներն ու կատեգորիաները դրա շնորհիվ «ազատագրվում են» կոնկրետ–պատմական համատեքստից, օբյեկտիվացվում և վերածվում են քաղաքական գիտելիքի առանցքային սկզբունքների, հիմնաղրույթների: Այդպես են ձևավորվում նաև «հավերժական խնդիրները», որոնք նպաստում են քաղաքական ուսմունքների ժառանգդրդման ապահովմանը և դրանց տեսական բովանդակության հարստացմանը: Նմանօրինակ խնդիրներից են քաղաքականության և բարոյականության, հասարակության ու պետության, անձի և հասարակության (ազգի), հասարակության և ազգի, ազատության ու անհրաժեշտության, օրինական իշխանության և բռնության, իրավունքի և ազատության, իրավունքի և օրենքի հարաբերությունները: Այս ամենի շնորհիվ քաղաքական ուսմունքների պատմությունը դառնում է ժամանակակից քաղաքական գիտության կարևոր տեսական նախադրյալներից և աղբյուրներից մեկը:

Այսպիսով՝ պատմական և տրամաբանական մեթոդների դիալեկտիկական միասնության սկզբունքը թույլ է տալիս բացահայտել քաղաքական ուսմունքների թե՛ ընդհանուր՝ տեսական կողմը, թե՛ պատմականը՝ հատուկը, նշմարելով ավանդույթների, ժառանգդրդման և «թռիչքների» դերն ու նշանակությունը քաղաքական գաղափարների պատմության ընթացքում և այլն: Մյուս կողմից՝ քաղաքական տեսություններն ու ուսմունքները ունեն թե՛ գիտական, թե՛ աշխարհայացքային–գաղափարախոսական (կամ արժեբանական) կտրվածք: Արևմտյան որոշ քաղաքագետներ հակադրում են նշված կտրվածքները, մինչդեռ քաղաքական գիտելիքի տեսական–ճանաչողական և աշխարհայացքային–գաղափարախոսական հարթությունները փոխկապված և փոխպայմանավորված են: Բանն այն է, որ քաղաքագիտական իմացությունը, որպես կանոն, իրականանում է գաղափարաաշխարհայացքային որոշակի դիրքերից և ակնհայտ կամ ներունակաբար այդպիսի միտվածություն է ունենում:

Քաղաքական հարցերին անդրադառնում են նաև հասարակական–քաղաքական, պետական, մշակույթի գործիչները, հրապարակախոսները, որոնք երբեմն արտահայտում են չափազանց հետաքրքիր և արժեքավոր գաղափարներ: Սակայն այս կարգի մտահղացումները, կռահումները և մտորումները քաղաքական գիտության տեսանկյունից մինչտեսական կամ շուրջտեսական (շուրջքաղաքագիտական) շերտ են կազմում, որովհետև հայեցակարգային և հասկացութային առումով սովորաբար հիմնավորված, համակարգված և ավարտուն չեն լինում: Դրանք գերազանցապես վերաբերում են քաղաքական գիտակցության, մենթալիտետի ոլորտին, որը, մի կողմից, սնում է քաղաքագիտական միտքը, մյուս կողմից՝ յուրովի յուրացնում և իմաստավորում քաղաքական տեսությունները: Ուստի՝ գիտակցության այս և հարակից ձևերի ուսումնասիրությունը կարևոր է ոչ այնքան բուն քաղաքագիտական, որքան կոնկրետ պատմական ու քաղաքական իրավիճակի և գաղափարաքաղաքական մթնոլորտի ընկալման ու իմաստավորման առումով: Բուն քաղաքական գիտությունը քաղաքական գիտակցության նկատմամբ տեսական ռեֆլեքսիայի (անդրադարձի) արդյունք է:

Քաղաքական միտքը միշտ կրել է փիլիսոփայության ազդեցությունը: Դա արտահայտվում է այն բանում, որ գրեթե բոլոր ականավոր փիլիսոփաները (Պլատոն, Արիստոտել, Լոկ, Հոբս, Կանտ, Հեգել և այլոք) միաժամանակ քաղաքական ինքնատիպ ուսմունքների հեղինակ են, և նրանց փիլիսոփայական որոնումները հաճախ ծառայում էին քաղաքական հայեցակարգի առաջադրման ու հիմնավորման նպատակին: Փիլիսոփայության ազդեցությունը գլխավորապես արտահայտվում է նրա տեսական–մեթոդաբանական մտքի կառուցման սկզբունքների և հասկացութային ապարատի կիրառմամբ: Այս առումով քաղաքական գիտության պատմությունը անմիջականորեն առնչվում է փիլիսոփայության պատմությանը, հաճախ կազմելով դրա բաղկացուցիչ մասը: Ուստի՝ քաղաքական գիտության պատմությունը կարելի է դիտել իբրև քաղաքական փիլիսոփայության պատմություն:

Յուրաքանչյուր նոր սերունդ, մարդկային միտքն առհասարակ, գիտականության նոր նորմերի և իդեալների տեսանկյունից պարբերաբար անդրադառնում է անցյալի հոգևոր արժեքների (այդ թվում՝ քաղաքագիտական) վերաիմաստավորմանը, վերաշարադրմանը: Որոշ վերապահումներով կարելի է համաձայնել այն հեղինակների (Վ. Թայմեր, Յա. Բուրկհարդ և այլոք) հետ, որոնց կարծիքով՝ «քաղաքական գաղափարների պատմությունը այն է, ինչ մեր ժամանակին հետաքրքրում է անցյալի մտքերում»: Այլ կերպ ասած՝ *խոսքն արդի քաղաքական գիտության հնդիրների տեսանկյունից քաղաքական գաղափարների և ուսմունքների ձևավորման ու զարգացման ընթացքի ուսումնասիրության մասին է:* Առհասարակ յուրաքանչյուր ավարտուն, այդ թվում՝ քաղաքագիտական տեսությանը բնորոշ է նպատակաբանական (թելեոլոգիական) միտվածություն, որը կարելի է բնութագրել որպես *իմացաբանական նպատակաբանություն* (ի տարբերություն՝ գոյաբանականի): Այս առումով բացառություն չեն մարքսիստական, ազատամտական, ազատական–ժողովրդավարական և քաղաքական այլ գաղափարախոսությունները:

Քաղաքական մտքի պատմության խնդիրն է՝ պատմական անցյալում ստեղծված քաղաքական գաղափարների, հայեցակարգերի և ուսմունքների ձևավորման, զարգացման, դարաշրջանի քաղաքական կեցության և արդիականության հետ դրանց ունեցած հարաբերակցությունների ուսումնասիրությունը: Ընդսմին, առաջնային նշանակություն

ունի այն հայեցակարգերի ուսումնասիրությունը, որոնք արտացոլել են քաղաքական կեցության կարևորագույն փուլերը, էապես նպաստել են դրանց քաղաքական իմաստավորմանը, քաղաքական կողմնորոշումների, չափանիշների մշակմանը և որոշիչ դեր խաղացել քաղաքական մտքի զարգացման գործում:

Այս կապակցությամբ նկատելի է հետազոտական մի կտրվածք, որը դուրս է մնացել հետազոտողների տեսադաշտից: Բանն այն է, որ քաղաքական կեցությունը ոչ միայն արտացոլվում է քաղաքական տեսություններում և հայեցակարգերում, այլև դրսևորվում է գործնական քաղաքականության ոլորտում, որը, այնուամենայնիվ, քաղաքական մտքի պատմության ուսումնասիրության անմիջական առարկան չէ: Ուստի գործնական քաղաքականության նկատմամբ պետք է ցուցաբերել տարբերակված մոտեցում: Գործնական քաղաքականության մեջ կարելի է առանձնացնել երկու մակարդակ՝ ա) քաղաքական գործողություններ, որոնք հետապնդում են կոնկրետ, իրավիճակային նպատակներ, բ) քաղաքական գործողություններ, *որոնք հիմնված են հեռանկարային և հիմնավորված քաղաքական հայեցակարգի վրա:* Առաջին դեպքում գործ ունենք սոսկ քաղաքական գործունեության, քաղաքականության պատմության, երկրորդում՝ նաև քաղաքական մտքի պատմության (թեև չամրագրված գրավոր տեքստերում) հետ: Բանն այն է, որ քաղաքական յուրաքանչյուր գործողություն կատարվում է որոշակի մտավոր գործողությունից հետո՝ որպես վերջինիս իրականացման հնարավոր տարբերակ, միջոց: Այսպես, Ռ. Ջ. Քոլլինգվուդը իրավամբ տարբերակում է պատմական իրադարձության «արտաքին և ներքին կողմերը»: Ներքին կողմ ասելով՝ նա հասկանում է այն, ինչ «կարող է նկարագրվել միայն մտքի կատեգորիաների միջոցով»: Այսինքն՝ քաղաքական յուրաքանչյուր գործողություն, ըստ էության, քաղաքական համապատասխան մտածողության շարունակությունն ու արգասիքն է: Այս համատեքստում միտքը նախորդում է գործողությանը: Սակայն *ամեն միտք չէ, որ հայեցակարգային է,* ինչն էլ պայմանավորում է քաղաքական գործողության բնույթը:

Այս առումով՝ քաղաքական ուսմունքների պատմության ուսումնասիրության օբյեկտ կարող է դառնալ նաև քաղաքական գործողությունների համակարգված ամբողջությունը, որը նախապես մշակված և հիմնավորված քաղաքական հայեցակարգի կամ ծրագրի փաստացի իրականացման փորձ է: Ընդսմին, եթե *գործնական քաղաքականության տեսանկյունից կարևոր են կոնկրետ արդյունքները, ապա քաղաքական մտքի առումով՝ ոչ պակաս կարևոր են քաղաքական մտածողության դրսևորման ձևերը, քաղաքական կեցության մոդելավորման եղանակները և այլն:* Այս առումով գործնական քաղաքականության իրական արդյունքներն ու ձեռքբերումները «երկրորդական» նշանակություն ունեն:

Այս պարագայում քաղաքական մտքի պատմության խնդիրն է՝ նախ բացահայտել քաղաքական գործողությունների հայեցակարգային ու ծրագրային բնույթը (դրա առկայության պարագայում), ապա դրանց հիմքում ընկած քաղաքական հայեցակարգը: Վերջինն ինչ–որ իմաստով կապակցող օղակի դեր է կատարում քաղաքական կեցության և քաղաքական տեսության միջև կամ ավելի ստույգ՝ դրանց համադրումն է: Այս ամենը լուրջ նախապատրաստական հետազոտական աշխատանք, մեթոդական և ընթացակարգային սկզբունքների կիրառում է պահանջում:

Քաղաքական մտքի պատմության ուսումնասիրության մեթոդաբանական կողմնորոշիչները: Վերջին տասնամյակում տեղի ունեցած արմատական քաղաքական տեղաշարժերի, նորանկախ պետություններում ազգային գիտակցության վերելքի հետևանքով մենք ևս հրաժարվեցինք միակ գիտական համարվող մարքս–լենինյան մեթոդաբանությունից ու գաղափարախոսությունից՝ իբրև Սովետական Միության և նրա արժեհամակարգի գաղափարատեսական հիմնավորման ձևեր: Ստեղծված իրավիճակը հանգեցրեց մեթոդաբանական ճգնաժամի և վակուումի: Ընդ որում, գիտելիքի մեթոդաբանական կողմնորոշիչների և սկզբունքների, մասնավորապես՝ մեթոդաբանական հիմքերի մշակումը առավել հրատապ է դառնում հասարակության զարգացման բեկումնային փուլերում, երբ հոգևոր արժեքների «հին» համակարգի վերագնահատման, անձի կենսական դիրքորոշման, քաղաքացիական և գաղափարաքաղաքական կողմնորոշման վերանայման անհրաժեշտություն է ծագում: Այդ ամենը օբյեկտիվորեն պահանջում է մեթոդաբանական նոր ելակետային սկզբունքների մշակում և հիմնավորում: Ցավոք, հասարակագիտության բնագավառում առաջացած մեթոդաբանական ճգնաժամը շարունակվում է առ այսօր: Այս պայմաններում հրապուրիչ և բնական կարող է թվալ արևմտյան հայեցակարգերից մեկի ընտրությունը, առավել ևս, որ այսպես կոչված «քաղաքակիրթ աշխարհը» դրանք դիտում է իբրև համամարդկային արժեքներ: Սակայն նման մոտեցումը չի կարելի արդարացված համարել:

Նախ՝ գոյություն ունեցող արևմտյան հայեցակարգերը ստեղծվել են պատմամշակութային, սոցիալ–քաղաքական այլ նյութի հիման վրա կամ ելնում են ընդհանուր վերացական դիրքորոշումներից:

Երկրորդ՝ դրանք արտացոլում են հասարակական–քաղաքական զարգացման արևմտյան ուղին, քաղաքական մտքի զարգացման արևմտյան ավանդույթը:

Երրորդ՝ դրանց մեխանիկական «տեղաղրումը» կոնկրետ, այն էլ ոչ–արևմտյան ժողովուրդների քաղաքագիտական մտքի պատմության մեջ բազում վերապահումներ է ենթադրում և հղի է ազգային–քաղաքա-

կան զարգացման և մտածողության յուրահատկության «համահարթեցման», «ճապաղեցման» վտանգով:

Չորրորդ՝ գոյություն ունեցող հայեցակարգերի զգալի մասը ստեղծվել է տեսական՝ քաղաքագիտական մակարդակում, զուտ տեսաբանման արդյունք է, իսկ քաղաքական մտքի պատմությանը դիմելը գերազանցապես փաստագրական հիմք ստեղծելու նպատակ է հետապնդում:

Հինգերորդ՝ չպետք է մոռանալ, որ մարքսիզմը ևս արևմտյան իրականության և քաղաքակրթության ծնունդ է, որի արհեստական, մեխանիկական կիրառման արդյունքի՝ սովետական ամբողջատիրության դեմ էր ուղղված հետսովետական պետությունների և ժողովուրդների ատելությունը:

Վեցերորդ՝ ինչպես հայտնի է, մարդկային մտքի հարուստ և բազմաբնույթ պատմությունը սկզբունքորեն ի վիճակի է «փաստագրական հիմնավորում» տրամադրել քաղաքական ցանկացած տեսությանը, սկսած ամբողջատիրականից՝ ընդհուպ գերժողովրդավարական համարվողը:

Հետևաբար՝ ազգի քաղաքական հասուն մտքի պատմության առկայության դեպքում անհրաժեշտ է ունենալ սեփական մեթոդաբանական հայեցակարգ՝ կառուցված *կոնկրետ քաղաքական գործընթացների և դրանք արտացոլող քաղաքական ուսմունքների վերլուծության հիման վրա:* Այս նկատառումը ոչ միայն չի բացառում, այլև ենթադրում է գոյություն ունեցող մեթոդաբանական հայեցակարգերի խորազնին իմացություն, բայց ոչ որպես *կանխակալ ճանաչողական ինվարիանտներ, այլ հետազոտական կողմնորոշիչներ, որոնք պետք է մշտապես սրուգվեն ուսումնասիրության ընթացքում:*

Ինչ վերաբերում է քաղաքագիտության (այդ թվում՝ քաղաքական մտքի պատմության) բուն մեթոդաբանական համակարգի կառուցմանը, ապա այս հարցում կարող են օգտակար լինել ամենատարբեր, մասնավորապես՝ մարքսիզմի հիմնադրույթներն ու սկզբունքները: Բանն այն է, որ մարքսիստական մեթոդաբանության ոչ բոլոր մեթոդներն ու սկզբունքներն են հերքման ենթակա: Այլ հարց է, որ այն չպետք է դիտել որպես բացարձակ և միակ ճշմարիտ մեթոդաբանություն: Ընդ որում՝ այս նկատառումը վերաբերում է ոչ միայն մարքսիզմին: Ըստ էության՝ ոչ մի տեսություն, մեթոդաբանություն, այդ թվում՝ գերժամանակակից, չի կարող հավակնել բացարձակ, միակ գիտականը լինելու «կարգավիճակի», որովհետև յուրաքանչյուր տեսություն պատմական ու քաղաքական գործընթացները և անցյալի քաղաքական ուսմունքները քննարկում է հետազոտական որոշակի հարթությունում և հետապնդում որոշակի նպատակ: Այդ իսկ պատճառով՝ մեթոդաբանական բոլոր հայեցակարգերը գոյության հավասար իրավունք ունեն, իսկ դրանց բազմազանությունը պայ-

մանավորված է քաղաքական գործընթացների և ուսմունքների բազմադիմությամբ ու բազմաշերտությամբ: Բացի այդ, պետք է նկատի ունենալ, որ մարքսիզմի մեթոդաբանական որոշ սկզբունքներ համաշխարհային մտքի սեփականությունն են կազմում, ուստի դրանց անտեսումը բնավ գիտական չի կարելի համարել:

Այս առումով ժամանակակից հետազոտողների խնդիրներից են՝ նոր աշխարհայացքային-փիլիսոփայական և գաղափարախոսական դիրքերից և գաղափարաքաղաքական կողմնորոշիչների տեսանկյունից նորովի իմաստավորել ու արժեվորել սովետական շրջանի հասարակագիտության և, առաջին հերթին, մարքսիզմի ժառանգությունը:

Անցյալի գիտելիքներին, փորձություն բռնած գաղափարներին և սկզբունքներին, մտակառույցներին, «ավանդություններին», «հեղինակություններին», «դասականներին» դիմելը բնորոշ է թե՛ անցյալին, թե՛ ներկային: Քաղաքական ու գաղափարական ուղղությունները և ուժերը շարունակում են անդրադառնալ քաղաքական մտքի գանձարանին՝ սեփական դիրքորոշումների, քաղաքական հավակնությունների և նպատակների հիմնավորման ու արդարացման համար: Ընդսմին, յուրաքանչյուր հայեցակարգ տեսականորեն արտահայտում է որոշակի դասակարգերի, քաղաքական խմբերի, կուսակցությունների, պետական կառույցների շահերը: Սովետական տեսաբանները քաղաքական (և հասարակական) միտքը լուսաբանում էին հիմնականում դասակարգային պայքարի տեսության ոսպնյակի միջով: Դասակարգային պայքարը, անշուշտ, պատմության իրական կողմերից է, սակայն պատմական գործընթացի ողջ տրամաբանությունը, ներքին մեխանիզմը սոսկ դասակարգային պայքարի բանաձևին չեն հանգում: Այն անհամեմատ ավելի բարդ և բազմաշերտ գործընթաց է:

Այսօր՝ սեփական պետականության հիմքերի ստեղծման, տարածաշրջանում հզոր պետությունների քաղաքական շահերի խաչավորման (և բախման), աշխարհաքաղաքական համապատասխան դիրքորոշման մշակման և ճշգրտման անհրաժեշտության պայմաններում, հայ ժողովուրդը կրկին գաղափարաքաղաքական այլընտրանքի առջև է հայտնվել: Հայոց նորաթուխ պետականությունը միասնության և առաջադիմության հասուն գաղափարախոսության կարիք ունի, որը, ելնելով ազգային կեցության ներկա փուլի պահանջներից, պետք է կողմնորոշվի ազգային ուժեղ պետության կառուցմանը:

Այս բախտորոշ խնդիրների լուծմանը պետք է ծառայեն թե՛ քաղաքագիտական (տեսական) հետազոտությունները, թե՛ պատմական քաղաքական փորձի ու մտքի ստեղծագործական յուրացումը և կիրառումը: Այլ կերպ ասած, քաղաքական մտքի պատմ[illegible]

[illegible] ԳՐԱԴԱՐԱՆ

տաճյուղի կայացումը Հայաստանում կարևորվում է և՛ պատմաճանաչողական, և՛ քաղաքագիտական առումներով: Քաղաքական փորձի ստեղծագործական յուրացումը կարող է էապես օգնել արդի սոցիալ–քաղաքական գործընթացների ճիշտ ընկալման և գնահատման, տեսականորեն հիմնավորված և պատմականորեն արդարացված գաղափարաքաղաքական կողմնորոշիչների և չափանիշների մշակման գործում: Այն կարող է կարևոր դերակատարություն ունենալ նաև Հայաստանի Հանրապետության առջև ծառացած ազգային–քաղաքական խնդիրների համարժեք գնահատման, նոր պայմաններում ազգային գաղափարախոսության բովանդակության ճշգրտման, պետականության իրավաքաղաքական զարգացման ուղիների ու ձևերի ընտրության, ազգայինի և սոցիալականի հարաբերակցության հարցերի իմաստավորման համար:

Եվ քանի որ քաղաքական յուրաքանչյուր տեսություն, ի վերջո, կոչված է ոչ միայն արտացոլել արդի քաղաքական գործընթացների ընդհանուր օրինաչափությունները, ներքին կառուցվածքը և տրամաբանությունը, այլև ցույց տալ այդ գործընթացներում կոնկրետ պետության և ազգի ունեցած ու սպասվելիք տեղն ու դերակատարությունը, ապա քաղաքագիտական ուսումնասիրությունների համար կարևոր նշանակություն է ձեռքբերում քաղաքական անցյալը, առանց որի չի կարող գոյություն ունենալ նաև քաղաքական ներկան: Իսկ այդ անցյալը առավել ցայտուն արտահայտում է քաղաքական մտքի պատմությունը: Այս առումով քաղաքական միտքը կարելի է դիտել որպես կապակցող օղակ անցյալի քաղաքական կեցության (ու մտքի) և արդի քաղաքական տեսության միջև, հոգեմտավոր գոյացում, որը արդի քաղաքագիտական որոնումները կապում է մարդկության և կոնկրետ ազգի պատմական–քաղաքական անցյալի հետ:

Գիտական և ուսանողական հասարակայնության ուշադրությանը ներկայացվող գիրքը հայերեն լեզվով առաջին ամբողջական շարադրանքն է՝ նվիրված քաղաքական ուսմունքների պատմության համալիր լուսաբանմանը: Ձեռնարկը կոչված է լրացնել այն բացը, որ գոյություն ունի բուհերում քաղաքագիտական առարկաների դասավանդման ընթացքում: Հայ ընթերցողը ցայժմ հնարավորություն չուներ մայրենի լեզվով ծանոթանալ համաշխարհային քաղաքական մտքի պատմության՝ ծագման, զարգացման փուլերի, տարբեր ժամանակաշրջանների և ժողովուրդների քաղաքական մտածողության առանձնահատկությունների, քաղաքական մեծ մտածողների ուսմունքների հետ:

Աշխատության նախաձեռնության շարժառիթներից էր նաև այն հանգամանքը, որ այսօր լուրջ աշխատանք է պահանջվում քաղաքագիտական հասկացութային–տերմինաբանական ապարատի հայերեն հա-

մարժեքների մշակման ուղղությամբ, ինչն ունի թե՛ գիտական, թե՛ ուսումնակրթական, թե՛ գործնական նշանակություն: Դրա վկայություններից է այն, որ արդի քաղաքագիտական, իսկ ավելի ճիշտ՝ շուրջքաղաքագիտական գրականության մեջ տիրում է տերմինաբանական բարձիթողություն, ինչը, բնականաբար, էապես խոչընդոտում է քաղաքական մշակույթի ձևավորման գործընթացը:

Ձեռնարկը մշակվել է գերազանցապես քաղաքական մտքի պատմության սկզբնաղբյուրների հիման վրա: Շարադրանքի ընթացքում հեղինակը օգտվել է առկա ձեռնարկներից, գիտական գրականությունից, այդ թվում՝ սեփական հետազոտությունների արդյունքներից: Որպես կաղապարային հենք ընտրված է դասական սխեման՝ արևմտաեվրոպական քաղաքական մտքի պատմությունը: Հայկական նյութի ընդգրկումը պայմանավորված է նախ՝ այն հանգամանքով, որ ձեռնարկը գրվել է հայկական բուհերում և հասցեագրված է հայ ընթերցողին, երկրորդ՝ հայ քաղաքական մտքի հին ավանդույթներով և զարգացման բարձր մակարդակով, երրորդ՝ հայ քաղաքական մտքի կարևորագույն աղբյուրներից մեկով՝ անտիկ շրջանի քաղաքագիտական տեսությամբ, որն ընկած է նաև արևմտաեվրոպական քաղաքական մտքի հիմքում:

Հեղինակը հույս է հայտնում, որ սույն աշխատությունը հետաքրքրություն կառաջացնի ուսանողության, ասպիրանտների և դասախոսական կազմի շրջանակներում: Հեղինակը շնորհակալությամբ կընդունի ցանկացած նկատառում, դիտողություն, որոնք օգտակար կլինեն աշխատության հետագա բարելավման համար:

Ցանկանում եմ շնորհակալություն հայտնել ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի հայ փիլիսոփայության պատմության բաժնի կոլեկտիվին, հատկապես՝ գիտաշխատող Լիլիթ Սարվազյանին, Ռուս–Հայկական (Սլավոնական) պետական համալսարանի քաղաքական տեսության ամբիոնի ասպիրանտ Իվետա Մանուկյանին և այլոց, ովքեր զգալի օգնություն են ցուցաբերել աշխատությունը հրատարակության նախապատրաստելու փուլում:

Բաժին առաջին

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԱՆՏԻԿ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Գ լ ո ւ խ ա ռ ա ջ ի ն

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ՀԻՆ ՀՈՒՆԱՍՏԱՆՈՒՄ

1.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ծևավորումը

Հին հույների քաղաքական մտքի կարևորագույն որոշ սկզբունքներ սկիզբ են առնում առասպելներից: Հին հունական առասպելներում առանցքային գաղափարներից է աստվածների պայքարը հանուն գերագույն իշխանության՝ աշխարհի, ինչպես նաև մարդկանց վրա: Գերագույն աստվածների (Քաոս — Ուրանոս — Քրոնոս — Զևս) հերթափոխը նշանավորում էր նաև նրանց իշխանության սկզբունքների փոփոխումը, ինչն անդրադառնում էր ինչպես աստվածների փոխհարաբերությունների, այնպես էլ մարդկանց հանդեպ նրանց վերաբերմունքի ու հասարակական կարգի վրա: Զևսի գլխավորությամբ Օլիմպիական աստվածների իշխանության հաստատումը ընկալվում էր իբրև արդարության ու օրինականության սկզբունքների և պոլիսային (այսինքն՝ բարեկարգ) կյանքի հաստատում: Զևսը հանդես էր գալիս որպես համընդհանուր արդարության (դիկե) գերագույն պաշտպան, որի խախտումը դիտվում էր ոչ միայն հակահասարակական, այլև հակաստվածային արարք:

Դեռևս **Հոմերոսը** (մ.թ.ա. VIII դ.) տարբերում էր «դիկե» (արդարություն) և «թեմիս» (սովորույթ, իրավունք, արդարություն) հասկացությունները, ինչը խիստ կարևոր է, այսպես կոչված, «հոմերոսյան հասարակության» կամ «հոմերոսյան Հունաստանի» (մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջ — I հազարամյակի սկիզբ) իրավաքաղաքական գիտակցության ըմբռնման համար: Արդարությունն ընկալվում էր իբրև իրավունքի (սովորույթի, սովորութային իրավունքի) հիմք և հիմնարար սկզբունք, իսկ սովորութային իրավունքը՝ համընդհանուր ու հավերժական արդարության կոնկրետացում մարդկային հարաբերություններում: Դա հիմք դարձավ բնական ու դրական իրավունքի վերաբերյալ հետագա հայեցակարգերի ձևավորման համար:

Այդ ժամանակաշրջանում դեռևս անհայտ էին իրավունքների և պատասխանատվությունների հավասարության, իրավունքի՝ իբրև հավասարության սկզբունքի և չափանիշի գաղափարները: Ավելին, իրավունքն արտահայտվում էր անհավասարության հավակնության մեջ, բայց այնպիսի անհավասարության, որը համապատասխանում էր արդարության գերակայող սկզբունքին և սովորութային իրավունքին: Ինչպես նշում է Վ. Ս. Ներսեսյանցը, «արդարը ... հանդես էր գալիս որպես իրավականի հիմք և չափանիշ: Եվ որպես իրավունք ընկալվում էր միայն այն, ինչ համապատասխանում էր այդ ժամանակի արդարության մասին պատկերացումներին: Այս կամ այն հավակնությունը դառնում էր իրավական և ձևավորվում սովորույթի (թեմիս) մեջ, վարքի և հարաբերությունների ընդհանուր համընդունելի նորմերում»՝ լոկ օրինականացման շնորհիվ արդարության (դիկե) մասին պատկերացումների համատեքստում:

Հին հույնի բանականությունն աստիճանաբար ազատագրվում է աստվածների տիրապետությունից, և առօրյա կենսագործունեության մեջ նա սկսում է ղեկավարվել նաև բանականությամբ: Մարդն արդեն ապրում է ոչ միայն «համաձայն բնության», այլև «համաձայն հաստատված կարգի» (բանականության), այսինքն՝ օրենքի: Բանականության կարևորագույն հայտնագործությունը օրենքն է (nomos)՝ պոլիսի (քաղաք–պետության) բոլոր քաղաքացիների կողմից ընդունված և ըստ այդմ՝ համապարտադիր բանական կարգուկանոնը: Այստեղից նաև բխում է, որ օրենքը կարող է վերացվել և հասարակական կյանքի փոփոխված պայմաններին ավելի համապատասխանող նոր օրենք ընդունվել: Ազատվելով աստվածային սանկցիայից՝ օրենքը, իրավական նորմերը, քաղաքական գործողությունները դառնում են հրապարակային քննարկումների առարկա: Իսկ սովորույթի գրառումը էական փոփոխություններ է մտցնում հին հունական հասարակության իրավաքաղաքական գիտակցության մեջ՝ նպաստելով ժողովրդավարական գաղափարախոսության խորացմանն ու ամրապնդմանը, միաժամանակ, բացահայտելով մարդկանց կողմից ստեղծված իրավական (դրական) նորմերի հարաբերական բնույթը:

Հին հունական գաղափարախոսությունը տարբերակում է *գրավոր* և *չգրված* (սովորութային) օրենքները: Գրավոր օրենքը պետության կողմից հաստատված իրավական նորմն է՝ դրական իրավունքը, չգրվածը՝ լայն իմաստով, համընկնում է ***բնության օրենք, բնական իրավունք*** հասկացություններին, իսկ նեղ իմաստով՝ ավանդական ժողովրդական սովորույթներին, բարքերին:

Ըստ հին հունական պատկերացումների՝ մարդկային կյանքը պետք է համապատասխանի տիեզերքում առկա ներդաշնակությանը, «բնական օրենքին»՝ տիեզերական (այսինքն՝ աստվածային) օրենքին: Այդ

պատճառով, մարդու իրավունքների մասին սկզբնական պատկերացումները բխում էին այն համոզմունքից, որ հասարակության պոլիսային կազմակերպումը և պոլիսային օրենքներն ունեն աստվածային ծագում և խարսխված են աստվածային արդարության վրա: Իրավունքի աղբյուրը, ինչպես նաև առանձին քաղաքացիների իրավունքները, բխում են արդարության աստվածային սկզբունքից:

Այսպիսով՝ հին հունական քաղաքակրթության մեջ իրավունքի, այդ թվում՝ մարդու իրավունքների տեսական իմաստավորումն ու հայեցակարգումը ընթանում էին պոլիսի և դրա օրենքների բնաիրավական օբյեկտիվ հիմքերի բացահայտման ուղղությամբ: Աստվածային արդարությունն ընկալվում էր որպես իրավունքի օբյեկտիվ հիմք և միաժամանակ՝ իրավական չափանիշ: Այդ իսկ պատճառով՝ իրավունք համարվում էր այն, ինչ համապատասխանում էր արդարության համապարփակ սկզբունքին:

Հին հունական քաղաքական մշակույթը էապես տարբերվում էր արևելյանից, ինչը պայմանավորված էր պետականության ձևի տարբերությամբ: Արևելքին բնորոշ էին լայնածավալ կայսրությունները, Հունաստանին՝ քաղաք–պետությունները: Հին Հունաստանի քաղաքական տրոհվածությունը հիմնականում բացատրվում է աշխարհագրական պայմաններով: Պոլիսների փոքր չափերը խոչընդոտում էին պետական բյուրոկրատիայի և մշտական (կանոնավոր) բանակի ձևավորումը, ինչը վտանգում էր հասարակական կյանքի կայունությունը, իսկ քաղաքացիներին զրկում անվտանգությունից: Մյուս կողմից՝ որքան փոքր էր պետության տարածքը, և սակավաթիվ՝ բնակչության քանակը, այնքան սերտ էր քաղաքացիների անմիջական շփումը: Քաղաքացիների անձնական կյանքի ոլորտը հարաբերականորեն սահմանափակ էր. պոլիսի քաղաքացու կյանքը կարգավորվում էր օրենքով ու սովորույթով: Նույնիսկ ընտանիքի, կրթության ու դաստիարակության հարցերը հսկվում էին հասարակության (պետության) կողմից:

Հին հունական քաղաքակրթության առաջընթացը (մ.թ.ա. VI — V դդ.) առնչվում էր աթենական ժողովրդավարության վերելքին: Աթենքի ղեկավարությամբ միավորված հունական ռազմական ուժերի՝ Պարսկական տերության նկատմամբ վճռորոշ հաղթանակը սկզբնավորեց հույների ազգային կյանքի վերելքի շրջանը՝ Պերիկլեսի «ոսկեդարը», որը, սակայն, կարճատև էր:

Հին հունական ժողովրդավարության և ազգային միասնության հենարանը՝ Աթենքը, արհամարհանքով էր վերաբերում դաշնակից պոլիսներին, ինչը, բնականաբար, հանգեցնում էր դժգոհությունների առաջացման ու ապստամբությունների կազմակերպման: Բացի այդ, դաշնակիցները հաճախ ստիպված դիմում էին Աթենքի քաղաքական հակառակորդ

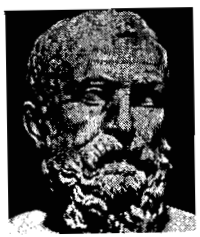
Սպարտայի օգնությանը: Սպարտայի հետ պատերազմում Աթենքի կրած պարտությունը նշանավորեց Հին Հունաստանի քուլացումն ու անկման սկիզբը: Ռազմաքաղաքական ճգնաժամը միաժամանակ ազդակ հանդիսացավ քաղաքական մտքի վերելքի համար, ինչը լավագույնս արտահայտվեց մեծ փիլիսոփաներ ու քաղաքական մտածողներ Պլատոնի և Արիստոտելի երկերում:

1.2. Սոլոնի օրենսդրական գործունեության քաղաքական միտումները

Առասպելի բանականացման **Հոմերոսի** և **Հեսիոդոսի** փորձերը զարգացան մ.թ.ա. VII — VI դդ. Հին Հունաստանի «Յոթ իմաստունների» (Թալես, Պիտտակոս, Պերիանդրոս, Բիաս (Բիանտոս), Սոլոն, Քլեոբուլոս և Քիլոն) ստեղծագործություններում: Հասարակական կյանքի բուռն քաղաքականացումը պայմանավորեց նաև հասարակական գիտակցության քաղաքականացումը: Հիշյալ բոլոր «իմաստուններն» էլ հետաքրքրվել են ժամանակի քաղաքական գործընթացներով, իսկ ոմանք եղել են ճանաչված քաղաքական գործիչներ, կառավարողներ, օրենսդիրներ: Նրանց համառոտ ասույթները (աֆորիզմները) բովանդակում են կարևորագույն մի շարք գաղափարներ, որոնք հետագայում դարձան ոչ միայն ելակետային, այլև նպատակային սահմանումներ, իրավաքաղաքական բազմաթիվ ուսմունքների և ամբողջական ուղղությունների համար: «Յոթ Իմաստունների» հայեցակարգային ասույթներում առանցքային է Իրավական և քաղաքական մտքի հետագա զարգացման, սկզբունքների և նորմերի բյուրեղացման առումով չափազանց ուշագրավ են հետևյալ ասույթները՝ Քիլոն. «Մի՛ սպառնա ազատներին, չկա դրա իրավունքը», «Ենթարկվի՛ր օրենքներին», «Եթե քեզ վնաս են պատճառել, հաշտվի՛ր, եթե վիրավորել են՝ վրեժ լուծիր»: Թալես. «Լինելով իշխանության գլխին՝ ղեկավարի՛ր ինքդ քեզ»: Պիտտակոս. «Ինչ վրդովեցնում է քեզ մերձավորի մեջ, այն մի՛ արա ինքդ», «Տիրի՛ր ամենին, ինչ ունես»: Պերիանդրոս. «Ժողովրդավարությունը (դեմոկրատիան) լավ է բռնապետությունից»:

Սոլոն (մ.թ.ա. 640 — 560)՝ Աթենքի հռչակավոր քաղաքական գործիչ և օրենսդիր: 594 թ. ընտրվելով գլխավոր արքոնտ՝ նա իր օրենսդրական գործունեության ընթացքում ձգտում էր գործնականում կիրառել *չափի* և *արդարության* սկզբունքները: Սոլոնը իրականացրեց մի շարք բարեփոխումներ, որոնք սկզբնավորեցին ժողովրդավարական պետության

ձևավորումը: Այսպես, սոցիալական խավերի միջև ուժգնացող պայքարին վերջ տալու և սոցիալական խաղաղություն (ներդաշնակություն) հաստատելու նպատակով՝ նա վերացրեց հարկային ստրկությունը, իրականացրեց հողի մասնակի վերաբաժանում, հոգաց պարտքի դիմաց ստրկության վաճառված աթենացիների ետգնման մասին: Սոլոնը իրականացրեց թե՛ մասնավոր, թե՛ հանրային իրավունքի ժողովրդավարացում, մասնավորապես՝ վերականգնեց ու նոր կարգավիճակ հաղորդեց ժողովրդական ժողովին, ստեղծեց ժողովրդավարական նոր ինստիտուտներ: Այս միջոցառումների շնորհիվ Սոլոնին հաջողվեց կասեցնել քաղաքացիական պատերազմի բռնկումը:



Սոլոնի օրենսդրական գործունեությունը հիմնվում էր երկու կարևորագույն սկզբունքի վրա՝ 1) գործադիր իշխանությունը պետք է վստահվի արժանի և պետական գործերին իրազեկ քաղաքացիներին, 2) ժողովուրդն ինքը պետք է տնօրինի իր ճակատագիրը: Իրազեկությունը ենթադրում էր կառավարման որոշակի փորձ, նախաձեռնության ունակություն, կրթվածություն: Բացի այդ, պետական գործունեությունը պահանջում էր ազատ ժամանակի առկայություն և բարեկեցության որոշակի մակարդակ, քանի որ պետական գործունեությունը չէր վարձատրվում և համարվում էր պատվարժան հասարակական պարտքի կատարում:

Ըստ ունեցվածքային ցենզի՝ բոլոր քաղաքացիներին Սոլոնը բաժանեց չորս կատեգորիայի՝ դասերի: Բարձրագույն պաշտոններում ընտրվում էին երկու բարձր խավի ներկայացուցիչները, այն էլ՝ *վիճակահանությամբ:* Պետական պաշտոնյաներին չարաշահումներից զերծ պահելու նպատակով ընտրում էին մեկ տարով և միայն մեկ անգամ: Այդ ամենը կոչված էր ապահովել քաղաքացիների հավասար հնարավորություններ պետության կառավարմանը մասնակցելու գործում՝ հնարավորինս առավել շատ քաղաքացիներ ներգրավելու նպատակով: Լիազորությունների ժամկետն ավարտվելուց հետո պաշտոնական անձինք հաշվետվություն էին տալիս ժողովրդի առջև:

Սոլոնը համոզված էր, որ քաղաքական հակասություններն ու կոնֆլիկտները կարելի է լուծել խաղաղ ճանապարհով, օրենքով ամրագրված բանական պայմանավորվածությամբ: Նա ձգտում էր համոզել աթենացիներին, որ քաղաքացիական համերաշխություն հաստատելու համար անհրաժեշտ են փոխզիջումներ: Պայմանագրի նպատակը (հատկապես՝ կոնֆլիկտային իրավիճակներում), ըստ նրա՝ ոչ այնքան երկու կողմերի օգուտն է, որքան *գործերի այնպիսի դրության օրենսդրական ամրագրումը, երբ պայմանագրի խախտումը չեռնտու չի լինի կողմերից ոչ մեկին:*

Ընդ որում՝ քաղաքացիների իրավունքներն ու պարտականությունները Սոլոնը բաշխեց այնպես, որ ունևոր քաղաքացիները, օժտված լինելով քաղաքական ավելի մեծ իրավունքներով, պարտավորված լինեն կրելու նաև առավել մեծ պատասխանատվություն (թիմոկրատիա): Ստրկության խավի քաղաքացիներն օժտված էին լոկ ժողովրդական ժողովին և ժողովրդական դատարանին մասնակցելու իրավունքով: Նրանք ունեին միայն ընտրելու իրավունք և բոլորովին զուրկ էին ընտրվելու իրավունքից: Քաղաքացիների իրավունքների և պարտականությունների համապատասխանության սկզբունքն ապահովելու նպատակով հասարակական կյանքի կազմակերպման համընդհանուր հավասարության սկզբունքը: Համընդհանուր պատասխանատվության գաղափարն արտացոլված է նրա հետևյալ ասույթում. «Պահանջելով, որ ուրիշները կրեն պատասխանատվություն՝ այն կրի՛ր նաև ինքդ»:

Ժողովրդի ինքնիշխանությունն ապահովելու նպատակով Սոլոնը նախ և առաջ բարձրացրեց ժողովրդական ժողովի դերը և ընդլայնեց դրա գործառույթները՝ փոխանցելով օրենսդրական լիիրավ իշխանությունը: Նա ստեղծեց ժողովրդավարական երկու նոր ինստիտուտ: Ի հակակշիռ արեղվապետական Արեոպագոսի (բարձրագույն ատյան)՝ Սոլոնը ստեղծեց Չորս հարյուրի Խորհուրդը և ատենակալների դատարանը, որը հետագայում դարձավ Աթենքի գերագույն դատական մարմինը: Նորաստեղծ Խորհրդի գործառույթներից էր բոլոր այն հարցերի նախնական քննարկումը, որոնք նախատեսվում էին քննարկել ժողովրդական ժողովում: Խորհրդի կազմում ընտրվելու իրավունքը վերապահվում էր առաջին երեք խավերին: Սոլոնը ելնում էր այն նկատառումից, որ երկու խորհուրդների առկայությունը կապահովի քաղաքական ուժերի և սոցիալական շահերի հավասարակշռությունը, հետևաբար՝ նաև պետության կայունությունն ու սոցիալական համերաշխությունը: Փաստորեն՝ խոսքը կսպումների մեխանիզմի ստեղծման մասին էր:

Ժողովրդական դատարանը, օրենքը Սոլոնը դասում էր ավելի բարձր, քան պետական ցանկացած մարմին: Դատարանի կազմում ընտրվում էին սոցիալական բոլոր չորս խավերի ներկայացուցիչները: Ատտիկայի յուրաքանչյուր ազատ բնակիչ (այդ թվում՝ կանայք և արտասահմանցիները), իրավունք ուներ դատարանի առջև բողոքարկել բոլոր մակարդակների իշխանությունների ցանկացած որոշում, պաշտպանել մասնավոր շահերը:

Սոլոնը վերացրեց տոհմիկ ազնվականության մենաշնորհների մեծ մասը՝ դրանք փոխարինելով հասարակությանը ծառայելու մենաշնորհով, ինչով էապես նպաստեց ստրկատիրական ժողովրդապետության հետագա զարգացմանը: Արիստոտելի կարծիքով՝ հենց Սոլոնի բարեփոխություններից «սկիզբ առավ ժողովրդավարությունը»:

Ըստ Սոլոնի՝ միասնական պետությունում չպետք է լինի շահերի հակադրություն: Այս սկզբունքի հետ է կապված նրա այն օրենքը, որ պետք է քաղաքացիական իրավունքներից զրկել նրանց, ովքեր ներքաղաքական պայքարի ժամանակ չեն հարում որևէ կուսակցության: Օրենքը կոչված էր վերացնել քաղաքացիների մի մասի անտարբերությունը համապետական խնդիրների նկատմամբ, հասարակական գիտակցության մեջ ներմուծել քաղաքական գործունեության և հստակ քաղաքացիական դիրքորոշման սկզբունքը:

Այս առումով հետաքրքրական է Սոլոնի օրենքը քաղաքացիության մասին: Այսպես, աթենական քաղաքացիության իրավունք տրվում էր առաջին հերթին այն արտասահմանցիներին, ովքեր ընդմիշտ վտարվել են հարազատ պոլիսից կամ ամբողջ ընտանիքով տեղափոխվել Աթենք՝ արհեստով զբաղվելու համար: Ըստ օրենսդրի՝ այդպիսիք կդառնան հավատարիմ ու ճիվիրյալ քաղաքացիներ, որովհետև առաջինները զրկվել են հայրենիքից հարկադրաբար, երկրորդները՝ հեռացել կամովի:

Թեև Սոլոնի օրենսդրության համաձայն՝ համապետական շահերը գերակայում են մասնավոր շահերի նկատմամբ, այդուհանդերձ, *պետությունը չպետք է միջամտի հասարակական կյանքի այն ոլորտներին, որտեղ վիճակը բարվոք է:* Նա օրինաչափ է համարում միայն այն միջոցառումները, որոնք հնարավոր է իրագործել համոզելու միջոցով, ինչպես նաև այնպիսիները, որոնց հարկադրական իրականացումը չի առաջացնում քաղաքացիների բացահայտ դժգոհություն ու դիմադրություն: Ուստի այն հարցին, թե արդյոք լավագույն օրենքներ է տվել աթենացիներին, նա պատասխանում է. «Այո՛, լավագույնները նրանցից, որոնք նրանք կարող էին ընդունել»: Միաժամանակ Սոլոնը համոզված է, որ *հենց օրենքները պետք է համապատասխանեցվեն սոցիալ–քաղաքական կյանքին և ոչ հակառակը:* Այսպիսով, օրենքների ստեղծման ընթացքում պետք է նկատի ունենալ քաղաքական գործունեության պահանջները և քաղաքացիների իրավաքաղաքական գիտակցության հասունության աստիճանը:

Նա ձգտում էր օրենսդրական բարեփոխումներով հասնել փոխզիջման՝ ազնվականության և ժողովրդի, հարուստների և աղքատների միջև, հաստատել բոլոր քաղաքացիների ձևական (իրավական) հավասարություն օրենքի առջև:

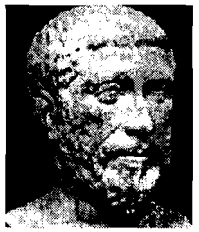
Սոլոնի բարեփոխումները հիմնարար էին, բայց ոչ արմատական, ինչն առաջացրեց թե՛ ժողովրդավարների ծայրահեղ թևի, թե՛ ազնվականության դժգոհությունը: *Առաջինները դժգոհ էին,* որովհետև չկատարվեց հողի լրիվ վերաբաժանում, չխարխլվեցին ազնվապետության հիմքերը, չոչնչացվեց ազնվական խավը: Ազնվականությունն էլ քննադատում էր նրան՝ իր հաշվին դեմոսին (աթենական ժողովրդին) արված զիջումների համար: Օրենսդիրը պատասխանում է երկու կողմի քննադատներին, որ իր բարեփոխչության նպատակը ոչ թե սոցիալական որևէ խմբի կամ խավի շահերի պաշտպանությունն է, այլ ողջ հասարակության բարօրությունը: Ու քանի որ հակամարտող յուրաքանչյուր կողմ, այդուհանդերձ, չափում էր Սոլոնի հաստատված օրենքներից, դժգոհությունը այդպես էլ մնաց իրեն զուտ անբավարարվածություն՝ չվերածվելով գործնական ընդդիմատ քայլերի:

Սոլոնը Օրենքը մեկնաբանում է որպես *իրավունքի և ուժի համադրություն,* ինչով մի կողմից տարբերակում է իրավունքը և օրենքը, մյուս կողմից՝ օրենքը դիտում իբրև բոլոր քաղաքացիների համար համընդհանուր ձև, որն արտահայտում է իրավական հավասարության պահանջը. բոլոր քաղաքացիները հավասար չափով պաշտպանված են օրենքով և ենթարկվում են դրա նորմերին: Իսկ օրենքի զորությունը պոլիսի բոլոր քաղաքացիների հավաքական ուժի մեջ է: Սոլոնի խոսքով՝ իր օրենսդրությամբ նա ձգտում էր արտահայտել, համատեղել պայքարող երկու կողմի՝ ժողովրդի և հարուստների իրավունքներն ու շահերը և «թույլ չտվեց ոչ մեկին հաղթել», անցկացրեց բարենորոգումներ՝ «զուգակցելով օրենքը իշխանության, ուժը՝ իրավունքի հետ», ցույց տվեց «իսկական ճշմարտությունը» և տվեց օրենքներ «հասարակ մարդկանց՝ երևելիներին համահավասար»:

Ըստ Սոլոնի՝ պոլիսային կյանքի գլխավոր սկզբունքն է «ոսկե միջինի» և սոցիալական փոխզիջման սկզբունքը՝ հիմնված օրինականության և իրավակարգի վրա: Առաջնորդվելով իրավունքի և օրենքի գերակայության սկզբունքով՝ նա մերժում է բռնությունն ու տիրանիան: Այդ իսկ պատճառով՝ նա մերժեց թե՛ դեմոսի, թե՛ ազնվականության առաջարկը՝ ստանձնել միանձնյա իշխանությունը՝ համարելով, որ իշխանության կենտրոնացումը մեկ անձի ձեռքում տիրանիայի հաստատման նախադրյալն է: Միաժամանակ՝ նա ցուցաբերում էր հաստատակամություն և վճռականություն, անզիջողություն ազդեցիկ քաղաքացիների նկատմամբ, չէր ձգտում հաճոյանալ իր ընտրողներին: Նա ելնում էր այն սկզբունքից, որ *նույնիսկ լավագույն օրենքները չեն կարող գոհացնել բոլորին:*

Սոլոնի գաղափարները օրենքի գերակայության, սոցիալական խաղաղության, քաղաքացիական փոխզիջման՝ իբրև պետության կայունության ու բնականոն գործառնության պայմանի մասին, օրենքի՝ իբրև իրավունքի և ուժի միասնության մեկնաբանումը և այլն, չափազանց արդյունավետ եղան քաղաքական մտքի հետագա զարգացման համար:

1.3. Պյութագորաս և պյութագորասականներ. «ոգու ազնվականության» գաղափարը



Պյութագորաս (մ.թ.ա. մոտ. 580 — 500)՝ ծնվել է Սամոս կղզում, ունևոր առևտրականի ընտանիքում: Տիրան Պոլիկրատեսի իշխանության հաստատումից հետո տեղափոխվում է Կրոտոն քաղաքը (Սիկիլիա): Այստեղ, ինչպես և Հունաստանի այլ քաղաքներում, ստեղծվում են պյութագորասյան գաղտնի կրոնաքաղաքական միություններ (գետերիաներ): Պյութագորասյան միությունը աստիճանակարգային կառուցվածք ուներ, ինչը բնորոշ էր արևելյան կրոնական ընկերություններին (հայտնի է, որ Պյութագորասը երկար տարիներ եղել է Արևելքում): Պյութագորասականները մշակում են նաև հասարակական–քաղաքական կյանքի վերաևորոգման ծրագրեր: Նրանք մերժում էին շքեղությունը ինչպես պետությունում, այնպես էլ ընտանիքում՝ հետևելով չափավորության, կամավոր աղքատության, փոխօգնության, կարգապահության սկզբունքներին: Պյութագորասն իր ուսմունքը շարադրում էր բանավոր և այն հաղորդում հատուկ կերպով ընտրված աշակերտներին: Նրա հայացքների մասին տեղեկանում ենք իր աշակերտների գրվածքներից:

Ըստ Պյութագորասի՝ աշխարհի հիմքում ընկած է երկնային ոլորտների ներդաշնակությունը, որը պետությունում դրսևորվում է սոցիալական և քաղաքական համաձայնության ու կարգուկանոնի ձևով:

Պյութագորասականների կարծիքով՝ մարդկանց կյանքը պետք է կառուցվի պոլիսի, արդարության և մարդկային փոխհարաբերություններում «պատշաճ չափի» մասին բանական պատկերացումներին համապատասխան: Նրանք ձևակերպեցին այն կարևոր դրույթը, որ արդարությունը հավասար (համարժեք) հատուցումն է հավասարի համար, որը, ըստ էության, քալիոնի հնագույն սկզբունքի («ակն ընդ ական, ատամն ընդ ատաման») փիլիսոփայական իմաստավորումն է: «Պատշաճ չափ» և «համաչափություն» հասկացությունները նրանք ըմբռնում էին որպես որոշակի համամասնություն (բնությամբ՝ թվային), այսինքն՝ հավասարություն, ինչը կարևոր դեր խաղաց իրավական հավասարության գաղափարի ձևավորման ու հաստատման գործում: Ի տարբերություն նախորդ մտածողների՝ նրանք ձգտում էին «պատշաճ չափի» (արդարության) սկզբունքը տարածել ոչ թե առանձին, այլ բոլոր մասնավոր դեպքերի վրա: Ընդսմին, նրանք գիտակցում էին ելակետային սկզբունքի սահմանման ողջ կարևորությունը, քանզի եթե ընտրված ելակետը սխալ է, ապա կասկածի տակ է դրվում տեսական ամբողջ կառույցի, գիտության ճիշտ լինելը:

Արդարության սկզբունքի հիմնական պահանջներից են համարվում նաև ունեցվածքի ընդհանրությունը և դրանից բխող հավասարությունը.

«ամեն ինչ պետք է ընդհանուր լինի բոլորի մոտ, և ոչինչ չպետք է լինի մասնավոր» (փաստացի հավասարության պահանջ):

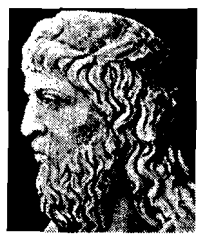
Պյութագորասականները առաջին անգամ ձևակերպեցին քաղաքացիների հավասարության գաղափարը՝ որպես «ճշմարտության և արդարության պահանջ, քանզի հենց դա է նրանց հավասարեցնում միմյանց՝ հատուցելով յուրաքանչյուրին հավասարը հավասարի համար», (Նրանք առաջին անգամ ճշմարտությունը և արդարությունը նույնացրին հավասարությանը: Դրա շնորհիվ հավասարությունը ստանում է նաև իրավական, թեպետև սահմանափակ նշանակություն: Արդարությունը մարմնավորվում է բարեկարգ պետության և լավ օրենքների մեջ: Ուստի դաստիարակության խնդիրն է՝ մարդուն դարձնել «լավ օրենքներով ամրապնդված պետության քաղաքացի»:

Պյութագորասականները մեծարում էին օրինապահությունը և «լավ օրենքները»՝ անիշխանությունը (անարխիա) համարելով հասարակական վատագույն չարիք: Նրանց համաձայն՝ «մարդու այլազան բնույթլ» (զգացմունքների, տրամադրությունների, կրքերի բազմազանություն, թանականության առկայություն) ղեկավարման կարիք ունի՝ կոչված կարգավորելու մարդկային բնության բազմադիմությունը. «Մարդկային սևռը չի կարող փրկվել, եթե չկա որևէ իշխանություն»: Այս առումով Պյութագորասը պնդում էր, որ կառավարողները պետք է լինեն ոչ միայն գիտակ, այլև մարդասեր (հումանիստ), իսկ կառավարվողները՝ ոչ միայն հնազանդ, այլև իշխանասեր («ղեկավարասեր»):

Պյութագորասականները կառավարման (և դաստիարակության) նպատակը համարում էին անհատական ու ընդհանուր գործերի, մարդկային հարաբերությունների կարգավորումը, քանզի «կարգուկանոնը և գուգաչափությունը (սիմետրիան) հիասքանչ ու օգտակար են, իսկ անկարգությունը և ասիմետրիան՝ այլանդակ և վնասակար»: Ուստի՝ մարդուն չպետք է թույլ տալ անել այն ամենը, ինչ ցանկալի է իրեն, այլ անհրաժեշտ է հասնել այն բանին, որ յուրաքանչյուր քաղաքացի ենթարկվի օրինական և բարեվայելուչ իշխանությանը:

Պյութագորասականները կառավարման ազնվապետական ձևի կողմնակիցներն էին (փոքրաթիվ «լավագույնների», գիտակ մարդկանց կառավարման իմաստով), քանի որ լոկ քչերն են օժտված այդ ունակությամբ: Ուստի խելամիտ չէ ենթարկվել ցանկացած մեկի ու, առավել ևս, «ամբոխի կարծիքին»: Ընդ որում՝ ազնվական լինելու չափանիշը համարվում էր ոչ թե ազնվազարմությունը, այլ համապատասխան դաստիարակությունն ու գիտելիքը: Այլ խոսքով՝ պյութագորասականները ոգու ազնվականության կառավարման կողմնակից էին:

1.4. Հերակլիտես Եփեսացու պետության և օրենքի հայեցակարգը



Հերակլիտես Եփեսացի (մ.թ.ա. մոտ. 554 — 483)՝ հույն փիլիսոփա, դիալեկտիկայի հիմնադիր, քաղաքական մտածող: Ծնվել է փոքրասիական Եփեսոս քաղաքում, նշանավոր ազնվականական ընտանիքում: Ժողովրդավարության հաստատումից հետո թողնում է հասարակական–քաղաքական ասպարեզը: Այդուհանդերձ, նա կարևոր տեղ է հատկացնում պոլիսի և օրենքի խնդիրներին: Նրա «Բնության մասին» պոեմը, որից պահպանվել են բազմաթիվ հատվածներ, ներծծված է տիեզերքի, պետության և աստվածության խնդիրներին:

Հերակլիտեսը պոլիսի կառուցվածքը և պոլիսային օրենքները դիտում է որպես տիեզերական կառույցի (կարգի) արտացոլում: Աշխարհում տեղի ունեցող ամեն ինչի հիմքում ընկած է համընդհանուր աստվածային օրենքը, որը նա նույնացնում է տիեզերական լոգոսին (բանականությանը), քանզի «ամեն ինչ կատարվում է համաձայն այս լոգոսի»: Հենց նա է մարդկային արդարության և իրավունքի աղբյուրը. «Քանզի մարդկային բոլոր օրենքները կախված են մեկից, աստվածայինից; աստվածային օրենքն իր իշխանությունը տարածում է այնքան հեռու, որքան ցանկանում է և բոլորին գերիշխում է, (ամեն ինչ) գերազանցում»: Աստվածային օրենքն է որոշում մարդկային գործերի, հարաբերությունների և օրենքների բանական սահմաններն ու չափը:

Սոցիալ–քաղաքական հարաբերություններում, մարդու ազատությունների և իրավունքների չափի սահմանման մեջ Հերակլիտեսը կարևոր դեր է վերապահում բռնության գործոնին՝ պատերազմին. «Պատերազմը բոլորի հայրն է, բոլորի թագավորը. ոմանց նա հռչակում է աստվածներ, մյուսներին՝ մարդիկ, ոմանց ստրուկ է արարում, մյուսներին՝ ազատ»: Միաժամանակ, Հերակլիտեսը համընդհանուր օրենքների հաստատման և ամրապնդման հիման վրա սոցիալական խաղաղության ու ներդաշնակության, ընդհանուր բարօրության գաղափարների կողմնակից է, քանի որ մարդկանց բանական համակեցությունը պետք է «ամուր հիմնվի բոլորի համար ընդհանուրի վրա, ինչպես պոլիսի քաղաքացիները՝ օրենքի»: Ուստի՝ «ժողովուրդը պետք է մարտնչի հանուն ոտնահարված օրենքի, ինչպես [քաղաքի] պարիսպների համար», քանի որ օրենքը քաղաքի պարիսպների նման մարդկանց պաշտպանում է ցանկացած կամայականությունից՝ հանդես գալով իբրև պոլիսի հզորության աղբյուր: Ընդ որում, Հերակլիտեսը նկատի ունի պոլիսի նոր՝ գրավոր օրենքը (նոմոս) և ոչ հին տոհմային իրավունքի նորմերը: Բացի այդ, նրա

մակերպած՝ հանուն օրենքի պայքարի անհրաժեշտության գաղափարը հանգեց է գալիս իբրև օրինականության վերկուսակցական սկզբունք, պոլիսային կյանքում օրենքի գերակայության սկզբունք: Օրենքում գլխավորը համապատասխանությունն է տիեզերական լոգոսին և ոչ ժողովրդական ժողովի կողմից դրա ընդունման ընթացակարգը: Դա չափավոր ազնվապետական դիրքորոշում էր, որը ժողովրդի և տոհմիկ ազնվականության միջև պայքարի սրման պայմաններում պաշտպանում էր հավասարների շահերը և օրենքի ու օրինականության գերակայությունը:

Պետության մեջ խաղաղության և սոցիալական համաձայնության պահպանումը պոլիսի բոլոր քաղաքացիների ընդհանուր գործն է: Ուստի՝ քաղաքացիական խաղաղության ապահովման համար անհրաժեշտ է, որ բոլոր քաղաքացիները պարտադիր կերպով ենթարկվեն համընդհանուր օրենքին. «ինքնակամությունը պետք է մարել, ինչպես հրդեհը»: Անհրաժեշտ է նաև «հրաժարվել շքեղությունից և բավարարվել այն ամենով, ինչ կա»:

Այս դիրքորոշումից Հերակլիտեսը գնահատում է հասարակության մեջ քաղաքական տարբեր խմբավորումների, կուսակցությունների (ազնվապետական և ժողովրդավարական) հակամարտությունը՝ համոզված լինելով, որ դրանցից յուրաքանչյուրի հաղթանակը մեծ հաշվով վտանգիկ է, երերուն: Դրանից նա հետևեցնում է, որ *քաղաքական պայքարի ընթացքում պետք է միշտ առաջնորդվել սոցիալական և քաղաքական փոխզիջման սկզբունքով:* Իրավաքաղաքական հարթության վրա սա նշանակում է, որ հակամարտող կողմերից յուրաքանչյուրն ունի գոյության, քաղաքական գործունեության հավասար իրավունք, որ նրանք արդար են ու իրավացի հարաբերականորեն, քանզի բացարձակ արդարությունը և իրավունքը ներհատուկ են միայն աստծուն: Քաղաքական փոխզիջման պահանջը հանգում է նրան, որ ելնելով պետության համընդհանուր շահերից ու օրենքից՝ քաղաքական կուսակցությունները «ինքնասահմանափակեն» իրենց հավակնությունները, մարեն «ինքնակամության» հուրը: Իսկ դրա չափանիշն ու կողմնորոշիչը պետք է լինի բացարձակ աստվածային արդարությունը՝ աստվածային օրենքը: Նա հորդորում է վեր կանգնել հակամարտող կողմերի նեղդասային և նեղկուսակցական շահերից:

Հերակլիտեսի սոցիալական խաղաղության և համաձայնության հայեցակարգը խարսխված է աշխարհում առկա «գաղտնի ներդաշնակության» գաղափարի վրա: Աշխարհում ոչ միայն տիրում են քաոս և պայքար, այլև սովորական աչքի համար անընկալելի որոշակի կարգավորվածություն, հաստատունություն, ինչը պայմանավորված է աշխարհի հիմքում ընկած տիեզերական (աստվածային) Լոգոսով: Անտեսանելի ներդաշնակության և հակադրությունների միասնության մասին նրա

հայեցակարգը հիմք ծառայեց կենսաբանական (կենդանի օրգանիզմի հակադիր ուժերի հավասարակշռվածություն), «սոցիալական ներդաշնակության» մի շարք ուսմունքների առաջացման համար: Քաղաքական ոլորտում դա արտահայտվեց պետական համակարգի, կառավարման խառը ձևի հայեցակարգում:

Քաղաքացիներին Հերակլիտեսը բաժանում է «փոքրաթիվ լավագույնների» և «բազում վատագույնների», պնդելով՝ «մեկն ինձ համար արժե տասը հազար, եթե նա լավագույն է»: Իսկ լավագույն համարվում է նա, ով «հավերժական փառքը» գերադասում է «անցողիկ իրերից», այնինչ՝ «մեծամասնությունը լափում է, ինչպես անասունները»: Ուստի մեկին, բայց լավագույն մարդուն ենթարկվելը նա համարում է օրենք. «Օրենքը հենց մեկի կամքին ենթարկվելն է»: Սակայն մեկի կամքը կարող է օրենք դառնալ միայն այն դեպքում, երբ այն արտահայտում է ողջ հասարակության կամքը: Այդ պատճառով՝ որոշ հետազոտողներ ենթադրում են, որ Հերակլիտեսի քաղաքական իդեալը *էսիմնետիան է*՝ ընտրովի տիրանիան (կամ միապետությունը): Իսկ ամբոխը («բազմությունը», «խաժամուժը») չի կարող խրատել և կառավարել պետությունը, քանի որ «շատերը հիմար են, քչերը՝ լավ»:

Ժողովրդավարության թերություններից է այն, որ դրա օրոք անտեսվում են ականավոր մարդկանց անձնական հատկությունները: Ուստի, երբ ժողովրդավարության հաղթանակից հետո Եփեսոսի քաղաքացիները դիմեցին Հերակլիտեսին՝ իրենց համար օրենքներ մշակելու խնդրանքով, նա ընդդիմացավ՝ ասելով, որ «քաղաքն արդեն պետական վատ կառույցի [այսինքն՝ ժողովրդավարության] իշխանության տակ է»:

Այդպիսով, Հերակլիտեսը կառավարման ազնվապետական ձևի՝ «լավագույնների կառավարման» կողմնակից է և ժողովրդավարության՝ «անխոհեմների» և «վատագույնների» կառավարման հակառակորդ: Ընդ որում, Պյութագորասի և պյութագորասականների նման, նա նկատի ուներ ոչ թե տոհմային (ծագումով կամ արյամբ), այլ ինտելեկտուալ ու լուսավորված ազնվականության (ոգու ազնվականների) կառավարումը: Այլ խոսքով, Հերակլիտեսի հայեցակարգը կարելի է բնութագրել իբրև էլիտար (ազնվախավային):

Աստվածային արդարությունը (տիեզերական օրենքը, տիեզերական լոգոսը, տիեզերական հուրը) ոչ միայն մարդկային օրենքների ու կանոնների, դրական իրավունքի աղբյուրն է, այլև գերագույն դատավորը, որն ապագայում անսպասելիորեն երևան կգա և դատաստան կտեսնի աշխարհում, սակայն այդ ժամանակ ևս արդարությունը լիովին չի հաստատվի:

Հայեցակարգային այս կողմնորոշումը ելակետային դարձավ Անտիկ դարաշրջանի և Նոր ժամանակի իրավաքաղաքական շատ հայեցակարգերի համար, որոնցում մարդկանց բնական իրավունքը հասկացվում է իբրև բարձրագույն բանական սկիզբ, որն ուղղորդում ու սահմանում է մարդկային հաստատությունները և արտահայտվում պոզիտիվ (դրական) օրենքում (իրավունքում), պետության օրենսդրության մեջ:

1.5. Դեմոկրիտեսի ուսմունքը պետության և օրենքի մասին



Դեմոկրիտես Աբդերացի (մ.թ.ա. 460 — 370)՝ հին հունական ատոմիզմի հիմնադիր, քաղաքական փիլիսոփա: Ծնվել է Թրակիայի Աբդեր քաղաքում, ազնվականի ընտանիքում: Գիտության մեջ խորանալու նպատակով եղել է Բաբելոնում, Պարսկաստանում, Հնդկաստանում, Եգիպտոսում, ինչպես նաև Աթենքում ու հունական այլ քաղաք-պետություններում: Գիտելիքը նա դիտում է իբրև բացարձակ արժեք, ինչն արտահայտվել է նրա հայտնի ասույթում, որի համաձայն՝ մեկ պատճառական բացատրությունը գերադասելի է, քան պարսկական գահին տիրանալը: Իսկ «իմաստունը բոլոր իրերի չափանիշն է» բանաձևը արտահայտում է նրա փիլիսոփայական ու սոցիալ-քաղաքական հավատամքը: Իսկական փիլիսոփայի գերագույն նպատակը աշխարհի մտահայեցողության և ոչ թե գործնական քայլերի մեջ է: Այնուհանդերձ, նա զբաղվել է նաև քաղաքական գործունեությամբ՝ ընտրվելով Աբդեր քաղաքի արքոնտ:

Դեմոկրիտեսը անտիկ շրջանի առաջին մտածողներից էր, ով մարդու, հասարակության և քաղաքական կյանքի ծագումն ու լինելիությունը դիտեց իբրև համընդհանուր բնական շարժընթացի բաղկացուցիչներ: Նա ներմուծեց հասարակական զարգացման, դրա շարժիչ ուժի՝ կարիքի և օգուտի գաղափարները: Մարդու հիմնական պահանջմունքը սննդի, կացարանի և հագուստի հայթայթումն է: Նյութական կարիքները հասարակական բոլոր փոփոխությունների հիմնարար պատճառներն են, իսկ անմիջական պատճառը նորամուծությունների օգուտի գիտակցումն է:

Սկզբնապես մարդիկ վարում էին գազանանման կյանք և գործում միայնակ: Սակայն բնության նկատմամբ սարսափի, իրենց ներհատուկ բնական «շփման հատկության» և համատեղ գործողությունների ընթացքում ստացվող օգուտի արդյունքում նրանք աստիճանաբար հանգեցին փոխօգնության կարևորմանը՝ գործելու համատեղ, ստեղծելով խմբեր ու միավորումներ, որոնցից հետագայում առաջացան տարբեր ժողովուրդներ: Բնությանն ու կենդանիներին նմանակման և կենսագործունեության ընթացքում կուտակված փորձի շնորհիվ մարդիկ ստեղծեցին հասարակական կյանքին անհրաժեշտ ամեն ինչ (լեզու՝ հաղորդակցման

համար, կրակի կիրառում, կացարանների կառուցում, զանազան արհեստներ և այլն): Կենդանական (բնական) վիճակից քաղաքակրթական վիճակին անցնելիս Դեմոկրիտեսը կարևոր դեր է վերագրում «մարդկային բնությանը», քանի որ մարդը «ի բնե շռայլորեն շնորհված կենդանի էակ է՝ օժտված ամեն ինչի ընդունակ ձեռքերով, բանականությամբ և մտավոր ճկունությամբ»:

Անհրաժեշտությունը տիրում է թե՛ բնական, թե՛ հասարակական—քաղաքական գործընթացներում և երևույթներում: Դեմոկրիտեսը բնութագրում է օրենքը և պետությունը՝ որպես բնական սկզբով պայմանավորված «արհեստական» (մարդու ստեղծած), ածանցյալ ինչ–որ գոյացություն: Դրանք մարդու բնության մեջ ներդրված կարողությունների և հնարավորությունների դրսևորման, իրականացման արդյունք են: Հետևաբար, պետությունը բնական և արհեստական սկիզբների միասնություն է: Բնականի և արհեստականի հարաբերակցությունը «ըստ ճշմարտության» և ըստ «ընդհանուր կարծիքի» գոյություն ունեցողի հարաբերակցություն է: «Այն, ինչ համարվում է արդար», այդպիսին չէ իրականում, «իսկ անարդարը այն է, ինչ հակառակ է բնությանը»: Արդարության չափանիշը համապատասխանությունն է բնությանը՝ բարոյականության, քաղաքականության և օրենսդրության ոլորտում:

Դեմոկրիտեսը պոլիսը դիտում է իբրև բոլոր քաղաքացիների «ընդհանուր գործ» և միաժամանակ նրանց «հենարան»: Իսկ «ընդհանուր *գործի» շահերը պայմանավորում են պոլիսի քաղաքացիների իրավունքների ու պարտականությունների թե՛ բովանդակությունը, թե՛ սահմանները:* Նա գրում է. «Պետական գործերը պետք է համարել շատ ավելի կարևոր, քան մնացած բոլորը. յուրաքանչյուրը պետք է ջանա, որ պետությունը բարեկարգ լինի՝ չծգտելով ավելի մեծ պատիվների, քան պատշաճում է իրեն, և չզավթելով առավել իշխանություն, քան դա օգտակար է ընդհանուր գործին: Քանզի ճշմարիտ ուղիով ընթացող պետությունը հզորագույն հենարան է: Եվ դրան է հանգում ամեն ինչ. երբ այն բարօրության մեջ է, բոլորն են բարօրության մեջ, երբ այն կործանվում է, ամեն ինչ կործանվում է»: Պետական կառույցի լավագույն ձև նա համարում է ժողովրդավարությունը, սակայն գիտակցում է, որ *քնարությունների ժողովրդավարական ընթացակարգը, այնուամենայնիվ, չի երաշխավորում, որ կընտրվեն քաղաքացիներից լավագույնները:*

Նա ժողովրդավարության թերություններից է համարում կառավարողի՝ «լավագույնի» հաշվետվության և վերահսկելիության ենթակայությունը ժողովրդի՝ վատագույնների առջև, արդար կառավարողների հետագա հալածանքները և այլն: Դեմոկրիտեսը առաջարկում է փոխել պետական պաշտոնյաների ընտրության կարգը: Պետությունը «պետք է ... կառուցվի այնպես, որ որևէ անարդարություն չգործած [կառավարող], եթե նույնիսկ նա խստորեն հետապնդում է անարդարություն կատարողներին, հետագայում չընկնի նրանց իշխանության տակ, այլ որպեսզի ինչ–որ օրենք կամ որևէ այլ միջոց ստեղծվի արդարացի գործած [կառավարողին] պաշտպանելու համար»: Միաժամանակ, նա նշում է, որ պետական պաշտոններում ընտրված քաղաքացիները չպետք է հատուկ պատիվներ պահանջեն քաղաքացիներից (պետությունից). չէ՞ որ նրանք չեն ընտրվում, որ վատ իրականացնեն վստահված իշխանությունը: Կառավարողին ներկայացվող պահանջներից է. *մյուսների վրա իշխող քաղաքացին առաջին հերթին պետք է կարողանա իշխել ինքն իրեն:*

Դեմոկրիտեսը հերքում է սոցիալական վերին խավերի մտավոր գերազանցությունը, հետևաբար՝ պետության կառավարման արվեստը նրանց մենաշնորհը չէ: Պետական գործչին անհրաժեշտ հատկությունները ձևավորվում են դաստիարակության և կրթության միջոցով:

Դեմոկրիտեսը բարձր է դասում օրենքի, պետության ինստիտուտի նշանակությունը և դերը. «Պետության շահերը վեր են ամեն ինչից. չի կարելի բռնություն կիրառել ընդհանուր բարիքի դեմ: Լավ կառավարվող պետքը (պետությունը) հզորագույն հենարան է» քաղաքացիների համար: Օրենքը կոչված է՝ «կարգավորելու մարդկանց կյանքը» և պաշտպանելու օրինապաշտ քաղաքացիներին: *Օրենքի գլխավոր խնդիրն է չխանգարել այդպիսի մարդկանց ապրելու:* Բայց դա հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե քաղաքացիներն իրենք ևս ցանկանում են լինել երջանիկ: Սոցիալական չարիքների պատճառը օրենքները չեն, քանի որ դրանք որևէ կերպ չեն վնասի ազատ և բարեկարգ կյանքին, եթե իրենք՝ մարդիկ, չվնասեն միմյանց: Սոցիալական տարաձայնության պատճառներից մեկը նա համարում է ագահությունը, մինչդեռ «պարկեշտությունը պահանջում է հնազանդվել օրենքին, իշխանությանը, ինչպես և մտավոր գերազանցությանը»: Դեմոկրիտեսը պաշտպանում է Հին Հունաստանում տարածված այն կարծիքը, որի համաձայն՝ *մարդը (պոլիսի քաղաքացին) պարտավոր է հնազանդվել պետությանը, իսկ անձնական շահերը հնազանդել համապետական շահերին:*

Ընդ որում՝ պոլիսային կառավարման ժողովրդավարական ձևը նա հակադրում է թագավորական իշխանությանը. «Ժողովրդավարության պայմաններում աղքատությունը այնքան նախընտրելի է, այսպես կոչված, քաղաքացիների բարօրությունից թագավորների օրոք, որքան *ազատությունը լավ է ստրկությունից* (ընդգծումը.— Կ. Մ.)»: Այլ կերպ ասած՝ լավ է լինել աղքատ, բայց ազատ, քան հարուստ, բայց անազատ:

Անտիկ մտածողի կարծիքով, պետության կայունությունը մեծապես կախված է հասարակական–պետական գործերում ներառված մարդկանց քանակից: Ընդ որում՝ նրա դիրքորոշումն ունի նաև գործնական ուղղվածություն. վատ համբավ կարելի է ձեռք բերել ոչ միայն հակահա-

սարակական գործողություններով, այլև անտարբերությամբ ու անգործությամբ: Տվյալ դրույթը քաղաքացիների սոցիալական ակտիվության ողջ կարևորությունը շեշտելու վառ վկայություն է:

Դեմոկրիտեսն ընդգծում է արդարության և ազնվության սկզբունքների ճշաճակությունը: Այսպես, յուրաքանչյուր քաղաքացու պարտականությունն է՝ «խոչընդոտել անարդարացի արարքի կատարումը: Բայց, եթե մենք ի վիճակի չենք դա անել, ապա ծայրահեղ դեպքում չպետք է նպաստել անարդարացի գործողությանը»: Այս պահպանջը նա բարձրացնում է «ներքին» օրենքի աստիճանի, որը տպավորված է յուրաքանչյուր քաղաքացու հոգում. «Մի՛ կատարիր անվայել ոչինչ»:

Պետության առաջնահերթ խնդիրներից մեկը Դեմոկրիտեսը համարում է հասարակության սոցիալական տարբեր շերտերի ու խմբերի շահերի և դիրքորոշումների համաձայնեցումը, դրանց հաշտեցումը (սոցիալական փոխզիջում): Ավելին, *հասարակության ժողովրդավարացման ապրիճանը պայմանավորված է քաղաքացիների համախոհության ապրիճանով: Ընդ որում՝ ժողովրդավարությունը դիտվում է իբրև պրակտիկ գործողություններում դրսևորված համամտության (կամ համակարծության), ազատ կամքի արտահայտում:* Ուստի՝ որքան շատ մարդիկ ակտիվորեն մասնակցեն համատեղ գործողություններում, այնքան ավելի արագ ձեռք կբերվի համախոհություն: Համախոհությունը պետության ամրության հիմնական պայմաններից է, քանի որ միայն դրա «առկայությամբ են հնարավոր մեծ գործերի իրականացումն ու պատերազմների վարումը պետությունների կողմից»: Այնինչ, «երկպառակտչական պատերազմը չարիք է երկու կողմի՝ ինչպես հաղթողների, այնպես էլ պարտվողների համար»:

Վերոնշյալը լիովին համապատասխանում է Դեմոկրիտեսի սոցիալական իդեալին: Պաշտպանելով աղքատ քաղաքացիների իրավունքները՝ նա գործնականում ևս ղեկավարվում էր առաջադրած իդեալով, որի ընտրությունը, այնուամենայնիվ, պետք է լինի ազատ: Բայց դա հատուկ է միայն իսկական իմաստուններին: Միաժամանակ՝ նա հասկանում է այն մարդկանց ծգտումը, ովքեր չեն ցանկանում մնալ աղքատության մեջ՝ համարելով, որ պետությունը պարտավոր է հոգալ նրանց մասին:

Դեմոկրիտեսը պաշտպանում է ամեն ինչում «ոսկե միջինի», «պատշաճ չափի» հին հունական սկզբունքը, որն անհրաժեշտ նախապայման է ինչպես հասարակության բարեկեցության, այնպես էլ անձնական երջանկության և բարձրագույն բարիքին՝ հոգու բավարարվածության (էվտյումիա) հասնելու համար:

Մարդու բարոյական վարքը զուգորդվում է նրա մտավոր գործունեությանը: Սոկրատեսի ոգով նա պնդում է, որ մարդու գործողություններում առկա սխալն ու վատը գիտելիքի պակասի արդյունք են՝

«Սխալի պատճառը լավի չիմացությունն է»: Մտահայեցողական իմացությունը հատուկ է միայն փիլիսոփային, ով գիտակցում է ժողովրդավարության թերի կողմերը և դրա կատարելագործման առաջարկություններ անում: Ըստ Դեմոկրիտեսի՝ իմաստունը աշխարհի քաղաքացի է: Նա չի մասնակցում քաղաքական կյանքին: Ավելին, եթե հասարակությունը կազմված լիներ իմաստուններից, ապա որևէ իրավունքի և օրենքի կարիք չէր լինի:

Գ լ ո ւ խ ե ր կ ր ո ր դ

ՇԱՂԿՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ (Մ.Թ.Ա. V — IV ԴԱՐԻ ԿԵՍ)

2.1. Աթենքի ժողովրդավարական կարգը

Մ.թ.ա. V դարում Հունաստանի շատ քաղաքներում տոհմիկ հին ազնվականության քաղաքական իշխանությունը տեղի է տալիս ժողովրդապետությանը: Մասնավորապես Աթենքում հաստատվում է ուղղակի կամ անմիջական ժողովրդավարություն՝ կառավարման ձև, որի իրականացմանը մասնակցում էին բոլոր քաղաքացիները (որոշ տվյալներով շուրջ 40–45 հազար քաղաքացիներ՝ 250–300 հազար բնակչությունից): Քաղաքական այս համակարգի էությունը Ժողովրդական ժողովի ինքնիշխանությունն էր: Աթենացիները համոզված էին, որ կարող են կառավարել իրենք իրենց և հատուկ քաղաքական գործիչների ու պետական պաշտոնյաների կարիք չունեն: Այդ պատճառով, քաղաքականությունը կազմում էր Աթենքի առօրյա հասարակական կյանքի բաղադրիչը:

Ժողովրդավարությունը՝ իբրև քաղաքական գաղափարախոսություն ու քաղաքական համակարգ, որոշվում է երկու հիմնարար սկզբունքի՝ ազատության և իրավահավասարության առկայությամբ: Աթենական ժողովրդավարության հիմնական սկզբունքներն են. «իսոնոմիան»՝ քաղաքացիական իրավունքների հավասարություն և «իսոգորիան»՝ քաղաքական իրավունքների հավասարություն: Ընդսմին, ազատություն հասկացությունն ունի երեք հիմնական նշանակություն.

1) սոցիալական իմաստով՝ ազատությունը հակադրվում է ստրկությանը.

2) միջազգային–իրավական առումով ազատություն ասելով՝ հասկացվում է տվյալ քաղաք–պետության ազատությունը՝ անկախությունն այլ պետություններից.

3) իրավական իմաստով՝ ***ազատություն*** հասկացությունն ընդգրկում է երկու կողմ՝ դրական և բացասական: Դրականը վերաբերում է քաղաքացու քաղաքական իրավունքներին (պետության կառավարմանը մասնակցելու իրավունք և Ժողովրդական ժողովում ձայնի իրավունք): Բացասականը վերաբերում է քաղաքացու ազատությանը պետական և այլ

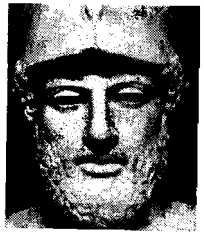
կարգի սահմանափակումներից, որոնք կաշկանդում են քաղաքացու անհատական ազատությունը:

Աթենական ժողովրդավարությունը ենթադրում էր ազատությունների (իրավունքների) ամբողջություն, որոնք արդի քաղաքագիտությունում նշանակվում են «քաղաքացիական ազատություններ» տերմինով: Դրանք էին՝ խոսքի և մտքի ազատությունը, քաղաքացիներից ոչ ոք չի կարող դատապարտվել առանց դատավարության և նախապաշարմունքի, հողին և անշարժ գույքին տիրելու, ինչպես նաև դրանց ժառանգման իրավունքները, դատարանում անձնական շահերն անձամբ պաշտպանելու իրավունքը, բնակարանի և սեփականության անձեռնմխելիությունը, յուրաքանչյուր քաղաքացու իրավունքը՝ օրենքով հետապնդելու ցանկացած պետական պաշտոնյայի, ով խախտել է իր իրավունքներն ու ազատությունները, ընդհուպ ամբողջ պետության դեմ դատական գործի հարուցման իրավունքը: Ուշագրավ է, որ քաղաքացու թվարկված բոլոր իրավունքներն ու ազատությունները ներառվել են արդի ժողովրդավարական հիմնարար կոչվող իրավունքների և ազատությունների ցանկում:

Ժողովրդավարության երկրորդ կարևորագույն սկզբունքը՝ իրավահավասարությունը, նշանակում էր բոլոր քաղաքացիների հավասարություն օրենքի առջև: Քաղաքական իրավահավասարությունը խարսխված էր հունական պոլիսի բազմաթիվ տնտեսություններից յուրաքանչյուրի տնտեսական անկախության վրա: Տնտեսական հարաբերությունների կարգավորման գործառույթը կատարում էր ոչ թե պետությունը, այլ շուկան, որտեղ հանդիպում էին ազատ և հավասար արտադրողները: Բացի այդ, անկախ բարեկեցության աստիճանից՝ բոլոր քաղաքացիները օժտված էին քաղաքական և քաղաքացիական հավասար իրավունքներով (հատկապես, երբ մ.թ.ա. V դարի կեսին վերացվեց գույքային ցենզը):

Աթենական ուղղակի ժողովրդավարության քաղաքական համակարգն ընդգրկում էր Ժողովրդական ժողովը, կառավարման (գործադիր իշխանության) և դատարանի ընտրովի մարմինները: Քաղաքացիների համաժողովի վարույթում էին օրենքների ընդունումը, գործող օրենքների վերանայումը, պետական կարգի, պատերազմի և խաղաղության, բանակի ու նավատորմի, պետության անվտանգության և ինքնիշխանության, միջպետական հարաբերությունների, մատակարարման, հարկերի, շինարարության և այլ հարցեր: Համաժողովն էր ընտրում ստրատեգներին (ռազմավարներին), լսում պաշտոնական անձանց հաշվետվությունը, դատապարտում պետական հանցագործությունների համար մեղավորներին:

2.2. Պերիկլեսի քաղաքական հայեցակարգը



Պերիկլես (մ.թ.ա. մոտ. 495 — 429)՝ դարաշրջանի խոշորագույն քաղաքական ու պետական գործիչ, Աթենական ժողովրդավարության անառարկելի առաջնորդ: Սերում է հայտնի ազնվականական տոհմից: 461–444 թթ. չորս անգամ ընտրվել է ստրատեգ, իսկ 444 թ. մինչև 429 թ. (բացառությամբ՝ 430 թ.) նա ամեն տարի անընդմեջ ընտրվել է գլխավոր ստրատեգ: Նրա կառավարման շրջանը նշանավորեց Աթենքի քաղաքական, տնտեսական և մշակութային ծաղկման մի դարաշրջան՝ «ոսկեդարը», որը խախտվեց 431 թ. Պելոպոնեսյան պատերազմով: Այս շրջանում հին հունական ժողովրդավարությունը հասավ զարգացման բարձրակետին, դրսևորեց իր թե՛ դրական, թե՛ բացասական ներուժակությունները:

Ժողովրդավարական Աթենքի պետական կարգը Պերիկլեսը իրավամբ համարում է հույների ինքնատիպ գյուտը: Ըստ նրա, քաղաքական այս համակարգը կոչվում է «ժողովրդավարություն», քանզի պետությունը կառավարում են ոչ թե մի խումբ մարդիկ, այլ քաղաքացիների մեծամասնությունը: Ժողովրդավարություն ասելով՝ նա առաջին հերթին հասկանում է այն, որ բոլոր քաղաքացիներն օժտված են քաղաքական և քաղաքացիական հավասար իրավունքներով ու ազատություններով, ինչպես նրանց հավասարությունը օրենքի առջև: Ժողովրդավարական Աթենքում քաղաքացիները մասնավոր կյանքում ազատ լինելով պետական որևէ հարկադրանքից, միաժամանակ, հանդուրժողություն են դրսևորում մյուս քաղաքացիների անձի և անձնական կյանքի նկատմամբ: Իսկ հասարակական կյանքում քաղաքացիները հարգում են օրենքները և ենթարկվում իշխանություններին ու օրենքներին, հատկապես՝ «վշտացածների» պաշտպանության համար հաստատված օրենքներին, ինչպես նաև չգրված օրենքներին (սովորութային իրավունքի նորմերին): Ըստ Պերիկլեսի՝ Աթենական ժողովրդավարության կարևոր տարրերից է նաև այն, որ մինչույն մարդիկ միաժամանակ զբաղվում են թե՛ մասնավոր, թե՛ հասարակական գործերով: Նա Աթենական ժողովրդավարության մյուս կարևոր տարրն է համարում համապետական խնդիրների հրապարակային քննարկումը: Յուրաքանչյուր պետական որոշման ընդունմանը պետք է նախորդի բոլոր հնարավոր փաստարկների («կողմ» և «դեմ») քննարկումը:

Այս ամենի հիման վրա՝ Պերիկլեսն Աթենքը համարում է ամբողջ Հունաստանի դպրոցը: Իսկ Աթենքի հզորությունը պայմանավորված է նրա պետական կարգով՝ ժողովրդավարությամբ:

Պերիկլեսը վերացրեց գույքային ցենզը, և նրա օրոք պետական պաշտոններում վիճակահանությամբ նշանակվում էին բոլոր ազատ քաղաքացիներից: Բացի այդ, պետական պաշտոնյաները սկսեցին վարձատրվել: Այս նորամուծությունները քննադատեցին ընդդիմադիր ազնվապետական կուսակցության ներկայացուցիչները և հետագա մի շարք մտածողներ, մասնավորապես՝ Պլատոնը, Արիստոտելը, Պլուտարքոսը: Ազնվազարմները սկսեցին խորշել պետական պաշտոններից, ստեղծել իրենց ընկերակցությունները (գետերիաներ): Լայն տարածում է ստանում *օստրակիզմը* (վտարումը պետությունից): Ազնվապետական և ժողովրդավարական կուսակցությունների միջև ծավալված պայքարում հաղթում է Պերիկլեսը, ում միանում է նաև ընդդիմադիր ազնվականության չափավոր թևը:

Պերիկլեսի մեծագույն նվաճումն էր ներքին քաղաքականության ոլորտում քաղաքացիների զբաղվածության խնդրի լուծումը: Ժողովուրդը բարոյալքվում և կազմալուծվում էր գործազուրկ քաղաքացիների թվաքանակի աճի, խնամառուական տրամադրությունների խորացման պատճառով: Սոցիալական խնդրակարգը լուծելու նպատակով նա ձեռնարկեց հետևյալ միջոցառումները.

1) Շարունակեց ռազմածովային մարզական երկարատև երթերի պրակտիկան, որի շնորհիվ լուծվում էր երկու հարց. պետական գանձարանից վարձատրվող թիավարների և նավաստիների մի մասին մշտական աշխատանքով ապահովելը և նավատորմի մշտական մարտունակության պահպանումը:

2) Լայնորեն կիրառեց ընչազուրկ աթենացիների (կլերուխների) բնակեցումը դաշնակից քաղաք–պետությունների անմշակ կամ բռնագրավված (ապստամբություն նախապատրաստելու փորձը պատժելու նպատակով) տարածքներում: Նրանք պահպանում էին աթենական քաղաքացիությունը: Հողաբաժինները տրվում էին ցմահ օգտագործման՝ առանց ժառանգորդման իրավունքի: Կլերուխների համայնքները Աթենքի յուրատեսակ ամրակետերն էին դաշնակիցների տարածքում:

3) Պետական ծառայության վարձատրության ներմուծումը էապես ընդլայնեց չքավոր քաղաքացիների՝ պետության կառավարմանը մասնակցելու հնարավորությունը, ինչը լուծում էր նաև քաղաքացիների մի մասի զբաղվածության հարցը:

4) Ժողովրդական լայն զանգվածներին ներգրավեց լայնածավալ շինարարական ծրագրերի իրականացման գործընթացում, ինչն էլ դարձավ զբաղվածության խնդրի լուծման կարևորագույն միջոցը: Այս նպատակով օգտագործվում էր դաշնակցային հիմնադրամի մասը: Պերիկլեսի քաղաքական հակառակորդները դրա համար նրան դատապարտում էին Ժողովրդական ժողովում:

Պերիկլեսի կառավարումը «մաքուր» ժողովրդավարական չէր, որի էությունը բացահայտել է դեռևս **Թուկիդիտեսը.** «Անվամբ դա ժողովրդի կառավարում էր, իսկ իրականում՝ *առաջին քաղաքացու իշխանությունը* (ընդգծումը.— Կ. Մ.)»: Ընդ որում, մեկ անձի իշխանությունը չպետք է դիմի բռնության ապարատին. նա տիրակալ չէ, այլ սոսկ պետական պաշտոնյա, իրավահավասար քաղաքացիներից մեկը, ով *կատարում է կառավարողի պարտականություն:* Նրա իշխանությունը տևում է այնքան ժամանակ, որքան նա մնում է քաղաքացիներից առաջինը՝ ամենաարժանավորը: Այդպիսի իշխանության միակ հիմքը «համաքաղաքացիների մեծագույն հարգանքն է», որին Պերիկլեսը հասել է իր «անտարակուսելի անկաշառությամբ և խորաթափանց մտքի» շնորհիվ: Ինքը՝ Պերիկլեսը, պետության առաջնորդի կարևորագույն հատկություններն է համարում հայրենասիրությունը, պետական հարցերը ճիշտ լուծելու կարողությունը, համաքաղաքացիներին դա բացատրելու, անձնական շահերից վեր կանգնելու ունակությունը, օրենքները և քաղաքացիների իրավունքներն ու ազատությունները հարգելը:

Ամենամյա ընտրության մեխանիզմի առկայությունը պահանջում էր, որ Պերիկլեսը ամեն անգամ հաստատի և կրկին նվաճի ժողովրդի վստահությունն ու հարգանքը: Այս համակարգը կարելի է անվանել «ուղղորդվող (կամ կառավարվող) ժողովրդավարություն»:

Միաժամանակ Պերիկլեսը, ինչպես Սոլոնը, հաճախ քննադատվում էր և՛ «աջից», և՛ «ձախից»: Ընդ որում, քննադատությունն ուներ գերազանցապես միջնորդավորված բնույթ և արտաքուստ ուղղված էր նրա մերձավոր շրջապատի դեմ: Ազնվապետական ընդդիմությանը խորթ էին նրա հետևողական ժողովրդավարական դիրքորոշումը, արմատական ժողովրդավարությանը՝ միանձնյա իշխանության փաստացի հաստատումը, կրոնական պահպանողականությանը՝ գիտնականների, փիլիսոփաների, սոփեստների և արվեստագետների (Անաքսագորաս, Պրոտագորաս, Ֆիդիաս և այլոք) հովանավորումը:

Ժողովրդավարական Աթենքի և ժողովրդավարության հետագա պատմության փորձը ցույց է տալիս, որ կառավարման մյուս ձևերի նման ժողովրդավարությունը նույնպես ընդգծված առաջնորդի կարիք ունի: Այլ հարց է, որ ժողովրդավարության օրոք նա պետք է պարբերաբար հաստատի իր առաջնայնությունը համաժողովրդական ընտրություններում: Սակայն այս դեպքում նա ծագում է դիկտատուրայի կամ ավտորիտարիզմի (հեղինակազորության) հաստատման վտանգ: Օրենսդրական սահմանափակումները բավարար չեն նման համակցությունները կասեցնելու համար, քանի որ օժտված լինելով իրական ու լեգիտիմ իշխանությամբ՝ նա ցանկացած ժամանակ կարող է հեշտությամբ շրջանցել կամ ոտնահարել դրանք: Հավանաբար, դեմոսի իսկական

առաջնորդը պետք է օժտված լինի անձնական բացառիկ հատկություններով՝ վեհ բարոյականությամբ, լինի համապետական շահերի կրող, որպեսզի չդիմի նման քայլի: Այդպիսին էր Պերիկլեսը, բայց ամեն օր պերիկլեսներ չեն ծնվում: Բացի այդ, անհրաժեշտ է նաև ողջ հասարակության իրավական, քաղաքական և բարոյական գիտակցության զարգացման համապատասխան մակարդակի առկայություն:

2.3. Սոփեստների քաղաքական որոնումները

Ստրկատիրական ժողովրդավարության զարգացումը, հատկապես՝ պարսիկներին հաղթելուց հետո, իշխանության ընտրովի նոր մարմինների՝ Ժողովրդական ժողովի և ժողովրդական դատարանի ստեղծումը առաջ բերեցին նոր խնդիրներ ու պահանջմունքներ՝ ինչպես քաղաքական, այնպես էլ մտավոր ոլորտներում:

Քաղաքացու՝ պետական–քաղաքական և դատական գործերին մասնակցության արդյունավետությունը զգալի չափով պայմանավորված էր քաղաքական փաստարկների առաջադրման նրա ունակությամբ, ճարտասանությամբ, մարդկանց համոզելու կարողությամբ, քաղաքական, իրավական, դիվանագիտական հարցերի իմացությամբ: Այդ խնդիրը լուծեցին սոփեստները, ովքեր վարձով սովորեցնում էին հռետորական արվեստ, ոճաբանություն, վիճելու արվեստ (էրիստիկա)՝ տալով նաև ընդհանուր իմաստասիրական կրթություն: Այլ խոսքով՝ նրանք ուսուցանում էին ոչ միայն քաղաքական և իրավագիտական գործունեության հմտություններ, այլև դրանք կապակցում ընդհանուր իմաստասիրական հարցերի հետ:

Սոփեստները պատկանում էին քաղաքական տարբեր հոսանքների: Նրանք շարունակեցին հասարակության, պետության, քաղաքականության, իրավունքի, մարդկային վարքի նորմերի, աշխարհում մարդու տեղի և դերի մասին հայացքների բանականացման գործընթացը: Նրանց շնորհիվ փիլիսոփայությունը սևեռվեց մարդուն և հասարակությանը վերաբերող խնդիրների վրա: Այդ իսկ պատճառով՝ նրանց համարում են Հին հունական լուսավորականության և հումանիզմի առաջին ներկայացուցիչներ:

Սոփեստների գործունեությունը առանձնանում է նորարարական ոգեղենությամբ. ավանդական բարոյական, կրոնական, քաղաքական ու իրավական պատկերացումների, հեղինակությունների և պոլիսային կարգերի քննադատությամբ, որն իր հերթին դատապարտվեց ժողովրդավարության հակառակորդների կողմից: Որոշ սոփեստներ ծայրահեղության հանգեցրին գիտելիքի հարաբերականության մասին միտքը, ին-

չի հետևանքով՝ նրանք հաճախ ձգտում էին ոչ թե բացահայտել բուն ճշմարտությունը, այլ կեղծիքը մատուցել իբրև ճշմարտություն: Ուսուցանելով քաղաքական գործունեության և հռետորական արվեստի հմտություններ՝ սոփեստները սովորեցնում էին նաև համոզելու ու ապացուցելու տարբեր ձևեր և հնարներ՝ անկախ ապացուցման ենթակա դրույթների ճշմարտացիությունից: Ըստ էության՝ հասկացությունների համապարփակ ճկունությունը նրանք հանգեցրին «հակադրությունների նույնության»:

Սոփեստները առավել հստակ արտահայտեցին մարդկանց բնական հավասարության և ազատության ընդհանուր գաղափարը: Միաժամանակ՝ որոշիչ դեր ունեցան *բնական օրենք* հասկացության ճշգրտման հարցում: Սոփեստները ձևակերպեցին պետության և իրավունքի պայմանական բնույթի մասին միտքը՝ պնդելով, որ դրանք ծագել են ոչ թե «բնական բերմամբ» կամ առանվածային մտահղացմամբ, այլ հասարակական դաշինքի արդյունքում, երբ մարդը բարբարոսությունից անցում կատարեց քաղաքակրթության:

Իրավունքի պահանջը, ըստ սոփեստների, ի սկզբանե դրված չէ մարդկանց մեջ, քանզի մարդը բնությամբ կենդանու նման հակված է բռնության: Ուստի մարդիկ ստեղծեցին իրավունքի նորմեր, որպեսզի կանխեն վիրավորանքները, փոխհատուցումը և ապահովեն մարդկային սերի միասնությունն ու շարունակականությունը, որոնք անհրաժեշտ են արտաքին թշնամական աշխարհի առկայության պարագայում:

2.3.1. Փիլիսոփայական–քաղաքական հարաբերապաշտության հայեցակարգը (Պրոտագորաս, Հիպպիաս, Անտիփոնտոս)

Ելնելով գործնական նկատառումներից՝ սոփեստներն առաջադրեցին իմացաբանական հարաբերապաշտության (ռելյատիվիզմ)՝ «ամեն ինչ ճշմարիտ է» սկզբունքը, որը, սակայն, խոչընդոտում է կողմնորոշումը շրջակա, այդ թվում՝ սոցիալական աշխարհում, քանի որ մշտական ընտրություն է պահանջում: Իսկ մարդն ազատ է նաև իր ընտրության մեջ: Այստեղից էլ **Պրոտագորասի** (մ.թ.ա. 480 — 410) ձևակերպած հիմնարար սկզբունքը. «Մարդը բոլոր իրերի չափանիշն է»: Այս դրույթը ելակետային դարձավ թե՛ հին, թե՛ արդի փիլիսոփայական հարաբերապաշտության և օգտապաշտության (ուտիլիտարիզմի) համար: Ընդսմին, նա համարում է, որ այդպիսին է ոչ թե մարդն ընդհանրապես, այլ իմաստունը, ով ապրում է բնության հետ համաձայնության ու ներդաշնակության մեջ: Այս առումով իմաստունը հաղորդ է տիեզերական, համապարփակ նախահիմքին՝ իբրև ճշմարիտ գիտելիքի չափանիշի:

Փիլիսոփայական հարաբերապաշտությունը մերժում է համընդհանուր և անհրաժեշտ ճշմարտությունների առկայությունը: Քաղաքագիտական հարթության վրա դա նշանակում է, որ չկա օբյեկտիվորեն արդար պետություն. այն, ինչ արդար է համարվում տվյալ պետությունում, անարդար է դիտվում մյուսում: Այլ կերպ ասած՝ խոսքը քաղաքական հարաբերապաշտության տեսական հիմնավորման մասին է. չկա համապարտադիր քաղաքական իդեալ:



Պրոտագորասի կարծիքով, սկզբնապես մարդիկ ապրել են մեկուսի՝ մշտապես պայքարելով միմյանց դեմ, այսինքն՝ գտնվել են միևչհասարակական, միևչպետական վիճակում: Ինքնապահպանման նպատակով մարդիկ միավորվում են հանրույթների մեջ: Սակայն առաջին հանրույթները բավականաչափ կազմակերպված և ուժեղ չէին, որպեսզի ապահովեին մարդկանց կյանքի անվտանգությունը: Այնժամ աստվածների «արքա» (հայր) Զևսը մարդկանց մոտ է ուղարկում առնտրի աստված Հերմեսին, որն էլ մարդկանց սովորեցնում է ազնվություն ու արդարություն: Այդ «աստվածային պարգևների» շնորհիվ ստեղծվում է առաջին պետական կարգը՝ իրավունքների ու պարտականությունների հավասար բաշխման հիմքի վրա: Պրոտագորասի կարծիքով, դա բնորոշ է ողջ մարդկային կյանքին և մարդկության պատմության բոլոր փուլերին:

Սակայն մարդիկ իրենց բնական ընդունակություններով հավասար չեն, ուստի՝ անհրաժեշտության դեպքում դիմում են տարբեր արվեստագետների ու արհեստավորների օգնությանը: Քաղաքական ասպարեզում վիճակը փոքր–ինչ այլ է: Այսպես, ժողովրդական ժողովում ելույթ են ունենում բոլորը, սակայն ոչ ոք չի հարցնում, թե ինչ իրավունք ունի ելույթ ունենալու և խորհուրդ տալու նա, ով ընդհանրապես իրավասու և իրազեկ չէ քննարկվող հարցերում: Բայց այդպիսին է իրավունքների հավասար բաշխման սկզբունքի հետևանքը:

Ըստ Պրոտագորասի՝ «աստծո պարգևները» հավասար բաշխված են սոսկ որպես ձիրք, հնարավորություններ: Ընդ որում, թեև հնարավորություններով օժտված են բոլոր քաղաքացիները, բայց մարդկանց հիմնական զանգվածը չի կարող դրանցից օգտվել: Զանգվածը ոչ–բանական է, այդ պատճառով էլ քաղաքական առաջնորդի և գործչի (մասնագետի) կարիք է զգում: Ներունակ ընդունակությունների բացահայտումն ու զարգացումը պահանջում են համապատասխան դաստիարակություն ու կրթություն, իսկ դա իր հերթին ենթադրում է նյութական զգալի միջոցների առկայություն: Այդ պատճառով էլ միայն հարուստները կարող են զարգացնել իրենց զավակների ձիրքերը, ուստի՝ նրանք էլ համարվում են պետության և իրավունքի լավագույն պաշտպանները:

Պրոտագորասի իրավաքաղաքական հայեցակարգի (էությամբ՝ ժողովրդավարական) հիմնական սկզբունքն է. պետության գոյությունը ենթադրում է հավասարապես բոլոր քաղաքացիների հաղորդ լինելը մարդկային առաքինություններին՝ արդարությանը, խոհեմությանը և բարեպաշտությանը: Սակայն, առաքինությունը (արդարությունը) ինքնին տրված չէ մարդուն ի ծնե, այն բոլոր մարդկանց տրվում է լոկ որպես *հավասար հնարավորություն,* որը զարգացման կարիք ունի: Նույնիսկ հանցագործների պատիժը կարող է արդարացված լինել միայն այն դեպքում, եթե ընդունենք, որ առաքինությունը ենթակա է դաստիարակության. չէ որ *պատժի գլխավոր նպատակը չարիքի կանխարգելումն է:* Նա պաշտպանում է արդարության, օրինականության և պետական կարգուկանոնի սկզբունքները:

Ըստ Պրոտագորասի՝ բոլոր մարդիկ օժտված են հասարակական խնդիրների վերաբերյալ ճիշտ դատողություն ունենալու որոշակի ունակությամբ: Այս առումով բոլոր մարդիկ օժտված են սեփական կարծիք ունենալու հավասար իրավունքով: Սակայն բոլոր կարծիքների հավասարության սկզբունքը հղի է սուբյեկտիվությամբ, բարոյական հարաբերապաշտությամբ և անարխիզմով (օրենքների և պետության մերժումով): Ուստի նա առաջադրում է օրենքի համապարտադիր լինելու հետևյալ բնութագիրը. «Իմաստուն և հմուտ հռետորները այնպես են անում, որ ոչ թե վատը, այլ արժանավորը քաղաքացիներն ընկալեն իբրև արդար. չէ՞ որ այն, ինչ յուրաքանչյուր քաղաքին (պետությանը) թվում է արդար և գեղեցիկ, դա էլ նրա համար այդպես է, քանի դեռ նա այդպես է համարում»: Այս սահմանման մեջ Ա. Ա. Չանիշևը առանձնացնում է հետևյալ կետերը. «նախ՝ համոզվածությունը, որ ազատ մարդն ունակ է ճիշտ ընտրություն կատարել և խելամիտ որոշում ընդունել, երկրորդ՝ ճշմարտությունը՝ արդարությունը, հաստատվում է քվեարկությամբ, երրորդ՝ դա համապատասխանում է անտիկ ժողովրդավարության շրջանակներում օրենքի հրապարակման պրակտիկային»:

Այսպիսով՝ կառավարման ձևի հարցում Պրոտագորասի ուսմունքում զուգակցվում են ժողովրդավարության և ազնվապետության (նաև պլուտոկրատիայի՝ անօրինական ճանապարհով հարստացած մարդկանց խմբի իշխանություն) սկզբունքները, ինչը չի հակասում նրա փիլիսոփայական հավատամքին. մինչև այն երևույթի վերաբերյալ կարելի է հայտնել երկու հակադիր, բայց ճշմարիտ կարծիք (սոփեստների այսպես կոչված «անտիլոգիաները»):

Սոփեստ **Հիպպիասը** (մ.թ.ա. մոտ. 480 — մոտ. 380), ինչպեսև Դեմոկրիտեսը՝ բնական իրավունքը հակադրում է պոլիսի գրավոր օրենքին: Ըստ նրա, մարդիկ հարազատ են միմյանց ու համաքաղաքացիներ են՝ ըստ բնության և ոչ ըստ օրենքի: Բացի այդ, իշխելով մարդկանց՝ օրենքը հարկադրում է այլազան բաների, որոնք հակառակ են բնությանը: Իսկ բնություն ասելով՝ նա հասկանում է իրերի աշխարհի էությունը, աշխարհակարգի օրենքը: Հարաբերապաշտության ոգով նա նշում է պոլիսային օրենքների պայմանականությունը, փոփոխականությունը և անցողիկ բնույթը, դրանց կախվածությունը կոնկրետ հանգամանքներից ու կոնկրետ օրենսդիրների կամքից: Այս ամենը, ըստ Հիպպիասի, վկայում է այն, որ մարդկանց հաստատած օրենքները բնավ անհրաժեշտ չեն. «Կարելի՞ է արդոք լուրջ նշանակություն տալ օրենքներին ու դրանց ենթարկվելուն, երբ դրանց իսկ կերտողները հաճախ չեղյալ են համարում և ձևափոխում դրանք»:

Այնինչ, չգրված՝ բնական օրենքներն արդար են միշտ և ամենուրեք: Բնական իրավունք ասելով՝ Հիպպիասը հասկանում է արդարությունը, մինչդեռ դրական (գրված) օրենքը հակասում է արդարությանը: Դրական օրենքը ստեղծում են իրենք՝ քաղաքացիները, որոշելով, թե ինչ պետք է անել և ինչից պետք է խուսափել: Օրենսդրության կարևոր պայմաններից է բոնի հարկադրումը: Դրական օրենքների հարաբերական, պայմանական բնույթը վկայում է դրանց ոչ անհրաժեշտ լինելը, քանզի անհրաժեշտությունը ենթադրում է կայունություն:

Սոփեստ **Անտիփոնտոսը** (մ.թ.ա. V դարի երկրորդ կես) նույնպես պաշտպանում է բոլոր մարդկանց ի բնե հավասարության մասին գաղափարը, որի հիմքում ընկած է այն միտքը, որ բոլոր մարդիկ՝ անկախ սոցիալական և էթնիկ ծագումից, ունեն միատեսակ բնական պահանջմունքներ: «Ի բնե մենք բոլորս հավասար ենք բոլոր առումներով, ընդմիշտ՝ և՛ բարբարոսները, և՛ հելլեններն: Տեղին է ուշադրություն դարձնել այն բանին, որ բոլոր մարդկանց կարիքները ի բնե միատեսակ են»: Իսկ մարդկանց անհավասարության պատճառը թաքնված է ոչ թե բնության մեջ, այլ մարդկային օրենքներում: Ավելին, նա մատնանշում է, որ շատ գրավոր հրահանգներ, որոնք համարվում են ըստ օրենքի արդար, խորթ են մարդու բնությանը, խախտում են նրա բնական ազատությունը: Նույնիսկ օրենքի օգտակար կարգադրությունները, ըստ էության, կապանքներ են մարդկային բնության համար, իսկ բնության սահմանած հաստատումներն ազատություն են բերում մարդուն:

Առաջադրված գաղափարները Անտիփոնտոսը հիմնավորում է բնական օրենքների (իրավունքի) և գրավոր օրենքների (դրական իրավունքի) տարբերակման, ինչպես նաև մարդկային օրենքների պայմնագրային բնույթի հիման վրա: Նա գրում է. «Օրենքների գրավոր կարգադրությունները կամայական են (արհեստական), իսկ բնության հրամայականները՝ անհրաժեշտ ... Օրենքների գրավոր կարգադրություննե-

րը, ըստ էության, մարդկանց համաձայնության (դաշինքի) արդյունք են, ոչ թե ինքնաբուխ ծագած (բնության ծնունդներ). իսկ բնության հրահանգները, ըստ էության, ինքնածին՝ բնածին նախասկիզբներ են և ոչ մարդկանց միջև համաձայնության արդյունք»: Այսպիսով, բնական օրենքները անհրաժեշտ են՝ օժտված լինելով հաստատունությամբ, կայունությամբ, հետևաբար՝ նաև հավերժությամբ: Իսկ դրական օրենքները մարդկանց գործունեության և համաձայնության արդյունք են, ուստի հարաբերական են ու փոփոխական:

Հետաքրքիր է *արդարության* հասկացության և իրավունքի երկու ձևի համապատասխանության Անտիփոնտոսի մեկնաբանությունը: Արդարությունը այն պետության օրենքները չխախտելն է, որի քաղաքացին ես հանդիսանում: Ընդ որում, ուրիշների ներկայությամբ արդարացի է պետության «օրենքների պահպանումը», իսկ միայնության մեջ՝ «բնության օրենքներին» հետևելը: Կարելի է պնդել, որ դրական օրենքները տարածվում են հասարակական հարաբերությունների, իսկ բնականը՝ քաղաքացու անձնական կյանքի վրա: Բացի այդ, այստեղ առկա է դրական, հանրային իրավունքի համեմատ մարդու բնական իրավունքների գերակայության մասին գաղափարը:

Որոշ հետազոտողներ Անտիփոնտոսին համարում են անհատապաշտական անբարոյականության կողմնակից, մյուսները՝ աշխարհաքաղաքացի–անարխիստ, այլոք՝ իր ժամանակի աթենական հասարակությունը նկարագրող սոցիոլոգ: Դա կարելի է բացատրել պահպանված տեքստի աղճատությամբ:

Առաքինի կյանքի հասնելու կարևոր պայմաններից է հարգանքն օրենքի նկատմամբ, որովհետև մարդը իր պահանջմունքները չպետք է բավարարի այլ մարդկանց պահանջմունքների հաշվին: Օրինականությունը հասարակության մեջ հաստատում է վստահության մթնոլորտ, մարդուն հաղորդում է վստահություն և անվտանգության զգացում, թույլ է տալիս տեսնել ժամանակը՝ ազատելով ավելորդ հոգսերից: Նույնիսկ սոցիալական այնպիսի չարիքը, ինչպիսին պատերազմն է, որը քաոսի, ավերածությունների և ստրկության պատճառ է, օրինականության պայմաններում ավելի դյուրին է տարվում, քան անօրինականության: Օրինականության բացակայությունը և մոլի իշխանատենչությունը հանգեցնում են տիրանիայի հաստատման: *Օրինականությունը մեծամասնության կամքի հաստատումն է:*

Պոլիսի քաղաքացու լավագույն զբաղմունքը մասնավոր աշխատանքն է և ոչ թե քաղաքականությունն ու պետական ծառայությունը: Կարևորն այն է, որ քաղաքացին լինի կարգապահ և ազնիվ տնտեսատեր, վայելի մյուս քաղաքացիների վստահությունն ու հարգանքը և իրավական երաշխիքներ ունենա պետության կողմից:

Վերոնշյալ դրույթները որոշ հետազոտողներ դիտում են ոչ միայն իբրև իրավական պետության, այլև Նոր ժամանակի բուրժուական ազատամտականության գաղափարախոսության կանխորոշում:

2.3.2. Իրավունքի և ուժի նույնացման հայեցակարգը (Թրասիմաքոս, Կալիկլես)

Սոփեստ **Թրասիմաքոս Քաղկեդոնացին** (մ.թ.ա. V դարի երկրորդ կես) քաղաքականությունը դիտում է իբրև մարդկային խմբավորումների և դրանց գործնական շահերի դրսևորման ու բախման ոլորտ, որտեղ արդարությունը տեղ չունի: Արդարությունը զրկվում է գերագույն արժեքի ճշանակությունից և ընկալվում իբրև պատրանք: Նա հարաբերապաշտության սկզբունքը տարածեց նաև սոցիալ–բարոյական նորմերի վրա և արդարությունը հանգեցրեց ուժեղի համար օգտակարին: Ըստ նրա, *կառավարման բոլոր ձևերի ընդհանուր հատկանիշն այն է, որ իշխանության յուրաքանչյուր ձև հաստատում է այնպիսի օրենքներ, որոնք օգտակար են հենց իր համար.* ժողովրդավարությունը՝ ժողովրդավարական, տիրանիան՝ բռնատիրական և այլն:

Ամեն մի իշխանություն իր հրապարակած օրենքները հայտարարում է արդար և պարտադիր բոլոր ենթակաների համար, իսկ նրանց, ովքեր խախտում են օրենքները, մահապատժի են ենթարկում իբրև հանցագործների: Ուրեմն՝ պետության բոլոր ձևերում էլ արդարությունը գործնականում ոչ այլ ինչ է, քան իշխանավորների եսասիրական շահերի արտահայտություն: Իսկ քանի որ միշտ իշխում են հզորները, ապա արդարությունը նույնացվում է ուժեղագույնի օգուտին: Ուստի արդարությանը՝ իբրև ուժից տարբերվող իրողության, ձգտում են միայն տհասներն ու թուլամորթները: Անարդարությունը միշտ էլ ավելի ուժեղ է ու ազատ, քան արդարությունը: Ավելին, որքան մեծ է անարդարության չափը, այնքան բարձր է նրա սոցիալական և քաղաքական կարգավիճակը: Այսպես, երբ մարդը չնչին հանցանք է կատարում, նրան անվանում են հասարակական կարգերը քայքայող, իսկ երբ նա իր հանցագործություններում անցնում է բոլոր երևակայելի սահմանները, նրան մեծարում ու փառաբանում են: Այս հանգամանքը, ըստ նրա, բնորոշ է մարդկության ողջ պատմությանը:

Թրասիմաքոսի հայեցակարգում տեսականորեն հիմնավորվում է այն միտքը, որ պետության գոյություն ունեցող բոլոր ձևերում էլ իշխելու, օրենսդրության, հասարակության իրավաքաղաքական գիտակցության մեքենայության (մանիպուլյացիայի) հիմքը ուժն է:

Համաձման գաղափարներ է զարգացնում նրա ժամանակակից սոփեստ **Կալիկլեսը**: Նա պաշտպանում ու հիմնավորում է իշխանության ձկատմամբ ուժեղի իրավունքը՝ հակառակ սովորույթի ու հասարակության կամքի: «Ամբոխից վեր բարձրանալը սովորույթը հայտարարում է անարդարացի ու ամոթալի, և դա մարդիկ կոչում են անարդարություն: Սակայն ինքը՝ բնությունը, իմ կարծիքով, հռչակում է, որ միանգամայն արդարացի է, երբ լավը բարձր է կանգնած վատից, ուժեղը՝ թույլից»: Նրա կարծիքով, այդպիսի մարդիկ գործում են իրավունքի՝ բուն բնության օրենքի համաձայն, թեև դա կարող է չհամընկնել մեր հաստատած օրենքին, և ըստ որի՝ մենք փորձում ենք կերտել լավագույն քաղաքացիներին:

Այսպիսով, ուժը միշտ գերակշռում է իրավունքին, և ամեն մի ուժեղի պետք է համարել լավագույն: Ելակետային այս սկզբունքից ելնելով՝ Կալիկլեսը վերաիմաստավորում է «բնական իրավունքի» գաղափարը. «բնականը» պատմության մեջ առավել սովորականն ու տիպականն է, իսկ պատմությունը ուսուցանում է, որ առավել բնական է ուժեղի իրավունքը, ինչին միշտ կարելի է հանդիպել ինչպես բնության մեջ, այնպես էլ միջազգային հարաբերություններում: Բնության մեջ գերիշխում է ուժի օրենքը, մինչդեռ մարդկային հաստատություններում բռնությունը բնութագրվում է որպես անարդարություն:

Նշված դատողությունների հիման վրա Կալիկլեսը հերքում է ժողովրդավարական կառավարման սկզբունքները՝ օրինականության, իրավահավասարության, ազատության գաղափարները որպես թուլության արտահայտություն: Օրինականության մասին շատ խոսողները, ըստ էության, նույնպես առաջնորդվում են անձնական շահով, սակայն վախենալով ուժեղներից՝ իբրև քողարկման միջոց հորինում են զանազան անմտություններ և իշխանությունը հայտարարում մարդկանց համար վնասաբեր ու խայտառակ կազմակերպություն: Ըստ նրա՝ «օրենքները հաստատում են հենց մեծամասնություն կազմող թույլերը»: Դրանով նրանք հակասության մեջ են մտնում բուն բնության իրավունքի հետ: Իրապես արդար մարդը չի հանդուրժում, երբ նրան վնաս են պատճառում, քանզի չարիքը հանդուրժում են միայն ստրուկները: Իրավահավասարության սկզբունքների վրա կառուցված պետական օրենքները հակառակ են բնությանը:

Այսպիսով, ըստ Կալիկլեսի, պետությունը թույլերի միություն է՝ ուղղված հզորների դեմ: Մինչդեռ բնությունը պահանջում է հակառակը՝ ուժեղների միության հաստատումը թույլերի վրա իշխելու համար: Նա երազում է այն ժամանակի մասին, երբ կծնվի «իսկական մարդ», ով կկարողանա վերացնել բոլոր օրենքները, պետական բոլոր հաստատությունները և կհռչակի նոր բարոյականություն՝ ի տարբերություն բարու և չարի սովորական ընկալումից: Այդպիսի բարոյականությունը վեր է ամբոխից. զանգվածը միշտ փոքրոգի է, գովաբանում է բանականությունն ու արդարությունը: Իրապես իշխանավոր մարդը պետք է ապրի՝ բավարարելով իր բոլոր ցանկությունները և օգտագործելով իրեն հասանելի բոլոր միջոցները, ուշադրություն չդարձնելով ամբոխի չարախոսություններին ու բամբասանքներին:

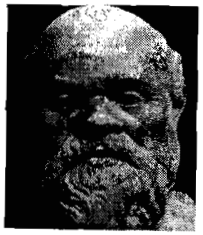
Գիտական գրականության մեջ վաղուց ընկատվել է Կալիկլեսի գաղափարների և Նիցշեի Գերմարդու մասին հռչակավոր ուսմունքի նմանությունը: Կալիկլեսի նման Նիցշեն նույնացնում է իրավունքն ու ուժը: Ըստ նրա՝ մարդկային մշակույթը կառուցված է կեղծ՝ ստրուկների բարոյականության վրա: Նա մեծարում է Գերմարդու պաշտամունքը, որը մարմնավորում է գերմանական ազգի գերակայությունը: Կամքն առ իշխանությունը նա համարում է մարդկային իսկական բնավորության դրսևորում: Նա նշավակում էր ժողովրդավարությունն ու հումանիզմը՝ դրանք դիտելով մարդկության ապուշության արդյունք:

Այսպիսով, իմացաբանական հարաբերապաշտության սկզբունքի հետևողական կիրառումը սոփեստներին հանգեցրեց հարաբերապաշտության՝ իրավունքի և բարոյականության բնագավառում, այսինքն՝ այն համոզմունքին, որ չկան բացարձակ, ի սկզբանե տրված իրավական և բարոյական նորմեր: Բացի այդ, համանմանորեն, ինչպես մարդն է բոլոր իրերի չափանիշը, ճիշտ այդպես էլ մարդկային յուրաքանչյուր համակեցություն (պետություն) արդարության և անարդարության չափանիշն է: *Սոփեստներն առաջին անգամ հստակ ամրագրեցին բնական և հասարակական օրենքները: Իսկ մարդուն դարձնելով փիլիսոփայական խորհրդածությունների գլխավոր օբյեկտ՝ շեշտեցին մարդու իրավունքների ու ազատությունների անձնականալիությունը:* Հենց սոփեստների շնորհիվ բարոյական և քաղաքական խնդրակարգը հիմնովին ներառվեց փիլիսոփայության ոլորտ:

Սոփեստությունը ծնեց ժողովրդավարության առաջին գաղափարները, բայց դրա շրջանակներում ձևավորվեց նաև հետևողական հակաժողովրդավարության քաղաքական գաղափարախոսության առաջին ծայրահեղ ձևը: Սոփեստները հունական աշխարհ ներմուծեցին համընդհանուր հավասարության գաղափարը, որը, սակայն, գործնական կիրառություն չունեցավ հասարակության կազմակերպման և օրենսդրության ոլորտում:

Բնության և օրենքի, պետաիրավական երևույթների ոլորտում բնականի ու արհեստականի, ուժի ու իրավունքի, բարոյականության ու քաղաքականության հարաբերակցության մասին սոփեստների տեսական պատկերացումները տարբեր վերափոխումներով օգտագործել են Անտիկ շրջանի, Միջնադարի և Նոր ժամանակի քաղաքական մտածողները:

2.4. Սոկրատեսի «Օրինապաշտ ազատության» հայեցակարգը



Սոկրատեսը (մ.թ.ա. 469 — 399) մարդկության հոգեմտավոր պատմության մեջ ինքնատիպ մտածողներից է: Նա ծնվել է Աթենքում, արհեստավորի ընտանիքում: Պելոպոնեսյան պատերազմի ժամանակ մասնակցել է երեք ճակատամարտի: Թեև նա չէր զբաղվում քաղաքական ակտիվ գործունեությամբ, այնուհանդերձ, վիճակահանությամբ մեկ անգամ ընտրվել է Աթենքի Խորհրդի անդամ (406): Սոկրատեսն օժտված էր քաղաքացիական խիզախությամբ ու սկզբունքայնությամբ: Նրան համարում են բարոյական փիլիսոփայության հիմնադիր: Նա քաջածանոթ էր ինչպես նախորդ շրջանի, այնպես էլ իր ժամանակի հույն մտածողների փիլիսոփայական և իրավաքաղաքական հայացքներին: Իր դասախոսությունների և հրապարակային ելույթների ժամանակ Սոկրատեսը անդրադառնում էր քաղաքականության, իրավունքի, արդարության, քաղաքացիական պարտքի, Աթենքի ժողովրդավարության թերի կողմերին և կատարելագործման ուղիներին: Նա մերժում է սոփեստների բարոյական և *իմացաբանական հարաբերապաշտությունը*՝ ձգտելով տալ բարոյականության, քաղաքականության և իրավունքի, պոլիսի և պոլիսային օրենքների բանական բնության (էության) հասկացութային իմաստավորումը: Նա որևէ գրավոր աշխատություն չի թողել՝ համարելով, որ գրավոր խոսքը խոչընդոտում է ճշմարիտ գիտելիքների յուրացումը, քանզի այն մեռած է և միշտ պնդում է միևնույն բանը: Բացի այդ, թեև գրավոր խոսքի շնորհիվ գիտելիքը հասանելի է դառնում շատերին, սակայն դա ճշմարիտ գիտելիք չէ, այլ վերջինիս սոսկ արտաքին կողմը:

Հետևելով քաղաքական կեցության հասկացութային իմաստավորման և հիմնավորման սկզբունքին՝ Սոկրատեսը փորձել է ձևակերպել պոլիսային կազմակերպության բանական էությունը: Ըստ նրա, ինչպես առանձին մարդու, այնպես էլ պետության գերագույն նվաճումն ազատությունն է, որը ձեռք է բերվում բոլոր քաղաքացիների կողմից՝ պոլիսի բանական և արդարացի օրենքների պահպանմամբ: Պոլիսային կյանքն անհնար է առանց օրենքների, ինչպես անհնար են օրենքները պոլիսից դուրս: Նա պահանջում է խստորեն ենթարկվել օրենքներին, որովհետև դրանից են կախված պետության հզորացումն ու ամրապնդումը: Հենց պոլիսը, պոլիսային հանրույթն է արդարության՝ օրինականության կրողը: Պոլիսային օրենքներին հետևելը քաղաքացիների համամտության (միակարծության) ձևավորման հիմքն է, առանց որի հնարավոր չէ պետության կառավարումը: Այդպիսի պետությունը երջանիկ է խաղաղության և անսասան պատերազմի ժամանակ: Ընդ որում, միակամությունը ընկալվում է իբրև ենթարկում օրենքներին, համընդհանուր իրավագիտակցություն: Այս առումով նա նույնացնում է օրինականն ու արդարը:

Սոփեստների նման Սոկրատեսը նույնպես տարբերում է բնական (աստվածային) օրենքը և պոլիսային իշխանությունների հաստատած օրենքները: Բայց ի տարբերություն սոփեստների՝ նա չի հակադրում դրանք, այլ համարում է, որ օրենքի երկու տեսակն էլ ուղղված են միասնական նպատակի՝ արդարության հաստատմանը, որը նույնական է օրինականությանը: Ինչ վերաբերում է պոլիսային (դրական) օրենքների հարաբերապաշտությանը, ապա դա բնավ չի վկայում դրանց անարդար լինելը, քանզի դրանց աղբյուրը և հիմքը նույնպես բանականությունն է: Հենց բանականությամբ են տրվում ընդհանուր սահմանումները, որոնց ստորադասվում է ողջ մասնավորը: Ի տարբերություն սոփեստների՝ Սոկրատեսը շեշտում է մարդու ներքին բարիքի և ներքին ազատության նշանակությունը:

Օրինականության առկայությունը կամ բացակայությունը Սոկրատեսը դիտում է պետական կառույցի և կառավարման ձևերի դասակարգման ու բնութագրման կարևորագույն չափանիշներից մեկը: Քսենոփոնտոսը հաղորդում է՝ «Միապետությունը և տիրանիան Սոկրատեսը համարում էր կառավարման ձևեր, բայց տարբերակում էր դրանք. ժողովրդի կամավոր համաձայնությամբ և պետության օրենքների հիման վրա իրականացվող կառավարումը նա համարում էր միապետություն, իսկ թելադրված և օրենքների վրա չհիմնված կամայական կառավարումը՝ տիրանիա: Որտեղ պաշտոնատար անձինք ընտրվում են օրինապաշտ մարդկանցից, այդպիսի պետական կարգը նա համարում էր ազնվապետություն, որտեղ գույքային ցենզի հիման վրա՝ պլուտոկրատիա, որտեղ բոլոր քաղաքացիներից՝ ժողովրդավարություն»:

Սոկրատեսը բացասաբար է վերաբերում տիրանիային՝ որպես անօրինականության, կամայականության և բռնության վարչակարգի: Ժողովրդավարությունը ենթարկվում է համեմատաբար մեղմ քննադատության: Ժողովրդավարության գլխավոր թերությունը նա համարում է վիճակահանությամբ ընտրված պաշտոնատար անձանց անհրաժեշտությունը: Նա ծաղրում է «մեծագույն նվաճում» համարվող աթենական ժողովրդավարությունը: Նմանապես ցածր է գնահատում կոշկակարներից, դարբիններից, հողագործներից, առևտրականներից և այլ անձանցից բաղկացած Աթենքի ժողովրդական ժողովի քաղաքական իրազեկությունը: Ինչ վերաբերում է «ժողովրդի առաջնորդներին»՝ դեմագոգներին, ապա նրանց Սոկրատեսը մերկացնում է բացահայտ ու հրապարակավ: Սակայն ժողովրդավարության սոկրատեսյան քննադատությունը ուղղված էր ոչ թե դրա՝ այլ քաղաքական ձևով փոխարինմանը, այլ կառավարման տվյալ ձևի կատարելագործմանը, ճշմարիտ ժողովրդավարության խեղաթյուրման դեմ: Իշխանության ցանկացած չարաշահում պետք է խստորեն պատժվի: Պատժի են արժանի նաև այն քաղաքացի-

ները, ովքեր բավարար չափով չյուրացնելով կառավարման արվեստը՝ ձգտում են պետական պաշտոնների:

Գիտելիքի և բարիքի նույնացումը իրավաքաղաքական ոլորտում նշանակում է, որ պետությունը պետք է ղեկավարեն և օրենքներ հրապարակեն միայն կառավարման ոլորտին իրազեկ մարդիկ. «Արքաներն ու կառավարիչները նրանք չեն, ովքեր գայիսոն են կրում, կամ որոնց ընտրում է, ով պատահի, կամ վիճակահանությամբ են իշխանություն ստանում, կամ բռնությամբ, կամ խաբեությամբ, այլ նրանք, ովքեր կարողանում են կառավարել»:

Սոկրատեսը նույնացնում է բարոյական խիզախությունն ու գիտելիքը: Նա սխալ է համարում մեծամասնության այն կարծիքը, թե իբր, իմանալով ինչն է լավ, շատերը չեն ցանկանում այդպես վարվել՝ նույնիսկ դրա հնարավորությունն ունենալու դեպքում: Ըստ մտածողի, երբ մարդը հայտնվում է այլընտրանքի առջև, նա միշտ էլ ընտրություն է կատարում գիտելիքի հիման վրա: Եվ հակառակը՝ նրանք, ովքեր սխալվում են ընտրության մեջ, սխալվում են չիմացության պատճառով:

Սոկրատեսը պաշտպանում է քաղաքացիության ընտրության լիիրավ ազատությունը. յուրաքանչյուր չափահաս աթենացի կարող է իր ունեցվածքով անարգել հեռանալ պետությունից: Մնացած քաղաքացիները փաստորեն համաձայնում են ենթարկվել պետության բոլոր օրենքներին ու հրահանգներին: Այս դեպքում քաղաքացուն մնում է կամ օրինական միջոցներով կանխարգելել պոլիսային իշխանությունների հնարավոր որոշումներն ու միջոցառումները, կամ էլ հեզաբար ու անշեղորեն կատարել դրանք:

Սոկրատեսի ողջ կյանքն իր ուսմունքի կենդանի մարմնացումն էր: Աթենքում ժողովրդավարության վերականգնումից հետո հակառակորդները նրան մեղադրեցին աստվածություններին չհարգելու, այսինքն՝ պոլիսի ավանդական օրենքները խախտելու, երիտասարդության այլասերման մեջ, ինչը համարվում էր պետական ծանր հանցագործություն: Դրա համար նա դատապարտվեց մահվան: Նա հրաժարվեց փախչել կալանքից՝ համարելով, որ *անկախ գործող օրենքների ու դրանց հիման վրա կայացրած դատավճռի անարդարությունից՝ անհրաժեշտ է հարգել գոյություն ունեցող օրենքները և ենթարկվել դրանց:* Սոկրատեսը նախընտրեց մահանալ՝ խմելով թույնով գավաթը, դրանով արտահայտելով իր՝ իբրև քաղաքացու հարգանքն այն օրենքների նկատմամբ, որոնց խախտման մեջ անհիմն մեղադրվում էր: Նրա քաղաքացիական դիրքորոշումը կարելի է բնութագրել որպես «օրինապաշտ ազատություն»:

Սոկրատեսի դատապարտումը միաժամանակ ցույց տվեց, որ մ.թ.ա. 411 և 404 թթ. օլիգարխիական հեղաշրջումներից հետո վերածնված աթենական ժողովրդավարությունը չկարողացավ վերականգնել նախկին բարոյական մակարդակը:

Համարվում է, որ եվրոպական իրավաքաղաքական մտքի պատմության մեջ Սոկրատեսը առաջինը ձևակերպեց պետության և քաղաքացիների միջև պայմանագրային հարաբերությունների գաղափարը՝ բնորոշ պատեռնալիստական երանգով:

Սոկրատեսի գաղափարները փորձեցին զարգացնել և կոնկրետացնել նրա աշակերտները՝ կինիկները, կիրենայիկները և մեգարիկները:

2.5. Կինիկյան դպրոցի «հոգևոր ազատության» հայեցակարգը (Անտիսթենես Աթենացի, Դիոգենես Սինոպցի)

Կինիկյան աշխարհայացքը անտիկ շրջանի ընդդիմադիր գաղափարախոսություններից է, որին բնորոշ է գոյություն ունեցող պետական կարգի, օրենքների, պաշտոնական բարոյականության ու գաղափարախոսության մերժումը: Կինիկները համակարգեցին և նոր հնչեղություն հաղորդեցին «թափառող» բազում գաղափարներին (անհատապաշտության, ներքին ազատության, մարդկանց բնական հավասարության, կանանց իրավահավասարության, աշխարհաքաղաքացիության և այլն):

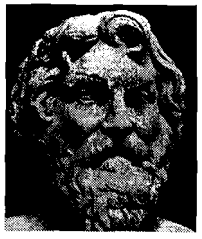
Նրանք ձևակերպեցին մարդու հոգևոր ազատության՝ որպես մեծագույն բարիքի գաղափարը, որին կարելի է հասնել լոկ ինքնուրույն: Նրանք ծայրահեղության հասցրին Սոկրատեսի որոշ սկզբունքներ: Այսպես, չնայած քննադատական դիրքորոշման, Սոկրատեսը, այնուամենայնիվ, հարգում էր ավանդական բարոյականության և իրավունքի ընդհանուր նորմերը, այնինչ կինիկները լիովին մերժում են դրանք՝ իրենց անվանելով «աշխարհի քաղաքացիներ»:

Կինիկների բարոյագիտությունը հիմնված է «կամքի ազատության», ոգու և բնավորության ուժի, անկախ գոյատևելու և ինքնասահմանափակման (ավտարկիա), կրոնի, պետության, ընտանիքի ու այլ սոցիալական և քաղաքական ինստիտուտների ու կազմակերպությունների ազդեցությունից ազատագրվելու ունակության վրա: Դրանց միջոցով ձեռք է բերվում ներքին ազատություն: Նրանց սոցիալ–քաղաքական իդեալը կենսական բոլոր դժվարություններն ու զրկանքները համառորեն հաղթահարող անտուն, աղքատ մարդն է: Բայց իր հոգևոր անկախությամբ և ներքին ազատությամբ նա նման է աստծուն: Արտաքուստ նա նման է ստրուկի, իսկ իրականում թագավոր է: Սակայն կինիկների անհատապաշտությունը ուղղված չէ հասարակականի դեմ առհասարակ, այն բովանդակում է «բանական եսասիրության» տարր: Անհատապաշտությունը նույնպես հանգեցրեց ներքին ազատության գաղափարին,

որը ձեռք է բերվում ոչ թե սոցիալական չարիքի դեմ, այլ ինքն իր հետ պայքարելու միջոցով:

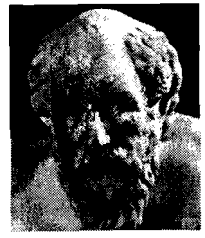
Հոգևոր անկախությունը և ազատությունը կինիկները վեր են դասում նյութական բարիքներից: Նրանք իդեալականացնում են «բնական մարդուն», «բարբարոս» համարվող ժողովուրդների ապրելակերպը, պաշտպանում «դարձ դեպի բնություն» կարգախոսը, բարոյականացնում կենդանական աշխարհը, հոռետեսորեն վերաբերում քաղաքակրթության պատմական գործընթացին: Իդեալի որոնումը անցյալում, հակաքաղաքակրթական միտումը բացատրվում են այն բանով, որ քաղաքակրթությունը կապվում է անհավասարության և ստրկության հետ: Այստեղից էլ կինիկների պնդումը, որ ավելի լավ է լինել բարբարոս, քան հելլեն, և լավ է կենդանի լինել, քան մարդ: Այլ խոսքով՝ նրանք անհեթեթության հասցրին բնական նախասկզբի բացարձակացմանը և որպես տրամաբանական հետևանք՝ հանգեցին պետության, քաղաքական գործունեության՝ իբրև քաղաքակրթության արդյունքի ժխտմանը, դրանց՝ իբրև սոցիալական և իրավական պայմանական արժեքների ընկալմանը, ինչպես, օրինակ, մարդկանց հավասարության սկզբունքը, որը համաձայն կինիկների՝ հակասում է բնությանը:

Կինիկների գաղափարախոսությունը զանգվածային ժողովրդավարական բնույթ ունի, փառաբանում է ազնիվ աղքատությունը և աշխատասիրությունը, աշխատանքը հայտարարում մեծագույն բարիք: Այսպիսով՝ պատմության մեջ առաջին անգամ աշխատանքը ընկալվում է մարդկային արժեքի չափանիշ: Ապացուցելով, որ մարդկային բնությունը հիմնված է ազատ աշխատանքի վրա՝ կինիկները օբյեկտիվորեն վերացնում էին առկա սոցիալական, հոգեբանական, էթնիկ և այլ սահմանները, որոնք բաժանում էին ստրուկներին և ազատներին: Աշխատանքի՝ իբրև բարիքի ճանաչումը բարձրացնում է աշխատանքով զբաղված բոլոր մարդկանց (ներառյալ ստրուկներին) և նպաստում ստրկության վրա հիմնված հասարակության հումանիզացմանը:



Կինիկյան դպրոցի հիմնադիր **Անտիսթենես Աթենացու** (մ.թ.ա. 444 — 360) ելակետային փիլիսոփայական սկզբունքն է՝ «ապրել առաքինության համաձայն»: Բոլոր մարդկանց նա համարում է հավասար հենց առաքինության առումով՝ անտեսելով նրանց սոցիալական ծագումը և հասարակական դիրքը: Առաքինությունը գերագույն արժեք է, մարդկային գործունեության չափանիշ, այն վեր է բարոյական ու իրավական բոլոր նորմերից: Ուստի առաքինության մարմնավորումը՝ «իմաստունը ապրում է ոչ թե պետության, այլ առաքինության օրենքներով»: Հասարակության բարոյալքումը պետության կործանման պատճառն է: Պետության ղեկավարի իդեալը հենց իմաստունն է. «Պետությունը պետք է կառավարի իմաստունը»: Հասկանալի է, որ Անտիսթենեսը նկատի ուներ կինիկյան իմաստունին:

Անտիսթենեսը հետևյալ կերպ է արտահայտում իր վերաբերմունքը պետության նկատմամբ: Այն հարցին, թե ինչպես պետք է վերաբերել պետությանը, նա պատասխանում է. «Ինչպես կրակին. չմոտենալ շատ, որպեսզի չիրկիզվել, և չհեռանալ շատ, որ չսառել»: Նա թերահավատությամբ է վերաբերում նաև աթենական ժողովրդավարությանը, մասնավորապես՝ ժողովրդական ժողովին: Այսպես, Անտիսթենեսը խորհուրդ է տալիս աթենացիներին՝ քվեարկությամբ ավանակին հայտարարել ձի: Երբ ասում են, թե դա հնարավոր չէ, նա պատասխանում է. «Բայց չէ որ ձեր մոտ ձեռքերի պարզ բարձրացումով զորավար է դառնում մարդ, որը ոչինչ չգիտի»:

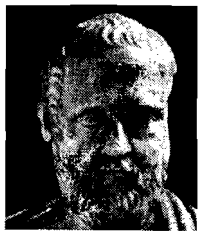


Անտիսթենեսի աշակերտ **Դիոգենես Սինոպցին** (մ.թ.ա. 412 — 323) զգալիորեն խորացնում է իր ուսուցչի ուսմունքի արմատականության տարրերը: Նա քաղաքականության ոլորտ է ներմուծում *աշխարհաքաղաքացիություն* հասկացությունը, պաշտպանում է կանանց և երեխաների ընդհանրության գաղափարը, մերժում ամուսնության ու ընտանիքի անհրաժեշտությունը: Նա մերժում է ոչ միայն պետությունն ու օրենքները, այլև անտիկ աշխարհայացքի կարևորագույն հասկացությունը՝ ճակատագիրը: Նա «ճակատագրին հակադրում է խիզախությունը, օրենքին՝ բնությունը, կրքերին՝ բանականությունը»: Իսկ իրեն հռչակում է «աշխարհի քաղաքացի»:

Դիոգինեսը առաջինը ձևակերպեց խոսքի ազատությունը՝ որպես մարդու ազատության բաղադրիչ: Այն հարցին, թե ինչն է ամենագեղեցիկը մարդկանց համար, նա պատասխանում է. «Խոսքի ազատությունը»:

2.6. Իսոկրատեսի քաղաքական հայեցակարգը

Աթենական ժողովրդավարության ծաղկումը ծնեց սոփեստությունը, իսկ անկումն ու քայքայումը՝ հռետորական արվեստը: Հին հունական ականավոր հռետորները (Իսոկրատես, Լիսի, Դեմոսթենես և այլոք) իրենց քաղաքական ու իրավական ճառերում հաճախ տալիս են ժամանակաշրջանի քաղաքական գործընթացների, պետական կարգի, հանուն իշխանության կուսակցությունների պայքարի խոր վերլուծությունը:



Իսոկրատես (մ.թ.ա. 436 — 338)՝ Աթենքում առաջին հռետորական դպրոցի հիմնադիր (391), ժողովրդավարության և Աթենքի անկախության համոզված կողմնակից:

Վերլուծելով ժողովրդավարության վիճակը Պերիկլեսի մահից հետո՝ նա հանգում է այն եզրակացության, որ դեմագոգների իշխանության հաստատումը (մ.թ.ա. 428) միաժամանակ նշանավորեց Աթենական ժողովրդավարության անկումը: Իրավիճակից դուրս գալու ելքը նա համարում է ոչ թե առկա պետական կարգի փոփոխությունը կամ դրա բարոյական կատարելագործումը, այլ Սոլոնի և Կլիսթենեսի ժամանակաշրջանի ժողովրդավարության վերականգնումը, ինչն անվանում է *պոլիտիա:* Միայն վերջինի շնորհիվ աթենացիները «հույների ընդհանուր համաձայնությամբ» ժամանակին «դարձան Հունաստանի հեգեմոնը»: Իսկ այժմ, ըստ նրա, ժողովրդավարությունը իր բազմաթիվ արատներով և «ճշմարիտ ժողովրդավարությունից» շեղումներով կարող է կործանել աթենական պետությունը:

Սոլոնի ժողովրդավարության առավելությունը Իսոկրատեսը համարում է այն, որ պետության քաղաքականությունը ելնում էր պոլիսային կյանքի իրողություններից և նպաստում դրա կատարելագործմանը: Ժողովրդավարությունն առաջին հերթին պոլիսի բոլոր քաղաքացիների ընդունած օրենքի իշխանությունն է:

Կառավարման կարևորագույն սկզբունքն է՝ հավասարության երկու ձևի գոյությունը. «Դրանցից մեկը բոլորին տրամադրում է հավասար իրավունքներ, մյուսը՝ յուրաքանչյուրին հատուցում պատշաճը»: Առաջին դեպքում խոսքն օրենքի առջև բոլոր քաղաքացիների ձևական հավասարության, հավասարեցնող արդարության սկզբունքի մասին է, երկրորդում՝ պատիվների և բարիքների անհավասար բաշխման (բաշխողական արդարության սկզբունքի) մասին՝ հաշվի առնելով քաղաքացիների ծառայությունները պետության համար:

Ելնելով կառավարման և հասարակական արդարության այս հիմնարար սկզբունքից՝ պետական պաշտոններում վիճակահանությամբ ընտրում էին ոչ բոլոր, այլ պետական գործունեության առավել ունակ քաղաքացիներից: Այս սկզբունքը հնարավորություն էր տալիս ընտրել ոչ միայն իրազեկ, այլև պոլիտիային նվիրված մարդկանց: Նշված սկզբունքը ընդունելի էր քաղաքացիների բոլոր խավերի համար, ուստի պայքար չէր ծագում հանուն իշխանության, քանզի քաղաքացիները աշխատասեր ու տնտեսասեր էին, չէին հավակնում ուրիշների ունեցվածքին, «չէին բարելավում իրենց գործերը հասարակական ունեցվածքի հաշվին, իսկ հարկ եղած դեպքում՝ նաև օգնում էին պետությանը սեփական միջոցներով»: Պետք է ավելացնել նաև, որ այն ժամանակ պետական գործունեությունը չէր վարձատրվում: Եվ քանի որ քաղաքացիները «երբեք չէին մտնում պետության գրպանը», ապա «այն ժամանակաշրջանում ավելի դժվար էր գտնել կառավարել ցանկացողի, քան այժմ հանդիպել մարդու, որը չձգտի դրան. հասարակական գործերի մասին հոգալը նրանք համարում էին ծառայություն ժողովրդին և ոչ անձնական եկամուտ ստանալու միջոց»:

Հին ժողովրդավարության էությունը Իսոկրատեսը համարում է այն, որ ժողովուրդը տիրանի նման նշանակում էր իշխանավորների, պատժում հանցագործներին և որոշումներ կայացնում վիճահարույց հարցերի վերաբերյալ: Ընդհանրացնելով իր միտքը, նա գրում է. «Ո՞վ կարող է գտնել ավելի վստահելի և ավելի արդար ժողովրդավարություն, քան այն, որն առաջադրում է հասարակական գործերով զբաղվելու առավել կարող մարդկանց և միաժամանակ պահպանում է գերագույն իշխանությունը նրանց նկատմամբ»:

Որպես սկզբնական ժողովրդավարությանը բնորոշ երկրորդ հատկանիշ՝ Իսոկրատեսը մատնանշում է այն, որ քաղաքացիների մասնավոր կյանքը լիովին արտացոլում էր պոլիսային կարգը և հասարակական հարաբերությունները:

Հին ժողովրդավարության երրորդ բնորոշ գիծն է քաղաքացիների միջև հարաբերությունների հաստատումը. բոլորն էլ փոխադարձ ուշադրություն և վստահություն էին ցուցաբերում միմյանց նկատմամբ՝ որպես պետության բարեկեցության համար հավասարապես շահագրգռված մարդիկ: Պոլիսային կյանքի կարգավորումը քաղաքացիները համարում էին ընդհանուր գործ: Չունևորները չէին նախանձում ունևորներին՝ համարելով, որ հարուստների բարեկեցությունից է կախված նաև իրենց բարեկեցությունը: Ունևոր քաղաքացիներն իրենց հերթին չէին արհամարհում ընչազուրկներին՝ համարելով, որ քաղաքացիների մեջ աղքատության իսկ առկայությունը անպատվություն է իրենց համար և օգնում էին կարիքավորներին՝ չափավոր վճարով վարձակալությամբ հող տրամադրելով, դրամական վարկեր հատկացնելով առևտրով զբաղվելու համար և այլն: Այդ պատճառով սոցիալական խմբերի միջև տիրում էր «փոխադարձ վստահություն», «ընկերական շփում»: Սոցիալական ներդաշնակության գլխավոր պատճառ նա համարում է «օրինական սեփականատերերի ունեցվածքով կայուն տիրապետությունը և միաժամանակ՝ բոլոր կարիքավոր քաղաքացիներին դրանից օգտվելու հնարավորություն տրամադրելը»:

Ըստ Իսոկրատեսի՝ պոլիսային կյանքի այդպիսի կազմակերպման հիմքը քաղաքացիների «բարոյական վեհ որակներն են»: Քաղաքացիների պարկեշտությունը և հասարակության մեջ տիրող կարգուկանոնը

պայմանավորված են ոչ թե գրավոր օրենքներով (որոնք ենթակա են փոփոխության), այլ քաղաքացիական առաքինության առկայությամբ, որը զարգանում է ոչ թե գրավոր օրենքների շնորհիվ, այլ առաքինության մեջ մշտապես վարժանքով: Բացի այդ, նրա կարծիքով, «բազմաթիվ և ճշգրիտ կազմված օրենքները վկայում են քաղաքի (պետության) վատ կազմակերպումը», քանզի դրանց նպատակը սոսկ «հանցագործությունների արգելումն է»: Սինչդեո «ճիշտ կազմակերպված կարգում» դրանց կարիքը չկա, քանզի գլխավորը «արդարության պահպանումն է հոգու մեջ. չէ որ պետության բարվոք վիճակը կախված է ոչ թե ժողովրդական որոշումներից, այլ բարոյական առաքինություններից»: Այդ պատճառով՝ Արեոպագոսի անդամները «առաջին հերթին հոգում էին ոչ թե օրենքը խախտողների նկատմամբ պատժամիջոցների կիրառման, այլ այնպիսի պայմանների ստեղծման մասին, որոնց առկայության դեպքում քաղաքացիները չէին կատարի պատժի արժանի որևէ գործողություն»: Այստեղից նա եզրակացնում է. «Այնտեղ, որտեղ չկա հսկողություն մարդկանց նկատմամբ, և հանցագործները չեն պատժվում, որտեղ դատական վճիռները ճշգրիտ չեն, ցոփանում են նույնիսկ բնությամբ լավ մարդիկ»:

Քաղաքացիների «բարոյական որակների», աթենական հասարակության բարոյական գիտակցության քայքայումը Իսոկրատեսը դիտում է իբրև իր ժամանակի ժողովրդավարության աստիճանական անկման հիմնական պատճառ:

Իսոկրատեսը դատապարտում է կառավարման *օլիգարխիական և բռնակալական* ձևերը՝ պաշտպանելով իրավահավասարության ու ժողովրդավարության սկզբունքները: Սակայն նա տարբերակված մոտեցում է ցուցաբերում ժողովրդավարության նկատմամբ: Կառավարման լավագույն ձև նա համարում է լավ կազմակերպված, «արդար ու բանական հիմքի վրա» ստեղծված ժողովրդավարությունը: Որպես «կազմակերպված ժողովրդավարության» օրինակ՝ նա մատնանշում է Սպարտան, ուր տիրում է *հավասարության սկզբունքը՝ ինչպես իրավունքների, այնպես էլ պարտականությունների առումով:* Այս սկզբունքը, որն Աթենքում ներմուծել էր Սոլոնը, նա համարում է ճշմարիտ ժողովրդավարության կարևոր տարրը: Օլիգարխիան պայքարում է հենց այդպիսի ժողովրդավարության դեմ:

Օլիգարխիայի և ժողովրդավարության սկզբունքային տարբերությունը Իսոկրատեսը համարում է հետևյալը. օլիգարխը ձգտում է «իշխել քաղաքացիներին և ստրուկ լինել թշնամիների մոտ», ժողովրդավարները՝ «իշխել թշնամիներին, իսկ քաղաքացիների հետ լինել իրավահավասար»: Այդ պատճառով՝ նույնիսկ վատ կազմակերպված ժողովրդավարությունը լավ է օլիգարխիայի և բռնատիրության համեմատ:

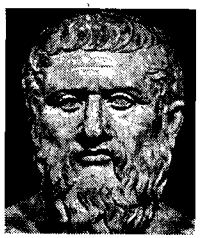
Իսոկրատեսը առաջարկում է ժողովրդավարության երկու համակարգերի (հին և նոր) համեմատության հիման վրա գիտակցված ընտրություն կատարել՝ հօգուտ հին տարբերակի, ինչը կհանգեցնի կյանքի հին պայմանների վերականգնման: «Քանզի միևնույն քաղաքական հաստատումները անխուսափելիորեն ծնում են համանման հետևանքներ»: Ընդսմին, ընտրության ժամանակ պետք է առաջին հերթին հաշվի առնել, թե ինչպես էին վերաբերում մնացած հույներն ու բարբարոսները նախկին Աթենական պոլիտիային և ժամանակակից ժողովրդավարությանը, քանզի այդ վերաբերմունքից զգալի չափով կախված է պետության բարեկեցությունը: Ըստ Իսոկրատեսի, պոլիտիայի օրոք բոլոր հույները էլ այնպես էին վստահում Աթենքի կառավարողներին, որ կամովի ընդունեցին նրա գերագույն իշխանությունը, իսկ բարբարոսները չէին համարձակվում միջամտել հույների գործերին: Այժմ մյուս հույները ատում են մեզ, իսկ բարբարոսները՝ արհամարհում:

Այսպիսով, Իսոկրատեսի քաղաքական իդեալը վերականգնված սկզբնական ժողովրդավարությունն է, նա պաշտպանում է Աթենքի պետական կառույցում որոշ օլիգարխիական հաստատությունների օրինականությունը: Ընդ որում, նա պետական կառույցում սկզբունքային տարբերություն է անցկացնում իրավականի և ոչ–իրավականի միջև՝ իրավական նախասկզբի առկայությունը համարելով «ճշմարիտ ժողովրդավարություն»: Հավասարեցնող և բաշխողական արդարության գաղափարի հետ այս հայեցակարգը հետագայում զարգացավ Արիստոտելի երկերում:

Գ լ ո ւ խ ե ր ր ո ր դ

ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

3.1. Պլատոնի քաղաքական փիլիսոփայությունը



Սոկրատեսի գաղափարները և սկզբունքները զարգացրեց և համակարգեց նրա հռչակավոր աշակերտ **Պլատոնը** (մ.թ.ա. 427 — 347): Ծնվել է ազնվականական ընտանիքում: Հայրական կողմից սերել է Ատտիկայի վերջին թագավոր Կոդրոսից, իսկ մայրական կողմից՝ հռչակավոր օրենսդիր Սոլոնի եղբորից: Նա արտակարգ մարզիկ էր, զբաղվում էր երաժշտությամբ, գեղանկարչությամբ, պոեզիայով: Հետագայում գեղարվեստական հակումները արտահայտվեցին նրա փիլիսոփայական–քաղաքական երկերում: Ընտանեկան ավանդույթի համաձայն՝ Պլատոնին նախապատրաստում էին քաղաքական գործունեության: Սակայն նա հրաժարվեց այդ մտադրությունից, ինչը հավանաբար բացատրվում է հետևյալ հանգամանքով. աթենական ժողովրդավարությունը պարտություն կրեց Սպարտայի հետ պատերազմում, և կարճ ժամանակով իշխանությունը Աթենքում անցավ «տիրանների» ձեռքը, իսկ դրանց փոխարինած նոր ժողովրդավարությունը 399 թ. մահվան դատապարտեց Սոկրատեսին: Պլատոնն իր ուշադրությունը կենտրոնացրեց քաղաքականության ոլորտի վերաիմաստավորման և վերակառուցման, մայրամուտ ապրող պոլիսային համակարգի բարենորոգման քաղաքական նախագծերի մշակման վրա:

Պլատոնը շարունակեց Սոկրատեսի ձեռնարկած գործը սոփեստների հարաբերապաշտության տեսական հերքման ուղղությամբ՝ այն դիտելով իբրև հասարակական անկման դրսևորում: Նրա նպատակն էր՝ բացահայտել այն սկզբունքները, որոնց հիման վրա հնարավոր լինի կառուցել կատարյալ պետության բանական քաղաքականությունը:

Ավանդության համաձայն, Պլատոնը եղել է Եգիպտոսում, Փյունիկիայում, Պարսկաստանում: Երեք անգամ նա մեկնել է Սիկիլիա՝ Սիրակուզների կառավարողներին (Դիոնիսիոս I, ապա Դիոնիսիոս II) համոզելու իրականացնել իդեալական պետության իր նախագծերը: Սակայն այդ նախաձեռնություններն ապարդյուն եղան: Մ.թ.ա. 387 թ. Պլատոնը հիմնում է իր փիլիսոփայական դպրոցը՝ Ակադեմիան, որը գոյատևեց մինչև 529 թ., այսինքն՝ շուրջ մեկ հազարամյակ: Նրա երկերի հիմնական խնդիրները վերաբերում են մարդուն, հասարակությանն և պետությանը: Այլ կարգի հարցերի քննությունը ծառայում է հիմնախնդիրների բազմակողմանի ու խորքային հետազոտությանը:

Պլատոնի քաղաքական ուսմունքը շարադրված է գլխավորապես «Պետություն», «Օրենքներ», «Քաղաքագետ», մասամբ նաև «Կրիտիաս» ու «Տիմեոս» երկխոսություններում:

Քաղաքականության և քաղաքական գիտելիքի բնորոշումը: Պլատոնի բարոյագիտական ուսմունքը ուղղված է ոչ այնքան առանձին կատարյալ անձի, որքան կատարյալ հասարակության՝ որպես ամբողջականության (ընդհանուրի) ձևավորմանը, որքանով մարդկանց մեծամասնությունը, նրա կարծիքով, ի վիճակի չէ սոսկ անձնական ջանքերով հասնել կատարելության: Զգալի չափով դրանով է պայմանավորված պետության և օրենքների անհրաժեշտությունը: Այլ խոսքով, Պլատոնի բարոյագիտությունը սոցիալական է՝ միահյուսված քաղաքական տեսության հետ: Նա իդեալական պետությունը դիտում է որպես «գաղափարների աշխարհի» մարմնավորում հասարակական–քաղաքական կյանքում (պոլիսում): Դրա մոդելի կառուցման ելակետային սկզբունքը տիեզերքի, պետության և առանձին մարդու հոգու միջև համապատասխանությունն է: Փիլիսոփայական գաղափարների տարածումը քաղաքականության ոլորտի վրա հանգեցնում է «քաղաքականության իդեալականացման ու փիլիսոփայության քաղաքականացման»:

Պլատոնը բնութագրում է քաղաքականությունը որպես «արքայական արվեստ», որի համար որոշիչ են մարդկանց կառավարելու ունակությունը և համապատասխան գիտելիքի առկայությունը: Այս պարագայում արդեն նշանակություն չունի՝ «նրանք կառավարում են օրենքով, թե առանց դրա, կամավոր, թե կամքին հակառակ»: Միակ ճիշտ պետությունը նա համարում է այն, որը ղեկավարում է իմաստունը, ով գրավոր (պոլիսային) օրենքների կարիք չի զգում: Իմաստնության էությունը աստվածային կառավարմանը նմանակելու իմացությունն է: Բոլոր մյուս պետություններում պետք է առաջնորդվել գրավոր օրենքներով և սովորութային իրավունքի նորմերով:

Քաղաքական գիտելիքը (արվեստը) Պլատոնը առանձնացնում է դատական, ռազմական և հռետորական արվեստներից: Քաղաքական արվեստի առանձնահատկությունը նա տեսնում է համապետական կյանքի բանական կազմակերպման, քաղաքական «գործվածքի» հյուսման ունակության մեջ: Դրա միջոցով հյուսված «գործվածքը» քաղաքացիների կյանքը միավորում է համամտությամբ, ընկերասիրությամբ պարուրում բոլոր մարդկանց՝ «ազատներին և ստրուկներին, նրանց պահում է իր կապանքներում և կառավարում ու տնօրինում պետությունը»: Քաղաքականության համեմատումը մանածագործական արվեստի հետ

որոշ հետազոտողներ համարում են Պլատոնի գյուտերից մեկը՝ այն համարելով Նոր ժամանակի քաղաքական մտքի կողմից պետության և մեքենայի (մեխանիզմի) համեմատության անտիկ համարժեքը:

Պետության ծագումը և էությունը: Հասարակության սոցիալական կառուցվածքը: Պլատոնը պետությունը դիտում է մարդու պահանջմունքներից բխող մարդկանց միջև կապակցությունների անհրաժեշտ համակարգ: Մարդկանց պահանջմունքները բազմազան են, իսկ առանձին մարդու ընդունակությունները՝ սահմանափակ. «Մեզանից յուրաքանչյուրը՝ առանձին վերցրած, չի կարող բավարարել ինքն իրեն, այլ շատ բաների կարիք ունի»: Առաջինն ու ամենագլխավորը սննդի պահանջմունքն է, երկրորդը՝ կացարանի, երրորդը՝ հագուստի: Ուստի՝ ծագում է մարդկանց միավորման և պետության ստեղծման անհրաժեշտություն. «Ունենալով բազմաթիվ կարիքներ, մարդիկ միավորվում են՝ ապրելու համատեղ և օգնելու միմյանց. այսպիսի համակեցությունն էլ ստանում է պետություն անվանումը ... »: Պլատոնը պետությունը դիտում է որպես օրգանական ամբողջ՝ իր միասնական սոցիալական կառուցվածքով, գործառույթներով և ընդհանուր շահերով: Ընդ որում, ամբողջի (պետության, հասարակության) շահերը վեր են նրա մասերի շահերից:

Ըստ Պլատոնի՝ պետության լավագույն ձևը պետք է, նախ, օժտված լինի ինքնակազմակերպման ունակությամբ և ունենա արտաքին ներխուժումներից պաշտպանվելու բավարար միջոցներ, երկրորդ՝ հասարակության բոլոր անդամներին ապահովի անհրաժեշտ նյութական բարիքներով, երրորդ՝ երաշխավորի բարձր հոգևոր գործունեության զարգացումը: Այս խնդիրների լուծումը կնշանակի բարու՝ որպես աշխարհը կառավարող «գերագույն» գաղափարի իրականացում:

Ի տարբերություն Սոկրատեսի՝ Պլատոնը պոլիսային կյանքի առանցքը դարձնում է արդարությունը, իսկ մարդուն՝ «նյութ» այդ գաղափարի իրականացման համար: Ուստի ոչ միայն «արտադրողներն» են հիշեցնում ստրուկներին, այլև բարձր դասերը չունեն լիարժեք ազատություն: Ազատության և գերագույն կատարելության սուբյեկտը ոչ թե առանձին քաղաքացին կամ խավն է, այլ ամբողջ պետությունը (հասարակությունը):

Պետությունը պետք է հիմնվի ազատ քաղաքացիների միջև աշխատանքի բաժանման սկզբունքի վրա, որը հանդես է գալիս նաև որպես պետության սոցիալական կառուցվածքի հիմնական սկզբունք: Ընդ որում, սոցիալական յուրաքանչյուր շերտ (կառավարողներ, զինվոր–«պահապաններ», հողագործներ, արհեստավորներ) պետք է սահմանափակվի սեփական գործառույթների կատարմամբ և որևէ կերպ չմիջամտի մյուսների գործերին: Պետության բոլոր խավերն էլ հավասարապես անհրաժեշտ են՝ կազմելով միասնական հանրություն: Պլատոնը մարդկանց բաժանում է խմբերի՝ նաև «գաղափարների աշխարհի» իմացությանը նրանց հաղորդ լինելուն համապատասխան (փիլիսոփաներ, պետական գործիչներ, բժիշկներ, պոետներ և այլոք):

Ելնելով հասարակական ներդաշնակության գաղափարից՝ Պլատոնը մերժում է ծայրահեղ աղքատությունն ու հարստությունը, քանզի դրանք խախտում են պետության միասնությունը, խոչընդոտում ընդհանուր շահի ձևավորումը: Առհասարակ, բոլոր պետություններում փաստորեն գոյություն ունեն երկու պետություն կամ երկու հակադիր կուսակցություն՝ աղքատների և հարուստների: Վերջիններիս մեջ նույնպես չկա միասնություն:

Հասարակության մեջ հակասությունների և բախումների ակունք նա համարում է մասնավոր սեփականությունը, ինչը յուրաքանչյուր քաղաքացուն հրահրում է առաջին հերթին մտածել անձնական շահերի մասին: Այդ իսկ պատճառով՝ իդեալական պետության մոդելում նա բացառում է մասնավոր սեփականությունը կառավարողների և զինվորների մոտ: Ամեն ինչ պետք է լինի ընդհանուր, որպեսզի վերացնել փոխադարձ թշնամանքի առաջացման պատճառը: Պետությունը՝ որպես միասնական ամբողջ, միասնական մարմին, պետք է ապրի միասնական կյանքով, որ բոլոր քաղաքացիները մտածեն և զգան միակերպ: Չնայած մասնավոր սեփականության ու անձնական շահերի վերացումը մարդուն զրկում է բազմաթիվ հաճույքներից, այնուհանդերձ, քաղաքացիները երջանկություն գտնում են՝ իրականացնելով իրենց կոչումը: Իդեալական պետության նպատակը ոչ թե առանձին քաղաքացու կամ սոցիալական խավի, այլ ամբողջ պետության երջանկության ապահովումն է: Եթե պետությունը երջանիկ լինի, ապա այդպիսին կլինի նաև առանձին քաղաքացին: Այս գաղափարի ներմուծման համար պետք է դիմել «համոզմանն ու հարկադրանքին»:

Իդեալական պետության կարևոր տարրերից է երկու բարձր խավերում կանանց և երեխաների ընդհանրությունը: Ընտանիքը, ինչպես և մասնավոր սեփականությունը, Պլատոնը համարում է եսասիրության, բարքերի անկման աղբյուր, վտանգ՝ ընդհանուր բարօրության համար: Ծննդաբերությունը կարգավորվում է խավային շրջանակներով: Երեխաների դաստիարակությունը նույնպես պետության մենաշնորհն է: Նշված սահմանափակումները նա չի տարածում երրորդ խավի վրա, թեև այստեղ ևս կատարվում է մասնավոր կարգավորում: *Մասնավոր կյանքում և տնտեսավարության ոլորտում որոշ ազատության դիմաց արտադրողները զրկվում են քաղաքացիական իրավունքներից և չեն մասնակցում պետության կառավարմանը:* Սակայն նրանք շարունակում են մնալ ազատ:

Հետևելով պյութագորասականներին, Պլատոնն ընդունում է տղամարդկանց և կանանց իրավահավասարությունը՝ մեկ բացառությամբ.

կանայք չեն կարող դառնալ պետության կառավարողներ: Կանանց և երեխաների ընդհանրության հիմնադրույթը կարևոր նշանակություն ունի Պլատոնի քաղաքական տեսությունում, քանզի դրա իրականացումը դիտվում է իբրև միասնության բարձրագույն ձևի հաստատում պետության մեջ:

Հասարակության տիպը և բնույթը Պլատոնը բխեցնում է անձի տեսակից՝ ենթադրելով, որ և՛ հասարակության մեջ, և՛ յուրաքանչյուր առանձին մարդու հոգում առկա են միևնույն հիմքերը (նախասկզբները), բարոյական միևնույն հատկությունները: Մարդ–պետություն հարաբերությունը նա դիտում է իբրև միկրոպոլիսի (առանձին մարդու) և մակրոպոլիսի (մարդկային համակեցության) հարաբերություն:

Այսպիսով, Պլատոնը խստորեն կանոնակարգում է սոցիալ–տնտեսական հարաբերությունները, քաղաքական կարգը, ծննդաբերությունը, դաստիարակությունը, մշակույթը: Հատուկ ուշադրություն է դարձնում քաղաքացիների համամտության ձևավորմանը:

Արդարությունը և արդար իրավունքը: Հասարակությունը, պետությունը և առանձին մարդուն Պլատոնը բնութագրում է արդարության հասկացության միջոցով, որը հանդես է գալիս իբրև իդեալական հասարակարգի հիմնական սկզբունք: Արդարության գերիշխանությունն է միավորում պետության զանազան և տարաբնույթ մասերը մեկ միասնական և ներդաշնակ ամբողջի մեջ: Ընդ որում, արդարության սահմանումը պետք է կիրառել նախ պետության և ոչ առանձին մարդու նկատմամբ: Ըստ նրա՝ «թերևս արդարությունը կլինի հենց այն, որ յուրաքանչյուրը զբաղվի իր գործով», «արդարությունն այն է, որ յուրաքանչյուրն ունենա սեփականը և կատարի նույնպես սեփականը», նաև այն, որ «որևէ մեկը չզավթի ուրիշինը և չզրկվի սեփականից»: Արդարության տվյալ ըմբռնումը նա տարածում է նաև իրավունքի վրա:

Պյութագորասի և Հերակլիտեսի ոգով՝ Պլատոնի պետությունը ենթադրում է լավագույնների և ազնվաբարո անձանց արդարացի կառավարում, ինչպես նաև արդար օրենքների առկայություն: Նա ընդունում է Սոկրատեսի բնաիրավական դրույթը՝ օրինականի և արդարի համընկման մասին, որքանով դրանց հիմքում ընկած է միևնույն աստվածային սկիզբը: Այդպիսին նա համարում է պետության ազնվապետական ձևը, որը կարող է լինել միապետություն (մեկ կառավարողի առկայությամբ) կամ ազնվապետություն (մի քանի կառավարողների առկայությամբ):

Պլատոնը ճշմարիտ և արդար օրենքները դիտում է որպես «բանականության սահմանումներ», որոնք հաստատվում են ոչ թե իշխանությունը զավթած անձանց խմբի, այլ ողջ պետության ընդհանուր բարօրության համար: Ուստի օրենսդիրը պետք է հետևի չափավորության սկզբունքին՝ *սահմանափակելու, մի կողմից, պետության իշխանությունը, մյուս կողմից՝ քաղաքացիների ազատությունը:* Միայն այս ճանապարհով կարելի է օրենսդրական հիմք ստեղծել պետության ընդհանուր բարիքի գաղափարի իրականացման համար: Բացի այդ, օրենսդիրը պետք է նկատի ունենա նաև պետության աշխարհագրական և կլիմայական պայմանները: Նա համոզված է, որ օրենքների մասին գիտությունը ավելի է կատարելագործում մարդուն, քան մյուս գիտությունները:

Ըստ Պլատոնի՝ արդար և կատարյալ պետությունը երկրային բարձրագույն արժեքն է: Ուստի *մարդն է ապրում հանուն պետության, և ոչ պետությունը՝ հանուն մարդու:* Նա ընդգծում է անհատի հանդեպ հնդհանուրի (պետության) գերակայությունը: Դրա վկայությունը նրա՝ մասնավոր սեփականության վերացման, կանանց ընդհանրության և երեխաների պետական դաստիարակության հիմքի վրա ազատ քաղաքացիների համակեցության ստեղծման ծրագիրն է:

Կառավարման ձևերի հաջորդափոխման հայեցակարգը: Պետական կառույցի ձևերի դասակարգումը և դրանց փոփոխումը հիմնված են Պլատոնի փիլիսոփայապատմական հայեցակարգի վրա, որի հիմնական սկզբունքն է. «Այս աշխարհում կատարվող ամեն ինչ ենթակա է կործանման, հետևաբար՝ լավագույն պետությունը չի կարող հավերժ գոյություն ունենալ, այլ պետք է ենթարկվի քայքայման»: «Քաղաքագետ» երկխոսության մեջ Պլատոնը առաջարկում է ողջ աշխարհի և, մասնավորապես, պետության զարգացման փուլային տեսությունը: Բացի այդ, Պլատոնը համարում է, որ իր ժամանակաշրջանում իդեալական ազնվապետական կառավարումն անիրականանալի է, որը, սակայն, գոյություն ուներ անցյալում՝ «ոսկեդարում», երբ ծերացման ու մահացման օրենքը չէր իշխում աշխարհում, երբ մարդիկ ապրում էին երանության մեջ, և նրանց միջև չկային երկպառակություններ ու փոխադարձ թշնամանք: Սա կառավարման ձևերի հաջորդափոխման նրա հայեցակարգի ելակետային դիրքորոշումն է:

Ժամանակի ընթացքում իդեալական ազնվապետության բարոյալքման արդյունքում առաջանում է հողի և բնակարանի մասնավոր սեփականությունը, ազատները վերածվում են ստրուկների: Ազնվապետությունը վերածվում է *թիմոկրատիայի,* որը հիմնված է փառասերների իշխանության վրա: Դա տոհմիկ ազնվականության կառավարումն է, որն իշխում է ոչ թե փիլիսոփայական իմացության գերազանցության, այլ իր ծագման պատճառով: Սա կառավարման խառը ձև է, որն ընդգրկում է ազնվապետության և *օլիգարխիայի* տարրեր: Հարատև պատերազմները, երկպառակությունները և ընչաքաղցությունը հանգեցնում են հսկայական հարստության կուտակման՝ մասնավոր անձանց մոտ, ինչի հետևանքով՝ թիմոկրատիան փոխարինվում է օլիգարխիայով (սակավապետություն), երբ իշխանությունը պատկանում է մեծահարուստների

փոքրաթիվ խմբին, իսկ չունևորները առհասարակ չեն մասնակցում կառավարմանը: Օլիգարխիայի հիմնական սկզբունքը գույքային ցենզի՝ որպես պետության կառավարմանը մասնակցելու անհրաժեշտ պայմանի հաստատման մեջ է. «Որքան ավելի է հասարակարգը օլիգարխիական, այնքան բարձր է ցենզը, որքան քիչ է օլիգարխիական, այնքան ցենզը ցածր է»: Պետական այս կարգը պահպանվում է ռազմական ուժի և վախի շնորհիվ: Օլիգարխիան համընկնում է *պլուտոկրատիա* (մեծահարուստների բռնատիրական իշխանություն) կոչվող կառավարման ձևին:

Աղքատների աճող ատելությունը հանգեցնում է պետական հեղաշրջման և ժողովրդավարության հաստատման: Ժողովրդապետությունը, Պլատոնի կարծիքով, հաստատվում է այն ժամանակ, երբ «աղքատները, հաղթանակ տանելով հակառակորդների նկատմամբ, ոմանց ոչնչացնում են, ոմանց՝ վտարում, իսկ մնացածին հավասարեցնում են քաղաքացիական իրավունքներով և պետական պաշտոններ զբաղեցնելու իրավունքով, ինչը ժողովրդավարական կարգի օրոք իրականանում է մեծ մասամբ վիճակահանությամբ»:

Ժողովրդավարության թերությունն ու թուլությունը Պլատոնը համարում է պատշաճ կառավարման բացակայությունը, անտարբերությունն ու անհարգալից վերաբերմունքը օրենքների նկատմամբ: Նրա համար անընդունելի է, որ ժողովրդավարությունը, իրականացնելով հավասարության սկզբունքը, իրավունքներով հավասարեցնում է հավասարներին և անհավասարներին: Ավելին, տարված «անխառն ազատությամբ»՝ ժողովրդավարությունը վերածվում է իր հակադրությանը՝ բռնապետության (տիրանիա): Այլ կերպ ասած, ժողովրդավարության օրոք *անհամաչափ ազատությունը գործնականում վերածվում է բացարձակ ստրկության:* Ընդ որում, տիրանը սովորաբար հասնում է իշխանության՝ որպես «ժողովրդի դրածո»: Տիրանիան՝ մեկ անձի իշխանությունը բոլորի նկատմամբ, Պլատոնը համարում է պետական կառույցի վատագույն ձև, ուր իշխում են անօրինականությունն ու կամայականությունը: Կառավարման այս ձևը ևս նախորդ՝ ժողովրդավարական ձևի այլասերման արդյունք է:

Ժողովրդավարական պետության բնակչությունը շերտավորվում է երեք դասի. 1) անբանների և ձրիակերների դաս, որոնք զբաղեցնում են քաղաքային օբյեկները և չեն թողնում, որ որևէ մեկը խոսի, 2) ձեռքբերողների, հարստություն կուտակողների դաս, 3) մանր ունևորների դաս, որոնք անտարբեր են պետության գործերի նկատմամբ: Վերջին դասը ամենաբազմաքանակն է, և նրա ձեռքում է գտնվում պետության ճակատագիրը բոլոր ընտրությունների ժամանակ: Այս դասը չունի քաղաքական ծրագիր և առաջնորդներ: *Ժողովրդավար առաջնորդներն իրենց պրամադրություններով և կողմնորոշումներով շատ հեռու են այդպիսին լինելուց, և նրանց մեջ միշտ ապրում է թաքնված օլիգարխը: Ժողովուր-*

դը միշտ նախընտրում է մեկ առաջնորդի, և այդ պատճառով՝ տիրանը միշտ ծնվում է ժողովրդավար օլիգարխներից:

Ժողովրդի ընտրյալը, ունենալով հլու–հնազանդ ամբոխ, պատժում է մրցակիցներին՝ արտաքսելով կամ մահապատժի ենթարկելով նրանց, որից հետո նա դատապարտվում է՝ «կամ կործանվելու իր իսկ թշնամիների ձեռքով, կամ դառնալու տիրան՝ մարդուց վերածվելով գայլի»: Տիրանը հաճախ պատերազմն իբրև միջոց է օգտագործում, որպեսզի ժողովրդի մեջ առաջնորդի անհրաժեշտություն առաջացնի:

«Քաղաքագետ» երկխոսության մեջ Պլատոնը մանրամասն դասակարգում է կառավարման ձևերը՝ միապետություն, ազնվապետություն և ժողովրդապետություն: Ընդ որում, դրանցից յուրաքանչյուրն ունի երկու ձև. ճիշտ և սխալ՝ կախված օրենքի պահպանումից: Նա թվարկում է վեց ձև.

Թագավորական իշխանություն՝ օրենքների վրա հիմնված միապետություն.

Տիրանիա՝ օրենքների վրա չհիմնված միապետություն.

Ազնվապետություն՝ քչերի օրինական իշխանություն.

Սակավապետություն (օլիգարխիա)՝ քչերի անօրինական իշխանություն.

Ժողովրդապետություն՝ օրենքների վրա հիմնված պետություն.

Ժողովրդապետություն՝ օրենքների վրա չհիմնված պետություն:

Ժողովրդապետությունը նա համարում է վատագույնը՝ կառավարման ճիշտ ձևերի և լավագույնը՝ սխալ ձևերի մեջ: Պետության ձևերի տվյալ տիպաբանությունը փոխառված է պատմագիր Հերոդոտոսից և համապատասխանում էր հունական պոլիսների պրակտիկային:

«Օրենքներ» երկխոսությունում Պլատոնն առաջադրում է պետական կառույցի մեկ այլ մոդել, ուր կառավարողները նույնպես ենթարկվում են օրենքներին. «Ես տեսնում եմ մոտակա կործանումը այն պետության, որտեղ օրենքն ուժ չունի և ինչ–որ մեկի իշխանության տակ է: Իսկ այնտեղ, ուր օրենքն է տիրում կառավարողներին, և վերջիններս դրա ստրուկներն են, ես նկատում եմ պետության և բոլոր բարիքների փրկություն, ինչպիսիք պետությանը կարող են պարգևել միայն աստվածները»:

Բոլոր քաղաքացիներին թույլատրվում է ապրել ընտանիքներով, ունենալ մասնավոր հողաբաժին և տուն: Յուրաքանչյուրը դրանք ստանում է վիճակահանությամբ և օգտագործում տնօրինման և ոչ մասնավոր սեփականության իրավունքներով: Հողաբաժինները համարվում են պետության ընդհանուր սեփականություն, բայց փոխանցվում են ժառանգաբար, ընդ որում, երեխաներից մեկին՝ խուսափելու հողաբաժնի մասնաբաժանումից:

Դասերը (կառավարողներ, պահապաններ, արտադրողներ) բացակայում են: Բոլոր քաղաքացիները բաժանվում են չորս խավի՝ նրանց ունեցվածքային վիճակին համապատասխան: Մի խավից մյուսին անցու-

մը կատարվում է ունեցվածքային վիճակի մշտապես փոփոխման հետևանքով: Խավերն օժտված են անհավասար իրավունքներով: Առաջին և երկրորդ խավի քաղաքացիները պարտավոր են պատժի սարսափի ներքո մասնակցել ժողովրդական ժողովներին: Երրորդ և չորրորդ խավերի քաղաքացիների համար այդ մասնակցությունը կամավոր է: Պաշտոնների և հարկերի բաշխումը նույնպես կախված է ունեցվածքային ցենզից:

Միաժամանակ Պլատոնը ներմուծում է որոշակի համահավասարեցում. հաստատվում են հարստացման սահմանները, բացառվում շքեղությունը, վաշխառությունը, մասնավոր անձանց արգելվում է ոսկի և արծաթ ունենալ: Ընտանիքները և ամուսնությունները վերահսկվում են, դաստիարակությունը պետական հովանավորության տակ է, մեծ նշանակություն է տրվում քաղաքացիների համախոհությանը:

Ըստ Պլատոնի՝ արդարությունը ենթադրում է «պատշաճ չափի» առկայություն, այսինքն՝ որոշակի հավասարություն: Ընդ որում, նա տարբերում է հավասարության երկու ձև. «երկրաչափական» (հավասարություն՝ ըստ արժանապատվության և առաքինությունների) և «թվաբանական» (չափի, կշռի և թվի հավասարություն): Նշված տարբերությունը նա պարզաբանում է հետևյալ կերպ. «Եթե չպահպանվի պատշաճ չափը, անհավասարների համար հավասարը կդառնա անհավասար»: «Երկրաչափական հավասարությունը ամենաճշմարիտ և լավագույն հավասարությունն է»: «Մեծին նա հատկացնում է առավել, փոքրին՝ սակավ, յուրաքանչյուրին շնորհելով այն, ինչ համաչափ է նրա բնությանը»:

«Պետություն» երկխոսության մեջ իդեալական պետության նախագիծը ստրկության ինստիտուտ չէր նախատեսում: Կառավարողների և զինվորների մոտ մասնավոր սեփականության բացարձակ մերժումը բացառում էր ստրուկների անհրաժեշտությունը: Բացի այդ, ստրկատիրության միակ աղբյուրը պատերազմն էր, որը Պլատոնը համարում էր մեծագույն չարիք, որից իդեալական պետությունում պետք է խուսափել: «Օրենքներում» ևս պատերազմը բացառվում է, քանզի այն չի կարող պետության նպատակը լինել: Նա հերքում է այն դրույթը, որի համաձայն՝ պետությունների միջև անդադար պատերազմ է ընթանում: Ուստի կատարյալ պետության ստեղծման ժամանակ պետք է հաստատել օրենքներ, որոնք *վերաբերեն ոչ թե «խաղաղության՝ հանուն պատերազմի», այլ հակառակը՝ «օրենքներ, որոնք վերաբերեն պատերազմին՝ հանուն խաղաղության»:*

«Օրենքներում» հասարակությունը բացի քաղաքացիներից ընդգրկում է ոչ–քաղաքացիների՝ ստրուկների և օտարերկրացիների, ովքեր զբաղվում են արհեստով, հողագործությամբ և առևտրով: Ընդ որում, յուրաքանչյուր քաղաքացի պետք է ունենա անհրաժեշտ քանակի ստրուկներ՝ իր պահանջմունքները բավարարելու համար: Թեև ստրուկները քաղաքական առումով իրավազուրկ են, սակայն նրանց ունեցվածքային վիճակը պետք է լինի բավարար: Ավելին, նյութական բարիքների այն «մասը, որ նախատեսված է տերերի համար, ոչնչով չպետք է ճոխ լինի մյուս երկու մասի՝ ստրուկների և օտարերկրացիների համեմատ: Բաժանումը պետք է կատարել այնպես, որպեսզի բոլոր մասերը լիովին հավասար լինեն նաև որակի առումով»: Ստրուկների և օտարերկրացիների վիճակը «Օրենքներում» հիշեցնում է արտադրողների դասի վիճակը «Պետությունում»:

Պետության այս ձևը ընդգրկում է միապետության, ազնվապետության և ժողովրդապետության սկզբունքները («խառը կառավարում»): Պետությունը կառավարում են 37 հոգի՝ ընտրված բազմաստիճան ընտրությունների միջոցով: Ընտրություններին մասնակցում են միայն զենք կրող և պատերազմներին մասնակցած քաղաքացիները: Կառավարողների տարիքն է՝ 50–ից մինչև 70: Նրանք օժտված են լայն լիազորություններով և կարող են կառավարել 20 տարուց ոչ ավելի: Ընդ որում, նրանք բոլորն էլ կապված են օրենքներով: Նրանցից ընտրվում է յուրահատուկ վերպետական մարմին՝ «Գիշերային խորհուրդ»՝ կազմված 10 ամենափմաստուն կառավարողներից: Գոյություն ունի նաև ընտրովի ժողովրդական ժողով՝ բաղկացած 360 քաղաքացիներից (90 հոգի՝ յուրաքանչյուր խավից): Այստեղ, ըստ էության, դրսևորվում է ներկայացուցչական ժողովրդավարության սկզբունքը: Պետական բոլոր պաշտոնները ընտրովի են, և բոլոր թեկնածուները նախնական ստուգում են անցնում:

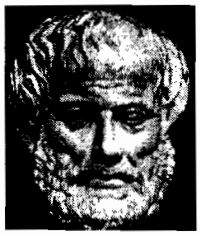
Պետության լավագույն նախագիծը Պլատոնը կիրառելի է համարում միայն հույների համար: Հունաստանը շրջապատող ժողովուրդները («բարբարոսական աշխարհը») անկարող են ստեղծել բանական սկզբի վրա հիմնված հասարակարգ: Հույների և բարբարոսների միջև տարբերությունը այնքան մեծ է, որ նույնիսկ պատերազմի ժամանակ պետք է կիրառվեն տարբեր սկզբունքներ: Հունական պետությունների միջև երկպառակտչական պատերազմում պետք է պահպանվեն մարդասիրական բոլոր նորմերը, բացառվեն գերիներին ստրկության վաճառելը: Իսկ բարբարոսների հետ պատերազմում հույները իրավունք ունեն անողոք լինել, ռազմագերիներին վերածել ստրուկների: Առաջին դեպքը նա նույնիսկ անվանում է ոչ թե պատերազմ, այլ «ընտանեկան վեճ»:

Ըստ Պլատոնի՝ կատարյալ պետությունը ինքնաբավ և սահմանափակ ինստիտուտ չէ: Այն պետք է ստանձնի Հունաստանի մյուս պետությունների ղեկավարությունը. նրա զինվորները պետք է լինեն «իրենց քաղաքացիների» պահապանները և մյուս հույների առաջնորդները՝ «վերջիններիս բարի կամքով»: Պոլիսների անկման, պոլիսային կազմակերպության ճգնաժամի դարաշրջանում այս հայեցակարգն ուներ նաև

գործնական–քաղաքական միտվածություն և նախատեսում էր հունական քաղաք–պետությունների միավորումը կատարյալ պետության հովանու ներքո:

Պլատոնյան հայեցակարգում մի շարք տեսակետների բացարձակացման վտանգավորությունը նշել է նրա հռչակավոր աշակերտ **Արիստոտելը,** ով կասկածում էր այդպիսի պետության ստեղծման իսկ հնարավորությանը: Բացի այդ, համընդհանուրին անհատականի խիստ ենթարկման սկզբունքն իրական կյանքում հանգեցնում է բռնապետության հաստատման:

3.2. Արիստոտելը անտիկ քաղաքական գիտության հիմնադիր



Անտիկ աշխարհի մեծ փիլիսոփա և քաղաքական մտածող **Արիստոտելը** (մ.թ.ա. 384 — 322) ծնվել է Թրակիայի Ստագիր քաղաքում (այստեղից՝ Ստագիրացի մականունը), Մակեդոնիայի Ամինտա III թագավորի պալատական բժշկի ընտանիքում: 17 տարեկանում մեկնում է Աթենք և շուրջ 20 տարի սովորում Պլատոնի Ակադեմիայում: Պլատոնի մահից հետո հեռանում է Աթենքից: 343 թ. Մակեդոնիայի թագավոր Փիլիպպոս II հրավերով Արիստոտելը ստանձնում է նրա որդի Ալեքսանդրի ուսուցչի պարտականությունը: Երբ վերջինս գալիս է իշխանության, Արիստոտելը չի խրախուսում նրա նվաճողական քաղաքականությունը, որն առաջին հերթին ուղղված էր հունական պոլիսների դեմ: Այս հանգամանքը վատ անդրադարձավ նրանց հետագա հարաբերությունների վրա:

335 թ. Արիստոտելը վերադառնում է Աթենք և հիմնում իր փիլիսոփայական դպրոցը՝ «Լիկեյոն»: Քանի որ նա դասավանդում էր զբոսանքների ժամանակ, դպրոցը հաճախ կոչում էին պերիպատետիկ (հուն. պերիպատեո՝ զբոսնում եմ): Ալեքսանդր Մակեդոնացու մահից (323 թ.) հետո Աթենքում իշխանությունը անցնում է հակամակեդոնական կուսակցությանը, և Արիստոտելը՝ վախենալով աթենացիների վրեժխնդրությունից (մակեդոնամետության համար), ստիպված հեռանում է Էվբեա կղզի, ուր մեկ տարի անց մահանում է:

Արիստոտելի քաղաքական տեսությունը արտացոլված է «Պոլիտիկա», «Աթենական պոլիտիա», «Էթիկա» և այլ աշխատություններում:

Քաղաքական գիտության առարկան: Արիստոտելը մի կողմից սերտ կապ է տեսնում քաղաքականության (քաղաքագիտության) և բարոյագիտության միջև: Մյուս կողմից՝ նրա ուսմունքում նշմարվում է հիշյալ ոլորտների տարանջատման և քաղաքականությունը ինքնուրույն գիտաճյուղի վերածման միտումը: Բարոյագիտությունը դառնում է քաղաքական գիտության յուրահատուկ ներածություն: Ընդ որում, ավանդույթների միջոցով հաստատված բարոյականության համակարգն առաջին հերթին ընկալվում էր հասարակական և ոչ անձնական առումով:

Արիստոտելի ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացած է նյութական կեցության և դրա իմացության խնդիրների, իսկ քաղաքականության ոլորտում՝ իրապես գոյություն ունեցող հասարակության (պետության) կատարելագործման վրա: Նա իր աշակերտների հետ նկարագրեց, վերլուծեց և համեմատեց պոլիսների 150–ից ավելի սահմանադրություններ:

Քաղաքագիտական ուսումնասիրություններում Արիստոտելը կարևորում է և՛ փորձը, և՛ բանական վերլուծությունը՝ քաղաքականությունը դարձնելով էմպիրիկ ուսումնասիրության օբյեկտ:

Արիստոտելը քաղաքականությունը առանձնացնում է իմաստասիրության տեսական ոլորտից՝ բնույթով տեսական գիտությունից՝ այն դարձնելով գործնական, որի կոչումը քաղաքական ճիշտ գործողությունների ուղի մշակելն է: *Քաղաքական արվեստը տեսական գիտություն չէ, որը չնակերպում է համընդհանուր ճշմարտություններ: Այն գործնական գիտելիքի յուրատեսակ չն է, որի առարկան կոնկրետ մարդկային հարաբերություններն ու գործողություններն են:* Այդ պատճառով՝ հաճախ ճշմարիտ գիտությունից հեռու մարդիկ օժտված են լինում բնական հնարամտությամբ և զգալի հաջողությունների հասնում քաղաքական ասպարեզում: Ընդ որում, հնարամտությունը՝ որպես մարդու բնական հատկություն, երբեք չի անհետանում, մինչդեռ յուրաքանչյուր գիտելիք՝ լինելով ձեռքբերովի, ենթակա է մոռացության:

Քաղաքական գիտության անհրաժեշտությունը բացատրվում է նաև այն բանով, որ հնարամտությունը նս բովանդակում է բանական–իմացական՝ հատուկ գիտելիքի տարր: Ուստի քաղաքականությունը հատուկ գիտություն է, որի նպատակն է՝ նպաստել քաղաքական հաշվարկին և դրա վրա հիմնված քաղաքական գործողություններին: Ընդսմին, ի տարբերություն տեսական գիտությունների՝ այն ելնում է ոչ թե ակնհայտ ճշմարտություններից (աքսիոմներից, կանխադրույթներից), այլ ձևակերպում է սոսկ հարաբերական ճշմարտություններ, որոնք տարածվում են դեպքերի որոշակի քանակի վրա, քանզի մարդկային կյանքի գործնական հարցերը հնարավոր չէ վերլուծել մաթեմատիկական ճշգրտությամբ:

Հետազոտության էմպիրիկ (փորձնական) մեթոդը թույլ տվեց Արիստոտելին էապես ընդլայնել «քաղաքականություն» հասկացության ծավալը: Քաղաքականությունը նա դիտում է ոչ միայն իբրև ուսմունք կատարյալ պետության մասին, այլև իբրև սոցիոլոգիա, պետության ընդհանուր տեսություն, սահմանադրական իրավունքի տեսություն, տնտեսական տեսություն: Քաղաքականության իր մեկնաբանության մեջ Արիս-

տոտելը հիմնվում է պատմահամեմատական զուգահեռների, անցյալ և իր ժամանակի իրավաքաղաքական փորձի վրա: Նա ձգտում է ճանաչել քաղաքական իրական հարաբերությունների ներքին տրամաբանությունը, տեսականորեն ընդհանրացնել քաղաքական գործունեության փորձնական հետազոտությունների տվյալները:

Այնուհանդերձ, կատարյալ պետության խնդիրը Արիստոտելի ուսմունքում ևս որոշիչ նշանակություն ունի: Այսպես, ըստ նրա, քաղաքականությամբ զբաղվող մարդը պետք է հետազոտի հետևյալ երեք հարցը. 1) Որ՞ն է իդեալին համապատասխանող պետության լավագույն ձևը, որին մենք ձգտում ենք: 2) Ինչպիսի՞ն է պետության լավագույն ձևը որոշակի պայմաններում և այն դեպքում, երբ անհնար է իդեալի իրականացումը: 3) Պետական իշխանության ո՞ր ձևն է առավել կայուն՝ անկախ այն սկզբունքներից, որոնք ընկած են դրա հիմքում և կախված այն պայմաններից, որոնց առկայությամբ այն ծագել է և պետք է գոյություն ունենա: Նա գտնում է, որ քաղաքական միտքը պետք է կենտրոնանա քաղաքական այն կարգի վրա, որը հնարավոր է իրականացնել առկա պայմաններում: Քաղաքականությամբ զբաղվողը պետք է պատկերացում ունենա ոչ միայն լավագույն պետական կարգի, այլև այն մասին, ինչը գործնականորեն հնարավոր է իրականացնել: Դա է քաղաքականության գլխավոր խնդիրը:

Քաղաքականության գիտական հետազոտության իր մեթոդը Արիստոտելը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. պետության՝ որպես բարդ ամբողջի տրոհում բաղկացուցիչ մասերի, դրանցից յուրաքանչյուրի տարբերակիչ հատկությունների վերլուծություն, ապա գոյածևերի և այդ մասերի տարբեր համակցություններից կազմված ամբողջի գործառնության վերլուծություն:

Արիստոտելը քաղաքականությունը սահմանում է որպես մարդու և պետության բարձրագույն բարիքի մասին գիտություն: Քաղաքական գիտության գերագույն նպատակը ներառում է գործնական մյուս գիտությունների նպատակները: Գերագույն բարիքի կատարելությունը նա անվանում է երանություն, որը բարու վրա հիմնված գործունեությունն է: Քաղաքականությունն ուղղված է այդ նպատակի՝ առաքինության իրագործմանը: Ըստ Արիստոտելի՝ անձնական և քաղաքական (պետական) երանությունը ներդաշնակ են: Ընդ որում, բնավ պարտադիր չէ, որ քաղաքական առաքինությունը համընկնի բարոյական առաքինությանը: Օրինակելի քաղաքացու առաքինությունը պետք է ներհատուկ լինի պետության բոլոր քաղաքացիներին, բայց բնավ պարտադիր չէ, որ օրինակելի բոլոր քաղաքացիները միաժամանակ բարոյական առաքինության կրող լինեն: Պետությունը, ինչպես և առանձին մարդը, բաղկացած է տարբեր մասերից, որոնք չեն կարող միևնույն առաքինությունը ունենալ:

Բացի այդ, գոյություն ունեն պետական կառույցի տարբեր ձևեր: Որոշ ձևերում քաղաքացու առաքինությունը կարող է համընկնել մարդու առաքինությանը, մյուսներում՝ ոչ: Բայց երկուսն էլ համընկնում են կատարյալ պետությունում: Այսպիսով, Արիստոտելի ուսմունքում նշմարվում են պետությունից անձնական բարոյականության անջատման միտումը, բարոյագիտության և քաղաքականության առանձնացումը:

Պետության առաջացումը և էությունը: Արիստոտելը պոլիսը համարում է պետության կառուցման լավագույն ձևը, իսկ մնացած՝ «բարբարոսական» աշխարհը՝ ցածր կարգի հասարակություն, որը չի հասել զարգացման քաղաքական մակարդակի: Նա նույնացնում է պետություն և հասարակություն հասկացությունները: Գոյություն ունեցող հասարակությունները նա բաժանում է երկու խմբի՝ արհեստական և բնական: Առաջին խմբին են պատկանում ֆրատրիաները, կոլեկտիվ գոհաբերություն կատարելու համար առաջացած ընկերակցությունները և այլն, որոնք արհեստական լինելով՝ ամուր և հարատև չեն: Երկրորդին պատկանում են բնական ճանապարհով առաջացած հասարակությունները (ընտանիք՝ մարդկանց ամբողջություն, բնակավայր՝ ընտանիքների ամբողջություն, պետություն՝ բնակավայրերի ամբողջություն) և այդ պատճառով՝ դրանք ավելի կայուն են ու հարատև: Այսպիսով, Արիստոտելի համոզմամբ, պետությունը բնական զարգացման արդյունք է: Նրա հիմքում ընկած են մարդկանց բնական պահանջմունքները: Հաղորդակցման իրենց բնական ձգտումով մարդիկ ստեղծում են հանրության երեք ձև. ընտանիք, բնակավայր և պոլիս: Պոլիսը մարդկանց միավորման, պետական կառույցի գերագույն ձևն է, որը ներառում է հաղորդակցման մյուս բոլոր ձևերը: Այլ խոսքով, քաղաքական հարաբերության մեջ հաղորդակցման բոլոր ձևերը հասնում են իրենց ավարտին: Պոլիսի նպատակը քաղաքացիների ընդհանուր բարօրությունն է:

Ըստ Արիստոտելի՝ պետության էությունը առաջնային է ընտանիքի և առանձին մարդու բնության նկատմամբ, որովհետև ամբողջը կարևոր է մասերից: «Պետությունն իր բնությամբ նախորդում է անհատին» այնքանով, որքանով պետությունը մարդկանց կազմակերպման, շփման բարձրագույն ձևն է: Սակայն դա չի նշանակում, որ սկզբից առաջացել է պետությունը, հետո մարդը: Խոսքն այն մասին է, որ իր առջև դրված բարոյական խնդիրներով ու նպատակներով պետությունը վեր է առանձին մարդուց և ընտանիքից:

Արիստոտելը ձևակերպեց մարդու՝ որպես «քաղաքական կենդանու», էակի իր հռչակավոր բանաձևը: Պետությունում ավարտվում է մարդու քաղաքական բնության (էության) ձևավորման ընթացքը: Ընդ որում, մարդու քաղաքական բնություն ասելով՝ նա հասկանում է ոչ իբրև առկա իրողություն, այլ որպես ներուժակություն, որն իրականացվել է միայն

հույների մոտ (պոլիսային կազմակերպությունում): Բարբարոսները շարունակում են մնալ բռնատիրության և ստրկության վիճակում, ուստի նրանց մոտ քաղաքական բնությունը մնում է որպես ներունակություն: Քաղաքական առումով՝ «բարբարոսն ու ստրուկը իրենց բնությամբ նույնական հասկացություններ են»: Այդ պատճառով ոչ–հելլենները՝ բարբարոսները, ընդունակ չեն պետական (քաղաքական և իրավական) կյանքի: Այդպիսով, մարդու բնական իրավունքներն իրապես գոյություն ունեն լոկ որպես քաղաքական սուբյեկտի, այսինքն՝ պոլիսի քաղաքացու իրավունքներ:

Արիստոտելի ուսմունքում պետությունը առաջին հերթին իշխանության ու հպատակության համակարգ է: Պետության մարմինները կազմում են իշխանությամբ օժտված նրա «մասերը»՝ «հարուստները», «չունևորները» և «միջինները»: Պետական կառույցների տարբերությունը կախված է այդ «մասերի» միջև իշխանության բաշխման եղանակից՝ թե՛ արտոնությունների, թե՛ իշխանության իրականացմանը հավասար մասնակցության սկզբունքով:

Պետության հիմնական գործառույթներից են՝ քաղաքացիների անվտանգության ապահովումը, հասարակական հարաբերությունների կարգավորումը, քաղաքացիական կյանքի կազմակերպումն օրենքների միջոցով, քաղաքացիների գերհարստացման կամ քաղաքական իշխանության ուռճացման կանխարգելումը, ստրուկներին հնազանդության մեջ պահելը և այլն: Իսկ պետության գլխավոր նպատակը առաքինի, հետևաբար՝ երջանիկ կյանքի ապահովումն է քաղաքացիների մեծամասնության համար:

Իշխանության հայեցակարգը: Արիստոտելը հստակ տարբերակում է հայրական և պետական իշխանությունները: Առաջինը նա անվանում է բռնատիրական (տերունական), երկրորդը՝ քաղաքական: Քաղաքական իշխանությունը հաստատվում է ազատ ու հավասար մարդկանց հանդեպ: Ընդսմին, չափազանց կարևոր է, որ նա, ով իշխում է քաղաքականապես, կարողանա նաև ենթարկվել, քանզի քաղաքական հարաբերություններում իշխանությունն ու ենթակայությունը այլընտրանքային են: Բռնատիրական (տերունական) իշխանությունը ստրուկների և ընտանիքի անդամների նկատմամբ գերազանցապես միապետական բնույթ ունի և բնորոշ է մարդկային պարզունակ հարաբերությունների շրջանին:

Պետության ինքնիշխանությունը Արիստոտելը դիտում է իբրև ինքնին հասկանալի փաստ: Քանի *որ պետական յուրաքանչյուր կառույց կամ պետության ցանկացած սահմանադրություն պետական իշխանությունների և առաջին հերթին՝ գերագույն իշխանության կազմակերպման կարգ է, ուստի նա, ով կառավարում է պետությունում, նա էլ ինքնիշխանության կրողն է:* Կառավարման եղանակը հենց ինքնիշխանության դրսևորումն է: «Գերագույն իշխանության» բովանդակությունը հանգում է հետևյալ իրավունքներին. պատերազմի հայտարարում ու խաղաղության կնքում, միջազգային պայմանագրերի կնքում և դրանց դադարեցում, օրենքների հրապարակում, մահապատժի իրավունք, պետական բարձրագույն պաշտոնների նշանակում և այլն: «Գերագույն իշխանությունը» կարող է ունենալ տարբեր կրողներ, բաժանվել նրանց միջև: Բացի այդ, կարող են գոյություն ունենալ տարբեր «իշխանություններ»՝ օժտված ինքնիշխան իրավունքներով:

Ինքնիշխան իրավունքների ամբողջությունը Արիստոտելը բաժանում է երեք տեսակի՝ 1) քվեարկության միջոցով պետական խնդիրների լուծմանը մասնակցելու իրավունք, 2) բուն իմաստով՝ պետության կառավարմանը մասնակցելու իրավունք և 3) դատական գործառույթներ կատարելու իրավունք: Այս դասակարգումը որոշ հետազոտողների հիմք է տվել Արիստոտելի ուսմունքը համարել «իշխանությունների բաժանման» և «գործառույթների բաշխման» մասին տեսության նախատիպը՝ միաժամանակ մատնանշելով, որ հիշյալ տեսությունը նրա մոտ դեռևս իրավաբանական բնույթ չունի, ինչը բնորոշ է Նոր ժամանակի տեսություններին:

Ըստ Արիստոտելի՝ պոլիսը նախ միավորում է մարդկանց և պետության տարածքը, որոնք գտնվում են մեկ կառավարության իշխանության ներքո և ունեն միևնույն օրենքները: Իշխանության և տարածքի միասնությունը ապահովում է պոլիսի ամբողջականությունը: Պոլիսը նաև ազատ և որոշ առումով հավասար քաղաքացիների շփում է, որոնք օժտված են բանականությամբ և ինքնորոշման, այսինքն՝ սեփական գործողությունները կառավարելու ունակությամբ:

Ըստ Արիստոտելի՝ ստրկությունն ինչպես ընտանիքի, այնպես էլ ամբողջ պետության կազմակերպման բնական ձևն է: Ստրկության հնստիտուտի բնական լինելը պայմանավորված է այն բանով, որ մարդիկ իրենց բնությամբ անհավասար են, քանի որ որոշ մարդիկ ի բնե կոչված են տիրելու, իշխելու, մյուսները՝ ենթարկվելու: Նա համոզված է, որ «որոշ մարդիկ բնությամբ ազատ են, մյուսները՝ ստրուկ, և վերջիններիս համար լինել ստրուկ՝ և՛ օգտակար է, և՛ արդար»: Դա վերաբերում է թե՛ առանձին մարդկանց, թե՛ ժողովուրդներին: Իսկ ստրկությունը՝ «ըստ օրենքի» արդար է համարվում միայն այն չափով, որքանով այն համապատասխանում է «ստրկության՝ ըստ բնության»: Այս առումով անօրինական է համարում այն դրույթը, որ «մարդը, ով արժանի չէ ստրուկ լինելու, այնուամենայնիվ, պետք է դառնա այդպիսին»:

Տիրոջ և ստրուկի (ինչպեսև ընտանեկան) հարաբերությունները, Արիստոտելի կարծիքով, քաղաքական և իրավական հարաբերությունների ոլորտից դուրս են, քանզի ազատ և հավասար մարդկանց հարաբե-

րություններ չեն: Ստրուկի պարտականությունը ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվելն է, քանի որ նա օժտված չէ մտածելու ունակությամբ և պատասխանատվության զգացումով, չի կարող իր մեջ դաստիարակել չափավորություն, ինքնասահմանափակում, արդարություն և այլ առաքինություններ: Նա կարող է լոկ կատարել ուրիշի կամքը: Այդպիսին են բոլոր բարբարոսները, իսկ հույները՝ բնավ:

Իրավունքը՝ իբրև քաղաքական արդարություն: Իրավունքի մասին Արիստոտելի պատկերացումներն առնչվում են պետության նրա ընկալմանը: Ըստ նրա, օրենքը հավասարակշռված բանականություն է, որին չեն խանգարում ո՛չ հույզերը, ո՛չ համակրանքը, ո՛չ հակակրանքը: *Պոլիսում պետք է իշխի իրավունքը, և ոչ մարդիկ:* Իրավունքը նորմեր են, որոնք կարգավորում են հասարակական կյանքը՝ դրան հաղորդելով որոշակի ձև և կայունություն: «Կարգը հենց յուրատեսակ օրենք է»: Օրենքի կարևորագույն հատկանիշներից է հարկադրող ուժի առկայությունը:

Արիստոտելն իրավունքը մեկնաբանում է որպես *քաղաքական արդարություն,* որը հնարավոր է հասարակության ազատ և հավասար անդամների միջև միայն: Այն «թե՛ առհասարակ արդարության, թե՛ քաղաքական արդարության (իրավունքի) մեջ է»: Իսկ վերջինը հաստատվում է միևնույն հանրությանը պատկանող ազատ և հավասար մարդկանց միջև, հավասար՝ կամ համամասնության, կամ քանակի իմաստով՝ ընդհանրապես: Նման հարաբերություններում չգտնվող մարդիկ միմյանց հանդեպ չեն կարող ունենալ քաղաքական արդարություն (իրավունք), բայց ունենում են որոշակի արդարություն, որն այդպես կոչվել է՝ ըստ նախորդ տեսակի նմանության: Այն մարդիկ ունեն իրավունք, որոնց համար գոյություն ունի օրենք, որը որոշում է նրանց հարաբերությունները, իսկ օրենքը ենթադրում է հանցագործություն, դատարանը՝ ճշմարտության և կեղծիքի բաժանում: Իրավունքը կարգավորում է ազատ ու հավասար մարդկանց հարաբերությունները, ինչպես նաև իշխելու և ենթարկվելու քաղաքական հարաբերությունները:

Ըստ այդմ, Պլատոնի օրինակով՝ Արիստոտելը տարբերում է արդարության երկու տեսակ՝ հավասարեցնող և բաշխող: Առաջինը հավասարեցնում է այն, ինչ փոխանակման առարկա է և կիրառվում է քաղաքացիական–իրավական գործարքների, վնասի փոխհատուցման, հանցագործության և պատժի ոլորտներում: Սա «թվաբանական հավասարության» սկզբունքն է: Երկրորդը արդարության դրսևորումն է ընդհանուր բարիքները բաշխելիս, այն ամենի, ինչ կարող է բաժանվել հասարակության անդամների միջև (իշխանություն, պատիվ, փառք և այլն)՝ վերջիններիս ավանդին համապատասխան: Այստեղ արդեն հնարավոր է ինչպես հավասար, այնպես էլ անհավասար բաշխում: Եթե Պլատոնը խոսում է *արդար անհավասարության* մասին, ապա Արիստոտելը առաջադրում է *անհավասար* (այսինքն՝ բաշխող) *արդարության* գաղափարը: Այս սկզբունքը պետք է կիրառվի նաև պոլիսի կազմակերպման ժամանակ:

Արդարության կարևոր ցուցանիշը աղքատության և հարստության միջև ծայրահեղությունների բացակայությունն է, ոսկե միջինը՝ ոչինչ չափից ավելի: Արիստոտելը համարում է, որ պոլիսում պետք է հաստատվի հավասարակշռություն սոցիալական խավերի՝ աղքատների և հարուստների, հասարակ քաղաքացիների ու ազնվականների միջև: Իսկ սոցիալական ներդաշնակության և կայունության աստիճանը պայմանավորված է *միջին խավի* առկայության և գործառութային գերակայությամբ: Այդ իսկ պատճառով՝ նրան անվանում են միջին դասի առողջ դատողականության գաղափարախոս: Միջին խավի ներկայացուցիչներին նա համարում է լավագույնը պոլիսում, վերջինիս վստահելի հենարանը, քանզի հենց նրանք են ի վիճակի ըմբռնել ընդհանուր բարիքը՝ չհակվելով ծայրահեղությունների:

Քաղաքական իրավունքը Արիստոտելը բաժանում է բնական և կամքով հաստատված (այսինքն՝ պայմանական, դրական) իրավունքի: Բնական համարում է այն իրավունքը, որն ամենուր ունի միատեսակ նշանակություն և կախված չէ դրա ընդունումից կամ չընդունումից, օրենսդրական ձևակերպման կարիք չունի: Այն բնական է, որովհետև քաղաքական բնույթ ունի, համապատասխանում է մարդու քաղաքական բնությանը (էությանը): Պայմանական իրավունքը ներկայանում է մարդկանց կողմից հաստատված օրենքների և համաձայնագրերի ձևով: Բնական իրավունքը պայմանական իրավունքի հիմքն ու չափանիշն է: Չնայած իրավունքի ողջ բնագավառը փոփոխական է, սակայն արդարությունը և իրավունքը փոփոխական են մասամբ:

Ըստ Արիստոտելի՝ պետական կառույցի տարբեր ձևերը հենց իրենց քաղաքական բնույթով համապատասխանում են արդարության սկզբունքին և իրավունքի գաղափարին, այսինքն՝ կրում են իրավական բնույթ: Նա իրավունքի կայունության կողմնակից է: Նա ոչ միայն հարգում է ավանդույթները, այլև դեմ է պետական կարգավորման և օրենսդրության շրջանակի ընդլայնմանը, ինչն անտեսում է ավանդույթները: Օրենսդրի վարպետությունն ու գլխավոր խնդիրը այնպիսի օրենքների ստեղծումն է, որոնք համապատասխանում են պետությանը, և ոչ պետական կարգի ենթարկումը հորինված օրենքներին: Ուստի պետության ճիշտ ձևերին համապատասխանող օրենքները նաև արդար են, իսկ այն օրենքները, որոնք համապատասխանում են պետության անկանոն ձևերին՝ անարդար: Այս հանգամանքը հիմք է տվել նրան անվանել «մինիմալիստ օրենսդրության մեջ»:

Օրենքը կարող է լինել արդար կամ անարդար: Դրա գնահատման չափանիշը արդարություն հասկացությունն է (կամ պատկերացումը):

Հետևաբար՝ արդար է միայն այն օրենքը, որը հիմնվում է համապատասխան իրավունքի վրա: *Օրենքը և ոչ թե մարդն է մարմնավորում պետության գերագույն իշխանությունը:* Այն «հավասարակշռված բանականություն է»: Ուստի նույնիսկ անարդար օրենքը ունի պարտադիր ուժ, հակառակ պարագայում՝ հասարակության մեջ անկարգություն կհաստատվի: Օրենքների միջոցով կառավարումը դառնում է պետության բոլոր ձևերի համակցման քաղաքական տարրը: Օրենքի առանձնահատկություններից է դրա համապարտադիր ուժը: Միաժամանակ Արիստոտելը համոզված է, որ ոչ մի օրենք չի կարող օգուտ բերել հասարակությանը, եթե քաղաքացիները դաստիարակված չեն պետական կարգի և օրենսդրության ոգով:

Իրավունքը ամբողջությամբ (և՛ բնականը, և՛ կամքով հաստատվածը) ու անհատի իրավունքները, ըստ Արիստոտելի, կրում են քաղաքական բնույթ և հնարավոր են միայն պետության շրջանակներում, ընդ որում՝ «ազատ ծնված և համամասնորեն կամ թվաբանորեն հավասար քաղաքացիների համար»: Տերունական (ոչ քաղաքական) իշխանության դեպքում, ինչպես իրավունքն ընդհանրապես, այնպես էլ անհատների իրավունքներն անհնար են: *Ոչ քաղաքական այս պայմաններում և հարաբերություններում իրավունքի մասին կարելի է խոսել լոկ պայմանականորեն:*

Կառավարման ձևերի մասին ուսմունքը նույնպես խարսխված է արդարության և չափավորության սկզբունքների վրա: Արիստոտելի ուսմունքում պետության ձևն էապես կախված է «քաղաքացի» հասկացության բովանդակությունից կամ իշխողների թվից: Նա քաղաքացի համարում է նրան, ով օժտված է պետության օրենսդրական և դատական իշխանությանը մասնակցելու իրավունքով և կարող է ընտրվել պետական բոլոր պաշտոններում: Դրա համար պոլիսի կազմակերպման և պոլիսային կյանքի գործնական իմացությունը անհրաժեշտ է քաղաքացուն՝ թե՛ իբրև ենթակայի, թե՛ իբրև պաշտոնյայի: Միաժամանակ, պետության յուրաքանչյուր ձև ունի *քաղաքացի* հասկացության իր ընկալումը՝ որոշակի քաղաքացիական իրավունքներ տրամադրելով իր անդամներին:

Արիստոտելը տարբերում է պետության ճիշտ և սխալ ձևերը: Ընդ որում, պետական կարգի միայն այն ձևերն են ճիշտ համարվում, որոնք նպատակամիտված են դեպի ընդհանուր բարիքը՝ բացարձակ արդարության սկզբունքի համաձայն: Իսկ այն ձևերը, որոնցում նկատի է առնվում միայն կառավարողների անձնական շահը, բոլորն էլ սխալական են և հանդես են գալիս իբրև շեղում ճիշտ ձևերից. դրանք հիմնված են բռնապետական սկզբունքի վրա, մինչդեռ պետությունը ազատ մարդկանց համակցություն է: Պետության ճիշտ ձևերն են՝ միապետությունը, ազնվապետությունը և պոլիտիան, իսկ խեղաթյուրվածը՝ տիրանիան (բռնապետություն), օլիգարխիան (սակավապետություն) և դեմոկրատիան (ժողովրդապետություն): Բացի այդ, յուրաքանչյուր ձև ունի մի քանի տեսակ: Արիստոտելի գլխավոր նորամուծությունը պոլիտիայի և ժողովրդավարության մեկնաբանությունն է:

Այս դասակարգումը ոչ բավարար չափով է տարբերակում պետական կառույց և կառավարման ձևեր հասկացությունները: Բանն այն է, որ հունական բազմաթիվ պոլիսներում հաստատված «տիրանիաները» պետական կառույցի առումով ժողովրդավարական էին: Արիստոտելն առավել ընդունելի է համարում պոլիտիան՝ օլիգարխիայի և ժողովրդավարության խառը ձևը: Ընդամին, պոլիտիան մաքուր տեսքով հազվադեպ հանդիպող ձև է: Այն առաջին հերթին տեսական–քաղաքական կառուցում է առհասարակ և այս իմաստով՝ գոյություն ունեցող պետություններին և դրանց քաղաքականացվածության աստիճանի որոշման չափանիշը: Պոլիտիան պետության «միջին» ձև է, և սոցիալական «միջին» տարրը գերիշխում է ամեն ինչում. բարոյականության մեջ՝ չափավորությունը, ունեցվածքում՝ միջին բարեկեցությունը, իշխանության մեջ՝ միջին դասը:

Արիստոտելի համաձայն՝ ազատ մարդկանց հասարակությունը բաղկացած է քաղաքացիների երեք հիմնական շերտից՝ մեծահարուստ, միջին և աղքատ: Իշխանության և կառավարման առումով նա իդեալական է համարում միջին շերտի տիրապետությունը, ինչը պետության կայունության և ծաղկման անհրաժեշտ պայմանն է: Պետության խնդիրը բոլոր քաղաքացիների իրավահավասարության ապահովումն է, որն առավել ներհատուկ է հենց «միջին շերտի» ներկայացուցիչներին: Բանն այն է, որ հակայական հարստությունները, որպես կանոն, ձեռք են բերվում ու կուտակվում «հակաբնական» ճանապարհով (օրինակ՝ վաշխառությամբ), ինչը հակասում է «մարդու բանականությանը և պետական կառույցին ու խախտում հասարակության կայունությունը»: Հարստությունը չպետք է դառնա մարդկանց գործունեության, կյանքի ինքնանպատակ, հարկ է բավարարվել կյանքին անհրաժեշտ ու բավարար բարիքներով:

Ժողովրդավարության դեպքում իշխանությունը գտնվում է ընչազուրկների ձեռքում: Արիստոտելը անարդար է համարում լիակատար հավասարության սկզբունքը: Ժողովրդավարությունը, ըստ նրա, չունևոր մեծամասնության շահախնդիր իշխանության ձև է: Նա տարբերակում է ժողովրդավարության մի քանի ձև: Առաջին՝ երբ բոլոր քաղաքացիներն անխտիր հավասարապես մասնակցում են գերագույն իշխանության իրականացմանը: Երկրորդ՝ երբ պետական պաշտոնյաների ընտրությունը կապված է որոշակի (բեև ցածր) գույքային ցենզի հետ: Քաղաքացիների իրավունքները հավասար չեն, քանի որ ոմանք մասնակցում են միայն ժողովրդական ժողովին և քվեարկում, իսկ մյուսները կարող են

զբաղեցնել նաև ցանկացած պետական պաշտոն: Երրորդ՝ երբ ժողովուրդը կառավարում է՝ հենվելով ոչ թե օրենքների վրա, այլ օրենքի ուժ է *հաղորդում իր որոշումներին:* Այս դեպքում, գերագույն իշխանությունը պատկանում է ոչ թե օրենքին, այլ դեմոսին, որը դառնում է բռնակալ. իշխանությունից օգտվում են բոլորը միասին և ոչ յուրաքանչյուր քաղաքացի՝ առանձին: Ընդ որում, լավագույն քաղաքացիները ենթարկվում են հալածանքների:

Այսպիսի ժողովրդավարությունը նա նմանեցնում է տիրանիայի, քանզի «և՛ ծայրահեղ ժողովրդավարությունը, և՛ տիրանիան տիրաբար են վարվում լավագույն քաղաքացիների հետ, այդպիսի *ժողովրդավարության որոշումները* ունեն նույն նշանակությունը, ինչ տիրանիայի հրահանգները»: Հասարակական կյանքում վճռական դեր են խաղում դեմագոգները, որոնք տիրում են դեմոսի գիտակցությանը. նրանք հզորանում են՝ գերագույն իշխանությունը *ժողովրդի* ձեռքում կենտրոնացնելու հետևանքով, որն, իր հերթին, հլու հնազանդ գործիք է դառնում նրանց ձեռքում: Ուստի, եզրակացնում է Արիստոտելը, այդպիսի ժողովրդավարությունը պետական կառույց չէ, քանզի *այնտեղ, որտեղ բացակայում է օրենքի իշխանությունը, չկա պետական կառույց:* Օրենքը պետք է իշխի բոլորին:

Հասարակության քաղաքական կազմակերպության տարբեր ձևերի նպատակն է երջանիկ ու երանելի կյանքի հաստատումը: Այս նպատակը մասամբ իրականացվում է պետության գոյություն ունեցող ձևերում, բայց դրա լիակատար իրականացումը հնարավոր է միայն պետության կատարյալ կառույցում: Ընդսմին՝ Արիստոտելը ընդգծում է, որ լավագույն պետությունը տեսական կառույց է, որտեղ «չպետք է որոնել նույն ճշտությունը, որը մենք իրավունք ունենք ներկայացնել փաստերի դիտարկումներին, որոնք մատչելի են փորձի միջոցով հետազոտությանը»:

Քաղաքական արդարության սկզբունքի աղավաղումը, հավասարության հարաբերական բնույթի խախտումը ապստամբությունների և պետական հեղաշրջումների պատճառ են դառնում: Արիստոտելը տարբերակում է արդար ու անարդար ապստամբությունները: Ապստամբությունը արդար է, երբ քիչ իրավունքներով օժտված մարդիկ ձգտում են իրավահավասարության: Այն անարդար է, երբ հավասար իրավունքներով օժտված մարդիկ ձգտում են մյուսների համեմատ առավել մեծ իրավունքներ ձեռք բերել: Քաղաքական մտածողը պետական հեղաշրջումները բաժանում է բռնի և «խաղաղ» տեսակների: Միաժամանակ նա համարում է, որ թե՛ օլիգարխիան, թե՛ *ժողովրդավարությունը* կարող են ունենալ փոքր ի շատե ընդունելի կազմակերպվածություն, եթե կարողանան հաղթահարել ծայրահեղ միտումները: Հեղաշրջումները նա կապում է նաև սոցիալական հակասությունների հետ: Երբ հարուստները

քիչ են, իսկ աղքատները՝ շատ, ապա առաջինները շահագործում են վերջիններին, կամ վերջիները ոչնչացնում են առաջիններին: Հեղաշրջումների պատճառը նա տեսնում է սոցիալական դասերից մեկի հզորացման և միջին դասի թուլության մեջ: Բոլոր ապստամբությունների և պետական հեղաշրջումների գլխավոր նպատակը նա համարում է հավասարության նվաճումը:

Տիրանիային հակադիր քաղաքական և իրավական ձևերի սկզբունքային ընդհանրությունը, միասնությունը հետազոտողներին հիմք է տվել խոսել Արիստոտելի ուսմունքում իրավական պետության հայեցակարգի առկայության մասին:

Ճիշտ կառուցված պետությունում ստրուկների նկատմամբ ազատ քաղաքացիների իշխանությունից բացի պետք է գոյություն ունենան նաև որոշ ազատ քաղաքացիների *ճիշտ իշխանություն՝* մյուս ազատ մարդկանց հանդեպ և որոշ ազատ քաղաքացիների *ճիշտ ենթարկում* այլ ազատ քաղաքացիներին: Այսպիսի իշխանությունը Արիստոտելը անվանում է պետական, այսինքն՝ քաղաքական:

Ի տարբերություն Պլատոնի՝ Արիստոտելը համարում է, որ հողը պետության մեջ պետք է բաժանվի երկու մասի. մի մասը պետք է լինի համապետական օգտագործման, մյուսը՝ քաղաքացիների մասնավոր տիրապետման համար: Ընդ որում, բոլոր ստրուկներին ապագայում երաշխավորվում է ազատություն՝ որպես ֆիզիկական ծանր աշխատանքի փոխհատուցում: Ստրուկները, ինչպես և ընչազուրկ ազատ քաղաքացիները, քաղաքական առումով միանման իրավազուրկ են, օժտված չեն քաղաքացիական իրավունքներով: Մինչդեռ սեփականություն ունեցող քաղաքացիները պարտավոր են ակտիվ մասնակցություն ունենալ պետական գործերին: Քաղաքացուն պատշաճ է վարել կամ ակտիվ քաղաքական (գործնական), կամ ակտիվ իմացական (տեսական) կյանք: Որոշ իմաստով Արիստոտելն իդեալականացնում է Պերիկլեսի ժամանակաշրջանի Աթենական պետությունը:

Արդար հասարակությունը (պետությունը) ենթադրում է քաղաքացիների համապատասխան դաստիարակություն և ձևավորում: Այս խնդիրն իրականանալի է լոկ արդար պետության մեջ: Մի կողմից իրական արդարությունը, լավ օրենքների առկայությունը և դրանց իրագործումը նպաստում են մարդկանց կատարելագործմանը և բարձր հակումների զարգացմանը, մյուս կողմից՝ պետությունը քաղաքացիներից պահանջում է առաքինությունների գործնական դրսևորում: Դա երկրի և հասարակության բարօրության անհրաժեշտ պայմանն է:

Պետական իշխանության ձևից անկախ՝ նա հասարակությունը բաժանում է երկու հիմնական դասի՝ ստրկատերերի և ստրուկների: Պետական կառուցվածքի ձևերի միջև տարբերությունը սոսկ ստրկատերերի իշ-

խելու եղանակների միջև տարբերությունն է: Իշխող դասին պատկանելու հիմնական հատկանիշը հանգստի, ժամանցի իրավունքն է:

Պետության կազմը, ըստ Արիստոտելի, բավական բարդ է և ընդգրկում է բազում մասեր: Առաջինը հողագործներն են, որոնք պետությունն ապահովում են սննդամթերքով, երկրորդը՝ արհեստավորները, երրորդը՝ առևտրականները, որոնք զբաղվում են առուծախով, չորրորդը՝ վարձկան բանվորները, հինգերորդը՝ զինվորական խավն է, դատավորները, պաշտոնական անձինք: Թվարկված դասերը անհրաժեշտ են պետության գործառնության համար. դրանք տարբեր դեր են կատարում հասարակական կյանքում: Ըստ էության՝ պետությունը կազմված է երկու հիմնական դասից՝ զինվորական ու արդարադատություն իրականացնող դասից և օրինախորհրդատվական գործառույթներ ունեցող դասից, ինչը նա համարում է քաղաքական իմաստնության դրսևորում: Հենց այս դասերին պետք է պատկանի սեփականությունը, իսկ քաղաքացիներ կարող են լինել միայն այդ դասերի ներկայացուցիչները: Հենց այդ դասերն են կազմում պետական մարմնի «հոգին», իսկ մյուս դասերը՝ պետության «մարմինը» (Պլատոնի տերմինաբանությամբ՝ «առաջին» պետությունը), որոնք անհրաժեշտ են պետության կարիքների բավարարման համար: Վ. Ս. Ներսեսյանցի կարծիքով, «առաջին» պետություն և պետության «մարմին» հասկացությունները, ըստ էության՝ «նկատի ունեն պահանջմունքների բավարարման աշխատանքի այն անհրաժեշտ ոլորտը, որը քաղաքական ուսմունքների հետագա պատմության մեջ (XVIII–XIX դդ.) սկսեց նշանակվել իբրև «քաղաքացիական հասարակություն»՝ տարբերակվելով քաղաքական պետությունից»:

Ինչպես նշվեց, Արիստոտելը քննադատում է Պլատոնի մի շարք դրույթներ: Նա առարկում է պետության միասնության (և քաղաքացիների համամտության) սկզբունքի բացարձակացումը, համոզված լինելով, որ չափազանց միասնությունն ու միակամությունը քայքայում են պետության իսկ հիմքերը, դրա էությունը, բնությունը, որը պետք է լինի պակաս միասնական, քան ընտանիքը, և առավել ևս առանձին անձը: Պետությունը ենթադրում է տարբերությունների և բազմազանության առկայություն: Նա հատկապես դեմ է կանանց և երեխաների ընդհանրությանը, որը չի կարող հանգեցնել համակարծության: Բացի այդ, յուրաքանչյուր առանձին մարդ ավելի քիչ է հոգում ընդհանուր ունեցվածքի, սեփականության, քան անձնական ձեռքբերումների մասին: Մարդը հոգատարության և սիրո առումով երկու գլխավոր բնական մղում ունի՝ սեփականությունը և մտերմական կապերը, որոնք անտեսում է Պլատոնը: Ունեցվածքի ընդհանրությունը նույնպես հանգեցնում է անդադար վեճերի՝ աշխատանքի և սպառման անհավասար բաշխման արդյունքում: Ընդհանուր ունեցվածքի տերերի միջև առավել հաճախ են ծագում դատավեճեր, քան մասնավոր սեփականատերերի: Սեփականության զգացումը բավարարության աղբյուրն է: Այն միաժամանակ հնարավորություն է տալիս բարիք ստեղծել ուրիշների համար:

Արիստոտելը մեծ դեր ունեցավ քաղաքական գիտության կայացման և զարգացման գործում: Նա մշակեց քաղաքականության էմպիրիկ հետազոտության մեթոդաբանությունը, ընդհանրացրեց հսկայական քաղաքական նյութ, ստեղծեց քաղաքական հասկացությունների ամբողջական համակարգ, որն օգտագործվում է ցայժմ: Մեթոդաբանական նշանակություն ունի նաև նրա այն սկզբունքը, որի համաձայն՝ կատարյալ պետական կարգին հասնելու ճանապարհը գոյություն ունեցող պետական համակարգերի իմացությունն է:

Գ լ ո ւ խ չ ո ր ր ո ր դ

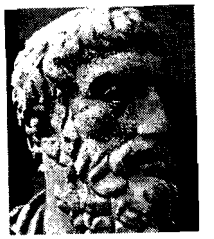
ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

Հունական քաղաք–պետությունների սոցիալ–քաղաքական կյանքը բազմակենտրոն էր: Սակայն բնակչությունը խոսում էր նույն լեզվով, իրեն զգում որպես մեկ ժողովուրդ, մեկ ընդհանուր մշակույթի կրող: Հույները իրենց հակադրում էին «բարբարոսներին»՝ իբրև մշակութային աշխարհի ստորին ներկայացուցիչների: Ալեքսանդր Մակեդոնացու աշխարհակալ կայսրության ստեղծումից հետո հունական բազմակենտրոնությունը վերածվեց միակենտրոնության: Միաժամանակ, հունական կրթությունն ու մշակույթը տարածվեցին Արևելքում՝ ձուլվելով մշակութային տեղական ավանդույթների հետ, ինչի արդյունքում ձևավորվեց հելլենիստական մշակույթը:

Հելլենիստական դարաշրջանում (մ.թ.ա. IV դ. վերջից սկսած) տեղի է ունենում պոլիսային կազմակերպության անկում, իսկ առանձին մարդու հիմնահարցը դառնում է փիլիսոփայական և իրավաքաղաքական ռեֆլեքսիայի հիմնական օբյեկտ: Այս շրջանում լայնորեն տարածվում են պետության և իրավունքի՝ որպես ընդհանուր օգուտի շուրջ *դաշինքի* վերաբերյալ պատկերացումները, դաշինք, որի նպատակը մարդու անհատական ազատության և մարդ–անհատների փոխադարձ անվտանգության ապահովումն է:

4.1. Էպիկուրոսի անհատական ազատության և հասարակական դաշինքի հայեցակարգը

Նշված պատկերացումներն առավել հստակ արտացոլվել են հելլենիստական փիլիսոփայության նշանավոր ներկայացուցիչ **Էպիկուրոսի** (մ.թ.ա. 341 — 270) հայեցակարգում: Նա ծնվել է Սամոս կղզում՝ աթենացի ուսուցչի ընտանիքում: Հաստատվելով Աթենքում, նա հիմնում է փիլիսոփայական դպրոց՝ «Էպիկուրոսի այգին»: Փիլիսոփայական–քաղաքական իր ուսմունքում հետևում էր Դեմոկրիտեսի ատոմիստական հայեցակարգին:



Էպիկուրոսի փիլիսոփայության առանցքային գաղափարն է՝ մարդու ազատությունը, նրա պատասխանատվությունը սեփական ապրելակերպի, արարքների բանական ընտրության համար: Մարդու ազատության գաղափարը նա տեսականորեն հիմնավորում է Դեմոկրիտեսի ատոմիստական ուսմունքի միջոցով՝ այն լրացնելով ատոմների ուղղաձիգ շարժումից ինքնաբուխ շեղվելու մասին իր վարկածով: Վերջինս ապահովում է *ազատության նվազագույն այն չափը*, որի գոյությունն անհրաժեշտ է ենթադրել ատոմներում (միկրոաշխարհում)՝ բացատրելու դրա հնարավորությունը մակրոաշխարհում՝ մարդու մեջ: Քանզի մարդու գործողություններում ազատության անհրաժեշտ պայմանը դրա նախադրյալների առկայությունն է *բուն բնության մեջ, ֆիզիկական աշխարհի հիմնաատարրերում:*

Մարդկային ազատությունը դուրս է անհրաժեշտության գործողության ոլորտից, որքանով անհրաժեշտությունը մարդկանցից անկախ և նրանց նկատմամբ բացարձակ օրենքների առկայությունն է: Բացի այդ, քանզի «անհրաժեշտությունը ենթակա չէ պատասխանատվության», անհմաստ է դառնում հենց ընտրության ազատության սկզբունքը: Ազատությունը, այդ թվում՝ ընտրության ազատությունը, Էպիկուրոսը կապում է մարդու ազատ կամքի հետ: Ի սկզբանե մարդուն տրված է ընտրության ազատության լոկ հնարավորությունը (բնական անհրաժեշտությամբ պայմանավորված չլինելու իմաստով): Իսկ փիլիսոփայական համատեքստում ազատությունը դիտվում է որպես շեղում (կամ խոտորում) անհրաժեշտությունից՝ իբրև պատահականության դրսևորում: Ուստի ազատությունը պետք է որոնել ոչ թե անհրաժեշտությունից դուրս, այլ հենց անհրաժեշտության մեջ:

Ազատությունը ձեռք է բերվում շնորհիվ այն բանի, որ մենք պարզում ենք, թե «ինչն է կախված մեզանից», և «ինչ ենթակա չէ որևէ տիրոջ»: Այլ կերպ ասած՝ ազատ լինելու համար մարդը պետք է ճանաչի անհրաժեշտության և պատահականության ոլորտները: Ընդ որում, բանական և ազատ մարդը չի դառնում անհրաժեշտության ստրուկը: Կրքերի ու ցանկությունների զսպումը բանականությամբ և քչով բավարարումն իսկապես ազատ մարդու բնորոշ առանձնահատկությունն է: Առանց ազատության չկա նաև երջանկություն, որը մարդկային գոյության գերագույն նպատակն է: Ազատություն ասելով՝ Էպիկուրոսը, կինիկների օրինակով, հասկանում է անհատի ոչ թե արտաքին, այլ ներքին (հոգևոր) ազատությունը, ինչը վեր է շրջապատող աշխարհի անցուդարձերից:

Ցանկացած պետության գլխավոր նպատակը յուրաքանչյուր մարդու անվտանգության ապահովումն է, սարսափի հաղթահարման մեխա-

նիզմի մշակումն ու իրականացումը: Մարդկանց համակեցության քաղաքական կազմակերպման շրջանակներում «մարդկանց անվտանգությունը» այլ մարդկանցից ձեռք է բերվում «որոշակի ուժի շնորհիվ»: Իսկ բացարձակ, իսկական անվտանգություն մարդը կարող է ձեռք բերել մեկուսացած կյանքում՝ ամբոխից հեռանալու միջոցով: Այս առումով լավագույնը պետության այն ձևն է, որը մարդուց չի պահանջում ակտիվ մասնակցություն քաղաքական գործերին (ինչպես ժողովրդավարական պետություններում) և *չի միջամտում քաղաքացու անչնական կյանքին:* Այս պահանջներին բավարարում է չափավոր միապետությունը:

Քաղաքական համակեցությունում անվտանգության և ազատության իմաստի նման ըմբռնումը կապված է պետության և իրավունքի՝ որպես մարդկանց դաշինքի էպիկուրոսյան մեկնաբանման հետ, որի նպատակը համընդհանուր օգուտի և փոխադարձ անվտանգության ապահովումն է: Այդպիսի դաշինքի պահպանումն էլ Էպիկուրոսն անվանում է արդարություն: *Դաշինքը մարդկանց հայտնագործությունն է և գործում է սոսկ մարդկային համակեցության շրջանակներում:* Իսկ կենդանիների, որոնք զուրկ են դաշինք կնքելու հնարավորությունից, ինչպես նաև այն ժողովուրդների նկատմամբ, «որոնք չեն կարող կամ էլ չեն ուզում կնքել դաշինք՝ չվնասելու կամ վնաս չկրելու համար», մենք չենք կարող կիրառել «ո՛չ արդարություն, ո՛չ անարդարություն» հասկացությունները: Արդարությունը բնորոշ է միայն մարդու՝ որպես քաղաքական շփման սուբյեկտի բնությանը. «Արդարությունը, որ բխում է բնությունից, դաշինք է օգտակարի մասին՝ միմյանց չվնասելու և վնաս չկրելու նպատակով»: Պետության և իրավունքի պայմանագրային բնույթը տրված չէ բնությունից՝ իբրև բնական անհրաժեշտություն: *Եվ պետությունը, և՛ իրավունքը բացառապես մարդկային հաստատումների արդյունք են: Սակայն վերջիններս պետք է համապատասխանեն բանականորեն հասկացված բնության հրահանգներին և անհրաժեշտությանը:* Ըստ Էպիկուրոսի՝ արդարությունն ինքնաբավ և հավերժական չէ: Այն մարդկանց միջև հարաբերությունների ընթացքում կնքված պայմանագիր է, որը գործում է լոկ այնտեղ, ուր կնքվել է:

Ասվածից հետևում է, որ արդարության (դաշինքի) սկզբունքը և չափանիշը տարածվում են լոկ դաշինքի մասնակիցների վրա (ինչպես մարդկանց, այնպես էլ ժողովուրդների) և գործում որոշակի տարածքում: Արդարություն հասկացության բովանդակությունը հարափոփոխ է և կախված բազմաթիվ հանգամանքներից: Ողջ փոփոխականությամբ հանդերձ՝ անփոփոխ է մնում հենց արդարության սկզբունքը: Հասարակության մեջ արդարությունը հաստատվում է իրավունքի և օրենքների ձևով՝ դրանց փոխպայմանավորվածությամբ: Իրավունքի հիմքում ընկած է օգուտը, շահը: Իրավունքը, ըստ Էպիկուրոսի, բոլորի կողմից ընդունված պայմանական դրույթների ամբողջություն է, որոնք որոշում և նորմավորում են քաղաքական հանրույթի հարաբերությունները՝ *ընդհանուր շահի* նպատակով: Իրավունքի դրական բովանդակությունը տարբեր է տարաբնույթ պետություններում:

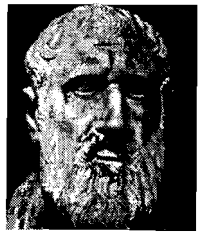
Ըստ Էպիկուրոսի, արդարությունը՝ օրենքի հետ հարաբերակցվելու առումով, բնական իրավունքն է՝ փոփոխվող բովանդակությամբ: Այս հարաբերակցության մեջ «արդարության մասին փոփոխական պատկերացումների» շարժիչ սկիզբը և միաժամանակ աղբյուրը փոփոխվող գործնական պահանջմունքներն են: Այստեղ արդարությունը (բնական իրավունքը՝ փոփոխվող բովանդակությամբ) հանդես է գալիս որպես մարդկանց փոփոխվող պահանջմունքներին, ինչպես նաև արդարության մասին նրանց փոփոխվող բնական պատկերացումներին օրենքի համապատասխանության չափանիշ: Արդարությանը համապատասխանող օրենքները «ամբոխից իմաստուններին» պաշտպանելու և պահպանելու միջոց են՝ որպես ազատության, անվտանգության և անհատի ինքնավարության հանրային երաշխիք: «Օրենքները հրապարակված են հանուն իմաստունների՝ ոչ այն բանի համար, որ նրանք չարիք չգործեն, այլ որպեսզի նրանց չարիք չպատճառեն»:

Հասարակության մեջ արդարության հաստատման եղանակներից մեկը Էպիկուրոսը համարում է հեռացումն ակտիվ հասարակական–քաղաքական կյանքից: «Պետք է ազատվել առօրյա գործերի և հասարակական գործունեության կապանքներից»: Վարելով բանական, այսինքն՝ բնությանը համապատասխան կյանք՝ ազատ մարդը «կամավոր չի ձգտի զանգվածների վրա իշխանության»: Իմաստունը չպետք է լինի ո՛չ քաղաքագետ, ո՛չ բռնակալ: Նա անհատապաշտության դիրքերից հերքում է ծայրահեղ ժողովրդավարությունը՝ «իմաստունին» հակադրելով «ամբոխին»:

Ինքնախորասուզումը, ինքնամփոփումը հելլենիստական դարաշրջանին բնորոշ անհատապաշտության վառ դրսևորումներից են: Այս առումով՝ քաղաքական ակտիվ կյանքի ջատագով **Պլուտարքոսը** (II դ.) նշում է, որ եթե էպիկուրոսյանները գրում են պետության մասին, ապա միայն մեկ նպատակով՝ հիմնավորելու, որ մարդիկ չպետք է զբաղվեն հասարակական գործերով:

Պետության և իրավունքի էպիկուրոսյան պայմանագրային մեկնաբանությունը ենթադրում է մարդկանց՝ պայմանագրային շփման անդամների ազատությունն ու անկախությունը և, ըստ էության, հանդիսանում ազատամտականության (լիբերալիզմի) ու իրավական անհատապաշտության պատմականորեն առաջին փիլիսոփայահրավական հայեցակարգը: Այս հայեցակարգը վերածնվեց և զարգացավ Նոր ժամանակի իրավաքաղաքական հայացքներում՝ կազմելով ամբողջական ուղղություն:

4.2. Հին ստոյիկների քաղաքական գաղափարները (Զենոն Կիտիոնացի)



Որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում Հին (հունական) ստոյիկյան դպրոցի պատկերացումները, որի հիմնադիրը **Զենոն Կիտիոնացին** է (մ.թ.ա. 336 — 264): Ստոյիկյանության զարգացման մեջ տարբերում են երեք հիմնական փուլ. Հին ստոյիկյանություն (մ.թ.ա. IV դ. վերջ — II դ.), Միջին ստոյիկյանություն (մ.թ.ա. II — I դդ.) և Նոր (Հռոմեական) ստոյիկյանություն (I–III դդ.):

Ստոյիկյանության հիմնարար հասկացություններն են՝ «բնական օրենքը» և «ընդհանուր օրենքը» (կամ ճակատագիրը): Ճակատագիրը աստվածային նախախնամության արդյունք է, իսկ Աստված՝ գերագույն ուժը, տիեզերական բանականությունը, որը կանխորոշում է աշխարհում տեղի ունեցող բոլոր իրադարձությունները և որպես տիեզերքի կառավարիչ՝ աշխարհը մղում բարի նպատակի: Հետագայում ստոյիկները աստվածային օրենքը ներմուծեցին մարդու բնության, գիտակցության մեջ, ինչի հետևանքով՝ այն վերածվեց մարդկային հոգու ներքին ձգտման՝ ինքնուրույն որոշելու, թե իրեն ինչ է կարելի և ինչ է արգելվում:

Ի տարբերություն ազատության գաղափարով ներթափանցված էպիկուրոսյանների ֆիզիկայի ու բարոյագիտության՝ ստոյիկները անհրաժեշտությունը դիտում են իբրև անխուսափելի, իսկ էպիկուրյան ազատությունը՝ անհնար: *Մարդկանց գործողություններն տարբերվում են ոչ այն բանով, որ դրանք ազատ են կատարվում կամ ոչ ազատ (բոլորն էլ կատարվում են ըստ անհրաժեշտության), այլ նրանով, թե ինչպես՝ կամավոր կամ հարկադրաբար է իրականանում անխուսափելի անհրաժեշտությունը:* Ճակատագիրը «առաջնորդում է» նրան, ով ենթարկվում է կամավոր, և բռնի «քաշում տանում» նրան, ով հակադրվում է:

Մարդը (միկրոկոսմը՝ միկրոտիեզերքը) համաշխարհային ամբողջի (մակրոտիեզերքի) անկապտելի մասնիկն է: Մարդու բանականությունը հաղորդ է տիեզերական բանականությանը, իսկ հոգին կազմում է տիեզերական հոգու մասնիկը: Մարդն ընկալվում է որպես համապարփակ ընկերակցության՝ Համաշխարհի (կոսմոպոլիսի՝ տիեզերաքաղաքի, տիեզերապետության) անդամ: Համընդհանուր օրենքին իր կամքի ենթակայության շնորհիվ մարդը հասնում է երանության վիճակի (էվդեմոնիա): Ավելին, այդպիսի ենթարկումը պարտքի կատարում է: Իսկ անհատապաշտական միտվածությունը կապված է ապատիայի՝ սեփական կամքին կրքերը ենթարկելու ունակության հետ: Համաշխարհային օրենքին ենթարկվելը, ըստ ստոյիկների, նշանակում է՝ ապրել բնության համապատասխան, որը ներթափանցված է աստծով և այդ պատճառով՝ բանական է: Ստոյիկյան իդեալն ատարաքսիան է (անվրդով հանգիստը) կամ ծայրահեղ դեպքում՝ անտարբեր համբերությունը (անաքեա): Ստոյիկյան իմաստունը իրականացված բանականությունն է, ում երջանկությունն արտահայտվում է այն բանում, որ նա չի ցանկանում ոչ մի երջանկություն:

Քանի որ մարդը ոչ միայն առանձին, այլև հասարակական էակ է և աշխարհի մասնիկ, ինքնապահպանման բնական ձգտումը հանգում է պետության բարօրության, աշխարհակարգի նկատմամբ անհատի պատասխանատվության ընկալման: Ուստի իմաստունը պետության բարօրությունը բարձր է դասում անձնական բարիքից, իսկ անհրաժեշտության դեպքում՝ զոհաբերում կյանքը: Իմաստունը գիտակցում է, որ դա պահանջում է ինքնապահպանման ձգտումը:

Ըստ ստոյիկների՝ մարդու գործնական ազատության հիմքում տեսական ազատությունն է: Երբ հակումի հիմքում բանական համաձայնությունն է, և բանականությունն ինչ–որ բան համարում է ձգտելու արժանի, հակումը դառնում է բանական կամք: Այս պարագայում մարդն առաջնորդվում է արդեն ոչ թե բնության, այլ բանականության անհրաժեշտությամբ: Սակայն այս ունակությունը առավել դրսևորվում է իմաստունի մոտ: Վերջինս ազատ է, ինչպես աստվածությունը, իսկ նրա ազատությունը մարդուն հասանելի ազատության գերագույն աստիճանն է: *Իմաստունի համար ազատությունն ու անհրաժեշտությունը համընկնում են: Նա գործում է միանգամայն ազատ՝ ենթարկվելով անհրաժեշտությանը:* Ստոյիկները զարգացրին ազատության և անհրաժեշտության կապի մասին էպիկուրոսի գաղափարը, ձևակերպեցին դրանց միասնության սկզբունքը. *ազատությունը ճանաչված անհրաժեշտությունն է:*

Ի տարբերություն էպիկուրոսյանների՝ ստոյիկները համարում են, որ հասարակությունը ծագում է բնական ուղիով և ոչ համաձայնության (դաշինքի) շնորհիվ: Նրանց կարծիքով, քաղաքացիական համակեցության հիմքը մարդկանց բնական ձգողությունն է (հակվածությունը) միմյանց նկատմամբ: Այսինքն՝ պետությունը մարդկանց *բնական* և *օրհնաչափ* միավորում է և ոչ արհեստական, պայմանական, պայմանագրային կազմավորում: Հասարակական հարաբերությունները ձևավորվում են մարդկանց միջև հարաբերությունների, շփման սահմանների ընդլայնման շնորհիվ (ընտանիք, համայնք, պետություն, մարդկություն): Քնության մեջ ներդրված աստվածային բանականությունը դառնում է մարդկային կյանքի օրենք: Հետևաբար՝ չի կարելի անել այն, ինչ հակասում է համընդհանուր օրենքին:

Բնական օրենքը համընդհանուր արդարության մարմնավորումն է, որը թե՛ քաղաքական համակեցության (պետության), թե՛ օրենքների չա-

փանիշն է: Բնական իրավունքը էմպիրիկ (գոյություն ունեցող) պետություններում դրական իրավունքի աղբյուրն է: Դրական իրավունքը իրավունք է սոսկ այնքանով, որքանով այն համապատասխանում է բնական իրավունքին: Տարբեր պետությունների օրենքների տարբերությունը բնական իրավունքի խախտման արդյունք է: Ըստ բնական իրավունքի, ողջ մարդկությունն ընդգրկող պետությունում մարդկանց միջև տարբերությունները պայմանավորված են բարոյական և ոչ իրավական առավելություններով: Այստեղ բոլորն էլ լիիրավ քաղաքացիներ են, բայց յուրաքանչյուրին հնարավորություն է ընձեռվում սեփական գործերով հասնել գերագույն իրավական վիճակի: Էպիկուրոսյանների «Ապրի՛ր անկատ» կարգախոսին ստոյիկները հակադրեցին հասարակական և պետական ակտիվ գործունեության պահանջը:

Ստոյիկյան բարոյագիտության հիմնական սկզբունքն է՝ ապրել համաձայն բնության: Սա, իր հերթին, նշանակում է՝ ապրել համաձայն բանականության, տիեզերքի բնական (կամ համընդհանուր) օրենքի, վարել առաքինի կյանք:

Բոլոր մարդիկ ի բնե հավասար են՝ անկախ սեռից, սոցիալական կարգավիճակից և էթնիկ պատկանելությունից, բոլորը միանման օժտված են բանականությամբ, միասնական տիեզերական մարմնի անդամներ են կամ եղբայրներ, որքանով նրանց բոլորի հայրը միասնական Աստվածն է: Պլուտարքոսի վկայությամբ՝ «կառավարման ձևում գլխավորը, որ նկարագրել է ստոյիկյան դպրոցի հիմնադիր Զենոնը, այն չէ, որ մենք բնակվում ենք քաղաքներում և նահանգներում ու տարբերվում մեր հատուկ օրենքներով և իրավունքներով, այլ այն, որ բոլոր մարդկանց դիտում ենք որպես մեր համաքաղաքացիների, որ կյանքը համանմանորեն մեկն է, ինչպես համաշխարհը: Դա կարծես հոտ (նախիր) է, որն արածում է ընդհանուր արոտավայրում՝ համաձայն ընդհանուր օրենքի»: Ելնելով այս փաստարկներից՝ ստոյիկները մշակեցին *աշխարհաքաղաքացիության հայեցակարգ*, որի համաձայն՝ բոլոր մարդիկ, ինչպես իրենց բնությամբ, այնպես էլ աշխարհակառույցի (տիեզերքի) օրենքով, համաշխարհային միասնական պետության քաղաքացիներն են, և մարդը տիեզերքի (աշխարհի) քաղաքացի է:

Ստոյիկյանությունը հակադրում է ազատությունն ու ստրկությունը՝ որպես հոգևոր–բարոյական արժեքներ և ոչ մարդկանց սոցիալ–քաղաքական ու իրավական կարգավիճակներ: Իրապես ազատ են միայն իմաստուններն ու թագավորները: Թեև ստոյիկները ընդունում են թագավորական իշխանության օրինականությունը, այդուհանդերձ, Զենոնը պաշտպանում է կառավարման խառը ձևը. «Լավագույն պետական կարգը ժողովրդավարության, թագավորական իշխանության և ազնվապետության միացումն է»: Ստոյիկները պահանջում էին անշեղորեն հետևել պետական օրենքներին:

Ստոյիկյան ուսմունքը շեշտում է մարդու ներաշխարհի նշանակությունը՝ նրան հեռացնելով արտաքին աշխարհից, հասարակությունից ու քաղաքականությունից: Մարդու միակ հենարանը իր մեջ է: Համարվում է, որ Հունական աշխարհում առանձին մարդը «քաղաքացի» էր, բայց ոչ «անհատ»: Ստոյիկյան հայեցակարգն արտահայտում է անհատապաշտության և աշխարհաքաղաքացիության գաղափարները:

Իրավունքի և ազատությունների (այդ թվում՝ մարդու) պատկերացումների հետագա իմաստավորման ու խորացման առումով կարևոր դեր խաղաց իրավունքի և օրենքի երկու մակարդակի տարբերակման ստոյիկյան ուսմունքը: Առաջինը՝ բնական, անհրաժեշտ, տիեզերական, աստվածային, համապարփակ, հավերժական իրավունքի ու օրենքի մակարդակն է, երկրորդը՝ առաջինի «արտացոլումը» կոնկրետ, էմպիրիկ պետություններում, մարդկանց հաստատած օրենքներում, գործող իրավական նորմերում: Վերջիններն օժտված չեն համապարփակությամբ ու հավերժությամբ, ուստի՝ դրանք փոփոխական են, տարածվում են մարդկային կոնկրետ հանրության վրա և այս իմաստով՝ պատահական են: Այսինքն՝ խոսքը բնական և դրական իրավունքի ոլորտների հայեցակարգային ու գործառնական բաժանման մասին է:

Ստոյիկյան հայեցակարգը ընդգրկում է ինչպես անհրաժեշտության, այնպես էլ նպատակադրման տարրեր: Իրավական հարթության վրա դա նշանակում է, որ *բնական իրավունքը ոչ միայն մարդկային (դրական) իրավունքի սկզբնաղբյուր է, այլև նպատակը, որի իրականացմանը պետք է ձգտի դրական իրավունքը:*

Ազատության և անհրաժեշտության մասին ուսմունքը ստոյիկյանության կարևորագույն ներդրումն է: Սակայն ստոյիկներն ազատ գործողության սուբյեկտ համարում են միայն իմաստունին: Այս ուսմունքը Նոր ժամանակում զարգացրին Թ. Հոբսը, Բ. Սպինոզան և այլոք: Ազատության և անհրաժեշտության միասնության հայեցակարգը XIX դարի կեսին մարքսիզմի հիմնադիրները տարածեցին հասարակության պատմական զարգացման ամբողջ ընթացքի վրա:

4.3. Պոլիբիուսի պատմաքաղաքական հայեցակարգը

Պոլիբիուս (մ.թ.ա. մոտ. 200 — 120)՝ հելլենիստական դարաշրջանի հույն նշանավոր պատմագիր, քաղաքական գործիչ և մտածող: Մ.թ.ա. 168 թ. Մակեդոնիային Հռոմի հաղթելուց հետո Պոլիբիուսը մեղադրվում է Հռոմի նկատմամբ թշ-

նամական վերաբերմունքի մեջ, փոխադրվում է Իտալիա և 16 տարի մնում Հռոմում՝ որպես պատանդ: Այստեղ նա բարեկամանում է Սկիպիոն Կրտսերի հետ:



Պոլիբիուսը պաշտպանում է հունական պոլիսների անկախության, ինքնուրույնության և ինքնավարության գաղափարը: Ելնելով քաղաքական իրողություններից և ուժերի իրական հարաբերակցությունից՝ նա եզրակացնում է, որ հույների համար գերադասելի է Հռոմի իշխանությունը: Նա վայելում էր թե՛ հայրենակիցների, թե՛ հռոմեացիների վստահությունը: Այդ պատճառով՝ որպես օրենսդիր ուղարկվում է Աքայական միության պոլիսներ՝ նոր կարգեր հաստատելու նպատակով: Նա ակտիվորեն մասնակցել է աքայացիների գավառական նոր վարչակարգի կազմակերպմանը: Պոլիբիուսը կարողացավ կատարել Հռոմի բարեկամի և Հունաստանի շահերի պաշտպանի դերը: Նրա քաղաքական հայացքներն արտացոլված են «Պատմություն» նշանավոր աշխատության մեջ, որում նա վերլուծում է Հռոմի ուղին դեպի միջերկրածովյան տիրապետություն՝ մեծ տեղ հատկացնելով նաև իրավաքաղաքական խնդրակարգին, հռոմեական պետական ինստիտուտների վերլուծությանը:

Պատմական իրադարձությունների ամբողջական բացատրության նպատակով Պոլիբիուսը հիմնվում է «ճակատագրի»՝ որպես համընդհանուր օրենքի ու բանականության ստոյիկյան ըմբռնման վրա: Այս առումով Հռոմի «համաշխարհային» տիրապետությունը նա դիտում է «ճակատագրի» իշխանության դրսևորում: Ավելին՝ հենց Հռոմի տիրապետությամբ է սկզբնավորվում համաշխարհային պատմությունը:

Պոլիբիուսը կարևորում է պետական ձևերի փոփոխությունների գաղափարը: Հետևելով Պլատոնին՝ նա ընդգծում է պետության որոշիչ դերը. «Ինչպիսին էլ լինի ձեռնարկը, դրա հաջողության ու անհաջողության կարևորագույն պատճառ պետք է համարել պետական կառուցվածքը»:

Պետականության ծագման ու պետական կառույցի ձևերի շրջափուլային հերթափոխության պատմությունը Պոլիբիուսը պատկերացնում է որպես «բնության օրենքով» կատարվող բնական գործընթաց: Հունական ավանդույթի ոգով նա մատնանշում է պետական կառույցի վեց ձև՝ թագավորական իշխանություն, տիրանիա, ազնվապետություն, օլիգարխիա, ժողովրդավարություն, ամբոխավարություն (օխլոկրատիա): *Կառավարման ճիշտ և խեղաթյուրված չևերը որոշվում են հասարակությունում օրենքի կարգավիճակով:* Ընդ որում, պետության որևէ ձևի ծագման պարզաբանումը հնարավորություն է տալիս հասկանալ նաև դրա ծավալման ընթացքը՝ աճը, զարգացման գագաթնակետը, կործանումը և անցումը այլ ձևի:

Պետության ծագումն ընդհանրապես պայմանավորված է այն բանով, որ կենդանի էակների (այդ թվում՝ մարդկանց) թուլությունը «նրանց

դրդում է համախմբվել միատարր ամբոխի մեջ»: Բնության օրենքով ամբոխի առաջնորդ դառնում է ուժեղագույնը: Ընկերության անդամների միջև աստիճանաբար հաստատվում են ամուր կապեր ու համագործակցության հարաբերություններ, և ուժի տիրապետության փոխարեն ձևավորվում է թագավորական կառավարում՝ պետության առաջին ձևը: Բնական զարգացման ընթացքում մարդկանց մոտ առաջանում են բարոյական պատկերացումներ, ձևավորվում է «պարտքի, դրա ուժի և նշանակության ըմբռնումը, ինչն էլ կազմում է արդարության սկիզբն ու վերջը»: Հպատակները թագավորական իշխանությանը ենթարկվում են կամովի:

Ժամանակի ընթացքում թագավորական իշխանությունը դառնում է ժառանգական, թագավորները դադարում են հոգալ հպատակների մասին՝ տրվելով ճոխության, ինչն առաջացնում է նախանձ և ատելություն: Դրա հետևանքով՝ «թագավորությունը վերածվում է բռնապետության»՝ սկիզբ դնելով իշխանության անկման: Այդ պատճառով՝ ազնվաբարո և խիզախ մարդիկ, չցանկանալով հանդուրժել բռնակալի կամայականությունը, ժողովրդի օգնությամբ տապալում են նրան և հաստատում ազնվապետություն: Պետության այս ձևը Պոլիբիուսը բնութագրում է որպես ժողովրդի համաձայնությամբ հաստատված փոքրամասնության իշխանություն, որի օրոք կառավարում են «ընտրությամբ ամենաարդարներն ու ամենախոհեմները»:

Սկզբում ազնվապետությունը նույնպես հոգում է «ընդհանուր բարօրության» մասին: Բայց երբ իշխանությունը դառնում է ժառանգական և հայտնվում «հասարակական հավասարության և ազատության պահանջներին բացարձակապես անծանոթ» մարդկանց ձեռքում, ազնվապետությունը վերածվում է օլիգարխիայի. իշխում են անօրինականությունը, իշխանության չարաշահումը, ընչաքաղցությունը և այլն: Դրա հետևանքով՝ ժողովուրդն ըմբոստանում է օլիգարխների դեմ և հաստատում ժողովրդավարություն: Ժողովրդավարության ժամանակ վճռական նշանակություն է ձեռք բերում ժողովրդի մեծամասնության որոշումը, գերիշխում են օրենքներին ենթարկվելու սկզբունքը և հարգանքը՝ աստվածների, ծնողների ու ավագների հանդեպ:

Ժողովրդավարության հիմնադիրների օրոք պետության մեջ իշխում է հարգալից վերաբերմունքը հավասարության ու արդարության նկատմամբ: Սակայն հաջորդ սերունդները, ընտելանալով այդ բարիքներին, դադարում են պահպանել դրանք: Հարուստները ժողովրդին այլասերում են ողորմություններով՝ ձգտելով վեր կանգնել ժողովրդից: Ողորմություններին ընտելացած ամբոխը՝ իբրև առաջնորդ, ընտրում է փառասերի (ղեմագոգի), իսկ ինքը հեռանում պետական գործերից: Ժողովրդավարությունը վերածվում է օխլոկրատիայի: «Դրանից հետո պետությունն իրեն զարդարում է ժողովրդական ազատ կառավարման ազնվագույն անու-

նով, իսկ գործնականում վերածվում է պետության կառավարման վատագույն ձևի՝ օխլոկրատիայի»: Ամբոխավարությունը ոչ միայն վատագույն, այլև վերջին օղակն է պետության ձևերի հերթափոխության մեջ: Դրա տիրապետության ժամանակ «հաստատվում է ուժի իշխանություն, իսկ առաջնորդի շուրջ համախմբված ամբոխը կատարում է սպանություններ, հալածանքներ, հողի վերաբաժանում, մինչև լիովին վայրենանում է և կրկին ձեռք բերում իշխանապետ ու ինքնակալ միապետ»: Հետևաբար՝ պետության ձևերի բնական զարգացման վերջնակետը համընկնում է ելակետին. «Այդպիսին է պետական համակեցության շրջապտույտը, այդպես է բնության կարգը, ըստ որի՝ կառավարման ձևերը փոխվում են, վերածվում մեկը մյուսին և նորից վերադառնում նախկինին»: Այստեղից Պոլիբիուսը հետևեցնում է, որ պետության առանձին պարզ ձևն անկայուն է և մարմնավորում է միայն մեկ՝ բնականորեն իր հակադրությանը վերածվող սկիզբ: Ուստի՝ «ամենակատարյալ ձևը պետք է համարել այն, որի մեջ միավորվում են բոլոր ձևերի առանձնահատկությունները»:

Արիստոտելի ազդեցությամբ՝ Պոլիբիուսը կառավարման խառը ձևի առավելությունը տեսնում է պետությանն անհրաժեշտ կայունության ապահովման մեջ, որը բացառում է կառավարման աղավաղված ձևերին անցնելու հնարավորությունը: Նրա կարծիքով, պետության խառը ձևի առավելությունն առաջինը հասկացել և գործնականում իրականացրել է լակեդեմոնացի (սպարտացի) օրենսդիր Լիկուրգոսը, ում շնորհիվ ապահովվել են պետության կայունությունը, քաղաքացիների միաբանությունն ու ազատությունը, նրանց անվտանգության օրենսդրական ապահովվածությունը: Պոլիբիուսը շեշտում է այդ կառավարման բաղկացուցիչ մասերի՝ թագավորական իշխանության, ժողովրդի իշխանության և ավագների իշխանության փոխադարձ զսպումը:

Պոլիբիուսը բանական էակների «համաշխարհային եղբայրության» ստոյիկյան գաղափարը վերափոխում է հռոմեական համաշխարհային տերության՝ որպես պետական կարգի իդեալական ձևի մասին ուսմունքի: Նա Հռոմի պետական կարգը հակադրում է հելլենական պետություններին, որոնք «մերթ բարձրանում են, մերթ լիովին անկում ապրում»: Հռոմեական պետության կայունությունը նա բացատրում է կառավարման խառը ձևով, որն ընդգրկում է միապետության, ազնվապետության և ժողովրդավարության սկիզբները: Անդրադառնալով հռոմեական պետության «երեք իշխանություններին», նա գրում է. «Իրոք, եթե ուշադրությունը կենտրոնացնենք կոնսուլների (բարձրագույն պաշտոնատար անձինք հանրապետական Հռոմում) իշխանության վրա, պետությունը կթվա միանգամայն միապետական ու թագավորական, եթե սենատի վրա՝ ազնվապետական, վերջապես, եթե ինչ–որ մեկը ուշադրությունն դարձնի միայն ժողովրդի դիրքին, նա հավանաբար հռոմեական պետությունը կհամարի ժողովրդավարություն»: Նա *ավելի մեծ ինքնուրույնություն է հաղորդում երեք իշխանություններից յուրաքանչյուրին՝ միաժամանակ ընդգծելով մյուսներին զսպելու յուրաքանչյուրի գործառույթը:* Հենց այսպիսի ձևակերպմամբ՝ կառավարման խառը ձևի հին հունական հայեցակարգը դարձավ հռոմեական, ապա նորաեվրոպական քաղաքական մտածողների սեփականությունը:

Պոլիբիուսը կարևորում է կառավարման ձևի օրենսդրական ապահովումը: Ընդսմին՝ օրենսդրական հիմքը պետք է ոչ միայն ապահովի ներպետական կայունությունը, այլև մշակի իրավական հիմք՝ պետության նվաճողական քաղաքականության համար, ինչը համարվում է պետության կարևոր գործառույթներից մեկը: Այսպես, համեմատելով լակեդեմոնացիների և հռոմեացիների պետական ձևերը՝ Պոլիբիուսը նշում է, որ ի տարբերություն հռոմեացիների՝ Լիկուրգոսն իր օրենքներում չի նախատեսել այլ ժողովուրդների և պետությունների նկատմամբ գերիշխանության հետևանքներից ապահովագրող պաշտպանական միջոցներ: Ուստի լակեդեմոնացիների պետական կարգը կիրառելի է միայն ինքնապարփակ համայնքի (պոլիսի) պայմաններում՝ ազատությունն ու տարածքը պաշտպանելիս և բացարձակապես պիտանի չէ համաշխարհային տիրապետություն հաստատելու համար: Մինչդեռ հռոմեական պետությունը բոլորից լավ է համապատասխանում նվաճումների և մյուս ժողովուրդներին տիրապետելու խնդրին: Այս հանգամանքը նա որոշիչ է համարում յուրաքանչյուր պետական կարգի բնութագրման գործում:

Պոլիբիուսը կառավարման խառը ձև համարում է նաև կարթագենյան պետությունը: Սակայն, Հռոմի դեմ Հաննիբալի պատերազմի ժամանակ Կարթագենն արդեն անկում էր ապրում, իսկ Հռոմը պետականության զարգացման առավել նպաստավոր փուլում էր: «Այդ պատճառով՝ կարթագենացիների բոլոր ձեռնարկներում ամենամեծ ուժը ժողովուրդն ուներ, հռոմեացիների մոտ՝ սենատը. կարթագենացիների մոտ խորհուրդ էր տալիս ամբոխը, հռոմեացիների մոտ՝ լավագույն քաղաքացիները»: Դրա համար էլ «պետական գործերում հռոմեացիների որոշումներն ավելի խելամիտ էին»: Ուստի՝ պատերազմում հաջողությունը մեծապես պայմանավորված էր պետական կարգի ձևով. *հաղթում էր լավագույն պետական կարգ ունեցող պետությունը:* Պետականության զարգացման տարբեր փուլերի մասին գաղափարը, մասնավորապես՝ Կարթագենի հետ համեմատությունը, ներունակաբար պարունակում է այն միտքը, որ հռոմեական պետության հզորությունը նույնպես անցողիկ է: Ս. Լ. Ուտչենկոյի կարծիքով, պետության խառը ձևի մասին Պոլիբիուսի ուսմունքը հիմնված է՝ «մի կողմից հին պոլիսային–ավտարկիստական իդեալի քննադատության, մյուս կողմից՝ «համաշխարհային» եղբայրության վերա-

փոխված գաղափարի, այսինքն՝ հռոմեական տերության մեջ պայմանականորեն մարմնավորված պետական նոր ձևի քարոզչության վրա»:

Պոլիբիուսը կարևոր նշանակություն է տալիս սովորութային իրավունքի նորմերին ու գրավոր օրենքներին՝ դրանք համարելով յուրաքանչյուր պետությանը բնորոշ հիմնական սկզբունքներ: Դրանք «բարեկրթություն ու չափավորություն են ներմուծում մարդկանց անձնական կյանքում, իսկ պետության մեջ հաստատում են հեզություն և արդարություն»: Նա համապատասխանություն է տեսնում սովորույթների, օրենքների և պետական կարգերի միջև:

Այսպիսով, Պոլիբիուսը շարունակում է քաղաքական պատմություն ստեղծելու Թուկիդիտեսի գիծը: Քաղաքական պատմության նրա պետականամետ հայեցակարգը, պետության ձևերի հերթափոխության ու կառավարման խառը ձևի մասին ուսմունքը նշանակալի ազդեցություն են ունեցել ոչ միայն պատմական ու քաղաքական մտքի հետագա զարգացման, ոչ միայն հույն և հռոմեացի հեղինակների, այլև Միջնադարի ու Նոր ժամանակի քաղաքական մտածողների վրա: Կառավարման խառը ձևի նրա հայեցակարգը լայնորեն օգտագործվել է կատարյալ պետական կարգի զանազան նախագծերում, ինչպես նաև հիմք է ծառայել իշխանությունների բաժանման տեսության համար:

Հետազոտողները նշում են, որ կառավարման տարբեր ձևերի սկզբունքների զուգակցման անտիկ հայեցակարգը, ըստ էության, հետապնդում է նույն նպատակը, ինչ իշխանությունների բաժանման տեսությունը Նոր ժամանակում. պետության խառը ձևում կառավարման տարբեր ձևերի ներկայացուցիչների լիազորությունները ոչ թե միավորվում են մի սկզբունքի մեջ, այլ զուգակցվում և համագոյակցում են՝ փոխադարձաբար զսպելով ու հավասարակշռելով միմյանց և դրանով իսկ կայունացնելով պետական ողջ կարգը:

Պատմական ու սոցիալ–քաղաքական տարբերություններով հանդերձ՝ «խառը» կառավարման գաղափարն ու իշխանությունների բաժանման սկզբունքը հայեցակարգային ընդհանրություն ունեն. երկու դեպքում էլ խոսքը պետական իշխանության այնպիսի կառուցվածքի մասին է, որի առկայությամբ կառավարման լիազորությունները չեն համախմբվում մի կենտրոնում, այլ բաշխվում են տարբեր, միմյանց հավասարակշռող ու զսպող սկզբունքների, այսինքն՝ պետության բաղկացուցիչ մասերի միջև:

Գ լ ու խ հ ի ն գ ե ր ո ր դ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԻՆ ՀՌՈՄՈՒՄ

5.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը

Հին Հռոմի պատմությունը բաժանվում է երեք մեծ շրջանի. թագավորական (մ.թ.ա. 754 — 510), հանրապետական (մ.թ.ա. 509 — 28), կայսերական (մ.թ.ա. 27 — մ.թ. 476): Կայսրությունը 395 թ. բաժանվեց երկու մասի. Արևմտյան՝ Հռոմ մայրաքաղաքով և Արևելյան՝ Կոստանդնուպոլիս մայրաքաղաքով (գոյատևեց մինչև 1453 թ.):

Թագավորական շրջանում ավարտվեց անցումը նախնադարյան հասարակարգից դասակարգային հասարակությանը, ծագեց ռազմական ժողովրդավարական պետություն, երևան եկավ ստրկությունը: Մ.թ.ա. VI դարում Սերվիուս Տուլլիուսը զենք կրելու ունակ բոլոր մարդկանց բաժանեց հինգ դասի՝ ըստ գույքային ցենզի (արտոնակարգի):

Հանրապետության (ազնվապետական) դարաշրջանում իշխանության համակարգը և դրա գործառնական մեխանիզմը հասնում են ծաղկման: Գործադիր իշխանությունը հանձնվում է ամեն տարի՝ մեկ տարով ընտրվող երկու կոնսուլի, ժողովրդական ժողովները և սենատը (պատրիկների կամքն արտահայտող կոլեգիալ մարմին) ընդունում ու հաստատում են օրինագծեր, ընտրում պետական պաշտոնյաներին, որոշում պատերազմի ու խաղաղության հարցերը: Կարևոր դեր ունեին պրետորները (արդարադատությունն իրականացնող պաշտոնատար անձինք), որոնք նաև իրավունքը մեկնաբանողներն էին:

Ստրկատիրական հասարակության տրոհման փուլում պետությունը ղեկավարելու հանրապետական իշխանության անընդունակությունը հանգեցրեց կայսերական իշխանության հաստատման: Եթե կայսրության առաջին՝ պրինցիպատի շրջանում (մ.թ.ա. 27 — մ.թ. 284) դեռևս պահպանվում էին հանրապետության որոշ հատկանիշներ, ապա հաջորդ՝ դոմինատի (անսահմանափակ միապետության) շրջանում (284–476) հաստատվում է բացարձակ միապետություն:

Պրինցիպատը՝ Հռոմի քաղաքական համակարգի յուրահատուկ կառույց էր: Մի կողմից այն ուղղված էր պոլիսային կազմակերպության

սկզբունքների հաղթահարմանը, մյուս կողմից՝ օգտագործում և ձևափոխում էր պոլիսային ինստիտուտները: Արդյունքում պաշտոնական գաղափարախոսությունը ներկայացնում էր քաղաքական նոր կարգը՝ իբրև հանրապետական ավանդույթների և ազատությունների շարունակություն ու խորացում, իսկ ընդդիմադիր ուժերը պնդում էին հանրապետության կործանման մասին՝ պրինցիպատը նույնացնելով միապետությանը, բռնատիրությանը:

Քաղաքական մտքի հիմնահարցերն էին՝ կառավարողի ու նրա իշխանության, դրա, սենատի ու ժողովրդի իրավունքների և իշխանության հարաբերակցությունը, կառավարման ձևերի օրինականությունը: Զուգընթաց ձևավորվում է ազնվապետական (սենատորական) ընդդիմության քաղաքական տեսությունը: Պրինցիպատի շրջանում ընդդիմությունը պաշտպանում էր հանրապետական ավանդույթները և ինստիտուտները, իսկ դոմինատի հաստատումից հետո՝ հանրապետական ավանդույթները կայսրության քաղաքական կյանքում և կայսերական իշխանության հայեցակարգը:

Այս համատեքստում ձևավորվում է իդեալական կայսեր՝ օրինական ճանապարհով ընտրված, աստվածային կամքով կառավարող, խելամիտ, իր հպատակների՝ քաղաքացիների արդար «հոր» կերպարը: Ուժեղանում է կայսեր անձնական իմաստության և փիլիսոփայության հետ նրա «դաշինքի» անհրաժեշտության պահանջը:

Դոմինատի քաղաքական հայեցակարգում գլխավոր տեղ է գրավում կայսերական իշխանության և դրան անխզելիորեն կապված պետության գաղափարը: Կայսերական իշխանության գաղափարախոսությունը հիմնական գծերով ձևավորվում է **Դիոկղետիանոսի** (284–305) և **Կոստանդին Մեծի** (306–337) օրոք: Կայսեր անսահմանափակ իշխանությունը այլևս կասկածներ և առարկություններ չի հարուցում, իսկ հանրապետության գաղափարները մնում են անցյալում:

Հին Հռոմի տնտեսական ու քաղաքական աշխույժ կյանքը ծնեց շատ առումներով կատարյալ հռոմեական իրավունքը (հանրային և մասնավոր), որը հետագայում դարձավ բազմաթիվ երկրների իրավական համակարգերի աղբյուրը:

Եթե պետական շինարարության ու օրենսդրության ոլորտում Հին Հռոմը տալիս էր ինքնատիպ նմուշներ, ապա փիլիսոփայական, քաղաքական և իրավական մտքի, գրականության ու արվեստի ոլորտում հռոմեացիները մնում էին հույների աշակերտները: Հին հռոմեական հեղինակների ստեղծագործություններն առավելապես կրում էին էկլեկտիկ ու լուսավորական բնույթ: Հին Հռոմում իրավաքաղաքական ուսմունքները հիմնվում էին հունական փիլիսոփայական ու քաղաքական մտքի վրա՝ այն հարմարեցնելով հռոմեական իրականության պայմաններին: Սա

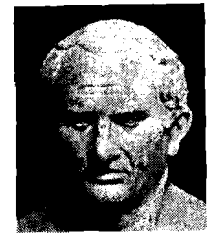
վերաբերում է նաև պետության ձևերի, օրենքի և արդարության հարաբերակցության, բնական իրավունքի մասին պատկերացումներին:

Այնուամենայնիվ, իրավաքաղաքական միտքը որոշակի զարգացում ապրեց հռոմեացի իրավաբանների (Գայոս, Պապինիանուս, Պոմպոնիոս, Ուլպիանոս, Մոդեստինուս և այլոք), Կիկերոնի, հռոմեական ստոյիկների աշխատություններում:

Հռոմեական քաղաքական ավանդույթը, մի կողմից, առավել ժողովրդավարական էր, քան հելլենիստական միապետությունները, մյուս կողմից՝ ավտորիտար էր հունական պոլիսների համեմատ: Ի տարբերություն հունա–հելլենիստական հայեցակարգերի՝ Հռոմում օրինականության հիմնահարցը ստանում է իրավաբանական իմաստ: Հռոմեական քաղաքական տեսությունը ընդգծում է կառավարման ավտորիտար (հեղինակազոր) բնույթը, մագիստրատների իշխանությունը, իշխանության միասնությունն ու անբաժանելիությունը, քաղաքացիների ենթարկվածությունը պետական իշխանությանը և համապատասխանաբար՝ օրենքների, ոչ թե ավանդույթների նշանակությունը: Դրան զուգընթաց, ձևավորվում է պետության՝ որպես հաստատուն և միասնական արժեքի՝ «հավերժական Հռոմի» հայեցակարգը: Հելլենիստական *ունիվերսալիզմը* արտացոլվեց համաշխարհային հռոմեական տերության գաղափարում, որի հզորությունը պայմանավորված էր ոչ թե թագավորական իշխանության, միապետի անձի սրբազանությամբ, այլ հռոմեական պետականության սրբազան էությամբ:

Հռոմեական քաղաքական տեսությունն ընդունեց ու զարգացրեց ազատության և մարդկանց հավասարության մասին Հին հունական մտածողների բնաիրավական գաղափարները: Մարդու իրավունքներն ու ազատությունները կոնկրետ–իրավաբանական առումով մշակեցին հռոմեացի իրավաբանները:

5.2. Կիկերոնի քաղաքական տեսությունը



Նշանավոր քաղաքական գործիչ ու մտածող, փիլիսոփա ու հռետոր **Կիկերոնը** (մ.թ.ա. 106 — 43 թթ.) պատկանում էր «հեծյալների» (հռոմեական առևտրա–ֆինանսական ազնվականության) դասին: Նա ստացել է փայլուն կրթություն հռետորական արվեստի, փիլիսոփայության և իրավունքի բնագավառներում: Գիտելիքները կատարելագործել է Հունաստանում: Սուլայի օրոք ձեռք է բերել մեծ համբավ՝ իբրև քաղաքական հռետոր, ինչը հնարավորություն է ընձեռել ընտրվել պետական բարձր պաշտոններում՝ անկախ «նոր մարդու» կարգավիճակից: Մ.թ.ա. 63 թ. նա ընտրվում է կոնսուլ (բարձրագույն

պաշտոնական անձ հանրապետական Հռոմում): Կիկերոնը ակտիվ մասնակցություն է ունենում Կատիլինայի դավադրության բացահայտման գործին, համոզում սենատին՝ առանց դատի մահապատժի ենթարկել դավադրության առավել ակտիվ մասնակիցներին, ինչի համար 62 թ. հռչակվում է «հայրենիքի հայր»: Հուլիոս Կեսարի կոնսուլ ընտրվելուց հետո (59 թ.) նրան մեղադրում են դավադիրների անօրինական մահապատժի մեջ: Կիկերոնը ստիպված մեկ տարով հեռանում է Հռոմից: 51 թ. նշանակվում է Կիլիկիայի պրոկոնսուլ: Կեսարի մենիշխանության հաստատումը նա բնութագրում է իբրև «ազատության կորուստ» և բռնակալություն: Նա ողջունում է Կեսարի սպանությունը: Վերջինիս կողմնակիցների հաղթանակից հետո Կիկերոնը ենթարկվում է մահապատժի:

Կիկերոնը թողել է գրական հարուստ ժառանգություն: Քաղաքական փիլիսոփայությանը նվիրված հիմնական երկերը են՝ «Պետության մասին», «Օրենքների մասին», «Պարտականությունների մասին» և այլն:

Քաղաքականության և բարոյագիտության հարաբերակցությունը: Կիկերոնի փիլիսոփայական ու քաղաքական հայացքները հիմնականում էկլեկտիկ բնույթ ունեն: Նա կրել է Հին հունական քաղաքական մտքի, մասնավորապես՝ Պլատոնի և Արիստոտելի, Պոլիբիոսի և ստոյիկների ազդեցությունը: Միաժամանակ՝ նա ձգտում է նրանց տեսությունները հարաբերակցել հռոմեական իրավաքաղաքական մտքի ավանդույթների, իր ժամանակի սոցիալ–քաղաքական գործընթացների հետ: Գիտության հիմնական նպատակը պետության համար օգտակար քաղաքացու դաստիարակությունն է: Գիտելիքը կարևոր է ոչ թե ինքնին, այլ իր գործնական միտվածությամբ: Աստծուց և բնությունից բխող բանականությունը թափանցում է ողջ աշխարհը, այդ թվում՝ սոցիալական (մարդու, հասարակության, քաղաքականության, իրավունքի) ոլորտ: Քաղաքականության աշխարհը բանականության օրենքներով գոյություն ունեցող աստվածային–բնական աշխարհակարգի մասնիկն է:

Կիկերոնը հետևում է ինքնապահպանման՝ որպես բոլոր կենդանի էակների հիմնական շարժիչ գործոնի ստոյիկյան ուսմունքին: Մարդու գիտակցության մեջ ներմուծված են առաքինությանը բնածին «սերմեր», խղճի բնական ինչ–որ կայծ: Նա առաջին պլան է մղում մարդու վերաբերմունքը հասարակության նկատմամբ: Փիլիսոփայությունը պետք է գործ ունենա այն առաքինությունների հետ, որոնք հաստատված են քաղաքական գործիչների և օրենսդիրների կողմից: Քաղաքացին, ով ի վիճակի է իշխանությամբ և օրենքի նկատմամբ վախով ամբոխն իրեն ենթարկել, գերադասելի է գիտնականներից, ովքեր իրենց փաստարկներով կարող են ազդել սոսկ ընտրյալների՝ փոքրաթիվ մարդկանց վրա: Նա բացարձակացնում է գիտելիքի գործնական նշանակությունը, իսկ փիլիսոփայությունը դիտում իբրև քաղաքականության ու օրենսդրության առաջադրած խնդիրների մեկնաբանություն:

Քաղաքական համերաշխության հիմքը, որն անմիջապես առնչվում է Աստծուն, բնությանն ու բանականությանը, արդարությունն է. «Եթե արդարությունը չի բխում բնությունից, ապա այն գոյություն չունի առհասարակ, իսկ այն արդարությունը, որը հաստատվում է օգուտ ձեռք բերելու նպատակով, ոչնչացվում է ուրիշների օգուտի նկատառումներից»: Ըստ Կիկերոնի՝ արդարությունը բացարձակ արժեք է, «գերագույն առաքինություն», «գերագույն բարիք»: Այն թե՛ մարդու, թե՛ հասարակության գերագույն նպատակն է: Պաշտպանելով արդարությունը, հասարակությունը, պետությունը և մարդուն, ըստ էության, պաշտպանվում են մարդկայինը մարդու մեջ, նրա աստվածային բնությունը:

Արդարությունն ունի ընդգծված հասարակական բնույթ և միտված է հասարակության մեջ ներդաշնակության հաստատմանը: Արդարության դրսևորումները համապարփակ են և ընդգրկում են կենցաղային, հանրային–իրավական ու մասնավոր–իրավական հարաբերությունները, սոցիալական տարբեր խավերի, ազատ քաղաքացիների և ստրուկների, ժողովուրդների ու պետությունների միջև:

Պետությունը և օրենքները միշտ պետք է լինեն արդար, հակառակ պարագայում դրանք կորցնում են իրենց նշանակությունը: Արդարությունը նախ՝ որևէ մեկին վնաս չհասցնելն է (եթե իհարկե դա պայմանավորված չէ մեկ այլ անձի հակաօրինական գործողությամբ), երկրորդ՝ ընդհանուր բարօրությանը ծառայելը: Արդարության կարևորագույն հատկանիշներից է նաև հավասարությունը՝ օրենքի առջև բոլոր քաղաքացիների ձևական հավասարությունը:

Պետության ծագումն ու էությունը: Կիկերոնին խորթ է Էպիկուրոսի պայմանագրային տեսությունը: Այս հարցում նրա մոտ նշմարվում է երկու միտում: Մի կողմից, նա, հետևելով Արիստոտելին, պնդում է, որ պետությունը առաջանում է մարդու հասարակական բնույթի հետևանքով. մարդիկ միավորվում են ոչ թե հարկադրաբար, իրենց բնության թուլության պատճառով, այլ իրենց նմաններին հաղորդ դառնալու բնական ձգտմամբ և ենթարկվելով բանականության՝ համատեղ ապրելու պահանջին: Նա կարևորում է նաև սեռը շարունակելու մարդու բնական ցանկությունը: «Այսպիսով,— եզրակացնում է նա,— մենք, ըստ բնության՝ հակված ենք միավորման, դաշինքի, պետության»: Մյուս կողմից, նա իրեն համարում է այն հայեցակարգի կողմնակից, որի համաձայն՝ պետության առաջացումը պայմանավորված է սկզբնական բնական վիճակի թերություններով: Երբ մարդը գազանակերպ կյանք էր վարում, նա կառավարվում էր ոչ թե բանականությամբ, այլ ֆիզիկական հարկադրանքով: Ինչ–որ իմաստուն և ականավոր մարդ երկրով մեկ ցրված մարդկանց համոզում է միավորվել մի տեղում, համախմբվել որպես հասարակություն՝ ճանաչելու սկզբից բնազդով, ապա բանական խոսքի

ներշնչանքով այն, ինչ արժեքավոր է և օգտակար կյանքի համար: Հենց արտաքին ներշնչանքի շնորհիվ են մարդիկ գազանակերպ վիճակից անցնում քաղաքակիրթ (հասարակական) վիճակի:

Կիկերոնը պետությունը (respublica) բնորոշում է որպես *ընդհանուր գործ, ժողովրդի սեփականություն* (res populi). «Պետությունը ժողովրդի սեփականությունն է, իսկ ժողովուրդը մարդկանց պատահական միավորում չէ՝ հավաքված ինչ–ոչ ձևով, այլ բազում մարդկանց միավորում է, որոնք փոխկապված են համաձայնությամբ՝ իրավունքի հարցերում և շահերի ընդհանրությամբ»: Այն քաղաքացիական համայնքի (հասարակության) սեփականությունն է: Պետությունը նա մեկնաբանում է ոչ միայն իբրև բոլոր ազատ քաղաքացիների ընդհանուր շահի արտահայտություն (ինչը բնորոշ էր Հին հունական ուսմունքներին), այլև իբրև նրանց փոխհամաձայնեցված իրավական հաղորդակցում, իրավական որոշակի գոյացում, համընդհանուր իրավակարգ: Այսպիսով, Կիկերոնը կանգնած է *պետության* հասկացության իրավաբանականացման ակունքներում, ինչն արտահայտվում է իրավական պետության արդի հայեցակարգերում:

Կիկերոնը մատնանշում է պետության և սեփականության սկզբնական կապը, պնդելով, որ պետության առաջացման պատճառը սեփականության պաշտպանությունն է: Պետությունը գերագույն սոցիալական արժեք է, յուրահատուկ «երկրային» աստված, որին պետք է երկրպագել և զոհեր մատուցել. «Հասարակական բոլոր կապերից մեզանից յուրաքանչյուրի համար առավել կարևոր են մեր կապերը պետության հետ»:

Ըստ Կիկերոնի՝ կատարյալ պետությունը ոչ միայն իդեալական մոդել է (ինչպես Պլատոնի մոտ), այլև Հռոմում իրականացված պետականություն: Նա ընդգծում է հռոմեական քաղաքական կուլտուրայի գործնական բնույթը, հռոմեական քաղաքացիական բարոյականության առավելությունը հելլենական առաքինության հայեցողական բնույթի նկատմամբ: Միաժամանակ նա ընդունում է հույների տեսական գերազանցությունը: Այդ իսկ պատճառով ձգտում է Պլատոնի ու Արիստոտելի դասական ուսմունքները համաձայնեցնել հռոմեական քաղաքական կուլտուրայի և քաղաքական կեցության պահանջներին:

Իրավունք և օրենք: Կիկերոնը պաշտպանում է բնական իրավունքի տեսությունը: Գլխավոր օրենքը, որը որոշում է աստվածների և մարդկանց կյանքը, «Յուպիտերի ուղիղ բանականությունն է», որն ընկած է համապարփակ նորմատիվ համակարգի հիմքում և ընդգրկում է բնական–աստվածային օրենքներն ու դրանցից բխող մարդկային օրենքները: Քաղաքականության մեջ պարտքը, բարոյական իմպերատիվը որոշվում են բոլորի համար ընդհանուր բնական օրենքով, որը գերազանցում է քաղաքացիական իրավունքի շրջանակները և գերագույն արդարության կրողն է: Իսկ իրավունքի հարցերում համաձայնությունն ու շահերի ընդհանրությունը արդարության և՛ աղբյուրն են, և՛ բովանդակությունը: Առանց արդարության չէր առաջանա նաև պետությունը: Ուստի արդարությունը յուրաքանչյուր հասարակության, այդ թվում՝ քաղաքացիական համայնքի հիմնարար արժեքն է:

Ըստ Կիկերոնի՝ իրավունքը խարսխված է արդարության վրա, որը մեկնաբանվում է որպես բնության հավերժական, անփոփոխ հատկանիշ՝ տիեզերքի և մարդու էութենական բնութագիր: Արդարության և իրավունքի (բնական իրավունքի) ակունք համարվող բնությունը նա հասկանում է որպես տիեզերական և մարդկային կեցության էություն: Արդարությունը՝ իբրև բնական իրավունքի հիմնական սկզբունք, արտահայտվում է այն բանում, որ յուրաքանչյուրին հատուցում է իրենը և պահպանում հավասարությունը նրանց միջև: Այն պահանջում է չվնասել ուրիշներին և չհավակնել ուրիշի սեփականությանը:

Կիկերոնը առաջադրում է օրենքի մի քանի սահմանում, որոնցից կարելի առանձնացնել երկուսը: Օրենքի առաջին սահմանումը նա ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Ճշմարիտ օրենքը բնությանը համապատասխանող, բոլոր մարդկանց վրա տարածվող, մշտական, հավերժ բանական դրույթն է, որը պարտքի կատարմանն է կոչում՝ հրամայելով, արգելելով: Այդպիսի օրենքը լիովին կամ մասամբ վերացնելու առաջարկը սրբապղծություն է, ինչ–որ չափով սահմանափակել դրա գործողությունը՝ անթույլատրելի, այն լիովին վերացնելն անհնար է, և մենք այդ օրենքից չենք կարող ազատվել ո՛չ սենատի, ո՛չ ժողովրդի որոշումով»: Այդ «ճշմարիտ օրենքը» միևնույնն է ամենուրեք ու միշտ, «բոլոր ժողովուրդների վրա և ցանկացած ժամանակ կտարածվի մի հավերժ ու անփոփոխ օրենք, ըստ որում, բոլոր մարդկանց համար կլինի մեկ ընդհանուր հրահանգիչ ու տիրակալ կլինի Աստված, արարիչը, դատավորը, օրենքի հեղինակը»: Յուրաքանչյուր ոք, ով արհամարհելով մարդկային բնությունը, ինքնակամ չենթարկվի տվյալ օրենքին, անխուսափելիորեն կկրի մեծագույն (աստվածային) պատիժ, եթե անգամ նրան հաջողվի խուսափել սովորական մարդկային պատժից:

Երկրորդ սահմանման համաձայն՝ «օրենքը մի որոշում է, որը տարբերում է արդարն անարդարից և դրսևորվում ողջ գոյի հնագույն սկզբին՝ բնությանը համապատասխան, որին հարմարեցվում են մարդկային օրենքները՝ վատ մարդկանց մահապատժի ենթարկելով և պաշտպանելով ու պահպանելով ազնիվ մարդկանց»:

Համարելով, որ միայն հռոմեական օրենքներն են համապատասխանում բնական իրավունքի պահանջներին, նա պնդում է, որ դրանցով պետք է առաջնորդվեն նաև մյուս բոլոր ժողովուրդները. «Մենք օրենքներ ենք հռչակում ոչ միայն սոսկ հռոմեական ժողովրդի, այլև բոլոր ազնիվ և

ոգով տոկուն ժողովուրդների համար»: Այսպիսով, հռոմեական պետության դրական օրենքները համապարտադիր են մյուս ժողովուրդների համար և փաստորեն ունեն բնական իրավունքի նշանակություն:

Կիկերոնը օրենքի էական հատկանիշներից է համարում այն, որ օրենքն «ընդունվում և հաստատվում է բոլորի համար»: Այս կապակցությամբ նա բերում է մի շարք փաստարկներ: Նախ, քանի որ աստվածները բանականությամբ օժտել են բոլոր մարդկանց, իսկ իրավունքը բանականության հետևանք է, ապա «բանականության և իրավունքի առումով՝ բոլոր մարդիկ հավասար են»: Երկրորդ, մարդիկ միշտ էլ ձգտել են հենց հավասար իրավունքի՝ իբրև փոխըմբռնման և համագործակցության միակ հիմքի: Երրորդ՝ բոլորի համար հավասար իրավունքի հաստատումն այն բանի հետևանք է, որ քաղաքացիական համայնքի անդամները համոզվել են, որ հնարավոր չէ գտնել բացարձակ արդար ու ազնիվ կառավարիչ, ով կարողանա միշտ պահպանել հավասարության սկզբունքը: Ինչպես Արիստոտելը, նա ընդգծում է ոչ թե անձի, այլ օրենքի գերակայությունը:

Կիկերոնը պահանջում է, որ և՛ կառավարողները, և՛ ենթակաները հավասարապես հետևեն օրենքներին: Օրինականությունն ու օրինապաշտությունը նա համարում է գերագույն արժեքներ. պետական կյանքի հիմքում պետք է ընկած լինի ոչ թե բռնությունը, այլ օրենքը: Ուստի, եթե պետությունը շեղվում է օրինականությունից և դիմում բռնությունների, նրա կործանումը դառնում է անխուսափելի:

Կիկերոնը հատուկ ուշադրություն է դարձնում պատերազմի իրավունքին: Ըստ նրա՝ պատերազմը վեճերի լուծման գազանակերպ միջոցներից է, և դրան պետք է դիմել ծայրահեղ դեպքում, երբ բախումները հնարավոր չէ լուծել խաղաղ՝ բանակցությունների ճանապարհով: Գլխավոր խնդիրը միշտ էլ պետք է լինի խաղաղության պահպանումը: Ընդսմին, պատերազմը ևս պետք է հետապնդի արդար նպատակներ, և այն պետք է վարել՝ չդիմելով անօրինականության: Այսպես, արդարությունը պահանջում է, որ մինչ պատերազմ սկսելը պահանջները ներկայացվեն հակառակ կողմին կամ առնվազն հայտարարվի պատերազմ սկսելու մասին: Խոսքին պետք է տեր կանգնել նույնիսկ թշնամու առջև: Պատերազմի ժամանակ հարկ է խուսափել դաժանություններից, իսկ պատերազմից հետո՝ պահպանել նրանց կյանքը, ովքեր դաժանություն չեն ցուցաբերել իրենց նկատմամբ:

Մարդու իրավունքների հարթության վրա արդարության էությունը դրսևորվում է այսպես. «յուրաքանչյուրին տրվում է իրենը, և մարդկանց միջև պահպանվում հավասարություն»: Ընդ որում, նկատի է առնվում մարդկանց իրավական (ձևական) հավասարությունը և ոչ նրանց ունեցվածքային վիճակի հավասարեցումը: Մասնավոր և պետական սեփականության անձեռնմխելիության խախտումը Կիկերոնը գնահատում է որպես արդարության և իրավունքի պղծում ու խաթարում:

Բնական իրավունքը (բարձրագույն օրենքը), ըստ Կիկերոնի, առաջացել է «ավելի շուտ, քան որևէ գրավոր օրենք, ավելի ճիշտ՝ ավելի շուտ, քան հիմնադրվել է ընդհանրապես ինչ–որ պետություն»: Ինքը՝ պետությունը, որպես ընդհանուր իրավակարգ՝ մարմնավորում է այն, ինչը բնությամբ արդար է և օրինական, այլ խոսքով՝ մարդկանց (պետության քաղաքացիների) բնական իրավունքը: Իրավունքը պայմանավորված է բնությամբ, այն սահմանված չէ մարդու կողմից, քանի որ՝ «Եթե իրավունքները սահմանվեին ժողովուրդների կարգադրությամբ, առաջնահային մարդկանց որոշումներով, դատավորների վճիռներով, ապա գոյություն կունենային ավազակությամբ զբաղվելու, շնանալու, կեղծ կտակներ կնքելու իրավունքներ, եթե այդ իրավունքները կարողանային հավանության արժանանալ ամբոխի քվեարկությամբ կամ որոշմամբ»: Մարդու սահմանած օրենքը չպետք է խախտի բնության կարգը և ձգտի իրավունք ստեղծել անիրավությունից կամ բարիք՝ չարիքից: Մարդկային օրենքների համապատասխանությունը կամ անհամապատասխանությունը բնության օրենքներին (և բնական իրավունքին) դրանց արդարացիության կամ անարդարության չափանիշն է: Անարդարացի օրենքները, ինչպես նաև ժողովուրդների այլ կործանարար որոշումները, ըստ Կիկերոնի, «օրենք կոչվելու արժանի են ոչ ավելի, քան ավազակների ընդհանուր համաձայնությամբ ընդունված որոշումները»:

Հետևելով ստոյիկներին, Կիկերոնը համարում է, որ ըստ բնության՝ ամեն ինչ պատկանում է բոլորին, իսկ մասնավոր սեփականությունը առաջացել է մարդկային որոշումների արդյունքում: Մասնավոր սեփականության մերժումը բնական իրավունքի տեսանկյունից չի նշանակում դրա քերագնահատում՝ դրական իրավունքի առումով: Իրավունքի հիմնական պահանջն է՝ ոչ մեկին վնաս չհասցնել, բացառությամբ այն դեպքի, երբ վնասը պայմանավորված է հասցված վնասի փոխհատուցմամբ: Պետությունը չպետք է ոտնահարի մասնավոր անձանց իրավունքները:

Կիկերոնը արդարացնում է ստրկության ինստիտուտը՝ իբրև բնությամբ պայմանավորված սոցիալական գոյացում: Ստրկությունը «արդար է այն պատճառով, որ այդպիսի մարդկանց համար ստրկական վիճակը օգտակար է, և դա արվում է նրանց օգուտի համար, երբ արվում է խելամտորեն»: Ստրուկի իրավունքը հանգեցվում է այն բանի, որ բնությանը (այսինքն՝ բնական իրավունքին) համապատասխան՝ նրան տիրեն արդարացիորեն: Իսկ արդարությունը այս պարագայում նշանակում է ստրուկներին վերաբերել ինչպես վարձու աշխատողների՝ նրանցից պահանջելով համապատասխան աշխատանք և փոխարենը տրամադրելով հասանելին:

Պետության կառավարման ձևերը: Պետական կառուցվածքի ձևերի տարբերակման չափանիշը Կիկերոնը տեսնում է պետությունը կառավարող անձանց բնավորության և կամքի մեջ: Նա ընդգծում է քաղաքացիների քաղաքական գործունեության կարևորությունը՝ համարելով, որ «քաղաքացիների ազատությունների պաշտպանության հարցում չկան մասնավոր անձինք»: Քաղաքացու համար պարտադիր է համարում նրա պարտականությունը պետության առջև, զենքը ձեռքին պետությունը պաշտպանելու պարտքը:

Հետևելով Պոլիբիուսին, Կիկերոնը ընդունում է պետության երեք պարզ ձևի գոյությունը՝ թագավորական իշխանություն (միապետություն), օպտիմատների (լավագույնների, ազնվականների) իշխանություն, ժողովրդի իշխանություն (ժողովրդավարություն): Թագավորական իշխանությունը առանձնանում է իր բարի կամեցողությամբ, օպտիմատներինը՝ իմաստությամբ, ժողովրդավարությունը՝ ազատությամբ: Դրանցից ոչ մեկը կատարյալ չէ՝ յուրաքանչյուրը միայն հանդուրժելի է և բովանդակում է տարրեր, որոնք հանգեցնում են քայքայման: Թագավորական իշխանությունը միանձնյա է, քաղաքացիներից օտարված են օրենսդրական և որոշումներ կայացնելու իրավունքները: Օպտիմատների իշխանությունը ևս ժողովրդին զրկում է իշխանություն իրականացնելու իրավունքից, հետևաբար՝ ազատությունից: Ժողովրդի իշխանությունը խարսխված է հավասարության վրա:

Կառավարման ձևերի անկատարությունը Կիկերոնը տեսնում է այն բանում, որ դրանք չեն նախատեսում «հասարակական դրության աստիճանները». յուրաքանչյուր ձև առավելություն է տալիս քաղաքացիների որոշակի խմբին՝ անտեսելով մյուսների շահերը: Դրա հետևանքով՝ պետությունը զրկվում է հավասարակշռությունից և կայունությունից, միապետությունը վերածվում է բռնապետության, օպտիմատների իշխանությունը՝ մեծահարուստների ու ազնվականների խմբավորման՝ օլիգարխիայի, իսկ ժողովրդավարությունը՝ անիշխանության, ամենաթողության, ամբոխի բռնատիրության:

Կառավարման վատթարագույն ձևը բռնապետությունն է, քանզի դրա օրոք արդարությունը իսպառ բացակայում է, գոյություն չունի ժողովրդի ընդհանուր կապ՝ իբրև իրավունքի և մարդկանց համաձայնություն: Լավագույնը խառը ձևն է, որն առաջանում է երեք պարզ ձևերի առավելությունների «համաչափ միախառնման» միջոցով, մինչդեռ պարզ ձևերում այդ արժանիքները ներկայացված են միակողմանի և մեկուսի: Խառը ձևի շնորհիվ հաստատվում է հավասարություն և հատկապես՝ պետականության կայունություն, որոնք օրինակելի պետական կառույցի չափանիշներն են:

Կիկերոնի քաղաքական դիրքորոշման էությունը հանգում է այն բանին, որ նա առաջադրում է ընդհանուր իրավակարգի շրջանակներում հռոմեական հասարակության սոցիալական բոլոր խավերի «համընդհանուր համաձայնության» սկզբունքը: Այս «միջնակետային» դիրքորոշումը արտահայտվել է նաև նրա «օպտիմատների» և «պոպուլյարների» միջև խուսանավելու այն համոզմունքում, որ և՛ նրանց, և՛ մյուսների իրական շահերը կարող են համակցվել «ընդհանուր համաձայնության» շրջանակներում: Միայն ծայրահեղ դեպքում, երբ վտանգի առջև է հայտնվում պետության ողջ բարեկեցությունը՝ իբրև ժողովրդի ընդհանուր գործ, վերջինիս համաձայնությամբ պետական գործիչը կարող է «կարգ հաստատել պետությունում՝ իբրև դիկտատոր»:

Խառը հասարակարգի լավագույն օրինակը Կիկերոնը համարում է Հռոմեական պետությունը, որը համակցում է թագավորության (մագիստրատների իշխանության), ազնվապետության (սենատի) և ժողովրդավարության (կոմիցիաների) հատկանիշները:

Միաժամանակ նա համարում է, որ Հռոմի քաղաքական համակարգը լուրջ բարեփոխումների կարիք ունի: Դրանով է պայմանավորված «պրինցեպսի»՝ պետությունում առաջին մարդու, մեծ քաղաքացու, ականավոր քաղաքական գործչի մասին նրա հայեցակարգը: Միայն այդպիսի անձը կարող է վերածնել հին հռոմեական առաքինությունները՝ իբրև ընդհանուր սեփականություն, վերանորոգել պետությունը և վերականգնել «պապական կացութածևի» իրավունքները:

Կիկերոնի քաղաքական գաղափարները ազդեցություն են ունեցել պրինցիպատի գաղափարախոսության ձևավորման վրա, փաստորեն ծառայել կայսերական իշխանության հաստատման հիմնավորման համար: Ընդսմին, նրա գաղափարները նոր չէին հռոմեական հասարակության քաղաքական գիտակցության համար: Դրանք համապատասխանում էին ընդհանուր տրամադրություններին, ինչն էլ օգտագործեց առաջին պրինցեպսը՝ Օկտավիանոս Օգոստոսը (մ.թ.ա. 27 — մ.թ. 14): Այսպես, վերջինս հայտարարեց, որ բաժանում է իշխանությունը Սենատի և հռոմեական ժողովրդի հետ՝ իրեն վերապահելով արտաքին գերագույն հեղինակությունը, որը տարածվում է պետական բոլոր գործերի վրա:

Միայն նման համապարփակ հեղինակությամբ օժտված անձը կարող էր դառնալ Կիկերոնի «պրինցեպսը»: Իշխանության փոխանցումը Սենատին և հռոմեական ժողովրդին, ըստ էության, թվացյալ և դեկորատիվ բնույթ ուներ, սակայն միանգամայն համապատասխանում էր Կիկերոնի քաղաքական իղեալին, որը Հուլիոս Կեսարի միապետականությանը հակադրում էր հանրապետականությունը: Վերջինս ենթադրում էր հռոմեական Սենատի և հռոմեական ժողովրդի երկիշխանություն՝ միակ առաջնորդի գերագույն հեղինակության առկայությամբ, որն ապահովում

է հավասարակշռություն երկու իշխանությունների միջև: Ուստի՝ Օգոստոսի պրինցիպատը կարելի է դիտել պետական կարգի խառը ձև, որում, Կիկերոնի բանաձևի համաձայն, թագավորական իշխանությունը համակցվում է ազնվականության իշխանության և ժողովրդի հարաբերական ազատության հետ: Հետևաբար՝ պրինցիպատի տեսությունը ո՛չ որևէ մեկի ավտակրատիա է, ո՛չ երկիշխանություն: Իրականում խոսքը եռիշխանության մասին է: Սակայն դա այդպես է սոսկ տեսության մակարդակում և ոչ քաղաքական պրակտիկայում: Քանզի պրինցիպատը իրականում ոչ այլ ինչ էր, քան միանձնյա իշխանություն, ինչն առաջացնում էր Կիկերոնի ատելությունը: Այլ կերպ ասած՝ պատմությունը հաստատեց Կեսարի միապետական հավակնությունների օրինաչափությունը:

Կիկերոնի քաղաքական ուսմունքը կարևոր դեր ունեցավ ոչ միայն հռոմեական, այլև միջնադարյան ու նորաեվրոպական իրավաքաղաքական մտքի զարգացման գործում: Ավելին, հին հունական քաղաքական մտքի բազում հայեցակարգեր հետագա դարերի սեփականությունը դարձան նրա շարադրմամբ և մեկնաբանությամբ:

5.3. Գայոս Սալյուստիուսի քաղաքական հայեցակարգը



Գայոս Սալյուստիուս Կրիսպոս (մ.թ.ա. 85 — 35)՝ պետական գործիչ, քաղաքական մտածող և պատմագիր: Քաղաքացիական պատերազմի ժամանակ եղել է Հուլիոս Կեսարի զինակիցը: Կեսարի սպանությունից (մ.թ.ա. 44 թ.) հետո հեռանում է քաղաքական ասպարեզից և նվիրվում պատմական հետազոտություններին («Կատիլինայի դավադրությունը», «Յուգուրտական պատերազմը», «Պատմություն»): Սալյուստիուսի գրավոր ժառանգության մեջ առանձնանում են երկու նամակ՝ հասցեագրված Կեսարին, որտեղ քննարկվում են իրավունքի փիլիսոփայության ու պետության մի շարք հարցեր, և ներկայացված է քաղաքական հարաբերությունների բարեփոխման նրա ծրագիրը:

Ըստ Սալյուստիուսի՝ պատմագիրը պետք է արտահայտի ոչ թե առանձին քաղաքական ուժերի տեսակետը, այլ առաջնորդվի ողջ պետության շահերով: Նա պետք է անդրադառնա քաղաքական այն իրադարձությունների լուսաբանմանը, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն պետության համար: Նա ընդգծում է նկարագրվող իրադարձությունների քաղաքական ու բարոյական նշանակությունը՝ համարելով, որ դրանց հիմքում ընկած է հռոմեական քաղաքացիների, հատկապես՝ վերնախավի խորացող բարոյալքումը: Նա ձգտում է տալ նաև քաղաքական իրադարձությունների փիլիսոփայական իմաստավորումը, բացահայտել առանձին երևույթների և փաստերի ներքին տրամաբանությունը:

Հռոմեական քաղաքական համակարգի բարելավման իր հայեցակետը Սալյուստիուսը կառուցում է Հռոմի թագավորական և հանրապետական շրջանների պետական կառույցների, հասարակական հարաբերությունների, սոցիալական կառուցվածքի համեմատական վերլուծության և տեսական իմաստավորման հիման վրա:

Ըստ Սալյուստիուսի, մ.թ.ա. II դարի վերջին «հասարակական շահերը, ինչպես դա հաճախ տեղի է ունենում, լիովին զոհաբերվեցին մասնավոր շահերին»: Ժողովրդի և ազնվականության միջև երկպառակտչական միտումները ծագեցին խաղաղության և լիության ժամանակ: Սինչև Կարթագենի կործանումը հռոմեական ժողովուրդն ու սենատը համերաշխորեն բաժանում էին պետական գործերը՝ դրսևորելով փոխադարձ զսպվածություն. թշնամիների նկատմամբ տածած սարսափը ստիպում էր քաղաքացիական համայնքին հավատարիմ մնալ պետական օրենքներին, պաշտպանել կարգուկանոնը: Բայց երբ հռոմեացիները ազատվեցին այդ սարսափից, առաջացան սանձարձակություն և գոռոզություն: Ազնվականությունը կամայաբար օգտագործում էր իր դիրքը, իսկ ժողովուրդը՝ իր ազատությունը: Դրա հետևանքով՝ երկու կողմերն էլ թալանեցին ամեն ինչ, իսկ դրանց միջև գտնվող պետությունը հոշոտվեց: Ընդ որում, ազնվականությունը ավելի հզոր էր իր համախմբվածությամբ:

Ըստ Սալյուստիուսի՝ նոբիլիտետի (իշխող դասի) և պլեբսի (հռոմեական ժողովրդի) միջև պայքարը, յուրաքանչյուր քաղաքական կուսակցության իշխանության հաստատումը չէին համապատասխանում հռոմեական պետության ընդհանուր շահերին, չէին նպաստում պետականության ամրապնդմանը, այլ հակառակը՝ ներսից քայքայում էին այն: Այս կապակցությամբ նա գրում է, որ անկախ այն բանից, թե ով է կառավարում պետությունը, ոմանք՝ իբր պաշտպանելով ժողովրդի իրավունքները, մյուսները՝ սենատի առավել իշխանությունը, իրականում յուրաքանչյուրը, ձևանալով հասարակական բարօրության պաշտպան, պայքարում էր հանուն սեփական ազդեցության հզորացման: Ընդ որում՝ մրցակցության ընթացքում չափ ու սահման չէին պահպանում. և՛ նրանք, և՛ մյուսները հաղթելով դառնում էին դաժան:

Քաղաքական իշխանության ճգնաժամից դուրս գալու համար Սալյուստիուսը ձևակերպում է մի շարք սկզբունքներ և խնդիրներ:

1) Հռոմում պետք է հաստատվի մեկ անձի՝ առաջին (լավագույն) քաղաքացու (պրինցեպսի) իշխանությունը, որը համապատասխանում էր Հուլիոս Կեսարի քաղաքականությանը: Օլիգարխիան ագահության և բարքերի անկման ծնունդ է և մարմնավորում է ոչ–իրավական սկիզբը պետական կառույցում: Պրինցեպսի իշխանությունը սահմանափակվում

է պետության գործառույթների իրականացմամբ և պետական պաշտոնների բաշխմամբ: Հետևաբար՝ խոսքը ոչ թե բացարձակ իշխանության հաստատման, այլ «ժողովրդի համար պետական պաշտոնյայի (մագիստրատի) գործառույթի մասին է»:

2) Հռոմի վաղեմի փառքի և հզորության վերականգնման համար անհրաժեշտ էին քաղաքացիական համաձայնություն և խաղաղություն: Այդ նպատակով Սալյուստիուսը խորհուրդ է տալիս Կեսարին նախ՝ հռոմեական քաղաքացիությունը տարածել նաև ոչ հռոմեացիների մի մասի վրա: Նրա համոզմամբ, քաղաքացիների թվաքանակի մեծացումը էապես կնպաստի հասարակության մեջ ազատության ոգու ուժեղացմանը, քանզի ոմանց մոտ «կառաջանա ձգտում՝ պահպանելու ազատությունը, մյուսների մոտ՝ ազատվելու ստրկությունից»: Երկրորդ՝ պետական գանձարանից հատկացվող նպաստներով, հացահատիկի բաժանումով բարոյալքված ժողովրդին ապահովել աշխատանքով, քանզի օգտակար աշխատանքով զբաղված պլեբսը կդադարի վնաս հասցնել քաղաքացիական համայնքին: Ընդ որում, պլեբսի մի մասին հարկ է բնակեցնել հռոմեական գաղութներում՝ հին բնակիչների հետ: Քաղաքացիական իրավունքներ հատկացնելուց և պլեբսի կազմը քարմացնելուց հետո անհրաժեշտ է հասնել հին և նոր քաղաքացիների միջև համաձայնության հաստատման: Դա հնարավորություն կընձեռի ամրապնդել ռազմական հզորությունը, մյուս կողմից՝ ընդլայնել Կեսարի սոցիալական հենարանը:

3) Համապետական և մասնավոր շահերը հավասարապես պահանջում են սանձել շահառության, հարստացման ծարավը: Դա այնպիսի չարիք է, որին դիմակայել չեն օգնում մարդու ո՛չ դաստիարակությունը, ո՛չ բարոյական հատկությունները, ո՛չ բնածին միտքը: Ծուտ թե ուշ՝ մարդը ենթարկվում է այդ գայթակղությանը: Այսպես, շատ թագավորներ, քաղաքացիական համայնքներ և ժողովուրդներ զրկվել են իրենց տերությունից հենց ագահության, հարստության տենչի պատճառով: Քանզի, որտեղ ձգտում են հարստության՝ իբրև գերնպատակի, այնտեղ արհամարհում են ազնիվն ու բարին: Ուստի՝ նա խորհուրդ է տալիս Կեսարին. «ոչնչացնել դրամի նշանակությունը»՝ որպես քաղաքացու հասարակական օգտակարության, դիրքի չափանիշ: Պետական պաշտոնյաների ընտրությունը պետք է ունենա մեկ չափանիշ՝ անձնական ծառայությունները պետության և հռոմեական ժողովրդի համար:

Սալյուստիուսը կանխատեսում է, որ առաջադրված միջոցառումները ազնվականության շրջանում կառաջացնեն բողոք, որը դրանցում կտեսնի ոտնձգություն՝ հռոմեական պետականության հիմքերի նկատմամբ: Ազնվականները պնդելու են, որ «ազատ քաղաքացիական համայնքում ծնվում է թագավորական իշխանություն»: Սակայն հանցագործություն է կատարում նա, ով ձգտում է անձնական ազդեցության հզորացման՝ ի վնաս պետության, բայց երբ «հասարակական բարիքին ծառայելը օգուտ է բերում նաև մասնավոր անձանց», այս դեպքում պետական այրի գործողությունը միանգամայն համարժեք է նրա կարգավիճակին:

Ըստ Սալյուստիուսի՝ թագավորությունների, քաղաքացիական համայնքների և ժողովուրդների անկախությունը պահպանվում է այնքան ժամանակ, որքան նրանք հետևում են բանական խորհուրդներին և հաստատումներին: Ընդ որում, հասարակությունում բարձր դիրք ունեցող քաղաքացիները մյուսներից ավելի շատ պարտականություններ պետք է ունենան պետության հանդեպ: Քանզի երբ պետությունը ծաղկում է և հասարակությունը բարօրության մեջ է, քաղաքացիների մեծամասնության համար գերագույն արժեք դառնում է ազատությունը, դրա անձեռնմխելիությունը: *Ազատության մասին հնարավոր է խոսել միայն այն դեպքում, երբ քաղաքական իշխանությունը ամուր է, իսկ հասարակության մեջ տիրում են կայունություն և բարօրություն:*

4) Սոցիալական համերաշխության և խաղաղության առկայության դեպքում պետության մեջ պետք է գերակայի սենատի իշխանությունը: «Սենատոր–հայրերը» պետք է առանձնանան իմաստությամբ, ինչն էլ անցյալում ամրապնդում էր հռոմեական պետությունը: Հռոմը հզորության հասավ առավել հմուտ և խիզախ որոշումներով, քան ռազմական հաղթանակներով: Բոլորը հոգ էին տանում միասնական պետության և ոչ անձնական հզորության մասին: Իսկ այժմ սենատորները չունեն համապետական հստակ դիրքորոշում, նրանք հեշտությամբ ենթարկվում են ուրիշների (ազնվականության) կամքին, ուրիշների հզորությանը և հաճախ ընդունում հակասական որոշումներ: Նրանք գլխավորապես առաջնորդվում են ոչ պետական, այլ ազնվականության առանձին խմբերի շահերով՝ դրանք ներկայացնելով իբրև ողջ պետության շահեր: Սենատորները հիմնականում զբաղված են դատական և անձնական գործերով և չեն մասնակցում համապետական կարևոր խնդիրների քննարկմանը:

Սալյուստիուսի կարծիքով, պետությունը առավել հզոր, իսկ Սենատի վրա ազնվականության ազդեցությունը ավելի թույլ կլիներ, եթե ազատությունը հավասարապես տարածվեր Սենատի՝ առանց բացառության բոլոր անդամների վրա, իսկ քվեարկությունը լիներ գաղտնի: Բայց քանի որ չափազանց դժվար է ապահովել սենատի բոլոր անդամների փաստացի հավասարությունը, առավել ևս, որ դրանցից շատերը ընդգրկվել են սենատի կազմում վերջերս, անհրաժեշտ է ապահովել գոնե ձևական հավասարություն ու ազատություն: Սենատի ամրապնդման և նրա կամքի ազատ արտահայտման համար նա առաջարկում է Կեսարին՝ ավելացնել սենատորների թիվը և ներմուծել քվեարկության գաղտնիության սկզբունքը, ինչը կնպաստի սենատորների (հատկապես՝ նորընտրյալ և նո-

բիլներին չպատկանող) անկախությունը: Բացի այդ, նման կարգը կստիպի սենատոր–նոբիլներին լրջորեն զբաղվել պետական գործերով:

Սալյուստիուսը հռոմեական պետության և հռոմեական ժողովրդի գերագույն քաղաքական արժեքն է համարում ազատությունը՝ Հռոմի վեհության և անպարտելիության հիմքը: «Ոտնահարված ազատության վերականգնման» մեջ է նա տեսնում Կեսարի գլխավոր քաղաքական խնդիրը: Նա գիտակցում է, որ ոչ ոք կամովի չի զիջում «գերագույն իշխանությունը»: Մյուս կողմից՝ մարդիկ վախենում են, որ գերագույն իշխանության կրողը կչարաշահի իշխանությունը:

Սալյուստիուսը մոլորություն է համարում կառավարողների շրջանում տարածված այն տեսակետը, թե «որքան չնչին են» ենթակաները, այնքան հեշտ է նրանց կառավարել և ապահովել սեփական անվտանգությունը: Իրականում ազնիվ և գործուն կառավարողին (ինչպիսին նա համարում է Կեսարին) «վայել է իշխել լավագույն մարդկանց»:

Հռոմում ծավալված քաղաքացիական պատերազմի (Հուլիոս Կեսարի և Պոմպեոսի միջև) կապակցությամբ՝ Սալյուստիուսը նշում է, որ դա պատերազմ է համաքաղաքացիների միջև: Ուստի այն պետք է վարել ոչ միայն զենքի ուժով, այլև «խաղաղության բարի միջոցներով»: Ընդսմին, խաղաղ միջոցների կիրառումը նա համարում է ավելի դժվար: Խաղաղության հաստատման և հռոմեական պետության ամրապնդման համար անհրաժեշտ է «ամրապնդել համաձայնության բարիքը, իսկ անհամաձայնության չարիքը վտարել»: Նա խորհուրդ է տալիս Կեսարին՝ դաժանություն չցուցաբերել հաղթանակից հետո, քանզի դաժան իշխանությունը անողոք է և կարճատև: Անհրաժեշտ է պատերազմն ավարտել՝ ինչպես վայել է իսկական քաղաքացուն և խաղաղություն հաստատել հնարավորինս արդար, ուստի և երկարատև: Քանի որ «իմաստունները պատերազմում են հանուն խաղաղության», Կեսարը պետք է այդ հույսը ամրապնդի քաղաքացիների գիտակցության մեջ: Հակառակ պարագայում, ո՛չ նրա հաղթանակը, ո՛չ պարտությունը որևէ նշանակություն չեն ունենա պետության համար:

Քաղաքական մտածողը փորձում է վեր կանգնել քաղաքական կուսակցությունների (նոբիլների և «պոպուլյարների») շահերից: Նա որոնում է քաղաքական այն ուժը, որն ի զորու լինի վերջ տալ հարատև արյունալից պատերազմներին: Այդպիսի ուժ նա համարում է նոր ազնվականությանը (nova nobilitas), որն ի տարբերություն հնի՝ հիմնված է ոչ թե ծագման, այլ պետության առջև ծառայությունների սկզբունքի վրա:

Սալյուստիուսի քաղաքական հայացքներն արտացոլում են հռոմեական ժողովրդի ազատության ձգտումը: Կառավարման միանձնյա ձևի սկզբունքը հռոմեական քաղաքական էլիտայի որոնումների արդյունքնե-

րից է: Դա ավելի էր համապատասխանում Հռոմի քաղաքական վիճակին, քան Կիկերոնի պրինցեպսի հայեցակարգն իր իսկ ընկալմամբ:

5.4. Հռոմեական ստոյիկյանության քաղաքական գաղափարները

Մարդկանց ազատության ու հավասարության մասին հին հունական մտածողների բնաիրավական գաղափարները զարգացել են Հին Հռոմում: Համաշխարհային բնական օրենքի (բոլոր մարդկանց ու ժողովուրդների համար ընդհանուր օրենքի) մասին հույն ստոյիկների (Զենոնի, Քրիսիպպոսի և այլոց) դրույթներն օգտագործեցին *հռոմեացի ստոյիկները* (Սենեկան, Էպիկտետուսը, Մարկոս Ավրելիուսը)՝ հիմնավորելու բնական իրավունքի համընդհանուր հայեցակարգը և աշխարհաքաղաքացիական գաղափարները: Դրանց համաձայն՝ բոլոր մարդիկ (իրենց բնությամբ ու աշխարհակարգի օրենքներով) համաշխարհային միասնական պետության քաղաքացիներ են, իսկ մարդը՝ տիեզերքի քաղաքացի:



Սենեկա (մ.թ.ա. 4 — մ.թ. 65)՝ քաղաքական մտածող, պետական գործիչ, փիլիսոփա: Ներոնի օրոք տասը տարի ղեկավարել է կայսրության ներքին ու արտաքին քաղաքականությունը: Մեղադրվել է հակապետական դավադրությանը մասնակցելու մեջ, իսկ դրա բացահայտումից հետո Ներոնը նրան դատապարտել է ինքնասպանության: Քաղաքական առումով առավել կարևոր են նրա հետևյալ աշխատությունները՝ «Բարոյական նամակներ Լուկիլիուսին», «Ցասումի մասին», «Իմաստունի տոկունության մասին», «Բնության մասին» և այլն, որոնցում նա զգալիորեն խորացնում է ստոյիկյանության գործնական կողմը: Սենեկան իրեն համարում է ստոյիկների համախոհը և ոչ ստրուկը:

Ըստ Սենեկայի՝ գոյություն ունի երկու պետություն: Սեկը տիեզերքն է՝ անհրաժեշտաբար գոյություն ունեցող և երկրի այս կամ այն անկյունով չսահմանափակված բնական պետությունը՝ իր բնական իրավունքով, բնության օրենքներով: Մյուսը ճակատագրով տրվածն է, որ կարող է լինել աթենական կամ կարթագենական տիպի: Առաջին պետության ևնդամներն աստվածներն ու բոլոր մարդիկ են, երկրորդինը՝ մարդկանց սահմանափակ քանակը: Առաջինը անհրաժեշտ է, բնական, համընդհանուր, այստեղ գործում են ողջ մարդկությանը վերաբերող համընդհանուր օրենքները, երկրորդը պատահական է, փոփոխական, որոշակի տարածությամբ սահմանափակված, իսկ գործող օրենքները փոփոխական են և վերաբերում են մարդկանց որոշակի խմբի:

Ըստ էության՝ նա նույնացնում է աստվածային «ճակատագրի օրենքը» և բնության օրենքը, որին ենթարկվում են մարդկության կողմից սահմանված ամեն ինչ, այդ թվում՝ պետությունն ու իրավունքը: Մարդն ի վիճակի չէ փոխել «համաշխարհային հարաբերությունների» ընթացքը: Նա կարող է միայն ենթարկվել «բնության օրենքների կամքին», քանի որ «ճակատագրի օրենքն իրականացնում է իր իրավունքը ... ոչ մի աղաչանք նրան չի հուզում ... »:

Սենեկան հետևում է ստոյիկների հիմնական սկզբունքին. «Ապրի՛ր իրերի բնության համաձայն»: «Չշեղվել նրանից,— շարունակում է նա,— ղեկավարվել նրա օրենքներով, նրանից օրինակ վերցնել՝ դրանում էլ ամփոփված է իմաստությունը»: Բնությունը մարդու գլխավոր դաստիարակն է՝ ուղղորդելով նրան դեպի բարին, լավը: Բացի այդ, մարդը տիեզերքի նմանակն է (միկրոտիեզերքը): Իրավունքի և օրինաստեղծման հարթության վրա դա նշանակում է, որ դրական իրավունքը պետք է հետևի բնական իրավունքին: Այլ խոսքով՝ մարդու ստեղծած օրենքները պետք է հիմնվեն բնական իրավունքի կամ բնության օրենքների համընդհանուր սկզբունքների վրա:

Սենեկայի համաձայն՝ ստրկությունն արդարացում չունի, քանի որ հակասում է համընդհանուր օրենքին և իրավահավասար մարդկանց համաշխարհային ընկերակցությանը: Բացի այդ, ստրկությունն ամբողջ անձի վրա չի տարածվում, որովհետև նրա լավագույն մասը ազատ է ստրկությունից. «միայն մարմինն է ենթարկված ու պատկանում տիրոջը, իսկ հոգին ինքն է իր տերը»: Նա չափազանց կարևոր եզրակացության է հանգում. «Ստրուկը մարդ է, բնությամբ մյուս մարդկանց հավասար. ստրուկի հոգում դրված են հպարտության, պատվի, արիության, մեծահոգության նույն հիմունքները, որոնցով օժտված են նաև մարդկային մյուս էակները, ինչպիսին էլ լինի նրանց հասարակական դիրքը»:

Սենեկան հետևողականորեն պաշտպանում է մարդու հոգևոր ազատության գաղափարը: Չմերժելով ստրկությունը իբրև սոցիալ–քաղաքական ինստիտուտ՝ նա միաժամանակ այն հերքում է բարոյական առումով՝ պաշտպանելով ստրուկի արժանապատվությունը և պահանջելով մարդավայել վերաբերմունք ցուցաբերել նրանց նկատմամբ՝ որպես հոգևոր էակների:

Բացի այդ, բոլոր մարդիկ հավասար են նաև այն առումով, որ բոլորն էլ «ընկերակից են՝ ըստ ստրկության», քանզի հավասարապես գտնվում են ճակատագրի իշխանության ներքո: Մեկը վավաշոտության ստրուկն է, մյուսը՝ շահամոլության, երրորդը՝ փառասիրության և այլն: Սակայն ստրկության բազում տեսակներից մարդու՝ որպես բանական էակի համար ամենաստորացուցիչը այն է, երբ մարդը կամովի դառնում է ստրուկ (նկատառումները նշանակություն չունեն), քանզի «չկա ավելի խայտառակ բան, քան ինքնակամ ստրկությունը»:

Մարդու հոգին պատկանում է աստվածային աշխարհին, կամ որ նույնն է՝ բնական, անհրաժեշտ պետությանը: Այն օժտված է տիեզերական էությամբ: Հենց այդ դրույթն է Սենեկայի աշխարհաքաղաքացիության փիլիսոփայական հիմնավորումը: Այդ պատճառով՝ պետք չէ հոգով կապվել ինչ–որ տեղի (պետության) հետ, այլ պետք է ապրել այն համոզմունքով, որ իմ հայրենիքը ողջ աշխարհն է:

Այսպիսով՝ ելնելով այն համոզմունքից, որ բնական իրավունքը բոլոր մարդկանց համար հավասարապես պարտադիր համաշխարհային համընդհանուր օրենքն է, Սենեկան հետևողականորեն պաշտպանում է բոլոր մարդկանց հոգևոր ազատության, անկախության և հավասարության գաղափարը:



Այդպիսի գաղափարներ զարգացրել է նաև ստոյիկ **Էպիկտետոսը** (մոտ. 50 — մոտ. 130): Նրա կարծիքով, յուրաքանչյուր մարդ պետք է կատարի այն դերը, որը նրան բաժին է ընկել ճակատագրի բերումով և սահմանվել համաշխարհային օրենքով: Ելնելով դրանից, Էպիկտետոսը ձևակերպում է իր հիմնարար սկզբունքը. «Ինչ չես ցանկանում քեզ, մի՛ ցանկացիր նաև ուրիշներին»: Ղեկավարվելով այդ սկզբունքով, նա խիստ քննադատում է ստրկությունը՝ որպես բնական իրավունքին հակասող հասարակական արատավոր երևույթ: Բացի այդ, ստրկությունը կամ ազատությունը կախված են ոչ թե ծագումից, այլ ապրելակերպից և կոնկրետ գործողությունից: Ստրուկ է նա, ով գործում է ոչ թե իր կամքով, այլ հարկադրաբար: Էպիկտետոսի գլխավոր նպատակը բարոյական ազատության հիմնավորումն է, որը տրվում է առաքինությամբ և չունի քաղաքացիական բովանդակություն, որովհետև պարտքի կատարումը պարտականություն է ոչ թե համաքաղաքացիների, այլ համայն մարդկության առջև: Իսկ դա նշանակում է՝ «սեփական կյանքն ապրել որպես իսկական մարդ», ինչը գերագույն բարոյական պարտքն է՝ հաստատված Աստծո կողմից:



Հռոմեական կայսր **Մարկոս Ավրելիուսը** (161–180) պաշտպանում է «բոլորի համար հավասար օրենքով, բոլորի հավասարության և իրավահավասարության համաձայն կառավարվող» պետության և «հպատակների ազատությունն ամեն ինչից բարձր դասող» թագավորության հայեցակարգը: Փիլիսոփա–կայսեր համոզմամբ՝ բոլոր մարդիկ բանական են: «Եթե այդպես է, ապա ընդհանուր կլինի նաև բանականությունը, որը հրահանգում է, թե ինչ անել, և ինչ չանել: Եթե այդպես է, ուրեմն՝ մենք քաղաքացիներ ենք: Հետևաբար՝ մենք քաղաքացիական ինչ–որ

կարգի մասնակից ենք, իսկ աշխարհը նման է Քաղաքի (պետության.— Կ. Մ.): Քանի որ ո՞վ կարող է ցույց տալ որևէ այլ ընդհանուր կարգ, որին մասնակից լինի ողջ մարդկային սեռը: Այստեղից էլ, այս քաղաքից է մեզ մեջ հոգևոր սկիզբը՝ և՛ բանականը, և՛ օրենքը»:

Ավրելիոսը ձգտում է բարեփոխել պետության վարչական և դատական համակարգերի գործունեությունը, հաստատել քաղաքացիական իրավահավասարություն: Հարկադրանքը նա համարում է անհրաժեշտ չարիք, որը հնարավորինս պետք է հասցվի նվազագույնի, քանի որ բոլոր մարդիկ ստեղծված են» համատեղ գործունեության համար «: Նրա քաղաքական ուսմունքի յուրահատկությունն այն է, որ աշխարհաքաղաքացիությունը չի վերացնում քաղաքացիական ընթացիկ պարտականությունները և չի քայքայում պետական կարգապահությունը:

Այսպիսով՝ ստոյիկների որոնումների շնորհիվ, մարդկանց ազատության ու հավասարության բնահիրավական գաղափարը տարածվել է ողջ մարդկային սեռի (որպես տիեզերական պետության քաղաքացիների) վրա: Ընդհանրապես, իրավունքի, մասնավորապես՝ մարդկանց իրավունքների և ազատությունների մասին պատկերացումների հետագա զարգացման, իմաստավորման ու խորացման համար էական դեր է ունեցել իրավունքի և օրենքի երկու մակարդակի սահմանազատման ստոյիկյան հայեցակարգը: Առաջինը բնական, անհրաժեշտ, աստվածային, տիեզերական, հավերժական իրավունքի և համընդհանուր օրենքների մակարդակն է, երկրորդը՝ մարդկանց կողմից սահմանված օրենքների և «արտացոլված» իրավունքի մակարդակը, որոնք դրական են, պատահական, փոփոխական, կոնկրետ պետության հետ կապված և տարածվում են մարդկային որոշակի հասարակության վրա: Այսինքն՝ խոսքը իրավունքի բնական ու դրական ոլորտների հայեցակարգային ու գործառութային սահմանազատման, դրականի նկատմամբ բնական իրավունքի գերակայության մասին է:

Հայեցակարգային տվյալ գաղափարի փիլիսոփայական–տեսական հիմնավորումը դեռևս Դեմոկրիտեսի առաջադրած մարդու՝ որպես միկրոտիեզերքի (մակրոտիեզերքի հիմնական հատկանիշներն արտացոլող էակի) մասին դրույթն է՝ զուգակցված ստոյիկյան հիմնական սկզբունքով. «Ապրի՛ր իրերի բնությանը համաձայն»: Ստոյիկյանության հիմնական սկզբունքը պարունակում է ոչ միայն պարտադրվածության, այլև նպատակադրվածության տարր: Իրավաքաղաքական հարթության վրա դա նշանակում է, որ բնական իրավունքը մարդկային (դրական) իրավունքի *ոչ միայն հիմքն ու ելակետն է, այլև նպատակը, որին պետք է միտված լինի մարդու, մարդկային ընկերակցության, պետության կոնկրետ–իրավական գործունեությունը:*

5.5. Հռոմեացի իրավաբանների քաղաքական ըմբռնումները

Իրավաքաղաքական մտքի խորացման ու զարգացման գործում էական ներդրում ունեցան հռոմեացի իրավաբանները, որոնք մշակեցին դրույթներ՝ իրավունքի սուբյեկտի, մարդկանց իրավական կարգավիճակների, մարդկանց ազատության, իրավունքի՝ մասնավորի և հանրայինի բաժանման, արդարացի և անարդարացի իրավունքների մասին և այլն: Նրանք զարգացրին նաև մարդու իրավունքների իրավաբանական կողմը՝ իրավունքի և պետության մասին համակարգային ուսմունքի, բնական ու դրական իրավունքների բաժանման մասին պատկերացումների, անհատի և պետության միջև փոխհարաբերությունների իրավական բնույթի, անձի իրավունքների և իշխանության մարմինների իրավասության փոխհարաբերությունների, անհատի իրավունքների պաշտպանության իրավական ձևերի ու միջոցների համատեքստում:

Հռոմեական օրենքները ամրապնդում էին վերնախավի քաղաքական տիրապետությունը՝ զրկելով քաղաքական տարրական իրավունքներից և ազատություններից ոչ միայն ստրուկներին, այլև հպատակ ժողովուրդներին: Հռոմեական իրավագիտակցությունը չէր հակադրում բնական և դրական իրավունքները, բնական իրավունքը նույնպես պատկանում էր գործող իրավունքին և լոկ տեսական–իրավական կառույց չէր:



Իրավունքը բաժանելով հանրայինի ու մասնավորի՝ **Ուլպիանուսը** (II–III դդ.) նշում է, որ հանրային իրավունքը «վերաբերում է Հռոմեական պետության դիրքին», կարգավիճակին, իսկ մասնավորը «վերաբերում է առանձին անձանց օգուտին»: Մասնավոր իրավունքը, իր հերթին, ընդգրկում է բնական իրավունքը (jus natural, jus naturale), ժողովուրդների իրավունքը (jus gentium) և քաղաքացիական իրավունքը (jus civile): Նրա կարծիքով, «մասնավոր իրավունքը բաժանվում է երեք մասի, քանի որ այն կազմվում է կամ բնական կարգադրություններից, կամ ժողովուրդների [կարգադրություններից], կամ քաղաքացիական կարգադրություններից»: Այլ խոսքով՝ մասնավոր իրավունքը ստորաբաժանվում է բնական իրավունքի, սովորութային իրավունքի և դրական իրավունքի:

Իրավունքի բաղադրամասերի փոխկապվածության և միասնականության գաղափարը տեսականորեն ավելի հստակ ձևակերպել է իրավաբան **Պողոսը (Պավել).** «Իրավունք» բառը օգտագործվում է մի քանի իմաստով. նախ՝ «իրավունք» նշանակում է այն, ինչ միշտ արդար է և բարի, ինչպիսին է բնական իրավունքը: Այլ իմաստով՝ «իրավունքը» այն է, ինչ օգտակար է բոլորին կամ շատերին յուրաքանչյուր պետությունում,

հնչպիսին է քաղաքացիական իրավունքը: Մեր պետությունում (Հռոմում) ոչ պակաս ճիշտ իրավունք է կոչվում jus honorarium»–ը (պրետորական իրավունքը):

Քնական իրավունքի ընդգրկումն իրավունք հասկացության ծավալի մեջ համապատասխանում էր իրավունքի՝ որպես բարոյական երևույթի մասին հռոմեացի իրավաբանների ելակետային պատկերացումներին: Ուլպիանուսի բնութագրմամբ, «բնական իրավունքն այն է, ինչին բնությունը վարժեցրել է ողջ կենդանականը, քանի որ այդ իրավունքը հատուկ է ոչ միայն մարդկային սեռին, այլև բոլոր կենդանիներին»: Նա բնական իրավունքի ինստիտուտների շարքին է դասում, օրինակ՝ ամուսնությունն ու ընտանեկան դաստիարակությունը, քանի որ «նույնիսկ վայրի կենդանիներն այդ իրավունքի փորձն ունեն»:

Ժողովուրդների իրավունք ասելով՝ հռոմեացի իրավաբանները հասկանում են այն իրավունքը, որոնցից «օգտվում են մարդկության ժողովուրդները»: Ի տարբերություն բնական իրավունքի, որն ընդհանուր է բոլոր կենդանի էակների համար՝ ժողովուրդների իրավունքը բնորոշ է միայն մարդկանց և տարածվում է միայն նրանց փոխհարաբերությունների վրա: Բայց դրանից չի հետևում, որ ժողովուրդների իրավունքը բնական իրավունքի մասն է համարվել: Ժողովուրդների իրավունքը կարգավորում էր Հռոմի տարածքում բնակվող օտարերկրացիների, նրանց և Հռոմի քաղաքացիների միջև հարաբերությունները: Այն բովանդակում էր նաև միջազգային հարաբերությունների որոշ կանոններ և նորմեր: Ժողովուրդների իրավունքն ընդգրկում էր տարբեր ժողովուրդների իրավական նորմեր, մագիստրատների կարգադրություններ, կայսեր սահմանադրություններ և այլն, ինչը նպաստում էր քաղաքացիական իրավունքի ու ժողովուրդների իրավունքի փոխներգործությանը, վերջինիս վերածմանը հռոմեական իրավունքի մյուղի: Հռոմեական իրավունքը պաշտպանում էր կայսրության քաղաքական շահերը և հռոմեացիների մասնավոր շահերը՝ այլ ժողովուրդների և մասնավոր անձանց հետ հարաբերություններում:

Քաղաքացիական իրավունքը համընկնում էր բուն հռոմեական գործող իրավունքի հետ: Այն մի կողմից չէր առանձնացվում «ամբողջությամբ բնական իրավունքից կամ ժողովուրդների իրավունքից», մյուս կողմից՝ «ոչ ամեն ինչում էր հետևում դրան»: «Եթե մենք ընդհանուր իրավունքին ինչ–որ բան ավելացնում ենք կամ դրանից կրճատում, ապա մենք ստեղծում ենք մեր սեփականը, այսինքն՝ քաղաքացիական իրավունքը»: Հետևաբար՝ քաղաքացիական իրավունքը խարսխվում է բնական իրավունքի և ժողովուրդների իրավունքի վրա, ելնում է դրանցից՝ բայց չի հանգում դրանց: Այն հռոմեական հասարակության վրա

տարածում է բնական իրավունքի և ժողովուրդների իրավունքի ընդհանուր սկզբունքները:

Հռոմեացի իրավաբանների, մասնավորապես՝ Ուլպիանուսի կարծիքով, բնական իրավունքը մարմնավորում է արդարության պահանջները և արտահայտում այն հիմնարար գաղափարը, ըստ որի՝ իրավունքն առհասարակ իր էությամբ արդարացի է: Ավելին, հենց «բնական իրավունքի համաձայն են բոլորն ազատ ծնվում»:



Նման հայեցակարգի հարել է նաև **Գայոսը** (II դ.), ով կայսեր բացարձակ իշխանության և անսահմանափակ մասնավոր սեփականության հայեցակարգի կողմնակից էր: Նա իրավունքը բնութագրում է հետևյալ կերպ. «Օրենքներով ու սովորույթներով կառավարվող բոլոր ժողովուրդները օգտվում են մասամբ իրենց սեփական իրավունքներից, մասամբ՝ բոլոր մարդկանց համար ընդհանուր իրավունքից: Քանի որ այն իրավունքը, որը յուրաքանչյուր ժողովուրդ սահմանել է իր համար, համարվում է պետության սեփական իրավունք և կոչվում քաղաքացիական իրավունք՝ որպես պետության սեփական իրավունք, իսկ այն իրավունքը, որը բնական բանականությունը սահմանել է բոլոր մարդկանց միջև, բոլորի կողմից միատեսակ է պահպանվում և կոչվում է ժողովուրդների իրավունք՝ որպես այնպիսի իրավունք, որից օգտվում են բոլոր ժողովուրդները»:

Անտիկ (աթենական, հռոմեական) դրական իրավունքը ոչ բոլորին էր իրավունակ մարդ համարում: Ընդսմին, հռոմեացի իրավաբանները մեկնաբանում էին ստրկությունը՝ որպես ժողովուրդների իրավունքով հաստատված կարգ, որովհետև բնական իրավունքով բոլորն էլ ծնվում են ազատ: Այսպես, ըստ Ուլպիանոսի, «չնայած մենք բոլորս կրում ենք նույն անվանումը՝ «մարդիկ», բայց ժողովուրդների իրավունքի համաձայն՝ առաջացել է մարդկանց երեք կատեգորիա՝ ազատները, ի հակադրություն նրանց՝ ստրուկները, և երրորդ կատեգորիան՝ ազատ արձակվածները, այսինքն՝ նրանք, ովքեր դադարել են ստրուկ լինել»: Հետևաբար՝ հենց բնական իրավունքով է ստրուկը ճանաչվում ազատ, այսինքն՝ մարդ: Մյուս կողմից՝ ստրկության ինստիտուտը հասարակության ծնունդ է: Այստեղից էլ բխում է բնական հավասարության գաղափարը՝ որպես բոլոր մարդկանց բնական իրավունքների ու ազատությունների մասին անցյալ և արդի պատկերացումների հիմք:

Ըստ աթենական ու հռոմեական գործող իրավունքի՝ ստրուկն իրավունքի օբյեկտ էր, ոչ թե սուբյեկտ: Ստրուկն իրավական դրությամբ «իր» էր, «խոսող գործիք», սեփականության օբյեկտ:

Հռոմեացի իրավաբանների ստրկության մեկնաբանության մեջ որոշ հետազոտողներ հակասություն են տեսնում: Մասնավորապես, համարվում է, որ Ուլպիանուսի այն դրույթը, թե բնական իրավունքով բոլոր մարդիկ ազատ են, իսկ ժողովուրդների իրավունքով նրանք բաժանվում են ազատների, ստրուկների և ազատ արձակվածների, հակասում է նրա մյուս դրույթներին, որոնց համաձայն՝ ժողովուրդների իրավունքը բնական իրավունքի մասն է և իբրև այդպիսին՝ չպետք է բովանդակի դրույթներ, որոնք հակասում են ամբողջին:



Իրավունքի ըմբռնումը՝ որպես արդարություն և բարիք սովորաբար կապում են I դ. հռչակավոր իրավաբան **Կելսի** անվան հետ: Ուլպիանուսը նշում է, որ իրավունքի ակունքն արդարությունն է (jastitia), ինչպես դա սահմանում է Կելսը՝ jus est ars boni et acgui («իրավունքը բարու և համարժեքի արվեստ է»):

Արդար և անարդար իրավունքների հակադրությունը հռոմեական իրավագիտության մեջ արտահայտվում է համարժեք (հավասար) իրավունքի և ոչ համարժեք (ոչ հավասար) իրավունքի հակադրման միջոցով: Յուրաքանչյուր իրավունքում իրավական համարժեքը նշանակում է հավասար արդարություն կամ արդար հավասարություն: Իրավունքի նման ընկալման գաղափարն առկա է արդարություն հասկացության Ուլպիանուսի սահմանման մեջ. «Արդարադատությունը անփոփոխ և մշտական կամքն է՝ յուրաքանչյուրին տրամադրելու իր իրավունքը: Իրավունքի պահանջներն են՝ ապրել ազնիվ, ուրիշին վնաս չպատճառել, յուրաքանչյուրին հատուցել այն, ինչ նրան է պատկանում: Իրավագիտությունը աստվածային և մարդկային գործերի իմացություն է, գիտություն արդարության և անարդարության մասին»:

Այս սահմանման մեջ հետազոտողները տեսնում են առհասարակ իրավունքի հիմնական սկզբունքի դրսևորումը, այն է՝ հավասարության սկզբունքի, որը ենթադրում և արտահայտում է հավասար արդարություն ու բոլոր մարդկանց՝ իրավունքի սուբյեկտների արդար հավասարությունը: Ինչպես նշում է Վ. Ս. Ներսեսյանցը, «Հիմնվելով գործող իրավունքի աղբյուրների վրա՝ հռոմեացի իրավաբանները անհատների իրավունքների իրենց մեկնաբանության մեջ ձևավորված իրավական նորմերը մեկնաբանում էին դրանց՝ արդարության (aequitas) պահանջներին համապատասխանության ոգով և հակասությունների դեպքում հաճախ փոխում էին հին նորմը՝ հաշվի առնելով արդարության և արդար իրավունքի (aequum jus) մասին նոր պատկերացումները: Հռոմեացի իրավաբանների այսպիսի իրավապաշտպան և իրավաստեղծ գործունեությունն ապահովում էր իրավունքի տարբեր աղբյուրների փոխկապվածությունը և

նպաստում կայունության և ճկունության զուգակցմանն անհատի՝ որպես իրավունքի հիմնական սուբյեկտի իրավունքների իրավաբանական կառույցի զարգացման ու նորոգման գործում»:

Aequitas–ը ղեկավար գաղափարի (սկզբունքի) դեր էր կատարում դրական իրավունքի և հատկապես՝ անհատի իրավունքների նորմերի մեկնաբանության գործում: Դրանով, շարունակում է Վ. Ս. Ներսեսյանցը, «բնահիրավական արդարության մասին վերացական պատկերացումը փոխակերպվում է բուն դրական իրավունքի սկզբունքի և դառնում իսկական իրավունքի հիմնական չափանիշ»: Բացի այդ, «արդարության մեկնաբանությունը՝ որպես բուն իրավունքի անհրաժեշտ հատկություն և դրա հասկացության կառուցողական պահ, նշանակում էր, որ բնահիրավական արդարության սկզբունքի պահանջներին հակասող բոլոր նորմերը չունեն իրավաբանական ուժ»:

Մարդու իրավունքների և ազատությունների հայեցակարգերի զարգացման համար կարևոր նշանակություն ունեցավ հռոմեացի իրավաբանների մշակած պետության իրավական ըմբռնումը, պաշտոնատար անձերի ու հաստատությունների իրավասությունների և պարտականությունների իրավական սահմանումը: Այս հայեցակարգի համաձայն՝ պետությունն անհատի հետ ունեցած հարաբերություններում չի գտնվում իրավակարգից դուրս կամ վեր, այլ դրա բաղկացուցիչ մասն է կազմում: Անհատի և պետության միջև հարաբերություններում արդարի հիմքն ու չափանիշն իրավունքն է (իրավական արդարությունը և արդար իրավունքը) և ոչ թե պետությունը: Հետևաբար, պետությունը պետք է անհատներին վերաբերի ոչ թե սեփական (արտահիրավական) կանոններով, այլ որպես իրավահնազանդ սուբյեկտի՝ բոլորի համար ընդհանուր իրավունքի պահանջներին համապատասխան:

Այսպիսով, պետության վրա նույնպես տարածվում էին իրավական նորմերն ու սկզբունքները, որոնք բխում էին իրավունքի միասնական հասկացությունից և պետության ու անհատի փոխկապակցվածությունը մեկնաբանում իբրև իրավահարաբերություններ:

Բաժին երկրորդ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

Գլուխ առաջին

ՎԱՂ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

1.1. Գաղափարաքաղաքական հիմնական միտումները

Հռոմեական կայսրությունը 395 թ. բաժանվեց արևելյան և արևմտյան մասերի, իսկ 476 թ. ենթարկվեց «բարբարոսների» հարձակումներին: Կայսրության արևմտյան մասի դրությունը բավական ծանր էր: Բնակչության մի մասը գաղթեց կայսրությունից՝ բնակվելով բարբարոսների շրջանում: Սիլվիանուսը (V դ.) իր «Աստծո կառավարման մասին» տրակտատում բնակչության վիճակը բնութագրում է հետևյալ կերպ. «Փախստականները կարծես բարբարոսների մոտ ուզում են գտնել հռոմեական մարդասիրությունը, քանի որ չեն կարող հանդուրժել հռոմեացիների բարբարոսական անմարդկայնությունը»: «Նրանք առավել նախընտրում են որպես գերի ապրել ազատ, քան իբրև ազատ ապրել գերության մեջ»:

Ինչպես Արևելքի, այդպես էլ Արևմուտքի հասարակական–քաղաքական կյանքում կարևոր դեր էր խաղում քրիստոնեական եկեղեցին: Սակայն, կայսրության Արևմտյան մասում, բարբարոսների գրավումից հետո, եկեղեցին չդարձավ ևվճռողների՝ գալերի և գերմանացիների հասարակական կյանքի օրգանական մասը: Արևմուտքում եկեղեցին ներքնապես կապված չէր բարբարոսական նորաթուխ միապետությունների կյանքին, մինչդեռ Բյուզանդիայում այն պետական համակարգի բաղկացուցիչ տարր էր: Այս հանգամանքը պայմանավորեց Արևմուտքում եկեղեցու հարաբերական ինքնուրույնությունը պետությունից, իսկ Արևելքում այն անմիջականորեն կապված էր պետական իշխանության հետ: Չնայած հազարամյակի ընթացքում բյուզանդական պետության վերաբերմունքը եկեղեցու նկատմամբ հաճախ փոխվել է, սակայն պետությունը միշտ էլ գերիշխել է եկեղեցուն: Արևմուտքում եկեղեցին գերակայության համար ակտիվ պայքարում էր աշխարհիկ ֆեոդալների դեմ, այդ թվում՝ քաղաքական իշխանության ոլորտում: Արևելքում եկեղեցին

հազվադեպ էր նախաձեռնում անհաջող փորձեր՝ հոգևոր իշխանությունը ենթարկելու պետության քաղաքական իշխանությունից:

Բյուզանդական դարաշրջանում քաղաքական փիլիսոփայությունն ենթարկում ապրեց: Այդ պատճառով՝ որոշ գիտնականներ կարծում են, որ ավելի ճիշտ է խոսել ոչ թե քաղաքական փիլիսոփայության, այլ *քաղաքական աստվածաբանության*, ոչ թե քաղաքական ուսմունքների, այլ քաղաքական պատկերացումների մասին: Միաժամանակ դժվար է համաձայնել այն տեսակետին, ըստ որի՝ այսպես կոչված միջնադարյան քաղաքական ուսմունքները չառաջադրեցին տեսական որևէ հիմնահարց պետության, հասարակության, հասարակական կամ քաղաքական իշխանության էության մասին: Այնուհետև նշվում է, որ նրանք զբաղված էին խիստ գործնական, այն է՝ իշխանության պատկանելության, դրա կրողի, պետական և եկեղեցական իշխանությունների հարաբերակցության հարցերով և այլն:

Հարկ է նշել, որ նախ՝ վերոհիշյալ հիմնախնդիրներն ունեն ոչ միայն գործնական–քաղաքական, այլև տեսական–քաղաքական նշանակություն, երկրորդ՝ տեսական–քաղաքական հիմնահարցերի յուրահատուկ ըմբռնումը դրանց բացակայություն չի նշանակում, երրորդ՝ *քաղաքական աստվածաբանությունը նույնպես քաղաքական տեսության ոլորտ է*, ընդ որում՝ ռացիոնալիստական, քանզի աստվածաբանական–քաղաքական նկատառումները և մտակառուցումները նույնպես իրականացվում էին փիլիսոփայական և տրամաբանական զինանոցի միջոցով:

Հետազոտողները ուշադրություն են դարձրել այն հանգամանքի վրա, որ թեև Բյուզանդական կայսրությունում կրթության համակարգը գտնվում էր հարաբերականորեն բարձր մակարդակի վրա, իսկ Արևմուտքում այն անկում էր ապրում, այդուհանդերձ, հենց արևմտյան մասում ձևավորվեցին քաղաքական մտքի զարգացման բարենպաստ պայմաններ: Ի տարբերություն Արևելքի՝ Արևմուտքի քաղաքական միտքը սնվում էր պետության և նրանից անկախ հռոմեա–կաթոլիկ եկեղեցու միջև հանուն իշխանության պայքարով: Ուստի ամենևին պատահական չէ, որ բյուզանդական քաղաքական գրականությունը զիջում է Արևմուտքի քաղաքական գրականությանը:

Բացի այդ, վաղ քրիստոնեության դրական միտումները էականորեն թուլացել էին եկեղեցու՝ պետական իշխանության հետ միության արդյունքում: Միաժամանակ, եկեղեցու գործնական քաղաքականությունը հաճախ չէր համապատասխանում քրիստոնեական իդեալին: Պատմական զարգացման ընթացքում եկեղեցին հաճախ դրսևորել է դաժանություն, անհանդուրժողություն, ընչաքաղցություն, միջամտել անձնական կյանքի ոլորտին, փորձել իրեն ենթարկել աշխարհիկ իշխանությունը և այլն: Այնուամենայնիվ, եկեղեցու շրջանակում նս ձևավորվել են հե-

տաքրքիր և լիովին ինքնատիպ գաղափարներ ու հայեցակարգեր՝ ոչ միայն ի պաշտպանություն գոյություն ունեցող հասարակարգի, այլև ուղղված հասարակության, պետական կառույցի վերափոխմանը: Դա վերաբերում է ոչ միայն հերետիկոսական, ռեֆորմացիոն շարժումների ու հոսանքների գաղափարախոսություններին, այլև պաշտոնական եկեղեցու որոշ ներկայացուցիչների քաղաքական ուսմունքներին:

Քրիստոնեությունը եվրոպական քաղաքական մտքում տիրապետում էր ավելի քան մեկ հազարամյակ: Այն հետին պլան մղեց հունահռոմեական ռացիոնալիստական շատ քաղաքական ու իրավական հայեցակարգեր՝ միաժամանակ առաջադրելով նոր գաղափարներ ու հայեցակարգեր, որոնք անհայտ էին անտիկ աշխարհին: Դրանցից գլխավորը աշխարհիկից հոգևոր կյանքի, աշխարհիկ իշխանությունից եկեղեցականի անջատումն էր: Սա նշանակում է, որ ի տարբերություն հունահռոմեական ավանդույթի՝ անհատն այլևս ամբողջովին չի պատկանում պետությանը: Այդպիսով, քրիստոնեությունը ուղենշեց ազատության (առերկինք) ուղին՝ շրջանցելով պետությունը: Մարդու մոտ երևան եկավ առաջին անքակտելի իրավունքը՝ *անմահության իրավունքը:* Հավատացյալների արտապետական համայնքի ստեղծումը ծնեց քաղաքական պարտականության հիմնահարցը. արդյոք պե՞տք է ենթարկվել իշխանությունների անարդար կարգադրություններին: Քրիստոնյաների մեծամասնությունն ընդունեց հնազանդությունը, բայց ոչ անսահմանափակ: Չափանիշը հրամանի անհակասականությունն է հավատին: Իշխանությունների բաժանման քրիստոնեական հայեցակարգը ներառում է դիմադրության հնարավորություն՝ ընդհուպ բռնակալի սպանության արդարացումը:

Քրիստոնեությունը նպաստել է քաղաքական մտքի հումանիզացմանը, բարոյականացմանը: Հավասարեցնող կամ բաշխող արդարության հունահռոմեական գաղափարը քրիստոնեությունը լրացրեց մերձավորի նկատմամբ գթասրտության և սիրո կոչով: Բոլոր ժողովուրդների և սոցիալական խմբերի՝ Աստծո առջև հավասարության, ֆիզիկական աշխատանքի նկատմամբ հարգանքի հռչակումը առնչվում է քրիստոնեության հետ: Քրիստոնեությունը ձևավորվել ու զարգացել է որպես կրոն և ազատության ու հավասարության գաղափարախոսություն, կարևոր դեր ունեցել մարդու իրավունքների և ազատությունների համապարփակ մեկնաբանության հետագա խորացման ու ընդլայնման գործում:

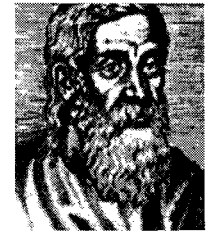
Միջնադարյան իրավաքաղաքական միտքը կարևորվում է վերլուծական ու համադրական մեծածավալ աշխատանքով՝ անտիկ հայեցակարգերի և Աստվածաշնչյան սկզբունքների ընդհանրացման ուղղությամբ: Դրա արդյունքում ձևավորվեցին բավական հետաքրքիր ու ինքնատիպ իրավաքաղաքական հայեցակարգեր, այդ թվում՝ մարդու իրավունքների և ազատությունների բնագավառում:

1.2. Քրիստոնեական ջատագովների քաղաքական պատկերացումները (Կղեմես Ալեքսանդրացի, Տերտուղիանուս)

Մարդկանց հավասարության և ազատության բնաիրավական գաղափարները նորովի իմաստավորվեցին ու զարգացան քրիստոնեական իրավաքաղաքական մտքում: Քրիստոնեական կրոնը հաստատում է բոլոր մարդկանց՝ իբրև «Աստծո որդիների», արարածների հավասարության սկզբունքը: Համընդհանուր հավասարության սկզբունքը քրիստոնեության մեջ զուգակցվում է համընդհանուր ազատության հետ:

Քրիստոնեությունն ամրապնդեց մարդու արդար վարքի «Ոսկե կանոնը». «Ամեն ինչ որ կամենում էք՝ թէ ձեզ անեն մարդիկ, այնպէս էլ դուք արէք նորանց. որովհետեւ այս է օրէնքը եւ մարգարէները»: Մարդու իրավունքների, հավասարության, համաչափության սկզբունքի համարժեք ըմբռնման համար կարևոր նշանակություն ունի նաև հետևյալ հատվածը. «Մի դատէք, որ չդատուիք: Որովհետեւ ինչ դատաստանով որ դատում էք, նորանով պիտի դատուիք. եւ ինչ չափով որ չափում էք, նորանով կ՛չափուի ձեզ»:

Նշված քաղվածքները վերաբերում են կանոնին և նորմատիվ կարգավորմանը, որոնք ենթադրում են բոլոր մարդկանց համար ընդհանուր և հավասար վարքի նորմ ու գնահատական: Սակայն, դրանք չեն բովանդակում իրավական հավասարության սկզբունքի նորմատիվ կոնկրետացում, քանի որ Սուրբ Գրքի ձևակերպումներն ունեն սինկրետիկ (կամ համադրական) բնույթ:



Հունական քաղաքական հասկացությունների ու գաղափարների թափանցումը քրիստոնեական աստվածաբանական մտքի ոլորտ նշմարվում է դեռևս արևելաքրիստոնեական ջատագով **Կղեմես Ալեքսանդրացու** (ծնվ. 145 թ.) ստեղծագործություններում: Ըստ նրա՝ Պլատոնը քաղաքական նախագծերը մշակելիս օգտվել է Մովսեսի օրենսդրությունից: Մովսեսը եղել է Մարգարե, օրենսդիր, զորավար, քաղաքագետ և փիլիսոփա: Այդպիսին պետք է լինի յուրաքանչյուր կատարյալ միապետ, ում նա նմանեցնում է Աստծուն (մարդկանց միջև երկրային բարիքների բաժանման և նրանց երջանկության մասին հոգածության դեպքում): Նա ընդունում է նաև միապետության երեք անկատար ձև. 1) միա-

պետություն, որը կառավարվում է ո՛չ բանականությամբ և աստվածային ներշնչանքով, այլ զգայական մղումներով (Ալեքսանդր Մակեդոնացու թագավորությունը), 2) միապետություն, որը ձգտում է միայն պատերազմների ու ավերումների, 3) միապետություն, որը կառավարվում է ստոր կրքերով (վատագույն ձևը):

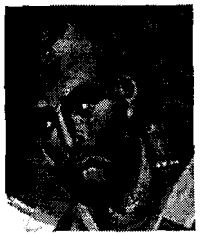
Կղեմեսը պետությունը դիտում է գերագույն արժեքները մարմնավորող հաստատություն: Վկայակոչելով ստոյիկներին՝ նա ճշմարիտ պետություն համարում է Աստծո կողմից կառավարվող երկնային կարգը, իսկ երկրային քաղաքական միությունները ընդհանրապես պետություն չի համարում: Վերջիններս պետություն են լոկ անունով և ոչ էությամբ: Կատարյալ պետությունը նման է եկեղեցուն, իսկ եկեղեցին առավել ազատ պետությունն է երկրի վրա՝ կատարելով աստվածային կամքը:



Արևմտյան նշանավոր ջատագով **Տերտուղիանուսը** (160–240) առաջադրում է իշխանության սահմանափակման անհրաժեշտության գաղափարը: Ի վերջո, նա հարում է *մոնթանականների* հերետիկոսական ուսմունքին, որը մերժում էր եկեղեցիներում ծագած աստիճանակարգը՝ փորձելով վերականգնել քրիստոնեական համայնքին բնորոշ հարաբերությունների սկզբնական պարզությունը: Տերտուղիանուսի համաձայն, մարդը նախկինում ապրել է մինչպետական, բնական վիճակում: Մարդն օտարական է այս աշխարհում, բայց իր էությամբ նա պատկանում է երկնային Երուսաղեմին (Աստծո թագավորությանը) ու ենթակա է նրա միապետին և ոչ երկրային թագավորներին: Քրիստոնյային օտար է ցանկացած պետություն և, առաջին հերթին, Հռոմեական կայսրությունը, բացի մեկ պետությունից՝ ամբողջ աշխարհից, որի քաղաքացիներն են համարում իրենց նաև ստոյիկները և կինիկները: Քրիստոնյայի գլխավոր խնդիրը շուտ հեռանալն է այս աշխարհից: Քաղաքականությունը նա համարում է առավել օտար զբաղմունք մարդու համար:

1.3. Հովհան Ոսկեբերանի քաղաքական հայացքները

Հովհան Ոսկեբերան (մոտ. 344 — 407)՝ արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերից մեկը: Ծնվել է Անտիոքում: Փիլիսոփայություն սովորել է հռետոր Լիբանիուսի մոտ: 398 թ. ձեռնադրվել է Կոստանդնուպոլսի պատրիարք: Իր հռետորական տաղանդի և անձնական ապրելակերպի շնորհիվ դարձել է բյուզանդացիների առաջին քարոզիչը և ուսուցիչը: Սակայն, նրա պայքարը կայսրության մայրաքաղաքի շքեղության, բարքերի սանձարձակության դեմ դժգոհություն հարուցեց հասարակության վերին շրջաններում: Կայսրուհի Եվդոկսիայի հետ բախման հետևանքով նրան աքսորեցին, բայց կայսրուհու խնդրանքով վերադարձին: Ոսկեբերանը շարունակեց իր մերկացումները, ինչի համար երկրորդ անգամ աքսորվեց անվերադարձ՝ կյանքի մնացած մասն անցկացնելով Հայաստանում: Իր ողջ կյանքով նա ապացուցեց, որ քրիստոնեական եկեղեցին, հաշտվելով պետության հետ, չի հրաժարվել պետական իշխանությունը կրողներին մերկացնելու և դաստիարակելու իրավունքից:



Ոսկեբերանը քրիստոնեական կրոնը համեմատում է փիլիսոփայության հետ՝ քրիստոնեական փիլիսոփայությունը համարելով բարեփոխված հունական փիլիսոփայություն: Նա ընդունում է փիլիսոփայության՝ որպես «աստվածային և մարդկային իրողությունների իմացության» ստոյիկյան սահմանումը: Սակայն նա համոզված է, որ իմացությունը տրվում է ո՛չ թե մարդկային բանականությամբ, այլ Հայտնությամբ: Ուստի՝ Հայտնությունից զուրկ հույն փիլիսոփաները չգիտեին այն բարձրագույն ճշմարտությունները, որոնք տրված են քրիստոնյաներին:

Ազատություն և օրենք: Ըստ Ոսկեբերանի՝ բարոյական ունակությունն ու ակտիվությունը մարդու հիմնական հատկանիշներն են, որոնցով նա տարբերվում է կենդանիներից: Նման որակներ կարող է ունենալ լոկ ազատությամբ օժտված էակը: Նա ավելի հետևողական է ընդգծում ազատության նշանակությունը՝ այն գլխավորապես ըմբռնելով որպես ներքին ազատություն, այսինքն՝ անձնական առաքինության ձեռքբերում և ոչ ազատագրում արտաքին տառապանքներից ու չղթաներից: Երբ Անտիոքի քաղաքացիները ապստամբեցին հռոմեական ազնվականության դեմ՝ պահանջելով. «Քո՛ղ կայսրը խլի մեր ունեցվածքը, բայց մեզ թողնի ազատ», Ոսկեբերանը համոզում էր նրանց, որ կարելի է լինել ազատ նաև չղթայված: Նա, ինչպես և դարաշրջանի հեթանոս փիլիսոփաները, չունեին *քաղաքական իրավունքների* և *քաղաքական ազատությունների* ըմբռնում (Արևմտյան աշխարհը դրանք հռչակեց Ռեֆորմացիայի դարաշրջանում՝ որպես բողոք հռոմեա–կաթոլիկ եկեղեցու դեմ):

Ոսկեբերանի ուսմունքն ազատության մասին սերտորեն կապված է նրա՝ օրենքի տեսության հետ: Ստոյիկյան ոգով նա տարբերակում է աստվածային օրենքները՝ հաստատված հավիտենական ժամանակի համար և ուղղված մարդկության բարօրությանն ու օգուտին, և մարդկային օրենքները, որոնք գերազանցապես անցողիկ են ու իմաստով՝ խավար: Գոյություն ունեն աստվածային օրենքների տարբեր տեսակներ. օրենքներ, որ ծագել են աշխարհի արարման հետ, օրենքներ, որոնց ենթարկվում են արարված ողջ աշխարհը, բոլոր իրերի բնական ընթացքը, օրենքներ՝ տրված միայն մարդկանց: Օրենքների այս դասակարգման մեջ դրսևորվում է ժամանակի մտածողությանը բնորոշ բնության օրենքների շփոթումը բարոյական նորմերի հետ, որոնք թելադրում են պատշաճը:

Ստոյիկների ազդեցությամբ՝ Ոսկեբերանը աստվածային օրենքում տեսնում է ոչ միայն արտաքին հրահանգ, այլև բնության մեջ ներդրված սկզբունք, որ բնորոշ է մարդու գիտակցությանը: Հայտնի է, որ ստոյիկները տարբերակում էին ընդհանուր օրենքները, որոնք ճակատագրորեն որոշում են մեր կամքը, և մասնավոր օրենքները, որոնք մարդկանց թողնում են ազատ գործելու հնարավորություն: Ընդգծելով մարդկային օրենքների փոփոխականությունը, Ոսկեբերանը գրավոր իրավական նորմերի ստեղծումը կապում է մարդկանց՝ սոցիալական ցնցումների փորձության հետ և հետապնդում կամ քշնամիներից վրեժխնդրության, կամ բարեկամներին ջերմեռանդ պաշտպանության նպատակ: Որոշ հետազոտողներ այստեղ տեսնում են դրական իրավունքի դասակարգային բնույթի որոշակի ակնարկ:

Պետություն և իշխանություն: Պետության վերաբերյալ Ոսկեբերանի հայացքները հիմնված են արտաքին կարգի մասին ուսմունքի վրա, որը բնորոշ է եկեղեցու թե՛ արևելյան, թե՛ արևմտյան ուսուցիչների մեծամասնությանը: Այս ուսմունքի առանցքային գաղափարը՝ «Յուրաքանչյուր բազմազանության մեջ միշտ առկա է որոշակի կարգ», դարձավ միջնադարյան մտածողության հիմնադրույթը: Արտաքին, քաղաքական կարգի ու դրանով կառավարվող աշխարհի սկզբունքի գաղափարը ծառայում էր և՛ շրջակա աշխարհի բացատրման, և՛ պետության մեջ մարդկանց կյանքի կարգավորվածությունը արդարացնելու համար: Ըստ նրա՝ պետական իշխանության կործանումը կհանգեցնի մարդկային ողջ կյանքի՝ ընտանիքի, քաղաքի (պետության), ժողովրդի կազմալուծմանը: Լոկ իշխանությունն է կապակցում մարդկային կյանքը, մարդկանց պահում ենթակայության մեջ՝ սպառնալով պատժել մեղավորներին ու հանցագործներին: Եթե չլինի կառավարման արվեստը, մարդիկ կհայտնվեն անդադար պատերազմի ու կողոպուտի վիճակում, որոնցից պետության մեջ մարդկանց զերծ է պահում միայն պատժի սարսափը: Միաժամանակ Ոսկեբերանը նշում է, որ խոսքը ոչ թե առանձին կառավարիչների իշխանության արդարացման, այլ պետական իշխանության ինստիտուտի մասին է: Պետությունը աստվածային կարգի այն դրսևորումներից է, որը գոյություն ունի այս աշխարհում: Պետության վատագույն ձևը Ոսկեբերանը համարում է անիշխանությունը, քանի որ այն «վատագույն չարիքն է և բոլոր անկարգությունների պատճառը»:

Այսպիսով՝ քրիստոնեությունը, սկզբնական շրջանում պաշտպանելով անիշխանության որոշակի պաշտամունք, հանգեց դրա բացասման «բնական վիճակի» մասին ուսմունքը հիշեցնող փաստարկների օգնությամբ՝ որպես բոլորի պայքարը բոլորի դեմ, որը տանում է համընդհանուր կործանման և հանում մարդկանց փրկության պահանջում պետական կայուն կարգի հաստատում:

Ոսկեբերանի ուսմունքում նկատելի է Արիստոտելի ազդեցությունը, հատկապես՝ քաղաքական և տերունական (հայրական) իշխանությունների տարբերակման հարցում: Նա բոլոր արվեստներից բարձրագույնը համարում է քաղաքական իշխանությունը ո՛չ միայն այն պատճառով, որ այն պայմանավորում է մարդկային ցանկացած այլ գործունեության հնարավորությունը, այլև այն, որ այդ իշխանության օբյեկտը տարբերվում է գործունեության այլ ձևերի օբյեկտից: Այդ օբյեկտի էությունն այն է, որ իշխանությունը գործ ունի մարդկանց բազմության հետ: Ըստ նրա, որքան մեծ է տարբերությունը մարդու հոգու և բույսի միջև, այդքան էլ հոգու վրա իշխանությունը բարձր է բույսերին իշխելուց: Նա առանձնացնում է հոգիներին իշխելու երեք ձև՝

1) Մարդու իշխանությունն իր իսկ նկատմամբ: Դրան համապատասխան՝ իշխելու այս արվեստն առավել բարձր է, քան հողագործական, ջուլհակագործական, ատաղձագործական և այլ արվեստները.

2) Պետական իշխանությունն ու քաղաքական արվեստը՝ որպես մարդկային կյանքի նյութական կողմի վրա իշխելու կարողություն.

3) Իշխանություն մարդու հոգևոր կյանքի վրա (նոր, Արիստոտելին անհայտ իշխանության ձև), որով օժտված է եկեղեցին:

Ոսկեբերանի համաձայն՝ «երկրային կյանքի պետերը այնքան ցածր են հոգևոր կյանքի պետերից, որքանով առավել լավ է իշխել ազատներին, քան ոչ–ազատներին»: Հոգևոր իշխանությունը գերազանցում է քաղաքական իշխանությանը այնքանով, որքանով քաղաքական իշխանությունը՝ իշխանության մյուս ձևերին:

Այդպիսով՝ Ոսկեբերանը հաստատում է եկեղեցական իշխանության առաջնայնությունը, որոշում այդ իշխանության յուրակերպությունը, որը որակապես տարբեր է պետական իշխանությունից: Պետական իշխանությունը գործում է սարսափի ու հարկադրանքի օգնությամբ, իսկ եկեղեցական իշխանությունը դիմում է մարդու ազատությանն ու բանականությանը: Պետական իշխանությունը հրամայում է, եկեղեցականը՝ համոզում: Վերջինը կիրառում է ազդեցության ոչ արտաքին (ֆիզիկական), այլ ներքին (հոգևոր) եղանակները, իսկ եթե նա խոստանում է համարժեք հատուցումներ, ապա դա վերաբերում է ոչ երկրային, այլ ապագա՝ անդրանցական կյանքին: Եկեղեցական իշխանությունը ձգտում է ոչ թե պատժել, այլ կանխել հանցագործությունը:

Ոսկեբերանը ձևակերպում է պետական և եկեղեցական իշխանությունների գործառույթների բաժանման գաղափարը: Տարբեր ձևակերպումներով այն հանդիպում է նաև դարաշրջանի քրիստոնյա այլ մտածողների մոտ: Այսպես, նրա ժամանակակիցը՝ Միլանի եպիսկոպոս Ամբրոսիոսը գրում է. «Պալատները պատկանում են թագավորին, տաճարները՝ հոգևորականներին»: «Այն, ինչ վերաբերում է հոգևոր գործելուն,

ենթակա չէ կայսերական իշխանությանը»: Միաժամանակ նա համարում է, որ «եպիսկոպոսները կարող են դատել կայսրին, բայց ոչ կայսրը՝ եպիսկոպոսներին»: «Դատարան» տերմինի երկիմաստությունը հնարավորություն է ընձեռում տվյալ դրույթը ցանկության դեպքում մեկնաբանել աշխարհիկի նկատմամբ հոգևոր իշխանության քաղաքական առաջնայնության իմաստով:

Հռոմի պապ Գելասիոսի համաձայն, մինչ Քրիստոսի գալուստը աշխարհիկ իշխանությունը առանձնացված չէր հոգևորից: Քրիստոսը բաժանեց դրանք. իշխանություններից յուրաքանչյուրը բարձրագույն է միայն իր ոլորտում: Այնուհանդերձ, բոլոր ձևակերպումներում անփոփոխ է մնում այն պնդումը, որ երկու իշխանության գերակայության ընդունումը զուգակցվում է աշխարհիկի նկատմամբ հոգևոր իշխանության առավելության մասին հաստատումով: Իրականում իշխանության հարցը լուծում է նա, ով օժտված է հարկադրանքի ուժով, զենքով: Սուրը աշխարհիկ իշխանության ձեռքին է, հետևաբար՝ նա կարող է իրեն ենթարկել հոգևոր իշխանությանը: Իսկ եթե հոգևոր իշխանությունը զինվի սրով, ապա եկեղեցին կվերածվի պետության տարատեսակներից մեկի: Գաղափարապես դա կանխորոշեց Օգոստինոսը, իսկ նրա հետևորդները Արևմուտքում միջին դարերում ստեղծեցին «քաղաքական օգոստինոսականությունը», որը հանգեցրեց պապի և աշխարհիկ իշխողների միջև երկարատև ու հաճախ դաժան ձևեր ընդունող պայքարի:

Արևելքում եկեղեցին չէր ձգտում սրի ձեռքբերման և, փաստորեն, գտնվում էր պետության իշխանության ներքո:

Ոսկեբերանը, ինչպես նաև վաղ քրիստոնեական մտածողների մեծամասնությունը, ստրկության ինստիտուտը դիտում է բնական հաստատություն, որի հիմքերը մարդկանց մեղսագործության մեջ են: «Ազատ» և «ստրուկ» հասկացությունները նրա համար էական չեն մարդու բնությունը որոշելիս: Մարդու համար էական է նրա *ներքին ազատությունը:* Առաքյալները ստրուկներին չէին կոչում ազատության, այլ հակառակը՝ ուսուցանում էին, որ յուրաքանչյուր մարդ պետք է կրի այն կոչումը, որով ծնվել է: Այդպես պետք է շարունակվի մինչև մարդկային պատմության ավարտը, երբ կլուծարվի ցանկացած իշխանություն:

Ոսկեբերանը կոչ է անում ոչ թե ստրուկների ազատագրում, այլ նրանց նկատմամբ բարեգութ վերաբերմունքի դրսևորում, և այս իմաստով՝ չի տարբերվում ստոյիկներից, Կիկերոնից և այլ հեթանոսական մտածողներից: Բացի այդ, նա համակրում է արհեստավորներին՝ ենթադրելով, որ եթե նրանք համակվեն իսկական քրիստոնեական ոգով, ապա կարող են դառնալ քրիստոնեական հասարակության հենքը: Ոսկեբերանն ամենից ավելի գնահատում է հողագործական աշխատանքը՝ այն համարելով «առաքինության իսկական ուսումնարան»: Տնտեսավարման իդեալ նա համարում է քրիստոնեական առաջին համայնքների կենցաղը: Այդ պատճառով՝ որոշ գիտնականներ նրան համարում են նույնիսկ սոցիալիստ, ինչը, իհարկե, չափազանցություն է:

1.4. Օգոստինոս Երանելիի քաղաքական ուսմունքը



Ավրելիոս Օգոստինոս Երանելի (354–430)՝ արևմտաքրիստոնեական եկեղեցու ականավոր գործիչ և գաղափարախոս, դասական հայրաբանության խոշորագույն ներկայացուցիչ: Ծնվել է Հռոմեական կայսրության Նումիդիա աֆրիկյան պրովինցիայում ազնվականի ընտանիքում: Նրա հայրը հեթանոս էր, իսկ մայրը՝ քրիստոնյա: Նա ուսումնասիրել է հռետորական արվեստ, փիլիսոփայություն՝ կրելով ստոյիկյանության, պլատոնականության, մանիքեության ազդեցությունը: 387 թ. ընդունում է քրիստոնեություն, իսկ 395 թ. մինչև կյանքի վերջը Հիպպոն քաղաքի եպիսկոպոսն էր: Քաղաքագիտական առումով առավել կարևոր երկերն են՝ «Խոստովանություն», «Աստծո քաղաքի (պետության) մասին»:

«Երկու քաղաքների (պետությունների)» հայեցակարգը: Օգոստինոսի աշխարհայացքում (նաև իրավաքաղաքական) հիմնարար նշանակություն ունի մարդու մեղսավորության գաղափարը: Այդ պատճառով՝ նրա իրավաքաղաքական ուսմունքը սերտորեն առնչվում է մարդկության պատմության հայեցակարգին, որի համաձայն՝ սոցիալական, պետական և իրավական բոլոր հարաբերությունները և հաստատությունները մարդու մեղսագործության, կամքի խեղաթյուրված ազատության արդյունք են: Մարդն անձամբ անզոր է ազատվել մեղսավորությունից և ստեղծել կատարյալ պետություն: Պետահիրավական կյանքի մեղսավորությունը դրսևորվում է, մասնավորապես, «մարդու հանդեպ մի այլ մարդու» գերիշխանությամբ: Տիրապետությունն ու ենթակայությունը դիտվում են իբրև «բնական կարգ»: Ի տարբերություն «ըստ պատերազմի իրավունքի» կամ «ըստ օրենքի» ստրկության ծագման անտիկ հայեցակարգի՝ քրիստոնեական մտածողը ստրկության ինստիտուտի, սոցիալական ու քաղաքական անհավասարության առաջացման պատճառը համարում է Ադամի մեղսագործությունը: Այս առումով՝ անհավասարությունն ունի բնական բնույթ:

Օգոստինոսի պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը բովանդակում է նոր գաղափար՝ մարդկության առաջադիմության սկզբունքը, որը ժառանգեց ու զարգացրեց նորաեվրոպական պատմագիտությունը:

Չնայած սեփական օրենքներով ու սովորույթներով ապրող ժողովուրդների բազմակերպության ու տարբերության, ըստ Օգոստինոսի, միշտ էլ գոյություն է ունեցել «մարդկային շփման երկու ձև»՝ «երկու քաղաք» (պետություն): Նա հակադրում է մարդկային համակեցության երկու տեսակները. «երկրային պետություն»՝ հիմնված ինքն իր նկատմամբ տածած սիրո վրա՝ «հասնելով քամահրանքի Աստծո հանդեպ», և երկնային՝ հոգևոր համակեցություն, որը հիմնված է Աստծո հանդեպ սիրո վրա՝ «հասնելով քամահրանքի ինքն իր նկատմամբ»: Այսպիսով, երկու պետություն ասելով՝ նա հասկանում է ոչ թե երկու քաղաքական գոյացում, այլ հոգևոր–բարոյական հանրույթներ, որոնք տարբերակելի են միայն դրանք Արարողի համար: Երկու պետությունները միահյուսված են էմպիրիկ, երկրային աշխարհում, սակայն դրանք կառանձնանան Վերջին Դատաստանի օրը: «Երկրային ընկերակցության» խորհրդանիշներն են Բաբելոնը և Հռոմը, իսկ «երկնայինի»՝ նահապետական Երուսաղեմը կամ «երկրային թափառաշրջիկ եկեղեցին»: Ընդ որում, գործող եկեղեցուն պատկանելը դեռևս բավարար չէ ընտրյալների հասարակության մեջ ընդգրկվելու համար: Բացի այդ, թեև Հռոմեական կայսրությունը մեղսավոր հասարակության տիպար է, բայց այստեղ ևս հանդիպում են բարձր առաքինության օրինակներ: Ավելին, քրիստոնեական եկեղեցին «մարմնապես» գտնվում է կայսրության տարածքում:

Օգոստինոսի՝ «երկու քաղաքի» մասին ուսմունքում նկատելի է անտիկ քաղաքական հայեցակարգերի ազդեցությունը. պլատոնյան՝ պետական կառույցի ճիշտ (իդեալական) և խեղաթյուրված (գոյություն ունեցող) ձևերի ու ստոյիկյան՝ երկու պոլիսների (պետությունների) մասին:

Երկրային աշխարհի անցողիկ կարգին Օգոստինոսը հակադրում է հավերժական աստվածային կարգը և դրա երկրային կերպարը՝ ճշմարիտ քրիստոնյաների, «ընտրյալների» համայնքը («թափառաշրջիկ եկեղեցին»): Երկրային պետական կարգը գոյատևելու է մինչև Քրիստոսի երկրորդ գալուստը, երբ կհաստատվի «երկնային թագավորությունը»: Բայց այժմ «երկնային քաղաքը ... հրավիրում է քաղաքացիներ բոլոր ժողովուրդներից և հավաքագրում թափառող հասարակություն բոլոր լեզուներով՝ ՝նշանակություն չտալով բարքերում, օրենքներում և հաստատություններում եղած տարբերությանը, որոնցով հաստատվում կամ պահպանվում է երկրային աշխարհը՝ վերջինից ոչինչ չփոխելով և չավերելով, այլ հակառակը՝ պահպանելով այն ամենը, ինչ թեև տարբեր է ժողովուրդների մոտ, բայց միտված է երկրային կյանքի միևնույն նպատակին:

Ինչպես Պլատոնը, Օգոստինոսը ևս տարբերում է իդեալական հասարակությունը և իրական հասարակությունը: Ընդհանրապես հասարակություն ասելով՝ նա հասկանում է «միատեղ հավաքված բազմաթիվ մարդիկ»: Հասարակական վիճակը բնական է մարդու համար, քանզի

նա սոցիալական էակ է: Սակայն հասարակությունը մշտապես վտանգված է: Սա վերաբերում է երկրային համակեցության բոլոր երեք ձևերին՝ ընտանիքին, քաղաքացիական հասարակությանը (քաղաքին) և պետությանը, քանի որ պատակտվելով բշնամանքից՝ դրանք բոլորն էլ ունեն տրոհման միտում: Խաղաղությունը ցանկացած համակեցության իդեալն է, բայց երկրային համակեցություններում այն կարճատև է, իսկ հաստատուն խաղաղությունն անհնար է ընդհանրապես: Կատարյալ (սրբերի և հրեշտակների) հասարակության մեջ իշխում են լիակատար միասնություն և հարատև խաղաղություն:

Օգոստինոսը նույնացնում է հասարակությունն ու ժողովրդին, որոնք, նրա կարծիքով, ստեղծվում են ընդհանուր գործի հիման վրա: Նա չի ընդունում Կիկերոնի պետության սահմանումը՝ որպես «ժողովրդի գործ», իսկ ժողովուրդը՝ որպես «մարդկանց բազմություն՝ միավորված իրավունքի և ընդհանուր օգուտի վերաբերյալ համաձայնությամբ»: Օգոստինոսի կարծիքով, դրան չի համապատասխանում ոչ մի երկրային պետություն, այդ թվում՝ հռոմեականը: Ուստի նա առաջադրում է «ժողովրդի» (և պետության) մի այլ՝ ավելի համապարփակ սահմանում. «ժողովուրդը բանական էակների բազմություն է՝ միավորված համաձայնությամբ այն իրերի վերաբերյալ, որոնք նրանց համար ցանկալի են»:

Իշխանության և պետության առաջացումը նա մեկնաբանում է պայմանագրային տեսության ոգով: Իշխանության ենթարկումը հնազանդության հիման վրա ենթադրում է *քաղաքական ազատության* առկայություն: Իշխանական հարաբերությունների ձևավորումը նա կապում է ստրկության ծագման հետ:

Օգոստինոսի համաձայն՝ գոյություն ունեն մարդկային համակեցության տարբեր ձևեր. ընտանիք, պետություն, մարդկային հասարակություն և մարդկանց ու աստվածների համակողմանի ընդհանրություն, որոնք բնական են՝ ի վերուստ նախասահմանված: Քանզի մարդկանց՝ նախահաստատված կարգին հնազանդ բնությունը բնականորեն նրանց մղում է միավորվել այդ կարգի շրջանակներում: Դա անհրաժեշտ է համամարդկային խաղաղության հաստատման և մարդկանց ու ընդհանրության նշված ձևերի անվտանգության ապահովման համար:

Մարդկային ընդհանրության ցանկացած ձև պետք է հիմնվի իրավունքի՝ որպես արդարության մարմնավորման վրա: Իսկ իսկական (ճշմարիտ) արդարությունը Աստված է, աստվածային օրենքը: Ելնելով դրանից՝ Օգոստինոսը բոնակալ է անվանում ոչ միայն անարդար կառավարչին, այլև անարդար ժողովրդին: Իսկ այն պետությունը, որտեղ խեղաթյուրվում և խախտվում է իրավունքը՝ արդարության մարմնացումը, ենթակա է կործանման: Եթե պետության մեջ ապահովվում է արդարու-

թյունը և հարգանքը կրոնի (քրիստոնեության) նկատմամբ, ապա կառավարման, պետական կառույցի բոլոր ձևերը համարվում են ընդունելի:

Ազատություն և ազատ կամք հասկացությունները: Աշխարհում գոյություն ունեցող չարի պատճառն Օգոստինոսը համարում է մարդու կամքի ազատութունը, որն էապես թուլացել է Ադամի մեղսագործության հետևանքով, և մեղքը դարձել է ժառանգական: Կամքի ազատությունը և՛ բարու, և՛ չարի աղբյուրն է. այն ի սկզբանե ներառում է և՛ բարոյական անկման, և՛ բարոյական վերածնության հնարավորությունը: Ուստի՝ մեղսագործությունը ոչ թե անհրաժեշտ, այլ միայն հնարավոր էր: Իսկ իրական այն դարձավ մարդու կամքի ազատ դրսևորման արդյունքում:

Փրկությունը՝ որպես մարդու գերագույն նպատակ, քաղաքականության ոլորտում հնարավորություն է ստեղծում ազատ որոշումների համար: Դրանով կասկածի տակ է առնվում ավանդական իմաստով քաղաքական գործողությունների և իշխանության հիմնավորվածությունը: Հռոմեական ավանդությամբ՝ հիմնական առաքինությունը քաղաքացիական պարտքի անշեղ և գործուն կատարումն է, իսկ պետական գործչի մեծությունը որոշվում է նվաճված քաղաքներով և ժողովուրդներով: Միևչդեռ ճշմարիտ քրիստոնյա միապետը իշխանությունն օգտագործում է աստվածապաշտության տարածման համար, իսկ պատիժը կիրառում ծայրահեղ դեպքում, ներում է շնորհում՝ ուղղելու հույսով:

Մարդու իրավունքների և ազատությունների առումով՝ կարևոր նշանակություն ունի «ազատություն» (libertas) և «ազատ կամք» (liberum arbitrium) հասկացությունների տարբերակումը: Օգոստինոսը որևէ հակասություն չի տեսնում աստվածային նախասահմանման սկզբունքի և մարդկային ազատության միջև, ինչը բացատրվում է այն բանով, որ ազատություն ասելով՝ նա հասկանում է *ոչ թե գործողության օբյեկտիվ անկախությունը, այլ անկախության ու ազատության սուբյեկտիվ վերապրումը:* Կամքի ազատությունը վերաբերում է մարդու էությանը և նշանակում կարողություն՝ կողմնորոշելու կամքը իրեն գրավող, ցանկալի օբյեկտների միջև ընտրություն կատարելու: Դա է հենց մարդու ընտրության ազատությունը, որն անօտարելի է նրա կամքից: Չնայած Աստված գիտի, թե հատկապես ինչ է ընտրելու մարդու կամքը, բայց դրանից ամենևին չի հետևում, որ կամքը չի ընտրում: Այսպես, եթե որևէ մեկը գիտի, թե ինչ եմ ընտրելու, դրանով չի բացառվում իմ ընտրության փաստը և, առավել ևս, այդ գործողության՝ իբրև ազատորեն կատարվածի սուբյեկտիվ վերապրումը:

Ազատությունը ազատ կամքի՝ լավագույնն ընտրելու հնարավորություն է, ինչը չի հակասում աստվածային բարեշնորհությանը: Վերջինս ուղղում է մարդկային խեղաթյուրված կամքը, որը մարդուն պահում է անազատության, ստոր իրերին ու կրքերին կապվածության վիճակում:

Շնորհը լոկ նպաստում է լավագույնին հետևելու ունակության իրականացմանը, որը մշտապես առկա է մարդու մեջ: Ուստի շնորհը, փրկության տանելով ընտրյալներին, նույնիսկ նրանց կամքին հակառակ, ամենևին չի ճնշում նրանց ազատությունը, այլ հակառակը՝ ընդարձակում է այն:

Օգոստինոսը տարբերում է կամքը (voluntas)՝ ընտրելու, այսինքն՝ որոշումներ ընդունելու ունակությունը, և ընդունած որոշումը, այսինքն՝ ընտրությունը (potestas) իրականացնելու ունակությունը: Մարդու թուլացած, բայց Աստծուն ձգտող կամքն ապաքինվում է աստվածային բարեշնորհությամբ, որը տրվում է լոկ որոշ ընտրյալների՝ նրանց բանականության աշխարհի ճշմարիտ կարգին ուղղորդելու նպատակով, իսկ ինքնամիտված կամ ստորակարգված էակներին ենթարկված կամքը զուրկ է այդպիսի հնարավորությունից: Այսպես, ստրուկի ձգտումն ազատության՝ ինքնին չի հակասում աստվածային օրենքին, բայց իրականում թուլակամ մարդու հոգին այլասերված է, այսինքն՝ մեղսավոր: Չէ՞ որ ցանկացած մեղք աստվածային ու մարդկային օրենքների խախտում է: Հետևաբար՝ ստրուկի ձգտումն ազատության իրականում հակաօրինական է:

Համաշխարհային չարիքի՝ մարդու ազատ կամքով պայմանավորվածության օգոստինոսյան հայեցակարգն Աստծուն ազատում է պատասխանատվությունից. «արդարացնում» Նրան (թեոդիցեա) և ողջ պատասխանատվությունը դնում մարդկանց վրա:

Իշխանությունների բաժանումը: Եկեղեցական ու պետական իշխանությունների բաժանման տեսությունը առավել ամբողջական արտահայտվել է Օգոստինոսի քաղաքական ուսմունքում: Իշխանություններից յուրաքանչյուրը ինքնիշխան է, մեկի միջամտությունը մյուսի ոլորտ հղի է վտանգավոր հետևանքներով: Դրանց միջև առկա են նաև շփման կետեր, քանզի երկուսն էլ պետք է սատարեն միմյանց: Այսպես, պետությունը կոչված է եկեղեցին պաշտպանել քշնամիներից, իսկ եկեղեցին՝ դաստիարակել հավատացյալներին պետության նկատմամբ օրինապահության ոգով:

Եկեղեցական իշխանությունը վեր է պետականից, քանզի հոգևոր ոլորտը վեր է աշխարհիկից: Միաժամանակ նա դեմ է, որ միապետները ենթարկվեն եկեղեցուն, մերժում է Հռոմի պապի՝ արքաներին նշանակելու և պաշտոնանկ անելու իրավունքը, այսինքն՝ եկեղեցուն աշխարհիկ իշխանությամբ օժտելուն: Նրա ուսմունքում գլխավորը հենց երկու իշխանությունների բաժանումն է:

Ընդունելով պետության հանդեպ եկեղեցու գերակայությունը՝ Օգոստինոսը նշում է, որ իրականում եկեղեցին հաճախ դառնում է պետական անկատար օրենքների գերին, պետական իշխանության պատանդը: Միաժամանակ, նա համարում է, որ անկախ գոյություն ունեցող հարաբե-

րություններից՝ պետությունը պետք է ամեն կերպ օգնի եկեղեցուն, հատկապես՝ աղանդների դեմ նրա մղած պայքարում:

Օգոստինոսի իրավական հիմնարար սկզբունքը համակողմանի և հավերժ աստվածային (բնական) օրենքի գաղափարն է, որը գործում է ողջ աշխարհակառույցում, այդ թվում՝ մարդկային հարաբերություններում: Ստոյիկյան ոգով նա բարոյականության հիմքը համարում է «բնական օրենքը», որի համընդհանրությունը հակադրում է տարբեր ժողովուրդների մոտ դրա դրսևորման ձևերի բազմազանությանը: Չնայած տարբեր երկրներում օրենսդրության բազմակերպության առկայության, դրանք արդար են լոկ այն ժամանակ, երբ համապատասխանում են արդարության բնական օրենքին: Բարոյական օրենքը աստվածային բանականության հավերժական ճշմարտություններ են՝ իրենց նորմատիվ նշանակությամբ: Մարդկային բանականության մեջ «դրոշմված է» այդ օրենքի հասկացությունը, ինչի շնորհիվ բոլոր մարդիկ ունակ են ճիշտ դատել արդարության և առաքինության մասին:

Առաքինի մարդու մոտ բարոյական օրենքը «դրոշմված է» ոչ միայն բանականության մեջ, այլև սրտում: Օգոստինոսն այն անվանում է խիղճ՝ ներքին բարոյական օրենք, գրված մարդկային սրտում Աստծո կողմից: Մարդկային կյանքի անհրաժեշտ պայմանն է՝ հետևել բնական՝ աստվածային ու մարդկային օրենքներին: Ու թեև մարդիկ հաճախ խախտում են դրանք, այնուամենայնիվ, ի վիճակի չեն փոխել կամ խախտել հավերժական օրենքի գործողությունը: Հավերժական օրենքը՝ որպես աստվածային բանականության ու կամքի արտահայտություն, սահմանում է աշխարհի բնական կարգը, ուստի և բնական իրավունքը:

Օգոստինոսը հետևում է Կիկերոնին, ով ընդգծում էր «սրտի օրենքի» նշանակությունը, և Պողոս առաքյալին, ով այդ հասկացությունը կիրառում էր հեթանոսների (և հրեաների) նկատմամբ, ովքեր օժտված չէին ճշմարիտ դրական օրենքներով: Օգոստինոսը նույնպես ձգտում է «սրտի օրենքը» մոտեցնել աստվածային օրենքին. «Գողությունը, իհարկե, պատժվում է Քո օրենքով, Տեր իմ, և մարդկային սրտում գրված օրենքով, որը ինքը՝ անիրավությունը ոչնչացնել չի կարող»:

Ընդունելով անտիկ որոշ մտածողների հայացքները՝ յուրաքանչյուրին ըստ *պատկանելության (ըստ պատշաճի)* հատուցման բնահիրավական սկզբունքի մասին, Օգոստինոսը դրա աղբյուրը համարում է Աստծուն: Հեթանոսական հասարակության մեջ Աստված յուրաքանչյուրին չի հատուցում իրենը, հետևաբար՝ այնտեղ չկա ո՛չ իսկական ժողովուրդ, ո՛չ ժողովուրդ՝ իբրև իրավական հանրություն:

Քննադատելով մարդկային իշխանությունը, Օգոստինոսը միաժամանակ ընդունում է «ընտրյալների» (երկնային քաղաքի քաղաքացիների) իրավունքը՝ իշխելու մեղսավորներին և իրենց բոլոր հակառակորդներին, որոնց նրանք կարող են հաղթել «արդար պատերազմում»:

Օգոստինոսի կարծիքով, Աստծուն երկրպագելը վեր է օրենքներից, իրավունքներից ու հաստատություններից, «երկրային աշխարհը» նվաճելուց: Հանուն ապագա արդարության՝ նա արդարացնում է գոյություն ունեցող հասարակարգը: Այստեղ նա հետևում է Պողոս առաքյալին, ով հանուն «բնական կարգի պահպանման» ստրուկներին խրատում էր «ենթարկվել տերերին և ի սրտե պատրաստակամությամբ ծառայել նրանց», քանի դեռ մարդկային իշխանությունը չի վերացել: Օգոստինոսը միաժամանակ հակաաստվածային է համարում «իշխանատենչությունը», որը համեմատում է հպարտության հետ՝ կարծելով, որ այն «վնասում է իշխողներին»:

Օգոստինոսի ազատության հայեցակարգում նշմարվում է Արևմուտքի պատմական զարգացումը՝ քաղաքացիական (պոլիսային) համայնքից (որտեղ ամբողջը իշխում է մասին) դեպի նորաեվրոպական քաղաքացիական հասարակություն, որտեղ մարդը սեփական կյանքի արարողն է: Հեգելի կարծիքով, նրա ժամանակի քաղաքացիական հասարակությունը անձնական ազատության քրիստոնեական սկզբունքի և հռոմեական քաղաքացիական իրավունքի ազատության ձևական սկզբունքի պատմական զարգացման արդյունք է:

Օգոստինոսի փրկաբանական հայեցակետով՝ պատմական իրադարձությունների կենտրոնը մարդու փրկությունն է, ինչի արդյունքում պատմությունը «մարդկայնանում է». Աստված նպատակն է, մարդը՝ ճանապարհը: Այս իմաստով՝ Հռոմի կործանումը բնավ չի նշանակի աշխարհի վերջ, այն սոսկ կթևակոխի նոր դարաշրջան: Մարդն ընկալվում է արդեն ոչ իբրև բոլոր իրերի չափ, այլ ճանապարհ:

Օգոստինոսյան ուսմունքում նշմարվում է կրոնաբարոյական և քաղաքական ոլորտների տարանջատման միտում: Նրա իրավաքաղաքական հայեցակարգը մեծ ազդեցություն է ունեցել աստվածաբանական և իրավաքաղաքական մտքի հետագա զարգացման վրա: Հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների տարանջատման և անկախ գոյության գաղափարը ներուճակաբար բովանդակում է աստվածապետության տեսության վերաճելու հնարավորությունը:

Իշխանությունների բաժանման նրա չափավոր հայեցակարգը հետագայում արմատապես ձևափոխվեց: XI դարում Հռոմի պապ Գրիգոր VII ձևակերպում է մի դրույթ, որի համաձայն՝ թագավորների իշխանությունը օրինական է միայն այն դեպքում, երբ նրանք ենթարկվում են պապին: Այս միտումն անհիմն ձևով ստացավ «քաղաքական օգոստինոսականություն» անվանումը: Ժամանակակից քաղաքական և իրավական

միտքը բարձր է գնահատում Օգոստինոսի ներդրումը բնական իրավունքի, սոցիալական չարիքի, հասարակության մեջ խաղաղության, «համակողմանի հանրային իշխանության» հիմնահարցերի մշակման գործում, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն արդի համաշխարհային համակեցության և միջազգային հարաբերությունների հիմնախնդիրները մեկնաբանելիս:

Գ լ ո ւ խ ե ր կ ր ո ր դ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱՅՈՒՄ

2.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը

Բյուզանդական պետականությունը սկզբնավորվել է Կոստանդինոս Մեծ կայսեր կառավարումից (306–337), իսկ ձևականորեն 395 թ. Հռոմեական կայսրության՝ Արևմտյանի և Արևելյանի բաժանումից: Բյուզանդացիներն իրենց անվանում էին «հռոմմներ» (հռոմեացիներ), իսկ իրենց պետությունը՝ «հռոմմների կայսրություն»: Բյուզանդական քաղաքական միտքը երեք տարրերի՝ անտիկ քաղաքական ավանդույթների, հռոմեական պետականության տեսության և քրիստոնեական գաղափարախոսության համադրություն է: Այն ժառանգել է «իդեալական հասարակարգի» (տաքսիսի) հունական գաղափարը՝ իմաստավորելով որպես հասարակության աստիճանակարգային (հիերարխիկ) կառուցվածք, որի յուրաքանչյուր անդամ ունի իր դիրքին համապատասխան իրավունքներ ու պարտականություններ: Հելլենականության քաղաքական հայեցակարգը նպաստեց բյուզանդական պետականությունն ըմբռնել ոչ միայն իբրև հպատակություն միապետին, այլև որոշակի մշակութային համակեցություն, աշխարհայացքի ու մշակույթի ընդհանրություն: Քաղաքական տեսության ձևավորման համար կարևոր նշանակություն ունեցավ օրինական ու բանական կառավարման հիմնախնդիրը, որը դարձավ ինչպես կայսրական իշխանության քննադատության, այնպես էլ դրա տապալման արդարացման հիմքը:

Քրիստոնեությունը սրբագործում էր ոչ այնքան կայսեր անձը, որքան կայսրական իշխանությունը՝ իբրև այդպիսին: Կոստանդինոսը դրեց «քրիստոնեական կայսրության» կայացման հիմքերը: Նրա օրոք ձևավորվեց կայսրական իշխանության քրիստոնեական հայեցակարգը, որը քրիստոնեական գաղափարախոսության և հռոմեական պետականության տեսության համադրման արդյունք էր:

Բյուզանդական կայսրության մեջ վերածնվում են հռոմեական պետական–քաղաքական որոշ ավանդույթներ: Կոստանդնուպոլսի սենատը մասամբ ձեռք է բերում հռոմեական սենատի քաղաքական իրա-

վունքները: V դարում արդեն սենատի իրավասությանն էր պատկանում պետական կարևոր կարգադրություններին հավանություն տալը, ընտրված կայսեր պարտադիր հաստատումը և այլն: Նշանակալիորեն բարձրանում է նաև ժողովրդի քաղաքական դերը: Կոստանդնուպոլսի ժողովուրդը ստացավ «հռոմեական ժողովրդի» որոշ իրավունքներ: Ժողովուրդն օժտվում է սեփական կարծիքն արտահայտելու իրավունքով: Ժողովրդի հավանությունը ստանալը դառնում է պետական քաղաքականության կարևոր գործոն: Ուստի՝ ամենևին պատահական չէր Կոստանդինոսին «ազատություն վերականգնող» (restitutir libertatis) հորջորջումը: Նա օրենսդրորեն ամրագրեց «ազատության արժանապատվությամբ զարդարված» յուրաքանչյուր անձի իրավունքը՝ սեփական իրավունքների պաշտպանության համար դիմելու անմիջապես կայսրին: Նա ներմուծեց պետական իշխանությունների գործունեության հրապարակային գնահատման կարգը, որը տարածվում էր նաև կայսեր իշխանության վրա: Այս ամենի շնորհիվ Բյուզանդիայում ձևավորվեցին քաղաքական կուսակցություններ:

Այդպիսով, Բյուզանդական կայսրությունում ժողովրդի իրավունքները գոյություն ունեին ոչ միայն ձևականորեն, այլև իրապես, ինչը դրսևորվում էր մասնավորապես քաղաքական կուսակցությունների գործունեության մեջ: Նրանք ունեին իրենց կարծիքն արտահայտելու իրավունք՝ հասարակական կյանքի բոլոր կարևորագույն հարցերի վերաբերյալ: Ավելին, ժողովուրդը ոչ միայն իրավունք ուներ, այլև պարտավոր էր դիմել գերագույն իշխանությանը «խնդրանքներով», «աղերսներով», իսկ իշխանությունը պարտավոր էր լսել ժողովրդի կարծիքն ու ցանկությունները, որոնք հաճախ բացահայտ պահանջների ձև էին ընդունում: Ըստ էության՝ այս դիմումներով ժողովուրդը իշխանություններին հիշեցնում էր իր իրավունքների և ազատությունների խախտումների մասին, որոնց պաշտպանությունը կայսրերի անմիջական պարտականությունն էր: Դիմումները երբեմն վերածվում էին անկարգության, սոցիալական ներդաշնակության խախտման, կայսեր իշխանության հասցեին ուղղակի մեղադրանքների: Ժողովրդի դժգոհության արտահայտման ծայրահեղ ձևը՝ բացահայտ ապստամբությունը, ըստ էության, նշանակում էր մեղադրանք կայսեր՝ կառավարման անօրինականության, բռնատիրության մեջ: Այդտեղից բխում էր «հռոմեներին այլ կայսր» միանգամայն օրինական պահանջը:

Քաղաքական իշխանության քրիստոնեական հայեցակարգը սրբագործում էր գոյություն ունեցող քաղաքական կարգերն ու հարաբերությունները: Սակայն քրիստոնեությունը *սրբագործում էր ոչ միայն կայսեր իշխանությունը, այլև ժողովրդի՝ որպես «Աստծո ժողովրդի» քաղաքական իրավունքները:* Նույնը վերաբերում է օրենքներին. կայսրական

իշխանության անսահմանափակության սկզբունքը չվերացրեց ավանդույթները, որոնց համաձայն՝ միապետները պարտավոր են հետևել «ընդհանուր օրենքներին»:

Բյուզանդիայի քաղաքական գաղափարախոսության մեջ առանձնանում են երեք հիմնական ուղղություն:

Առաջինը ինքնակալականն է՝ հիմնված Պլատոնի, նորապլատոնականների և նորապյութագորասականների ավանդույթների վրա, որոնց համաձայն՝ իշխանությունը բխում է բացառապես Աստծուց և չի կարող սահմանափակվել մարդկանց կողմից:

Երկրորդ ուղղությունը, ընդունելով կայսրական իշխանության անսահմանափակությունը, միաժամանակ շեշտում է նրա պարտականությունները՝ որպես հիմնական խնդիր առաջադրելով հպատակների բարեկեցության ապահովումը:



Երրորդ՝ ընդդիմադիր ուղղությունը հիմնվում է հեթանոսական ավանդույթների վրա և իշխանությունը դիտում պայմանավորված ամենից առաջ ազատ ընտրությամբ: Հեթանոսական ընդդիմության համար իդեալական կայսեր օրինակ էր **Հուլիանոսը**՝ *Ուրացող* մականվամբ (361–363), որին հակադրում էին քրիստոնեական կայսեր իդեալին: Հուլիանոսը պաշտոնապես հրաժարվում է «դոմինոս» տիտղոսից, վերականգնում հանրապետական մի շարք ավանդույթներ, նվազեցնում կայսրական պալատի դերը, կրճատում վարչական ապարատը, հարգանքով վերաբերում սենատին, անմիջականորեն դիմում քաղաքներին: Այս միջոցառումների շնորհիվ էապես բարձրանում է սենատի և կուրիայի (գավառներում իշխանության բարձրագույն մարմինների) հասարակական կարգավիճակը, նրանց դերը պետական կարևորագույն խնդիրներ լուծելիս:

Ազնվականությունը հավակնում էր ողջ հասարակության շահերն արտահայտողի դերին, բոլոր քաղաքացիների անունից խոսելու իրավունքին՝ պնդելով, որ «անխոհեմ ամբոխը» չգիտի և չի կարող իմանալ, թե ինչ է ինքն ուզում: Ազնվականությունը, բնականաբար, ամենից առաջ հոգում էր իր շահերի, հասարակության քաղաքական կյանքում իր դերի մասին: Այդ պատճառով էլ նա կայսերական իշխանությունից մշտապես պահանջում էր խստորեն հետևել օրենքներին:

Ազնվականական ընդդիմության ներկայացուցիչները քննադատում էին կայսեր իշխանությունը՝ այն բանի համար, որ չափազանց ակտիվորեն է միջամտում քաղաքացիական կյանքին: Այսպես, հռչակավոր հռետոր **Լիբանիոսը** (314–393) և հայտնի փիլիսոփա **Սինեսիոսը** (370/375 —

413/414) համապատասխան վստահություն ու լիազորություններ էին պահանջում ինքնավարության մարմինների՝ կուրիաների ու սենատի համար, որոնք դիտվում էին պետական պաշտոնյաների գործունեությունը վերահսկող կառույցներ: Նրանք գտնում էին, որ կայսրական իշխանությունը չափազանց շատ ուշադրություն է դարձնում ներպետական գործերին: Մինչդեռ, ըստ Սինեսիուսի, կայսրը ամենից առաջ զորավար է, և նրա գլխավոր կոչումը կռվելն է:



Քրիստոնեական կայսրական իշխանության և քրիստոնեական պետության միասնական հայեցակարգը մշակել է եկեղեցական պատմիչ ու գաղափարախոս **Եվսեբիոս Կեսարացին** (մոտ. 260 — 339): Նա առաջինը հստակ ձևակերպեց քրիստոնեական եկեղեցու և քրիստոնեական կայսրության միասնության միջնադարյան հիմնարար գաղափարը՝ տալով գաղափարախոսական և պատմական հիմնավորում: Եթե Աստված Պանտոկրատոր է՝ թե՛ երկնային, թե՛ երկրային կարգի գլուխը, ապա կայսրը կոսմոկրատոր (տիեզերակալ) է, այսինքն՝ երկրային կարգի (երկնայինի նման) գլուխը: Նա զարգացրեց երկրային իշխանության՝ որպես աստվածային իշխանության նմանակի հելլենիստական տեսությունը:

Եվսեբիոսն առաջինը ուրվագծեց աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների գործառնության սահմանները: Աշխարհիկ իշխանությունը տարածվում է հպատակների աշխարհիկ գործերի վրա, հոգևորը՝ նրանց հոգու վրա: Ընդ որում, երկու իշխանությունները պետք է համատեղ գործեն: Հետագայում այդ գաղափարը դարձավ հիմնարարներից մեկը՝ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցության հիմնախնդիրը մեկնաբանելիս ոչ միայն Բյուզանդիայում, այլև Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում և Հայաստանում:

Եվսեբիոսը մշակել է պետության մասին քրիստոնեական ուսմունքի հիմունքները: Հռոմեական Սրբազան կայսրության՝ որպես «ազատների և ազատների համար պետություն» բանաձևը նա ձևափոխեց քրիստոնյաների և քրիստոնյաների համար Սրբազան կայսրության բանաձևի: Հռոմեական համընդհանրության (ունիվերսալիզմի) հայեցակարգը լրացվեց քրիստոնեության նույնքան համընդհանրական գաղափարներով: Հռոմեական աշխարհը (Pax Romana) վերափոխվեց հռոմեական քրիստոնեական աշխարհի (Pax Romana Christiana): Հռոմի նախընթաց պատմությունը համարվում էր անցումային դարաշրջան Աստծո ընտրյալ տերության համար:

Քրիստոնեական կայսրության գաղափարին առնչվում է «Աստծո ընտրյալ ժողովրդի»՝ քրիստոնյաների գաղափարը, որն աստիճանաբար փոխարինում է հրեական ժողովրդի ընտրյալ լինելու և անտիկ շրջանին բնորոշ հռոմեացիների գերազանցության մասին գաղափարներին: Անկախ ռասայական, էթնիկ, սոցիալական և այլ տարբերություններից՝ բոլոր ժողովուրդները *հավասարապես* կարող են ընդունել քրիստոնեություն: Ավելին, միայն այդպես կարելի է ընդգրկվել ընտրյալ ժողովուրդների ընկերակցության մեջ:

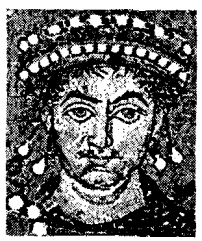
Թեմիստոս (317–388)՝ դարաշրջանի հռչակավոր հույն «հրապարակային» հռետոր, փիլիսոփա, կայսերամետ գաղափարախոսության ներկայացուցիչ: Կոստանդնուպոլսում դասավանդել է Արիստոտելի և Պլատոնի փիլիսոփայությունը: Պահպանվել են 33 քաղաքական բնույթի ճառեր:

IV դարի երկրորդ կեսին ձևավորվում են «հրապարակային հռետորի» երկու հայեցակարգ: Ըստ Լիբանիոսի, հռետորը չպետք է զբաղվի գործնական քաղաքականությամբ՝ լինելու ազատ, անկախ («կողմնակի») խորհրդատու, որովհետև միայն անկախությունն է ապահովում կարծիքի և գնահատականների ազատությունը: Ըստ Թեմիստոսի՝ հրապարակային ճառը, խոսքը օժտված է իրական հասարակական ուժով, իսկ հռետորը հասարակական խորհրդատուի դերակատարություն պետք է ունենա: Միաժամանակ հռետորը պետք է զբաղվի քաղաքական ակտիվ գործունեությամբ, որպեսզի հնարավորություն ունենա մասնակցել իր առաջադրած գաղափարների իրագործմանը, ուստի պետք է ձգտի պետական պաշտոնի:

Նա փոխզիջումնային լուծում է առաջարկում այն հարցին, թե ինչպես կարելի է զուգորդել պետական՝ կայսեր ծառայությունը հասարակական պարտքի կատարման հետ: Ի տարբերություն Սինեսիոսի՝ նա դեմ է կայսրական իշխանության զինվորական գործառույթներն առաջին պլան մղելուն. պետք է կռվեն զորավարները, կայսեր գործը պետությունը կառավարելն է: Նա համոզված է, որ ճակատամարտը շահելն անհամեմատ ավելի հեշտ է, քան պետության մեջ խաղաղություն ապահովելը: Ելնելով դրանից, նա ընդգծում է ոչ թե հասարակական–քաղաքական ինստիտուտների կոնկրետ իրավունքները, այլ կայսրական իշխանության՝ դրանց նկատմամբ հանդուրժողական վերաբերմունքը:

Ըստ Թեմիստոսի, թե՛ հռետորական արվեստը, թե՛ հռետորը քաղաքական դերակատարություն ունեն՝ ազդելով հասարակության զարգացման վրա: Նա իրեն համարում էր ոչ միայն սոսկ պետական պաշտոնյա, այլև հանուն հասարակության բարօրության և հասարակական առաջընթացի պայքարող մարտիկ՝ պաշտոնը դիտելով «քաղաքացիական» ծառայության միջոց:

Ֆեմիստոսը ժամանակաշրջանի եզակի գործիչներից էր, ով իր ճառերում հստակ և դյուրըմբռնելի բացատրում էր փիլիսոփայական ու քաղաքական հասկացությունների իմաստն ու նշանակությունը: Նա հետևողականորեն պաշտպանում է մտքի և խղճի ազատության սկզբունքը: Տիրակալներն ի զորու չեն հարկադրել հպատակ ժողովուրդներին՝ իրենց հնազանդ կատարելու իրենց կամքը, որովհետև կա ինչ-որ բան, որը մարդկանց հնարավոր չէ հարկադրել, եթե նրանք դա չեն ցանկանում:



Հուստինիանոս I Մեծ (527–562)՝ բյուզանդական կայսր, նշանավոր պետական գործիչ, օրենսդիր և քաղաքական մտածող: Նրա ողջ կյանքի նպատակն էր վերականգնել Հռոմեական կայսրության երբեմնի հզորությունն ու փառքը: Հուստինիանոսը ստեղծեց այնպիսի պետություն, որը հոգևոր առումով կազմակերպված ամբողջատիրության (տոտալիտարիզմի) նմուշ էր: Սակայն այն ոչ մի կերպ կապված չէր բյուզանդական հասարակության սոցիալ-տնտեսական կառուցվածքի հետ: Կայսրության միասնությունը խարխլված էր հավատի միասնության վրա: Բացի քրիստոնեությունից, մյուս բոլոր կրոնները արգելված էին: Բոլոր հպատակները պարտավոր էին դավանել ուղղափառություն: Հերձանոսները զրկված էին բոլոր իրավունքներից և հետապնդվում էին պետականորեն: Չմկրտվածները պարտավոր էին այդ մասին տեղյակ պահել պետական իշխանության մարմիններին: Հակառակ դեպքում՝ նրանք ենթարկվում էին դաժան պատիժների՝ ընդհուպ մահապատիժ:

529 թ. կայսրական հրովարտակով փակվեց կայսրությունում գործող վերջին փիլիսոփայական դպրոցը (Աթենքի):

Հուստինիանոսի «քրիստոնեական պետության» հոգևոր ամբողջատիրությունը ավելի խիստ էր, քան Պլատոնի կատարյալ պետության նախագծում ձևակերպվածը: Պլատոնի փիլիսոփա-կառավարիչները պարտավոր էին որոնել ճշմարտությունը, Հուստինիանոսի դարաշրջանում նույնպես պահանջվում էր, որ քրիստոնեական պետության կառավարիչները լինեն փիլիսոփաներ, բայց միաժամանակ համարվում էր, որ ճշմարտությունն արդեն տրված է «Հավատո հանգանակի» մեջ, և մնում է միայն այն կենսագործել:

Հուստինիանոսը ոչ միայն փիլիսոփա-կայսեր, այլև մեծ օրենսդիր—*գահակալի հավակնություն ուներ*: Ըստ Պլատոնի՝ կատարյալ պետության մեջ միապետի կողքին պետք է լինի իմաստուն օրենսդիր: Ըստ Փիլոն Ալեքսանդրացու՝ կատարյալ միապետը ինքնին «կենդանի օրենք է»: Հուստինիանոսը միավորեց այդ երկու տեսակետը. իրեն համարելով «կենդանի օրենք»՝ նա միաժամանակ ընդունում է, որ կայսրության կառավարումը ենթադրում է լավ օրենսդիրների ու իրավաբանների առկայություն: Այդ գաղափարի իրականացման համար նա Տրեբոնիանոսի ղեկավարությամբ իրավաբանների հանձնաժողով է ստեղծում՝ հանձնարարելով նրան համակարգել մինչ այդ կուտակված իրավագիտական հսկայական նյութը (ինչպես տեսական, այնպես էլ գործնական): Արդյունքում ստեղծվում է նշանավոր օրենսգիրքը, որը հետագայում բացառիկ դեր ունեցավ իրավաբանական հասկացությունների ու տերմինների, ինչպես նաև եվրոպական շատ ժողովուրդների իրավական ինստիտուտների մշակման ու զարգացման գործում:

Կայսրն իր կամքը համարում էր մարմնավորված օրենք: Օրենսգրքում ձևակերպված է մի դրույթ՝ ըստ որի՝ միայն կայսրն է համարվում օրենքների «ինչպես ստեղծողը, այնպես էլ մեկնիչը»: Այն բովանդակում է նաև մի շարք կարևոր քաղաքական սկզբունքներ ու գաղափարներ, մասնավորապես՝ օրինականության, ժողովրդական ինքնիշխանության և բնական իրավունքի գաղափարները: Բնական իրավունքը սահմանվում է իբրև «այնպիսի իրավունք, որը բնությունն ուսուցանել է ոչ միայն մարդկանց, այլև մյուս կենդանի էակներին»: Ժողովրդական ինքնիշխանության հայեցակարգը անմիջականորեն առնչվում է օրենքի հայեցակարգին: Օրենքը սահմանվում է հետևյալ կերպ. օրենք է ոչ միայն այն, ինչ հաստատվել է կայսեր կամքով, այլև այն, ինչ հաստատել է հռոմեական ժողովուրդը Սենատի և ժողովրդական տրիբունների միջոցով: Քանի որ հռոմեական բազմաքանակ ժողովրդին հնարավոր չէ հավաքել մեկ տեղում՝ իմանալու նրա կարծիքը, այն կարելի է իմանալ նրա ներկայացուցիչների՝ սենատորների միջոցով: Միաժամանակ հատուկ շեշտվում է, որ հռոմեական օրենքների հիման վրա ժողովուրդն իր ողջ իշխանությունը փոխանցել է պրինցեպսին, ինչի հետևանքով հաստատվել է այն բանածնը, ըստ որի՝ «այն, ինչ ցանկալի է կայսրին, օրենքի ուժ ունի»: Նշված գաղափարները կարևոր ազդեցություն են ունեցել եվրոպական հետագա քաղաքական մտքի վրա:

Նա հռչակեց բոլոր քաղաքացիների հավասարությունն ու ազատությունը, վերադարձը Հին հռոմեական ավանդույթներին՝ ազնվականության իրավունքներն ու հավակնությունները սահմանափակելու նպատակով: Քանի որ ժողովրդի իշխանությունը վերստին «վստահվեց» կայսրին, ուստի Հուստինիանոսը հանդես էր գալիս ողջ ժողովրդի, պետության անունից և անձամբ երաշխավորում կայսրության միասնությունը, իրավահավասարությունը, վերածնունդը: Այստեղից բխում էր պետությունն անձնավորելու նրա իրավունքը: Նրա օրոք ավարտվեց կայսրական իշխանության՝ որպես Աստծո իշխանության աստվածապետական հայեցակարգի ձևավորումը, որը հաստատում էր կայսեր՝ իբրև «կենդանի օրենքի», Աստծո կամքի ուղղակի կատարողի ինքնուրույնությունը:

Հուստինիանոսը կարևոր դեր է խաղացել կայսրական իշխանության աստվածային ծագման ու վավերացման («Աստծո նշանակած կայսեր») պաշտոնական հայեցակարգի մշակումն ավարտելու գործում: Նա է ձևակերպել պետության ղեկավարի և եկեղեցու առաջնորդի փոխհարաբերության գլխավոր սկզբունքը. արքան ու պատրիարքը կառավարում են համատեղ՝ մեկը հպատակների մարմինը, իսկ մյուսը՝ հոգին: Այն արտացոլված է Հուստինիանոսի VI նովելլայում. «Աստծո մեծագույն պարգևները, որոնք մարդկանց տրված են վերին մարդասերի կողմից, սրբությունն ու թագավորությունն են. առաջինը ծառայում է աստվածային գործերին, երկրորդը՝ հոգ տանում մարդկային գործերի մասին, երկուսն էլ բխում են միևնույն ակունքից և զարդարում մարդկային կյանքը, դրա համար էլ արքաները ամենից ավելի հոգում են հոգևորականության բարեպաշտության մասին: Երբ քահանայությունն անարատ է, իսկ թագավորությունն օգտվում է միայն օրինական իշխանությունից, նրանց միջև բարի համաձայնություն կլինի, որը մարդկությանը հսկայական օգուտ կբերի»: Հետագայում այդ տեսությունն անվանվեց «աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանության սիմֆոնիա (symphonia)»:

Հուստինիանոսը «միասնական պետության մեջ՝ միասնական օրենք և միասնական հավատ» հայեցակարգի շրջանակներում բյուզանդական պետությունը դիտում էր որպես պետական–եկեղեցական ամբողջական օրգանիզմ: Ինչ վերաբերում է եկեղեցու գործերին միջամտելու սովորույթին, ապա դա ավելի շուտ բացատրվում է պետական շահերին կրոնի ենթակայության վերաբերյալ ավանդական ըմբռնմամբ: Ընդհանրապես IV–VI դարերի ընթացքում քաղաքական գործունեության ու տեսության մեջ առաջին պլան է մղվում «պետական շահը»:



Պրոկոպիոս Կեսարացի՝ VI դարի խոշորագույն պատմագիր, սենատորական ազնվականության գաղափարախոս: Իր աշխատություններում նա հիմնականում քաղաքական լոյալություն է դրսևորում կայսրական իշխանության նկատմամբ: Սակայն «Գաղտնի պատմության» մեջ, որն արտահայտում է նրա իրական քաղաքական հայացքները, նշում է, որ իր նպատակն է պահպանել ճշմարտությունը սերունդների համար, որպեսզի հետագա բռնակալները, ծանոթանալով պատիժ կրած Հուստինիանոսի և նրա կնոջ՝ Թեոդորայի կերպարներին, զգուշանան վրեժխնդրությունից: Պրոկոպիոսը կշտամբում է կայսրին՝ սենատորական ազնվականության դիրքերից, քննադատում Հուստինոս, Հուստինիանոս կայսրերի և հատկապես՝ Թեոդորա կայսրուհու ստորին ծագումը:

Պատմագրի քաղաքական իդեալը միապետական օրինական իշխանությունն է, օրենքներին հետևելը և իշխանություններին ենթարկվելը, իսկ կայսեր իդեալը՝ հզոր և իմաստուն միապետը, ով հենվում է պետության լավագույն մարդկանց վրա, խորհրդակցում սենատի հետ և ենթարկվում օրենքներին: Միապետը պարտավոր է օրինականության շրջանակներում պաշտպանել առանձին մարդու ազատությունն ու անվտանգությունը, թեթևացնել հարկերը, հոգ տանել բանակի մասին և այլն: Նա ցավով է նշում հռոմեական սենատի հնամենի վեհության կորուստը, որն արդեն հավաքվում է ձևականորեն և հլու հնազանդ կատարում կայսեր ու կայսրուհու կամքը: Ուստի՝ պետական կարգի իդեալը նա որոնում է անցյալում: Ընդ որում, վեհ ու հավերժ Հռոմի գաղափարը նրա մոտ ձևափոխվում է նոր մայրաքաղաքով՝ Կոստանդնուպոլսով Հռոմեական կայսրության վեհության գաղափարի: Պրոկոպիոսը իրեն համարում է Հռոմեական համաշխարհային պետության քաղաքացի: Ողջ մարդկությանը նա բաժանում է հռոմեացիների և «բարբարոսների»:

Պրոկոպիոսին խորթ է քրիստոնեական ուղղադավանությունը, ավելին, նա չի թաքցնում իր կարեկցանքը հետապնդվող հեթանոս ազնվականների հանդեպ: Նրա մեջ քաղաքագետը միշտ էլ հաղթում է քրիստոնյային: Այսպես, նա պաշտպանում է աշխարհիկ հողատիրությունը, կշտամբում Հուստինիանոսին՝ բարձրաստիճան հոգևորականության, սենատորական ազնվականության հաշվին եկեղեցական տիրույթների ընդարձակման հովանավորության համար:

Պրոկոպիոսը անտարբեր է կրոնական հարցերի նկատմամբ, չի խառնվում կրոնական վեճերին: Ավելին, նա քննադատում է Հուստինիանոսին, ով տարվում էր աստվածաբանական վեճերով՝ ի վնաս պետական գործերի: Հերետիկոսությունը համարելով մարդկային բանականության մոլորություն՝ նա միաժամանակ խստորեն կշտամբում է կայսրին հերետիկոսներին հետապնդելու համար:

Պրոկոպիոսը որոշակի զսպվածություն է դրսևորում «բարբարոս» ժողովուրդներին բնութագրելիս: Նա հռոմեական և «բարբարոսական» աշխարհների բախման, հռոմեական հզորության անկման, հպատակ ժողովուրդների անջատման ականատեսն էր: Նշելով «բարբարոսների» որոշ դրական հատկություններ՝ նա, այդուհանդերձ, բնավ չի կասկածում կիրք հռոմեացու առավելությանը կոպիտ ու տգետ «բարբարոսի» նկատմամբ: Միաժամանակ՝ նա անհրաժեշտ է համարում վարել փոխզիջողական քաղաքականություն «բարբարոսների» հետ հարաբերություններում:



Պատրիարք **Փոտը** (IX դ.) պաշտպանում է իր ժամանակի համար համարձակ քաղաքական մի գաղափար, որի համաձայն՝ պետական կառույցի ծնը նախասահմանված չէ Աստծուց, այն հաստատում են մարդիկ՝ իրենց սեփական փորձին համապատասխան: Ըստ նրա՝ կայսեր իշխանությունը «ընդհանուր բարիք է բոլոր հպատակների համար», քանզի նրա պարտքն է «կամովի պահպանել առկա բարիքները», իսկ պատրիարքի պարտականությունը՝ «ուղղափառության տանել բոլորին, որքանով դա հնարավոր է»:

Փոտը պաշտպանում է Հուստինիանոսի գաղափարը պետության և եկեղեցու միջև «սիմֆոնիկ»՝ ներդաշնակ հարաբերության մասին: Պետությունը նա համեմատում է կենդանի օրգանիզմի հետ, որը բաղկացած է բազում մասերից և անդամներից: Թագավորը և պատրիարքը պետական մարմնի երկու գլուխներն են, ովքեր սիմֆոնիկ փոխհամաձայնությամբ և գործառույթների խիստ տարանջատմամբ կառավարում են միասնական պետական օրգանիզմը: Նա հստակ տարբերակում է կայսեր և պատրիարքի կարգավիճակը: Կայսեր հիմնական գործառույթն է պետության ու եկեղեցու հիմքերի պահպանումն ու պաշտպանումը, պատրիարքինը՝ հոգևորականության ղեկավարումը, Սուրբ Գրքի և եկեղեցական որոշումների մեկնությունը:

2.2. Բյուզանդական հումանիզմի քաղաքական գաղափարները (Թեոդորոս Մետոխիտ)

Բյուզանդական քաղաքական մշակույթի հումանիստական գաղափարախոսության հիմնական խնդիրներն են՝ բացահայտել կայսեր իշխանության, պետական կառույցի և կառավարման բնույթն ու էությունը: Ըստ բյուզանդական հումանիստների, կատարյալ պետական կառույցի հիմնական պայմանն է կառավարման ճիշտ ձևի ընտրությունը: Այս խնդիրը կարևորում էին նաև իտալացի հումանիստները: Սակայն Իտալիայում գոյություն ունեին քաղաքական տարբեր ձևեր: Բազմազան էին նաև իտալացի հումանիստների քաղաքական հայացքները՝ միապետականից մինչև հանրապետական, ինչը խորթ էր Բյուզանդիային, որտեղ միապետական սկզբունքը տիրապետող էր և կասկած չէր հարուցում:

Թեոդորոս Մետոխիտ (1260/1261 — 1332)՝ պետական խոշոր գործիչ և քաղաքական մտածող: Քննելով քաղաքական կառույցի ավանդական ձևերը (միապետություն, ազնվապետություն և ժողովրդավարություն)՝ առաջնությունը տալիս է միապետությանը: Առավել սուր քննադատության է ենթարկվում ժողովրդավարությունը, որի օրոք մարդիկ տեսականորեն ազատ են, տիրում է ինչպես իրավական, այնպես էլ ունեցվածքային հավասարություն: Սակայն իրականում դա դատարկաբանություն է, քանզի խոսքով տրամադրվող ազատություններն ու հավասարությունը անհրաժեշտ արդյունք չեն տալիս: Բացի այդ, պետության կառավարմանը մեծամասնության մասնակցությունը հանգեցնում է նրան, որ արժեքների համակարգը դիմազրկվում է, և իսկապես տաղանդավոր ու շնորհալի մարդիկ չեն կարողանում լիարժեք դրսևորել իրենց, արժանի տեղ գրավել հասարակության մեջ: Այս նկատառումները նա հիմնավորում է անտիկ և իր ժամանակի պատմության օրինակներով: Մասնավորապես՝ նա վկայակոչում է Ջենովայի հանրապետությունում տիրող վիճակը, որը «անսանձ ժողովրդավարության» պատճառով դարձավ ապստամբությունների և սոցիալական պառակտումների զոհ:

Մետոխիտը ավելի ընդունելի է համարում ազնվապետությունը, որը, սակայն, բնական հակում ունի՝ վերածելու օլիգարխիայի, ապա բռնապետության: Ուստի պետական կառույցի միակ արժանի ձևն է «կայսրական միապետությունը»: Ճշմարիտ միապետը կառավարում է օրենքների համաձայն, տիրաբար և հաշվետու չէ որևէ մեկի առջև: Միանձնյա իշխանությունը թույլ է տալիս ուժերն ու միջոցները բաշխել միասնական սկզբունքի համաձայն, պահպանել աստվածային օրենքների իշխանությունը: Միապետին առընթեր պետք է լինի լայնախոհ ու իրազեկ խորհրդականների ինստիտուտ: Կառավարման միապետական ձևի նախապատվությունը պայմանավորված է նաև այն բանով, որ այն համապատասխանում է մարդու բնությանը. իրենց էությամբ մարդիկ ավելի հեշտ են ենթարկվում մեկ անձին, քան շատերին, որովհետև բազմությունը ենթադրում է զանազանություն և աչառություն: Միապետի կամքի մեջ մարմնավորված կառավարման միասնության սկզբունքի շնորհիվ ապահովվում է սոցիալական ներդաշնակություն:

Մետոխիտը պետությունը համեմատում է մարդու օրգանիզմի հետ՝ համարելով, որ մարդկային բանականության և պետության մեջ տեղի ունեցող խախտումները համանման են: Պետական օրգանիզմում միապետը խորհրդանշում է բանականությունը, որը նպաստում է սոցիալական ներդաշնակության հաստատմանը, նա նաև գերագույն դատավոր է, ով գնահատում է քաղաքացիների բոլոր գործողությունները և ըստ արժանվույն՝ հատուցում: Սակայն գերագույն սոցիալական չարիք է, երբ միապետը, պահպանելով անսահմանափակ իշխանությունը, մոռացության է մատնում իր կոչումը և վերածվում բռնակալի:

Մետոխիտը տարբերակում է «պետական կառույցի ձև» և «գերագույն իշխանության իրականացման եղանակ» հասկացությունները: Հե-

տագայում Թոմաս Հոբսը նշում է, որ գոյություն ունի պետական կառույցի միայն երեք ձև՝ միապետություն, ազնվապետություն և ժողովրդավարություն, իսկ մյուս բոլոր տերմինները նշանակում են ոչ թե պետության ձևը, այլ մարդկանց վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ: Ժամանակակից տերմինաբանությամբ՝ խոսքը գերագույն իշխանության լեգիտիմության մասին է:

Մետոխիտը XIV–XV դարերի առաջին մտածողներից է, ով Բյուզանդիան չի համարում աշխարհի, մարդկության և քաղաքակրթության պատմական զարգացման վերջին փուլը, այլ այն դիտում է բազում կայսրություններից մեկը, որոնք ենթարկվում են ծագման, գոյատևման և կործանման համընդհանուր օրենքին: Թեև նա ընդունում է բյուզանդական քաղաքակրթության առավելությունը, այդուհանդերձ, այն բացառիկ չի համարում: Նա հասկանում է, որ Բյուզանդիան ապրում է իր պատմության մայրամուտը, բայց դրա հնարավոր կործանումը չի հանգեցնի տիեզերական աղետի:

2.3. Գեորգ Հեմիստոս Պլիթոնի քաղաքական տեսությունը



Գեորգ Հեմիստոս Պլիթոն (մոտ. 1360 — 1452)՝ բյուզանդական հումանիզմի դարաշրջանի ուորապլատոնական փիլիսոփա, խոշորագույն քաղաքական մտածող, «Օրենքներ» (կամ «Լավագույն օրենսդրության մասին») հիմնարար տրակտատի հեղինակ, որից պահպանվել են հատվածներ: Նա եղել է գաղտնի ընկերության հիմնադիր, որի ծրագիրը նախատեսում էր կրոնական նոր պաշտամունքի ստեղծում և հասարակական կյանքի վերափոխում՝ Պլատոնի գաղափարների և սկզբունքների հիման վրա: Ֆլորենցիայի Պլատոնյան ակադեմիայում նրան համարում էին Պլատոնի «մարգարե»: Պլիթոնը կարևոր դեր է խաղացել իր ժամանակի եկեղեցական քաղաքականության մեջ, մասնավորապես, 1438–1439 թթ. ֆերրարո–ֆլորենտական ժողովում ուղղափառ եկեղեցական կուսակցության դիրքորոշման հստակեցման գործում:

Քաղաքական հայեցակարգի տեսական հիմքերը: «Օրենքներում» համադրված են Պլիթոնի աշխարհայացքային քաղաքական և իրավական պատկերացումները: Օրենքները նա մեկնաբանում է որպես իրերի բնությունից բխող անհրաժեշտ հարաբերություններ: Հավանաբար՝ խոսքն այն մասին է, որ հասարակության մեջ գործող դրական օրենքները արտացոլում են բնական աշխարհում գործող օրենքները:

Նույն ոգով Պլիթոնը ձևակերպում է առաքինության՝ որպես մարդու և հասարակության օգուտին միտված ակտիվ բարիք: Դրա հիմքում ընկած է աշխարհակառույցում իշխող ներդաշնակության մասին աշխարհայացքային սկզբունքը:

Պլիթոնի համաձայն՝ «օրենսդիրներից ու փիլիսոփաներից առավել, քան այլ մարդկանցից, կարելի է իմանալ ինչ–որ առողջ դատողություն այս իրերի մասին: Քանզի օրենսդիրները, համարելով, որ օրենքները ստեղծվում են ընդհանուր բարիքի համար, իհարկե, չեն կարող լիովին շեղվել դրանցից. փիլիսոփաներին, ովքեր ենթադրում են, թե ճշմարտությունը ապրողների համար երջանկության հիմքն է, և ձգտում են դրան՝ այն նախընտրելով նյութական բոլոր բարիքներից, բնական է, որ հաջողվում է գտնել այն, ինչ մարդկանցից որևէ մեկին չի հաջողվում»: Նա ամենաբարձրը համարում է լավ դոգմաների իմացությունը, որոնց ձևակերպումները բխեցնում է Զրադաշտի, Մանուի, Պյութագորասի և Պլատոնի ուսմունքներից: Բացի այդ, կոնկրետ օրենքը կարող է լավ լինել միայն լավ դոգմաների առկայությամբ: Սակայն նման օրենքը լավ է նրանց համար, ովքեր ունեն լավ օրենքներ:

Նրա ստեղծագործությունները ներթափանցված են Հին հելլենիստական մշակույթի վերածնության մասին գաղափարով և հումանական հայրենասիրությամբ:

Պետական կառույցի ձևերը: Պետական խնդիրների լուծման կարևորագույն եղանակ Պլիթոնը համարում է պետական կառույցի վերափոխումը կամ բարեփոխումը՝ նոր սկզբունքների հիման վրա, որովհետև հենց պետական կառույցի ձևն է կազմում պետականության գոյության հիմքը, դրա կայունության ու հարատևության անհրաժեշտ պայմանը: «Պետության լավ կամ վատ վիճակի որևէ այլ պատճառ չկա, բացի դրա լավ կամ վատ կառուցվածքից: Եթե որևէ պետության նույնիսկ հաջողվի հասնել ցանկալի բարեկեցության, ապա դա կլինի անկայուն և շուտով կարող է շրջվել դեպի վատը: Ամենից հաճախ պետությունները փրկվում և բարձրանում են կատարյալ պետական կառույցի միջոցով և, հակառակը, այդ կառույցի կործանումից հետո դրանք մահանում և լիովին անհետանում են»:

Իր միտքը Պլիթոնը հիմնավորում է նաև պատմական փաստերով: Այսպես, լակեդեմոնացիները դարձան առաջատարներ օրենսդիր Լիկուրգոսի վերափոխումներից հետո և կորցրին իրենց գերիշխող դիրքը, երբ հրաժարվեցին նրա հաստատած կարգից: Նմանապես՝ հռոմեացիները տիրապետման հասան իրենց օրինակելի պետական կառույցի շնորհիվ: Սարակինոսները և ուրիշ շատ ժողովուրդներ նույնպես հասել են բարեկեցության՝ նոր օրենքները հաջող կենսագործելու միջոցով: Հասարակական վերափոխումների սկզբունքային թույլատրելիության մասին Պլիթոնի գաղափարը օբյեկտիվորեն հանգեցրեց բյուզանդական պետական համակարգի բացասման:

Պլիթոնը տարբերակում է պետական կառույցի երեք գլխավոր ձև՝ միապետություն, ժողովրդավարություն, օլիգարխիա, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր տարատեսակները: Կառավարման լավագույն ձև նա համարում է միապետությունը, որն օգտագործում է լավագույն խորհրդականներին և կենսագործում պատշաճ ուժ ունեցող օրենքները: Կայսրը կարծես *իշխանությունը ստանում է իր հպատակներից, իսկ իշխանությունն ըմբռնվում է իբրև հասարակական դաշինք:* Այսինքն՝ կայսեր իշխանությունը դիտվում է գործառութային առումով պայմանավորված մարմին, բարձրագույն պաշտոն պետական իշխանության կառուցվածքում: Մտածողը շրջանցում է պետական իշխանության աստվածային ծագման մասին հարցը: Կայսրը պետական խորհուրդը պետք է ձևավորի միջին բարեկեցություն ունեցող կրթված մարդկանցից, քանի որ մեծահարուստները կամ չափազանց աղքատները հոգում են ամենից առաջ սեփական շահի մասին: Իսկ չափավոր ունեցվածքի տեր մարդիկ ունակ են հոգալ ողջ հասարակության օգուտի մասին (արիստոտելյան գաղափար):

Պլիթոնի համաձայն, միապետը պետք է ղեկավարվի արդարության, ճշմարտության և ընդհանուր բարիքի սկզբունքներով: Ընդ որում, հասարակական շահերը պետք է վեր դասվեն անձնականից, այդ թվում՝ կայսեր անձնական շահերից: Երկրի ու ժողովրդի բարեկեցությունն ապահովվում է պետական ճիշտ կառույցով, մի կողմից «օրենքներով», մյուս կողմից՝ կառավարողների առաքինությամբ: Նա համոզված է, որ «պետություններին անհրաժեշտ են ոչ միայն ճիշտ օրենքներ, կարևոր է նաև, որ դրանք լինեն գործող: Իսկ դրանք գործող դառնում են առաքինի կառավարողների միջոցով»:

Իշխանության և ազատության հարաբերակցությունը: Քննելով ազատության ու իշխանության հարաբերակցության հարցը, Պլիթոնը պնդում է, որ ազատությունը միտված չէ ժխտելու իշխանությունն ընդհանրապես, այլ միայն հավաստելու մարդու մեջ կառավարող և կառավարվող սկզբունքների համագոյության փաստը: Կառավարող սկիզբը բանախոհությունն է, որը մի կողմից ենթարկվում է արտաքին հանգամանքների ազդեցություններին, մյուս կողմից՝ հետևում անհրաժեշտության օրենքին: Ուստի ազատությունը անհրաժեշտության ժխտումը չէ, քանի որ այդ դեպքում անհրաժեշտությունը կկոչվեր ստրկություն: Բայց անհրաժեշտությունը ստրկություն չէ, և այն հակադիր չէ կամքի ազատությանը, որին հակադիր է ստրկությունը: Եթե ստրկությունը նույնացվի կախյալ վիճակին, իսկ կամքի ազատությունը՝ անհնազանդության նախասահմանությանը, ապա ոչ միայն որևէ մարդ, այլև աստվածներից ոչ մեկը չէր լինի ազատ, բացառությամբ՝ Զևսի: Դա ինչ ստրկություն է՝ ծառայել բարի տիրոջը (Զևսին ներհատուկ անհրաժեշտությամբ):

Ըստ Պլիթոնի՝ կամքի բուն ազատությունը նշանակում է ոչ թե վախենալ բացարձակ անհրաժեշտությունից, այլ այն, որ *մարդուն չխանգարել ապրել այնպես, ինչպես ինքը ցանկանում է:* Եվ որքանով «յուրաքանչյուրը ցանկանում է բարեկեցիկ ապրել ու ծաղկել, ապա դրանից հետևում է, որ միայն բարոյապես կատարյալ մարդիկ են ազատ, քանի որ նրանք ապրում են հենց այնպես, ինչպես ցանկանում են ապրել (հակառակ՝ աստվածային անհրաժեշտության), իսկ հիմար մարդիկ՝ ակամա սխալվելով, չեն կարող ապրել այնպես, ինչպես կուզենային, ուստի՝ ազատ չեն»: Այլ խոսքով՝ մարդն ազատ ու երջանիկ է այն ժամանակ, երբ գործում է աստվածային անհրաժեշտության համաձայն, հակառակ դեպքում՝ նա վերածվում է ստոր մղումներով ստրուկի: Այստեղ նշմարվում են *ազատությունը՝ որպես ճանաչված անհրաժեշտություն* հայացքի արմատները:

Հասարակության սոցիալական կառուցվածքը: Պլիթոնը կայսեր ուշադրությունը դիտում է իբրև «փիլիսոփայության և իշխանության սիմբիոզ (միախառնում)»: Բյուզանդացի հումանիստ մտածողները բնազդորեն հակվում էին լուսավորյալ միապետության գաղափարին: Իդեալական հասարակության պլիթոնյան նախագծում, որը հետագայում Արևմուտքի որոշ ուտոպիական ուսմունքների առաջացման համար օրինակ ծառայեց, առկա են հասարակական բարիքների ստեղծմանը մասնակից երեք հիմնական դաս՝ 1) նյութական բարիքների արտադրողներ (հողագործներ, գիներգործներ, հովիվներ), 2) արտադրության միջոցների սեփականատերեր, ովքեր իրենց միջոցները ներդնում են արտադրության մեջ, 3) ընդհանուր անվտանգությունն ապահովող դաս (բանակ, պետական ապարատ և կայսր): Որպես օժանդակ դաս՝ նա առանձնացնում է արհեստավորներին ու առևտրականներին:

Պլիթոնն առաջադրում է անմիջական արտադրողների աշխատանքի՝ որպես հասարակական կյանքի հիմքի, հասարակական հարստության հիմնական աղբյուրի գաղափարը: Նա համակրում է շարքային աշխատավորներին, կոչ անում լավ վերաբերել ու պաշտպանել «այս համընդհանուր կերակրողներին» և դասերի աստիճանակարգում նրանց դնում է առաջին տեղում (երկրորդ տեղում՝ ռազմիկներին, ովքեր ազատված են հարկերից և պարտավոր են պաշտպանել պետությունը, երրորդ տեղում՝ կառավարողներին ու պաշտոնյաներին): Դասերի տվյալ աստիճանակարգը՝ պլատոնյան հասարակության սոցիալական կառուցվածքի շրջված սխեման է:

Պլիթոնն առաջադրում է նաև կայսրության տնտեսության առողջացման և պետական ապարատի գործառնության բարելավման բարեփոխումներ: Նա պետությունը դիտում է ավտարկիական համակեցություն՝ հողագործության վրա հիմնված մեկուսացված տնտեսությամբ:

Այդ նպատակով նա առաջարկում է պետությանը՝ արհեստական խոչընդոտներ ստեղծել արտահանվող այն ապրանքների հարկերը բարձրացնելու միջոցով, որոնք չահավետ են, կամ դրանք սեփական քաղաքացիների համար երկրում թողնելով: Այսպիսով, խոսքը պետական հովանավորության մասին է՝ ուղղված «գյուղատնտեսական ավտարկիայի» ապահովմանը: Նրա կարծիքով, տնտեսության ողջ ոլորտն ընդհանրապես պետք է գտնվի պետական հսկողության ներքո: Պետության մեջ ապրանքաղրամական հարաբերությունները պետք է հասցվեն նվազագույնի, իսկ հասարակական եկամուտը բաշխվի սոցիալական արդարության սկզբունքով, այսինքն՝ հասարակական հարստության ստեղծման գործում սոցիալական այս կամ այն խմբի ներդրածին համապատասխան: Այս գաղափարները, ինչպես հայտնի է, բխում են պլատոնյան ավանդույթից:

Պլիթոնը կատեգորիկ դեմ է հոգևորականության՝ իբրև սոցիալապես վնասակար ինստիտուտի մասնակցությանը հասարակական եկամուտի բաշխմանը: Նա հանդես է գալիս ընդդեմ վանքերի ընչաքաղցության՝ ընդգծելով, որ «նման իրողությունները հակասում են նրանց ուսմունքին, ովքեր սկզբնապես հաստատել են այս (վանական) ապրելակերպը», և պետությունը զգալի վնաս է կրում այն պատճառով, որ պետական պահուստները բաժանվում են այնպիսի մարդկանց միջև, ովքեր որևէ պարտականություն չունեն հասարակության նկատմամբ:

Սակայն, բարեփոխումները հարկ է սկսել բանակի վերակառուցումից: Հետազոտողները նշում են, որ այն դարաշրջանում, երբ Արևմտյան Եվրոպայում դիտվում է անցում ավատատիրական աշխարհազորից վարձու զորքին, Պլիթոնը առաջարկում է վարձու զորքը փոխարինել սեփական կանոնավոր բանակով:

Հանդուրժողության սկզբունքը: Պլիթոնը կրոնական պաշտամունքի պարզեցման կողմնակից է, քանի որ այս դեպքում յուրաքանչյուր քաղաքացի կարող է կատարել հոգևոր աճման գործառույթներ, իսկ որպես տաճար կարող է ծառայել ցանկացած վայր՝ բաց երկնքի տակ: Միաժամանակ՝ ֆերրարո–ֆլորենտական ժողովում նա պաշտպանում էր ուղղափառ եկեղեցական կուսակցության դիրքերը: Այստեղ որևէ հակասություն չկա, քանի որ ժողովում նա հանդես էր գալիս որպես հայրենասեր քաղաքացի. հույների հաղթանակը կամ պարտությունը ժողովում ոչ այնքան եկեղեցական, որքան քաղաքական հարց էր:

Պլիթոնը հիմնավորում է հանդուրժողության սկզբունքը՝ որպես երկրի գաղափարախոսական կյանքի անհրաժեշտ հիմք: Միաժամանակ նա պնդում է, որ որոշ մարդիկ տարբեր պատճառներով կարող են լինել անուղղելի, և այս դեպքում արդարադատությունը կոչված է պատժել նրանց: Այս դատողություններում նույնպես պետք չէ հակասություն որո-

նել, քանզի մեկ հարց է, հիմնվելով պետության իրավունքի վրա՝ հռչակել հանդուրժողությունը որպես բարոյական սկզբունք, բոլորովին այլ հարց է՝ պահանջել պատժել այն քաղաքացիներին, ովքեր խախտում են պետության օրենքները:

Պլիթոնի «քաղաքացիական» հումանիզմը, մարդու՝ որպես քաղաքակիրթ մարդու (homo civilis) նրա հայեցակարգը արտահայտվում են կարգապահության և քաղաքացիության առաքինությունների միջոցով: Դրանցից առաջինը կոչված է կարգավորել հարաբերությունները մարդկանց միջև, երկրորդը մարդուն վերագրում է հատուկ տեղ ընտանիքում, հասարակության, պետության մեջ, ինչի օգնությամբ մարդն առավել լիարժեք է կատարում լավ քաղաքացու իր սոցիալական դերը: Քաղաքացու պարտքն է՝ ապրել հասարակության բարօրության համար, հասարակական ու պետական շահերը դասել ավելի բարձր, քան անձնականը և դրանք պահպանելուց հետո միայն հարկ է հնարավորինս լավ կազմակերպել քաղաքացիների անձնական կյանքը:

Բազմաթիվ հույն հետազոտողներ Պլիթոնին անվանում են վերջին բյուզանդացի և առաջին նորահելլենացի, հունական նոր քաղաքակրթության ներկայացուցիչ՝ պնդելով, որ հանճարեղ Պլիթոնի՝ ազգային գիտակցությունը հրաժեշտ տվեց հռոմեական գաղափարին, և առաջադրվեց Հունաստանի ազգային գաղափարը:

2.4. Պավլիկյան շարժման քաղաքական գաղափարախոսությունը

Միջնադարյան աղանդավորության պատմության մեջ բացառիկ նշանակություն ունի պավլիկյանությունը: Ձևավորվելով Հայաստանի արևմտյան մասում՝ այն շուտով լայն տարածում է ստանում Արևելյան Հռոմեական կայսրությունում (Բյուզանդիայում), մուտք գործում եվրոպական այլ երկրներ (Բուլղարիա, Իտալիա, Ֆրանսիա, Կիևյան Ռուսիա)՝ կազմելով բոգոմիլների, կատարների, ալբիգոյցիների և աղանդավորական այլ շարժումների գաղափարական հիմքը: Պավլիկյանության ազդեցությունը միջնորդավորված ձևով արտահայտվել է նաև Ռեֆորմացիայի գաղափարախոսության մեջ:

Հետազոտողները գերազանցապես առաջնորդվել են սոցիոլոգիական մեթոդաբանությամբ, պավլիկյան շարժումը բնութագրելով որպես՝ ա) սոցիալական, հակաեկեղեցական, հակաֆեոդալական, հակակայսերական շարժում, բ) գյուղացիական շարժում, գ) առաջադիմական գաղափարախոսություն, որը ցնցել է Արևելքը և լուսավորել Արևմուտքը, դ) դասակարգային պայքարի յուրահատուկ ձև (մարքսիստական մեթոդա-

բանության շրջանակներում): Սովետահայ գիտնականներն այդ ամենին ավելացնում էին պավլիկյանների գործուն մասնակցությունը հայ ազգային–ազատագրական պայքարին՝ ընդդեմ Բյուզանդական կայսրության և Արաբական խալիֆայության տիրապետության:

Հետազոտական գրականությանը բնորոշ է մի միտում ևս. թեև ընդունվում են պավլիկյան շարժման տարբեր փուլերը, սակայն սովորաբար անտեսվում են դրանց առանձնահատկությունները և գաղափարաքաղաքական ուղղվածությունը: Դրա հետևանքով պավլիկյան աղանդի շուրջ երեք դար տևող պատմությունը դիտվում է որպես միասեռ ամբողջություն և առանձին՝ հատկապես վերջին փուլին բնորոշ գաղափարաքաղաքական կողմնորոշումը տարածվում է ամբողջ շարժման վրա: Մինչդեռ, պավլիկյանության ուսումնասիրության ժամանակ անհրաժեշտ է հաշվի առնել վերոհիշյալ բոլոր հանգամանքներն ու նկատառումները, ինչը թույլ է տալիս նորովի արժեվորել ու գնահատել միջնադարյան այդ բազմանիստ և բազմաշերտ երևույթը:

Պավլիկյան գաղափարախոսությունը ձևավորվել է VII դարի կեսին Բյուզանդական կայսրության մեջ ծայր առած սոցիալական խմորումների ու դժկամությունների ժամանակաշրջանում և պետք է հիմնված լիներ աշխարհայացքային ու գաղափարական այնպիսի սկզբունքների վրա, որոնք, մի կողմից, մատչելի էին հասարակական լայն խավերին՝ անկախ դրանց ազգային պատկանելությունից, իսկ մյուս կողմից՝ հակադրվում էին կայսրության պաշտոնական գաղափարախոսությանը: Պավլիկյանության՝ որպես սոցիալական (սկզբնական փուլում) շարժման առաջնորդներն ու գաղափարախոսները առաջին հերթին պետք է բացատրեին ժողովրդական լայն զանգվածների սոցիալական ծանր կացության, սոցիալական համատարած չարիքի առկայության պատճառը, ինչը միաժամանակ շարժման օրինականության և արդարացիության հիմնավորումն էր:

Պավլիկյան աղանդի գաղափարական ակունքներն են՝ գնոստիկությունը, մանիքեությունը, մարկիոնականությունը և այլն, որոնք ընդհանուր շատ եզրեր ունեն: Պավլիկյան գաղափարախոսությունը միատարր չէր, ինչը պայմանավորված էր նաև շարժման սոցիալական և էթնիկ կազմով:

Հետևելով գնոստիկներին և մանիքեականներին՝ պավլիկյաններն ընդունում էին երկու հակադիր, բայց և հավասարազոր աստվածային նախասկզբների (չար և բարի աստվածների) կամ սուբստանցների գոյությունը: Չար Աստվածը կամ Սատանան «այս աշխարհի արարիչն ու իշխողն» է, «իսկ ապագա աշխարհինը»՝ բարի Աստվածը կամ Երկնային Հայրը, որն իշխանություն չունի երկրի վրա: Մինչդեռ «հոռոմները միևնույն աստծուն համարում են և՛ Հայր Երկնային, և՛ Արարիչ ամբողջ

աշխարհի»: Տեսանելի և զգայական աշխարհը Չար Աստծո արարչագործությունն է, իսկ «Բարի Աստվածը զգայական ոչինչ չի ստեղծել», նա արարել է այն, ինչ վերաբերում է բանականությանը և անտեսանելի է: Աստվածային երկու նախասկզբերի ըմբռնումը, ըստ էության, ոչ այլ ինչ է, քան քրիստոնեական միասնական Աստծո գործառույթների երկատում (դիխոտոմիա): Աստվածաբանական դուալիզմը և մոնիզմը՝ աշխարհայացքային հիմնական այն սահմանագիծն է, որը տարբերում էր պավլիկյան գաղափարախոսությունը և քրիստոնեական վարդապետությունը, և որը գիտակցում էր հակամարտող կողմերից յուրաքանչյուրը:

Այսպիսով, պավլիկյան ուսմունքը տարանջատում է Չարն ու Բարին՝ որպես գոյաբանական նախասկզբեր, երկրային և երկնային աշխարհները, անբան և բանական ոլորտները, *ներկան և ապագան*, զգայության և բանականության, տեսանելի և անտեսանելի, նյութական և ոչ նյութական աշխարհները: Դրանք երկու հակադիր աստվածային էությունների՝ ա) արարչագործության արդյունք են, բ) գոյության և իշխանության ոլորտներ են:

Ըստ պավլիկյանների, ստեղծելով մարդկային հոգին և բանականությունը՝ Երկնային Աստված մարդու մեջ ներմուծեց երկրային կյանքի իմաստավորման և իմացության ներուժակությունը: Իսկ երկիր ուղարկելով մերձավոր հրեշտակներից մեկին՝ Քրիստոսին, նա հիշեցրեց մարդկանց իր՝ որպես բարձրագույն և ճշմարիտ Աստծո գոյության մասին, որպեսզի մարդիկ չմոռանան իրական Գերագույն Տիրոջը և կարողանան միշտ կողմնորոշվել բարու և չարի միջև՝ իրենց գործողություններով միշտ ձգտելով առ Երկնային Աստված: Հետևաբար, միջնորդավորված ձևով ընդունվում էր կամքի ազատությունը, բարու և չարի միջև ընտրության հնարավորությունը, ինչն իրագործվում է Երկնային Աստծո կողմից մարդուն շնորհված բանականության միջոցով: Մարդը նյութական բնությամբ պատկանում է Չար Աստծուն՝ երկրին, իսկ հոգևոր–բանական բնությամբ՝ Բարի Աստծուն՝ երկնքին:

Այստեղից միաժամանակ բխում է, որ մարդը որևէ պատասխանատվություն չի կրում կատարած մարմնական մեղսագործությունների, չարագործությունների համար, քանզի նրա մարմինը Չար Աստծո ստեղծագործությունն է: Դրանով արդարացվում էր ցանկացած արարք, գործողություն, այդ թվում բռնությունը, թալանը, կողոպուտը և այլն: Մյուս կողմից՝ մարդը կոչված էր պայքարել չարիքի և անարդարության ու դրանց արարիչ Սատանայի դեմ՝ հանուն Բարի Աստծո տիրապետության ժամանակի մոտեցման և հաստատման:

Պավլիկյան գաղափարախոսները՝ հեռու լինելով փիլիսոփայական–աստվածաբանական մտակառույցներից և հաշվի առնելով սոցիալական հասցեատիրոջը, հարցը լուծում են ուղղակիորեն. եթե Աստված

նաև Արարիչ է, ապա նա է ստեղծել ամբողջ գոյը, իսկ քանի որ չարը գոյություն ունի, հետևաբար՝ Աստծուն պետք է համարել նաև չարիքի ծնող, արարիչ: Բայց այդ դեպքում նա չի կարող իսկական, ճշմարիտ Աստված կոչվել, որի էությունն անկասկած բարությունն է: Այսպիսով, պավլիկյանների տրամաբանությամբ, մնում է ընդունել նաև Չար Աստծո՝ որպես արարչի գոյությունը:

Այսինքն՝ կամքի ազատության ուսմունքը փաստորեն տարբերակում է գոյի երկու մակարդակ՝ ի սկզբանե արարված աշխարհը և այն, ինչ առաջացել և առաջանում է հասարակական կյանքի՝ մարդկանց գործունեության և հարաբերությունների ընթացքում: Վերջին՝ սոցիալական կարգի գոյը ածանցյալ է, այն չունի և չի կարող աստվածային ծագում, սուբստանցի կարգավիճակ ունենալ: Ի հակադրություն այս տրամաբանության՝ պավլիկյանները նույնացնում էին գոյի ընկալման երկու մակարդակը, երկուսն էլ դիտում որպես սուբստանցային նախասկզբեր:

Նման պարագայում Բարի, իսկական Աստծո տեղն ու իշխանությունը տեղափոխվում է ապագայի ոլորտ, որին ձգտելը կազմում է մարդկային կյանքի գերխնդիրն ու գերնպատակը: Արարիչ–Աստված — երկրային կյանք — երկնային Բարի Աստծո արքայությունը կազմում է տիեզերական ժամանակի ընթացքի ատաղձը: Երկրային կյանքն արարչագործության և իր իսկ գոյության նպատակի միջև կապող օղակի դեր է կատարում: Այստեղ է տեղի ունենում չարի և բարու հակադիր նախասկզբերի պայքարը, երկրի վրա պետք է որոշվի անհաշտ պայքարի ելքը, և նպատակին հասնելու համար պիտանի են բոլոր միջոցները, այդ թվում՝ զինված պայքարը: Այսինքն՝ բարին հանդես է գալիս որպես նպատակ, ապագա, իսկ չարը՝ իրականություն, ներկա: Ըստ պավլիկյաններիի՝ Հին կտակարանը վերաբերում է տիեզերական պատմության անցյալին, իրենց գաղափարախոսությունը՝ ներկային, իսկ Ավետարանը՝ ապագային: Մարդկային կյանքը վերաբերում է ներկա ժամանակին, որտեղ ապագային անցնելու հիմքերն են դրվում:

Վերոհիշյալ գաղափարներն ու սկզբունքները վերաբերում են պավլիկյան գաղափարախոսության աշխարհայացքային հիմքերին, որոնք էլ շարժմանը հաղորդեցին գործնական–քաղաքական բնույթ:

Պավլիկյան գաղափարախոսության մեջ առանցքային նշանակություն ունի պաշտոնական քրիստոնեական եկեղեցու և Սուրբ Գրքերի նկատմամբ դիրքորոշումը, մի հանգամանք, որը բնորոշ է միջնադարյան գաղափարախոսական բոլոր, այդ թվում՝ նաև աղանդավորական հոսանքներին և շարժումներին:

Չնավորվելով Բյուզանդական կայսրության թուլացման, կենտրոնախույս միտումների խորացման, հունական եկեղեցու և հոգևոր իշխանության նյութական ու քաղաքական հզորացման (որի շնորհիվ այն մրցում

էր կայսեր աշխարհիկ իշխանության հետ), սոցիալական խմորումների և զանգվածային դժկամության պայմաններում՝ պավլիկյան գաղափարախոսությունը, հատկապես սկզբնական փուլում, ուղղված էր պաշտոնական եկեղեցու, նրա ծեսերի, խորհուրդների և հոգևորականության դեմ:

Սակայն դա ամենևին չի նշանակում, որ պավլիկյանները մերժում էին եկեղեցու դերն ու նշանակությունը հասարակական կյանքում առհասարակ: Խոսքն, ի վերջո, եկեղեցական բարդ ծեսերի, սպասքի, եկեղեցական բազմաստիճան կազմակերպական կառույցի պարզեցման և մատչելի դարձնելու, սոցիալ–տնտեսական և քաղաքական կյանքի անկայունության պայմաններում հունական եկեղեցու հզորությանն ու հարստությանը հակազդելու մասին է:

Մերժելով հունական տիեզերական եկեղեցին, պավլիկյաններն իրենց էին համարում իսկական ճշմարիտ քրիստոնյաներ՝ որպես նպատակային խնդիր առաջադրելով ընդհանրական («կաթոլիկ») եկեղեցու ստեղծման գաղափարը, որը մատչելի լինի յուրաքանչյուր մարդու, զուրկ լինի հոգևորականության պաշտոնականացված ճոխությունից և հիմնված լինի Սուրբ Գրքերի իրական սկզբունքների վրա: Նրանք փորձում էին վերականգնել քրիստոնեական առաջին համայնքների ոգին և կազմակերպական ձևերը: Այսպես, պավլիկյան համայնքների կրոնական կյանքում բացակայում էին եկեղեցական շինությունները, իսկ աղոթքները կատարվում էին բացօդյա տեղերում, որոնք կոչվում էին «կաթողիկե եկեղեցի» կամ «աղոթատեղի»:

Պարզությունը, հասանելիությունը, զանգվածայնությունը, կրոնական կյանքի կազմակերպման կայունացած ձևերի և կանոնների բացակայությունը՝ պավլիկյան գաղափարախոսության կարևորագույն սկզբունքներից են, որոնք լիովին համապատասխանում էին հասարակական ստորին խավերի տրամադրություններին և պահանջներին:

Մյուս կողմից՝ նշված հանգամանքները չեզոքացնում էին հավատքի օբյեկտի և սուբյեկտի միջև գոյություն ունեցող օտարվածությունը, եկեղեցու՝ որպես նյութական, օբյեկտիվացված կառույցի միջնորդի դերի բացասումը հավատացյալների և Աստծո միջև: Որպես նյութական, զգայական կառույց՝ եկեղեցին (շինությունը) նույնացվում էր չարիքի հետ, համարվում Սատանայի ծնունդ:

Պատկերապաշտներին և խաչապաշտներին պավլիկյանները նույնացնում էին կռապաշտների հետ, քանզի և՛ սրբապատկերները, և՛ խաչն ընկալվում էին որպես իրեղեն, մարդու կողմից ստեղծված առարկաներ, այսինքն՝ Սատանայի ծնունդ: Ուստին երկրպագում էին Ավետարանը, քանզի նրանց կարծիքով, միայն Ավետարանն է բովանդակում Քրիստոսի խոսքը: Ոչ թե զգայապես ընկալելի խաչն ու սրբապատկերները, այլ խոսքն է Քրիստոսի հետ հաղորդ դառնալու միակ ճշմարիտ ճանապարհը:

Այսպիսով, պավլիկյանները մերժում էին միջնորդության և միջնորդների՝ պաշտոնական հոգևորականության, սրբերի, խաչի, սրբապատկերների, մարգարեների անհրաժեշտությունը: Նրանք առանձնապես քննադատում էին մարգարեներին, որոնց անվանում էին «ավազակներ», գողեր, Չար Աստծո սպասավորներ: Սակայն քննադատելով Հինկտակարանային մարգարեներին, մերժելով պաշտոնական եկեղեցու սրբերին՝ պավլիկյանները, գնոստիկների օրինակով, իրենց էին անվանում կատարյալ քրիստոնյա, Աստծո մարդիկ, հրեշտակներ, մարգարե, իսկ առաջնորդները՝ «Փրկիչ», «Սուրբ ոգի», «Ավետիս», «Ազատարար», «Քրիստոս»: Այսինքն՝ մերժելով պաշտոնական քրիստոնեական խորհրդանիշները և արժեքները, պավլիկյանները յուրացնում էին դրանք, ստեղծելով սեփական սրբերի և մարգարեների՝ որպես քրիստոնեության խորհրդանիշների և վարդապետության իսկական կրողների, պանթեոնը:

Արտահայտելով հասարակական ստորին խավերի կենսական և գործնական շահերը, նրանց բողոքը սոցիալական իրականության դեմ՝ պավլիկյան գաղափարախոսությունը պետք է հատուկ ընդգծեր ներկայի և ապագայի հարաբերակցության խնդիրը, որի գործնական լուծումը կոչված էին իրականացնել շարժման առաջնորդները: Ուստի պատահական չէ, որ Քրիստոսի պատմությունը գործնականում վերածվում էր շարժման առաջնորդների դերի, նրանց գործունեության պատմության:

«Իշխանության բաժանումը» պավլիկյան համայնքներում: Պավլիկյան համայնքը ստեղծվում էր գաղափարախոսական և տարածքային սկզբունքներով: Ազգային պատկանելությունը սկզբունքային նշանակություն չուներ: Իշխանությունը համայնքում բաժանված էր գաղափարականի և գիտվորականի: Գաղափարական առաջնորդն ընտրվում էր ավագանու՝ ուղեկիցների, սինեկդեմոսների խորհրդում, իսկ զորապետը՝ համայնքի ընդհանուր հավաքում:

Հոգևոր–գաղափարական գործունեությունն իրականացվում էր հոգևորականների կողմից, որոնց պավլիկյաններն «անվանում էին սինեկդեմոսներ և նոտարներ, որոնք և՛ հանդերձանքով, և՛ կենցաղավարությամբ, և՛ կյանքի մնացած բոլոր պայմաններով իրենցից չեն տարբերվում»: Նրանց հիմնական խնդիրը պավլիկյան գաղափարախոսության տարածումն ու նոր անդամների հավաքագրումն էր: Զինվորական բնագավառում նույնատիպ գործառնություն էին իրականացնում «աստատները»: Ռազմական ուժերն ապահովում էին համայնքի պաշտպանությունը, մասնակցում տարբեր գործողությունների, հատկապես ունևորների ընչազրկմանը:

Աղբյուրները բազում վկայություններ են պահպանել գաղափարական և զինվորական առաջնորդության համար մղվող անհաշտ և դաժան պայքարի, աղանդապետների և զորապետների առճակատման մասին,

սակայն որևէ տեղեկություն չկա իշխանության երկու ճյուղերի սուբորդինացման կամ կոորդինացման մասին, եթե այդպիսին գոյություն ուներ:

Այդուհանդերձ, իրականում զորավարներն ակնհայտ առավելություն ունեին, քանի որ նրանք ընտրվում էին համայնքի բոլոր անդամների կողմից, և նրանց անմիջական տրամադրության տակ էր գտնվում ամբողջ ռազմական ուժը: Ուստի զորավարները հնարավորություն ունեին ներազդել թե՛ աղանդապետների գործողությունների, թե՛ ամբողջ համայնքի կյանքի վրա:

Անուղղակի տեղեկությունները և աշխարհայացքային սկզբունքների վերլուծությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ պավլիկյան համայնքի կազմակերպման մոդելը հիմնական գծերով համընկնում էր նրանց աշխարհայացքային մոդելին, այն է՝ աստվածաբանության սուբորդինացիոն ուսմունքին: Այսինքն՝ գաղափարական առաջնորդները ներգործում էին մարդկանց վրա՝ որպես հոգևոր–բանական արարածների, նրանց նախապատրաստում ապագայի համար, իսկ զորավարները իշխում էին մարդկանց վրա՝ որպես ֆիզիկական, մարմնական էակների, ներկայում գործնական պայքար մղելով չարի դեմ և նույնպես հանուն բարի ապագայի: Իսկ քանի որ նյութականը և հոգևորը, Արարիչն ու Աստվածը՝ հակադիր ու անկախ սուբստանցներ են, ապա կարելի է եզրակացնել, որ աղանդապետի և զորավարի իրավասության ոլորտները նույնպես անկախ էին:

Հավանաբար, պավլիկյան շարժման սկզբնական փուլերում աղանդապետի դերը վճռորոշ էր, սակայն, երբ այն կրոնագաղափարական հոսանքից վերածվեց գերազանցապես զինված շարժման, աստիճանաբար խզում առաջացավ գաղափարախոսության և ռազմաքաղաքական գործունեության միջև:

Այսպիսով, պավլիկյան գաղափարախոսությունը համակարգված, տեսականորեն հիմնավորված ամբողջական ուսմունք չէր: Այն գերազանցապես գաղափարական և կրոնական առանձին սկզբունքների հանրագումար էր, որոնց ընդհանրությունը պայմանավորված էր իշխող կրոնագաղափարական պատկերացումների մերժմամբ: Ուստի պատահական չէ, որ այն «սոցիալական նոր կյանքի մասին որևէ որոշակի կառուցողական գաղափար» չի պարունակում:

Պավլիկյանների գաղափարախոսությունն ուղղված էր քրիստոնեության պատմական անցյալին, այլ ոչ թե ապագային: Առավել ևս չափազանցություն է այն կարծիքը, թե «պավլիկյանները փորձել են կառուցել դեմոկրատական (ժողովրդավարական) սկզբունքներով ղեկավարվող հասարակական կարգ»: Սույն հետևությունը հիմնված է այն ենթադրության վրա, որ «համայնքի անդամներն ունեցել են գործառութային ու իրավական, սակայն ոչ տնտեսական տարբերություններ ու սոցիալա-

կան շերտավորումներ»: Նախ՝ հայտնի է, որ պավլիկյան շարժումն ընդգրկել է ոչ միայն էթնիկ, այլև սոցիալական տարբեր տարրեր: Երկրորդ՝ պատմությունը ցույց է տալիս, որ գործառութային և իրավական կարգավիճակը ժամանակի ընթացքում չի կարող չվերածվել նաև տնտեսական տարբերությունների: Երրորդ՝ հենց նույն պատմությունը՝ թե՛ հին, թե՛ նորագույն, վկայում է, որ հաճախ իրավական ու գործառութային կարգավիճակն են դառնում հարստությունների վերաբաշխման վճռական գործոնը:

Ընդսմին՝ Հայ եկեղեցին այդ ժամանակաշրջանում կատարում էր և՛ կրոնաեկեղեցական, և՛ գաղափարաքաղաքական դեր՝ մնալով միակ կազմակերպված ուժը, որն այս կամ այն չափով ապահովում էր ազգի՝ որպես հոգևոր–լեզվական–էթնիկ ամբողջի միասնությունը:

Պետականության, քաղաքական անկախության բացակայության, նախարարական կարգի թուլացման պայմաններում յուրաքանչյուր աղանդի, կենտրոնախույս ուժի ի հայտ գալը օբյեկտիվորեն նշանակում էր դիմակայել ոչ միայն Հայ եկեղեցուն և նախարարական կարգին, այլև ինքնուրույնության, հոգևոր–գաղափարական անկախության մնացուկներին, որոնց կրողն էր Հայ եկեղեցին: Բոլոր դեպքերում, աղանդավորական շարժումներն իրականում վերածվում էին ազգային ինքնուրույնության տարրերի դեմ պայքարի՝ ծանր հարված հասցնելով ազգի միասնությանը և ամբողջականությանը, ներսից խարխլելով և քայքայելով գոյություն ունեցող միասնության առանց այդ էլ խարխուլ կառույցը:

Ուստի, իշխանության տիրող ձևի ու դրա շահերն արտահայտող պաշտոնական եկեղեցու դեմ ուղղված պայքարը պետք է տարբերակել այն դեպքերից, երբ գործ ունենք օտար զավթիչների լծի տակ գտնվող ժողովրդի և նրա եկեղեցու հետ: Այսինքն՝ պավլիկյան աղանդը Հայաստանում և Բյուզանդիայում չի կարելի քննել հետազոտական միևնույն հարթության վրա, դիտել որպես նույնատիպ երևույթներ: Առաջին դեպքում որպես ելակետային պետք է դիտվի *ազգ* հասկացությունը, և ոչ *հասարակություն* հասկացությունը, ինչն օրինաչափ է երկրորդ դեպքի համար: «Ազգ» և «հասարակություն» հասկացությունների շփոթումը կամ նենգափոխումը հանգեցնում է պավլիկյանության դերի և նշանակության նույնացման, իսկ դա իր հերթին՝ *հասարակական–պաւլիկական* և *ազգային–պաւլիկական* երևույթների ու արժեքների և դրանք արտահայտող հասկացությունների շփոթության: Այսինքն՝ տեղի է ունենում պատմական միասնական գործընթացի տարբեր մակարդակների ու կողմերի նույնացում, ինչը զգալիորեն խանգարում է համակողմանի և համարժեք հետազոտությանը:

Հետևաբար՝ աղանդավորական շարժումներն ուսումնասիրելիս անհրաժեշտ է տարբերակված մոտեցում ցուցաբերել. չպետք է շփոթել խնդրի հասարակական–քաղաքական և ազգային–քաղաքական կտրվածքները, որոնք հիմնականում չեն համընկնում: Հետազոտական նման սկզբունքի կիրառումը ցույց է տալիս, որ պավլիկյան շարժումը, ինչպես և բազում այլ աղանդավորական շարժումներ, ազգային բնույթ չուներ և չէր կարող ունենալ: Նրան օտար էին ազգային–ազատագրական պայքարի թե՛ գաղափարախոսությունը, թե՛ գործնական նպատակները:

Գ լ ո ւ խ ե ր ր ո ր դ

ԱՐԵՎՄՏԱԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

3.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը

V–VIII դարերում Արևմտյան Եվրոպայում ծագեցին քաղաքական երկու՝ պապական իշխանության և Սրբազան Հռոմեական կայսրության գաղափարներ, որոնք հետագայում վերածվեցին քաղաքական ամբողջական գաղափարախոսական ուղղությունների: Հռոմի պապի գերագույն իշխանությունը բացատրվում էր այն բանով, որ Պետրոս առաքյալը հռոմեական եկեղեցու հիմնադիրն է և նրա առաջին գլուխը: Այստեղից հետևեցնում էին, որ պապական գահի նրա ժառանգորդներն օժտված են բարձրագույն հեղինակությամբ ողջ քրիստոնեական աշխարհում: Հռոմի եպիսկոպոսի (պապի) հեղինակությունը հավասարեցվում է առաքելականին և դրանով իսկ ձեռք բերում աստվածային բնույթ: Այդ պատճառով Հռոմի պապերը հիմնավորում էին իրենց ոչ միայն հոգևոր, այլև քաղաքական կարգավիճակը: Վերջին հանգամանքն առաջին անգամ ակնհայտ դրսևորվեց Հռոմի պապերի ու ֆրանկների թագավորների հարաբերություններում:

Ֆրանկների թագավորները պատկանում էին Մերովինգների հարստությանը և կապված էին Բյուզանդիայի հետ: Երբ վերջինս մարեց, իշխանությունն անցավ Կարլոս Մարտելին՝ պալատական կառավարչին: Նրա որդի Պեպինը (Կարճահասակը) ժառանգեց իշխանությունը՝ չունենալով այդ իշխանությունն արդարացնող թագավորական տիտղոս: Պեպինը դիմում է Զաքարիա պապին (պապ՝ 741–752) հետևյալ հարցով. հա՞րկ է, արդյոք, որ թագավորական տիտղոս ունենա այն անձը, ով արդեն իրական իշխանություն ունի երկրում: Պապն իր առաքելական հեղինակության անունից նրան պատվիրում է դառնալ ֆրանկների թագավոր և օծում թագավորական գահի համար: Իսկ Ստեփանոս Երկրորդ պապը Պեպինին շնորհում է հռոմեական պատրիկի տիտղոս: Սակայն շնորհման այդ իրավունքը պատկանում էր բյուզանդական կայսրին, հետևաբար՝ պապի գործողությունը փաստորեն կայսեր իրավունքի բռնատիրում էր:

Իրավիճակը հարթելու և պապի գործողություններին իրավաբանական հիմք հաղորդելու նպատակով կազմվեց կեղծ փաստաթուղթ՝ «Կոստանդինոսի շնորհի» անվամբ, որն իբր հաստատում է, որ Կոստանդինոս Մեծ կայսրը ժամանակին Սիլվեստրոս պապին հանձնել է Իտալիայի և արևմտյան գավառների կառավարման իր բոլոր իրավունքները: Փաստաթուղթն ուներ բացառիկ նշանակություն՝ Արևմտյան Եվրոպայում Հռոմի պապի քաղաքական իրավունքների հիմնավորման և հանուն քաղաքական գերակայության՝ աշխարհիկ պետությունների հետ նրա պայքարն արդարացնելու համար:

Այս փաստաթղթի քաղաքական հետևանքը Իտալիայում ինքնուրույն պապական պետության հիմնումն էր՝ Հռոմ մայրաքաղաքով: Պեպին Կարճահասակն իր հովանու ներքո վերցրեց Հռոմ քաղաքն իր շրջանով, ինչի արդյունքում ստեղծվեց ինքնուրույն պետություն՝ պապի գլխավորությամբ: Քաղաքական իշխանությունը անցավ հոգևորականությանը՝ պապի գլխավորությամբ:

Արևմուտքում կայսրական գաղափարն իրականացրեց Պեպինի որդին՝ Կարլոս Մեծը, որը 771 թ. դարձավ ֆրանկների թագավորը: Լինելով ոչ բավարար կրթված՝ նա, այնուամենայնիվ, հարգալից վերաբերմունք էր դրսևորում փիլիսոփայության, գիտությունների ու արվեստի նկատմամբ՝ իրեն շրջապատելով լուսավորյալ մարդկանցով, ովքեր նպաստեցին գիտությունների ու արվեստների զարթոնքին:



Կարլոս Մեծի քաղաքական հայացքների մասին կարելի է դատել նրա դաստիարակ Ալկուինի աշխատությունների հիման վրա: **Ալկուինը** (ծնվ. մոտ. 735 թ.) գրում է կայսրին, որ առայժմ բարձրագույն համարվել են երեք իշխանություն: Առաջինն առաքելական իշխանությունն է, որն իշխանության իրավունք է տալիս Հռոմի պապին՝ Պետրոս առաքյալի անունից: Երկրորդը կայսրական իշխանությունն է «Երկրորդ Հռոմում»՝ Կոստանդնուպոլսում: Երրորդը թագավորական իշխանությունն է՝ շնորհված Ձեզ մեր տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի կողմից, որպեսզի Ձեզ դարձնի քրիստոնեական ժողովրդի առաջնորդ, և ժողովուրդը մեծ հաջողությունների կհասնի Ձեր վեհանձն կառավարմամբ: Բացի այդ, նշում է նա, Բյուզանդական կայսրությունը համակվել է հերետիկոսությամբ և շաղախվել արյամբ, ինչի հետևանքով քրիստոնեական աշխարհը զրկվեց իր գլուխներից մեկից՝ աշխարհիկ իշխանությունից: Ուստի՝ հարկ է առաջադրել քրիստոնեական աշխարհի նոր կայսր, ինչպիսին հռչակվեց Կարլոս Մեծը 800 թ.:

Ալկուինը «բարբարոս» իշխաններին ու թագավորներին ուսուցանում է, թե ինչպիսին պետք է լինի թագավորական տիտղոսի կրողը, ինչ-

պես նաև թագավորական ապրելակերպի կանոնները և իդեալները: Ըստ նրա՝ «թագավորական արժանապատվության մեծությունը ձեռք է բերվում բարքերի ազնվությամբ»: Հետևելով դասական բանածևին՝ նա թագավոր համարում է ամենից առաջ նրան, ով կարողանում է լավ կառավարել ինքն իրեն: Կարլոս Մեծին ուղղված նամակում նա գրում է. «Երջանիկ է այն ժողովուրդը, որին կառավարում է իմաստուն և բարեպաշտ միապետը, ինչպես նշված է Պլատոնի հայտնի ասույթում. երանելի է այն պետությունը, եթե այն կառավարում են փիլիսոփաները, կամ թագավորները զբաղվում են փիլիսոփայությամբ»:

Ալկուինը Կարլոս Մեծին անվանում է հրեական թագավոր Դավիթ, ով իր մեջ համադրում է թագավորին, քահանայապետին և մարգարեին: Ուստին երանելի է այն միապետը, ում տերն ինքը՝ Աստված է, երջանիկ է այն ժողովուրդը, որը ղեկավարվում է նման միապետով: Կարլոս կայսրը Աստծուց ստացել է երկու սուր. աջ ձեռքին պետական իշխանության սուրն է, իսկ ձախին՝ քրիստոնեական ուսմունքի սուրը:



Կարլոս Մեծն իր օրենսդրության (այսպես կոչված՝ «Կապիտուլարներ») մեջ պետության գլխավոր նպատակը համարում է խաղաղության և համերաշխության պահպանումը պետության մեջ, իսկ բարձրագույն չարիք՝ երկպառակությունը և անհամաձայնությունը, որոնք արժանի են գերագույն պատժի: Օրենսդրությունը բնակչությանը ներշնչում է օրինականության և հասարակական օգուտի գաղափարները: Հպատակի հավատարմության երդումը դիտվում է պարտականություն ո՛չ թագավորի անձի, այլ Աստծո և պետության նկատմամբ: Բոլոր մարդկանցից ամենից առաջ պահանջվում է հավատարմություն կաթոլիկ հավատին՝ որպես Աստծո պատվիրած բարձրագույն օրենքին:

Կարլոս Մեծի օրոք եկեղեցու նկատմամբ պետության վերաբերմունքը հաճախ համեմատում են հուստինիանոսյան տիպի *կեսարապապականության* (թագավորական իշխանության առաջնայնությունը պապական իշխանության նկատմամբ) հետ: Թեև նա չի վիճարկում պապական իշխանության գերակայությունը, այդուհանդերձ, տիրաբար միջամտում էր եկեղեցական գործերին, երբեմն էլ ազդում հենց պապի վրա, խրատում նրան՝ հանդես գալով բարոյական դաստիարակի դերում: Կարլոս Մեծը իրեն համարում էր քրիստոնեական հոգևորականության պետ՝ նրանց հավասարեցնելով իր պաշտոնյաներին: Ինչպես Հուստինիանոսը, Կարլոսը գումարում էր եկեղեցական ժողովներ, անձնապես մասնակցում դավանաբանական հարցերի լուծմանը՝ իրավունք, որն ընդունում էին նրա ժամանակակիցները: Եկեղեցու նկատմամբ վարած այդ

քաղաքականությունը պաշտոնապես կոչվում էր եկեղեցու «պաշտպանություն» և «կառավարում»:

Կարլոս Մեծի օրոք նշմարվում է քաղաքական երկու միտում: Մեկն ուղղված էր կայսրական իշխանության ու կայսրության պահպանմանը, մյուսը՝ քրիստոնեական աշխարհի միասնության ապահովմանը: «Թագավորական ուղի» (մոտ. 818 թ.) երկի հեղինակը համոզում է Կարլոսի որդի Լյուդովիկոս Բարեպաշտին, որ ինքը՝ Աստված, նրան օծելով թագավորության համար՝ կարծես դարձնում է իր որդին և պատվիրում լինել Հիսուս Քրիստոսի ժառանգորդը երկրում: Նույն ժամանակի մեկ այլ երկում նշվում է, որ կաթոլիկ եկեղեցին «Քրիստոսի մարմինն է», և որ եկեղեցում առկա են երկու դեմք. մեկը մարմնավորված է քահանայապետի, մյուսը՝ կայսեր մեջ: Հեղինակը հղում է «Կոստանդինոսի շնորհը» և *պապակեսարության* (պապական իշխանության գերակայությունը թագավորականի նկատմամբ) տեսության առաջին կողմնակիցներից է: Աշխարհիկ պետությունը նա համարում է եկեղեցու մարմին, որը գոյություն ունի նրա սահմաններում և նրա ղեկավարությամբ: Աշխարհիկ պետության նպատակը եկեղեցու ու նրա սպասավորների պաշտպանությունն է զենքի ուժով:

Պապական և կայսրական իշխանությունների միջև բախումը տեղի ունեցավ XI դարի սկզբին՝ կայսր Հենրիխ IV և Գրիգոր VII (Գիլդենբրանտ) պապի միջև՝ կապված եկեղեցական պաշտոնների նշանակման հետ (այսպես կոչված՝ վեճ «ինվեստիտուրայի» մասին): Հիմնվելով Սուրբ Գրքի վրա՝ կայսրը ապացուցում էր, որ գոյություն ունեն երկու բարձրագույն իշխանություն: Մինչ հրեական քահանայապետների կողմից ձերբակալումը՝ Հիսուս Քրիստոսը ասաց առաքյալներին. «Ով պարկ ունի, թող վերցնի այն, ինչպեսև տոպրակը (այսինքն՝ պատրաստվի թափառելու և ուսուցչության), իսկ ով չունի, վաճառի հագուստը և սուր վերցնի (այսինքն՝ պատրաստվի պայքարի)»: Առաքյալները պատասխանում են Ուսուցչին. «Ահա այստեղ երկու սուր են»: Քրիստոսը պատասխանում է. «Բավական է»: Սակայն, տվյալ փաստարկը հեշտությամբ կարելի է շրջել կայսրական իշխանության դեմ: Բանն այն է, որ սրերը առաքյալների, այսինքն՝ եկեղեցական իշխանության ձեռքում են: Ուստի աշխարհիկ իշխանությունը կարող է ստանալ այդ սրերից մեկը միայն՝ առաքյալների ժառանգորդի, այսինքն՝ Հռոմի պապի ձեռքից: Բայց Գրիգոր VII պապն օգտագործեց այլ՝ արևի խորհրդանիշը, որը լուսավորում է սեփական լույսով (պապը) և լուսնի, որը լուսավորում է արևից արտացոլված լույսով (կայսրը): Երկու խորհրդանիշն էլ բազմիցս կրկնվել են միջին դարերի քաղաքական գրականության մեջ: Այդպես առաջացավ միջնադարյան հայտնի բանածևը՝ «պապը պահում է երկու սուրը», որն ամփոփում է արևմտյան պապականության քաղաքական ուսմունքը:

«Պապի դիկտատ» փաստաթղթում (վերագրվում է Գրիգոր VII պապին) շարադրված է պապակեսարության տեսությունը. հռոմեական եկեղեցին հիմնել է անմիջապես Աստված և ունի բացառապես աստվածային ծագում: Միայն Հռոմի պապն է օժտված համապարփակ իրավազորությամբ, միայն նա ունի եպիսկոպոսներին նշանակելու և լուծարելու իրավունք: Միայն նա իրավունք ունի նոր օրենքներ հրապարակել, միայն նրան է պատկանում կայսրին գահընկեց անելու իրավունքը: Եպիսկոպոսների ժողովը չի կարող գումարվել առանց նրա թույլատրության, նրա կարծիքը վիճարկման ենթակա չէ, բայց նա կարող է վիճարկել ցանկացած կարծիք: Պապը չի կարող դատվել որևէ դատարանով:

Հետագա դարերը քիչ նորույթ բերեցին աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցության վերոհիշյալ փաստարկման մեջ: Բերված փաստարկների մեծամասնությունը վերաբերում էր «քաղաքական աստվածաբանության» ոլորտին: Վերածննդի և Ռեֆորմացիայի դարաշրջանում «քաղաքական–աստվածաբանական» փաստարկումը լրացվեց այլատիպ փաստարկներով:

3.2. Թովմա Աքվինացու քաղաքական ուսմունքը



Թովմա Աքվինացի (1226–1274)՝ միջնադարյան կաթոլիկ աստվածաբանության և սքոլաստիկայի խոշորագույն ներկայացուցիչ: Սերում է ազնվականական երևելի տոհմից: Սովորել է Փարիզի համալսարանում: Նրա հիմնական երկերն են՝ «Փիլիսոփայության հանրագումար (հավաքումն)» և «Աստվածաբանության հանրագումար (հավաքումն)» տրակտատները: Քաղաքագիտական առումով կարևոր են նաև «Կառավարման մասին» աշխատությունը, Արիստոտելի «Քաղաքականության» և «Բարոյագիտության» մեկնությունները: Լայնածավալ ու խորաթափանց գիտելիքների համար ժամանակակիցները նրան անվանել են «համապարփակ դոկտոր» (doctor universalis), իսկ կաթոլիկ եկեղեցու ուսմունքին նվիրվածության համար՝ «հրեշտակային դոկտոր» (doctor angelicus): 1323 թ. դասվել է սրբերի շարքը, իսկ 1567–ին՝ ճանաչվել եկեղեցու հինգերորդ ուսուցիչը: 1879 թ. նրա ուսմունքը հայտարարվել է կաթոլիկության «միակ ճշմարիտ» փիլիսոփայությունը:

Քաղաքական գիտության ըմբռնումը: Աքվինացին ձեռնարկեց քրիստոնեական աստվածաբանության և անտիկ փիլիսոփայության (առաջին հերթին՝ Արիստոտելի), հավատի ու բանականության հաշտեցման, ավելի ճիշտ՝ համադրման փորձ, ինչն արտահայտվեց նաև նրա քաղաքական ուսմունքում: Նրա քաղաքական և իրավական ուսմունքում

համադրվում են Արիստոտելի, Կիկերոնի, ստոյիկների և քրիստոնեական հեղինակությունների՝ Օգոստինոսի, Ալբերտ Մեծի և այլոց գաղափարները: Նա, մասնավորապես, հիմնվում է Արիստոտելի՝ մարդու քաղաքական էության, բնական և մարդու կամքով հաստատված իրավունքի, ազատ անհատների՝ քաղաքացիների իրավական հավասարության, կառավարման ձևերի մասին ուսմունքների վրա:

Քաղաքական գիտություն (scietia politica) ասելով՝ Աքվինացին հասկանում է պետության մասին գիտելիքների ամբողջությունը: Քաղաքական գիտելիքն առհասարակ ունի գերազանցապես գործնական միտվածություն, սակայն պետք է հիմնվի տեսական գիտելիքի վրա: Քաղաքական գիտության այն մասը, որը ելնելով տեսական հիմնադրույթներից՝ ուսումնասիրում է քաղաքական ընթացիկ իրադարձությունները, նա անվանում է «գործուն գիտություն»:

Աքվինացու փիլիսոփայության, ինչպես և պետության և իրավունքի հիմնադրույթն է արարչագործության գաղափարը: Նա ստեղծում է իրավունքի բազմաստիճան համակարգ՝ համադրելով ու համակարգելով հռոմեական իրավունքը, այլ ժողովուրդների իրավական գիտելիքները և եկեղեցու հայրերի հայացքները:

Պետության առաջացումը: Ըստ Աքվինացու՝ պետության գոյությունը, մարդկանց միավորումը քաղաքական հասարակության մեջ բնական օրենք է, բանականության թելադրանք: Հետևելով Արիստոտելին՝ նա մարդուն համարում է «քաղաքական կենդանի», էակ: Մարդը ձգտում է իր նմանների հետ միավորման ու հաղորդակցման՝ կյանքի առավել լավ պայմաններ ապահովելու, իր կարողությունները լրիվ բացահայտելու համար: Ընտանիքը չի կարող ապահովել այդ ամենը, դրա համար անհրաժեշտ է հասարակություն: Պետության ստեղծումը մարդու հասարակական կյանքի բնական հակվածության արդյունք է, բայց դա կանխորոշված է Աստծո կամքով և միջնորդավորված մարդու բանականությամբ: Պետությունը նաև հասարակական դաշինքի արդյունք է:

Ըստ Աքվինացու՝ պետությունն աստվածային համապարփակ կարգի մասն է, որին պետք է համապատասխանեն պետության օրենքները: Այդ օրենքները գործող դարձնում է իշխանությունը, որի աղբյուրը նույնպես Աստված է: Նա յուրովի է մեկնաբանում Պողոս առաքյալի հայտնի դրույթը. «Ամեն անձը թող հնազանդէ բարձր իշխանութիւններին. որովհետեւ չկա իշխանութիւն, որը Աստուածանից չէ. եւ ներկա իշխանութիւնները Աստուածանից են կարգուած»: Սակայն իշխանություն հասկացության մեջ նա տարբերակում է՝ 1) իշխանություն՝ իբրև այդպիսին, որպես իշխողների և իշխվողների միջև վերացական հարաբերություն՝ անկախ դրանց կոնկրետ ձևից ու ծագումից, 2) իշխանության հաստատման կոնկրետ եղանակ, 3) իշխանության իրականացման պրակտիկա: Ի-

իշխանությունն իբրև այդպիսին, իր էությամբ (իշխանություն՝ առաջին իմաստով) ունի աստվածային ծագում, ուստի հավերժական է: Իսկ իշխանության այս կամ այն կոնկրետ ձևը (օրինակ՝ բռնապետությունը) կարող է նույնիսկ հակասել իշխանության աստվածային էությանը, չհամապատասխանել իր կոչմանը, որովհետև իշխանության կոնկրետ ձևը հաստատվում է «մարդկային իրավունքով» (իշխանություն՝ երկրորդ իմաստով): Նույնը վերաբերում է իշխանության իրականացմանը, որը լինում է արդար և անարդար: Անարդար իշխանությունը լինում է երկու տեսակի՝ անարդար ձեռքբերված իշխանություն և իշխանության չարաշահում: Աստված թույլ է տալիս դրանց գոյությունը, բայց բնավ չի օրհնում: Ուստի դրանք աստվածային ծագում չունեն: Այս դրույթը ներունակաբար բովանդակում է իշխանություններին դիմակայելու հնարավորությունը: Հայեցակարգային այս հարցադրումը կարևոր դեր խաղաց իրավական պետականության քրիստոնեական մոդելի ձևավորման ու զարգացման գործում:

Պետության նպատակն ընդհանուր բարիքն է իր բոլոր անդամների համար, մարդու գոյության, նրա բարոյական ու մտավոր զարգացման համար համապատասխան պայմանների ստեղծումը: Աստված մարդկանց «խրատում է» աստվածային օրենքով և «աջակցում» իր գթասրտությամբ: Այդ պատճառով պետության շահերը՝ «ընդհանուր բարիքը», Աքվինացին բարձր է դասում առանձին անձի շահերից: Հետևելով Արիստոտելին՝ նա պնդում է, որ պետությունը նախորդում է առանձին մարդուն այն իմաստով, որ մարդը հասարակական ամբողջի մասնիկն է, և որևէ մասնիկ չի կարող կատարյալ լինել ամբողջից դուրս:

Սոցիալական ու քաղաքական կառույցները Աքվինացին բացատրում է նրանց բանական բնույթով և աստվածային նախասահմանվածությամբ: Այդպիսին է նաև մարդու՝ որպես «քաղաքական (կամ հասարակական) էակի» բնությունը: Սոցիալ–քաղաքական հանրությունը ներառում է արհեստավորներին, հողագործներին, զինվորներին, քաղաքագետներին և այլոց, ովքեր անհրաժեշտ են պետության նորմալ գործառնության համար՝ հենց պետության «բնության» շնորհիվ: Դա, իր հերթին, ենթադրում է նախախնամության օրենքների իրականացում: Հետևաբար, պետության ծագումը պայմանավորված է «բնությամբ» ու «բանականությամբ» և ունի բնական–անհրաժեշտ բնույթ: Այլ խոսքով՝ պետությունն Աստծո հաստատած ինստիտուտ է, որից դուրս անհնար է մարդու մարմնավոր կյանքը: Այդպիսին է նաև մարդկանց՝ քաղաքական հանրությունը միավորող իշխանությունը:

Անտիկ ավանդույթների ոգով՝ Աքվինացին առանձնացնում է պետական կառավարման երեք հիմնական («մաքուր») ձև՝ միապետություն, ազնվապետություն, պոլիտիա և երեք խեղաթյուրված ձև՝ բռնապետություն, օլիգարխիա և դեմագոգիա (ժողովրդավարություն): Պետության անդամների ընդհանուր բարիքի տեսանկյունից նա տարբերակում է արդար (բանական–պատշաճ) կառավարումը և անարդար կառավարումը: Այս սկզբունքով էլ նա տարբերակում է «քաղաքական» և «բռնապետական» իշխանությունը: Այսպես, *քաղաքական միապետությունը*, այսինքն՝ օրենքների և պայմանագրերի հիման վրա իրականացվող կառավարման միապետական ձևը Աքվինացին հակադրում է բռնապետությանը, այսինքն՝ այն կառավարմանը, որն իրականացվում է բռնակալի շահերից ելնելով և անօրինականության տիրապետման պայմաններում:

Աքվինացին պետական իշխանության առավել բնական ձև համարում է միապետությունը, որի նպատակահարմարությունը հիմնավորում է համանմանության մեթոդով. գոյություն ունի մեկ Աստված, մեկ հոգի մարմնում և այլն: Ինչպես նավն է ընթանում քամուն հակառակ նավապետի կամքով, ճիշտ այդպես էլ պետական նավն ընթանում է ավելի լավ, երբ ունենում է մեկ կառավարիչ՝ միապետ: Այնուամենայնիվ, մաքուր միապետությունը բռնակալության վերածվելու հնարավորություն ունի (եթե չկան միապետի իշխանությունը զսպող հաստատություններ), որովհետև միապետությունն ընդգրկում է կառավարման թե՛ լավագույն, թե՛ վատագույն սկիզբները: Ուստի, ելնելով մարդկային գոյության իրական պայմաններից և ժամանակի քաղաքական իրավիճակից, Աքվինացին առավել ընդունելի է համարում կառավարման խառը ձևը (երեք «մաքուր» ձևի հիմքի վրա): Ընդ որում, միապետը մարմնավորում է պետության միասնությունն ու հզորությունը, կառավարում համաձայն պետության օրենքների՝ իր գործողություններում սահմանափակված լինելով գործող իրավական նորմերով: Բացի այդ, կառավարողները պետք է հաշվի առնեն «ժողովրդի կամքը», բոլոր քաղաքացիներին ներգրավեն պետության կառավարման գործում, ինչը սոցիալական խաղաղության և համաձայնության, պետական կառույցի ամրապնդման անհրաժեշտ պայման է ու երաշխիք: Այսպիսով, նա նախընտրում է միապետությունը՝ սահմանափակված ոչ միայն օրենքներով, այլև ազնվապետության ու ժողովրդապետության տարրերով:

Երբ միապետները բռնատիրում են իշխանությունը, խրախուսում անօրինական, հակաիրավական գործողությունները, պետության քաղաքացիներին զրկում իրավունքներից, ժողովուրդը կարող է չենթարկվել այդպիսի միապետներին (քաղաքացիական անհնազանդություն): Իսկ բռնապետության անսահման սանձարձակության դեպքում, հանուն ընդհանուր օգուտի և համընդհանուր կարգուկանոնի՝ Աքվինացին ժողովրդին իրավունք է վերապահում ապստամբել ու գահընկեց անել բռնապետին՝ նախօրոք ստանալով եկեղեցու համաձայնությունը: Սակայն դրա համար անհրաժեշտ են «համընդհանուր որոշում», համընդհանուր հա-

մածայնություն: Նման գործողությունը միանգամայն արդարացված է. քանի որ միապետը չարաշահում է իշխանությունը, ապա «հպատակները իրավունք ունեն խախտել դաշինքը»: Իշխանությունների դեմ ցանկացած այլ ելույթ համարվում է մահացու մեղք: Բացի այդ, զգուշացնում է նա, բռնակալի բռնի տապալումը հղի է կամ նրա իշխանության խստացմամբ, կամ ներքին պառակտումներով, հասարակության միասնության քայքայմամբ: Այստեղից Աքվինացին հետևեցնում է, որ աշխարհիկ իշխանությունը պետք է ենթարկվի հոգևորին, քանզի միայն վերջինն է օժտված իրական ինքնիշխանությամբ:

Մարդկային հասարակության գերագույն նպատակն է «երկնային երանության» հասնելը, ինչն աստվածային իշխանության կոչումն է: Քանի որ հոգևորը բաժանված է երկրայինից, Աստծո թագավորությանը ծառայելը հանձնված է ոչ թե աշխարհիկ կառավարիչներին, այլ Պետրոս առաքյալի ժառանգորդ Հռոմի պապին, ում պետք է ենթարկվեն քրիստոնեական աշխարհի բոլոր թագավորները: Այսպիսով, Աքվինացին հիմնավորում է պապակեսարության հայեցակարգը:

Կամքի ազատությունը: Ի տարբերություն Արիստոտելի՝ Աքվինացին զանազանում է «մարդ» և «քաղաքացի» հասկացությունները: Չնայած նա (հետևելով Արիստոտելին) մարդուն համարում է քաղաքական էակ, սակայն նրան չի դիտում իբրև առաքինի՝ լոկ այն հիման վրա, որ նա պետության բարեպաշտ քաղաքացի է:

Արիստոտելի ոգով Աքվինացին առանձնացնում է տեսական բանականությունը, որ ճանաչում է կեցության և իմացության գլխավոր սկզբունքները, և գործնական բանականությունը, որ դրսևորվում է կամային գործողություններում: Մարդն օժտված է բանականությամբ և ազատ կամքով: Ընդ որում՝ բանականությունն ազատության հիմքն է առհասարակ, այդ թվում՝ կամքի ազատության: Բանականությունը նախորդում է կամքին ի բնե, քանզի կամքի շարժիչ և ուղղորդող ուժը բանականությամբ ճանաչված բարին է: Մարդու բանական գործողությունը ենթադրում է այնպիսի ազատ կամք, որը բանականության հիման վրա ուղղված է ի վերուստ նախասահմանված բարու և չարի իրականացմանը: Օրենքը հենց աստվածային նպատակին հետևելու կանոնն է, դրա իրականացման անհրաժեշտ կարգը: Հետևաբար, ի տարբերություն աստվածային կամքի՝ *մարդու կամքը ազատ է, բայց ոչ ինքնիշխան:*

Մարդու ազատությունը, նրա կամքի ազատությունը Աքվինացին դիտում է իբրև մարդու բանական լինելու չափի, նրա՝ բարձրագույն աստվածային նպատակների ճանաչելիության չափի դրսևորում: Ի տարբերություն Օգոստինոսի՝ նա ազատ կամքը բնութագրում է որպես բարի՝ իր բնությամբ: Ազատ կամքով գործելը խոհեմության, արդարության ու բարու իրականացումն է, բնությամբ աստվածային օրենքի պահպանումը:

Ասվածից հետևում է, որ ազատությունը բանականորեն ճանաչված աստվածային անհրաժեշտության համապատասխան գործելն է:

Հետևելով Արիստոտելին՝ Աքվինացին ընդունում է մարդու երջանկության իրավունքը, որի նվաճման գլխավոր միջոցը համարում է իմացությունը:

Աքվինացին Աստծուն դիտում է բարու և՛ սկզբնապատճառը, և՛ վերջնական նպատակը: Մարդու բանական ու ազատ գործողությունների վերջնական նպատակը նպատակամղվածությունն է դեպի բարին: Չարը սուբստանցային չէ, քանի որ ողջ գոյը ի բնե բարի է: Մարդկային գործողություններում առկա չարի առիթով նա գրում է. «Բայց կամային իրողություններում գործողության անբավարարությունը բխում է առկա անկատար կամքից այն չափով, որքանով վերջինս ակտուալ անհնազանդություն է ցուցաբերում իրենից վեր կանգնած կանոնին: Այդպիսի անկատարությունը դեռևս մեղք չէ, բայց դրան հետևում է մեղքը, որ բխում է այն գործողություններից, որոնք իրականանում են այդ անկատարության վիճակում»: Հետևաբար, չարի պատճառը մարդու՝ իբրև գործողության սուբյեկտի անկատարությունն է, մարդու ազատ կամքը, քանզի առանց կամքի ազատության, մարդը չի կարող պատասխանատվություն կրել իր գործողությունների համար:

Օրենք և իրավունք: Օրենքների և իրավունքների դասակարգումը: Նշված դատողությունները լույս են սփռում նաև օրենքի և իրավունքի Աքվինացու ըմբռնման վրա. «Օրենքը,— գրում է նա,— գործողությունների որոշակի կանոն է և չափանիշ, որով ինչ–որ մեկը մղվում է գործողության կամ խուսափում դրանից»: Օրենքը՝ որպես ընդհանուր կանոն պետք է արտացոլի հասարակության բոլոր անդամների ընդհանուր բարօրությունը և պետք է հաստատվի կամ անմիջականորեն հասարակության, կամ նրանց կողմից, ում նա վստահել է հոգատարությունն իր մասին: Օրինաստեղծման կարևոր տարրերից է օրենքի հրապարակումը, առանց որի անհնար է ապահովել դրա գործողությունը՝ իբրև մարդկային վարքի և հասարակական հարաբերությունների համընդհանուր չափանիշի: Ուստի՝ «օրենքը բանականության որոշակի հաստատում է ընդհանուր բարիքի համար՝ հրապարակված նրանց կողմից, ով հոգում է հասարակության մասին»:

Աքվինացին առաջադրում է օրենքների հետևյալ դասակարգում. 1) Հավերժական օրենք (lex acterna), 2) Բնական օրենք (lex naturalis), 3) Մարդկային օրենք (lex humana), 4) Աստվածային օրենք (lex divina):

Հավերժական օրենքն աշխարհակարգի, աշխարհի աստվածային կառավարման համընդհանուր օրենքներն են, որոնք, ընդհանուր առմամբ, համընկնում են աստվածային բանականության հավերժական գաղափարներին: Այն մյուս բոլոր օրենքների աղբյուրն է: Հավերժական

օրենքը անհասանելի է մարդու բանականությանը: Բայց որպեսզի մարդը կարողանա հետևել աստվածային նախասահմանմանը, նա օժտվել է հատուկ ունակությամբ՝ ճանաչելու հավերժական օրենքի առանձին դրսևորումները, իմանալու, թե ինչ է հակասում, և ինչ է համապատասխանում նրան:

Բնական օրենքը հավերժական օրենքի անմիջական դրսևորումն է արարված աշխարհի, նաև մարդու մեջ: Մարդու մոտ բնական օրենքը դրսևորվում է բարին և չարը տարբերելու ունակության, նրա ազատ կամքի՝ բարու իրականացմանը միտվածության մեջ: Սակայն, մարդկանց ընդունակությունների տարբերությունները, կենսական հանգամանքների բազմազանությունը և այլն, հանգեցնում են բնական օրենքի ոչ միանշանակ ընկալման ու մեկնաբանության:

Այս հանգամանքը պայմանավորված է բնական օրենքի պահանջների ոչ կոնկրետությամբ: Սրանով է բացատրվում մարդկային օրենքների մշակման անհրաժեշտությունը, որոնց խնդիրը մարդկային կյանքի, սոցիալական հարաբերությունների բազմազանությանը համապատասխան՝ բնական օրենքի սկզբունքների ու պահանջների կոնկրետացումն է մարդկային հարաբերությունների որոշակիացման և կանոնակարգման միջոցով:

Մարդկային օրենքը դրական օրենք է՝ օժտված հարկադրական ուժով: Առաքինի մարդիկ դրական օրենքի կարիք չունեն, նրանց համար բավական է բնական օրենքը: Դրական օրենքն անհրաժեշտ է՝ սանձելու և պատժի վախով հարկադրելու արատավոր և խրատներին չենթարկվող մարդկանց՝ նրանց մեջ բնածին բարոյականության տարրերի ակտուալացման և զարգացման նպատակով: Հարկադրանքը ո՛չ միայն և ո՛չ այնքան պատժի ձև է, որքան մարդկանց դաստիարակության, նրանց մեջ բանականորեն (ազատ կամքին համապատասխան) գործելու սովորության զարգացման անհրաժեշտ միջոց: Դրական օրենքը սոսկ այն իրավական նորմերն են, որոնք համապատասխանում են բնական օրենքի սկզբունքներին: Ելնելով դրանից՝ Աքվինացին տարբերում է արդար և անարդար դրական օրենքը: Մարդկային օրենքի՝ բնականին, իսկ դրա միջոցով նաև հավերժական օրենքին համապատասխանության սկզբունքը ներառում է նաև բարոյական սկիզբ:

Մարդկային օրենքի կոչումը մարդկանց համընդհանուր բարօրության ապահովումն է, որը և՛ օրինաստեղծման ելակետն է, և՛ մարդկային հարաբերությունները կարգավորելու ու կանոնակարգելու նպատակը: Ընդ որում՝ դրական օրենքը պետք է նկատի ունենա իրական մարդկանց՝ բոլոր թերություններով ու թուլություններով հանդերձ և բովանդակի միայն այնպիսի պահանջներ, որոնք հասանելի են մարդկանց մեծամասնությանը: Դրանով է բացատրվում (և ապահովվում) օրենքի պահանջների միատեսակությունը բոլոր մարդկանց հանդեպ, դրա համընդհանրությունը: Սա, իր հերթին, ենթադրում է *բոլոր մարդկանց չհակասություն օրենքի առջև:*

Բացի այդ, դրական օրենքը պետք է հաստատվի միայն իրավազոր մարմնի կողմից և պարտադիր կարգով հրապարակվի: Հակառակ դեպքում՝ ընթացակարգային նշված պահանջները խախտելու դեպքում այն կլինի անարդար օրենք, հետևաբար՝ կատարման համար ոչ պարտադիր:

Աստվածային օրենքը աստվածային Հայտնության մեջ՝ Աստվածաշնչում մարդկանց տրված օրենքն է: Այն լրացնում է մարդկային իրավական նորմերի անկատարությունը: Առաջին՝ աստվածային օրենքը մատնանշում է մարդկային կեցության գերագույն նպատակները, որոնք հասանելի չեն մարդուն: Երկրորդ՝ այն բարձրագույն չափանիշն ու կողմնորոշիչն է մարդկային օրենքների վերաբերյալ վեճերում: Երրորդ՝ այն ուղղորդում է հոգու շարժումները, որոնք դուրս են մարդու լոկ արտաքին գործողությունները կարգավորող մարդկային օրենքի ազդեցության ոլորտից: Չորրորդ՝ ծառայում է մարդու մեջ և մարդկային հարաբերություններում չարի ու մեղսավորի արմատախիլ անելուն, որոնք նույնպես ենթակա չեն մարդկային օրենքին:

Այսպիսով, հավերժական օրենքը արարչագործության օրենքն է, բնականը՝ արարված աշխարհի գոյության օրինաչափությունները, որոնք արտացոլում են արարչագործության հանընդհանուր օրենքը: Հետևաբար՝ բնական օրենքը մարդու բանական գործունեության արդյունք չէ: Բնական օրենքը բանական է, բայց դրա բանական լինելը այլ՝ աստվածային կարգի է, քանզի արտացոլում է հավերժական օրենքը, որը նույնական է աստվածային բանականությանը:

Աքվինացու համաձայն՝ օրենքը կատարում է իրավահաստատման և իրավունքի աղբյուրի դեր: Ուստի օրենքի չորս ձևերին համապատասխան՝ առաջադրում է իրավունքի չորս ձև. ա) հավերժական իրավունք, բ) բնական իրավունք, գ) մարդկային իրավունք և դ) աստվածային իրավունք:

Հավերժական իրավունքը վերաբերում է աշխարհի աստվածային կառավարմանը: Դրա մասնավոր դրսևորումը բնական իրավունքն է, որը հատուկ է կենդանի բոլոր էակներին, բայց առավելապես՝ մարդուն: Ղեկավարվելով դրա անփոփոխ հավերժական սկզբունքներով՝ մարդիկ հաղորդ են դառնում աստվածային իրավունքի հավերժությանը: Բնական իրավունքի կոնկրետացումն է մարդկային իրավունքը, որը, ի տարբերություն բնականի, փոփոխական է: Մարդկային իրավունքը (jus humanum) բաղկացած է ժողովուրդների իրավունքից (jus gentium) և դրական (քաղաքացիական) իրավունքից՝ գործելով կոնկրետ պետության շրջանակներում: Դրական իրավունքը հաստատվում է մարդկային կամքով: Ընդ որում, մարդկային կամքը կարող է իրավունքի կարգավիճակ

հաղորդել լոկ այն բանին, ինչ համապատասխանում է կամ չի հակասում բնական իրավունքին: Աստվածային իրավունքը բաժանվում է բնական աստվածային իրավունքի (անմիջական հետևություններ բնական օրենքից) և դրական աստվածային իրավունքի, ինչպես օրինակ՝ հրեական ժողովրդին Աստծո շնորհած իրավունքը:

Թեև Աքվինացին հիշատակում է օրենքի (և իրավունքի) չորս ձև, բայց, ըստ էության, նկատի ունի երկու ձև՝ աստվածային և մարդկային: Այսպես, հավերժական օրենքը ոչ այլ ինչ է, քան անդրանցական (տրանսցենդենտալ) աստվածային օրենքը, բնական օրենքը՝ դրա արտացոլումը արարված աշխարհում, աստվածային օրենքը՝ մարդկային օրենքի նպատակադրումը: Այսինքն՝ խոսքը միասնական աստվածային օրենքի (և իրավունքի) դրսևորման լոկ երեք «դեմքերի», ձևերի մասին է:

Աքվինացու ուսմունքում իրավունք հասկացությունը սերտորեն առնչվում է «արդարություն» հասկացությանը: Իրավունքը նա սահմանում է որպես արդարության գործողություն մարդկային համակեցության աստվածային կարգում: Ընդ որում, արդարությունը (justitia) բարոյագիտական կատեգորիա է, որն արտահայտում է մարդու վերաբերմունքը ոչ թե իր, այլ ուրիշների նկատմամբ և դրսևորվում իբրև հատուցում յուրաքանչյուրին՝ ըստ պատշաճի: Ինչպես հռոմեացի իրավագետները, նա համարում է, որ «արդարությունը յուրաքանչյուրին իրենը հատկացնելու անփոփոխ և մշտական կամքն է»: Նա ընդունում է նաև արդարության երկու՝ հավասարեցնող և բաշխող ձևի մասին Արիստոտելի հայեցակարգը: «Դրան համապատասխան՝ իրավունքը (ըմբռնված նաև իբրև բարեպաշտ և արդար) Աքվինացին բնութագրում է որպես որոշակի գործողություն՝ հավասարեցված այլ մարդու նկատմամբ, հավասարեցման որոշակի եղանակով: Իրերի բնության համաձայն հավասարեցման դեպքում՝ խոսքը բնական իրավունքի մասին է (jus naturae), մարդկային կամքով հաստատվածի համաձայն հավասարեցման դեպքում՝ քաղաքացիական, դրական իրավունքի (jus civile) մասին»:

Բնական օրենքի մասին Աքվինացու ուսմունքը բոլոր մարդկանց պատվիրում է՝ ձգտել ինքնապահպանման և տոհմի շարունակության, որոնել ճշմարտությունը, հարգել մարդու արժանապատվությունը: Այն էական դեր կատարեց մարդու իրավունքների քրիստոնեական հայեցակարգերի զարգացման գործում:

Աքվինացու քաղաքական ու իրավական հայացքներն ունեին մեծ հեղինակություն և հանրաճանաչ էին ոչ միայն միջնադարում: Դրանք այս կամ այն ձևափոխությամբ լայնորեն օգտագործվում են նաև ժամանակակից իրավագիտության և քաղաքագիտության կրոնական հայեցակարգերում:

3.3. Դանտեի «համաշխարհային միապետության» հայեցակարգը

XIV դարի սկիզբը նշանավորվեց քաղաքական և գաղափարախոսական մի շարք իրադարձություններով ու գործընթացներով, որոնք արտացոլվեցին և իմաստավորվեցին դարաշրջանի մտածողների քաղաքական ուսմունքներում:

Ֆրանսիայի թագավոր **Ֆիլիպ Գեղեցիկը** (1285–1314), ուժեղացնելով իր իշխանությունը քաղաքների նկատմամբ, առճակատման գնաց Հռոմի պապ Բոնիփաքիուս VIII հետ: Ավելին, նա հոգևորականությանը ծանրաբեռնեց հարկերով, ինչն առաջ բերեց պապի դժգոհությունը: Փորձելով «խրատել» թագավորին՝ պապն իր կոնդակում (1302) բացատրում է, որ եկեղեցին դարեր ի վեր օժտված է ինչպես հոգևոր, այնպես էլ աշխարհիկ իշխանությամբ (երկու սրերի պապական հայեցակարգը), որ երկրորդ սուրը իբր նա ժամանակավոր հանձնել է թագավորներին: Սակայն պապի «խրատները» ապարդյուն եղան: Պապն ընդդիմանում է Ֆիլիպ Գեղեցիկին, և ի պատասխան դրան՝ թագավորը ձերբակալում է նրան ու շուտով գահընկեց անում: 1309 թ. թագավորը պապական նստավայրը Հռոմից տեղափոխում է Ավինիոն. «պապերի ավինիոնյան գերություն» (1309–1377): Ֆրանսիայի հոգևորականությունը բաժանվեց երկու խմբի՝ կենտրոնական թագավորական իշխանության և «գերված» պապի պաշտպանների:

Հակապապական քաղաքականություն էր վարում նաև գերմանական կայսր Լյուդվիգ IV Բավարացին (1287–1347): Սակայն նրա ժառանգորդ Կարլոս IV ենթարկվեց պապի իշխանությանը, հրաժարվեց «եկեղեցու հովանավոր» տիտղոսից՝ անտեսելով 1338 թ. Ֆրանկֆուրտյան սեյմի որոշումը, որի համաձայն՝ կայսեր իշխանությունը ոչ թե պապն է շնորհել, այլ Աստված: Այդպիսով, աշխարհիկ իշխանությունը վճռական քայլեր է ձեռնարկում պապի իշխանությունը սահմանափակելու և թագավորի իշխանությունը հզորացնելու ուղղությամբ:

Դարաշրջանի որոնումները առավել ամբողջական տեսքով արտացոլվել են հայտնի քաղաքական մտածողներ Դանտե Ալիգիերիի, Ուիլիամ Օկամի և Մարսիլիուս Պադուացու երկերում:

Դանտե Ալիգիերի (1265–1321)՝ հանրահռչակ իտալացի բանաստեղծ, քաղաքական մտածող: Ապրել է մի դարաշրջանում, երբ Իտալիան տրոհված էր պատակտումների հետևանքով, ներառված պապերի և կայսրերի միջև պայքարում: «Միապետություն» (1313) ստեղծագործության մեջ նա շարադրել է համաշխարհային կայսրության իր հայեցակարգը, որի գաղափարներին հավանաբար ծանո-

բացել է Բոլոնյան դպրոցում: Դանտեն այդ հայեցակարգը դիտում է որպես սոցիալական համերաշխության և բարեկեցության հաստատման երաշխիք:



Պետության ծագումը Դանտեն բացատրում է Ադամի մեղսագործությամբ, ինչի հետևանքով մարդկությունը հայտնվեց կրքերի իշխանության ներքո, որոնցից ամենավտանգավորը ագահությունն է: Առաջացավ հասարակական ինչ–որ կառույց ստեղծելու անհրաժեշտություն, կառույց, որը կպաշտպանի ու կպահպանի մարդկանց հենց իրենցից: Դանտեն սրբագրում է միջնադարյան այս գաղափարը. *մարդը նույնիսկ իր անմեղսունակ բնության ժամանակ հասարակական, քաղաքական էակ էր, ով ձգտում էր շփման իր նմանների հետ և համապետ կյանքի:* Սակայն այդ էությունը դրսևորվում է Ադամի մեղսագործության պատճառով: Հետևաբար՝ պետության կազմավորումը բնական շարժընթացի արդյունք է:

Ըստ Դանտեի, ագահությունը՝ իբրև մեղսագործության հետևանք, համակում է ոչ միայն մարդկանց, այլև պետությանը, որն ի վիճակի չի լինում իրականացնել արդարության իր գործառույթը և պայքարի մեջ է մտնում ինչպես այլ պետությունների, այնպես էլ իր քաղաքացիների հետ: Ուստի պահանջվում է երրորդ ուժը, որը կմիավորի հասարակության և պետության հակադրակողմերը: Նա դեռևս հստակ չի տարբերակում պետությունը և հասարակությունը: Որպես հաշտարար երրորդ կողմ՝ նա ընդունում է *համաշխարհային միապետությունը:*

Դանտեի երկը բաղկացած է երեք մասից: Առաջին մասում նա ապացուցում է, որ մարդկության երջանկության, «աշխարհի բարօրության» համար անհրաժեշտ է համաշխարհային կայսրություն, երկրորդում, որ համակայսրական իշխանության կրողը իրավամբ հռոմեական ժողովուրդն է, երրորդում, որ կայսրական իշխանությունն ունի անմիջական աստվածային ծագում և որևէ կախում չունի Հռոմի պապից:

Թվարկված հարցերը նա դիտում է և՛ իբրև հիմնադրույթներ, և՛ իբրև նպատակադրումներ: Նրա կարծիքով, դրանց վերլուծության և իմաստավորման համար անհրաժեշտ է բացահայտել դրանց նախասկիզբները, քանզի ցանկացած ճշմարտություն՝ չլինելով նախասկիզբ, բխում է ինչ–որ նախասկզբից: Բայց մարդու ազատ գործողությունների բնագավառում ամեն ինչի նախասկիզբը և պատճառը վերջնական նպատակն է: Խոսքը գործնական քաղաքականության մասին է՝ որպես այնպիսի գործողությունների, որոնք «պետական ճիշտ կառույցների աղբյուրն ու սկիզբն են», իսկ ողջ քաղաքականը մեր իշխանության ներքո է: Քաղաքական գործողությունների յուրահատկությունն արտացոլում է այն, ինչը մարդկային սեռի քաղաքացիության համապարփակ նպատակն է, որը ընդհանուր է բոլոր պետությունների համար, քանզի «համարել, որ գոյություն ունի այս կամ այն պետության նպատակ, բայց գոյություն չունի բոլորի համար միասնական նպատակ՝ հիմարություն է»:

Իսկ ո՞րն է մարդկային ցեղի նպատակը: Դանտեի կարծիքով, այն որոշվում է մարդկությանը հատուկ գործողությամբ, որը նրան տարբերում է մնացյալ աշխարհից: Այդպիսին բանական գործունեությունն է: Հետևաբար՝ այն էլ մարդկության նպատակն է: Բայց այդ նպատակը իրականանալի չէ մեկ մարդու կամ առանձին հասարակության ջանքերով, այդ պատճառով անհրաժեշտ է մարդկային ողջ ցեղի շփումը, որպեսզի «մարդկային հասարակության մեջ գոյություն ունենան բազում առաջացող ուժեր, որոնց շնորհիվ հնարավոր լինի այդ ներուժը իրականացնել ամբողջությամբ»: Ամենից առաջ նա նկատի ունի տեսական բանականության՝ որպես բարձրագույնի, ապա նաև գործնական բանականության՝ իբրև ենթակա ուժի գործունեությունը: Իր բնության համաձայն՝ մարդկությունը պետք է իր «ներունակ» հնտելեկտը մշտապես վերածի իրականի իմացության, իսկ վերջինս՝ դրա գործնական կիրառության: Եվ դրա գլխավոր պայմանը խաղաղությունն է երկրի վրա, քանզի առանց դրա անհնար է և՛ մտածողության անհատական զարգացումը, և՛ մտածող անհատների շփումը: Դա է մարդու գերագույն բարիքը երկրի վրա: Բայց մարդն ի վիճակի է կատարելագործվել իմաստության մեջ այն ժամանակ, երբ գտնվում է հանդարտ վիճակում: Դրան համապատասխան էլ ողջ մարդկային ցեղն իր կոչումն իրականացնելու համար խաղաղության կարիք ունի: Այդպիսով, համընդհանուր խաղաղությունը մեր երջանկության բարձրագույն նպատակն է ու պայմանը: Բայց այն կարող է ապահովել համաշխարհային միապետությունը, որի օգտին նա առաջադրում է մի շարք փաստարկներ:

Դանտեի համաձայն, այն ամենը, ինչ կազմակերպվում է միասնական նպատակին համապատասխան, պահանջում է կառավարող մեկ սկիզբ: Այսպես, մարդու մոտ իշխում է միասնական բանականությունը, տանը՝ տանուտերը, քաղաքում՝ իշխանը, պետության մեջ՝ թագավորը: Համապատասխանաբար, քանի որ մարդկությունը հակված է կարգավորման, այն պետք է ղեկավարվի միապետի կողմից: Ամբողջի կարգավորվածությունը գերագույն բարիք է՝ մասերի կարգավորվածության համեմատ, ավելին՝ առաջինը երկրորդի նպատակն է: Ուստի՝ մարդկության առանձին մասերի կազմակերպումը պետք է ենթարկվի ամբողջի կազմակերպմանը: Մարդկային սեռը կատարելության է հասնում՝ Աստծուն նմանվելով: Հետևաբար, ինչպես միակ Աստվածն է իշխում տիեզերքում, այդպես էլ մարդկությունը պետք է կազմակերպվի այդ միասնության օրինակով և կառավարվի միապետի կողմից:

Միասնությունը Դանտեն դիտում է բարձրագույն բարիք: Ընդունելով բանականության երեք գլխավոր կատեգորիա՝ կեցություն, միասնություն և բարություն, նա համարում է, որ կեցությունը առաջ է բերում միասնություն, իսկ միասնությունը՝ բարիք: Ուստի մեղք գործել՝ նշանակում է միասնությունը զոհել հանուն բազմազանության: Համաձայնությունը բարիք է, իսկ կամքերի համաձայնությունը պահանջում է միասնական ուղղորդող կամք, այսինքն՝ միապետի կամքը:

Այս և այլ փիլիսոփայական փաստարկների հիման վրա Դանտեն կառուցում է նաև քաղաքական փաստարկների համակարգ: Նա ստեղծում է կայսեր իդեալական կերպարը, ում անսահմանափակ իշխանությունը խարսխված է իրավունքի, բարոյականության, աստվածային սանկցիայի, աշխարհակառույցի բնույթի վրա: Կայսրը վեր է կրքերից, գուրկ՝ մասնավոր շահագրգռությունից, *նրան է պատկանում ամեն ինչ, հետևաբար՝ կոնկրետ ոչինչ:* Դանտեի համաձայն, կայսրությունը՝ իբրև իրավական հաստատություն, նախորդում է իշխանությունը իրականացնողին՝ կայսրին, ով այդ պատճառով չի կարող բաժանել կայսրությունը մասերի, սահմանափակել իր իշխանությունը և փոխանցել այն ժառանգորդին: Կայսրը առաջնորդվում է գերագույն սկզբունքներով: Նա՝ որպես գերագույն դատավոր և օրենսդիր, պարտավոր է միջամտել սոսկ այն վեճերին ու կոնֆլիկտներին, որոնք հնարավոր չէ լուծել վիճող կողմերի իրավունքների հավասարության պատճառով (օրինակ՝ ինքնիշխան պետությունների միջև), և նրա գործը հոգածությունն է բոլորի և ամբողջ պետության մասին: Իսկ եթե իշխանությունն ու օրենքները օգտագործվում են ոչ ընդհանուր օգուտի համար, ապա դրանք կորցնում են իրենց իրավական բնույթը, քանզի խեղաթյուրվում է օրենքի բնույթն իսկ:

Մարդկության լավագույն դրության մյուս անհրաժեշտ պայմանն է ազատությունը՝ որոշում կայացնելու ազատությունը, յուրաքանչյուր բանական էակի (մարդու) ունակությունը՝ դատելու այն մասին, թե ինչ պետք է անել՝ ելնելով բանականության օրենքներից: Այդ պատճառով՝ ազատությունը պետք է դառնա կայսեր հոգածության հատուկ առարկա: Ազատությունը «մարդկային բնության մեջ Աստծո ներդրած մեծագույն պարգևն է, քանզի դրա շնորհիվ մենք այստեղ (երկրային կյանքում.— Կ. Մ.) ձեռք ենք բերում երջանկություն՝ իբրև մարդիկ և դրա իսկ շնորհիվ այնտեղ (երկնային կյանքում.— Կ. Մ.) ձեռք ենք բերում երջանկություն՝ իբրև աստվածներ»: Այստեղից նա հետևեցնում է, որ առավել ազատ է նա, ով ապրում է միապետի իշխանության ներքո, քանզի *միայն այս դեպքում է, որ մարդն ապրում է իր և ոչ թե ուրիշների համար:*

Պետական ճիշտ կառուցվածքների նպատակը ժողովրդի ազատությունն է, որպեսզի «մարդիկ ապրեն հանուն իրենց: Չէ՞ որ ո՛չ թե քաղաքացիները գոյություն ունեն հանուն հյուպատոսների, ո՛չ էլ ժողովուրդը՝ հանուն թագավորի, այլ հակառակը, հյուպատոսները՝ հանուն քաղաքացիների, և թագավորը՝ հանուն ժողովրդի: Ինչպես *ոչ թե պետական կարգն է հաստատվում հանուն օրենքների, այլ օրենքներն են հաստատվում հանուն պետական կարգի, ճիշտ այդպես էլ օրենքներին համապատասխան ապրողները ոչ այնքան իրենք են հարմարվում օրենսդրին, որքան վերջինս՝ նրանց»:*

Միայն միապետը, ով պարտքի կատարումից բացի այլ շահ չունի, կարող է ապահովել մարդկանց ազատությունը, պաշտպանել նրանց պետական խեղաթյուրված համակարգերից: Առանձին ժողովուրդների և թագավորությունների օրենքները հաճախ բավարար չեն լինում մարդկանց հարաբերությունները կարգավորելու համար: Ուստի անհրաժեշտ է տեղական օրենքները հարաբերակցել «ընդհանուր օրենքի» հետ, որը «առանձին կառավարիչներ պետք է ստանա միապետից»: Դանտեի կարծիքով, ոչ միայն ժողովրդավարությունը, օլիգարխիան և բռնապետությունը, այլև միապետությունը, եթե համաշխարհային միապետություն չէ, իշխանության բռնատիրության միջոց են:

Ըստ Դանտեի, իշխանության անհրաժեշտ ձևը համընդհանուրի և անհատականի համընկնումն է՝ հանձինս միապետի: Ընդ որում, միապետի կողքին պետք է լինի փիլիսոփան: Քանի որ մարդկության առջև դրված են երկու նպատակ՝ երկնային երանություն և երկրային երջանկություն, ապա մարդկանց կառավարումը ևս պետք է երկակի լինի. գերագույն քահանայապետը Հայտնությանը համապատասխան՝ մարդկանց առաջնորդում է երկնային երանության, իսկ կայսրը՝ փիլիսոփայության համապատասխան՝ երկրային նպատակին:

Այսպիսով, միապետի գլխավոր խնդիրներն են՝ ազատության պաշտպանությունը, կայսրության քաղաքական տարրերի միջև հարաբերությունների կարգավորումը և խաղաղության հաստատումը: Խաղաղ հասարակության մեջ միայն կարող են իրականացվել սոցիալական երեք կարևորագույն առաքինությունները՝ արդարությունը, օրինականությունը և ճշմարտությունը: Բայց խաղաղությունը հնարավոր է այն ժամանակ, երբ մարդը հիմնվում է հենց իր մեջ առկա համապարփակ սկզբի վրա: Ըստ Դանտեի, միապետությունը իդեալական կառույց է այդպիսի կեղծ անհատականության հաղթահարման համար, քանի որ դրանում մարդը ենթարկված է սոսկ մեկ սկզբի, և այդ սկիզբը նա իրականացնում է՝ չզոհաբերելով ազատությունը:

Համաշխարհային կայսրության քաղաքական կառուցվածքը Դանտեն դիտում է իբրև անկախ քաղաքների և թագավորությունների իրավահավասար միություն, որոնց ներքին գործերին կայսրը չի միջամտում՝ մնալով օրինականության և արդարության գերագույն պահապան:

Ըստ Դանտեի՝ խաղաղությունը և արդարությունը ոչ միայն սոցիալական, այլև բնական ու գերբնական (մետաֆիզակական, տիեզերաբանական, աստվածաբանական) կատեգորիաներ են: Բնական գործընթացները և պատմական իրադարձությունները համապատասխանում են միմյանց իրենց ներքին կարգով: « ... Բնությամբ հաստատված կարգը անհրաժեշտ է պահպանել իրավունքով», այլապես մարդկային հասարակությունը դուրս կմղվի համաշխարհային կարգից: Մյուս կողմից՝ սոցիալական օրենքներն ունեն բնական օրենքների ուժը և անխուսափելիությունը: « ... Հասարակական օրենքները դադարում են գործել լոկ այն դեպքում, եթե կանգ է առնում ժամանակը»:

Որոշ հետազոտողներ ենթադրում են, որ Դանտեն առաջինն է խոսել ընդհանրապես մարդկության մասին, որի պատմությունը կարելի է նկարագրել սոցիալական ու իրավական տերմիններով: «Համաշխարհային իրավական պետություն» և «մարդկություն» տերմինների առաջացումը վկայում են քաղաքական գիտակցության զարգացման նոր փուլի մասին:

Դանտեի հայեցակարգում կարևոր դեր է խաղում նրա ուսմունքը *Հռոմի և հռոմեական ժողովրդի մասին:* Դա պայմանավորված է նախ՝ իր տեսությունը պատմականորեն հիմնավորելու ձգտմամբ, երկրորդ՝ այս նպատակով օգտագործում է միջնադարում վերածնված անտիկ քաղաքական առասպելը՝ աշխարհը կառավարելու Հռոմի պատմական կոչման մասին, ինչը, իր հերթին, պայմանավորված էր նրանով, որ Հռոմը դարձել էր արևմտյան քրիստոնեության կենտրոն: Հռոմը դիտվում է որպես այն պետության սրբագործված մարմին, որը նվաճելով աշխարհը՝ հետապնդել է ոչ թե սեփական շահերը, այլ ընդհանուր բարիքը, համընդհանուր խաղաղության հաստատումը: Իսկ ընդհանուր բարիքը ցանկացած իրավունքի նպատակն է:

Դանտեի համաձայն, ինքը՝ բնությունը, հռոմեացիներին ստեղծել է այդ կոչումն իրականացնելու համար, քանզի բնությունը, մարդկանց ստեղծելով կատարյալ կյանքի համար, պետք է ստեղծեր նաև անհրաժեշտ պայմաններ՝ որևէ ժողովրդի նախատեսելով տիրապետության համար, ինչպիսին էր հենց հռոմեական ժողովուրդը: Նրա հաղթանակներում դրսևորվում է նախախնամության ուժը: Հետևաբար՝ հռոմեացիները այլ ժողովուրդների նկատմամբ իշխանությունը ձեռք են բերել իրավամբ: Ինքը՝ Քրիստոսը, ծնվելով հռոմեացիների իշխանության ներքո և պատիժ կրելով հռոմեացի դատավորից, դրանով ընդունեց նրանց տիրապետության արդարացիությունը: Դանտեն փորձում է վերահիմաստավորել Հռոմի՝ որպես արդարության իդեալական իշխանության առաքելությունը:

Վերջապես, Դանտեի քաղաքական հայեցակարգի երրորդ բաղկացուցիչը իշխանության աղբյուրի, աշխարհիկ (կայսրական) և հոգևոր

(պապական) իշխանության հարաբերակցության հիմնահարցն է: Նա ապացուցում է, որ կայսրական իշխանությունը շնորհել է անմիջականորեն Աստված, և ոչ թե պապը: Սկզբում նա ներկայացնում է պապական իշխանության պաշտպանների փաստարկները (աստվածաբանական, փիլիսոփայական և իրավաբանական), իսկ հետո դրանք ժխտելով՝ տալիս է սեփական մեկնաբանությունը:

Նա յուրովի է մեկնաբանում «երկու սրերի» հայեցակարգը: Չի համաձայնում ավետարանական տեքստի մեկնությանը՝ իբրև ցուցում այն բանի, որ Պետրոս Առաքյալը (եկեղեցին) օժտվել է երկու սրով (հոգևոր և աշխարհիկ), և աշխարհիկ սուրը նա հանձնել է կայսրին՝ իբրև վասալի: Դանտեն այս միտքը բացատրում է՝ ելնելով մարդկության վերջնական երկու նպատակի հայեցակարգից. երկու անկախ առաջնորդները (պապը և կայսրը) պետք է մարդկանց առաջնորդեն դեպի այդ նպատակները: Ի տարբերություն Թովմա Աքվինացու, ով դիմում էր կայսրերին՝ պապին ենթարկվելու պահանջով, Դանտեն պնդում է, որ կայսրը նույնպես իշխելու իրավունքը ստանում է անմիջականորեն Աստծուց և պատասխանատու է միայն Նրա առջև: Բացի այդ, պապը ոչ թե Քրիստոսի, այլ Պետրոսի փոխանորդն է: Հետևաբար՝ պապը և կայսրը, ըստ էության, աստվածային կամքի իրավահավասար արտահայտողներն են: Պապի գերագույն իշխանության կողմնակիցները՝ իբրև իրավաբանական փաստարկ առաջադրում էին Կոստանդինոս Մեծի «նվերը»: Սակայն, պնդում է Դանտեն, կայսրը իրավունք չուներ օտարել, մասնատել կայսրությունը, որքանով այն նրա սեփականությունը չէ: Կայսեր իշխանությունը լոկ հասարակական պաշտոն է, իսկ կայսրը հաստատված է կայսրության պահպանման և ոչ կործանման համար: Մյուս կողմից՝ եկեղեցին չէր կարող ընդունել այդպիսի նվեր, քանի որ նրան արգելված էր աշխարհիկ տիրապետությունը:

Դանտեի գլխավոր հետևությունը պապի և կայսեր գործառույթների սկզբունքային բաժանման գաղափարն է: Ո՛չ աշխարհիկ, ո՛չ հոգևոր իշխանությունը ենթարկման վիճակում չեն, քանի որ երկուսն էլ միևնույն ընդհանուր սեռային հասկացության իրավահավասար տեսակներն են, որի լրիվությունն Աստծո մեջ է: Ուստի՝ իշխանության երկու ձևն էլ օրենքը ստանում են անմիջականորեն Աստծուց: Բացի այդ, եկեղեցական իշխանությունը չի կարող լինել կայսրական իշխանության պատճառը, քանի որ վերջինս գոյություն ուներ եկեղեցուց և եկեղեցական իշխանությունից շատ առաջ: Եկեղեցին իրավունք չունի կարգել կամ հաստատել կայսրերին, որքանով այդպիսի իրավունք ոչ մեկից չի ստացել: Աշխարհիկ իշխաններ հաստատելու իրավունքը հակասում է հենց եկեղեցու բնությանը, քանզի եկեղեցու իդեալը Քրիստոսի կյանքն է, իսկ Քրիստոսն ասել է, որ իր թագավորությունն այս աշխարհից չէ:

Կայսրական իշխանության ծագումը անմիջականորեն Աստծուց՝ Դանտեն բացատրում է մարդու բնությամբ: Մարդն ունի երկակի բնություն՝ մարմնական ու հոգևոր, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր նպատակը, այսինքն՝ երկրային և երկնային արքայությունը: Տարբեր նպատակներն իրականացվում են տարբեր ուղիներով՝ երկրային, մարդկային, ինչպեսև հավատով, հույսով, սիրով: Այդ պատճառով մարդուն պետք են երկու կառավարիչ՝ աշխարհիկ և հոգևոր: Այդ կարգը հաստատել է Աստված, ուստի և իշխանությունները նույնպես հաստատել է Աստված:

Դանտեն վստահ է, որ իշխանությունների սահմանափակումը երաշխիք է՝ ազատվելու չարաշահումներից: Հոգևոր հեղինակությունը բացահայտում է ճշմարտության բովանդակությունը և փրկության ուղին, սակայն նա չպետք է այդ իդեալները մարմնավորի քաղաքական իշխանության միջոցով: Քաղաքական իշխանությունը տալիս է գործողությունների իրավաբանական ձևեր և դրանք պաշտպանելու ուժ, բայց չի կարող բարոյական արժեքների ընտրություն հրահանգել:

Այսպիսով, Դանտեն փորձում է բոլոնյան իրավաբանների ուսմունքները զուգորդել վերջնական նպատակի՝ տեսական բանականության առաջնայնության և համընդհանուր խաղաղության անհրաժեշտության մասին Թովմա Աքվինացու ուսմունքի հետ:

3.4. Ուիլիամ Օկամի քաղաքական հայացքները



Ուիլիամ Օկամ (մոտ. 1285 — 1349)՝ անգլիացի նշանավոր նոմինալիստ փիլիսոփա, եկեղեցական–քաղաքական մտածող: Օքսֆորդի համալսարանն ավարտելուց հետո մեկնում է Ավինիոնի ֆրանցիսկյան վանք, որտեղ շուտով մեղադրվում է հերետիկոսության մեջ: Իրավիճակը բարդանում է, երբ նա աղքատության հարցի շուրջ ծավալված վեճում միանում է պապի ընդդիմությանը: Նա ստիպված փախչում է Լյուդվիգ Բավարացու մոտ: Իր «Աշխատանք իննսուն օրերի» (1331), «Տրակտատ Հովհաննես XXII պապի դոգմաների մասին» (1338), «Երկխոսություն» (1334), «Ութ հարց պապական իշխանության մասին» (1342) քաղաքական տրակտատներում Օկամը վերլուծում է դարաշրջանի քաղաքական կյանքի կենսահույզ հիմնահարցերը՝ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանության հարաբերակցության, իշխանության աղբյուրի մասին և այլն: Նրա երկերում արտացոլվել են աստվածապետական իդեալի քայքայման գործընթացը և պլյուրալիստական (սոցիալ–քաղաքական ոլորտում) ու անհատապաշտական (հոգևոր ոլորտում) սկզբունքների ձևավորումը:

Ըստ Օկամի՝ «Բնական մարդկանց» նախասկզբնական հասարակության մեջ իշխում էր ունեցվածքի ընդհանրությունը, գործում «բնական իրավունքի» սկզբունքը, որը հսկվում է «բանականության բնական լույսով»: Քանզի « ... Աստծուց ու բնությամբ բոլոր մահկանացուները ծնվում են ազատ և մարդկային իրավունքով որևէ մեկին չենթարկված (հավասար)»: Օժտված լինելով ազատությամբ և հավասար իրավունքներով, մարդիկ կարող են սեփական կամքով հանձնարարել կառավարչին՝ ղեկավարելու իրենց»: Պետությունը՝ իբրև իշխանության գործիք առաջացել է «բնական» հասարակության բոլոր անդամների դաշինքի հիման վրա «ընդհանուր բարիքի»՝ անհատական բոլոր շահերի պաշտպանության նպատակով: Պետության կազմավորման պատճառներն են՝ 1) Ադամի մեղսագործությունը, 2) մարդու բնությունը՝ էությունը, 3) մասնավոր սեփականության առաջացումը:

Օկամը նշում է պետության կազմավորման երեք հնարավոր ուղի՝ 1) ընդհանուր դաշինքի հիման վրա ժողովրդի կողմից իշխանության փոխանցում կայսրին, 2) մարդկային որոշ հանրույթների ենթարկում մյուսներին և իշխանության ու ենթարկման հարաբերությունների հաստատում, 3) հազվադեպ դեպքերում՝ անմիջականորեն աստվածային գործողությամբ (իսրայելյան պետության կազմավորում Մովսեսի կողմից): Բոլոր դեպքերում պետական իշխանությունը տարածվում է լոկ նյութական և անցողիկ արժեքների վրա և չի վերաբերում հոգևոր արժեքներին:

Ըստ Օկամի՝ պետական կարգի հիմքում իրավունքն է, որի կրողը ժողովուրդն է. «սկզբնական ու հիմնական նշանակությամբ՝ օրենսդիր իշխանության և մարդկային իրավունքի աղբյուրը ժողովուրդն է, դրանով էլ ժողովուրդը օրենսդիր իշխանությունը փոխանցել է կայսրին»: Ուստի՝ միապետի աշխարհիկ իշխանությունը աստվածային ծագում ունի սոսկ այն իմաստով, որ հաստատված է Աստծո կողմից ուղղորդվող ժողովրդի կամքով: Իսկ *թե՛ կառավարման, թե՛ օրենսդրության անմիջական աղբյուրը ժողովրդի գերագույն կամքն է:*

Օկամի համաձայն, կայսեր հպատակները ստրուկներ չեն, այլ ազատ մարդիկ, քանզի իշխանությանը հնազանդվում են ինքնակամ: Բացի այդ, ստրկությունը նսեմացնում է մարդկային արժանապատվությունը, իսկ կամովի հնազանդումը՝ ոչ: Կայսեր իշխանությունը անսահմանափակ չէ և պետք է համապատասխանի «ընդհանուր բարիքի» սկզբունքին: Հակառակ դեպքում՝ ժողովուրդն իրավունք ունի կայսեր իշխանությունը հանձնել առավել արժանավորին: Ընդ որում, «ընդհանուր բարիքի» սկզբունքը չպետք է թույլ տա ո՛չ իշխանության միապետի բացարձակ կամքի վերածում, ո՛չ էլ հպատակների բացարձակ ազատություն, այսինքն՝ պետք է ծառայի իբրև հասարակական հարաբերությունների կարգավորիչ, զսպամիջոց ժողովրդի՝ որպես իշխանության աղբյուրի և

կայսեր՝ իբրև գերագույն գործադիր իշխանության ժամանակավոր կրողի հարաբերություններում:

Օկամն ընդունում է հավերժական օրենքի (lex aeterna)՝ իբրև աշխարհակառույցի աստվածային նախագծի և դրական իրավունքի (lex temporalis) հայեցակարգը: Դրական իրավունքը բնական իրավունքին ներդաշնակ և բնական կարգին չհակասող մարդկային հաստատումներն են: Մարդը կարող է հրաժարվել դրական իրավունքներից, բայց չի կարող հրաժարվել կամ զրկվել բնական իրավունքներից:

Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների հարաբերակցությունը: Մտածողը պաշտպանում է հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանությունների հստակ սահմանազատման սկզբունքը: Այս կապակցությամբ՝ նա մատնանշում է պապական ինքնիշխանության և Ավետարանի միջև առկա հակասությունը: Եթե պապական իշխանությունը Քրիստոսից է, ապա բոլոր քրիստոնյաները պետք է դառնան պապի ծառաները, բայց դա ոչ այլ ինչ է, քան ստրկության տարատեսակ, ընդսմին՝ ավելի դաժան ու սարսափելի, քան հին ժամանակների ստրկությունը, որովհետև տարածվում է բացառապես բոլոր մարդկանց վրա: Սակայն ո՛չ Քրիստոսը, ո՛չ առաքյալները չէին պատրաստվում «իրենց թագավորությունը հաստատել երկրի վրա», քանզի նրանց նպատակը մարդկության հոգևոր փրկությունն է: Ուստի պապի իշխանությունը պետք է սահմանափակվի, որովհետև նա ոչ թե իշխող է, այլ ծառայող: Նրա իշխանությունը հաստատվել է՝ ծառայելու հպատակներին և ոչ թե նրանց զրկելու ազատությունից՝ Քրիստոսի գլխավոր հաստատումից: Իշխանությունը չի պատկանում ո՛չ պապին, ո՛չ եկեղեցական ժողովին, որովհետև նրանք ևս ապահովագրված չեն սխալներից, այլ սոսկ եկեղեցուն՝ որպես հավատացյալների ազատ ընկերակցության:

Կայսեր իշխանությունը նույնպես ինքնիշխան չէ, նրա գործառույթն է՝ գրավոր օրենքներ տալ ժողովրդին: Այդ իշխանությունը որևէ կերպ կապված չէ Աստծո հետ: Կայսրությունը ստեղծել են հռոմեացիները, այն գոյություն ուներ մինչ Քրիստոսը և միայն հետագայում է օրինականացվել եկեղեցու կողմից: Հետևաբար՝ պապը չի կարող որևէ իրավունք ունենալ կայսեր իշխանության նկատմամբ, իսկ կայսրը չի կարող պապի ծառան համարվել: Եկեղեցին պետք է զբաղվի միայն «հոգու փրկության» հարցերով, դրա համար կիրառելով սոսկ հոգևոր փաստարկներ՝ քարոզներ և չմիջամտի աշխարհիկ գործերին: Ավելին, *աշխարհիկ գործերում պապը պետք է ենթարկվի միապետին, իսկ հոգևոր գործերում՝ հավատացյալների ընդհանուր ժողովին, ովքեր իրավասու են ընտրել և գահընկեց անել Հռոմի պապին:* Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանության հարաբերակցության հարցը Օկամը լուծում է հետևյալ կերպ. «կայսրը իշխանություն ունի անցողիկ, իսկ պապը՝ հոգևոր (ոչ անցողիկ) արժեքների նկատմամբ»: Միևնույն անձը չի կարող իր ձեռքում կենտրոնացնել հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները: Այստեղից նա հետևեցնում է, որ քրիստոնեական միապետի երդումը պապին ընդամենը երդում է՝ պաշտպանելու նրան անհրաժեշտության դեպքում:

Լորենցո Վալլայից (1407–1457) շատ ավելի վաղ Օկամը նշում է Կոստանդինոս Մեծի այսպես կոչված հրովարտակի կեղծ լինելը, որը պապերն օգտագործում էին աշխարհիկ իշխանությունների նկատմամբ՝ իրենց գերակայությունն «ապացուցելու» համար և հիմնավորում է պետական իշխանության անկախությունը եկեղեցուց:

Մտածողը հերքում է պապի անմեղսունակության սկզբունքը՝ ենթադրելով, որ եթե նա ընկնում է հերետիկոսության մեջ, նրան պետք է հանձնել հոգևոր դատարանին: Իսկ պետական օրենքները խախտելու դեպքում նրան պետք է դատի աշխարհիկ դատարանը: Որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում փիլիսոփայի դրույթը պապականության՝ իբրև ժամանակավոր հաստատության մասին, որին պետք է փոխարինի եկեղեցական ժողովը՝ ընտրված երկսեռ բոլոր հավատացյալների կողմից:

Օկամը Աբելյարի ազդեցությամբ հարաբերակցում է *խիղճ* և *բնական բարոյական օրենք* հասկացությունները: Բարոյական համարվում է լոկ այն, ինչ համաձայն է անհատի խղճին: Անհատը պետք է կողմնորոշվի դեպի բնական բարոյական օրենքը:

Օկամի քաղաքական գաղափարները կանխատեսեցին Ռեֆորմացիայի համապատասխան գաղափարները: Նրա քաղաքական տրակտատները Ռեֆորմացիայի խոշորագույն գաղափարախոս Մարտին Լյութերի ուշադրության կենտրոնում էին: Նրա քաղաքական ուսմունքը ընդհանրություն ունի նաև Մարսիլիուս Պադուացու հայացքների հետ: Մարսիլիուսը ընդունում և զարգացնում է Օկամի հայեցակարգը մարդու՝ իբրև օրենսդրի մասին:

3.5. Մարսիլիուս Պադուացու «ժողովրդական ինքնիշխանության» հայեցակարգը

Մարսիլիուս Պադուացի (մոտ. 1275 — մոտ. 1343)՝ իտալացի նշանավոր քաղաքական մտածող: Ուսուցանել է իրավունք և բժշկություն, մասնակցել Հռոմի դեմ ռազմական արշավանքին, եղել է Փարիզի համալսարանի պրոֆեսոր և ռեկտոր: «Խաղաղության պաշտպանը» (Defensor Pacis) տրակտատի համար մեղադրվել է հերետիկոսության մեջ, բանադրվել և Օկամի նման դիմել Լյուդվիգ Բավարացուն՝ դառնալով նրա պալատական բժիշկն ու հրապարակախոսը: Մարսիլիուսը առաջադրում է ժողովրդավարական ազատության գաղափարը և մշակում ժողովրդավարության հայեցակարգը, որը նորույթ էր իր ժամանակի

համար: Երկի հիմնական խնդիրը պետության մեջ տարաձայնությունների և հակադրապայքարի խորքային պատճառների բացահայտումն է, երկրում խաղաղության, սոցիալական համաձայնության և անդորրի (tranguilitas) հաստատման ուղիների որոնումը: Վերածննդի հեղինակներից մեկի կարծիքով, նա ավելի արիստոտելական էր, քան քրիստոնյա:

Քաղաքական տեսության ելակետային դրույթները: Մարսիլիուսը խստորեն տարանջատում է աստվածաբանությունն ու փիլիսոփայությունը: Այն, ինչ տրված է աստվածային հայտնությամբ, հնարավոր չէ ապացուցել բանական փաստարկներով: Փիլիսոփայական դիրքորոշմամբ՝ նա հակված է «ճշմարտության երկակիության» տեսությանը: Դրանով կարելի է բացատրել նաև նրա հակվածությունը քաղաքական իրողությունների հետազոտությանն ու քաղաքագիտական ընդհանրացմանը:

Օրգանիստական տեսության ոգով Մարսիլիուսը պետությունը նմանեցնում է կենսաբանական օրգանիզմի՝ պնդելով, որ անդորրը (սոցիալական խաղաղությունը) անհրաժեշտ է պետությանն այնպես, ինչպես առողջությունը՝ կենդանուն: Եվ ինչպես կենդանու առողջությունը պայմանավորված է մարմնի մասերի նորմալ վիճակով ու գործառնությամբ, այդպես էլ պետության մեջ հանդարտությունը (սոցիալական համաձայնությունը) պետության «մասերի» նորմալ տեղակայումն է, որոնցից յուրաքանչյուրը գործառում է բանականության ու իր կոչման համապատասխան: Հետևաբար՝ սոցիալական համաձայնության և խաղաղության հասնելու համար անհրաժեշտ է ամենից առաջ բացահայտել պետության և նրա մասերի էությունը:

Պետության առաջացումը: Հետևելով Արիստոտելին՝ Մարսիլիուսը համարում է, որ պետությունը ծագել է ընտանիքից (կամ առանձին տնտեսություններից)՝ որպես մարդկային հանրության առաջնային տարրից, մարդկային հանրույթի ձևերի աստիճանական բարդացման ընթացքում: Ընտանիքի ընդլայնումը հանգեցրեց համայնքի կամ «քաղաքացիական հասարակության» կազմավորմանը, որտեղ հարաբերությունները կարգավորվում էին «օրենքի և սովորույթի» միջոցով: Համայնքի զարգացումը և ընդլայնումը հանգեցրին «իդեալական քաղաքացիական հասարակության կամ պետության» առաջացման՝ հիմնված բոլոր քաղաքացիների ընդհանուր համաձայնության վրա և միտված ընդհանուր բարօրությանը: Մարդկային հանրության մի ձևից մյուսին անցումը քանակական պարզ աճ կամ ընդլայնում չէ: Այն ուղղորդվում է նաև որակական փոփոխություններով՝ իրավունքի և հասարակության կազմակերպման ձևերի փոփոխությամբ:

Հենց պետության մեջ է ծագում բուն քաղաքական իշխանությունը: Պետությունը նա ընկալում է իբրև այնպիսի ինստիտուտ, հասարակության այնպիսի քաղաքական կառույց, որը զարգանում է սեփական օրենքներով և ունի «սեփական սուբստանց»: Դա «մշտական միություն է, որի շնորհիվ մարդը հասնում է ինքնաբավ կյանքի»: Պետության՝ որպես կատարյալ համակեցության (քաղաքացիական հասարակության) ծագումը, մի կողմից, մարդու՝ իր նմանների հետ միավորման «բնական» հակումի, կատարյալ կյանքի նրա բնական ձգտման դրսևորման արդյունքն է, մյուս կողմից՝ մարդկային բանականության գյուտը:

Արիստոտելի և Մարսիլիուս Պադուացու հայացքների համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ «ըստ Արիստոտելի՝ մարդն ունի հասարակական, սոցիալական բնույթ ..., իսկ իդեալի առումով լավ կյանքը, նրա հայեցակարգի համաձայն, սոցիալական չէ: Ըստ Մարսիլիուսի, մարդը բնությամբ անհատապաշտ է, իսկ լավ կյանքի կարող է հասնել՝ միայն ներառվելով սոցիալական հարաբերությունների և «աշխարհի» մեջ»:

Պետության վերջնական նպատակը քաղաքացիների համար «լավ կյանքի» ապահովումն է: Բայց այս նպատակին ձգտում են բոլոր կենդանի էակները՝ և՛ մարդիկ, և՛ կենդանիները: Բայց մարդու համար այդ նպատակը երկակի է՝ ժամանակավոր (ինչպեսև կենդանիների մոտ) և հավերժական (որը բացակայում է կենդանիների մոտ): Էմպիրիկ պետության ներկա, կոնկրետ նպատակը առաջինն է՝ մարդկանց կյանքի, հասարակական հարաբերությունների կարգավորումը, մարդկային կարիքների ու պահանջմունքների բավարարումը: Մարդկային պահանջմունքների բազմազանությունը պայմանավորում է աշխատանքի և պաշտոնների բաժանման անհրաժեշտությունը, որոնցից կազմավորվում են պետության համապատասխան մասերը: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր նպատակը և կոչումը:

Մարսիլիուսը նշում է այդպիսի վեց մաս. հողագործություն, արհեստներ, առևտուր, ռազմական գործ, հոգևորականություն և դատարան: Առաջին երեք մասերը կազմում են հասարակ ժողովուրդը, որոնց նպատակը մարմնի գործողությունների պահպանումն ու չափավորումն է: Հաջորդ երեք մասերը գլխավորն են կամ պատվարժանը: Դատական (կամ համաձայնեցնող) իշխանությունն ամենագլխավորն է, որի նպատակը կամային գործողությունների չափավորումն է, հասարակության համար արդարության և օգտակարի հաստատումը: Իսկ դա պահանջում է հարկադրական ուժ, ինչի համար էլ սահմանված է ռազմական պաշտոնը: Հոգևորականության կոչումը Աստծուն ծառայելն է, մարդկությանը ապագա կյանքին նախապատրաստելը:

Պետության մասին ուսմունքի գլխավոր խնդիրն է այն «մասի» բացահայտումը, որտեղ կենտրոնացված է իշխանությունը՝ պետական կյանքի շարժիչ ուժը: Մարսիլիուսը դա անվանում է «գլխավոր» մաս, որի

կազմակերպման եղանակը որոշում է պետական կարգի ձևը: Հետևելով կառավարման ձևերի արիստոտելյան դասակարգմանը, նա ներմուծում է նոր տարր՝ ժողովրդի կամքի սկզբունքը՝ որպես պետական կառույցի բոլոր ճիշտ ձևերի հիմք: Արիստոտելի ուսմունքում պետական կառույցի ճիշտ լինելը պայմանավորվում է ընդհանուր բարիքին ձգտելու սկզբունքով: Չմերժելով դրա կարևորությունը՝ Մարսիլիուսը այն չի համարում միակը և գլխավորը: Պետական կառույցի ճիշտ կամ խեղաթյուրված լինելը որոշվում է առաջին հերթին ժողովրդի կամքին դրա համապատասխանության աստիճանով: Այս առումով նա ընդունում է ճիշտ միապետության, ճիշտ ազնվապետության և ճիշտ հանրապետության գոյությունը, որոնք սահմանափակված կամ չափավորված են ժողովրդի կամքով: Այդ պատճառով նա խոսում է պետական կառույցի ոչ թե ճիշտ, այլ *չափավոր* ձևերի մասին: Այսպիսով, պետական կառուցվածքի ձևի խնդիրը վերածվում է կառավարական իշխանության կազմակերպման հիմնախնդրի:

Ի տարբերություն Հուստինիանոսի օրենսդրության՝ Մարսիլիուսը կառավարման ձևի հաստատումը չի դիտում իբրև «ենթակայության պայմանագիր» կամ ժողովրդի «հրաժարում իր բոլոր իրավունքներից», ինչը նա դիտում է պայմանագիր՝ որոշակի մարմնին (միանձնյա կամ կոլեկտիվ) կառավարական իշխանության հանձնման մասին: Պայմանագրի այս տեսակը Մարսիլիուսը տարբերում է սկզբնական՝ պետության կազմավորման մասին մարդկանց համաձայնագրից: Նա ձևակերպում է մի գաղափար, որը հետագայում դառնում է պետության պայմանագրային տեսության հիմքը, այն է՝ տարբեր տեսակի պայմանագրերի տարբերակում (ենթակայության, ժողովրդի և գործադիր իշխանության միջև, միավորման կամ հասարակության ստեղծման և այլն):

Մարսիլիուսը առաջիններից է, որ սկզբունքորեն տարբերակեց գերագույն օրենսդիր և կառավարական (գործադիր) իշխանությունները: *Օրենսդիր իշխանությունը միշտ էլ պատկանում է ժողովրդին. ժողովուրդն է հաստատում իր համար ընդունելի կառավարման ձևը:* Սակայն կառավարման ձևի խնդիրը նա չի համարում գլխավորը: Տարբեր հասարակություններում՝ տեղի և ժամանակի պայմաններին համապատասխան ձևավորվում են պետական կառուցվածքի տարբեր ձևեր: Նրա համար ավելի կարևոր է հետևյալը. ընտրովի գերագույն իշխանությունը միշտ էլ ավելի լավ է, քան ոչ ընտրովին:

Մարսիլիուսը օրենսդրին հստակ առանձնացնում է պետության գլխավոր «մասից»՝ կառավարությունից (կառավարողից): Պետության գերագույն իշխանությունը պատկանում է մշտական օրենսդրին, այնինչ կառավարման ձևերը կարող են տարբեր լինել:

Պետության «գլխավոր» մասը, որը կարգավորում է մյուս մասերը, հաստատվում է մարդկային կամքով: Ընդ որում, իշխանությունը կարող է հաստատվել քաղաքացիների թե՛ բարի կամքով, թե՛ նրանց կամքին հակառակ՝ հարկադրաբար: Առաջին դեպքում հաստատվում են կառավարման ճիշտ ձևերը, երկրորդում՝ բռնապետությունը: Դրա համար ընտրովի համակարգը իշխանության հաստատման լավագույն եղանակն է: Հետևաբար՝ անհրաժեշտ է սահմանել, թե ինչ է օրենքը, և ում է պատկանում այն հրապարակելու իրավունքը:

Օրենքի մասին հայեցակարգը: Մարսիլիուսը օրենքն ըմբռնում է որպես՝ ա) ուսմունք օրինաչափի կամ անօրինաչափի մասին, բ) հրահանգ՝ ուղեկցված հարկադրանքով պարգևի կամ պատժի միջոցով: Նա հստակ սահմանազատում է իրավական և բարոյական օրենքները: Իրավական իմաստով՝ օրենքի գլխավոր նպատակը արդարությունն ու ընդհանուր բարօրությունն են: Այս առումով՝ իշխանության ամրությունն ու կայունությունը երկրորդական նշանակություն ունեն, քանզի օրենքը, իշխանությունը զսպելով կամայականությունից, տգիտությունից, հակաօրինական գործողություններից, դրանով իսկ ամրապնդում է այն: Ուստի՝ ցանկացած իշխանություն պետք է իրականացվի լոկ օրենքի հիման վրա:

Այդպիսով՝ մարդկային օրենքները, ըստ Մարսիլիուսի, մարդկային վարքը կարգավորող «կանոններ» (հրաման, արգելք, թույլտվություն) են՝ օժտված հարկադրանքի ուժով: Հենց հարկադրանքի (սանկցիայի) մեջ է նա տեսնում իշխանության օրենք–հարկադրանքների էությունը: Ընդ որում, *օրենքները հիմնվում են ոչ թե բանականության, այլ առաջին հերթին՝ օրենսդրի կամքի վրա:* Օրենքներով նախատեսված պատիժը պետք է լինի կոնկրետ և անձնային: Մարդկային իրավունքը կոչված է, մի կողմից, կարգավորելու հարաբերությունները պետության մեջ, մյուս կողմից՝ իշխանությունը զերծ պահելու կամայականությունից, այսինքն՝ հսկելու կառավարողի կողմից իշխանության իրականացումը իրավունքի և օրենքի հիման վրա:

Ըստ Մարսիլիուսի՝ դրական իրավունքի նորմերը արդարության գերագույն սկզբունքի կոնկրետացումն են: Բայց արդար ամեն ինչ չէ, որ օրենք է: Վերջինս, որպես կանոն, միաժամանակ և՛ արդարի, և՛ անարդարի դրսևորումն է, քանի որ մարդիկ իրենք են որոշում դրանց չափանիշները: Ուստի՝ *արդարություն* հասկացության բովանդակությունը տարբեր է յուրաքանչյուր քաղաքում կամ պետությունում: Այս իմաստով՝ աստվածային իրավունքի նկատմամբ ընդհանրապես սխալ է «իրավունք» տերմինի կիրառումը: Մարդկային իրավունքի նպատակն է՝ օժանդակել մարդուն հասնելու լավ կյանքի երկրի վրա, իսկ աստվածային իրավունքինը՝ հավերժական փրկությունը անդրաշխարհյան կյանքում:

Ժողովրդավարական ինքնիշխանություն: Մարսիլիուսի համաձայն, պետական իշխանության աղբյուրը, գերագույն օրենսդրական իշխանության սուբյեկտը (որը միայն ի վերջո է պատկանում Աստծուն) ժողովուրդն է՝ քաղաքացիների ընդհանրությունը կամ նրանց մեծամասնությունը: Միայն ժողովուրդն է ինքնիշխանության բուն կրողը և գերագույն օրենսդիրը: Ուստի պետությունում կարևոր է ոչ թե միապետի, այլ օրենքի և օրենսդրի գերակայությունը: Ժողովրդի օրինաստեղծ կամքը երկրային արդարության գերագույն դրսևորումն է: Ժողովրդական ինքնիշխանության հայեցակարգը նրա քաղաքական ու իրավական ուսմունքների միջուկն է կազմում:

Մարսիլիուսն իր հիմնադրույթը փաստարկում է հետևյալ կերպ.

1. Օրենսդրական իշխանությունը պետք է պատկանի նրան, ով կարող է տալ լավագույն օրենքները, իսկ այդպիսին ժողովուրդն է, քանզի օրենքների նպատակն ընդհանուր բարօրությունն է, որը կարող է որոշվել առավելապես բոլոր քաղաքացիների, ոչ թե նրանցից ոմանց կողմից: Մեկը կամ մի քանիսը կարող են սխալվել կամ անձնական, շահադիտական նպատակներ հետապնդել:

2. Օրենսդիր պետք է լինի նա, ում օրենքները առավել լավ են կատարվում: Այդպիսին դարձյալ ժողովուրդն է, քանզի ժողովրդական ինքնիշխանության դեպքում յուրաքանչյուրը ենթարկվում է օրենքներին ինքնակամ:

3. Ժողովուրդն ավելի շատ հնարավորություն ունի՝ ստիպելու անհնազանդ քաղաքացիներին և իրավազանցներին կատարել օրենքը: Ուստի «մարդկային օրենսդրի» (legislatar humana)՝ ժողովրդի կարևորագույն գործառույթներից է հաստատված օրենքների կատարման վերահսկողությունը, որպեսզի դրանք նպատակաուղղված լինեն «ընդհանուր բարօրությանն» ու արդարության հաստատմանը:

4. Օրենսդրական նախաձեռնությամբ կարող են հանդես գալ առանձին պաշտոնական անձինք, բայց բուն օրենքները պարտադիր կերպով պետք է ստանան ժողովրդի հավանությունը:

Ըստ Մարսիլիուս Պադուացու՝ յուրաքանչյուր մարդու մեջ ներդրված է կատարյալ կյանքի և պետության պահպանման բնական ձգտում, ինչի շնորհիվ յուրաքանչյուրը դրա մեջ տեսնում է նաև սեփական օգուտը: Թեև քաղաքացիների մեծամասնությունը ունակ չէ ստեղծել նոր օրենքներ՝ օժտված չլինելով համապատասխան գիտելիքներով և իրազեկությամբ, բայց նա ի վիճակի է ճիշտ կողմնորոշվել առաջարկվող օրինագծերում, նկատել առկա թերությունները ու բացթողումները:

Ընդսմին, Արիստոտելը, ում հետևում է Մարսիլիուսը, խոսելով ժողովրդավարության մասին՝ նկատի ուներ քաղաքացիների մեծամասնությանը, ովքեր ստացել են քաղաքացիական համապատասխան դաստիարակություն, կրթություն և ակտիվորեն մասնակցում են պետության քաղաքական կյանքին: Մարսիլիուսը նույնպես քաղաքացի է համարում նրան, ով մասնակցում է քաղաքացիական համայնքի կյանքին՝ իր դիրքին ու ընդունակություններին համապատասխան: Սակայն, ի տարբերություն Արիստոտելի, նա զգալիորեն ընդլայնում է «քաղաքացի» հասկացության ծավալը՝ ներառելով նաև առևտրականներին, արհեստավորներին և հողագործներին: Քնական է, որ սոցիալական այս շերտերը քննարկվող ժամանակաշրջանում օժտված չէին ո՛չ քաղաքական գործունեությանն անհրաժեշտ քաղաքացիական դաստիարակությամբ, ո՛չ կրթությամբ, ո՛չ գիտելիքներով: Քաղաքացու կարգավիճակ, հետևաբար՝ քաղաքացիական իրավունքներ չունեն երեխաները, ստրուկները, կանայք և օտարերկրացիները: Քաղաքացիների հանրագումարը կազմում է ժողովուրդը՝ համընկնելով հասարակությանը, պետությանը:

Մարսիլիուսը սահմանազատում է նաև «երկրի բնակչություն» և «քաղաքացիների հասարակություն» հասկացությունները: Իսկ քաղաքացիական հասարակության անդամները բաժանվում են երկու կատեգորիայի՝ բարձր և ցածր: Օրինաստեղծ գործունեությամբ անմիջականորեն պետք է զբաղվեն ժողովրդի ընտրած արժանավոր քաղաքացիները՝ իրազեկ մասնագետները: Ինքը՝ ժողովուրդը, մասնակցում է օրինագծերի քննարկմանը և իրականացնում օրենսդրական գործունեության և օրենքների կատարման ընդհանուր վերահսկողության գործառույթ: *Ժողովուրդն իր ինքնիշխանությունը, իրավունքի և իշխանության սուբյեկտի դերը կատարում է իր ընտրած ներկայացուցիչների միջոցով:*

Ժողովրդին է պատկանում ոչ միայն օրենքների հաստատման (օրենսդիր իշխանություն), այլև ընտրության միջոցով կառավարողի (գործադիր իշխանության) նշանակման իրավունքը: Ի տարբերություն օրենսդիր իշխանության՝ գործադիրը պետք է լինի միանձնյա: Կառավարությունը կազմում է պետության «ղեկավար մասը» (pars principans)՝ ներառյալ հոգևորականությունը: Միջնադարյան տեսաբանը դա հիմնավորում է հետևյալ կերպ. *ով ստեղծում է օրենքները, նա էլ պետք է նշանակի կառավարողին (partem principantem)՝ դրանք իրականացնելու համար,* վերահսկի նրա գործունեությունը, ուղղորդի և կանոնավորի այն, իսկ անհրաժեշտության դեպքում՝ նաև փոխի նրան:

Կառավարողի գլխավոր խնդիրն է՝ իրականացնել օրենսդիր ժողովրդի կամքը, ծառայել ընդհանուր բարօրությանը, պետության շահերին, արդարությանը: Կառավարողի մյուս կարևոր գործառույթը արդարադատության իրագործումն է օրենքների հիման վրա: Իսկ եթե այս կամ այն հարաբերությունը կամ գործողությունը չի կանոնակարգվում օրենքով, ապա նա ունի սեփական որոշում կայացնելու իրավունք: Պետության գլուխը կարող է մասնակցել օրենքների նախապատրաստմանը,

օրինաստեղծ գործընթացում կատարելով հատուկ գործառույթ՝ համաձայնեցնելով և հաշտեցնելով հակադիր կարծիքները: Հենց նա է ձևավորում և կարգավորում պետության մյուս մասերը, կառույցները: Բայց եթե կառավարողը *հեռանում է հաստատված ու գործող օրենքներից կամ վերածվում բռնապետի՝ անցպատրաստելով օրենքներն ու օրենսդիր ժողովրդի կամքը, ապա ժողովուրդը ունի ոչ միայն պատժելու, այլև նրան պաշտոնանկելու իրավունք: Իսկ երբ ժողովուրդն է բռնապետ դառնում, կառավարողը իրավասու է չենթարկվել նրան:*

Ըստ Մարսիլիուսի՝ բարձրագույն գործադիր իշխանությունը կարող է վստահվել մեկ անձի (միապետություն), մի քանիսին (ազնվապետություն) կամ բոլորին (պոլիտիա): Սակայն, անկախ կառավարման ձևից՝ *գործադիր իշխանության որոշումը միշտ պետք է լինի միասնական:* Այլապես պետության մեջ կտիրեն երկպառակություն ու քաոս, և այն կզրկվի ամբողջականությունից ու միասնությունից:

Մարսիլիուսը՝ որպես պետության միասնության և ամբողջականության գաղափարի պաշտպան, կառավարման լավագույն ձև համարում է միապետականը: Ընդ որում, նա առանձնացնում է միանձնյա կառավարման երկու ձև՝ քաղաքացիների համաձայնությամբ իրականացվող (ընտրովի) և անկախ նրանց կամքից ու համաձայնությունից առաջացող (ժառանգական): Երկու ձևերից նախընտրում է ընտրովի միապետությունը: Մասնավորապես նա նշում է հետևյալ հանգամանքները.

1. Ճիշտ չէ, որ ժառանգական միապետն ավելի շատ է հոգում պետության բարօրության մասին, քան ընտրվածը: Ճիշտ հակառակն է:

2. Ընտրված միապետը կառավարում է ավելի մեղմ և պետական օրենքների հիման վրա, քանի որ ընտրվում է լավագույնը՝ չհավակնելով անպատժելիության:

3. Եթե ժառանգական միապետությունում ժողովուրդը հնազանդվում է ըստ սովորույթի, ապա ընտրովիում հնազանդությունը հիմնվում է միապետի անձի բարոյական արժանապատվության ակնառմամբ հարգանքի վրա, ինչն առավել կարևոր է:

4. Ծնողների առաքինությունը երեխաների առաքինի լինելու երաշխիք չէ. եթե ժառանգական միապետի որդին արժանի է գահի, ապա ընտրովի միապետության դեպքում ևս ժողովուրդը կարող է ընտրել նրան:

5. Ժառանգական միապետությունում ընտրության բացակայությամբ վերանում են մրցակցության ազդակները, միաժամանակ քաղաքացիները զրկվում են այն բանից, ինչ նրանց պատկանում է իրավամբ (ընտրության իրավունքը):

6. Ժառանգական միապետության տարածվածությունը դեռևս ոչինչ չի ապացուցում, քանզի առավել տարածվածը ոչ միշտ է լավագույնը:

Այդպիսով, ընտրովի միապետությունն ունի ժառանգականի բոլոր առավելությունները: Իսկ վերջինս չունի ընտրովի միապետության առավելությունները:

Ժողովրդական ինքնիշխանության հայեցակարգը Մարսիլիուսը հետևողականորեն տարածում է նաև եկեղեցու վրա, որը դիտվում է իբրև պետության «հոգևոր» մաս (pars sacerdotalis), հավատացյալների միություն: Օրենսդիր ժողովրդին են պատկանում նաև եպիսկոպոսներին ու քահանաներին նշանակելու, նրանց գործունեությունն ուղղորդելու, հսկելու, իսկ անհրաժեշտության դեպքում՝ պաշտոնից զրկելու իրավունքները: Նրան է պատկանում նաև Ս. Գրքի մեկնության, դոգմաների և ծիսակատարությունների հաստատման իրավունքը: Մարսիլիուսի համաձայն՝ դա ապացուցվում է ինչպես վաղ քրիստոնեական եկեղեցու ավանդույթով, այնպես էլ բանականության փաստարկներով: Բայց, որքանով անհնար է մեկ վայրում հավաքել բոլոր հավատացյալներին, նրանք ընտրում են ներկայացուցչական մարմին՝ տիեզերական ժողով, որը հրապարակում է եկեղեցական օրենքներ, ընտրում ծայրագույն եպիսկոպոսին և պապին: Միայն այդ մարմինը կարող է պատիժ սահմանել, անհնազանդ իշխանին կամ այլ քաղաքացու հարկադրաբար հեռացնել եկեղեցուց: Նա իր դիրքորոշումը փաստարկում է հետևյալ կերպ. հոգևորականությանը հաստատել է Քրիստոսը, այնինչ՝ պապական վարչակազմը, ինչպես և եկեղեցական կազմակերպությունը, մարդկանց ստեղծածն է: *Ժողովուրդը ժամանակին զիջել է իր իրավունքների մի մասը հոգևորականությանը: Բայց դրանից ամենևին չի բխում, որ նա իրավասու չէ դրանք վերադարձնել:*

Պապականության տեսությանը Մարսիլիուսը հակադրում է Ս. Գրքի տեքստերը, որոնց համաձայն՝ Քրիստոսն իր աշակերտներին տվել է միայն սովորեցնելու և ոչ հարկադրելու իշխանություն, քանզի հարկադրանքով չի կարելի մտնել Աստծո թագավորություն: Պարգևներն ու պատիժները կարող են լինել կամ ներկա, կամ ապագա կյանքում: Ներկա կյանքը ենթարկվում է մարդկային օրենքին, ապագա կյանքը՝ աստվածայինին: Բայց ամեն մի օրենք պահանջում է դատավոր կամ կատարող: Մարդկային օրենքի իրագործողը իշխանն է, աստվածային օրենքինը՝ Քրիստոսն ապագա կյանքում: Երկրային կյանքում Աստվածային օրենքի համար գոյություն ունի միայն խորհրդատու–հոգևորական, ով սովորեցնում ու խրատում է ապագա կյանքում հավերժական պարգև ստանալու և հավերժական պատժից խուսափելու համար, բայց չի հարկադրում:

Ուստի պետության բոլոր քաղաքացիները, այդ թվում՝ հոգևորականները, հավասար չափով ենթակա են աշխարհիկ դատաստանին: Եկեղեցուց հեռացման, հերետիկոսներին դատելու հարցերում հոգևորականությանը մնում է լոկ «բարոյական դատավճիռ» կայացնելու իրա-

վունքը: Հարկադրանքը, դատավճռի կայացումը աշխարհիկ իշխանության (դատարանի) գործառույթն է: Բացի այդ, *հերետիկոսները պատժվում են ոչ թե այլախոհության, այլ լոկ աշխարհիկ օրենքները խախտելու դեպքում՝ իբրև հանցագործներ:* Մարսիլիուսի ուսմունքում առաջին անգամ ուրվագծվում են օրենքի առջև առանց բացառության բոլոր քաղաքացիների, այդ թվում՝ հոգևորականների և հերետիկոսների հավասարության, խղճի ազատության գաղափարները:

Ըստ Մարսիլիուսի, նշված միջոցառումների և իրավական սկզբունքների իրականացումն ամբողջությամբ պետք է ապահովի համընդհանուր «անդորրը»՝ սոցիալական համաձայնությունը, խաղաղությունն ու ներդաշնակությունը պետության մեջ՝ որպես «քաղաքացիական երջանկության» հասնելու անհրաժեշտ պայման: Դա, իր հերթին, ենթադրում է, որ յուրաքանչյուր մարդ զբաղվի իր գործով, քանզի միայն պետության բոլոր ինստիտուտների, «մասերի»՝ սոցիալական շերտերի ու պետության մարմինների համաձայնեցված գործառնության շնորհիվ են հնարավոր սոցիալական խաղաղության ձեռք բերումն ու իրավական կարգի հաստատումը: *Պետությունը ոչ թե հիմնվում է իրավունքի վրա, այլ ձախատահմանում է իրավունքը:*

Պետության երկրորդ մոդելը: Իր երկի երկրորդ մասում Մարսիլիուսը առաջադրում է պետական կառույցի այլ մոդել: Այստեղ կառավարողը նույնացվում է օրենսդրին, ապացուցվում է, որ եթե ժողովուրդն իր օրենսդրական լիազորությունները (ինքնիշխանությունը) փոխանցել է կառավարողին, ապա այդ իրավունքն ամբողջովին անցնում է կառավարողին, ընդ որում՝ ժողովուրդը զրկվում է կառավարողին ընտրելու և նրա գործունեությունը հսկելու իրավունքներից: Ավելին, կառավարողը առաջնորդվում է արդեն ոչ թե դրական, այլ աստվածային իրավունքով: Չնայած կառավարողն այս դեպքում ևս հաստատվում է «մարդկային օրենսդրի» իշխանությամբ, բայց միաժամանակ համարվում է Աստծո առաքյալը: Պետության երկրորդ մոդելում նշմարվում են «միահեծանության» հայեցակարգի քաղաքական հիմնավորման միտումներ:

Եվ այսպես, Մարսիլիուսը մի կողմից վերականգնում է Հին Հռոմի՝ «ինքնիշխան ժողովրդի» բանաձևը, որը միջին դարերում ձեռք բերեց ձևական բնույթ: Մյուս կողմից՝ ելնելով դարաշրջանի իրավաքաղաքական իրողություններից, նա հիմնավորում է «ինքնիշխան միապետի» հայեցակարգը: Առաջին հայեցակարգն ունի առավել տեսական բնույթ, երկրորդը՝ գործնական–քաղաքական: Երկրորդ մոդելում հեղինակը փորձում է քաղաքական իր սկզբունքները կապակցել պետական շինարարության պրակտիկայի հետ:

XIV–XV դդ. հումանիստների առաջադրած թե՛ «զուտ» հանրապետական, թե՛ «զուտ» միապետական իշխանության մոդելները, իդեալական պետության հիմնավորումներ են: «Աշխատող (գործող)» էր խառը կառավարումը՝ ժողովրդավարության, ազնվապետության և միապետության կամ ազնվապետության ու միապետության տարրերի զուգակցումը: Մարսիլիուսի համար դա պոլիտիայի և միապետության, ժողովրդական ներկայացուցչության ու թագավորական իշխանության համակցումն էր: Միայն առաջին մոդելում առավելությունը տրվում է ժողովրդին, երկրորդում՝ թագավորին:

Մարսիլիուսի գաղափարները ժողովրդական ինքնիշխանության և երկրային օրենքի վրա հիմնված պետության մասին էական ազդեցություն են ունեցել Ռեֆորմացիայի քաղաքական մտածողների վրա: Նրա ուսմունքը մի շարք առումներով կանխորոշել է XVI–XVIII դարերի քաղաքական և իրավական տեսությունները: Իսկ աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների տարանջատման, եկեղեցական հարցերում հավատացյալների համաժողովի որոշումների գերակայության մասին գաղափարները համահունչ էին եվրոպական միապետների քաղաքականության՝ ազգային եկեղեցական ինստիտուտի և ազգային պետությունների ստեղծման ուղղությամբ:

3.6. Միջնադարյան իրավագետների քաղաքական գաղափարները

Մարդկանց ազատության և հավասարության անտիկ գաղափարները զարգացան նաև միջնադարյան իրավագետների երկերում: Արևմտյան Եվրոպայում իրավագիտությունը վերածնվեց XII դարում Հուստինիանոսի օրենսդրության (Corpus juris civilis) ուսումնասիրության հիմքի վրա: Միաժամանակ ձևավորվեց կանոնական իրավունքի ուղղությունը:

Իրավաբանների մեծ մասը ելնում էր այն գաղափարից, որ ժողովուրդը կայսրին փոխանցել է լիիրավ իշխանությունը, որն անսահմանափակ է և ժառանգական: Մեկնելով Հռոմեական կայսրության օրենքներից, որտեղ կայսեր կամքը դիտվում էր իբրև գերագույն օրենք, միջնադարյան իրավագետները իրավունքի գլխավոր աղբյուր համարում էին կայսրերի, թագավորների, քաղաքների իշխանության հաստատած օրենքները: Որոշ իրավագետներ ազատությունը համարում էին բնական իրավունք, իսկ ստրկությունը՝ բռնության ծնունդ:

XIII–XV դարերում դասային արտոնությունների համակարգին հակառակ՝ իրավաբանները, մի կողմից, կարողացան բյուրգերական խավին

շնորհել անշարժ գույքի (այդ թվում՝ ավատատիրական կալվածքների) ձեռք բերման իրավունք, մյուս կողմից՝ ձևափոխեցին ավատատիրական (ֆեոդալական) իրավունքի համակարգը՝ կենտրոնական, միապետական իշխանությանը լրացուցիչ արտոնություններ շնորհելու ուղղությամբ: Բացի այդ, նրանց հաջողվեց վերցնել արդարադատության համակարգը ավատատերերից, հռոմեակաթոլիկ եկեղեցուց և կենտրոնացնել թագավորական, այսինքն՝ համապետական իշխանության ձեռքում: Այս ուղղությամբ ծավալված գործունեությունը նպաստեց բյուրգերների հաշվին սեփականության իրավունքի գործողության ընդլայնմանը, պարոն–ավատատերերի իրավունքների սահմանափակմանը և դրանք՝ թագավորական իշխանությանը փոխանցելուն: Այս ամենը որոշ իրավաբանների տրամաբանորեն հանգեցրեց միահեծանության արդարացման ու իրավունքի նկատմամբ միապետի կամքի գերակայության ընդունման:

Իսկ սովորութային իրավունքի պաշտպանները՝ ընդունելով թագավորական իշխանության հզորացման անհրաժեշտության գաղափարը, այնուամենայնիվ, այն բացարձակ չէին համարում: Ինչպես բոլոր քաղաքացիները, թագավորը ևս պարտավոր է ենթարկվել բոլորի համար միասնական օրենքին, որը չի կարող լինել միապետի կամքի դրսևորումը:

Անգլիացի իրավագետ **Հենրի Բրակտոնի** (մոտ. 1200 — մոտ. 1268) կարծիքով՝ «օրենքի ուժ ունի այն, ինչ արդարաբար հաստատվել և հավանության է արժանացել թագավորի կամ իշխանի բարձրագույն իշխանությամբ, ավագանու խորհրդով ու համաձայնությամբ և պետության ընդհանուր հավանությամբ»: Միաժամանակ, ընդունված և գործող օրենքները պետք է բարձր լինեն միապետից և սահմանափակեն նրա իշխանությունը: Միապետը պարտավոր է իրեն ճանաչել և զգալ «կապված օրենքներով»: Թագավորի պարտականությունն է ենթարկվել իրավունքին, քանզի գտնվում է «Աստծո և օրենքի ներքո»՝ ոչ թե թագավորներն են ստեղծում օրենքներ, այլ օրենքն է ստեղծում թագավորին: Միաժամանակ նույն օրենքները հաստատում են, որ ոչ մի դատավոր չի կարող վիճարկել թագավորի գործողությունները, մինչդեռ թագավորը պարտավոր է ենթարկվել սեփական օրենքներին, բայց օրինական ճանապարհով դա հնարավոր չէ նրան պարտադրել:

Բրակտոնի իրավաքաղաքական հայացքներն արտացոլում են կառավարողների հանրային–իշխանական լիազորությունները սահմանափակող դասային–ներկայացուցչական միապետության հայեցակարգի ձևավորման ընթացքը:

Բրակտոնի դիրքորոշումը զուգակցվում է սովորութային (տեղական) իրավունքի՝ իբրև «ժողովրդի համաձայնության» ըմբռնման հետ: Նա համոզված է, որ արդարադատությունը «արարվում է Աստծո կողմից», և թագավորը լոկ Աստծո փոխանորդն է: Իսկ իրավագիտությունը «աստվածային ու մարդկային իրողությունների» ճանաչումն է, գիտություն «արդարության և անարդարության մասին»:

Ֆրանսիացի իրավագետ **Ֆիլիպ դը Բոմանուարը** (1250–1296) կայուն թագավորական իշխանությունը դիտում է իբրև քաղաքական միավորման, հասարակության իրավական կանոնակարգման, միասնության իրականացման գործոն: Նրա կարծիքով, «չի կարելի կնքել նոր պայմանագրեր, հաստատել նոր սովորույթներ առանց թագավորի բույլտվության»: Նա ընդգծում է հետևյալ սկզբունքների նշանակությունը. հետևել գոյություն ունեցող ավանդական սովորույթներին, կատարել ստանձնած պարտավորությունները, պահպանել հրապարակված օրենքները, հարկել իրավահարաբերությունների սուբյեկտների կարգավիճակը: Իրավունքի արժեքները հարգելը և պաշտպանելը նա համարում է քաղաքակիրթ հասարակության անհրաժեշտ պայման:

Դը Բոմանուարը ճորտատիրության՝ որպես սոցիալական չարիքի հակառակորդն էր: Նրա կարծիքով, ի սկզբանե «բոլոր մարդիկ եղել են ազատ», անազատությունը ծագել է բռնության, տերերի կողմից իշխանության չարաշահման հետևանքով: Նրա ծառայությունն այն է, որ կարողացավ բարձր մասնագիտական մակարդակում ուսումնասիրել, իմաստավորել և կարգավորել իրավական հարուստ նյութը:

Գերմանացի իրավագետ **Էյկե ֆոն Ռեպկովը** (մոտ. 1180 — մոտ. 1233)՝ «Սաքսոնական հայելու» հեղինակն է: Հիմնական գաղափարներից են հասարակական խաղաղությունը, ավատատիրական երկպառակությունների սահմանափակման կամ դադարեցման անհրաժեշտությունը: Խաղաղությունը խախտողները պետք է խստորեն պատժվեն: Ավատատիրական երկպառակությունների կարևոր պատճառներից է եկեղեցու հավակնությունը՝ հասնելու քաղաքական իշխանության: Կայսրական սահմանադրությունը նրա հիմնարար գաղափարն է. հոգևոր և աշխարհիկ քաղաքական ձևերի դուալիզմը: Ֆոն Ռեպկովը, չնսեմացնելով Հռոմի պապի և եկեղեցու հեղինակությունը, ձգտում է պաշտպանել կայսրերին և թագավորներին ինքնիշխանության նկատմամբ պապական կուրիայի (կառավարության) ոտնձգություններից, միաժամանակ պահպանելով աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների փոխօգնության սկզբունքը:

Այս նպատակով ֆոն Ռեպկովը առաջադրում է «երկու սրերի» տեսության իր մեկնաբանությունը. «Երկու սրերը Աստված տրամադրել է երկրային թագավորությանը քրիստոնեությունը պաշտպանելու համար: Պապին նախատեսված է հոգևորը, կայսրին՝ աշխարհիկը»: Պապը գե-

րագույն իրավասություն ունի կայսեր նկատմամբ՝ միայն հավատի, ընտանեկան իրավունքի և եկեղեցական սեփականության հարցերում: Այսպիսով, Հռոմի պապի և կայսեր իշխանությունները անկախ են միմյանցից, քանզի կայսրը իր բաժին սուրը ստանում է ոչ թե պապից, այլ անմիջապես աստծուց, ինչպես և ինքը պապը:

Ընդսմին՝ ֆոն Ռեպկովը կայսեր անձը չի համարում անձեռնմխելի: Կայսեր իշխանությունը սահմանափակված էր իշխանների կայսրական համագումարով (ռայստագ) և կայսրական իշխանների իշխանությամբ, որոնք օժտված էին տարածքային գերակայության իրավունքով:

Նա ընդունում է իրավունքի անառարկելի հեղինակությունը, քանզի իրավունքի ստեղծողն ու երաշխավորը Աստված է. «Աստվածն ինքը՝ իրավունք է»: Իրավունքի աստվածային բնույթը ամենից առաջ նշանակում է ազատության գոյություն: Մարդու ճորտացման, ազատությունից զրկման ցանկացած ձև ոչ այլ ինչ է, քան իրավունքի բացասում: Նա գրում է. «Հիրավի ճորտական վիճակի աղբյուրը հարկադրանքն է, և՛ գերությունը, և՛ անարդար բռնությունը, ինչը հնագույն ժամանակներից բխեցվում է անարդար սովորույթից, իսկ այժմ ցանկանում են դրան իրավունքի կարգավիճակ հաղորդել»: Մինչդեռ դա հակասում է Աստծո կամքին:

Իրավունքը՝ որպես աստվածահաստատ ինստիտուտ ենթադրում է երկրում խաղաղության և սոցիալական համաձայնության առկայություն, ազատության ապահովում: Բացի այդ, ֆոն Ռեպկովը ոչ միայն թույլ է տալիս, այլև անհրաժեշտ է համարում հանուն իրավունքի պայքարը:

Ֆոն Ռեպկովի երկի հիմնարար քաղաքական գաղափարներն են՝ ճորտատիրական կամ ստրկական կախվածության բոլոր ձևերի հերքումը, ավատատիրական տրոհվածության հաղթահարման և միասնական համագերմանական պետականության ամրապնդման անհրաժեշտությունը, կայսրը, նրա պաշտոնյաները և բոլոր հպատակները հավասարապես պետք է ենթարկվեն իրավունքին:

Գերմանացի իրավագետի կարևորագույն սկզբունքներն են. 1) իրավունքի և պարտականության միասնություն, 2) իրավունքի և սոցիալական հանրույթի միասնություն, որի համաձայն՝ մարդու իրավունքը պայմանավորված է որոշակի հանրության (դասային, մասնագիտական, տարածքային և այլն) մեջ նրա ներառվածությամբ: Ռեպկովի մոտ ուրվագծվում է բոլոր գերմանացիների համար ընդհանուր իրավունքի գաղափարը, 3) իրավունքով օժտված է միայն նա, ով պատվասեր է և պահպանում է հավատարմությունը: Պատվազուրկ անձը միաժամանակ իրավազուրկ անձ է:

Ֆոն Ռեպկովն առաջադրում է կենտրոնական կայսերական իշխանության ամրապնդման գաղափարը՝ ի հակակշիռ ֆեոդալների սեպարատիստական (անջատողական, կենտրոնախույս) ձգտումների: Ինքնիշխան կայսերական իշխանությունը, իշխանները, պաշտոնական անձինք պարտավոր են, առաջին հերթին, հոգալ հպատակների բարօրության մասին, պահպանել անվտանգությունը, երաշխավորել խաղաղություն, հովանավորել արդարությունը: Իսկ եթե միապետը կամ իշխանները խախտում են իրենց պարտականությունները, հպատակների պարտքն է (ոչ միայն իրավունքը) նրանց դիմադրել:

Ֆոն Ռեպկովը պետական կազմակերպության լավագույն ձևը համարում է ընտրովի միապետությունը. «Գերմանացիները պետք է ընտրեն թագավորին՝ ըստ իրավունքի»: Կայսրության, միապետների ինքնիշխանության կարևոր տարրը երաշխավորությունն է պապական վարչակազմի ոտնձգություններից: Նա ընդունում է «երկու սրերի» տեսությունը և այս դիրքերից մերժում գերմանական իշխանների վրա քաղաքական ազդեցություն ունենալու պապերի փորձերը. «Կայսերական իշխանները չպետք է ունենան որևէ այլ աշխարհիկ տեր, բացի թագավորից»: Այդ պատճառով՝ նա պապական հրամանները հայտարարում է ոչ իրական (անվավեր), որոնք սահմանափակում են սաքսոնական իրավունքի նորմերը. «պապը չի կարող հաստատել ոչ մի իրավունք, որը վատացներ մեր ավատական իրավունքը»:

Իրավաբանների նշված իրավաքաղաքական հայացքներն ուղի հարթեցին Նոր ժամանակի տեսական–իրավական հայեցակարգերի համար:



Իրավաբանական գիտությունը կրել է հումանիստական գաղափարների ազդեցությունը: Անգլիացի իրավաբան **Ջոն Ֆորտեսքյուն** (մոտ. 1385/1395 — մոտ. 1479) հիմնականում հետաքրքրվում էր հանրային իրավունքի, պետական կառույցի, քաղաքականության հարցերով: «Գովասանք Անգլիայի օրենքներին» տրակտատում նա զարգացնում է թագավորական իշխանության ամրապնդման անհրաժեշտության գաղափարը՝ այն դիտելով երկիրը պատակտող անիշխանության հաղթահարման գրավական ու երաշխիք: Միաժամանակ, նա բարձրացնում է իրավունքի և այն արտահայտող օրենքի նշանակությունը: Նա ենթադրում է, որ միապետը «իշխում է իր ժողովրդին ոչ թե լոկ թագավորի իշխանությամբ (regale), այլև քաղաքական իշխանությամբ (politico)»: «Քաղաքական» հասկացությունն օգտագործվում է հպատակների հետ համաձայնեցվածի, ժողովրդի կողմից հավանություն ստացածի հիմքով: Նա գրում է. «Իր ժողովրդին քաղաքականորեն (politice) ղեկավարող թագավորը չի կարող ոչ փոխել օրենքներն առանց իր հպատակների համաձայնության, ոչ ծանրաբեռնել անսովոր հարկերով իրեն ենթակա ժո-

ղովրդին՝ նրա ցանկությանը հակառակ»: Պետությունը «քաղաքական մարմնում» ժողովրդի միավորման արդյունք է: Ընդ որում, «թագավորը, որ կարծես քաղաքական մարմնի գլուխն է, չի կարող փոխել քաղաքական այդ մարմնում գործող օրենքները կամ ժողովրդից՝ հակառակ նրա կամքի կամ հարկադրանքով խլել այն, ինչ իրավամբ նրան է պատկանում»: Այս միտքն առավել ծավալվում է նրա հետևյալ դատողության մեջ. «Թագավորը օրենքների, ինչպեսև իր հպատակների կյանքի և ունեցվածքի պաշտպանն է, իսկ իր իշխանությունը ստացել է ժողովրդից, այնպես որ նա չպետք է իր ժողովրդի հանդեպ հավակնի ինչ–որ այլ իշխանության»:

Ֆորտեսքյուի իրավաքաղաքական հայացքները նպաստեցին ժողովրդական ինքնիշխանության հայեցակարգի կայացմանը, որը դարձավ Նոր ժամանակի հանրապետական հայեցակարգերի գաղափարական հիմքը:



Ուշ միջնադարի արևմտաեվրոպական իրավական մտքում նկատվում է երկու միտում: Մեկն ուշադրությունը կենտրոնացրեց բնական իրավունքի հիմնահարցերին: Այսպես, իսպանացի աստվածաբան **Ֆրանցիսկո Սուարեսը** (1548–1617) պաշտպանում է հետևյալ դրույթը. բնական իրավունքը բխում է բնությունից, այն նույնական է բանականությանը և չի կարող օտարվել երկրային որևէ իշխանությամբ, նույնիսկ Աստծո կամքով: Իսկ գերմանացի իրավագետ **Յոհան Օլդենդորպը** (մոտ. 1488 — 1567) փորձեց բնական իրավունքը դարձնել հատուկ հետազոտության առարկա՝ հիմնական սկզբունք համարելով արդարությունը: Բնական իրավունքի տեսությունը դիտվում է գիտություն՝ իրավունքի սկզբունքների, հիմքերի մասին: Մյուս միտումը կապված էր իրավունքի նորմերի, ինստիտուտների, կիրառման ընթացակարգի նկատմամբ աճող հետաքրքրության հետ: Երկու միտումներն էլ հետագայում զարգացան Նոր ժամանակի իրավական հայեցակարգերում և մտակառույցներում:

Միջին դարերում մարդու իրավունքները որոշվում էին նրա դասային պատկանելությամբ: Իրավական հավասարության սկզբունքը, ինչպեսև իրավունքը՝ իբրև այդպիսին, սկսեց տարածվել մարդկանց հարաբերությունների առավել լայն շրջանակում, իհարկե, իրենց դասային մասնաբաժանմամբ ու սահմանափակվածությամբ: Մարդու իրավունքները հանդես եկան իբրև մարդու դասային իրավունքներ:

Մարդու իրավունքների պատմության ընդհանուր համատեքստում դրսևորվում են որոշակի ժառանգորդում և զարգացման պահ, պատմության ու արդիականության կապը: Իրավաքաղաքական հայեցակարգերը և ընդունված փաստաթղթերն արտացոլում են իրավական նորմերի ու մտակառուցումների ուղիները և տրամաբանությունը, սկզբում՝ դասային–սահմանափակ տարբերակով, ապա սկզբնական մողելի հետագա աստիճանական զարգացմամբ ու սոցիալական այլ շերտերի վրա տարածմամբ, ի վերջո, համաշխարհային արդի համակեցության կողմից մարդու իրավուքների համակողմանի բնույթի ընդունմամբ, բոլոր երկրներում և ազգային–իրավական համակարգերում դրանց հաստատման միջազգային–իրավական (զուգակցված ներպետականի հետ) ձևերի, միջոցների և մեխանիզմների մշակմամբ:

Գ լ ո ւ խ չ ո ր ր ո ր դ

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Հայկական գրերի գյուտից (405) հետո V դարի առաջին կեսին ստեղծված հայալեզու հարուստ գրականությունը (թարգմանական և ինքնուրույն) կոչված էր իմաստավորել ազգի առջև ծառացած ազգային–քաղաքական խնդիրները՝ Սասանյան Պարկաստանի կողմից օրեցօր սաստկացող վտանգի պայմաններում:

Պարսից արքունիքի զավթողականության իրականացումը գլխավորապես խոչընդոտում էին քրիստոնեական ուսմունքը (որը գաղափարախոսական գործառույթ էր կատարում) և Հայ Առաքելական եկեղեցին՝ համահայկական կենտրոնացված քաղաքական կազմակերպությունը, հոգևոր ու մշակութային ինքնության, ազգապահպանման հետևողականորեն վարած քաղաքականությամբ: Ուստի Սասանյանների քաղաքական առաջնակարգ խնդիրներից էին՝ ամեն կերպ դավանափոխել հայ ժողովրդին, վերացնել ազգի գաղափարախոսական և քաղաքական հզոր հենարանը՝ Հայ եկեղեցին:

Հայ ազգի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդները գիտակցում էին, որ գաղափարախոսական զավթողականությանն անհրաժեշտ է հակադրել տեսականորեն հիմնավորված և տրամաբանորեն անհակասական ազգապահպան գաղափարախոսություն:

Եթե Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գլխավոր խնդիրն էր քրիստոնեության տարածումն ու ամրապնդումը ազգային գիտակցության մեջ, ազգի հոգևոր–գաղափարական միասնականության ու ինքնության ապահովումը (հոգևոր անկրանգոյունը), ապա Եզնիկ Կողբացու գլխավոր նպատակն էր՝ մերկացնել մազդեականության գաղափարական սնանկությունը, ապացուցել համամարդկային գիտված ապստամբության օրինաչափությունն ու անհրաժեշտությունը:

4.1. Մեսրոպ Մաշտոցի և Եզնիկ Կողբացու քաղաքական հայացքները

Մեսրոպ Մաշտոց (362–440)՝ մեծ գիտնական–լուսավորիչ, հայկական գրերի գյուտարար, խոշոր քաղաքագետ: Իր երկերում անդրադառնում է պետության, իշխանության, իրավունքի, հասարակական կառուցվածքի որոշ խնդիրների:

Անտիկ օրգանիստական տեսությունը համադրելով քրիստոնեական ուսմունքին՝ հայ մտածողը հասարակությունը համեմատում է մարդու մարմնի կառուցվածքի հետ: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ օժտված է ինքնակա գոյությամբ, բոլոր ժողովուրդներն էլ հավասար են Աստծո կամքի ու օրենքի առջև՝ կազմելով մի ամբողջություն՝ համայն մարդկությունը: Նմանապես յուրաքանչյուր ժողովուրդ բաղկացած է սոցիալական տարբեր խավերից, որոնք կազմում են հասարակական ամբողջը: Աստված կարգել է «թագավորներ, իշխաններ և դատավորներ»՝ հասարակական հարաբերությունները կարգավորելու, հասարակությունը «կառավարելու», «խաղաղություն հաստատելու» համար: Երկրային իշխանության մոդելը համապատասխանում է երկնային իշխանակարգին:

Պետական իշխանության կարևոր գործառույթներից է օրինազանցների պատժումը, ինչը բնորոշ է և՛ աշխարհիկ (երկրային), և՛ հոգևոր (երկնային) իշխանություններին, քրիստոնյա ու հեթանոս ժողովուրդներին: Քրիստոնեական երկրներում առաջնորդվում են աստվածատուր օրենքով, իսկ հեթանոսները ղեկավարվում են զուտ բռնության օրենքով: Պետությունը պատժում է օրինազանցներին և խրախուսում օրինապահներին: Յուրաքանչյուր թագավոր, իշխան պետք է հետևի արդարության և ճշմարտության, այսինքն՝ աստվածային օրենքին, գերագույն ճշմարտությանն ու արդարությանը: Աստված գերագույն ու բացարձակ արդար Դատավորն է, իշխանության աղբյուրը:

Այսպիսով, իշխանության կարևորագույն խնդիրն են՝ հասարակական հարաբերությունների կարգավորումը աստվածային օրենքով, սոցիալական կյանքում չարի՝ օրինազանցությունների և հանցագործությունների կասեցումը՝ կիրառելով և՛ պատժի, և՛ խրատի միջոցները:

Մաշտոցը աշխարհում առկա չարիքի պատճառ համարում է Աստծո կողմից մարդուն շնորհված կամքի ազատությունը, ընտրության ազատությունը: «Անձնիշխանության» մեջ է չարի իրական աղբյուրը: Դրանով նա լուծում է երկու կարևոր խնդիր.

1) Կրոնափիլիսոփայական՝ հիմնավորելով քրիստոնեական միաստվածության (մոնիզմի) գաղափարը, ի հակադրություն մազդեականության դուալիզմի:

2) Գաղափարաքաղաքական՝ հասարակական բոլոր չարագործությունների և արհավիրքների համար պատասխանատվությունը վերագրելով մարդկանց, ինչն էլ հնարավոր ու անհրաժեշտ է դարձնում պայքարը դրանց դեմ: Ինչպես նշում է U. U. Արևշատյանը, «չարին դիմադրելու գաղափարը՝ այն կանխելու և արմատախիլ անելու նպատակով, օտարերկրյա նվաճողների դեմ հասունացող գոտեմարտի արտահայտությունն էր»:

Մեսրոպ Մաշտոցի առաջադրած գաղափարներն ու սկզբունքները խորացվում և հստակեցվում են Եզնիկ Կողբացու քաղաքական հայեցակարգում:

Եզնիկ Կողբացի (մոտ. 380 — 450)՝ ականավոր մտածող, ազգային–ազատագրական պայքարի գաղափարախոս: 449 թ. մասնակցել է Արտաշատի ժողովին և Պարսից արքունիքին ուղղված նամակը կազմելուն, որում առաջադրվում են խղճի և դավանության ազատության պահանջը, հիմնավորվում յուրաքանչյուր ազգի ինքնության, քաղաքական, կրոնադավանաբանական, մշակութային զարգացման ուղիների ընտրության ազատությունը, սեփական ճակատագիրը տնօրինելու իրավունքը, մերժվում Սասանյանների՝ հպատակ ժողովուրդների նկատմամբ ծուլման քաղաքականության կիրառումը: Նամակը հայ ժողովրդի հավաքական կամքի արտահայտությունն էր և հիմնավորում էր հասունացող համաժողովրդական ապստամբության անհրաժեշտությունն ու օրինականությունը: Նշված գաղափարները զարգացան և տեսականորեն հիմնավորվեցին Կողբացու «Եղծ աղանդոց» («Աղանդների հերքումը») երկում:

Նրա քաղաքական հայեցակարգը բացահայտվում է զրադաշտականության՝ իբրև Պարսկաստանի պետական կրոնի ու գաղափարախոսության քննադատության ընթացքում, որը հիմնավորում ու արդարացնում էր Սասանյանների զավթողական քաղաքականությունը: Այսինքն՝ խոսքը *զավթողականության գաղափարախոսությանը ազգային–ազատագրական պայքարի գաղափարախոսությունը հակադրելու մասին է:* Նշված խնդրի լուծման առանցքն է կազմում մարդու (և ազգի) իրավունքների և ազատությունների մասին հայեցակարգը, որը դրսևորվում է ճակատագրապաշտական և կրոնափիլիսոփայական դուալիստական ուսմունքների քննական վերլուծության ընթացքում:

Ճակատագրապաշտության անտիկ հայեցակարգը մարդուն զրկում է գործողության ազատությունից, համապատասխանաբար՝ պատասխանատվությունից, մինչդեռ ազատությունը ենթադրում է պատասխանատվություն և հակառակը: Իրականում մարդու գործողություններն ու արարքները նախասահմանված չեն ճակատագրով, այլ մարդու ազատ կամքի դրսևորման արդյունքն են: Հակառակ պարագայում անիմաստ և ավելորդ կդառնան հասարակական, քաղաքական և իրավական բոլոր,

այդ թվում՝ արդարադատության ինստիտուտները, որոնք կոչված են կարգավորել հասարակական հարաբերությունները, հաստատել արդարություն և օրենքի գերակայություն: «Եթե իրադարձությունները կատարվեին ըստ նախասահմանության, ապա պետք չէր լինի, որ թագավորները մահվան դատավճիռ կայացնեին, իսկ դատավորները տանջեին և մահապատժի ենթարկեին մարդասպանին: Մինչդեռ պատժելով՝ նրանք հաստատում են, որ մեղավորները մեղք են գործում ոչ թե ըստ նախասահմանության, այլ (իրենց) չար կամքի դրդումով»:

Նմանապես հեթանոսական դուալիզմը (երկարմատությունը) երկու սուբստանցային (աստվածային)՝ բարի և չար սկիզբների (աստվածների) ընդունումով «օրինականացնում», արդարացնում է չարիքի գոյությունը: Քաղաքական առումով դա նշանակում էր բռնության, զավթողականության և ստրկացման քաղաքականության արդարացում: Ավելին, բռնության և զավթողականության օբյեկտ դարձած ազգի դիմակայությունը չարիքին դառնում է անիմաստ, քանի որ մարդիկ ի վիճակի չեն ընդդիմանալ Աստծո կամքին:

Եզնիկ Կողբացու ուսմունքում սոցիալական չարիքի աղբյուրի հարցը հիմնարար նշանակություն ունի: Նա աշխարհում առկա չարիքի՝ սոցիալական անկարգությունների և անարդարության, բռնությունների և քաղաքական ոտնձգությունների պատճառ համարում է կամքի ազատության, անձնիշխանության սխալ դրսևորումը: «Եթե [չարիքը] գոյություն ունի ի բնե, ապա ինչո՞ւ թագավորներն օրենքներ են արձակում, իշխանները դիմում են սաստումների, դատավորները՝ պատիժների: Արդյոք ո՞չ չարիքը կասեցնելու համար: Բացի այդ, եթե չարիքը գոյություն ունի ի բնե՝ օրենսդիրը չպիտի օրենքներ սահմանի և իշխանը [չպիտի] պատիժ կիրառի չարագործի նկատմամբ: [Բայց այս դեպքում] ինչո՞ւ են պատժում նրան, ով չար է ոչ սեփական կամքով, որին պետք է կարեկցել և ոչ պատիժներ կիրառել նրա նկատմամբ»: Մինչդեռ իրական հասարակական կյանքը ապացուցում է հակառակը: «Իսկ երբ տեսնում ենք,— շարունակում է նա,— որ թագավորը վրեժխնդրություն է պահանջում իր սահմանած օրենքների [խախտման դեպքում] և վրեժխնդրության պահանջով պակասեցնում է վնասը, և դատավորը գողին և ավազակին կապում ու տանջում է՝ վնասակարությունը (սոցիալական չարիքը) վերացնելու համար ... և ուրիշ բոլորն էլ, կրած անարգանքների համար յուրաքանչյուրը վրեժխնդրություն է պահանջում կամ անձամբ, կամ իշխանների միջոցով, ապա ակնհայտ է, որ կատարվող չարագործությունները կամածին են և ոչ ի բնե»:

Այստեղից բխում է.

1) Չարը (կամ չարիքը) դրսևորվում է միայն հասարակական–քաղաքական կյանքում, սոսկ մարդկային հարաբերություններում:

2) Չարն ամեն կարգի հակահասարակական գործողություններն են, իրավախախտումները, օրինազանցությունները՝ թե՛ քրեական, թե՛ քաղաքացիական, թե՛ բարոյական:

3) Քրեական հանցագործությունները և քաղաքացիական իրավախախտումների մեծ մասը աշխարհիկ դատարանների իրավասության ոլորտում են: Արդարադատություն և օրինականություն իրականացնողը աշխարհիկ դատական համակարգն է:

4) Պետական օրենքների պահպանման, արդարադատության և օրինականության գերագույն երաշխիքը երկրի թագավորն է, ուստի բոլոր հանցագործությունների համար վրեժխնդրության իրավունքը պատկանում է թագավորին, իսկ իշխաններն ու դատավորները հետապնդում և պատժում են օրինազանցներին:

Կողբացին կամքի ազատության գոյաբանական և փրկաբանական հարցերը տեղափոխում է ազգի գոյության և փրկության հարթություն: Անհրաժեշտ էր լավատեսական հեռանկար ձևավորել ազգային գիտակցության մեջ, ինչը պետք է դառնար ազգի հոգևոր ու ֆիզիկական ուժերի համախմբման և միավորման երաշխիքը: Մինչդեռ թե՛ ճակատագրապաշտությունը, թե՛ զրադաշտական դուալիզմը մարդուն, ինչպես և ազգին, անզոր են դարձնում չարի, և հատկապես, արտաքին թշնամու դեմ պայքարում, որովհետև յուրաքանչյուր չարիք, այդ թվում՝ օտարերկրյա զավթիչների ներխուժումը և երկրի բռնագրավումը համարվում են ի վերուստ կանխորոշված: Հակառակ պարագայում՝ դա կնշանակեր ընդդիմություն Աստծո կամքին: Երկու ուսմունքներն էլ բռնության ենթարկված կամ նվաճված ազգի գիտակցության մեջ փաստորեն սերմանում են սոցիալական ու քաղաքական հոռետեսություն, սոցիալական ու քաղաքական չարագործություններին դիմակայելու առումով անելանելիության զգացում, ինչը գործնականում հանգեցնում էր ազգի ուժերի ջլատման ու խոչընդոտում ներունակությունների բացահայտումը:

Մինչդեռ, նշում է Կողբացին, «Եթե զավթիչը հարձակվում է երկրի վրա, որպեսզի կողոպտի և սպանի մարդկանց, ի՞նչ է, չպետք է նրանք զորք հավաքեն և գնդեր կազմեն՝ զավթիչներին երկրից վտարելու համար: Ի՞նչ է, պետք է թույլ տան նրան, ասելով՝ եթե այդպես է նախասահմանել ճակատագիրը, որ զավթիչը ամայացնի երկիրը, ինչի՞ համար մենք ընդդիմանանք ճակատագրին: Սակայն մարդիկ զորք կազմելով և թշնամուն երկրից վոնդելով ցույց են տալիս, որ սպանությունները կատարվում են ոչ թե ճակատագրի նախասահմանումով, այլ զավթիչի չար կամքի ղրդումով, որը ներս խուժելով ագահորեն ավերում է երկիրը, թալանելով նրա ունեցվածքը և հարստությունը»:

Այսպիսով, Կողբացու ազգային–քաղաքական հայեցակարգը հիմնված է մարդու ազատ կամքի, «անձնիշխանության», ընտրության ազատության բանաձևի վրա: Միաժամանակ նա հարցը տեղափոխում է ազգային հարթություն, ինչը հնարավորություն ընձեռեց մարդու ազատ կամքի, անձնիշխանության հայեցակարգը տարածել նաև ողջ հայ ազգի վրա: Այլ կերպ ասած՝ հայ ժողովուրդն ևս օժտված է կամքի և ընտրության ազատությամբ, որպես մարդկային հանրություն՝ ինքնիշխան է իր գործողությունների, վարած քաղաքականության մեջ, «անձնիշխան» է իր ճակատագիրը տնօրինելու և գոյատևման ուղիների ընտրության հարցում: Եվ որևէ այլ ազգ կամ պետություն իրավունք չունի թելադրել իր կամքը, իր գաղափարախոսությունը (կրոնը), հոգևոր–մշակութային իր արժեհամակարգը և ապրելակերպը: Իսկ եթե որևէ ազգ, այնուհանդերձ, հանդգնում է մի այլ ժողովրդի թելադրել իր համահավաք քաղաքական կամքը, զրկել «անձնիշխանությունից» (ինքնիշխանությունից) և ազատությունից, ապա զավթողականության ենթարկված յուրաքանչյուր (այդ թվում՝ հայ) ազգի՝ իբրև ազատ կամքի հավաքական սուբյեկտի սրբազան պարտքն է ազգովի պայքարել թշնամու դեմ՝ հանուն և ի պաշտպանություն ազգի ազատության ու անկախության:

Հայ մտածողը գաղափարաբաղաքական ուղղվածություն հաղորդեց Վարդանանց պատերազմի նախօրեին ազգային գիտակցության մեջ առկա ազգային–քաղաքական խմորումներին և միտումներին: Նա հայ ժողովրդին զինեց համակողմանիորեն հիմնավորված և փաստարկված (թե՛ տեսականորեն, թե՛ գործնականորեն) գաղափարաբաղաքական հայեցակարգով, որը հետագա դարերի ընթացքում դարձավ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի գաղափարախոսական հիմնավորման և արդարացման կարևորագույն կովաններից մեկը:

4.2. Եղիշեի քաղաքական ուսմունքը

Եղիշե (410–475)՝ ականավոր պատմիչ, մտածող, ազգային–ազատագրական պայքարի մասնակից և գաղափարախոս: Ի տարբերություն Կողբացու՝ նրա ուսմունքը տեղի ունեցած քաղաքական իրադարձությունների նկատմամբ անդրադարձի արդյունք է: Միաժամանակ՝ մարդու (և ազգի) ազատությունների և իրավունքների խնդիրը նա, ինչպես և Կողբացին, քննում է ազգային–ազատագրական պայքարի ընդհանուր համատեքստում: Նրա քաղաքական ուսմունքի առանցքն է հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի քաղաքական, իրավական, սոցիալ–փիլիսոփայական և բարոյական–հոգեբանական հիմնավորումը: Հասարակական հարաբերությունների, սոցիալական ինստիտուտների, իշխանության և այլ հարցեր քննվում են «Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին» հռչակավոր երկում ու այլ գործերում:

Ըստ Եղիշեի՝ թագավորական իշխանությունն առհասարակ սրբազան է և աստվածատուր: Նա առաջադրում է թագավորական իշխանության իր մեկնաբանությունը:

Նախ՝ թեև թագավորի իշխանությունը աստվածատուր է, սակայն բացարձակ չէ արդեն այնքանով, որ պետք է ենթարկվի իր իսկ կողմից հաստատված օրենքներին: Ուստի եթե թագավորը խախտում է օրենքները, ապա հպատակները կարող են չենթարկվել և նույնիսկ ապստամբել նրա դեմ:

Երկրորդ՝ գոյություն ունի երկու տեսակ իշխանություն՝ երկնային (հոգևոր) և երկրային (աշխարհիկ): Աշխարհիկը տարածվում է միայն սոցիալական, տնտեսական ու քաղաքական հարաբերությունների վրա և իրավունք չունի տնօրինել մարդու հոգին, խիղճը և հավատը, որոնք պատկանում են երկնային թագավորությանն ու ենթարկվում հոգևոր իշխանությանը: Հետևաբար՝ Սասանյանների կրոնագաղափարական ոտնձգությունները հակասում են աստվածային կարգին (օրենքին), խախտում մարդու (և ազգի) բնական իրավունքները՝ խղճի և դավանանքի ազատությունը:

Երրորդ՝ թագավորի իշխանությունը պետք է լինի արդար և հիմնված օրենքների վրա, այսինքն՝ նրա կարևորագույն գործառույթներից է պետության բոլոր ժողովուրդների բարօրության ապահովումը: Իսկ դրան կարելի է հասնել խաղաղության, սոցիալական և ազգային համաձայնության հաստատման միջոցով: Քանզի «անիրավությունից արդարություն չի լինի, այնպես էլ ստությունից ճշմարտություն»: Օրենքներին հետևելը հենց նշանակում է արդարություն, արդար կառավարում:

Միաբանությունը յուրաքանչյուր հասարակության (ազգի) կայունության երաշխիքն է: Մինչդեռ անմիաբանությունը քայքայում է հասարակությունը, ջլատում ազգի ուժերը, անզոր դարձնում զավթիչների դեմ, անկախության և պետականության կորստի պատճառ դառնում:

Եղիշեն առաջիններից է, որ մշակեց «երկու սրերի», իշխանության երկու՝ հոգևոր և աշխարհիկ ձևերի հայեցակարգը: Արևմտաեվրոպական իրականության մեջ քաղաքական նման հայեցակարգի ձևակերպումը, ինչպես նշվել է, վերագրվում է Հռոմի պապ Գելասիոս Ա–ին: Ըստ Եղիշեի՝ գոյություն ունի երկու տեսակ սուր՝ բնական (ոգեղեն) և ստացական (նյութեղեն): Բնական սուրը գերագույն ճշմարտությունն է, արդարությունը, աստվածային իրավունքը, օրենքը՝ մարմնավորված քրիստոնեական ուսմունքում, որի կրողը քրիստոնեական եկեղեցին է, իսկ ստացականը սովորական զենքն է և մարմնավորվում է աշխարհիկ իշխանությունների մեջ: Սակայն կարևոր է, թե ում ձեռքում է գտնվում ստացական սուրը: Օրինազանցի, նախահարձակի դեմ պաշտպանվողի ձեռքում այն ծառայում է բարի գործերին և նպատակներին, իսկ «ագահների»

ձեռքին դառնում չարիքի գործիք: Ջենքով՝ «ագահության պատճառով մարդիկ միմյանց զրկում են կյանքից»:

Ըստ Եղիշեի, հանուն հայրենիքի ազատության մղվող պայքարում բոլոր միջոցներն էլ արդարացված են: Այսպես, պարսից արքունիքում հայ նախարարների առերես ուրացումը օրինազանցություն և դավաճանություն չէ, որովհետև նրանք առաջնորդվում էին այն սկզբունքով, որ *«օրենքն է մարդու համար, և ոչ թե մարդը՝ օրենքի»*: Բացի այդ, նրանց գործելակերպը պետք է գնահատել կոնկրետ իրավիճակի և նպատակի տեսանկյունից: Հետևաբար՝ այդպիսի «սուտը», «օրինազանցությունը» նպաստում են արդարության և ազատության հաստատմանը: Հանուն իրապես ազգային վեհ նպատակի՝ կարելի է դիմել այսպես կոչված «իրավիճակային օրինազանցության»:

Եղիշեի կարծիքով, թագավորը պետք է օրինապահ և արդարամիտ լինի բոլոր հպատակների (ինչպես առանձին մարդու, այնպես էլ ժողովուրդների) հանդեպ, քանզի միայն այդ դեպքում է հնարավոր համախմբել, միավորել սոցիալական բոլոր խավերին և հպատակ ժողովուրդներին, դառնալ պետության ու հասարակության միասնության երաշխիքը և խորհրդանիշը: Թագավորը ոչ միայն իշխանություն և իրավունք, այլև պատասխանատվություն ունի իր երկրի ու հպատակ ժողովրդի հանդեպ: Ուստի թագավորի գլխավոր արժանիքներից է իմաստությունը. «Եթե թագավորը իմաստությունն իրեն աթոռակից չունի, չի կարող իր վիճակի մեջ վայելուչ լինել»: Իմաստուն և արդար կառավարումը պահանջում է զերծ մնալ բռնություններից ու օրինազանցություններից, որոնք կարող են կործանարար լինել ոչ միայն հպատակ ժողովուրդների, այլև պետության և թագավորական իշխանության համար: Իմաստուն կառավարման պարագայում ծառաներն ու հպատակ ժողովուրդները չեն ընդդիմանա և չեն ապստամբի թագավորի գերագույն իշխանության դեմ:

Եղիշեն կարևորում է արդարադատության ինստիտուտի դերը: Իշխանության և իրավունքի երկու տեսակին համապատասխան, նա տարբերակում է արդարադատության երկու տեսակ՝ աստվածային ու մարդկային: Երկուսն էլ կապված են օրենսդրության, խրատի, դաստիարակության, ազատ կամքի, վարձահատուցման, մարդու գործնական կյանքի և օրինազանցության հետ: Դրանց տարբերությունն այն է, որ «թագավորների օրենքը հանցավորներին է պատժում, իսկ Աստված՝ հանցավորին և ազգը. հանցավորներին որպես օրենսդիր, իսկ ազգին՝ որպես առաջագետ»:

Արդարադատության մարմինների բնականոն գործունեությունը ենթադրում է օրենքների առկայություն: Ինչպես իշխանությունը, օրենքները ևս երկու տեսակ են լինում՝ մարմնին և հոգուն համապատասխան: Հեթանոսների օրենքները վերաբերում են մարմնին, նրանք չունեն և չեն

կարող հոգևոր օրենքներ ունենալ: Այնուհանդերձ, դրանք նպաստեցին «քաղաքավարության» (պետական կառավարման արվեստի) ձևավորման և զարգացման, ինչպես նաև մարդու ֆիզիկական կյանքի և ունեցվածքի պաշտպանության գործընթացին. «հեթանոսները ... ունեին քաղաքավարության օրենքներ, որոնք կարճում (սանձահարում) էին գողությունը, հափշտակությունը և անխտիր սպանությունը: Սահմանված օրենքները բավական էին մարդկանց մարմնին իշխելու համար»: Եղիշեն բարձր է գնահատում օրենքի նկատմամբ հռոմեացիների հարգալից վերաբերմունքը, օրենքին հետևելու պահանջն ու ձգտումը: *Հեթանոսական օրենքներն ընդունելի են նաև քրիստոնեության համար, սակայն դրանք անհրաժեշտ է լրացնել հոգևոր օրենքներով:*

Արդարադատության իրագործումը ենթադրում է պատժի ինստիտուտ, որի կարևորագույն սկզբունքներից է. յուրաքանչյուր օրինազանցության համար օրենքը սահմանում է համապատասխան պատժամիջոց: Ընդսմին, Եղիշեն կարևորում է հանցանքի գիտակցվածության գործոնն ու աստիճանը՝ տարբերակելով ինքնակամ և հարկադրաբար կատարած օրինազանցությունը: Առաջին կարգի հանցանքն առավել պատժելի է, քան երկրորդը: Պատժի չափը և աստիճանը կախված են հանցագործի օրենքի իմացությունից, ինչն արձանագրված է անտիկ իրավունքում և Ավետարանում: Օրենքի կարգավորիչ ուժը պայմանավորված է ոչ միայն դրա արդարացիությամբ և ճշմարտացիությամբ, այլև այն իրագործող մարդկանց իրավական գիտակցության մակարդակով, օրինապահությամբ. «Որովհետև ոչ թե օրենքներն են տկար, այլ դուք (մարդիկ) եք տկարացնում դրանք՝ չպահպանելով օրենքները»: Արդարադատության իրականացման հարցում նա կարևորում է նաև վախի գործոնը, որը կարող է հսկիչ դեր ունենալ և զերծ պահել զանազան հանցագործություններից: Արդարադատության և պատժի հայեցակետի հիմքում ընկած է վարձահատուցման սկզբունքը:

Ըստ Եղիշեի, անկախ սուբյեկտիվ ընկալումներից ու հոգեբանական ապրումներից, արդարադատության մարմիններն օբյեկտիվորեն ապահովում են հասարակության և օրինապահ մարդկանց անվտանգությունը: Նա չի ընդունում վերացական մարդասիրության (հումանիզմի) պացիֆիստական սկզբունքը: Ավելին, բռնություն կիրառելով օրինազանցների նկատմամբ՝ արդարադատությունը հասարակական օգտակար աշխատանք է կատարում: Թեև դատավորը մեկին պատժում է, իսկ մյուսին՝ պաշտպանում, սակայն արդարադատության բնույթն ու ուղղվածությունը մնում են անփոփոխ:

Պատժի ինստիտուտը հասարակության կառավարման, պետական իշխանության գործառութային անհրաժեշտ մարմիններից է: Միաժամանակ Եղիշեն ընդգծում է բարոյախրատական, հորդորանքի, համոզման նշանակությունը: Ավելին, որոշ դեպքերում պատժին պետք է դիմել միայն այն ժամանակ, երբ հորդորանքն ապարդյուն է լինում: Քանզի պատժի գերագույն նպատակը մարդուն ճիշտ ուղու վրա դնելն է: Բանն այն է, որ «օրինազանցություն» և «օրինապահություն» հասկացությունները բացարձակ չեն. մարդը ժամանակի ընթացքում կարող է փոխվել, օրինազանցը կարող է դառնալ օրինապահ և հակառակը: Բացի այդ, այն ինչ հռոմեական օրենքով արդար է համարվում, կարող է հրեականով անարդար լինել, այն, ինչ պարսիկները ճշմարիտ են համարում, հայերի համար անընդունելի է, այն, ինչ խաղաղության պայմաններում արժեքավոր է քվում, պատերազմի ժամանակ արժեզրկվում է:

Այսպիսով, Եղիշեն ազգային–ազատագրական պայքարում ազգի ընդհանրական շահերը (քաղաքական անկախություն, ազատություն, սեփական պետականություն և այլն) ավելի բարձր է դասում, քան անձի շահերը, նյութական բարիքները և այլն: Պետականության առկայության դեպքում առաջնակարգ, գերակայող նշանակություն ունեն համապետական և սոցիալական շահերը: Բարոյականության ոլորտում նա առաջնությունը տրվում է ոչ թե անհատական, այլ սոցիալական բարոյականությանը:

4.3. Մովսես Խորենացու պետական ինքնիշխանության հայեցակարգը

Մովսես Խորենացի (մոտ. 410 — 495)՝ ականավոր պատմիչ, քաղաքական մտածող, հռչակավոր «Հայոց պատմության» հեղինակ՝ շարադրված որոշակի փիլիսոփայաքաղաքական հայեցակարգի դիրքերից: Նա իր երկն ավարտել է մինչև 482 թ. ազգի հերթական ապստամբությունը պարսկական տիրապետության դեմ՝ փաստորեն դառնալով դրա գաղափարախոսը: Հետևելով անտիկ քաղաքագիտական ավանդույթներին, շեշտում է հասարակական–քաղաքական կարգերի մասին գիտության կարևորությունը՝ տարբերակելով դրա տեսական և գործնական հարթությունները: Նա զանազանում է տնտեսական («տնօրինական») և քաղաքական («քաղաքավարության») գիտելիքները, որոնք կազմում են պետության կառավարման արվեստի բաղկացուցիչ մասերը: Նրա հիմնական նպատակն է՝ հայ ժողովրդի քաղաքական անկախության, հայոց պետականության ինքնակայության, ինքնիշխանության օրինականության ու անհրաժեշտության հիմնավորումը:

Խորենացու քաղաքական տեսությունը սերտորեն առնչվում է նրա փիլիսոփայապատմական սկզբունքներին: Նրա պատմաքաղաքական և քաղաքակրթական հայեցակարգի հիմնարար գաղափարն է. հայ ժողովուրդը հնությամբ չի զիջում զավթիչ–տերություններին (Հռոմեական

կայսրությանը և Պարսկաստանին), աշխարհի հնագույն քաղաքակիրթ ժողովուրդներից է, իսկ հայոց պետականությունը առաջացել է առաջին պետությունների հետ միաժամանակ:

Նախ՝ հայ ժողովուրդը սերում է Աստվածաշնչյան նահապետներից և ծագումնաբանական առումով չի զիջում մյուս հնագույն ժողովուրդներին, այդ թվում՝ հույներին և պարսիկներին:

Երկրորդ՝ Հայկ Նահապետը և Արամը հերոսաբար նվաճել են ազատություն իրենց և ազգի համար: Նրանցից են սկիզբ առնում հայկական թագավորությունը (պետականությունը) և դրա իրավաբարոյական հիմքը: Դա նշանակում էր, որ հայկական, ինչպես մյուս հնագույն (առաջին) քաղաքակիրթ ժողովուրդների պետականությունը, աստվածային ծագում ունի, համապատասխանում է գերագույն (բնական, աստվածային) օրենքին, ուստիև միանգամայն օրինական է ու հավերժ:

Երրորդ՝ հայերը ստրկական վիճակը երբեք չեն հանդուրժել: Ավելին, ազգի առաջնորդների գլխավորությամբ միասնաբար կռվելով՝ վերականգնել են ոտնահարված ազատությունն ու անկախությունը, վերահաստատել պետականությունը:

Չորրորդ՝ թշնամու թվային գերազանցությանը հայերը միշտ էլ հակադրել են խիզախությունն ու հայրենասիրությունը:

Հետևաբար՝ ա) հայ ժողովուրդը պատկանում է աշխարհի հնագույն (առաջին) քաղաքակիրթ ժողովուրդների շարքին, բ) ազգի առաջնորդները մարդկային պատմության առաջին իսկ փուլում նվաճել են ազատություն ու անկախություն, ազատ ու անկախ ապրելու իրավունք, գ) հայոց պետականությունը հասակակից է աշխարհի առաջին պետություններին, բնական (աստվածային) ծագում ունի (ի տարբերություն այն պետությունների, որոնք առաջացել են հետագայում): Այլ կերպ ասած՝ հայ ժողովուրդը ի սկզբանե օժտված է ազգային և պետական ինքնիշխանությամբ, որը համապատասխանում է բնական օրենքին, հետևաբար՝ նրա բնական (անօտարելի) իրավունքն է: Ուստի որևէ պետության կողմից Հայաստանի բռնագրավումը հակասում է բնական օրենքին, պատմական արդարության խախտում է, ոտնահարում, ինչը դարձավ նրա ազգային–քաղաքական հայեցակարգի մեկնակետը:

Այսպիսով, հայ ազգի քաղաքական անկախության, սեփական պետականության վերականգնման խնդիրը միանգամայն արդարացված է թե՛ պատմական, թե՛ քաղաքակրթական, թե՛ իրավական, թե՛ բարոյական առումներով: Ավելին, *հայ ժողովուրդը ոչ միայն կարող է, այլև պարտավոր է պայքարել իր բնական իրավունքի, ազգային արժանապատվության համար, որովհետև դա միաժամանակ պայքար է՝ հանուն բնական իրավունքի, գերագույն ճշմարտության և արդարության հաստատման:*

Խորենացուն բնորոշ է քաղաքական և սոցիալական լավատեսությունը: Անհաջողությունները նա դիտում է իբրև պատահականություն, անցողիկ, հաղթահարելի երևույթներ: Այս առումով Հայաստանի ենթակայությունը ժամանակավոր, դիպվածային բնույթ ունի, և ազգը կարող է կրկին նվաճել քաղաքական անկախություն:

Ըստ Խորենացու, պետությունը պատմականորեն առաջացած հաստատություն է, որի հիմնական գործառույթներն են՝ երկրում կարգուկանոնի հաստատումը, երկրի միավորումը, տիրելու ուժը և պաշտպանության ապահովումն օտար նվաճողներից: Որպես հին և քաղաքակիրթ ժողովուրդ՝ հայերը նույնպես անցել են զարգացման «բարբարոսական» («անկարգության»), միջանկյալ (ավագության և ցեղերի տիրապետության), և «քաղաքակրթական» («կարգավորվածության») փուլերը: Քաղաքակրթության առանձնահատկություններից են պետականության ձևավորումը, բանավոր օրենքի վերածումը գրավոր օրենքի: Պետությունը սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունների կարգավորման որակապես նոր աստիճան է, իսկ գրավոր օրենքը առավել հաստատուն է դարձնում հասարակությունը, հասարակական կարգն ու կանոնը: Պետականության պատմությունը դիտվում է մարդկային հարաբերությունների (քաղաքական, սոցիալական, իրավական և այլ) կարգավորման պատմություն:

Պետականության խորհրդանիշը թագավորն է: Խորենացին հայ թագավորներից առանձնացնում է Տիգրան Մեծին, ում համարում է օրինակելի նաև իր ու ապագա ժամանակների համար: Պետական ինքնիշխանության հայեցակարգը նա կառուցում է Տիգրան Մեծի պետական–քաղաքական գործունեության վերլուծության հիման վրա:

Նախ՝ թագավորը պետք է լինի խոհեմության, իմաստության, քաջության գերագույն մարմնավորումը, որովհետև դրանք կառավարման գլխավոր երաշխիքն են:

Երկրորդ՝ Տիգրան Մեծը «մեր բնակության սահմաններն ընդարձակելով հասցրեց մինչև հին բնակության սահմանների ծայրերը»: Թագավորը պետք է ինքնիշխան պետության շրջանակներում միավորի ազգին պատկանող բոլոր տարածքները, հաստատի իր գերագույն իշխանությունը և ապահովի բնակչության անվտանգությունը:

Երրորդ՝ նա «տղամարդկանց գլուխ կանգնեց և ցույց տալով քաջություն՝ մեր ազգը բարձրացրեց, և մեզ, որ [օտարների] լծի տակ էինք, դարձրեց շատերին լուծ դնողներ և հարկապահանջներ»: Երկրի ինքնիշխանությունը ենթադրում է ոչ միայն քաղաքական անկախություն, այլև մյուս ժողովուրդների վրա իշխանության հաստատում: Թագավորը պետք է նպաստի երկրի տնտեսական վերելքին, պայմաններ ստեղծի բնակչության հարստացման համար:

Չորրորդ՝ երկրի հարստացումը, պետական ինքնիշխանությունը, անվտանգության ապահովումը ենթադրում են հզոր ռազմական **ուժի** առկայություն: Պետության հզորությունը խարսխված է ուժի վրա. «քաջերի սահմանը իրենց զենքն է. որքան կտրում է, այնքան ունենում են: Նիզակն է որոշում պետության սահմանը»:

Հինգերորդ՝ գիտության և մշակույթի հովանավորումն ու տարածումը: Թագավորն ու զորավարները պետք է օժտված լինեն համապատասխան գիտելիքներով. զորավարները՝ զորաբանակները «ղեկավարելու», «քաղաքների պաշտպանությունը» ճիշտ կազմակերպելու, ռազմական տեխնիկային տիրապետելու, տեղանքի մասին պատկերացում կազմելու և այդ ամենը լավագույնս օգտագործելու համար, իսկ թագավորը՝ ապահովելու գիտելիքների տարածումը և զարգացումն իր երկրում:

Այսպիսով, Մովսես Խորենացու պետական ինքնիշխանության հայեցակարգի կարևորագույն կետերից են՝ ա) թագավորի անձնական ընդունակությունները ու կարողությունները, հատկապես՝ քաջությունն ու խոհեմությունը, բ) ազգապատկան բոլոր տարածքների միավորումը մեկ ազգային պետության սահմաններում, գ) այլ երկրներին ու ժողովուրդներին հարկատու դարձնելը, դ) ժամանակի պահանջներին համապատասխան հզոր ու մարտունակ բանակի առկայությունը, ե) երկրի տնտեսական վերելքը, բնակչության բարգավաճումը, զ) գիտության և մշակույթի զարգացումը, կրթության ու գիտելիքի տարածումը:

Նշված կետերից առանցքային է երրորդը, այն պետության ինքնիշխանության աստիճանի հայելին է: Քանի այն է, որ յուրաքանչյուր պետություն (կամ ազգ) կամ «հարկապահանջ է» լինում, կամ «հարկատու». եթե հարկապահանջ չէ, ապա հարկատու է, եթե հարկատու է, կախվածության մեջ է, ենթարկվում է մի այլ պետության, հետևաբար՝ ինքնիշխան չէ: Ուստի այս կետը պետության ինքնիշխանության, այլ պետությունների հետ (միջազգային հարաբերություններում) ունեցած կարգավիճակի չափորոշիչն է:

Պետություն–եկեղեցի հարաբերության հարցում Խորենացին մատնանշում է, որ եթե սկզբնական շրջանում (301 թ. քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո) հոգևոր ոլորտում թագավորական և կաթողիկոսական իշխանությունները հավասար էին, իսկ աշխարհիկ ոլորտում գերակայում էր թագավորական իշխանությունը, ապա ժամանակի ընթացքում աշխարհիկ կյանքում նկատվում է իշխանության երկու ճյուղերի հավասարեցում, ինչը հոգևոր դասի իշխանական հավակնությունների և նախարարների կենտրոնախույս ձգտումների արդյունք էր: Երկու իշխանությունների միջև հակասությունները և մրցակցությունը հանգեցրին քաղաքական իշխանության ճգնաժամի և որպես

հետևանք՝ պետության կործանման և կաթողիկոսական իշխանության թուլացման:

Հայ նախարարների կենտրոնախույս ձգտումները և թագավորական կենտրոնացված իշխանության անհրաժեշտության անտեսումը հղի էին ազգակործան քաղաքական հետևանքներով, ինչը գիտակցում էր Սահակ Պարթև կաթողիկոսը: Նա համոզում էր նախարարներին՝ պարսից արքունիքից չպահանջել գահընկեց անել հայ թագավորին: Նա հասկանում էր, որ նախարարների դիրքորոշումը տանում է թագավորության կործանման, որ պարսիկ կառավարչի նշանակումը հայերին կզրկի պետության վերականգնման հնարավորությունից: Այդ պատճառով՝ հայրենասեր կաթողիկոսը հրաժարվում է միանալ նախարարներին, դա համարելով դավաղրություն սեփական թագավորի և պետականության դեմ: Որովհետև, ըստ նրա, ավելի լավ է ունենալ սեփական, թեև վատ թագավորություն, քան լավ, բայց օտարի: «Եվ ինչպե՞ս կարելի է այդ իմ ախտավոր ոչխարը փոխել առողջ գազանի հետ, որի հենց առողջությունը մեզ համար պատուհաս է»:

Խորենացու քաղաքական հայեցակարգն արտացոլում է պետություն–եկեղեցի հարաբերություններում կատարված իրական փոփոխությունները: Եթե Տրդատ Մեծի (298–330) օրոք այդ հարաբերություններում տիրում էր ներդաշնակություն՝ թագավորական իշխանության գերակայությամբ, ապա թագավորական իշխանության թուլացման և հատկապես՝ դրա վերացումից հետո հոգևոր իշխանությունը մնաց որպես միակ համահայկական կենտրոնացված կազմակերպություն: Ուստի հոգևոր իշխանությանը որոշակի առաջնայնություն հաղորդելը, այն էլ Արշակունյաց Հայաստանի վերջնական կործանումից հետո, ո՛չ թե պետություն–եկեղեցի հարաբերությունների կարգավորման նրա քաղաքական մոդելն էր, այլ քաղաքական իրականության նկատմամբ քաղաքագիտական ռեֆլեքսիայի արդյունք:

Ըստ Խորենացու՝ ամեն մի պատերազմ ինքնին սոցիալական չարիք է: Սակայն պատերազմները տարբերվում են իրենց բնույթով: Նա ըմբռնում է պատերազմի և խաղաղության դիալեկտիկան՝ տարբերակելով պաշտպանողական (արդար) և հարձակողական (անարդար) պատերազմները: Ավելին, արտաքին թշնամու նվաճողական պատերազմին պետք է հակադրել պաշտպանողական պատերազմը:

Հետևելով անտիկ մտածողներին՝ Խորենացին համարում է, որ սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունները առաջացել են ընտանեկան հարաբերություններից: Ընտանիքը հասարակության հիմքն է: Մարդն անասունից տարբերվում է ամուսնության (ընտանիքի) կարգավորվածությամբ: Ընտանիքն է դաստիարակում նոր սերունդ, ընտանիքի անդամները անընդմեջ հմտանում են տնօրինության (տնտեսվարու-

Չորրորդ՝ երկրի հարստացումը, պետական ինքնիշխանությունը, անվտանգության ապահովումը ենթադրում են հզոր ռազմական ուժի առկայություն: Պետության հզորությունը խարսխված է ուժի վրա. «քաջերի սահմանը իրենց զենքն է. որքան կտրում է, այնքան ունենում են: Նիզակն է որոշում պետության սահմանը»:

Հինգերորդ՝ գիտության և մշակույթի հովանավորումն ու տարածումը: Թագավորն ու զորավարները պետք է օժտված լինեն համապատասխան գիտելիքներով. զորավարները՝ զորաբանակները «ղեկավարելու», «քաղաքների պաշտպանությունը» ճիշտ կազմակերպելու, ռազմական տեխնիկայից տիրապետելու, տեղանքի մասին պատկերացում կազմելու և այդ ամենը լավագույնս օգտագործելու համար, իսկ թագավորը՝ ապահովելու գիտելիքների տարածումը և զարգացումն իր երկրում:

Այսպիսով, Մովսես Խորենացու պետական ինքնիշխանության հայեցակարգի կարևորագույն կետերից են՝ ա) թագավորի անձնական ընդունակությունները ու կարողությունները, հատկապես՝ քաջությունն ու խոհեմությունը, բ) ազգապատկան բոլոր տարածքների միավորումը մեկ ազգային պետության սահմաններում, գ) այլ երկրներին ու ժողովուրդներին հարկատու դարձնելը, դ) ժամանակի պահանջներին համապատասխան հզոր ու մարտունակ բանակի առկայությունը, ե) երկրի տնտեսական վերելքը, բնակչության բարգավաճումը, զ) գիտության և մշակույթի զարգացումը, կրթության ու գիտելիքի տարածումը:

Նշված կետերից առանցքայինն է երրորդը, այն պետության ինքնիշխանության աստիճանի հայելին է: Քանի այն է, որ յուրաքանչյուր պետություն (կամ ազգ) կամ «հարկապահանջ է» լինում, կամ «հարկատու». եթե հարկապահանջ չէ, ապա հարկատու է, եթե հարկատու է, կախվածության մեջ է, ենթարկվում է մի այլ պետության, հետևաբար՝ ինքնիշխան չէ: Ուստի այս կետը պետության ինքնիշխանության, այլ պետությունների հետ (միջազգային հարաբերություններում) ունեցած կարգավիճակի չափորոշիչն է:

Պետություն–եկեղեցի հարաբերության հարցում Խորենացին մատնանշում է, որ եթե սկզբնական շրջանում (301 թ. քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո) հոգևոր ոլորտում թագավորական և կաթողիկոսական իշխանությունները հավասար էին, իսկ աշխարհիկ ոլորտում գերակայում էր թագավորական իշխանությունը, ապա ժամանակի ընթացքում աշխարհիկ կյանքում նկատվում է իշխանության երկու ճյուղի հավասարեցում, ինչը հոգևոր դասի իշխանական հավակնությունների և նախարարների կենտրոնախույս ձգտումների արդյունք էր: Երկու իշխանությունների միջև հակասությունները և մրցակցությունը հանգեցրին քաղաքական իշխանության ճգնաժամի և որպես

հետևանք՝ պետության կործանման և կաթողիկոսական իշխանության թուլացման:

Հայ նախարարների կենտրոնախույս ձգտումները և թագավորական կենտրոնացված իշխանության անհրաժեշտության անտեսումը հղի էին ազգակործան քաղաքական հետևանքներով, ինչը գիտակցում էր Սահակ Պարթև կաթողիկոսը: Նա համոզում էր նախարարներին՝ պարսից արքունիքից չպահանջել գահընկեց անել հայ թագավորին: Նա հասկանում էր, որ նախարարների դիրքորոշումը տանում է թագավորության կործանման, որ պարսիկ կառավարչի նշանակումը հայերին կզրկի պետության վերականգնման հնարավորությունից: Այդ պատճառով՝ հայրենասեր կաթողիկոսը հրաժարվում է միանալ նախարարներին, դա համարելով դավադրություն սեփական թագավորի և պետականության դեմ: Որովհետև, ըստ նրա, ավելի լավ է ունենալ սեփական, թեև վատ թագավորություն, քան լավ, բայց օտարի: «Եվ ինչպե՞ս կարելի է այդ իմ ախտավոր ոչխարը փոխել առողջ գազանի հետ, որի հենց առողջությունը մեզ համար պատուհաս է»:

Խորենացու քաղաքական հայեցակարգն արտացոլում է պետություն–եկեղեցի հարաբերություններում կատարված իրական փոփոխությունները: Եթե Տրդատ Մեծի (298–330) օրոք այդ հարաբերություններում տիրում էր ներդաշնակություն՝ թագավորական իշխանության գերակայությամբ, ապա թագավորական իշխանության թուլացման և հատկապես՝ դրա վերացումից հետո հոգևոր իշխանությունը մնաց որպես միակ համահայկական կենտրոնացված կազմակերպություն: Ուստի հոգևոր իշխանությանը որոշակի առաջնայնություն հաղորդելը, այն էլ Արշակունյաց Հայաստանի վերջնական կործանումից հետո, ո՛չ թե պետություն–եկեղեցի հարաբերությունների կարգավորման նրա քաղաքական մոդելն էր, այլ քաղաքական իրականության նկատմամբ քաղաքագիտական ռեֆլեքսիայի արդյունք:

Ըստ Խորենացու՝ ամեն մի պատերազմ ինքնին սոցիալական չարիք է: Սակայն պատերազմները տարբերվում են իրենց բնույթով: Նա ըմբռնում է պատերազմի և խաղաղության դիալեկտիկան՝ տարբերակելով պաշտպանողական (արդար) և հարձակողական (անարդար) պատերազմները: Ավելին, արտաքին թշնամու նվաճողական պատերազմին պետք է հակադրել պաշտպանողական պատերազմը:

Հետևելով անտիկ մտածողներին՝ Խորենացին համարում է, որ սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունները առաջացել են ընտանեկան հարաբերություններից: Ընտանիքը հասարակության հիմքն է: Մարդն անասունից տարբերվում է ամուսնության (ընտանիքի) կարգավորվածությամբ: Ընտանիքն է դաստիարակում նոր սերունդ, ընտանիքի անդամները անընդմեջ հմտանում են տնօրինության (տնտեսվարու-

թյան) և տեսչության (կառավարման) հարցերում: Հետևաբար՝ ընտանիքը իրականացնում է այն խնդիրները, որոնք անհրաժեշտ են արդար և կարգավորված հասարակության համար:

Խորենացին քաղաքը ավելի բարձր է դասում, քան գյուղը: Քաղաքացիները պետք է արժանանան ավելի մեծ հարգանքի ու պատվի, քան գյուղացիները: Իսկ գյուղացիները պետք է պատվեն քաղաքացիներին՝ որպես իշխանների: Սակայն պետության բարգավաճման համար անհրաժեշտ է, որ քաղաքն ու գյուղը «եղբայրաբար վարվեն բարեկարգության ու աննախանձ կյանքի համար, որ հիմքն է կազմում շենության և խաղաղ կյանքի»: Միաժամանակ, քաղաքացիները չպետք է գոռոզանան, մեծամտանան գյուղացիների նկատմամբ:

Մարդկային հարաբերությունները ղեկավարելու և կարգավորելու համար Խորենացին անհրաժեշտ է համարում համադրել երեք միջոց՝ անձնական օրինակը, խրատը և պատիժը, որոնց միջոցով կարելի է դաստիարակել մարդկանց և հասարակական գիտակցության մեջ ներմուծել ընկերասիրության զգացում, առավել ևս, որ սոցիալական բոլոր խավերի նպատակն է՝ պայքարել չարագործությունների դեմ: Ընդսմին, հանցագործների որդիները չպետք է դատվեն հայրերի կատարած հանցանքների համար, առավել ևս, եթե հայրերն արդեն կրել են հասանելիք պատիժը: Ամեն մի մարդ անձամբ է պատասխանատվություն կրում իր արարքի համար: Բացի ազատ կամքի քրիստոնեական ուսմունքի արտացոլումից, այստեղ նշմարվում է իրավական այն հիմնարար նորմի ձևակերպումը, որի համաձայն՝ մեկ հանցագործությանը հասնում է մեկ պատիժ:

Հասարակության կայունությունն ու հաստատունությունը պայմանավորված են գործող օրենքներով: Օրենքի իրականացումն առնչվում է մարդու բանական բնությանը, ինչը բացակայում է թե՛ կենդանական աշխարհում, թե՛ մարդկության պատմության բարբարոսական շրջանում: «Քանականություն» և «օրենք» հասկացությունները փոխկապակցված են: Ավելին, մարդու բանականորեն կարգավորված կյանքը համապատասխանում է բնությանը, այսինքն՝ օրենքին: Բոլոր մարդիկ, հատկապես՝ պետական այրերը պետք է գործեն բանականության (օրենքի) համաձայն: Հակառակ պարագայում մարդը «ջանում է վեր ու վար կործանել մարդկանց կյանքի հաստատունությունը»: Օրենքները քաղաքակրթում են մարդկանց, նրանց կենսագործունեությունը ներգրավում կարգուկանոնի որոշակի շրջանակներում, «համեստացնում», չափավորում:

Այսպիսով, բանականությունը նպաստում է հասարակական կարգուկանոնի հաստատմանն ու ամրապնդմանը: Մյուս կողմից՝ դրա համար անհրաժեշտ է, որ յուրաքանչյուր մարդ՝ անկախ սոցիալական դիրքից, լավագույնս կատարի իր սոցիալական դերը: Հետևելով Արիստոտելին՝ նա մարդու գործունեության մեջ առանձնացնում է քաղաքական

կողմը, իսկ արժանիքների շարքում՝ հայրենասիրությունն ու նվիրվածությունը թագավորին:

Ըստ Խորենացու՝ հարստությունը հղփացնում, բարոյազրկում է մարդուն, բայց ավելի մեծ չարիք է աղքատությունը, որը մարդուն զրկում է ապաստանից, հարկեր վճարելու հնարավորությունից, ստորացնում է նրա մարդկային արժանապատվությունը: Նման դեպքում մարդը կարող է մահը գերադասել կյանքից: Ուստի՝ «մարդու ունեցվածքը իր փրկությունն է»: Այլ հարց է, թե ինչպես վարվել դրա հետ: Նա համարում է, որ անհրաժեշտ է առաջնորդվել բանականության սկզբունքներով ու պահանջներով և հարստությունը ծախսել արվեստի ու վաճառականության զարգացման, շինություններ կառուցելու և թշնամու դեմ պայքար կազմակերպելու նպատակով: Այլ կերպ ասած՝ այն օգտագործել սոցիալական, տնտեսական և ռազմական (երկրի պաշտպանության) խնդիրներ լուծելու համար:

Մեծ հայրենասերը ազգի աննախանձելի ներկան հետևողականորեն հակադրում է հերոսական ու վեհ անցյալին, ցույց տալիս, որ ազգի ներկա վիճակը պատմական բախտաբաժին չէ, նախասահմանված չէ ի վերուստ, որ անհրաժեշտ է թոթափել օտարերկրյա լուծը և վերականգնել երկրի պետական անկախությունն ու նախկին հզորությունը: Հայոց պետականության վերացումը հարևան հզոր տերությունների անօրինական գործողությունների, բռնության, ինչպես նաև նախարարների քաղաքական անհեռատեսության արդյունք է: Ուստի օրինազանց բռնությանը պետք է հակադրել օրինական, արդարացված բռնություն, ազգային–ազատագրական պատերազմ՝ հանուն հայ ազգի քաղաքական անկախության և պետական ինքնիշխանության: Իբրև պաշտպանողական պատերազմի ձև՝ հայերի ապստամբությունն արդարացված է թե՛ պատմականորեն, թե՛ իրավական և թե՛ բարոյական առումներով:

4.4. Դավիթ Անհաղթի քաղաքական գիտության ըմբռնումը

Դավիթ Անհաղթ (V–VI դդ.)՝ դարաշրջանի մեծագույն փիլիսոփա, Ալեքսանդրյան նորապլատոնական փիլիսոփայական և հայ հունաբան դպրոցների խոշորագույն ներկայացուցիչ: Դավիթը քաղաքական գիտելիքի խնդրին անդրադառնում է հիմնականում գիտելիքի համակարգման և փիլիսոփայական գիտության դասակարգման առնչությամբ: Բոլոր գիտությունները (այդ թվում՝ քաղաքական) քննվում են մարդկային գիտելիքի (իմա՝ փիլիսոփայական) համակարգի շրջանակներում:

Հետևելով Պլատոնին և Արիստոտելին՝ Անհաղթը փիլիսոփայությունը բաժանում է տեսական ու գործնական մասերի: Տեսական փիլիսո-

փայության (բնագիտություն, մաթեմատիկա և աստվածաբանություն) գերագույն խնդիրը գոյի իմացությունն է և ճշմարտության հայտնաբերումը, գործնականինը՝ մարդու և սոցիալական հանրության բարքերի, սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունների կարգավորումն ու կատարելագործումը: *Տեսական փիլիսոփայությունը նախորդում է գործնականին, քանզի գործնականի ոլորտին անցնելու համար անհրաժեշտ է համակողմանի տեսական գիտելիքներ ունենալ:*

Անհաղթը գործնական փիլիսոփայության դասակարգման մեջ համադրում է Պլատոնի և Արիստոտելի հայեցակարգերը: Արիստոտելը և նրա հետևորդները այն բաժանում են «երեք մասի՝ քաղաքականության, տնտեսագիտության և բարոյագիտության»: Անհաղթն այս բաժանումը համարում է «ճշմարիտ», որովհետև «եթե որևէ մեկը ազնվացնում է իր կամ մեկ ուրիշի բարքերը, նա զբաղվում է բարոյագիտությամբ, երբ կարգավորում է տան գործերը, զբաղվում է տնտեսագիտությամբ», որն ընդգրկում է «մարդու և կնոջ համերաշխությունը, սերը երեխաների հանդեպ, ծառաներին երկյուղ ներշնչելը և եկամուտի ու ծախսերի համաչափությունը»: Իսկ երբ որևէ մեկը «կարգավորում է քաղաքի (պետության) գործերը, զբաղվում է քաղաքականությամբ»: Այս դասակարգման և մասերի հաջորդականության հիմքում ընկած է ընդհանուրից դեպի մասնավորը, մասնավորից՝ անհատականին անցման սկզբունքը: Քաղաքագիտությունը («քաղաքավարությունը») գործ ունի ընդհանուր պետական խնդիրների՝ պետական կառուցվածքի, կառավարման, հասարակական–քաղաքական հարաբերությունների կարգավորման, ընդհանուր բարօրություն հաստատելու հետ: Տնտեսագիտությունը («տնտեսվարությունը») զբաղվում է մասնավոր՝ տան շրջանակներում ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորմամբ, համերաշխության և ներդաշնակության հաստատմամբ, տնտեսական, ֆինանսական ու կենցաղային հարցերի կարգավորմամբ, ծառաների և ստրուկների մեջ երկյուղի զգացում սերմանելու և նմանօրինակ այլ հարցերով: Իսկ բարոյագիտությունը գործ ունի մարդ–անհատի, առանձին մարդու հոգեկան–բարոյական կատարելագործման խնդիրների հետ: Բացի այդ, երեք գիտություններին էլ բնորոշ է գործառութային ընդհանրություն, այն է՝ կարգավորել հասարակական կյանքի երեք հիմնական ոլորտները, հասարակական–քաղաքական համակարգի աստիճանները:

Պլատոնականներն «առարկում են» գործնական փիլիսոփայության արիստոտելյան բաժանմանը: Ըստ Անհաղթի՝ պլատոնականների փաստարկները նույնպես տրամաբանական են և հիմնավորված: Այսպես, նրանք մերժում են արիստոտելականների դասակարգումը հետևյալ պատճառներով.

Նախ՝ «սեռը երբեք չի բաժանվում երեքի, այլ երկուսի, ինչպես օրինակ, կենդանին՝ բանականի և ոչ բանականի ... »:

Երկրորդ՝ «որովհետև բաժանման հետևանքով ստացված հակադիր տեսակները երբեք չեն դրսևորվում մեկը մյուսի մեջ. այսպես, բանականը երբեք չի դրսևորվում ոչ բանականի մեջ»: Մինչդեռ արիստոտելյան դասակարգման մեջ «բարոյագիտությունը դրսևորվում է տնտեսագիտության մեջ, իսկ տնտեսագիտությունը՝ քաղաքագիտության մեջ:

Երրորդ՝ երբեք մեկ տեսակը համահավասար չի լինում սեռի, որովհետև, օրինակ, [միայն] *բանականը* չի կարող համազոր լինել *կենդանուն*, որը սեռ է, ինչպես և միայն *ոչ բանականը*, այլ երկուսը միասին (համազոր են կենդանուն)»: Իսկ արիստոտելականների կարծիքով՝ «միայն քաղաքագիտությունը համահավասար է» փիլիսոփայության «գործնական մասին», որովհետև ով «ի վիճակի է պետություն ղեկավարել, նա կարող է կարգավորել և՛ տան գործերը, և՛ բարքերը»: Այստեղից արիստոտելականները հետևեցնում են, որ «քաղաքագիտությունը համազոր է գործնական փիլիսոփայության, իսկ տնտեսագիտությունը՝ քաղաքականության»: Ուստի, պլատոնականները գործնական փիլիսոփայությունը բաժանում են «երկու մասի՝ օրենսդրության և արդարադատության», ինչը ևս ճշմարիտ է, որովհետև «փիլիսոփան կամ օրենքներ է սահմանում, որի շնորհիվ միշտ ազնվացնում է իր բարքերը և հանդես է գալիս որպես օրենսդիր, կամ էլ ուրիշներին է դատում ըստ գրված օրենքների, և հանդես է գալիս որպես դատավոր»:

Ընդսմին, հստակ կապ և փոխպայմանավորվածություն գոյություն ունի օրենսդրության, իրավունքի և արդարադատության միջև. «ինչ նշանակություն ունի օրենսդրությունը քաղաքների համար, պաշտպանելով նրանց մեջ իրավունքը, նույնպիսի նշանակություն ունի և արդարադատությունը օրենսդրության համար, պահելով հպատակներին նրա սահմաններում: Այդ այդպես է, որովհետև բարոյագիտությունը, տնտեսագիտությունը և քաղաքագիտությունը նյութ են ծառայում օրենսդրության համար, որովհետև օրենսդիրը կամ ազնվացնում է ուրիշի բարքերը, կամ օրենքներ է սահմանում տան կամ քաղաքի համար, որոնց համաձայն պարտավոր է ապրել յուրաքանչյուր քաղաքացի: Իսկ նա, ով դատում է, դատում է կամ որևէ մեկին, կամ տունը, կամ քաղաքը»:

Բացի այդ, գործնական փիլիսոփայության՝ օրենսդրության և արդարադատության բաժանումը կատարվում է ոչ «որպես սեռը տեսակների», քանի որ վերջին պարագայում «տեսակների մեջ չկա առաջինն ու վերջինը», մինչդեռ օրենսդրությունը նախորդում է արդարադատությանը: Այս հանգամանքը պայմանավորված է ոչ թե տրամաբանական գործոններով, այլ այն իրողությամբ, որ նախ՝ անհրաժեշտ է օրենքներ ունե-

ցալ և հետո միայն դատել այդ օրենքների համաձայն: Արդարադատությունն չի կարող լինել առանց օրենսդրության:

Այսպիսով, ըստ Անհաղթի, արիստոտելյան և պլատոնյան դասակարգումների միջև հակասություն չկա. նրանք պարզապես տարբեր տեսանկյուններից են մոտենում գործնական փիլիսոփայության բաժանման խնդրին: Տարբերությունը դրսևորվում է մոտեցման և ոչ բովանդակության մեջ:

Ըստ Անհաղթի, Արիստոտելի և Պլատոնի քաղաքական երկասիրությունների նպատակը մեկն է՝ պատասխանել այն հարցին, թե «ինչո՞ւ պետությունը պետք է ունենա որոշակի կարգավորություն»: Միաժամանակ նրանց քաղաքական երկերում «և՛ դիտավորությունը, և՛ շարադրանքը, և՛ վերնագրերը տարբեր են»: Այսպես, Պլատոնը վերնագիրը դնում է եզակի թվով՝ «Պետություն», իսկ Արիստոտելը՝ հոգնակի. «Պետություններ»: Վերնագրերի տարբերությունը պատահական չէ. այն որոշակի միտվածության, հայեցակարգային տարբեր դիրքորոշման և նպատակի արտահայտություն է: Այսպես, Արիստոտելի խնդիրն է ցույց տալ, թե «ինչպես էին պետություն ղեկավարում նախնիները, այսինքն՝ արգիացիները, բիովտացիները և մյուս բոլոր այլ հույները», մի խոսքով՝ հունական բոլոր քաղաքապետություններում: Մինչդեռ Պլատոնի նպատակն էր ցույց տալ, թե «ինչպես պետք է առհասարակ պետություն ղեկավարել»: Այլ կերպ ասած՝ Արիստոտելը քննում է գոյություն ունեցող պետությունները, կառավարման առկա ձևերը, իսկ Պլատոնը նկարագրում է իդեալական պետությունը, կառավարման նպատակահարմարությունը:

Քաղաքագիտությունը փիլիսոփայական գիտություն է և որոշակի տեղ է գրավում փիլիսոփայության համակարգում: Ավելին, հեռավոր նպատակի հիման վրա կառուցված սահմանման («փիլիսոփայությունը Աստծուն նմանվելն է ըստ մարդկային կարողության») համաձայն՝ «փիլիսոփայությունը քաղաքագիտություն է, որովհետև քաղաքական փիլիսոփան ձգտում է և՛ գիտությամբ, և՛ գործերով ըստ մարդկային կարողության նմանվել Աստծուն»:

Դավիթ Անհաղթը գրեթե չի անդրադառնում քաղաքագիտական կոնկրետ հարցերին. քաղաքական իշխանության կառուցվածքին, գործառույթներին և այլն: Որպես փիլիսոփա–մեթոդաբան՝ նա սահմանում է քաղաքագիտության առարկան, բացահայտում դրա բովանդակությունը, գործառույթները, հարաբերակցությունը հասարակական մյուս գիտությունների հետ, նրա տեղն ու դերը փիլիսոփայության ընդհանուր, մասնավորապես՝ գործնական փիլիսոփայության համակարգում:

4.5. Անանիա Շիրակացու քաղաքական ըմբռնումները

Անանիա Շիրակացի (610/615 — 685/690)՝ դարաշրջանի խոշորագույն փիլիսոփա–բնագետ, մաթեմատիկոս, մանկավարժ, բնագիտական–մաթեմատիկական բարձր տիպի դպրոցի հիմնադիր: Շիրակացին միաժամանակ ազգային–քաղաքական արժեքների կրող էր, մեծ հայրենասեր՝ ձգտելով ազգի ոչ միայն գիտական և ուսումնակրթական մակարդակի բարձրացմանը, այլև հայ երիտասարդությանը ազգային ոգով դաստիարակմանը: Այս առումով հետաքրքրական են նրա թվաբանական որոշ խնդիրներ, որոնցում միջնորդավորված ձևով հիմնավորում է հայ ժողովրդի ազգային–ազատագրական պայքարի անհրաժեշտությունը և հաղթանակի հասնելու հնարավորությունը, ինչն արաբական տիրապետության պայմաններում ձեռք է բերում նաև գաղափարաքաղաքական հնչեղություն:

VII դարում Հայ եկեղեցու և ազգի առջև կրկին հառնում է քաղկեդոնականության վտանգը, որը Բյուզանդական կայսրության պաշտոնական գաղափարախոսությունն էր, աշխարհակալ զավթողական քաղաքականության կրոնագաղափարական գործիքը: Քաջատեղյակ լինելով «երկաբնակության» բանաձևի ընդունման իրական պատմությանը, Շիրակացին ցույց է տալիս, որ այն «ընդունվել է» ոչ թե ճշմարիտ լինելու պատճառով, ոչ թե քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի և առաջնորդների կամքի, համոզմունքների ազատ ու անկաշկանդ արտահայտման կամ տեսակետների անկողմնակալ քննարկման և բանավեճի հետևանքով, այլ որովհետև այն բխում էր կայսրական շահերից և կայսեր կողմից բռնության կիրառման արդյունք էր: Ուստի, «Քաղկեդոնի ժողովականները՝ ոմանք երկյուղից, իսկ մյուսները՝ երեսպաշտություն անելով կայսրին և նրա կնոջը, հավանություն տվին Լևոնի (Հռոմի պապի) նոր բանաձևին»: Քաղկեդոնի ժողովում ընդունված բանաձևը հայ մտածողն իրավամբ բնորոշում է որպես ընդգծված մեծապետական քաղաքական գործողություն և ոչ քրիստոնեական վարդապետության ճշմարիտ հենքի բացահայտում, քրիստոսաբանական խնդրի ճիշտ մեկնաբանում:

Համեմատելով հայոց և հունաց եկեղեցիների դավանաբանական դիրքորոշումները և արձանագրելով պատմական այն իրողությունը, որ Հայ եկեղեցին անշեղորեն հետևել է Նիկիայի առաջին Տիեզերաժողովի (325) որոշումներին՝ Շիրակացին հայտարարում է, որ մենք՝ հայերս, «ինչ որ սովորել ենք, հաստատուն ենք պահում ու չենք շեղվում» ճշմարիտ ուղուց: Մինչդեռ հույները, հետապնդելով բռնատիրական նպատակներ, իրենց իսկ սուրբ հայրերի կողմից նշմարված ճանապարհով չեն ընթանում, շեղվել են հավատի ճշմարիտ ուղուց և դավաճանել ճշմարիտ դավանանքին: Ուստի «մենք,— շարունակում է նա՝ դիմելով հույներին,— ձեզ պատասխանելու խոսք չունենք, քանի որ դուք չեք հետևում

ճշմարտության, այլ միշտ ձգտում եք *իշխանության, բռնության և ճարտարության»*:

Շիրակացուն բնորոշ է քաղաքական իրատեսությունը: Կրոնադավանաբանական վեճերի և Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովի (451) որոշումների քննական վերլուծությամբ նա բացահայտում է կայսեր գործնական–քաղաքական, մեծապետական ոտնձգությունների սուբյեկտիվ դրդապատճառները: Ուստի, Հայ եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը ժողովրդի ազգային, հոգևոր–մշակութային և գաղափարաքաղաքական անկախության համար մղվող ավանդական պայքարի վառ արտահայտություններից էր, իսկ այդ դիրքորոշման պատմական, հոգևոր–բարոյական և աշխարհայացքային հիմնավորումը՝ ազգային գաղափարախոսության դրսևորումը:

Արաբական նվաճումների հետևանքով վերացավ պարսկական զրադաշտականության դարավոր վտանգը: Բացի այդ, նախորդ շրջանի հայ մտածողները (Մեսրոպ Մաշտոց, Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե) տվեցին զրադաշտականության և առհասարակ հեթանոսության աշխարհայացքային ու գաղափարական հիմքերի համակարգված քննադատությունը: Սակայն, ժողովրդի գիտակցության մեջ պահպանվում էին հեթանոսական պատկերացումների և հավատալիքների մնացուկներ, որոնք ձևափոխվելով, ժամանակ առ ժամանակ աշխուժանում էին ներքին ու արտաքին գործոնների ազդեցությամբ: Թեև Շիրակացին անդրադառնում է հեթանոսական առանձին ուսմունքներին և պատկերացումներին, գերազանցապես գիտելիքի ձևավորման և զարգացման, ինչպես նաև քրիստոնեական վարդապետությանն առնչվող հարցերի կապակցությամբ, այնուհանդերձ, նրա եզրակացություններն ունեն նաև գաղափարաքաղաքական միտվածություն:

Նման ուսմունքներից էին աստղագուշակությունը և ճակատագրապաշտությունը, որոնք առանձնահատուկ նշանակություն են ստանում բեկումնային ժամանակաշրջաններում, հասարակական և ազգային–քաղաքական կեցության ու գիտակցության, աշխարհայացքային և իմացաբանական կողմնորոշիչների անկայունության կամ կորստի պայմաններում: Ուստի, դրանց քննադատությունն ուներ թե՛ կրոնադավանաբանական, թե՛ աշխարհայացքային և թե՛ գաղափարաքաղաքական նշանակություն:

Աստղագուշակությունը և ճակատագրապաշտությունը մերժում են կամքի և ընտրության ազատությունը՝ մարդու բոլոր գործողություններն անմիջապես կապելով երկնային մարմինների և ուժերի հետ: Շիրակացու օրոք ևս աստղագուշակությունը տարածված երևույթ էր: Հեթանոսական աշխարհայացքի տարրերի պարբերաբար աշխուժացումը, աղանդավորական այլազան հոսանքների և միտումների առկայությունը ազդում էին ընդհանուր հոգևոր մթնոլորտի վրա, վտանգավոր խմորումներ առաջացնում ազգային գիտակցության մեջ և լրջորեն վտանգում քրիստոնեությանը, որը միաժամանակ ազգային–քաղաքական գաղափարախոսության հիմքն էր:

Ոչ միայն մարդկանց ծնունդը, այլև նրանց սոցիալական վիճակը, բարոյական նկարագիրը, կյանքի տևողությունը, բոլոր անցուդարձերը և նույնիսկ պետությունների և ժողովուրդների բախտն ու պատերազմների առաջացումն ու դրանց ելքը աստղագուշակները բացատրում են երկնային լուսատուների, աստղերի և աստղատների դասավորությամբ ու հաջորդականությամբ: Այսպես, աստղերի դասավորությունն անընդհատ փոխվում է, և մեկ օրվա ընթացքում բազմիցս ստեղծվում է այնպիսի ուրվագիծ, որն, օրինակ, իբր մատնանշում է թագավորների ծնվելու մասին, սակայն «ինչո՞ւ ամեն օր թագավորներ չեն ծնվում: Եվ ինչո՞ւ թագավորական գահը ըստ [սահմանված] կարգի հայրերից որդիներին է ժառանգություն անցնում, քանզի թագավորներից ոչ–ոք երբեք չի փորձում որոշել իր որդու ժամը աստղերի միջոցով, որպեսզի տեսնի, թե կհասնի՞ արդյոք նրան թագավորությունը ի ժառանգություն, թե ոչ: Եվ ծառաներից ոչ–ոք երբեք տեր չի դարձել»: Հետևաբար՝ հասարակության մեջ գործող իրավական և սոցիալական հարաբերությունները, մասնավորապես՝ ժառանգական իրավունքի սկզբունքը որևէ առնչություն չունեն լուսատուների հետ: Համարվում էր նաև, որ գոյություն ունեն բարի և չար աստղեր, դրանց հանդիպման հատուկ կետեր: Բարի աստղերի հանդիպումը վկայում է իբր առաքինի, իսկ չար աստղերինը՝ չարագործ մարդու ծննդյան մասին: Հետևաբար, աստղագուշակությունը հակասում է նաև կամքի ազատության գաղափարին: Ըստ Շիրակացու՝ աստղերը չեն կարող լինել ո՛չ չար, ո՛չ բարի, ուստի՝ բարու և չարի առաջացման պատճառ:

Եթե գոյություն ունենային չար աստղեր, ապա այդպիսին պետք է լիներ նաև դրանց արարիչը: Իսկ եթե արարիչն աստղերի չար բնության պատճառը չէ, ապա դրանք պետք է օժտված լինեն ազատ կամքով՝ շարժման ուղիների ընտրության հնարավորությամբ, հետևաբար՝ նաև չարից խուսափելու կարողությամբ: Բայց երկնային լուսատուները զուրկ են կամքի և ընտրության ազատությունից, քանի որ անշունչ, անկենդան մարմիններ են: Այդ իսկ պատճառով՝ նրանց շարժումը կատարվում է «հարկադրաբար» (անհրաժեշտաբար): Կամքի ազատությունն ու ընտրության հնարավորությունը բնորոշ են միայն մարդուն:

Շարունակելով դասական հայրաբանության և ազգային մտքի ավանդույթները, Շիրակացին պնդում է՝ «մենք ենք մեր մտքերի և գործերի տերերը»: Իսկ աստղագուշակները «հանդգնում են հերքել դա, ասելով, թե բարիքը և չարիքը մարդու կամքով չի լինում»: Սակայն, եթե բարու և չարի պատճառը գտնվեր մարդուց դուրս, ապա ավելորդ կլինեն

հասարակության մեջ կարգուկանոն հաստատող օրենքները, արդարադատությունը, պատիժը: Հակառակ դեպքում մարդը ոչ մի պատասխանատվություն չպետք է կրեր իր արարքների համար, որովհետև այս պարագայում նա կվերածվեր սովորական գործիքի, ճակատագրի կամակատարի: Ուստի, որտեղ իշխում է նախասահմանված ճակատագիրը, այնտեղ չեն կարող լինել անօրինության վրեժխնդրություն և համապատասխան հատուցում արդար դատաստանի միջոցով: Նմանապես ավելորդ կլինեին արհեստավորների, հողագործների, վաճառականների և սոցիալական այլ խավերի ու հաստատությունների ջանքերը, քանզի այդ ունմունքից տրամաբանորեն բխում է, որ մարդիկ ապրուստի միջոցներ կարող են ձեռք բերել առանց հատուկ ջանքերի: Եվ ոչ միայն չարագործները պետք է դատապարտվեն ու պատժվեն, այլև բարեգործները մեծարվեն, հարգանքի արժանանան, որովհետև հակառակ պարագայում իզուր կլինեին քրիստոնյաների հույսերը ապագայի նկատմամբ:

Շիրակացին հերքում է բազմաստվածությունը, կրոնափիլիսոփայական դուալիստական ուսմունքները, չարի սուբստանցային՝ աստվածային էությունը, հիմնավորելով «ազատ կամքի» քրիստոնեական վարդապետությունը և դրանով իսկ մարդու ակտիվ գործունեությունը, հասարակական կյանքի ու հաստատությունների ինքնուրույնությունը, իսկ Հայաստանի օտար զավթիչների տիրապետության պայմաններում՝ նաև ազգային–ազատագրական պայքարի կազմակերպումը և հաղթանակի հնարավորությունը:

4.6. Հովհան Իմաստասեր Օձնեցին՝ քաղաքական–եկեղեցական գործիչ և մտածող

Հովհան Օձնեցի (ծն. թ. անհ. — 728)՝ եկեղեցական և ազգային–քաղաքական ականավոր գործիչ ու մտածող, դիվանագետ, օրենսդիր, փիլիսոփա, 717–728 թթ.՝ Հայոց կաթողիկոս:

Օձնեցու կաթողիկոսության տարիներին հայ ժողովուրդը քաղաքական, գաղափարական և հոգևոր–բարոյական ծանր կացության մեջ էր: Հայաստանն ամբողջությամբ գտնվում էր Արաբական խալիֆայության բացարձակ տիրապետության ներքո, ողջ ժողովուրդը, նույնիսկ եկեղեցին և հոգևորականությունը հայտնվել էին դաժան հարկային լծի տակ: Շարունակվում էին Բյուզանդական կայսրության կողմից խրախուսվող քաղկեդոնական եկեղեցու դավանաբանական և գաղափարախոսական ոտնձգությունները, ինչը ոչ միայն թուլացնում էր Հայ եկեղեցու դիրքերը, այլև քայքայում ազգի հոգևոր, բարոյական և գաղափարական միասնության մնացուկները: Ազգի հոգևոր–գաղափարական կյանքն ալեկոծում էին թե՛ քաղկեդոնական եկեղեցու դավանաբանական զավթողամոլությունը, թե՛ այլազան աղանդավորական խմորումներն ու ուսմունքները, մասնավորապես՝ պավլիկյան գաղափարները:

Ազգային ինքնության քայքայման գործընթացը կասեցնելու համար անհրաժեշտ էին գաղափարաքաղաքական ճիշտ կողմնորոշում և խոհեմ ընտրություն: Դրանք օբյեկտիվորեն պահանջում են վերականգնել և ամրապնդել Հայ եկեղեցու՝ որպես համահայկական միակ քաղաքական հաստատության, ազգի գաղափարական, հոգևոր–մշակութային և բարոյական միասնությունն ապահովող միակ գործոնի դերը: Առկա իրադրության և արաբա–բյուզանդական հարաբերությունների համարժեք ըմբռնումը հիմք ծառայեց Հովհան Օձնեցու եկեղեցական–քաղաքական և ազգապահպան գործունեության համար:

Դրսևորելով դիվանագիտական հմտություն և քաղաքական հեռատեսություն, ինչպես նաև հաշվի առնելով խալիֆայության քաղաքական շահերը՝ նա կարողացավ հայ ժողովրդի հնազանդությունն ապահովելու խոստումի դիմաց ձեռք բերել Հայ եկեղեցուն և հայ հոգևորականությանը որոշ ծանր հարկերից ազատելու, քրիստոնեությունն ազատ դավանելու և քրիստոնյաների հալածանքները Հայաստանում վերացնելու գրավոր երաշխիքը: Այդ պայմանավորվածությամբ երկիրը մաքրվում է հույն հոգևորականներից և զինվորներից:

Խալիֆի բարյացակամ վերաբերմունքը, անտարակույս, թելադրված էր քաղաքական նկատառումներով, որովհետև Հայ եկեղեցու դավանաբանական՝ հակաքաղկեդոնական քաղաքականության հովանավորումը, ըստ էության, ուղղված էր խալիֆայության ռազմավարական հակառակորդ Բյուզանդական կայսրության դեմ և ամրապնդում էր նրա տիրապետությունը Հայաստանում:

719 թ. Օձնեցին գումարում է Դվինի V եկեղեցական ժողովը, որտեղ նզովվում է պավլիկյան աղանդը և ընդունվում են մի շարք կանոններ (եկեղեցական օրենքներ)՝ ուղղված պավլիկյանների և նրանց գաղափարակիցների դեմ: Սակայն թե՛ ժողովի որոշումները, թե՛ կաթողիկոսի՝ «Ընդդեմ պավլիկյանների» հայտնի ճառը չեն վկայում նրա ձեռնարկած դաժան, ֆիզիկական հալածանքների մասին, ինչպես կարծում են որոշ հետազոտողներ: Այստեղ պետք է նկատի ունենալ հետևյալ հանգամանքները. 1) Հայոց Կաթողիկոսը որևէ կերպ չէր կարող դաժան պայքար և ֆիզիկական հալածանքներ կազմակերպել պավլիկյանների՝ որպես աղանդավորների դեմ, որովհետև դրա համար անհրաժեշտ էր արաբական իշխանությունների համաձայնությունը: 2) Դարասկզբին և հատկապես՝ 711–713 թթ. հետո կայսրությունում հալածվող պավլիկյաններն

ապաստանում էին Հայաստանի արաբական մասում՝ ստանալով արաբական իշխանությունների հովանավորությունը:

Օձնեցու վկայությամբ, պավլիկյանները՝ «դաշնակցելով թլփատված բռնակալների (արաբների) հետ, համբակներին ներգրավեցին իրենց բազմության մեջ», ապա «դուրս սողալով իրենց դարանամուտ որջերից՝ համարձակվեցին հարձակվել միջնաշխարհի և ժողովրդաբնակ վայրերի վրա»: Ուստի պավլիկյանների գործողությունների ակտիվացումը պայմանավորված էր հիշյալ դաշինքի առկայությամբ: Հետևաբար, թե՛ Դվինի V ժողովի որոշումները, թե՛ Օձնեցու ծավալած հակաաղանդավորական գործունեությունը պետք է զուտ կրոնագաղափարական միտվածություն ունենային:

Իսկ ինչպե՞ս բացատրել խալիֆայության հանդուրժողությունը Դվինի ժողովի որոշումների և հակապավլիկյան պայքարի նկատմամբ: Բանն այն է, որ արաբները սկզբնական շրջանում նույնպես հալածում էին պավլիկյաններին՝ խուսափելով աղանդի տարածումից: Սակայն շուտով արաբները որոշեցին պավլիկյաններին օգտագործել Բյուզանդիայի դեմ՝ նրանց տեղավորելով սահմանամերձ վայրերում: Պավլիկյանները պետք է ստեղծեին բուֆերային գոտի արաբաբյուզանդական սահմանում:

Հայ եկեղեցու համար ևս պավլիկյանները լուրջ վտանգ էին ներկայացնում: Առավել ևս, խոսքը զինված և մարտունակ ջոկատների և ոչ թե սովորական աղանդավորականների մասին էր: Ուստի՝ պարզ է, որ Դվինի ժողովի որոշումների պատժամիջոցները վերաբերում էին մարդկանց կյանքի և ունեցվածքի անվտանգության պաշտպանությանը:

Այս առումով Հայ եկեղեցու և արաբական իշխանությունների շահերը համընկնում էին: Օձնեցու հակապավլիկյան պայքարը համապատասխանում էր պավլիկյանների նկատմամբ արաբների վարած քաղաքականությանը. պավլիկյանները սահմանը պաշտպանելու համար պետք է մնային բուֆերային գոտում: Դրանով կարելի է բացատրել արաբական իշխանությունների հանդուրժողությունն իրենց դաշնակից պավլիկյանների դեմ ուղղված Օձնեցու պայքարի նկատմամբ:

Օձնեցին ձեռնամուխ է լինում նաև Հայ եկեղեցու դավանաբանական ինքնուրույնության, ինքնիշխանության հարցի լուծմանը: 726 թ. Մանազկերտի եկեղեցական ժողովը հաստատում է հայ և ասորական միաբնակ եկեղեցիների միասնությունը, ինչն առաջին հերթին ուղղված էր քաղկեդոնական եկեղեցու դեմ և պաշտոնապես հռչակում էր Հայ եկեղեցու անկախությունն ու ինքնիշխանությունը: Դրանով վերջ դրվեց քաղկեդոնական «աղանդի» տարածմանը, քաղկեդոնական եկեղեցու ճնշմանը, իսկ նրա կողմնակիցները նզովվեցին և արտաքսվեցին Բյուզանդիա: Այսպիսով, Օձնեցին վերականգնեց դեռևս IV–VI դդ. ընթացքում վարած եկեղեցական և ազգային քաղաքականությունը, որը խա-

փանվել էր նախորդ դարում, և Հայ եկեղեցին հայտնվել էր բյուզանդական եկեղեցու ազդեցության ներքո:

Սակայն, այս ամենը դեռ բավարար չէր Հայ եկեղեցու իրական անկախությունն ապահովելու համար, անհրաժեշտ էր կանոնակարգել և իրավական կարգավիճակ հաղորդել Հայ եկեղեցու դավանաբանությանն ու ծիսակարգին: Այս նպատակով նա ստեղծում է «Կանոնագիրք Հայոց» փաստաթուղթը, որն օրենքների համակարգման առաջին փորձերից էր աշխարհում: Օձնեցին եկեղեցական–քաղաքական հայեցակարգային որոշակի դիրքերից համադրում է Առաքելական և հայ եկեղեցական ժողովների ընդունած կանոնները: Դա եզակի կանոնակարգ էր՝ Հայկական Corpus juris canonici, որի հիմնական խնդիրն էր՝ պատնեշ ստեղծել քաղկեդոնականության և առհասարակ բյուզանդական զավթողական քաղաքականության դեմ: Ընդսմին, «կանոնական սահմանադրությունը» ուղղված էր ոչ թե ավանդական, սովորութային իրավունքի, եկեղեցական և ազգային ավանդույթների մերժմանը, այլ դրանց կանոնադրական ձևակերպմանը և անկարգությունների վերացմանը: Դրանով նա ձգտում էր բարեկարգել Հայ եկեղեցու կյանքը, ամրապնդել նրա դիրքերը և ազգին զերծ պահել նրա միասնությունը խաթարող ուժերից ու ուսմունքներից:

Իմաստասեր կաթողիկոսն իրավագիտությունը, ավելի ստույգ՝ կանոնական իրավունքը դասում է գործնական փիլիսոփայության շարքը, ինչը համապատասխանում է պլատոնյան ըմբռնումներին: Մյուս կողմից՝ կանոնական իրավունքը միջնադարում սերտաճած էր բարոյագիտության (արիստոտելյան գործնական փիլիսոփայության մասի) հետ, դիտվելով որպես վարքի (անհատական և սոցիալական) կարգավորման միջոց: Օձնեցին փաստորեն համադրեց Պլատոնի և Արիստոտելի՝ գործնական փիլիսոփայության դասակարգման տարբերակները, ցույց տալով դրանց անհակասականությունը, ինչը ժամանակին տեսականորեն հիմնավորել էր Դավիթ Անհաղթը:

4.7. Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի սոցիալ–քաղաքական հայացքները

V–IX դարերը նշանավորվում են որպես հայ ժողովրդի ազգային–ազատագրական պայքարի, զինված ապստամբությունների և հերոսամարտերի ժամանակաշրջան: 885 թ. Հայաստանը նվաճում է քաղաքական անկախություն, ինչը ստիպված ճանաչում են և՛ խալիֆայությունը, և՛ Բյուզանդական կայսրությունը: Բագրատունյաց Հայաստանը առավել հզորանում և վերելք է ապրում Աշոտ Գ (953–977) և հատկապես՝ Գա-

գիկ Ա (989–1020) թագավորների գահակալության օրոք, երբ Հայաստանը դառնում է կենտրոնացված, ինքնիշխան, հզոր պետություն՝ մարտունակ բանակով և զարգացած վարչաիրավական համակարգով: Վերելք են ապրում սոցիալ–տնտեսական հարաբերությունները, գիտամշակութային կյանքը, արհեստագործական արտադրությունը, աշխուժանում են քաղաքները:

1045 թ. Բյուզանդական արքունիքի նենգամիտ քաղաքականության և ներքին դավադրության հետևանքով Հայաստանը կրկին զրկվում է քաղաքական անկախությունից և ընկնում կայսրության տիրապետության տակ: Շուտով երկիրն ասպատակում են սելջուկ թուրքերի (XI դ. երկրորդ կես), այնուհետև մոնղոլական հորդաները (XIII դ.):

Խորհրդանշական է, որ երբ պատմական Հայաստանի մեծ մասը հայտնվել էր օտարերկրյա զավթիչների տիրապետության տակ, հեռավոր Կիլիկիայում՝ Միջերկրականի ափին ստեղծվում է Հայկական պետականություն, որը գոյատևեց 1080 թ. մինչև 1375 թ.:

Բագրատունյաց (կամ Անիի) թագավորությունը, Կիլիկիայի հայկական պետությունը, երկրի առանձին մարզերում անկախ կամ կիսանկախ իշխանությունները, ինչպես նաև XII դարի վերջին Զաքարե Զաքարյանի շնորհիվ Հայաստանի զգալի մասի ազատագրումը սելջուկ թուրքերի տիրապետությունից էապես նպաստեցին հայ մշակույթի, գիտափիլիսոփայական և հատկապես՝ իրավական ու քաղաքական մտքի աննախադեպ զարգացմանը: Հայ իրավաքաղաքական միտքը իմաստավորեց ազգային–քաղաքական կեցության հրատապ խնդիրները, քաղաքագիտական անդրադարձի շնորհիվ առաջադրեց հայեցակարգեր՝ ուղղված ազգի քաղաքական ներկային ու ապագային:

Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասեր (1045–1129)՝ ականավոր գիտնական, վիլիպանվա, գաղափարախոս, մանկավարժ, Անիի և Հաղպատի բարձր տիպի դպրոցների (համալսարանների) հիմնադիր ու ղեկավար: Սարկավագը ռացիոնալիստական դիրքերից անդրադառնում է նաև հասարակական–քաղաքական հարաբերությունների, սոցիալական հակասությունների, քաղաքական և դատական իշխանությունների, արդարադատության, ընտանեկան իրավունքի և դրանց առնչվող այլ հարցերի: Նրա քաղաքական հայացքների մեկնակետն է՝ ավատատիրական հարաբերությունների բանական ու բարոյական կարգավորման և կանոնավորման հիմնադրույթը:

Ըստ Սարկավագի՝ յուրաքանչյուր ազգ պետք է ունենա իր թագավորը, ինչպես զորքը՝ իր զորավարը, իսկ քաղաքը՝ իր դատավորը: Նրանց կարևորագույն գործառույթներից են ոչ միայն օրենսդրական գործունեությունը, այլև ընդունված օրենքների պաշտպանությունն ու անշեղ կիրառումը, կարգուկանոնի հաստատումը, որպեսզի օրինազանց մարդիկ, հանցագործներն ու սոցիալապես վտանգավոր այլ տարրեր ոտնձգություն չունենան պետական կարգի, մարդկանց կյանքի բնականոն ընթացքի նկատմամբ: Այս կարևոր խնդրի լուծումը նա կապում է ազգի կենսունակ ուժերի քաղաքական համախմբման հետ:

Այս նկատառումներից ելնելով՝ Սարկավագը հատուկ ուշադրություն էր դարձնում մատաղ սերնդին հայրենասիրական վսեմ գաղափարներով դաստիարակելու խնդրին: Շարունակելով ազգային ավանդույթները, նա մի շարք շարականներում ու ներբողներում՝ նվիրված ազգի մեծ զորավարներին ու պատմական այլ դեմքերի, փառաբանելով ազգի փառավոր անցյալը, հուսադրում և ոգեշնչում է հայրենակիցներին ապագայի նկատմամբ: Այսպես, սուրբ Ղևոնդյաններին նվիրված շարականում նա հայ ժողովրդին կոչում է միաբանության և համախմբման «հարազատ տանիքի» ներքո՝ քաջ գիտակցելով, որ միայն այս ճանապարհով կարելի է դիմակայել արհավիրքներին, թոթափել օտարի լուծը և ձեռք բերել քաղաքական անկախություն:

Ըստ Սարկավագի՝ անկախ սոցիալական ծագումից և հասարակության մեջ ունեցած դիրքից, բոլոր մարդիկ հավասարապես օժտված են բանականությամբ՝ մտավոր ունակությամբ և արտաքին նմանությամբ: Սակայն «գիտությամբ և հարստությամբ հավասար չեն, ինչպես դա կարելի է տեսնել տան մեջ և քաղաքում, որոնք նրանք (մարդիկ) կառուցել են և (որոնցում) բնակվում են»: Բացի այդ, կառավարման յուրաքանչյուր ձև (պետական, դատական, զինվորական) հատուկ գիտելիքներ և հմտություն է պահանջում: Ուստի՝ սոցիալական տարբեր խավերի ներկայացուցիչները համապատասխան դիրք են գրավում հասարակական աստիճանակարգում, տարբեր դեր խաղում հասարակական–քաղաքական կյանքում: Ընդսմին, կառավարման «արվեստին» տիրապետում է միայն սոցիալական բարձր խավը: Մարդու սոցիալ–քաղաքական դիրքը նրա հասարակայնորեն օգտակար գործունեության գնահատման գլխավոր չափանիշն է. «Թեպետ բանականության առումով իշխանին և ռամիկին, դատավորին և քաղաքացուն հավասար են համարում, սակայն գործով նրանք տարբերվում են միմյանցից: Եվ եթե որևէ մեկը հավասարեցնում է սրանց և նույնացնում, ապա շեղվում է ճշմարիտ կարգից»: Սոցիալ–տնտեսական և քաղաքական տեղաշարժերի ազդեցությամբ Սարկավագը տարբերակում է հասարակության հիմնական սոցիալական խավերին՝ ավատատերերին և գյուղացիներին, քաղաքի տերերին (պարոններին) ու հասարակ քաղաքացիներին:

Ընդունելով գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունների և սոցիալական շերտավորման արդարությունն ու օրինականությունը՝ Սարկավագը իշխող խավերից պահանջում է անվերապահորեն հետևել գործող օրենքներին և ավանդույթներին, դրսևորել չափի զգա-

ցում: Մինչդեռ, իրականում իշխանավորներն ու մեծամեծները, օգտագործելով իրենց արտոնություններն ու իշխանությունը, հաճախ շրջանցում և ոտնահարում են օրենքները ու ավանդական իրավական և բարոյական նորմերը՝ չհասկանալով, որ երկրային կյանքը, այդ թվում՝ հարստությունը, փառքն ու պաշտոնը անցողիկ են: Տիրակալների մեծամասնությունը ոչ այնքան ժողովրդի, որքան անձնական փառքի և հարստության մասին է մտածում, իսկ հագուստի, փառքի, մեծարանքի արտաքին շքեղության և փայլի տակ հաճախ թաքնված է լինում փառամոլության, իշխանասիրության անհագուրդ ծգտումը: Մարդը կարող է իսկական փառքի ու մեծարանքի արժանանալ միայն հայրենիքի և ժողովրդի բարօրությանը ծառայելով: Տիրակալներն ու օրենսդիրները պետք է չափազանց ազնիվ, օրինավոր լինեն, իսկ նրանց ստեղծած օրենքներն արտացոլեն հասարակական և ազգային շահերը: Բացի այդ, նրանք առաջին հերթին պետք է հետևեն գործող օրենքներին, քանզի հարգել օրենքը ու ենթարկվել օրենքին՝ պարտավոր են ինչպես հպատակները, այնպես էլ օրինաստեղծները, այսինքն՝ ամբողջ հասարակությունը: Իսկ եթե օրենսդիրը չի ենթարկվում իր իսկ ստեղծած օրենքներին, ապա նա պետք է պատժվի:

Հասարակության բնականոն գործառնության առումով Սարկավագը կարևորում է դատավարության, դատավճիռ կայացնելու, օրինապահության գործընթացները: Միաժամանակ նա արձանագրում է, որ դատավարության ընթացքում հաճախ տեղի են ունենում օրենքի խախտում, *դատավորների օրինազանցություններ, որոնք հանգեցնում են* հանցագործ տարրերի աշխուժացման: Դա առավել ակնհայտ է դրսևորվում, երբ դատավարության ընթացքում ուղղակի հանցանշանների բացակայության պատճառով դժվար է լինում հաստատել հանցագործության բուն փաստը և որոշել հանցանքի աստիճանը. «Երբ ակնհայտ չի երևում, թե որն է ճշմարիտը և սուտը, ապա կառչում են ինչ–որ խոսքից կամ գրածից, կամ էլ ասում են, թե վկա բերենք, որոնց վկայությունները դատավորի համար չափանիշի նշանակություն ունեն, որովհետև դրանց միջոցով է նա վճիռ կայացնում, և, իհարկե, դատավորը ներում է նրանց, ովքեր սուտ վկայություն են տալիս, փոխարեն նրանց ձերբակալելու»: Ուստի նա անմեղներին խորհուրդ է տալիս վկաների ընտրության հարցում չափազանց զգույշ լինել, հատկապես հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հակառակորդը վկաներին կարող է նախօրոք կաշառած լինի:

Հայաստանում քաղաքային կյանքի, արհեստների և առևտրի վերելքը, աշխատանքի բաժանման խորացումը հանգեցրին սոցիալական նոր հակասությունների, շահագործման նոր եղանակների ի հայտ գալուն: Պարոնների և գործարար այլ մարդկանց հարստացումը խարխլված էր խաբեբայության, մարդկային արժանապատվության ոտնահարման

վրա, ինչը Սարկավագը որակում է որպես մարդու էության հակասող գործողություններ: Ավելին, նրա համոզմամբ, չար ու բարոյազուրկ մարդիկ ավելի հեշտ են հասնում ամեն ինչի, քան կարգապահ, բարոյապես ազնիվ մարդիկ:

Հայ մտածողը նշում է սոցիալական ստորին խավերի իրավազուրկ դրությունը, ընչազուրկների շահագործումը, հատկապես՝ քաղաքի նորաթուխ մեծահարուստների (պարոնների) կողմից. «Նրանք, ովքեր զարդարվում են վառ ու պատվական զգեստներով քաղաքում և հպարտանում են, ծաղրելով աղքատներին և շահագործելով [նրանց] որպես ծիու, մահվան են հասցնում նրանց»: Չափավորության մեջ էր նա տեսնում սոցիալական հարաբերությունների կարգավորման, հակասությունների չեզոքացման, հասարակարգի ամրապնդման հիմքը և, առհասարակ, հասարակական կյանքի բնականոն ընթացքի խթանիչ ուժը:

Սոցիալական հակասությունները (անհատի ու հասարակության, մարդու և բնության, սոցիալական խավերի միջև) ու անհավասարությունը (իրավական և տնտեսական) Սարկավագը արտացոլում է նաև իր «Բան իմաստության» փիլիսոփայա–էսթետիկական հոչակավոր պոեմում: Ըստ նրա, թեև մարդիկ ստեղծվել են որպես ընդհանրություն՝ միասնական բնակության համար, սակայն հակամարտության պատճառով նրանց միջև եղած բնական կապերը՝ հաղորդակցությունը խզվել է, իսկ թչնիկները (որպես բնության, բնականի խորհրդանիշ)՝ թեև փոքր արարածներ են, բայց հավատարիմ են մնացել բնությանը և իրենց միաբանությամբ *հզոր ուժ են ներկայացնում*: Նա առաջադրում է սոցիալական և քաղաքական առումով կարևոր՝ անհատականի ու սոցիալականի, «փոքրի» և «մեծի», «ստորինի» ու «վերինի» փոխհարաբերության հարցը, որը հետագայում դառնում է ազգային–քաղաքական մտքի առանցքային խնդիրներից մեկը: Հայաստանի քաղաքական թուլության, ժողովրդի սփռվածության ու տարաջատվածության շրջանում նա զարգացնում է «փոքրերի», «թույլերի» միացման, համախմբման գաղափարը, որի իրագործումը հնարավորություն կտա հաղթել ուժեղներին և հզորներին («մեծերին»): Միաժամանակ դա համապատասխանում է մարդկանց խախտած բնական օրենքին: Սրանով նա տիրող խավերին ոչ միայն զգուշացնում է «փոքրերի» համախմբման հետևանքով սպասվելիք վտանգների մասին, այլև հայ ժողովրդին քաղաքական միասնության կոչ է անում: Նման դիրքորոշումը ներունակաբար բովանդակում է այն միտքը, որ *թեև հայերն այժմ թույլ են, բայց նրանք կարող են հզոր ուժ կազմել, քանզի այդ թուլությունը անջատվածության, անմիաբանության արդյունք է:*

Սոցիալական ստորին խավերի շահագործումն և դրանից բխող ընչազրկությունը Սարկավագը համարում է ժողովրդական խռովություն-

ների, հակաեկեղեցական ու հակաֆեոդալական շարժումների հիմնական պատճառներից մեկը: Դրանք կարող են խիստ բացասական հետևանքներ ունենալ իշխող դասակարգի և առհասարակ ողջ հասարակության համար: Այդ ժամանակ զանգվածային ցասումը չեն կարող սաստել ո՛չ տիրակալները, ո՛չ հոգևոր առաջնորդները: Հոգևոր հայրերը նույնպես անզոր կլինեն կանխել սոցիալական այդ ահռելի վտանգը, քանզի նրանք ևս կողոպտում, թալանում են հասարակ մարդկանց: Միաժամանակ, նա ձգտում է բանականորեն իմաստավորել և բացատրել ժողովրդական հուզումների հիմքում ընկած կրոնագաղափարական պառակտման էությունը:

Ըստ Սարկավագի՝ ինչպես շրջապատող նյութական աշխարհը միասնություն է բազմազանության մեջ, այդպես էլ մարդիկ, թեև տարբերվում են միմյանցից, բայցև ամբողջություն են կազմում. «Մարդիկ պարտավոր են ոչ միայն խառը բնակվել, այլև սիրով միաբանվել»:

Միջնադարում (նաև հայկական) տիրում էր կրոնաաշխարհայացքային այն սկզբունքը, որի համաձայն՝ բոլոր մարդիկ հավասար են, որովհետև բոլորն էլ օժտված են բանականությամբ (իմացության կարողությամբ) և ազատ կամքով (ընտրության ազատությամբ): Թեև Աստված միաժամանակ ցույց է տալիս ճշմարտության, մարդավայել կյանքի, բարու և փրկության ուղին, սակայն մարդն ինքն է ընտրում, ինքն է որոշում իր կյանքի ուղին: Այլ կերպ ասած՝ մարդն ի սկզբանե նաև ճշմարիտ ուղուց շեղվելու հնարավորություն՝ «իրավունք» ունի: Դա մարդու «բնածին» (բնական) իրավունքն է, որը կարելի է սահմանել նաև որպես սուբստանցային, քանի որ վերաբերում է մարդու բնությանը (էությանը):

Սարկավագը քննադատում է ճակատագրապաշտական և աստղագուշական պատկերացումները, որոնք, նրա կարծիքով, խեղաթյուրում են հասարակական կյանքի իրական երևույթները: Ըստ նրա, այդ քողի տակ միշտ թաքնված է լինում մարդու կոնկրետ գործողությունների ու արարքների արդարացումը: Այսպես, չարագործ և օրինազանց մարդիկ պատասխանատվությունից խուսափելու նպատակով իրենց գործողությունները գիտակցաբար կապում են աստղերի ներգործության հետ: Սակայն, աստղերը որևէ դեր չեն խաղում հասարակական կյանքում, ուստի օրենքի յուրաքանչյուր խախտում, յուրաքանչյուր հանցագործություն պետք է արմատախիլ արվի, իսկ քրեական հանցագործներն ու հակասոցիալական տարրերը պետք է համարժեք պատիժ կրեն: Հայ մտածողը վկայակոչում է այն փաստը, որ «որոշ զավակներ պատվելու փոխարեն տանջում և կյանքից զրկում են հորը և մորը և պնդում են, թե հարկադրաբար են գործում դա, որովհետև ծնվել են այն աստղի տակ, որը թելադրում է տանջել հորը և մորը»:

Այս սկզբունքը Սարկավագը կիրառում է նաև կախարդների կանխագուշակությունները գնահատելիս: Այսպես, «կախարդներն ու հմայիլները առաջ ասում էին, թե այս մանուկը եղբայրասպան է լինելու, որպեսզի երբ նա կատարի ոճրագործությունը՝ չմեղադրեն»: Նա ընդունում է նաև պատահականության դերը հասարակական կյանքում: Մարդկային կյանքը չի կարող կանխատեսվել, կանխորոշվել, մարդկանց գործողություններն ու արարքները չեն կարող ենթարկված լինել կույր անհրաժեշտության, ինչպես հավաստում է ճակատագրապաշտությունը: Բանն այն է, որ յուրաքանչյուր զանցանք կամ բարեգործություն մարդը կատարում է՝ առաջնորդվելով բանականությամբ ու կամքի թելադրանքով, այսինքն՝ նա լիովին պատասխանատու է իր բոլոր արարքների ու ողջ կենսագործունեության համար: Ուստի, աստղագուշական և ճակատագրապաշտական բնույթի փաստարկները չեն կարող մեղմացուցիչ հանգամանք լինել: Հակառակ պարագայում պետք է հրաժարվել ազատ կամքի, ընտրության ազատության, օրենսդիր գործունեության հայեցակարգերից, հետևաբար՝ նաև մարդու իրավունքներից:

Կամքի, ընտրության ազատության հայեցակարգը նաև գաղափարաքաղաքական ուղղվածություն ուներ, քանզի հիմնավորում, արդարացնում էր օտարերկրյա զավթիչների դեմ պայքարելու անհրաժեշտությունը: Այսինքն, թշնամու ներխուժումները և ահեղ ավերածությունները կամ զավթիչների լծի տակ գտնվելը որևէ, այդ թվում՝ հայ ժողովրդի բախտաբաժինը չեն, կանխորոշված չեն ի վերուստ, այլ թշնամու (մարդկանց) աշխարհակալ նկրտումների, չար կամքի դրսևորման արդյունք են, այսինքն՝ միանգամայն գիտակցված և գործնական գործողություններ: Իսկ քանի որ զավթողական քաղաքականությունը և դրանից բխող չարագործությունները ոչ թե աստվածային կամքի (կամ ճակատագրի) արտահայտություն են, այլ մարդկանց չարակամության (ազատ կամքի ի չարն օգտագործելու) ծնունդ, ապա օտար լծի տակ գտնվող յուրաքանչյուր ազգ կարող է՝ իրավունք ունի ոտքի կանգնել և համախմբվելով՝ զենքի ուժով թոթափել թշնամու լուծը և վտարել իր երկրից:

Նման հայեցակարգի միջոցով հայ իրավաքաղաքական միտքը տեսականորեն ու բարոյապես հիմնավորում և արդարացնում էր հայ ազգի ազատ ապրելու իրավունքը, հանուն ազատության մղվող ազգային–ազատագրական դարավոր պայքարը: Քաղաքական նշված տեսանկյուններից ոչ մի ազգ չի կարող (իրավունք չունի) իր կամքը որևէ այլ ազգի թելադրել, որովհետև դա հակաբնական գործողություն է և հակասում է աստվածային իրավունքի հիմնագաղափարին: Այլ կերպ ասած՝ մարդուն ներհատուկ կամքի (կամ ընտրության) ազատության սկզբունքը հայ ազգային միտքը տարածում էր նաև ողջ ազգի վրա՝ իրավաքաղաքական միտվածություն հաղորդելով դրան: Այս հայեցակարգային գաղափարն

ավանդական էր դարձել հայ ազգային մտքի համար: Այսպիսով, հիշյալ հայեցակարգը բովանդակում է նաև բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների կամքի ազատության և ժամանակակից տերմինաբանությամբ՝ բոլոր ազգերի հավասար իրավունքների հիմնահարցը:

Յուրաքանչյուր մարդ ունի և կարող է ունենալ միայն մի հայրենիք, որը, որպես մարդկային հոգևոր–բարոյական անփոխարինելի արժեք, հաղորդվում է սերնդե–սերունդ: Եթե որևէ մեկը գործերի բերումով կամ այլ պատճառով մեկնում է օտար երկիր, պետք է պարտադիր վերադառնա հայրենիք, քանզի սերը հայրենիքի հանդեպ պետք է կրի նաև գործնական բնույթ. մարդը ոչ միայն պետք է ունենա իր հայրենիքը, այլև պայքարի հանուն հայրենիքի ազատության և անկախության:

Սարկավագի սոցիալ–քաղաքական հայացքները չեն սահմանափակվում ավատատիրական կարգերի բարոյական բարելավման և կատարելագործման, ավատատիրական հարաբերությունների արդարացի և բնականոն կազմակերպման շրջանակներով: Նա պահանջում է ամենուրեք պահպանել չափի զգացումը, այդ թվում՝ հասարակական հարաբերությունների կարգավորման ժամանակ: Չափը բարոյագիտական հիմնարար հասկացություններից է, մարդկային փոխհարաբերությունների կարգավորման կարևոր սկզբունքը:

4.8. Մխիթար Գոշի իրավաքաղաքական հայեցակարգը

Մխիթար Գոշ (1120–ական թթ. — 1213)՝ միջնադարյան հայ իրավաքաղաքական մտքի խոշորագույն ներկայացուցիչ, օրենսգետ, հասարակական գործիչ, աստվածաբան և մանկավարժ, «Գիրք դատաստանի» («Հայոց դատաստանագիրք») հռչակավոր երկի հեղինակը: Դատաստանագրքի ստեղծումը սեփական պետականության բացակայության պայմաններում հայ ազգի իրավագիտակցության և քաղաքական մտքի զարգացման դրսևորումն էր, ազգային–քաղաքական հայեցակարգային դիրքորոշման արգասիք: Դատաստանագիրքը միաժամանակ քաղաքական, ազգային և սոցիալական գործընթացների նկատմամբ քաղաքագիտական անդրադարձի արդյունք է: Այն անդրադառնում է իրավական խնդիրների թե՛ տեսական, թե՛ նորմատիվ (գործնական) կողմերին: Տեսական կողմն անմիջականորեն առնչվում է իրավունքի փիլիսոփայության և քաղաքագիտության խնդիրներին:

Գոշի ժամանակ իրական նախադրյալներ էին ստեղծվել քաղաքական անկախության և ինքնիշխան պետության վերականգնման համար: Ուստի, նա կազմում է իր Դատաստանագիրքը՝ ստեղծվելիք պետության համար, որպեսզի, ինչպես ինքն է նշում, օրենսդրության բացակայության պատճառով հայոց թագավորները ստիպված չլինեն դիմել այլազգիներին: Նա միաժամանակ գաղափարաքաղաքական հիմք է նախապատրաստում պետության ստեղծման համար: Գոշի աննախադեպ նախաձեռնությունը (համաշխարհային իրավաքաղաքական մտքի համատեքստում) ոչ միայն իրավական, այլև ազգային–քաղաքական և գաղափարախոսական նշանակություն ունի:

Մխիթար Գոշը քննադատում է հայ իշխանների անջատամտականությունը, ովքեր «գերադասում են ստրկության մեջ լինել այլազգիների մոտ, քան թե միմյանց հնազանդվելով՝ հասնել ազատության»: Միայն կենտրոնախույս մղումների սանձումով, ներքին ուժերի համախմբմամբ, երկրի բոլոր հնարավորությունների կենտրոնացմամբ կարելի է հասնել պետականության վերականգնման: Ուստի, նա ձեռնամուխ է լինում ազգային օրենսգրքի ստեղծմանը, որը միաժամանակ ունեցավ իրավաքաղաքական հայեցակարգային ծրագրի նշանակություն:

Գոշի իրավաքաղաքական հայեցակարգը խարսխված է բնական (աստվածային) իրավունքի տեսության վրա, որի հիմնական սկզբունքներն են՝ մարդկանց հավասարությունը (Աստծո առջև), ազատությունը, ապրելու իրավունքը, սեփականության անձեռնմխելիությունը և այլն: Ըստ նրա՝ «Արարիչը մարդուն ստեղծել է ազատ», օժտել բանականությամբ, ազատ կամքով, ընտրության ազատությամբ: Սոցիալական շերտավորումը, քաղաքական, իրավական և նյութական առկա անհավասարությունը, յուրաքանչյուրի «կախվածությունը տերերից առաջացել են հողի և ջրի կարիքից»: Տիրող անհավասարությունը մարդու ազատ կամքի ոչ ճիշտ կողմնորոշման, նրա մեղսագործության և երկրային կյանքի օրինաչափ հետևանք է: Ուստի սոցիալական տարբեր խավերի գոյությունը և նրանց տարբեր իրավունքներով օժտված լինելը նույնպես «բնական են»: Այլ կերպ ասած՝ հասարակության մեջ հավասարապես գործում են թե՛ աստվածային (բնական), թե՛ դրական (մարդկանց կողմից ստեղծված գրավոր) իրավունքները:

Ըստ Գոշի՝ դրական իրավունքը պետք է բխեցնել բնական իրավունքի սկզբունքներից, սակայն տարբեր ժողովուրդների մոտ և պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում այդ հարաբերակցությունը տարբեր է: Բնական իրավունքի սկզբունքները հավերժ են, անփոփոխ: Փոփոխվում և զարգանում են դրական իրավունքի նորմերը, որովհետև դրանք ստեղծում են մարդիկ, և յուրաքանչյուր օրենսդրության հիմնական խնդիրն ու նպատակը կոնկրետ իրավահարաբերությունների կարգավորումն է: Ուստի յուրաքանչյուր ժողովուրդ պետք է ունենա սեփական օրենսդրությունը՝ «Ընտրել դատաստանն ըստ ժամանակի և ազգաց, և աշխարհաց»:

Իրավաքաղաքական գրականության մեջ «ազատ կամք», «բնական իրավունք», «աստվածային իրավունք» հասկացությունները հաճախ օգտագործվում են ոչ համարժեք և ժամանակաշրջանի մտածողության համատեքստից դուրս: «Ի բնականե», «ի բնութենե» արտահայտությունները իրականում նշանակում են ոչ այլ ինչ, քան Աստծուց տր-

ված: Հետևաբար, չի կարելի զանազանել, առավել ևս հակադրել «բնական իրավունք» և «աստվածային իրավունք» հասկացությունները:

Օրենսգետը քննական (ո՛չ քննադատական) վերաբերմունք է դրսևորում Միջնադարյան օրենքների նկատմամբ՝ որոշակիորեն մեղմացնելով դրանց խստությունը: Նա մահապատիժը սովորաբար փոխարինում է ավելի մեղմ պատժամիջոցներով: Մահապատիժը, նրա կարծիքով, պետք է կիրառվի միայն բացառիկ դեպքերում, ինչն ունի աշխարհայացքային ու գաղափարախոսական հիմնավորում և արդարացում: Գոշի հայեցակարգում նշմարվում է Հին և Նոր կտակարաններում արտացոլված աստվածային իրավունքի համադրում, ներդաշնակում, առավել ևս, որ Նոր կտակարանը համարվում է աստվածային խոսքի, ճշմարտության ավարտուն արտահայտությունը: Հետևաբար՝ խոսքը ո՛չ թե քննադատության, այլ լրացման, ամբողջացման մասին է:

Ըստ Գոշի՝ բնական և դրական իրավունքները, թեև հասարակական կյանքում գործում են տարաձայն, իրականում կազմում են միասնական ամբողջի մասեր: Բնական իրավունքի և դրական իրավունքի հարաբերակցությունը, դրանց միջև առկա հակասությունը նա լուծում է հօգուտ բնական իրավունքի գերակայության: Օրինաստեղծ յուրաքանչյուր գործունեության մեկնակետը բնական իրավունքն է, և դրական իրավունքում բնական իրավունքի սկզբունքները պետք է հնարավորինս վերածել դրական իրավունքի նորմերի, ինչով աստիճանաբար կվերացվի իրավունքի երկու տեսակների տարաձայնումն ու հակասությունը:

Գոշը պաշտպանում է ավանդական այն կարծիքը, որի համաձայն՝ թագավորին կարգում է Աստված, ուստի նրա անձը սրբազան է և անձեռնմխելի: Թագավորական իշխանության և իրավունքի աստվածային ծագման գաղափարը կարևոր նշանակություն ուներ ոչ միայն ներպետական իրավաքաղաքական հարաբերություններում երկրի և ազգի ամբողջականությունն ու կայուն հարատևումը ապահովելու, այլև միջազգային հարաբերություններում հայոց պետականության քաղաքական դիրքն ու կարգավիճակը հաստատելու համար: Թագավորը՝ որպես Աստծո փոխանորդ, կառավարման ընթացքում պետք է առաջնորդվի Աստծո ցուցումներով և ընդօրինակի նրան: Այսպես, նմանվելով Արարչին՝ թագավորը պետք է հակադրի «մեծամեծներին» և «նվաստներին», որ նրանք պայքարեն ու պատերազմեն ոչ թե թագավորի, այլ միմյանց դեմ, ինչը թագավորական իշխանության անսասանության հզոր միջոց է և արտացոլում էր թե՛ իր ժամանակի, թե՛ պատմության քաղաքական փղրծն ու պրակտիկան:

Գոշը կենտրոնացված թագավորական իշխանության պաշտպանն է: Այս պարագայում պետականության կայունությունը, ամրապնդումն ու հարատևումը մեծ մասամբ կախված են միապետի գահի ժառանգման

մեխանիզմից: Նա միաժամանակ պետական շահերի գերակայության կողմնակից է, ուստի թագաժառանգման հարցը լուծում է պետական շահերի տեսանկյունից: Նախ, նա կարևորում է գահի՝ հորից անդրանիկ որդուն փոխանցման կարգը: Երկրորդ՝ համարում է, որ պարտադիր չէ գահն անցնի անդրանիկ որդուն: Պետության շահերից ելնելով, գահը պետք է հանձնվի որդիներից ամենաարժանավորին՝ այն որդուն, ով օժտված է անհրաժեշտ կարողություններով՝ համապետական շահերը պաշտպանելու և պետական–քաղաքական խնդիրներ լուծելու համար: Երրորդ՝ առանձին դեպքերում գահը կարող է անցնել նաև թագավորի եղբորը:

Ստեղծվելիք պետությունում նա առանձնացնում է իշխանության երկու կառույց՝ պետական (աշխարհիկ) և եկեղեցական (հոգևոր): Ընդսմին, եկեղեցական իշխանությունը պետք է զբաղվի սոսկ հոգևոր ոլորտով՝ չհավակնելով և չմիջամտելով պետական գործերին: Իսկ պետական իշխանությունը պետք է զբաղվի զուտ պետական–քաղաքական խնդիրներով, չմիջամտի հոգևոր գործերին, ունձգություն չկատարի եկեղեցու ունեցվածքի, սեփականության նկատմամբ: Գոշը հստակ զանազանում է պետական և եկեղեցական իշխանությունների իրավասության ոլորտները՝ դրանց հարաբերական ինքնուրույնություն հաղորդելով երկրի քաղաքական համակարգում: Իշխանության բաժանման պարագայում հասարակության, քաղաքական համակարգի ամբողջականությունն ու կայունությունը պայմանավորված են, մի կողմից, պետության և եկեղեցու, իշխանների, շինականների ու սոցիալական այլ խավերի, իսկ մյուս կողմից՝ եկեղեցու և պետության, իշխանների, շինականների ու մյուս խավերի հարաբերությունների իրավական կարգավորմամբ:

Գոշը կարևորում է հայ եկեղեցու դերակատարությունը, որը դարեր շարունակ, հատկապես՝ պետականության բացակայության պայմաններում, կատարել է ազգապահպան դեր՝ հոգևոր–գաղափարական հենքի վրա հնարավորինս ապահովելով ազգի միասնությունը: Նա գիտակցում է, որ հունական և հռոմեական եկեղեցիների միության ու հավասարության կոչերը իրականում ոչ այլ ինչ են, քան Բյուզանդական կայսրության և լատինական աշխարհի քաղաքական զավթողականության դրսևորում՝ եկեղեցականի քողի տակ. «Որովհետև հույնը իրեն է համարում ճշմարիտ և հռոմեացին իրեն ... և յուրաքանչյուրը խորհում է ուրիշներին իրեն միացնի, և չեն ցանկանում ճշմարտության ընտրություն կատարել և միաբանել հոժարաբար»: Ուստի հզոր եկեղեցիներից մեկին միանալը գործնականում հանգեցնելու է կամ հունացման, կամ լատինացման: Այս նկատառումներից ելնելով՝ Գոշը մերժում է քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու գաղափարը. «Այդ իսկ պատճառով տեսնում ենք, որ անհնար է գալ միաբանության»:

Ազգային–քաղաքական շահերի տեսանկյունից ընդհանրական եկեղեցու գաղափարը, Հռոմի և Կ. Պոլսի միաբարական (ունիթորական) քաղաքականությունը նույնքան վտանգավոր են, որքան մահմեդականացման քաղաքականությունը: Ավելին, առաջինն ավելի վտանգավոր է, քանզի քողարկված էր համադավանական և բարեկամական շղարշով: Այդ իսկ պատճառով՝ Գոշը ձգտում է հիմնավորել և ամրապնդել Հայ եկեղեցու դիրքերը թե՛ ընդդեմ համադավանակիցների, թե՛ ընդդեմ այլադավանների:

Այդուհանդերձ, դավանաբանական տարաձայնությունները չպետք է ազդեն ժողովուրդների հարաբերությունների վրա, դառնան թշնամանքի և հակամարտության պատճառ. «Թեև անհնար է միաբանվել, սակայն հնարավոր է հայհոյությունը վերացնել»: Բացի այդ, «քեև թվարկված հինգ ազգերը (հռոմեացիները, հույները, հայերը, ասորիները և վրացիները) չեն կարող միաբանվել, բայց կարող են թշնամիներ չլինել»: Այսպիսով, Գոշը առաջադրում է ազգերի գաղափարախոսական կողմնորոշման (տվյալ դեպքում՝ կրոնադավանաբանական) ազատության սկզբունքը, որը միաժամանակ նշանակում է ազգերի քաղաքական կողմնորոշման, գոյության և զարգացման սեփական ուղու ընտրության ազատություն:

Եկեղեցիների հակամարտության պայմաններում միաբանության խնդիրը միշտ էլ հուզել և ալեկոծել է քրիստոնեական աշխարհը: Հիշյալ խնդիրը Գոշը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Արդ ցույց տվեք, թե ինչպես է հնարավոր միաբանությունը, և կամ որ ազգերի, և ազգերի միաբանությունը չի լինի, և եթե չի կարող լինել՝ ինչ պետք է անել»: Թեև բոլոր ազգերի եկեղեցիներն էլ ճշմարիտ են համարում իրենց դավանանքը, սակայն մեկ է Աստված, և մեկ է ճշմարտությունը: Բոլոր ազգերն էլ ունեն և՛ լավ, և՛ վատ («խոտան») եկեղեցական «կարգեր»: Ուստի քրիստոնեական եկեղեցիների միաբանության հարցը հնարավոր է լուծել, եթե «այդպիսի կամք ունենայինք, որպեսզի բոլոր (քրիստոնեական) ազգերի լավը ի մի բերեինք և խոտանը դուրս նետեինք, Աստված գործակից լիներ (մեզ) և ուղղեր եկեղեցու կարգը»: Սակայն եկեղեցական իրական հարաբերություններում դա ապարդյուն է, որովհետև նրանց ետևում կանգնած են քաղաքական հզոր ուժեր, որոնց համար նման մոտեցումը անհանդուրժելի է:

Գոշը առավել սխալ և անընդունելի է համարում միաբանության բռնի եղանակը, որը որդեգրել էին թե՛ հունական, թե՛ լատինական եկեղեցիները: Դա չի կարող հանգեցնել ո՛չ ճշմարտության բացահայտման, ո՛չ ազգերի և եկեղեցիների միջև խաղաղության ու բարեկամության հաստատման. «Արդ, որևէ հնար չենք տեսնում այդ հակառակությունը վերացնելու համար, բայց միմյանց հանդուրժելու և յուրաքանչյուր ազգ

մնա իր կարգով»: Ազգերը պետք է հարգեն մեկ մեկու և միմյանց եկեղեցական կարգն ու կանոնները, և յուրաքանչյուր ազգ իրավունք ունի ապրել իր ընտրած կարգով: Սա միակ հնարավոր ուղին է միջազգային և միջեկեղեցական հարաբերությունների կարգավորման ոլորտում:

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակվեց գերազանցապես ազգային–քաղաքական նկատառումներով, ուստի, հենց սկզբից Հայ եկեղեցին նաև գաղափարաքաղաքական առավելություն ուներ, ինչն էապես նպաստեց նրա հզորացմանը: Միաժամանակ, հզորացումը հանգեցնում էր պետության քաղաքականությանը միջամտելու փորձերին: Սակայն 387 թ. Հայաստանի բաժանումից հետո Հայ եկեղեցին սատարեց թագավորական իշխանությանը Արևելյան Հայաստանում, իսկ պետականության վերջնական կորստից հետո ստանձնեց պետական, ազգային–քաղաքական և իրավական որոշ գործառույթներ՝ մնալով կենտրոնացված համահայկական միակ հաստատությունը:

Պետության ու եկեղեցու հարաբերակցությունը անընդհատ փոխվում էր՝ կախված երկրի պետական կարգավիճակից, քաղաքական կոնկրետ պայմաններից: Գոշի օրոք ևս Հայ եկեղեցին հավակնում էր առաջնայնության ազգային կյանքի բոլոր, այդ թվում՝ քաղաքական և իրավական ոլորտներում: Սակայն Զաքարյանների Հայաստանում ռազմաքաղաքական իշխանության պայմաններում եկեղեցին չէր կարող հավակնել քաղաքական գերիշխանության: Մյուս կողմից՝ Հայ իշխանների զենքի շնորհիվ Զաքարյանների Հայաստանի ստեղծումը իրավաքաղաքական նոր խնդիրներ առաջադրեց՝ կապված աշխարհիկ և եկեղեցական իշխանությունների, համապատասխան մարմինների հարաբերակցության ու փոխհարաբերության հետ: Թեև նրանք վերականգնեցին իրենց քաղաքացիական իրավունքները, սակայն, ըստ Գոշի՝ *վերականգնվող պետական ամբողջությունը բացի ուժի օրենքից պահանջում էր նաև օրենքի ուժի հաստատում:*

Այս նկատառումներից մեկնելով՝ նա կարգավորում է հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների հարաբերության, դրանց իրավասության անորոշությունը, ինչը կոչված էր ներդաշնակել կառավարման աշխարհիկ և հոգևոր մարմինների գործունեությունը, նպաստել սոցիալական համերաշխության հաստատմանը:

Կենտրոնական իշխանության կարևորագույն խնդիրներից էր նաև երկրի միասնականության, միասնական իրավակեցության ստեղծումը, ինչը ենթադրում էր իրավական, մաքսային ընդհանուր համակարգ, միասնական առևտուր, ներքին ընդհանուր շուկա և այլն: Տնտեսական ներփակվածությունը, տարանջատ կացությունը, տեղայնությունը հաղթահարելու համար անհրաժեշտ էր իշխանության կենտրոնացում: Այս ուղղությամբ քաղաքական իշխանության նպատակասլաց և արդյունավետ

գործունեության համար անհրաժեշտ է իրավական հիմքի ապահովում: Գոշը, նախ՝ տեղական իրավունքին հակադրում է ընդհանուր՝ համապետական օրենքը, վերջինիս գերակայություն տալով: Համապետական օրենքի հիմքում նա դնում է տեղական, սովորութային իրավունքը: Սակայն, դրանից էությունը չի փոխվում, որովհետև, երբ տեղական իրավունքի տարբերակներից մեկը բարձրացվում է օրենքի աստիճանի, այն դադարում է տեղական լինելուց: Նրա մշակած նորմերն ու օրենքները համապատասխան էին ազգի կոնկրետ իրավաքաղաքական կացությանը, իրավագիտակցությանը և կենսակերպին:

Գոշը ձևակերպում է իրավական նորմեր, որոնք միասնական չափանիշներ են բովանդակում ներքին առևտրի համար, արգելում են մաքսի գանձումը ավատական իշխանության սահմաններում, միասնական չափ ու կշիռ, գների սահմանման իրավունքը վերապահում կենտրոնական թագավորական իշխանությանը: Կենտրոնական իշխանությունը նշված խնդիրների լուծման և իրագործման երաշխիքն է:

Կենտրոնական իշխանության կարևորագույն գործառույթներից են՝ ստեղծել ընդհանուր իրավական համակարգ, ապահովել իրավանորմերի անխափան և անխտիր կիրառություն երկրի ամբողջ տարածքում: Համապետական օրենքները հավասարապես տարածվում են հասարակության բոլոր խավերի և բոլոր ազգությունների վրա: Նման մոտեցումը կրոնադավանաբանական հակամարտությունների շրջանում, երբ ազգի մի մասը դեռևս գտնվում էր սելջուկների և մահմեդական այլ տիրակալների իշխանության ներքո, որտեղ առկա էին ազգային խտրականություն ու կրոնական անհանդուրժողություն նաև դատաիրավական բնագավառում, բացառիկ երևույթ էր: Անկախ ազգությունից և կրոնական պատկանելությունից՝ վերականգնված հայկական պետությունում բոլորն էլ հավասար պիտի լինեն օրենքի առջև, օժտված լինեն միևնույն իրավունքներով, բոլորի մարդկային արժանապատվությունը պետք է հարգվի և պաշտպանվի օրենքով, բոլորն էլ վճարելու են նույն հարկերն ու տուրքերը: Բոլոր մարդկանց անձի, կյանքի, ունեցվածքի (մասնավոր սեփականության) իրավունքները, այսինքն՝ բնական իրավունքները պետք է պաշտպանվեն օրենքով: Այդուհանդերձ, Գոշը որոշ սահմանափակումներ է նախատեսում հանցագործություն կատարած մահմեդականի համար: Բացի այդ, նրա քաղաքական հայեցակարգում նշմարվում է ոչ միայն մարդու և անձի, այլև հավասար իրավունքներով ու պարտականություններով օժտված *քաղաքացու* գաղափարը:

Գոշը սոցիալական հարաբերությունների օրենսդրական կարգավորման և ներդաշնակության ջատագովն է: Մի կողմից, նա սոցիալական ստորին խավերին կոչ է անում հնազանդվել տերերին, մյուս կողմից՝ վերջիններից պահանջում «տեր՝ կանգնել» իրենց հպատակներին, հոգալ

նրանց մասին, գործել օրենքի սահմաններում: Նա գիտակցում էր, որ քաղաքական անկախության և պետականության վերականգնման գերխնդրի լուծումը հնարավոր է միայն ազգի ֆիզիկական և հոգեմտավոր ուժերի համախմբման, կենտրոնացման, համազգային գաղափարների շուրջ միավորվելու պարագայում: Ուստի նա ձգտում է օրենսդրական, խրատաբարոյական, ուսուցողական և այլ միջոցներով մեղմել սոցիալական հակասությունները, ներդաշնակել սոցիալական խավերի շահերը իրավական ընդհանուր համակարգի շրջանակներում: Միաժամանակ նա հասկանում է, որ օրենքի առկայությունը ինքնըստինքյան չի հանգեցնում դրա համատարած կիրառելիության և օրինազանցության հաղթահարման: Ուստի այն տերերին, ովքեր շահագործում և ոտնահարում են հպատակների իրավունքներն ու մարդկային արժանապատվությունը, նա հորդորում է սանձել կամայականությունը, օրինապահ լինել՝ զգուշացնելով, որ անսանձ վերաբերմունքը կարող է անկանխատեսելի հետևանքներ ունենալ հենց իրենց՝ տերերի համար:

Ազգային պետականության բացակայության և օտար լծի առկայության պարագայում սոցիալական խնդրակարգը՝ իր ողջ կարևորությամբ, ենթարկվում է ազգային–քաղաքական ընդհանուր խնդրակարգին: Օտար իշխանությունն ավատական անջատականության պատճառով ազգի թուլացման հետևանք է: Այս հարթության վրա, հայ իշխանները, տանուտերերը պատկանում են «փոքրերի», «տկարների», «թույլերի» և «ստորինների» շարքին: Սակայն միաբանվելով՝ նրանք կարող են դառնալ հզոր ուժ, թոթափել օտարի լուծը և նվաճել քաղաքական անկախություն ու ազատություն: Նշված նկատառումները վերաբերում են նաև հպատակ ժողովուրդներին, որոնք առանձնաբար չեն կարող հաղթել տիրակալին, սակայն միավորվելով՝ կարող են հզորանալ: Այս գաղափարը ներունակաբար բովանդակում է երեք հարթություն կամ ուղղվածություն՝ սոցիալ–քաղաքական, ազգային–քաղաքական և ազգամիջյան–քաղաքական:

Գոշը արդարության հաստատման կարևոր ուղիներից է համարում իրավական ավանդական նորմերի և սկզբունքների ամրագրումը դրական իրավունքում: Արդարության հաստատման իրավական կողմն առնչվում է հասարակության մեջ հաստատված օրենքների կիրառմանը: Նրա նպատակն է՝ օրենքի ուժով, կարգուկանոնի հաստատումով, կյանքն օրինականությամբ վերացնել չարաշահումները, սանձել իշխանավորների կամայականությունները, օրինազանցությունները: Սոցիալական յուրաքանչյուր խավ ունի օրենքով սահմանված իրավունքներ ու պարտականություններ և պարտավոր է անշեղորեն իրագործել դրանք՝ հանուն հասարակական ընդհանուր բարօրության: Այս ամենն անհրաժեշտ է հաստատուն հասարակություն ստեղծելու և պահպանելու հա-

մար: Բացի այդ, անհրաժեշտ է հասարակական ընդհանուր շահերի («օգուտի») գերակայություն՝ խավային և անհատական շահերի նկատմամբ, որովհետև «ոչինչ չկա (առավել) պատվական, քան հասարակական օգուտը»:

Արդարության գաղափարը դրսևորվում է նաև պատերազմների գոյության ըմբռնման մեջ: Պատերազմները նա բաժանում է երկու տեսակի՝ հարձակողական, նվաճողական և պաշտպանողական («հարկադրաբար»): Սկզբունքորեն դեմ լինելով պատերազմներին, նա, այնուհանդերձ, միանգամայն արդարացված է համարում օտար զավթիչների դեմ «հարկադրաբար» մղված պատերազմները: Ավելին, եթե զավթողականության օբյեկտ դարձած ազգը հնազանդ ենթարկվում է զավթիչներին, չի դիմում ինքնապաշտպանական պատերազմական գործողությունների, ապա նման ազգը արժանի է անարգանքի: Այդ իսկ պատճառով՝ «եթե թագավորությունը չի նեղվում մի այլ թագավորի կողմից, և բնական կյանք է վարում, ճիշտ է խաղաղասեր լինել», բայց «եթե հարվածվում է թշնամու կողմից, ապա պատերազմ չվարելը անարգանք է»:

Ըստ Գոշի՝ պետությունների և ազգերի գոյատևման բնական պայմանն է խաղաղ համագոյակցությունը, որին պետք է ձգտեն բոլորը: Սակայն բնական վիճակի խախտումը պետություններից մեկի կողմից և պատերազմի հայտարարումը մյուս պետությունից պահանջում է ինքնապաշտպանական պատերազմի հայտարարում: Հանուն երկրի անկախության և ազատության պատերազմը ազգային խնդիրներից բացի, լուծում է նաև համամարդկային խնդիր, որովհետև, ըստ էության՝ ուղղված է բնականոն կյանքի վերահաստատմանը:

Միաժամանակ այստեղ առկա է հայ ազգային–ազատագրական պայքարի, օտար իշխանության դիմակայման քաղաքական և բարոյա-փիլիսոփայական հիմնավորում, քանզի հայոց երկիրը նվաճվել է բռնի ուժի օրենքով, իսկ բնական օրենքը ենթադրում է բնական վիճակի վերականգնում, տվյալ դեպքում՝ երկրի ազատագրում: Դա յուրաքանչյուր ազգի բնական իրավունքն է, բնական կացության բնական պահանջը:

Գոշը էապես ընդլայնում է ծառաների՝ տիրոջից ազատություն ստանալու իրավունքի սահմանները: Ծառաները որոշակի գումար վճարելով, իսկ դրամի բացակայության դեպքում՝ նախատեսված գումարի չափի դիմաց համապատասխան ժամանակ աշխատելով, կարող են ազատություն ձեռք բերել: Իրավական այս նորմը բացատրվում է վերոհիշյալ հիմնադրույթներով. ազատ արարված մարդը կախվածության մեջ է ընկել, զրկվել բնական իրավունքից նյութական պատճառների բերումով, ուստի սկզբնական, մարդուն ի վերուստ տրված իրավունքների վերականգնման համար նյութական միջոցները (դրամական վարձ կամ աշխատանքի համապատասխան քանակ) միանգամայն բավարար են: Այսինքն՝ մարդու

իրավունքների սահմանափակումը կամ ընդարձակումն այլ մարդկանց իրավունքների հաշվին չի կատարվում և աստվածային բնույթ չունի: Պատմական կոնկրետ պայմաններում և իրավաքաղաքական կոնկրետ խնդիրների լուծման նպատակով նա ազգային–քաղաքական հայեցակարգը, հատկապես՝ ազգերի ազատ ապրելու իրավունքի մասին հիմնարար գաղափարը տարածում է նաև մարդ–անհատի վրա, ով ապրելու է հայոց ապագա անկախ պետության (թագավորության) մեջ:

Եթե նախորդ շրջանի ազգային–քաղաքական միտքը մարդու ազատ կամքի, ընտրության ազատության աշխարհայացքային–աստվածաշնչյան հիմնադրույթը հանգեցրեց ազգի ազատ ապրելու իրավունքի, ինքնիշխանության գաղափարին, ապա Գոշը դա ծառայեցրեց նաև կոնկրետ մարդու իրավունքների ընդարձակմանն ու իրավական ձևակերպմանը:

Դատաստանագրքի մի շարք հոդվածներ ուղղված են «թույլերի»՝ հասարակության ստորին խավերի մարդկային արժանապատվության և «աշխատանքային իրավունքի» պաշտպանությանը: Սոցիալական հարաբերությունների ծայրահեղությունների մերկացումը և օրենքին ենթարկվելու պահանջը բխում են, մի կողմից, հեղինակի սոցիալ–քաղաքական դիրքորոշումից, մյուս կողմից՝ թելադրվում հասարակության մեջ սոցիալական և քաղաքական սրվող հակասությունները մեղմելու և երկրի ուժերը արտաքին թշնամու դեմ կենտրոնացնելու անհրաժեշտությամբ:

Գոշի Դատաստանագիրքը թեև մասնավոր նախաձեռնության արգասիք էր, սակայն տեսական և գործնական բացառիկ նշանակություն ունեցավ: Այն տարածվել և գործածվել է ոչ միայն պատմական Հայաստանում, այլև հայկական գաղթօջախներում՝ Լեհաստանում, Ղրիմում, Վրաստանում, Ռուսաստանում և այլուր: Թարգմանվելով վրացերեն, այն ընդգրկվել է վրաց Վախթանգ թագավորի օրենսգրքում, իսկ դրա միջոցով՝ նաև ռուսական օրենսդրության մեջ: Կիլիկիայի Հեթում թագավորի եղբայր Սմբատ Սպարապետը XIII դարում փոխադրում է Գոշի Դատաստանագիրքը որոշ խմբագրումներով և ստեղծում նոր օրենսգիրք, ինչի շնորհիվ Գոշի Դատաստանագիրքը գործնական է դառնում նաև Կիլիկիայի հայոց թագավորությունում: Դեռևս միջնադարում այն թարգմանվել է լատիներեն և ղփչաղերեն:

4.9. Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի հասարակական–քաղաքական հայացքները

Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ (1225/1230 — 1293)՝ նշանավոր փիլիսոփա–գիտնական, հասարակական–քաղաքական մտածող ու գործիչ: Իր կյանքն ու

գործունեությունը ցվիրաբերել է ազգային–քաղաքական խնդիրների լուծմանը, Հայ եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը և ի վերջո՝ պետականության հաստատմանը: 1280 թ. նա դառնում է Երզնկա քաղաքի արհեստավորների և առևտրականների «Եղբայրության» ստեղծման հոգևոր հայրը:

Երզնկացու քաղաքական դիրքորոշումն արտահայտվել է նաև եկեղեցաբանական և դավանաբանական ոլորտում, որտեղ խաչաձևում են ոչ միայն կրոնաեկեղեցական, այլև ազգային ու պետական շատ խնդիրներ, առավել ևս, որ XIII դարում կրկին աշխուժացել էին միարարական՝ կաթոլիկ եկեղեցու հետ մերձեցնելու միտումները: Նա ջանում էր վերականգնել Հայ եկեղեցու երբեմնի հեղինակությունն ու փառքը, նյութական հզորությունը, համազգային գործոնի և հաստատության կարգավիճակը: Իսկ դա պահանջում էր թե՛ միարարական քաղաքականության հեռահար նկրտումների, թե՛ Հայ եկեղեցու և ողջ ազգի համար կործանարար հետևանքների գաղափարատեսական հերքում:

Երզնկացին անդրադառնում է հասարակարգի, հասարակական հարաբերությունների կատարելագործման և սոցիալական համաձայնության հաստատման խնդիրներին: Օրինականության և սոցիալական արդարության հաստատման նրա առաջարկած ուղիներն են՝ 1) հասարակական հարաբերությունների ճիշտ կազմակերպում, 2) տիրոջ և ծառայի հարաբերությունների կանոնավորում ու չափավորում, 3) իշխանավորների ու տերերի կամայականությունների սանձում՝ նրանց իշխանության օրենքով սահմանափակում, 4) բարոյական դաստիարակություն ու կատարելագործում:

Հետևելով Մխիթար Գոշին՝ Երզնկացին սոցիալական խավերի և սոցիալական անհավասարության առաջացման պատճառ համարում է մասնավոր սեփականությունը, որը ձեռք է բերվում չորս եղանակով՝ ա) սեփական աշխատանքով, բ) ժառանգաբար, գ) դրամի միջոցով և դ) զենքի ուժով:

Հասարակությունը բաժանելով ինը սոցիալական խավերի՝ նա դրանք դասակարգում է իշխանության գործառույթի տեսանկյունից, առանձնացնելով երեք աստիճան՝ 1) մարդիկ, ովքեր միայն իշխում են, 2) ովքեր և՛ իշխում են, և՛ գտնվում իշխանության տակ, 3) ովքեր միայն գտնվում են իշխանության տակ: Ավատատիրական հասարակության կառուցվածքը արտացոլում է երկնային թագավորության կառուցվածքը. «երկրային թագավորությունը նմանություն ունի երկնային և հավերժ թագավորության հետ», ինչն էլ պայմանավորում է գոյություն ունեցող քաղաքական, իրավական, սոցիալական և այլ կարգի հարաբերությունների բնական, այսինքն՝ օրինական բնույթը:

Երզնկացին կենտրոնացված պետության գաղափարախոս է՝ համարելով, որ հանուն երկրի քաղաքական անկախության, սոցիալական համերաշխության և ռազմական հզորության՝ անհրաժեշտ է, որ իշխանները ենթարկվեն թագավորին, իսկ ծառաները՝ տերերին: Պաշտպանելով իշխանության աստվածային բնույթի մասին գաղափարը և այն հարաբերակցելով հասարակական–քաղաքական պրակտիկային, նա բազմիցս հարցնում է՝ «Մի՞թե բոլոր իշխանները էլ ձեռնադրվել են Աստծո կողմից, որովհետև շատերը անիրավությամբ, հափշտակությամբ, զրկանքներով են տիրում իշխանությանը»: Ուստի պետք է պարզել, «թե Աստծո կողմից ինչո՞ւ է իշխանություն տրվել չարերին, որովհետև ամենատեսը (Աստված) գիտի, որ նրանցից օգուտ չկա»: Սակայն Աստված պատասխանատվություն չի կրում բոլոր իշխանների, առավել ևս օրինազանց ու չարագործ իշխանների համար:

Իշխանության, կոնկրետ իշխանավորի «աստվածադիր» լինելը կամ չլինելը տարբերակելու համար նա առաջադրում է մի շարք եղանակներ: Իշխանությունն Աստծուց է, եթե նախ՝ իշխանը հետևում է Աստծո կամքին ու հրամաններին և հպատակներին պահում աստվածային օրենքների սահմաններում: Երկրորդ՝ *իշխանությունն արժանանում է երկրի բնակչության, հպատակների հավանության:* Այսինքն՝ իշխանության բնույթը պարզելու համար անհրաժեշտ է քաղաքական և իրավական հետևանքներից շարժվել դեպի պատճառը (Աստված): Բարի իշխանները կառավարում են գիտությամբ և իմաստությամբ, օրենքով ու արդարությամբ: Այդպիսի իշխաններին հպատակները սիրում են՝ ա) ի բնութենե, բ) ստիպողաբար և գ) անհրաժեշտաբար: Իշխանության ճիշտ կազմակերպումը և իրականացումը կարևոր նշանակություն ունեն երկրի բարօրության ու կայունության համար: Բացի այդ, քանի որ Աստված մարդուն ստեղծել է ինքնիշխան, մարդն օժտված է ստեղծագործության և նախաձեռնության կարողություններով, ազատությամբ: Ուստի, թեև իշխանության աղբյուրն Աստված է, իշխանության գործնական կիրառումը լիովին կախված է իշխանավորից, նրա կառավարումից և ժողովրդի հավանությունից:

Այսպիսով, իշխանությունների տարբերակման չափանիշը ժողովրդի կարծիքն է: Իսկական իշխանը պետք է լինի արդարադատ, ճշմարտախոս, չնախատի մյուսներին, արհամարհի օրինազանցներին ու չարագործներին՝ անկախ սոցիալական դիրքից, լինի անկաշառ և այլն: Քանզի իշխանության կայունությունը զգալի չափով կախված է իշխանի անձնական հատկություններից: Իշխանը նմանակելու օրինակ է ծառայում հպատակների համար: Ուստի նրա բարոյազանցությունն ու կամակորությունը շատ արագ են տարածվում ժողովրդի մեջ և սոցիալական առավել բացասական հետևանքներ ունենում. «Իշխանների չնչին մեղքը, տարածվելով, պղծում է ամբողջ ժողովուրդը»:

Անօրեն կառավարումից խուսափելու համար իշխանը պետք է նախ՝ հիշի, որ նրանք, ովքեր «իր ենթակայության տակ են, նույնպես մարդ են՝

ստեղծված Աստծո կողմից միևնույն նյութից, ինչպես ինքը, և նրանք որևէ պակասություն չունեն իր համեմատ, բացի իշխանությունից»: Այլ կերպ ասած՝ բոլոր մարդիկ էլ հավասար են, օժտված բնական իրավունքներով: Երկրորդ՝ իմանա, որ «ինքը գտնվում է Աստծո իշխանության ներքո»: Երրորդ՝ որ իր իշխանությունը անցողիկ է: Այդ պատճառով՝ ենթակաների հնազանդությունը չպետք է դարձնել ստորացուցիչ, չպետք է խախտել մարդու բնական իրավունքները և վիրավորել նրա արժանապատվությունը, որովհետև յուրաքանչյուր մարդ և՛ բանական է, և՛ «ազատական»: Ըստ նրա՝ «քաղաքը շեն է լինում, երբ քաղաքացիները հնազանդ են լինում իրենց իշխաններին, իսկ իշխանները՝ Աստծո օրենքներին»:

Իշխանությունը կատարյալ ու արդար դարձնելու համար անհրաժեշտ է կառավարման կարևոր հարցերն ու որոշումները քննել «խորհրդակիցների» օգնությամբ, որովհետև իշխանավորը որքան էլ օժտված լինի և տիրապետի կառավարման արվեստին, այդուհանդերձ, նա չի կարող անսխալ ու անթերի լինել: «Քանի որ մարդը մահկանացու է և տկար, նա ինքնաբավ չէ, այլ խրատատուի և խորհրդակցի կարիք ունի, անհրաժեշտ է իմաստուն խորհրդակիցներով վարել իշխանությունը»:

Կառավարման այս սկզբունքն ու պահանջն առավել կարևոր են քաղաքական կենտրոնական իշխանության համար, որը գործ ունի համապետական, մասնավորապես՝ խաղաղության, պատերազմի, երկրի զարգացման, շինության, հաշտության խնդիրների հետ: Բացի այդ, «իշխանները պարտավոր են իրենց տիրոջ հետ համարձակ խոսել աշխարհի բարօրության մասին»: Սակայն իրականում թագավորներն ու իշխանները միշտ չէ, որ ցանկանում են իմաստուն խորհրդակիցներ ունենալ՝ մեծամտաբար կարծելով, որ դրա կարիքը չունեն: Երզնկացին սկզբունքորեն դեմ է բացարձակ, անսահմանափակ իշխանությանը և պետության կարևորագույն հարցերի վերաբերյալ միահեծան որոշումներին: Մի կողմից, մարդկային մեղսավոր բնությունը զուրկ է բացարձակ հատկություններից, այդ թվում՝ բացարձակ իրավունքից և իշխանությունից, մյուս կողմից՝ այս պարագայում իրավունքի և իշխանության աղբյուրը պետք է համարել ոչ թե Աստծուն, այլ թագավորին: Նա բացառում է նաև եկեղեցու առաջնորդների, եկեղեցական իշխանության միահեծանությունը:

Երզնկացին իշխանավորի և ենթակաների հարաբերություններում ընդգծում է մի կարևոր հանգամանք ևս. իշխանավորը (թագավոր, իշխան, պարոն) պետք է հարգի այն ենթակային, ով իր կարծիքն արտահայտում է առերես, համարձակ, իսկ երբ իշխանավորն անօրեն գործողություն է կատարում, քննադատում է: Այսպես, «պարոնին պատեհ է սիրել այն մարդուն, ով խոսում է առերես և քննադատում է, երբ նա անօրեն գործողություն է կատարում, որովհետև նման մարդը հոգով է բարեկամ: Իսկ այն մարդը, որը պարոնն ինչ էլ գործի, ասում է, թե լավ է, նա արտա-

քուստ բարեկամ է, իսկ հոգով՝ չարակամ»: Ավելին, երբ իշխաններն անձնական շահերից ելնելով՝ ծնում և շողոքորթում են թագավորներին, ապա դրանով նրանց «թույլ չեն տալիս տեսնելու սեփական սխալները», ուղղել դրանք, այլ նոր սխալների և անօրինությունների հիմք են ստեղծում, ինչը, բնականաբար, անդրադառնում է կառավարման համակարգի և ամբողջ երկրի վրա:

Երզնկացին գտնում է, որ իշխանության իրականացումը պետք է կատարվի երկրի սահմանված օրենքների շրջանակներում: Սույն սկզբունքը առավել բնորոշ է քաղաքներին, որովհետև «իրավունքը» (օրենքն ու արդարությունը) յուրաքանչյուր քաղաքի բարգավաճման ապահովման հիմքն է: Քաղաքներում օրենքները կազմում են «քաղաքի հոգին», և «քաղաքների բնակիչները, տկարները և աղքատները մեռած են առանց օրենքով սահմանված իրավունքների ... Եվ որպես անգետ բժիշկները վնաս են հասցնում հիվանդներին, այդպես էլ իշխանները, որոնք չգիտեն օրենքներով տրված իրավունքները կամ չեն պահպանում դրանք՝ վնասում են արդարներին և անմեղներին»: Ուստի նա ձգտում էր քաղաքում ձևավորվող ու ամրապնդվող իրավական համակարգը տարածել ամբողջ երկրում: Բայց այն է, որ քաղաքը որոշակի ինքնուրույնություն էր ձեռք բերել, և իշխանների իրավունքները քաղաքների վրա արդեն բացարձակ չէին, ինչը, բնականաբար, զանազան ոտնձգությունների տեղիք էր տալիս: Անհրաժեշտ էր մեղմացնել և հարթել առաջացած հակասությունները, ինչը, մտածողի կարծիքով, հնարավոր էր իրագործել ընդհանուր օրենքներին ենթարկվելու ճանապարհով:

Հակասությունների հաղթահարումն անհրաժեշտ էր ողջ ազգի և երկրի համար, ուստի իշխանավորները պետք է գիտակցեն այդ իրողությունը, պատասխանատվությամբ մոտենան հիշյալ խնդիրներին: Ավելին, որքան մեծ է իշխանությունը, այնքան մեծ է նաև իշխանավորի պատասխանատվությունը: Նա պետք է անշեղորեն հետևի և իրագործի օրենքը: Թագավորն ու իշխանն օժտված են մեծ իրավունքներով և ուժով՝ այդ իրավունքը պաշտպանելու և իրագործելու համար: Սակայն զենքին դիմելն արդարացված է միայն երեք դեպքում՝ 1) երկրի անվտանգությունը և անկախությունը պաշտպանելու, արտաքին թշնամիների զավթողական քաղաքականությունը կասեցնելու, 2) երկրի ներսում ավազակներին, հանցագործներին պատժելու և 3) թշնամու կողմից գերեվարված ազգակիցներին և հավատակիցներին «գերությունից ազատելու» համար:

Երզնկացին թագավորին և իշխաններին հորդորում է առավել զգույշ լինել արտաքին քաղաքականության ոլորտում, որի կարևորագույն խնդիրներից է պատերազմի և խաղաղության խնդիրը: Նա դեմ է նվաճողական պատերազմներին, զավթողական քաղաքականությանը և պաշտպանում է ժողովուրդների, իշխանությունների, պետությունների խաղաղ

համագոյակցության ու համագործակցության գաղափարը: Միաժամանակ նա արդարացնում է հանուն երկրի անկախության և ազգի ազատության մղվող պաշտպանական պատերազմները: Սակայն այս դեպքում ևս պետք է զգույշ լինել՝ հաշվի առնելով երկրի վիճակը, ռազմական ուժի քանակը, ժամանակը ու այլ գործոններ և ըստ այդմ՝ որոշել, թե որ ուղին է նպատակահարմար՝ պատերազմի թե խաղաղության: Պետական իշխանության գլխավոր նպատակն է՝ «բոլոր միջոցներով փրկել երկիրը»: Հանուն հայրենիքի պաշտպանության և ազգի փրկության նա հնարավոր է համարում նաև խորամանկությունը, երդմնազանցությունը, հավատի կեղծ ուրացումը և այլն, որոնք բոլոր ժամանակների դիվանագիտական զինանոցի հզոր միջոցներից են:

Իշխանական կառուցվածքի անկապտելի մասն է դատավարությունը, որն իշխանի և դատավորի մենաշնորհն է: Այն պետք է ընթանա սոսկ օրենքների սահմաններում, լինի անկաշառ, որպեսզի մեծամեծներն ու հարուստները որևէ արտոնություն չունենան: Օրենքի և արդարադատության առկայությունն ապահովում է քաղաքի կանոնավոր և բնական կյանքը, կազմում դրա հոգին: Մինչդեռ «անիրավ և ծուռ դատավարությունը նման է սարդի ոստայնի, որը կարող է բռնել ճանճին ու մժեխին, իսկ պիծակն ու մեղուն պատռում են այն և դուրս գալիս: Նմանապես անիրավ օրենքները սիրում են աղքատներին և տկարներին, իսկ մեծամեծներն ու հարուստները պատռում, դուրս են գալիս և չեն հնազանդվում: Արդարադատության հնստիտուտը հասարակական կյանքի և երկրի շենության հիմքերից են: Երբ դրանք «բացակայում են երկրում, երկիրը կործանվում է»: Ուստի նա կարևորում է դատավորի ընտրության հանգամանքը: «Երբ ուզենաք քաղաքի դատավոր նշանակել, ապա ընտրեք այնպիսի մարդու, որը ղեկավարվում է սեփական խելքով, կարող է վարել սեփական կյանքը և իր բարքերը զարդարել»: Եթե որևէ մեկը կարող է մի տան մեջ կարգուկանոն հաստատել՝ ղեկավարել կնոջն ու որդիներին, մշակներին և ծառաներին, այդպիսի մարդը կարող է օրենքը պահպանել նաև քաղաքում:

Երզնկացին գտնում է, որ մարդուն հասարակական կարգավիճակ են հաղորդում գեղեցկությունը, զորությունը, հարստությունը և իմաստությունը: Առաջին երեք արժանիքները փոփոխական են, անցողիկ, «թուր են մարդու ձեռքում», մինչդեռ «իմաստությունն անմահ է»: Մարդկային արժանիքները չեն առնչվում նրա սոցիալական ծագմանը: Ուստի պետք է սիրել այն մարդուն, ով «բնությամբ է լավ, իսկ գործերը՝ բարի, այլ ոչ թե նրան, ով ազնվազարմ է»: Մինչդեռ հասարակական կյանքում տիրող անարդարության և անօրինության պատճառով իմաստուն և պատվի արժանի մարդիկ հաճախ տուժում են, արհամարհվում հասարակության

կողմից, իսկ «չար ու անօրեն մարդիկ փառք, պատիվ և իշխանություն են ժառանգում»:

Հասարակական կյանքը Երզնկացին համեմատում է ալեկոծվող ծովի հետ: Մարդիկ, հատկապես՝ սոցիալական ստորին խավերի ներկայացուցիչները, որպեսզի կարողանան դիմադրել սոցիալական արհավիրքներին, պետք է միավորվեն եղբայրությունների մեջ, ստեղծեն համահավաք ուժ: Նա անձամբ մասնակցել է Երզնկա քաղաքում այդպիսի եղբայրության ստեղծմանը, գրել նրա կանոնադրությունը: Նա դիմում է եղբայրության անդամներին հետևյալ հորդորով. ինչպես «մի տեղում հավաքված քարերի բազմությունը դառնում է պարիսպ քաղաքի ամրության և պաշտպանության համար, այսպես էլ դուք՝ որպես կենդանի քարեր, միացած Աստծո սիրով՝ անառիկ ամրությամբ մնացեք հաստատության մեջ»:

Հովհաննես Երզնկացու առաջադրած քաղաքական և իրավական գաղափարների ու սկզբունքների իրականացումը պահանջում էր համապատասխան կրթված մարդկանց առկայություն, ինչն իր հերթին պահանջում էր լուսավորության և դպրոցական գործի լայն տարածում: Այդ պատճառով՝ նա իշխաններին կոչ է անում հատուկ ուշադրություն դարձնել ուսումնական հաստատությունների ստեղծմանը, քանզի նրա համոզմամբ՝ «ուսումն ու գիտությունը հաստատուն են պահում հավատը, իսկ ազգը՝ իմաստուն դարձնում»:

4.10. Գրիգոր Տաթևացու քաղաքական հայեցակարգը

Գրիգոր Տաթևացի (1346–1409)՝ ականավոր փիլիսոփա, եկեղեցական–քաղաքական գործիչ ու մտածող, Տաթևի համալսարանի ռեկտոր: Տաթևացու գիտափիլիսոփայական, կրթական և հասարակական լայնածավալ գործունեության մեկնակետն ու նպատակակետը ազգային ինքնության ու անվտանգության գաղափարներն են: Նա բռնապետության և ավատատիրական երկպառակության քննադատն է, ազգային անկախության գաղափարախոս, սոցիալական ներդաշնակության և տիրող հասարակարգի ջատագով:

Տաթևացու հասարակական–քաղաքական հայեցակարգի առանցքային սկզբունքներից է արիստոտելյան հիմնադրույթը, որի համաձայն՝ մարդը քաղաքական կենդանի է և հասարակությունից դուրս գոյություն չունի. «Մարդն ինքնաբավ էակ չէ. (մարդիկ) գործունեության և փոխօգնության կարիք ունեն, ինչպես կարելի է տեսնել գյուղերի և քաղաքների օրինակով, որտեղ մենք միավորվում ենք և փոխլրացնում միմյանց կարիքները»: Փոխադարձ կարիք ունեն ոչ միայն առանձին մարդիկ, այլև սոցիալական բոլոր խավերը՝ ճորտն ու պարոնը, հարուստն ու աղքատը,

վարդապետն ու աշակերտը: Մարդկանց համակեցությունն անհրաժեշտ է թե՛ առանձին անհատների կենսագործունեության, թե՛ ամբողջ «երկրի բարեկարգման, խորհրդակցության, պատերազմի, խաղաղության և այլ» ժամանակ: Մարդու կենսագործունեությունն ու գոյությունն իսկ պայմանավորված են հասարակական հարաբերություններով, որոնցում և որոնց շնորհիվ նա իրեն դրսևորում է որպես մարդ՝ տարբերակվելով կենդանիներից:

Հասարակության մեջ նա կարևորում է իշխելու և ենթարկվելու հարաբերությունները, ինչը բնական է մարդկային համակեցության համար և ապահովում է հասարակության հաստատունությունը: Հիշյալ հարաբերությունները թափանցում են հասարակության ամբողջ կառույցը՝ վերից վար և վարից վեր: Իշխողներն ու հպատակները փոխադարձաբար միմյանց կարիքն ունեն՝ նման գլխի և մարմնի մյուս անդամների հարաբերություններին. «Եթե մարմինը գլխի կարիք ունի, ապա գլուխը նույնպես մարմնի կարիք ունի»: Դա սոցիալական ներդաշնակության և համերաշխության երաշխիքն է, ինչն իր հերթին երկրի բարօրության և բարգավաճման նախապայմանն է:

Հասարակության կառուցվածքի և կառավարման ձևի խնդիրները Տաթևացին քննում է օրգանիստական տեսության տեսանկյունից: Նա հասարակությունը համեմատում է մարդկային օրգանիզմի հետ, որի յուրաքանչյուր անդամ ունի որոշակի գործառույթ և կապված է մյուս անդամների հետ: Հասարակությունը գործառութային միասնություն կազմող բազմաստիճան և բարդ գոյացում է՝ կազմված սոցիալական մի շարք խավերից: Հասարակական սանդղակի ստորին աստիճանին գտնվում են «շինականները, երկրորդին՝ ազատները, երրորդին՝ իշխանները, չորրորդին՝ թագավորները»: «Ազատաց ազատը» կոչվում է իշխան, «իշխանաց իշխանը՝ թագավոր, իսկ թագավորների թագավորը՝ կայսր»:

Գոյություն ունեցող հասարակարգը Աստծո հաստատած «երկնային թագավորության» արտացոլքն է, ուստի այն հավերժ է: Հետևաբար՝ հասարակական աստիճանակարգությունը բնական բնույթ ունի:

Սոցիալական կառուցվածքը, սոցիալական շերտերի բաժանումը կատարված է «մարմնականի» հարթության վրա: Բայց քանի որ մարդ–արարածը «կազմված է հոգուց և մարմնից», ապա Տաթևացին առաջադրում է մի այլ ստորաբաժանում ևս: Հասարակական աստիճանակարգը նա համեմատում է մարդկային հոգու մասերի (բուսական, կենդանական և բանական) հետ: Հասարակ մարդիկ (շինականներ, արհեստավորներ) համապատասխանում են հոգու բուսական մասին, իշխաններն ու թագավորները՝ կենդանական, և հոգևորականությունը՝ բանական:

Սոցիալական խավերի գործառութային ներդաշնակությունն ու միասնությունը հաճախ խախտվում են աղանդների տարածման, իշխանների ընչաքաղցության, աշխատավոր մարդկանց անխնա կեղեքման պատճառով, ինչը սոցիալական բազում դժկամությունների և արհավիրքների, այդ թվում՝ արտագաղթի պատճառ է դառնում: Այդպիսի իշխաններին ու տերերին Տաթևացին անվանում է գող ու ավազակ: Ավելին, եթե սովորական գողը գողանում է մեկի ունեցվածքը, ապա իշխանավորները չարաշահելով իշխանությունը՝ թալանում և կողոպտում են ամբողջ գյուղը կամ քաղաքը: Ուստի նրանք ավելի մեծ գող են ու հանցագործ. «Տիրակալներն ու իշխանները, որոնք անօրինականություն են գործում ընչազուրկների նկատմամբ, ավազակներ են»: Նմանապես՝ գողություն են համարվում «պարտքը չվերադարձնելը և վարձու աշխատողին չվարձատրելը»: Նա հորդորում է իշխանավորներին՝ իրենց իսկ անվտանգության համար չափավորել ընչաքաղցության ծարավը, հետևել հաստատված օրենքներին, որովհետև իշխանները չեն կարող գոյություն ունենալ առանց հասարակ ժողովրդի:

Անշուշտ, զանցանք են գործում նաև շինականները, արհեստավորները և հասարակ այլ մարդիկ, սակայն դա այնքան էլ վտանգավոր չէ հասարակության համար, քանզի օժտված չլինելով իշխանությամբ՝ նրանք վնասում են անձամբ իրենց, մինչդեռ իշխանավորի օրինազանցությունը հասարակական չարիք է, քանզի «տիրակալի մեղսագործությունը հավասար է ամբողջ ժողովրդի կատարած մեղքին»: Բացի այդ, հասարակ մարդիկ հանցանք են գործում ոչ թե իրենց կամքով, այլ աղքատությունից դրդված՝ բնական, կենսական տարրական պահանջմունքները բավարարելու համար: Մինչդեռ իշխանը խախտում է օրենքը սեփական կամքով ու գիտակցաբար, քանզի որևէ բանի կարիք չունի, հետևաբար՝ արժանի է կրկնապատիկ պատժի անդրշիրիմյան կյանքում:

Ըստ Տաթևացու՝ հասարակական միակ ուժը, որն ի վիճակի է իշխանավորներին զերծ պահել սանձարձակությունից, կամայականությունից, օրինազանցությունից, չարաշահումներից, Հայ Առաքելական եկեղեցին է, հոգևորականությունը, որի գլխավոր խնդիրներից է՝ հարթեցնել սոցիալական հակասությունները, հասարակական հարաբերություններում հաստատել չափավորություն՝ օրինականություն և արդարություն:

Հոգևորականության հիմնական զենքը հորդորն ու խրատն են, որոնց կարիքն առավել զգում են իշխանները, քան հասարակ մարդիկ, որովհետև նրանք ավելի են հակված օրինազանցության: Հոգևորականները հիշեցնում են իշխանավորներին նրանց պարտականությունների մասին: Բացի այդ, իշխելով ժողովրդի բազմությանը և ունենալով ռազմական ուժ՝ իշխանները հպարտանում ու գոռոզանում են այն աստիճան, որ հոգևորականները վախենում կամ զգուշանում են առերես ասել ճշմարտությունը: Բայց անհրաժեշտ է անվախ քարոզել «իմաստնությունը», իշխաններին հաղորդ դարձնել առաքինությանը, իմաստուն կառա-

Օրինաստեղծ գործունեությունը ենթադրում է օրենքների «իմաստնաբար ընտրություն և համեմատություն», քանզի «օրենքը բխում է մեր կամքից և ընտրվում բանականությամբ, և միայն դրանից հետո իմաստնությամբ ու կամքով գործադրվում»: Օրենքը *իշխանության կամքի* վավերացումն է, ամրագրումը, սակայն, որպեսզի ծառայի համընդհանուր շահերին, այն պետք է համապատասխանի բանականության չափանիշներին և հասարակական կեցության առկա պահանջներին:

Օրենքների բանական հիմնավորվածության դեպքում է միայն հնարավոր արդարություն և արդարադատություն հաստատել: Գործող բոլոր օրենքները պետք է ենթարկվեն բանականության դատին, քանզի բանականությունը մարդկային կենսագործունեության բոլոր ոլորտների գերագույն դատավորն է (չափանիշը): Իսկ քանի որ հասարակությունում գործող օրենքները մարդու ստեղծագործության արդյունք են, ապա դրանց թե՛ ստեղծման, թե՛ գործադրման գործընթացը պետք է պայմանավորված լինի բանականությամբ:

Ինքնակալ թագավորների, իշխանների և կառավարիչների հրապարակած օրենքները կրում են նրանց անկատարության կնիքը, քանզի յուրաքանչյուր առանձին մարդ բանական ինչպիսի կարողություն ու կամք ունենա, չի կարող հաշվի առնել հասարակական կյանքի ամբողջ բազմազանությունը և այն համարժեք արտացոլել օրենքներում: Ավելին, ինքնակալ իշխանությունը հայ ազգի քաղաքական անկախության և պետականության կորստի գլխավոր պատճառներից է. «Մեր առաջնորդներն ու իշխանները, ինչպես հոգևոր, այնպես էլ մարմնավոր, ինքնիշխան, առանց խորհրդակցելու կառավարում էին, որի հետևանքով իշխանությունը կորցված է, երկիրը՝ քայքայված, ժողովուրդը հեռանում է երկրից և ցրվում այլ ազգերի մեջ»:

Տաթևացին համոզված է, որ «մեկ մարդը կարող է հոգալ մեկ տան գործերը», բայց նա «ի զորու չէ հոգալ բազում մարդկանց տների գործերը: Այդ իսկ պատճառով անհրաժեշտ է, որ մարդկանց բազմությունը հավաքվի մի տեղ և միասին գտնեն երկրի մեծամասնության համար բարիքը», որովհետև միայն միասնաբար խորհելով և խորհրդակցելով է հնարավոր բարեկարգել «երկիրը», «գտնել ճշմարտությունը», ու «միտքն առաջնորդի և խորհրդակցի կարիք ունի: Ուստի իմաստուն մարդը անմիջապես պահանջում է խորհրդակից և օգնական իր մտքերի համար»: Դրա կարիքը հատկապես մեծանում է «պատերազմի» ժամանակ:

Այսպիսով, օրենքները պետք է արտացոլեն հասարակության մեծամասնության միասնական կամքը, շահերը, ինչը հնարավոր է հավաքական բանականության շնորհիվ: Այսինքն՝ հասարակության մեծամասնության խնդիրները պետք է լուծել մեծամասնությամբ:

Տաթևացու սույն սկզբունքը համահունչ է օրգանիստական տեսությանը. թեև մարդու գլուխն է ղեկավարում մարմնի մյուս անդամների գործողությունները, սակայն նա անզոր է առանց վերջինների օժանդակության: Իրավաքաղաքական հարթության վրա դա նշանակում է, որ թեև միապետը օժտված է գերագույն իշխանությամբ, այդուհանդերձ, նրա իշխանությունը չպետք է լինի բացարձակ: Նա վկայակոչում է կայսրական Հռոմը. տիեզերակալ կայսրերը կառավարում էին պետությունը՝ խորհրդակցելով սենատի հետ և ստանալով նրա «համաձայնությունը», ինչի շնորհիվ կայսրությունը մնում էր հաստատուն: Մինչդեռ հայ թագավորները «ինքնիշխանությամբ», ինքնակալ էին կառավարում հայոց երկիրը, ինչի հետևանքով էլ մենք զրկվեցինք պետականությունից, իսկ ժողովուրդը սփռվեց աշխարհով մեկ:

Տաթևացու առաջադրած կառավարման և օրենսդրական գործունեության ձևն ուղղված է բռնակալության, ավատատիրական երկպառակության, անջատողականության, ինքնակալ իշխանության դեմ: Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Ս. Արևշատյանը, Տաթևացու քաղաքական հայեցակարգում նշմարվում է սահմանադրական (սահմանափակ) միապետության գաղափարը: Միապետը զրկվում է միահեծան իշխանությունից, միանձնյա իրավունքից: Բացի այդ, թագավորների, իշխանների և կառավարիչների անձը զրկվում է սրբազանության ատրիբուտից: Հետևաբար՝ հրապարակած չեն նաև նրանց արձակած օրենքները:

Վերոշարադրյալից կարելի է որոշակի եզրակացություններ կատարել.

1) Համապետական կարևորագույն խնդիրները անհրաժեշտ է լուծել հավաքական բանականությամբ և հավաքական կամքով: Որոշ վերապահումով կարելի է պնդել, որ Տաթևացու հայեցակարգում նշմարվում է նաև ներկայացուցչական սկզբունքի գաղափարը:

2) Որպես իրավունքի սուբյեկտ հանդես է գալիս ո՛չ թե ինքնակալ միապետը, այլ ժողովուրդը, ըստ Տաթևացու՝ իշխող խավերի ամբողջությունը, նրանց միասնական կամքը:

3) Համապետական խնդիրներ քննելու և որոշումներ կայացնելու նպատակով գումարվող համաժողովը չպետք է շփոթել թագավորին առընթեր գործող խորհրդակցական մարմնի հետ: Բացի այդ, խորհրդատուների ինստիտուտը տարածված երևույթ էր:

4) Ժամանակաշրջանի ազգային–քաղաքական համատեքստում նշված հայեցակարգն ունի նաև գործնական միտվածություն, այն է՝ Հայաստանի օտարերկրյա տիրակալները պետք է կառավարեն երկիրը ո՛չ թե միահեծան, կամայականորեն, այլ հաշվի առնելով հայ իշխանների հավաքական կամքն ու շահերը, որոնք իրենց հերթին արտահայտում են հայ ազգի շահերը:

4.11. Ներսես Լամբրոնացու եկեղեցական–քաղաքական հայացքները

Ներսես Լամբրոնացի (1153–1198)՝ եկեղեցական–քաղաքական ականավոր գործիչ, մտածող, իրավագետ: Ներսես Շնորհալիի և Գրիգոր Տղայի ազդեցությամբ Լամբրոնացին պաշտպանում էր եկեղեցիների միության գաղափարը: Նրա՝ այս ուղղությամբ ծավալած գործունեությունը, բնականաբար, դժգոհություն առաջացրեց պատմական Հայաստանի վարդապետների շրջանում:

Լամբրոնացու մեթոդաբանական մեկնակետն է. ինչպես բնական աշխարհում, այնպես էլ սոցիալ–քաղաքական և բարոյական ոլորտներում ամեն ինչ հարաբերական է: Յուրաքանչյուր գործողություն, իրադարձություն պետք է գնահատել որոշակի համատեքստում և, առաջին հերթին, հաշվի առնել ժամանակի գործոնը, որն առանցքային նշանակություն ունի նրա հայացքներում: Ըստ նրա՝ «օրենքը չի կարող մարդուն իր ծառան դարձնել, այլ ինքն է ծառայում մարդուն՝ ժամանակին համապատասխան»:

Քաղաքական հարաբերապաշտությունը առնչվում է քաղաքական այլընտրանքի սկզբունքին և պահանջում է պատմական ու քաղաքական կոնկրետ պայմանների համարժեք ընկալում և հարաբերակցում: Այն հարցին, թե ո՞րն է գերադասելի՝ պատերազմը թե խաղաղությունը, Լամբրոնացին միանշանակ պատասխանում է՝ խաղաղությունը: Սակայն խաղաղության սկզբունքը կիրառելի է այն պետությունների և ազգերի նկատմամբ, որոնք նույնպես ձգտում են խաղաղության: Իսկ եթե որևէ պետություն թշնամական դիրք է գրավում, ապա անհրաժեշտ է պատերազմել. «Եվ իմացիր, որ խաղաղության օրենքը միշտ չէ, որ ողջունելի է, այլ նայած ժամանակին ... Եթե հնարավոր է, պետք է բոլոր մարդկանց հետ խաղաղություն պահպանել, բայց երբ դա հնարավոր չէ, պետք է ընտրել պատերազմը»:

Այսպիսով, խաղաղության քաղաքականությունը միջպետական հարաբերություններում գերագույն արժեք է և օրենք, որին պետք է ձգտի յուրաքանչյուր պետություն, սակայն այդ օրենքի խախտման դեպքում խաղաղասեր պետությունը ստիպված ընտրում է պատերազմի ճանապարհը՝ իր պետությունն ու բնակչությանը պաշտպանելու նպատակով: Պատերազմը մի դեպքում խախտում է առկա խաղաղությունը, մյուս դեպքում՝ անհրաժեշտ է այն հաստատելու համար:

Հարաբերական են նաև քաղաքական արժեքները, բարոյականության նորմերն ու բարոյագիտական հասկացությունները՝ համապատասխան ժամանակի, տեղի ու հանգամանքների փոփոխության, վերաիմաստավորման, բովանդակության փոփոխման: Օրինակ՝ չարը կարող

է բարի համարվել, անիրավը՝ իրավացի, անօրենը՝ օրինապահ: Օրենքն արգելում է մարդասպանությունը, բայց որոշ դեպքերում դա դիտվում է օրենքի իրականացում, իսկ չսպանելը՝ արհամարհում: Այսպիսով, դրանք ինքնին՝ ժամանակից, տեղից ու պայմաններից դուրս «անկատար են», թերի, չեն կարող ճիշտ կամ սխալ համարվել. «ո՛չ մեղքն է մեղք և ո՛չ արդարությունն՝ արդարություն»:

Ըստ Լամբրոնացու՝ մարդիկ ի վերուստ օժտված են ընտրության (կամքի) ազատությամբ, ուստի լիովին պատասխանատու են իրենց գործողությունների և դրանց հետևանքների համար. «նրա (մարդու) կամքը պետք է ազատ լինի, այսինքն՝ ինքնիշխան», որին «առանց մեր ցանկության անգամ Աստված չի կարող իրեն կողմնակից դարձնել, որպեսզի Իր արարածի գործերի համար ինքը չլինի անարդար ... այլ մեր կամքով է մեր անձը ծառա լինում նրան, ում հնազանդվում է»: Հետևաբար՝ սոցիալական անհավասարությունը, անարդարությունը, օրինազանցությունը և այլն, պայմանավորված են սոսկ մարդկանց կամքի ազատությամբ և որևէ կերպ չեն առնչվում Աստծուն: Դրանք տեղի են ունենում ոչ բնության համաձայն, այլ «մեր ինքնիշխան կամքով, որովհետև ով բարի է՝ կարող է չարի փոխարկվել, և ով չար է՝ կարող է բարի դառնալ»: Հակառակ պարագայում՝ մարդը պատասխանատվություն չի կրի իր արարքների համար: Իսկ դա նշանակում է մարդուն զրկել սոցիալ–քաղաքական ակտիվությունից: Մյուս կողմից՝ եթե բարին կամ չարը մարդու էությունը կազմեին, ապա ավելորդ կդառնային կրթությունն ու դաստիարակությունը, որովհետև մարդուն հնարավոր չէր լինի վերափոխել: Լամբրոնացին ըմբռնում է կամքի (ընտրության) ազատության մերժման սոցիալ–քաղաքական և ազգային–քաղաքական հետևանքները, քանզի այն բացառում է չարի հաղթահարման, հատկապես՝ ռազմաքաղաքական արտաքին ոտնձգությունների դեմ պայքարելու հանգամանքը:

Կամքի ազատությունը մերժողներին նա դասում է «հելլենացի»՝ հեթանոսական իմաստունների շարքը, որոնց համաձայն՝ «ճակատագիրն է առաջնորդում մարդկանց, որոնք իրենց ծնվելու ժամանակ պատահականության բերումով կապվում են աստղերի հետ և չեն կարողանում դրանցից ազատվել»: Լամբրոնացին իրավացիորեն նկատում է, որ նման ըմբռնումը «մեզանից դուրս է մղում ինքնիշխանությունը»: Մարդը՝ որպես միակ բանական կենդանի նախապես խորհում է և կշռադատում: Նրա «ճանաչող հոգին» ոչ մի բռնության չի ենթարկվում, այն «բռնությամբ չի հնազանդվում որևէ մեկին, ո՛չ Աստծուն, և ո՛չ մարդուն»: Ուստի, որպեսզի մարդուն կարողանան ստիպել որևէ գործողություն կատարել, առաջին հերթին անհրաժեշտ է նախապատրաստել բանական հոգին: Միաժամանակ, հասարակական–քաղաքական կյանքը բազում փաս-

տարկներ է տրամադրում, որոնք վկայում են մարդկանց բոնությամբ ենթարկելու, ճնշելու, նվաճելու մասին:

Այս առումով Լամբրոնացին տարբերակում է «ներքին կամք» և «արտաքին կամք» հասկացությունները: «Մարդն ինքնիշխան է և ունի ներքին ու արտաքին կամք: Արտաքին կամքին և մարմնին կարող են շատերն իշխել, բռնությամբ ծառայեցնել ու աշխատեցնել, իսկ ներքին կամքին՝ երբեք, ո՛չ Աստված, և ո՛չ մարդը, որովհետև այն ինքնիշխան է. նրան ծառայեցնել կարող է միայն սերը»: Ներքին և արտաքին կամքի գործառույթները կարող են ոչ միայն չհամապատասխանել, այլև հակադիր լինել: Սույն հայեցակարգը հնարավորություն է ընձեռում բացատրել իրավաքաղաքական և սոցիալական հարաբերությունները և այդ ամենը հարաբերակցել ու ներդաշնակել բնական իրավունքի սկզբունքների հետ: Հասարակությունում մարդու «անձնիշխան–ինքնիշխան» բնությունը սահմանափակվում, շղթայվում է զանազան կապանքներով՝ դրական (պոզիտիվ) իրավունքի ու բարոյականության նորմերով, որոնք, ի վերջո, սահմանափակում են մարդու կամքի (ընտրության) ազատությունը՝ ստիպելով հաճախ գործել կամքին հակառակ:

Նյութական անհավասարության հիմքում ընկած են մարդկանց մտավոր ու ֆիզիկական կարողությունները, սոցիալական և տնտեսական ակտիվությունը, նպատակասլաց գործունեությունը: «Ունեցվածքի ձեռք բերումը և փարթամության հասնելը լինում է ժրությունից և ստեղծելու ունակությունից, մտքի խորհելուց և մարմնի գործելուց»: Մարդկանցից «դանդաղկոտներն ու ծույլերը զուրկ են դրանցից, իսկ աշխույժները, որոնք անխոնջ են ճանապարհորդության, ծովագնացության և գործելու մեջ՝ հարստանում են»: Նա, հավանաբար, նկատի ունի «պարոններին», ովքեր ազնվական ծագում չունենալով՝ տնտեսական, հատկապես՝ առևտրական ու ֆինանսական ակտիվ գործունեությամբ նյութապես հզորացել էին և հարստությամբ չէին զիջում ազնվական խավին: Հարստությունը ձեռք է բերվում նաև ժառանգաբար, բռնության, խարդախության, կողոպուտի, սպանության և այլ ճանապարհներով: Մարդկանց ֆիզիկական գոյությունը պահանջում է կենսամիջոցներ: Քանի որ մարդու կարիքներն անընդհատ աճում են, իսկ կենսամիջոցները սահմանափակ են, ապա յուրաքանչյուրն աշխատում է հնարավորինս ավելի շատ կենսամիջոցներ ձեռք բերել: Ընդսմին, մարդիկ հաճախ խտրություն չեն դնում նպատակին հասնելու միջոցների ընտրության մեջ: Չափի բացակայությունը մարդկանց մոտ առաջացնում է նախանձ և թշնամություն՝ դառնալով հասարակական զանազան անկարգությունների պատճառ: «Աստված մեզ ստեղծել է այս կյանքում կարիքների կարոտ, այսինքն՝ սննդի, հագուստի, բնակարանի կարոտ, և այս կարիքները հոգալիս մենք անցնում ենք չափը, և այդ չափն անցնելու պատճառով մարդիկ միմյանց

հարստահարում են: Հարստանալու ձգտումը ծնում է նախանձ ու թշնամություն, որից առաջանում են սպանությունն ու զրկանքները և բոլոր անկարգությունները»:

Կյանքը գոյության պայքար է, ինչն էլ սոցիալական անարդարությունների ու անկարգությունների հիմնական պատճառն է: Այդ հողի վրա մարդկանց միջև ծավալվող պայքարի կարևոր պատճառներից է *նախանձը*, որը բնական հատկանիշ չէ, այլ սոցիալական հարաբերությունների արդյունք. «Ոչ այնքան կարիքից ելնելով, որքան առավելապես նախանձից են մարդիկ շատացնում ունեցվածքը ... Եթե չլիներ նախանձը մերձավորի նկատմամբ, թագավորին կբավարարեին իր քաղաքներն ու երկիրը: Սակայն իր նմանին նախանձելու հետևանքով՝ ձգտում է նրանը ևս հափշտակել, և դա կռիվների ու արյունահեղության պատճառ է դառնում: Նույն հիմունքով նախանձը ստիպում է երկրագործին հանդ առ հանդ իր ցանքերն ընդարձակել և հողազրկել ընկերոջը ... Բացարձակապես ակնհայտ է, որ և՛ բոլոր ջանքերի, և՛ վաստակների, և՛ զրկանքների, և՛ անիրավությունների պատճառն առավել նախանձն է, քան բնական անհրաժեշտությունը»: Նախանձը գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունների, արժեքային համակարգի և կողմնորոշման արդյունք է: Լամբրոնացին շարունակում է. «Եվ նախանձն այսպիսի բնույթ ունի, այն արտահայտվում է մերձավորի և ոչ հեռավորի նկատմամբ, որովհետև քաղաքացին չի նախանձում զինվորին և ոչ էլ զինվորը՝ երկրագործին, այլ յուրաքանչյուրը նախանձում է իր գործակցին, թագավորը՝ թագավորին, իշխանը՝ իշխանին, աղքատն՝ աղքատին»: Գոյապայքարը, ըստ Լամբրոնացու՝ ընթանում է ամենայն դաժանությամբ, հարստահարման տարբեր միջոցներով, ինչի հետևանքով՝ «ով երեկ հարստության տեր էր, այսօր կողոպտված է և հացի կարոտ, ով երեկ կենդանի էր, այսօր ավազակների կողմից խոցոտված է և կիսամեռ ... »:

Անօրինականությունների և անարդարությունների վերացման հիմնական միջոցը, ըստ Լամբրոնացու, բարոյական դաստիարակությունն է, ինչպես նաև առկա թերությունների, արատների, չարիքի մերկացումն ու ազատ քննադատությունը: Հասարակական թերությունների անտեսումն ու քողարկումը կհանգեցնեն առկա սխալների և արատների խորացման, ինչը խոչընդոտում է հասարակության, ազգի բարոյականության կատարելագործումը և պետականության հզորացումը: Այս համատեքստում նա մերժում է օտար ազգերի քննադատությունը, քանի որ այն՝ ա) շեղում է ուշադրությունը սեփական սխալներից, բ) թշնամանք է սերմանում ժողովուրդների միջև: Մինչդեռ միջազգային հարաբերություններում գերագույն խնդիրը բարեկամության ու խաղաղության հաստատումն է: Նա հատկապես անընդունելի է համարում այն ազգի քննադատությունը, ում հետ հարաբերությունները երբևէ սրված են եղել: Միաժամանակ նա դեմ

է օտարամոլությանը՝ պնդելով, որ օտարների հանդեպ նման վերաբերմունքը չպետք է ազգայինի արհամարհման և նսեմացման հիմք ծառայի, սխալ է «մերը հանդիմանելով՝ ուրիշ ազգերինը գովաբանել»:

Լամբրոնացուն խորթ է նաև կրոնական մոլեռանդությունը: Կրոնա-եկեղեցական քաղաքականության ոլորտում, մասնավորապես՝ միջեկեղեցական հարաբերություններում, նա պաշտպանում է հանդուրժողության սկզբունքը: Կրոնն ու եկեղեցին պետք է ոչ թե թշնամանք և ատելություն, այլ սեր ու փոխըմբռնում սերմանեն, ոչ թե անիրավություն ու անօրինություն, այլ արդարություն հաստատեն:

Ըստ Լամբրոնացու, յուրաքանչյուր ազգ պետք է ունենա երկու «թագավորություն»՝ կառավարման երկու մարմին, իշխանության երկու ճև՝ պետական և հոգևոր: Պետական իշխանության հիմնական գործառույթն է՝ երկրի ռազմապաշտպանական, սոցիալ–տնտեսական և դատահիրավական խնդիրների լուծումը: Իսկ հոգևոր իշխանության գլխավոր խնդիրն է՝ ապահովել քաղաքական իշխանության գործողությունների հոգևոր–բարոյական կողմը: Ընդսմին, իշխանության երկու ճյուղն էլ պետք է միակերպ ու համարժեք ընկալեն երկրի և ազգի առջև ծառացած խնդիրները:

Լամբրոնացին յուրովի է լուծում ազգայինի և համամարդկայինի հարաբերակցության հարցը: Ըստ նրա՝ չի կարելի ազգերին հակադրել միմյանց, բաժանել լավերի ու վատերի, որովհետև «չար կամք ունեն միայն մարդկանցից ոմանք» և ոչ ողջ ազգը: Նա քննադատում է այն մտածողներին ու գործիչներին, ովքեր ատելությամբ են արտահայտվում որևէ ժողովրդի մասին՝ թշնամանք ու անհանդուրժողություն սերմանելով նրա նկատմամբ: Քանզի կրոնադավանաբանական տարբերությունները չպետք է դառնան ազգերի փոխադարձ ատելության պատճառ և չպետք է խոչընդոտեն ազգերի միջև համերաշխություն ու խաղաղ գոյակցություն հաստատելը: Պաշտպանելով քրիստոնեական ազգերի համերաշխության ու խաղաղ գոյակցության սկզբունքը՝ Լամբրոնացին, այնուհանդերձ, պարտաղիր չի համարում հրաժարվել ազգային եկեղեցու ավանդույթներից՝ այս գաղափարը տարածելով ոչ միայն քրիստոնեական, այլև բոլոր ժողովուրդների վրա. «Ինձ համար հայը նույնն է, ինչ լատինացին, հելլենացին՝ ինչ եգիպտացին, և եգիպտացին՝ ինչ ասորին: Եթե ես մի ազգի ջատագով լինեի, ինչպե՞ս կկարողանայի ուրիշների հետ հաղորդակցվել, բայց ես նրանց միջև, որ նույնիսկ միմյանց թշնամիներ են, տարբերություն չեմ դնում և դրանից միայն շահում եմ»: Ըստ նրա, ազգամիջյան հարաբերությունները պետք է կառուցել՝ հիմք ընդունելով ո՛չ թե այն, ինչ բաժանում է, այլ այն, ինչ միաբանում է ազգերին: Որպես հայկական և բյուզանդական եկեղեցիների մերձեցման գաղափարախոս՝ նա, ի տարբերություն Մխիթար Գոշի, անտեսում էր այն

հանգամանքը, որ դրա իրականացումը գործնականում հանգեցնելու է ենթարկման՝ հունական տիեզերական եկեղեցուն, ազգայինի կորստին:

Միաժամանակ Լամբրոնացին ձգտում էր ազգայինը մաքրել օտարածին երևույթներից, օտար ազդեցություններից, վերացնել այն, ինչ չի բխում և չի համապատասխանում ազգային ավանդույթներին: Ազգային ավանդույթների պահպանումը պահանջելով՝ նա ելնում էր ազգային (և հասարակական–քաղաքական) շահերից, ինչը վերաբերում է նաև ազատախոհության միտումին: Նրա ազգասիրությանը խորթ է ազգայնամոլությունը: Բոլոր ազգերն էլ որոշակի նվաճումներ ունեն, ուսանելի արժեքներ են ստեղծել թե՛ գիտամշակութային, թե՛ հասարակական–քաղաքական կյանքի ոլորտներում: Ուստի ուսանելի արժեքները պետք է արժանանան այլ ժողովուրդների ուշադրությանը:

Քաղաքական այս մթնոլորտում Կիլիկիայում ձևավորվել էր հայ–հունական և հայ–լատինական եկեղեցիների մերձեցման, միության խնդիրը: Լամբրոնացու դիրքորոշումը քաղաքական ու գաղափարական որոշ հիմնահարցերի, ինչպես նաև միության խնդրի նկատմամբ, պայմանավորված էր Կիլիկիայի հայկական պետության հասարակական–քաղաքական կյանքի առանձնահատկություններով: Հայ գաղափարախոսների համար «միության հարցը զուտ ներքրիստոնեական–կրոնական հարց չի եղել, որովհետև նրանք համոզված էին հայ քրիստոնեական դավանանքի ... ճշմարտացիության մեջ: Բացի այդ, որպես Հայ եկեղեցու առաջնորդներ՝ նրանք չէին ցանկանում զրկվել իրենց ինքնուրույնությունից և իրավունքներից»:

4.12. Սմբատ Սպարապետի (Գունդստաբլ) իրավաքաղաքական հայեցակարգը

Սմբատ Սպարապետ (1208–1276)՝ Կիլիկիայի հայկական պետության հռչակավոր սպարապետ, քաղաքական գործիչ, օրենսգետ և պատմիչ: Գործուն մասնակցություն է ունեցել պետության արտաքին քաղաքականության մշակման և իրականացման գործում: Դիվանագիտական ասպարեզում նրա փայլուն հաջողություններից էին մոնղոլների մեծ խանի հետ վարած բանակցությունները և հայ–մոնղոլական դաշինքի կնքումը: Սպարապետ–դիվանագետը միջազգային հարաբերություններում առաջնայնությունը տալիս էր քաղաքական գործոնին: Սպարապետը կարևորում էր ներպետական կյանքի բարեկարգման, հասարակական հարաբերությունների կարգավորման խնդիրները, ինչը բնականաբար պահանջում էր օրենսդրության մշակում: Պահպանվել են նրա երկու իրավական հուշարձան՝ «Անտիոքի Ասսիզները» և «Դատաստանագիրքը»: Առաջինը Արևելքի լատինական պետություններից մեկի օրենսգրքի թարգմանությունն է հին ֆրանսերենից՝ նպատակ ունենալով կարգավորել հարևան պետության հետ

ունեցած գործնական հարաբերությունները: Հայերեն տեքստը բնագրի արժեք ունի, քանի որ մայր բնագիրը չի պահպանվել: Նշված օրենսգիրքը կարևոր նշանակություն ունի արևելյան լատինական պետությունների և առհասարակ արևմտյան ավատատիրության հասարակական–քաղաքական հարաբերությունների ուսումնասիրության համար:

Դատաստանագրքի իրավական հիմնական աղբյուրն ու հայեցակետային մեկնակետն է Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը»: Նա նաև օգտագործել է՝ ա) Սահակ Պարթևի կանոնները, բ) հայ սովորութային իրավունքը, գ) բյուզանդական և լատինական իրավական որոշ նորմեր: Սպարապետը հետևում է Գոշի մեթոդաբանական սկզբունքին. պետության օրենսդրական դաշտի, իրավական համակարգի ստեղծումը չի կարող կատարվել այլ պետությունների օրենսդրության (նույնիսկ կատարյալ) ընդօրինակման, թարգմանության կամ տարբեր օրենսգրքերի մեխանիկական համակցման ճանապարհով:

Առհասարակ օրենսդրական գործունեության հիմքն են կազմում՝ ա) հասարակական–քաղաքական ու իրավական առկա կարգերն ու հարաբերությունները, բ) ազգի իրավաքաղաքական մտքի նվաճումները, գ) ազգային ավանդույթների, սովորույթների, հոգեբանության, հոգևոր փորձի յուրացումն ու իմաստավորումը պատմական նոր պայմաններում: Իսկ օրենսդրական գործունեության հիմնական նպատակն է՝ օրենքի ուժով կարգավորել առկա իրավահարաբերությունները և իրավական հիմք ստեղծել պետության հզորացման ու բարգավաճման համար: Ինչ վերաբերում է այլ ազգերի ու պետությունների օրենսդրական փաստաթղթերին, ապա դրանք կարող են որոշակի կողմնորոշիչների դեր կատարել և օգտագործվել այնքանով, որքանով չեն հակասում ազգային օրենսդրության ելակետային և նպատակակետային հիմնադրույթներին: Քաղաքագիտական առումով կարևոր է պետության քաղաքական կառուցվածքի, իշխանության ձևերի, թագաժառանգման մեխանիզմի, թագավորի և հպատակների հարաբերության և այլ հարցերի մեկնաբանումը:

Հայաստանում թագավորը պետության գլուխն էր, պետականության գաղափարի կրողը և որոշ առումով՝ նաև մարմնավորողը: Սպարապետն ընդունում է իշխանության երկու ձև՝ թագավորական և եկեղեցական: Սակայն, ի տարբերություն Գոշի՝ իշխանության գերագույն ձև համարում է թագավորական իշխանությունը: Եկեղեցական իշխանությունը ստորադասվում է պետականին, կազմում պետական կառույցի ենթակառույցը և տարածվում հավատի, կրոնաբարոյական, ամուսնաընտանեական ոլորտի վրա: Քաղաքական, հասարակական և իրավական հարաբերությունները գրեթե ամբողջությամբ գտնվում են թագավորական իշխանության տնօրինության տակ: Նշված տարբերությունը պայմանավորված էր մի շարք օբյեկտիվ հանգամանքներով.

1) Պատմական Հայաստանում պետականության բացակայության պայմաններում Հայոց եկեղեցին միակ համահայկական և կազմակերպված ուժն էր: Ուստի ազգի գաղափարախոսներն ու քաղաքական մտածողները, որպես կանոն, շեշտում էին եկեղեցական իշխանության դերը:

2) Գոշի Դատաստանագրքում՝ իբրև ստեղծվելիք պետականության օրենսգիրք, առաջադրվում է թագավորական և եկեղեցական իշխանությունների ներդաշնակության սկզբունքը՝ եկեղեցականի առաջնայնությամբ:

3) Կենտրոնացված թագավորական իշխանության առկայության պարագայում ազգի և հասարակության խնդիրների լուծման մենաշնորհը ստանձնում է պետական իշխանությունը:

Ըստ Սպարապետի՝ թագավորական իշխանությունն իբրև այդպիսին՝ աստվածատուր է, թագավորը համարվում է Աստծո պատկերն ու փոխանորդը երկրի վրա: Ընդսմին, գոյություն ունի երկու կարգի թագավոր՝ Աստծո նշանակած և մարդկանց ընտրած (կամ նշանակած): Աստծո նշանակած թագավորին, անկախ այն բանից՝ լավն է թե վատը, իշխանությունից կարող է զրկել միայն Նա: Իսկ երբ մարդկանց ընտրած թագավորի կառավարումը դառնում է անտանելի և վնասակար սոցիալական բոլոր խավերի, ողջ երկրի համար, մարդիկ իրավունք ունեն գահազրկել նրան ու վտարել երկրից: Սակայն այդ իրավունքը կիրառելի է միայն մի այլ թագավորի, եկեղեցու ու ողջ հասարակության համաձայնության դեպքում: Բացի այդ, թագավորելու ժամանակահատվածում ծնված որդիները որևէ պատասխանատվություն չեն կրում հոր օրինազանցությունների համար, ուստի՝ նրանցից մեկն իրավունք ունի հավակնել գահին, որովհետև թագավորությունը ժառանգական է:

Թագաժառանգման հարցում Սպարապետը պաշտպանում է հետևյալ սկզբունքը. անհրաժեշտ է, որ թագավորի որդիները հավասարապես ժառանգեն թագավորությունը: Թեև պատշաճ է, որ գահն անցնի թագավորի ավագ որդուն (անդրանիկության սկզբունք), սակայն դա անհրաժեշտ, բայց ոչ բավարար պահանջ է: Ներուժակաբար գահին կարող են հավակնել թագավորի որդիներից յուրաքանչյուրը: Սակայն թագավորը գահաժառանգ ընտրելիս պետք հաշվի առնի հետևյալ հանգամանքները՝ ա) թեկնածուի պետական մտածողության, պետական շահերի գիտակցումն ու երկրի բարօրությունն ապահովելու կարողությունը, բ) աշխարհիկ և հոգևոր իշխանների համաձայնությունը, գ) եկեղեցու և հասարակության կարծիքը:

Եթե թագավորի որդիները մահացած են, ապա թագավորությունը ժառանգում են որդիների որդիները: Սակայն արու զավակի բացակայության դեպքում թագավորն իրավունք ունի գահը հանձնել դստերը, այն էլ կարևոր վերապահումով՝ դստեր որդիները թագուհի–մոր մահից հետո չեն կարող ժառանգել գահը: Այս դեպքում գահը ժառանգում է թագավորի եղբայրներից մեկի որդին (որդիներից մեկը): Իսկ եթե թագավորը զավակ չունի, ապա պատրիարքի և եկեղեցու, իշխանների և հասարակության կամքով գահաժառանգ ընտրվում է թագավորի եղբորորդիներից մեկը,

ում համապատասխան ուսում և դաստիարակություն են տալիս արքունիքում: Նույնը վերաբերում է գահընկեց արված թագավորի որդիներին:

Այսպիսով, Սպարապետն առաջադրում է թագաժառանգման մի շարք փոխկապակցված, բայց և իրավաքաղաքական տարբեր ավանդույթներ ներառող սկզբունքներ, որոնցից առաջնայինը անդրանիկության սկզբունքն է, որն էլ, որպես կանոն, կիրառվում էր Կիլիկյան Հայաստանում:

Դատաստանագրքի համաձայն՝ հայոց թագավորը ինքնակալ, ինքնիշխան միապետ է: Նրա իրավասությունն ու բացառիկ իրավունքներն են՝ ա) պետության ներկայացումը միջազգային հարաբերություններում, բ) օրենքների հրապարակումը, գ) պատերազմ հայտարարելն ու հաշտություն կնքելը, դ) դրամ հատելը, հարկեր ու տուրքեր սահմանելը, ե) մահվան դատավճիռ կայացնելը և այլն: Թագավորը օրենսդիր, գործադիր և դատական իշխանությունների գերագույն կրողն է, արքունիքը և՛ օրենսդիր, և՛ գործադիր (կառավարման) մարմին է, թե՛ դատարան է, թե՛ գանձատուն: Թագավորը բարոնների խորհրդի (արքայական խորհրդի) և ազնվականության գործերով գերագույն դատարանի նախագահն է: Կենտրոնական պետական ապարատը բաժանվում է ռազմական և քաղաքացիական գերատեսչությունների (գործակալությունների), որոնց իրավասությունը տարածվում է ամբողջ երկրի վրա: Նրանց ենթարկվում են տեղական բոլոր կառավարիչները, ովքեր, իրենց հերթին, լիակատար իշխանություն ունեն հպատակների նկատմամբ:

Թեև հայոց թագավորը ինքնակալ է, ինքնիշխան, սակայն բացարձակ միապետ կամ միահեծան չի համարվում, ինչն ակնհայտ արտահայտվել է արդեն թագաժառանգման կարգը սահմանելիս: Այդ միտումը առավել ընդգծված դրսևորվում է թագավորի (այուզերենի) և հպատակ իշխանների (վասալների) իրավունքների ու պարտականությունների, նրանց իշխանության իրավական սահմանների և հարաբերությունների կարգավորման ընթացքում: Այդ ամենը, ըստ Սպարապետի, պետք է խարսխված լինի օրենքի վրա, որը պարտադիր է բոլորի համար, այդ թվում՝ իշխանավորների: Այսպես, թագավորը կարող է ավատատիրոջը զրկել կալվածքից միայն պետական դավաճանության դեպքում, այն էլ ավատատիրոջը, բայց ոչ նրա եղբայրներին ու որդիներին, ովքեր ծնվել են հանցագործությունից առաջ: Այլ կերպ ասած՝ ավատատերերը հայրենակալվածքի նկատմամբ օժտված են անսահմանափակ իրավունքներով, իմունիտետով: Թագավորին ուղղակի արգելվում է զավթել և տիրանալ իշխանի սեփականությանը, որը համարվում է անօտարելի:

Այսպիսով, Սպարապետի իրավաքաղաքական հայեցակարգը նպատակամիտված է երկակի խնդրի լուծման.

Ստեղծել իրավական–քաղաքական հիմք թագավորական կենտրոնացված իշխանության ամրապնդման ու հզորացման համար՝ որպես պետության ինքնիշխանության և անվտանգության պահպանման երաշխիք:

Ընդլայնել ավատատերերի իրավունքները, նրանց անձեռնմխելիության (իմունիտետի) պաշտպանումը՝ որպես պետության կայունության հիմք:

Դատաստանագիրքը իշխաններին բաժանում է երկու կարգի՝ ա) իշխանական աստիճանը թագավորից ստացած և բ) ինքնիշխան (ինքնակալ) կամ տոհմիկ իշխանների: Առաջինների հետ թագավորը կարող է վարվել իր հայեցողությամբ, անգամ՝ զրկել իշխանական կոչումից, մինչդեռ երկրորդների նկատմամբ ցանկացած գործողություն հնարավոր է միայն ինքնակալ մյուս իշխանների համաձայնությամբ:

Հողատերերի հիմնական զանգվածը կազմում էին հեծյալները՝ ասպետները կամ մանր կալվածատերերը, ովքեր միաժամանակ կազմում էին հեծելազորի հիմքը և բանակի միջուկը: Նրանք կալվածքներ էին ստանում թագավորից կամ իշխաններից՝ ծառայության դիմաց: Հեծյալի կոչումը պարտադիր էր անխտիր բոլոր արքայազուն և ինքնակալ իշխանների համար:

Կիլիկիայի հայկական պետության օրենքները գործում էին պետության ողջ տարածքում և հավասարապես տարածվում սոցիալական բոլոր խավերի վրա՝ անկախ հասարակական կամ քաղաքական դիրքից, ազգային և կրոնադավանական պատկանելությունից: Այսպես, օտարերկրացի հպատակները՝ «ֆրանկները» (ֆրանսիացիներ, իտալացիներ, գերմանացիներ), հույները, մահմեդականները և այլոք, նույնպես օգտվում էին հավասար իրավունքներից, մուծում միևնույն հարկերն ու տուրքերը:

Պետական համակարգի կարևորագույն գործառույթներից են՝ արդարադատության հաստատումն ու պահպանումը, հաստատված օրենքի անխափան կիրառումը, օրինազանցությունների կասեցումն ու հանցագործների պատժումը: Նշված հարցերը Սպարապետը (ի տարբերություն Գոշի) մեկնաբանում է ո՛չ թե մարդու, այլ համապետական շահերի տեսանկյունից:

Հանցագործությունը բնութագրվում է որպես հակահասարակական արարք, գործողություն՝ անկախ այն բանից, թե ով է կատարողը, և ում դեմ է գործադրված, ուղղված է պետության, թագավորական իշխանության դեմ: Ուստի վրեժխնդրության սուբյեկտը միայն թագավորն է, պետությունը՝ ի դեմս դատական մարմինների, միայն պետությունն է օժտված պատժի իրավունքով: Ինքնադատաստանը օրենքով թույլատրվում է միայն բացառիկ դեպքերում՝ կապված արժանապատվության և կյանքի պաշտպանության հետ: Ի տարբերություն Գոշի, ով հիմնականում պաշտպանում է հանցագործի կողմից վնասի հատուցման սկզբունքը,

Սպարապետը կիրառում է քրեական պատժի սկզբունքը (մարմնական պատիժ կամ մահապատիժ): Մոտեցումների տարբերությունը կարելի է բացատրել այն բանով, որ Գոշի իրավական ու քաղաքական մտածողության մեկնակետը մարդն է, նրա բնական իրավունքներն ու շահերը, մինչդեռ Սպարապետի մեկնակետն ու նպատակակետը պետությունն ու պետական շահերն են:

Յուրաքանչյուր մարդ անձամբ ինքն է պատասխանատվություն կրում կատարած հանցագործության, օրինազանցության համար: Միակ բացառությունը վերաբերում է պետական դավաճանությանը, դավադրությանը, երբ հանցագործի հետ պատասխանատվության են ենթարկում նրա կնոջը, եղբայրներին և հանցագործությունից հետո ծնված զավակներին: Հանցագործության Սպարապետի ըմբռնման հիմքում ընկած է մեղքի իրավական հասկացությունը, ուստի օրինազանցության մեջ դրսևորվում է սուբյեկտի կամքը, քանզի մարդը ազատ է գործողությունների ընտրության մեջ՝ օժտված լինելով կամքի ազատությամբ: Ուստի հանցագործ համարվում է այն անձը, ով հակահասարակական, հակաօրինական գործողություն է կատարում ողջամիտ վիճակում և արարքի համար չի զղջում: Այս առումով՝ պատիժը դիտվում է հատուցում հանցագործության համար: Դրա նպատակն է՝ ահաբեկել և ուղղել օրինազանցին, որպեսզի օրինակ ծառայի մյուսների համար:

Հասարակությունում արդարությունը հաստատվում է, իսկ օրինազանցությունը՝ պատժվում դատական համակարգի, արդարադատության ինստիտուտի միջոցով: Իշխանության երկու ձևին համապատասխան՝ Սպարապետն ընդունում է դատական իշխանության երկու հիմնական ձև՝ պետական (թագավորական) և եկեղեցական (հոգևոր): Քանի որ Կիլիկյան Հայաստանում թագավորն ամբողջ պետության գլուխն էր, իսկ կաթողիկոսը՝ պետության ենթակա եկեղեցու առաջնորդը, ապա արդարադատությունն ամբողջովին կենտրոնացված էր թագավորական իշխանության ձեռքում, իսկ եկեղեցին վարում էր սոսկ կրոնի, բարոյականության, ամուսնության, ընտանիքի հետ առնչվող գործերի քննությունը:

Սպարապետը հետևողականորեն կիրառում է այն սկզբունքը, որի համաձայն՝ դատական գերագույն իշխանության կրողը թագավորն է: Թագավորի դատական իշխանությունը տարածվում է պետության ողջ բնակչության վրա՝ անկախ ազգային և կրոնադավանական պատկանելությունից: Թագավորը արդարադատության պետական քաղաքականությունը, դատական գերագույն իշխանությունն իրականացնում է դատական բազմաստիճան համակարգի միջոցով: Պետական դատարանների թվին են պատկանում՝ ա) թագավորի դատարանը, բ) թագավորին առընթեր դատարանը, գ) մեծ իշխանի դատարանը, դ) Սիս մայրաքաղաքի արքեպիսկոպոսի դատարանը, ե) պարոնի դատարանը, զ) ստորին

դատարանները (գավառների, քաղաքների, գյուղերի և այլն): Նշված դատարաններն իրավասության բովանդակության տեսանկյունից կազմում են եռաստիճան համակարգ՝ 1) թագավորի և մեծ իշխանի դատարան 2) իշխանական դատարան և 3) ստորին դատարաններ:

Թագավորական դատարանի վարույթում գտնվում են պետական դավաճանության (պատերազմական իրավիճակում ամրոցների և ռազմական նշանակություն ունեցող այլ դիրքերի հանձնումը թշնամուն, թագավորին դավաճանելը, դավադրությունը, նրա դեմ չարախոսությունը և այլն), պետական հանցագործության (օրինակ՝ գանձագողության), դիտավորյալ սպանության և այլ ծանրագույն հանցագործությունների վերաբերյալ գործերը, որոնց համար օրենքով նախատեսվում է մահապատիժ: Ծանր հանցագործությունների թվին են պատկանում նաև պետական օրենքի խեղաթյուրումն ու սխալ կիրառումը, դատավճռին չենթարկվելը, սրբապղծությունն ու աստվածամարտությունը, սիմոնականությունը՝ հոգևորականների կողմից շնորհավաճառությունը և այլն, որոնց համար ևս օրենքը սահմանում է մահապատիժ: Մահվան դատավճիռ արձակելու իրավունք ունեն թագավորը, մեծ իշխանը, թագավորական ընտանիքի ինքնակալ, մեծատոհմիկ իշխանները: Մյուս իշխանները կարող են այդպիսի իրավունք ստանալ սոսկ թագավորի ուղղակի կարգադրումով և լիազորությամբ: Որոշակի արտոնություններ ունեցող ջենովացիների և վենետիկցիների կատարած զանցանքներն ու մանր հանցագործությունները կարգավորվում էին համապատասխան հանրապետությունների դեսպանների միջոցով, սակայն ծանր հանցագործությունները ենթակա էին թագավորական դատարանին:

Ինչ վերաբերում է եկեղեցական դատական իշխանությանը, ապա Սպարապետը եկեղեցուն զրկում է դատական իրավասությունից: Ավելին, եկեղեցականների, նույնիսկ եպիսկոպոսների օրինազանցությունները ենթակա են պետական դատարանին: Դա վերաբերում է նաև Աստծո, եկեղեցու, հավատի նկատմամբ ծանր հանցագործություններին: Եկեղեցական դատարանները են՝ ա) կաթողիկոսի դատարանը, բ) եպիսկոպոսի դատարանը, գ) վարդապետի դատարանը, դ) քահանայի դատարանը: Դրանց իրավասության ներքո են հոգևորականների կանոնական իրավախախտումները, մանր հանցագործությունները, բարոյականությանը, ամուսնությանն ու ընտանիքին առնչվող գործերը: Եկեղեցական դատավարությունը պետական դատարանի լրացումն ու շարունակություն է, օժանդակում է աշխարհիկ պետական դատարանին: Եկեղեցական դատարանները կիրառում են կանոնական և կարգապահական պատժամիջոցներ այն ժամանակ, երբ պետական դատարանները հարկ չեն համարում պատիժներ կիրառել: Իրենց հատկացված ոլորտի (այդ թվում՝ դատական) սահմաններում եկեղեցին օժտված է ինքնավարու-

թյամբ: Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ այդ սահմանները որոշվում են պետական իշխանությամբ: Եկեղեցական դատավարությանն է անցնում այն հանցագործը, ով զղջում է, և պատիժը փոխարինվում է ուղղիչ միջոցներով, ինչը եկեղեցու իրավասությանն է պատկանում: Եկեղեցական դատարանի քննության են ենթարկվում նաև ոչ դիտավորյալ կամ պատահական համարվող հանցագործությունները:

Այսպիսով, պետական դատարանի իրավասության ներքո են քրեորեն պատժելի հանցագործությունները, իսկ եկեղեցական դատարանին վերապահվում է ուղղիչ գործառույթ: Պետական դատական իշխանության բարձրագույն ատյանը թագավորական դատարանն է, իսկ եկեղեցական դատական իշխանությունը՝ կաթողիկոսի դատարանը:

Միջնադարին բնորոշ էին նաև ավատական դատարանները՝ ա) դասային («հավասարներն են դատում հավասարին»), բ) տերունական (վերադասները դատում են ստորադասներին):

Այսպիսով, Սպարապետի իրավաքաղաքական հայեցակարգը արտացոլում էր Կիլիկիայի հայկական պետության իրավական ու քաղաքական հարաբերությունները, իսկ նրա Դատաստանագիրքը կոչված էր իրավական–նորմատիվ բնույթ հաղորդել հասարակական հարաբերություններին, իրավական հիմք ստեղծել կենտրոնական թագավորական իշխանության ամրապնդման համար:

Սմբատ Սպարապետի իրավաքաղաքական հայեցակարգի հիմնադրույթներն են.

1) Պետության լավագույն ձևը սահմանափակ (սահմանադրական) միապետությունն է, որը չի բացառում կենտրոնացված թագավորական իշխանությունը:

2) Միապետի իշխանության սահմանափակումները վերաբերում են՝ ա) թագաժառանգման մեխանիզմին, որովհետև թագավորը լիակատար ազատություն չունի թագաժառանգի ընտրության հարցում, բ) ավատատերերի իմունիտետի պաշտպանությանը:

3) Ի տարբերություն Մխիթար Գոշի՝ Սմբատ Սպարապետի հայեցակարգը խարսխված է առկա պետականության գաղափարի և պետական կոնկրետ շահերի վրա:

4) Եթե Գոշի իրավական գիտակցությունն ու ստեղծած համակարգը ո՛չ միայն ելնում են բնական իրավունքի տեսությունից, այլև ներթափանցված են դրանով, ապա Սպարապետը, թեև ելնում է բնական իրավունքի սկզբունքներից, այդուհանդերձ, նրա ստեղծած համակարգը լիովին վերաբերում է դրական իրավունքի ոլորտին:

5) Դատական գերագույն իշխանությունը պատկանում է թագավորին (պետությանը), իսկ եկեղեցականը դրա շարունակությունն է:

Գ լ ո ւ խ հ ի ն գ ե ր ո ր դ

ՎԵՐԱԾՆՆԴԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

5.1. Քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորումը: Քաղաքացիական հումանիզմ

Վերածնունդը արևմտաեվրոպական ուշ միջնադարի պատմության մեջ նշանավոր երևույթ է նաև քաղաքական մտքի զարգացման առումով: Անցումային այդ դարաշրջանում բյուրեղանում, վերահմաստավորվում, նոր հնչեղություն և ուղղվածություն են ստանում անտիկ ու միջնադարյան քաղաքական և իրավական որոշ գաղափարներ ու սկզբունքներ, ինչը հիմք ծառայեց Նոր ժամանակի իրավաքաղաքական մտքի (նաև մարդու իրավունքների ու ազատությունների բնագավառում) ձևավորման համար:

Վերածննդի մշակույթի ու աշխարհայացքի լեյտմոտիվը և առանցքը հումանիզմն է՝ մարդկային անհատականության ինքնաբավության, ինքնարժեքի և արժանապատվության ընդունումը, մարդու համակողմանի և ազատ զարգացման, նրա անհատական հատկանիշների ու ստեղծագործական ունակությունների բացահայտմանն անհրաժեշտ պայմանների ապահովման գաղափարի հաստատումը: Վերածննդի հոգեմտավոր ու բարոյական ազատագրման ոգին ուղղված էր ճանաչողական ոլորտում արգելքների ու սահմանափակումների, ճշմարտության ու բարոյականության մենաշնորհի դեմ և խոսքի, ճանաչողության ազատության ու բազմակարծության հաստատմանը: Վերածննդի միտքը ձգտում էր հումանիստական պահանջների ոգով «քաղաքակրթել» հասարակական ու քաղաքական հարաբերությունները, պետական առկա կարգը՝ այն վերածելով բանականության վրա խարսխված, իրավաքաղաքական ու գաղափարական ճնշող ինստիտուտներից, սկզբունքներից, չափորոշիչներից անկախ ազատ քաղաքացիների հասարակության:

Վերածնունդը ստեղծեց ավատատիրական հասարակարգից կապիտալիստականին անցնելու գաղափարական հիմքը: Վերածննդի տեսաբաններն ու գաղափարախոսները դարաշրջանի գործնական–քաղաքական և գաղափարաքաղաքական պահանջները հիմնավորում էին՝ դի-

մելով անտիկ շրջանի իրավաքաղաքական ու բարոյագիտական համապատասխան հայեցակարգերին ու գաղափարներին:

Վերածննդի հիմնարար գաղափարը մարդ–անհատի հոգևոր ու քաղաքական ազատագրումն էր, քանի որ համարվում էր, որ մարդու կյանքը պետք է կախված լինի ոչ թե նրա սոցիալական ու քաղաքական կարգավիճակից կամ դավանանքից, այլ անձնային որակներից, արժանիքներից ու ընդունակություններից, ինչը ներառնակաբար բովանդակում էր մարդկանց հավասարության գաղափարը: Այդ կապակցությամբ վերածնվեց անտիկ այն դրույթը, որ մարդու գլխավոր արժանիքներից է նրա քաղաքացիությունը, այսինքն՝ ընդհանուր բարիքին անշահախնդիր ծառայելը: Ընդհանուր բարիք ասելով՝ Վերածննդի գործիչները հասկանում էին հավասարության ու արդարության սկզբունքների վրա հիմնված հանրապետություն: Հավասարության սկզբունքի հաստատումը նշանակում էր ավատատիրական դասային արտոնությունների ու սահմանափակումների վերացում: Հասարակության մեջ հավասարության ու արդարության, ինչպես նաև մարդու ազատությունների երաշխիք համարվում էին այնպիսի օրենքների ստեղծումն ու գործադրումը, որոնք համապատասխանում են մարդու բնությանը (էությանը):

Վերածննդի քաղաքական միտքը ձևափոխեց հասարակական դաշինքի անտիկ հայեցակարգը, որի միջոցով բացատրվում էին պետության առաջացման պատճառները և պետական իշխանության օրինականությունն ու լեգիտիմությունը: Այն կարևորում էր պետության մեջ մարդկանց կամքի ազատ դրսևորման նշանակությունը, ինչը համապատասխանում էր ժամանակի ոգուն: Դարաշրջանի մտածողները վերաիմաստավորեցին նաև մարդու կամքի ազատության հայեցակարգը, որը նույնպես ծագել է անտիկ շրջանում, բայց դարձել հենց միջնադարյան աշխարհայացքի կարևոր բաղկացուցիչը:

Հումանիստները մարդկային գործունեությունը դիտում էին մարդու կամքի բնական ազատության արտահայտություն, որը մեկնաբանում էին որպես անձի ազատություն: Համարվում էր, որ մարդու ազատությունը սահմանափակված է միայն Աստծո բացարձակ իշխանությամբ: Կամքի ազատության հայեցակարգը հանգեցրեց օրենքի ու օրինականության հայեցակարգի ընդունման:

Իտալացի որոշ մտածողների հայացքները գիտական գրականության մեջ ստացել են «քաղաքացիական հումանիզմ» անվանումը: Հայացքների այդ համակարգը զուգակցում էր մասնավորապես մարդկային անձնավորության արժանիքների փառաբանման և մարդու հասարակական բնույթի սկզբունքները: Դարաշրջանի քաղաքական մտքի այդ ուղղությունը, մի կողմից, քննում է ընդհանուր բարիքին (պետությանը) ծառայելը՝ որպես հասարակության յուրաքանչյուր անդամի գործունեության նպատակային ձգտում, մյուս կողմից՝ հասարակության բարձրագույն նպատակը համարում մարդկային անձնավորության ինքնահաստատումը, բացահայտումը և բազմակողմանի զարգացմանն աջակցելը:



«Քաղաքացիական հումանիզմի» գաղափարների ձևավորման ու զարգացման գործում կարևոր դեր է ունեցել քաղաքական մտածող, Ֆլորենցիայի Հանրապետության կանցլեր **Կոլյուչո Սալյուտատին** (1331–1406): Նա ձևակերպել է այն գաղափարը, որ իսկական քաղաքացիական ընկերակցությունը հնարավոր է միայն յուրաքանչյուր քաղաքացու ակտիվ գործունեության, տարաբնույթ պատահական գործոնների ազդեցությունից առանձին քաղաքացիներին և ողջ հասարակությանը պաշտպանող բանական ու արդար օրենքների առկայության դեպքում: Իսկ օրենքներն արդար են ու բանական, երբ արտացոլում են աստվածային հավերժական օրենքը:

Բանական ու արդար օրենքները, որոնք հրապարակվում են ժողովրդի համաձայնությամբ՝ հանուն ընդհանուր բարիքի, միաժամանակ քաղաքացիների ազատությունն ապահովելու անհրաժեշտ պայմանն են: Իսկական ազատություն հաստատելու համար անհրաժեշտ են նաև այլ պայմաններ. առաջին՝ պետությունը պետք է լինի անկախ, ինքնիշխան: Երկրորդ՝ պետության կառավարումը պետք է լինի իմաստուն, իրավազոր, արդարացի: Կառավարողները պետք է միշտ հիշեն, որ կառավարում են *ազատ քաղաքացիներին:* Երրորդ՝ քաղաքացիներին պետք է տրվի իրավունք՝ պաշտոնազրկելու այն կառավարիչներին, ովքեր խախտում են արդարության, հավասարության և ազատության սկզբունքները:

Այդպիսով, Կոլյուչո Սալյուտատին փորձում է ամրագրել հիմնարար երկու գաղափար՝ պետության հզորացման, իրական ինքնիշխանության և քաղաքացիների ազատության սկզբունքները: Դրանով իսկ նա առաջ է քաշում պետական ինքնիշխանության (ազատության) և առանձին քաղաքացիների ազատության զուգակցման սինկրետիկ (և դիալեկտիկական) սկզբունքը, որն այս կամ այն ձևով Նոր և Նորագույն ժամանակի քաղաքական մտքում դարձել է լուրջ քննարկման և մեկնաբանության առարկա:

Քաղաքացիական հումանիզմի գաղափարները զարգացրել է նաև ֆլորենտացի մեկ այլ քաղաքական գործիչ ու մտածող **Լեոնարդո Բրունի Արետինոն** (1374–1441), ով եղել է Սալյուտատիի աշակերտն ու հետևորդը, Ֆլորենցիայի հանրապետության կանցլեր, «քաղաքացիա-

կան հումանիզմի» բարոյաքաղաքական ամբողջական ուսմունքի հեղինակ:



Ըստ Բրունիի՝ Ֆլորենցիան Հռոմեական հանրապետության ժառանգորդն է, իսկ կառավարման խառը ձևը զուգակցում է ազնվապետական և ժողովրդավարական սկզբունքներ: Մի կողմից, հզոր ընտանիքները հնարավորություն չունեն ուժով կամ հարստությամբ հասնել իշխանության, ինչը հակասում է ազնվապետական կառավարմանը, մյուս կողմից՝ ժողովրդի ներկայացուցիչները զրկված են պետությունը կառավարելու իրավունքից, ինչը հակասում է ժողովրդավարական սկզբունքին: Բայց հենց դրա շնորհիվ է «քաղաքը խուսափում ծայրահեղություններից և հակվում միջին խավերին և առավելապես՝ ազնվականներին ու հարուստներին, թեև ոչ չափազանց հզորներին»:

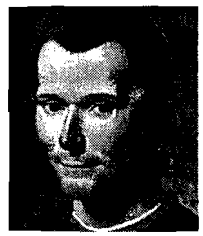
Բրունին խորացրեց ու զարգացրեց այն գաղափարը, որ ժողովրդի ու պետության բարօրությանն ուղղված քաղաքացիական ակտիվությունը մարդկային գործունեության կարևորագույն տեսակն է: Նրա կարծիքով, քանի որ «մարդը քույլ էակ է և ինքնին չունի բավարարություն ու կատարելություն՝ դրանք ստանալով քաղաքացիական հասարակությունից (ex civili societate), ապա իսկապես ոչ մի ուսմունք չի կարող մարդուն ավելի շատ կատարելագործել, քան այն բանի ըմբռնումը, թե ինչ են հասարակությունն ու պետությունը (res publica), և այն բանի նշանակությունը, ինչի շնորհիվ պահպանվում ու ինչից կործանվում է քաղաքացիական հասարակությունը»: Հենց քաղաքացիական հասարակությունն է անհատին տալիս ինքնուրույնություն և ինքնավարություն:

Լեոնարդո Բրունին կարևոր տեղ է հատկացնում ազատության հիմնախնդրին: Նա հատուկ քննում է պետության մեջ քաղաքական ազատության իրագործմանն անհրաժեշտ պայմանների հարցը: Ինչպես Սալյուտատին, նա կարծում է, որ իրական ազատության հաստատման համար անհրաժեշտ են, որ՝ 1) պետությունն ինքնիշխան լինի և որևէ կախում չունենա արտաքին միջամտությունից, 2) պետական իշխանությունն իրականացվի բոլոր քաղաքացիների շահերն արտահայտող օրենքներին համապատասխան: Տեսական հետաքրքրություն է ներկայացնում նրա այն գաղափարը, որ *ազատությունը (նաև քաղաքական) նախապայմանավորվում է պետական ողջ գործընթացով, իսկ պետությունն ինքնին ազատության պայման է:* Մարդու իրավունքների և ազատությունների հետագա զարգացման առումով կարևոր նշանակություն ունի Բրունիի այն գաղափարը, ըստ որի՝ քաղաքական ազատությունն անհնար է միապետական կարգերի օրոք և իրագործելի է միայն հանրապետության պայմաններում:

Այսպիսով, ազատության սկզբունքի գործունությունն ապահովելու համար պետք է քաղաքական և իրավաբանական ինստիտուտների ու սկզբունքների մի ամբողջ համակարգ. ներկայացուցչական՝ ընտրական համակարգ, բոլոր քաղաքացիների հավասարություն, օրենքի գերակայություն, դատարանի անառարկելի հեղինակություն, ազատության՝ որպես պետության վերջնական նպատակի ընդունում: Բրունիի քաղաքական իդեալը ժողովրդավարական հանրապետությունն է, որտեղ «բոլոր գործերում գերիշխում են ժողովուրդն ու ազատությունը»: Ընդ որում՝ ազատությունն ամենաթողություն չէ: Պետության մեջ ազատությունը պետք է սահմանափակվի, քանի որ հակառակ դեպքում կիշխեն կամայականությունն ու սանձարձակությունը:

Լեոնարդո Բրունիի երկերը որոշակի կողմնորոշիչ դեր խաղացին Ֆլորենցիայի XV դարի երկրորդ կեսի քաղաքական մտքի համար: Նրա ձևակերպած բազմաթիվ դրույթներ օգտագործվում էին դարաշրջանի քաղաքականության մեջ՝ որպես անառարկելի ճշմարտություններ:

5.2. Նիկոլո Մաքիավելիի քաղաքական տեսությունը



Նիկոլո Մաքիավելի (1469–1527)՝ իտալացի նշանավոր քաղաքական մտածող ու պետական գործիչ, ռազմական արվեստի տեսաբան, Նոր ժամանակի քաղաքական գիտության հիմնադիրներից մեկը: Ստացել է իրավաբանական կրթություն: 1498 թվականից նա 14 տարի զբաղեցրել է Սինյորիայի (Տասի Խորհուրդ)՝ Ֆլորենցիայի հանրապետության բարձրագույն գործադիր մարմնի քարտուղարի և զուգահեռ՝ երկրորդ կանցլերի պաշտոնները, ղեկավարել ազատության և խաղաղության Հանձնաժողովը: Կատարել է դիվանագիտական հանձնարարություններ: Հեղաշրջումից և Մեդիչիների՝ իշխանության վերադառնալուց հետո Մաքիավելիին կասկածում են հակակառավարական դավադրությանը մասնակցելու մեջ և արտաքսում Ֆլորենցիայից ոչ հեռու իր կալվածքը: Այստեղ էլ նա գրում է իր երկերի մեծ մասը: Նրա քաղաքական կարևորագույն երկերն են՝ «Միապետ (Պրինցեպս)» (1513), «Դատողություններ Տիտուս Լիվիուսի առաջին տասնօրյակի վերաբերյալ» (1513–1516), «Ֆլորենցիայի պատմությունը» (1520–1525):

Քաղաքական տեսության փիլիսոփայական–բարոյագիտական հիմքերը: Մաքիավելիի երկերին բնորոշ է էմպիրիկ ուղղվածություն: Նա ընդունում է մշտական օրենքների և մշտական հարաբերությունների գոյությունն աշխարհում, որը հավերժ շարժման մեջ է: «Աշխարհը,— գրում է նա,— միշտ էլ հավասարապես բնակեցված էր մարդկանցով, որոնք

միշտ օժտված են եղել միևնույն կրքերով»: Ուստի՝ «դիտարկելով իրադարձությունները, որոնք տեղի են ունենում ներկայումս և տեղի են ունեցել անցյալում, մենք հեշտությամբ նկատում ենք, որ բոլոր պետություններում ու բոլոր ժողովուրդների մոտ գոյություն են ունեցել միևնույն ցանկությունները և միևնույն կրքերը»:

Մաքիավելին համոզված է, որ պատմական անցյալի երևույթների և իրադարձությունների մանրազնին ուսումնասիրությամբ կարելի է կանխատեսել հետագա իրադարձությունները, բացահայտել անցյալում կիրառված միջոցներն ու եղանակները՝ հասնելու որոշակի նպատակների կամ էլ վերակառուցելու և ստեղծելու դրանք: Նա ձևակերպում է մի հիմնադրույթ, որը հետագայում դառնում է եվրոպական գիտական պոզիտիվիզմի հիմքը. «Իմանալ՝ նշանակում է կանխատեսել»: Լինելով համոզված էմպիրիկ և ռեալիստ՝ նա, ի տարբերություն նախորդ ու ժամանակակից մտածողների՝ չի մշակում կատարյալ պետական կարգի իդեալական նախագծեր: Իր խնդիրը նա համարում է անցյալի և ներկայի խոր իմացությունը և իմաստավորումը՝ բացահայտելու ու ձևակերպելու այնպիսի սկզբունքներ, որոնք օգտակար լինեն ներկան ու ապագան ուսումնասիրելու համար:

Մաքիավելիի երկերում քաղաքականության տեսական քննարկումն ազատ է բարոյական ու կրոնական չափանիշներից: Նա «պետությունը» դիտում է մարդկային ոգու գերագույն դրսևորում, իսկ պետությանը ծառայելը՝ մարդկային կյանքի նպատակ: Պետության անհրաժեշտությունը Մաքիավելին հիմնավորում է մարդու եսասիրական բնությամբ և այն բռնի սանձահարելու պահանջմունքով: Միաժամանակ նա նշում է. «Բնությունը մարդկանց ստեղծել է այնպես, որ մարդիկ կարող են ցանկանալ ամեն ինչ, բայց չեն կարող հասնել ամեն ինչի»: Նրա հայեցակարգը չի առնչվում «քաղաքական աստվածաբանությանը»:

Քաղաքական գիտության խնդիրը Մաքիավելին համարում է կոնկրետ քաղաքականության վերլուծությունը, իսկ նպատակը զուտ գործնական միտվածություն ունի: Քաղաքական գիտությունը պետք է զբաղվի ոչ թե մարդկային հասարակության կատարյալ կարգերի, այլ այն միջոցների և ուղիների որոնումներով, որոնց օգնությամբ կարելի է վերափոխել ու ամրապնդել գոյություն ունեցող հասարակարգը: Այդ պատճառով՝ քաղաքական գործունեության հիմքը նա համարում է ոչ թե բարոյականությունը, այլ ուժն ու գործնական–քաղաքական օգուտը, քանի որ զուտ բարոյական միջոցներով անհնար է հասնել գործնական–քաղաքական նպատակի: Եթե քաղաքականությունը քաղաքական վարքագծի և գործառնության արվեստ է, կանոններ–օրենքների տիրապետում, ապա քաղաքական գիտության խնդիրը հանգում է անտիկ (հատկապես՝ հռոմեական) քաղաքական կյանքի փորձից և ժամանակակից քաղաքական

իրադարձություններից ու գործընթացներից այդ կանոնների բխեցման և դրանց նկարագրման: Ըստ քաղաքական մտածողի՝ անցյալի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս կանխատեսել ապագան: Դա այդպես է, որովհետև «մարդկային բոլոր գործերը կատարում են մարդիկ, ովքեր ունեցել են ու միշտ պիտի ունենան միևնույն կրքերը, և այդ պատճառով՝ դրանք պետք է ունենան միևնույն արդյունքը»: Քաղաքականության նպատակը իշխանության ձեռքբերումն է, դրա ընդլայնումը, պահպանումը և ամրապնդումը: Կառավարիչը, անշուշտ, պետք է հետապնդի նաև բարոյական նպատակներ: Ուստի՝ բարի նպատակը արդարացնում է դրան հասնելու միջոցների ընտրությունը: Կարելի է ասել, որ Մաքիավելիից սկսած՝ «ուժը ներկայացվել է որպես իրավունքի հիմք՝ քաղաքականության տեսական հետազոտությունն ազատելով բարոյականությունից և, ըստ էության, առաջ է քաշվել քաղաքականության ինքնուրույն մեկնաբանման կանխադրույթը»:

Պետության առաջացումը և պետական կառուցվածքի ձևերը: Մաքիավելին գիտական շրջանառության մեջ է դրել stato (պետություն) տերմինը, որով նշանակում է ոչ թե կոնկրետ պետություն, իշխանություն և այլն, այլ հասարակության քաղաքական կազմակերպությունն ընդհանրապես: Պետության ծագման հարցում նրա հայացքները հարում են հոչակավոր սոփեստ Պրոտագորասի ավանդույթներին: Պետությունն առաջացել է նախնադարյան կյանքի արհավիրքներից պաշտպանվելու պահանջմունքից: Առաջին պետությունների հիմնադիրներն էին հզորությամբ ու արիությամբ օժտված ականավոր մարդիկ, ովքեր հարգանք և պաշտամունք էին ներշնչում: Սակայն նրանց ժառանգորդները տրվեցին շքեղության, հաճույքների, ինչի հետևանքով առաջացավ բռնատիրություն, որը հանգեցնում է ապստամբությունների ու դավադրությունների:

Մաքիավելին առանձնացնում է պետության ճիշտ ձևերը (միապետություն, ազնվապետություն և ժողովրդավարություն), որոնց նպատակը ընդհանուր բարիքն ու պետության վեհությունն են, և սխալ ձևերը (բռնապետություն, օլիգարխիա, «սանձարձակություն»), որոնցում իշխողները հոգում են միայն սեփական օգուտի մասին, ոտնահարում օրենքները, քաղաքացիների անվտանգությունը, արհամարհում հասարակական բարիքը: Կառավարման որևէ ձևի հաստատումը հանուն իշխանության պայքարող քաղաքական ուժերի որոշակի հարաբերակցության արդյունք է: Նրա կարծիքով՝ «որքան փառապանծ են հանրապետության և միապետության հիմնադիրները, նույնքան նողկալի են բռնապետություն ստեղծողները»: Լավագույն կառավարումը միավորում է միապետական, ազնվապետական և ժողովրդավարական ձևերի տարրեր: Մաքուր ձևերից նա գերապատվում է ժողովրդավարությունը:

Մաքիավելիի քաղաքական իդեալը Հին Հռոմն է՝ որպես հզոր պետության գաղափարի մարմնավորում: Հանրապետական Հռոմը նա համարում է հասարակության քաղաքական կազմակերպման օրինակելի նմուշ, որտեղ պետական կառույցի յուրաքանչյուր օղակ օժտված է իշխանության անհրաժեշտ ու արդար մասով, և յուրաքանչյուրը պատասխանատվություն է կրում պետության ճակատագրի համար: Սակայն, նրա կարծիքով, հանրապետական կարգը հնարավոր է միայն այնտեղ, որտեղ գոյություն ունեն քաղաքացիական բարձր առաքինություններ, քաղաքացիական ոգի:

Պետության սահմանադրությունը պետք է կառավարմանը մասնակից դարձնի և՛ միապետներին, և՛ ազնվականությանը, և՛ ժողովրդին. «Այդ ժամանակ այս երեք ուժերը փոխադարձ կհսկեն միմյանց»: Լավագույնը նա համարում է Սպարտայում հաստատված Լիկուրգոսի սահմանադրությունը, քանզի այն մարմնավորում էր առավել կատարյալ հավասարակշռություն: Սոլոնի սահմանադրության վերաբերյալ նշում է, որ այն չափից ավելի ժողովրդավարական էր, ուստի հանգեցրեց Պիսիստրատոսի տիրանիայի (բռնատիրության) հաստատման: Լավն էր նաև հանրապետական Հռոմի սահմանադրությունը, որովհետև հակադրում էր սենատն ու ժողովրդին:

Հին Հռոմի վեհությանը Մաքիավելին հակադրում է իր ժամանակի մասնատված ու արյունաքամված Իտալիան: «Միապետում» նա նշմարում է միասնական ու հզոր ազգային պետության ստեղծման ուղիներն ու միջոցները այն պայմաններում, երբ ժողովրդի մեջ դեռ հասունացած չեն քաղաքացիական առաքինությունները: Առանցքային է միահեծան կառավարման գաղափարը, որն, ի տարբերություն այլ մտածողների՝ նա բխեցնում է քաղաքականության՝ որպես ամբողջական երևույթի իր մեկնաբանությունից, որը հետագայում դարձավ եվրոպական մտքի կարևորագույն սկզբունքներից մեկը: Քաղաքականությունը դիտվում է իբրև իշխանական հարաբերությունների (տիրապետման և ենթարկման՝ նաև բռնության կիրառմամբ, որոշումների ու գործողությունների, որոնք ունեն սեփական տրամաբանությունը և պայմանավորված չեն բարոյականությամբ) ոլորտ:

Կամքի ազատությունը: Մաքիավելիի քաղաքական հայեցակարգը ներթափանցված է հակաավատատիրական քաղաքական իդեալների հիմնավորման, քաղաքականության, պետության ու իրավունքի մասին պատկերացումների վերաիմաստավորման ձգտումով: Վերածննդի հումանիստական սկզբունքներին համապատասխան՝ նա կարևորում է անհատի կամքի ազատությունը, քաղաքացիների ակտիվ մասնակցությունը քաղաքական կյանքին. «Որպեսզի կամքի ազատությունը չճնշվի, պետք է ճշմարտություն համարել այն, որ ճակատագիրը նախասահմանում է մեր գործողությունների կեսը, իսկ մյուս կեսը կամ շուրջ այդքան թողնվում է մեր տնօրինությանը»: Նա պաշտպանում է մարդ–մարտիկի, ստեղծագործողի գաղափարը, քանի որ «միայն բախտին ապավինող միապետը կկործանվի, հենց որ այն իրեն դավաճանի»: Ճակատագիրն իր իշխանությունը ցույց է տալիս այն ժամանակ, երբ մարդիկ զուրկ են լինում արիությունից, ուժից, անձնական եռանդից, ձեռներեցությունից:

Իտալական հանրապետությունների սոցիալական կառուցվածքում Մաքիավելին առանձնացնում է երկու դասակարգ՝ ազնվականություն և բուրժուազիա: Սոցիալական այս կառուցվածքը, նրա կարծիքով, բնորոշ էր նաև Հին Հռոմին: «Նշված երկու դասակարգի պայքարը՝ «ժողովրդի» և «ազնվականության» բախումը, դրական երևույթ է, որից առաջացել են Հռոմեական հանրապետության ազատ հաստատությունները»:

Գոյություն ունեցող քաղաքական արժեքներից Մաքիավելին առանձնացնում է երեքը՝ ազգային անկախությունը, ազգային անվտանգությունը և լավ սահմանադրությունը: Լավագույն նա համարում է այն սահմանադրությունը, որն իրավունքները բաշխում է միապետի, ազնվականության և ժողովրդի միջև՝ նրանց իրական իշխանությանը համաչափ: Նման սահմանադրության առկայությունը դժվարացնում է հեղափոխությունների և հեղաշրջումների իրականացումը՝ նպաստելով կայուն հասարակարգի հաստատմանը: Հակառակ պարագայում՝ ճիշտ կլիներ ավելի մեծ իշխանություն տալ ժողովրդին:

Միապետությունը հակադրելով բռնապետությանը՝ Մաքիավելին ձգտում է արդարացնել բացարձակ միապետությունը, ենթադրելով, որ միապետի անսահմանափակ իշխանությունը անհրաժեշտ է «անառակ» պետության վերափոխման ու երկրի միավորման համար: Քաղաքական այդ դիրքորոշումը հրատապ էր տվյալ ժամանակաշրջանի մասնատված Իտալիայի և բուրժուական պետականության ձևավորման համար ընդհանրապես: Նրա կարծիքով, այդ պայմաններում ժողովրդավարական ինստիտուտները չեն կարող լուծել քաղաքական վերափոխումների խնդիրը: Ընդ որում, միանձնյա բռնապետությունը նա դիտում է ժամանակավոր՝ անցումային ձև:

Ըստ Մաքիավելիի՝ պետական իշխանության, թշնամու դեմ պայքարի զենք ծառայում է կամ ուժը, կամ օրենքը: Զենքի առաջին տեսակից օգտվում են կենդանիները, երկրորդից՝ մարդիկ: Սակայն իրականում օրենքը հաճախ անարդյունավետ է լինում: Ուստի կառավարիչը պետք է իր մեջ զուգակցի երկու բնություն՝ գազանի և մարդու: Հետևելով գազանային բնությանը՝ նա պետք է նմանակի առյուծին ու աղվեսին: Առյուծը վախենում է որոգայթներից, իսկ աղվեսը՝ գայլերից: Այդ իսկ պատճառով՝ կառավարիչը պետք է նմանակի աղվեսին, որպեսզի շրջանցի որոգայթները և նմանակի առյուծին՝ վախեցնելու գայլերին:

Ըստ մտածողի՝ քաղաքականությունը ներառում է թե՛ նպատակի ձևակերպումը, թե՛ քաղաքական նպատակներն իրականացնելու համար անհրաժեշտ միջոցների ընտրությունը: Ընդսմին, եթե նպատակը համարվում է լավ, ապա պետք է ընտրել այնպիսի միջոցներ, որոնք երաշխավորեն դրա իրականացումը:

Միապետն անհրաժեշտության դեպքում կարող է դիմել զանազան մեքենայությունների: Նա կարող է չկատարել խոստումը, եթե նկատառումները, որոնց թելադրանքով տրվել է խոստումը, կորցնում են ուժը: Մաքիավելին այստեղ անբարոյականության որևէ դրսևորում չի տեսնում, քանզի նման վարքագիծը անբարոյական կլիներ, եթե բոլոր մարդիկ բարեպաշտ և խոսքին հավատարիմ լինեին, բայց քանի որ նրանք այդպիսին չեն և հաճախ դավաճանում են իրենց խոստումներին, ապա ինչու մեկ այլ ոք պետք է կատարի իր խոստումը: Առհասարակ՝ կառավարչին անհրաժեշտ չեն առաքինությունները, բայց հարկ է, որ թվա, թե նա օժտված է դրանցով:

Մաքիավելին համոզված է, որ նպատակին հասնելու համար անհրաժեշտ է որևէ կարգի ուժի առկայություն: Սակայն ակնհայտ այս փաստը սովորաբար թաքցնում են կեղծ կարգախոսներով, ինչպիսիք են՝ «իրավունքը կհաղթանակի» կամ «չարի հաղթանակը երկարատև չէ»: Ճիշտ համարվող կողմի հաղթանակը տեղի է ունենում միայն այն պատճառով, որ նա ավելի ուժեղ է: Ճշմարտությունը հաճախ կախված է հասարակական կարծիքից, իսկ հասարակական կարծիքը՝ քարոզչությունից: Ճշմարիտ է նաև այն, որ քարոզչության ընթացքում շահեկան է հակառակորդից ավելի առաքինի թվալ, իսկ դրա միջոցներից մեկն իրականում առաքինի լինելն է: Ուստի երբեմն հաղթում է այն կողմը, որն ավելի է համապատասխանում այն պատրանքին, ինչ զանգվածները համարում են առաքինություն:

Սակայն նշվածը էական վերապահումներ է պահանջում: Առաջին՝ իշխանությունը զավթած և քարոզչության ոլորտը հսկող ուժերը կարող են ներկայացնել իրենց կուսակցությունը՝ որպես առաքինության մարմնավորում: Երկրորդ՝ լինում են քաոսի շրջաններ, երբ հաջողությունը ուղեկցում է բաշիբոզուկներին: Բայց նույնիսկ այդ դեպքում ցանկալի է տգետ ժողովրդի առջև հանդես գալ առաքինի կեցվածքով:

Մաքիավելին ժողովրդին համարում է միապետի համար ավելի ամուր հենարան, քան ազնվականությանը: Ազնվականությամբ շրջապատված տիրակալը կախվածության մեջ է իրեն հավասար շատերից, ինչը թույլ չի տալիս կառավարել իր հայեցողությամբ: Հնարավոր չէ բավարարել ազնվականությանը՝ չխախտելով հասարակության մյուս խավերի շահերը, մինչդեռ ժողովրդի նպատակը հանգում է նրան, որ իրեն չշահագործեն: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ իշխանությունը ձեռք է բերվել ազնվականության անմիջական օգնությամբ և ժողովրդի կամքին հակառակ, կառավարիչը «պետք է առաջին հերթին ձգտի սիրաշահել ժողովրդին», քանզի ժողովրդի վստահությունը իշխանության կարևորագույն ներուժն է, և «ժողովուրդը ուժեղ է զինվորներից»:

Մաքիավելիի կարծիքով, Իտալիայի նորաստեղծ պետականությունը պետք է անցնի զարգացման երկու փուլ. 1) «Նոր Միապետի» միանձնյա իշխանության հաստատում՝ մասնատված և երկպառակությունների ու օտար նվաճողների կողմից արյունաքամ եղած Իտալիայի միավորման, վերափոխման և բարձրացման նպատակով, որի լուծմամբ վերանում է բացարձակ միապետության անհրաժեշտությունը, 2) չափավոր հանրապետության՝ որպես քաղաքական իդեալի ստեղծում, քանզի կառավարման խառը ձևը մաքուր ձևերի համեմատ ավելի կայուն է:

Եթե գոյություն ունեցող կարգի վերափոխման և նորի ստեղծման ընթացքում իշխանությունն ամբողջությամբ պետք է տրվի Միապետին, ապա վերափոխված հասարակության, նորահաստատ կարգի պահպանումը պետք է վստահել մեծամասնությանը՝ ժողովրդական կառավարմանը: Կարգավորված հասարակության մեջ օրենքներով «կապված» ժողովուրդն ավելի խելամիտ է, հաստատուն և օժտված է լավագույն դատողությամբ. ձայն բազմաց՝ ձայն Աստծո: Ժողովրդավարության անհրաժեշտ պայմանը քաղաքացիների քաղաքական ակտիվությունն է: Անառակ ժողովուրդը չի կարող ազատությունը պաշտպանել: Միայն քաղավորական իշխանությունն է ընդունակ արմատախիլ անել անառակությունը և ուղղել ժողովրդին: Բացի այդ, ստրկությանը ընտելացած մարդիկ ժողովրդավարության ընդունակ չեն:

Միայն հանրապետությունը կարող է ապահովել ու երաշխավորել ազատությունն ու քաղաքացիական հավասարությունը, պետության վեհությունը, ամրությունն ու կայունությունը: Միայն հանրապետության ժամանակ կարելի է «աներկյուղ օգտվել սեփականությունից՝ չվտանգելով կանանց ու դստերի պատիվը և սեփական անվտանգությունը»: Հասարակության վերափոխումից հետո միապետությունը դառնում է ապակայունացնող գործոն՝ հանգեցնելով բռնատիրության, անհավասարության խորացման, ստրկության, անառակության, սանձարձակության և անկման: Մաքիավելին ազնվականներին համարում է ազատության մեծագույն թշնամի:

Կառավարման հանրապետական ձևը, ազատությունը, հավասարությունը և պետության բարօրությունը Մաքիավելին դիտում է միասնության մեջ: Նա համոզված է, որ միայն ազատ պետությունը կարող է հասնել վեհության ու հզորության, քանի որ այն հիմնված է ընդհանուր բարիքի և ոչ կառավարողի կամ արտոնյալ խավի մասնավոր շահի վրա: Այդ պատճառով՝ «որտեղ իշխում է հավասարությունը, այնտեղ չի կարող մի-

ապետություն առաջանալ», իսկ որտեղ չկա հավասարություն, այնտեղ չի կարող հանրապետություն լինել: Նա ավատատերերին համարում է «ցանկացած քաղաքացիության թշնամի»: Ուստի հանրապետական ձևը գերադասելի է միապետականից, բացի այն դեպքերից, երբ պետք է նոր կարգեր, օրենքներ ու ինստիտուտներ հաստատել, այսինքն՝ հասարակությունն արմատապես վերափոխել:

Հանրապետության համար մեծ վտանգ են ներկայացնում մարդկանց իշխանասիրությունն ու փառասիրությունը: Ուստի անհրաժեշտ է սանձել այդպիսի մարդկանց, արգելակել նրանց վերելքը հասարակության մեջ: Այդ նպատակով հարկ է քաղաքացիներին տալ կառավարությանը քննադատելու իրավունք, որը միաժամանակ կարող է «փական» ծառայել՝ ազատվելու կուտակված անբավարարությունից (բացասական էներգիայից): Քանզի որտեղ նման օրենքներ չկան, մարդիկ դիմում են անօրինական միջոցների, ինչը կարող է կործանել հանրապետությունը: Վտանգավոր է նաև ամբողջ իշխանության կենտրոնացումը մեկ մարդու ձեռքում, քանի որ նա կարող է այն հեշտությամբ ի չարս գործադրել: Հանրապետությունում անհրաժեշտ են բարքերի մաքրություն ու խստություն: Մաքիավելին ընդունում է գրաքննիչների ինստիտուտի օրինականությունը, որոնք վերահսկում են քաղաքացիներին և կանխում բարքերի այլասերումը: Այդ ինստիտուտը նա համարում է քաղաքացիների իրավունքների ու ազատությունների պահպանման լավագույն միջոցներից մեկը:

Պետությունը և կրոնը: Մաքիավելին կրոնը նս դիտում է պետական շահերի տեսանկյունից՝ որպես քաղաքականության կարևոր միջոց, ժողովրդի համախմբման և քաղաքական կյանքին ակտիվ մասնակիցների դաստիարակության, քաղաքացու վեհ իդեալների ձևավորման գործոն: Պետությունը պետք է օգտագործի կրոնը հպատակներին կառավարելու համար: Մինչդեռ, կաթոլիկ եկեղեցին քարոզում է համբերություն, պասիվություն և հնազանդություն: Հեթանոսական կրոնը, ընդհակառակը, դաստիարակում էր ոգու վեհություն, մարմնական ուժ, մարդու հզորություն, սեր ազատության և ժողովրդավարական ինստիտուտների նկատմամբ:

Կաթոլիկ եկեղեցուն նա ներկայացնում է երկու մեղադրանք. 1) վատ վարքագծով նա խալխլում է կրոնական հավատը, 2) Հռոմի պապի աշխարհիկ իշխանության քաղաքականությունը խոչընդոտում է Իտալիայի միավորումը: «Մենք իտալացիներս,— գրում է նա,— պարտական ենք մեր եկեղեցուն և մեր հոգևորականությանը առաջին հերթին այն բանով, որ կորցրեցինք կրոնը և բարոյալքվեցինք: Բայց մենք պարտական ենք նրանց նաև ավելի վատ բանով, ինչը մեր կործանման պատճառը դարձավ: Հենց եկեղեցին էր մեր երկիրը պահում և շարունակում է պահել մասնատված»: Այս մեղադրանքի նշանակությունը պահպանվեց ընդհուպ 1870 թ.:

Այսպիսով, կաթոլիկ եկեղեցու և պապական կուրիայի (կառավարության) քննադատությունն առաջին հերթին պայմանավորված էր այն բանով, որ նրանք նպաստում էին Իտալիայի մասնատվածությանը: Ռեֆորմացիայի նախաշեմին նա կանխատեսում էր, որ կաթոլիկ եկեղեցին «մոտ է իր կործանմանը կամ դաժան փորձություններին»: Ընդսմին, նրա կարծիքով, քրիստոնեության վերանորոգումը պետք է ծառայի հայրենիքի պաշտպանությանն ու փառաբանմանը: Նրա դիրքորոշումը Ռեֆորմացիայի գաղափարախոսների դիրքորոշումից տարբերվում էր այն բանով, որ, ըստ նրա, կրոնաեկեղեցական բարեփոխման հիմքը պետք է դառնա ոչ թե սկզբնական քրիստոնեության գաղափարախոսությունը, այլ անտիկ (հեթանոսական) կրոնը: Ոչ թե պետությունը պետք է ծառայի կրոնին, այլ հակառակը:

Քաղաքական մտքի հետագա զարգացման համար կարևոր նշանակություն ունեցան Մաքիավելիի գաղափարները ազատության, քաղաքացիական հավասարության և պետության կայունության սկզբունքների միասնության ու փոխպայմանավորվածության, ազատ պետության վեհության, իշխանություններին քննադատելու ժողովրդի իրավունքի և այլնի մասին:

Իտալացի մտածողի քաղաքական հայեցակարգը ոչ միանշանակ է մեկնաբանվել: Մասնավորապես՝ Մաքիավելիի տեսության ոչ համարժեք ընկալման հետևանքով լայն տարածում է ստացել «մաքիավելականություն» տերմինը՝ որպես «նպատակն արդարացնում է միջոցները» սկզբունքի հիմնավորում, ըստ որի՝ քաղաքական պայքարի ընթացքում ընդունելի ու հիմնավորված են բոլոր միջոցները, այդ թվում՝ կեղծիքը, դավաճանությունը, դավադրությունը, բռնությունը և այլն: Սակայն նշված տերմինը էական վերապահումներ և ուղղումներ է պահանջում, քանի որ ինքը՝ Մաքիավելին, բերված միջոցներն արդարացված էր համարում միայն այն դեպքում, եթե խոսքը երկրի մասնատված կամ արտաքին ուժի կողմից տարանջատված տարածքների միավորման, պետության կենտրոնացված իշխանության ստեղծման, միասնական պետականության, և ոչ գոյություն ունեցող ամբողջական պետականության մասին էր: Այդ իմաստով Մաքիավելիի հայեցակարգը համահունչ է միջնադարյան հայ քաղաքական մտածողների, մասնավորապես՝ Եղիշեի (V դ.) գաղափարներին:

Ըստ Մաքիավելիի՝ յուրաքանչյուր նորաստեղծ պետություն հաստատման ու ամրապնդման համար ենթադրում է բռնություն, ինչը հավասարապես վերաբերում է և՛ միապետություններին, և՛ հանրապետություն-

ներին: Քաղաքական նոր վարչակարգը առաջին հերթին պետք է վերացնի իր հակառակորդներին, հակառակ պարագայում կարելի է հեշտությամբ կործանել պետությունը:

Վերոնշյալը բնավ չի անտեսում բարու և չարի սկզբունքները: Բանն այն է, որ Մաքիավելին ելնում է բարոյական այլ արժեքների համակարգից, որը տարբերվում է անհատապաշտական հումանիզմի բարոյագիտությունից: Վերջինս գերագույն արժեք համարում է կոնկրետ մարդուն, իսկ Մաքիավելին՝ պետությունը, երկրորդ պլան մղելով առանձին անհատի արժեքը: Բարոյական արժեքների նշված համակարգում անհատականությունն իր իրավունքներով և ազատություններով երկրորդական է: Անհատական արժեքները պետք է հաշվի առնել, սակայն չի կարելի առաջնորդվել սոսկ դրանցով՝ համարելով բացարձակ, մարդկային գործունեության միակ և ելակետային սկզբունքներ: Անհատի մասնավոր շահերը ստորադասվում են պետական շահերին, որոնց համար պետք է զոհաբերել անձնականը:

Բարոյականության նման թերությունը որոշ հետազոտողներ համարում են այն, որ պետական շահը փոփոխական է՝ անտեսելով, որ փոփոխական է նաև անձնական շահը: Ինչ վերաբերում է բարոյականության համընդհանուր և համապարտադիր սկզբունքներին, ապա այս հարցը պարզապես դուրս է Մաքիավելիի խնդրակարգի շրջանակներից: Միաժամանակ, ինչպես կարելի է համոզվել, տեսության մակարդակում նա ընդունում է բարոյականության հիմնական համընդհանուր սկզբունքները, սակայն դրանք ծառայեցնում սոսկ իբրև հետազոտական կողմնորոշիչներ, որոնց համապատասխան վերլուծում է գործնական քաղաքականությունն ու մարդու վարքագիծը: Ուստի պետական շահը գերագույն արժեք համարելը չի նշանակում բարոյականության համընդհանուր նորմերի բացասում:

Մաքիավելիի երկերը մեծ ազդեցություն են ունեցել քաղաքական մտքի և գործնական քաղաքականության հետագա պատմության վրա: Նրա քաղաքական ժառանգության և քաղաքական տեխնոլոգիաների մեջ հարկ է առանձնացնել տեսական ու գործնական մակարդակները, որոնք տարբեր կերպ են ընկալվել և իրականացվել հետագա քաղաքական մտքի կողմից: Ուստի նրա ազդեցությունը ընթացավ երկու հիմնական ուղղությամբ. 1) քաղաքական հետազոտությունների նրա մեթոդի ազդեցությունը՝ քաղաքականության անջատումը աստվածաբանությունից և բարոյականությունից, քաղաքական գիտության դիտարկումն իբրև գիտելիքի ինքնուրույն տեսակ, պատմական նյութի օգտագործումը քաղաքագիտական ընդհանրացումների նպատակով («մաքիավելականություն»՝ լայն իմաստով, իբրև քաղաքական տեսություն և մեթոդաբանություն), 2) կոնկրետ քաղաքական սկզբունքների ազդեցությունը («մաքիավելականություն»՝ նեղ իմաստով, իբրև գործողությունների գործնական ուղեցույց): Ընդսմին, գործնական մաքիավելականությունը քաղաքականության մեջ ավելի տարածված երևույթ է, քան նրա քաղաքական տեսության համարժեք յուրացումն ու զարգացումը, ինչը միջնորդավորված ձևով հիմնավորում է քաղաքական մտածողի տեսության ողջ խորությունն ու արդիականությունը:

5.3. Ժան Բոդենի պետական ինքնիշխանության հայեցակարգը



Ժան Բոդեն (1530–1596)՝ քաղաքական մտածող, պետական գործիչ, բացարձակ միապետության գաղափարախոս Ֆրանսիայում: Ստացել է իրավաբանական կրթություն, եղել է Թուլուզի համալսարանի պրոֆեսոր, փաստաբան՝ Փարիզում, թագավորական դատախազ՝ Լիոնում: Նա կաթոլիկների ու հուգենոտների (բողոքականների) միջև պայքարում փոխզիջումային դիրք ունեցող «Քաղաքագետների» կուսակցության ակտիվ գործիչներից էր: Կուսակցությունը ձգտում էր պետության մեջ վերականգնել խաղաղությունն ու իրավակարգը՝ թագավորական իշխանության ամրապնդման, կրոնական հանդուրժողության հաստատման, դավանանքի ազատության ընդունման ուղիով: Նա առաջիններից էր, որ հիմնավորեց բնական կրոնի դեիստական գաղափարը՝ չընդունելով դավանանքի խորություն: 1576 թ. հրապարակեց իր «Վեց գիրք պետության մասին» նշանավոր աշխատությունը:

Պետության էությունն ու սահմանումը: Եվրոպայում կրոնական պատերազմների շրջանը միաժամանակ ազգային պետության քաղաքական գաղափարախոսության ձևավորման շրջանն էր: Ձևակերպվում է «պետական ինքնիշխանություն» հասկացությունը, որով քաղաքական միտքը հանդես է գալիս անարխիայի և միջնադարյան պետությունների մասնատվածության դեմ: Այս հասկացությունը հայտնի էր դեռևս անտիկ շրջանում, բայց այն մղվեց հետին պլան ավատատիրական հասարակության քաղաքական գիտակցության մեջ, որի համաձայն՝ յուրաքանչյուր ավատատեր իրեն ինքնիշխան էր համարում: Նշված հասկացության դասական ձևակերպումը տվել է Ժան Բոդենը, որը չի կորցրել իր նշանակությունը ցայսօր:

Ըստ Բոդենի՝ սկզբնապես բոլոր պետություններն առաջացել են նվաճման և բռնության հետևանքով, ոչ թե կամավոր համաձայնությամբ: Արդար պատերազմի արդյունքում առաջացել են տերունական (կալվածքային) պետություններ, որոնցում միապետը կառավարում է հպատակներին՝ իբրև ընտանիքի հայր: Այդպիսին նա համարում է արևելյան

միապետությունները: Եվրոպայում տերունական պետությունները վերածվեցին «օրինական միապետությունների», ուր ժողովուրդը ենթարկվում էր միապետի օրենքներին, իսկ միապետը՝ բնության օրենքներին, հպատակներից չօտարելով բնական ազատությունն ու սեփականությունը: Միապետը չպետք է խախտեր «Աստծո և բնության օրենքները», որոնք գոյություն ունեին պետությունների առաջացումից շատ վաղ և բնորոշ են բոլոր ժողովուրդներին:

Բոդենը մերժում է Կիկերոնի պետության սահմանումը («Պետությունը մարդկանց ամբողջությունն է՝ միավորված ընդհանուր իրավունքի ճանաչմամբ և ընդհանուր բարիքի ձգտմամբ»): Նրա կարծիքով, այս դեպքում ստիպված ենք մերժել թուրքական կայսրության պետություն լինելը, որովհետև դրա կազմում ընդգրկված բազմաթիվ ժողովուրդներ իրավական ընդհանուր որևէ հաստատում չունեն: Պետության հիմնական հատկանիշ չի կարելի համարել նաև տարածքի չափերը: Ուստի Արիստոտելը սխալվում էր, երբ, ելնելով Բաբելոնի հսկայական տարածաչափերից, այն համարում էր ոչ թե պետություն, այլ ժողովուրդ: Սինչդեռ *պետության էութենական, հիմնարար հատկանիշը ինքնիշխանությունն է՝ բացարձակ և մշտական իշխանությունը:*

Ըստ Բոդենի՝ ի տարբերություն բնության, որտեղ տիրում է շրջաճաձև շարժումը, հասարակությանը ներհատուկ է առաջադիմական զարգացում (շարժում): Հետևելով Արիստոտելին՝ նա պետությունը սահմանում է որպես «ինքնիշխանության կողմից բազմաթիվ ընտանիքների և նրանց ընդհանուր տիրապետության ներքո գտնվող ամեն ինչի արդար կառավարման իրականացում»: Այս սահմանման մեջ կարելի է առանձնացնել հետևյալ տարրերը. նախ՝ պետության գործունեությունը՝ իրավունքի, արդարության ու օրինականության հիման վրա: Դրանով նա տարբերվում է անօրինական ավազակախմբերից, որոնք կապված չեն իրավական որևէ հարաբերությամբ, և որոնց հետ իրավական որևէ հարաբերություն չի կարող հաստատվել: Երկրորդ՝ պետությունը կազմող բնակչության և գերագույն իշխանության առկայություն: Երրորդ՝ ընտանիքներին և ոչ առհասարակ պետությանը պատկանող մասնավոր սեփականության առկայություն: Հակառակ պարագայում գործ կունենանք մեկ ընտանիքի և ոչ ամբողջական պետության հետ: Ընտանիքի մասնավոր սեփականությունը պետության կարևորագույն հատկանիշն է: Պետություն գոյություն ունի այնտեղ, որտեղ առկա է սեփականատերերի մասնավոր իրավունք, իսկ այնտեղ, որտեղ այն բացակայում է, չկա և պետություն: Պետությունն ամենից առաջ պետք է ապահովի ներքին խաղաղություն, սոցիալական ներդաշնակություն, արդարադատություն, պաշտպանություն՝ արտաքին թշնամիներից:

Պետությունը բաղկացած է ոչ թե «ատոմար», մեկուսացված քաղաքացիներից, այլ ընտանիքներից: Ընտանիքը պետության թե՛ ծագման, թե՛ գոյատևման հիմքն է: Բարեկարգ ընտանիքը պետության մոդելն է: Այն «մի քանի մարդկանց և նրանց պատկանող ամեն ինչի կառավարումն է՝ ընտանիքի հոր իշխանության ներքո»: Ընտանիքում հայրական իշխանությունը նման է քաղաքական (պետական) իշխանությանը: Տարբերությունն այն է, որ մի իշխանությունը կառավարում է մասնավոր սեփականությունը, մյուսը՝ ընդհանուր սեփականությունը, քանի որ պետություն չկա այնտեղ, որտեղ չկա ընդհանրություն: Սակայն, ընդհանուրը չպետք է կլանի կամ վերացնի ընտանեկան կենցաղը կամ մասնավոր սեփականությունը: Որտեղ մասնավորը միախառնված է ընդհանուրին, այնտեղ ո՛չ ընտանիք կա, ո՛չ պետություն: Բոդենի կարծիքով, դա հակասում է բնական օրենքին, որն արգելում է վերցնել, զավթել ուրիշինը, կարող է կործանել ընտանեկան սկիզբը և ոչնչացնել պետության գոյությանն անհրաժեշտ բազմազանությունը: Իսկ կանանց ընդհանրությունը կործանում է արյունակցական կապերը, սերը ամուսնու և կնոջ, ծնողների ու երեխաների միջև: Համապարփակ ընդհանրության տեսության կողմնակիցները (օրինակ՝ Պլատոնը պետության իր առաջին նախագծում) երևակայում են, թե մարդիկ ավելի շատ հոգում են ընդհանուր գործերի և ընդհանուր հարստության մասին: Սակայն գործնականում կարելի է համոզվել, որ յուրաքանչյուր անհատ արհամարհում է ընդհանուր գործերը, ձգտում ընդհանուր սեփականությունից ինչ-որ բան կորզել: Ուստի՝ անհրաժեշտ է «պետությանը տրամադրել այն, ինչ հասարակական է, իսկ յուրաքանչյուրին՝ այն, ինչ նրա սեփականությունն է»: Տվյալ հարցում Բոդենը հետևում է Արիստոտելին՝ օգտագործելով նրա փաստարկները:

Պետության և սոցիալական այլ միությունների կարևորագույն ընդհանուր հատկանիշը իշխանությունն է, որը դրսևորվում է իշխելու և ենթարկվելու մեջ: Նույնիսկ բնական ազատության վիճակում մարդու բնականությանը ենթարկվում են զգայական հակումները. դա բնության առաջին օրենքն է: Հասարակության մեջ մարդու բնական ազատությունը անհրաժեշտաբար ենթարկվում է ուրիշի կամքին: Դրա հետևանքով՝ ընտանիքի ձևավորման ընթացքում հաստատվում է ընտանեկան իշխանություն, որը դրսևորվում է երեք ձևով՝ ամուսնական իշխանություն, ծնողական իշխանություն և տիրոջ իշխանություն: Բոդենն ամենալայն իրավունքներով օժտում է ծնողներին՝ երեխաների հանդեպ, ենթադրելով, որ դա բնության ստեղծած միակ իշխանությունն է: Հայրական իշխանությունը պետության գլխավոր հենարանն է, որի թուլացման դեպքում պետությունն անկում է ապրում: Ընտանիքի գլուխը պետք է ունենա իր ժառանգորդների կյանքն ու մահը տնօրինելու իրավունք: *Օրենքը չպետք է*

նշանակում է պետության անկախություն Հռոմի պապից, եկեղեցուց, գերմանական կայսրից, սոցիալական խավերից, այլ պետություններից:

Իրավագիտական տեսանկյունից պետական իշխանության բացարձակությունն ու անպայմանականությունը արտահայտվում են նրա՝ օրենքից բարձր կարգավիճակով: Միաժամանակ Բոդենը փորձում է ինքնիշխանությունը կապել արդարության, իրավունքի սկզբունքների, ինչպես նաև պետության նպատակների ու խնդիրների հետ: Նա առաջադրում է այն դրույթը, որ ինքնիշխանը կապված է «աստվածային», բնական, «բոլոր ժողովուրդների համար» ընդհանուր, մարդկային օրենքներով: «Աստծո, բնության և մարդկային ընդհանուր օրենքների» վրա են հիմնված մարդկային կարևորագույն որոշ ինստիտուտներ և համակեցության սկզբունքներ, ինչպես՝ մասնավոր սեփականությունը, ընտանիքը, քաղաքական շփումը և պետության նպատակները (խաղաղություն, իրավակարգ), արդարությունը՝ հատուցման և բարիքների ու պատիժների բաշխման ոլորտում:

Կառավարման ձևերը: Բոդենը մերժում է պետության ձևերի ավանդական բաժանումը կանոնավոր և խեղաթյուրված ձևերի, քանզի դա արտահայտում է գոյություն ունեցող պետությունների սոսկ սուբյեկտիվ գնահատականը: Հարցի էությունն այն է, թե ում է պատկանում ինքնիշխանությունը՝ մեկին, քչերին, թե մեծամասնությանը: Այդ իսկ պատճառով նա տարբերում է պետության երեք ձև՝ միապետական, ազնվապետական և ժողովրդավարական: Ժողովրդավարության օրոք «բոլորը կամ քաղաքացիների մեծ մասը, ինչպես էլ նրանք կազմակերպված լինեն, օժտված են գերագույն իշխանությամբ՝ բոլորի նկատմամբ»: Ազնվապետության օրոք «քաղաքացիների փոքր մասն է օժտված գերագույն իշխանությամբ բոլորի և առանձին վերցրած՝ յուրաքանչյուրի նկատմամբ»: Միապետության օրոք գերագույն իշխանությունը պատկանում է մեկ անձի: Պետության ոչ ճիշտ (կամ խեղաթյուրված), ինչպես և խառը ձևերը նա համարում է ոչ թե ինքնուրույն ձևեր, այլ նշված երեք ձևերի վիճակ, որակ:

Ի տարբերություն քաղաքական շատ մտածողների, Բոդենը մերժում է պետության խառը ձևը՝ ելնելով ինքնիշխանության միասնության ու անբաժանելիության սկզբունքից: Նրա կարծիքով, այն չի կարող միաժամանակ պատկանել թագավորին, ազնվականությանը և ժողովրդին, քանզի երեք սկզբներից մեկը պարտադիր դառնում է որոշիչ: *Ուստի՝ կախված այն բանից, թե ում է պատկանում օրենքներ ընդունելու իշխանությունը, որոշվում է պետության ձևն առհասարակ:* Սակայն վարչական մեխանիզմը կարող է միավորել տարբեր սկզբունքներ ու տարրեր: Այսպես, միապետությունը՝ իբրև այդպիսին, կարող է կառավարվել և՛ ազնվապետական (եթե պետական պաշտոնները տրվում են ազնվականներին), և՛ ժողովրդավարական (եթե պատիվներն ու պարգևները բաժանվում են բոլոր քաղաքացիների միջև) ձևերով:

Բոդենը գերապատվությունը տալիս է ժառանգական միապետությանը, որովհետև միայն նա կարող է կարգուկանոն հաստատել երկպառակության, խառնակչության և քաղաքացիական պատերազմի պայմաններում, համախմբել ժողովրդին, ապահովել խաղաղություն, իրավակարգ և սոցիալական ներդաշնակություն: Այն հասարակության քաղաքական զարգացման նպատակն ու պսակն է: Միապետության օրոք ապահովվում է իշխանության իրազեկությունը (քանի որ շատերն են խորհուրդ տալիս) և գործառնությունը (քանի որ որոշում է մեկը): Ժողովրդավարական և ազնվապետական ձևերը նա համարում է անկատար, ուստի դրանք դիտում է ժամանակավոր և անցողիկ փուլեր: Ժողովրդավարության արժանիքները, ինչպիսիք են հավասարությունը, ազատությունը, արդարությունը, պետության բոլոր քաղաքացիների միջև համերաշխության ձգտումը, հաճախ վերածվում են իրենց հակադրության: Նրա կարծիքով, ժողովրդավարական սկզբունքները քայքայում են իշխանության և պետության հիմքերը, քանի որ ժողովրդավարությունը միակողմանիորեն ցցուն է դարձնում և չափազանցնում քվաբանական հավասարության և ազատության սկզբունքները՝ ձգտելով դրանց հիմքի վրա իրականացնել պետական իշխանությունը: Սակայն հենց այդ սկզբունքներն են հակասում իշխանության բնույթին:

Քաղաքական հարաբերություններում և քաղաքական իշխանություն իրականացնելիս անհնար է հետևողականորեն կիրառել հավասարության սկզբունքը, քանի որ մարդիկ ի սկզբանե հավասար չեն իրենց քաղաքական ընդունակություններով: Հավասարությունն անհնար է նաև ունեցվածքի նկատմամբ: Ավելի բարդ է մարդու բնական ազատության պահպանման խնդիրը, քանի որ ցանկացած հասարակության մեջ մարդը ենթարկվում է օրենքներին ու կառավարիչներին, իսկ ժողովրդավարության ժամանակ օրենքների ու իշխանությունների թիվն ավելի շատ է, քան պետական այլ վարչաձևերի օրոք: Ինչ վերաբերում է ընդհանուր գործին ու ընդհանուր սեփականությանը, ապա դրանք առավել դժվար են կառավարվում, երբ գտնվում են ամբոխի իշխանության ներքո:

Քաղաքական իշխանության և ընդհանուր սեփականության վստահումը ողջ ժողովրդին՝ միաժամանակ անարդարության դրսևորում է, քանի որ ժողովուրդը ոչ այլ ինչ է, քան ամբոխ՝ «բազմագլուխ ու դատողությունից զուրկ գազան», որն անընդունակ է որևէ լավ կամ ճշմարիտ բան անել: Բոդենի կարծիքով, ժողովրդին քաղաքական իշխանություն վստահելը նույնն է, ինչ տհասից խորհուրդ հարցնելը: Ամբոխը թշնամաբար է վերաբերում ամեն մի վեհ և նշանավոր իրողության՝ դատողունակության, ազնվազարմության, վեհանձնության, հարստության նկատ-

մամբ, որոնց կրողները հենց հասարակության փոքրամասնությունն են կազմում: Ժողովուրդը սովորաբար պետական պաշտոններում ընտրում է ոչ թե լավերին, այլ վատերին, այսինքն՝ անիրազեկ մարդկանց: Ժողովուրդն անգամ պատկերացում չունի արդարության մասին, արդարությունը նրան նույնիսկ չի հետաքրքրում: Միակ բանը, ինչին ընդունակ է ժողովուրդը, հարուստ, ազնիվ ու ձեռնհաս մարդկանց հետապնդելն է: Հանցագործներն անպատիժ են մնում, քանի որ նրանք ևս մասնակցում են իշխանության իրականացմանը: Դրա հետևանքով՝ պետության մեջ իշխում են ամենաթողությունն ու կամայականությունը:

Այսպիսով՝ ժողովրդավարությունը, ըստ էության, վերածվում է խաժամուժի և նրա դրածոների՝ երեսպաշտների (դեմագոգների) տիրապետության, իսկ պետությունն ընկղմվում է երկպառակությունների ու քաղաքացիական կռիվների անդունդը: Բոդենի համաձայն, ժողովրդավարությունը կարող է գոյատևել միայն այն դեպքում, եթե պետությունը կառավարում են իմաստուն առաջնորդները, ինչպես Հոոմը ղեկավարում էր սենատը, իսկ Աթենքը՝ Պերիկլեսը: Ընդ որում՝ միշտ առկա է վտանգ, որ իշխանությունը կարող է այլ ձեռքում հայտնվել: Նմանապես՝ նա չի ընդունում նաև ազնվապետությունը:

Քննվող դարաշրջանում կարևոր նշանակություն ունեին պետական հեղաշրջումների ու հեղափոխությունների, հասարակական–քաղաքական կյանքի անկայունության պատճառների բացահայտումն ու իմաստավորումը: Արմատական քաղաքական տեղաշարժերի կարևորագույն պատճառ Բոդենը համարում է հարստության անհավասարաչափ բաշխումը, քաղաքացիների ունեցվածքային բևեռացումը: Այդ պատճառով՝ Արիստոտելի ոգով նա գտնում է, որ կառավարիչները պետք է այդ գործընթացները կանխեն օրենքների օգնությամբ, որոնք ուղղված են հենց հասարակության միջին խավի՝ պետության կայունության հիմքի ամրապնդմանը:

Քաղաքական կյանքի անկայունությունը, Բոդենի կարծիքով, մեծապես պայմանավորված է նաև հասարակության տրոհմամբ, զանազան խմբավորումների (քաղաքական, կրոնաքաղաքական, էթնիկ) պայքարով, որը նույնպես հիմք է ստեղծում պետական հեղաշրջումների համար: XVI դարում Ֆրանսիայի համար ճակատագրական եղավ կրոնական անհանդուրժողությունը: Կրոնագաղափարական պայքարը հասարակությունը բաժանել էր երկու թշնամական ճամբարի: Բոդենը վստահ է, որ կրոնի ու հավատի հարցերում չի կարելի հենվել ուժի (այդ թվում՝ իշխանական) վրա, քանի որ «որքան շատ է մարդկանց կամքը ենթարկվում բռնության, այնքան ավելի շատ է այն դառնում անզիջում»: Այդ պատճառով՝ դավանանքի ազատության սկզբունքի հռչակումով միայն կարելի է հանդարտեցնել կրոնական կրքերը, դադարեցնել պետության

ու իշխանության հիմքերը խարխլող կրոնական կուսակցությունների դաժան պայքարը:

Այսպիսով, ինքնիշխանության էությանը, նրա միասնության ու անբաժանելիության սկզբունքին համապատասխանում է հենց ժառանգական միապետությունը: Այն ուժեղ է մյուս բոլոր ձևերից, ինչն առավել վառ դրսևորվում է հասարակության պատմության ճգնաժամային փուլերում: Միայն նա կարող է խորտակել պետության ներքին ու արտաքին թշնամիներին: Բոդենի քաղաքական իդեալն է՝ «օրինական կամ թագավորական միապետությունը», որը, ըստ նրա, «այնպիսի պետություն է, որտեղ հպատակները, օգտվելով անձնական ազատությունից և սեփականությունից, ենթարկվում են միապետի օրենքներին, իսկ միապետը՝ աստվածային ու մարդկային օրենքներին»: Ավելին, «իսկական միապետն այնտեղ է, որտեղ տիրակալն այն չափով է հաշվի առնում բնական իրավունքը, որքանով ցանկանում է ենթակաների հպատակությունը»: Այս ձևակերպումներն արտահայտում են մեծիշխանության ու քաղաքացիների ազատության սկզբունքները համատեղելու Բոդենի ձգտումը: Ի տարբերություն Մաքիավելիի՝ Բոդենը միապետական իշխանությունը դիտում է ոչ թե իբրև հասարակական ու քաղաքական կոնկրետ պայմաններով, պետության ճգնաժամային վիճակում առաջացած ժամանակավոր, անցումային երևույթ, այլ որպես պետության լավագույն ձև ընդհանրապես, վերջնական նպատակ՝ հասարակության քաղաքական կազմակերպման զարգացման մեջ:

Այսպիսով, Վերածննդի քաղաքական միտքը անտիկ և միջնադարյան ժառանգության ստեղծագործական յուրացման հիմքի վրա ձգտում էր իմաստավորել հասարակության մեջ տեղի ունեցող սոցիալ–տնտեսական տեղաշարժերը, արտացոլել դարաշրջանի քաղաքական կեցությունը: Այս դարաշրջանում ձևակերպված շատ գաղափարներ ու սկզբունքներ ելակետային դարձան Նոր ժամանակի քաղաքական փիլիսոփաների համար: Մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն ունեցան, մասնավորապես, հետևյալ գաղափարներն ու սկզբունքները. աստվածային օրենքների, բնական օրենքների և բոլոր ժողովուրդների համար ընդհանուր մարդկային օրենքների նույնացում, քաղաքական ուժեղ իշխանության անհրաժեշտության, հասարակական–քաղաքական կյանքի կայունացման գործում միջին խավի նշանակության ընդգծում, միապետական իշխանության և քաղաքացիների ազատության համատեղում և այլն:

5.4. Թոմաս Մորի ուտոպիական սոցիալիզմը



Թոմաս Մոր (1478–1535)՝ անգլիացի հումանիստ մտածող և պետական գործիչ: Ծնվել է Լոնդոնում, սովորել Օքսֆորդի համալսարանում, ուր մտերմացել է հումանիստ դասախոսների խմբակի հետ՝ Էրազմ Ռոտերդամցու գլխավորությամբ: Փաստաբանական ասպարեզում հասել է ճանաչման, ընտրվել պառլամենտում, որտեղ հանդես է եկել Հենրիխ VII թագավորի ֆինանսական նկրտումների դեմ: 1518 թ. նա ծառայության է անցել Հենրիխ VIII մոտ: Եղել է Գաղտնի Խորհրդի անդամ, համայնքների պալատի նախագահ (1523), Անգլիայի լորդ–կանցլեր (1529):

Մորը սկզբունքային քաղաքական գործիչ էր, ինչը դրսևորվում էր նույնիսկ թագավորի հետ նրա հարաբերություններում: Նա պապական իշխանության պաշտպանն էր և հանդես էր գալիս գերմանական Ռեֆորմացիայի առաջնորդ Մարտին Լյութերի դեմ: Միաժամանակ նա եպիսկոպոսների ժողովով պապական իշխանությունը սահմանափակելու կողմնակից էր: Մորը հավանություն չտվեց թագավորի հավակնությանը՝ դառնալու անգլիական եկեղեցու գլուխը: 1532 թ. հրաժարվեց լորդ–կանցլերի պաշտոնից՝ դրանով իսկ մարտահրավեր նետելով թագավորին: Նա մեղադրվեց պետական դավաճանության մեջ և դատապարտվեց մահվան: 1886 թ. կաթոլիկ եկեղեցին նրան դասեց սրբերի շարքին: Միաժամանակ, եվրոպական սոցիալիստական ավանդույթը նրա անվան հետ է կապում Նոր ժամանակի սոցիալիստական մտքի՝ իբրև ամբողջական ուղղության երևան գալը:

Մորի հասարակական–քաղաքական հայացքների հիմքում ընկած են ոչ թե Աստծո և մարդու, այլ միջմարդկային հարաբերությունները: Չնայած իր կրոնականությանը, նա հասարակության մասին աշխարհիկ գիտության հիմնադիրներից է, ով հավատում է հասարակական առաջընթացին և հասարակության ռացիոնալ վերակառուցման հնարավորությանը: Իր նշանավոր «Ուտոպիա» (1516 թ.) երկում քննադատում է իր ժամանակի հասարակությունը և պատկերում ապագա իդեալական հասարակությունը:

Հասարակական կարգի քննադատությունը: Մորը դատապարտում է ավատատիրական հասարակության արատները, ազնվականության ու հոգևորականության պորտաբուծությունը, բարձր խավերի ձգտումը ճոխության՝ աշխատավորների շահերի լրիվ անտեսման պարագայում: Նա նույնպիսի քննադատական վերաբերմունք է դրսևորում նաև կապիտալիզմի առաջին դրսևորումների նկատմամբ: Մահուդագործության զարգացման և բրդի աճող պահանջարկին համապատասխան՝ անգլիական լենդլորդերը գյուղացիներին արտաքսում էին համայնական հողերից՝ դրանք վերածելով ոչխարների արոտավայրի: Սկսվեց այսպես կոչված «ցանկապատման» գործընթացը, ինչի արդյունքում գյուղացիները արտագաղթվեցին իրենց վայրերից՝ վերածվելով թափառականների՝

ապագա պրոլետարիատի: Այս գործընթացը նա բնութագրում է հետևյալ կերպ. «ոչխարները խժռում են մարդկանց»:

Ըստ Մորի՝ սոցիալական անարդարությունը հանցագործներ է ծնում: Ավելին, եվրոպական հասարակությունը «ինքն է գողեր ծնում և, միաժամանակ, պատժում նրանց»: Հանցագործության հիմնահարցի լուծումը նա համարում է սոցիալական հակադրությունների և հակասությունների վերացումը, աշխատավորների մասին հոգածությունը, նրանց հողաբաժինների պաշտպանումը և հողազուրկներին աշխատանքով ապահովելը: Նա մատնանշում է պետության կախվածությունը հասարակության իշխող խավերի շահերից. տարբեր պետությունների հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ չկա ոչինչ, «բացի պետության անունից ու առիթով սեփական շահույթի մասին մտածող հարուստների ինչ–որ դավադրությունից»:

Նա համոզված է, որ հասարակության մասնակի վերափոխումը չի կարող վերացնել սոցիալական անարդարությունը, որի հիմնական ու գլխավոր պատճառ համարում է մասնավոր սեփականությունը. «Այնտեղ, ուր գոյություն ունի մասնավոր սեփականություն, ուր ամեն ինչ չափվում է դրամով, այդտեղ հազիվ թե երբևէ հնարավոր լինի պետական գործերի ճիշտ ու հաջող ընթացք»: Այն պետություններում, որտեղ իշխում է մասնավոր սեփականությունը, օրենքները պաշտպանում են սոցիալական վերնախավի շահերը՝ ընդհանուր ոչինչ չունենալով արդարության հետ: Նա համոզված է, որ հավասարությունն ու արդարությունը հնարավոր են միայն մասնավոր սեփականության լիակատար ոչնչացման դեպքում, քանզի «բարեկեցությունը հազիվ թե երբևէ հասանելի լինի այնտեղ, ուր յուրաքանչյուրն ունի իր սեփականությունը»: Այս դրույթը ծառայում է իբրև անցում՝ եվրոպական արատավոր հասարակության նկարագրությունից արդարության, հավասարության ու բարեկեցության վրա հիմնված իդեալական կարգի նկարագրության:

Կոմունիստական համակարգը: Մորը հետևում է պյութագորասականների և պլատոնականների հայտնի բանաձևին. «Լավ պետության մեջ ամեն ինչ պետք է ընդհանուր լինի ընկերների միջև»: Նախորդ շատ մտածողների նման նա պնդում է, որ կոլեկտիվիզմի սկզբունքը Պլատոնը տարածում է սոցիալական բոլոր խավերի վրա, սակայն, ի տարբերություն նրանցից, ովքեր կոմունիզմը հասկանում էին որպես սպառման առարկաների ընդհանրություն, Մորն ուշադրությունը սևեռում է արտադրության ընդհանրության վրա: «Ուտոպիայում» արտադրական աշխատանքը պարտադիր է համարվում բոլոր քաղաքացիների (տղամարդկանց ու կանանց) համար՝ հազվադեպ բացառություններով (գիտության ու արվեստի բնագավառներում բարձր ընդունակություններով օժտված մարդիկ և պաշտոնյաներ):

Ուտոպիան 54 քաղաքների յուրակերպ դաշնություն (ֆեդերացիա) է: Բոլոր քաղաքները կառուցված են միասնական պլանով, բացի մայրաքաղաքից: Միանման են նաև փողոցներն ու տները: Բոլոր քաղաքներն ունեն միևնույն պետական կառույցը և կառավարումը: Ի տարբերություն Պլատոնի՝ Մորը հասարակության հիմքը համարում է ընտանիքը: Յուրաքանչյուր քաղաք կազմված է 6000 ընտանիքից, որոնցից յուրաքանչյուրը բաղկացած է 10–ից մինչև 16 չափահաս քաղաքացուց: Ամեն մի ընտանիք զբաղված է որոշակի արհեստով: Այսպես կոչված «գյուղական ընտանիքները» բաղկացած են ոչ պակաս 40 անդամից, որոնք միաժամանակ աշխատանքային կոլեկտիվ են: Ի տարբերություն «ճգնավորական կոմունիզմի» շատ ներկայացուցիչների՝ նա հավատում է կոլեկտիվ աշխատանքի արտադրողական անսահմանափակ հնարավորություններին: Ուստի Մորը աշխատանքային օրը կրճատում է մինչև վեց ժամ: Նա նշում է պորտաբույծներին՝ ազնվականներին, նրանց ծառաներին, հոգևորականներին, աղքատներին և այլոց հարկադրելու, ոչ օգտակար ապրանքների արտադրությունը դադարեցնելու անհրաժեշտությունը:

"**«Ուտոպիայի» քաղաքական կառույցը:** «Ուտոպիայում» կառավարման ձևը ներկայացուցչական ժողովրդավարությունն է: Ազատության և հավասարության վրա հիմնված իդեալական հասարակության մեջ գլխավոր պաշտոնատար անձանց ընտրում է ժողովուրդը՝ գիտնականներից, ովքեր գործում են հանուն ժողովրդի շահերի և հաշվետու են նրա առջև: Պաշտոնյաները արտոնյալ դաս չեն, այլ ժողովրդի ծառաները: Պետությունը ղեկավարում է սահմանափակ իրավունքներով ընտրովի իշխանը, ում պաշտոնը ցմահ է:

Բայց եթե նա կասկածվի իշխանությունը բռնատիրելու ցանկության մեջ, կարող է հեռացվել պաշտոնից: Մնացած պաշտոնատար անձինք և սենատն ընտրվում են մեկ տարով: Կարևոր հարցերի շուրջ պաշտոնյաները (փիլարքոսները) խորհրդակցում են ընտանիքների գլուխների հետ: Այդպիսով՝ Մորի ուսմունքը զուգակցում է անմիջական ժողովրդավարության տարրերը ներկայացուցչական կառավարման հետ: Նա համոզված է, որ պետական նման կառույցը նպաստում է քաղաքացիների բարոյական բարձր որակների մշակմանը, ինչն իր հերթին գործող օրենքների քիվը հասցնում է նվազագույնի:

«Ուտոպիայում» կառավարման ձևը կարելի է ձևակերպել անվանել խառը. այն կազմված է պրինցեպսի իշխանությունից, արժանավորագույն քաղաքացիներից բաղկացած սենատի իշխանությունից և ժողովրդական ժողովից: Մորի կատարյալ պետության մեջ պահպանվում է երկիշխանություն: Պետության գլուխը ընտրովի իշխանն է, հոգևորականության գլուխը՝ քահանայապետը: Փոքրաթիվ հոգևորականները կոչված են հսկել բարքերը, լինել արժանավոր կյանքի ուսուցիչներ, սակայն չունեն պատժելու իրավունք: Հոգևոր իշխանությունն ունի լոկ եկեղեցուց վտարելու իրավունք: Իսկ եթե բանադրվածները չեն զղջում, ապա ձերբակալվում և պատժվում են սենատի կողմից: Հոգևորականները աշխարհիկ դատաստանի ենթակա չեն ու պատասխանատու են միայն Աստծո առջև:

Թեև «Ուտոպիայի» քաղաքացիները հակված չեն պատերազմելու, սակայն բոլորն էլ (տղամարդիկ և կանայք) ջանասիրաբար ուսանում են ռազմական գործը: Նրանք պատերազմում են հետևյալ խնդիրների լուծման համար. 1) արտաքին թշնամու ներխուժման դեպքում՝ սեփական տարածքի պաշտպանում, 2) ներխուժման ենթարկված դաշնակցի տարածքի պաշտպանում, 3) բռնատիրությունից ճնշված ժողովրդի ազատագրում:

Մորի իդեալական պետության քաղաքացիները նման են գաղութատերերի, ովքեր սիրում են կազմակերպել «գաղութներն իրենց օրենքներով»: Ընդ որում, նրանք սկզբում տեղաբնակներին առաջարկում են ապրել միասին և բնականաբար՝ ըստ իրենց ուտոպիական օրենքների: Եթե տեղաբնակները չեն համաձայնում այդ պայմաններին, ուտոպիականները նրանց վտարում են իրենց իսկ տարածքից, իսկ դիմադրության դեպքում՝ դիմում ռազմական ուժի: «Ուտոպիականները պատերազմի լիովին արդարացի պատճառ համարում են այն դեպքը, երբ որևէ ժողովուրդ անիմաստ և իզուր տիրում է այնպիսի տարածքի, որից ինքը չի օգտվում և, այնուհանդերձ, մերժում է ուրիշներին՝ տիրելու ու օգտագործելու այն, ովքեր բնության օրենքով պետք է սնվեն դրանից»: «Ուտոպիայի» քաղաքացիներն ագրեսիվություն և անհանդուրժողություն դրսևորում են հատկապես այն ժամանակ, երբ նրանց առևտրականները ենթարկվում են օտարերկրացիների ճնշման կամ թալանման: Ընդ որում, չնայած ռազմական գործով համընդհանուր զբաղվածության, ուտոպիականները անձամբ չեն սիրում պատերազմել, այլ կաշառում են հակառակորդին կամ դիմում վարձկան զինվորների օգնության: Մասնավորապես՝ նրանք նախընտրում են բարձր վճարով զինվորներ վարձել հարևան ժողովուրդներից, ովքեր դրամի համար պատրաստ են կռվել ցանկացած ուժի դեմ:

Մորի կարծիքով՝ արյունով ձեռքբերված հաղթանակը տհաճություն և ամոթ է առաջացնում, իսկ խորամանկությամբ ու հնարամտությամբ տարած հաղթանակը միանգամայն գովելի է: Հնարամտությամբ ձեռք բերված հաղթանակն արժանավայել է մարդուն, իսկ ուժով հաղթում են միայն գազանները: Բացի այդ, պատերազմում պետք է ոչ թե ձգտել փառքի, այլ խուսափել վտանգներից: Հակառակորդի հետ պայքարում լավագույն միջոցը նրա բարոյալքումն է՝ քարոզչության, կաշառման, զրպարտների սպանության կամ առևանգման միջոցով: Եթե մահվան դա-

Ուտոպիան 54 քաղաքների յուրակերպ դաշնություն (ֆեդերացիա) է: Բոլոր քաղաքները կառուցված են միասնական պլանով, բացի մայրաքաղաքից: Միանման են նաև փողոցներն ու տները: Բոլոր քաղաքներն ունեն միևնույն պետական կառույցը և կառավարումը: Ի տարբերություն Պլատոնի՝ Մորը հասարակության հիմքը համարում է ընտանիքը: Յուրաքանչյուր քաղաք կազմված է 6000 ընտանիքից, որոնցից յուրաքանչյուրը բաղկացած է 10–ից մինչև 16 չափահաս քաղաքացուց: Ամեն մի ընտանիք զբաղված է որոշակի արհեստով: Այսպես կոչված «գյուղական ընտանիքները» բաղկացած են ոչ պակաս 40 անդամից, որոնք միաժամանակ աշխատանքային կոլեկտիվ են: Ի տարբերություն «ճգնավորական կոմունիզմի» շատ ներկայացուցիչների՝ նա հավատում է կոլեկտիվ աշխատանքի արտադրողական անսահմանափակ հնարավորություններին: Ուստի Մորը աշխատանքային օրը կրճատում է մինչև վեց ժամ: Նա ճշում է պորտաբույծներին՝ ազնվականներին, նրանց ծառաներին, հոգևորականներին, աղքատներին և այլոց հարկադրելու, ոչ օգտակար ապրանքների արտադրությունը դադարեցնելու անհրաժեշտությունը:

"«Ուտոպիայի» քաղաքական կառույցը: «Ուտոպիայում» կառավարման ձևը ներկայացուցչական ժողովրդավարություն է: Ազատության և հավասարության վրա հիմնված իղեալական հասարակության մեջ գլխավոր պաշտոնատար անձանց ընտրում է ժողովուրդը՝ գիտնականներից, ովքեր գործում են հանուն ժողովրդի շահերի և հաշվետու են նրա առջև: Պաշտոնյաները արտոնյալ դաս չեն, այլ ժողովրդի ծառաները: Պետությունը ղեկավարում է սահմանափակ իրավունքներով ընտրովի իշխանը, ում պաշտոնը ցմահ է:

Բայց եթե նա կասկածվի իշխանությունը բռնատիրելու ցանկության մեջ, կարող է հեռացվել պաշտոնից: Մնացած պաշտոնատար անձինք և սենատն ընտրվում են մեկ տարով: Կարևոր հարցերի շուրջ պաշտոնյաները (փիլարքոսները) խորհրդակցում են ընտանիքների գլուխների հետ: Այդպիսով՝ Մորի ուսմունքը զուգակցում է անմիջական ժողովրդավարության տարրերը ներկայացուցչական կառավարման հետ: Նա համոզված է, որ պետական նման կառույցը նպաստում է քաղաքացիների բարոյական բարձր որակների մշակմանը, *ինչն իր հերթին գործող օրենքների* թիվը հասցնում է նվազագույնի:

«Ուտոպիայում» կառավարման ձևը կարելի է ձևականորեն անվանել խառը. այն կազմված է պրինցեպսի իշխանությունից, արժանավորագույն քաղաքացիներից բաղկացած սենատի իշխանությունից և ժողովրդական ժողովից: Մորի կատարյալ պետության մեջ պահպանվում է երկիշխանություն: Պետության գլուխը ընտրովի իշխանն է, հոգևորականության գլուխը՝ քահանայապետը: Փոքրաթիվ հոգևորականները կոչված են հսկել բարքերը, լինել արժանավոր կյանքի ուսուցիչներ, սակայն չունեն պատժելու իրավունք: Հոգևոր իշխանությունն ունի լոկ եկեղեցուց վտարելու իրավունք: Իսկ եթե բանադրվածները չեն զղջում, ապա ծերբակալվում և պատժվում են սենատի կողմից: Հոգևորականները աշխարհիկ դատաստանի ենթակա չեն ու պատասխանատու են միայն Աստծո առջև:

Թեև «Ուտոպիայի» քաղաքացիները հակված չեն պատերազմելու, սակայն բոլորն էլ (տղամարդիկ և կանայք) ջանասիրաբար ուսանում են ռազմական գործը: Նրանք պատերազմում են հետևյալ խնդիրների լուծման համար. 1) արտաքին թշնամու ներխուժման դեպքում՝ սեփական տարածքի պաշտպանում, 2) ներխուժման ենթարկված դաշնակցի տարածքի պաշտպանում, 3) բռնատիրությունից ճնշված ժողովրդի ազատագրում:

Մորի իդեալական պետության քաղաքացիները նման են գաղութատերերի, ովքեր սիրում են կազմակերպել «գաղութներն իրենց օրենքներով»: Ընդ որում, նրանք սկզբում տեղաբնակներին առաջարկում են ապրել միասին և բնականաբար՝ ըստ իրենց ուտոպիական օրենքների: Եթե տեղաբնակները չեն համաձայնում այդ պայմաններին, ուտոպիականները նրանց վտարում են իրենց իսկ տարածքից, իսկ դիմադրության դեպքում՝ դիմում ռազմական ուժի: «Ուտոպիականները պատերազմի լիովին արդարացի պատճառ համարում են այն դեպքը, երբ որևէ ժողովուրդ անիմաստ և իզուր տիրում է այնպիսի տարածքի, որից ինքը չի օգտվում և, այնուհանդերձ, մերժում է ուրիշներին՝ տիրելու ու օգտագործելու այն, ովքեր բնության օրենքով պետք է սնվեն դրանից»: «Ուտոպիայի» քաղաքացիներն ագրեսիվություն և անհանդուրժողություն դրսևորում են հատկապես այն ժամանակ, երբ նրանց առևտրականները ենթարկվում են օտարերկրացիների ճնշման կամ թալանման: Ընդ որում, *չնայած ռազմական գործով համընդհանուր զբաղվածության*, ուտոպիականները անձամբ չեն սիրում պատերազմել, այլ կաշառում են հակառակորդին կամ դիմում վարձկան զինվորների օգնության: Մասնավորապես՝ նրանք նախընտրում են բարձր վճարով զինվորներ վարձել հարևան ժողովուրդներից, ովքեր դրամի համար պատրաստ են կռվել ցանկացած ուժի դեմ:

Մորի կարծիքով՝ արյունով ձեռքբերված հաղթանակը տհաճություն և ամոթ է առաջացնում, իսկ խորամանկությամբ ու հնարամտությամբ տարած հաղթանակը միանգամայն գովելի է: Հնարամտությամբ ձեռք բերված հաղթանակն արժանավայել է մարդուն, իսկ ուժով հաղթում են միայն գազանները: Բացի այդ, պատերազմում պետք է ոչ թե ձգտել փառքի, այլ խուսափել վտանգներից: Հակառակորդի հետ պայքարում լավագույն միջոցը նրա բարոյալքումն է՝ քարոզչության, կաշառման, զորավարների սպանության կամ առևանգման միջոցով: Եթե մահվան դա-

տապարտվածներից մեկին հաջողվում է գերի վերցնել, ապա վարձատրությունը կրկնապատկվում է: Ընդ որում, դատապարտվածների ցուցակում գտնվող անձանց նույնպես առաջարկվում է գործել զինակիցների դեմ՝ նրանց խոստանալով նույն վարձահատույցը՝ ավելացրած անպատժելիությունը:

«Ուտոպիայում» բացակայում է մասնավոր սեփականությունը, քաղաքացիների միջև վեճերը չափազանց հազվադեպ են լինում, իսկ հանցագործությունները՝ սակավաթիվ: Ուստի ուտոպիականները համակարգված և բարդ օրենսդրության կարիք չունեն. «Ուտոպիականների մոտ օրենսդիր է յուրաքանչյուրը: Չէ որ նրանց օրենքները սակավաթիվ են, և բացի այդ, նրանք ցանկացած օրենք համարում են արդար այն չափով, որքան պարզ է դրա մեկնաբանությունը»:

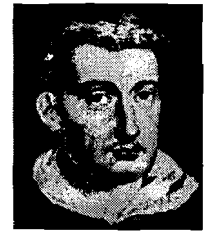
Մորը առաջադրում է այն գաղափարը, որ պատիժը կոչված է վերադաստիարակել և ոչ թե սարսափ առաջացնել: Նա կարևորում է նաև հանցագործության և պատժի համաչափությունը, մահապատժի փոխարինումը հարկադիր հասարակական աշխատանքներով:

Ուտոպիայում ստրկությունը տարբերվում է դրա ավանդական ընկալումից, այն ցմահ և ժառանգական չէ. իշխանը կամ ժողովուրդը կարող է թեթևացնել կամ առհասարակ դադարեցնել դաստիարակված հանցագործների ստրկությունը: Բացի այդ, ստրուկների կողքին աշխատում են նաև ազատ քաղաքացիները, ովքեր ինքնակամ կատարում են ֆիզիկական ծանր աշխատանքներ. «Որքան շատ են նրանք կատարում ստրկական աշխատանք, այնքան մեծ պատվի են արժանանում»: Մորի գլխավոր հետևությունն է. հարկադրական աշխատանքն ավելի մարդասիրական պատիժ է, քան մահապատիժը:

Ըստ Մորի, բոլոր կրոններն էլ պետք է հարգանք վայելեն հասարակության մեջ: Կրոնական զգացմունքները վիրավորելը անթույլատրելի է: Յուրաքանչյուր քաղաքացի ազատ է կրոնական դավանանքի ընտրության հարցում (խղճի ազատություն): Իսկ եթե որևէ մեկը ցանկանում է դավանափոխել մյուսներին, ապա դա կարող է անել միայն «ապացուցման ուժով»՝ չկիրառելով որևէ բռնություն: Այնուամենայնիվ, Ուտոպիայում արգելվում են կրոնական որոշ ուսմունքներ, մասնավորապես՝ հոգու անմահության քննադատությունը: Դատապարտվում է միայն հավատի բացակայությունը: Անհավատները չեն համարվում լիարժեք քաղաքացիներ և զրկվում են պետական պաշտոններ զբաղեցնելու հնարավորությունից: Թեև նրանք պատժի չեն ենթարկվում, սակայն նրանց արգելվում է հայացքների հրապարակային տարածումը, որպեսզի չմոլորեցնեն ուրիշներին: Բայց նրանք կարող են քննել իրենց հայացքները քահանաների և իմաստուն մարդկանց հետ:

Մորի հայեցակարգը քննադատվել է այն պատճառով, որ նրա նկարագրած վարչակարգը իբր հակասում է ազատությանը, կաշկանդում անձի զարգացումը, որ քաղաքացիները վերածվում են պետության ստրուկների և այլն: Մինչդեռ նրա ուտոպիական պետության գլխավոր սկզբունքը անձի՝ իբրև մասի ենթարկումը չէ հասարակությանը՝ որպես ամբողջի, այլ անձնական ու հասարակական շահերի ներդաշնակ զուգակցումը:

5.5. Թոմազո Կամպանելլայի ուտոպիական սոցիալիզմը



Թոմազո Կամպանելլա (1568–1639)՝ իտալացի հանրահայտ փիլիսոփա և քաղաքական մտածող, քաղաքական բազմաթիվ տրակտատների, այդ թվում՝ նշանավոր «Արևի քաղաքը» երկի հեղինակը:

Նրա քաղաքական հայացքներում կարելի է առանձնացնել երկու հիմնահարց. տրոհված, թշնամական իշխանությունների բաժանված Իտալիայի միավորումը և աշխարհի համընդհանուր վերափոխումը, նոր, ազատ, արդար պետության ստեղծումը, ուր չկան անհավասարություն և ճնշում: Ընդ որում՝ երկու հիմնահարցերը նա դիտում է միմյանց փոխկապված: Կամպանելլայի մտահղացմամբ, որը նա փորձեց իրականացնել, անհրաժեշտ է իսպանական լծի դեմ կազմակերպել զինված պայքար և ստեղծել ազատ ու արդար պետություն, ապա հասարակական նոր կարգը տարածել ողջ աշխարհում: Նա իրեն համարում է «նոր»՝ քրիստոնեականից վեհ «օրենքի» (ուսմունքի) ստեղծող: Սակայն դավադրությունը բացահայտվեց, իսկ համախոհները բանտարկվեցին:

Հանդես գալով ընդհանուր շահի նկատմամբ մասնավորի, ողջ հասարակության ու մարդկության շահերի համեմատ պետական շահի գերակայության մասին հայեցակարգի դեմ՝ Կամպանելլան ստեղծում է արդար հասարակական կառույցի միասնական տեսությունը:

Արևի քաղաքում նա մարմնավորում է կալաբրիական դավադրության ծրագիրը, արդար պետության ստեղծման պլանը: Հետևելով Մորին՝ նա եզրակացնում է, որ սոցիալական անհավասարության, սոցիալական բոլոր աղետների պատճառը մասնավոր սեփականությունն է: Ուստի՝ իդեալական հասարակական–քաղաքական կարգը պետք է կառուցվի հանրային սեփականության հիման վրա: «Համայնքը բոլորին միաժամանակ դարձնում է և՛ հարուստ, և՛ աղքատ. հարուստ, քանզի նրանք ունեն ամեն ինչ, աղքատ, որովհետև չունեն որևէ սեփականություն, ուստի՝ *նրանք չեն ծառայում իրերին, այլ իրերն են ծառայում նրանց* (ընդգծումը.— Կ. Մ.)»: Հասարակական նոր կարգը պետք է հիմն-

վի մասնավոր սեփականության վերացման և մեկ պետության մեջ ողջ մարդկության միավորման, ազգային, պետական, կրոնական հակասությունների հաղթահարման վրա: Կամպանելլայի քաղաքական տեսության մեջ Արևի քաղաքը չի հակասում համաշխարհային միապետության իդեալին:

Մարդկության քաղաքական միասնությունը պետք է ուղեկցվի կրոնական միավորմամբ: Կամպանելլան առաջադրում է նոր աստվածաբանության, ինչպես և նոր փիլիսոփայության ստեղծման, ընդհանրապես՝ գիտությունների բարելավման գաղափարը, որը հիմնավորում է մարդկային քաղաքակրթության հաջողություններով:

Արևի քաղաքում աշխատանքը համապարտադիր է: Քանի որ արտադրական աշխատանքով զբաղված է ողջ բնակչությունը, աշխատանքային օրը տևում է 4 ժամ: Մնացած ժամանակը տրամադրվում է գիտությունների, «մտավոր և մարմնական կարողությունների զարգացմանը»: Թե՛ արտադրությունը, թե՛ սպառումը հասարակական բնույթ ունեն: Կամպանելլան ընդհանուր սեփականության սկզբունքը տարածում է նաև անձնական իրերի վրա:

Իդեալական հասարակության մեջ հաստատվում է տղամարդկանց և կանանց հավասարություն, պետական իշխանությունը հիմնված է ժողովրդավարական սկզբունքների վրա: Կամպանելլան պահպանում է մտավոր ու ֆիզիկական աշխատանքի բաժանումը. հասարակության մեծ մասը զբաղվում է ֆիզիկական աշխատանքով, իսկ արտադրության կազմակերպման, քաղաքական ղեկավարման գործառույթները հանձնարարվում են հատուկ խմբին: Դրանով է պայմանավորված Արևի քաղաքի քաղաքական կառուցվածքը: Պետության ղեկավարն է գլխավոր կառավարիչը, ով նաև քահանայապետն է՝ ամենաիմաստուն ու կրթված քաղաքացին: Նա պաշտոնը ինքնակամ զիջում է նրան, ով իրենից առավել իմաստուն ու կրթված է լինում: Գերագույն կառավարիչը, ում անվանում է «Արև» կամ «Մետաֆիզիկ», պետության և՛ աշխարհիկ, և՛ հոգևոր ղեկավարն է: Նրան օգնում են երեք համակառավարիչ՝ «Հզորությունը», «Իմաստությունը» և «Սերը»: Առաջինը վարում է պատերազմի և խաղաղության, ռազմարվեստի ու ամրաշինության գիտության հարցերը, երկրորդը՝ արհեստները, ազատ արվեստները, գիտությունները, ուսումնական հաստատությունները, պաշտոնատար անձանց, երրորդը՝ ամուսնական հարաբերությունների, մանկածնության, երեխաների դաստիարակության, բժշկության, հողագործության և անասնապահության հսկողության հարցերը: Այս կառավարիչները ընտրում, բայց ըստ էության՝ նշանակում են մյուս բոլոր պաշտոնյաներին, որոնց ընտրությունը հաստատվում է Փոքր Խորհրդով: Բարձրագույն չորս կառավարչի ընտրությունը (ցմահ, բացառությամբ այն դեպքերի, երբ բարձրագույն կառավարիչներն անձամբ իրենք են հարկ համարում զբաղեցրած պաշտոնները հանձնել առավել արժանավորին) հիմնվում է համապատասխան գիտությունների նրանց իմացության կատարելության աստիճանի վրա:

Այդպիսով, պաշտոնյաների գլխավոր խնդիրը հանգում է արտադրության կառավարման, բաշխման ու դաստիարակման, պատերազմի և խաղաղության հարցերի լուծման: Սոցիալական ծագումը, ունեցվածքային դրությունը և այլն, որոնք սովորաբար գլխավոր չափանիշ են ծառայում պետական պաշտոնյաներ նշանակելիս, Արևի քաղաքում որևէ նշանակություն չունեն, քանի որ բացակայում է մասնավոր սեփականությունը:

Պետական պաշտոնները բաշխվում են՝ կախված քաղաքացիների անձնային արժանիքներից և ունակություններից. «Մեր պետության մեջ պաշտոնները տրվում են՝ ելնելով գործնական հմտություններից ու կրթությունից և ոչ թե բարեկամական հարաբերություններից, քանզի մենք մերժել ենք նման կապերը: Յուրաքանչյուրը պաշտոն է ստանում այն ոլորտում, որտեղ նա տարբերվում է իր առաքինությամբ: Եվ առաջին պաշտոնյաները չեն կարող ոմանց մեծարել, իսկ ոմանց՝ ստորացնել, որքանով նրանք կառավարում են ոչ կամայականորեն, այլ ղեկավարվում են բնությամբ և յուրաքանչյուրի համար նախատեսում պատշաճ պաշտոն»:

Քսան տարեկանը բոլորած բոլոր քաղաքացիները կազմում են Մեծ Խորհուրդը, որի ժողովներում քննարկվում են հարցեր՝ կապված պաշտոնյաների պարտականությունների կատարման կարգի, նրանց գործողությունների հսկողության, պաշտոնյաների փոփոխման և այլ խնդիրների հետ: Իսկ պետական գործերի իրական քննարկումն ու պաշտոնատար անձանց ընտրությունները իրականացվում են ոչ Մեծ Խորհրդով (նա նշում է միայն թեկնածուներին), այլ պաշտոնյաների խորհրդում: Թեև Կամպանելլան գրում է, որ «պաշտոնյաները փոխվում են ժողովրդի կամքով», սակայն չի շարադրում այդ հերթափոխի մեխանիզմն ու արարողակարգը: Ընդ որում, հաստատում է գերագույն կառավարիչների անփոփոխելիությունը:

Արևի քաղաքում չկա դատավորների հատուկ ինստիտուտ. արդարադատությունն իրականացնում են պետերը, որոնց դատավճիռը կարելի է բողոքարկել երեք գերագույն կառավարիչների մոտ: Ներման իրավունքը պատկանում է Մետաֆիզիկին: Մահապատիժը տարածվում է միայն «պետության ազատության, կամ Աստծո, կամ գերագույն իշխանությունների դեմ ուղղված» հանցագործությունների և կանխամտածված սպանության վրա:

Մարդկային հասարակության վերափոխման, արդար, բնական ու բանական կարգի հաստատման իր պլանները Կամպանելլան կապում է աշխարհում տիեզերական հեղաշրջման, աշխարհի կործանման ու նորոգման ակնկալիքի հետ: Աշխարհի մերձակա վախճանին պետք է նա-

խորդի երկրում արդար հասարակության՝ «աստծո թագավորության» հաստատումը: Նա համոզված է, որ «մարդկությունը կհանգի նախնական բնական ու աստվածային պետական կարգին, որ կառավարի մեկ քահանայապետ օպտիմատների սենատի հետ՝ ընտրված լավագույնների կողմից և նրանց թվից, ինչպես հաստատել է Աստված ... »:

Իր ստեղծագործություններում Կամպանելլան քննադատում է մաքիավելականությունը՝ իբրև «մեր դարի ժանտախտ», որը «պետական շահը հիմնում է եսասիրության վրա»: Նա քաղաքականության առարկան սահմանում է հետևյալ կերպ. «Քաղաքական անհրաժեշտության մասին ուսմունքի էությունը, որը հակաքրիստոնեական դարն անվանում է պետական անհրաժեշտություն, հանգում է նրան, որ մասը բարձր է դասվում ամբողջից, բարձր, քան մարդկային ցեղը, և բարձր, քան աշխարհը, և բարձր, քան Աստված»: Կամպանելլան վստահ էր, թե «հիմնել է քաղաքական գիտություն»:

Բոլոր աղետների գլխավոր պատճառ Կամպանելլան համարում է սոցիալական անհավասարությունը, հասարակության մեջ առկա հարստությունը և աղքատությունը: Հասարակության մեջ սոցիալական անհավասարության, մասնավոր շահի տիրապետությունը ծնում է անհատապաշտություն, այլ մարդկանց, ողջ հասարակության շահերի անտեսում: Նրա կարծիքով, այս արատները մարմնավորված են մաքիավելականության մեջ: Այն հիմնավորում է պետական անհրաժեշտության գաղափարը, որին զոհաբերվում են ժողովուրդների շահերը՝ հանուն կառավարողի իշխանության ամրապնդման: «Պետական անհրաժեշտությունը,— գրում է նա,— բռնակալների հնարած հասկացությունն է, որքանով նրանց թվում է, որ իշխանության պահպանման ու ձեռքբերման համար կարելի է զանցառել ցանկացած օրենք ... »:

Կամպանելլայի (ինչպես նաև Մորի) հայացքներում կան պարզունակ և ուտոպիական շատ մտքեր: Նրանք ցույց չեն տալիս իդեալական պետության մեջ գոյություն ունեցող հասարակական–քաղաքական կարգի վերափոխման ուղիներ: Այնուհանդերձ, նրանց երկերում արտացոլվեցին սոցիալական ստորին խավերի գաղափարներն ու ակնկալիքները՝ ապագայի լավագույն պետական կառույցի մասին: Ավելին, ուտոպիան ձևավորվեց որպես սոցիալական վերափոխումների՝ սկզբում Կալաբրիայի, իսկ հետո նաև ողջ աշխարհի կոնկրետ քաղաքական ծրագիր:

Գ լ ո ւ խ վ ե ց ե ր ո ր դ

ՌԵՖՈՐՄԱՑԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

XVI դարի առաջին կեսին Արևմտյան և Կենտրոնական Եվրոպայում ծավալվում է գաղափարական ու սոցիալ–քաղաքական լայն շարժում, որն ուղղված էր կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական դավանաբանության «ուղղմանը», «սրբագրմանը», պետության և եկեղեցու փոխհարաբերությունների բարեփոխմանը: Այդ պատճառով՝ այն կոչվեց Ռեֆորմացիա, որի գլխավոր օջախը դարձավ Գերմանիան:

Ռեֆորմացիոն շարժման մեջ ձևավորվում է երկու թև՝ 1) ընդդիմադիր ստորին ազնվականությունը, բյուրգերությունը, ինչպես նաև ազնվականության այն մասը, որը մտադիր էր հարստանալ եկեղեցական ունեցվածքի բռնագրավման հաշվին, 2) գյուղացիությունը և քաղաքային չքավորությունը: Առաջինները չափավոր բարեփոխումների, երկրորդները՝ սոցիալական արդարության հիմքի վրա հասարակության արմատական վերակառուցման կողմնակից էին: Չնավորվում են պետությանը, իրավունքին և օրենքին վերաբերող կրոնաքաղաքական տարբեր ծրագրեր ու հայեցակարգեր: Ռեֆորմացիայի համար ընդհանուր էին հետևյալ գաղափարները. որպես ճշմարտության միակ աղբյուր՝ «Սուրբ Գիրքն» ընդունելը, կաթոլիկ եկեղեցու «Սրբազան ավանդության» ժխտումը, եկեղեցու և հոգևորականության՝ իբրև մարդու և Աստծու միջև միջնորդների դերի մերժումը, եկեղեցական կարգի պարզեցման ու ժողովրդավարացման պահանջը, եկեղեցու ընչաքաղց ոգու, պապական կուրիայից կախվածության դատապարտումը, Աստվածաշնչյան սկզբունքների հիման վրա հասարակական կյանքի վերակառուցման պահանջը և այլն:

Այս ամենի հիման վրա առաջադրվում էր եկեղեցական իշխանությունների և պաշտոնների ստորակարգության սկզբունքի փոխարինում ընտրական սկզբունքով կամ մերժվում էր ստորակարգությունն առհասարակ: Սուրբ Գրքում պետական իշխանության նորոգման ուղիների որոնումներում բարեփոխիչները տրամաբանորեն հանգում են կամ Աստվածաշնչյան աստվածապետական ժողովրդավարության հաստատման պահանջին, կամ մերժում պետությունն առհասարակ:

6.1. Մարտին Լյութերի գաղափարաքաղաքական հայացքները



Մարտին Լյութեր (1483–1546)՝ Ռեֆորմացիայի խոշորագույն գաղափարախոս, բյուրգերական քևի առաջնորդ, գերմանական բողոքականության (լյութերականության) հիմնադիր: 1517 թ. նա ձևակերպեց կրոնաքաղաքական 95 հիմնադրույթ՝ ընդդեմ ինդուլգենցիաների առևտրի և պապական կուրիայի ու կաթոլիկ հոգևորականության այլ չարաշահումների, որոնք կարևոր դեր են խաղացել ռեֆորմացիոն շարժման ծավալման գործում: Դրանք դարձան նրա կրոնական նոր ուսմունքի անկյունաքարը:

Ըստ Լյութերի՝ հոգևոր փրկությունը հասանելի է միայն հավատով: Կաթոլիկ եկեղեցու միջնորդության կարիքը ոչ ոք չի զգում: Անկախ սոցիալական դրությունից՝ բոլոր մարդիկ պարտավոր են անառարկելիորեն ենթարկվել միայն Աստծուն: Մարդկանցից ոչ ոք առավելություն չունի մյուսների հանդեպ, սոցիալական բոլոր խավերը, այդ թվում՝ հոգևորականությունն ու աշխարհականները հավասար են: Դա իրավահավասարության սկզբունքի վաղբուրժուական առաջին ձևակերպումներից մեկն էր:

Լյութերը առաջադրում է անհատական կամքի ինքնիշխանության գաղափարը, որն արտահայտվում է այն բանում, որ ո՛չ Հռոմի պապը, ո՛չ որևէ եպիսկոպոս, և առհասարակ ոչ ոք չի կարող թելադրել քրիստոնյային՝ առանց վերջինիս համաձայնության:

Լյութերի կարծիքով, քանի որ աշխարհում չարիք է տիրում, այդ պատճառով՝ «Աստված սահմանել է երկու կառավարում՝ հոգևոր, որը կազմում են քրիստոնյաները և ազնվաբարո մարդիկ՝ Սուրբ Հոգու օգնությամբ, Քրիստոսի գլխավորությամբ, և աշխարհիկ, որը զսպում է ոչ–քրիստոնյաներին ու չարերին՝ նրանց ստիպելով, թեկուզ հակառակ իրենց կամքի, պահպանել արտաքին խաղաղություն և հանգստություն»: Երկու կառավարումն էլ անհրաժեշտ են երկրի վրա: Դա համապատասխանում է երկու թագավորության՝ աստվածայինի և աշխարհիկի գոյությանը: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի «իր օրենքներն ու իրավունքները, և առանց օրենքի որևէ թագավորություն ու կառավարում չեն կարող առաջանալ»: Աշխարհիկ իշխանությունը (պետությունը) հիմնվում է աստվածային իրավունքից ածանցյալ բնական իրավունքի վրա: Աշխարհիկ կառավարումը, աշխարհիկ օրենքները տարածվում են միայն մարդկանց արտաքին հարաբերությունների, նրանց մարմնի և ունեցվածքի վրա, որ հնարավոր լինի «տեսնել, ճանաչել, գնահատել, դատել, պատժել և փրկել մարդկանց»: Մարդու ներքին կյանքը, նրա հոգին, հավատի ոլորտը պետության իրավասությունից և նրա օրենքների գործողությունից դուրս են: Հոգին աստվածային կառավարման օբյեկտ է:

Լյութերականության հիմնադրույթներից է աշխարհիկ իշխանության անկախությունը պապականությունից: Քահանաների կոչումը քրիստոնեական ուսմունքի տարածումն է, իսկ արտաքին բոլոր գործերում նրանք պետք է ենթարկվեն պետությանը: Քանի դեռ նա ծառայում է, վեր է մյուսներից, իսկ երբ նրան փոխարինում են, դառնում է սովորական գյուղացի կամ քաղաքացի:

Լյութերը համոզված է, որ պետությունը չպետք է միջամտի հոգևոր ոլորտին, մասնավորապես՝ ուժ գործադրի հերետիկոսությունը վերացնելու համար, քանի որ «հերետիկոսությունը հոգևոր գործ է»: Դրա համար էլ այն չպետք է ուժով արմատախիլ անել, «այստեղ պետք է մարտնչի Աստծո խոսքը»: Դա եպիսկոպոսների և ոչ իշխանների գործն է: Ավելին, աշխարհիկ գործերում էլ պետք չէ ուժով գործել, քանի որ «անհրավությունը պետք է ամենից առաջ իրավունքով հաղթահարել»: Ճիշտ նույն կերպ՝ քրիստոնյա կառավարիչը չպետք է կառավարի միայն ուժով: Նախ նա պետք է ղեկավարվի օրենքով: Սակայն, ինչպես նկատում է Լյութերը, *որքան էլ լավ ու արդար լինեն օրենքները, դրանց հպտուկ է մի թերություն. դրանք չեն տարածվում բոլոր դեպքերի վրա:* Այդ պատճառով՝ կառավարիչը օրենքն ու ուժը պետք է միշտ հարաբերակցի իր բանականության հետ: Անհրաժեշտ է, որ «բանականությունը մշտապես դասվի ցանկացած օրենքներից վեր իրողություն և մնա որպես բարձրագույն օրենք ու լավագույն օրենսդիր»: Քրիստոնյա կառավարիչը պետք է իրականացնի իշխանությունը՝ որպես Աստծո կողմից իր վրա դրված ծանր բեռ և ոչ արտոնություն, պետք է իրեն համարի ոչ թե ժողովրդի տեր, այլ ծառա: Հպատակներն էլ պետք է լինեն հնազանդ և չապստամբեն իշխանության դեմ:

Աշխարհիկ իշխանության դերի ուժեղացման, պապականության տիեզերաքաղաքացիական ինստիտուտից նրա անկախության գաղափարը նպաստել է ազգային բացարձակ միապետության հաստատմանը, պետության պաշտամունքի արմատավորմանը, ինչը բնորոշ էր Գերմանիայի քաղաքական գիտակցությանը: Այդ ամենը համապատասխանում էր սաղմնավորվող բուրժուազիայի շահերին:

Լյութերի գործունեության պատմական ու քաղաքական նշանակությունն այն է, որ այն հզոր ազդակ հաղորդեց հանուն հասարակության քաղաքական ու տնտեսական նորացման շարժմանը:

6.2 Թոմաս Մյունցերի հեղափոխական գաղափարները

Ռեֆորմացիոն շարժումը, այնուամենայնիվ, դուրս եկավ Լյութերի նախատեսած շրջանակներից: Ի տարբերություն Ռեֆորմացիայի գա-

ղափարախոսի՝ ժողովրդական զանգվածները շարժման մեջ տեսնում էին շահագործման, սոցիալական անհավասարության, ազնվականական ու եկեղեցական իշխանության և ընդհանրապես՝ ավատատիրության դեմ ելույթի կոչ ու սկիզբ: Քաղաքական ասպարեզում գյուղացիական–պլեբեյական ճամբարի առաջնորդ **Թոմաս Մյունցերի** (մոտ. 1490 — 1525) հայտնվելուց հետո Լյութերն անցնում է ազնվականության կողմը և ապստամբների նկատմամբ դաժան հաշվեհարդար պահանջում: Հեղափոխական պայքարի գագաթը գյուղացիական պատերազմն էր Գերմանիայում:



Ապստամբած գյուղացիների սոցիալական ու իրավաքաղաքական գաղափարները շարադրված են «12 հոդվածներում» և «Հոդվածային նամակում»: Առաջին փաստաթուղթը պարունակում է չափավոր ու միանգամայն կոնկրետ պահանջներ՝ հոգևոր անձանց ընտրովիություն և փոփոխելիություն համայնքների կողմից, ճորտատիրական իրավունքի վերացում, հարկերի, դրամական տուրքերի ու կոռի չափի նվազեցում, կառավարման ու դատավարությունների ժամանակ կամայականության վերացում և այլն: Երկրորդ փաստաթուղթը գյուղական բոլոր համայնքներին կոչ է անում միավորվել «քրիստոնեական միության» մեջ և համատեղ ազատվել սոցիալական կախվածությունից: Ընդ որում, ընդունելի են բոլոր, այդ թվում՝ բռնի միջոցները: Արդյունքում հիմնվելու է արդար հասարակարգ, որի սկզբունքը պետք է դառնա «ընդհանուր օգուտին» ծառայելը: Իսկ իշխանության կրող պետք է դառնան ժողովրդական զանգվածները:

Մյունցերի կարծիքով, միայն հասարակ ժողովրդին են խորթ եսասիրական շահերը և նպատակները, միայն նա է ձգտում «ընդհանուր օգուտին»: Նա մերժում է Լյութերյան այն ըմբռնումը, թե աշխարհիկ պետությունը մի հնստիտուտ է, որն օրենքների օգնությամբ հասարակության տարբեր շերտերի միջև հաստատում ու պահպանում է «քաղաքացիական միասնություն»: Նա համարում է, որ աշխարհիկ պետությունից կրոնաբարոյական հարցերը անջատելով՝ Լյութերը փաստորեն արդարացնում էր իշխանության բռնազավթումը սոցիալական վերնախավերի կողմից, որոնք այն օգտագործել են ոչ թե հանուն «քաղաքացիական միասնության», այլ իրենց շահադիտական նպատակների համար: Աստծո կամքն ու նպատակները իրականացնել ի վիճակի է միայն այն պետությունը, որն իր կեցությունը համապատասխանեցնում է համաշխարհային զարգացման ընդհանուր նպատակին:

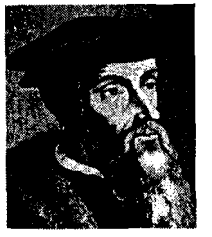
Մյունցերը համոզված է, որ անհրաժեշտ է «կառավարական գահից անաստվածներին» ուժով հեռացնել և նրանց փոխարեն առաջ քաշել

ստորին խավի մարդկանց՝ համարելով դա միանգամայն օրինական: *Աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանների կոպիտ ուժին պետք է պատասխանել միայն սրի ուժով:* Դա անհրաժեշտ է նաև այն պատճառով, որ հարկ է լինելու պաշտպանել նոր կարգը, այսինքն՝ հասարակական ամբողջի իշխանությունը սոցիալական խմբերի եսասիրական նկրտումներից:

Մյունցերը հեղափոխական առաջնորդ էր և չի հետազոտել ապագա պետական կառուցվածքի մանրամասները: Այդուհանդերձ, նրա հայացքներում ուրվագծվում են հանրապետական գաղափարների սաղմեր՝ պետության պահպանությունն ապահովելու պահանջ, պետական քաղաքականության սահմանում, նրա վրա ժողովրդի մշտական վերահսկողություն:

Որպես աստվածաբան՝ Մյունցերը կիրառում էր Աստվածաշնչյան փաստարկները, որպես գործնական մարդ՝ ձգտում «Աստծո արքայության» հաստատման երկրի վրա: Աստծո արքայություն ասելով՝ հասկանում էր այնպիսի «հասարակարգ, որտեղ այլևս չպետք է գոյություն ունենան ո՛չ դասային տարբերություններ, ո՛չ մասնավոր սեփականություն, ո՛չ մեկուսացված, հասարակության անդամներին հակադրվող և նրանց խորթ պետական իշխանություն»:

6.3. Ժան Կալվինի կրոնաքաղաքական հայացքները



Ժան Կալվին (1509–1564)՝ Ռեֆորմացիայի գաղափարախոս ու առաջնորդներից մեկը, կալվինականության հիմնադիր: Նա պայքարել է հանուն քրիստոնեական հին եկեղեցու վերածննդի, որը, նրա կարծիքով, բզկտել են տգետ պապերն ու նրանց կամակատարները, ինչպես նաև Հռոմի պապի երկրային վեհությամբ ներսմացված՝ Աստծո ճշմարիտ հասկացության վերականգնման: «Հրահանգ քրիստոնեական հավատի» (1536) աշխատության մեջ նա պնդում է, որ Աստված որոշ մարդկանց նախասահմանել է փրկություն, ուրիշներին՝ կործանում:

Ըստ Կալվինի, մարդիկ աստվածային կամքի մասին կարող են կռահել՝ ելնելով իրենց կյանքից: Նա հավատացյալներին կոչ է անում՝ որքան հնարավոր է ավելի եռանդուն իրականացնել իրենց կյանքի կոչումը (Աստծո նախանշած) առօրյա գործունեության մեջ, որը դիտվում է իբրև հասարակական կամքի կատարում: Մասնագիտական հաջողությունը վկայում է Աստծո կողմից ընտրյալ լինելը, ուստի ստանում է ինքնաբավ նշանակություն: Ասվածից հետևում է, որ յուրաքանչյուրի պարտքն է՝ լիովին նվիրվել աշխատանքին, մասնագիտությանը, լինել խնայող ու հաշ-

վենկատ, արհամարհել շռայլությունը: Դրանից նաև հետևում է, որ ընտրյալ լինելն ու փրկությունը որևէ կերպ կապված չեն սոցիալական ծագման և հասարակության մեջ մարդու ունեցած դիրքի հետ: Կալվինականության մեջ ձևակերպված են բողոքական բարոյագիտության հիմնադրույթները, որոնք, ըստ Մաքս Վեբերի՝ կազմեցին «կապիտալիզմի ոգին»:

Կալվինի ղեկավարությամբ Ժնևում իրականացվեց եկեղեցու և հասարակական կյանքի բարեփոխում՝ նրա գաղափարներին ու սկզբունքներին համապատասխան: Բարեփոխումը ենթադրում էր եկեղեցական ու պետական կառույցների միջև առկա սահմանների վերացում: Եկեղեցական համայնքներին սկսեցին ղեկավարել հարուստ աշխարհականներից ընտրված պրեսբիտերները (ավագները) և քարոզիչները, ովքեր չունեին հոգևոր կոչում և իրենց գործառույթները կատարում էին որպես ծառայողական պարտականություն: Պրեսբիտերներն ու քարոզիչները կազմում էին կոնսիստորիա, որը ղեկավարում էր համայնքի ողջ հոգևոր կյանքը: Սկզբնական շրջանում կալվինականության մեջ գերիշխում էին աստվածապետական միտումները. փորձ էր արվում կոնսիստորիաները վեր դասել իշխանության պետական մարմիններից: Սակայն, ի վերջո, հաստատվում է պետությունից կալվինական եկեղեցու անկախության գաղափարը: Ժնևի կալվինական եկեղեցին զգալիորեն նպաստեց ժողովրդավարական հանրապետության ձևավորմանը: Քաղաքական մտքի յուրացրած՝ եկեղեցու վերակառուցման նշված գաղափարը հայեցակարգային հիմք ծառայեց հանրապետական և հանրապետական–ժողովրդավարական հայեցակարգերի ու ծրագրերի մշակման համար:

Կալվինը դատապարտում է միապետական իշխանության բռնությունը, անօրինականությունը և նման կառավարիչների համար կանխագուշակում աստվածային պատիժ, որի գործիք կարող են դառնալ նրանց հպատակները: Միաժամանակ յուրաքանչյուր իշխանություն համարում է աստվածատուր: Բռնապետությանը դիմադրելու իրավունքը նա վերապահում է միայն իշխանության մարմիններին, եկեղեցուն և ներկայացուցչական հիմնարկներին: *Բռնակալին բացահայտորեն չհնազանդվելն ու նրան պապալելը թույլատրելի են միայն այն ժամանակ, երբ օգտագործվել են պասիվ դիմադրության բոլոր միջոցները, սպառվել պայքարի բոլոր լեգալ չհները:* Կառավարման ամենավատ ձևը Կալվինը համարում է ժողովրդավարությունը, իսկ ամենալավը՝ օլիգարխիան:

Կալվինական ուսմունքը աչքի է ընկել կրոնական անհանդուրժողությամբ, այլախոհության մերժմամբ, ինչը նա իրականացրել է 1541–1564 թթ.՝ Ժնևի կոնսիստորիայի ղեկավարման շրջանում: Քաղաքացիների հանդեպ սահմանված էր լրտեսում, կանոնակարգված էր հասարակական ողջ կյանքը, չնչին խախտման համար սահմանված էին ծանր պատիժներ, հերետիկոսության մեջ բոլոր կասկածվողները մահապատժի էին ենթարկվում:

Կալվինական գաղափարախոսությունը էապես նպաստեց Նիդեռլանդներում առաջին բուրժուական հեղափոխության իրականացմանը և հանրապետության հաստատմանը, եվրոպական մի շարք երկրների անկախացմանը: Այդ հիմքի վրա կազմավորվեցին հանրապետական կուսակցություններ Անգլիայում: Ռեֆորմացիայի գաղափարական այլ հոսանքների հետ միասին կալվինականությունը տեսական հիմք նախապատրաստեց XVII–XVIII դարերի բուրժուազիայի դասական քաղաքական աշխարհայացքի ձևավորման համար: Այն արդի բողոքական երկրներում ազատամտականության հոգևոր ակունքներից է:

6.4. «Միապետամարտների» քաղաքական գաղափարները. Լա Բոեսի էտիեն

Սոցիալ–քաղաքական պայքարի, բացարձակ միապետությունների ստեղծման բարդ իրավիճակում կալվինականության առանձին ղրույթներ օգտագործել են նաև ավատատիրական ընդդիմության՝ կենտրոնացված պետական իշխանության հակառակորդները: Նրանք մասնավորապես դիմում էին թագավորին մագիստրատների դիմադրելու հնարավորության մասին դրույթին՝ վերջինիս կողմից աստվածային օրենքների ոտնահարման, ժողովրդի ազատության սահմանափակման դեպքում:

Նշված ընդդիմադիր շրջանակների շահերը պաշտպանող քաղաքական մտածողները ստացան «միապետամարտ» («միապետության դեմ պայքարողներ», «բռնապետամարտ») անվանումը: Նրանց թվին են դասվում Ֆ. Գոտմանը, Յ. Բրուտը, Տ. Բեզը, Ջ. Բյուքենենը և ուրիշներ: Չնայած նրանց հայացքների բազմազանությանը, առկա էր գաղափարական որոշակի ընդհանրություն:

Նրանք դատապարտում էին թագավորի բռնապետությունը ավատատիրական ազնվականության դիրքերից: «Միապետամարտները» պահանջում էին թագավորի իշխանության սահմանափակում դասային հաստատություններով, միապետներին ընտրելու և փոխարինելու իրավունքի շնորհում ժողովրդին: Նրանք հաճախ խոսում էին «ժողովրդի», նրա ազատությունների ու իրավունքների մասին և ելույթ ունենում «ժողովրդի» անունից, իսկ ժողովուրդ ասելով՝ հասկանում էին դասային ներկայացուցիչների ժողովներ: Նրանք միապետից բարձր են դասում «ժողովրդի» ինքնիշխանությունը, որը չի կարող սահմանափակվել միապետի կամքով: Այն պետք է իր հպատակների հետ կապված լինի կնքված համաձայնագրի պայմաններով: «Բռնապետամարտների» կարծիքով, միայն պայմանագրի առկայությունն ու դրա անշեղ կատարումն է միապետի իշխանությունը դարձնում օրինական: Եթե միապետը խախտում

է իրենից բարձր համարվող օրենքները (ոտնձգություն է կատարում հպատակների ունեցվածքի, բնական ազատության ու կյանքի նկատմամբ), «ժողովուրդն» իրավունք ունի և պարտավոր է տապալել նրան: Սակայն դա հնարավոր էր միայն ազնվականության նախաձեռնությամբ ու ղեկավարությամբ:

«Բռնապետամարտների» գաղափարները ըստ էության՝ ուղղված էին անցյալին, քանի որ եկեղեցական տիեզերաքաղաքացիությունը, դասային–ներկայացուցչական համակարգը «միապետամարտները» հակադրում էին ուշ ավատատիրական հասարակության կենտրոնացված քաղաքական իշխանությանը, ազգային պետականությանը, որոնք այդ շրջանում արտահայտում էին սոցիալ–քաղաքական զարգացման միտումները: Այդուհանդերձ, գաղափարախոսական և քաղաքական շրջանառության մեջ «միապետամարտների» ներմուծած քաղաքական ու իրավական գիտության այնպիսի առանցքային հասկացություններ, ինչպիսիք են «ժողովրդի ինքնիշխանություն», «հասարակական դաշինք», «պետական իշխանության օրինականություն», «պետական իշխանության սահմաններ», «դիմադրության իրավունք» և այլն, չափազանց կարևոր նշանակություն ունեցան քաղաքական մտքի հետագա զարգացման, մասնավորապես՝ դրա հասկացութային ապարատի մշակման համար:



Լա Բոեսի Էտիեն (1530–1563)՝ ֆրանսիացի հումանիստ մտածող, բանաստեղծ ու հրապարակախոս: Նրա գլխավոր աշխատությունը՝ «Դատողություն կամավոր ստրկության մասին», ուղղված է Ֆրանսիայում ձևավորվող բացարձակ միապետության, ընդհանրապես միապետական՝ որպես հակահումանիստական կարգի դեմ: Նա պաշտպանում է մարդկանց բնական ազատությունը՝ որպես բնածին հատկանիշ:

Լա Բոեսիի կարծիքով, «ազատ մարդիկ ձգտում են հնարավորինս անել ընդհանուր բարիքի համար», մինչդեռ «ստրկացված մարդիկ ... թույլ, փոքրոգի են և որևէ հերոսական արարքի ընդունակ չեն»: Ազատ մարդիկ պետք է պաշտպանեն իրենց ազատությունը ցանկացած ոտնձգությունից: Անհավասարությունն ու ստրկությունը նա բացատրում է ոչ թե սոցիալ–տնտեսական ու քաղաքական գործոններով, այլ այն հանգամանքով, որ *ժողովուրդները հայտնվում են անազատ վիճակում սովորույթի ուժով՝ իշխանությունը կամովի հանձնելով միապետին: Այսինքն՝ ժողովուրդները միապետի ձեռքով իրենք են ստրկացնում իրենց:* Ըստ նրա, որքան այդ վիճակը շարունակվի, այնքան էլ պետությունը կմնա իբրև բռնության ինստիտուտ:

Այդ վիճակի պատճառը Լա Բոեսին համարում է այն, որ հեռավոր անցյալում իշխողները խաբեությամբ ու բռնությամբ մարդկանցից խլել են նրանց բնական ազատությունը: Ժամանակի ընթացքում մարդը մոռացել է այդ մասին, հաշտվել դրա հետ, քանի որ «մարդու համար ազատ լինելը և այդպիսին լինելու ցանկությունը բնական են, բայցև նրա բնությունն այնպիսին է, որ նա ընտելանում է այն ամենին, ինչ սովորել է»: Չարը արմատավորվել և սկսել է վերարտադրվել արդեն սովորույթի ուժով: Ընդ որում, ժողովուրդը «այնպես հանկարծակի և լիովին է մոռանում իր ազատությունը, որ դժվար է նրան արթնացնել այն ետ նվաճելու համար: Նա ծառայում է այնպես հոժարությամբ ու այնպիսի պատրաստակամությամբ, կարծես չի կորցրել իր ազատությունը, այլ շահել է իր ստրկությունը»: Ուստի այս վիճակը նա համարում է կամովի ստրկություն: Միապետները, իրենց հերթին, հպատակների մեջ ամեն կերպ սերմանում են իրավազուրկ զգալու ու գիտակցելու սովորույթ: Մարդիկ ազատությունից հրաժարվում են նաև գերագույն իշխանության նկատմամբ ունեցած վախկոտության, սարսափի, երկյուղածության արդյունքում, իշխանություն, որը ներշնչում է միապետականության խորհրդանիշներով (սիմվոլներով) և ծիսակարգով:

Ըստ Լա Բոեսիի՝ բռնապետի հենարանը սոսկ հպատակների անգիտակցությունն է: Ուստի, երբ մարդիկ գիտակցեն իրենց սեփական իրավունքները, ազատություններն ու շահերը, միահեծանությունը կանհետանա, քանի որ հպատակները թվաքանակով միշտ ավելի շատ են, քան թագավորներն իրենց սպասավորներով և կամակատարներով: Նա պետությունը դիտում է իբրև բռնապետների միություն, աստիճանակարգ, որտեղ գերագույնները հենվում են ստորինների վրա: Բռնապետության կամակատարներից յուրաքանչյուրը ձգտում է ապահովել իր բաժինը և լինել ամենափոքր բռնապետիկը մեծ բռնապետի մոտ: Դրանում նա տեսնում է թե՛ բռնապետության էությունը, թե՛ բռնապետի ուժը:

Լա Բոեսիի ազատասիրական գաղափարները ազդեցություն ունեցան XVIII դարի ֆրանսիական և այլ լուսավորականների հասարակական–քաղաքական հայացքների վրա:

Այդպիսով, Ռեֆորմացիայի գաղափարախոսները և գործիչները քննադատում էին ֆեոդալական–եկեղեցական կարգերը, որոնք XVI դարում խոչընդոտում էին սոցիալ–քաղաքական հարաբերությունների զարգացումը: Նրանք պնդում էին, որ աշխարհիկ իշխանությունը (պետությունը) ոչ միայն Աստծո և եկեղեցու կամքի հաղորդիչն է, այլև ինքնուրույն ինստիտուտ: Քաղաքական մտքի դասականները բացահայտել են «պետության ձգողության օրենքը. պետության ծանրության կենտրոնը հայտնաբերվել է հենց դրանում», ինչը նպաստել է պետության մասին

տարբեր պատկերացումների միավորմանը՝ գիտատեսական գիտելիքի հարաբերականորեն ինքնուրույն համակարգում:

Ռեֆորմացիայի դարաշրջանի քաղաքական միտքը հանգեց այն հետևության, որ մտքի ու խղճի ազատությունը ժողովրդավարական հասարակության նախադրյալն ու հատկանիշն է: Այսպես, Լյութերի համաձայն՝ «ո՛չ պապը, ո՛չ եպիսկոպոսը, ո՛չ էլ որևէ այլ մարդ իրավունք չունի թեկուզ մի տառ հաստատել քրիստոնյայի նկատմամբ, եթե դրա վերաբերյալ չլինի նրա սեփական համաձայնությունը»: Դրանով նա աստվածաբանական մտածողության շրջանակներում առանձնացնում է խղճի ազատությունը՝ իբրև իրավագիտակցության համընդհանուր սկզբունք: «Ի վերուստ» պատվիրված մտածելակերպին անհատի համաձայնության անհրաժեշտության գաղափարը՝ կիրառված քաղաքական իրականության վերլուծության նկատմամբ, կարևոր դեր ունեցավ քաղաքական մտքի հետագա զարգացման գործում:

Բաժին երրորդ

ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐ

Գ լ ու խ ա ռ ա ջ ի ն

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԵՎՄՏՅԱՆ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ

Ֆեոդալիզմից կապիտալիզմին անցման ժամանակաշրջանում վերահիմաստավորվում են քաղաքական իշխանության, պետության և հասարակության, անհատի ու պետության հարաբերությունների, ինչպես նաև մարդու իրավունքների և ազատությունների վերաբերյալ հիմնախնդիրները՝ կապված թե՛ քաղաքական տեղաշարժերի, թե՛ քաղաքական տեսության զարգացման հետ: Սոցիալ–քաղաքական և տնտեսական խոր գործընթացները, բուրժուական հեղափոխությունները Եվրոպայում և Ամերիկայում հանգեցրին սոցիալ–դասակարգային և քաղաքական ուժերի նոր վերադասավորության, ինչն արտացոլվեց մեկ անձի կամ մարմնի իշխանության մենատիրությունը բացառելու, առանձին պետական իշխանությունների, դրանց՝ իբրև իշխանության ամբողջական ու կարգավորված համակարգի իրավական կազմակերպման մասին հայեցակարգերում: Դարաշրջանի քաղաքական և իրավական աշխարհայացքում ձևավորվեցին նոր պատկերացումներ մարդու իրավունքների և ազատությունների մասին:

Նոր ժամանակի քաղաքական տեսության ռացիոնալիստական մշակումը կապված է Հ. Գրոթիուսի, Բ. Սպինոզայի, Ջ. Լոկի, Շ. Լ. Մոնտեսքիոյի, Թ. Ջեֆերսոնի, Իմ. Կանտի, Գ. Հեգելի և քաղաքական այլ մտածողների գործունեության հետ:

Դարաշրջանի իրավաքաղաքական մտքի կարևորագույն բաղկացուցիչը հասարակական դաշինքի՝ որպես իրավունքի աղբյուրի և պետության իրավական հիմքի հայեցակարգն է ու պետական իշխանությունների բաժանման սկզբունքը:

1.1. Քաղաքական միտքը XVII դարում

ՀՈԼԱՆԴԻԱ

1.1.1. Հ. Գրոթիուսի իրավաքաղաքական ուսմունքը



Գրոթիուս Հուգո (1583–1645)՝ նշանավոր քաղաքական մտածող և իրավաբան, պետական գործիչ, բնական և միջազգային իրավունքի ռացիոնալիստական հայեցակարգի հիմնադիրներից մեկը Նոր ժամանակում: «Պատերազմի և խաղաղության իրավունքի մասին» (1625) հայտնի աշխատությունը գրել է հանուն «Արդարության պաշտպանության», որը նենգափոխում է օրենքները ոտնահարող պատերազմի ուժը: Երկի հիմնական նպատակը արդարության սկզբունքի բացահայտումն է միջազգային հարաբերություններում, իսկ գլխավոր գաղափարը՝ այն, որ գոյություն ունեն որոշ օրենքներ, որոնք վեր են առանձին պետություններից և կիրառելի են միջպետական հարաբերությունները կարգավորելիս: Բայց դրա համար անհրաժեշտ է վերահմաստավորել մի շարք առավել ընդհանուր հարցեր, մասնավորապես՝ «իրավունք» հասկացությունը, պետության՝ որպես միջազգային հարաբերությունների սուբյեկտի էությունը:

Բնական և կամքով հաստատված իրավունք: Գրոթիուսի իրավաքաղաքական հայացքները հիմնված են բնաիրավական տեսության վրա: Նա առաջին անգամ շարադրեց բնական իրավունքի համակարգված տեսությունը, էապես ձևափոխեց ստոյիկների և քրիստոնեական աստվածաբանության ավանդույթները՝ քաղաքական և իրավական նոր պայմաններին համապատասխան: Նա համոզված էր, որ միջպետական հարաբերություններում և առանձին պետության մեջ քաղաքական ու իրավական համաձայնության համար պետք է որոնել երկրային հիմք:

Ըստ Գրոթիուսի՝ «բնական իրավունքի մայրը հենց մարդու բնությունն է, իսկ մարդկային բնության արարիչը ողջ գոյի Արարիչն է (Աստված): Այսինքն՝ իրավունքը ներդրված է հենց մարդու բնության մեջ: Բնական իրավունքը սահմանվում է որպես «առողջ բանականության կարգադրագիր»: Այն թույլատրելիի և ոչ թույլատրելիի տարբերակման հիմքն ու չափանիշն է՝ ըստ իր բնության և ոչ կամքով հաստատված կարգադրագրերով կամ նորմերով: Նա բնական իրավունքը սահմանում է որպես «իրավունք՝ բառի բուն իմաստով», որը «նշանակում է՝ հատկացնել ուրիշներին այն, ինչ արդեն նրանց է պատկանում, և կատարել նրանց նկատմամբ մեզ վրա դրված պարտականությունները»:

Բնական իրավունքի աղբյուրը մարդու բանական բնությունն է, այսինքն՝ նրան բնորոշ ձգտումը «հանգիստ և սեփական բանականությամբ

ղեկավարվող շփման ... իր նմանների հետ»: Բնական իրավունքի կանոնները կամ պահանջներն են. ձեռնապահ մնալ ուրիշի ունեցվածքից, ուրիշից վերցրած իրի վերադարձ և ստացած շահույթի փոխհատուցում, խոստումի պարտադիր կատարում, պատճառած վնասի փոխհատուցում, մեղավորներին արժանի պատժի հատուցում:

Ըստ Գրոթիուսի՝ բնական իրավունքի աղբյուրը նաև «Աստծո ազատ կամքն է», որին անշեղորեն ենթարկվել հրամայում է մեր բանականությունը, բանական բնությունը: Ընդ որում՝ բնական իրավունքը «այնքան անսասան է, որ չի կարող փոփոխելի լինել նույնիսկ Աստծո կողմից»:

Ի տարբերություն բնական իրավունքի հավերժական և բացարձակ անփոփոխ սկզբունքների՝ մարդկանց կամքով հաստատված իրավունքը (այսինքն՝ իրավունքը լայն իմաստով) «փոփոխվում է ժամանակի ընթացքում և տարաբնույթ է տարբեր տեղերում»: Մարդկային փոփոխական իրավունքին Գրոթիուսը հակադրում է բնական իրավունքը: Քանի որ կամքով հաստատված իրավունքի աղբյուրը կամ Աստծո, կամ մարդկանց կամքն է, ուստի այն բաժանվում է աստվածային և մարդկային իրավունքի: Մարդկայինը, իր հերթին, բաղկացած է քաղաքացիական իշխանությունից բխող ներպետական իրավունքից և ժողովուրդների իրավունքից (միջազգային իրավունքից), որը ստանում է «պարտադիր ուժ բոլոր ժողովուրդների կամ նրանցից շատերի կամքով»: Այլ խոսքով, որքանով իրավունքի հիմքն ու աղբյուրը ընդհանրապես «մարդու բնությունն է», ապա իրավունքի բոլոր տեսակները բխում են բնական իրավունքից, պետք է ելնեն դրա սկզբունքներից և համապատասխանեն դրանց:

Ըստ Գրոթիուսի, եթե բնական իրավունքի մայրը «հենց մարդու բնությունն է», որ մղում է «նրան՝ ձգտելու փոխադարձ շփման», նույնիսկ այն դեպքում, երբ որևէ կարիք չունենք, ապա «ներպետական իրավունքի» մայրը հենց փոխադարձ համաձայնությամբ ընդունված պարտականությունն է, իսկ որքանով համաձայնությունն իր ուժը ստանում է բնական իրավունքից, ապա բնությունը կարող է համարվել ներպետական իրավունքի նախամայրը»: Ի վերջո, նա առանձնացնում է բնական և կամքով հաստատված իրավունքը: Քանի որ փոխադարձ շփման, համակեցության, ընկերակցության ձգտումը ուղղորդվում է բանականությամբ, բանական էակները (մարդիկ) գնահատում են, թե մարդկային ո՛ր գործողություններն ու արարքներն են համապատասխանում համակեցության սկզբունքներին, և որոնք՝ ոչ: Համապատասխանաբար՝ մարդկանց արարքները լինում են արդար և ոչ արդար:

Գրոթիուսի համաձայն՝ ներպետական օրենքները պետք է նպաստեն իրավունքի, արդարության իրականացմանը: Բայց իրավունքը չի կարող իրականանալ, կենսագործվել առանց հարկադրական հատուկ ուժի: Իրավունքի առանձնահատկությունն այն է, որ այն ենթադրում է

հարկադրանքի հնարավորություն, եթե դրա նորմերը չեն պահպանվում կամովի: Այս առումով նա բարձր է գնահատում Սոլոնի օրենսդրական գործունեությունը, որը համադրեց «ուժն ու իրավունքը», որքանով «իրավունքը չի ստանում իր արտաքին իրականացումը, եթե այն զրկված է կենսագործմանն անհրաժեշտ ուժից»: Սա չի նշանակում, որ ուժով չպահպանվող իրավունքը դադարում է գոյություն ունենալ: Այսպես, արդարության պահպանումը հանդարտեցնում է խիղճը, իսկ անարդար արարքները հոգեկան տառապանքներ են պատճառում:

Պետության ծագումը և ինքնիշխանության գաղափարը: Իրավունքն իրականացնելիս ուժի կիրառման հիմնահարցը զուգակցվում է պետության գաղափարի հետ: Պետությունը կատարում է հարկադրանքի գործառույթ: Սակայն Գրոթիուսը առարկում է այն դրույթը, թե ուժն է ստեղծում իրավունքը: Պետության և ներպետական իրավունքի ծագումը նա բացատրում է շփման մարդկանց բնական ձգտումով, պայմանագրային տեսությամբ՝ որպես բնական իրավունքի տրամաբանական հետևություն: Մյուս կողմից՝ մարդկանց միջպետական («բնական») վիճակին բնորոշ էին սեփականության ընդհանրությունը և փոխադարձ համակրանքի զգացումը: Արհեստների և արվեստների զարգացումն ընդլայնեց մարդկանց պահանջմունքները, և յուրաքանչյուրն իրեն այն ամենի սեփականատեր համարեց, ինչ կարողացել է ձեռք բերել: Մասնավոր սեփականության և անհավասարության երևան գալը ծնեց թշնամանք մարդկանց միջև՝ հանգեցնելով անվտանգության զգացումի կորստի:

Փոխադարձ անվտանգություն ապահովելու նպատակով մարդիկ համաձայնության եկան՝ կնքելով հասարակական դաշինք, ինչը դարձավ պետության ծագման հիմքը: Այսպես, ի բնե համակեցության հանումով օժտված «ընտանիքների շատ հայրեր միավորվում են իրրև միասնական ժողովուրդ և պետություն»: Սակայն սկզբնապես մարդիկ «միավորվում էին պետության մեջ ոչ աստվածային կամքով, այլ ինքնական՝ փորձով համոզվելով, որ առանձին, ցրված ընտանիքներն անզոր են բռնության դեմ: Այսպես սկիզբ է առնում քաղաքացիական իշխանությունը: «Բնական վիճակից քաղաքացիական հասարակության» ու պետությանն անցման արդյունքում արդարության իրավական սկզբունքը լրացվում է օգուտի և նպատակահարմարության քաղաքական սկզբունքով: Այսինքն՝ պետություն ստեղծելիս մարդիկ գիտակցաբար հետապնդում են գործնական նպատակներ ու շահեր: Արիստոտելի և Կիկերոնի գաղափարների ազդեցությամբ նա պետությունը սահմանում է որպես «ազատ մարդկանց կատարյալ միություն՝ կնքված հանուն իրավունքի և ընդհանուր օգուտի պահպանման»:

Սոցիալական առումով պետությունը մեծամասնության համաձայնություն (դաշինք) է՝ ընդդեմ փոքրամասնության, թույլերի և ճնշվածների

միության՝ ընդդեմ ուժեղների ու հզորների: Ընդունելով հասարակական դաշինքի հայեցակարգը՝ Գրոթիուսը ժողովրդին չի համարում ինքնիշխանության կրող, այսինքն՝ դեմ է միապետների կամքի նկատմամբ ժողովրդի կամքի գերակայության ընդունմանը: Ըստ նրա՝ կարելի է ենթադրել, որ ժողովուրդը ժամանակին օժտված է եղել ինքնիշխանությամբ, սակայն զրկվել է դրանից, երբ իր ընտրած անձանց է ինքնիշխանությունը ինքնական փոխանցել:

Ինքնիշխանությունը հենց պետության գլխավոր հատկանիշն է: Պետությունը կոչված է ապահովել հասարակական անդորը, այդ իսկ պատճառով՝ նա օժտված է բարձրագույն իրավունքով: Սակայն քաղաքացիական իշխանությունը պետության մեջ համարվում է բարձրագույն և ինքնիշխան, եթե նրա գործողությունները չեն հսկվում և ենթակա չեն օտար իշխանության, չեն կարող արգելվել որևէ մեկի կողմից, բացի այդ իշխանությունը կրողից: Բարձրագույն և միասնական իշխանության ընդհանուր կրողը լիիրավ պետությունն է, բայց դրա կոնկրետ կրողը՝ կախված տվյալ երկրի «օրենքներից ու բարքերից», մեկ անձ է կամ մի քանի անձինք: Իսկ այն ժողովուրդները, որոնք ենթարկվել են «այլ ժողովրդի տիրապետության», այսինքն՝ կորցրել են ինքնիշխանությունը, չեն համարվում պետություն՝ բառի իսկական իմաստով:

Կառավարման ձևերը: Գրոթիուսը ընդունում է կառավարման տարբեր ձևերի գոյությունը՝ միապետական, ազնվապետական, քաղաքացիական ազատ համակեցության, ժողովրդավարական հանրապետության և այլն: Ընդ որում, պետական կառավարման այս կամ այն ձևի ընտրությունը որոշիչ նշանակություն չունի, քանզի դրանք բոլորն էլ օրինաչափ են և պայմանավորված հասարակական դաշինքի բնույթով: «Ժողովուրդը կարող է ընտրել կառավարման ցանկացած ձև, քանի որ այս կամ այն իրավակարգը պետք է գնահատել ... դրանում մարդկանց կամքի իրականացման տեսանկյունից»: Այնուամենայնիվ, նա համակրում է կառավարման միանձնյա և ազնվապետական ձևերը:

Հոլանդացի մտածողը հատուկ ուշադրություն է դարձնում բարձրագույն իշխանությանը դիմադրելու օրինաչափության հարցին: Նրա դիրքորոշումը հանգում է հետևյալին. որքանով պետության ստեղծման և քաղաքացիական իշխանության հաստատման վերաբերյալ համաձայնության (դաշինքի) կնքումով բոլոր մարդիկ զրկվում են իրենց իրավունքներից ու ազատություններից, այդքանով նրանք զրկվում են նաև դիմադրելու իրավունքից: Սակայն, բացառիկ դեպքերում նա հնարավոր է համարում քաղաքացիների դիմադրությունը իշխանությունների բռնությանը, մասնավորապես, եթե բռնությունը սպառնում է ինչ–որ մեկի կյանքին: Հետևաբար՝ բացառիկ դեպքը, որն արդարացնում է դիմադրության կազմակերպումը բարձրագույն իշխանության դեմ, մարդու հիմ-

ճարար բնական իրավունքի՝ կյանքի իրավունքի խախտումն է: Հատկանշական է, որ Գրոթիուսը տվյալ դեպքում նկատի ունի մարդկային առանձին անհատի կյանքը: Հպատակները, շարունակում է նա, այդ իրավունքից կարող են օգտվել հատկապես այն դեպքում, երբ կառավարչի գործողություններն ուղղված են ողջ ժողովրդի ոչնչացմանը: Քանզի, ըստ նրա, «կառավարելու կամքը և պետությունը կործանելու միտված կամքն անհամատեղելի են»: Այդուհանդերձ, եթե թագավորը «կառավարում է շատ ժողովուրդների, ապա չի բացառվում, որ հանուն մեկ ժողովրդի բարեկեցության՝ նա մտադրվի կործանել մյուսին, որպեսզի այդտեղ հիմնի գաղութներ»:

Միջազգային իրավունքի նոր ըմբռնումը: Իրավունքը և արդարությունը, իրավական կարգավորումը Գրոթիուսը համարում է ժողովուրդների փոխհարաբերությունների հիմքը: «Ժողովուրդների իրավունքը» (միջազգային իրավունքը) ստեղծվում է պետությունների միջև համաձայնության հաստատման ուղիով՝ ղեկավարվելով ընդհանուր օգուտի գաղափարով, այսինքն՝ արդեն «ոչ թե մարդկային յուրաքանչյուր համակեցության» օգուտի համար՝ «առանձին վերցրած, այլ այդպիսի բոլոր համակեցությունների ամբողջության շահերի»: Միջազգային հարաբերություններում ևս նա հերքում է այն տեսակետը, որ ուժն է որոշում ամեն ինչ: Ի տարբերություն հռոմեացի իրավագետների, ինչպես նաև անտիկ և միջնադարյան քաղաքական շատ մտածողների, նա միջազգային իրավունքը տարբերում է բնական իրավունքից: Ըստ նրա՝ միջազգային իրավունքը ներառում է ինչպես բնական, այնպես էլ դրական իրավունքի տարրեր:

Հետաքրքիր են Գրոթիուսի հայացքները պատերազմի և խաղաղության հիմնահարցի վերաբերյալ: Նրա հայեցակարգի համաձայն, ո՛չ բնական իրավունքը, ո՛չ ժողովուրդների իրավունքը, ո՛չ աստվածային օրենքները չեն արգելում պատերազմները: Սակայն պատերազմները լինում են արդար և ոչ արդար: Արդար պատերազմը (ինքնապաշտպանության՝ սեփական տարածքի, բնակչության, ունեցվածքի պաշտպանության նպատակով) զավթչի կատարած իրավախախտման բնական պատասխանն է: Ոչ արդար պատերազմներն առաջին հերթին զավթողական պատերազմներն են:

Ընդունելով պատերազմի անխուսափելի բնույթը՝ Գրոթիուսը միաժամանակ կոչ է անում հնարավորինս հետևել որոշակի կանոնների. չափավորել սարսափներն ու դաժանությունները, խնայել կանանց, երեխաներին ու ծերերին, մարդկայնորեն վերաբերել ռազմագերիներին, խաղաղ քաղաքացիներին, խուսափել ունեցվածքի ոչնչացումից և այլն: Իրավունքի նշված և այլ նորմերի հաստատումը նրա արձագանքն էր Երեսնամյա պատերազմի ընթացքում ռազմական գործողությունների

վարման բարբարոսական մեթոդների նկատմամբ: Բացի այդ, զավթիչները պարտավոր են հատուցել իրենց գործողություններով հասցված վնասը և պատիժ կրել: Արդար պատերազմները նույնպես պետք է խելամտորեն վարել, քանի որ երբեք չի կարելի մոռանալ, որ բոլոր պատերազմների գլխավոր նպատակը, ի վերջո, խաղաղության կնքումն է: Ավելին, խաղաղության ու ազատության հարաբերակցության հարցում նա նախընտրում է խաղաղությունը, քանզի «քաղաքացիական պատերազմն առավել վատ է անօրինական կառավարումից»:

Գրոթիուսը նշված սկզբունքները տարածում է նաև չեզոք պետությունների վրա: Այսպես, այն պետությունները, որոնք պատերազմի հարցերում չեզոք դիրք են գրավում, պետք է ձեռնպահ մնան՝ «համագործակցելու նրա հետ, ով անարդար պատերազմ է վարում, կամ նրա, ով խոչընդոտում է արդար պատերազմ վարողի շարժընթացը ...: Իսկ կասկածելի դեպքերում անհրաժեշտ է պահպանել հավասարություն՝ պատերազմող երկու կողմերի հանդեպ»:

Գրոթիուսը միջազգային իրավունքի՝ որպես ինքնուրույն գիտության ակունքներում էր կանգնած, միջազգային իրավունքում այսպես կոչված «գրոթիուսական» ուղղության հիմնադիրն է, ուղղություն, որը զուգակցում է բնական իրավունքի դպրոցի փիլիսոփայական գաղափարները միջազգային իրավական պրակտիկայի հետազոտության հետ: Այս հայեցակարգի համաձայն՝ միջազգային հարաբերությունները պետք է հիմնվեն բանականության, իրավունքի, հավասարության, համագործակցության սկզբունքների, միջազգային միասնական իրավակարգի վրա՝ ստեղծված ինքնիշխան պետությունների բարի կամքով:

Խաղաղ գոյակցության գաղափարը հիմնարար է, բայց դրա իրականացման համար անհրաժեշտ է, որ բոլոր պետությունները հետևեն որոշակի օրենքների: Ուստի, որպեսզի որևէ պետություն դառնա համաշխարհային ընկերակցության լիիրավ անդամ, պետք է անհրաժեշտաբար իրականացնի մի շարք նախապայմաններ, օրինակ՝ կատարի ստանձնած պարտականություններն ու խոստումները, պահպանի հավասարության սկզբունքը: Ընդ որում, պետության չափերը որևէ նշանակություն չունեն: Գլխավորն այն է, որ պետությունը կայուն լինի և հետևի կնքված պայմանագրերին: Նշված սկզբունքները կիրառվում են նաև այսօր: Յուրաքանչյուր պատերազմ հարկ է վարել՝ հաշվի առնելով միջազգային իրավունքի պահանջներն ու սկզբունքները, իրավունք, որը փաստորեն օժտված է գերակայությամբ՝ առանձին պետությունների իրավական համակարգերի նկատմամբ: Նա առաջարկում է նաև ստեղծել միջազգային հատուկ մարմին՝ օժտված միջպետական հարաբերությունները կարգավորելու լիազորությամբ:

1.1.2. Բ. Սպինոզայի քաղաքական ուսմունքը



Սպինոզա Բենեդիկտ (Բարուխ) (1632–1677)՝ նշանավոր փիլիսոփա և քաղաքական մտածող: Ծնվել է Ամստերդամում, հրեական ընտանիքում: Ունենալով անկախ բնավորություն և մտածողություն՝ հեռացվում է համայնքից: Հրաժարվում է համալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնից և լիովին նվիրվում փիլիսոփայությանը: Նա վեհանձն փիլիսոփա էր, ում կյանքը ներդաշնակ էր իր ուսմունքին: Այս իմաստով նա նման է անտիկ շրջանի մեծ իմաստասեր՝ Սոկրատեսին: Նրա աշխատությունները՝ «Աստվածաբանական–քաղաքական տրակտատ» (1670), «Էթիկա» (1675), «Քաղաքական տրակտատ» (1677), կարևոր դեր են ունեցել քաղաքական (և իրավական) մտքի զարգացման գործում:

Քաղաքական տեսության փիլիսոփայական հիմքը: Սպինոզան աշխարհը բխեցնում է չարարված միասնական սկզբից (միասնական սուբստանցից): Ըստ նրա՝ բնությունը հենց Աստված է (պանթեիզմ): Բնության մեջ ամեն ինչ գտնվում է պատճառա–հետևանքային կապերի մեջ: Նմանապես մարդու գործողությունները ենթարկվում են աստվածային անհրաժեշտության սկզբունքին: Ազատությունը հնարավոր է միայն անհրաժեշտության շրջանակներում. մարդն ազատ է, երբ առաջնորդվում է սոսկ բանականությամբ, երբ նրա գործողությունները պայմանավորված են իր իսկ բնության միջոցով բացատրելի պատճառներով: Մարդը բնության անկապտելի մասն է: Այս գաղափարը հիմնարար է նաև նրա քաղաքական տեսության համար:

Սպինոզան պետության և իրավունքի ծագումը փորձում է բացատրել բնական անհրաժեշտության տեսանկյունից: Այստեղից էլ նրա անդրադարձը մարդու «բնությանը», համակեցության բնական հիմքերին: Նա շրջանցում է հասարակության զարգացման հարցը և ելնում մարդու հավերժ ու անփոփոխ բնությունից, որի միջոցով էլ բացատրում է պետության առաջացումն ու էությունը:

Պետության և իրավունքի նրա ուսմունքում ելակետային է «բնական իրավունք» հասկացությունը: Նա տարբերակում է բնական և հասարակական օրենքները:

Պետությունը՝ որպես բնության մաս: Օրգանիստական տեսության ոգով Սպինոզան իրավունքը և պետությունը դիտում է իբրև բնության օրգանական մասեր: Բնության գերագույն օրենքը ինքնապահպանման օրենքն է, որն ապահովում է ուժով: Մտածողի համաձայն՝ «բնության հզորությունը» հենց «բնության իրավունքն է», որը նա հասկանում է իբրև «օրենքներ կամ կանոններ, որոնց համաձայն կատարվում է ամեն ինչ»: Իսկ բնության օրենքները «Աստծո որոշումներն են՝ բացահայտված

բնական լույսով», այսինքն՝ մարդկային բանականությամբ: Քանի որ մարդը բնության մասնիկն է, նրա վրա ևս տարածվում են բնական օրինաչափությունները և անհրաժեշտությունը: Ուստի անհատի բնական իրավունքը նույնպես կախված է անհատի հզորությունից: Յուրաքանչյուր մարդ ամեն ինչ անում է և հասնում ինչ–որ բանի՝ «ըստ բնության բարձրագույն իրավունքի (քանզի ամեն մեկն ունի այնքան իրավունք, որքան հզորություն)»: Ընդ որում՝ մարդը ենթարկվում է ինչպես բնական, այնպես էլ հասարակական օրենքներին:

Սպինոզայի համաձայն՝ մարդու բնական իրավունքը դրսևորվում է նրա հակումներում, կրքերում և հույզերում, որոնք որոշում են մարդկանց գործողություններն ու արարքները, և որոնց միջոցով յուրաքանչյուր անհատ ձգտում է պաշտպանել ու հաստատել իրեն (ինքնապահպանման օրենք): Բնական իրավունքը արգելում է լոկ այն, ինչ ոչ ոք չի ցանկանում, և ոչ մեկը չի կարող: Սակայն նման վիճակը թշնամանք և պառակտում է ծնում անհատների միջև, հանգեցնում ամենատարբեր կոնֆլիկտների ծագման («մարդիկ ի բնե թշնամիներ են»), ինչի հետևանքով, փաստորեն, մարդիկ չեն կարող օգտվել իրենց բնական իրավունքներից: Այս առումով Սպինոզան գրում է. «Բնական վիճակում յուրաքանչյուրը մնում է ինքնիրավ ... քանի դեռ կարող է իրեն պաշտպանել մյուսների ճնշումից», բայց իրական կյանքում անհատներից ոչ ոք չի կարող փրկվել, պաշտպանել իրեն այլ անհատների ճնշումից ու բռնությունից: Այդ պատճառով, քանի դեռ «մարդկանց բնական իրավունքը որոշվում է յուրաքանչյուրի հզորությամբ և պատկանում ամեն մեկին առանձնաբար, այդքան ժամանակ այն ոչինչ է ..., քանզի դրա իրականացումը բացարձակապես ապահովված չէ»: Այդպիսով, բնական վիճակն այն է, երբ բոլոր անհատները հավասարաչափ իրավունք ունեն անել բացարձակապես ամեն ինչ, բայց միաժամանակ ոչ ոք իրեն չի զգում անվտանգության մեջ և չի կարող ազատորեն իրականացնել իր բնական իրավունքները:

Հասարակական դաշինք: Անհատական ինքնակամությունը սանձելու և անվտանգությունն ապահովելու նպատակով մարդիկ միավորվում են համակեցության մեջ, հաստատում բոլորի համար ընդհանուր իրավունք և սեփական գործողությունները համապատասխանեցնում են դրան՝ ստեղծելու «անվտանգ և լավագույն» կյանք: Ի տարբերություն բնական վիճակի՝ համակեցության մեջ անհատը չունի «որևէ այլ իրավունք, բացի նրանից, որ նրան զիջում է ընդհանուր իրավունքը»: Ընդ որում՝ անհատը պարտավոր է կատարել բոլոր այն ցուցումներն ու հրամանները, որոնք բխում են ընդհանուր համաձայնությունից, ընդհանուր իրավունքից: Հակառակ դեպքում՝ կիարկադրվի ընդհանուր իրավունքի ուժով:

Սպինոզայի կարծիքով, մարդիկ միշտ ապրել են համակեցությամբ, որը նա հասկանում է իբրև պետականորեն կազմակերպված համակեցու-

թյուն. «Բոլոր մարդիկ, ինչպես բարբարոսները, այնպես էլ քաղաքակրթվածները, ամենուր գտնվում են շփման մեջ և կազմավորում որոշակի քաղաքացիական վիճակ»: Ուստի պետության բնական հիմքերը և պատճառները նա տեսնում է մարդկանց ընդհանուր բնության մեջ և ոչ բանականության (ratio) հաստատումներում ու ցուցումներում: Ի բնե բոլոր մարդիկ ձգտում են քաղաքացիական վիճակի, *որից դուրս մարդը գոյություն ունենալ չի կարող:* Դա պայմանավորված է նաև «փոխօգնության», փոխադարձ ծառայությունների պահանջով, ինչն աշխատանքի արդյունք է:

«Հասարակական դաշինքը» գործողություն է, որ նշանավորում է անցում բնական վիճակից պետական կազմակերպության: Համակեցության (պետության) մեջ անհատների համախմբման, նրանց անհատական բնական իրավունքները ամբողջական ուժի, «ամբողջական» (ընդհանուր) իրավունքի մեջ միավորման միջոցով է հնարավոր դառնում նաև առանձին անհատի բնական իրավունքների իրականացումը: Միավորվելով պետության մեջ՝ անհատները դրանով իսկ գիտակցաբար հրաժարվում են իրենց բնական ազատությունից, պետությանը հանձնում սեփական բնական իրավունքները և համաձայնում ենթարկվել բարձրագույն իշխանությանը՝ հասարակության ամբողջական ուժին (ընդհանուր իրավունքին): Ընդ որում՝ անհատը որքան ավելի շատ իրավունքներ է հանձնում բարձրագույն իշխանությանը, այնքան քիչ իրավունքներ են մնում իրեն: Պետությունը որոշակի իմաստով օտարվում է այն ստեղծող մարդկանց անձնական շահերից, ինչի հետևանքով առաջանում է անձի կախվածություն պետությունից, որը ձեռք է բերում ոչ իրավահավասար հարաբերության ձև: Պետության մեջ անհատը պարտավոր է անշեղորեն կատարել բարձրագույն իշխանության բոլոր ցուցումներն ու հրամանները: Իսկ ով շեղվում է ենթարկվելուց, բարձրագույն իշխանության ցուցումները կատարելուց, նրան դրանք կատարել հարկադրում է ժողովրդի համընդհանուր կամքը (իրավունքը):

Որքանով մարդկանց մեծ մասը կյանքում ղեկավարվում է ոչ թե բանականությամբ, այլ կրքերով, Սպինոզան իրավունքը և պետությունը դիտում է որպես արտաքին «արգելակներ»: Այդպիսով, ինչպես Մաքիավելին և իր ժամանակակից անգլիացի մտածող Հոբսը, Սպինոզան պետությունը դիտում է հասարակության կազմակերպման հանրային իշխանական ձև: Բացի այդ, պետությունը ձեռք է բերում որոշակի ինքնուրույնություն՝ այն ստեղծող մարդկանց նկատմամբ, ինքնաբավություն և գոյության ու զարգացման սեփական տրամաբանություն, որը չի համընկնում առանձին անհատների կյանքի տրամաբանությանը:

Սպինոզան պետությունը համարում է նաև հասարակական զարգացման կարևորագույն և անհրաժեշտ գործոն: Դրանով պետության դերի և գործառույթների մասին նրա հայացքները էականորեն տարբերվում

են XVIII–XIX դարերի ազատամտական հայեցակարգերից, որոնց համաձայն՝ պետության սոցիալական գործառույթը լոկ հասարակության «գիշերային պահապան» լինելն է, այսինքն՝ յուրահատուկ ծառայողական դեր կատարելը:

Քաղաքացու իրավունքները (հասարակական դաշինք կնքելուց հետո) Սպինոզան անվանում է «մասնավոր քաղաքացիական իրավունք» և սահմանում որպես «յուրաքանչյուրի ազատություն՝ պահպանելու իրեն սեփական վիճակում, որը որոշվում է բարձրագույն իշխանության հրամաններով և պաշտպանվում միայն դրա հեղինակությամբ»: Այլ խոսքով, մասնավոր քաղաքացիական իրավունքը դիտվում է իբրև քաղաքացիական հասարակության մեջ թույլատրված ու հաստատված մարդու բնական իրավունքներ:

Սպինոզայի համաձայն, միայն բարձրագույն իշխանությունը, որը պայմանավորված չէ որևէ օրենքով, իրավունք ունի որոշել, թե ինչն է արդարացի, և ինչը՝ անարդար, միայն նրան է «պատկանում օրենքներ հրապարակելու, դրանք մեկնաբանելու իրավունքը»: Բացի այդ, «լոկ բարձրագույն իշխանությունն իրավունք ունի դատել յուրաքանչյուրի արարքները, որոշել հանցագործների պատիժը և լուծել իրավունքի մասին հարցեր ... կամ էլ նշանակել գործող իրավունքի գիտակներին, որ նրանք զբաղվեն դրանով իր փոխարեն»: Պետության հիմնական գործառույթներից է նաև հասարակության մեջ հավատի հանդուրժողության, քաղաքացիների մասնավոր սեփականության անձեռնմխելիության, առևտրի ազատության, լուսավորության տարածման սկզբունքների կենսագործման ապահովումը: Բարձրագույն իշխանությունը, լինելով բացարձակ իր իսկ հրապարակած օրենքների նկատմամբ, այնուամենայնիվ, պետք է ենթարկվի բնության օրենքներին, որոնք գործում են նաև իրավունքի և պետության ոլորտում:

Վերոհիշյալ գործառույթներն իրականացնելու ունակ, իսկական բարձրագույն իշխանություն Սպինոզան համարում է այնպիսի իշխանությունը, որը «հաստատվում է ազատ ժողովրդի կողմից, և ոչ այն, որը ձեռք է բերվում պատերազմի իրավունքով»: Իր տեսակետը մտածողը բացատրում է այն հանգամանքով, որ «ազատ ժողովուրդը ղեկավարվում է առավել հույսով, քան սարսափով, ենթարկվածը՝ առավել սարսափով, քան հույսով, քանզի առաջինը ձգտում է բարելավել կյանքը, երկրորդը՝ խուսափել մահից»: Նա համոզված է, որ «պատերազմի իրավունքով ... ձեռք բերված բարձրագույն իշխանության նպատակը ավելի շուտ ստրուկների, քան հպատակների նկատմամբ իշխանությունն ու տիրապետումն են»:

Կառավարման ձևերը: Քաղաքացիների ազատության ու հավասարության հիմնահարցը Սպինոզան կապում է պետական կառավարման

ձևի հիմնահարցի հետ: Նա նախընտրում է կառավարման ժողովրդավարական ձևը, քանի որ, ըստ նրա, այն մյուս ձևերից առավել ընդունակ է ապահովել քաղաքացիների ազատությունը: Ժողովրդավարական պետությունը «առավել բնական է և ավելի է մոտենում ազատությանը, որը բնությունը շնորհում է յուրաքանչյուրին, քանզի այդ պետության մեջ ամեն ոք իր բնական իրավունքը փոխանցում է ոչ թե ուրիշին՝ ապագայում զրկվելով ձայնի իրավունքից, այլ ողջ հասարակության մեծ մասին, որի միավորն էլ ինքն է»: Հենց ժողովրդավարությունն է ստեղծում անհրաժեշտ պայմաններ բոլոր քաղաքացիների հավասարության հաստատման համար: Ժողովրդավարական պետության խնդիրն է՝ մեծամասնությամբ ընդունել այնպիսի որոշումներ, որոնք թույլ կտան անհատների անձնական շահերը զուգակցել հասարակական շահերի հետ: Լինելով ժողովրդավարության հետևողական պաշտպանն ու տեսաբանը՝ Սպինոզան միաժամանակ հետևողական էտատիստ է (պետության գերակայության գաղափարի պաշտպան):

Սպինոզայի կարծիքով, ժողովրդավարության առանձնահատկությունն ու կատարելությունը դրսևորվում են նրանով, որ ժողովուրդը գործում է ոչ հարկադրանքով, այլ իշխանության հետ համաձայնությամբ: Ժողովրդավարությունը նա ըմբռնում է որպես բացարձակ, հզոր պետություն՝ հիմնված օրենքի և քաղաքացիների համաձայնության վրա, որն ապահովում է ազատություն, հավասարություն և համընդհանուր բարիք: Պետության տվյալ ձևը լավագույնս համապատասխանում է բնական իրավունքին: Միաժամանակ, ժողովրդավարական իրավունքները չեն տարածվում օտարերկրացիների, կանանց, երեխաների, ստրուկների, ինչպեսև հանցագործների վրա:

Սպինոզան իրավազոր է համարում նաև կառավարման մյուս քաղաքական ձևերի, այդ թվում՝ միապետականի գոյությունը: Սակայն, միապետության օրոք անհրաժեշտ է, որ միապետի կամքը լրացվի ու սահմանափակվի ժողովրդի ամբողջական կամքով, որպեսզի քաղաքացիները որևէ կերպ ներգրավվեն պետական իշխանության իրականացման, երկրի քաղաքական կյանքի մեջ: Այս վերապահումն ունի սկզբունքային նշանակություն, որքանով, ըստ նրա, այն թույլ է տալիս ապահովել ինչպես ժողովրդի ազատությունը, այնպես էլ պետության կայունությունը:

Մարդու և քաղաքացու իրավունքներն ու ազատությունները: Պետական իշխանության սահմանները: Սպինոզան մեկ մարդու (միապետի) ձեռքում պետական լիիշխանության կենտրոնացմանը սկզբունքորեն դեմ է նաև այն պատճառով, որ այս դեպքում բոլոր քաղաքացիները, փաստորեն, դառնում են իրավազուրկ: Իսկ մարդկանց՝ իրենց անկապտելի բնական իրավունքներից լիովին զրկելը հանգեցնում է բռնապետության, ինչը հակասում է մտածողի ուսմունքի հիմնարար սկզբունքներին:

Այդ պատճառով՝ նա բացարձակ իշխանության սկզբունքին հակադրում է անձի անօտարելի (բնական) իրավունքների հայեցակարգը, իրավունքներ, որոնք կոչված են սահմանափակել բարձրագույն իշխանությունը: Նա համոզված է, որ ոչ մի իշխանություն ի վիճակի չէ ինքնակամ կառավարել, չի կարող անտեսել մարդկային բնության օրենքները: Իսկ մարդ–անհատի բնությունն այնպիսին է, որ նա չի կարող լիովին հրաժարվել իր բոլոր բնական իրավունքներից (կյանքի իրավունք, գործունեության իրավունք, խղճի ու մտքի ազատություն և այլն)՝ չդադարելով մարդ լինելուց: Քաղաքական մտածողը համոզված է, որ «քաղաքացիական վիճակում յուրաքանչյուրի բնական իրավունքը չի դադարում», քանզի «մարդը թե՛ բնական վիճակում, թե՛ քաղաքացիականում գործում է իր բնության օրենքներով և իր օգուտին համապատասխան»:

Այդպիսով, ոչ մի անհատ բարձրագույն իշխանությանը սկզբունքորեն չի հանձնում իր բնական իրավունքներն ամբողջովին: «Յուրաքանչյուրը պահպանում է սեփական շատ իրավունքներ, որոնք կախված են միայն նրա որոշումից»: Անհատի բնական իրավունքներն անձի անկապտելի, անօտարելի իրավունքներն են, ուստի պետության կողմից դրանք ճնշելու, օտարելու ցանկացած փորձ հակաօրինական է և չի կարող արդարացվել պետության բարձրագույն շահերի տեսանկյունից: Քանզի «պետության» գլխավոր նպատակը «իրականում ազատությունն է», սեփական քաղաքացիների ազատության ապահովումը: Քաղաքացիների (կամ պետության) ազատության չափը կախված է ոչ թե թույլատրված ինքնակամության կամ ինքնավարության աստիճանից, այլ թույլատրելիի շրջանակների խելամտության աստիճանից, քանզի ազատությունը հնարավոր է լոկ բնական անհրաժեշտության ճանաչելիության հիմքի վրա և դրա շրջանակներում: Եվ այս իմաստով՝ «կամքը և բանականությունը նույնն են»: Սպինոզայի համաձայն, միայն բանական կամքը կարող է ազատ լինել: Համապատասխանաբար՝ ազատ է համարվում այն պետությունը, որի օրենքները բանական են: Մարդն ազատ է, երբ ղեկավարվում է բանականությամբ, քանի որ միայն այդ դեպքում է նա գործում պատճառների իմացությամբ, որոնք պայմանավորում են նրա գործողությունները: Նա նշում է, որ «ազատությունը չի ոչնչացնում գործելու անհրաժեշտությունը, այլ ենթադրում է»: Ճիշտ այդպես էլ գործելու անհրաժեշտությունը չի բացառում ազատությունը: Հետևաբար՝ ո՛չ ազատությունը, ո՛չ անհրաժեշտությունը բացարձակ չեն:

Քաղաքացիական վիճակի նպատակը «խաղաղությունը և կյանքի անվտանգությունն են», մարդու իրական ազատության ապահովումը: Ուստի, եթե քաղաքացիական վիճակն ի զորու չէ վերացնել ապստամբությունների, իրավախախտումների և անօրինականության պատճառները, ապա այն շատ քիչ է տարբերվում բնական վիճակից:

Պետության և անհատների փոխհարաբերության հիմնահարցը քննելիս Սպինոզան մատնանշում է մի շարք գործոններ, որոնք որոշում են պետական իշխանության գործողության սահմանները անհատների հետ հարաբերություններում: Նախ՝ նշված սահմանները պայմանավորված են հենց պետության ինստիտուտի բնությամբ, որը «հիմնվում է բանականության վրա և ուղղորդվում դրանով»: Երկրորդ՝ պետության իրավասությանը չի վերաբերում «այն ամենը, ինչի կատարմանը որևէ մեկը չի կարող մղվել ո՛չ պարգևներով, ո՛չ սպառնալիքով»: Պետական միջամտությունից դուրս են համարվում հետևյալ իրավունքները. մտքի և սեփական կարծիք ունենալու ազատությունը, խղճի ազատությունը, մարդկանց փոխադարձ սերը և ատելությունը, մարդու՝ իր դեմ չվկայելու իրավունքը, մահից խուսափելու իրավունքը և այլն, այսինքն՝ մարդու բնական իրավունքների ոլորտը. «Ըստ բնության մեծագույն իրավունքի՝ յուրաքանչյուրն իր մտքերի տերն է»: Երրորդ՝ «չի կարելի անտեսել, որ պետության իրավունքին առավել պակաս վերաբերում է այն, ինչ վրդովում է մեծամասնությանը»: Հետևաբար՝ պետության իրավունքը չպետք է հակասի մեծամասնության կարծիքին, պետական իշխանությունը պետք է հաշվի առնի հասարակական կարծիքը, չմիջամտի անձի բնական իրավունքների և ազատությունների ոլորտին: Մնացած բոլոր դեպքերում պետությունը գերակայում է անձին:

Միաժամանակ, Սպինոզան ենթադրում է, որ «հասարակ ժողովրդին խորթ են ճշմարտությունը և դատողունակությունը»: Մարդկանց նա բնութագրում է և՛ որպես քաղաքացիներ (նրանց իրավունքների տեսանկյունից), և՛ որպես հպատակներ (պետության հետ նրանց հարաբերությունների տեսակետից): Իսկ պետությունը՝ նույնացված հասարակությանը, նա համարում է հավերժ:

Միջազգային հարաբերություններում Սպինոզան ընդգծում է խաղաղության նշանակությունն ու օգուտը: Պատերազմի իրավունքը պատկանում է յուրաքանչյուր առանձին պետությանը, իսկ խաղաղության իրավունքը՝ նվազագույնը երկու պետության: Ավելին, պատերազմը նույնպես «պետք է վարել միայն խաղաղության նպատակով»: Պայմանագրով կապված դաշնակից պետությունները միասին օժտված են առավել իրավունքներով, քան դրանցից յուրաքանչյուրը՝ առանձին վերցրած:

Սպինոզան մշակել է քաղաքական և իրավական երևույթները իմաստավորելու ու ճանաչելու սեփական մեթոդաբանությունը: Նոր ժամանակում նա առաջիններից էր, որ կիրառեց բնանկարագրական (նատուրալիստական) մեթոդը՝ պետությունը և իրավունքը դիտելով իբրև բնական ուժերի համակարգ, որը աշխարհակարգի տարրերից է: Նա որոնում է քաղաքական այնպիսի ձևեր, որոնց առկայությամբ հասարա-

կական խնդիրների լուծումը կախված չլինի պատահարից, կառավարողների քմահաճույքից ու կամայականությունից, այլ իրականանա հասարակության պետաիրավական բանական կազմակերպման սկզբունքների գործողություններով: Իսկ այդ սկզբունքները մտածողը բխեցնում է «հենց մարդկային բնության կառույցից», ինչն այդ շրջանում նպաստեց քաղաքական ոլորտի ռացիոնալ իմաստավորմանը:

Սպինոզային հաջողվեց Կեպլերի, Գալիլեյի, Նյուտոնի, Հյուգենսի, Պասկալի և այլոց գիտական նվաճումների վրա հիմնված նոր աշխարհըմբռնման սկզբունքները փոխադրել քաղաքաիրավաբանական լեզվի: Սպինոզայի մեթոդաբանությունը՝ անկախ մետաֆիզիկական բնույթից, շեշտում է իրավաքաղաքական երևույթների ենթարկվածությունը օբյեկտիվ բնական օրենքներին, ինչը պետության և իրավունքի հիմնահարցերի հետագա մշակման հիմք ծառայեց:

Սպինոզայի քաղաքական ուսմունքում արտացոլվել են դարաշրջանի թե՛ առաջադիմական միտումները, թե՛ հակադրությունները, մոլորությունները և պատրանքները: Հասարակությանը նույնացված պետությունը (ինչը բնորոշ էր այդ ժամանակաշրջանին) մտածողը դիտում է իբրև հավերժական ու անփոփոխ ինստիտուտ: Ինչ վերաբերում է հասարակության հեղափոխական վերակառուցմանը, ապա դա նա համարում է լոկ «հույզերի», բանական սկզբից զուրկ կրքերի «խռովություն», որը բնականորեն անհրաժեշտ և բանականորեն հիմնավորված չէ պետական կազմակերպության հայեցակարգի շրջանակներում:

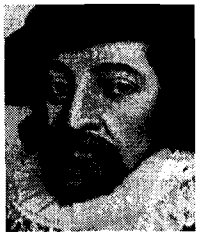
Հոլանդացի մտածողի քաղաքական իդեալը ժողովրդավարական պետությունն է, քանի որ ժողովրդավարությունը կառավարման մյուս ձևերից առավել համապատասխանում է մարդու բնությանը, մարդկային համակեցությանը, այսինքն՝ ավելի բնական է և առավել ընդունելի պայմաններ է ստեղծում մարդ–անհատի իրավունքների ու ազատությունների իրականացման համար: Ժողովրդավարության վերաբերյալ իր հայացքներում Սպինոզան կանխորոշում է XVIII դարի ֆրանսիացի հայտնի քաղաքական մտածող Ռուսոյի հայեցակարգը:

Սպինոզայի ուսմունքը նշանակալի ազդեցություն է ունեցել պետության և իրավունքի հայեցակարգի ձևավորման վրա գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ:

Մարդու իրավունքների և ազատությունների հայեցակարգի հետագա զարգացման համար կարևոր նշանակություն ունեցան Սպինոզայի գաղափարները՝ մարդու կյանքին պետական միջամտության սահմանափակման, արտաքին ազդեցությունից բնական, անօտարելի, անքակտելի իրավունքների և ազատությունների ոլորտի պահպանման, իրավունքների այդ ոլորտը՝ իբրև ինքնաբավ և ինքնավար առանձնացնելու մասին:

ԱՆԳԼԻԱ

1.1.3. Ֆ. Բեկոնի քաղաքական հայացքները



Բեկոն Ֆրենսիս (1561–1626)՝ նշանավոր փիլիսոփա, պետական գործիչ և քաղաքական մտածող: Սովորաբար նրան համարում են տրամաբանության, փիլիսոփայության բարեփոխիչ, ով հսկայական ազդեցություն է ունեցել XVII–XVIII դդ. բնագիտական մտածողության վրա: Ընդ որում՝ անտեսվել է այն փաստը, որ նրա աշխատությունների նշանակալի մասը նվիրված է քաղաքականության, իրավունքի, պատմության, աստվածաբանության և բարոյականության հիմնահարցերին: Ավելին, ինչպես նշում են որոշ հետազոտողներ, Բեկոնի վերջնական նպատակը մարդկային հասարակության և ոչ տրամաբանության կամ փիլիսոփայության բարեփոխումն է: Նրա սոցիալ–քաղաքական հայացքներն արտացոլված են «Փորձեր, կամ բարոյական և քաղաքական խրատներ» (1597), «Նոր Ատլանտիդա» (անավարտ) և այլ երկերում:

Բեկոնի սոցիալ–քաղաքական հայացքները ներթափանցված են հասարակական բարիքի գաղափարով: Հասարակական երջանկության նվաճումը «գիտությունների մեծ վերականգնման» վերջնական նպատակն է:

Որպես պետական գործիչ և նոր, ծառայաշնորհյալ ազնվականության ներկայացուցիչ՝ Բեկոնը պաշտպանում է թագավորական կենտրոնացված ուժեղ իշխանությունը, որը հանուն ազգային պետության հզորության՝ կարող է ենթարկել սոցիալական տարբեր ուժերին, շերտերին և կուսակցություններին: Այս կապակցությամբ նա առաջադրում է այն ամրապնդելու միջոցառումների ամբողջական համակարգ: Միաժամանակ, հանդես է գալիս «լուսավորյալ» քաղաքականության պաշտպանությամբ, որը հաշվի է առնում ոչ թե նեղ դասային, խմբակային կամ անձնական, այլ երկրի ազգային շահերը:

Այսպես, Բեկոնը Հակոբ (Յակով) I թագավորին խորհուրդ է տալիս, թե ինչպես սահմանափակել պրելատների ազդեցությունը՝ ստեղծելով հակակշիռ հանձինս նոր ազնվականության՝ բացարձակ միապետության հուսալի հենարանի և նեցուկի, ընդդեմ հասարակ ժողովրդի, թույլ չտալ «անարտադրողական» ազնվականության քվաքանակի չափազանց ուռճացում և երկրի հզորության հիմքի՝ հողագործների դասի կրճատում, արմատախիլ անել անգործությունը, զսպել շքեղությունն ու շռայլությունը, պաշտպանել առևտուրը և արդյունաբերությունը հարկային կամայականությունից: Նա թագավորին խորհուրդ է տալիս կանոնավորապես գումարել պառլամենտ՝ ուշադրություն դարձնելով հետևյալ հանգամանքներին. պառլամենտը (խորհրդարանը)՝ որպես ներկայացուցչական մարմին, չեզոքացնում է միապետական իշխանության՝ բռնապետականի վերածվելու վտանգը, այն թագավորական իշխանության օգնականն է և միջնորդի դեր է կատարում թագավորի և ժողովրդի միջև:

Միապետությունների օրոք անհրաժեշտ է ազնվականության առկայությունը, քանզի հակառակ դեպքում այն վերածվում է բռնապետության: Ազնվականության գործառույթն այն է, որ նա «չափավորում է միապետի իշխանությունը և շեղում ժողովրդի հայացքը թագավորական տնից»: Բեկոնի համաձայն՝ ժողովրդավարական կառավարման ժամանակ այն պետք չէ, քանի որ մարդկանց ուշադրությունն ուղղված է գործերին և ոչ անձանց: Որպես օրինակ՝ նա նշում է Շվեյցարական հանրապետությունը՝ հիմնված օգտակարության սկզբունքի և ոչ արտոնությունների վրա: Լավագույնը նա համարում է այն տարբերակը, երբ «ազնվականությունը հզոր է ոչ ավելի, քան անհրաժեշտ է պետության և օրենքի շահերի տեսանկյունից, սակայն բավարար ուժեղ է՝ ծառայելու գահին իբրև հենարան՝ ընդդեմ ամբոխի ամբարտավանության»:

Բեկոնը տոհմային ազնվականությանը հակադրում է նոր, ծառայաշնորհյալ ազնվականությունը, ում վրա պետք է հենվի միապետն առաջին հերթին, քանզի ինքն է հենց ստեղծում նրան:

Բեկոնը, ինչպես Մաքիավելին, միապետին համարում է բոլոր հպատակների հայրը: Եվ որպես այդպիսին՝ նա չպետք է հակվի որևէ կուսակցության, քաղաքական խմբավորման կողմը, միապետական իշխանությունը չպետք է ենթարկի «կուսակցական նպատակներին» ու շահերին, քանի որ դա կհանգեցնի «այլ՝ առավել ամուր կապերի» առաջացման, «քան հպատակության կապերն են»: Այս դեպքում «միապետին կարելի է համարել գրեթե գահընկեց եղած»:

Ըստ Բեկոնի՝ պետական իշխանությունը հենվում է չորս սյուների՝ կրոնի, արդարադատության, խորհրդի և պատժի վրա, որոնց թուլացումը ծնում է դժգոհություն, խռովություն և ապստամբություններ՝ ընդդեմ իշխանության: Պետական իշխանության դեմ զանգվածային ելույթների կարևորագույն պատճառներն են «մեծ սովը» և աղքատությունը (նյութական պատճառները): Դրանց շարքին են դասվում նաև «կրոնական նորամուծությունները, հարկերը, օրենքների և սովորույթների փոփոխությունը, արտոնությունների խախտումները, համընդհանուր ճնշումը, անարժան մարդկանց կամ օտարերկրացիների բարձրացումը ... որևէ կուսակցության ոչ խելամիտ հավակնությունները, մի խոսքով՝ այն ամենը, ինչն առաջ բերելով դժգոհություն՝ միաձուլում ու միավորում է ժողովրդին ընդհանուր գործերում»:

Ընդ որում, եթե դժգոհ է հիմնական երկու դասից մեկը (ազնվականությունը կամ հասարակ ժողովուրդը), վտանգը դեռ մեծ չէ, որքանով «հասարակ ժողովուրդը հակված չէ վերելքի, եթե դրան չեն մղում ազն-

վազարմ երևելիները, իսկ նրանք անզոր են, եթե ինքը՝ ժողովուրդը, տրամադրված չէ խռովության»: Վտանգը մեծանում է և դառնում իրական, երբ ազնվականությունը պատրաստ է խռովության և սպասում է ժողովրդի երկպառակությանը: Ուստի՝ միապետների համար առավել հուսալի է «օժանդակել հասարակ ժողովրդի տրամադրությանը»: Անհրաժեշտ է նաև ժողովրդին շնորհել որոշ ազատություններ, բողոքելու և դժգոհություն արտահայտելու հնարավորություն: Մաքիավելիի ոգով Բեկոնը գրում է. «Եվ թող ոչ մի կառավարիչ չփորձի դատողություն անել դժգոհության վտանգի մասին, թե որքանով է այն արդարացի, քանի որ դա կնշանակի ժողովրդին վերագրել *չափազանց ողջախոհություն*՝ այն դեպքում, երբ նա հաճախ հակադրվում է սեփական բարօրությանը»:

Այս վտանգը կանխելու համար Բեկոնը առաջադրում է մի շարք միջոցառումներ, ինչպես օրինակ՝ « ... ժողովրդին հմտորեն և ճարպկորեն մխիթարել հույսերով, մարդկանց առաջնորդել մի հույսից մյուսը՝ լավագույն հակաթույներից է ընդդեմ դժգոհության: Հիրավի իմաստուն է այն կառավարությունը, որն ունակ է մարդկանց թմրեցնել հույսերով, երբ չի կարողանում բավարարել նրանց կարիքները»: Նա ենթադրում է, որ դա ամենևին էլ դժվար չէ, որովհետև և՛ առանձին անձինք, և՛ կուսակցությունները հակված են՝ ինքնամխիթարվելու հույսերով: Բացի այդ, հարկ է թագավորական իշխանության կողմը գրավել դժգոհների առաջնորդին կամ նրան հակադրել մեկ այլ հեղինակություն այդ նույն կուսակցություններից, տարանջատել իշխանություններին, քշնամական միություններին և կուսակցություններին՝ իրար դեմ հակադրելով նրանց:

Վերածննդի ավանդույթի ոգով Բեկոնը չի տարբերակում «պետություն» և «քաղաքացիական հասարակություն» հասկացությունները: Այսինքն, «civil society» ասելով՝ հաճախ հասկացվում է հենց պետությունը:

Բեկոնի քաղաքական իդեալը «լուսավորյալ միապետությունն» է. «Հայտնի է, որ լուսավորյալ կառավարիչների իշխանության ներքո պետությունները վերապրել են իրենց պատմության առավել երջանիկ ժամանակաշրջանները»: Կառավարման լավագույն ձևի մասին *հարցը* նա լուծում է իրրև պրագմատիկ մտածող՝ ժամանակի և տեղի կոնկրետ պայմաններին համապատասխան: Այդ պատճառով, ազգային պետությունների՝ ցանկացած ձևով կազմավորման ու ամրապնդման շրջանը նա հատկապես արժանավոր է դիտում պատմաբանների ուշադրության համար:

Բեկոնը՝ որպես սթափ քաղաքագետ, կարևորում է պետական բարձր պաշտոնի հասնելու և պահպանելու հարցը, որը ծառայաշնորհյալ ազնվականության համար (ինքն էլ պատկանում էր այդ դասին) գործնական–քաղաքական նշանակություն ուներ: Նա պնդում է, որ իշխանությունը իրականում մարդուն զրկում է *ազատությունից* և նրան

դարձնում «երեք տիրոջ ծառա»՝ միապետի կամ պետության, մարդկանց ասեկոսեների և սեփական գործի: Բացի այդ, վերելքը երբեմն պահանջում է ստորացում, իսկ պատիվը ձեռք է բերվում անպատվությամբ: Անկախ դրանից՝ իշխանություն նվաճողը ոչ միայն չի ուզում, այլև չի կարող հրաժարվել դրանից. «Ո՛չ, մարդիկ ի վիճակի չեն գնալ հանգստի, երբ ցանկանան. նրանք չեն հեռանում նաև այն ժամանակ, երբ հարկ է լինում»:

Բեկոնը միաժամանակ առաջադրում է մի շարք հանձնարարականներ ու խորհուրդներ, որոնք, նրա կարծիքով, անհրաժեշտ են պետական գործչին և՛ իշխանության պահպանման, և՛ իշխանական գործառույթները կատարելու համար: Այսպես, նա պետական պաշտոնյային խորհուրդ է տալիս պաշտպանել սեփական իրավունքները և չդիմել օրենքին, քանզի ավելի լավ է իրավասությունը հաստատել լռելյայն և de facto, քան բացահայտ հայտարարել այդ մասին: Նա պետք է պահպանի նաև իր ենթակաների իրավունքները՝ հաշվի չառնելով մանրուքները:

Որոշ իմաստով Բեկոնը մեծ ուտոպիստ է՝ ենթադրելով, որ մարդը «նոր փիլիսոփայության» շնորհիվ տիրապետելով բնության ուժերին՝ հասարակությանը կհասցնի երջանկության և ծաղկման: Սակայն նա չի նշում, թե հասարակությունը, բնության նկատմամբ դառնալով «հզոր» և պահպանելով գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունները, ինչ կերպ և ինչ չափով կհասնի «ընդհանուր բարօրության»: Նա համարում է, որ իր աշխատանքներով գործնականորեն մոտեցնում է «Մարդու թագավորության» («Regnum hominis») հաստատումը երկրի վրա:

Բեկոնը համոզված է, որ հենց արտադրողական ուժերի և մարդու՝ իբրև անմիջական արտադրողի զարգացումը կհանգեցնի հասարակության «երջանիկ վիճակին», որի մարմնացումը «Նոր Ատլանտիդան» է՝ տեխնիկական և տեխնոլոգիական ուտոպիական «դրախտը»: Սակայն «Նոր Ատլանտիդայում» նույնպես մարդիկ երաշխավորված չեն աղքատությունից, պահպանվում են թագավորական իշխանությունը, խորհրդարանը (պառլամենտը), սոցիալական կարգավիճակների, առևտրի, դրամի համակարգը, ընտանիքի հայրիշխանական կարգը, մասնավոր սեփականության ինստիտուտը: Բեկոնի սոցիալական ուտոպիայի հակասությունն այն է, որ հասարակական ձևերի (որոնցում անմիջական արտադրողը դեռևս տիրում է արտադրամիջոցներին) իդեալականացումը զուգակցվում է նոր գիտության նպատակի՝ խոշոր արդյունաբերական արտադրության զարգացման հետ:

Բեկոնի ուտոպիան որոշ իմաստով իր ժամանակի անգլիական բացարձակ միապետության իդեալականացումն է: «Նոր Ատլանտիդայում» նա պատկերում է ծաղկող միապետություն՝ մեկուսացված մնացած աշխարհից, «նորարարությունների և օտար բարքերի ազդեցության»

վտանգից: Բայց դա չի խանգարում տարբեր եղանակներով տեղեկություն ստանալ այն ամենի մասին, ինչ տեղի է ունենում այլ երկրներում:

Նրա ուտոպիական պետության գլխավոր ինստիտուտը «Սողոմոնի տունն» է՝ երկրի գիտատեխնիկական, ուղեղային կենտրոնը: Բեկոնը առաջադրում է համապետական նոր գիտական կազմակերպման նախագիծ: Կենտրոնի խնդիրներն են. գիտական հետազոտությունների, տեխնիկական հայտնագործությունների, երկրի արտադրողական ուժերի, բնական ռեսուրսների և արտադրության, գիտության ու տեխնիկայի նվաճումները արդյունաբերության և գյուղատնտեսության մեջ ներդրման պլանավորումն ու կազմակերպումը: Նրա անդամները տեխնոկրատական էլիտան է (վերնախավը), ովքեր բարձր դիրք են գրավում պետության մեջ և սկզբունքորեն չեն ենթարկվում քաղաքական իշխանությանը: Բեկոնը ներկայացնում է սոցիալական, տեխնոկրատական ապագա ուտոպիական հայեցակարգերի առաջին ուրվագիծը:

1.1.4. XVII դարի անգլիական բուրժուական հեղափոխության շրջանի քաղաքական միտքը

XVII դարի անգլիական բուրժուական հեղափոխությունը համաեվրոպական առաջին հեղափոխությունն էր: Գլխավորելով այն՝ քաղաքային բուրժուազիան հանդես եկավ ջենտերի (միջակ ու մանր ազնվականության) հետ դաշինքով: Հեղափոխությանը հարեցին նաև գյուղացիությունը և քաղաքային մանր բուրժուազիան: Ավատատիրական բացարձակ միապետական կարգերը պաշտպանում էին հին ազնվականությունն ու անգլիկան եկեղեցու վերնախավը:

Հասարակական խմբերից յուրաքանչյուրն առաջ էր քաշում իր քաղաքական ծրագրերը՝ համապատասխան տեսական հիմնավորումներով: Հակամարտող կողմերի գաղափարախոսները օգտագործում էին Աստվածաշնչյան տեքստերը՝ միմյանց մեղադրելով «ճշմարիտ Աստծուց» հեռանալու մեջ:

Անգլիական բուրժուազիան շատ բան էր փոխառել կալվինական գաղափարախոսությունից: Նրա աջ թևի (հարուստ վաճառականության, Լոնդոնի բանկիրների) շահերը ներկայացնում էր երիցականների (պրեսբիտերականների) կրոնաքաղաքական կուսակցությունը, միջին բուրժուազիայի և ջենտերի շահերը՝ ինդեպենդենտների («անկախականների») կուսակցությունը: Իսկ մանրաբուրժուական շերտերը ներկայացնում էր լևելերների («հավասարարների») կուսակցությունը, որոնցից հետագայում անջատվեցին դիգերները («փորողները»), ովքեր կազմեցին հեղափոխական ժողովրդավարության ձախ արմատական թևը՝

պաշտպանելով գյուղացիական չքավորության և քաղաքային ստորին խավերի շահերը:

Անկախականների կրոնաքաղաքական գլխավոր կարգախոսներն էին. յուրաքանչյուր կրոնական համայնքին՝ լիակատար անկախություն ու ինքնակառավարում, կենտրոնացված և թագավորին ենթակա եկեղեցու վերացում, խղճի ոլորտին իշխանությունների չմիջամտություն, կրոնական բացարձակ հանդուրժողություն ու խղճի ազատության անօտարելիություն և այլն: Նրանք առաջ էին քաշում քաղաքական չափավոր պահանջներ: Ընդգծելով հանրապետական կարգի առավելությունները՝ ընդունելի էին համարում նաև սահմանադրական միապետության կարգերը: Ինդեպենդենտների հայտնի գաղափարախոսներն էին Ջեյմս Հարինգտոնը, Ջոն Միլտոնը, Օլիվերոն Սիդնեյը և ուրիշներ: Նրանց գլխավոր նպատակն էր՝ կառավարման գոյություն ունեցող ձևի փոփոխություն, բուրժուազիայի և «նոր» ազնվականության համար ազատություն և իշխանությանը մասնակցելու իրավունքի նվաճում:



Հարինգտոն Ջեյմս (1611–1677)՝ անգլիացի քաղաքական մտածող, հեղափոխական կուսակցության՝ անկախականների գաղափարախոս: Հիմնական քաղաքական երկն է՝ «Օկեանիա հանրապետությունը» (1656): Հարինգտոնի քաղաքական հայեցակարգի առանցքային գաղափարն է. պետության ձևերը և ինստիտուտները կախված են հասարակության մեջ սեփականության բաշխումից, սեփականության հաշվեկշռից: Ընդդիմախոսելով Հոբսին, ով սեփականության առանձնացումը կապում է հասարակական դաշինքի հետ, նա իշխանության և դրա ձևերի առաջացումը բխեցնում է սեփականության բաշխումից:

Հարինգտոնի կարծիքով, Անգլիայում ավատատիրական միապետությանը համապատասխանում է «սեփականության գոթական (ավատատիրական) հաշվեկշիռը», երբ հողերի 75 տոկոսը գտնվում էր թագավորական ընտանիքի, ազնվականության և եկեղեցու ձեռքում: Սեփականության նման հաշվեկշիռը կյանքի կոչեց պետության միապետական ձևը: Հեղափոխական տեղաշարժերի հետևանքով՝ հողերը վերաբաշխվեցին հօգուտ մանրակալվածք ազնվականության, ունևոր գյուղացիության և այլն, ինչի արդյունքում հողերի 90 տոկոսը հայտնվեց «ժողովրդի» ձեռքում: «Սեփականության ժողովրդական հաշվեկշիռը» հանգեցրեց իշխանության նոր՝ հանրապետական ձևի առաջացման: «Սեփականության հաշվեկշռի» տեսության հիման վրա Հարինգտոնը առաջարկում է ամբողջ իշխանությունը սահմանադրականորեն ամրագրել սեփականատերերին, ինչը հակասում է նրա այն կարծիքին, որ բոլոր քա-

ղաքացիներին էլ կարելի է օժտել քաղաքացիական իրավունքներով և օրենքի առջև հավասարությամբ:

Ինչպես Հոբսը, նա պաշտպանում է կայուն իշխանության սկզբունքը, որը պետք է դառնա մասնավոր սեփականության անվտանգության երաշխիքը: Հարինգտոնի հայեցակարգը բացահայտում է իշխանության և սեփականության փոխկապակցվածությունը, ինչը տեսական նորույթ էր ժամանակի քաղաքական մտքում:

Լևելերներն ունեին առավել արմատական դիրքորոշում: Նրանց առաջադրած քաղաքական գաղափարներն ու սկզբունքները դրական դեր խաղացին Արևմտյան Եվրոպայի և Հյուսիսային Ամերիկայի XVII–XVIII դարերի սոցիալ–քաղաքական կյանքում, քաղաքական մտքի զարգացման մեջ առհասարակ:



Ջոն Լիլբեռն (1614–1657)՝ լևելերների կուսակցության առաջնորդն ու գաղափարախոսը: Նրանց քաղաքական պլատֆորմի հիմնական սկզբունքը ժողովրդի ինքնիշխանության առաջնայնության և գերակայության մասին դրույթն է: Այդ կապակցությամբ Լիլբեռնը գրում է. «Ամբողջ իշխանությունն ի սկզբանե և իր էությամբ բխում է ժողովրդից և հետևաբար՝ միայն նրան է պատկանում: Ժողովրդի ազատ ընտրությունը և իր ներկայացուցիչների միջոցով արտահայտած նրա համաձայնությունն ամեն մի արդար կառավարման միակ հիմքն է»: Ժողովրդական ինքնիշխանությունն անօտարելի է. նախնիների և հետնորդների առջև պատասխանատվությունն ազգին թույլ չի տալիս իր իշխանությունն օտարել որևէ մեկի օգտին:

Բնահիրավական ոգով լևելերները բացատրում են նաև անհատի իրավունքներն ու ազատությունները: Նրանք բնածին ու անքակտելի են համարում անձի ազատությունն ու սեփականության իրավունքը, խղճի ու մամուլի ազատությունը, արդյունաբերական ու առևտրական գործունեության ազատությունը, օրենքի և դատարանի առջև բոլորի հավասարությունը: Ոչ մի իշխանություն չի կարող, իրավասու չէ վերացնել մարդու բնական իրավունքներն ու ազատությունները, քանի որ դրանք առավել առաջնային ու վեր են քաղաքացիական (դրական) օրենքից:

Լևելերները մերժում են միապետական և օլիգարխիական կառավարման ցանկացած ձև: Նրանց քաղաքական իդեալը հանրապետությունն է. միապալատ խորհրդարանի անդամների կանոնավոր և ժողովրդավարական ընտրություններ, օրենսդիր ժողովի նկատմամբ ժողովրդի վերահսկողություն:

Ընտրություններին մասնակցելու իրավունք ունեն «21 տարեկան և բարձր տարիքի բոլոր քաղաքացիները (բացառությամբ՝ ծառաների, ողորմությամբ ապրող անձանց և նրանց, ովքեր նախկին թագավորին ծառայել են զենքով և դրամական կամավոր օժանդակությամբ)»: Համընդհանուր ընտրական իրավունքի պահանջը տրամաբանորեն ենթադրում է դասերի և դասային արտոնությունների վերացում: Լևելերներն առավելապես ընդգծում են քաղաքացիական, քաղաքական իրավունքների ու ազատությունների հրատապությունը, պաշտպանում մասնատիրական հարաբերությունների սկզբունքը: «Խորհրդարանն իրավունք չունի ... հավասարեցնել մարդկանց վիճակը, քայքայել սեփականությունը կամ բոլոր իրերն ընդհանուր դարձնել»:

Լևելերների համաձայն՝ միայն իշխանության խիստ սահմանազատումն օրենսդիր մարմնի (պատգամավորների) և գործադիր հիմնարկների (պաշտոնատար անձանց) միջև կարող է երաշխավորել ժողովրդական ազատության լիարժեք պահպանումը, կանխել իշխանության բռնազավթումը: Այդ կապակցությամբ Լիլբեռնը գրում է. «պատգամավորների իշխանությունը միայն դատարանների և այն անձանց համար օրենքների, կանոնների ու հրահանգների հրապարակումն է, ովքեր օրենքով նշանակված են դրանք կատարելու համար, և ում պետք է միակերպ ենթարկվեն ինչպես հանրապետության, այնպես էլ խորհրդարանի անդամները: Ժողովրդի համար անմիտ, անարդար ու կործանարար կլինի, եթե օրենսդիրները միաժամանակ լինեն նաև օրենքների կատարողներ:

Օրենսդիր մարմնի և վարչական հաստատությունների միջև հրապարակային–իշխանական լիազորությունների բաժանման գաղափարը լևելերները լրացնում են վարչակազմից դատարանի բաժանման և խորհրդարանին պաշտոնատար անձանց հաշվետվության գաղափարով: Լևելերները Նոր ժամանակում առաջիններից էին, որ հանդես եկան պետությունից կրոնի և եկեղեցու անջատման օգտին. «Մարդկային որևէ իշխանության ոչ մի կերպ չենք վստահում կրոնի հարցերի լուծումն ու աստվածապաշտության ձևերը»:

Լևելերների քաղաքական գաղափարներն էական ազդեցություն են ունեցել XVII–XIX դարերի ժողովրդավարական շատ ուսմունքների վրա:

1648 թ. լևելերների կուսակցությունից առանձնացան այսպես կոչված «Ճշմարիտ լևելերները»՝ դիգերները, ովքեր հենվում էին գյուղի և քաղաքի չքավորության վրա, որոնց ղեկավարն ու տեսաբանը դարձավ **Ջոն Ուինստենլին** (1609 — 1652 թ. հետո): Նրա հիմնական աշխատությունն է՝ «Ազատության օրենքը» (1652):

Անգլիայի սոցիալ–տնտեսական և քաղաքական կյանքի վերլուծության հիման վրա Ուինստենլին մշակում է կոլեկտիվ սեփականության և առաջին հերթին՝ հողի նկատմամբ ընդհանուր սեփականության հարաբերությունների վրա հիմնված հանրապետության սահմանադրության նախագիծ:



Ուինստենլին առաջադրում է բնաիրավական հայեցակարգի իր մեկնությունը. մարդիկ բնությամբ հավասար են և բնական իրավունք ունեն հողի նկատմամբ, նրանց աշխատանքը բոլոր հարստությունների իսկական և միակ աղբյուրն է: Դրանից հետևում է, որ հողի մասնավոր սեփականությունը, աշխատանքով չվաստակած հարստությունները բնական իրավունքի կոպիտ խախտում են՝ լինելով սոցիալական և քաղաքական բոլոր չարիքների ու անարդարությունների հիմնարար պատճառ: Դրանց վերացման համար բավարար չեն կառավարման ձևի փոփոխումը, քաղաքական–իրավական հաստատությունների ու նորմերի կատարելագործումը: Անհրաժեշտ է բուն պետությունը կառուցել «ընդհանուր ազատության օրենքների» հիման վրա: Ազատության նրա ըմբռնումը ներառում է. ա) մարդկանց՝ իրենց պատկանող բոլոր օրենքների տիրապետում ու կիրառում և բ) մարդկանց իրական ապահովվածությունը նորմալ գոյությանն անհրաժեշտ կենսամիջոցներով: *Իսկական ազատությունը հնարավոր է այնտեղ, որտեղ հողն ընդհանուր սեփականություն է, որն էլ շահերի իսկական ընդհանրություն է ստեղծում՝ համախմբելով բոլոր քաղաքացիներին:* Դա իր հերթին պետության հզորության հիմքն է:

Թեև Ուինստենլիի պետության իդեալը շատ բանով հիշեցնում է լևելերների պատկերացումները, սակայն նա ավելի հետևողականորեն է պաշտպանում ժողովրդավարության սկզբունքները: Այսպես, նա հիմնավորում է բոլոր պաշտոնատար անձանց ընտրության և ոչ նշանակման սկզբունքը, հանրաքվեների կազմակերպումը, օրենքների ընդունումը միայն ժողովրդի գիտությամբ ու համաձայնությամբ և այլն:

Ուինստենլիի քաղաքական իդեալը պատեռնալիստական (հայրիշխանական) տիպի պետությունն է: Նույնիսկ «խորհրդարանն է ծագում պետության ամենաստորին պաշտոնից, այսինքն՝ ընտանիքում հոր իշխանությունից»: Նրա ապագայի պետության մեջ պահպանվում է ստրկության ինստիտուտը՝ որպես որոշ կարգի հակահասարակական գործողությունների համար պատժի գործիքի: Պահպանվում է նաև մահապատիժը՝ հողի առք ու վաճառքի, կրոնական ծիսակատարությունը մասնագիտության, իսկ կրոնական քարոզը եկամտի աղբյուրի վերածելու համար: Նա կարծում է, որ գոյություն ունեցող սոցիալական անարդարությունները կարող են վերացվել չքավորության շարժմամբ, մագիստրատների նախաձեռնությամբ ու խելամտությամբ:

Ուինստենլիի «Ազատության օրենքը» առանձնահատուկ դեր է ունեցել XVII դարի բուրժուական կարգերի հաստատման շրջանում: Նա փորձել է համադրել հանրապետական–ժողովրդավարական և սոցիալիստական գաղափարները:



Անգլիացի նշանավոր բանաստեղծ **Ջոն Միլտոնը** (1608–1674) իր աշխատություններում («Թագավորի և պաշտոնատար անձանց իշխանության մասին», «Անգլիական ժողովրդի պաշտպանությունն ընդդեմ Սալմազիայի») պաշտպանում է այն դրույթը, որ բոլոր մարդիկ իրենց բնությամբ ազատ են՝ օժտված լինելով Աստծո պատկերով ու նմանությամբ, ստեղծվել են իշխելու, ոչ ենթարկվելու համար: Սակայն մարդու մեղսագործության հետևանքով ծագեցին գժտություններ ու բռնություններ: Այդ պատճառով մարդիկ որոշեցին ընդհանուր միություն ստեղծել՝ միմյանց պաշտպանելու հարձակումներից և նրանցից, ովքեր կխախտեն այդ պարտավորությունը: Նրանք պետք է հաստատեին նաև իշխանություն, որը կոչված էր ուժով ու պատժով սանձել խաղաղությունն ու ընդհանուր իրավունքը խախտողներին: Այդպես առաջացել են քաղաքներն ու պետությունները:

Իշխանությունը՝ ինքնապահպանման և ինքնապաշտպանության ուժը, նախապես բնական ձևով առկա էր յուրաքանչյուր առանձին մարդու մեջ, իսկ մեկ մարմնում միավորվելու դեպքում՝ բոլոր անձանց մեջ ամբողջությամբ: Հարմարավետության և կարգուկանոնի հաստատման համար *ժողովուրդն իշխանությունը վստահում է թագավորին ու պաշտոնյաներին՝ ոչ իբրև տերերի, այլ իր հանձնարարությունները կատարող լիազորների:* Իշխանությունից առաջացած գայթակղության հետևանքով ժողովուրդն օրենքներ է ստեղծում՝ ընտրված կառավարիչների իշխանությունը սահմանափակելու համար, որպեսզի հասարակությունը կառավարվի ոչ թե մարդկանց, այլ մարդկային կրքերից վեր օրենքների միջոցով:

Հետևաբար՝ թագավորների ու պաշտոնյաների իշխանությունն ածանցյալ է: Այն նրանց տրված է ժողովրդի կողմից՝ որպես հանձնարարություն ընդհանուր բարիք ստեղծելու համար: Ժողովուրդն իշխանության միակ աղբյուրն ու կրողն է: Նրան հնարավոր չէ զրկել գերագույն իշխանությունից՝ առանց քաղաքացիների բնական իրավունքները խախտելու: Քանի որ կառավարողների իշխանությունը բխում է ժողովրդից, ուստի նրանք պետք է գործեն ի շահ և ի բարօրություն ժողովրդի: Ժողովուրդն ազատ է՝ ընտրելու կամ մերժելու կառավարողներին, թողնելու պաշտոնում կամ պաշտոնանկ անելու ոչ միայն այն դեպքում, երբ իշ-

խանը բռնակալ է դառնում, այլև ի ծնե ազատ մարդու իրավունքով՝ կառավարվելու այնպես, ինչպես իրեն է լավ թվում: «Նրանք,— գրում է Միլտոնը,— պարծենում են, ինչպես մենք, որ իրենք ազատ ժողովուրդ են, այնինչ իրավունք չունեն կարևոր պատճառներով հեռացնել կամ փոխել ցանկացած կառավարողի ... վարչակազմի հետ համատեղ, նրանք կարող են իրենց երևակայությունը գայթակղել ծիծաղաշարժ ու քմսված ազատությամբ, որը պիտանի է երեխաներին՝ ծառայելու որպես խաղալիք: Բայց այդ դեպքում նրանք գործնականում ենթարկվում են բռնապետության և գտնվում ստրկության մեջ, քանի որ զրկված են այն իշխանությունից, որն ամեն մի ազատության արմատն ու աղբյուրն է»:

Միլտոնի կարծիքով, բնական օրենքով իշխանը կարգվում է ժողովրդի համար, այդ պատճառով՝ ժողովուրդը միշտ նրանից բարձր է և կարող է նրան փոխել, եթե անարժան է համարում: Նա վստահ է, որ *ազատ կամքով օժտված ոչ մի ժողովուրդ կամավոր չի ստրկանում:* Միապետները, ինչպես նաև մյուս քաղաքացիները, պետք է ենթարկվեն օրենքներին, ուստի՝ եթե Անգլիայի թագավորը խախտում է դրանք, ապա կարող է դատվել ու պատժվել:

Այդպիսով, ի տարբերություն Հոբսի՝ Միլտոնը համարում է, որ իշխանությունը պատկանում է ժողովրդին ոչ միայն ի սկզբանե, այլև միշտ նրա ձեռքում է: Բացի այդ, ժողովորդը կարող է իրեն բռնությունից ապահովել՝ միայն գերագույն իրավունքը իրեն պահելու և իշխանությունը կառավարողին որպես հանձնարարություն վստահելու միջոցով: Այդ պատճառով՝ Միլտոնը միայն հանրապետությունն է ճշմարիտ քաղաքական կառույց համարում, քանի որ միայն դա է համատեղելի մարդուն ի բնե հատուկ ազատության հետ, որի էությունը պետության կառավարումը տնօրինելու իրավունքն է: Ցանկացած ազատության աղբյուրը հասարակական իշխանությունն է: Այսպիսով, անձնական սկիզբն իր տեղը զիջում է իշխանության սկզբունքին:

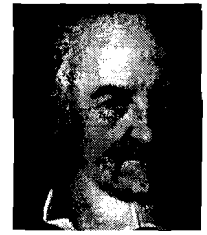
Միլտոնը միաժամանակ պաշտպանում է քաղաքացիների անձի իրավունքները՝ մարդու հոգևոր ազատությունը, խղճի ու մտքի ազատությունը: Նա խորհրդարանին հորդորում է վերացնել հավատի ամեն մի հետապնդում՝ որպես բողոքականության ոգուն ու քրիստոնեական ազատությանը անհարիր երևույթ: Նա համոզված է, որ միայն քաղաքացիական և կրոնական ոլորտների բաժանումը կարող է նպաստել ինչպես պետության, այնպես էլ կրոնի ծաղկմանը:

Միաժամանակ Միլտոնը խղճի ազատությունն ընդունում է գերագանցապես բողոքականության շրջանակներում: Ճիշտ նույն կերպ նա մտքի ու խոսքի ազատությունը պաշտպանում է կրոնական տեսանկյունից: Սակայն չի պահանջում մամուլի անսահմանափակ ազատություն, դեմ է նախնական գրաքննությանը: Միլտոնը նշում է. «Տվեք ինձ գիտե-

նալու ազատություն, խոսելու և ապացուցելու ազատություն՝ իմ խղճին համապատասխան. դա բարձր է ցանկացած այլ ազատությունից»: Սակայն այդ դեպքում էլ նա ազատություն պահանջում է միայն բողոքականների համար: Պապականությունը և տարբեր կարգի նախապաշարումները պետք չէ հանդուրժել, դրանք հարկ է արմատախիլ անել՝ նախապես օգտագործելով համոզելու բոլոր միջոցները:

1.1.5. Թ. Հոբսի քաղաքական ուսմունքը

Հոբս Թոմաս (1588–1679)՝ նշանավոր փիլիսոփա և քաղաքական մտածող: Նրա իրավաքաղաքական հայեցակարգը շարադրված է հիմնականում «Քաղաքացու մասին ուսմունքի փիլիսոփայական հիմքը» (1642) և «Լևիաթան, կամ եկեղեցական ու քաղաքացիական պետության մատերիան, ձևը և իշխանությունը» (1651) տրակտատներում:



«Քաղաքացիական հասարակություն» հասկացությունը: Հոբսի քաղաքական փիլիսոփայության խնդիրը գոյություն ունեցող պետությանը հակադիր «քաղաքացիական հասարակության» (կամ «պետության») ռացիոնալ կառուցումն է: Առկա հասարակությունը բնութագրվում է քաղաքական և կրոնական խռովությամբ, ազատության, սեփականության և կյանքի անվտանգության երաշխիքի բացակայությամբ: Հոբսի ուսմունքում քաղաքացիական հասարակությունը կառուցված է նրա իմացաբանական մոդելին համապատասխան: Քաղաքացիական հասարակությունը նա դիտում է իբրև արհեստական, կոնվենցիոնալ գոյացում, որի էության բացահայտումը պահանջում է մարդկային բնություն հասկացության քննարկում: Մարդուն նա բնութագրում է որպես եսասեր էակ՝ մերժելով մարդու ավանդական ըմբռնումը՝ իբրև հասարակական էակի: Ուստի՝ «յուրաքանչյուր միավորում ստեղծվում է հանուն օգուտի կամ փառքի, այսինքն՝ հանուն իր և ոչ ուրիշների սիրո»: Միաժամանակ նա մատնանշում է, որ այդ ճգտումների հիման վրա ստեղծված ընկերակցություններն անկայուն են:

Ինչպես պայմանագրային տեսության մյուս ներկայացուցիչները, Հոբսը ևս ենթադրում է, որ բոլոր մարդիկ սկզբնապես ստեղծվել են բնության կողմից՝ ֆիզիկական ու մտավոր հավասար ընդունակություններով (բնական հավասարություն), բոլորի համար միանման «ամեն ինչի իրավունքով» (բնական ազատություն): «Մարդկային ցեղի բնական վիճակում» յուրաքանչյուր անհատ ալեկոծված է ագահությամբ, սարսափով (այդ թվում՝ բռնի մահվան սարսափով), փառասիրությամբ և այլ կրքե-

րով. շրջապատված է նախանձ մարդկանցով, թշնամիներով: Մինչքաղաքացիական, մինչպետական այդ վիճակում, ըստ էության, չկան բարոյական սկզբունքներ ու հաստատումներ. «Ճշմարիտի և ոչ ճշմարիտի, արդարի ու անարդարի հասկացություններն այստեղ տեղ չունեն: Այնտեղ, ուր չկա ընդհանուր իշխանություն, չկա օրենք, իսկ այնտեղ, ուր չկա օրենք, չկա անարդարություն»: Բնական վիճակում չկա նաև մասնավոր սեփականություն, բացակայում է հստակ սահմանազատումը «իմի և քոնի միջև», քանի որ յուրաքանչյուր մարդ իրենն է համարում այն, ինչ նա «կարող է ձեռք բերել, և լոկ այնքան ժամանակ, քանի դեռ ի վիճակի է այն պահպանել»: Բնական վիճակում գործում են բնական իրավունքի սկզբունքները:

Բնական իրավունքի տիրապետությունը նշանակում է մարդու ազատության անսահմանափակություն, երբ նա ձգտում է ապահովել սեփական գոյությունը հնարավոր բոլոր միջոցներով: Սակայն, բնական վիճակում յուրաքանչյուր անհատի գործողությունների բացարձակ ազատությունը, «ամեն ինչի իրավունքով» օժտվածությունը նշանակում է, փաստորեն, բոլորի համար «անվտանգության երաշխիքի», ընդհանրապես իրավունքի բացակայություն: Այս վիճակը Հոբսը բնութագրում է Հին հռոմեական ասույթով՝ «Մարդը մարդուն գայլ է», և դրա անհրաժեշտ հետևանքն են՝ «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ», «յուրաքանչյուրի պատերազմը յուրաքանչյուրի դեմ»: Այս վիճակը հակասում է «ճշմարիտ բանականությանը»: Ճշմարիտ բանականություն ասելով՝ Հոբսը հասկանում է «ոչ թե գերագույն ինչ–որ ընդունակություն, այլ յուրաքանչյուր առանձին մարդու սեփական ճիշտ դատողությունն իր գործողությունների մասին, որոնք կարող են հանգեցնել այլ մարդկանց համար օգուտի կամ վնասի»:

Մարդկային յուրաքանչյուր անհատի բնական իրավունքի և ոչնչով ու որևէ մեկի կողմից չսահմանափակվող բնական ազատության գերիշխանությունը իրականում մարդկությանը սպառնում է ինքնաոչնչացմամբ: Դրա հետևանքով ծագում է կենսական անհրաժեշտություն՝ փոխելու բնական վիճակը քաղաքացիական, այսինքն՝ պետական վիճակի:

Բնական իրավունքը և օրենքը: Յուրաքանչյուր անհատին հետապնդող բոնի մահվան մշտական սարսափը, ինչպես նաև ինքնապահպանման բնական բնազդը և բնական բանականությունը մարդուն մղում են ելք գտնել քաոսային, չկարգավորված ու չղեկավարվող բնական վիճակից: Ինքնապահպանման բնազդը տալիս է առաջին ազդակը, իսկ բանականությունը «հուշում է» խաղաղության համապատասխան պայմանները, որոնց հիման վրա մարդիկ կարող են հանգել համաձայնության: Այս պայմաններն ըստ էության՝ բնական օրենքներն են, որոնք մարդու բարձրագույն հոգևոր ներուժերի դրսևորման արդյունքն են:

Բնական օրենք ասելով՝ մտածողը հասկանում է «արդար բանականության հրահանգն այն ամենի վերաբերյալ, թե ինչ պետք է անել և ինչից հրաժարվել կյանքի ու առողջության առավել երկարատև պահպանման համար»: Այսպիսով, բանականությունը հանդես է գալիս որպես իր իսկ առջև պատասխանատվության գիտակցման հիմքի վրա՝ այլ մարդկանց առջև իր պարտականությունը գիտակցող, ինքնավար («քաղաքական») անձի հիմք: Այսինքն՝ խոսքը «իրենի» և «ուրիշի» սկզբունքային համատեղության՝ որպես խաղաղ գոյակցության իմպերատիվի, բնական օրենքի մասին է, որը ենթադրում է բնական ազատությունը սահմանափակող պարտականությունների կատարում:

Հոբսը հստակ սահմանազատում է իրավունքն ու օրենքը (jus and lex), քանզի «իրավունքը ինչ–որ բան անելու կամ չանելու ազատությունն է, իսկ օրենքը սահմանում և պարտավորեցնում է այս երկընտրանքի մեկ կամ մյուս կողմը», այսինքն, թե ինչն է թույլատրելի և ինչ՝ անթույլատրելի: Ըստ Հոբսի՝ «օրենքների ոչնչացումով ազատությունը դառնում է անսահմանափակ, այն նախ սահմանափակում են բնական և աստվածային օրենքները, մնացածը առավել նեղ սահմաններում է դրվում՝ քաղաքացիական օրենքներով ... Օրենքը արգելակ է, իսկ իրավունքը՝ ազատություն, դրանք դրսևորվում են իբրև հակադրություններ»:

Հոբսը առաջադրում է օրենքների հետևյալ դասակարգումը: Ըստ ծագման՝ օրենքները լինում են աստվածային և մարդկային: Աստվածային օրենքները բաժանվում են բնական օրենքի, որն Աստված ազդարարեց մարդկանց իր հավերժական խոսքի միջոցով, և որն ի բնե ներհատուկ է նրանց՝ «բնական բանականության տեսքով», և դրական օրենքի, այն է՝ Սուրբ Գրքում շարադրված պետության կառավարման և աստվածապաշտության օրենքները: Աստվածաշնչյան օրենքները կարելի է անվանել նաև «քաղաքացիական աստվածային օրենքներ», քանզի դրանց հիման վրա է կառուցվել ընտրյալ (հրեա) ժողովրդի պետական կյանքը: Բնական օրենքները, իրենց հերթին, բաժանվում են առանձին մարդկանց բնական օրենքի և պետությունների, ժողովուրդների բնական օրենքի, որը կոչվում է ժողովրդի իրավունք:

Հոբսը ձևակերպում է նաև իրավական պահանջներ օրենքների նկատմամբ. քաղաքացիական օրենքը պետք է համապատասխանի բնական օրենքին, ինչպես օրենքի բովանդակությունը, այնպես էլ օրենսդրի անունը պետք է հայտնի լինի, օրենքի բովանդակության իմացության համար անհրաժեշտ է այն հրապարակել և մեկնաբանել:

Առաջին և հիմնական բնական օրենքը հռչակում է. «պետք է որոնել խաղաղությունը և հետևել դրան»: Մնացած բոլոր օրենքները լոկ միջոց են ծառայում այս բարձրագույն նպատակին հասնելու համար:

Հիմնական բնական օրենքից բխում է երկրորդ օրենքը, որը հաստատում է. «Ուրիշների հետ համաձայնության դեպքում մարդը պետք է համաձայնի հրաժարվել բոլոր իրերի նկատմամբ իրավունքից այն չափով, որքանով դա անհրաժեշտ է խաղաղության ու ինքնապաշտպանության շահերին, և բավարարվել այլ մարդկանց նկատմամբ ազատության այնպիսի աստիճանով, որը նա թույլ կտա իր հանդեպ»: Տվյալ սահմանման մեջ արտահայտվում է բարոյականության «Ոսկե կանոնը»՝ բարոյական պատգամը, որում ձևակերպված է մարդկային անսահման եսասիրության ինքնասահմանափակման սկզբունքը. Մի՛ արա ուրիշին այն, ինչ չես ցանկանա քո նկատմամբ: Այս օրենքն արձանագրված է նաև Նոր Կտակարանում:

Երկրորդ օրենքից բխում է հաջորդը. մարդիկ պետք է կատարեն կնքված համաձայնությունները: Տվյալ օրենքը բովանդակում է արդարության աղբյուրը և սկիզբը:

Սակայն, թվարկված և մյուս բնական (անփոփոխ և հավերժական) օրենքներն ինքնին չեն կարող պարտադիր լինել կատարման համար, չեն կարող մարդուն ստիպել գործել դրանց համապատասխան: Դրա համար պետք է համապատասխան ուժ, որը կարողունակություն ունենա՝ հստակ ու խիստ որոշելու յուրաքանչյուր անհատի իրավունքը, ապահովի օրենքների իրականացումը: *Բնական օրենքներն արտահայտում են մարդու բանական ու բարոյական բնությունը:* Բնական վիճակում դրանք հանդես են գալիս լոկ իբրև հնարավորություն, միտումներ, որոնք ճնշվում են անհատական «ես»–ի բուռն կրքերով ու հույզերով: Ըստ Հոբսի, բնական օրենքների լիարժեք դրսևորման ու իրականացման համար անհրաժեշտ է հասարակական դաշինք՝ պետական իշխանության հաստատում, ինչը բնական վիճակից քաղաքացիականին անցման կապող օղակ է:

Պետական իշխանություն: Հոբսի համաձայն՝ խաղաղության և բնական օրենքների իրականացման երաշխիքը պետության բացարձակ իշխանությունն է, որը մարդուն հարկադրում է դրանք կատարել քաղաքացիական օրենքներ հրապարակելու միջոցով: Բնական օրենքներն առնչվում են բանականության, քաղաքացիական ուժի հետ: Բնական օրենքը որևէ բան կատարելու կամ չկատարելու ազատությունն է, դրական օրենքը հրաման է, հաստատում՝ ինչ–որ բան անելու կամ չանելու: Սակայն, ի տարբերություն պայմանագրային տեսության շատ ներկայացուցիչների, Հոբսը ենթադրում է, որ *ըստ բովանդակության ու նպատակադրության՝ և՛ առաջինները, և՛ երկրորդներն ընդհանուր առմամբ համընկնում են, քանի որ քաղաքացիական օրենքները, ըստ էության, նույն բնական օրենքներն են՝ ամրագրված պետության հեղինակությամբ և ուժով:* Ավելին, իրավական և բնական օրենքների միջև տարբերությունը նա համարում է լոկ այն, որ քաղաքացիական օրենքները գրված են, իսկ բնականը՝ չգրված:

Պետության կազմակերպման նպատակն է՝ վերջ տալ «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ» վիճակին, ազատագրվել անպաշտպանվածության սարսափից ու բռնության սպառնալիքից, որոնք բնորոշ են «անիշխանության սանձարձակ վիճակին» (բնական վիճակին): Անհատները փոխպայմանավորվածության հիման վրա ինքնակամ հրաժարվում են իրենց բնական իրավունքների և ազատությունների մեծ մասից ու բարձրագույն իշխանությունը հանձնում միակ անձին՝ պետությանը: Հենց այդ, այսինքն՝ հասարակական դաշինք կնքելու, բնական վիճակից քաղաքացիական հասարակությանն անցնելու պահին է ժողովուրդն օժտված լինում ինքնիշխանությամբ: Հասարակական դաշինք կնքելուց հետո անհատներն արդեն իրավունք չունեն պետական իշխանությունից նաև պահանջել նրան հանձնած բնական իրավունքները: Այսուհետ քաղաքացիները պետք է անշեղորեն ենթարկվեն պետության բոլոր հրամաններին, քանի որ դրանք արտահայտում են ոչ թե կամայականություն կամ անսահմանափակություն, այլ բանական անհրաժեշտություն: Ընդսմին, քանի որ դաշինք կնքող մարդիկ պահպանում են ընդհանուր չատ իրավունքներ և ձեռք բերում բազմաթիվ մասնավոր իրավունքներ, ապա «յուրաքանչյուր մարդ, ով հավակնում է որոշ իրավունքների, պարտավոր է դրանք ընդունել ցանկացած այլ մարդու համար»: Պետության ստեղծման և գերագույն իշխանությունը նրան հանձնելու պատճառը հետևյալն է. «Եթե յուրաքանչյուր մարդ կարողանար ինքն իրեն կառավարել, այսինքն՝ ապրել բնական օրենքների համաձայն, ապա ո՛չ պետության գոյության, ո՛չ ընդհանուր իշխանության հարկադիր իրականացման անհրաժեշտություն չէր լինի»: Բնական ազատության փոխարեն պետության մեջ մարդը ձեռք է բերում քաղաքական ազատություն: Այն բնութագրվում է որպես «բնական իրավունքի մաս, որը մնացել է քաղաքացիներին և թույլ տրվել օգտագործել քաղաքացիական օրենքներին համապատասխան»: Ընդ որում՝ պետության հաստատումից հետո քաղաքացիները պահպանում են այնքան ազատություն, որքան հարկավոր է լավ և խաղաղ կյանքի համար: Այդպիսով, ազատությունը քաղաքական պետության սահմանման և՛ մեկնակետն է, և՛ նպատակակետը:

Հոբսի կարծիքով, հասարակական դաշինքը հանգեցնում է հասարակության ու պետության միաժամանակյա ծագման: Այլ խոսքով, հետևելով անտիկ մտածողներին (Պլատոն, Արիստոտել)՝ նա նույնացնում է «քաղաքացիական հասարակություն» և «պետություն» հասկացությունները: Պետություն նա անվանում է այն հասարակությանը, որտեղ մեկ անձի (մեկ մարդու կամ ժողովի) կամքը բազմաթիվ մարդկանց համաձայնության արդյունքում համարվում է բոլորի կամքը, որպեսզի

պետությունը կարողանա օգտագործել առանձին քաղաքացիների ուժերն ու հնարավորությունները՝ համընդհանուր խաղաղությունն ու անվտանգությունը պաշտպանելու համար:

Հոբսի համաձայն՝ ինքնիշխանը ոչ մի պայմանագրով կապված չէ ժողովրդի հետ և սկզբունքորեն նրա առջև ոչ մի պատասխանատվություն չի կրում: Անկախ պետության ձևից՝ ինքնիշխանի իշխանությունը բացարձակ է: Նա քաղաքացիական որևէ օրենքով կապված չէ որևէ մեկի հետ ու ոչնչով: Հոբսը՝ իբրև կենտրոնացված պետական իշխանության կողմնակից ինքնիշխանի իշխանությունը համարում է անբաժանելի, քանզի «բաժանել պետության իշխանությունը՝ նշանակում է կործանել այն, որքանով բաժանված իշխանությունները ոչնչացնում են միմյանց»: Ավելին, «այն ամենը, ինչ գերագույն ներկայացուցիչ ունի հպատակի նկատմամբ, և ինչ պատրվակով էլ դա լինի, չի կարող համարվել անարդարություն կամ անօրինականություն»: Իսկ հպատակները որևէ իրավունք չունեն բարձրագույն իշխանության նկատմամբ, հետևաբար՝ վերջինը չի կարող լուծարվել մարդկանց կողմից՝ իրավական հիմքի վրա:

Հոբսը համոզված է, որ ինքնիշխանի անսահմանափակ իշխանությունը դատապարտելի չէ, և այն չպետք է առաջ բերի մարդկանց դժգոհությունը: Ընդ որում՝ պետության անդամների դժգոհությունը ծնող պատճառներն առավելապես կախված են հենց նրանցից և ոչ պետական իշխանությունից: «Բացարձակ իշխանության մեջ չկա ճնշող ոչինչ, եթե հաշվի առնել այն, որ մարդկային հաստատումները առանց որոշ անհարմարությունների գոյություն ունենալ չեն կարող: Եվ այդ անհարմարությունները կախված են քաղաքացիներից և ոչ իշխանությունից»: Նա հերքում է նաև այն միտքը, որ անսահմանափակ իշխանությունը հանգեցնում է սոցիալական բացասական հետևանքների, քանի որ, ըստ նրա, այդպիսի իշխանության բացակայությունն ավելի վատ է: Ընդ որում, պետական կառավարման ձևը՝ ժողովրդավարական, ազնվապետական կամ միապետական, սկզբունքային նշանակություն չունի, որքանով «ժողովուրդը կառավարում է ցանկացած պետության մեջ: Միապետության մեջ ևս թելադրում է ժողովուրդը, որովհետև ժողովրդի կամքն արտահայտվում է մեկ մարդու կամքով ... և, որքան էլ տարիմաստ է, *բացավորը* ժողովուրդն է»: Առաջին հայացքից տարիմաստ այս պնդման օրինաչափությունը նա համարում է այն, որ ինքնիշխանը նույնպես ենթակա է բնական օրենքների գործողությանը, ինչպես նրա բոլոր հպատակները: Ասվածից հետևում է, որ պետության բարձրագույն իշխանության բացարձակացումը բնական և քաղաքացիական օրենքների որոշ իմաստով նույնացման օրինաչափ հետևանքն է:

Հոբսի համաձայն՝ պետության բացարձակ իշխանությունը, բացի պաշտպանականից, կոչված է կատարել նաև այլ գործառույթներ. «խրա-

խուսել ամեն տեսակի արդյունահանությունը ... և արդյունաբերության բոլոր բնագավառները», հարկադրել աշխատանքը, զբաղվել դաստիարակչական–լուսավորական գործունեությամբ: Բացի այդ, պետությունն *իր հպատակներին պետք է երաշխավորի ազատություն, որը հանգեցվում է իրավունքի՝ կատարելու այն ամենը, ինչ արգելված չէ քաղաքացիական օրենքով: Ժողովրդի բարօրությունը պետության բարչրագույն օրենքն է:* Այն բնական բանականության օրենքներից մեկն է, որին ենթարկվում են նաև միապետները: Դա նշանակում է նաև, որ պետությունը լիովին չի կլանում քաղաքացիական հասարակությունը, քանզի գործառութային–նպատակային տեսանկյունից պետությունը պատասխանատվություն է կրում հասարակության բարեկեցության համար և ժողովրդի բարօրությունը համարում իր գերխնդիրը. «Որովհետև պետությունը հաստատված է ոչ թե իր համար, այլ հանուն քաղաքացիների»:

Պետությունը պարտավոր է նաև պայքարել բարձրագույն իշխանության դեմ ուղղված «խռովահույզ ուսմունքների» տարածման դեմ, որոնք բուլացնում են պետությունը: Մասնավորապես՝ Հոբսը այդպիսին համարում է այն ուսմունքը, որի համաձայն՝ յուրաքանչյուր մարդ իրավունք ունի ինքը որոշել, թե ինչն է բարի, ինչը՝ չար, արդար ու անարդար, դրան համապատասխան՝ «որ գործողություններն են լավ, և որոնք՝ վատ»: Սակայն, նրա կարծիքով, այս պնդումը ճիշտ է բնական վիճակի համար, կրը դեռևս չկան քաղաքացիական օրենքներ, իսկ քաղաքացիական վիճակում՝ միայն այն դեպքերի համար, որոնք սահմանված, վերապահված չեն օրենքով: Մնացած բոլոր դեպքերում «բարու և չարի չափանիշը քաղաքացիական օրենքն է, իսկ դատավորը՝ օրենսդիրը»: Նշված ուսմունքի վտանգավորությունը նա համարում է այն, որ մարդիկ «հակվում են՝ վիճելու միմյանց հետ և քննարկելու պետության հրամանները, իսկ հետո ենթարկվում կամ չեն ենթարկվում դրանց՝ կախված սեփական հայեցողությունից, ինչը բերում է խռովություն և բուլացնում պետությունը»: Ընդ որում՝ իշխանության և օրենքի ուժը պետք է կիրառվի «ոչ թե նրանց դեմ, ով մոլորվում է, այլ բուն մոլորությունների»:

Պետությունը բուլացնող հասարակական «հիվանդությունների» շարքին Հոբսը դասում է նաև «բացարձակ իշխանությանը ընդդիմանալու ազատությունը», որը տրվում է այն մարդկանց, ովքեր հավակնում են քաղաքական իմաստնության: Նա մասնավորապես նկատի ունի «ժողովրդի ստորին շերտերից» ելածներին, որոնք, ոգեշնչված կեղծ գաղափարներով՝ «հիմնական օրենքների դեմ» իրենց «անդադար գրոհներով անհանգստություն են առաջացնում պետության մեջ»: Հոբսը՝ իբրև ուժեղ պետական իշխանության (քաղաքական բացարձակության) կողմնակից, պետության շահերը համարում է բարոյականության բարձրագույն չափանիշ:

Բացի պայմանագրային տեսությունից, Հոբսն առաջադրում է պետության ծագման մեկ այլ ուղի ևս: Այսպես, պետությունները ծագում են նաև բարձրագույն իշխանությունը բռնազավթելու միջոցով: Քաղաքական գաղափարների զարգացման առումով հետաքրքիր է նաև այն, որ Հոբսը բռնատիրողին նույնպես համարում է ինքնիշխան: Անհատների կամավոր համաձայնության (հասարակական դաշինքի) հիման վրա ծագած պետությունը նա անվանում է «քաղաքական պետություն կամ պետություն՝ հիմնված *օրենքի* վրա», իսկ իշխանության բռնատիրության արդյունքում ծագած պետությունը՝ «ձեռքբերովի»:

Պետության և եկեղեցու փոխհարաբերության հարցը Հոբսը լուծում է յուրատեսակ էտատիզմի ոգով ու պետությունն աստվածացնելով: Ընդգծելով պետության և եկեղեցու աստվածային աղբյուրը՝ նա, մի կողմից, ենթադրում է պետության ինստիտուցիոնալ և իրավական վերնաշենքային կառուցումը եկեղեցու հենքի վրա, մյուս կողմից՝ հստակ զանազանում հոգևոր և աշխարհիկ իշխանություններն ու նրանց իրավազորությունները:

Հոբսը պահանջում է աստվածապաշտության միասնական կարգի հաստատում, ինչը հենց պետության գործառույթն է: Խոսքը, փաստորեն, միասնական պետական կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ պետական հովանավորության հաստատման մասին է: Ուստի՝ «պետությանը հարկ է մշտապես ենթարկվել, ինչ էլ նա հրամայի համարել աստվածապաշտության օրենք»: Ընդ որում, պնդում է Հոբսը, եկեղեցին ինքնին՝ որպես հավատացյալների միավորում, զուրկ է միասնությունից, քանզի նրանում բացակայում է միասնական օրինական իշխանությունը, այն այդպիսին դառնում է միայն պետական օրինական իշխանության շնորհիվ: Այդ իսկ պատճառով՝ «քրիստոնեական պետություններում ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգևոր գործերի մասին դատելու իրավունքը պատկանում է քաղաքացիական իշխանությանը»: Այստեղից էլ եկեղեցու և քրիստոնեական պետության նույնացումը:

Այսպիսով, Հոբսի էտատիզմը խարսխված է երկու հիմքի վրա. 1) մարդաբանական՝ մարդը չի կարող անձամբ կառավարել իր կրքերը, 2) սոցիոլոգիական՝ հասարակությունը սոսկ մեծ և կայուն ընկերակցություն է, այսինքն՝ «քաղաքական» հասարակություն–պետություն է: Ելնելով դրանից՝ Հոբսը ինքնիշխանությունը, ազատությունը և իրավունքը առանձին անձից «փոխադրում է» ժողովրդի, վերջինից՝ գերագույն կառավարչի վրա և հակառակը: Այնուամենայնիվ, նա սահմանափակում է գերագույն կառավարչի կամայականությունը բնական ազատությամբ, որը մարդիկ ունեն նաև քաղաքական վիճակում: Ընդսմին, կամայականության սահմանը ոչ թե մարդու արժանապատվությանը, այլ նրա կյանքին սպառնացող վտանգն է:

Կառավարման ձևերը: Հասարակական դաշինք կնքելու ժամանակ գերագույն իշխանությունը հանձնվում է կամ բազում մարդկանց խորհրդին, կամ մեկ անձի: Համապատասխանաբար՝ հնարավոր են կառավարման երեք ձև. 1) գերագույն իշխանությունը պատկանում է ժողովին, և յուրաքանչյուր քաղաքացի ունի ձայնի իրավունք (ժողովրդավարություն), 2) գերագույն իշխանությունը պատկանում է ժողովին, բայց ձայնի իրավունքով օժտված է քաղաքացիների մի մասը (ազնվապետություն), 3) գերագույն իշխանությունը պատկանում է մեկ մարդու (միապետություն): Նշված հիմնական կառավարման ձևերին նա հակադրում է «խեղաթյուրված» ձևերը՝ անիշխանություն, օլիգարխիա, տիրանիա, որոնք պետական կառույցի ինքնուրույն ձևեր չեն համարվում: Բոլոր դեպքերում իշխանության աղբյուրը ժողովուրդն է, սակայն գերագույն ինքնիշխանությունը կամովի փոխանցելուց հետո ժողովուրդը դադարում է լինել միասնական անձ և կրկին վերածվում է տրոհված զանգվածի:

Թեև Հոբսն ընդունում է կառավարման տարբեր ձևերի գոյության օրինաչափությունը, բայց գերապատվում է միապետությունը: Նրա կարծիքով, վերջինը մյուս ձևերից առավել ունակ է՝ իրականացնելու պետության բացարձակ իշխանությունը, քանի որ «թագավորի անձը մարմնավորում է պետությունը»: Հետագայում, այս միտքը կրկնում է Սպինոզան. «Թագավորը հենց բուն պետությունն է»:

Հոբսը՝ որպես քաղաքական բացարձակության (միահեծանության) հայեցակարգի համոզված պաշտպան, պնդում է, որ եկեղեցին պետք է ենթարկվի պետությանը: Միաժամանակ նա կրոնը դիտում է պետական իշխանության գաղափարախոսական կարևոր գործիք՝ ժողովրդական զանգվածներին հնազանդեցնելու համար:

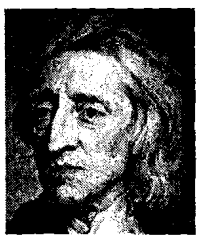
Մարդուն լիովին ենթարկելով պետության բացարձակ իշխանությանը՝ Հոբսը, այնուամենայնիվ, որոշ դեպքերում նրան տալիս է ինքնիշխանի կամքին հակադրվելու, ընդհուպ ապստամբելու իրավունք: Անհատն այդ իրավունքը ձեռք է բերում լոկ այն ժամանակ, երբ «ինքնիշխանը հրամայում է մարդուն սպանել, վիրավորել կամ խեղել իրեն, կամ չդիմադրել իր վրա հարձակվողին, կամ ձեռնպահ մնալ սննդից» ու այլ իրերից, առանց որոնց անհնար է մարդու իսկ գոյությունը: Մարդն ազատ է (իրավունք ունի) նաև չխոստովանել իր կատարած հանցագործությունը ինքնիշխանին (կամ նրա ներկայացուցչին), եթե նրան ներում չեն խոստանում: Հոբսի համաձայն՝ «ոչ մի պայմանագիր չի կարող մարդուն պարտավորեցնել մեղադրել իրեն»:

Ինքնիշխանի բարձրագույն իշխանությանն անհնազանդությունը Հոբսն օրինաչափ է համարում հետևյալ դեպքերում. ա) եթե հրաժարումը ենթարկվելուց «չի խախտում այն նպատակը, հանուն որի հաստատվել է բարձրագույն իշխանությունը, ապա մենք ազատ ենք մերժել, հա-

կառակ դեպքում՝ ազատ չենք», բ) եթե ինքնիշխանի հրամանները հակասում են բնության բարձրագույն օրենքին՝ ինքնապահպանման, սեփական կյանքի պաշտպանության օրենքին, քանզի ինքնիշխանը ազատ է, չի ենթարկվում միայն քաղաքացիական օրենքներին, սակայն նա ենթակա է աստվածատուր «բնական օրենքներին», որոնք «չեն կարող վերացնել ո՛չ մարդը, ո՛չ պետությունը (ինքնիշխանը)»:

Իրավունքի և օրենքի հարաբերակցությունը: Հոբսն էականորեն սահմանափակում է մարդ–անհատի իրավունքներն ու ազատությունները պետության հետ նրա հարաբերություններում: Հասարակական դաշինք կնքելիս մարդը զրկվում է իր բնական իրավունքների (և ազատությունների) մեծ մասից՝ դրանք փոխանցելով բարձրագույն իշխանությանը, որն այսուհետ դառնում է դրանց գերագույն կրողը: Պետության մեջ առանձին մարդու տնօրինությանը մնում է լոկ մեկ բնական իրավունք՝ կյանքի իրավունքը, ինքնապահպանման իրավունքը և սեփական կյանքն օրինական ու ոչ օրինական ցանկացած միջոցներով պաշտպանելու իրավունքը: Այս իրավունքով օժտված են բացարձակապես բոլոր մարդիկ, այդ թվում՝ անսանձ հանցագործները, եթե նրանց ներում չեն խոստանում, քանզի այդ իրավունքը բնության բարձրագույն իրավունքն է: Ինչ վերաբերում է մնացած իրավունքներին ու ազատություններին, պետության մեջ դրանք սահմանվում են քաղաքացիական օրենքով: Բացի այդ, մարդու ազատությունը հանգում է նրան, որ նա ազատ է՝ անելու այն, ինչ արգելված չէ քաղաքացիական օրենքով կամ արտացոլված չէ օրենքում. առքի ու վաճառքի ազատություն, պայմանագրերի կնքում անհատների միջև, բնակության վայրի, սննդի, ապրելակերպի, երեխաների դաստիարակության ընտրության իրավունք և այլն:

1.1.6. Ջ. Լոկ. Պետության և քաղաքացիական հասարակության հայեցակարգը



Լոկ Ջոն (1632–1704)՝ նշանավոր փիլիսոփա–լուսավորիչ և քաղաքական գործիչ, 1688 թ. սոցիալական փոխզիջման գաղափարախոս (Անգլիայում պետական հեղաշրջումից հետո), ազատամտականության (լիբերալիզմի) սոցիալ–քաղաքական հայեցակարգի հիմնադիրներից մեկը: Նա մշակել է մարդու անօտարելի բնական իրավունքների և ազատությունների մասին իրավաքաղաքական ամբողջական ուսմունք՝ իրավունքի գերիշխանության և օրենքի գերակայության, պետական իշխանությունների բաժանման ու հավասարակշռման, ժողովրդական ինքնիշխանության, հասարակական դաշինքի հիման վրա, որը շարադրել է «Երկու տրակտատ պետական կառավարման մասին» (1690) երկում:

Ազատություն և հավասարություն: Լոկի քաղաքական տեսության, ինչպես և ամբողջ նորաեվրոպական ավանդույթի ելակետային հասկացությունը ազատությունն է: Նա համոզված է, որ քաղաքական իշխանության էությունը ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է քննել, թե ինչպիսի վիճակում էին մարդիկ մինչ քաղաքական իշխանության (պետության) առաջացումը:

Լոկի համաձայն՝ մինչ պետության ծագումը մարդիկ գտնվում էին բնական վիճակում: Ի տարբերություն Հոբսի՝ նա համարում է, որ դա «*լիակատար ազատության վիճակ էր*՝ իրենց գործողությունների, ունեցվածքի ու անձի տնօրինման առումով ... բնության օրենքի սահմաններում»՝ կախված չլինելով որևէ մեկի կամքից: «Բնական վիճակի»՝ որպես ազատության վիճակի առանձնահատկությունն այն է, որ դա «հավասարության վիճակ է, երբ ողջ իշխանությունը և իրավասությունը փոխադարձ են. որևէ մեկը ավելին չունի մյուսից»: Այդ պատճառով՝ չկա որևէ ենթակայություն կամ ճնշում: Միաժամանակ, նա նշում է, որ ազատության բնական վիճակը «ինքնակամության վիճակ», քաոս ու անկարգություն չէ, քանի որ մարդը՝ օժտված լինելով անսահմանափակ ազատությամբ, այնուամենայնիվ, ազատ չէ «ոչնչացնելու իրեն կամ իր իշխանության ներքո գտնվող որևէ էակի»: Բացի այդ, բնական վիճակը կառավարվում է բնության համընդհանուր օրենքով և բանականությամբ, «որը հենց այդ օրենքն է»: Այս վիճակում իշխում են բնական օրենքները:

Այսպիսով, ազատությունն առնչվում է «բնական օրենքի» նորմատիվ բնույթին, ինչը Լոկի հայեցակարգում ունի հիմնարար նշանակություն, ինչպես և ազատամտական ուղղվածություն: Այս հանգամանքը բացատրվում է մարդու մասին նրա ուսմունքով: Ինչպես Հոբսը, նա վերակառուցում է «բնական վիճակը» մարդկանց մի շարք ընդհանուր կիրք–ձգտումների և շահերի հիման վրա: Սակայն, եթե Հոբսը ելնում է մարդկային ձգտումների եսասիրական բնույթից, Լոկը «բնական վիճակ» հասկացության մեջ ներմուծում է բարոյական (պարտադրող) և սոցիալական (կապակցող) տարրեր:

Մարդկանց բնական ազատությունը և բնական հավասարությունը, ըստ Լոկի, պայմանավորված են այն բանով, որ բոլորին էլ «ստեղծել է մեկ ամենազոր և անսահման իմաստուն Արարիչը. նրանք մեկ գերագույն տիրոջ ծառաներն են ... Նրա սեփականությունն են, ով արարել է իրենց»: Ուստի, բոլոր մարդիկ օժտված են միանման ընդունակություններով և համընդհանուր բնույթամբ (էությամբ), պատկանում են արարչագործության միևնույն տեսակին, այսինքն՝ բնական վիճակում չի կարող լինել ենթարկման կամ ճնշման հարաբերություն: Յուրաքանչյուր մարդ–անհատ «պարտավոր է պահպանել իրեն», իսկ երբ նրա կյանքին վտանգ չի սպառնում, նա պարտավոր է «պահպանել մարդկության մնա-

ցած մասին»: Ազատություն գոյություն ունի միայն այնտեղ, որտեղ յուրաքանչյուրը ճանաչվում է «սեփականատեր»: Այստեղից նա բխեցնում է, որ մարդիկ չեն կարող միմյանց վերաբերել իբրև միջոցի:

Բնական իրավունքների նկատմամբ մարդկանց ոտնձգություններից խուսափելու համար անհրաժեշտ է «հետևել բնության օրենքին, որը պահանջում է խաղաղություն և *ողջ մարդկության պահպանում*»: Բնության օրենքի կենսագործումը «յուրաքանչյուր մարդու խնդիրն է»: Հետևաբար՝ ամեն ոք իրավասու է իրականացնել արդարադատություն նրանց հանդեպ, ովքեր խախտել են բնական օրենքը, և ենթարկել համապատասխան պատժի: Քանզի Աստված է հաստատել բնության օրենքը (բանականությունը և ընդհանուր հավասարությունը)՝ որպես մարդկանց փոխանվտանգության չափանիշ: Ոչ ոք իրավունք չունի կյանքից զրկել որևէ մեկին (այդ թվում՝ հանցագործին) կամ վնասել նրան, ինչպես նաև «այն ամենը, ինչ նպաստում է կյանքին, ազատության, առողջության պահպանմանը ... կամ ուրիշի սեփականությանը»: Ավելին, ոչ ոք իրավունք չունի ոչ միայն վտանգել մեկ այլ մարդու կյանքը կամ ստրկացնել նրան, այլև ուրիշին փոխանցել «իշխանությունը սեփական կյանքի նկատմամբ», քանի որ այն չի պատկանում իրեն. մարդկային կյանքը պատկանում է Արարչին:

Պետության առաջացումը: Բնական վիճակում չկան համապատասխան հատուկ մարմիններ՝ կոնկրետ վեճերը անաչառ լուծելու և անհրաժեշտ պատիժ իրականացնելու համար, ինչն առաջացնում է անվստահության (կամ անպատժելիության) զգացում և ապակայունացնում իրավիճակը: Այդ պատճառով էլ մարդիկ կազմակերպում են քաղաքական համակեցություն, այսինքն, պետություն՝ ապահովելու բնական իրավունքները, հավասարությունը և ազատությունը, անձի ու սեփականության պաշտպանությունը: Ընդ որում՝ «պետության ցանկացած խաղաղ կազմավորման հիմքում ժողովրդի համաձայնությունն է»:

Պետությունը, ըստ Լոկի, մարդկանց հանրագումարն է՝ միավորված մեկ ամբողջի (քաղաքական մարմնի) մեջ, նրանց իսկ հաստատած ընդհանուր օրենքի գերակայությամբ: Միայն պետությունն է մարմնավորում քաղաքական իշխանությունը, միայն նա ունի իրավունք՝ հանուն հասարակական բարիքի ստեղծելու հասարակական հարաբերությունները կարգավորող, սեփականությունը պաշտպանող օրենքներ, ինչպես նաև համակեցության ուժը կիրառելու իրավունք՝ օրենքները գործադրելու և պետությունն արտաքին բշնամիներից պաշտպանելու համար: Քաղաքական իշխանության հիմնական հատկանիշներից է մասնավոր սեփականության առկայությունը, այնինչ բռնապետական իշխանությունը տարածվում է նրանց վրա, ովքեր բացարձակապես զրկված են որևէ սեփականությունից:

Կամավոր ստեղծելով պետություն և ղեկավարվելով բանականությամբ՝ անհատները պետությանը փոխանցում են *այնքան* լիազորություններ, իրավունք ու իշխանություն, *որքան* անհրաժեշտ ու բավարար են՝ հասնելու գլխավոր նպատակին, որը հանգում է բոլորի և յուրաքանչյուրի կյանքի՝ առողջության, ազատության և սեփականության ապահովման, պաշտպանման ու իրականացման: Հետևելով «յուրաքանչյուրին հատուցել իրենը» բնաիրավական սկզբունքին՝ նա սահմանում է մարդու բնական իրավունքների շրջանակը (կյանքի իրավունք, սեփականության իրավունք, ազատություն և հավասարություն), որոնք անհատը երբեք ու ոչ մեկին չի օտարում: Ավելին, յուրաքանչյուր մարդ, ըստ բնության օրենքի, իրավունք ունի պաշտպանել «իր սեփականությունը, այսինքն՝ իր կյանքը, ազատությունը և ունեցվածքը»: Պետության մեջ սեփական անօտարելի բնական իրավունքների ապահովումը մարդկանց պայմանագրային միավորման գլխավոր նպատակն է և գերագույն իշխանության ճանաչման հիմքը: Ընդ որում, բնության օրենքը շարունակում է գործել նաև պետության մեջ՝ որոշելով ինչպես մարդու իրավունքները, այնպես էլ քաղաքական իշխանության բնույթն ու սահմանները:

Լոկի համաձայն՝ պետության պայմանագրային հայեցակարգը ենթադրում է պետության և անհատների փոխադարձ իրավունքներն ու պարտականությունները: Նա ազատության և օրենքի միջև տեսնում է ներքին կապ. «Օրենքն իսկական իմաստով ոչ այնքան սահմանափակում է, որքան ուղեցույց է *ազատ ու բանական էակի համար*՝ նրա շահերի տեսակետից և պատվիրում է միայն այն, ինչ ծառայում է նրանց ընդհանուր բարիքին, ովքեր ենթարկվում են այդ օրենքին ... *Օրենքի նպատակը* ո՛չ ոչնչացումն է, ո՛չ սահմանափակումը, այլ *ազատության պահպանումն ու ընդլայնումը ... Այնտեղ, որ չկա օրենք, չկա նաև ազատություն*»:

Բնական ազատության (կապված միայն բնության օրենքով) և հասարակության մեջ մարդու ազատության համեմատական վերլուծության հիման վրա Լոկը եզրակացնում է. «Կառավարման համակարգի գոյության պայմաններում մարդկանց ազատությունը մշտական օրենքին համապատասխան ապրելն է, որն ընդհանուր է բոլորի համար այդ հասարակության մեջ՝ հաստատված օրենսդիր իշխանության կողմից ... դա ազատությունն է՝ հետևելու սեփական ցանկությանն այն դեպքում, երբ օրենքը դա չի արգելում, և կախված չլինելու այլ մարդու անցողիկ, անորոշ, անհայտ ինքնիշխան կամքից»: Հետևաբար, ընդհանուր բարիքի նվաճումը ենթադրում և պահանջում է ազատության համապատասխան չափի ապահովում յուրաքանչյուր մարդու՝ քաղաքացիական հասարակության անդամի համար:

Այս դատողությունների կապակցությամբ Վ. Ս. Ներսեսյանցը նշում է, որ «անհատական ազատության իրավական սկզբունքը լոկ բառային

առումով է որոշ չափով տարբերվում մեզ հասած հետևյալ բանաձևից. «Թույլ է տրվում այն ամենը, ինչ չի արգելվում»: Իմիջիայլոց, Լոկն ավելի հստակ է, որքանով այդ սկզբունքը իրավազոր է լոկ անհատի նկատմամբ, բայց ոչ իշխանության կրողների ... որոնց հանդեպ պետք է գործի իրավական այլ սկզբունք. «Արգելվում է այն ամենը, ինչ թույլ չի տրվում օրենքով»:

Իշխանությունների բաժանումը: Լոկի կարծիքով, մարդու անօտարելի (բնական) իրավունքների իրական պաշտպանությունն ապահովելու համար անհրաժեշտ է քաղաքական (պետական) իշխանության գործառութային բաժանում՝ օրենսդիր, գործադիր և ֆեդերատիվ (դաշնային) իշխանությունների, ինչպես նաև դրանց փոխգործողության և փոխլրացման մեխանիզմի մշակում: Բարձրագույն իշխանությունը օրենսդրականն է, որն էլ որոշում է պետության ձևը: Օրենսդիր իշխանությունը պատկանում է միայն ժողովրդի ներկայացուցչական մարմնին՝ սենատին կամ խորհրդարանին, կամ որևէ այլ կոլեկտիվ մարմնի: Սակայն օրենսդիր իշխանությունը միայն «հավատարմատար է» (ներկայացուցչական): Ուստի ժողովրդին է պատկանում «գերագույն իշխանությունն արձակելու կամ օրենսդիր մարմնի կազմը փոխելու իրավունքը»: Գործադիր իշխանությունը պատկանում է միապետին ու նախարարներին: Կառավարության լիազորությունները սահմանվում են օրենքով: Այն ենթարկվում է օրենսդիր իշխանությանը և հաշվետու է նրան: Թեև օրենսդիր մարմնի գումարման և արձակման իրավունքը պատկանում է գործադիր իշխանությանը, սակայն այդ իրավունքը նրան գերակայություն չի տալիս օրենսդիր իշխանության նկատմամբ: Բացի այդ, գործադիր իշխանությունը պետության ուժը չպետք է օգտագործի օրենսդիր մարմնի գումարման և աշխատանքը խոչընդոտելու նպատակով: Լոկը գրում է. «Բոլոր դիրքերում և վիճակներում կամայականության ուժի դեմ լավագույն միջոցը ուժով հակազդելն է: Առանց լիազորությունների ուժի կիրառումը կիրառողին դնում է պատերազմի վիճակում՝ որպես զավթչի և իրավունք տալիս նրա հետ վարվել համապատասխան ձևով»: Գործադիր իշխանության (կառավարության) լիազորությունները որոշվում են օրենքով:

Իշխանությունների բաժանումը Լոկը համարում է անհրաժեշտ պայման՝ իշխանության բռնատիրումը, բռնապետության հաստատումը կանխելու համար: Ավելին, ի տարբերություն Հոբսի՝ նա ընդունում է պայմանագրի պայմանները խախտող կառավարիչների բռնապետական իշխանությանը ժողովրդի դիմադրության օրինականությունն ու իրավասությունը՝ ընդհուպ զինված ապստամբություն: Այդ իրավունքը դրսևորվում է ժողովրդի ինքնիշխանությամբ, որն իրավաքաղաքական կարգավիճակով բարձր է պետության ինքնիշխանությունից, քանի որ

ինչպես մինչ հասարակական դաշինքի կնքումը, այնպես էլ դրանից հետո ժողովուրդը համարվում է միակ բարձրագույն ինքնիշխանը:

Ըստ Լոկի, քանի որ մարդկային բնության թուլության հետևանքով գայթակղությունը մեծ է, և մարդը հակված է կառչել իշխանությունից, ապա օրենքներ հրապարակելու իրավունք ունեցող մարդիկ կարող են ձգտել իրենց ձեռքում կենտրոնացնել նաև դրանց իրականացման իրավունքը, որպեսզի չենթարկվեն իրենց իսկ ստեղծած օրենքներին: Այդ պատճառով՝ բարեկարգ պետություններում «օրենսդիր իշխանությունը հանձնվում է տարբեր մարդկանց, ովքեր օժտված են օրենքներ ստեղծելու իրավունքով»: Աշխատանքը կատարելուց հետո կրկին բաժանվելով՝ նրանք «ենթարկվում են իրենց իսկ ստեղծած օրենքների գործողությանը: Այս նոր և սերտ կապերը նրանց մղում են՝ ստեղծելու օրենքներ հասարակության բարօրության համար»: Բացի այդ, քանի որ օրենքները գործում են երկար ժամանակ, ապա դրանք անընդհատ գործադրման և մշտական հսկողության կարիք ունեն: Այս գործառույթը կատարում է գործադիր իշխանությունը:

Միաժամանակ, հասարակությունը՝ որպես միասնական ամբողջություն «օժտված է պատերազմի և խաղաղության կոալիցիաներին և դաշինքներին մասնակցելու իրավունքով, ինչպես նաև տվյալ պետություններից դուրս գտնվող բոլոր անձանց և ընկերակցությունների հետ գործավարության իրավունքով: Այս իշխանությունը կարելի է անվանել դաշնային»: Ընդ որում՝ գործադիր և դաշնային իշխանությունները, որպես կանոն, «գրեթե միշտ միավորված են»:

Օրենսդրական իշխանության գերակայությունը Լոկը հասկանում է որպես ժողովրդի քաղաքական ինքնիշխանություն, որի աղբյուրը քաղաքական մարմնի միասնությունն է: Միաժամանակ նա նշում է, որ «հասարակության կամ մարդկանց ստեղծած օրենսդիր մարմնի իշխանությունը երբեք չի տարածվում ավելի, քան անհրաժեշտ է ընդհանուր բարիքի համար»:

Լոկն առավելություն չի տալիս պետական կառավարման որևէ ձևի: Նա սկզբունքորեն դեմ է լոկ մեկ ձևի՝ բացարձակ միապետությանը, քանզի «բացարձակ միապետությունը, որը ոմանք համարում են կառավարման միակ ձևն աշխարհում, իրականում անհամատեղելի է քաղաքացիական հասարակության հետ և, հետևաբար, չի կարող լինել քաղաքացիական կառավարման ձև»: Այն, ըստ էության, անհամատեղելի է քաղաքացիական հասարակության հետ, որովհետև բացառում է ազատությունը: Գլխավորը նրա համար այն է, որ պետությունը հիմնված լինի հասարակական դաշինքի, մարդկանց կամավոր համաձայնության վրա և պաշտպանի մարդու բնական իրավունքներն ու ազատությունները: Անկախ նրանից, թե պետության մեջ ում է պատկանում գերագույն

իշխանությունը, կարևորն այն է, որ պետությունը կառավարվի «հաստատված մշտական օրենքների համաձայն, որոնք հռչակել է ժողովուրդը, և հայտնի են նրան», որ քաղաքացիական հասարակության յուրաքանչյուր անդամ՝ անկախ քաղաքական ու իրավական կարգավիճակից (այդ թվում՝ գերագույն իշխանությունը), հավասար չափով ենթարկվի օրենքներին: Որոշ հետազոտողներ այս միտքը դիտում են իբրև իրավական պետության գաղափարի ձևակերպում՝ օրենքի գերակայություն, ժողովրդի ինքնիշխան կամքի գերակայություն, ազատության՝ որպես հիմնարար արժեքի ընդունում, իշխանական կամայականության սահմանափակում և այլն: Լոկի հայեցակարգում քաղաքականությունը կարելի է բնութագրել որպես «քաղաքական հասարակության» կյանք (լայն իմաստով), օրինաստեղծ գործունեություն և օրենքով հաստատված շրջանակներում կոնկրետ իշխանության գործառույթների իրականացում (նեղ իմաստով): Այնուամենայնիվ, Լոկը համակրում է սահմանադրական (պառլամենտական) միապետությունը, որն ապահովում է քաղաքական ուժերի ներդաշնակությունը՝ իբրև պետության կայունության անհրաժեշտ պայման:

Պետական իշխանության բաժանման, դրա սկզբունքների, իշխանության տարբեր ճյուղերի հարաբերակցության մասին Լոկի քաղաքական տեսությունը հիմք ծառայեց XVII դարում ձևավորվող սահմանադրականության հայեցակարգի և իշխանությունների բաժանման ազատամտական ուսմունքի համար: Այն էականորեն ազդեց սեփականության և իշխանության մասին ժամանակակից պատկերացումների մշակման վրա:

Լոկի սոցիալ–քաղաքական գաղափարներն ու սկզբունքները զարգացան Շ. Մոնտեսքիոյի և քաղաքական այլ մտածողների ուսմունքներում, ֆրանսիական ու ամերիկյան հեղափոխությունների իրավաքաղաքական փաստաթղթերում:

1.2. Քաղաքական միտքը XVIII դարում

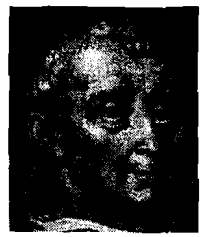
ՖՐԱՆՍԻԱ

1.2.1. Շ. Լ. Մոնտեսքիոյի քաղաքական ուսմունքը

Մոնտեսքիո Շառլ–Լուի (1689–1755)՝ ֆրանսիացի նշանավոր մտածող, լուսավորիչ, Ֆրանսիական Մեծ հեղափոխության գաղափարական նախակարապետը: Հեղափոխական Ֆրանսիայում հանրաճանաչ էին հատկապես նրա երեք ստեղծագործությունը. «Պարսկական նամակներ» (1721), «Խորհրդածություններ հռոմեացիների հզորության ու անկման պատճառների մասին» (1734), «Օրենքների ոգու մասին» (1748): «Խորհրդածություններում ... » Մոնտեսքիոն

հռոմեական պատմության օրինակով ապացուցում է, որ հասարակությունը զարգանում է այն ժամանակ, երբ քաղաքացիները ազատ ու անկախ են: Իսկ երբ քաղաքացիները հրաժարվում են ազատությունից՝ դառնալով ստրուկներ, պետությունն աստիճանաբար կորցնում է իր հզորությունն ու վեհությունը և, ի վերջո, կործանվում ներքին և արտաքին թշնամիներից:

Մոնտեսքիոն, ինչպես և Ջ. Լոկը, մարդու իրավունքների ու ազատությունների հիմնահարցը կապում է պետական կառավարման ձևի և իշխանությունների բաժանման սկզբունքի հետ: Նա հետազոտում է հատկապես այն օրենքները, որոնք կոչված են պահպանել և երաշխավորել ազատությունը:



Հասարակության ծագումը և քաղաքական օրենք հասկացությունը: Հասարակության ու պետության ծագման պատճառները Մոնտեսքիոն բացատրում է բնական իրավունքի տեսության ոգով՝ ենթադրելով, որ կրոնական, բարոյական, քաղաքական և քաղաքացիական օրենքներին նախորդել են «բնության օրենքները»: Սկզբում մարդիկ ապրում էին բնական, մինչպետական վիճակում: Ի տարբերություն Հոբսի՝ նա այդ վիճակը դիտում է խաղաղության վիճակ, իբրև առաջին բնական օրենք: Երկրորդ բնական օրենքը նա համարում է սննդի հայթայթման ձգտումը, երրորդը՝ հակումը դեպի իր նմանը, սեռերի ձգտումը միմյանց: Նշված երեք բնական օրենքների հիման վրա Մոնտեսքիոն պայմանագրային տեսության ոգով բխեցնում է չորրորդ օրենքը, մարդու՝ քաղաքացիական հասարակության ու պետության ստեղծման անհրաժեշտության գիտակցման օրենքը, ինչը մարդկային բանականության, իմացության արդյունքն է:

Հենց *հասարակական վիճակն է ծնում պատերազմներ*, քանզի հասարակությունում մարդիկ ազատագրվում են թուլության և սարսափի զգացումից: «Յուրաքանչյուր առանձին հասարակություն սկսում է գիտակցել իր ուժը, այստեղից էլ պատերազմական վիճակը ժողովուրդների միջև: Յուրաքանչյուր հասարակությունում առանձին անձինք սկսում են զգալ իրենց ուժը, և այստեղից էլ պատերազմն առանձին անձանց միջև»:

Այդ ամենը օրենքների՝ որպես մարդկանց փոխադարձ գործողությունների սահմանափակիչների հաստատման անհրաժեշտություն առաջացրեց: Մոնտեսքիոն տարբերակում է օրենքների երեք տեսակ. 1) օրենքներ, որոնք կարգավորում են հարաբերությունները ժողովուրդների միջև (միջազգային իրավունք), 2) օրենքներ, որոնք կարգավորում են հարաբերությունները կառավարողների և ենթակաների միջև (քաղաքական իրավունք), 3) օրենքներ, որոնք կարգավորում են հարաբերությունները քաղաքացիների միջև (քաղաքացիական իրավունք):

Օրենք ասելով՝ Մոնտեսքիոն հասկանում է «մարդկային բանականությունը, քանի որ այն երկրի վրա կառավարում է բոլոր ժողովուրդներին, իսկ յուրաքանչյուր ժողովրդի քաղաքական և քաղաքացիական օրենքները պետք է լինեն ոչ այլ ինչ, քան այդ բանականության գործադրման մասնավոր դեպքեր»: Այսպիսով, օրենքների քննարկման ժամանակ նա առանձնացնում է հետազոտական երկու հարթություն՝ համապարփակ–բանական և կոնկրետ–պատմական:

Բնական վիճակից հասարակականի անցման ընթացքում ձևավորվում է նաև մարդկանց հավասարությունը. «Բնական վիճակում մարդիկ ծնվում են հավասար, սակայն չեն կարողանում պահպանել այդ հավասարությունը. հասարակությունը այն վերցնում է նրանցից, և նրանք կրկին դառնում են հավասար միայն օրենքների շնորհիվ»: Իսկական հավասարությունը չի նշանակում բացարձակ հավասարություն, այն նշանակում է, որ «մարդիկ պետք է ենթարկվեն իրենց հավասարին և կառավարեն իրենց հավասարներին»:

Հրաժարվելով բնական իրավունքներից (հավասարության, անկախության, ազատության)՝ հանուն պետական օրենքների իշխանությամբ ապրելու, մարդիկ հրաժարվում են նաև ունեցվածքի բնական ընդհանրությունից: Մասնավոր սեփականությունը հասարակական դաշինքի օրինաչափ հետևանքն է և քաղաքակրթության բարձրագույն դրսևորումը: Պետական իշխանությունը և մասնավոր սեփականությունը հասարակության նորմալ գործառնության անհրաժեշտ պայմաններն են:

Կառավարման ձևերը: Ըստ կառավարման բնույթի՝ Մոնտեսքիոն պետությունը բաժանում է հանրապետության, միապետության և բռնապետության, իսկ ըստ կառավարման սկզբունքների՝ ժողովրդավարության, ազնվապետության, միապետության և բռնապետության: Հանրապետությունում բարձրագույն իշխանությունը լիովին կամ մասնակիորեն պատկանում է ժողովրդին: Կառավարման հանրապետական ձևի մեջ նա առանձնացնում է նաև դաշնային հանրապետությունը: Միապետության մեջ իշխանությունը պատկանում է մեկ մարդու, ով կառավարում է մշտական օրենքների հիման վրա: Բռնապետության դեպքում իշխում է մեկ անձի կամայականությունը, չկան օրենքներ՝ որպես այդպիսիք, քանի որ չկան իրավական ու քաղաքական համապատասխան ինստիտուտներ ու մեխանիզմներ, որոնք կոչված են ապահովել դրանց պաշտպանությունը և իրականացումը: Բռնապետի իշխանությունը հիմնվում է քաղաքացիներին ահաբեկելու վրա, ուստի չի կարող լինել ամուր ու օրինական:

Ընդ որում՝ հանրապետության կայունությունը ենթադրում է պետության փոքր չափեր, իսկ միապետությունը՝ միջին: Կայսրության մեծ չափերը բռնապետության հաստատման նախադրյալ են ստեղծում: Հանրապետական կառավարման ձևերից են ժողովրդավարությունն ու ազնվապետությունը:

Ժողովրդավարության պայմաններում ժողովուրդը և՛ կառավարող է, և՛ հպատակ: Ըստ նրա՝ ժողովուրդն ի վիճակի է ընտրել արժանավոր ղեկավարների և հսկել նրանց գործունեությունը: Սակայն նրա ներկայացուցիչները չեն կարող ընտրվել պետական պաշտոններում՝ պետական գործեր վարելու անկարողության պատճառով: Ժողովրդավարության կարևոր հատկանիշներից է նաև այն, որ օրենսդիր իշխանությունը գտնվում է ժողովրդի ձեռքում: Սակայն սոցիալ–քաղաքական իրավիճակի մշտական փոփոխելիությունը իշխանությունից պահանջում է ճկունություն, ինչը ժողովուրդը չի կարող ապահովել:

Ազնվապետության օրոք գերագույն իշխանությունը կենտրոնացված է մի խումբ անձանց ձեռքում, ովքեր «օրենքներ են արձակում և ստիպում կատարել դրանք. ժողովուրդը նրանց նկատմամբ նույն վիճակում է, ինչ հպատակները՝ կառավարողի հանդեպ միապետությունում»: Նա առավել կատարյալ համարում է ազնվապետության այն ձևերը, որոնցում ժողովուրդը այս կամ այն չափով մասնակցում է հասարակության քաղաքական կյանքին:

Մոնտեսքիոն մատնանշում է կառավարման հանրապետական ձևի, հատկապես՝ ազնվապետության թույլ կողմերը: Գլխավոր թերությունը նա համարում է հակվածությունը դիկտատուրային՝ պաշտոնյային անսահմանափակ իշխանություն տրամադրելը, թեև որոշակի ժամկետով:

Դաշնային հանրապետությունը Մոնտեսքիոն դիտում է իբրև կառավարման խառը ձև, հասարակարգ, որը «հանրապետական կառավարման ներքին արժանիքների հետ համատեղում է միապետական կառավարման արտաքին ուժը»: Կառավարման այս ձևը «պայմանագիր է, որի միջոցով մի շարք քաղաքական մարմիններ պարտավորվում են դառնալ մեկ՝ առավել նշանակալի պետության քաղաքացիներ ... Նոր հասարակություն կազմող այս հասարակությունների հասարակությունը կարող է մեծանալ՝ ի հաշիվ նոր անդամների ավելացման, մինչև որ այն դառնա բավարար ուժեղ, որ ապահովի նրա մեջ մտնող պետական միավորների անվտանգությունը»:

Միապետությունում ապահովվում է իշխանությունների որոշակի հավասարակշռություն: Թեև իշխանության աղբյուրը միապետն է, սակայն օրենքները ենթադրում են «միջանկյալ խողովակների» գոյությունը, որոնցով «շարժվում է իշխանությունը»: Միապետությունը հզոր է իր ավանդականությամբ, կայունությամբ և իր զարգացած (սահմանադրական) ձևում հանդես է գալիս ոչ իբրև բացարձակ, այլ «չափավոր միապետություն»: Դասային իրավունքների և արտոնությունների վերացումը

կարող է հանգեցնել կամ ժողովրդական, կամ բռնատիրական պետության առաջացման:

Բռնապետությունը ստրկության ոգի է սերմանում: Անվերապահ ենթարկումը ենթադրում է ինչպես տիրակալի, այնպես էլ հպատակների տգիտություն: Ուստի բռնապետության օրոք շատ օրենքների կարիք չկա. «Քաղաքականությունը, դրա միջոցներն ու օրենքները այստեղ չափազանց սահմանափակ են, և քաղաքական կառավարումը այնքան պարզ է, որքան քաղաքացիականը»: Այն քայքայում է սոցիալական կապերը, մարդկանց զրկում նախաձեռնությունից, այլանդակում է մարդկային բնությունը և գոյատևում դրա հաշվին: Այդ պատճառով՝ բռնատիրական պետությունում չկան և չեն կարող քաղաքացիներ լինել:

Քաղաքականությունը, բարոյականությունը և կրոնը: Ըստ Մոնտեսքիոյի՝ քաղաքական ոչ բոլոր արատներն են բարոյական արատներ և հակառակը: Այս առումով նա տարբերակում է իրավական օրենքները, բարքերը և սովորույթները: Օրենքները՝ օրենսդրի մասնավոր և հստակ ձևակերպած հաստատումներ են, իսկ բարքերն ու սովորույթները՝ ողջ ժողովրդի: Ուստի հնարավոր չէ օրենքների միջոցով փոփոխել բարքերն ու սովորույթները: Բացի այդ, օրենքները որոշում են *քաղաքացու* գործողությունները, կարգավորում դրանց արտաքին դրսևորումները, իսկ բարքերն ու սովորույթները որոշում են *մարդու* գործողությունները և կարգավորում նրա արարքների ներքին մղումները: Այս պատճառով՝ օրենսդիրը պետք է խիստ տարբերակի այդ մակարդակները:

Ըստ Մոնտեսքիոյի՝ կրոնը որոշակի քաղաքական գործառույթներ է կատարում: Այսպես, այն կարող է մարդասիրական բնույթ հաղորդել ներպետական և միջպետական հարաբերություններին, ինչը զգալի չափով կախված է կրոնական դոկտրինի բնույթից: Օրինակ՝ Եվրոպան մեծապես պարտական է քրիստոնեության մարդասիրական ներուժին: Բացի այդ, քրիստոնեությունը կարող է ավելի կատարյալ քաղաքական կազմակերպության հիմք ծառայել, քան գոյություն ունեցող պետությունները: Մյուս կողմից՝ կրոնները որոշակի առնչություն ունեն քաղաքացիական կարգերի և կառավարման ձևերի հետ: Այսպես, իսլամը համապատասխանում է բռնապետությանը, բողոքականությունը (հատկապես՝ կալվինականությունը)՝ գերազանցապես հանրապետությանը, կաթոլիկությունը՝ միապետությանը:

Կրոնի և քաղաքականության համահարաբերակցության (կոռելյացիա) հիմքում ընկած է այն, որ կրոնի հուզական աղբյուրները՝ սարսափն ու հույսը, համընկնում են քաղաքացիական հասարակության ձևավորման մղումների հետ: Ընդսմին, սույն կապը ենթադրում է կրոնական օրենքների և նորմերի համակարգում, առկա գործառութային բացթողումների լրացում քաղաքացիական օրենսդրությամբ: «Քանի որ կրոնն ու քաղաքացիական օրենքները պետք է գերազանցապես միտված լինեն մարդկանց բարի քաղաքացիներ դարձնելուն, հետևաբար՝ եթե առաջինը շեղվում է այդ նպատակից, երկրորդները պետք է ավելի ձգտեն դրան, և հակառակը: Այլ խոսքով, որքան քիչ է կրոնի սանձող ուժը, այդքան ավելի պետք է սանձեն օրենքները»:

Այս ամենի հիման վրա Մոնտեսքիոն առաջադրում է պետությունը եկեղեցուց անջատելու սկզբունքը և քաղաքական հասարակություններում խղճի ազատության պահպանումը: Կրոնական օրենքները գերազանցապես վերաբերում են առանձին մարդուն, քաղաքացիականը՝ բոլոր մարդկանց *բարոյական արժանապատվությանն* առհասարակ: Ուստի, եթե պետությունը հանդուրժողական վերաբերմունք է դրսևորում տարբեր կրոնների նկատմամբ, ապա միաժամանակ քաղաքացիներին պետք է պարտադրի «հանդուրժողություն պահպանել նաև միմյանց նկատմամբ»:

«Քաղաքական ազատություն» հասկացությունը: Չնայած Մոնտեսքիոն սկզբունքորեն դեմ է կառավարման գոյություն ունեցող ձևի բռնի փոփոխմանը, սակայն օրինաչափ ու արդարացված է համարում բռնապետական իշխանության տապալումը: Նա համոզված է, որ քաղաքական ազատության իրականացումն առավել հնարավոր է կառավարման չափավոր ձևերի օրոք, ինչպիսիք նա համարում է միապետականը, ազնվապետականը և ժողովրդավարականը, որոնք հակադրվում են բռնապետությանը: Բոլոր դեպքերում ազատության ապահովման անհրաժեշտ պայմանը իշխանության չարաշահման բացառումն է, ինչն էլ ենթադրում է պետական իշխանությունների փոխադարձ զսպման ապահովում: Նա համոզված է, որ «հնարավոր է պետական այնպիսի կարգ, որի պայմաններում ոչ մեկին չեն հարկադրի անել այն, ինչ օրենքը չի պարտավորեցնում, և չանել այն, ինչ նրան թույլ է տալիս օրենքը»:

Չափավոր կառավարումը պահանջում է օրենքների առավել բարդ (կամ քաղաքական) համակարգ, իշխանությունների հավասարակշռություն, քաղաքական և քաղաքացիական օրենսդրության իրավական համապարփակություն, առավել ձևականություններ և հնարամտություն, քան բռնապետականը: Քաղաքացիների իրավունքներն ու ազատությունները չեն կարող ենթարկվել դատավորների կամայականությանը, և պետք է հստակ սահմանվեն օրենքով: Եվ, ընդհանրապես, այն ամենը, ինչ վերաբերում է քաղաքացիների կյանքին, ազատությանը և ունեցվածքին, պետք է երաշխավորվի օրենքներով, յուրաքանչյուր քաղաքացի պետք է ապահովվի պաշտպանության համար անհրաժեշտ բոլոր միջոցներով, իսկ դատավորները պարտավոր են դատավճիռ կայացնել անկանխակալ և գործի իմացությամբ: Իսկ օրենքների, դատավարության ընթացակարգի պարզեցումը բռնապետության առաջին հատկանիշն է:

Ի տարբերություն բռնատիրական պետությունների՝ չափավոր պետություններում օրենսդիրը ձգտում է ոչ այնքան հանցագործներին պատժելու, որքան բուն հանցագործության՝ որպես հասարակական երևույթի կանխման: Քանզի հանցագործությունը կանխում է ոչ թե պատժի դաժանությունը, այլ պատժի անխուսափելիությունը:

Պետական կառավարման հարցում ևս ինքնին բռնությունը՝ որպես քաղաքական կառավարման արդյունավետ միջոց, անվերապահ ճշանակություն չունի: Այդպիսին է ուժերի և միջոցների տնտեսման սկզբունքը. «Մարդկանց չպետք է կառավարել ծայրահեղ միջոցներով, հարկ է խնայողաբար օգտագործել ... նրանց ղեկավարման միջոցները»:

Մոնտեսքիոն պետական կառավարման լավագույն ձև համարում է անգլիական տիպի սահմանադրական միապետությունը: Միապետական իշխանությունը նույնպես պետք է քաղաքացիներին երաշխավորի քաղաքական իրավունքների ու ազատությունների նվազագույն չափ: Բացի այդ, միապետն իրավունք չունի վիրավորել իր հպատակներին, խախտել հաստատված օրենքները: Սակայն, նա ճանաչում է նաև պետության հանրապետական ձևի իրավազորությունը:

Քաղաքական ազատության հիմնահարցը Մոնտեսքիոն կապում է քաղաքացիական ազատության գաղափարի հետ և այն քննում երկու առումներով. «Ես տարբերում եմ այն օրենքները, որոնք որոշում են քաղաքական ազատությունը պետական կառույցի նկատմամբ նրա հարաբերություններում, և այնպիսիները, որոնք որոշում են նրա վերաբերմունքը քաղաքացու հանդեպ»:

Առաջին կողմն արտահայտվում է երեք իշխանությունների (օրենսդիր, գործադիր և դատական) իրավական ամրապնդմամբ, ինչն անհրաժեշտ պայման է՝ ապահովելու քաղաքացիական իրավունքներն ու ազատությունները:

Երկրորդ կողմը վերաբերում է քաղաքացու անվտանգությանը կամ դրանում նրա վստահությանը: Այս կապակցությամբ Մոնտեսքիոն ընդգծում է քաղաքացու իրավական պաշտպանվածության, նրա անձնական ազատության նշանակությունը: Քաղաքացու անձնական ազատությունը կախված է ոչ միայն քաղաքական օրենքներից, այլև դրանց կիրառումից, քաղաքացիական օրենքներից, բարքերից և այլն: Սակայն անձնական ազատությունն առաջին հերթին կախված է քրեական օրենքներից, քանզի քաղաքացու անվտանգությունն առավելապես խախտվում է կամայական մեղադրանքներով և չհիմնավորված պատիժներով: Ուստի, «եթե քաղաքացիների անմեղսունակությունը չի պաշտպանվում, ապա չի պաշտպանվում նաև ազատությունը»: Այս իմաստով՝ ազատության բարձրագույն դրսևորումը կլինի այն, որ յուրաքանչյուր պատիժ համապատասխանի կատարված հանցագործությանը: Այլ

խոսքով՝ պատիժը պետք է որոշվի ոչ թե իշխանության կամքով և քմահաճույքով, այլ բուն հանցագործության բնույթով և էությամբ:

Մարդու լիակատար քաղաքական ազատությունը հնարավոր է լոկ նշված երկու կողմի միասնության ապահովմամբ. «Կարող է պատահել, որ ազատ պետական կարգի պայմաններում քաղաքացին չլինի ազատ, կամ քաղաքացու ազատության դեպքում կարգը, այնուամենայնիվ, ազատ չհամարվի: Այս դեպքերում կարգի ազատությունը իրավական է, բայց ոչ փաստական, իսկ քաղաքացու ազատությունը՝ փաստական, բայց ոչ իրավական»:

Մոնտեսքիոյի համաձայն՝ ազատությունն ընդհանրապես, քաղաքականը՝ մասնավորապես, բացարձակ ամենաթողությունը չէ: Պետության, այսինքն՝ օրենքներով կառավարվող քաղաքացիական հասարակության մեջ «ազատությունը կարող է հանգել միայն հնարավորության՝ անելու այն, ինչ պետք է ցանկանալ, և հարկադրված չլինել՝ անելու այն, ինչ չպետք է ցանկանալ ... Ազատությունը իրավունք է՝ անելու այն ամենը, ինչ թույլատրված է օրենքներով: Եթե քաղաքացին կարողանար անել այն, ինչ այդ օրենքներով արգելվում է, ապա ազատություն չէր ունենա, որքանով նույնը կարող էին անել նաև մյուս քաղաքացիները»:

Քաղաքացիների ազատությունն ապահովվում է *քաղաքական օրենքներով*, իսկ *քաղաքացիական օրենքները* ապահովում են սեփականության իրավունքը: Դրանց կապակցող օղակն է սեփականատիրոջ մասնավոր շահը, որը համընդհանուր ու պարտադիր սկզբունք է և համընդհանուր շահից բարձր է դասվում:

Քաղաքացիների իրավունքներն ու ազատությունները էականորեն կախված են իշխանության իրականացման չափավորությունից, քանի որ կառավարման ցանկացած ձևի խեղաթյուրումը հանգեցնում է քաղաքացիների իրավունքների ու ազատությունների աղճատման ու խախտման: Այսպես, ժողովրդավարության օրոք ժողովրդի չափազանց ձգտումը ազատության ու հավասարության հանգեցնում է սենատի, դատավորների, կառավարողների և իշխանության այլ մարմինների իրավունքների օտարման, և ժողովուրդն ինքն է դառնում բռնապետ, ինչը, ի վերջո, հանգեցնում է բռնապետի իշխանության հաստատման: Սինչդեռ չափավոր ժողովրդավարության դեպքում մարդիկ հավասար են միմյանց՝ սոսկ որպես քաղաքացիներ:

Իշխանությունների բաժանման և հավասարակշռության սկզբունքը: Մոնտեսքիոն համոզված է, որ իշխանությունների (օրենսդիր, գործադիր և դատական) բաժանման և փոխադարձ հավասարակշռության հաստատմամբ է միայն ստեղծվում քաղաքացիների անվտանգության, անձնական ազատության ապահովման իրական երաշխիք՝ պետական իշխանության անօրինականությունից ու կամայականությունից: Երբ ցան-

կացած երկու իշխանություն կենտրոնացվում է մեկ անձի մոտ, ազատությունը սպառնալիքի տակ է հայտնվում: Այդ պատճառով՝ իրավունքի գերակայության սկզբունքը, համապատասխանաբար՝ նաև ազատության սկզբունքը կարող են իրականացվել լոկ այն ժամանակ, երբ պետական իշխանության երեք ճյուղը «կարողանան փոխադարձաբար զսպել միմյանց» և բաշխված լինեն հասարակության հիմնական քաղաքական ուժերի միջև: Ընդ որում՝ «փոխադարձ զսպումները» անհրաժեշտ են կառավարման բոլոր չափավոր ձևերի համար, որովհետև դրանց անհետացմամբ ցանկացած կառավարում վերածվում է բռնապետության:

Մոնտեսքիոն միապետի իշխանության սահմանափակման (զսպման) ձևերից մեկը համարում է ժողովրդաիշխանությունը, որն իրականացվում է ներկայացուցչական ինստիտուտի միջոցով: Բացարձակ միապետության դեմ ուղղված այս գաղափարը հետագայում արտացոլվեց 1789 թ. Մարդու և քաղաքացու իրավունքների հռչակագրի 16–րդ հոդվածում և 1791 թ. սահմանադրության մեջ:

Ելնելով իշխանությունների հավասարակշռության սկզբունքից, Մոնտեսքիոն նպատակահարմար է դիտում օրենսդրական մարմնի երկպալատ՝ ժողովրդական ներկայացուցիչների և ազնվականության ներկայացուցիչների (ժառանգական անդամակցությամբ) կառույցը: Հավասարակշռության սկզբունքը դրսևորվում է երկու պալատների՝ որոշումները չեղյալ հայտարարելու փոխադարձ իրավունքով: Փոխադարձ զսպումների և հակակշիռների համակարգը ենթադրում է նաև գործադիր իշխանության ճյուղերի միջև կարգավորող մարմնի առկայություն: Ըստ նրա՝ այդ գործառույթը լավագույնս կարող է կատարել ազնվականության ներկայացուցիչների պալատը, որն օժտված է նաև դատական գործառույթներով՝ չափավորելով «օրենքը՝ հանուն բուն իսկ օրենքի»:

Գործադիր իշխանությունը պետք է կենտրոնացված լինի միապետի ձեռքում, քանզի իշխանական այս գործառույթը պահանջում է արագ որոշումներ և գործողություններ, ինչն ավելի լավ կատարում է մեկ անձը, քան շատերը: Եվ հակառակը՝ օրինաստեղծ գործառույթն ավելի լավ է կատարվում շատերի, քան մեկի կողմից:

Օրենսդիր և գործադիր իշխանությունները բաժանված են, զսպում և հավասարակշռում են միմյանց: Գործադիր իշխանությունը վետոյի իրավունք ունի օրենսդիր ժողովի որոշումների նկատմամբ: Հակառակը չպետք է տեղի ունենա, քանի որ գործադիր իշխանությունն առանց այդ էլ սահմանափակ է իր էությամբ: Օրենսդիրների խնդիրն այլ իշխանությունների հրապարակած օրենքների կատարման հսկումն է: Նրանք չունեն գործադիր իշխանությունը կրող միապետի իրավունքները. «Վերջինիս անձը պետք է լինի սրբազան, որովհետև նա անհրաժեշտ է պետությանը, որպեսզի օրենսդիր իշխանությունը չվերածվի բռնատիրության.

ազատությունը կվերանա այն պահից, երբ գործադիր իշխանությունը ենթարկվի մեղադրանքի կամ էլ դատվի»: Եվ հակառակը, եթե միապետը միջամտի օրենսդիր ժողովի գործերին, ազատությունը դարձյալ կվերանա: Ուստի՝ «կառավարման գերագույն արվեստը իշխանության սահմանները հստակ իմանալն է»:

Կառավարման հանրապետական ձևը քննելիս Մոնտեսքիոն շեշտում է համընդհանուր ընտրական իրավունքի սկզբունքի նշանակությունը: Նրա կարծիքով, ժողովուրդը լիովին ունակ է ընտրել արժանավոր ղեկավարների և հսկել նրանց գործունեությունը: Սակայն իրենք՝ ժողովրդից ելածները, չեն կարող ընտրվել պետական պաշտոններում, քանի որ ունակ չեն վարել պետական գործեր: «Համամանորեն,— գրում է նա,— ինչպես քաղաքացիների մեծամասնությունը լիովին ունակ է լինել ընտրող, բայց անհրաժեշտ բոլոր որակները չունի՝ ընտրելի լինելու, ժողովուրդն էլ կարող է հսկել այլ անձանց գործունեությունը, բայց չի կարող ինքնին վարել գործերը»:

Քաղաքական ազատությունը և ստրկության ինստիտուտը: Մոնտեսքիոն դեմ է ինչպես քաղաքացիական ստրկության (մեկ անձի անվերապահ իշխանությունը մյուսի կյանքի և ունեցվածքի վրա), այնպես էլ քաղաքական ստրկության (քաղաքացիների իրավազրկությունը պետության առջև): Քաղաքացիական ազատությունը հասարակական (քաղաքական) ազատության մասն է, ուստի՝ ոչ ոք իրավունք չունի վաճառել իր քաղաքացիության իրավունքը: Եվ քանի որ մարդն իրավունք չունի վաճառել ինքն իրեն, առավել ևս իրավունք չունի ստրկության հանձնել իր երեխաներին: Ավելին, որքանով բոլոր մարդիկ ծնվում են հավասար, ստրկությունը հակասում է հենց բնությանը, այն հակաբնական ինստիտուտ է: Միաժամանակ նա նշում է, որ ասվածը չի վերաբերում բոլոր հասարակություններին, ինչը պայմանավորված է կլիմայա–աշխարհագրական գործոններով և համապատասխանաբար՝ կառավարման ձևերով: Այսպես, «իշխանությունը Ասիայում միշտ պետք է լինի բռնատիրական, և եթե այնտեղ չլիներ ծայրահեղ ստրկություն, ապա շատ արագ տեղի կունենար տրոհում առավել փոքր պետությունների, որոնք անհամատեղելի են երկրի բնական բաժանմանը»:

Մոնտեսքիոն նշում է նաև, որ կատարյալ օրենքները ենթադրում են մարդկային գիտակցության պատրաստվածության համապատասխան մակարդակ, հատկապես՝ իրավական: Նույնը վերաբերում է ազատությանը, որը դրան անսովոր ժողովուրդներին երբեմն թվում է անտանելի, *քանի որ ազատության ավելցուկը կարող է նույնքան վնասակար լինել, որքան դրա պակասը:* Ուստի նա ձգտում է ազատությունը հանգեցնել ընդհանուր օրենքների ու այնպիսի պայմանների, որոնք այն պահպանում են չափի շրջանակներում՝ դրան հաղորդելով կայունություն և ուժ

(իշխանությունների բաժանում և հավասարակշռություն): Մյուս կողմից՝ նա հետևողականորեն հաստատում է այն գաղափարը, որ իշխանության ավելորդ կենտրոնացումը ինչպես միապետի, այնպես էլ մեծամասնության մոտ՝ մշտապես վնասակար ու վտանգավոր է պետության և հատկապես քաղաքացիների համար:

Հասարակության մեջ քաղաքական ազատության հաստատումը Մոնտեսքիոն համարում է հասարակական առաջընթացի կարևոր պայման և գործոն: Մարդու իրավունքների ու ազատությունների հետագա խորացման ու զարգացման համար կարևոր նշանակություն ունի նաև խոսքի, մամուլի, խղճի ազատության, ունեցվածքային անհավասարության բևեռացման վերացման, պետության՝ քաղաքացիներին կենսական անհրաժեշտ միջոցներով ապահովելու պարտականության, ժողովուրդներին ճնշելու ու ստրկացման անօրինականության գաղափարների պաշտպանությունը:

Կառավարման թե՛ հանրապետական, թե՛ միապետական քաղաքական ձևերին բնորոշ է՝ չմիջամտել քաղաքացիների անձնական կյանքին, որովհետև անհրաժեշտ է, որ օրինապաշտ քաղաքացին «կարողանա ապաստան գտնել սեփական տանը և հանգիստ զբաղվի իր գործերով»:

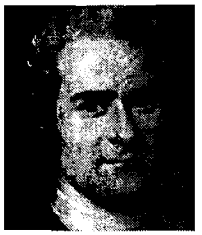
Մոնտեսքիոյի քաղաքական տեսությունը արտացոլում է բացարձակ միապետությունների դարաշրջանը Եվրոպայում: Այն ուղղված է քաղաքացիների անվտանգության, նրանց քաղաքական և տնտեսական ազատությունների ապահովմանը: Իսկ իրավունքը կոչված է առաջադրված սկզբունքները վերածել իրական կարգավորիչների՝ քաղաքացիների, քաղաքացիական հասարակության, պետական ինստիտուտների ու քաղաքական իշխանության միջև: Նրա սոցիալ–քաղաքական հայեցակարգին բնորոշ է ազատամտական–ռեֆորմիստական (բարեփոխողական) ուղղվածությունը:

Ազատության, քաղաքացիական իրավունքների մասին Մոնտեսքիոյի շատ հիմնադրույթներ ամրագրվեցին Ֆրանսիայի, ԱՄՆ–ի և այլ երկրների սահմանադրություններում: Նա համարվում է Եվրոպայի «օրենսդիրների առաջնորդը»: Ազատության խնդիրը հեղափոխական–էգալիտարիստական (հավասարարական) բնույթ է ստանում Ժ.–Ժ. Ռուսոյի քաղաքական տեսությունում:

1.2.2. Ժ.–Ժ. Ռուսոյի հասարակական դաշինքի տեսությունը

Ռուսո Ժան–Ժակ (1712–1778)՝ ֆրանսիացի հանրահայտ փիլիսոփա, քաղաքական մտածող, «Խորհրդածություն մարդկանց միջև անհավասարության ծագման և հիմքերի մասին» (1755), «Հասարակական դաշինքի մասին, կամ Քաղաքական իրավունքի սկզբունքները» (1762) նշանավոր տրակտատների հեղի-

նակ: Նրա իրավաքաղաքական հայեցակարգը հիմնվում է ժողովրդական ինքնիշխանության գաղափարի վրա:



Հասարակական դաշինքի տեսությունը: Ռուսոյի քաղաքական տեսության հիմնարար հասկացությունն իրավունքն է՝ ընկալված որպես ինքնուրույն և անվերապահ հոգևոր գոյացություն: «Իրավունք» հասկացությունը կոնկրետանում է բնական իրավունքներում՝ ազատության և հավասարության մեջ, որոնք հակասության մեջ են առկա քաղաքական իրականության հետ: Ըստ նրա՝ իշխանության ավանդական ըմբռնման մեջ «իրավունք» հասկացությունը նենգափոխվում է «ուժ» հասկացությամբ: Սակայն ուժը իրավունք չի ծնում. «Ամենաուժեղը երբեք չի լինում այնքան հզոր, որ մշտապես մնա տիրակալ, եթե նա իր ուժը չի վերածում իրավունքի, իսկ իրեն ենթարկվելը՝ պարտականության: Այստեղից էլ ուժեղագույնի իրավունքը»:

Ի տարբերություն Անտիկ շրջանի և Նոր ժամանակի քաղաքական շատ մտածողների (Արիստոտելի, Հուգո Գրոթիուսի, Հոբսի և այլոց)՝ Ռուսոն կարծում է, որ գոյություն չունի իշխանություն՝ որպես բնական իրավունք. «ոչ մի մարդ բնական իշխանություն չունի իր նմանների հանդեպ, և քանի որ ուժը որևէ իրավունք չի ստեղծում, ստացվում է, որ մարդկանց մոտ յուրաքանչյուր օրինական իշխանության հիմքը կարող է լինել միայն պայմանագիրը»:

Ռուսոյի քաղաքական ուսմունքը հիմնված է էգալիտարիզմի (հավասարարության) և խոլիզմի (մասի ենթարկումն ամբողջին) սկզբունքների վրա, իսկ առանցքը սոցիալական հավասարության և ժողովրդական ինքնիշխանության հայեցակարգն է: Նա, ինչպես և XVII–XVIII դարերի շատ մտածողներ, ելնում է մարդկանց բնական վիճակի մասին լմբռնումից, վիճակ, երբ չկային ո՛չ մասնավոր սեփականություն, ո՛չ սոցիալական անհավասարություն: Մարդկային գոյության այս շրջանում իշխում էին լիակատար ազատությունը և կատարյալ հավասարությունը, ներդաշնակությունը բնության հետ:

Սոցիալական անհավասարության ծագումը պայմանավորված է մասնավոր սեփականության առաջացմամբ, որը մարդկային ընդունակությունների, աշխատանքի գործիքների կատարելագործման արդյունք է, և մարդկանց առաջին ճակատագրական սխալով: «Առաջինը, ով սահմանազատելով հողաբաժինը հնարամտեց հայտարարել՝ «Սա իմն է», և գտավ բավական պարզամիտ մարդկանց, որ հավատան դրան, քաղաքացիական հասարակության իսկական հիմնադիրը է»: Թեև այդ մարդը դրա իրավունքը չուներ, չգտնվեց գեթ մեկը, ով այդ պահին մարդկանց

կոչեր. «Զգուշացե՛ք լսել այդ խաբեբայիճ. դուք կկործանվեք, եթե մոռանաք, որ հողի պտուղները բոլորի համար են, իսկ հողը՝ ոչ մեկինը»: Մասնավոր սեփականության ստեղծումը՝ մեկի կողմից շատերին կամ քչերի կողմից բոլորին խաբելու միջոցով, մտածողը համեմատում է առաջնածին մեղքի հետ:

Մասնավոր սեփականության հաստատումը հանգեցրեց մարդկանց ընդունակությունների բնական անհավասարության առաջացման ու հետագա խորացման, ինչը ծնեց արատներ, որոնք պայմանավորված էին մարդու՝ ուրիշների հանդեպ գերազանցության ձգտումով: Առաջ եկան հարուստներ և աղքատներ: Պահանջմունքների մեծացմամբ նախկինում ազատ մարդը վերածվեց իր կարիքների ստրուկի՝ դառնալով կախյալ ուրիշներից: Մարդու նախասկզբնական ամբողջական էությունը երկատվում է «տիրապետման» և «ենթարկման», իսկ ազատությունը վերածվում է իր հակադրությանը՝ եսապաշտական ինքնակամության: Առաջանում է ստրկության ինստիտուտը:

Բնական հավասարության ոչնչացումը հանգեցրեց անարդարացի զավթումների՝ հարուստների կողմից և ավարառության՝ աղքատների կողմից, առաջին եկվորի իրավունքներին ուժեղի իրավունքի բախումների: Ձևավորվող հասարակությունը ներքաշվեց սարսափելի պատերազմների անդունդը, որից տուժում էին և՛ հարուստները, և՛ աղքատները: Դրա հետևանքով՝ հարուստներից խաբված մարդիկ կամավոր հրաժարվեցին իրենց բնական ազատությունից, որ ձեռք բերեն քաղաքացիական ազատություն, և հասարակական համաձայնությամբ ստեղծվեց բարձրագույն իշխանություն (պետություն ու օրենքներ), որը կոչված էր պաշտպանել ստեղծված «ընկերակցության» բոլոր անդամների շահերը, ապահովել նրանց ազատությունն ու անվտանգությունը: Սակայն, իրականում քաղաքացիական օրենքները «նոր կապանքներով շղթայեցին թույլին և նոր լիցք հաղորդեցին հարուստին, անվերադարձ ոչնչացրին բնական ազատությունը, ընդմիշտ հաստատեցին սեփականության և անհավասարության օրենքը, խորամանկ բռնատիրությունը վերածեցին անբակտելի իրավունքի ... »: Այսինքն՝ մասնավոր սեփականության ծագումը նշանավորեց նաև իրավունքի նոր տեսակի՝ սեփականության իրավունքի երևան գալը, որ չի բխում «բնական օրենքից»:

Ռուսոյի համաձայն՝ հասարակության զարգացումը առաջացնում է անհավասարության նոր ձևեր: Անհավասարության զարգացման առաջին աստիճանը մասնավոր սեփականության իրավունքի և օրենքների հաստատումն է, երկրորդը՝ պետական իշխանության, մագիստրատուրայի հաստատումը, ինչը տնտեսական անհավասարությանն ավելացրեց քաղաքականը, երրորդը՝ օրենքների վրա հիմնված իշխանության վերածումը անսահմանափակ բռնապետականի, երբ բոլորը հավասար

են իրենց բացարձակ իրավազրկությամբ: «Դա անհավասարության վերջին սահմանն ու ծայրակետն է, որը *փակում է շրջանը և միակցվում մեր ելակետին:* Այստեղ առանձին անձինք նորից դառնում են հավասար, քանի որ նրանք, ըստ էության, ոչինչ են ... այստեղ ամեն ինչ հանգեցվում է միայն առավել ուժեղի օրենքին և հետևաբար՝ նոր բնական վիճակին ... »:

Բռնատիրական կամայականության, իշխանության անսահմանափակության պայմաններում Ռուսոն օրինաչափ է համարում ժողովրդական ապստամբությունը և բռնապետի գահազրկումը, նման այն բանին, ինչպես նա «վարվում էր իր հպատակների կյանքի ու ունեցվածքի հետ: Նա *միայն ուժով էր պահպանվում, և միայն ուժն էլ նրան տապալում է*»: Նման գործողությունը օրինաչափ է նաև Ռուսոյի հիմնարար սկզբունքի տեսանկյունից, որի համաձայն՝ մարդկանց միջև հավասարությունը «նախասահմանված է հենց բնությամբ», իսկ անհավասարությունը «հաստատված է մարդկանց կողմից»:

Ըստ Ռուսոյի՝ օրինական իշխանության հիմքը մարդկանց համաձայնությունն է՝ ոչ իբրև հպատակների ու կառավարողների, այլ որպես հավասար սուբյեկտների, որն արտացոլվում է հասարակական դաշինքում: Ընդ որում, քանի որ մարդկանց բարձրագույն բարիքը ազատությունն ու հավասարությունն են, ապա օրինաչափ քաղաքական (պետական) կառույցը ենթադրում է, որ մարդը, միավորվելով ուրիշների հետ հասարակության մեջ, չկորցնի իր բնական իրավունքները և առաջին հերթին՝ անձի ազատությունը: Ռուսոն իր հիմնական խնդիրը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Գտնել ընկերակցության այնպիսի ձև, որը բոլորի ընդհանուր ուժով պաշտպանի և բռնությունից զերծ պահի ընկերակցության անդամներից յուրաքանչյուրի անձը և ունեցվածքը, ու դրա շնորհիվ յուրաքանչյուրը՝ միավորվելով բոլորի հետ, այնուամենայնիվ, ենթարկվի միայն ինքն իրեն և մնա նույնքան ազատ, որքան նախկինում»:

Դա է հասարակական դաշինքի կոչումը, որի էությունը սահմանվում է հետևյալ կերպ. «Մեզանից յուրաքանչյուրն իր անձը և բոլոր ուժերը փոխանցում է ընդհանուր սեփականությանը ու դնում ընդհանուր կամքի բարձրագույն ղեկավարության տակ, և արդյունքում՝ մեր բոլորի համար յուրաքանչյուր անդամ վերածվում է ամբողջի անբաժանելի մասի»: Դրա շնորհիվ յուրաքանչյուր անհատ դառնում է ընդհանուր կամքի մասը: Դա պայմանավորված է հավասարության պահանջով, քանզի միայն այս դեպքում են ստեղծվում բոլորի համար հավասար պայմաններ: Իսկ *հավասարությունը ազատության պայմանն է, քանի որ յուրաքանչյուրը՝ իրեն ենթարկելով բոլորին, իրականում ոչ մեկին չի ենթարկվում:* Այսպես ձևավորվում է ժողովուրդը՝ իբրև քաղաքական ամբողջական մարմին: Առանձնաբար անհատները կոչվում են քաղաքացիներ՝ որպես գե-

րագույն իշխանության մասնակիցներ և հպատակներ, ենթարկվելով Պետության օրենքներին: Համաձայնության նախասկզբնականությունն ու ժողովրդի կամքի միասնականությունը՝ որպես նրա քաղաքական ինքնակազմակերպման պայման, ժողովրդին դարձնում են ինքնիշխան:

Ողջ իշխանությունը փոխանցվում է ընդհանուր կամքն իրականացնող ինքնիշխանին, այսինքն, ժողովրդին՝ համաձայնագրի բոլոր մասնակիցներին: Ինքնիշխան ժողովուրդը անսահմանափակ է իր իրավունքներում, մինչդեռ հասարակության յուրաքանչյուր կոնկրետ անդամ պարտավոր է ենթարկվել իրավունքին: Ընդ որում, միայն ընդհանուրի ինքնիշխանությունն ու ազատությունը կարող են հիմք ծառայել մասնավոր ազատության համար: Ինքնիշխանությունը (ժողովրդի համընդհանուր կամքի գերակայությունն ու ինքնավարությունը) անբաժանելի է, անօտարելի, չի կարող փոխանցվել որևէ մեկին («փոխանցվել կարող է իշխանությունը, բայց ոչ կամքը»): Դաշինք կնքելուց հետո մեծամասնության կարծիքը պարտադիր է բոլորի համար: Բացի այդ, պլեբիսցիտը (ժողովրդի որոշումը) բացահայտում, իրականացնում է և ոչ թե ստեղծում ընդհանուր կամքը, որին հաղորդ են բոլոր քաղաքացիները:

Եթե մարդու բնական ազատությունը սահմանափակված է լոկ անհատի ֆիզիկական ուժով, ապա քաղաքացիական ազատությունը սահմանափակված է ինքնիշխանի՝ ժողովրդի ընդհանուր կամքով, որն ապահովում է առավել անվտանգություն, քան առաջինը: Հասարակության մեջ մարդիկ հավասար դառնում են իրավունքի և ընդհանուր համաձայնության ուժով: Բացի այդ, հենց քաղաքացիական վիճակում է մարդը ձեռք բերում բարոյական ազատություն, ինչի շնորհիվ իշխանություն է ստանում ինքն իր վրա՝ դառնալով ինքնիշխան: Քանզի *բնական բնազդներին ու կրքերին ենթարկվելը սրրկություն է, իսկ բանականորեն ընդունված օրենքին կամավոր հնազանդվելը՝ ազատություն:* Հրաժարվելով անսահմանափակ իրավունքից՝ զավթելու այն ամենը, ինչ հնարավոր է, քաղաքացին փոխարենը ստանում է սեփականություն՝ ապահովված պետության կողմից:

Ազատությունը մեկնաբանելով որպես ենթարկում օրենքին՝ Ռուսոն հնարավոր է համարում ազատության հարկադրումը. «Եթե որևէ մեկը հրաժարվի ենթարկվել ընդհանուր կամքին, ապա ենթարկումը նրան կհարկադրվի ամբողջ Օրգանիզմով (քաղաքական հասարակությամբ.— Կ. Մ.), իսկ դա նշանակում է ոչ այլ ինչ, քան այն, որ նրան ուժով կստիպեն լինել ազատ: Քանզի այդպիսին է պայմանը, որը յուրաքանչյուր քաղաքացուն ենթարկելով հայրենիքին՝ դրանով միաժամանակ նրան զերծ է պահում ցանկացած անձնական կախվածությունից»: Հետևաբար, Ռուսոյի ուսմունքում նշմարվում է ազատության՝ որպես ամբողջական քաղաքական սուբյեկտի՝ ժողովրդի համապարփակ ընկալման միտում:

Մտածողը սահմանազատում է «ընդհանուր կամք» և «բոլորի կամք» հասկացությունները: Առաջին հասկացությունն արտահայտում է ընդհանուր շահերը, երկրորդը՝ մասնավոր շահերը, հանդես գալով իբրև անհատական կամքերի հանրագումար: Ընդ որում՝ «կամքը ընդհանուր է դարձնում ոչ այնքան ձայների քանակը, որքան քվեարկողներին միավորող ընդհանուր շահը»: Այսպիսով՝ ինչպես իշխանությունը, ժողովրդի ամբողջականությունը՝ որպես սուբստանց, նույնպես անբաժանելի է: Ինքնիշխան ժողովուրդը միակ իրավազոր ինքնօրինաստեղծ սուբյեկտն է: Ուստի օրենքը կարող է միայն համապարտադիր լինել՝ ներառելով համընդհանուր հավասարության սկզբունքը: Ժողովրդի օրինաստեղծ համընդհանուր կամքի ինքնիշխանությունը պայմանավորում է օրենքի գերակայությունը ցանկացած մասնավոր կամքի, այդ թվում՝ պետականի նկատմամբ: Օրենքի գերակայությունը հանրապետության, այսինքն՝ իրավական պետության կարևորագույն հատկանիշն է. «Ես Հանրապետություն եմ անվանում ցանկացած Պետություն, որը կառավարվում է օրենքներով՝ անկախ կառավարման ձևից, քանզի միայն այդ դեպքում է ընդհանուր շահը կառավարում Պետությունը»:

Բացի այդ, Ռուսոն պաշտպանում է հասարակության գոյությունը՝ նրա առանձին անդամների, անհատների անվտանգությամբ պայմանավորվածության մասին դրույթը, քանի որ հասարակական համադաշնությունը (կոնֆեդերացիա), հասարակական համաձայնությունը կտապալվեն իրավամբ, «եթե Պետության մեջ մահանա գեթ մեկ քաղաքացի, որին կարելի էր փրկել, եթե բանտում անարդարաբար պահեն թեկուզ և մեկ քաղաքացու, և եթե ակնհայտ ոչ արդարադատության արդյունքում պարտություն կրի թեկուզ մեկ դատական գործընթաց»:

Մտածողը ձևակերպում է քաղաքացու իրավունքների և պարտականությունների միասնության սկզբունքը. քաղաքացին այն անձն է, ով հաղթահարում է «ինքնակամությունը», եսապաշտական շահերը, ենթարկելով դրանք ընդհանուրին՝ «բանական» պետությանը և դառնալով ամբողջի մասնիկ: Այս հարցում նա շեղվում է ազատամտականության գաղափարախոսությունից, որի համաձայն՝ մարդը միշտ պետք է մնա սեփական անձի ու սոցիալական կեցության տերը:

Որևէ օրենքով չսահմանափակված ժողովրդական ինքնիշխանության գաղափարից Ռուսոն բխեցնում է ուղղակի ժողովրդավարության, ինքնիշխան ժողովրդին՝ օրենքներ հրապարակելու իրավունքի պատկանելության գաղափարը: Նա ենթադրում է, որ ժողովուրդը «նույնիսկ ցանկության դեպքում չի կարող իրեն զրկել այդ անփոխանցելի իրավունքից, քանզի նախասկզբնական պայմանագրի համաձայն՝ միայն ընդհանուր կամքն է սահմանում մասնավոր անձանց պարտականությունները»: Օրենքները՝ որպես ընդհանուր կամքի հաստատումներ, բարձր են բոլո-

րից և ամեն ինչից, նույնիսկ կառավարողից: Ոչ ոք չի կարող բարձր լինել օրենքից, և ոչ ոք չի կարող դրսից պարտադրել սեփական կամքը պետությանը: Ուստի՝ ազատությունը և ժողովրդավարությունը հնարավոր են միայն այնտեղ, ուր օրենսդիրը ժողովուրդն է: Ընդ որում, ցանկացած օրենք, այդ թվում՝ կառավարության ներկայացրածը, պահանջում է ժողովրդի ուղղակի հավանությունը, որն իրականանում է ազատ քվեարկության միջոցով:

Ռուսոյի քաղաքական իդեալը ժողովրդավարական սկզբունքներով կազմակերպված փոքր պետությունն է՝ նման Ժնևյան հանրապետությանը: Քանզի միայն այդ դեպքում է հնարավոր ուղղակի ժողովրդավարության գաղափարի իրականացումը: Մեծատարածք երկրներում նա հնարավոր է համարում ժողովրդական ներկայացուցչական ինստիտուտը: Սակայն, այս դեպքում ևս ժողովրդի ընտրյալները՝ պատգամավորները, լոկ ժողովրդի ծառաներն են, և նրանց որոշումները կարող են օրենքի ուժ ձեռք բերել միայն համաժողովրդական հավանությամբ:

Պաշտպանելով քաղաքացիների ազատության ու հավասարության սկզբունքը՝ նա նկատի ունի ձևական հավասարությունը. օրենքի առջև բոլոր քաղաքացիների հավասարությունը, օրենքների ընդունմանը նրանց մասնակցելու հավասար իրավունքը: Նա տարբերակում է իրավական (ձևական) և փաստացի հավասարությունը: Ըստ նրա, գոյություն ունեցող օրենքները օգտակար են հարուստների և վնասակար՝ չունևորների համար: Այնինչ իրական ազատությունը ենթադրում է որոշակի հավասարություն, իսկ ունեցվածքային ծայրահեղ անհավասարությունը հանգեցնում է քաղաքացիների քաղաքական իրավունքների և ազատությունների վերացման: Ուստի բանական, արդար կառավարումը պետք է «կանխի ունեցվածքի չափազանց անհավասարությունը՝ չխլելով հարստությունը դրա տերերից, բայց զրկելով մնացած բոլորին հարստություն կուտակելու հնարավորությունից», և քաղաքացիներին պաշտպանի՝ թույլ չտալով աղքատ դառնալ: Էգալիտարիզմի գաղափարի պաշտպանությունը նշանակում է հավասարության պաշտպանում քաղաքացիների ոչ միայն իրավական, այլև ունեցվածքային դրության մեջ:

Հետևաբար՝ ունեցվածքային հավասարության սկզբունքը չի նշանակում բացարձակ հավասարություն: Դա նշանակում է, որ ոչ մի քաղաքացի չպետք է լինի այնքան հարուստ, որ գնի մյուսին, և որևէ մեկը չպետք է լինի այնքան աղքատ, որ հարկադրված վաճառի իրեն: Իր «Սահմանադրության նախագիծ Կորսիկայի համար» աշխատության մեջ Ռուսոն գրում է. « ... բանն այն չէ, որ պետք է լիովին ոչնչացնել մասնավոր անձանց սեփականությունը, քանի որ դա անհնար է, այլ այն, որ այդ սեփականությունն ամփոփվի առավել նեղ սահմաններում, դրան հաղորդվի չափ, սկզբունքներ, զսպամիջոց, որը սանձի, ուղղորդի, սահմանափակի դրա աճը և այն մշտապես ենթարկի հասարակական հարստությանը»: Այդպիսով՝ խոսքը մասնավոր սեփականության պետական կարգավորման ու հսկողության մասին է, որ այն չզբաղեցնի իշխող դիրք պետական սեփականության նկատմամբ:

Իշխանությունների բաժանումը: Կառավարման ձևերը: Ռուսոն սահմանազատում է իշխանության օրենսդիր ու գործադիր ոլորտները: Առաջինն արտահայտում է քաղաքական Օրգանիզմի կամքը, երկրորդը՝ նրա ուժը: Քանի որ օրենսդիր իշխանությունն ամբողջությամբ ու լիովին պատկանում է ինքնիշխան ժողովրդին, հետևաբար, նրան է պատկանում գործադիր իշխանության՝ կառավարության ձևն ընտրելու իրավունքը: Կառավարությունը հանդես է գալիս որպես ինքնիշխան ժողովրդի «վստահված անձ»: Ի տարբերություն օրենսդիր իշխանության՝ գործադիրը չի կարող պատկանել ողջ ժողովրդին: Կառավարություն ասելով՝ նա հասկանում է ինչ–որ «միջնորդավորող օրգանիզմ՝ հաստատված հպատակների և ինքնիշխանի հարաբերությունների համար, լիազորված՝ գործադրելու օրենքները և պահպանելու թե՛ քաղաքացիական, թե՛ քաղաքական ազատությունը»:

Հասարակության բարդ կառույցում Ռուսոն առանձնացնում է կառուցվածքային երեք միավոր. 1) «պետությունը»՝ իբրև քաղաքացիական հասարակություն, որն առաջանում է հասարակական դաշինք կնքելու արդյունքում, ժողովուրդը՝ որպես քաղաքացիական օրենքներին ենթարկվող հպատակների ամբողջություն, 2) ժողովուրդը՝ որպես ինքնիշխան, 3) կառավարությունը: Ընդ որում՝ «հենց կառավարությունում են ամփոփված այն միջնորդող ուժերը, որոնց հարաբերակցությունն էլ որոշում է ամբողջի վերաբերմունքը ամբողջի կամ ինքնիշխանի վերաբերմունքը՝ Պետության նկատմամբ»: Վերջին հարաբերությունը նա համարում է որոշիչ: Կառավարությունը հրահանգներ ստանալով ինքնիշխանից՝ դրանք փոխանցում է ժողովրդին, և որպեսզի Պետությունը մնա կայուն հավասարակշռության վիճակում, անհրաժեշտ է, որ հավասարություն լինի «կառավարության իշխանության և քաղաքացիների իշխանության միջև»: Վերջիններս մի կողմից ինքնիշխան են, մյուս կողմից՝ հպատակ:

Իշխանությունների բաժանման տեսության Ռուսոյի մեկնաբանությունը հանգում է *համաչափության,* որը բովանդակում է հավասարակշռության պայման. հնարավոր չէ փոխել երեք անդամներից մեկը՝ չխախտելով համաչափությունը: Հակառակ դեպքում՝ կարգավորվածությունը կփոխարինվի անկարգությամբ, բռնատիրությամբ կամ անիշխանությամբ:

Ելնելով համաչափության սկզբունքից՝ Ռուսոն ենթադրում է, որ քաղաքացիների թվաքանակի աճին համապատասխան՝ նվազում է առան-

ձին քաղաքացու ինքնիշխանության չափը: Հետևաբար՝ «որքան Պետությունը մեծանում է, այդքան նվազում է ազատությունը»: Դա նշանակում է նաև, որ *կառավարությունը պետք է լինի հարաբերականորեն ավելի ուժեղ, երբ ժողովուրդը բազմաքանակ է:* Մյուս կողմից՝ «Պետության ընդարձակումը հանրային իշխանության պահապաններին տրամադրում է իշխանությունը շահագործելու ավելի շատ գայթակղություններ և միջոցներ, ուրեմն՝ ավելի մեծ ուժով պետք է օժտված լինի Կառավարությունը, որ սանձի ժողովրդին, իր հերթին, ավելի մեծ ուժ պետք է ունենա նաև ինքնիշխանը, որ սանձի Կառավարությանը»: Բացի այդ, եթե պետության գոյությունը ինքնաբավ է, ապա կառավարությունը գոյություն է ունենում միայն ինքնիշխանի միջոցով:

Ըստ Ռուսոյի՝ գոյություն չունի կառավարման այնպիսի ձև, որը կիրառելի լինի բոլոր պայմաններում:

Ժողովրդավարության արժանիքը նա համարում է այն, որ «նա, ով ստեղծում է Օրենքը, բոլորից լավ է իմանում, թե ինչպես այդ օրենքը պետք է իրագործվի և մեկնաբանվի»: Իսկ թերությունն այն է, որ հանդես է գալիս իբրև կառավարում առանց կառավարության՝ շփոթելով օրենսդիրներին և մագիստրատներին, օրինաստեղծ կամքը շեղելով համընդհանուր շահից և վերակողմնորոշելով այն դեպի մասնավոր շահը: Բացի այդ, ժողովրդավարությունը ավելի է հակված փոփոխություններին, քաղաքացիական պատերազմների և անկայունության: Ուստի, լիիրավ ժողովրդավարություն երբեք գոյություն չի ունեցել և չի կարող գոյություն ունենալ:

Ազնվապետությունը լինում է բնական (ավագանու կառավարում), ընտրովի և ժառանգական: Իսկական ազնվապետությունը երկրորդն է, որի դեպքում իմաստուն ընտրյալները կառավարում են մեծամասնությանը: Սակայն ազնվապետության օրոք ամբողջի շահերը քիչ չափով են ուղղորդում հանրային ուժը, ինչն օրենքներին զրկում է ուժի մի մասից:

Կառավարման վատթարագույն ձևը միապետությունն է, քանզի «կառավարողի և ժողովրդի միջև տարածությունը դառնում է չափազանց մեծ, և Պետությունը սկսում է ներքին կապակցության պակաս զգալ»: Միապետության նպատակը՝ ոչ թե հասարակության բարօրությունն է, այլ կառավարողի անձնական շահերը և պատվախնդրությունը: Այս կապակցությամբ Ռուսոն հիշատակում է Մաքիավելիի «Պրինցեպսը», ով, նրա կարծիքով, *եղել է հանրապետական և իր երկը գրել է ոչ թե միապետներին, այլ ժողովուրդներին խրատելու նպատակով:*

Ինքնիշխանն օժտված է միայն օրենսդրական իշխանությամբ, իսկ օրենքները ընդհանուր կամքի գործողություններ են: Ուստի ինքնիշխանը գործում է միայն այն ժամանակ, երբ ժողովուրդը գտնվում է ժողովում. ինքնիշխանը պետք է պարբերաբար հաստատի իր կամքի գերակայությունը: Ժողովների շրջանում «Կառավարության լիազորությունները կասեցվում են, գործադիր իշխանությունը ժամանակավորապես արձակվում է, և ամենավերջին քաղաքացու անձը դառնում է նույնքան սրբազան և անձեռնմխելի, որքան առաջին մագիստրատի անձը»: Ժողովրդի նման ժողովները «քաղաքական օրգանիզմի պաշտպանությունն են և Կառավարության զսպամիջոցը, դրանք բոլոր ժամանակներում սարսափ են սերմանում կառավարողների սրտերում»: Եթե ինքնիշխանին հակազդող կառավարության ուժն անընդհատ աճում է, ապա ժողովրդի իշխանությունը աստիճանաբար անհետանում է, իսկ քաղաքացիական հասարակությունը՝ կործանվում:

Ինքնիշխանի և կառավարության միջև երբեմն ստեղծվում է միջանկյալ՝ պատգամավորների ներկայացուցչական իշխանություն: Այս գաղափարը պատկանում է Նոր ժամանակին: Ընդ որում, պատգամավորները ոչ թե ժողովրդի ներկայացուցիչներ են, այլ սոսկ լիազորներ: Իսկ օրենքը, որը հաստատված չէ անմիջապես ժողովրդի կողմից, օրենք չէ:

Վերլուծելով պետական կառավարման տարբեր ձևերը՝ Ռուսոն նախընտրում է հանրապետությունը, քանզի լավագույնը այն ձևն է, որի օրոք պետության պաշտոնատար անձանց ընտրում է ժողովուրդը: Կառավարության կողմից իշխանության բռնատիրումը կանխելու նպատակով անհրաժեշտ է պարբերաբար գումարել ժողովրդական ժողովներ, որոնց առջև կառավարությունը պարտավոր է հաշվետու լինել իր գործունեության մասին: Բացի այդ, անհրաժեշտ է ստեղծել օրենքներն ու օրենսդրական իշխանությունը պաշտպանող հատուկ հիմնարկություն՝ տրիբունատ: Քանզի, նրա կարծիքով՝ «այնտեղ, ուր դադարում են օրենքների իշխանությունը և դրանց պաշտպանների ուժը, այդտեղ որևէ մեկի համար չի կարող լինել ո՛չ անվտանգություն, ո՛չ ազատություն»:

Ռուսոյի մի շարք գաղափարներ օրենսդրորեն ամրագրվեցին 1789 և 1793 թթ. Մարդու և քաղաքացու իրավունքների հռչակագրերում և Ֆրանսիական հեղափոխության շրջանի սահմանադրակուսն այլ փաստաթղթերում: Օրենքի՝ իբրև ընդհանուր կամքի արտահայտության, օրենսդիր իշխանության՝ որպես ժողովրդական ինքնիշանության անօտարելի իրավազորության, հասարակական դաշինքի և պետության կազմակերպման մասին նրա ուսմունքը մեծ ազդեցություն ունեցավ իրավաքաղաքական մտքի և սոցիալ–քաղաքական պրակտիկայի հետագա զարգացման վրա:

1.2.3. Պ. Ա. Հոլբախի քաղաքական հայացքները

Հոլբախ Պոլ Անրի (1723–1789)՝ Ֆրանսիացի հանրահայտ մտածող և լուսավորիչ: Նրա քաղաքական հայացքները շարադրված են «Բնական քաղաքականություն» (1773), «Էթոկրատիա, կամ կառավարում բարոյականության հի-

ման վրա» (1776), «Համընդհանուր բարոյականության հիմքերը, կամ Բնության կատեխիզիս» և այլ աշխատություններում: Ինչպես Դիդրոն, նա ևս ընդգծում էր սոցիալական միջավայրի նշանակությունը:



Հոլբախը հասարակությունը դիտում է որպես մարդկանց միավորում՝ հանուն համատեղ աշխատանքի, սեփական պահանջմունքների բավարարման և բարեկեցության ապահովման: Հասարակության գլխավոր նպատակը ինքնապահպանումն է: Պահանջմունքները բավարարելու անհրաժեշտությունը մարդու՝ իր համաքաղաքացիներից կախվածության ծագման պատճառն է: Համաձայնեցված ընդհանուր գործունեությանը ինքնակամ մասնակցությունը կաշկանդում է մարդկանց, որտեղից էլ «ծագում է ոմանց ենթարկումը մյուսներին»: Նա պաշտպանում է այն գաղափարը, որ մարդը «միշտ ապրել է հասարակության մեջ»: Մարդկանց միմիչհասարակական, «բնական վիճակի» գաղափարը նա համարում է մտացածին և «մարդկային բնությանը հակասող»:

Միաժամանակ, Հոլբախն ընդունում է «հասարակական դաշինքի» հայեցակարգը՝ հիմնված մարդկային բնության վրա, որը կապակցում է հասարակությունն իր անդամների և կառավարողների հետ: Հասարակական դաշինքը կամավոր համաձայնություն է, որի հիմքում փոխադարձ շահն է: Ի տարբերություն հասարակական դաշինքի տեսության շատ կողմնակիցների՝ նա այն մեկնաբանում է ոչ որպես միաժամանակյա գործողություն, այլ մշտապես նորացվող համաձայնություն: Հասարակական դաշինքի էությունը հասարակության ու նրա առանձին անդամների փոխադարձ պարտականություններն են. «եթե հասարակությունն իր անդամների նկատմամբ ունի օրինական իրավունքներ լոկ առավելությունների հետևանքով, որոնցով նա ապահովում է նրանց, ապա հասարակության անդամները նույն կերպ արդարացի իրավունքներ ունեն, որոնք հասարակության հոգածության օբյեկտն են, միայն նրանց՝ հասարակությանը բերած օգուտի նկատառումով ... Հենց սա է կոչվում հասարակական դաշինք»: Ուստի, եթե հասարակությունը չի կատարում իր պարտականությունները, քաղաքացին կարող է լքել այն: Իսկ եթե քաղաքացիները չեն կատարում իրենց պարտականությունները, ապա հասարակությունը իրավասու է ստիպել նրանց օրենքների օգնությամբ:

Սոցիալական բանական կարգի հիմքը Հոլբախը համարում է սեփականությունը և բնական անհավասարությունը: «Մարդը այս կամ այն առարկայի նկատմամբ սեփականության իրավունք է ձեռք բերում աշխատանքի միջոցով»: Ուստի՝ հասարակությունը պետք է պաշտպանի

յուրաքանչյուր քաղաքացու սեփականության իրավունքը: Կառավարության խնդիրն է՝ ստեղծել սոցիալապես օգտակար առավելագույն հավասարություն, այսինքն՝ այնպիսի հավասարություն, որը չի հակասի բնական անհավասարության սկզբունքին:

Ավատատիրական հասարակության հիմնական արատներ, սոցիալական աղետների պատճառներ Հոլբախը համարում է դասային արտոնությունները, որոնք չեն համապատասխանում մարդու բնությանը, նրա բնական իրավունքներին. «Բնության օրենքները յուրաքանչյուր մարդուն տալիս են իրավունք, որ կոչվում է սեփականություն, և այն ոչ այլ ինչ է, քան հնարավորություն՝ բացառապես իր համար օգտագործելու այն առարկաները, որոնք ձեռք են բերվել սեփական տաղանդով, աշխատանքով և վարպետությամբ»:

Հոլբախը մերժում է Մելյեի և Մորելլիի գաղափարը՝ սոցիալական արդարության հաստատման համար մասնավոր սեփականության վերացման մասին. « ... Մարդկանց բնական անհավասարությունը անհնար է դարձնում նրանց ունեցվածքի հավասարությունը: Իզուր կլինեին բոլոր փորձերը՝ ընդհանուր դարձնելու էակների սեփականությունը, ովքեր անհավասար են ուժով և մտքով, ձեռներեցությամբ ու բնավորության ակտիվությամբ»: Ուստի՝ հասարակության լավագույն կազմակերպություն նա համարում է այն, որը խոչընդոտում է փոխադարձ վնասի պատճառումը քաղաքացիներին: Այսինքն՝ բուրժուական սեփականությունը ծագում է քաղաքացիների աշխատանքից: Նա գաղափարապես հիմնավորում է հասարակության բուրժուական վերակառուցումը:

Հասարակությունը չի կարող գործառել առանց իշխանության: Իշխանությունը «իրավունք է՝ ղեկավարելու նրանց արարքները և ուղղորդելու նրանց կամքը, որոնց համար ապահովվում են ինքնապահպանության միջոցներ և երջանկության հնարավորություն»: Գերագույն իշխանությունն իրականացնում են հասարակության այն անդամները, որոնց նա տալիս է իր կամքն արտահայտելու, իր անունից գործելու իրավունք: Իշխանության իրական հիմքն արդարությունն է, որը պահպանում է հավասարակշռություն հասարակության անդամների միջև և մարդկանց բնական անհավասարությունը ծառայեցնում ընդհանուր բարօրությանը, ապահովում քաղաքացիների իրավունքներն ու ազատությունները, հաստատում ճշմարիտ օրենքներ: Լավ կառավարության հիմնական սկզբունքը պետք է լինի արդարությունը՝ այն տարածվելով ինչպես քաղաքացիների, այնպես էլ ինքնիշխան ազգերի փոխհարաբերությունների վրա՝ փոխադարձ անվտանգություն ապահովելու նպատակով: *Արդարությունը դիտվում է ազատության չափանիշ, յուրաքանչյուր քաղաքացու իրավունք՝ հանուն սեփական բարեկեցության՝ անելու այն ամենը, ինչ չի վնասի համաքաղաքացիների բարօրությանն ու երջանկությանը:*

Անսահման ազատությունը սահմանափակվում է օրենքներով, որոնք որոշում են դրա բանական սահմանները: «Անհրաժեշտության օրենքները ղեկավարում են բոլոր էակներին բնության մեջ և նրանց համար հանդես գալիս իբրև համաշխարհային կարգի էություն. անհրաժեշտ բնական օրենքները հավասարապես կառավարում են մարդկանց և պահպանում կարգը հասարակության մեջ»: Հոլբախը օրենքները սահմանում է որպես հանրագումար «հասարակության անդամների կամքի, ովքեր միավորվել են՝ սահմանելու քաղաքացիների վարքը կամ ուղղորդելու միավորման նպատակները», այսինքն՝ «բոլոր քաղաքացիների կյանքի պահպանմանն ու երջանկության ապահովմանը հասնելու նրանց գործողությունները»: Նա տարբերակում է բնական, հիմնական և քաղաքացիական օրենքները:

Բնական օրենքները համապարփակ են, հավերժական ու անփոփոխ: Դրանք հաստատում են հասարակական հարաբերությունների կարևորագույն սկզբունքները: Հիմնական օրենքները կապված են հասարակական դաշինքի հետ՝ ամրագրելով ինքնիշխանի ու ժողովրդի փոխհարաբերությունները: Դրանք սահմանում են ինքնիշխանի լիազորությունները, նրա իրավունքները, նրա վրա դրված պարտականությունների կատարման կարգը և ժողովրդի ենթարկման սահմանները: Դրանց խնդիրը կառավարողի իշխանության սահմանափակումն է, պատվիրումը՝ կառավարելու հասարակության շահերին համապատասխան: Քաղաքացիական օրենքները բնական օրենքների անդրադարձն են՝ ժամանակի և հանգամանքների անցումային պայմաններում, ուստի ենթակա են փոփոխության: Դրանք պետք է համաձայնեցվեն բնական օրենքներին:

Դրան համապատասխան՝ Հոլբախը տարբերակում է մարդու բնական և քաղաքացիական իրավունքները: Բնական իրավունքները բխում են հենց մարդու բնությունից. դրանք հավերժ են և անօտարելի, վեր են մարդկային օրենքներից: Հիմնական բնական իրավունքներ նա համարում է ազատությունը, սեփականությունը և անվտանգությունը, որոնք պաշտպանելը կառավարողի կարևորագույն պարտականությունն է: Հակառակ դեպքում ժողովուրդը կարող է հրաժարվել ենթարկվել ինքնիշխանին, քանզի ինքնիշխանությունը միշտ էլ պատկանում է ժողովրդին, ով իրավունք ունի լուծարել պայմանագիրը կառավարողի հետ:

Ազատությունը՝ որպես մարդկանց բնական իրավունք անօտարելի է: Այն դրսևորվում է խոսքի, մամուլի, մտքի, խղճի և այլ կարգի ազատության մեջ: Ընդ որում՝ Հոլբախը նկատի ունի օրենքի առջև քաղաքացիների ձևական (իրավական) հավասարությունը և ձևական ազատությունը՝ սեփականատերերի ազատությունը: Քաղաքական ազատությունը գոյություն ունի այնտեղ, որտեղ առկա է օրենքը: Պետության քաղաքակա-

նությունը պետք է հիմնվի բնական օրենքների վրա: Դրա կոչումը հասարակությանն օժանդակելն է, հասարակական շահերի պահպանումը, հասարակության զարգացման խոչընդոտների վերացումը:

Հոլբախը հատուկ ուշադրություն չի տալիս կառավարման ձևին, քանի որ գլխավորը համարում է լավ օրենքների առկայությունը: Համեմատելով միապետությունը, ազնվապետությունը և ժողովրդավարությունը՝ Հոլբախը գրում է. «Բացարձակ իշխանությունը՝ առանց սահմանափակումների վստահված մեկ մարդու, կարող է լինել սոսկ անզգուշության և անմտության արդյունք: Գուցե հարկ է գերագույն իշխանությունը փոխանցե՞լ փոքրաթիվ ընտրյալ քաղաքացիներին: Բայց նրանք շուտով կդառնան հասարակության բռնակալներ: Գուցե ժողովուրդը պետք է պահպանի՞ ողջ իշխանությունն իր ձեռքում: Բայց նա չգիտի՝ ինչպես օգտվել իշխանությունից, իսկ եթե պատահաբար ինքը սկսի ղեկավարել, ապա դա կլինի կառավարում՝ զուրկ շրջահայեցողությունից, դատողականությունից, խելամտությունից և հաճախ ուղղված իր իսկ ամենակարևոր շահերի դեմ»:

Ուստի՝ Հոլբախը անհրաժեշտ է համարում համադրել կառավարման ավանդական ձևերը, որոնցից էլ ծագել է «խառը կամ սահմանափակ միապետությունը»: Այդ եղանակով հավասարակշռված իշխանությունը ի վիճակի է սանձել թագավորների ինքնակամությունը, ազնվականության փառասիրությունը և ժողովրդի դյուրաբորբոքությունը: Իշխանությունը պետք է տրվի հասարակության տարբեր շերտերի ներկայացուցիչներին, այլ խոսքով՝ բաժանվի նրանց միջև: Հասարակության բոլոր շերտերը հավասարապես անհրաժեշտ են պետությանը, հետևաբար՝ նրանք բոլորը պետք է ունենան իրենց շահերը պաշտպանելու իրավունք: Օրենքները լոկ հասարակական կամքի արտահայտություն են, դրանք առանձին քաղաքացիներին պաշտպանում են իշխանության ճնշումից ու կեղեքումից:

Միապետի իշխանությունը ենթարկվում է ժողովրդի ներկայացուցիչների իշխանությանը, իսկ վերջիններս՝ իրենց լիազորող մարդկանց (ժողովրդի) կամքին, որոնց նկատմամբ նրանք լոկ կատարողներ են: Այդ պատճառով՝ ժողովրդական ներկայացուցչության իրավունքները գործում են այնքան ժամանակ, քանի դեռ նա կատարում է իր պարտականությունները ժողովրդի հանդեպ, ումից ստացել է իշխանություն: Ներկայացուցչական համակարգի համար Հոլբախն առավել վտանգավոր է համարում ինչպես ընտրողների, այնպես էլ նրանց ներկայացուցիչների կաշառվածությունը: Ժողովրդական ներկայացուցչության ինստիտուտը նպաստում է օրենքի իշխանության հաստատմանը հասարակության մեջ, գերագույն իշխանությանը կապում սահմանադրության օրենքներով: Միաժամանակ, նա ընտրական իրավունքը սահմանափակում է

գույքային ցենզով. ժողովրդական ներկայացուցիչ կարող է դառնալ միայն հողի սեփականատերը:

Հոլբախը հիմնավորում է պետական իշխանության երկրային ծագումը և թագավորների ու կառավարությունների պատասխանատվությունը ժողովրդի առջև: Եվ, քանի որ կառավարությունն իր իշխանությունը ստանում է հասարակությունից, վերջինս «մշտապես, երբ պահանջում են նրա շահերը, կարող է փոխարինել այդ կառավարությունը»՝ կիրառելով նաև բռնի միջոցներ: Քանզի «եթե գոյություն չունենա բռնությունը, չեն լինի նաև ժողովրդական ապստամբությունները»: Ավելին, *ազատությունը* (մարդու հիմնական իրավունքը) հաճախ *հաստատվում է հեղափոխության արդյունքում:*

Ընդունելով ազգերի՝ բռնապետական իշխանության գահընկեցության իրավունքը, Հոլբախը ընդգծում է բարեփոխությունների նշանակությունը՝ դրանք հակադրելով «սարսափելի» հեղափոխություններին: Չնայած հեղափոխության արդյունքում երբեմն լինում է «ժողովուրդների դրության ժամանակավոր բարելավում, բայց ավելի հաճախ դրանք առաջ են բերում հասարակական երկարատև աղետներ»:

Ֆրանսիական կառավարությանը ներկայացրած հասարակական–քաղաքական իր ծրագրում Հոլբախը առաջարկում է օրենսդիր իշխանությունը հանձնել ազգային ժողովին: Յուրաքանչյուր պատգամավոր կապված է հրահանգով: Ընտրողներն իրավունք ունեն ետ կանչել այն ներկայացուցիչներին, ովքեր խախտում են հրահանգը և դավաճանում հասարակության շահերին:

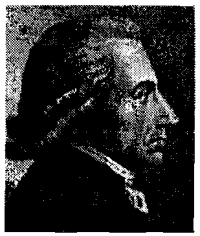
Հոլբախը պետությունից եկեղեցու անջատման, հավատի հանդուրժողության հաստատման համոզված կողմնակիցն է: Նա առաջարկում է ներմուծել միասնական հարկ, հաստատել համամասնական հարկեր՝ սահմանափակելու չափազանց հարստացումը, հսկելու կառավարման համար նախատեսված ծախսերը, բարեփոխել դատական համակարգը, դատավարությունը դարձնել հրապարակային, ստեղծել միասնական, բոլորին հասանելի ու արդար դատարան:

Հոլբախը հանդես է գալիս հանուն խաղաղության հաստատման մարդկանց ու ազգերի միջև՝ այն համարելով միակ բնական վիճակը, որ համապատասխանում է մարդու բնությանը. «Յուրաքանչյուր ազգ պարտավոր է հարգել մյուսի ազատությունը և տիրույթները»: Միաժամանակ, նա անհրաժեշտ է համարում վճռական հակահարված տալ «անարդար զավթիչներին»: «Պատերազմը,— գրում է նա,— արդարացի է և անխուսափելի միայն այն դեպքում, եթե այն վարում են՝ հակահարվածելու անարդար զավթչի հարձակմանը, սանձելու ինչ-որ խելահեղ ազգի ցասումը ... »:

Հասարակական ուժերի ու շերտերի հավասարակշռության սկզբունքը Հոլբախը տարածում է նաև պետությունների փոխհարաբերությունների վրա. «Տարբեր պետությունների ուժերի միջև հավասարակշռության հաստատումը ժողովուրդների ընդհանուր ցանկությունն է, որը տերություններին պարտավորեցնում է պահպանել արդարության օրենքները»:

1.2.4. Ֆրանսիական հեղափոխության շրջանի քաղաքական գաղափարները (Ռոբեսպիեր, Մարատ, Կոնդորսե, Բաբյոֆ)

Հեղափոխության շրջանում խորացավ քաղաքական ուժերի տարանջատման և քաղաքական գաղափարների ու հայեցակարգերի բյուրեղացման գործընթացը: Սկզբում իշխանության եկան սահմանադրականները՝ միապետության հետ խոշոր բուրժուազիայի փոխզիջման կողմնակիցները: Հատուկ նշանակություն ձեռք բերեց «երրորդ դասի» խնդիրը, նրա քաղաքական դերը հասարակության մեջ:



Այսպես, սահմանադրականների գաղափարախոս **Էմանուել Սիյեսը** (1748–1836) երրորդ դասին հակադրում է արտոնյալ փոքրամասնությանը և նույնացնում ողջ ժողովրդի հետ: Հետևելով ժողովրդական ինքնիշխանության մասին Ռուսոյի տեսությանը՝ նա պնդում է, որ բոլոր մարդիկ պետք է հավասար իրավունքներ ունենան: Իշխանության աղբյուր է համարում ընդհանուր կամքը: Նրա հիմնական պահանջները հանգում են երրորդ դասին քաղաքական իշխանություն տալու անհրաժեշտության մասին գաղափարին:

Սահմանադրականները գտնում էին, որ իշխանության կրողը ողջ ազգն է, իսկ թագավորը՝ նրա վստահված անձը: Այդ պատճառով՝ խոշոր բուրժուազիան 1791 թ. սահմանադրության մեջ ամրագրեց սահմանափակ միապետությունը, ինչը նրա գլխավոր նպատակն էր:

Սակայն հեղափոխության ընթացքում ժողովրդական զանգվածների ճնշման տակ իշխանության եկան ժիրոնդիստները՝ միջին բուրժուազիայի և խոշոր բուրժուազիայի մի մասի արմատական ներկայացուցիչները: Ժիրոնդիստների գաղափարախոսներ Բրիսոն, Կոնդորսեն և մյուսները հանդես էին գալիս թագավորական իշխանության դեմ՝ պաշտպանելով հանրապետական կարգը: Սակայն բարձրագույն նպատակը նրանք համարում էին թագավորի տապալումն ու մահապատիժը: Նրանք պաշտպանում էին մասնավոր սեփականության իրավունքը: Կոնդորսեն նշում էր, որ մարդկանց միջև տարբերությունները պայմա-

նավորված են տնտեսական ու կրթական անհավասարությամբ, որը պետք է ազդի քաղաքական իրավունքների վրա:

Ժիրոնդիստների դեմ պայքարում իշխանության եկան յակոբինները, ովքեր հաստատեցին հեղափոխական ահաբեկչություն, ստեղծեցին հեղափոխական կառավարություն: Ռուսոյի և Մաբլիի ոգով նրանք պահանջում էին սեփականության իրավունքի սահմանափակում: Յակոբինների նշանավոր գաղափարախոսներն էին Ռոբեսպիերն ու Մարատը՝ ֆրանսիական հեղափոխական–դեմոկրատական թևի ղեկավարները:



Ռոբեսպիեր Մաքսիմիլիան (1758–1794)՝ ֆրանսիական Մեծ հեղափոխության քաղաքական գործիչ, յակոբինների առաջնորդ: Ծնվել է փաստաբանի ընտանիքում: Ավարտել է Փարիզի համալսարանի իրավաբանական ֆակուլտետը: Կրել է Ռուսոյի գաղափարների ազդեցությունը: Ռոբեսպիերը պաշտպանում է մարդու բնական իրավունքները, քննադատում ֆրանսիական օրենսդրությունը: Հետագայում դարձավ Գլխավոր շտաբների պատգամավոր, Սահմանադիր ժողովի անդամ: 1793 թվականից Հասարակական Փրկության կոմիտեի փաստական ղեկավարն էր: Որպես յակոբինյան կառավարության իրական ղեկավար՝ 1794 թ. թերմիդորյան հեղաշրջումից հետո դատապարտվեց մահապատժի: Նրա հեղափոխական–քաղաքական հայացքներն արտացոլված են հասարակական–քաղաքական աշխատություններում, ճառերում, զեկույցներում և այլն:

Ռոբեսպիերը պաշտպանում է «երրորդ դասի» շահերը, ժողովրդական ինքնիշխանության և քաղաքական հավասարության գաղափարները: Նա անհրաժեշտ է համարում ստեղծել նոր «բնական» կամ հանրապետական կրոն, որը կսրբացնի հասարակական–քարոյական նորմերը: Քաղաքականության տեսության ու պրակտիկայի ոլորտում հիմնավորում է հեղափոխական ժողովրդավարական դիկտատուրայի անհրաժեշտությունը, ինչի համար սուր քննադատության է ենթարկվում պահպանողականների ու ազատամտական ժողովրդավարների (լիբերալ–դեմոկրատների) կողմից: Երբ սկսվեց Ֆրանսիայի պատերազմը (1792) ֆեոդալական բացարձակ միապետությունների կոալիցիայի դեմ, Ռոբեսպիերը պահանջեց կիրառել պայքարի հեղափոխական մեթոդներ: Նա 1793 թ. մայիս–հունիսին ժիրոնդիստների իշխանությունը տապալող ժողովրդական ապստամբության քաղաքական ղեկավարներից մեկն էր:

Կոնվենտին ուղղված՝ «Հեղափոխական կառավարման սկզբունքների մասին» 1793 թ. դեկտեմբերի 25–ի զեկուցագրում յակոբինյան հեղափոխության նպատակը բնորոշվում է որպես «ազատության ու հավասարության ձեռքբերում, հավերժական արդարության թագավորության հաստատում»: Ազատությունն ու հավասարությունը պետք է տարածվեն բոլոր քաղաքացիների վրա՝ անկախ ունեցվածքային դրությունից: Ընդ որում՝ նա, ինչպես Ռուսոն, նկատի ունի ոչ թե ունեցվածքային, այլ քաղաքական հավասարությունը: Ազատությունն ու հավասարությունը կարող են հաստատվել միայն ժողովրդավարության պայմաններում, որը նա նույնացնում է հանրապետության հետ: Ռոբեսպիերի քաղաքական իդեալը ժողովրդավարական հանրապետությունն է:

Ռոբեսպիերի քաղաքական ծրագրի հիմնական սկզբունքը ժողովրդի անսահմանափակ ինքնիշխանությունն է: Կառավարությունն ու բոլոր պաշտոնյաները նրա լիազորներն ու կամքը կատարողներն են: Ուստի ժողովուրդը կառավարությունը փոխելու, իր իրավունքները ոտնահարող կառավարության դեմ ապստամբելու իրավունք ունի: Պետական կարգի, օրենսդրության և իրավունքի բնագավառում նա պահանջում է հաստատել համընդհանուր ընտրական իրավունք, ունեցվածքային ցենզի ներմուծման, թագավորին վետոյի իրավունք տալու և այլ օրինագծերի վերանայում, պաշտպանում է գյուղացիների պահանջները, սակայն հանդես չեկավ 1791 թ. հակաբանվորական օրենքի դեմ:

Համընդհանուր ընտրական իրավունքը նա դիտում է դրամի իշխանությանը դիմակայելու միջոց: Յակոբինների ծրագիրը նախատեսում էր պետական բոլոր պաշտոնների հաստատում ընտրության միջոցով՝ անկախ ունեցվածքային ցենզից: Ռուսոյի այն գաղափարի կապակցությամբ, թե օրենքը պետք է ընդհանուր կամքի արտահայտությունը լինի, նա պնդում է, որ դա հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե մարդկանց մեծամասնությունը մասնակցում է դրա ստեղծմանը: Ելնելով դրանից՝ յակոբինների 1793 թ. Մարդու և քաղաքացու իրավունքների հռչակագիրը Ռուսոյի ոգով հայտարարում է, որ «Օրենքը ընդհանուր կամքի ազատ և հանդիսավոր արտահայտությունն է» և սահմանում համընդհանուր ընտրական իրավունք:

Ռոբեսպիերը մշակում է հեղափոխական կառավարության հայեցակարգը, որը գաղափարապես հիմնավորում է հեղափոխական դիկտատուրայի անհրաժեշտությունը: Նա տարբերում է կառավարման սահմանադրական և հեղափոխական ձևերը: «Սահմանադրական կառավարության նպատակը հանրապետությունը պահպանելն է, հեղափոխական կառավարության նպատակը՝ դրա ստեղծումը», ազատության հիմքում: «Հեղափոխությունը ազատության պատերազմն է դրա թշնամիների դեմ: Սահմանադրությունը հաղթաբեր և խաղաղ ազատության կարգախոսն է»: Հեղափոխական կառավարումը, ղեկավարվելով համաժողովրդական շահերով, լուծում է կարգուկանոնի և օրինականության հաստատման խնդիրը: Այդ պատճառով՝ նա պահանջում է սահմանադրական վարչակարգը փոխարինել յակոբինյան դիկտատուրայով: Ազա-

տության հիմնախնդրի տեսանկյունից նա պնդում է, որ «սահմանադրական կառավարությունը զբաղվում է գլխավորապես քաղաքացիական ազատությամբ, իսկ հեղափոխական կառավարությունը՝ հասարակական ազատությամբ: Սահմանադրական վարչակարգի օրոք գրեթե բավարար է անհատների պաշտպանությունը հասարակական իշխանության չարաշահումներից, հեղափոխական վարչակարգի ժամանակ ինքը՝ հասարակական իշխանությունն է ստիպված պաշտպանել իրեն»:

Նրա համոզմամբ՝ հեղափոխական դիկտատուրայի հաստատումը, հեղափոխական կառավարությանը սովորական կառավարությունից ավելի մեծ իշխանություն և գործողությունների ազատություն տալը չեն նշանակում, որ այն պակաս արդար ու օրինական է: Քանզի այն «հիմնվում է բոլոր օրենքներից ամենասրբազանի՝ ժողովրդի բարիքի վրա, ամենաանվիճելի իրավունքների, անհրաժեշտության վրա»: Հեղափոխական կառավարությունը ընդհանուր ոչինչ չունի «անիշխանության ու անկարգության հետ», նրա նպատակը «կարգուկանոն ներմուծելն է ու օրենքների գերիշխանություն հաստատելը»: Այն պետք է առաջնորդվի ոչ թե մասնավոր, այլ հասարակական շահերով:

Բացի այդ, հեղափոխության թշնամիների նկատմամբ խիստ միջոցների կիրառումը պետք է իրականացվի այնպիսի միջոցներից ձեռնպահ մնալով, որոնք «անտեղի սահմանափակում են ազատությունը և դիպչում մասնավոր շահերին՝ առանց հասարակության համար որևէ օգուտի»:



Մարատ Ժան–Պոլ (1743–1793)՝ ֆրանսիացի քաղաքական գործիչ, յակոբինների առաջնորդներից մեկը, գիտնական ու հրապարակախոս: Ծնվել է Շվեյցարիայում, նախագծողի ընտանիքում: 1759 թ. տեղափոխվել է Ֆրանսիա, մինչև 1765 թ. բնական, քաղաքական ու փիլիսոփայական գիտություններ է ուսումնասիրել Բորդոյում ու Փարիզում: Ինչպես Ռոբեսպիերը, նա ևս գտնվել է Ռուսոյի ու Մոնտեսքիոյի գաղափարաքաղաքական ազդեցության ներքո: «Մտրկության շղթաները» (1774), «Քրեական օրենսդրության պլան» (1780) և այլ աշխատությունների հեղինակն է: Հեղափոխության սկզբում Մարատն ամբողջովին նվիրվում է քաղաքական գործունեության: Նա առաջադրում է միապետության դեմ պայքարում ժողովրդավարական բոլոր ուժերի ու շարժումների միավորման պահանջ: Աչքի է ընկնում ծայրահեղ հեղափոխական հայացքներով: 1792 թ. ընտրվում է Կոնվենտում, այնուհետև ձերբակալվում ու դատի է տրվում, ապա արդարացվում: 1793 թ. մայիս–հունիսին Ռոբեսպիերի հետ գլխավորում է ժողովրդական ապստամբության նախապատրաստությունը: 1793 թ. հուլիսին նրան դանակահարում է Շառլոտտա Կորդեն: Նրա հուղարկավորությունը վերածվում է «ժողովրդի բարեկամի» կողմնակիցների քաղաքական հզոր ցույցի:

Մարատը զարգացնում է ժողովրդական ինքնիշխանության, ժողովուրդների համար միահեծանության անընդունելիության, նույնիսկ կործանարարության գաղափարը: Բռնությամբ և խաբեությամբ միապետները բռնազավթում են իշխանությունը՝ վերածվելով ժողովրդի իրավունքները ոտնահարող բռնակալների: Նրանք պետությունը համարում են իրենց կալվածքը, իսկ հասարակական միջոցները՝ իրենց եկամուտները: Բռնազավթված իշխանությունը պահպանվում է միայն բանակի միջոցով, որի հավատարմությունը գնվում է դրամով: Այդ պայմաններում քաղաքական ազատություն չի կարող լինել, քանի որ «միապետն ամեն ինչ է, իսկ պետությունը՝ ոչինչ»: Ինչ վերաբերում է այն երկրներին, որտեղ կամայականությունը համեմատաբար թույլ է, «իշխանավորները, եթե նույնիսկ օրենքից վեր չեն, այնուամենայնիվ, միշտ էլ առանց դժվարության այն շրջանցում են»: Այդ պատճառով՝ կառավարող–բռնազավթիչների դեմ ժողովուրդների պայքարը բնական է, օրինական ու արդարացված՝ ընդհուպ զինված ապստամբություն, որ ժողովրդի անօտարելի իրավունքն է: Իշխանության կրողների չարաշահումների, ինչպես նաև ստրկության աղբյուրի բնական հիմքը մարդու սերն է ամենատիրության նկատմամբ, առաջնայնության ձգտումը:

Պետության ու իրավունքի վերաբերյալ Մարատի հայացքները հիմնված են հասարակական դաշինքի տեսության վրա: Հասարակական համաձայնության հիմքը պետք է լինի հավասար իրավունքների, փոխադարձ շահավետության, փոխօգնության ապահովումը, իսկ արդյունքը՝ ազատությունը, արդարությունը, խաղաղությունը, համերաշխությունը, երջանկությունը: Մարդիկ պատրաստ են «հրաժարվել իրենց բնական իրավունքներից այնքանով, որքանով հասարակությունը նրանց համար պատրաստում է ավելի գերադասելի ճակատագիր, քան նրանց բնական վիճակն է»: Բացի այդ, միայն իր բոլոր անդամների հանդեպ պարտականությունները կատարելուց հետո «հասարակությունն իրավունք ունի պատժելու նրանց, ովքեր խախտում են նրա օրենքները»: Միաժամանակ, նա նշում է, որ «իրենց ծագմամբ պետությունները պարտական են բռնությանը. համարյա միշտ նրանց հիմնադիրը ինչ–որ հաջողակ ավազակ է լինում, և գրեթե ամենուրեք օրենքները, որոնք ոչ այլ ինչ են, քան ոստիկանական կանոններ, յուրաքանչյուրին հնարավորություն են տալիս հանգիստ օգտվել թալանվածից»: Հետևաբար՝ նա ընդունում է նաև բռնի ուղիով պետության առաջացման տեսությունը:

Հասարակության միակ օրինական հիմքն ու նպատակը նրա անդամների երջանկությունն է: Սակայն բռնակալությունը հակասում է համընդհանուր բարեկեցությանը, ինչը ժողովրդին իրավունք է տալիս տա-

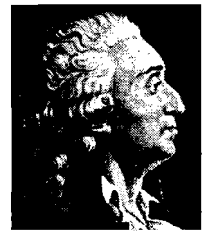
պալել բռնակալին և վերականգնել իր բնածին իրավունքները՝ ազատությունն ու հավասարությունը:

Ըստ Մարատի՝ ցանկացած օրինական իշխանության աղբյուրը ժողովուրդն է: Անկախ կառավարման ձևից (միապետական թե հանրապետական) գերագույն իշխանությունը պատկանում է ինքնիշխանին՝ ժողովրդին, որն օրենսդրական գործունեությունը իրականացնում է կամ անմիջականորեն, կամ իր ներկայացուցիչներով: Ժողովրդական ներկայացուցիչների կարևորագույն պարտականությունը ժողովրդի շահերի պաշտպանությունն է: Նրանք պարտավոր են իրենց գործունեության վերաբերյալ կանոնավոր հաշվետվություն ներկայացնել ընտրողներին, ովքեր *իրավունք ունեն եւր կանչել իրենց պարտականությունները չկատարող պատգամավորներին:* Ներկայացուցիչները պետք է ընտրվեն կարճ ժամանակով: Մարատը համընդհանուր ընտրական իրավունքի կողմնակից է:

Նրա կարծիքով՝ իմաստուն պետության կառավարման դեպքում պետք չէ հանդուրժել չքավորներին, որոնք պետության համար ծանր բեռ են: Ավելին, չքավորներին տրվող օգնությունը ամրապնդում է նրանց արատավորությունը: Անբան աղքատներին պետք է ոչ թե կերակրել, այլ աշխատանք տալ, որպեսզի նրանցից յուրաքանչյուրը սեփական աշխատանքով իր ապրուստը վաստակի:

Մարատը կարևորում է օրենսդրության խնդիրները: Օրենքները պետք է վերաբերեն լոկ այն ամենին, ինչ ակնհայտորեն կապված է «հասարակության բարիքի հետ», ուստի՝ երբ դրանց կարիքը վերանում է, պետք է անմիջապես վերացվեն, ոչ թե խրտվիլակի դեր խաղան: Հակառակ դեպքում՝ օրենքներն ընկալվում են որպես դատարկ ու կամայական և արհամարհվում: Բավարար չէ, որ օրենքներն արդար, պարզ ու ստույգ լինեն. անհրաժեշտ է նաև դրանց պահպանումն ապահովելու ուղիներ գտնել: Բարեկարգ հասարակության մեջ «առավել կարևոր է հանցագործությունները կանխելը, քան դրանք պատժելը»: Բացի այդ, հասարակության շահերը պահանջում են, որ «պատիժները միշտ համաչափ լինեն հանցագործություններին»: Եթե այդ սկզբունքի ապահովումը արդարության խնդիրն է, ապա դաժան պատիժ չտալը՝ մարդասիրության (հումանիզմի) խնդիրը: Մարատը վստահ է, որ *օրենքն ուժից զրկում է ոչ թե պատժի բերկրությունը, այլ հանցագործության անպատժելիությունը:* Ինչ վերաբերում է ներման իրավունքին, ապա այն տրված է միապետին՝ միայն օրենքի անկատարությունը լրացնելու համար:

Մարատը կոչ է անում անխնա ճնշել ժողովրդի թշնամիներին, հակահեղափոխականներին: Նա հեղափոխական ահաբեկչության, հեղափոխական կառավարության՝ դիկտատուրայի ստեղծման (ինչն իրականացրին յակոբինները) գաղափարախոսներից մեկն է:



Կոնդորսե Մարի Ժան Անտուան Նիկոլա (1743–1794)՝ ֆրանսիացի նշանավոր լուսավորիչ–փիլիսոփա, սոցիալիստ, մաթեմատիկոս: Մարդկության առաջընթացի նորաեվրոպական տեսության հիմնադիր, 1789–1794 թթ. ֆրանսիական հեղափոխության գաղափարական առաջնորդներից մեկը: 1790 թ. կազմակերպել է «Հասարակական գործչի գրադարան» քաղաքական հանդեսը: 1791 թ. ընտրվել է Օրենսդիր ժողովում, ստանձնել քարտուղարի և փոխնախագահի պաշտոններ: Հանդես է եկել Կոնվենտի քաղաքականության դեմ, կազմել ֆրանսիական սահմանադրության սեփական նախագիծը, քննադատել յակոբինյան ղեկավարությանը: Կոնվենտը մերժել է նրա նախագիծը, ինչից հետո սկսվել են հետապնդումները: Այդ ժամանակ Կոնդորսեն գրում է իր հայտնի աշխատությունը՝ «Ուրվագիծ մարդկային բանականության առաջընթացի պատմական նկարագրության» (1794): Շուտով նա ձերբակալվում է և, հայտնվելով բանտում, թույն է խմում:

Կոնդորսեն պաշտպանում է պատմական, հասարակական–քաղաքական և գիտական առաջընթացի միասնության գաղափարը, մշակում բնական իրավունքի հայեցակարգը, ընդունում է ժիրոնդիստների քաղաքական հայացքները, ովքեր տատանվում էին թագավորական իշխանության և հեղափոխական ժողովրդավարության միջև: Նա կոչում էր տարբեր ժողովուրդների միասնություն, կանանց իրավահավասարություն, պահանջում դաստիարակության համակարգի վերակառուցում: Մարդկության կատարելագործումը նա հանգեցնում է երեք հիմնադրույթի՝ ազգերի միջև անհավասարության վերացում, միևնույն ժողովրդի տարբեր դասերի միջև հավասարության հաստատում, մարդու իրական կատարելագործում: Հասարակական առաջընթացը կհանգեցնի ժողովուրդների մերձեցման՝ «քաղաքականության և բարոյականության սկզբունքների հարցում, քանի որ նրանցից յուրաքանչյուրը հանուն սեփական շահի կկոչի օտարերկրացիներին՝ առավել հավասար բաժանել բարիքները, որոնցով նա պարտական է բնությանը կամ իր արդյունաբերությանը»: Այսպիսով, կվերացվեն ազգային ատելություն ծնող պատճառները:

Կոնդորսեի կարծիքով՝ ապագայում, երբ փոխադարձ պահանջմունքները մերձեցնեն բոլոր մարդկանց, առավել հզոր ազգերը իբրև քաղաքական սկզբունք կճանաչեն «հասարակությունների միջև հավասարությունը՝ նման առանձին անհատների միջև հավասարության, ինչպես և թույլ պետությունների անկախությունը հարգելը՝ իբրև մարդասիրական վերաբերմունք տգիտության ու աղքատության նկատմամբ»: Հենց այդ ժամանակ կգա այն պահը, երբ ողջ երկրագունդը կբնակեցվի «միայն ազատ մարդկանցով, ովքեր չեն ընդունի այլ տեր, բացի սեփական բանականությունից»:

Հասարակության պատմական փորձի հիման վրա Կոնդորսեն ցույց է տալիս, որ հաճախ գոյություն ունի «մեծ տարբերություն իրավունքների միջև, այնպիսիների, որոնք օրենքը տրամադրում է քաղաքացիներին, և այն, որոնցից նրանք իսկապես օգտվում են, ինչպես և քաղաքական հաստատությունների ամրագրած ու փաստացի գոյություն ունեցող հավասարության միջև»: Ձևական և փաստական իրավունքների, ձևական ու փաստական հավասարության միջև նման տարբերությունը, նրա կարծիքով, ազատության վերացման գլխավոր պատճառներից մեկն էր հին հանրապետություններում: Նշված տարբերության հիմքը նա համարում է երեք գլխավոր պատճառ. հարստության անհավասարություն, անհավասարություն մարդու այն վիճակի, երբ միջոցները ժառանգաբար փոխանցվում են նրա ընտանիքին, ու այն վիճակի միջև, երբ այդ միջոցների տիրապետումը կախված է նրա աշխատունակությունից, և ի վերջո՝ կրթության անհավասարություն: Մտածողը համոզված է, որ իրապես գոյություն ունեցող անհավասարության նշված ձևերը մշտապես կփոքրանան՝ իհարկե լիովին չանհետանալով, քանի որ դրանց պատճառները համարում է բնական և անհրաժեշտ: Ուստի՝ դրանց վերացման փորձը կարող է միայն ծնել անհավասարության նոր աղբյուրներ ու ձևեր և առավել զգալի հարվածներ հասցնել մարդկանց իրավունքներին:

Կոնդորսեն տարանջատում է *մարդու իրավունքներ* և *քաղաքացու իրավունքներ* հասկացությունների բովանդակությունն ու ծավալը: Ընդորում՝ նա նշում է այդ հասկացությունների համարժեք սահմանման ողջ բարդությունը. «Որքան հարցեր են մնում լուծելու, որքան սոցիալական հարաբերություններ հարկ է հետազոտել՝ հստակ իմանալու մարդու անձնական իրավունքների և այն իրավունքների ծավալը, որոնք տալիս է սոցիալական կարգը բոլորին՝ յուրաքանչյուրի նկատմամբ»:

Կոնդորսեն պատերազմը դիտում է իբրև մեծագույն հանցագործություն: Սակայն, նրա կարծիքով, դրա գիտակցումը հասանելի կդառնա լոկ այն ժամանակ, երբ առավել զարգացած և լուսավորյալ ժողովուրդները պայքարով կնվաճեն իրավունք՝ ինքնուրույն տնօրինելու սեփական կյանքը և կհասնեն բարեկեցության: Նա համոզված է որ, առաջին հերթին, կդադարեն այն պատերազմները, որոնք վարում են գերագույն իշխանության բռնակալները՝ հանուն ժառանգական իրավունքների:

Կոնդորսեի համաձայն՝ քաղաքական գիտությունների ճշմարտությունների շարքը, ինչպես և այդ գիտությունների զարգացումը զգալիորեն ազդում են ազատության զարգացման վրա, հատկապես՝ ազատ ժողովուրդների մոտ: Բայց դա նշանակալիորեն կախված է նրանց հանրահայտությունից ու համընդունվածությունից, ինչն ապահովվում է կրթության համակարգի զարգացմամբ:

Կոնդորսեի հասարակական–քաղաքական գործունեությունը և գաղափարները ազդել են հասարակագիտության, հատկապես՝ հասարակական առաջընթացի ընդհանուր տեսության հետագա զարգացման վրա:

Բաբյոֆ Գրակքոս (1760–1797)՝ ֆրանսիացի ուտոպիստ կոմունիստ, «Հավասարների ընկերություն» («Դավեր հանուն հավասարության») կազմակերպության ղեկավարը: Նա ֆեոդալական միահեծանության համոզված հակառակորդն էր և մարտնչում էր հանուն մարդկանց «ամենակատարյալ հավասարության» հաստատման, «բացարձակ հավասար բաշխմամբ» հասարակության ստեղծման:



Դեռևս առաջին՝ («Մշտական ցուցակ (կաղաստր)» ստեղծագործությունում, որը գրվել է ֆրանսիական հեղափոխության սկզբում և ներկայացվել Սահմանադիր ժողովում, նա առաջադրում է սոցիալ–քաղաքական հրատապ նշանակություն ունեցող մի շարք դրույթներ՝ ֆրանսիական հասարակության հակադիր շերտերի՝ հարուստների և աղքատների տրոհման և նրանց միջև պայքարի անխուսափելիության մասին: Նա մատնանշում է, որ հասարակության դասակարգային կառուցվածքի փոփոխությունները պայմանավորված են բանվորների թվաքանակի ու գործազրկության աճով, աշխատավարձի կրճատման մշտական սպառնալիքով և այլն:

Բաբյոֆը մասնավոր սեփականությունը համարում է սոցիալական բոլոր աղետների ու ցնցումների աղբյուր: Այդ պատճառով՝ նա հանդես է գալիս հավասարեցնող «ագրարային օրենքի», ֆեոդալական իրավունքների՝ առանց հետգնման լիովին վերացման, խոշոր հողային սեփականության վերացման, համայնական հողերի բաժանման, կարիքավորների՝ հավասար հողակտորների անժամկետ օգտագործման պաշտպանությամբ:

Սոցիալ–քաղաքական հայացքներում Բաբյոֆը ելնում է *բնական հավասարության՝ իբրև բնական օրենքի գաղափարից:* Ընդունելով բնական վիճակում մարդկանց հավասարության սկզբունքը, նա միաժամանակ նշում է, որ «հասարակական վիճակում ունեցվածքի բացարձակ անհավասարությունը արդարացնելու» նպատակով «պնդում են, որ նույնիսկ վայրենության վիճակում մարդիկ, խիստ ասած, չէին օգտվում բացարձակ հավասարությունից, որովհետև բնությունը նրանցից յուրաքանչյուրին չի օժտել» հավասար ունակություններով՝ բարիքներ ձեռք բերելու «միանման միջոցներով», որոնք անհրաժեշտ են երջանկության ապահովման համար: Սակայն, ինչպես ենթադրում է մտածողը, «եթե

հասարակական դաշինքն իրոք կնքված է եղել բանականության հիմքի վրա, արդյոք այն չպե՞տք է ունենար այն ամենի վերացման նպատակ, ինչ արատավոր և անարդար է բնական օրենքներով»:

Քանի որ ունեցվածքային հավասարությունը բնական հավասարություն է, ապա նրա կազմակերպած «Դավեր հանուն հավասարության» ընկերության նպատակն այդ հավասարության պաշտպանությունն ու հեղափոխական ուղիով իրականացումն է: Հասարակական ողջ կազմակերպության ճշմարիտ, միակ արդարացի նպատակը *համընդհանուր երջանկությունն է*, որին կարելի է հասնել *կատարյալ հավասարության համակարգի հաստատմամբ:* Հասարակության յուրաքանչյուր անդամին պետք է երաշխավորվի կայուն բարեկեցության վիճակ՝ անկախ «կառավարողների ապաշնորհությունից, անբարոյականությունից ու չար կամքից»:

Բաբյոֆի համաձայն՝ հասարակական բնույթ պետք է ունենա ոչ միայն սպառումը, այլև արտադրությունը: Ողջ երկիրը պետք է վերածվի մեծ համայնքի՝ ընտրովի պաշտոնատար անձանցով: Իսկ քաղաքական իրավունքներով օժտվում է միայն համայնքի անդամը:

Ըստ Բաբյոֆի և նրա կողմնակիցների՝ ֆրանսիական հեղափոխությունը լոկ «մեկ այլ, ավելի մեծ, ավելի հանդիսավոր հեղափոխության նախերգանք է, որը վերջինը կլինի»: Ֆրանսիական հեղափոխությունը նա համարում է անավարտ այն պատճառով, որ երկրում իշխանությունը զավթել են մեծահարուստները, իսկ ժողովուրդը չունի սեփական իրավունքներին համապատասխան դրություն պետության մեջ: «Հասարակության անդամների մեծամասնությունը զրկված է սեփական իրավունքներից և ամենաանհրաժեշտ իրերի կարիքն ունի»: Ընդ որում, իսկական հեղափոխության նպատակը ունեցվածքային (տնտեսական) և քաղաքական անհավասարության վերացումն է, ինչը հնարավոր է միայն ժողովրդական հեղափոխության և ժողովրդի կողմից իշխանության նվաճման արդյունքում: Ժողովրդական խռովության ուժը պետք է ուղղվի «նախասկզբնական պայմանագրի խախտումը հաստատող օրենքների և այդ խախտման հետևանքների դեմ: Պետք է վերականգնել այդ սուրբ հաստատությունները, որոնք ընդմիշտ ապահովում են մեծ ընտանիքի յուրաքանչյուր անդամի իրավունքների ու պահանջմունքների ամբողջությունը»: Ժողովրդի իրավունքների իրականացման ու պաշտպանության խնդիրները Բաբյոֆը դնում է ժողովրդական կառավարության վրա: Հեղափոխության արդյունքում ժողովուրդը պետք է «վերադառնա ժողովրդավարական կառավարման, որը միակն է, որ համապատասխանում է վերածնված ֆրանսիացիներին»: Ժողովուրդը պետք է հայտարարի իրենից գողացվածը վերադարձնելու մասին, որը «նույնքան օրինական է, որքան ունեցվածքի վերադարձնելը վտարանդիներին»: Ժողովրդավարության վերականգնումը, ըստ Բաբյոֆի, թույլ է տալիս ոչ միայն

վկայադրծնել այն, ինչ պատկանում է ժողովրդին, այլև զրկել նման չարաշահումներ կրկնելու հնարավորությունից:

Բաբյոֆի գաղափարներն ու նրա ծրագիրը նպաստեցին հետագա կոմունիստական ուտոպիաների ծագմանը, ինչպես նաև XIX դարի 30-40-ական թթ. ֆրանսիական գաղտնի ընկերությունների, հատկապես՝ բլանկիստների առաջացմանը:

ԱՆԳԼԻԱ

1.2.5. Դ. Հյումի քաղաքական հայացքները



Հյում Դավիթ (1711–1776)՝ անգլիացի հանրահայտ փիլիսոփա, քաղաքական մտածող, շոտլանդական դպրոցի ներկայացուցիչ: Նրա հասարակական–քաղաքական հայացքներն արտացոլված են «Բարոյական և քաղաքական ակնարկներ (էսսե)» (1741–1742), «Տրակտատ մարդկային բնության մասին» աշխատություններում: Նա «Նոր թորիների» կուսակցության (որն իշխանության եկավ նրա մահից հետո) շուրջ քաղաքական խմբակցությունների մերձեցման ու համախմբման գաղափարախոսն էր:

Հյումի գաղափարախոսական դիրքորոշումը նշանակում էր նրա հայրենիքի՝ Շոտլանդիայի ինքնակառավարման հույսի կորուստ: Բացի այդ, նա հաշվի էր առնում նաև այն հանգամանքը, որ նրա համերկրացիների անջատողական տրամադրություններն ու գործողությունները հմտորեն շահարկում էին քաղաքական ուժերը: Ուստի՝ նա չսատարեց Ստյուարտների իշխանության վերականգնման կողմնակից շոտլանդական «յակոբիններին»: Հետագայում Հյումը նշում է, որ նախասկզբնական պայմանագրի մասին գաղափարն ուղղված էր ընդդեմ վիգերի, իսկ քաղաքական պասիվ հնազանդման հայեցակարգի մերժումը՝ թորիների դեմ:

Հյումը քննադատում է հեղափոխության շրջանի աղանդավոր–ժողովրդավարների «վտանգավոր խանդավառությունը» (enthusiasm)՝ համարելով, որ սոցիալական անիրագործելի ծրագրերով տարվելը և ազատախոհությունը հաճախ սկսվում են կրոնական կրքերի բորբոքումից: Նա թշնամաբար էր վերաբերում լևելերներին, ովքեր խռովարար աղանդավորական աղքատների միջավայրից էին:

Հյումը սահմանադրական միապետության ջատագով է, որը, նրա կարծիքով, իրականացրեց Անգլիայի մինչհեղափոխական շրջանի բոլոր հնարավոր քաղաքական փոփոխությունները, որոնց շնորհիվ կանխվեցին ապստամբություններն ու քաղաքացիական պատերազմները:

Հյումը չի ընդունում մարդկության պատմության բաժանումը բնական և հասարակական վիճակների, ինչպես նաև հասարակական դաշինքի տարածված հայեցակարգը: Բնական վիճակը նա դիտում է իբրև «փիլիսոփայական պատրանք», որն իրականում երբեք գոյություն չի ու-

ներել և գոյություն ունենալ չի կարող: Քանի որ չի եղել մարդկանց միջև հասարակական վիճակ, չի եղել նաև անցում հասարակական վիճակին: Այսինքն՝ մարդիկ մշտապես գտնվել են հասարակական վիճակում: Այստեղից նա բխեցնում է հասարակության ու պետության տարբերությունը: Հասարակությունը խարսխված է ոչ թե քվեարկությամբ հավանություն ստացած պայմանագրի, այլ բոլորի համար ընդհանուր զգացմունքների և շահերի անմիջական ապրումակցության վրա: Կանոնները, նորմերը, օրենքները, այդ թվում՝ համաձայնագրերը (կոնվենցիաները) առաջանում են ընկերակցության այս հիմնարար զգացումից:

Հյումի համաձայն՝ մարդկային հասարակության քաղաքական կազմակերպությանն անցումը կատարվել է ընտանիքի միջոցով: Դեռևս չզարգացած ցեղերում գոյություն ունեին հասարակական վիճակի տարբեր ձևեր՝ հանձինս ընտանիքի, որն էլ դարձավ սոցիալական առավել զարգացած հարաբերությունների սաղմը: Իսկ երեխաների նկատմամբ հայրական իշխանությունը դարձավ պետական իշխանության նախատիպը: Սակայն դա երկարատև և միջնորդավորված ուղի էր ռազմական առաջնորդների, «դիկտատորների» ինստիտուտի միջոցով, որոնց մարդիկ ընտելացան ենթարկվել նաև խաղաղ ժամանակ: Ուստի՝ «պետական իշխանության սաղմերի ակունքը ոչ թե միևնույն հասարակության անդամների, այլ տարբեր հասարակությունների մարդկանց միջև վեճերն են»:

Պետականության լինելիության ու զարգացման ուղին Հյումը համարում է անցումն ընտանիքի հայրիշխանությունից ռազմական հրամանատարության միջոցով քաղաքական իշխանության՝ իբրև համընդհանուր կարգուկանոնի և արդարության ինստիտուտի: Այս առիթով Ռուսոն նշում էր, որ միայն զարգացած քաղաքական իշխանությամբ քաղաքացիական հասարակության մեջ հայրիշխանությունը ձեռք է բերում կայունություն և մշտական ուժ, ինչը չկար հասարակության զարգացման արշալույսին:

Պետության ծագման Հյումի հայեցակարգը ներառում է հետևյալ պահերը. 1) տարբերակվում են ընտանեհասարակական և հասարակական–պետական վիճակները, 2) իշխանությունը հենց սկզբից ձեռք է բերում միապետության բնութագծեր, 3) կառավարությունը պարտավորվում է երաշխավորել հասարակության «բնական» օրենքները, մասնավոր սեփականության անձեռնմխելիությունը, դրա փոխանցումը մեկից մյուսներին՝ լոկ փոխադարձ համաձայնության հիման վրա և քաղաքացիների ստանձնած պարտականությունների խիստ կատարումը, 4) քաղաքացիները սովորում են ենթարկվել երկարատև գոյություն ունեցող կառավարությանը՝ իբրև օրինականի և պարտավորվում այդպես վարվել մշտապես:

Իշխանության կազմակերպման մասնակիցների միջև համաձայնությունը Հյումը դիտում է իբրև «լուռ խոստում»: Ըստ նրա՝ ազգի և կառավարության միջև փոխադարձ կամ միակողմանի պարտավորությունները երկրորդական են, իսկ ազգից պետական սկզբի առանձնացման գործընթացը՝ առաջնային:

Հյումը հանգում է այն հետևության, որ ազգի կողմից ինքնիշխանության բացարձակապես ինքնակամ փոխանցում նորաստեղծ կառավարությանը չի լինում. փոխանցումը կատարվում է բռնատիրության հետևանքով: Եվրոպական գրեթե բոլոր երկրներում կառավարությունները սկզբնապես հաստատվել են բռնությունների, նվաճումների, զավթումների ճանապարհով, և միայն «սովորույթը (custom)» պարտադրեց հպատակներին, ի վերջո, հաշտվել այդ կառավարությունների հետ: Նա բազմիցս նշում է, որ *իշխելու իրավունքը հանգում է իշխանության բավական երկար տիրապետման:* Պարզ է, որ պետական կառավարման օրինականության նման չափանիշը բացառում է գոյություն ունեցող քաղաքական վարչակարգը կործանելու իրավունքը:

Հյումն առաջինը կասկածի տակ դրեց XVIII դարի դասական դարձած այն տեսակետը, որ հանրապետության հաստատումը հնարավոր է միայն փոքրատարածք պետություններում: Ավելին, նա համարում է, որ *մեծ պետության կայունությունը հեշտ է պահպանել կառավարման ոչ թե միապետական, այլ հանրապետական ձևի առկայությամբ:* Քանի որ ժողովուրդը կազմված է սոցիալական, տարածաշրջանային և կրոնական տարբեր խմբերից, նրանց միջև ծավալվում է պայքար: Դրա բացասական հետևանքները նվազեցնել կարող է կամ միապետը, կամ ինքը՝ ժողովուրդը: Փոքր պետությունում միապետը դեռ կարող է լուծել այդ խնդիրը, իսկ մեծածավալ պետությունում՝ ոչ: Այստեղից նա բխեցնում է, որ մեծ պետությունում նախընտրելի է կառավարման հանրապետական ձևը, քանզի միայն դա է հնարավորություն ընձեռում յուրահատուկ հավասարակշռություն հաստատել հակամարտող ուժերի միջև: Հյումի այս գաղափարները տեսական–քաղաքական հիմք ծառայեցին ամերիկյան ժողովրդավար գործիչների համար:

Իր քաղաքական տեսությունում Հյումն ընդգծում է կայունության, կարգուկանոնի և հեղինակության կարևորությունը, ինչի հետևանքով այն պահպանողականության երանգ է ստանում: Դա առիթ դարձավ պնդելու, թե այն «առողջ դատողության», ազատության ու պատմականորեն ժառանգված հասարակարգի հիման վրա բարեփոխումների հակված անգլիական ազատամտական պահպանողականության արտահայտությունն է:

Լուսավորական քաղաքական մտքի համատեքստում կարևոր նշանակություն է ստանում այն հանգամանքը, որ բարոյագիտության և քա-

ղաքականության ոլորտում Հյումը զգացումներին, սովորություններին և համաձայնություններին հատկացնում է այն տեղը, որը վերցրել էր բանականությունից: Ավելին, ըստ նրա, զգացումներն ու ավանդույթները առավելություն ունեն բանականության նկատմամբ: Հյումի այն դատողությունում, թե կոնվենցիաները լավ են, երբ կայունություն և կարգուկանոն են պահպանում հասարակության մեջ, որոշ հետազոտողներ տեսնում են օգտապաշտության պահպանողական տարբերակ. կոնվենցիան լավ է, քանի որ օգտակար է:

Հյումն իր տնտեսագիտական ակնարկներում («Առևտրի մասին», «Դրամի մասին», «Տոկոսի մասին», «Առևտրային հաշվեկշռի մասին», «Հարկերի մասին» և այլն) փառաբանում է մասնավոր սեփականությունը, առևտրական ակտիվությունը, արդյունաբերական ազատ մրցակցությունը: Նա համոզված է, որ առևտուրը միայն այն դեպքում է հանգեցնում ազգի բարգավաճման, երբ հիմնվում է հայրենական արդյունաբերության զարգացման վրա և ինքն էլ նպաստում է դրա աճին:

1.2.6. Է. Բյորքի քաղաքական հայեցակարգը



Բյորք Էդմոնդ (1729/1730 — 1797)՝ անգլիացի պետական գործիչ, քաղաքական մտածող ու գրող: Նրան հաճախ անվանում են ժամանակակից պահպանողականության հոգևոր հայր: Ծնվել է Իռլանդիայում: Մեկնել է Լոնդոն՝ դատապաշտպան դառնալու նպատակով, սակայն, ծանոթանալով լորդ Ռոկինգեմի հետ, իրեն նվիրում է քաղաքականությանը: Ռոկինգեմի և նրա կողմնակիցների հետ Բյորքը խորհրդարանում ձևավորում է վիգերի ընդդիմությունը, որը հետագայում կոչվեց «նորին գերազանցության լոյալ ընդդիմություն»: Վիգերը դեմ էին Գեորգ III միահեծանության վերականգնման հավակնություններին: Նրանց քաղաքական գլխավոր սկզբունքը Բրիտանիայի սահմանադրական կարգի պաշտպանությունն էր, որն ամրապնդվել էր 1688 թ. հեղափոխությամբ: Այդ չգրված սահմանադրության հիմքում ընկած է գահի, խորհրդարանի ու դատական իշխանության միջև հաշվեկշռի կամ հավասարակշռության սկզբունքը: 1764 թ. Բյորքն ընտրվում է համայնքների պալատում՝ ցմահ մնալով խորհրդարանի անդամ և վիգերի գաղափարաքաղաքական դիրքերի արտահայտիչ:

Բյորքը պաշտպանում է իշխանավորների շրջանում բարքերի մաքրության անհրաժեշտությունը, պահանջում հրապարակել խորհրդարանական վեճերը, գրպարտության մասին օրենքը ձևափոխել այնպես, որ դրանից չտուժի մամուլի ազատությունը: Նա համոզված է, որ ժողովրդի դժկամությունը քմահաճույք չէ, այլ օրինաչափ ու համարժեք հակազդում իշխանավարության թերությունների նկատմամբ:

«Բնական հասարակություն» և «քաղաքական հասարակություն» հասկացությունները: «Ի պաշտպանություն բնական հասարակության» (1755) իր առաջին քաղաքական տրակտատում՝ գրված լորդ Բոլինբրոքի (1756) երկերի ետմահու հրատարակության առթիվ, Բյորքը ներկայացնում է քաղաքական հասարակության (պետության և կառավարման ձևերի առաջացման ու զարգացման) պատմաքաղաքական ակնարկ՝ իր ժամանակի քաղաքական իրողությունների համատեքստում:

Բյորքը յուրովի է մեկնաբանում մարդկության բնական ու պետական վիճակի մասին հայեցակարգը: Նա անվիճելի է համարում, որ բնական վիճակում մարդը բազմաթիվ անհարմարություններ է ունեցել՝ միավորման, փոխօգնության, ծագող տարաձայնությունների լուծման համար անհրաժեշտ անկախ դատավորի բացակայության պատճառով: Այն հասարակությունը, որը «հիմնված է բնական ձգտումների ու բնազդների, ոչ թե դրական, մարդկային կամքով հաստատված հիմնարկությունների վրա», նա անվանում է *«Բնական հասարակություն»*: Մարդը նկատել է ընտանիքում մարդկանց միավորման և «մեկ քաղաքական համակարգում» ընտանիքների միավորման օգուտը: Իսկ քանի որ բնությունը հասարակական որևէ կապ, հարաբերություն չի ստեղծել, մարդը մշակեց հասարակական հարաբերությունները կարգավորող օրենքներ: Այսպիսով՝ բնական հասարակությունը փոխարինվել է *քաղաքական հասարակությամբ,* որն էլ պետության, քաղաքացիական հասարակության կամ կառավարության հիմքն է:

Պատմական բազմաթիվ օրինակների ու հաշվարկների հիման վրա Բյորքը ցույց է տալիս, որ քաղաքական հասարակությունը մարդկանց աներևակայելի տառապանքներ է բերել, որ այն մեղավոր է մարդկանց հսկայական զանգվածների ոչնչացման մեջ: Նա համարում է, որ «քաղաքագետ», «պետական գործիչ» տերմինները մարդկանց մեծ մասի մոտ սարսափ ու ատելություն են առաջացնում և առաջին հերթին՝ առնչվում խաբեության, դաժանության, խարդախության ու բռնատիրության հետ: Նա համաձայն է Մաքիավելիի հետ, որ մարդկության պատմության բնորոշ առանձնահատկությունը մարդկանց բազմաթիվ տառապանքներ բերող պատերազմներն են: Միաժամանակ, իտալացի մտածողի ուսմունքի վերաբերյալ նշում է, որ նրան «վերագրում են այն մարդկանց չարագործության մեղքը, ում պատվիրաններն ու կառավարման կանոնները նա բացահայտել է»: Ընդ որում՝ Բյորքը նրբորեն նշում է, որ Մաքիավելիի դատողություններն ավելի շատ նողկանք են առաջացնում, քան այն մարդկանց գործունեությունը, որոնց մասին նա գրում է:

Կառավարման ձևերի պատմականությունը: Ըստ Բյորքի՝ կառավարման պարզագույն (և առաջին) ձևը բռնապետությունն է, որի ժամանակ ամեն ինչ ենթարկված է գերագույն կառավարչի կամքին: Անսահ-

մանափակ (հակաբանական) իշխանությունն աստիճանաբար քայքայում է ինչպես տիրակալի սիրտը, այնպես էլ բանականությունը, իսկ մարդու բնությունը «ընկղմվում է անասնական վիճակի մեջ»: Վկայակոչելով Լոկին՝ նա պնդում է, որ «չկարգավորված բնական վիճակը գերադասելի է այդպիսի կառավարումից»:

Բռնատիրությունը փոխարինվում է ազնվապետությամբ՝ փոքրամասնության իշխանությամբ: Հիմնվելով պատմական փորձի վրա՝ Բյորքը նշում է, որ «ազնվապետությունն ու բռնապետությունը տարբերվում են միայն անվանումով»: Երկու դեպքում էլ «օրինաստեղծմանը մասնակցելու իրավունքից զրկված ժողովուրդն ամեն ինչում հանդիսացել է» ստրուկ: Ավելին, ազնվապետության ժամանակ մարդիկ ավելի են դժբախտանում, քանի որ «ազատության խաբուսիկ գաղափարը, հպատակի մեջ ծնելով ազատության քվացյալ հույս, ավելի խիստ է նրա վրա դնում ենթակայության կապանքներ:

Վերջապես, երբ կառավարման այդ ձևերն անտանելի են դառնում, մարդիկ «հաստատում են ժողովրդավարություն: Իսկ երբ նրանց ուժերը չեն բավարարում, որ դիմանան, նրանք հանձնվում են բռնապետությանը՝ այն համարելով երկու չարիքից փոքրագույնը»: Ժողովրդավարության ժամանակ ժողովուրդն իր ձեռքն է վերցնում հասարակական գործերն ամբողջությամբ կամ դրանց մեծ մասը: Ժողովուրդն ինքն է իր համար օրենքներ ստեղծում, և պաշտոնատար անձինք պատասխանատվություն են կրում միայն ժողովրդի առջև:

Բյորքի համաձայն՝ «հանրապետություններն իրենց ոգով բավական ընդհանրություն ունեն միապետությունների հետ», սակայն դրանք հատկապես նման են ամոթալի անշնորհակալության առումով:

Այսպիսով՝ չնայած անվանումների տարբերության, կառավարման բոլոր երեք պարզ ավանդական ձևերն, ըստ էության, համընկնում են, այսինքն՝ բռնատիրություն են: Կառավարման ձևերի ու մեթոդների վերաբերյալ Բյորքը նշում է, որ դրանք չեն կարող միատեսակ լինել բոլոր երկրների ու ժողովուրդների համար: Այսպես, ինքնին ակնհայտ է, «որ Ամերիկայի ժողովրդի բնավորությանը հատուկ է դեմ լինել ցանկացած կառավարման, բացի ազատ կառավարումից»: Անգլիայի պատմության օրինակով Բյորքը հայտարարում է. «Հազիվ թե գտնվի գեթ մեկ միապետ, ով խաբեության կամ բռնության օգնությամբ ոտնձգություն չկատարի սահմանադրության դեմ: Հազիվ թե հայտնաբերվի գոնե մեկ խորհրդարան, որը ճանաչի իր իշխանության հեղինակության (Authority) սահմանները՝ դրանք ընդունելով թագավորական իշխանության համար»:

Քաղաքական գործիչները պնդում են, որ սկզբնապես օրենքները ստեղծվել են «հարուստների և ուժեղների ճնշումից չքավորներին ու թույլերին պաշտպանելու» համար: Սակայն, նշում է Բյորքը, «եթե չքավորն ի վիճակի չէ իր հայցը պաշտպանել այն հոգսաշատ ու թանկարժեք դատական ընթացակարգին համապատասխան, որը սահմանված է քաղաքակիրթ երկրներում, ապա արդյո՞ք հարուստը նրա համեմատ չունի այն առավելությունը, ինչ չքավորի համեմատ ուժեղն ունի բնական վիճակում»: Ավելին, բնական վիճակում մարդն ազատ է ինքնապաշտպանության միջոցներն ընտրելիս, մինչդեռ քաղաքական հասարակության մեջ պայքարի միակ թույլատրելի զենքը փողն է: Հետևաբար, ազատության ու իրավունքի առումով՝ բնական վիճակում մարդն առավելություններ ունի քաղաքական վիճակի համեմատությամբ:

Քաղաքական հասարակության մեջ իրավաբանները, աստվածաբանների նման, Բնական Բանականությունից զատ ստեղծել են մեկ բանականություն ևս, ինչի արդյունքում Բնական Արդարությունից բացի հայտնվել է ինչ–որ հատուկ արդարություն: Դրա հետևանքով՝ մարդկությունը ծայրահեղ ստրկական կախվածության մեջ է դրվել: «Եվ մետաֆիզիկական դատարկաբանությանն է տրված լուծելու՝ արդյո՞ք պատիժ կկրի հանցագործներից մեծագույնը, թե՞ կխուսափի դրանից»: Բյորքը չի հավատում հասարակության արմատական վերակառուցման հնարավորությանը՝ համարելով, որ դա հակասում է մարդու բնածին անկատարությանը. «Արվեստի և քաղաքականության՝ սոցիալական չարիքը թեթևացնելու կամ ուղղելու նպատակով դարեր ի վեր ձեռնարկված բոլոր փորձերը հանգեցնում էին սոսկ նոր փորձանքների կամ ուժեղացնում հները»: Նրա կարծիքով, շողոքորթել չքավորներին և ներշնչել նրանց, որ իրենց դրությունը կարող է էապես փոխվել դեպի լավը, ոչ այլ ինչ են, քան չքողարկված խաբեություն և վտանգավոր կեղծիք:

Ելնելով դրանից՝ Բյորքը պնդում է, որ հասարակությունը կամ պետությունը հնարավոր չէ ստեղծել կամ ձևափոխել մարդկանց հայեցողությամբ: Դրանք մարդու ստեղծագործությունը չեն, այլ բնական զարգացման արդյունք: Այն Աստծո հաստատած աշխարհակարգի մի մասն է: Սակայն նա չի հերքում բնական իրավունք հասկացությունը: Դա Աստծո (կամ բնության) հաստատած բանական կարգն է և ոչ վերացական անհատի անօտարելի, բնածին իրավունք: Հասարակությունից և պետությունից դուրս գտնվող մարդուն կարելի է օժտել ամենատարբեր իրավունքներով, մինչդեռ անհատի իրավունքների մասին իրական պատկերացումները պետք է բխեցվեն հասարակությունից և պետությունից:

Հարկ է նշել, որ այս տեսակետը հաստատում է մի կարևոր հանգամանք, այն է՝ մարդու իրավունքների և ազատությունների հռչակումը կամ մտահայեցողական կառուցումը կարող են գործնական նշանակություն ունենալ միայն այն դեպքում, երբ հասարակությունն ու պետությունը ի վիճակի են իրապես ապահովել դրանք:

Բացի այդ, Բյորքի՝ լուսավորիչների քննադատությունը նույնպես անհիմն չէ: Նա մեղադրում է լուսավորիչներին, հատկապես՝ Ռուսոյին, սին ռացիոնալիզմի մեջ, պետության էության բարդության չընկալման, պետության՝ իբրև վերացական անհատների հանրագումարի մասին հայացքի միամտության մեջ, ինչպես նաև այն բանի, որ իբր բավական է մարդկանց ցույց տալ ճշմարիտ ուղին, և նրանք ճիշտ կգործեն:

Լուսավորիչների ինքնավստահ բանականությանը Բյորքը հակադրում է կրոնականությանը համադրված էմպիրիզմ: «Առողջ դատողականությանը» զուգորդված կրոնը նա համարում է անգլիական հասարակության հիմքը: Գլխավորը ոչ թե վերացական մտակառուցումներն են, այլ պետական համակարգի կենսունակությունը, դրա համապատասխանությունը հասարակական պահանջմունքներին: Սահմանադրական կարգը նա համարում է ոչ թե օրենքների կամ բանականության, այլ ազգային ոգու և ավանդույթների ծնունդ: Ուստի, հակաբանական է քայքայել այն, ինչ երկարատև զարգացման արդյունք է՝ անցնելով բազում սերունդների փորձությունը: Այդ իսկ պատճառով՝ լուսավորիչների բնական իրավունքին նա հակադրում է ավանդության վրա հիմնված իրավունքը, քանզի դրանում ամփոփված են բազմադարյան փորձն ու իմաստությունը:

Ըստ Բյորքի՝ օրենսդիր իշխանության գործունեությունը, նրա իրավունքների իրականացումը պահանջում են հաշվի առնել «նրանց համընդհանուր կարծիքը, ովքեր կառավարվում են: Այդ համընդհանուր կարծիքը օրենսդրության ամենազորության շարժիչ ուժն ու զենքն են: Առանց դրա այն գոյություն կունենա միայն որպես մտավարժության տեսություն»: Օրենսդրության իսկական նպատակը նա համարում է *հասարակական կարծիքին հետևելը*, դրա իրավաբանական ձևակերպումը:

«Մտքեր արդի դժգոհության պատճառների մասին» (1770 թ.) տրակտատում Բյորքը առաջադրում է *կուսակցական կառավարման* գաղափարը՝ որպես ազատ ու բարեկարգ կառավարման հիմնական սկզբունք: Ռ. Հոֆմանի կարծիքով, այդ գաղափարը նշանավորում է «Բրիտանական սահմանադրության զարգացումը նեղ համակարգից, արքունիքի բացահայտ հովանավորչությունից և թագավորական անձնական ազդեցությունից դեպի խորհրդարանի առջև նախարարների պատասխանատվության, գահի քաղաքական չեզոքության, ոչ–քաղաքական պետական ծառայության և լոյալ ընդդիմության նշանակալի ձայներ տալու սկզբունքների հաստատում»:

Ընդ որում, այդ և մյուս գաղափարները Բյորքը դիտում է ոչ թե իդեալական քաղաքական կառավարման և պետական կառույցի, այլ անգլիական առկա պետական կարգի կատարելագործման սկզբունքներ: Դրանց նշանակությունը ոչ թե ինքնին քաղաքական ինքնարժեքն ու ինքնաբավությունն են առհասարակ, այլ կառավարման գործող այլ սկզբունքների համեմատ ունեցած առավելությունը: Այլ հարց է, որ Անգլիայի պետական կառուցվածքը նա համարում է առավել կատարյալ, քան պետական կարգի այլ ձևեր, քանզի իշխանության անգլիական համակարգն ապահովում է տարբեր շահերի ներդաշնակություն: Նրա կարծիքով, Անգլիայի ներկայացուցչական համակարգը *կատարյալ է այնքանով, որքանով հնարավոր է մարդկային սեռի անկատարության պարագայում:* Լիակատար ժողովրդավարությունը, այսինքն՝ մեծամասնության հավակնությունը անսահմանափակ իշխանության, ժողովրդավարության բռնատիրությունը նա համարում է առավել դաժան: Եվ այդ իմաստով Անգլիան կարող է այլ երկրների համար պետականության կառուցման օրինակ ծառայել:

Ըստ Բյորքի՝ պետական իմաստությունը պահպանելու հակումը և կատարելագործման ունակությունը զուգորդելն է: «Դեմագոգների» առաջարկած արագ բուժումը կործանարար է: Իսկական բուժումը ոչ թե իշխանության բաժանման սկզբունքների փոփոխումն է, այլ հասարակական կարծիքի ազդեցությամբ և հսկողությամբ դրա իրականացումն ապահովող երաշխիքների ներմուծումը:

Հավասարության գաղափարը Բյորքը համարում է վտանգաբեր պատրանք, քանզի մարդիկ իրենց իսկ բնությամբ անհավասար են: «Սեփականության էությունը անհավասար լինելն է»: Անհավասարությունը հասարակության հիմքն է, և դրա՝ ժառանգորդման ուղիով պահպանումը հավասարազոր է բուն հասարակության պահպանմանը: Անհավասարության սկզբունքը տարածվում է նաև քաղաքական ոլորտում:

Ժողովրդական ինքնիշխանության գաղափարը նա Բյորքը անվանում է «դատարկ մտազբոսություն»: Ըստ նրա՝ Անգլիայում ինքնիշխանությունը պատկանում է խորհրդարանին և ոչ ժողովրդին: Ավելին, համայնքների պալատի պատգամավորները չեն ներկայացնում իրենց ընտրողների կարծիքը, այլ անձինք են, որոնց ընտրողները վստահել են ներկայացուցչություն՝ նրանց իրազեկության և հասարակական դիրքի պատճառով: Այստեղից հետևում է, որ պատգամավորները պետք է առաջնորդվեն սեփական համոզմունքներով՝ թե ինչ է պետք ժողովրդին: Խորհրդարանը պետք է կապված չլինի որևէ հաստատումներով: Սակայն դրա գործունեությունը պետք է համապատասխանի առողջ դատողությանը և պայմանավորված չլինի ապրիորի կանոններով:

Բյորքը դեմ է խորհրդարանի գործունեության ժամկետի կրճատմանը, քանզի ընտրությունների հաճախակիությունը կուժեղացնի դրամաշրջությունը և կնվազեցնի համայնքների պալատի պատասխանատվությունը: Նա թագավորական իշխանության կամ լորդերի պալատի արտոնությունների սահմանափակման, ինչպես նաև համայնքների պալատի

իրավունքների ընդլայման դեմ էր՝ համարելով, որ այդ ամենը կարող է հանգեցնել օլիգարխիայի:

«Ժողովուրդ» հասկացությունը նա համարում է «արհեստական»: Ժողովրդին դիտում է բարդ համակարգ, որում կամքը պետք է արտահայտվի նրա ներկայացուցիչների և ոչ անհատների զանգվածի միջոցով:

Բյորքը որոշիչ նշանակություն է տալիս ոչ թե սահմանադրական կառույցի ձևերին, այլ հասարակության մեջ տիրող բարոյական մթնոլորտին. *եթե ազգը պաշտպանում է առողջ սկզբունքներ, նա միշտ էլ սահմանադրության մեջ կարող է գտնել դրանք իրականացնելու միջոցներ, իսկ եթե ազգը կաշառված է, բարոյալքված, նրան ոչ մի սահմանադրություն չի օգնի:*

Ըստ Բյորքի՝ նվաճված տարածքներում ևս պետք է հետևել բարոյականության նորմերին: Նա քննադատում է դաժանության դրսևորումները գաղութների կառավարման գործում: Այսպես, նա խորհուրդ է տալիս անգլիացիներին կամ ծառայել Հնդկաստանի բնիկ ժողովրդի շահերին, կամ հեռանալ երկրից: Նա պահանջում էր, որ Անգլիան ճանաչի Հյուսիս–Ամերիկյան նահանգների իրավունքները, քանզի ժողովուրդը չի կարող անարդար պահանջներ ներկայացնել: Բացի այդ, անգլիացիները չեն կարող ստրկացնել անգլիացիներին: Բյորքի համաձայն՝ մայր երկրի (Անգլիայի) և Հյուսիս–ամերիկյան գաղութների բնակիչները պետք է դիտվեն միասնական ազգ: Դա կնշանակի գաղութների վրա ազատ կառավարման այն նույն սկզբունքների տարածում, որոնք բրիտանական սահմանադրականությամբ բնական են համարվում: Միևչդեռ ամերիկյան գաղութները փաստորեն խտրականության են ենթարկվում: Նրանց վրա ծանր հարկեր են դրվել թե՛ գահի և կառավարության, թե՛ խորհրդարանի կամայականությամբ: Հանուն անկախության պատերազմի առումով նա պնդում է, որ ժողովուրդը «միակ իրավասու դատավորն է» կառավարման ձևի ընտրության հարցում:

Որպես քաղաքական գործիչ՝ Բյորքը ձգտում է մեղմել բրիտանական կառավարման ծայրահեղությունները գաղութներում, օգնել գաղութաբնակների շահերի ներկայացմանը բրիտանական խորհրդարանում: Մասնավորապես՝ նա ներկայացնում էր Նյու–Յորքի առևտրային կազմակերպությունների շահերը՝ կատարելով «լոբբիստի» գործառույթ: Նա երբեք չէր մոռանում «իռլանդական հարցը»՝ մշակելով և պարբերաբար խորհրդարան ներկայացնելով Իռլանդիայի կաթոլիկ բնակչության խտրականության թուլացմանն ուղղված օրինագծեր: Նա կոչ էր անում բավարարել իռլանդացի կաթոլիկների «խելամիտ պահանջները»:

Ֆրանսիական հեղափոխության ընկալումը: Բյորքը չափազանց բացասաբար էր վերաբերում ֆրանսիական 1789 թ. հեղափոխությանը: 1790 թ. իր նամակներից մեկում նա հետևյալ կերպ է գնահատում ֆրան-

սիական հեղափոխականների մտադրություններն ու հեռանկարները. «Ես մշտապես համոզվում եմ այն բանում, որ ... ճնշելու, տիտղոսներից զրկելու, ունեցվածքը բռնագրավելու, տոհմական իշխանությունը ոչնչացնելու, ինչպես նաև ողջ ազգի հողային սեփականությունը վերացնելու ցանկացած փորձ չի կարող արդարացվել»: Նա մշակում է ռազմական ուժով ֆրանսիական միապետությունը վերականգնելու նպատակով Եվրոպական միապետների կոալիցիա ստեղծելու քաղաքական ռազմավարություն: Սակայն Բյորքի քաղաքական ծրագիրը հավանության չարժանացավ Անգլիայի քաղաքական, այդ թվում՝ «նոր վիգերի» շրջանակներում: Չկարողանալով համոզել կուսակիցներին՝ Բյորքը ընդդիմանում է խորհրդարանական իր խմբակցության կամքին և հրապարակավ հարաբերությունները խզում վիգերի հետ:

Նա յակոբինականությունը դիտում է համաեվրոպական երևույթ՝ չարիք, եվրոպական բոլոր երկրներում բացահայտ կամ գաղտնի գոյություն ունեցող «խմբակցություն»: Այդ պատճառով՝ Ֆրանսիայում արյունոտ փորձեր կատարող յակոբինների դեմ պայքարը չպետք է ընկալվի որպես շարքային միջադեպ «միջազգային» պատերազմների պատմության մեջ: Այստեղից բխում է նրա առանցքային դրույթը. յակոբինների դեմ պայքարը պետք է վերածվի համաեվրոպական քաղաքացիական պատերազմի: Երեք տարի անց, 1793 թ., երբ յակոբինների բռնությունները ծայրահեղության հասան, Բրիտանիան պատերազմ հայտարարեց հեղափոխական Ֆրանսիային:

Բյորքի որոշ ժամանակակիցներ և արդի հետազոտողներ «Խորհրդածություններ Ֆրանսիական հեղափոխության մասին» (1790) տրակտատը համարում են սկզբունքային նահանջ ազատամտական հայացքներից: Սակայն նա բազմիցս շեշտում է իր քաղաքական սկզբունքների ժառանգորդությունը՝ պնդելով, որ խոսքը ոչ թե քաղաքական դիրքերի արմատական փոփոխության, այլ ընդամենը իր աշխարհայացքի մյուս կողմի մասին է, որն անցյալում ուշադրության չի արժանացել:

Դեռևս 1790 թ. Բյորքը գրում է. «Այն անձնավորությունը, ով իսկապես իր ձեռքը կվերցնի բանակի հրամանատարությունը, կդառնա ձեր տերը, ձեր թագավորի (որը փոքր նշանակություն ունի) տերը, Ազգային ժողովի տերը և ողջ հանրապետության տերը»: Այդ քաղաքական մարգարեությունը, ավելի ճիշտ՝ տաղանդավոր քաղաքական մտածողի և պրագմատիկ քաղաքագետի կանխատեսումն իրականացավ 1799 թ., երբ Ֆրանսիան և ողջ աշխարհն իմացան, որ Փարիզի պարետ Լուի Բոնապարտը ցրել է Դիրեկտորիան և Հինգ հարյուրի խորհուրդը (օրենսդիր ժողովի ստորին պալատը): Մարգարեական եղավ նաև Բյորքի կոչը եվրոպական միապետներին՝ հեղափոխական Ֆրանսիայի դեմ միասնական արշավանք կազմակերպելու վերաբերյալ, որը, ըստ էության, կա-

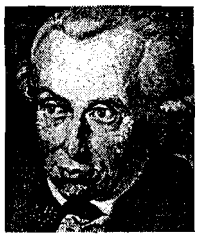
տարվեց քառորդ դար անց՝ ֆրանսիական հեղափոխության հետևանքների դեմ:

Բյորքի համախոհները նրա աշխատություններում տեսնում են նախազգուշացում՝ հասարակական հարաբերությունների արմատական փոփոխության բացասական հետևանքների վերաբերյալ: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում մտածողի այն դրույթներին, որ իրենց նպատակներն իրագործելու համար արմատականները զոհաբերում են խաղաղությունն ու անվտանգությունը, իսկ ձեռք բերված արդյունքները հակադիր են հռչակված մտադրություններին, որ արդարության և խաղաղության հաստատման մասին նրանց հայտարարությունները խաբեություն են, որ ազատություն խոստանալով՝ նրանք հաստատում են անիշխանություն, որը վերածում է բռնատիրության, որ «արհեստական ազատության» ներմուծումը հանգեցնում է բռնակալության:

Բյորքը իրավամբ համարվում է նոր պահպանողականության հիմնադիրներից մեկը, ով համադրել է վիգերի ու թորիների սկզբունքները և վերափոխել թորիների հին պահպանողականությունը:

ԳԵՐՄԱՆԻԱ

1.2.7. Ի. Կանտի քաղաքական հայեցակարգը



Կանտ Իմանուիլ (1724–1804)՝ գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիր և քաղաքական մտածող: Ծնվել է Քյոնիգսբերգ քաղաքում: Ավարտել է տեղի համալսարանը (1745): 1755 թ.՝ Քյոնիգսբերգի համալսարանի դոցենտ, 1770 թ.՝ պրոֆեսոր: Ընտրվել է Պետերբուրգի Գիտությունների Ակադեմիայի արտասահմանյան պատվավոր անդամ (1794): Ազատամտական–հումանիստական դիրքերից նա ձեռնարկեց քաղաքական հիմնահարցերի (պետության և իրավունքի, մարդու իրավունքների և ազատությունների) խոր փիլիսոփայական մշակման փորձ: Կանտի հայեցակարգը ներկայացված է հետևյալ երկերում. «Իրավունքի մասին ուսմունքի մետաֆիզիկական սկիզբներ» («Բարքերի մետաֆիզիկա» (1797) երկի առաջին մաս), «Համընդհանուր պատմության գաղափարը համաշխարհային–քաղաքացիական կտրվածքով» (1784), «Դեպի հավերժ խաղաղությունը» (1795) և այլն:

Մարդը՝ որպես ազատ էակ: Կանտի իրավաքաղաքական ուսմունքի հիմնարար սկզբունքն է. յուրաքանչյուր անձ օժտված է կատարյալ արժանապատվությամբ, բացարձակ արժեքով, նա չի կարող դառնալ նույնիսկ ամենավեհ նպատակների, ընդհանուր բարօրության իրականացման միջոց: Մարդը բարոյական գիտակցության սուբյեկտ է և որպես այդպիսին՝ նա իր արարքներում պետք է առաջնորդվի ապրիորի, ուստին համապարտադիր բարոյական օրենքի հրահանգներով: Ընդ որում, մարդը պետք է «սովորի, թե *ինչպիսին պետք է լինել, որ մարդ լինել*»:

Կանտի համաձայն՝ տեսական (ճանաչող) բանականությունը կարող է հավաստիորեն պատասխանել լոկ մեկ հարցի. «ի՞նչ կարող է իմանալ մարդը», բայց նա ի վիճակի չէ հավաստի պատասխան տալ «ի՞նչ պետք է մարդն անի» և «ինչի՞ վրա մարդը կարող է հույս դնել» հարցերին: Վերջին երկու հարցը վերաբերում են գործնական (պրակտիկ) բանականության՝ պարտքի ոլորտին, ուր բանականության անդրանցական (տրանսցենդենտալ) գաղափարներն ունեն ոչ թե ճանաչողական, այլ կարգավորիչ դեր: Անդրանցական գաղափարները ուրվագծում են բանականության գործունեության, մարդու՝ իբրև բանական էակի գործողությունների ուղղությունը, կողմնորոշիչները և նպատակը. դրանք հանդես են գալիս որպես բարոյական և իրավական կարգի օրենքներ ու կանոններ:

Հիմնական անդրանցական գաղափարը մարդու ազատությունն է, նրա ազատ կամքը, որը որոշում է անձի բարոյական անկախության և ինքնավարության իմաստն ու աստիճանը, նրա ունակությունը և իրավունքը՝ ինքնին հաստատելու պատշաճի նորմերը և առանց արտաքին հարկադրանքի ու ճնշման հետևելու դրանց: Այս միտքը պարզաբանելու համար Կանտը անդրադառնում է մարդու բնության (էության) վերլուծությանը:

Ըստ Կանտի՝ մարդը երկակի էակ է, ապրում է երկու աշխարհում՝ էմպիրիկ և անդրանցական: Մարդը՝ իբրև էմպիրիկ էակ, իբրև բնության աշխարհի մաս ենթարկվում է համընդհանուր պատճառականության և արտաքին անհրաժեշտության սկզբունքին, այդ պատճառով էլ ենթակա է տեսական ճանաչողության: Գոյի այս հարթության վրա, ուր իշխում են պատճառական պայմանավորվածությունն ու անհրաժեշտությունը, այսինքն՝ չկա ազատություն, մարդը և նրա արարքները նույնպես ազատ չեն: Բայց մարդը միաժամանակ արտազգայական, անդրանցական էություն է: Այս իմաստով նրան հատուկ է ազատությունը, իսկ նրա արարքները պարտքի հարթության վրա՝ արտաքին որևէ անհրաժեշտությունից ու պայմանականությունից անկախ ազատ կամքի գործողություն են: Հետևաբար, մարդու միևնույն արարքը կարող է դիտվել տարբեր հարթություններում կամ հարաբերություններում (գոյի կամ պարտքի, էմպիրիկի կամ անդրանցականի) և դրան համապատասխան՝ բնութագրվել տարբեր կերպ:

Մարդու ազատ կամքը, ըստ Կանտի, միաժամանակ և՛ բարոյական սկզբունքի է, և՛ բարոյական կանոնների (բանականության մաքսիմների) իրականացնող: Ընդ որում, նա հատուկ ընդգծում է, որ բարոյական ազատ արարքում անձը ենթարկվում է «միայն *սեփական* և, այնուամենայնիվ, *համընդհանուր* օրենսդրությանը»: Հասարակության մեջ յուրա-

քանչյուր մարդ պետք է ենթարկվի իրավական կարգին, ընդհանուր օրենքներին: Ազատությունը հանդես է գալիս իբրև իրավունք՝ ենթարկվելու այն օրենքներին, որոնց հետ նա համաձայն է: Կամքի ինքնավարությունը անձին հավասարաչափ զերծ է պահում ինչպես սեփական կամայականությունից, այնպես էլ հասարակության գերիշխանությունից՝ ապահովելով ազատության իրականացման հնարավորություն, քանզի գործնական բանականությունը՝ որպես բարոյական վարքի սկզբունքներ և կանոններ ստեղծելու ունակություն և կամք, դրանք բովանդակում է իր մեջ՝ իբրև ներքին ապրիորի մղում: Կանտի այս դատողությունների կապակցությամբ Վ. Ս. Ներսեսյանցը նշում է, որ «այդ համընկնումը ... կանտյան բարոյականության իրավականացման և իրավունքի բարոյականացման արդյունքն է. բարոյականության սկզբունքը (բոլորի և յուրաքանչյուրի համար) Կանտի ուսմունքում դառնում է ... իրավունքի սկզբունք, «համընդհանուր օրենսդրության» սկզբունք»:

Կանտի դատողությունների տվյալ ուղղվածությունը առավել հստակ արտահայտվում է նրա կատեգորիկ իմպերատիվում, որն ունի մի քանի ձևակերպում: Դրանցից մեկը հոչակում է. «Հետևի՛ր միայն այնպիսի կանոնի, որով ղեկավարվելով՝ դու միաժամանակ կարողանաս ցանկանալ, որ այն դառնա համընդհանուր օրենք»: Մյուսը հոչակում է. «Վարվի՛ր այնպես, որ հանձինս սեփական անձի և ցանկացած այլ անձի՝ մարդկությանը մշտապես վերաբերվես որպես նպատակի և երբեք չվերաբերվես իբրև սոսկ միջոցի»: Իրավունքի և անհատի իրավունքների առումով՝ կանտյան կատեգորիկ իմպերատիվը հաստատում է. «Վարվի՛ր արտաքուստ այնպես, որ քո ինքնակամության ազատ դրսևորումը համատեղելի լինի յուրաքանչյուրի ազատության հետ, որը համապատասխանում է համընդհանուր օրենքին»:

Բայց խնդիրն այն է, որ իրականում ամեն մեկը չէ, որ սեփական անհատական ազատությունը օգտագործում է «կատեգորիկ իմպերատիվի» իրականացման համար, և այն հաճախ վերածվում է կամայականության: Ուստի Կանտը իրավունքը սահմանում է հետևյալ կերպ. «Իրավունքը պայմանների հանրագումար է, որոնց առկայությամբ մեկ [անձի] ինքնակամությունը համատեղելի է մյուսի ինքնակամության հետ ազատության համընդհանուր օրենքի տեսակետից»: Այդպիսով, ինչպես իրավունքն ընդհանրապես, այնպես էլ անհատական իրավունքները ենթադրում են անհատների ազատություն (նրանց կամքի ազատություն) և դրան առնչվող ինքնակամություն ու հնարավորություն (և անհրաժեշտություն), կամայական տարբեր գործողությունների բախում: Հետևաբար՝ իրավունքը կոչված է կարգավորել մարդկանց վարքի միայն արտաքին կողմը: Անձի սուբյեկտիվ դրդապատճառները, մտքերը և վերապրումները վերաբերում են ոչ թե դրան, այլ բարոյականության իրավասությանը: Այս առիթով

Կանտը նշում է. «Ես կարող եմ հարկադրվել ուրիշների կողմից՝ կատարելու այս կամ այն արարքը, որն իբրև միջոց ուղղված է հասնելու որոշակի նպատակի, բայց չեմ կարող հարկադրվել ուրիշների կողմից՝ ունենալու այս կամ այն նպատակը»: Այսինքն՝ ոչ ոք իրավունք չունի մարդուն կարգադրել կամ սովորեցնել, թե հանուն ինչի նա պետք է ապրի, առավել ևս ուժով ստիպել՝ կատարելու այդ հրահանգները:

Գործնական բանականության իմպերատիվները կազմում են մարդկային հարաբերությունների (հասարակության և պետության) սկզբունքները: Իսկ կատեգորիկ իմպերատիվը, ինչպես նշվել է, կարող է լինել թե՛ բարոյական, թե՛ իրավական նորմ:

Իրավունքի և բարոյականության տարբերությունն այն է, որ առաջինը ենթադրում է միանգամայն իրական (կոնկրետ) օրենսդրի և դատավորի, ինչպես նաև հատուցման (ոչ բարոյական) առկայությունը: Ընդ որում, օրենսդիրը արտաքին դրական օրենքի ստեղծողն է: Ուստի իրավունքը կարգավորում է մարդկանց միայն արտաքին գործնական հարաբերությունները, այն հաշվի չի առնում մարդկային վարքագծի բարոյական որակը, ինչպես նաև նպատակը, որը յուրաքանչյուրը հետապնդում է ցանկալի օբյեկտի նկատմամբ: Այստեղից Կանտը բխեցնում է «խիստ» իրավունքի հասկացությունը, այսինքն՝ իրավունք, որը բացառում է վարքագծերի բարոյական դասակարգումը, որին չի խառնվում բարոյագիտական որևէ իրողություն:

Իրավունքի ճշմարիտ, բարձրագույն կոչումը բարոյականությանը սոցիալական այնպիսի տարածքի ապահովումն ու երաշխավորումն է, որտեղ այն կարողանա նորմալ դրսևորվել, և որը կնպաստի անհատի ազատության իրականացմանը: Այդպիսով, իրավունքի կանտյան ըմբռնումը հիմնվում է անձի բարոյական ինքնավարության, նրա ինքնարժեքի ու ինքնաբավության հիմնարար գաղափարի, ինքն իրեն օրենք սահմանելու, սեփական պարտքն իմանալու և այն իրականացնելու ունակության վրա: Ազատության և համընդհանուր օրենքի հնարավորությունն իսկ արմատավորված է հենց անձի բարոյական ինքնավարության մեջ: Անձնային այս որակները դիտվում են իբրև բնածին:

Իրավունքի և ազատության հարաբերակցությունը արտահայտված է Կանտի հետևյալ դատողության մեջ. «իրավունք հասկացությունը կարելի է անմիջապես տեսնել համընդհանուր փոխադարձ հարկադրանքի՝ յուրաքանչյուրի ազատության հետ համակցվելու հնարավորության մեջ»:

Կանտը հասկացությունները համարում է զարգացման, այդ թվում՝ հասարակական, աղբյուր: Ձգտելով միջմարդկային հարաբերությունների համաձայնեցման՝ մարդիկ ստեղծեցին պետություն, հաստատեցին իրավական կարգ և օրենքներ: Սակայն դա ծնեց մի այլ խնդիր՝ պետությունների միջև իրավահարաբերությունների հիմնահարցը:

Կանտի համաձայն՝ իրավունքի իրականացումը պահանջում է համընդհանուր պարտադրանք, որը հասանելի է իրավունքը հարկադրական ուժով օժտելու միջոցով միայն: Հակառակ դեպքում հնարավոր չի լինի մարդկանց ստիպել պահպանել իրավական նորմերը, խոչընդոտել դրանց խախտումը: Իսկ դա նշանակում է, որ իրավունքը չի կատարի իր դերը հասարակության մեջ: Բայց այդ դեպքում կատեգորիկ իմպերատիվը՝ որպես իրավունքի համընդհանուր օրենք, նույնպես կզրկվի իր անպայմանականությունից: Իսկ իրավունքին հարկադրական ուժ կարող է հաղորդել միայն պետությունը՝ հարկադրանքի գործառույթի իսկական կրողը:

Կանտը փիլիսոփայորեն հիմնավորեց իրավական պետության ազատամտական տեսությունը: Ըստ նրա՝ «պետությունը իրավական օրենքներին ենթակա բազմաթիվ մարդկանց միավորում է»: Պետության բարիքը ոչ թե քաղաքացիներին նյութապես ապահովելն է, նրանց սոցիալական և մշակութային կարիքների բավարարումը և այլն, այլ իրավունքի սկզբունքներին սահմանադրության առավել համաձայնեցվածությունը, ինչին ձգտել մեզ պարտավորեցնում է բանականությունը՝ «կատեգորիկ իմպերատիվի» օգնությամբ: Հենց կանտյան այն հիմնադրույթը, որ պետության բարիքն ու կոչումը կատարյալ իրավունքն է, իրավական սկզբունքներին պետական կառույցի առավելագույն համաձայնեցումը, հիմք ծառայեց՝ Կանտին համարելու Նոր ժամանակի «իրավական պետության» հայեցակարգի հիմնադիրներից մեկը:

Պետության ծագման հարցում Կանտը ելնում է պայմանագրային տեսությունից: Պայմանագրի նրա մեկնաբանությունը առնչվում է կամքի ինքնավարության, անհատների՝ իբրև բարոյական սուբյեկտների մասին գաղափարներին: Հասարակական դաշինքի առաջին ու գլխավոր պայմանը յուրաքանչյուր անհատի մեջ այն անձի ճանաչումն է, ով առանց հարկադրանքի գիտակցում է և ընդունակ է կատարել իր պարտքը. «ուրիշին միջոց չդարձնել սեփական նպատակներին հասնելու համար»:

«Հասարակական դաշինքը» Կանտը դիտում է բարոյապես լիարժեք մարդկանց միություն: Ուստի պետական իշխանությունը չի կարող վերաբերել անհատներին՝ իբրև այնպիսի էակների, ովքեր իբր չգիտեն բարոյական օրենքը և բարոյական իրենց թերզարգացածության պատճառով չեն կարող ընտրել ճիշտ վարք: Ըստ հասարակական դաշինքի՝ բոլոր անհատները հռաժարվում են իրենց արտաքին ազատությունից, որպեսզի այն նորից ձեռք բերեն արդեն իբրև պետության անդամներ: Ընդ որում, նրանք իրենց իրավունքների մի մասը չեն զոհաբերում հանուն մնացած մասի հուսալի օգտագործման: Մարդիկ հրաժարվում են չկարգավորված բնական վիճակի ազատությունից, որ ձեռք բերեն իսկական ազատություն իրավական վիճակում:

Ըստ Կանտի՝ պետականության շրջանակներում կատեգորիկ իմպերատիվի պահանջը ձևանակում է պետության իրավական կազմակերպում իշխանությունների պարտադիր տարանջատմամբ՝ օրենսդիր, գործադիր և դատական: Դրանց խելամիտ հարաբերակցումը հնարավորություն կտա սանձել և սահմանափակել ցանկացած կամայականություն, ցանկացած բռնատիրություն: Նա պաշտպանում է ժողովրդական ինքնիշխանության մասին Ռուսոյի գաղափարը՝ պնդելով, որ «օրենսդիր իշխանությունը կարող է պատկանել միայն ժողովրդի միասնական կամքին»:

Կանտը ձևակերպում է մի շարք սկզբունքներ՝ պետական իշխանության երեք ճյուղի վերաբերյալ. 1) այն, ինչ ժողովուրդը չի կարող լուծել ինքն իր վերաբերյալ, նույնը օրենսդիրը չի կարող լուծել ժողովրդի համար, 2) գործադիր իշխանության գործունեությունն ու փաստաթղթերը չպետք է խախտեն օրենքի գերակայության սկզբունքը, 3) դատական իշխանությունը պետք է իրականացնեն միայն դատավորները:

Կանտի համաձայն՝ պետական իշխանությունների տարանջատման սկզբունքի առկայությունը կամ բացակայությունը որոշում են կառավարման երկու հիմնական ձևերը՝ հանրապետությունը և բռնապետությունը: Հանրապետությունը նա նույնացնում է իրավական պետության: Ուստի՝ «յուրաքանչյուր պետության մեջ քաղաքացիական կառույցը պետք է լինի հանրապետական», քանի որ միանձնյա կառավարողն ի վիճակի չէ երկարատև պահպանել իմաստնությունը և արդարության զգացումը. «իշխանությանը» երկարատև «տիրելը անխուսափելիորեն խեղաթյուրում է բանականության ազատ դատողունակությունը»: Ընդ որում, նա հանրապետական համարում է քաղաքական ցանկացած կարգ, որում գործում է «օրենսդիր և գործադիր իշխանության (կառավարության) տարանջատման» սկզբունքը: Նա «հանրապետականությունը» սահմանում է որպես հարկադրանքի, ազատության և օրենքի միասնություն:

Կանտը ձևակերպում է քաղաքացիական հասարակության երեք անօտարելի սկզբունքները. հասարակության յուրաքանչյուր անդամի ազատություն, օրենքի առջև բոլոր հպատակների հավասարություն, յուրաքանչյուր քաղաքացու ինքնավարություն: Ընդ որում, օրենսդիր իշխանությունը նույնպես պետք է սահմանափակվի ժողովրդի ընդունած օրենքներով: «Ազատություն» հասկացությունը նա մեկնաբանում է որպես ժողովրդի ենթարկում այն իշխանություններին, որոնց նա «համաձայնել է» ենթարկվել: Բացի այդ, նա ենթադրում է, որ «պետք է հնազանդվել ներկայումս գոյություն ունեցող իշխանությանը, ինչպիսին էլ լինի դրա ծագումը»:

Բռնապետական իշխանությանը դիմադրելու վերաբերյալ Կանտը մի քանի մեկնաբանություն է տալիս: Դրանցից մեկի համաձայն՝ «նթն

ժողովրդի իրավունքները ոտնահարված են, ապա նրա (բռնապետի) տապալումը անկասկած կլինի արդարացի: Այնուամենայնիվ, հպատակների կողմից վերին աստիճանի անարդար է այդպիսի եղանակով ձեռք բերել սեփական իրավունքը»: Հետևաբար, ընդունելով բռնապետի գահընկեցության՝ իբրև տեսական սկզբունքի օրինականությունը, նա միաժամանակ չի արդարացնում դրա գործնական իրականացումը: Բայց այդ դեպքում ժողովրդին փաստորեն մնում է սոսկ բողոքելու իրավունքը: Ուստի, պատահական չէ, որ իր հոդվածներից մեկում Կանտը կրկնում է Ֆրիդրիխ II թագավորի խոսքերը. «Խոսե՛ք, որքան ուզում եք և ինչի մասին ուզում եք, միայն հնազանդվե՛ք»:

Կանտը մի կողմից քննադատում է դասային տարբերությունների սկզբունքը, որքանով «չի կարող լինել հասարակության մեկ անդամի՝ իբրև հպատակի բնածին որևէ առավելություն մյուսների նկատմամբ», ինչպես նաև դասային սեփականության իրավունքը և մայորատը (ավագ որդու բացառիկ ժառանգական իրավունք ու նման իրավունքով ժառանգվող կալվածք): Մյուս կողմից՝ նա լիովին բնական է համարում, որ մասնավոր սեփականություն չունեցող անհատները զրկված են քաղաքացիական ինքնուրույնությունից, և նրանց դասում է քաղաքականապես պասիվ անհատների շարքին: Սակայն, նա համոզված է, որ ապագայում բոլոր անհատները կդառնան պետության լիիրավ, քաղաքականապես գործուն քաղաքացիներ, երբ վերացվեն դասային բոլոր արտոնությունները և իրավունքները:

Ըստ Կանտի՝ իրավական նորմերը կողմնորոշված են արտաքին բախումների կարգավորմանը և դրանց լուծմանը ազատության համընդհանուր օրենքի, այսինքն՝ բարոյական ինքնավարության սկզբունքի պահպանման դիրքերից:

Անդրանցական բանականության պահանջների (անձի իրավունքների ու ազատությունների, նրա բարոյական ինքնավարության, բարոյականության ոլորտում կամավոր ինքնահարկադրման սկզբունքի, կոնֆլիկտների ու բախումների կարգավորման ու լուծման իրավական ձևի) իրականացման համար անհրաժեշտ է հարկադիր իշխանություն, որը նույնպես բանականության գաղափար է, կատեգորիկ իմպերատիվ: «Պատժիչ օրենքը,— գրում է նա,— կատեգորիկ իմպերատիվ է ... Չէ որ, եթե արդարությունն անհետանա, մարդկանց կյանքը երկրի վրա այլևս որևէ արժեք չի ունենա»:

Անձի իրավունքների և ազատությունների հիմնահարցը Կանտը քննում է համաշխարհային–պատմական կտրվածքով, համաշխարհային իրավաքաղաքացիական վիճակի և ժողովուրդների միջև մշտնջենական խաղաղության հաստատմանն ուղղված ընդհանուր շարժման համատեքստում: Անձի բարոյական ինքնավարության, մարդու իրավունքների ու ազատությունների, կառավարման հանրապետական ձևի հաստատումը հավերժական խաղաղության նախագծի իրականացման միակ ուղին է:

Ըստ Կանտի՝ իսկական խաղաղությունը երկրի վրա հասանելի է միայն պայմանագրի միջոցով: Պայմանավորվող կողմերը պետք է պարտավորություն ստանձնեն վերացնել պատերազմի հնարավոր բոլոր դրդապատճառները ու առիթները, հարգել բոլոր պետությունների ինքնիշխան իրավունքները, չմիջամտել այլ պետությունների ներքին գործերին և որևէ ճնշում չգործադրել նրանց վրա: Կանոնավոր բանակները ժամանակի ընթացքում պետք է վերանան: Բացի այդ, հատուկ կետով նշվում է պատերազմի անազնիվ եղանակների անթույլատրելիությունը, որոնք խարխլում են փոխվստահությունը պետությունների միջև:

Աշխատության երկրորդ բաժինը բովանդակում է «սահմանող» հոդվածներ՝ ուղղված նվաճված խաղաղության պահպանմանը: Մտածողը հիմնավորում է ժողովուրդների միության գաղափարը, որի նպատակն է՝ յուրաքանչյուր պետության ազատության և հավերժական խաղաղության պահպանումը, երբ ամեն մի, նույնիսկ ամենափոքր պետությունը կարող է ունենալ սեփական անվտանգության և իրավունքների պահպան հույս, այն էլ ոչ թե սեփական ուժերի կամ սեփական արդար դատողության, այլ բացառապես ժողովուրդների այդ մեծ դաշինքի, միավորող հզորության և միացյալ կամքի օրենքներին համապատասխան որոշումների շնորհիվ: Պատերազմի խնդիրը կվերանա միայն այն ժամանակ, երբ այն անտանելի դառնա տնտեսական, ֆինանսական և բարոյական առումներով: Անիմաստ է խաղաղության կոչել նրանց, ով մեղավոր է պատերազմի մեջ, անիմաստ է խղճի կոչել միապետներին և քաղաքական գործիչներին:

Ասվածի լույսի ներքո՝ իրական քաղաքականությունը պետք է ենթարկվի բարոյականությանը և իրավունքին, անձի իրավունքների ու ազատությունների վերաբերյալ բանականության կատեգորիկ իմպերատիվներին. «Իսկական քաղաքականությունը չի կարող որևէ քայլ կատարել՝ նախօրոք հավատարմության երդում չտալով բարոյականությանը ... Մարդու իրավունքը պետք է համարվի սուրբ, ինչպիսի զոհեր էլ պահանջվի տիրող իշխանությունից»: Իրականում գործնական առկա քաղաքականությունն անտեսում է մարդու իրավունքը՝ առաջ բերելով հպատակների դժգոհությունը:

Իրավունքի դասակարգումը: Կանտը առաջադրում է իրավունքի ոլորտի հետևյալ դասակարգումը.

1. Բնական և դրական. բնականը հիմնված է ապրիորի սկզբունքների վրա և կազմում է իրավունքի փիլիսոփայության առարկան, դրականը՝ իրավունք է՝ ստեղծված օրենսդրի կամքով, օրենքների կոնկրետ շարք,

որը որոշում է տարբեր սուբյեկտների իրավունքներն ու պարտականությունները և դրանց մեկնաբանությունը: Այս հարցերով զբաղվում են իրավագետները:

2. Բնածին և ձեռքբերովի իրավունք: «Առաջինը այնպիսի իրավունք է, որը պատկանում է յուրաքանչյուրին բնությամբ՝ անկախ իրավական որևէ ակտից, երկրորդը այնպիսի իրավունք է, որի համար պահանջվում է իրավական ակտ»:

3. Ներքին և արտաքին իրավունք. «Բնածին իմն ու քոնը կարող է անվանվել նաև ներքին (իրավունք), քանզի արտաքին (իրավունքը) միշտ էլ պետք է ձեռքբերված լինի»:

Կանտը ընդունում է սոսկ մեկ բնածին իրավունք՝ ազատությունը, այսինքն՝ անկախություն մյուսի հարկադրող կամայականությունից, որովհետև այն համատեղելի է յուրաքանչյուր այլ մարդու ազատության հետ, որը համապատասխանում է համընդհանուր օրենքին: Այս սկզբունքը բովանդակում է նաև մյուս իրավունքները և առաջին հերթին՝ հավասարությունը: Այս իրավունքը առնչվում է մարդկային սեռի պատկանելությանը:

Կանտը բնական իրավունքը բաժանում է մասնավոր իրավունքի և քաղաքացիական իրավունքի՝ հրաժարվելով Նոր ժամանակում ավանդական դարձած իրավունքի՝ բնականի և հասարակականի (Հոբս, Լոկ, Մոնտեսքիո, Ռուսո) բաժանման սկզբունքից: Դա պայմանավորված է հասարակական դաշինքի հայեցակարգի և հասարակություն հասկացության կանտյան վերաիմաստավորմամբ: Ըստ Կանտի՝ բնական վիճակը չի բացառում մարդկանց միջև հասարակական կապի առկայությունը: Հասարակությունը գոյություն ունի նաև բնական վիճակում, թեև պետությունն ու իրավունքը դեռևս բացակայում են: «Բնական վիճակին, պնդում է Կանտը,— հակադիր է ոչ թե հասարակական, այլ քաղաքացիական վիճակը»: Բացի այդ, նա հասարակական դաշինքը դիտում է ոչ թե իբրև պատմականորեն իրական գործողություն, այլ քաղաքացիական իրավունքն ու հասարակությունը հասկանալու ապրիորի սկզբունք:

Անձի ինքնավարության, նրա իրավունքների ու ազատությունների, իրավական քաղաքականության, պետական կյանքի իրավական կազմակերպման, ազատ պետությունների իրավական միության՝ իբրև միջազգային խաղաղության ապահովման միջոցի և հավերժական խաղաղության տանող ուղու մասին կանտյան ուսմունքը հատուկ հրատապություն է ձեռք բերում համաեվրոպական և համաշխարհային համակեցության ինտենսիվ զարգացման արդի պայմաններում՝ իրավունքի գերակայության, մարդու իրավունքների ու ազատությունների գաղափարների և սկզբունքների համընդհանուր ընդունման ու հաստատման ուղղությամբ: Այդպիսով, Կանտի մշակած իրավական պետության (և քաղաքացիական հասարակության), ազատության, լիիրավ քաղաքացու, ժողովրդի՝ իբրև ինքնիշխանի բռնապետական իշխանությունը տապալելու իրավունքի հայեցակարգերը վերաբերում են ոչ թե էմպիրիկ քաղաքական իրականությանը, այլ ապագայի քաղաքական ոլորտին:

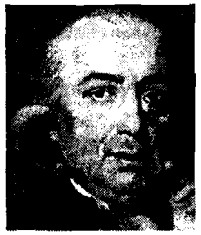
Կանտի մշակած քննական ռացիոնալիզմի մեթոդաբանությունը էապես տարբերվում է XVIII դարի լուսավորիչների ռացիոնալիստական հայեցակարգերից, հատկապես՝ մարդու բանական բնության մեկնաբանության հարցում: Նրա ուսմունքում լուսավորությունը առաջին անգամ իմաստավորվեց իբրև համաշխարհային–պատմական գործընթաց, որի ընթացքում մարդը մշակույթի զարգացման շնորհիվ հաղթահարում է կախվածությունը բնությունից և ձեռք բերում ազատություն: Նա ցույց տվեց նաև, որ մշակույթի զարգացման գործին մասնակցում են մարդկության բոլոր սերունդները, թեև նրանցից շատերը գործում են անգիտակցաբար՝ չհասկանալով մարդկության զարգացման ընթացքը և հետապնդելով սեփական նպատակներ: Այստեղից նա հետևեցնում է, որ բանականը մշակույթի ածող արդյունքն է և ոչ առկա պրակտիկայի ընդհանրացումը:

Այս գաղափարների հիմնավորումը լուրջ ներդրում էր սոցիալական օրենքների յուրահատկության իմացության ոլորտում: Կանտի սոցիալական ուսմունքը տարաբնույթ մեկնաբանություններ է ստացել հետագա մտածողների ուսմունքներում: Այն հիմք հանդիսացավ թե՛ հասարակական գործընթացի դիալեկտիկայի, պատմականի և տրամաբանականի հարաբերակցության վերաբերյալ ուսմունքների (Հեգել, Մարքս), թե՛ բնական ու հասարակական գիտությունները հակադրող հայեցակարգերի (նորականտական դպրոցներ) համար:

Իրավունքի մասին Կանտի ուսմունքը XVIII դարի արևմտաեվրոպական իրավական մտքի զարգացման գերագույն աստիճանն է: Կանտը առաջադրում է մի շարք հիմնադրույթներ՝ իրավունքի գիտական տեսության մեթոդաբանական հիմքերը, նորմատիվության բանական–կամային բնույթը, իրավունքի և բարոյականության տարանջատում և այլն: Նկարագրելով իրավունքը մշակութաբանական լայն համատեքստում՝ Կանտը նախապատրաստեց իրավունքի փիլիսոփայության՝ իբրև ինքնուրույն գիտաճյուղի ձևավորումը: Մասնագիտական իրավաբանական հետազոտությունների համար կարևոր նշանակություն ունեցավ իրավահարաբերությունների նրա բնութագրումը՝ իբրև փոխկապակցված սուբյեկտիվ իրավունքների և պարտականությունների:

1.2.8. Յ. Գ. Հերդերի քաղաքական հայացքները

Հերդեր Յոհան Գոտֆրիդ (1744–1803)՝ գերմանացի նշանավոր լուսավորիչ–մտածող, պատմականության և հասարակական առաջընթացի հայեցակարգի հիմնադիրներից մեկը Նոր ժամանակում:



Հերդերը մարդկային հասարակության զարգացման կարևոր գործոն համարում է հասարակական ինստիտուտները, որոնք նշանակում է «կառավարում» («Reqierung») տերմինով: Առաջին հերթին նշում է ընտանիքը՝ բնական պատճառների ազդեցությամբ ծագած հարաբերությունների համակարգը: Հարաբերությունների այդ ձևը նա անվանում է «առաջին աստիճանի բնական կառավարում»: «Երկրորդ աստիճան» նա անվանում է առաջնորդների, տոհմավագների և ընտրովի դատավորների՝ փորձով առավել իմաստնացած մարդկանց երևան գալը, որոնց մյուսները ենթարկվում են ինքնակամ՝ հանուն ընդհանուր օգուտի: Վերջապես, «երրորդ աստիճանի» առկայությամբ պաշտոնները փոխանցվում են ժառանգորդմամբ:

Հերդերի համաձայն՝ մարդկանց բնական զարգացումն ավարտվում է ընտանեկան հարաբերությունների ձևավորմամբ, որից հետո սկսվում է հասարակական (պետական) զարգացման շրջանը: Ուստի՝ կան ժողովուրդներ, որոնց հայտնի չէ հասարակության պետական կազմավորումը: Պետությունը նա դիտում է հասարակական գործոնների ներազդեցության արդյունք և, առաջին հերթին, անհավասարության, որը հանգեցնում է մարդկանց հոգևոր, բարոյական, ֆիզիկական և այլ ունակությունների տարբերակման:

Պետական կառավարման բոլոր ձևերից Հերդերը նախընտրում է հանրապետականը, սակայն այն համարում է սոսկ չարիքներից փոքրագույնը:

Բարձր գնահատելով Հին հունական հանրապետությունների ազատությունը և ժողովրդավարությունը՝ Հերդերը, այնուամենայնիվ, չի իդեալականացնում դրանք՝ մատնանշելով մշտական պատերազմները, կողոպուտները, պետական ծանր պարիսկները: Իսկ վերլուծելով Հռոմեական կայսրության անկման ընթացքը՝ նա նշում է անկման հետևյալ պատճառները. պետության հիմքերը ներսից տրոհող դասերի (պատրիկների և պլեբեյների) պայքար, հակասություններ Հռոմի և մարզերի միջև, ստրկության ինստիտուտը՝ իբրև ներքին ցնցումների աղբյուր:

Հասարակական առաջընթացը քննելիս Հերդերը կարևոր նշանակություն է տալիս կրոնական գործոնին: Նա նշում է, որ սկզբնապես քրիստոնեությունն ուներ ժողովրդավարական բնույթ: Սակայն, ժամանակի ընթացքում քրիստոնեական եկեղեցին, ի հեճուկս Քրիստոսի ուսմունքի՝ սկսեց հավակնել գերակայության, ինչը ծնեց պայքար հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միջև, մրցակցություն եկեղեցական աստիճանակարգում: Եկեղեցու քաղաքականությունն ուղղված էր հեթանոս ժողովուրդների կաթոլիկացմանը (հաճախ բռնի ուժով), նվաճողական արշավանքների կազմակերպմանն ու սրբագործմանը, հպատակ ժողովուրդների ոչ միայն քրիստոնեացմանը, այլև ճորտացմանը:

Հերդերի համաձայն, հասարակությունն օրինաչափորեն ընթանում է դեպի իր բարձրագույն՝ մարդասիրության վիճակը, որը լիովին համապատասխանում է մարդու բնությանը: Այս վիճակում յուրաքանչյուր մարդ առանց վտանգի ազատ զարգացնում է իր ընդունակությունները: Նշված շարժընթացը չեն կարող խոչընդոտել ո՛չ բռնապետական իշխանությունը, ո՛չ ավանդույթները: Ավելին, մտածողն արդարացնում է դիմադրությունը բռնապետությանը նաև ուժի կիրառմամբ՝ հեղափոխությունը համարելով հասարակական առաջընթացի անհրաժեշտ բաղադրատարր:

Հերդերը ցույց է տալիս հեղափոխական զարգացման համապարփակ բնույթը: Բացի այդ, նա «հեղափոխություն» հասկացության մեջ հիմնական իմաստի (հեղաշրջում, թռիչք) հետ մեկտեղ ներդնում է նաև դրա նախասկզբնական իմաստը՝ օրինաչափ, փուլային շարժումը: Այսինքն, այն ընկալվում է նաև որպես մշտական և աստիճանական ընթացք: Ուստի՝ «պետությունը չպետք է սարսափի դրանցից (հեղափոխություններից.— Կ. Մ.), այլ իշխի դրանց, դիտի իբրև motus peristaltikus, կանխատեսի դրանք և խրախուսի դրանց զարգացումն այնտեղ, որտեղ այն հապաղում է»:

Մտածողը համոզված է, որ կարիքը ոչ թե բնության, այլ իրենց՝ մարդկանց ծնունդ է. «Մարդկանց անհավասարությունը ի բնե այնքան էլ մեծ չէ, այն ստեղծվում է արհեստականորեն, դա վկայում է միևնույն ժողովրդի դրությունը կառավարման տարբեր ձևերի պարագայում»: Նա հերքում է Կանտի այն դրույթը, որ մարդը կենդանի է, ում տեր է անհրաժեշտ՝ դրան հակադրելով այլ պնդում. «Մարդը, ում պետք է տեր, կենդանի է, որքանով նա մարդ է, հարկ չկա նրան որևէ տեր ունենալ»:

Հերդերը բռնապետական պետությունը համարում է սոցիալական չարիքների և արատների մեծամասնության պատճառ: Մարդու բնական վիճակին համապատասխանում է խաղաղությունը: Պետության ծագումը պատերազմների, զավթումների, բռնությունների արդյունք է: «Բռնի նվաճումները իրենցով փոխարինում էին իրավունքը տարիների վաղեմության պատճառով, կամ, ինչպես ասում են օրենսդիրները, դրանք դառնում էին իրավունք՝ լուռ համաձայնության արդյունքում, լուռ դաշինքն այդ դեպքում ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ այն, որ ուժեղը վերցնում է՝ ինչ ուզում է, իսկ թույլը տալիս է և հանդուրժում այն դրությունը, որը նա չի կա-

րող փոխել»: Ի տարբերություն պետության ծագման պայմանագրային տեսության կողմնակիցների՝ նա պնդում է, որ յուրաքանչյուր պետություն ուղեկցվում է բռնությամբ:

Զարգացնելով Լեսինգի գաղափարները՝ Հերդերն առաջադրում է պետության ոչնչացման՝ իբրև մարդկության ազատագրման պայմանի անհրաժեշտության մասին դրույթը: «*Ցանկացած պետություն՝ որպես այդպիսին, մեքենա է, իսկ մեքենան չունի բանականություն, ինչպիսի բանական օրինակով էլ այն կառուցված լինի* (ընդգծումը.— Կ. Մ.)»: Այստեղից նա հետևեցնում է, որ պետական մեքենան նույնպես հավերժական չէ:

Այդ իսկ պատճառով՝ Հերդերը լավագույն կառավարիչ համարում է նրան, ով «իր հնարավորությունների չափով նպաստում է այնպիսի դրության հաստատմանը, որի դեպքում մարդկությանը, վերջապես, ոչ մի կառավարիչ պետք չի լինի ... Ժողովրդին տեր անհրաժեշտ է այնքան ժամանակ, քանի դեռ նա չունի սեփական բանականություն. *որքան շատ է ժողովուրդը դրսևորում բանականություն և ինքնակառավարման ունակություն, այնքան թույլ պետք է դառնան կառավարությունները և, ի վերջո, բացարձակապես անհետանան* (ընդգծումը.— Կ. Մ.): Ընդ որում՝ նա համոզված է, որ կառավարողները հազվադեպ են օգտակար փոփոխություններ կատարում, ուստի ժամանակակիցներին կոչում է, որ իրենք կատարեն այն, ինչ չեն արել միապետները:

Հերդերը ոգեշնչված դիմավորեց հեղափոխությունը Ֆրանսիայում՝ զավթիչների դեմ ֆրանսիական ժողովրդի պայքարն անվանելով «սրբազան և արդարացի պատերազմի առաջին օրինակ»: Իսկ ֆրանսիացի վտարանդիներին համարում էր դավաճաններ: Նա հանդես եկավ Ֆրանսիայի ներքին գործերին միջամտելու դեմ. «Ոչ մի գերմանացի ֆրանսիացի չի ծնվել և ամենևին պարտավոր չէ պաշտպանել ֆրանսիական թագավորի պատիվը»: Սակայն Լյուդովիկոս XVI մահապատիժը փոխեց Հերդերի վերաբերմունքը հեղափոխության նկատմամբ: Նա, ինչպեսև բազմաթիվ ժամանակակիցներ, չընդունեցին յակոբինյան դիկտատուրան: Նրա կարծիքով յակոբինները «հեղափոխությանը հետադարձ ընթացք հաղորդեցին»:

Հերդերը հիմնավորում է մարդու՝ այս աշխարհում երջանկության, ազատության իրավունքը: Նա համարում է, որ մարդու ճակատագիրը, նրա՝ իբրև անձի ձևավորումը կախված են այն հասարակությունից, որտեղ նա ապրում է: Առաջին անգամ նա է օգտագործում «գերմարդ» և «կիսամարդ» հասկացությունները, որոնք հետագայում այլ իմաստով լայնորեն կիրառում է Նիցշեն: Ինքը՝ Հերդերը, դրանք օգտագործում է հասարակական առաջընթացը բնութագրելու համար:

Մտածողը երազում էր իր երկրի վերամիավորման մասին: Միաժամանակ նա նշում է, որ ոչ մի ժողովուրդ ընտրյալ չէ: Առաջընթացի չափանիշ չի կարող համարվել նաև եվրոպական մշակույթը: Նա դիմազերծում է գաղութային քաղաքականությունը, նեգրերի հանդեպ եվրոպացիների բարբարոսական վերաբերմունքը, հանդես գալիս հանուն խաղաղության և ժողովուրդների միջև բարեկամության հաստատման, մերժում պատերազմը՝ իբրև միջազգային կոնֆլիկտների լուծման միջոց:

«Նամակներ մարդասիրության խրախուսման համար» (1793) աշխատության մեջ Հերդերն առաջադրում է համընդհանուր խաղաղության իր նախագիծը: Ի տարբերություն իր նախորդների, ովքեր հավերժական խաղաղության հիմնահարցը մշակել են առավելապես իրավական հարթության վրա, Հերդերը շեշտում է դրա բարոյական կողմը: Այսպես, եթե Կանտը իսկական խաղաղությունը հասանելի է համարում միայն համաձայնության ուղիով, Հերդերը պնդում է, որ թշնամանքով լի աշխարհում կնքված համաձայնությունը չի կարող խաղաղության երաշխիք լինել: Պետությունները կիրառում էին պատերազմները կանխելու տարբեր միջոցներ. ամրոցներ, սահմանային նահանգների վերածում անապատի, տարաբնույթ պաշտպանական միությունների ստեղծում, բայց պարզվեց, որ այդ ամենը բավարար չէ: Նրա կարծիքով, կայուն խաղաղության հասնելու համար անհրաժեշտ է մարդկանց բարոյական վերադաստիարակություն, հումանիզմի՝ համընդհանուր արդարության և մարդկայնության գաղափարների տարածում: Այս ուղիով կարելի է հասնել «եթե ոչ հավերժական խաղաղության, գոնե պատերազմների աստիճանական նվազեցման»: Ըստ Հերդերի՝ բարոյական դաստիարակությունը պետք է հիմնվի հետևյալ յոթ սկզբունքի վրա.

Առաջին՝ հակակրանք պատերազմի նկատմամբ: Ընդ որում, նկատի է առնվում այն պատերազմը, որը «ոչ թե հարկադրական ինքնապաշտպանություն է, այլ խելահեղ հարձակում հարևան խաղաղ ժողովրդի վրա»: Հերդերը խաղաղապաշտ (պացիֆիստ) չէ. նրա կարծիքով *ինքնապաշտպանության անընդունակ ժողովուրդը դառնում է խաղալիք այլ ժողովուրդների ձեռքին:*

Երկրորդ՝ անհարգալի վերաբերմունք այն հերոսության նկատմամբ, որը դրսևորվում է նվաճողական պատերազմներում:

Երրորդ՝ հակակրանք պետական կեղծ արվեստի (խորամանկության, խաբեբայության, բռնության) նկատմամբ:

Չորրորդ՝ լուսավորյալ հայրենասիրություն, այսինքն՝ շովինիզմից (ազգայնամոլությունից) մաքրված հայրենասիրություն:

Հինգերորդ՝ արդարության զգացում այլ ժողովուրդների նկատմամբ, նրանց հետ համերաշխության զգացում: Յուրաքանչյուրը, ով խախտի այլ ժողովրդի իրավունքները, ոտնձգություն կատարի ուրիշի բարեկեցությանը, վիրավորի օտար սովորույթներն ու կարծիքները, պետք է ենթարկվի համընդհանուր դատապարտման: «Այս զգացմունքի աճին զու-

գընթաց աննկատելիորեն կծագի լուսավորված բոլոր ժողովուրդների միությունը ցանկացած զավթողական ուժի դեմ: Առավել հուսալի է այս անխոս միությունը, քան ... պալատների ու գրասենյակների ձևական համաձայնությունը», որոնք, ի հեճուկս գիտակցության ու կամքի՝ հարկադրված կլինեն «ենթարկվել *ժողովուրդների ձայնին*»:

Վեցերորդ սկզբունքը վերաբերում է առևտրային հավակնություններին: Նրա կարծիքով, առևտուրը պետք է մարդկանց միավորի և ոչ բաժանի:

Յոթերորդ՝ գործունեություն, աշխատանք: Մարդիկ որքան շատ են տեսնում իրենց օգտակար գործունեության պտուղները, այնքան շուտ են հասկանում, որ պատերազմը շատ բան խլում է՝ չտալով ոչինչ:

Այսպիսով, Հերդերի քաղաքական ծրագրի հատկանշական գծերն են՝ հումանիզմը և դեմոկրատիզմը: Նա դիմում է ժողովրդական զանգվածներին, որոնք բոլորից շատ են տառապում պատերազմներից: Եթե ժողովուրդների ձայնը հնչի բավարար ազդեցիկ, կառավարողները ստիպված կլինեն լսել այն և հնազանդվել:

1.2.9. Յ. Գ. Ֆիխտեի քաղաքական հայացքները

Ֆիխտե Յոհան Գոտլիբ (1762–1814)՝ գերմանացի հանրահայտ փիլիսոփա, քաղաքական մտածող և հասարակական գործիչ:



Ֆիխտեի իրավաքաղաքական ուսմունքը հիմնված է բնաիրավական տեսության վրա: Նշված ուսմունքի փիլիսոփայամեթոդաբանական հիմքը սուբյեկտիվ իդեալիզմն է, որի համաձայն՝ աշխարհը մարդկային ոգու ազատության դրսևորման ոլորտն է: Մարդկության պատմությունը բաժանվում է հինգ փուլի, որոնք բնութագրվում են որպես գիտակցության զարգացման և ազատության իրականացման հաջորդական աստիճաններ: Ֆիխտեն իրավունքը բխեցնում է «բանականության մաքուր ձևերից»: Դրա անհրաժեշտությունը թելադրված է ինքնագիտակցությամբ: Սակայն իրավունքը հիմնված է ոչ թե անհատական կամքի, այլ անհատների կողմից յուրաքանչյուրի անձնական ազատության փոխադարձ ճանաչման վրա. «Իրավունքը բանական տարբեր էակների միջև հարաբերությունների հասկացությունն է: Այն գոյություն ունի այն պայմանով միայն, որ այդպիսի էակները մտածելի են միմյանց հետ փոխհարաբերություններում ... »:

Առանձին անհատի ազատությունն ապահովելու և այն բոլորի ազատության հետ համատեղելու համար հարկավոր է մարդկանց իրավական ընդհանրությունը, որի առանցքը պետք է լինի իրավական և ոչ բռնության օրենքը: Ֆիխտեի համաձայն՝ իրավունքն անկախ է բարոյականությունից և կարգավորում է լոկ մարդու գործողությունների և արարքների բնագավառը:

Այնուամենայնիվ, անհատների իրավական հարաբերությունները, ինչպես և ազատությունը, ապահովված չեն խախտումներից, ուստի՝ հարկ է դրանք պաշտպանել ուժով: Դա, իր հերթին, պայմանավորում է պետության անհրաժեշտությունը: Պետության մեջ հարկադրական ուժ կարող է լինել միայն միասնական կոլեկտիվ կամքը, որի կազմավորումը ենթադրում է բոլոր անհատների համաձայնություն, համապատասխան պայմանագրի կնքում: Ընդհանուր կամքն օրենսդրության առանցքն է և որոշում է պետության ազդեցության սահմանները: Ֆիխտեն դա համարում է անձի քաղաքական իրավունքների ու ազատությունների հաստատման ուղի:

Մտածողը ենթադրում է, որ բանական՝ իրավունքի պահանջներին համապատասխանող պետության (անկախ դրա ձևից) տարբերակիչ բնութագիծը կառավարումն իրականացնող անձանց պատասխանատվությունն է հասարակության առջև: Պատասխանատվության բացակայության դեպքում պետությունը վերածվում է բռնապետության: Այդ պատճառով՝ ժողովուրդն ունի իշխանությունների գործունեությունը վերահսկելու իրավունք, որ իրականացվում է «էֆորների» ինստիտուտի միջոցով, որոնց ընտրում է ժողովուրդը: Վերահսկողության մարմինները կարող են դադարեցնել գործադիր իշխանության գործունեությունը, եթե դրանցում դիտվում է սպառնալիք պետության նկատմամբ: Կառավարության գործունեության վերջնական գնահատականը տալիս է ժողովուրդը: Հետագայում նա հրաժարվեց էֆորատի գաղափարից:

Ֆիխտեն ընդունում է ժողովրդի իշխանության հեղինակության անառարկելիությունը. « ... Ժողովուրդը և՛ իրականում, և՛ իրավամբ բարձրագույն իշխանությունն է, որից վեր չկա մեկ ուրիշը, և որը յուրաքանչյուր այլ իշխանության աղբյուրն է՝ ինքնին պատասխանատու լինելով միայն Աստծո առջև»: Այստեղից նա եզրակացնում է, որ ժողովուրդն օժտված է անընդունելի պետական կարգը փոխելու, հեղափոխության բացարձակ իրավունքով: Բացի այդ, նա մերժում է պետական իշխանության՝ օրենսդիր, գործադիր և դատական ճյուղերի բաժանման անհրաժեշտությունը:

Չնայած մոտավորապես 1800 թ. Ֆիխտեն հեռանում է արմատական դիրքերից և առաջին պլան մղում պետական բարեփոխումները, այնուամենայնիվ, նա մնում է քաղաքական վարչակարգի ազատականացման, դասային արտոնությունների վերացման, օրինականության սկզբունքի հաստատման կողմնակից:

«Ներփակ առևտրային պետություն» աշխատության մեջ Ֆիխտեն առաջադրում է իդեալական պետության նախագիծ՝ հիմնված բանականության և իսկական ազատության վրա՝ երաշխավորելով յուրաքանչյուր անհատի բարեկեցությունը: Այս դիրքերից նա քննադատում է հասարակական հարաբերությունները Գերմանիայում և ձևակերպում իր դրույթները մարդու կյանքի և աշխատանքի իրավունքների մասին:

Ֆիխտեի իդեալական պետության հենքը անձնական աշխատանքով ստեղծվող մասնավոր սեփականությունն է, քանզի պետությունը կարող է հաստատուն լինել լոկ այն ժամանակ, երբ հասարակության մեջ մարդիկ սեփականատեր են: Այս իմաստով նա պետությունը ներկայացնում է իբրև սեփականատերերի կազմակերպություն: Պետությունը մանրամասն կարգավորում է արտադրությունը և բաշխումը՝ հիմնական շեշտը դնելով գյուղատնտեսության վրա: Պետությունը յուրաքանչյուր քաղաքացու հատկացնում է հասարակական հարստության որոշակի և արդարացի բաժին, և ոչ ոք չի հարստանում մյուսների հաշվին:

Հասարակությունը նա բաժանում է երեք հիմնական դասի՝ հողագործների, արդյունաբերողների և առևտրականների: Բացի այդ, մարդկանց որոշակի խումբ զբաղված է մշակույթի և քաղաքականության ոլորտում: Նա մերժում է զբաղմունքի և մասնագիտության ընտրության ազատությունը: Մարդկանց կենցաղը խիստ կանոնակարգված է: Տնտեսական տեսանկյունից պետության խնդիրը երկիրը «ինքնաբավ», «ինքնապահովող» ամբողջական մարմին դարձնելն է:

Ֆիխտեի համաձայն՝ պետությունը ոչ թե ինքնանպատակ է, այլ իդեալական կարգին հասնելու գործիք, միջոց. «Պետության մեջ կյանքը չի վերաբերում մարդու բացարձակ նպատակին ... որոշակի հանգամանքների առկայությամբ այն լոկ կատարյալ հասարակություն հիմնելու կանխիկ միջոց է»: Պետությունը, ինչպես և մարդկային բոլոր հաստատումները, լինելով սոսկ միջոց, ձգտում է ինքնաոչնչացման՝ իբրև նպատակի. ցանկացած կառավարության նպատակը կառավարությունն ավելորդ դարձնելն է: Սակայն իրավունքն ու պետությունը ավելորդ կդառնան հեռավոր ապագայում, երբ հաստատվի բարոյական օրենքի լիակատար տիրապետություն:

Ֆիխտեն, ինչպես և Կանտը, հանդես է գալիս հանուն միջազգային հարաբերություններում խաղաղության և արդարության՝ հանուն այդ հարաբերությունները պահպանող միջազգային կազմակերպության ստեղծման:

Սեփական երկրի ազգային վերածնունդը Ֆիխտեն պայմանավորում է սոցիալական բարելավմամբ, միասնական կենտրոնացված գերմանական պետության («ազգային պետության») ստեղծմամբ, արմատական բուրժուական–ժողովրդավարական բարեփոխումների իրակա-

նացմամբ: Քաղաքական ինքնուրույնության ամրապնդման գործում նա կարևորում է քաղաքացիների բարոյական համոզմունքների զարգացումը, բարեփոխումները կրթության ու դաստիարակության համակարգում՝ հայրենասիրության ու ազատասիրության ոգով: Այդ իսկ պատճառով նա բարձր է գնահատում գիտնականների՝ իբրև ազգի իսկական դաստիարակների աշխատանքը:

Գ լ ո ւ խ ե ր կ ր ո ր դ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԱՄԵՐԻԿԱՅԻ ՄԻԱՑՅԱԼ ՆԱՀԱՆԳՆԵՐՈՒՄ

2.1. «Անկախության պատերազմի» շրջանի քաղաքական որոնումները

Եվրոպական մտածողների իրավաքաղաքական գաղափարները տարածվում և գործնականորեն կիրառվում են Հյուսիսային Ամերիկայի անգլիական գաղութներում: Վերջիններս քաղաքական առումով լիովին կախված էին անգլիական գահից: Գոյություն ունեցող օրենսդրական ժողովները իրական իշխանություն չունեին: Առավել հրատապ էին ագրարային հարցը և հարկադրման համակարգը:

Մայր երկրի հետ ծագած հակասությունների, ինչպես նաև ներքին տարաձայնությունների խորացումը հանգեցրեց հանուն Անկախության պատերազմի (1775–1783)՝ հաստատելու տնտեսական ու քաղաքական ազատություններ և իրավունքներ:

Եվրոպական քաղաքական մտածողների ժողովրդավարական ուսմունքները, պետության առաջացման պայմանագրային տեսությունը, «միապետամարտության» գաղափարները և այլն, հայեցակարգային հիմք ծառայեցին՝ հիմնավորելու թե՛ հանուն անկախության մղվող պատերազմի օրինաչափությունը, թե՛ երկրի պետական–քաղաքական կառուցման հետագա քայլերը:

1775–1778 թթ. ընդունվում են նահանգների սահմանադրությունները, որոնք բովանդակում են նաև իրավունքների մասին բիլլը: 1777 թ. մշակվում են «Համադաշնության հոդվածները»՝ ԱՄՆ փաստացի առաջին սահմանադրությունը, որը հաստատվում է 1781 թ.: Ըստ դրա՝ ԱՄՆ հռչակվում է լայն ինքնավարություն ունեցող նահանգների համադաշնություն: Կենտրոնական իշխանությունը պատկանում է միապալատ կոնգրեսին, որի որոշումները փաստորեն հանձնարարական և խորհրդատվական բնույթ ունեն: Բացակայում է գործադիր իշխանության միասնական ուղղահայաց համակարգը: Այս փաստաթուղթը գործում է 10 տարի:

Պատերազմում հաղթանակից հետո հեղափոխականների ճամբարը տրոհվում է արմատական–հանրապետական և չափավոր թևերի: Բ. Ֆրանկլինը, Թ. Ջեֆերսոնը, Թ. Փեյնը պաշտպանում էին մանր բուրժուական հեղափոխական ժողովրդավարական գաղափարները: Ա. Համիլտոնը, Ջ. Վաշինգտոնը, Ջ. Ջեյը, Ջ. Մեդիսոնը, Ջ. Ադամսը արտահայտում էին խոշոր բուրժուազիայի և կալվածատերերի քաղաքական հայացքները: Երկու հոսանքի միջև ծավալվում է պայքար՝ ԱՄՆ պետական կարգի, պետական իշխանության սահմանների, պետության և ժողովրդի միջև հարաբերությունների, անձի իրավունքների և ազատությունների, 1787 թ. սահմանադրության հարցերի շուրջ:

Կարևոր նշանակություն ունեցավ Վիրջինիա նահանգի ներկայացուցիչների կոնվենտի ընդունած Իրավունքների Հռչակագիրը, որի գաղափարները հետագայում արտացոլվեցին ԱՄՆ Անկախության Հռչակագրում (1776) և Մարդու ու քաղաքացու իրավունքների տարբեր հռչակագրերում: Անկախության Հռչակագրի հիմնադրույթներն են. բոլոր մարդիկ ունեն կյանքի, ազատության, սեփականության, երջանկության, անվտանգության բնածին իրավունքներ, ժողովուրդը իշխանության աղբյուրն է, ինքնիշխանության կրողը, կառավարությունը ժողովրդի ծառան է, պետական իշխանությունները պետք է գործեն ի շահ ժողովրդի, հակառակ պարագայում՝ ժողովուրդը իրավասու է կործանել անցանկալի կառավարությունը, պետական իշխանության բաժանումը:

ԱՄՆ Անկախության Հռչակագիրը հավաստեց նաև ազատության, հավասարության և երջանկության ձգտելու գաղափարները՝ որպես յուրաքանչյուր մարդու անօտարելի իրավունքներ: Այն հռչակեց ժողովրդի ինքնիշխանությունը, անկախ պետության ստեղծումը, ժողովրդի իրավունքը՝ ընտրելու քաղաքական կառավարման այնպիսի ձև, որը համապատասխանում է իր հայացքներին և շահերին: ԱՄՆ Անկախության Հռչակագրի պատմական նշանակությունն այն է, որ քաղաքական տեսության հիմնադրույթները հայտարարվեցին որպես պետական պաշտոնական սկզբունքներ:

ԱՄՆ իրավաքաղաքական մտքի զարգացման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել Ջ. Միլթոնի, Ջ. Լոկի, Շ. Լ. Մոնտեսքիոյի, Ժ. Ժ. Ռուսոյի և եվրոպական այլ քաղաքական մտածողների ուսմունքները: Այսպես, իշխանությունների բաժանման Մոնտեսքիոյի հայեցակարգը կարևոր դեր է ունեցել 1787 թ. ԱՄՆ սահմանադրության մշակման գործում: Նշված մտածողների գաղափարների իրագործումը, իր հերթին, էապես նպաստեց հակաֆեոդալական և հակամիապետական պայքարի, մասնավորապես՝ Ֆրանսիական հեղափոխության գաղափարախոսական հիմքի ամրապնդմանը Եվրոպայում:

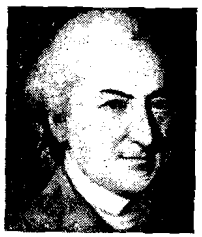
Անգլիայի Հյուսիսամերիկյան գաղութներում իրավունքների և ազատությունների հիմնախնդիրը արտացոլվեց *ազատությունների Մասա-*

չուսեթսյան խարտիայում (1641 և 1648 թթ.): 1641 թ. կազմվեց ազատությունների ժողովածուն, որը ներառում էր. հավասարություն օրենքի առջև, երդվյալ ատենակալների դատարանով արդար քննության իրավունք, տեղափոխման ազատություն, փաստաբանական պաշտպանության իրավունք, բողոքելու իրավունքի երաշխիք, ինչպես նաև երաշխավորություն դաժան պատիժներից, ինչը Անգլիայում իրավունքի նորմ դարձավ միայն 1689 թ. իրավունքների մասին Բիլլի ընդունումից հետո:

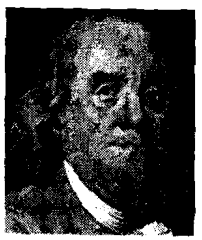
1648 թ. ընդունվեց առավել մանրամասն նոր ժողովածու («Օրենքներ և ազատություններ»), որն օրինակ ծառայեց մյուս գաղութների համար:

Քաղաքացիների իրավունքների ու ազատությունների երաշխավորված ապահովման միջոցով օրենսդիրների և պետական պաշտոնյաների *կամայականությունը սահմանափակելու սկզբունքը* առավել արդիական ու տեսականորեն իմաստավորված դարձավ XVIII դարի վերջի սահմանադրական տեսության մեջ: Այդ ժամանակ սկսվեցին կոնֆլիկտներ մայր երկրի և գաղութների միջև, որոնք վերանվանվել էին նահանգներ (պետություններ):

2.2. Բ. Ֆրանկլինի ինքնակառավարման հայեցակարգը



Գաղութաբնակների իրավունքներն ու ազատությունները հիմնավորելու նպատակով ամերիկացի հրապարակախոսները դիմեցին բնահիրավական սկզբունքներին ու գաղափարներին: Այսպես, **Ջոն Դիկինսոնը** ենթադրում է, որ գաղութաբնակները՝ որպես թագավորի ազատ հպատակներ օժտված են «անգլիացիների» բոլոր «բնածին իրավունքներով և ազատություններով» և այդ պատճառով՝ իրավունք ունեն *իրենց ներկայացուցիչներն ունենալ օրենսդրական ժողովներում:*



Այլ դիրքորոշումն ուներ քաղաքական մտածող, գիտնական ու հասարակական գործիչ **Բենջամին Ֆրանկլինը** (1706–1790): Նա ամերիկյան հեղափոխության, անգլիական տիրապետությունից անկախանալու ժողովրդի պայքարի ակտիվ մասնակիցներից ու ղեկավարներից մեկն էր: Ստրկության վերացման կրքոտ պաշտպաններից էր՝ առաջադրելով տնտեսական ու քաղաքական մի շարք կարևոր փաստարկներ: Բացի այդ, նա կոչում էր ստրկությունը վերացնելիս դրսևորել հատուկ ըրբանկատություն ու զգուշություն. «Ստրկությունը մարդու բնության այնպիսի դաժան ստորացում է, որ դրա արմատախիլ անելն

իսկ, եթե միայն առավելագույն զգուշությամբ չի իրականացվում, երբեմն կարող է դառնալ լուրջ արատների աղբյուր»:

Այն մարդկանց համար, որոնց հետ բավական երկարատև վարվել են որպես կենդանիների և փաստորեն զրկել մարդկային արժանապատվությունից, «ազատությունը ... հաճախ կարող է դժբախտություն դառնալ», ինչն, իր հերթին, կարող է կործանարար լինել ողջ հասարակության համար: Ուստի՝ ազատագրված ստրուկների մասին հոգատարությունը պետք է լինի ոչ միայն պետական մարմինների, այլև ողջ հասարակության ուշադրության կենտրոնում: Այս առումով՝ Ֆրանկլինը ձևակերպում է հետևյալ խնդիրներն ու նպատակները. «Կրթել, նախապատրաստել նրանց, ում ազատությունը վերադարձվել է այն բանի համար, որ նրանք կարողանան օգտվել քաղաքացիական ազատությունից. պատվաստել նրանց մեջ աշխատասիրության հնարները, ապահովել նրանց տարիքին, սեռին, տաղանդին և այլ հանգամանքներին հարմար աշխատանքով, կրթել նրանց երեխաներին՝ հաշվի առնելով նրանց ապագա դրությունը կյանքում»:

1766 թ. Ֆրանկլինն առաջադրում է ինքնակառավարման (գոմռուլի) հայեցակարգը, որի համաձայն, անգլիացիների՝ Ամերիկա վտարանդության փաստն իսկ նշանակում էր լիակատար խզում Անգլիայի օրենքներից ու Սահմանադրությունից: Գաղութաբնակները չեն կարող բրիտանական հպատակներ համարվել և չպետք է ենթարկվեն բրիտանական խորհրդարանի որոշումներին: Նա ԱՄՆ Անկախության Հռչակագրի (1776) հեղինակներից մեկն է: ԱՄՆ կազմավորման ու զարգացման համար կարևորագույն այս փաստաթղթում ամրագրված է Ֆրանկլինի առաջադրած դրույթը ժողովրդի հեղափոխության իրավունքի մասին: Այն դեպքում, երբ կառավարման ինչ–որ ձև չի ապահովում մարդու իրավունքներն ու ազատությունները, ժողովուրդը կարող է փոխել կամ տապալել այն: Հետաքրքրական է նրա՝ հանուն մարդկության շահերի պատերազմներից հրաժարվելու և դրանց պատճառները արմատախիլ անելու պահանջը:

Նրա քաղաքական իդեալն այն պետությունն է, որտեղ ապահովված է «երջանիկ չափավորությունը»: Դրանով կարելի է բացատրել ֆրանսիական հեղափոխության իրադարձությունների առիթով արտահայտված նրա այն միտքը, որ «ազատության հուրը կարող է ոչ միայն մաքրել, այլև կործանել»: *Որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում* նաև Ֆրանկլինի այլ դատողություններ: Այսպես, ի տարբերություն Հելվեցիուսի, ում կարծիքով բարոյականությունը և օրենսդիրը բոնի միջոցով մղում են «մեծագույն բարիքի» ճեռք բերման, Ֆրանկլինը ենթադրում է, որ ընտրության իրավունքը պատկանում է անհատին:

2.3. Թ. Փեյնի ուսմունքը մարդու ազատությունների և իրավունքների մասին



Փեյն Թոմաս (1737–1809)՝ ամերիկացի քաղաքական գործիչ, հրապարակախոս, Հյուսիսամերիկյան նահանգների Անկախության պատերազմի և 1789 թ. Ֆրանսիական հեղափոխության մասնակից: Նա գրել է «Առողջ դատողություն» (1776) երկը, որը հանում քաղաքական և տնտեսական ազատության պայքարի կոչ էր ամերիկյան ժողովրդին, ինչպես նաև «Մարդու իրավունքները» փիլիսոփայա-քաղաքական նշանավոր ակնարկը՝ ի պաշտպանություն ֆրանսիական հեղափոխության սկզբունքների: Բնական իրավունքի և հասարակական դաշինքի տեսության դիրքերից Փեյնը Անգլիայի Հյուսիսամերիկյան գաղութների Անկախության պատերազմը համարում է ժողովրդի բնական, անօտարելի իրավունքը, քանի որ բռնությանը նա իրավունք ունի պատասխանել բռնությամբ: Այս և մի շարք այլ գաղափարներ արտացոլվեցին Անկախության հռչակագրում:

Փեյնը հաստատում է մարդու ի բնե տրված ազատության ու հավասարության գաղափարները. «Բոլոր մարդիկ իրենց սեռով միասնական են և, հետևաբար, բոլորն էլ ծնվում են հավասար և ունեն հավասար բնական իրավունքներ»: Դրանք են՝ խոսքի ազատություն, մամուլի ազատություն, խղճի ազատություն, հավասարություն, երջանկության իրավունք և այլն: Մարդու բնական իրավունքները նա համարում է քաղաքացիական իրավունքների միակ աղբյուրն ու հիմքը: Բնական իրավունքների հիման վրա ստեղծվում է քաղաքացիական իրավունքը, որը չպետք է հակասի մարդու բնածին իրավունքներին: Քաղաքացիական են այն իրավունքները, որոնք պատկանում են անձին՝ իբրև հասարակության անդամի:

Փեյնը համաձայնություն է հաստատում մարդու և սերունդների իրավունքների միջև: Ինչպես «մարդը սեփականության իրավունք չունի այլ մարդու հանդեպ», ճիշտ այդպես էլ «որևէ սերունդ սեփականության իրավունք չունի հաջորդ սերնդի նկատմամբ»: Այստեղից նա բխեցնում է, որ յուրաքանչյուր սերունդ «պետք է լիազորված լինի՝ լուծելու իրեն վերաբերող բոլոր հարցերը»: Տվյալ սկզբունքը տարածվում է ողջ ազգի վրա. «Եթե ազգը որոշում է անել ինչ-որ բան, նա դրա իրավունքն ունի»:

Նա հիմնավորում է ժողովրդական ինքնիշխանության գաղափարը: Իշխանության աղբյուրը ժողովուրդն է, իսկ օրենսդրական իշխանության ստեղծումը՝ նրա բնական, անօտարելի իրավունքը: Այստեղից նա բխեցնում է ժողովրդի հեղափոխության և քաղաքական այն կարգի ոչնչացման իրավունքը, որը չի համապատասխանում հասարակության շահերին և նպատակներին: Դա դիտվում է իբրև հասարակական առաջընթացի դրսևորում:

Փեյնը առաջիններից մեկն է, որ հստակ տարբերակում է հասարակությունը և պետությունը: «Հասարակությունը ստեղծվում է մեր պահանջմունքներով, իսկ կառավարությունը՝ մեր արատներով ... Հասարակությունը բոլոր վիճակներում բարիք է, կառավարությունը, նույնիսկ ամենալավը, սոսկ անհրաժեշտ չարիք է, իսկ վատագույնը՝ անտանելի չարիք»: Հետևաբար՝ պետությունը հասարակության արդյունք է: Եթե մարդիկ չունենային արատներ և իրենց փոխհարաբերությունները կառուցեին արդարության սկզբունքի վրա, ապա կառավարությունները հարկավոր չէին լինի: «Եթե խղճի պատվիրանները լինեին հստակ, որոշակի և անշեղորեն կատարվեին, ապա մարդը որևէ այլ օրենսդրի կարիք չէր ունենա, բայց քանի որ այդպես չէ, մարդը հարկադրված է մասնակիորեն հրաժարվել իր սեփականությունից, որպեսզի ապահովվի մնացածի պաշտպանության միջոցները»:

Փեյնի համաձայն՝ որքան կատարյալ է քաղաքացիական հասարակությունը, այնքան այն ինքնակառավարվող է և պետության հովանավորության կարիք գրեթե չի զգում: Հենց մարդկանց բնական փոխօգնությունից են «կախված պետական կառավարման ուժը և կառավարողների երջանկությունը»: Նա համոզված է, որ քաղաքացիական հասարակությունը բացարձակ բարիք է: Քանզի «մարդը ներառվել է հասարակության մեջ ոչ այն բանի համար, որ ավելի վատը դառնա ... կամ ունենա պակաս իրավունքներ, քան նախկինում, այլ այդ իրավունքներն ավելի լավ ապահովելու համար»: Քաղաքացիական հասարակության «օրենքները» արտահայտում են համընդհանուր շահեր և իրենց նշանակությամբ ու ազդեցության ուժով առավել բարձր են, քան կառավարության հաստատած օրենքները:

Քանի որ անհատը միշտ չէ, որ ի վիճակի է օգտվել իր բնական, մանավանդ՝ անվտանգությանն ու պաշտպանությանը վերաբերող իրավունքներից, «նա իր իրավունքը հանձնում է հասարակությանը, որի մասն է կազմում՝ նախընտրելով հասարակության ուժը սեփականից: Հասարակությունը ոչինչ չի պարգևում նրան: Յուրաքանչյուր մարդ սեփականատեր է իր հասարակության մեջ»:

Որքանով կառավարության կոչումը քաղաքացիների անվտանգության և ազատության ապահովումն է, Փեյնի քաղաքական իդեալը ժողովրդավարական հանրապետությունն է՝ համընդհանուր ընտրական իրավունքով, լայն ու հավասար ներկայացուցչությամբ: Նա առաջին հերթին անընդունելի է համարում իշխանության միապետական ձևը, որի առաջացումն իսկ առնչվում է բռնությանը, իշխանության բռնազավթմանը: Մարդկանցից ոչ ոք չի կարող մյուսների նկատմամբ առավելություն,

բնածին իրավունք ունենալ: Միաժամանակ Փեյնը քննադատում է ունեցվածքային անհավասարության ծայրահեղության դրսևորումները, պահանջում վերացնել «չքեղության» և «աղքատության» հակադրությունները, մարդկանց մեծամասնությանը ապահովել սեփականությամբ:

Փեյնը հիմնավորում է խաղաղության գաղափարը, իսկ այն կառավարությունները, որոնք չեն պահպանում խաղաղությունը, պետք է տապալվեն: Բացի այդ, նա արդարացնում է հանուն անկախության պատերազմները՝ որպես արդարացի պատերազմներ: «Եթե որևէ երկիր հարձակման և թշնամու ներխուժմանն է ենթարկվել, և վտանգվել է նրա իսկ գոյությունը, ապա ժողովուրդը պետք է ոտքի ելնի՝ հանուն իր պաշտպանության և փրկության, բայց բոլոր այլ տեսանկյուններից ու այլ պատճառներով պատերազմը դատապարտելի է և նողկալի»:

Փեյնի իրավաքաղաքական հայեցակարգը լայնորեն տարածվեց ու զարգացավ ազատամտական քաղաքական ուսմունքներում և կարևոր դեր խաղաց ԱՄՆ Անկախության հռչակագրի ու Սահմանադրության նախապատրաստման գործում:

2.4. Թ. Ջեֆերսոնի քաղաքական հայեցակարգը



Ջեֆերսոն Թոմաս (1743–1826)՝ քաղաքական փիլիսոփա, պետական ու հասարակական գործիչ, ԱՄՆ «հիմնադիր–հայրերից» մեկը, ԱՄՆ Անկախության Հռչակագրի հիմնական հեղինակը: Ջեֆերսոնը ամերիկյան բուրժուական հեղափոխության արմատական–ժողովրդավարական ուղղության գաղափարախոսն է, բնական իրավունքի, հասարակական դաշինքի տեսության, գաղութների և մայր երկրի (մետրոպոլիայի) բնակիչների հավասարության պաշտպանը: Ջեֆերսոնը քաջածանոթ էր անտիկ և նորաեվրոպական մտածողների, հատկապես՝ լուսավորիչների երկերին: Նրան առավել հոգեհարազատ էին Ռուսոյի ժողովրդական ինքնիշխանության և ուղղակի ժողովրդավարության գաղափարները: Նշված հայեցակարգերը նա քննում է ամերիկյան հասարակության իրողությունների նկատմամբ կիրառելիության տեսանկյունից:

Ջեֆերսոնի քաղաքական հայացքներն արտացոլվել են ԱՄՆ Անկախության հռչակագրում, որը մտահղացված էր որպես «ամերիկյան բանականության արտահայտություն և նրան պետք է հաղորդեր այն ոգին ու երանգը, որոնք պահանջում էր իրադրությունը» երկրում:

Ելնելով պետության ծագման պայմանագրային տեսությունից՝ Ջեֆերսոնը թագավորական իշխանությունը համարում է ածանցյալ ժողովրդի իշխանությունից: Ոչ մի մարդ չի կարող զրկվել պետական իշխանության ստեղծմանը և դրա հսկողությանը մասնակցելու իրավունքից: Անգլիական թագավորին ուղղված իր դիմումում (անանուն) նա հիմնավորում է «բնության օրենքներով ստացված իրավունքները» ժողովրդին վերադարձնելու անհրաժեշտության գաղափարը:

Անկախության հռչակագրում հավասարությունը, ազատությունը, ապստամբելու իրավունքը (կառավարության կողմից ժողովրդի իրավունքները ոտնահարելու դեպքում) ճանաչվում են որպես անօտարելի բնական իրավունքներ: «Աշխարհում ամեն ինչ փոխվում է, բացի մարդու բնական իրավունքներից»: Ընդ որում, բնական իրավունքները դիտվում են առաջնային դրական (պետական) օրենքների նկատմամբ, իսկ դրանց միջև հակասության ծագման դեպքում հարցը լուծվում է բնական իրավունքների օգտին:

Այս տեսանկյունից Ջեֆերսոնը քննադատում է Մոնտեսքիոյի՝ պետության միապետական ձևի առավելության մասին գաղափարը, որը պաշտպանում էր Ա. Համիլտոնը: Ընդսմին, նա ապացուցում է, որ մեծ տարածքի առկայությունը չի խոչընդոտում, այլ հակառակը, նպաստում է հանրապետության հաստատմանն ու զարգացմանը: Նրա դիրքորոշումն այս հարցում նոր խոսք է քաղաքական գիտության և հատկապես՝ գործնական քաղաքականության մեջ: Միաժամանակ նա դեմ է դաշնային կառավարության ձեռքում լիիշխանության կենտրոնացմանն ու նահանգների ինքնիշխանության սահմանափակմանը: Ներպետական հարցերում նահանգների ինքնիշխանության գաղափարը կապված է ժողովրդի իրավունքների պահպանման գաղափարի հետ:

Անկախության հռչակագիրը նաև մարդու իրավունքների առաջին հռչակագիրն է, որի առաջին տարբերակում դրանք տարածվում էին նաև նեգրերի (ստրուկների) վրա: Սակայն ստրկատերերի խիստ դժգոհությունը և որոշ պատգամավորների սպառնալիքը՝ կնքելու անջատողական դաշինք Անգլիայի հետ, կոնգրեսին ստիպեցին իրավունքների այս բաժինը չներառել Հռչակագրի վերջնական տեքստում: Այդ իսկ պատճառով, եթե նկատի ունենանք այն իրողությունը, որ սևամորթ ամերիկացիները ստիպված էին սպասել գրեթե 90 տարի, իսկ ամերիկյան կանայք՝ գրեթե 150 տարի, որ իրենց անօտարելի իրավունքները ճանաչվեն հասարակության կողմից, ապա ավելի ճիշտ կլինի հետևյալ բանաձևը. «բոլոր սպիտակամորթ տղամարդիկ արարվել են հավասար»:

Լոկի՝ «Կյանք, ազատություն, սեփականություն» դասական դարձած բանաձևում «սեփականություն» հասկացությունը Ջեֆերսոնը գիտակցաբար փոխարինում է «երջանկություն» հասկացությամբ: Ամերիկացի մտածողը, ինչպես և Ռուսոն, սեփականությունը համարում է ոչ թե բնական իրավունք, այլ պատմականորեն ծագած երևույթ: Հռչակագրում հաստատվում է. «Մենք ակնհայտ ենք համարում հետևյալ ճշմարտու-

թյունները. բոլոր մարդիկ արարված են հավասար, և բոլորին Արարիչը օժտել է որոշակի անօտարելի իրավունքներով, որոնց թվում են՝ կյանքը, ազատությունը և երջանկության ձգտումը»: Հենց այս իրավունքների ապահովման ու պաշտպանության համար է ստեղծվում պետությունը: Կառավարությունների իշխանությունը բխում է կառավարվողների համաձայնությունից: Ուստի՝ եթե պետական իշխանությունը ոտնահարում է ժողովրդի իրավունքները, ապա ժողովուրդը իրավասու է կառավարությունը փոխարինել այնպիսի կառավարությամբ, որը կծառայի իր շահերին: Այս դրույթը նոր էր պաշտոնական քաղաքական դոկտրինի համար: Բացի այդ, դրա շնորհիվ բնական իրավունքները վերածվում են պետության՝ որպես ամբողջի նկատմամբ առանձին անհատների օրենքով ճանաչված սուբյեկտիվ իրավունքների: Անձի սուբյեկտիվ իրավունքների պետական ճանաչումը որոշակիորեն խոչընդոտում է անձի նկատմամբ պետական իշխանության կամայականությունը:

Հռչակագիրը նաև պետական առաջին փաստաթուղթն է, որը հռչակում է ժողովրդական ինքնիշխանության՝ իբրև պետական կյանքի հիմքի գաղափարը: Այստեղից էլ բխեցվում է իշխանությունը փոխելու ժողովրդի իրավունքը: Մինչև դարավերջ Ջեֆերսոնը պաշտպանում է իշխանափոխության արմատական ձևերը, իսկ հետագայում հանգում պարբերական և քաղաքական խոր վերափոխումների անհրաժեշտության գաղափարին՝ պետությունը նոր սերնդի պահանջմունքներին համապատասխանեցնելու նպատակով: Նրա քաղաքական իդեալը ֆերմերների ժողովրդավարական հանրապետությունն է, որտեղ ժողովուրդն իր ներկայացուցիչների միջոցով մասնակցում է պետության կառավարմանը: Պետության տվյալ ձևը նա համարում է սոցիալական բոլոր հակասությունների լուծման միջոց: Պաշտոնատար բոլոր անձինք պետք է ընտրվեն սահմանափակ ժամկետով և ենթարկվեն ժողովրդի հսկողությանը: Ժողովրդավարության երաշխիք նա համարում է ազատությունները ու իրավունքները ոտնահարող կառավարությունը *պարբերաբար* փոխելու ժողովրդի իրավունքը:

Ջեֆերսոնը քննադատում է 1787 թ. ԱՄՆ Սահմանադրությունը՝ դրանում իրավունքների մասին բիլի (որը նախատեսում է խոսքի, մամուլի ազատություն և այլ իրավունքներ) բացակայության համար: Նրա նախաձեռնությամբ 1791 թ. ընդունվեցին Սահմանադրության տեքստի 10 լրացումները, որոնք վերաբերում են ժողովրդավարական հիմնական իրավունքներին ու ազատություններին և հանդես գալիս իբրև իրավական ժողովրդավարական պետության հիմք: Նա պաշտպանում է խղճի, դավանանքի ազատությունը, պետությունից եկեղեցու անջատման սկզբունքը և այլն:

Եթե կառավարման լավագույն ձև Ջեֆերսոնը համարում է հանրապետությունը, ապա պետական կառույցի ձևի առումով առավելությունը

տալիս է համադաշնությանը, ուր նահանգների լայն իրավունքները, փաստորեն, կլանում են դաշնային կենտրոնի լիազորությունները: Ըստ նրա՝ բնակչության մեծամասնության (ֆերմերների) խնդիրները կարող են լուծվել տեղական կամ նահանգի մակարդակում, ուստի հզոր համապետական իշխանության ստեղծման կարիք չկա: Մյուս կողմից՝ ցանկացած իշխանություն համարելով չարիք, նա հնարավոր է համարում իշխանության հավակնությունը՝ ժողովրդի ծառայից դառնալու իր ստեղծողի (ժողովրդի) տերը: Այդ իսկ պատճառով՝ նա քննադատաբար ընդունեց 1787 թ. ԱՄՆ սահմանադրությունը, որով երկիրը դարձավ դաշնային պետություն՝ դաշնային կենտրոնի հզոր իշխանությամբ:

Որպես իրավական պետության հայեցակարգի կողմնակից՝ Ջեֆերսոնը ընդունում է իրավունքի գերակայությունը՝ լայն իմաստով և օրենքի գերակայությունը՝ նեղ իմաստով: Ինչ վերաբերում է իշխանությունների բաժանման սկզբունքին, նա այն դիտում է առավելապես ընդհանուր սկզբունք, քան գործնական քաղաքականության միջոց: Այնուհանդերձ, նա ընդունում է գործադիր և օրենսդիր իշխանությունների միջև լիազորությունների հստակ բաժանումը, որովհետև երկուսն էլ ընտրվում են ժողովրդի կողմից, սակայն կասկած է հարուցում դատական իշխանությանը (կազմված ցմահ նշանակվող պաշտոնյաներից՝ օժտված սահմանադրությունը մեկնաբանելու իրավունքով) հատուկ գործառույթներ հաղորդելու սկզբունքի նկատմամբ:

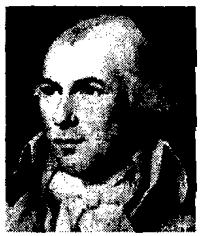
Ջեֆերսոնը գիտակցում է, որ ժողովրդի ոչ բոլոր որոշումները կարող են ճիշտ լինել: Ուստի իբրև համոզված ժողովրդավար՝ նա ընդունում է ժողովրդի սխալվելու բնական իրավունքը՝ համարելով, որ մարդկանց առողջ դատողականությունը ի վիճակի է ուղղել սխալները և համապատասխան դաս քաղել ապագայի համար:

2.5. Ֆեդերալիստների քաղաքական հայեցակարգերը

«Ֆեդերալիստ» անվանումով նշանակվում է քաղաքագետների և իրավաբանների այն խումբը, ովքեր հիմնավորեցին ԱՄՆ՝ որպես ուժեղ դաշնային իշխանությամբ միավորված պետության հետագա զարգացման գաղափարը: Անկախության նվաճումից հետո ակնհայտ դարձավ, որ նահանգների համադաշնությունը՝ միասնական գործադիր ու դատական իշխանության բացակայությամբ, օրենսդիր թույլ իշխանությունը դժվարացնում են համապետական համաձայնեցված քաղաքականության վարումը, սոցիալական, տարածաշրջանային և կրոնական հիմնահարցերի լուծումը, ինչն, ի վերջո, սպառնալիքի ներքո դրեց ԱՄՆ՝ իբրև անկախ պետության ինքնին գոյությունը: Նշված կարևորագույն հիմնա-

հարցերի լուծման նպատակով պետական գործիչների ազդեցիկ խումբը հավաքվեց Սահմանադրական կոնվենտում, ինչը նշանավորեց ֆեդերալիստների շարժման սկիզբը: Խմբի ներկայացուցիչներն էին Ջ. Վաշինգտոնը, Ջ. Ադամսը, Ա. Համիլտոնը, Ջ. Մեդիսոնը, Ջ. Ջեյը, Հ. Մորիսը և այլոք: Ֆեդերալիստների հայեցակարգի մշակման գործում առավել կարևոր դեր ունեցան Համիլտոնը և Մեդիսոնը: Նրանց գաղափարներն արտացոլվեցին ԱՄՆ 1787 թ. Սահմանադրության մեջ:

2.5.1. Ջ. Մեդիսոնի քաղաքական հայեցակարգը



Մեդիսոն Ջեյմս (1751–1836)՝ «ամերիկյան Սահմանադրության ճարտարապետ»: 1771 թ. ավարտել է Նյու–Ջերսիի քոլեջը: Ընտրվել է Վիրջինիայի կոնվենտի պատգամավոր, ակտիվորեն մասնակցել նահանգի սահմանադրության մշակմանը: 1787 թ. Մեդիսոնը ընտրվել է Սահմանադրական կոնվենտի անդամ: 90–ականների սկզբից նա աստիճանաբար անցել է հանրապետականության դիրքորոշմանը: Ջեֆերսոնի կառավարությունում զբաղեցրել է պետական քարտուղարի պաշտոնը, իսկ 1808 և 1812 թթ. ընտրվել ԱՄՆ նախագահ: Պաշտոնաթողությունից հետո Մեդիսոնը հիմնել է գաղութաբնակեցման Ամերիկյան ընկերակցությունը, մասնակցել երկրի հարավում ստրկության հիմնահարցի փուլային լուծմանը, իսկ Ջեֆերսոնի մահից հետո՝ դարձել Վիրջինիայի համալսարանի ռեկտոր: Կյանքի վերջին տարիներին նա ցնծրվել է Հարավի ստրկատերերի դեմ պայքարին, ովքեր կոչ էին անում բոյկոտել («չեղյալ հայտարարել») իրենց համար անընդունելի դաշնային օրենքները:

Մեդիսոնը կարևոր դեր է ունեցել ԱՄՆ Սահմանադրության հայեցակարգային հիմքերի և Սահմանադրության բուն տեքստի մշակման գործում: Նրան է պատկանում նաև 1791 թ. իրավունքների մասին Բիլլը: Քաղաքական ուսմունքի գլխավոր գաղափարները նա շարադրել է «Ֆեդերալիստ» հանդեսի հոդվածաշարում:

Մեդիսոնի քաղաքական հայացքները հիմնված են մարդու՝ որպես սոցիալական շփման ունակ, բայց սեփական շահերով առաջնորդվող էակի մասին պատկերացման վրա: Ի բնե օժտված լինելով բանականությամբ և անկապտելի իրավունքներով՝ մարդիկ ինքնին կարող են որոշել պետության ձևը: Նրա, ինչպես նաև ամերիկյան հեղափոխության այլ գործիչների համար, անգլիական և հատկապես՝ շոտլանդական լուսավորիչների այս գաղափարները քաղաքական աքսիոմներ էին: Սակայն, նրան հետաքրքրում էին ոչ այնքան տեսական, որքան պետականության գործնական (ինստրումենտալ) հիմնահարցերը, մասնավորապես՝ այն, թե ինչպես հաստատել հանրապետություն ամերիկյան իրականության մեջ:

Կառավարման հանրապետական ձևի հայեցակարգում Մեդիսոնը ստեղծագործաբար միավորում է Ջ. Հարինգտոնի (հանրապետությունում հողը պատկանում է բնակչության մեծամասնությանը) և Դ. Հյումի (մեծ պետություններում նախընտրելի է հանրապետությունը) գաղափարները: Նրա նպատակը նահանգների ամուր միության ձևավորումն է, որն ունակ լինի ապահովել և՛ ժողովրդի մեծամասնության կայուն կառավարումը, և՛ փոքրամասնության (սոցիալական, տարածաշրջանային, կրոնական կամ մասնագիտական) օրինական իրավունքների ու շահերի պաշտպանությունը: Քանզի թե՛ մեծամասնությունը, թե՛ փոքրամասնությունը ժողովրդի մասն են կազմում, իսկ արդարությունը պետք է ապահովված լինի ողջ ժողովրդի համար: Արդարության նվաճման գլխավոր խոչընդոտ նա համարում է մեծամասնության բռնատիրությունը: Նման հնարավորությունը կանխելու համար անհրաժեշտ է ստեղծել մի շարք արգելքներ:

Առաջին արգելքը պետական կառույցի ձևն է, որը Մեդիսոնն անվանել է խառը. ունիտար պետությունները՝ նահանգները, միավորվել են միության՝ դաշնության մեջ: Այն թույլ է տալիս ապահովել ողջ երկրի և առանձին նահանգների շահերի ներկայացուցչություն, ինչպես նաև կանխել մեծամասնության բռնատիրության հաստատումը շրջաններում: Երկրորդը ներկայացուցչական ժողովրդավարության ինստիտուտն է: Երրորդը ներկայացուցչական մարմինների և պաշտոնատար անձանց լիազորությունների սահմանափակումն է որոշակի ժամկետներով: Սա է հանրապետության և մեծամասնության կառավարման պայմաններում փոքրամասնության իրավունքների ապահովման նրա հայեցակարգի էությունը:

Մեդիսոնը կարևոր ներդրում ունի զսպումների և հակակշիռների մեխանիզմի մշակման գործում: Նահանգների սահմանադրությունների մեծ մասում առկա էր իրավունքների մասին Բիլլը, սակայն չկար դրանք կենսագործելու մեխանիզմը: Դա վերաբերում է նաև իշխանությունների բաժանման սկզբունքին:

Մեդիսոնը բավական սկեպտիկորեն է վերաբերում իրավունքների մասին Բիլլի գաղափարին, բայց միաժամանակ հաշվի է առնում այն հանգամանքը, որ ամերիկացիների մեծամասնության համար այդ գաղափարն ազատության խորհրդանիշ է: Ուստի, զիջելով հանրապետականներին, նա՝ ինքը, կազմեց Բիլլի տեքստը: Բայց իշխանությունների բաժանման հարցում, ի տարբերություն հանրապետականների, ովքեր իշխանությունների հավասարակշռությունը պահպանելու նպատակով անհրաժեշտ էին համարում կոնվենտի պարբերական գումարումը (հսկողության մեխանիզմի կարգավորում դրսից), Մեդիսոնը առաջադրում է

զսպումների և հակակշիռների մեխանիզմի միջոցով ներքին հսկողության գաղափարը:

Մեդիսոնի կարծիքով՝ գործադիր իշխանությունն իր էությամբ պարզ է, և լիազորությունների շրջանակը՝ նեղ: Առավել քիչ են դատական իշխանության գործառույթները: Նա տիրապետող է համարում օրենսդիր իշխանությունը, որը ոչ միայն օրենքներ է ընդունում, այլև մուտք ունի գանձարան: Այդ պատճառով էլ հենց նրանից է բխում գլխավոր սպառնալիքը իշխանության այլ ճյուղերին:

Հետևաբար՝ հանրապետության պայմաններում գլխավոր խնդիրը օրենսդիր իշխանությունից բխող սպառնալիքի վերացումն է: Հիմնահարցի լուծումը Մեդիսոնը համարում է բիկամերալիզմը (երկպալատ համակարգ), այսինքն՝ օրենսդիր մարմինը երկու պալատի բաժանելը: Հիմնականը նա համարում է ստորին պալատը՝ որպես ամերիկյան ողջ ժողովրդին ներկայացնող մարմին: Ներկայացուցչական պալատի անդամները պետք է ընտրվեն հավասար («բոլոր սպիտակամորթ տղամարդիկ») և ուղղակի ընտրական իրավունքի հիման վրա՝ ձայների գաղտնի քվեարկությամբ: Վերին պալատը՝ սենատը, կոչված է հակակշռի դեր խաղալու ստորինի նկատմամբ: Նրա կարծիքով, սենատը իշխանության ամենաուժեղ մարմնից ժողովրդին պաշտպանելու միջոց է, այսինքն՝ ժողովրդի պաշտպանությունն իր իսկ սխալներից: Ուստի սենատոր պետք է դառնան միայն սեփականատերերը: Սակայն, իր կյանքի վերջին Մեդիսոնը հանգեց այն մտքին, որ սենատորները ևս պետք է ընտրվեն այն նույն կանոններով, ինչ ներկայացուցիչների պալատի անդամները: Սահմանադրական կոնվենտում ընդունվեց այլ տեսակետ. սենատորներն ընտրվում են նահանգների օրենսդրական ասամբլեաներում, որը գործեց ընդհուպ Սահմանադրության 17–րդ փոփոխության ընդունումը (1913):

Այնուամենայնիվ, Մեդիսոնի կարծիքով, երկպալատ օրենսդիր մարմինը շատ ուժեղ էր: Ուստի կոնվենտում նա առաջարկեց «վերահսկիչ խորհրդի»՝ իշխանության գործադիր ու դատական ճյուղերի միացյալ մարմնի գաղափարը՝ օժտված դեռևս օրինագծի քննարկման փուլում Կոնգրեսին հակազդելու իրավունքով: Սակայն կոնվենտում ընդունվեց դատական սահմանադրական հսկողության մասին Համիլտոնի գաղափարը:

Զսպումների ու հակակշիռների երրորդ միջոցը, ըստ Մեդիսոնի, դատական համակարգի բարձրագույն մարմնի հատուկ դերն է: Այս գաղափարը խիստ քննադատեցին հանրապետականները՝ որպես ժողովրդավարությանն առավել սպառնացող վտանգավոր իշխանության ինստիտուտ: Իսկ Մեդիսոնը կարծում էր, որ պատշաճ կազմ հավաքելու դեպքում Գերագույն Դատարանը կարող է դառնալ Սահմանադրության հուսալի երաշխավոր: Մեդիսոնի գաղափարը, որ պաշտպանեց նաև Համիլտոնը, դարձավ դատական սահմանադրական վերահսկողության հիմքը ԱՄՆ–ում:

2.5.2. Ա. Համիլտոնի քաղաքական հայեցակարգը



Համիլտոն Ալեքսանդր (1757–1807)՝ ֆեդերալիստների վառ ներկայացուցիչն ու հոգևոր առաջնորդը: Նա 11 տարեկանից ստիպված էր ծառայել խանութում՝ իբրև գործակատար: Ունևոր գնորդները, նկատելով նրա փայլուն ընդունակությունները, ֆինանսավորել են նրա կրթությունը Նյու–Յորքի Թագավորական քոլեջում (այժմ Կոլումբիական համալսարան): Որոշ ժամանակ զբաղվել է իրավաբանական գործունեությամբ, իսկ հանուն Անկախության պատերազմի սկզբից նեթ դարձել դրա ակտիվ մասնակիցներից մեկը: Համիլտոնը շուտով դառնում է երկրի հայտնի քաղաքագետներից մեկը: Եղել է Սահմանադրական կոնվենտի անդամ, գանձատան քարտուղար (ֆինանսների նախարար) Ջ. Վաշինգտոնի առաջին կառավարությունում: Վախճանվել է մենամարտում:

Համիլտոնի քաղաքական հայեցակարգը հիմնված է հասարակության՝ ընտրյալների, «վերինների» (հարուստ ու տոհմիկ քաղաքացիների) և մեծամասնության, «ստորինների» բաժանման գաղափարի վրա: Որքանով հասարակության բաժանումը դասերի անխուսափելի է, այն պետք է ամրագրվի սահմանադրորեն. «Տրամադրեք առաջին դասին ամուր և մշտական դեր պետության կառավարման մեջ: Նա կզսպի մյուս դասի անկայունությունը և, քանի որ ոչինչ չի շահում փոփոխություններից, միշտ կսատարի լավ կառավարումը»:

Համիլտոնը ուժեղ պետական իշխանության համոզված կողմնակից է: Ժողովրդավարությունը համարում է խաժամուժի տիրապետություն, որի նպատակը սեփականության իրավունքի ոչնչացումն է: Մինչդեռ պետության գլխավոր խնդիրը մասնավոր սեփականության պահպանումն է: Ուստի՝ մարդկանց իրավունքները պետք է բաշխվեն նրանց ունեցվածքային դրության համապատասխան: Ըստ նրա՝ «պետք է կառավարի այն իշխանությունը, ում ձեռքին է գտնվում դրամապանակը»:

Համիլտոնը առանցքային դեր է հատկացնում բարձրագույն օրենսդիր մարմնի վերին պալատին: Սենատորները պետք է ընտրվեն ընտրողի համակարգի միջոցով և ցմահ: Որպես հակակշիռ, առաջարկում է ստորին պալատի՝ ասամբլեայի ստեղծումը, որն ընտրվում է երեք տարին մեկ՝ ուղղակի ընտրությամբ, որին մասնակցում են բոլոր սպիտակամորթ տղամարդիկ:

Հակառակ Մեդիսոնի՝ Համիլտոնը պետական իշխանության հիմնական կրող համարում է գործադիր իշխանությանը: Նա սահմանադրական միապետության կողմնակից է, իսկ երբ նրա առաջարկությունը չանցավ, հանդես եկավ անսահմանափակ լիազորություններով ցմահ պրեզիդենտական իշխանություն հաստատելու պահանջով: Գործադիր իշխանության ղեկավարին նա անվանեց միապետ կամ կառավարիչ, ով (ինչպես սենատորները) ընտրվում է ցմահ՝ ընտրությունների եռաստիճան համակարգով և օժտվում գործադիր լիիշխանությամբ, բարձրագույն պաշտոնյաներին նշանակելու իրավունքով, երկրի ռազմական ուժերի գլխավոր հրամանատարությամբ, բացարձակ վետոյի իրավունքով և այլն:

Համիլտոնը պետության շահերի հետ կառավարողի անձնական շահի միաձուլումը համարում է կարևոր առավելություն, պայման՝ ստեղծելու կենտրոնացված ուժեղ իշխանություն: «Ամուր միությունը պատնեշ կծառայի ներքին երկպառակությունների ու ապստամբությունների դեմ»: Նահանգների գլուխ նա առաջարկում է նշանակել կենտրոնական կառավարության առաջադրած նահանգապետներին՝ օժտված մեծ լիազորություններով, մասնավորապես՝ նահանգի բոլոր օրենքների վրա վետոյի իրավունքով:

Համիլտոնը հանդես է գալիս ժողովրդավարական ինստիտուտների դեմ, մասնավորապես, մերժում է իրավունքների մասին Բիլլը սահմանադրության մեջ ներառելու գաղափարը, պահանջում հաստատել ունեցվածքային և ընտրական բարձր ցենզ:

Համիլտոնի սահմանադրական որոշ հայացքներ ընդունում էին նաև այլ ֆեդերալիստներ: Այսպես, Մեդիսոնը հակված էր նախագահի ցմահ ընտրության գաղափարին, Մորիսը՝ նախագահին բացարձակ վետոյի իրավունք հատկացնելուն, Դիկինսոնը՝ սենատորների ցմահ ընտրությանը: Սակայն Համիլտոնի գաղափարները կոնվենտում հավանության չարժանացան:

Առավել ընդունելի և հեռանկարային եղավ Համիլտոնի մեկ այլ՝ դատական սահմանադրական վերահսկողության անհրաժեշտության գաղափարը, որը նա փաստարկում է հետևյալ կերպ:

Քանի որ Սահմանադրությունը ժողովրդի կամքը մարմնավորող բարձրագույն օրենք է, ապա նրան հակասող բոլոր օրենքները պետք է համարվեն անվավեր: Բայց քանի որ Սահմանադրությունը չի բովանդակում ուղղակի ցուցումներ հիմնական օրենքին՝ ընթացիկ օրենսդրության փաստաթղթերի համապատասխանության չափանիշների որոշման վերաբերյալ, Համիլտոնը այս գործառույթը վերագրեց դատարաններին, «որոնց պատկանում է օրենքները մեկնաբանելու յուրահատուկ իրավունքը»: Ընդ որում՝ նա ժխտում է այն հնարավորությունը, որ Գերագույն Դատարանը (նշանակովի մարմինը) կարող է վեր լինել կոնգրեսից

(ընտրովի մարմնից). «Նկատի է առնվում միայն այն, որ ժողովրդի իշխանությունը առավել բարձր է այս երկու մարմնի լիազորություններից: Այնպես որ, այն դեպքերում, երբ օրենսդիր իշխանության կամքը՝ արտահայտված նրա փաստաթղթերում, հակասում է սահմանադրության մեջ արտացոլված ժողովրդի կամքին, դատավորները պետք է առաջնորդվեն սահմանադրությամբ»: Տվյալ մեկնաբանությունը ԱՄՆ–ում համարվում է «ամերիկյան քաղաքական հանճարի ամենաինքնատիպ ներդրումը պետության մասին գիտության մեջ»:

Կարևոր դեր է ունեցել Համիլտոնի մեկ այլ գաղափար ևս, այն է՝ Սահմանադրության ընդլայնված մեկնաբանումը: Նրա՝ գանձատան քարտուղար (նախարար) եղած ժամանակ ծագեց ազգային բանկ ստեղծելու անհրաժեշտություն: Սակայն Սահմանադրությունը որևէ կետ չէր բովանդակում կառավարության նման լիազորությունների վերաբերյալ: Համիլտոնին հաջողվեց ապացուցել, որ բացի Սահմանադրության մեջ արձանագրված լիազորություններից, «գոյություն ունեն նաև ենթադրվող լիազորություններ, որոնք նույնքան իրապես փոխանցվել են պետությանը»: Համիլտոնի առաջադրածը՝ «Կարծիք բանկի սահմանադրականության մասին», դարձավ դասական. փաստորեն ձևակերպվեց առ այսօր գործող Սահմանադրության մեկնաբանման սկզբունքը: Համիլտոնի փաստարկումը կառավարությանը թույլ տվեց նշանակալիորեն ընդլայնել սեփական լիազորությունները: Կարևորն այն է, որ Սահմանադրությունը ուղղակի արգելք չպարունակի:

Թեպետ Համիլտոնի, Մեդիսոնի և նրանց կողմնակիցների հայացքներում առկա հակաժողովրդավարական միտումները չընդունվեցին, այնուամենայնիվ, ԱՄՆ–ում գործում է նրանց ստեղծած Սահմանադրությունը, ինչպես զսպումների ու հակակշիռների նրանց ստեղծած մեխանիզմը: Սա է այն կարևոր ներդրումը, որ ունեցան Ֆեդերալիստները քաղաքական մտքի պատմության մեջ:

Գ լ ո ւ խ ե ր ր ո ր դ

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XVIII ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ

XVIII դարը նշանավորում է հայոց ազատագրական դարավոր պայքարի որոշ փայլուն դրվագներ՝ պայքարի նոր ձևերով, գաղափարա-քաղաքական նոր հայեցակարգերով ու ծրագրերով: Հայ քաղաքական մտքի որոնումների և գործնական դիրքորոշումների իստակեցման համար կարևոր նշանակություն ունեցան դարի 20–ականների Արցախի և Սյունիքի հայության ազատագրական հերոսամարտերը:

Նախորդ շրջանի հայ քաղաքական միտքը պետականության վերականգնման և քաղաքական անկախության ձեռքբերման նախապայմաններ էր համարում՝ ա) ազգային ուժերի միաբանությունը, բ) արևմտյան երկրների օգնությունը, գ) վրաց ժողովրդի հետ համագործակցումը: XVIII դարում ի հայտ է գալիս քաղաքական նոր գործոն՝ հզորացող Ռուսաստանը իր հեռահար ռազմավարական նկրտումներով ու հավակնություններով:

Ռուսական գործոնի կարևորումն արտահայտվել է Իսրայել Օրու քաղաքական հայացքներում և գործնական քայլերում: Նշված գործոնները վերաիմաստավորվում ու բյուրեղացվում են դարի երկրորդ կեսին՝ արտացոլվելով հայ քաղաքական գիտակցության մեջ և քաղաքական վերլուծության առարկա դառնում հատկապես «Մաղրասյան խմբակի»՝ Հովսեփ Էմինի, Մովսես Բաղրամյանի և Շահամիր Շահամիրյանի քաղաքական հայացքներում:

3.1. Հովսեփ Էմինը՝ ազատագրական պայքարի գաղափարախոս և գործիչ

Էմին Հովսեփ (1726–1809)՝ XVIII դարի երկրորդ կեսի ազգային–քաղաքական ականավոր գործիչ, ազգային–ազատագրական պայքարի գաղափարախոս: Նրա քաղաքական հայացքների ուսումնասիրության հիմնական աղբյուրն է անգլերեն լեզվով հրատարակված ինքնակենսագրական բնույթի աշխատությունը («Յովսեփ Էմինի կեանքն ու արկածները»):

Կալկաթայի անգլիական դպրոցում սովորելիս դիտելով անգլիական զինվորների զինավարժությունները և շփվելով նրանց հետ՝ Էմինը հանգում է այն եզրակացության, որ ազգին ազատագրելու համար պետք է տիրապետել եվրոպական ռազմական արվեստին: Այս նպատակով 1751 թ. մեկնում է Անգլիա, ինչպես ինքն է գրում՝ «արժանապատվություն ձեռք բերելու և իմաստնություն ստանալու, աշխարհը ճանաչելու, որպեսզի կարողանամ կոչվելու գառնուկ և անհովիվ իմ հայ ազգին կատարյալ ծառան», որ «եթե եվրոպական սպայի նման Հայաստան վերադառնայի, կարողանայի գոնե որևէ չափով օգտակար լինել իմ ժողովրդին»: Նա համոզված էր, որ եթե եվրոպական զինվորական կրթություն ստացած վերադառնա Հայաստան և եվրոպական ռազմարվեստի ոգով կազմակերպի ու վարժեցնի Ղարաբաղի քաջարի ու կիսանկախ մելիքների ռազմական ուժերը (որոնց մասին լսել էր Հնդկաստանում), ապա դրանով բավարար հիմք կստեղծի ազգային–ազատագրական պայքարը Հայաստանի մյուս տարածքներում ծավալելու համար:



Անգլիայում Էմինը ծանոթանում է ականավոր գրող, հրապարակախոս ու քաղաքագետ Էդմոնդ Բյորքի, պետական և քաղաքական այլ գործիչների, արքայական տան անդամների, Ռուսաստանի դեսպան Գոլիցինի և ուրիշների հետ: Հաստատված կապերի շնորհիվ նա ընդունվում է Վուլվիչի արքայական զինվորական ակադեմիա, մասնակցում 1756–1763 թթ. Յոթնամյա պատերազմին, որպեսզի գործնականում ևս ծանոթանա և յուրացնի եվրոպական երկրների ռազմական արվեստը: Իսկ Էլիզաբեթ Մոնտեքյուի սալոնում հաղորդ է դառնում եվրոպական միտքը հուզող գաղափարներին: «Եվրոպական լուսավորական փիլիսոփայությունը գաղափարական զենք էր տրամադրում ազատագրական պայքարի անհրաժեշտության և արդարության հիմնավորման համար»: Նա լավ ծանոթ էր հայ պատմիչների երկերին, համաշխարհային ռազմաքաղաքական պատմությանը, գրեթե բոլոր՝ նաև իր ժամանակի ականավոր զորավարների կյանքին և գործունեությանը:

Հետագայում Էմինը մեկնում է Ս. Պետերբուրգ և Մոսկվա, հանդիպում կանցլեր Վորոնցովի, Հովհաննես Լազարյանի և պետական այլ գործիչների հետ:

Արդեն Անգլիայում ձևավորվում է Էմինի քաղաքական ծրագրի հիմնական ուրվագիծը, որի նպատակն էր ազատագրել Հայաստանը և վերականգնել հայկական պետականությունը, ինչը պահանջում էր համապատասխան ուղիների ու միջոցների իստակեցում: Մասնավորապես՝ նա իր ծրագրում որոշակի տեղ է հատկացնում Քարթլիի թագավոր Հերակլ Բ–ին:

Պատմագիտության մեջ Էմինի քաղաքական ծրագիրը բնութագրվում է՝ ա) «եվրոպամետ», բ) «ռուսամետ», գ) ինքնուրույն՝ ազգի ուժերով (առանց արտաքին օգնության) անկախության նվաճում: Իրականում այս տեսակետները, ըստ էության, հակադիր չեն, ինչպես կարող է թվալ առաջին հայացքից: Հարցն այն է, թե ինչ է հասկացվում օգնություն ասելով: Միանգամայն հասկանալի է, որ հանդիպելով Անգլիայի և Ռուսաստանի պետական ու քաղաքական գործիչների հետ, Էմինը չէր հետապն-

դում նրանց՝ իր քաղաքական ծրագրին սոսկ ծանոթացնելու նպատակ: Նա, բնականաբար, ակնկալում էր սկզբում Անգլիայի, իսկ հետո՝ Ռուսաստանի օժանդակությունը: Բայց նա չէր խնդրում ռազմական գործողություններ ձեռնարկել Թուրքիայի և Պարսկաստանի դեմ: Այս առումով նա ո՛չ «եվրոպամետ» էր, ո՛չ «ռուսամետ»:

Հիշյալ տերությունների պետական գործիչներից Էմինը խնդրում է տրամադրել փոքր ջոկատ, որով մտադիր էր ազատագրական պայքարի հանել հայ ժողովրդին: Այսինքն՝ արտաքին գործոնին նա սոսկ ազդակի, խորհրդանիշի նշանակություն է տալիս: Իսկ ազգի ազատագրման բուն խնդիրը հայ ժողովրդի պատմական և բնական առաքելությունն է: Սա է Էմինի քաղաքական հայեցակարգային գաղափարը, որը ստանում է նաև իրավաքաղաքական տեսական հիմնավորում, մասնավորապես՝ բնական իրավունքի տեսանկյունից:

Հայ քաղաքական գործչի և մտածողի մեկնակետային հիմնադրույթն է. «Աստված բոլորին ստեղծել է հավասարապես ազատ, որպեսզի մարդիկ ղեկավարվեն պատշաճ օրենքներով, որպեսզի միատեսակ արդարությամբ կառավարվեն թե՛ հարուստները, և թե՛ աղքատները, որպեսզի ցույց տան, որ յուրաքանչյուր մարդ ունի արժանապատվության զգացում, առանց որի նա չէր տարբերվի անասունից»: Մարդու ազատությանն ու իրավահավասարությանը չպետք է խոչընդոտեն ո՛չ դավանական տարբերությունները, ո՛չ ազգային պատկանելությունը, ո՛չ սոցիալական կարգավիճակը: Ուստի իբրև բանական էակ՝ մարդը չպետք է հանդուրժի ուրիշի տիրապետությունը, լուծը, իր ստրկական վիճակը. «Ոչ մի բանական մարդ չպետք է քույլ տա իրեն դառնալու ուրիշ մեկի գերին, եթե նույնիսկ այդ մարդիկ իր հավատակիցները լինեն»: Մարդիկ ոչ միայն իրավունք ունեն, այլև պարտավոր են պայքարել ազատության և արժանապատվության համար:

Հետևաբար՝ հայ ժողովուրդը կարող է իրական ու հաստատուն քաղաքական անկախության ու ազատության հասնել միայն սեփական ուժերով: Միայն այս ճանապարհով է հնարավոր վերականգնել ազգի ոտնահարված արժանապատվությունը, որովհետև *որևէ ազգ չի կարող արժանապատվություն ձեռքբերել մեկ այլ ազգի:* Ուստի՝ դա յուրաքանչյուր հպատակ ազգի քաղաքական գերագույն խնդիրն ու նպատակն է, որովհետև որևէ ազգ մյուս ազգերի կողմից արժանանում է հարգանքի միայն այն դեպքում, երբ ունենում է հզոր պետություն՝ հենված լուսավորության, քաղաքակրթվածության և ժամանակակից ռազմարվեստի սկզբունքներով կազմակերպված կանոնավոր ու մարտունակ բանակի վրա: Հայ ազգի առկա վիճակը նա բացատրում է այն հանգամանքով, որ հայերը «չունեն սուր սեփական ձեռքում»: Պետականության ամրությունն ու հաստատունությունը պայմանավորված են նաև օրենսդրական զարգացած

(եվրոպական իմաստով) համակարգով և օրինականության առկայությամբ: Ընդսմին, գործող օրենքները (դրական իրավունքը) պետք է բխեցվեն բնական իրավունքից, և միայն այս դեպքում դրանք կարող են ծառայել արդարության հաստատմանը: «Քնության դեմ ուղղված ամեն մի օրենք կկործանի քաղաքները, թագավորությունները»: Այսպես, նրա կարծիքով, Անգլիան հզոր տերություն է դարձել նաև ընտիր օրենքների շնորհիվ:

Էմինն ազգի ազատագրման քաղաքական ծրագրում կարևորում է հայ–վրացական ռազմական դաշինքի դերը, որի նպատակն էր միացյալ պետության ստեղծումը: Սակայն այցելելով Քարթլիի թագավորություն՝ համոզվում է, որ լինելով կիսանկախ, թույլ և փոքր պետություն, այն չէր կարող էական դեր խաղալ ամբողջ Հայաստանի ազատագրման գործում: Այդուհանդերձ, նա շարունակում է հույսեր կապել Հերակլի հետ, ինչը կարելի է բացատրել մի շարք հանգամանքներով.

1. Հերակլի նախնիները սերում էին հայ Բագրատունիների թագավորական տոհմից, ուստի ազատագրական պայքարում այդ հանգամանքը կարող էր միաբանության խորհրդանիշի դեր ունենալ թե՛ վրացիների, թե՛ հայերի համար.

2. Քարթլիի բնակչության մեծամասնությունը տոկոսային առումով, հատկապես՝ քաղաքներում, կազմում էին հայերը, որոնց ձեռքում էին երկրի առևտրի, արհեստագործության, ռազմական ոլորտները, ինչը հնարավորություն էր ստեղծում առանց մեծ բարդությունների տեղի հայությանը հաղորդ դարձնել ազգային–ազատագրական պայքարին:

Այս և մի շարք այլ հանգամանքներ թույլ են տալիս պնդել, որ հայ–վրացական դաշինքը և ազատագրական պայքարը հաջողությամբ պսակվելու դեպքում իրականում կստեղծվեր *ոչ թե միացյալ, այլ ընդ էության՝ հայկական պետություն:* Եվ այս առումով Քարթլիի թագավորությունը դիտվում էր որպես «տեղական» գործոն: Դրանով կարելի է բացատրել այն հանգամանքը, որ Էմինը մերժում է Անգլիայում և Ռուսաստանում զինվորական ծառայության անցնելու առաջարկները, մինչդեռ անձամբ առաջարկում է Հերակլ Բ–ին իր ծառայությունը՝ Հայաստանում և Քարթլիում լուսավորություն տարածելու, եվրոպական զինարվեստի սկզբունքներով նրա բանակը կազմակերպելու և վարժեցնելու նպատակով, որոնք ազատագրման երաշխիք են: Նման հեռանկարի հնարավորությունը թերևս գիտակցում էր նաև Հերակլը: Նա չէր կարող հաշվի չառնել նաև Էմինի վառ անհատականությունը, փայլուն կրթությունը, ժամանակի ռազմարվեստին տիրապետելը, անձնական խիզախությունը և ամենակարևորը՝ հայ ազգի ազատագրման խնդրին անմնացորդ նվիրումը: Այս և մի շարք այլ հանգամանքներ դարձան Հերակլի սպասողական դիրքո-

րոշման և, ի վերջո, միացյալ ռազմական դաշինքի գաղափարից հրաժարվելու պատճառ:

Էմինի քաղաքական ծրագրի իրագործման մյուս գործոնը զուտ հայկական բնակչությամբ Ղարաբաղի մելիքություններն էին, որոնք երկար ժամանակ լայն ինքնավարություն և որոշակի անկախություն ունեին թե՛ ներքին, թե՛ արտաքին հարաբերություններում: Բացի այդ, յուրաքանչյուր մելիք ուներ սեփական ռազմական ուժ: Սակայն Էմինի գործունեության շրջանում *մելիքությունները արդեն անկում էին ապրում և զրկվել էին երբեմնի կիսանկախ վիճակից:*

Վերոշարադրյալից կարելի է հետևեցնել, որ Էմինը տարբերակում էր արտաքին և ներքին (տեղական) գործոնները: Ընդսմին, հայ ժողովուրդը, Քարթլիի թագավորությունը և Ղարաբաղի մելիքությունները փաստորեն ընկալվում էին որպես համահայկական միասնական գործոնի տարբերակներ, ենթագործոններ: Ավելին, երկրորդ և երրորդ գործոններին որոշիչ դեր էր հատկացվում. ունենալով պետականություն (կամ դրա տարրերը), ռազմական ուժ, կազմակերպվածություն՝ նրանք պետք է դառնային ազատագրական պայքարի հենարանը, որից հետո պայքարը պիտի ծավալվեր ամբողջ Հայաստանում:

Ըստ Էմինի՝ հայ ազգը դարեր շարունակ ենթարկվել է օտարազգի տիրապետության, որովհետև գտնվել է տգիտության և նախապաշարումների որոգայթում: Այդ պատճառով օտար են դարձել «դեպի ազատություն տանող և մարդկային միտքը լուսավորող» վեհ առաքինությունները: Հայերն իրականում չգիտեին, թե ինչ է ազատությունը. եթե նրանք գեթ մեկ անգամ ճաշակեին դրա քաղցրությունը և հրաժարվեին հին նախապաշարումներից, հիրավի «մեծ ազգ կդառնային»: Ուստի՝ հայ ժողովրդին ազատագրական պայքարի հանելու համար նախ անհրաժեշտ է նրան լուսավորել, կրթել: Այս գաղափարը նա փորձարկում է Քարթլիում՝ Հերակլ Բ–ին խորհուրդ տալով բացել երկու տիպի դպրոց՝ հանրակրթական և զինվորական: Առաջին տիպի դպրոցում սովորելու էին 7–16 տարեկան պատանիները, իսկ երկրորդում՝ 16–20 տարեկանները: Ազգի *լուսավորության կարևոր խնդիրներից է պատմական հիշողության արթնացումը՝* անցյալի վառ օրինակներով ցույց տալով, որ հայերը ժամանակին ունեցել են հզոր ու անկախ թագավորություն, ինչը նրա կարծիքով, պետք է ոգեշնչեր և նախապատրաստեր ազատագրական պայքարը:

Լուսավորության, կրթության, գիտության, արվեստների (առաջին հերթին՝ ռազմական) զարգացումն ու տարածումն անհրաժեշտ են նաև ստեղծվելիք պետության համար: Էմինի համոզմամբ՝ եվրոպական ազգերի հզորությունը, առաջադիմությունը, ձեռքբերումները ո՛չ միայն ուժի, այլև իմաստության ու արվեստի արդյունք են:

Իսկ ինչպիսի՞ պետություն է ստեղծվելու ազատագրական պայքարի արդյունքում: Նա ավելի շատ ազգային–քաղաքական գործիչ ու գաղափարախոս է, քան քաղաքագետ: Նրա գլխավոր խնդիրն ազգի ազատագրումն է, ազգային պետականության վերականգնումը, իսկ պետության կառուցվածքի, կառավարման ձևի խնդիրները Էմինի ծրագրում երկրորդական նշանակություն ունեն: Դրանով մասամբ կարելի է բացատրել այն հանգամանքը, որ նրա պետաիրավական հայացքները տարբեր մեկնաբանությունների առիթ են տվել:

Էմինը՝ որպես գործիչ և մտածող ձևավորվել է Անգլիայում և ողջ կյանքի ընթացքում մնացել իբրև անգլիական պետական կարգի ջատագով՝ եվրոպական առաջադիմության, քաղաքակրթության ներքո հասկանալով անգլիականը: Ուստի կարելի է համաձայնել այն տեսակետին, որ հայ քաղաքական մտածողը *անգլիական տիպի սահմանադրական միապետության կողմնակից է:* Էմինը բազմիցս կսկիծով արձանագրում է, որ հայերս թագավոր չունենք: «Մրջյուններն անգամ ունեն իրենց թագավորը, բայց մենք չունենք մերը: Ամբողջ աշխարհի ազգերը ծաղրում են մեզ՝ ասելով, որ մենք չունենք մեր սեփական թագավորը»: Բացի այդ, նա իրավունքի և օրենքի աղբյուր համարում է Աստծուն: Աստվածային ծագում ունի նաև թագավորական իշխանությունը: Հետևաբար՝ թագավորական իշխանությունն ինքնին չի հակասում բնական (աստվածային) իրավունքի սկզբունքներին: Բացի այդ, թագավորը մարմնավորում է ազգային անկախությունն ու ազատությունը: Գլխավորը նրա համար ոչ թե կառավարման ձևն է, այլ ընտիր, ճիշտ օրենքների առկայությունն ու հասարակական–քաղաքական կյանքում դրանց գերակայության հաստատումը, որովհետև աստվածային օրենքները հավասարապես պարտադիր են բոլորի, այդ թվում՝ թագավորի համար:

Այսպիսով՝ Էմինի քաղաքական հայեցակարգն ու ծրագիրը հիմնված են բնաիրավական սկզբունքների վրա, թեև վերջիններս չեն ստանում համապատասխան տերմինաբանական ձևակերպում: Բնական իրավունքի առանցքային սկզբունքը՝ մարդիկ ի բնե օժտված են բնական և *անօտարելի իրավունքներով,* նա կիրառում է հայ ազգի նկատմամբ՝ հիմնավորելով հայ ժողովրդի ազատ ու անկախ ապրելու իրավունքը, ազատագրական պայքարի օրինականությունը, սեփական պետականություն ունենալու անհրաժեշտությունը: Սակայն այս ամենը որևէ հիմք չի տալիս նրան համարել «բնական իրավունքի» հայկական դպրոցի հիմնադիր, որովհետև, ինչպես կարող ենք համոզվել՝

1. Բնական իրավունքի սկզբունքները ելակետային էին հայ քաղաքական մտքի և ազգային գաղափարախոսության համար դեռևս V դարից (Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե, Մովսես Խորենացի և այլոք):

2. Մխիթար Գոշը մշակել է բնաիրավական ամբողջական հայեցակարգ, որն ընկած է նրա թե՛ Դատաստանագրքի, թե՛ առհասարակ իրավաքաղաքական ուսմունքի հիմքում:

Սույն նկատառումներն ու ճշտումները միաժամանակ վկայում են, որ Էմինի բնաիրավական հայացքները ո՛չ միայն եվրոպական, այլև մոռացության մատնված ազգային–ազատագրական մտքի յուրացման արգասիք են: Պարզ է մի բան. նրա լուսավորական գաղափարները անհարիր չեն նաև հայ գաղափարաքաղաքական ավանդույթներին և ըստ էության՝ վերջինների զարգացումն են պատմական նոր փուլում:

3.2. Մ. Բաղրամյանի քաղաքական հայացքները

Բաղրամյան Մովսես (XVIII դ.)՝ ազգային–ազատագրական շարժման գաղափարախոս և գործիչ, Էմինի աշակերտն ու գործընկերը: Գործուն մասնակցություն է ունեցել Մաղրասի հայկական գաղութի քաղաքական կյանքին, մասնավորապես՝ հայկական տպարանի ստեղծման (1770–1771) և քաղաքական–լուսավորական գրականության հրատարակման գործին: Նրա քաղաքական հայացքները հիմնականում արտացոլվել են «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ» (Մաղրաս, 1773) աշխատության մեջ, որը լուսավորականության դիրքերից քաղաքական կոչ էր հայ երիտասարդությանը և ողջ ժողովրդին՝ արթնանալ դարավոր քնից ու թմրությունից և թոթափել օտարների դաժան լուծը, ձեռք բերել քաղաքական ազատություն ու անկախություն:

Բաղրամյանն անդրադառնում է հայոց պետականության կործանման պատճառների լուսաբանմանը, ազգային պետության վերականգնման անհրաժեշտության և ուղիների հիմնավորմանը, վերահաստատված պետականության և կառավարման ձևին, որոնք կազմում են նրա քաղաքական հայեցակարգի բովանդակությունը: Իր ազատագրական ծրագիրը կենսունակ դարձնելու նպատակով նա տալիս է ճշված խնդիրների պատմական, քաղաքական, տնտեսական, գաղափարական, հոգեբարոյական հիմնավորում, ձևակերպում է մեկնակետային ու նպատակային քաղաքական գաղափարներն ու սկզբունքները: Ընդսմին, նա ելնում է ազգի պատմական անցյալից, քաղաքական ներկայից ու ժամանակի եվրոպական փորձից:

Բաղրամյանը համոզված է, որ ազգի թշվառ, սոցիալական, տնտեսական և քաղաքական ծանր վիճակը այլևս չի կարող շարունակվել: Ավելին, գերադասելի է զենքը ձեռքին արիաբար զոհվել՝ հանուն սեփական և ազգի ազատության, քան հանդուրժել ստրկական վիճակը: Քանզի քաջ և արժանապատվություն ունեցող մարդիկ նախընտրում են «մի անգամ նահատակվել ... մի անգամ հերոսաբար զոհվել, քան ապրել» թշվառության մեջ՝ հանդուրժելով օտարների բռնությունը, կեղեքումը, թալանը, կրոնական խտրականությունը, մարդկային արժանապատվության ոտնահարումը և այլն: Ուստի՝ «երանի թե և մեր ազգը մի օր մտածելր այդպես արիաբար նահատակվել՝ իրեն փրկելու ծառայությունից», օտարի դաժան լծից:

Հարկավ, զինված պայքարը պահանջում է զոհեր, բայց չէ որ ո՛չ պակաս թվով հայեր մահանում, անհետ կորում են օտարների դաժան քաղաքականության, հալածանքների հետևանքով, որոնց մի մասը միանգամայն բավարար էր ազգն ազատագրելու համար: Ուստի ավելի «լավ կլիներ, որ ազգի մի մասը զոհվեր հանուն իր ազգի» ազատության ու անկախության, ինչի շնորհիվ «ողջ ազգը» կբարգավաճեր «ազատ-րեն»՝ նպաստելով նաև ազգի քանակական աճին: Իբրև պատմական փաստ նա բերում է Ռուսաստանի օրինակը:

Հետևաբար՝ ազգին ազատագրական պայքարի մղելու համար անհրաժեշտ է ազգային գիտակցության և ինքնագիտակցության արթնացում, ազատագրական գաղափարների, ազգային արժանապատվության զգացումի սերմանում: Իսկ դա, ըստ Բաղրամյանի, հնարավոր է լուսավորության, կրթության, գիտելիքի տարածման, այդ թվում՝ ազգի պատմական և քաղաքական անցյալի փորձի յուրացման միջոցով: Այսպես, բազմաթիվ օրինակներով նա հայ երիտասարդությանը ցույց է տալիս, որ ազգը միշտ չէ, որ զրկված է եղել պետականությունից, քաղաքական ինքնիշխանությունից, որ ունեցել է ինքնակալ հզոր պետություն, պետական–քաղաքական և ռազմական հռչակավոր գործիչներ, ովքեր ապահովել են ազգի փառքն ու արժանավայել տեղը մյուս հզոր ազգերի շարքում: Հետևելով Էմինին՝ նա կարևորում է նաև պատանիների ու երիտասարդների ռազմական գործին տիրապետումը: Նա համոզված է, որ լուսավորության և գիտելիքի տարածման, ազգային արժանապատվության ոգով դաստիարակության միջոցով կարելի է հասնել ազգի բոլոր ուժերի ու սոցիալական խավերի միաբանման, ինչն անհրաժեշտ է ազատագրական պայքարի հաղթանակի համար: Այսպիսով, ազգի լուսավորումը, միաբանությունը, զենքի ուժով կորցրածը վերադարձնելը, այսինքն՝ «սեփական» ուժերով ու միջոցներով քաղաքական ազատության և անկախության նվաճումը Բաղրամյանի մեկնակետային հայեցակարգային հիմնադրույթն է:

Ազգի ազատագրման նշված ուղիների ընտրությունը խարսխված է հայոց պետականության կործանման պատճառների քաղաքական իմաստավորման վրա: Բաղրամյանը մատնանշում է յոթ պատճառ.

1. Միապետական, ինքնակալական իշխանությունը. «[Մեր իշխանները] ջանացին և ձգտեցին լինել մեր ինքնիշխան, ինքնավար իշխաններ, այսինքն՝ կամեցան ունենալ բացարձակ իշխանություն»: Մինչդեռ

«յուրաքանչյուր մարդ բնությամբ սխալական է», այդ թվում՝ տիրակալը: Սակայն, եթե «հասարակ մարդն է սխալվում կամ մեղանչում, միայն իրեն է վնասում: Իսկ իշխանի սխալը ո՛չ միայն վնաս, այլև երբեմն մեծ հարվածներ և աշխարհավերություններ է հասցնում ողջ ազգին»:

2. Իմաստության և կրթության պակասը. «Մեր թշնամին ոչ թե ուժով տիրեց մեզ», այլ «իմաստությամբ»: Այս հանգամանքը նա դիտում է որպես պատմական օրինաչափություն, որովհետև տգիտության պատճառով կործանվել են բազում մարդիկ և ամբողջական ցեղեր ու ազգություններ:

3. Հայ երիտասարդները ո՛չ թե քաջության, այլ տգիտության ու իմաստության բացակայության հետևանքով կոտորում են միմյանց, փոխանակ համախմբվելով՝ իրենց ուժն ուղղեն թշնամիների դեմ: Ազգային արժանապատվության, հայրենասիրական զգացումի պակասի հետևանքով տարբերություն չի դրվում ազգակիցների և այլազգիների միջև: Շատերը լքում են հայրենիքը և միանում օտարներին:

4. Ազգի անմիաբանությունն ու ցրվածությունը. համերաշխության և փոխադարձ սիրո բացակայության պատճառով՝ անընդհատ խորացող ու ծավալվող *ապերևույթը, թշնամանքն ու երկպառակությունը* մասնատեցին ազգը, իսկ շատերը, լքելով հայրենիքը, օտար երկրներում թափառական դարձան՝ սփռվելով աշխարհով մեկ, ինչի հետևանքով ազգը «հյուծվեց և մաշվեց»:

5. Ծուլությունը, անհոգությունն ու անփութությունը և ոչ բնաշխարհի բնական պաշարների նվազումը, աղքատացումը: Մինչդեռ աշխատասիրությունը օգտակար է ոչ միայն նյութական բարիքներ ստեղծելու, այլև մարդու առողջության համար: «Որովհետև ինչպես ծուլությունը բազում չարիքների պատճառ է, այնպես էլ ծուլության հակոտնյա արհությունը թե՛ հոգևոր, և թե՛ մարմնավոր բազում բարեգործությունների պատճառ է»: Ուստի հայ ազգը պետք է սթափվի ծուլության մոլությունից և մշտապես ոգեշնչվի արհությամբ ու քաջությամբ:

6. Օրինազանցությունը, անիրավությունն ու անհնազանդությունը, որոնք մեծ վնաս են հասցնում «ոչ միայն հասարակ ժողովրդին, այլև իշխաններին և թագավորներին»: Ընդսմին, «ժողովուրդը պարտավոր է լիովին հնազանդվել իշխաններին ... որովհետև նրանց իշխանությունը ... Աստծուց է»: Սակայն տվյալ դեպքում խոսքը ո՛չ թե օտար, այլ սեփական իշխանությունների մասին է: Հետևաբար՝ իշխանությունն աստվածային ծագում ունի: Միաժամանակ իշխաններն ու պետական մյուս պաշտոնյաները պարտավոր են «խնամակալ» լինել ժողովրդին, պետք է լինեն արդարադատ, անաչառ ու անկաշառ, ինչը նույնպես բխում է աստվածային օրենքից: Այս առումով՝ «չափազանց դժվար է տեր և իշխան լինելը»: Նմանապես՝ որդիները պարտավոր են հնազանդվել ծնողներին, իսկ ծնողները՝ սնել, կրթել, դաստիարակել

նրանց: Ուստի ազգի (հասարակության) մեջ արդարադատության, օրինականության, սոցիալական հարաբերությունների կարգավորման համար անհրաժեշտ է պահպանել և ենթարկվել գործող օրենքներին:

7. Փոխանակ իմաստություն և գիտելիք ստանալու, մենք՝ ուսումնատյացներս, ձեռք բերեցինք տգիտություն:

Ընդսմին, հայ ազգի կրած տառապանքների, օտարների տիրապետության և այլ արհավիրքների համար հարկ չկա մեղադրել բարեգործ Աստծուն: Դա մարդու (ազգի) ազատ կամքի սխալ ընտրության արդյունք է, այսինքն՝ պատճառը պետք է որոնել ոչ թե արտաքին գործոնների կամ Աստծո, այլ մեր մեջ:

Բաղրամյանի թվարկած պատճառները, ըստ էության, վերաբերում են հայոց պատմության XV–XVIII դարերի, հատկապես՝ իր ղարաշրջանին: Բացի այդ, դրանք չեն արտացոլում արտաքին՝ քաղաքական, ռազմական և այլ կարգի գործոններ: Ուստի՝ որոշ վերապահումներով կարելի է ասել, որ ազատագրական պայքարի գաղափարախոսը հայոց պետականության կործանման պատճառները բխեցնում է ոչ թե ազգի քաղաքական պատմության համակողմանի ուսումնասիրությունից, այլ հակառակը՝ պատճառները ենթարկում է իր ազատագրական ծրագրի հիմնական կետերին: Այնուհանդերձ, քաղաքական մտքի տեսանկյունից կարևորն այն է, որ դրանք բոլորն էլ, ի վերջո, ծառայում են հայ ազատագրական պայքարի արդարացիության և օրինականության հիմնավորմանը:

Բաղրամյանի, ինչպես նաև Էմինի քաղաքական ծրագրի գերխնդիրը Հայաստանի ազատագրումն է թուրքական ու պարսկական տիրապետությունից և քաղաքական անկախության նվաճումը: Ուստի վերականգնված հայկական պետականության քաղաքական կառուցվածքի և կառավարման ձևի հարցերը ետին պլան են մղված: Այնուհանդերձ, Բաղրամյանի ուսմունքում դրանք համեմատաբար ավելի հստակ են նշմարվում:

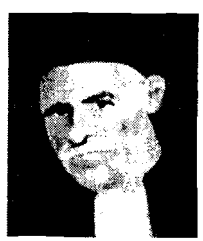
Բանն այն է, որ քաղաքական մտածողը թեև քննադատում է միապետական կարգերը՝ որպես հայոց պետականության կործանման հիմնական պատճառ, այնուամենայնիվ, նա չի մերժում միապետական կառավարման ձևն առհասարակ: Բաղրամյանն անհանդուրժելի է համարում միայն միապետի «բացարձակ և ինքնագլուխ իշխանության» ձգտումը, քանզի բացարձակ իշխանությունը սոսկ Աստծո մենաշնորհն է: Ուստի պատահական չէ, որ բացարձակ իշխանությունը հանգեցնում է բռնապետության, ինչպես ակնհայտ դրսևորվում է մահմեդական աշխարհում:

Բացարձակ միապետությունը սխալական է, որովհետև միապետը՝ որպես մարդ նույնպես սխալական է. «Իշխանությունը չի կարող (նպատակահարմար չէ) լինել որևէ մեկ անձի ձեռքում»: Ուստի անհրաժեշտ է,

որ «իշխանությունը», երկրի կառավարումը «անխախտելի սահմանադրությամբ և անեղծանելի օրենքներով կախված լինի ընտրազույն ու մեծամեծ խորհրդականներից և տարբեր խորհրդարաններից»: Որովհետև, եթե խորհրդականներից մեկը նույնիսկ սխալվի, մյուսները հնարավորություն կունենան շտկել նրա սխալը: Այդ իսկ պատճառով յուրաքանչյուր իշխանություն, իշխան կամ թագավոր, պարտադիր կերպով պետք է ունենա «ընտիր» խորհրդականներ, ովքեր կապահովեն արդար և օրինական կառավարում, զերծ կպահեն հնարավոր կամ անխուսափելի սխալներից, կօգնեն խուսափել սխալ որոշումներից:

Այսպիսով, Քաղրամյանը ղեմ է միապետի միահեծան, անսահմանափակ, բացարձակ իշխանությանը՝ որպես ներունակաբար սխալական և հակաբնական: Ըստ նրա՝ միապետի իշխանությունը ևս պետք է սահմանափակված լինի երկրում գործող օրենքներով: Իսկ նրա իշխանության օրինականությունը հսկելու գործառույթն իրականացնելու են խորհրդականների ինստիտուտը և խորհրդարանը: Հետևաբար՝ ազատագրական շարժման գաղափարախոսի քաղաքական իդեալը *սահմանադրական* (կամ սահմանափակ) *միապետությունն է*, որի դասական օրինակն Անգլիան էր: Ըստ նրա՝ կառավարման միայն այս ձևի պարագայում թագավորը կամ իշխանը կարող է հանգիստ խղճով և երջանիկ վայելել իր երկիրը, ուր կտիրեն խաղաղությունն ու բարեկարգությունը:

3.3. Շ. Շահամիրյանի սահմանադրական պետության քաղաքական հայեցակարգը



Շահամիրյան Շահամիր (1723–1797)՝ հայ լուսավորական մտքի, ազգային–ազատագրական պայքարի ու սահմանադրական պետականության գաղափարախոսության խոշորագույն ներկայացուցիչ: Նոր Ջուղայից տեղափոխվելով Հնդկաստան և հաստատվելով Մադրասում՝ նա լայն գործունեություն է ծավալում տեղի հայ գաղթօջախի առջև ծառացած խնդիրների լուծման և պատմական Հայաստանի ազատագրման ուղղությամբ: Նրա նախաձեռնությամբ և միջոցներով Մադրասում 1771 թ. ստեղծվում է տպարան՝ հայերեն լեզվով լուսավորական ու հրապարակախոսական–քաղաքական գրականություն հրատարակելու նպատակով:

Անգլիական առևտրական կապիտալի Հնդկաստան «ներխուժման» և հայկականի դիմադրության հետևանքով ստեղծված անբարենպաստ պայմաններում մադրասահայությունը ձեռնարկեց ինքնավար մարմնի ստեղծումը, որի կանոնադրությունը («Տետրակ, որ կոչի Նշավակ») մշակեց Շահամիրյանը: Կանոնադրությունը հայ հասարակական–քաղաքական մտքի ուշագրավ հուշարձաններից է, որտեղ ի թիվս այլ պատճառների՝ նշված է, որ ինքնավարության ծրագրային նպատակներից են՝ ա) հայերի ձուլման ու հայկական գաղութի անկման կանխումը, բ) օտարության մեջ վաստակած ֆինանսատնտեսական միջոցների փոշիացման կասեցումը, որպեսզի դրանք չծառայեն այլազգիների շահերին, այլ «մեր ձեռքով վաստակած պտուղը մնա մեր ազգի ժառանգությունը», գ) պահպանել հնդկահայությանը մինչև հայկական անկախ պետության վերականգնումը և հայրենիք վերադառնալու հնարավորության ստեղծումը:

Փաստաթղթում ձևակերպված են մի շարք կարևոր սկզբունքներ և դրույթներ՝ ղեկավար մարմինները ընտրելու և նրանց իրավասությունների ու պարտավորությունների վերաբերյալ, որոնք համահունչ են Շահամիրյանի «Որոգայթ փառաց» հռչակավոր երկի ոգուն և սկզբունքներին:

Իր լայնամասշտաբ քաղաքական ծրագրի իրագործման համար նախադրյալներ ստեղծելու նպատակով Շահամիրյանն անմիջական կամ նամակագրական կապեր է հաստատում հայ ազատագրական շարժման կենտրոնների, քաղաքական ու հոգևոր գործիչների հետ: Նա ձգտում էր ազատագրական պայքարում ներգրավել նաև վրաց Հերակլ Բ թագավորին: Միաժամանակ իրավացիորեն գտնում էր, որ հայ–վրացական ռազմական դաշինքը և համատեղ պայքարը բավարար չեն հարատև անկախությունն ապահովելու համար: Ուստի նա էական նշանակություն էր տալիս նաև Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական աջակցությանը: Այս նպատակով նա կապ է հաստատում ցարական Ռուսաստանի կառավարության հետ առընչվող հայազգի անվանի գործիչներ Հովսեփ Արղությանի և Հովհաննես Լազարյանի հետ: Երբ 1780–ական թթ. դրվում է ռուսական բանակի Անդրկովկաս (Հարավային Կովկաս) արշավելու խնդիրը, Շահամիրյանը մշակում է ռուս–հայկական դաշնագրի նախագիծ և այն ուղարկում Ռուսաստան, որի համաձայն՝ Հայաստանի ազատագրումից հետո այստեղ չպետք է հաստատվեն ճորտատիրական կարգեր:

Կարևորելով արտաքին օգնության գործոնը՝ Շահամիրյանը, այդուհանդերձ, Հայաստանի ազատագրման իրականացումը առաջին հերթին կապում էր հայ ժողովրդի հավաքական կամքի հետ, որի ձևավորումը լուրջ նախապատրաստական աշխատանք էր պահանջում: Դարեր շարունակ օտար լծի տակ գտնվող հայ ժողովրդին հեշտ չէր ոտքի հանել համազգային խնդիրներ լուծելու համար: Ուստի՝ նրա կարծիքով, անհրաժեշտ է լուսավորել նրան, ազատասիրության և հայրենասիրության ոգի, ազգային ինքնագիտակցության և արժանապատվության զգացում արթնացնել ազգի մեջ: Առանց նախապատրաստական այս աշխատանքների՝ ազգային–ազատագրական պայքարի կազմակերպումը հնարավոր չէր: Բացի այդ, ազգին լուսավորելը անհրաժեշտ էր ոչ միայն

ազատագրական պայքարի ծավալման, այլև ստեղծվելիք պետության կառավարման ձևի, պետական կարգերի ընտրության համար: Բանն այն է, որ Շահամիրյանի նպատակը ոչ միայն ազատ ու անկախ Հայաստանի ստեղծումն էր, այլև հասարակական–քաղաքական նոր կարգերի, հարաբերությունների հաստատումը, որոնք պետք է էապես խթանեն վերականգնված հայկական պետության տնտեսական, քաղաքական և մշակութային վերելքը:

Այս խնդիրներն արտացոլված են Շահամիրյանի «Որոգայթ փառացում», որը բաղկացած է երկու մասից: Առաջինը բովանդակում է նրա ազգային–հասարակական–քաղաքական հայեցակարգի հիմնադրույթների ու սահմանադրականության սկզբունքների պատմական և տեսական հիմնավորումն ու փաստարկումը, իսկ երկրորդը՝ ազատագրված Հայաստանում ստեղծվելիք պետության օրինագծի, մասնավորապես՝ համակարգված սահմանադրության նախագիծը:

Քնահրավական տեսություն: Շահամիրյանի իրավաքաղաքական տեսությունը հիմնված է բնական իրավունքի (աստվածային իրավունքի) և հասարակական դաշինքի հայեցակարգերի վրա: Որոշ հետազոտողներ նրա ուսմունքում տարանջատում, իսկ երբեմն հակադրում են «բնական իրավունք» և «աստվածային իրավունք» հասկացությունները, ինչը «բնույթ», «բնական բնույթ», «բնական բնություն» և «բնություն» հասկացությունների ոչ համարժեք ըմբռնման արդյունք է: Դրանք մեկնաբանվում են մերթ որպես «մարդու հոգեկան կարողություններ», մերթ՝ «մարդու բնական կարողությունների անբողջություն» և «հոգեկան կարողությունների բոլոր մակարդակները, բացառությամբ՝ բանականության»:

Այս մեկնաբանությունների հիմնական պատճառներից են.

1. «Որոգայթ փառացի» հասկացութային ապարատի տերմինաբանական ձևակերպման անհստակությունն ու մասնակի անորոշությունը. «բնություն» հասկացությունն ընդգրկում է իմաստային լայն գունապար՝ սկսած էությունից ընդհուպ դրա ամենատարբեր դրսևորումները, ինչը հետազոտողներից պահանջում է յուրաքանչյուր դեպքում ճշտել հիշյալ հասկացությունների բովանդակությունն ու ծավալը: Սակայն դա չի նշանակում, որ Շահամիրյանը դրանք չէր տարբերակում հասկացութային առումով.

2. «Բնություն» հասկացության ոչ համարժեք ըմբռնումն ու մեկնաբանումը հենց հետազոտողների կողմից.

3. Մարդու՝ որպես սեռի և անհատ մարդու էությունների («բնությունների») նենգափոխումը, շփոթումը.

4. Բնական իրավունքի և դրական իրավունքի ոլորտների ու գործառույթների իմաստափոխումը:

Այսպես, տեսակետներից մեկի համաձայն՝ Շահամիրյանը բնական իրավունքի սկզբունքները բխեցնում է «մարդու բնույթի առանձին անհրաժեշտ կողմերից և բանականությունից, որտեղ հիմնական և որոշիչ տեղը հատկացվում է» բանականությանը: Այստեղից էլ հետևեցվում է, որ բնական իրավունքի սկզբունքները, ի տարբերություն աստվածային իրավունքի՝ փոփոխական են:

Այս և նմանատիպ այլ սահմանումներում, մի կողմից, նույնացվում են մարդու էությունն ու դրա կոնկրետ դրսևորումները, մյուս կողմից՝ հակադրվում էությունն ու բանականությունը: Մինչդեռ թե՛ նույնացումը, թե՛ հակադրումը որևէ հիմք չունեն: Մարդու՝ որպես սեռի կամ տեսակի բուն էությունը վերաբերում է հաստատունի, անփոփոխի, հավերժի ոլորտին, իսկ դրա դրսևորումները կոնկրետ մարդու մեջ՝ փոփոխականի, հարաբերականի ոլորտին: Մյուս կողմից՝ բանականությունը ոչ թե ինքնակա, ինքնաբավ գործոն է, այլ մարդու՝ որպես տեսակի էության (բնության) կարևորագույն բաղկացուցիչը (էական հատկանիշը), որով նա տարբերվում է մյուս կենդանի էակներից:

Բացի այդ, պետք է նկատի ունենալ, որ աստվածային իրավունք և բնական իրավունք հասկացությունները իմաստավորվում են միայն «դրական իրավունք» հասկացության հետ հարաբերակցությամբ՝ կազմելով հասկացութային «եռանկյունի», որից դուրս դրանք գոյություն չունեն: Իսկ դրական իրավունքը (մարդու օրենսդրական գործունեության արդյունքը) հենց հարաբերականի, փոփոխականի ոլորտն է: Եթե համաձայնելու լինենք վերոհիշյալ տեսակետին, ապա կստացվի, որ աստվածային իրավունքը հավերժ է, իսկ բնական և դրական իրավունքը՝ փոփոխական, ինչը տրամաբանորեն պահանջում է իրավունքի փոփոխական երկու ոլորտի միջև սկզբունքային տարբերությունների բացահայտում: Մինչդեռ, վերոհիշյալ տեսակետի կողմնակիցները պարզապես չեն նկատում վերջին հանգամանքի գոյությունը:

Հետևաբար՝ բնական իրավունքը առնչվում է մարդու էությանը՝ բնությանը, ուստի դրա սկզբունքները չեն կարող փոփոխական լինել, քանզի անփոփոխ է մարդու՝ որպես սեռի էությունը, և փոփոխական՝ սոսկ դրա դրսևորումները: Այլ կերպ ասած՝ Շահամիրյանը ոչ թե հակադրվում է, այլ միանգամայն համաձայն է քաղաքական այն մտածողների հետ, ովքեր նույնացնում են բնական իրավունքը և աստվածային իրավունքը:

Ըստ Շահամիրյանի՝ ինչպես ողջ գոյը, այնպես էլ իշխանությունն ու օրենքը աստվածային ծագում ունեն: Դրանց առաջին կրողը Ադամն է: Ընդսմին, Ադամին շնորհված իշխանությունը տարածվում էր սոսկ «բնական բնությամբ» օժտված, այսինքն՝ մարմնական կենդանիների, բայց ոչ «բանական բնութեամբ մարդոյ», այսինքն՝ բանականությամբ օժտված մարդու վրա: Մարդու «բանական բնությունը» (մարդկային հոգու

բանական մասը, բանական հոգին) ենթարկվում է միայն Արարիչ Աստծուն: Հետևաբար՝ երկրային իշխանությունը (թագավորի, իշխանի, բռնապետի) կարող է տարածվել մարդու միայն մարմնի և ո՛չ բանականության վրա: Հարկ է նշել, որ այստեղ արտահայտված է հայ միջնադարյան քաղաքական մտքում տարածված մարմնավոր և հոգևոր իշխանությունների տարանջատման գաղափարը:

Հարկավ, Շահամիրյանի իրավաքաղաքական համակարգում առկա է դեիստական փիլիսոփայության ազդեցությունը: Աստված, ստեղծելով աշխարհն ու մարդուն և նրանց օժտելով աստվածային օրենքներով, այլևս անմիջականորեն չի միջամտում աշխարհի և հասարակության հետագա գոյության հարցերին: Սակայն, այստեղից բնավ չի հետևում, որ ըստ քաղաքական մտածողի՝ «հասարակության մեջ գործող կարգերն ու օրենքները պետք է համապատասխանեն մարդու *բնական բնությանը և բանական բնությանը*», որ «հասարակական ու պետական կյանքում գործող օրենքները պետք է հաշվի առնեն մարդու բանականությունը»: Նախ՝ աշխարհի և հասարակության գործերին չմիջամտելու դեիստական սկզբունքը բնավ չի նշանակում, որ Աստված առհասարակ դադարեցնում է հսկողությունը: Երկրորդ՝ աշխարհի և մարդկանց գոյությունը ինքնաբավ, բացարձակ չէ, որովհետև գոյության օրենքները տրված են ի վերուստ, այսինքն՝ բնության օրենքները համընկնում են աստվածային օրենքների հետ: Ուստի հասարակության մեջ գործող օրենքների համապատասխանությունը «բնական բնությանը կամ բանական բնությանը» իրականում նշանակում է համապատասխանեցում աստվածային օրենքներին: Բացի այս, մեջբերումից պարզ է, որ խոսքը դրական իրավունքի (գործող օրենքների) մասին է:

Այսպիսով, օրենքների՝ մարդու բնական բնությանն ու բանական բնությանը համապատասխանության մասին Շահամիրյանի պահանջը նշանակում է, որ դրական իրավունքի նորմերը (մարդկանց ստեղծած օրենքները) պետք է բխեցվեն բնական, այսինքն՝ աստվածային իրավունքի սկզբունքներից: Հակառակ պարագայում՝ ստեղծված օրենքները համարվում են հակաբնական և հակաբանական:

Իշխանության և կառավարման ձևի բնաիրավական հիմքը: Բնաիրավական դիրքերից Շահամիրյանը բազմակողմանիորեն քննում է մարդու և ազգի իրավունքի, օրենքի ու իրավունքի, օրենքի և պետության (իշխանության) հարաբերակցության հիմնարար հարցերը: Նրա հայացքների ելակետային հիմնադրույթն է. «մարդն իր բնությամբ (էությամբ) երկրի վրա ի բնականե ծնվում է հավասար»: Իսկ մարդկանց մեջ առկա մտավոր և այլ կարգի տարբերությունները սոսկ կրթության ու դաստիարակության հետևանք են և որևէ կերպ չեն առնչվում բնական իրավունքի ոլորտին: Այսինքն՝ բոլոր մարդիկ, անկախ հասարակության մեջ զբաղեցրած քաղաքական, սոցիալական և տնտեսական դիրքից, պետք է օժտված լինեն հավասար իրավունքներով:

Սինչդեռ գոյություն ունեցող միապետական կարգերն արհամարհում են մարդկանց բնական իրավունքները, իրավական հավասարության աստվածային սկզբունքը, մարդու արժանապատվությունը: Կառավարման միապետական ձևը չի կարող իրականացնել, առավել ևս ապահովել սոցիալական արդարությունն ու իրավական հավասարությունը, որոնք հասարակության բնականոն զարգացման և բարգավաճման հիմքն են: Ի ապացույց՝ Շահամիրյանը վկայակոչում է տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայոց պատմությունը. «Հայոց աշխարհին և հայ ազգին հասցված անհուն վնասների պատճառը ինքնակալ թագավորության, ինքնակալ իշխանության և ինքնական գործողություններն են»: Քաղաքական մտածողի խորին համոզմամբ՝ կառավարման միապետական ձևը (բացարձակ միապետությունը) դարձավ հայոց պետականության կործանման հիմնական պատճառը:

Միապետական կարգերի բացասական դերը բացատրվում է դրանց հակաբնական բնույթով. ա) միապետական կարգերի հիմքում ընկած են բռնությունն ու սարսափը, իսկ բռնության վրա կառուցված ցանկացած իշխանություն անցողիկ է և, ի վերջո, դատապարտված է կործանման, այսինքն՝ հավերժ չէ. բ) յուրաքանչյուր մարդու, այդ թվում՝ միապետի «բնությունը» (իմա՝ բնավորությունը) փոփոխական է, ուստի՝ միահեծան տիրակալը չի կարող հետևողականորեն կիրառել ու ապահովել չափավորություն, հավասարակշռություն ու արդարություն:

Բնաիրավական հայեցակարգի տեսանկյունից արժեվորելով միապետությունը՝ Շահամիրյանը տրամաբանորեն հանգում է այն եզրակացության, որ հայ ազատագրական պայքարի նպատակը չի կարող լինել միապետական կարգերի վերականգնումը. թող չլինի մեզ ցանկալի և ընդունելի, որ «այսուհետ հայ ազգի մեջ մուտք գործի թագավոր, կամ իշխան և կամ զորապետ՝ ոչ ոք *ինքնակալ իշխանությամբ* (ընդգծումը.— Կ. Մ.)»: Փոխարենը նա առաջարկում է հիմնել այնպիսի իշխանություն, որն արտահայտի ողջ ազգի (հասարակության) կամքը, հասարակական շահերը, ապահովի յուրաքանչյուր քաղաքացու բնական իրավունքներն ու օրինական շահերը, պետության կառավարմանը մասնակցությունը. «Մեր և մեր հայոց աշխարհի համար հույժ բարի է, որպեսզի հայ ազգից յուրաքանչյուրն իրենց բնական բնության համաձայն ազատ իշխեն իրենց երկրի վրա ... որպեսզի ծննդյան պահից բոլորն էլ ստանան իշխանության Շուքը (իրավունքը.— Կ. Մ.), և իշխող մնան ողջ կյանքի ընթացքում՝ սեփական երկրի վրա մինչև կյանքի վերջը»:

Այս գաղափարների ու սկզբունքների իրականացմանն անհրաժեշտ է, որ ժողովուրդը հնարավորություն ունենա հսկողություն սահմանել պե-

տական իշխանության գործունեության վրա, նրան պետք է իրավունք վերապահել՝ փոխելու այն կառավարությունը, որը չի արտահայտում հասարակական շահերը:

Վերոնշյալ խնդիրների և մեկնակետային սկզբունքների տեսանկյունից՝ Շահամիրյանը հասարակության քաղաքական կազմակերպման և կառավարման լավագույն ձև համարում է հանրապետությունը, ինչը հիմնավորում է դրա հիմքում ընկած պայմանագրային (հասարակական դաշինքի) տեսությամբ: Որպես պատմական վառ օրինակ՝ նա վկայակոչում է հանրապետական Հռոմը, որը ստեղծվել է բանավոր դաշինքի հիման վրա. ժողովուրդը հոժարակամ պարտավորվում է պետությանը վճարել համապատասխան հարկեր, իսկ պետությունը՝ ապահովել մարդկանց անձի և գույքի անձեռնմխելիությունը, ազատությունն ու անվտանգությունը: Հանրապետական կարգերի առանձնահատկություններից է պետական մարմինների ընտրովիությունը: Իսկ միապետական կարգերը խարսխված են բռնության վրա, ուստի խոսք անգամ չի կարող լինել հասարակական դաշինքի (պայմանագրի) մասին, քանի որ բռնապետության պայմաններում ժողովուրդն ի վիճակի չէ արտահայտել իր կամքը, զուրկ է իրավունքից և ունի միայն պարտականություններ: Ուստի պատահական չէ, որ երբ Հռոմում հանրապետական կարգը փոխարինվեց միապետականով, և ընդհանրական կամքը՝ միապետի (կայսեր) կամքով, հռոմեացիները «օրեցօր» թուլանալով՝ հասան անկման»:

Հանրապետության օրոք ժողովուրդը պարտավորություններ է ստանձնում ոչ թե միապետի, այլ ինքն իր հանդեպ, ինչը միանգամայն համապատասխանում է արդարության և բնական իրավունքի սկզբունքներին: Ավելին, Շահամիրյանի կարծիքով, հասարակական դաշինքի հիման վրա կարելի է միայն հանրապետական կարգեր ստեղծել:

Հետևելով XVII–XVIII դարերի եվրոպական լուսավորիչներին՝ Շահամիրյանը հիմնավորում է այն տեսակետը, որ պետական օրենքները պետք է համապատասխանեն մարդու «բնական և բանական բնությանը», արտահայտեն և պաշտպանեն նրա բնական իրավունքները՝ «անձի և ունեցվածքի ապահովությունը», «գործողությունների ազատությունը», «մտածողության, խոսքի և հավատի ազատությունը»: Օրենքներն անհրաժեշտ ու պարտադիր են հասարակության բոլոր անդամների համար՝ նրանց օժտելով հավասար իրավունքներով:

Սակայն, որպեսզի հնարավոր լինի ապահովել օրենքների հիշյալ գործառույթները, և դրանք արտահայտեն ողջ ժողովրդի իրական շահերը, հարկ է ստեղծել «հավասարապես ողջ ժողովրդի կամքին և ցանկության համաձայն» օրենքներ: Իդեալական տարբերակն այն է, որ հասարակության բոլոր անդամներն անմիջականորեն և միասնաբար մասնակցեն օրենքների մշակմանն ու ընդունմանը (անմիջական ժողովրդավարություն): Բայց քանի որ գործնականում դա անհնար է կազմակերպել, ուստի մարդիկ իրենց ցանկությամբ ընտրում են ներկայացուցիչներ՝ օրինաստեղծ գործունեությամբ զբաղվելու համար (ներկայացուցչական ժողովրդավարություն): Նման եղանակով ստեղծված օրենքները կարտահայտեն ողջ հասարակության կամքն ու շահերը: Օրենսդիրները նույնպես պետք է ենթարկվեն իրենց իսկ ստեղծած և ժողովրդի հավանությանն արժանացած օրենքներին: Օրենքը հասարակության մեջ գերագույն ուժն է, գերագույն իշխանությունը, որին պետք է անխտիր ենթարկվեն բոլորը և, առաջին հերթին՝ իշխանավորներն ու օրենսդիրները. «Օրենքը պիտի լինի Հայոց և Հայաստանյաց աշխարհի թագավորը», «Օրենքը պիտի լինի մեր միակ թագավորը»:

Քննականաբար ծագում է գերակա իշխանության և օրենքի աղբյուրի հարցը: Ստրկատիրական և ավատատիրական գաղափարախոսության, այդ թվում՝ իրավական ու քաղաքական մտածելակերպի համաձայն, իշխանության ու օրենքի միակ աղբյուրն Աստված է, իսկ թագավորը (միապետը) նրա ներկայացուցիչը, փոխանորդը երկրի վրա: Այսինքն՝ թագավորն Աստծո կամքի և աստվածային օրենքի իրագործողն ու երաշխավորն է, ինչը, սակայն, հաճախ գործնականում ենթգափոխվել է, և միապետը բռնությամբ ստանձնել է իշխանության և օրենքի գերագույն աղբյուրի կարգավիճակ: Շահամիրյանը նս միանշանակ ընդունում է, որ իշխանության, օրենքի միակ ճշմարիտ՝ գերագույն աղբյուրն ու կրողը Աստված է: Սակայն Աստված մարդկանց ստեղծել է ազատ ու հավասար և ոչ մեկին իրավունք չի վերապահել *կամայականորեն* իշխել մյուսների վրա: Հետևաբար՝ միապետի իշխանությունը աստվածային ծագում չունի. բռնակալությունը որևէ առնչություն չունի աստվածային իշխանության և օրենքի հետ:

Մարդիկ հնուց ի վեր խախտել են ի վերուստ հաստատված աստվածային օրենքը՝ ստեղծելով բռնապետական կարգեր, սակայն, քանի որ բնական իրավունքներով ու ազատությամբ մարդկանց օժտել է Աստված, նրանք կարող են և իրավունք ունեն պայքարել իրենց ոտնահարված իրավունքների ու ազատությունների համար, վերականգնել բռնությամբ օտարված, կորցրած բնական իրավունքները: Ավելին, դրանով վերականգնվում են աստվածային օրենքը, իշխանությունը, արդարությունը:

Սույն հայեցակարգային մոտեցումը տարածվում է նաև ազգի բնական իրավունքների և ազատությունների վրա: Ուստի՝ *օտար բռնակալների անօրեն, հակաբնական գործողությունների հետևանքով նվաճված և կեղեքված ժողովուրդը ոչ միայն կարող է, այլև պարտավոր է պայքարել հանուն բնական իրավունքների վերականգնման, ինչը միանգամայն համապատասխանում է աստվածային օրենքին:* Իրավաքաղաքական այս դիրքորոշումը միաժամանակ ազգային–ազատագրական պայքարի հիմնավորման գաղափարախոսական կարևորագույն ուղիներից է:

Այսպիսով, Շահամիրյանը գերակայության աղբյուր համարում է Աստծուն, իսկ հասարակական կյանքում դրա կրողը միայն ժողովուրդն է: Հայեցակարգային այս գաղափարն արտահայտված է նաև Քարթլիի Հերակլ Բ թագավորին գրած տողերում. «Հիշի՛ր իմ արքա, որ ժողովուրդը չի ստեղծված քո համար, այլ նախախնամությամբ դու ես ընտրված քո ժողովրդի համար, որի բարիքը՝ քո բարիքն է, որի ազատությունը՝ քո ազատությունն է»: Հետևաբար, նույնիսկ միապետական կարգերի պարագայում՝ աստվածային օրենքի և իշխանության տեսակետից միապետը օրենքի և իշխանության աղբյուր չէ: Նա այդպիսին է միայն այն դեպքում, երբ նրա իշխանությունը չի հակասում հպատակ ժողովրդի բնական իրավունքներին, այլ կերպ ասած՝ աստվածային օրենքին:

Իր գերակա իրավունքն անմիջականորեն իրականացնելու համար ժողովուրդը պետք է հավաքվի մի տեղում՝ «լսելու իր իրավունքները և կազմելու օրենքներ և կամ ընդունելու կամ մերժելու կարգադրություններ»: Սակայն ժողովրդի գերակա կամքը որոշելու համար բնավ պարտադիր չէ (թեև ցանկալի է) պարզել հասարակության յուրաքանչյուր անդամի կամքը: Ինչպես ցորենի որակը պարզելու համար պարտադիր չէ ստուգել բոլոր հատիկները, այնպես էլ ժողովրդի կամքն իմանալու համար բավական է յուրաքանչյուր տասը հազար տնից ընտրել երկուական ներկայացուցիչներ, ովքեր «կկատարեն այն տասը հազար անձանց գործը, որոնք ուղարկել են նրանց»: Ժողովուրդն իր գերակա իրավունքը կարող է իրականացնել նաև ներկայացուցիչների միջոցով:

Արևմտաեվրոպական քաղաքական մտածողները, հատկապես՝ Ռուսոն, համարում են, որ գերական (ժողովուրդը) կառավարման գործառույթները կարող է հաղորդել ողջ ժողովրդին (ժողովրդավարություն), ժողովրդի փոքրամասնությանը (արիստոկրատիա) կամ մեկ անձի (միապետություն): Այլ կերպ ասած՝ ըստ Ռուսոյի, կառավարման ձևի ընտրության հարցում ժողովուրդն օժտված է լիակատար ազատությամբ: Բացի այդ, նրա հիմնական խնդիրն է կառավարման յուրաքանչյուր ձևի հիմքի բացահայտումը, ոչ թե հանրապետական կարգերի հաստատման հիմնավորումը: Ուստի պատահական չէ, որ եթե եվրոպական մի շարք լուսավորիչներ (Ռուսո, Հյում և այլոք) Հռոմի կործանումը բացատրում են հանրապետական կարգերի առկայությամբ, ապա Շահամիրյանը բացատրում է միապետության (կայսրության) ստեղծումով, իսկ Հռոմի հզորացումը՝ հանրապետական կարգերով: Այս առումով հայ մտածողը հարում է Հելվեցիուսի տեսակետին:

Հանրապետական կարգերի ջատագովը ողջունեց Վաշինգտոնի գլխավորած զինված պայքարը, որը «ջանում և աշխատում է ազատություն ձեռք բերել և ոչ մեկին հնազանդ չլինել ... Ամերիկացիների սրտի

ցանկությունը բնական է՝ մարդու բնության մեջ է, քանզի երկրի վրա չկա ոչինչ առավել քաղցր, քան ազատությունը»:

Լուսավորիչները կարևորում են օրենքի և օրենսդրության հարցերը: Շահամիրյանը դրանց անդրադարձել է կառավարման հանրապետական ձևի տեսանկյունից: Նրա նախագծած հանրապետությունը ներկայանում է որպես օրենքների (բանականության) թագավորություն. «Եթե ցանկանում եք ազատ լինել և հավասարապես թագավորել ձեր աշխարհի վրա և ազատ՝ ձեր ունեցվածքի վրա, պատվի արժանանալ ձեր առաքինության համար ... հարկավոր է ընտրել բարի օրենքներ՝ հավասարապես բոլոր մարդկանց կամքի և ցանկության համաձայն՝ ձեր բանական հոգու հնարավորություններից ելնելով, որպեսզի չլինի մեկը, որ իշխի ձեր վրա, բացի ձեր օրենքից»: Հերակլ Բ թագավորին ևս խորհուրդ է տալիս. «ջախջախիր ծառայական լուծը, որպեսզի չերևա քո ժողովրդի պարանոցի վրա և նրանց դարձրու իրենց օրենքների ծառան»: Շահամիրյանն այն սակավաթիվ քաղաքական մտածողներից է, ով իր գաղափարներն իրագործելու համար պատրաստ է զոհաբերել անձնական միջոցները: Քարթլիում ճորտատիրական կարգերը վերացնելու նպատակով նա պատրաստ էր տրամադրել անհրաժեշտ գումար, եթե «արքային (Հերակլ թագավորին.— Կ. Մ.) ձեռնտու լիներ նշանակելու չափավոր փրկագին»:

Ժամանակի գաղափարախոսները և հատկապես՝ լուսավորիչները գովերգում էին օրենքի թագավորությունը՝ համոզված լինելով, որ ժողովուրդն օրենքների միջոցով կարող է ստեղծել ցանկալի հասարակարգ, կառավարման ցանկալի ձև և այլն: Սակայն նրանք չափազանցնում էին օրենքի դերն ու ուժը, աստվածացնում այն: Այսպես, Հելվեցիուսի կարծիքով՝ «օրենքներն անում են ամեն ինչ»: Իսկ Շահամիրյանը նշում էր, որ «սրանից (օրենքից) բազում հնարավորություններ է բխում՝ նույնիսկ մեռելներին է հարություն տալիս և կենդանի դարձնում»: Նրա կարծիքով՝ օրենքի միջոցով հնարավոր է վերացնել կամայականությունները, անօրինությունները, սոցիալական մենաշնորհները, մարդկային դժգոհություններն ու հասարակության մեջ հաստատել սոցիալական համապարփակ ներդաշնակություն, արդարություն և հավասարություն:

Սակայն, այդպիսին են միայն այն օրենքները, որոնք ստեղծվում են կամքի ազատ դրսևորմամբ: Օրենքի գնահատման չափանիշը հասարակական բարօրությունն է: Շահամիրյանի ուսմունքում օրենք, ընդհանրական շահ և ընդհանրական կամք հասկացությունները համընկնում են: Ինչպես Ռուսոն, ըստ որի՝ «օրենքին ենթարկվող ժողովուրդը պետք է լինի այդ օրենքի հեղինակը», քաղաքական՝ մտածողը նշում է. «բոլորդ պետք է հնազանդվեք միայն ձեր օրենքներին, որոնք դուք ընտրել եք և ձեզ ցանկալի է թվացել»: Պետք է հիշել, որ նա ընդունում է ժողովրդական ներկայացուցչության ինստիտուտը, որի ընդունած օրենքները հա-

մարում է ժողովրդի կողմից ընդունված: Քանի որ օրենքը ժողովրդի կամքի արտահայտման միջոց է, օրենքի առջև բոլորն էլ հավասար են՝ անկախ սոցիալական և քաղաքական դիրքից: Հայոց նախարարը՝ Հայաստանի հանրապետության գերագույն պաշտոնատար անձը, ևս ընդամենը «կա և մնում է մեր ամբողջ ազգի սպասավորը ... նա ևս ընդունում է իր ձեռքում գտնվող գործերի պտուղը Օրենքների համաձայն ... նրա առավելությունը իրականում պայմանավորված է իր ազգին հավատարմաբար ծառայությամբ»:

Հայաստանի ազատագրման ծրագիրը: Շահամիրյանի իրավաքաղաքական հայացքներն առնչվում են Հայաստանի ազատագրման նրա ծրագրին, ինչի համար, ըստ նրա, կային երեք նախադրյալ. ա) հայ ժողովրդի զանգվածային բնույթը, բ) Ղարաբաղի մելիքությունները, գ) Հայ եկեղեցին, որը պետք է համադրեր երկու գործոնները: Այդ ամենը պետք է իրականացվի հանրապետական, ժողովրդավարական սկզբունքների հիման վրա, ինչը հնարավորություն կտա ապահովել «մի կամք, մի խորհուրդ, մի գործողություն»:

1770–ականների կեսին Շահամիրյանն ազատագրական ծավալուն ծրագրով դիմեց Սիմեոն Ամենայն կաթողիկոսին: Ծրագրի համաձայն՝ Ղարաբաղում առաջարկվում էր ստեղծել հայոց պաղլամենտը՝ «Ծերակույտը», որն ընտրելու էր հայոց նախագահին՝ նախարարին, ով ընտրվելու էր մեկ տարով: Ստեղծվելիք Ծերակույտի կամ «Հայոց տան» վրա դրվելու էր պատմական Հայաստանի մյուս տարածքների ազատագրման կազմակերպման խնդիրը. «Որովհետև Հայոց տունը պաշտպանելու է երկիրը զինված ուժով և ազատություն է տալու հայոց ազգին ... ազատագրելու է ամբողջ երկիրը և ազգը այլ ազգերի ծառայությունից, կախվածությունից»: Կաթողիկոսին հղած նամակում Շահամիրյանն իբրև Հայաստանի ազատագրման նախապատրաստական քայլ առաջարկում է ընտրել հայոց նախարար, ով կոչված է ղեկավարել Հայաստանի ազատագրումը:

Շահամիրյանի ծրագիրը փաստորեն ենթադրում էր Ղարաբաղի հայ մելիքությունների հիման վրա ստեղծել հանրապետություն, որի Ծերակույտը, սակայն, ստեղծվելու էր Հայաստանի բոլոր գավառներից ընտրված ներկայացուցիչներից և դառնալու էր համազգային մարմին: Բնականաբար, մինչ ամբողջ Հայաստանի ազատագրումը, ազգային պետական մարմնի իշխանությունը սահմանափակվելու էր Ղարաբաղի տարածքով: Ծերակույտը փաստորեն դառնալու էր Հայաստանի բոլոր տարածքների ազատագրման ու կառավարման համազգային մարմինը:

Կաթողիկոսը կտրականապես արգելեց Շահամիրյանին զբաղվել քաղաքականությամբ: Չենթարկվելով հրահանգին՝ նա դիմեց Գանձասարի (Ղարաբաղ) հովհաննես կաթողիկոսին, սակայն, կրկին ապարդյուն:

Հայ քաղաքական և հոգևոր գործիչների դրսևորած զգուշավորությունը կամ ձեռնպահությունը Շահամիրյանին ստիպեց դիմել Հերակլ Բ թագավորին: 1787 թ. «Որոգայթ փառացի» օրենսդրական մասը նա ուղարկեց թագավորին՝ առաջարկելով համապատասխան փոփոխություններից և լրացումներից հետո այն հաստատել ու գործադրել Քարթլիում: Սակայն զանազան պատճառներով այս նախաձեռնությունը ևս ապարդյուն եղավ:

Հայոց պետականության քաղաքական կառուցվածքը: Իրավաքաղաքական հիմնադրույթների հիման վրա Շահամիրյանը մշակում է ստեղծվելիք հայկական պետության հասարակական–քաղաքական կառուցվածքի ծրագիրը, սահմանադրության նախագիծը: «Որոգայթ փառացի» երկրորդ մասը բաղկացած է 521 հոդվածից, որոնցից 100–ից ավելին վերաբերում են սահմանադրական իրավունքին (արդի իմաստով): Նա օրենսդրական նորմատիվ բնույթ է հաղորդում առաջին մասում ձևակերպված և հիմնավորված իրավաքաղաքական սկզբունքներին, հատկապես՝ առանցքային այն գաղափարին, որի համաձայն՝ իշխանությունը բխում է ժողովրդից, պատկանում է ժողովրդին ու հաշվետու է նրա առջև:

Ըստ Շահամիրյանի՝ ստեղծվելիք հայոց պետությունը բնույթով պետք է լինի ժողովրդավարական, իսկ կառավարման ձևով՝ սահմանադրական–հանրապետական: Պետական իշխանությունը բաժանվելու է երեք անկախ «ճյուղերի»՝ օրենսդիր, գործադիր և դատական: Պետական իշխանության բարձրագույն մարմինները պետք է կազմավորվեն բազմաստիճան ընտրությունների միջոցով: Ընտրությունների ժամանակ երկիրը բաժանվելու է մարզերի, որոնցից յուրաքանչյուրն ընդգրկելու է 12000 տնից ոչ պակաս: Ընտրական մարզի յուրաքանչյուր գյուղ կամ բնակավայր ընտրելու է մեկ պատգամավոր, որոնք իրենց հերթին վիճակահանությամբ ընտրելու են երկու ներկայացուցիչ՝ փոխանորդներ պետական իշխանության հիմնական կառույցների համար, մեկը՝ օրենսդիր մարմնի՝ «Հայոց տան» անդամ, մյուսը՝ գործադիր կառավարության անդամ: Հետևաբար՝ բոլոր մարզերի փոխանորդների ընդհանուր թվի ուղիղ կեսը դառնալու է օրենսդիր մարմնի անդամ, մյուս կեսը՝ գործադիր մարմնի պաշտոնյա: Ընտրությունները պետք է կատարվեն երեք տարին մեկ: Ընդսմին, փոխանորդները վարձատրվում են ոչ թե պետական միջոցներից, այլ յուրաքանչյուր ընտրական մարզ ապահովում է իր երկու փոխանորդի վարձատրությունը (12000 տնից յուրաքանչյուրը այդ նպատակով տրամադրում է կես դահեկան արծաթ): Դա անհրաժեշտ է, որպեսզի «նրանք անհոգ լինեն. ծախսերի մեջ՝ փոխանորդության (ընթացքում) ժամանակն ազատ պահելով գործի համար հանուն իրենց ժողովրդի բարօրության», ինչը կապահովի նրանց ինքնուրույնությունը, անկա-

խությունը՝ նյութական առումով ու պետական (գործադիր) կառույցներից, ինչպես և պատասխանատվություն ընտրողների առջև:

Հայ եկեղեցու ներկայացուցիչը հատուկ կարգով է ընտրվում Հայոց տուն. «Ամենայն Հայոց ծայրագույն Հայրապետը և բոլոր եպիսկոպոսները ընտրում են մի եպիսկոպոսի»՝ որպես փոխանորդ, ով «ունենում է երկու ձայն»: Հոգևորականները չեն կարող մասնակցել ընդհանուր ընտրություններին և փոխանորդ ընտրվել ընդհանուր հիմունքներով, որովհետև, ըստ Շահամիրյանի, եկեղեցին պետք է անջատված լինի պետությունից. եկեղեցին չպետք է միջամտի պետական գործերին, իսկ պետությունը՝ եկեղեցական գործերին: Միաժամանակ, որպես հայկական պետության քաղաքացիներ՝ հոգևորականները չեն կարող զրկվել ընտրության իրավունքից, առհասարակ չմասնակցել պետական օրենսդիր մարմնի գործունեությանը: Դրանով որոշակի կապ է հաստատվում պետական և եկեղեցական իշխանական կառույցների միջև:

Թեև հայկական պետությունում ապրող բոլոր ժողովուրդներն էլ հռչակվում են հավասար օրենքի առջև և իրենց իրավունքներով, ապահովվում է կրոնի և դավանանքի (խղճի) ազատություն, այնուհանդերձ, հայ լուսավորչական դավանանքին պատկանող հայերն օժտվում են որոշ արտոնություններով: Ի մասնավորի՝ միայն նրանք կարող են ընտրվել պետական բարձր պաշտոններում, հողի սեփականատեր լինել, իսկ այլազգիներն ու այլադավանները օժտվում են միայն վարձակալության իրավունքով:

Իրավաքաղաքական ընդհանուր սկզբունքների որոշակի խմբագրումն ու ձևավոխումը բնավ չեն հակասում Շահամիրյանի քաղաքական իդեալներին և բնահիրավական հայեցակարգին: Ավելին, հենց այստեղ արտահայտվում է նրա ստեղծագործական հանճարը, ինչը չափազանց ուսանելի է ցանկացած և հատկապես՝ ձևավորվող պետությունների օրինաստեղծ գործունեության համար: Նրա մոտեցումն առավել հետաքրքրական է իրավաքաղաքական տեսությունը գործնական իրավաքաղաքական հարթություն փոխադրելու առումով և միանգամայն արժանի է ինքնուրույն՝ հատուկ հետազոտության: Այս հարցում կսահմանափակվենք միայն մի քանի նկատառումներով:

Նախ՝ իրավաքաղաքական տեսությունը գործնական քաղաքականության վերածելու, սոցիալ–քաղաքական կոնկրետ իրականության մեջ տեղայնացնելու համար անհրաժեշտ է նկատի ունենալ երկրի էթնիկ կազմը, ազգի պատմական անցյալը, ավանդույթները, հոգևոր–մշակութային արժեհամակարգը, ազգային հոգեբանությունը և, անշուշտ, ազգի առկա վիճակն ու կացությունը:

Երկրորդ՝ քանի որ Շահամիրյանի նպատակն ազգային պետության ստեղծումն է, ուստի անհրաժեշտ է մի ընդհանրական գաղափարաբա-

ղաքական գործոնի առկայություն, որն ապահովի ստեղծվելիք պետության ազգային բնույթը:

Երրորդ՝ քանի որ հայկական պետականության վերականգնումը նախատեսվում էր պատմական Հայաստանի ամբողջ տարածքում (որոշ հաշվարկներով՝ այն կազմում էր շուրջ 500 հազ. քառակուսի կմ), որտեղ բնակվում էին տարբեր ազգություններ, այդ թվում՝ իշխող թուրք ու պարսիկ զավթիչները, նրանց՝ պետական պաշտոններ զբաղեցնելու և սեփականատիրության իրավունքներով օժտելն անհնար էր ու վտանգավոր մի քանի առումներով. ա) հայ ժողովուրդը՝ դառնալով իրավունքի և իշխանության աղբյուր, արդյո՞ք կարդարացնի և կընդունի նման սկզբունք՝ բացարձակ հավասարություն շնորհելով երեկվա իշխողներին, որոնք դարեր շարունակ կեղեքել, թալանել, ոտնահարել են ոչ միայն իր բնական իրավունքները, այլև ազգային արժանապատվությունը, բ) մյուս կողմից՝ թուրքերն ու պարսիկները արդյո՞ք ճիշտ կընկալեն իրենց տրված իրավունքները՝ առավել ևս, որ հայկական պետականության վերականգնումը կատարվելու էր ազգային–ազատագրական պայքարի, այսինքն՝ նաև ռազմական ուժի միջոցով:

Ուստի՝ իրավաքաղաքական սկզբունքների մեխանիկական կիրառումն անհնար էր և չէր կարող նպաստել ո՛չ ազատագրական պայքարին, ո՛չ ազգային պետության կայացմանը:

Հայկական պետության բարձրագույն մարմինը լինելու էր «Հայոց տունը» (խորհրդարանը՝ պառլամենտը), որին ենթակա և հաշվետու են պետական մյուս բոլոր մարմինները՝ գործադիր, դատական և այլն: «Հայոց տան» պատգամավորները՝ տանուտերերը, ինչպես նաև պետական մարմինների մյուս պաշտոնյաները, երեք տարին լրանալուց հետո, ընտրողների կամքով կարող են վերընտրվել կամ փոխարինվել ուրիշներով: *Զբաղեցրած պաշտոնում իրենց չարդարացրած անձանց ընտրողները կարող են եւր կանչել ժամկետից շուտ և փոխարինել ուրիշներով՝ առավել արժանիներով:*

Հայոց տունը՝ իբրև օրենսդիր մարմին իրականացնելու է ինչպես օրենքների մշակումն ու ընդունումը, այնպես էլ պետական պաշտոնյաների միջև լիազորությունների բաշխումն ու վավերացումը: Հայոց տունն ունենալու է նաև նախագահություն՝ բաղկացած չորս տանուտերից, ովքեր ընտրվելու են վիճակահանությամբ: Նրա իրավասությունը բավական սահմանափակ է. նա վարելու է Հայոց տան ընթացիկ գործերը և նշանակելու է միայն պետական ապարատի ստորին պաշտոնյաներին: Պետության բարձրաստիճան պաշտոնյաներին ընտրում և նշանակում է «Հայոց տունը»: Բացի այդ, նախքան որևէ օրենք ընդունելը՝ այն պետք է դառնա լայն քննարկման առարկա, միայն *երեք քննարկումից հետո այն կարող է ընդունվել ձայների պարզ մեծամասնությամբ:*

Պետության բարձրագույն գործադիր մարմինը՝ կառավարությունը նախարարություն է: Գործադիր իշխանության համար ընտրված փոխանորդներից ընտրվում են նախարար՝ երեք տարով և տասնմեկ տեղակալներ: Նախարարը պետության գործադիր իշխանության ղեկավարն է, «առաջին պաշտոնատարը և մեր հավատարիմ սպասավորը»: Նրա իշխանությունը սահմանափակ է, քանի որ նա իր գործունեության համար պատասխանատու և հաշվետու է «Հայոց տան»՝ ժողովրդական ներկայացուցչական մարմնի առջև և իրավունք չունի խախտել կամ շրջանցել վերջինիս սահմանած օրենքներն ու որոշումները: Հակառակ պարագայում՝ նա հեռացվում է պաշտոնից, և նրան ժամանակավորապես փոխարինում է առաջին տեղակալը՝ մինչև նոր ընտրություններ:

Շահամիրյանի սահմանադրության նախագծում առկա է նախարարի ընտրության մի այլ տարբերակ ևս, այն է՝ այդ պաշտոնը կարող է լինել նաև ցմահ և ժառանգական, որով փաստորեն խախտվում է կառավարման հանրապետական ձևը և առաջ քաշվում սահմանադրական միապետության մոդելը: Այսպես, եթե հայկական թագավորական, մասնավորապես՝ Բագրատունյաց հարստության ժառանգներից մեկը ցանկություն հայտնի դառնալ հայկական պետության նախարար և երդվի հնազանդ լինել ու պահպանել «Հայոց տան» օրենքները, ապա նա կարող է ցմահ ստանձնել նախարարի պաշտոնը: Դրանով Շահամիրյանը որոշակի տեղ է հատկացնում նաև ժառանգական իրավունքի ինստիտուտին: Այս պարագայում նախարարի պաշտոնը կարող է զբաղեցնել նաև իգական սեռի ժառանգը:

Այս հանգամանքը որոշ հետազոտողներ բացատրում են գործնական–քաղաքական նպատակներով և բխեցնում մադրասահայերի Հայաստանն ազատագրելու քաղաքական ծրագրերից: Բանն այն է, որ տվյալ դեպքում Շահամիրյանը նկատի ունի հայ Բագրատունյաց տոհմի վրացական ճյուղի ժառանգ՝ Քարթլիի թագավոր Հերակլ Բ–ին: Վերջինիս ուղարկելով «Որոգայթ փառացի» օրինակը՝ Շահամիրյանը հասկացնում է, որ եթե նա օգնի Հայաստանի ազատագրման գործին, ապա ինքը կամ իր որդիներից մեկը կարող է ստանձնել Հայաստանի նախարարի պաշտոնը:

Նախարարը կարող է Հայոց տան հանձնարարությամբ բանակցություններ վարել այլ պետությունների հետ, քննարկել և լուծել պատերազմի ու խաղաղության հարցերը, ղեկավարել պետության ռազմական ուժերը, ունենալ ներում շնորհելու իրավունք և այլն:

Փոխանորդներից կազմվում է պետության գործադիր իշխանության մյուս կառույցների՝ գերատեսչությունների ղեկավար կազմը, նրանցից են նշանակվում նաև քաղաքապետերը:

Պետական իշխանության երրորդ թևը՝ դատական համակարգի ղեկավար կազմը, նույնպես ընտրվում է գործադիր իշխանության համար ընտրված փոխանորդներից (գերագույն դատարանի 25 անդամ և 60 քաղաքային դատավոր), ովքեր օժտված են դատական գերագույն իշխանությամբ:

Սահմանադրության նախագծում Շահամիրյանը հանգամանորեն կարգավորում է համապետական ու տեղական մարմինների ընտրության կարգն ու կառուցվածքը, գործառույթներն ու իրավասությունները՝ հատուկ ուշադրություն դարձնելով ռազմական հզորությունը բարձրացնելու խնդիրներին: Սահմանադրական իրավունքի տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում սոցիալական ոլորտի, հատկապես՝ լուսավորության ու առողջապահության կարգավորումն ու կազմակերպումը:

Բազմաթիվ հոդվածներ նվիրված են քաղաքացիների իրավունքներին և պարտականություններին, մասնավորապես՝ պաշտպանվում է մտքի, խոսքի և գործունեության ազատությունը: Եկեղեցին պետք է բաժանված լինի պետությունից, դպրոցը՝ եկեղեցուց:

Այսպիսով, վերոշարադրյալից կարելի է հետևեցնել մի շարք եզրակացություններ.

1. Շահամիրյանի իրավաքաղաքական հայեցակարգը խարսխված է բնական իրավունքի տեսության վրա: Ընդսմին, բնական իրավունք ասելով՝ նա հասկանում է աստվածային հավերժ, անփոփոխ իրավունքի սկզբունքները, ոչ թե փոփոխական օրենքները: Փոփոխական են դրական իրավունքի նորմերը (մարդու ստեղծած օրենքները):

2. Բնաիրավական սկզբունքներն ընկած են Շահամիրյանի թե՛ ազգային–ազատագրական ծրագրի, թե՛ սահմանադրական հանրապետության ստեղծման նախագծի հիմքում:

3. Միապետական կարգերի քննադատությունը վերաբերում է գերազանցապես թագավորի միահեծան, ինքնակալ, բացարձակ իշխանությանը, ինչը, ինչպես Բաղրամյանի ծրագրում, չի տարածվում միապետական իշխանության վրա առհասարակ: Այդ առումով նա ընդունելի է համարում նաև սահմանադրական (սահմանափակ) միապետությունը: Շահամիրյանի համար կարևորը օրենքի գերակայության ապահովումն է, հասարակության ընդհանրական շահերի և կամքի արտացոլումն օրենքներում: Իսկ դրանց իրականացման ձևերը կարող են տարբեր լինել:

4. Սահմանադրական միապետության ընդունումը, գործադիր իշխանության տեղական (գավառային) մարմիններում հայ տոհմիկ իշխաններին որոշակի գործառույթներ տրամադրելը, այլազգիների և այլադավանների իրավունքների որոշ սահմանափակումը, հայերենի՝ որպես պետական լեզու (բոլոր ազգությունների համար) հռչակումը բնավ չեն նշանակում իրավունքների սահմանափակում: Բան այն է, որ Շահա-

միրյանը հայկական պետության բոլոր քաղաքացիներին անխտիր չի զրկում *բնական իրավունքներից*, իսկ սահմանափակումները վերաբերում են *դրական իրավունքի* ոլորտին:

Բացի այդ, հայ քաղաքական մտածողը ստեղծում է ո՛չ թե վերացական սահմանադրության կամ իրավական համակարգի նախագիծ, այլ ազգային կոնկրետ պետության օրինագիծ՝ հաշվի առնելով ոչ միայն իրավաքաղաքական մտքի նվաճումները, այլև պատմական, քաղաքական, բարոյահոգեբանական և այլ իրողություններ, ինչպես նաև ազգի պատմական հիշողությունը և ավանդույթները:

Գ լ ու խ չ ո ր ր ո ր դ

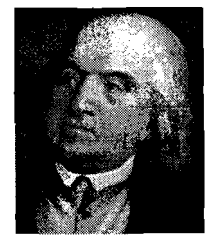
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XIX ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ

ԱՆԳԼԻԱ

XVII դարակեսի հեղափոխական իրադարձությունները պայմաններ ստեղծեցին սահմանադրական խաղաղ զարգացման համար: Ազնվականությունը շարունակում էր տիրապետող դիրք գրավել անգլիական երկու պալատներում: Ֆրանսիական հեղափոխությունից և հատկապես Նապոլեոնի պարտությունից հետո պայմաններ ստեղծվեցին նաև բուրժուական չափավոր բարեփոխումների, ավատատիրական մնացուկների հաղթահարման, ազնվապետական քաղաքական համակարգի սոցիալ–տնտեսական տեղաշարժերին համապատասխանեցման համար:

Անգլիայի քաղաքական մտքի առաջատար հոսանքը դառնում է ուտիլիտարիզմը՝ օգտապաշտությունը, որը հետևողականորեն պաշտպանում է բուրժուական վերափոխումների իրականացման գաղափարը: Այս հոսանքը սկզբնավորեց Երեմիա Բենթամը:

4.1. Ե. Բենթամի քաղաքական ուսմունքը. ուտիլիտարիզմի հիմնավորումը



Բենթամ Երեմիա (1748–1832)՝ անգլիացի հայտնի իրավագետ, քաղաքական մտածող, ազատամտականության գաղափարախոս: Ծնվել է դատապաշտպանի ընտանիքում: Օքսֆորդի համալսարանն ավարտելուց հետո աշխատում է Լոնդոնի դատապաշտպանական ընկերություններից մեկում: Սակայն գործնական կարիերան չի հաջողվում, և նա նվիրվում է հասարակության ու առաջին հերթին պետության և իրավունքի խնդիրների հետազոտությանը: «Բարոյականության և օրենսդրության սկզբունքների ներածություն» (1789), «Դեոնթոլոգիա կամ Գիտություն բարոյականության մասին», «Սահմանադրական օրենսգրքի առաջնորդող սկզբունքներ բոլոր պետությունների համար» (1818–1832) և այլ ստեղծագործություններում նա մշակել է օգտապաշտության սեփական տեսությունը, որի միջոցով ձգտել է հիմնավորել քաղա-

քական և իրավական ինստիտուտների ժողովրդավարացման անհրաժեշտությունն ու ուղիները:

Բենթամը քննադատության է ենթարկում ֆրանսիական «Անկախության հռչակագրի» «հեղափոխական մետաֆիզիկան», բնական իրավունքի և հասարակական դաշինքի տեսությունները: Նրա նպատակն է՝ մշակել իրավունքի գիտական հիմքը, բացատրել իրավունքի գոյություն ունեցող համակարգը և ցույց տալ, թե ինչպիսին պետք է լինի իրավունքը գործնականում:

Բենթամի տեսության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունն ու հիմնական սկզբունքը ընդհանուր «օգուտն է», որը նույնացվում է հասարակական բարիքին: Օգտակարության չափանիշը առավել շատ թվով մարդկանց առավելագույն երջանկության ապահովումն է: Թեև այս սահմանումը Բենթամի հայտնագործությունը չէ, բայց այն եվրոպական պատմության մեջ մտել է նրա անունով: Նրա համաձայն՝ «օրենսդրության առարկան պետք է լինի հասարակական բարիքը. ընդհանուր օգուտը պետք է լինի օրենսդրության բնագավառում ցանկացած խորհրդածության հիմքը: Գիտությունն իմացություն է տվյալ հասարակության բարիքի մասին, արվեստը՝ այդ բարիքի իրականացման միջոցների որոնումը»:

Օգուտը, գործնական շահույթն ընկած են անհատների գործողությունների հիմքում: Դրանց ենք պարտական մեր բոլոր գաղափարները, դրանցով են պայմանավորված մեր բոլոր դատողությունները, որոշումները կյանքում: Նա, ով պնդում է, թե ինքն ազատ է այդ կախվածությունից, չգիտի, թե ինչ է ասում. նրա միակ խնդիրն է՝ ճգտել բավարարության և խուսափել տառապանքից: Այս հավերժական ու անհաղթահարելի զգացումները պետք է լինեն հետազոտության գլխավոր առարկա՝ թե՛ բարոյագետի, թե՛ օրենսդրի համար: Բայց սեփական շահը կարելի է հետապնդել թե՛ խելամիտ, թե՛ ոչ խելամիտ ձևերով: Անձնական շահերի մասին խելամիտ պատկերացումները ծնում են հարգանք այլ անձանց իրավունքների և շահերի հանդեպ: Բենթամը քաղաքական և իրավական համակարգերը փորձում է կառուցել օգտակարության, բանական եսասիրության սկզբունքների հիման վրա:

Նա չի ընդունում այն տեսաբանների տեսակետը, ովքեր խիստ տարբերակում են քաղաքականությունը և բարոյականությունը՝ առաջինի սկզբունքը համարելով օգուտը, իսկ երկրորդի սկզբունքը՝ արդարությունը: Քաղաքականության և բարոյականության միջև տարբերությունը նա համարում է լոկ այն, որ «առաջինն ուղղորդում է կառավարությունների գործունեությունը, երկրորդը՝ առանձին անձանց վարքը, բայց դրանց ընդհանուր առարկան երջանկությունն է: Այն, ինչ լավ է քաղաքականության մեջ, չի կարող վատ լինել բարոյականության մեջ, ինչպես թվաբանական

կանոնները, որոնք լինելով ճշմարիտ մեծ թվերի նկատմամբ կիրառելիս՝ չեն կարող կեղծ լինել փոքր թվերի նկատմամբ կիրառելիս»:

Բենթամի ուսմունքն ունի անհատապաշտական և ազատամտական ուղղվածություն: Օգուտը՝ իբրև սոցիալական կյանքի և հասարակական հարաբերությունների հիմք, հանդես է գալիս որպես առանձին անհատների վարքի, ինչպես նաև պետության քաղաքական ու իրավական ինստիտուտների գործառնության շարժիչ, նպատակ և միաժամանակ՝ չափանիշ: Ավելին, յուրաքանչյուր անհատ ամենից առաջ հոգում է սեփական օգուտի մասին և ինքն է որոշում իր օգուտը: Նա համոզված է, որ «անհատը ոչ միայն լավագույն, այլև միակ դատավորն է այն ամենի, ինչ դառնում է նրա համար հաճույք կամ տառապանք»:

Բենթամը որոշակի կապ է տեսնում անձնական և ընդհանուր օգուտի միջև: Ընդհանուր օգուտ (ընդհանուր բարիք) նա համարում է անհատական բոլոր բարիքների հանրագումարը: Ընդ որում՝ «այն, ինչ համապատասխանում է անհատի օգուտին կամ շահին, կարող է մեծացնել նրա բարեկեցության ընդհանուր ծավալը: Այն, ինչ համապատասխանում է հասարակության օգուտին կամ շահին, մեծացնում է անհատների, որոնցից այն կազմված է, բարեկեցության ընդհանուր ծավալը»: Դրան հանգում է սոցիալ–քաղաքական կյանքի հիմնական օրենքը՝ լինելով օրենսդրության հիմնական խնդիրն ու նպատակը: Հայեցակարգային այս դիրքորոշման մեջ դրսևորվում է նաև նրա քաղաքական մտածողության ազատամտականությունը. մարդկային անհատը նպատակ է, իսկ պետությունն ու հասարակությունը՝ լոկ այդ նպատակին հասնելու միջոց:

Բենթամը մասնավոր սեփականությունը, դրամը համարում է մարդու կյանքի կարևորագույն բարիքներ, որոշիչ գործոններ, քանզի նա, ով մեծ հարստություն ունի, «օժտված է նաև մեծ երջանկությամբ»: Ելնելով դրանից՝ Բենթամը մասնավոր սեփականատերերի շահերը նույնացնում է *ողջ հասարակության շահերին:*

Բենթամի համաձայն, օգուտի սկզբունքը և դրա վրա հիմնված պետական և իրավական հաստատությունները հասանելի են լոկ էմպիրիկ իմացությանը՝ որպես փորձի «ինքնակնհայտ» ճշմարտություններ, որոնք *ռացիոնալ ապացուցման կարիք չունեն:* Այդ *պատճառով՝* նա քննադատում է ռացիոնալիստական ուղղությունը քաղաքական փիլիսոփայության ու իրավագիտության մեջ և, ամենից առաջ, բնական իրավունքի տեսությունը: Բնական իրավունքը Բենթամը համարում է «հնարանք», «փոխաբերություն», «վտանգավոր մոլորություն» և այլն, քանզի մարդու մեջ բնական են միայն նրա զգայություններն ու ընդունակությունները, որոնք ոչ մի կերպ չի կարելի համարել բնական իրավունք կամ բնական օրենք:

Օրենքները կոչված են ապահովել բնական ընդունակությունների դրսևորումն ու իրականացումը, զգայությունների զարգացումը և ճնշել հակասոցիալական հակումները: Բենթամը համոզված է, որ մարդուն ընդհանուր բարիքին ուղղորդող բնական օրենքի առկայության դեպքում դրական օրենքներն ավելորդ կլինեին: Սինչոեո իրավաբանական (դրական) օրենքները ստեղծվում են ինքնիշխանի, այսինքն՝ գերագույն քաղաքական իշխանությունը կրողի կամքով: Իրավունքը արդարությունը չէ, դա իղեալ, ազատություն չէ, այլ ինքնիշխանի կամքը: Սուբյեկտիվ իրավունքը օրենքի ծնունդ է:

Իրավունքի կարևորագույն հատկանիշը սանկցիան է: Իրավունքի հաստատումը դառնում է իսկական, երբ այն նախատեսում է պատիժ այն խախտելու դեպքում: Դա, իր հերթին, ենթադրում է հարկադրանքի ապարատ: Բենթամը օրենսդրությունը համարում է հասարակության վրա ներազդելու հզոր միջոց՝ քաղաքական ռազմավարություն:

Օրենքը պետք է շարադրված լինի պարզ և հստակ, լինի հանրամատչելի: Այդ պատճառով նա դեմ է իրավունքի խճողված համակարգին: Իրավունքի համակարգման կարևորագույն միջոցը կոդիֆիկացիան է՝ օրինակարգումը (ձևայնացումը): Նա մերժում է իրավական նորմերի աստիճանակարգությունը, սահմանադրական օրենքների գերակայությունը, չի տարբերակում օրենքն ու մասնավոր հրահանգը: Նա տարբերակում է ընդհանուր և մասնավոր օրենքները: Ուստի՝ իրավունքը դիտվում է օրենքով հաստատված՝ թույլատրված գործողությունների հնարավորություն և երաշխիք: Դրանից բարձր չկան և չեն կարող լինել բնական իրավունք և բնական օրենք:

Այս տեսակետից լիովին տրամաբանական է 1789 թ. ֆրանսիական՝ «Մարդու և քաղաքացու իրավունքների Հռչակագրի» բենթամյան քննադատությունը: Նրա կարծիքով, մարդու բնական և անօտարելի իրավունքների սկզբունքը, որով իբր պետք է ղեկավարվի օրենսդիրը, իրականում հանգեցնում է հեղափոխության և անիշխանության: Այնտեղ, ուր չկա օրենք, այդտեղ չկան ո՛չ իրավունքներ, ո՛չ պարտականություններ, քանզի օրենսդրից են կախված իրավունքների հաստատումը, փոփոխումը և դադարեցումը: Նմանապես՝ նա մերժում է հասարակական դաշինքի տեսությունը՝ ենթադրելով, որ պետությունը ծագել է ոչ թե մարդկանց միջև համաձայնագրով, այլ ուժով:

Պետության խնդիրը Բենթամը համարում է առավելագույն երջանկության ապահովումը առավել մեծաքանակ մարդկանց համար, ինչը կարող է իրականացվել ազատամտական քաղաքականության միջոցով. կապիտալիստական հարաբերությունների ազատ զարգացմամբ, պետության՝ տնտեսական ոլորտին չմիջամտելով, պետաիրավական ինստիտուտների ժողովրդավարացմամբ: Իսկ ընդհանուր երջանկությունը և

սոցիալական ներդաշնակությունը դիտվում են ազատ մրցակցության ու մասնավոր սեփականատիրական նախաձեռնության արդյունք:

Բենթամի կարծիքով՝ *ցանկացած օրենք չարիք է, քանզի ամեն մի օրենք խախտում է ազատությունը:* Հետևաբար՝ կառավարության խնդիրը հանգում է փոքրագույն չարիքի ընտրության: Այս կամ այն օրենքի մշակումն ու ներմուծումը արդարացվում են միայն այն դեպքում, երբ չարիքը, որն օրենքը կոչված է կանխել, ավելի նշմարելի է, քան այն չարիքը, որից նա ուզում է օգտվել՝ չարը կանխելու համար: Նա խիստ տարբերակում է «հանցագործության չարիքը և օրենքի չարիքը՝ հիվանդության վնասը և դեղի վնասը»: Վաղբուրժուական ազատամտական հայեցակարգերի ոգով նա սահմանափակում է պետության գործունեության ոլորտը՝ այն հասցնելով «նվազագույնի». քաղաքացիների իրավունքների և ազատությունների պահպանում, մասնավոր սեփականության և ազատ մրցակցության պաշտպանություն («նվազագույն (մինիմալ) պետության» հայեցակարգ): Այնուամենայնիվ, հասարակությունը չի կարող գոյություն ունենալ առանց պետության. «Քաղաքական ճշմարիտ բարիքը այն անչափելի օգուտն է, որը մարդկանց տալիս է կառավարության գոյությունը և նրանց ստիպում պաշտպանել այն: Առանց կառավարության չկան անվտանգություն, սեփականություն և արդյունաբերություն: Հենց այստեղ պետք է որոնել բոլոր կառավարությունների հիմքն ու իմաստը, ինչպիսիք էլ լինեն դրանց ծագումն ու ձևը»:

Օգուտի սկզբունքը Բենթամն անմիջականորեն առնչում է մասնավոր սեփականության հետ: Եվ, որքանով սեփականությունը հաստատված չէ բնությամբ (չունի բնական ծագում), այլ բացառապես մարդու օրենսդրական գործունեության արդյունքն է, նա կարևոր նշանակություն է տալիս մասնավոր սեփականության իրավական ամրագրմանը: Ավելին, նրա համաձայն՝ «սեփականությունը և օրենքը ծնվում ու մահանում են միասին»:

Համարելով, որ սոցիալական կոնֆլիկտները ծագում են ամենից առաջ նյութական բարիքների պատճառով՝ Բենթամը կարևորում է «միջին դասի» ամրապնդումը, «անհավասարության նվազեցումը», «ունեցվածքի» աստիճանական «հավասարեցումը», քանզի «որքան հավասարաչափ է հարստությունների բաշխումը, այդքան մեծ է երջանկության հանրագումարը»: Ընդ որում, նա դեմ է ունեցվածքի բռնի հավասարեցմանը:

Օգուտի անհատապաշտական սկզբունքը Բենթամը կապում է քաղաքական ազատության հետ: Նրա կարծիքով՝ անվտանգության ապահովմանը խանգարում են երկու «ներքին թշնամի». 1) «ոչ պաշտոնական թշնամիները»՝ հանցագործություն կատարող քաղաքացիները, 2) «պաշտոնական թշնամիները»՝ օրենքները խախտող պաշտոնատար անձինք: Ուստի՝ անհրաժեշտ են քաղաքացիական իրավունքների և ազատու-

թյունների քաղաքական երաշխիքներ, որոնք, նրա կարծիքով, կարող է տրամադրել միայն ժողովրդավարությունը: Իսկ միապետությունը և ազնվապետությունը պաշտպանում են փոքրամասնության շահերը և անհրաժեշտ երաշխիքներ չեն տալիս՝ ընդդեմ իշխանության չարաշահումների:

Հետևելով այն սկզբունքին, որ գերագույն իշխանությունը պատկանում է ժողովրդին՝ Բենթամը տարբերակում է ինքնիշխան սահմանադիր իշխանությունը և ինքնիշխան գործող իշխանությունը: Սահմանադիր իշխանությունը գերագույնն է և պատկանում է ժողովրդին: Գործող իշխանությունը նա բաժանում է օրենսդիրի (գերագույն գործող իշխանություն) և գործադիրի (կառավարման և դատական մարմիններ):

Սահմանադրությունը կոչված է պահպանել իշխանությունների աստիճանակարգությունը՝ սահմանադիր իշխանության գերակայությունը գործողի նկատմամբ, իսկ գործող իշխանության մեջ՝ օրենսդիրի գերակայությունը գործադիրի հանդեպ: Խորհրդարանի լիազորությունները օրենսդրական ոլորտում անսահմանափակ են: Բենթամը մերժում է դատավորների օրինաստեղծ գործունեությունը՝ այն համարելով չարաշահումների կամ իրավական առկա համակարգի անհեթեթությունների պահպանման հնարավոր աղբյուր: Միաժամանակ նա չի բացառում դատարանի սահմանադրական վերահսկողության գործառույթը: Այսպես, եթե դատավորը խորհրդարանի որոշումը հայտարարում է անօրինական, դա բնավ այն չի զրկում ուժից, այլ դառնում է հակասության քննարկումը սահմանադիր իշխանությանը փոխանցելու հիմք:

Բենթամը ժողովրդավարական դիրքերից մերժում է միապետությունը՝ նույնիսկ անգլիական սահմանադրական տարբերակով, քանզի հիմարություն է համարում գերագույն իշխանությունը վստահել առանձին անձանց, որոնց որակները կախված են ժառանգականության պատահականություններից: Ազնվապետությունը ևս հիմնված է կեղծ սկզբունքների վրա. ազնվազարմությունն ու հարստությունը առաքինություն, իմաստություն և իրազեկություն չեն ապահովում: Նրա կարծիքով՝ *օգտապաշտության սկզբունքները հնարավոր է իրականացնել միայն ժողովրդավարության պայմաններում: Վերջինս նույնպես անկատար է, բայց ոչ մի այլ համակարգ ավելի լավ արդյունք չի տալիս:*

Կառավարությունը կարող է ծառայել ընդհանուր շահին, եթե հաստատությունները կառուցված են այնպես, որ ձգտելով սեփական երջանկության՝ կառավարողներն ու պաշտոնատար անձինք չկարողանան միաժամանակ չծառայել մարդկանց մեծամասնության երջանկությանը: «Շահերի համընկման» սկզբունքը պետության ողջ կառուցվածքի և գործողության մեխանիզմի հիմքն է:

Բարձրագույն օրենսդիր մարմինը՝ միապալատ խորհրդարանը, ձևավորվում է մեկ տարով, ուղղակի և գաղտնի քվեարկությամբ՝ հավասար, բայց ոչ համընդհանուր ընտրական իրավունքի հիման վրա: Ընտրություններին չեն մասնակցում կանայք, անգրագետները, անչափահասները և տվյալ բնակավայրում ոչ մշտական բնակիչները: Վարչապետը ընտրվում է օրենսդիր մարմնի կողմից՝ չորս տարով:

Բենթամը կարևորում է կառավարման ապարատի իրազեկության ապահովման հարցը. հասարակական կարծիքի և օրենսդրական հաստատությունների հսկողություն, պաշտոնների հավակնորդների համար քննությունների կազմակերպում, նրանց բարոյական և գործարարական հատկությունների ուսումնասիրում և այլն: Կառավարման համակարգը կառուցվում է ժողովրդավարության և բյուրոկրատիայի, օրենսդրական մարմինների լայն լիազորությունների և որոշակի իրավասության շրջանակում գործող որակյալ ու ինքնուրույն չինովնիկների բանակի սկզբունքների համատեղության վրա:

Բենթամի «Սահմանադրական կողեքսը» համարվում է ազատության և քաղաքացիների իրավական հավասարության, իրավունքի գերակայության, հստակ գործող և պատասխանատու վարչակազմի վրա հիմնված ժողովրդավարական սահմանադրության սկզբունքների զարգացման կարևոր փուլ: Նա առաջ էր անցել իր ժամանակից՝ փաստորեն ծրագիր ստեղծելով հետագա բարեփոխումների համար:

Բենթամը չափավոր մոտեցում է դրսևորում տնտեսական ազատամտականության նկատմամբ: Նա համարում է, որ պետության միջամտությունը անհրաժեշտ է միայն այն դեպքերում, երբ մարդիկ անձամբ չեն կարողանում կարգավորել իրենց հարաբերությունները, իսկ տնտեսության մեջ դրա կարիքը գործնականում բացակայում է: Բայց նա զերծ է մնում տնտեսական ազատականության ծայրահեղ հետևություններից: Նա հնարավոր է համարում պետության կարգավորող դերը՝ ընչազուրկներին օգնելու, կրթության ու դաստիարակության, գիտության ոլորտներում, իսկ որոշ դեպքերում՝ նաև առևտրի և արդյունաբերության հսկողությունը: Բենթամը ձգտում է մեղմել lajssez–fajre սկզբունքի ծայրահեղ մեկնաբանությունը. փրկել հասարակությունը տնտեսական անհավասարությունից՝ ժառանգորդման իրավունքը սահմանափակելու միջոցով:

Բենթամը պաշտպանում է ներկայացուցչական ժողովրդավարության հայեցակարգը, որը ենթադրում է ժողովրդի վերահսկողություն պաշտոնատար բոլոր անձանց հանդեպ: Այդ հայեցակարգի իրականացման համար նա մշակում է քաղաքական իշխանության ինստիտուտների ժողովրդավարական վերափոխումների ծրագիր: Մասնավորապես՝ նա համարում է, որ օրենսդիր իշխանությունը պետք է պատկանի միապալատ ներկայացուցչական մարմնին՝ ընտրված համընդհանուր, ամենամյա, ուղղակի ընտրությամբ, գաղտնի քվեարկությամբ: Վե-

րին պալատը պետք է վերացվի՝ իբրև ազնվականության քաղաքական նկրտումների աղբյուր և իրականացնող:

Տեսական և մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն ունի անգլիական օրենսդրության վերլուծությունը: Դրանում Բենթամը սահմանադրական մասը տարբերում է մնացած օրենքներից: Երկրորդ մասում նա հատկապես առանձնացնում և բարձր է գնահատում դրա «հիմնական սկզբունքները». դատարանների կազմակերպում, «դատավարության հրապարակայնություն, երդվյալ ատենակալների դատարան՝ քաղաքական գործերում, մամուլի ազատություն, habeas corpus (անձի անձեռնմխելիություն), ժողովների և հանրագրերի իրավունք, հասարակական ու մասնավոր ազատությունը պահպանող որոշ այլ օրենքներ»: Եթե անգլիական օրենսդրության սահմանադրական մասը և որոշ հիմնադրույթներ արժանի են գովասանքի, ապա նույնը չի կարելի ասել օրենքների ճնշող մեծամասնության մասին: Իսկ քանի որ օրենսդրական գործունեության նպատակը օրենքները «առավելագույն կատարելության» հասցնելն է, ապա կարելի է ասել, որ Բենթամի հայեցակարգում ուրվագծվում է սահմանադրականության սկզբունքներին կամ օրենսդրության հիմնական սկզբունքներին՝ օրենքների (քրեական և քաղաքացիական) հիմնական մասի համապատասխանության անհրաժեշտության մասին մեթոդաբանական սկզբունքը:

Բենթամի համաձայն՝ կառավարությունների կազմակերպման սկզբունքներն օժտված են ավելի շատ կամայականությամբ, քան քրեական ու քաղաքացիական իրավունքի սկզբունքները: Օրենքների (քրեական ու քաղաքացիական) առավելագույն կատարելության կարելի է հասնել լոկ այն դեպքում, երբ «մեծ հանցագործությունները հայտնի դառնան միայն դրանք արգելող օրենքներով. երբ արգելված գործողությունների ցուցակում այլևս չեն լինի արարքներ, որոնց վնասը միայն երևակայական է, երբ մարդկանց տարբեր դասերի իրավունքներն ու պարտականությունները այնպես լավ սահմանված կլինեն քաղաքացիական օրենսդրությամբ, որ այլևս չեն լինի դատավարություններ իրավունքի էության վերաբերյալ»:

Բենթամը առաջիններից մեկն է, որ դրել է իրավագիտության լեզվի՝ իբր գաղափարախոսական մեքենայությունների գործիքի և իրավաբաղաքական համակարգի հնացած ինստիտուտների պաշտպանության մասին հարցը: Իրավաբանների լեզուն, լինելով անհասկանալի լայն հանրությանը, իրավունքի մասին ստեղծում է տպավորություն՝ իբրև ինչ-որ անհասանելի և խորհրդավոր երևույթի: Նույն նպատակին ծառայում են նաև իրավաբանական ընթացակարգերն ու ծեսերը: Այս ամենը խանգարում է հասկանալ, որ իրավունքը մարդու արհեստական ստեղծագործությունն է: Ուստի՝ անհատի ու մարդկության օգուտին ծառայելու փոխարեն, իրավունքը դառնում է առաջընթացի արգելակ: Նա պայքարում է պատրանքային հասկացությունների վերացման, դատական արարողակարգի պարզեցման, իրավական ողջ ոլորտի ազատականացման և ժողովրդավարացման համար: Նա համարում է, որ իրավագիտությունը լուրջ վերափոխման կարիք ունի: Բենթամը մշակել է իրավաքաղաքական բարեփոխումների մի շարք նախագծեր Անգլիայի, Ֆրանսիայի, Իսպանիայի, Ռուսաստանի համար:

Բենթամի ձախ-ազատամտական տեսությունը էական ազդեցություն է ունեցել բազմաթիվ երկրների իրավաքաղաքական մտքի ու պրակտիկայի վրա, հատկապես՝ այն երկրների, որտեղ արմատական բուրժուական հեղափոխություններ տեղի չեն ունեցել, ուստի հրատապ էր լուծել ավատատիրական իրավունքի մնացուկների հաղթահարման խնդիրը: Նա դեմ է թե՛ հեղափոխության, թե՛ պահպանողականության ծայրահեղ ձևերին՝ պաշտպանելով բարեփոխումների քաղաքականությունը: Նրա անվան հետ են կապում պառլամենտարիզմի, օրինականության, քաղաքական ազատության, հասարակական կարծիքի՝ իբրև քաղաքական գործոնի զարգացումը, կառավարման և իրավունքի համակարգի կատարելագործումը, ընտրազանգվածի ընդլայնումը: Բենթամի ուսմունքը էապես նպաստել է դրական (պոզիտիվիստական) իրավագիտության կայացմանը: Մի կողմից, բնական իրավունքի նրա քննադատությունը, իրավունքի և օրենքի հարաբերակցության մեկնաբանումը ուղի հարթեցին իրավաբանական պոզիտիվիզմի՝ Ջ. Օստինի վերլուծական իրավագիտության համար, մյուս կողմից՝ իրավունքի նկատմամբ օգտապաշտական-էմպիրիկ մոտեցումը սոցիոլոգիական իրավագիտության (Ռ. Հիերինգ, Ռ. Փաունդ և այլոք) աղբյուր ծառայեց:

4.2. Ռ. Օուենի ուտոպիական սոցիալիզմը



Օուեն Ռոբերտ (1771–1858)՝ *անգլիացի սոցիալական և քաղաքական մտածող, ուտոպիստ-սոցիալիստ:* Ծնվել է արհեստավորի ընտանիքում, զբաղվել ինքնակրթությամբ: Մոտ 20 տարեկանում դառնում է արտադրության հայտնի կազմակերպիչ և կառավարիչ: 1800 թ. Հյուլենարկի բամբակագործական խոշոր ֆաբրիկայի տնօրենն ու համատերն էր, որտեղ ներմուծեց կրճատ աշխատանքային օր և իրականացրեց աշխատավորների ու նրանց ընտանիքների սոցիալական պաշտպանության մի շարք այլ միջոցառումներ, ինչն առաջ բերեց գործակիցների դժգոհությունը: 1815 թվականից գործարանային օրենսդրության և աշխատանքային օրվա սահմանափակման համար շարժման մասնակից է, գործազրկության դեմ պայքարի նախաձեռնող: Օուենի գա-

դափարները ոգեշնչել են Անգլիայի կոոպերատիվ շարժմանը: Սակայն, հիասթափվելով շարժումից, նա 1835 թ. հեռացավ: Միաժամանակ՝ բացասաբար էր վերաբերում քաղաքական պայքարին: Կյանքի վերջին շրջանում Օուենը նամակագրական կապեր է հաստատում տարբեր երկրների իշխանությունների հետ, դումարում «աշխարհի բարեփոխիչների», հասարակական գործիչների վեհաժողովներ՝ քարոզելով մարդկության բարոյական ու սոցիալական վերափոխման իր տեսությունը:

Օուենի սոցիալ–քաղաքական հայացքներն արտացոլվել են «Նոր բարոյական աշխարհի մասին», «Հեղափոխություն մարդկային ցեղի գիտակցության ու գործունեության մեջ կամ անմտությունից դատողունակության ապագա անցում» և այլ աշխատություններում:

Օուենի ուսմունքում առանցքայինը մարդու բնույթի՝ իբրև անհատի բնական էության և շրջակա միջավայրի փոխազդեցության արդյունքի նրա ըմբռնումն է: Նույն կերպ ձևավորվում են հասարակական դասակարգերի բնութագրերը:

Օուենի համաձայն, սոցիալական բոլոր չարիքների աղբյուրը մասնավոր սեփականությունն է, որն օտարում է մարդկային մտքերը միմյանցից, թշնամանք ծնում հասարակության մեջ, հանդիսանում մարդկության պատմության մեջ բոլոր պատերազմների, անթիվ աղետների ու հանցագործությունների պատճառը: Լուսաբանելով սոցիալ–տնտեսական առկա կարգերը՝ նա հանգում է այն հետևության, որ արտադրողական ուժերի, արդյունաբերության, գիտատեխնիկական գիտելիքի զարգացումը ծնում է «հասարակության այլ և ավելի բարձր կառույցի անհրաժեշտություն», երբ հանուն անձնական հարստության պայքարը կդառնա «ոչ միայն ավելորդ, այլև վնասակար բոլորի համար»: Ավելին, «բոլոր երկրների ժողովուրդներին՝ բնության օրենքներին անվերապահորեն հակասող մարդկային օրենքների հարկադրական պարտադրման և նախկին անթիվ օրենքները ուղղելու ապարդյուն փորձում այդ օրենքների թվի մշտապես բազմապատկման հետևանքով աշխարհը դարձավ և մնում է հանցագործ, ընդ որում՝ հանցագործությունները բազմապատկվում են մարդկային այդ օրենքների ավելացման չափով»:

Գոյություն ունեցող դասակարգային և հասարակական դրությունների տարբերությունները մարդու արհեստական ստեղծագործություն են. «այն մտահղացել և ընդունել են մարդիկ, երբ նրանք եղել են տգետ, անփորձ և անբանական»: Ուստի, որպես արդարության հիմնական սկզբունք՝ հարկ է հաստատել, որ «ոչ մի մարդ իրավունք չունի պահանջել ուրիշից՝ անելու իր համար այն, ինչ նա ինքը չէր անի այդ մարդու համար», կամ, այլ խոսքով, որ «բոլոր մարդիկ ի բնե հավասար իրավունքներ ունեն»: Այս իրավունքների ապահովումը Օուենը կապում է հասարակության բնական և բանական «տրոհման», այն է՝ «ըստ տարիքի» բաժանման հետ: Ընդ որում, տարիքային յուրաքանչյուր խումբ պետք է ստանա զբաղմունք՝ համապատասխան բնական տարիքին:

Օուենը համոզված է, որ կառավարությունը և ժողովուրդները խոր ճգնաժամ են ապրում, որ տեղի է ունենում հին «իռացիոնալ համակարգի» քայքայում՝ մեծ փոփոխության սկիզբը, որը կապահովի անցում ազգային համակարգին: Նրա կարծիքով, այդ փոփոխությունները համապատասխանում են բնության օրենքներին և անհրաժեշտ նախապատրաստական աստիճաններ են, որոնք «առաջնորդում են դեպի մոտեցող մեծ և կարևոր սոցիալական հեղափոխությունը»:

Սոցիալական հեղափոխությանը պետք է նախորդի հեղափոխությունը մարդկանց գիտակցության մեջ՝ գիտության ճշմարտությունների քարոզման, ինչպես նաև գոյություն ունեցող իռացիոնալ, «կեղծիքի, աղքատության ու դժբախտության» անհեթեթ համակարգի շրջանակներում «ռացիոնալ հասարակության» առանձին մասերի գործնական ստեղծման օրինակների միջոցով: Օուենը ընդգծում է այն միտքը, որ իրավաբանական օրենքների միջոցով կարելի է բարեփոխումներ իրականացնել աշխատավորների օգտին: Նա հանդես է գալիս, մասնավորապես՝ հանուն «գործարանային մարդասիրական օրենսդրության», «աղքատների, բնակչության ստորին շերտերի դաստիարակության» համազգային համակարգի:

Օուենի կարծիքով, «այս անցումը կարող է իրականանալ միայն խաղաղ ճանապարհով», աստիճանական վերափոխումների միջոցով: Նա անթույլատրելի է համարում կառավարության կամ հասարակության արմատական փոփոխությունը: Նա համոզված է, որ «անցումային կարգերի» խաղաղ և բնական ներմուծումը պետք է իրականացնեն գոյություն ունեցող կառավարությունները՝ անկախ վերջինների առկա ծնից: Սակայն, գոյություն ունեցող կառավարությունները՝ իբրև անբնական և վնասակար պետք է աստիճանաբար փոխարինվեն բանական կառավարություններով: Իսկ բռնի միջոցների կիրառումը կհանգեցնի սոցիալական քաոսի, կարգելակի բանականության թագավորության գալուստը: Օուենը ենթադրում է, որ «գոյություն ունեցող համակարգերը որքան էլ խելահեղ լինեն, դրանք չի կարելի կործանել ոչ իրազեկ և կոպիտ մարդկանց ձեռքերով»:

Նոր հասարակությանն անցումն իրականացնելուն կօգնեն առանձին անհատները և մարդկանց խմբերը, որոնք տնօրինում են կոմունիստական բնակավայրեր հիմնելու համար անհրաժեշտ կապիտալ և ղեկավարվում բարի կամքով. միապետներ, նախարարներ, արքեպիսկոպոսներ, հողատերեր, արդյունաբերողներ, ինչպես նաև կոմսություններ, ծխական համայնքներ, ֆերմերներ, առևտրականներ, արհեստավորներ, ֆաբրիկայի բանվորներ:

Բարեփոխումների արդյունքում կառաջանա ճշմարտության, հարստության և երջանկության բանական և բարեկեցիկ համակարգ, կամ միավորման, հասարակական սեփականության ու կոոպերացիայի համակարգ, կամ «նոր բարոյական աշխարհ»:

Ապագա սոցիալական կարգի հիմքը կկազմի ինքնապահովող (ինքնաբավ) կոմունան՝ «ընդհանրության բնակավայրը»: Օուենի նախագծի համաձայն՝ «ընդհանրության բնակավայրերը» միավորվում են համադաշնության մեջ՝ սկզբում երկրի, ապա ողջ մոլորակի չափագծով: Միաժամանակ, կգործի մեկ օրենսդրության, կառավարման մեկ կարգ: Երկրագնդի բնակչությունը կդառնա մեկ միասնական ընտանիք:

Օուենը մշակել է «ընդհանրության բնակավայրերի» սահմանադրությունը, որի համաձայն՝ կոմունաները (յուրաքանչյուրը՝ 300–3000 մարդ թվաքանակով) պետք է կառուցվեն և գործառեն կոլեկտիվ աշխատանքի, միայն հանրային սեփականության, բոլոր անդամների իրավունքների և պարտականությունների հավասարության հիման վրա: Կոմունայի անդամների միջև հաստատվում են անկեղծ փոխօգնության հարաբերություններ, կոլեկտիվ հոգածություն հիվանդների, ծերերի, անաշխատունակների մասին: Ներմուծվում է կրթության ու դաստիարակության ռացիոնալ և մարդասիրական համակարգ: Ազնվացվում են բարքերը, և վերանում է խրախուսանքների ու պատիժների անհրաժեշտությունը:

Ա. Սեն–Սիմոնի, Շ. Ֆուրիերի և Ռ. Օուենի քաղաքական հայացքները նշանավորում են նոր փուլ սոցիալիստական ուսմունքների զարգացման մեջ: Նրանք մշակեցին կոլեկտիվիստական հասարակության նախագիծ, որը զուգակցում է առանձին անձի և կոլեկտիվի շահերը, ապահովում բոլորի ու յուրաքանչյուրի ազատ և ներդաշնակ զարգացումը: Նրանց ուսմունքները դարձան սոցիալիզմի մարքսիստական տեսության հիմք:

XIX դարի 30–40-ական թթ. Արևմտյան Եվրոպայում ձևավորվեցին հեղափոխական–ուտոպիական կոմունիզմի հայեցակարգերը: Ջեյմս Բրոնտերը և Օ'Բրայնը՝ Անգլիայում, Օգյուստ Բլանկին և Թեոդոր Դեզամին՝ Ֆրանսիայում և այլոք հանդես էին գալիս բանվոր դասակարգի անունից՝ հասարակության արմատական վերակառուցման պահանջով: Նրանց քաղաքական ծրագիրը համադրում է Գրակքոս Բաբյոֆի հեղափոխական ավանդույթները կապիտալիստական քաղաքակրթության Ա. Սեն–Սիմոնի, Շ. Ֆուրիեի, Ռ. Օուենի քննադատության հետ:

Այդ ծրագրի համաձայն՝ գոյություն ունեցող պետությունները, իրավական համակարգերը, օրենքները, իրավաբանական ընթացակարգերը և այլն, բոնության գործիքներ են մասնավոր սեփականության համար: Բուրժուական հեղափոխությունների ժամանակ հռչակված ժողովրդավարական իրավունքները և ազատությունները իրականում անհասանելի էին ժողովրդի մեծամասնությանը: Փաստորեն դրանք թաքցնում են կապիտալի հզորությունը և իշխանությունը:

Անհրաժեշտ է դարձյալ մեկ (և վերջին) հեղափոխություն, որը կոչնչացնի մասնավոր սեփականությունը, կոչնչացնի դրանից բխող սոցիալական չարիքը:

Վաղօրոք հնարավոր չէ հաստատել հասարակության հեղափոխական վերակառուցման համապարտադիր ինչ–որ ձևեր ու մեթոդներ, քանզի դրանք կախված են բազմաթիվ կոնկրետ պատճառներից ու հանգամանքներից: Հասարակական վերափոխումների հաջող անցկացման միակ պարտադիր նախադրյալը չահագործողների հեռացումն է պետության ղեկավարությունից և ողջ իշխանության հանձնումը ժողովրդին: Հին կարգի մնացուկներից սոցիալական հիմքի մաքրման և կոմունիստական կարգի ստեղծման համար պետք է ժամանակի որոշակի կտրվածք՝ անցումային շրջան:

4.3. Ջ. Ս. Միլի սոցիալական ազատամտականության հայեցակարգը

Տնտեսական արմատական ազատամտականությունը Անգլիայում բարձրագույն ծաղկման հասավ XIX դարի առաջին կեսին: Այդ ժամանակ հասարակական կարծիքը հանդես եկավ արդյունաբերական բանվորների կյանքի աղքատիկ պայմանների դեմ, ինչը հանգեցրեց սոցիալական բարեփոխումների անցկացման անհրաժեշտության գիտակցման:

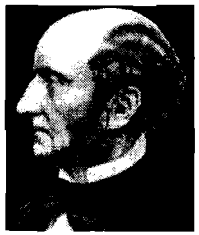
Անգլիացի բանվորները հակադրվեցին թե՛ հողային ազնվականության շահերն արտահայտող պահպանողականներին, թե՛ արդյունաբերողների ու առևտրականների շահերն արտահայտող ազատամտականներին: Ընդ որում, քաղաքական երկու հիմնական կուսակցություններից բանվորները նախընտրում էին պահպանողականներին: Իսկ բանվորական շարժման հիմնարար սկզբունքը դարձավ համերաշխությունը և ոչ անհատապաշտական ազատությունը:

Այս պայմաններում ծագեց անհատի ու հասարակության փոխհարաբերությունների, ազատության և հարկադրանքի հարաբերակցության մասին դասական ազատամտական հայեցակարգի վերանայման անհրաժեշտությունը, ինչը, ի վերջո, հանգեցրեց անգլիական ազատամտականության՝ սոցիալականի վերափոխման:

Քաղաքական մտածողության մեջ այս միտումներն արտահայտեց **Ջոն Ստյուարտ Միլը** (1806–1873)՝ փիլիսոփա, տրամաբան, ազատամտականության գաղափարախոս, հասարակական–քաղաքական գործիչ: Հայտնի տնտեսագետ Ջեյմս Միլի որդին է, ում անմիջական ղեկավարությամբ ստացել է դասական կրթություն ու դաստիարակություն: Հետագայում նա հիասթափվում է իր հոր և Բենթամի օգտապաշտության տեսությունից մեջ ու փորձում ձևակերպել ազատամտականության իր հայեցակարգը՝ ազատ նախորդ ազատամտականության թույլ կողմերից: «Հին» օգտապաշտությունը նրան չէր բավարարում իր հակապատմական, բանախոհական բնույթի, ինչպես նաև բարոյականության՝ անձի ենա-

սիրական շահերից բխեցման պատճառով: Ըստ Միլի, օգտապաշտական համակարգը անտեսել է լավ մարդկանց մեջ բնությունից առկա ներքին և անշահախնդիր բարոյական զգացնունքը:

Միլը ընտրվել է համայնքների պալատի անդամ, որտեղ պաշտպանել է ազատական և ժողովրդավարական բարեփոխումների անցկացման քաղաքականությունը: Նրա քաղաքական հիմնական ստեղծագործություններն են՝ «Ազատության մասին» (1859), «Մտքեր խորհրդարանական բարեփոխման մասին» (1859), «Ներկայացուցչական կառավարում» (1861), «Օգտապաշտություն» (1863), «Կնոջ կախվածությունը» (1869) և այլն:



Միլը հետևողականորեն շեշտում է ազատության՝ որպես մարդու կյանքի բարձրագույն արժեքի մասին միտքը: Փիլիսոփայության բնագավառում նա հետևում է Կոնտի պոզիտիվիստական որոշ սկզբունքների, սակայն մերժում է նրա սոցիալ–քաղաքական ուսմունքը, որը դիտում է մարդու անհատական ազատությունը անտեսող հոգևոր բռնատիրության համակարգ: Միլը մերժում է նաև Բենթամի սոցիալական ատոմիզմը, որն ընդունում էր միայն անհատի և պետության (կամ հասարակության) գոյությունը՝ ընկալվելով իբրև անհատների պարզ մեխանիկական գումար:

Միլի՝ իբրև սոցիալական ազատամտականի ուշադրության կենտրոնում անհատի ու հասարակության փոխհարաբերության, անհատական ազատության և պետական իշխանության հարաբերակցության հիմնահարցն է, որն առանցքայինն է համարվում մարդկության ամբողջ պատմության համար: Այս կապակցությամբ նա նշում է, որ հնում ազատության և քաղաքական իշխանության միջև պայքարը հպատակների ու կառավարության միջև հակամարտության արտահայտություն էր: Ազատություն ասելով՝ սովորաբար հասկանում էին պաշտպանություն «քաղաքական կառավարողների բռնատիրությունից. կարծելով ... որ կառավարողները ... անհրաժեշտաբար պետք է ունենան իրենց հատուկ շահերը՝ հակադիր կառավարվողների շահերին»: Ուստի՝ խնդիրը հանգում էր քաղաքական կառավարողների իշխանության սահմանափակման, ինչն էլ «կոչվում էր ազատություն»: Քաղաքական իշխանության սահմանափակումը (ազատության ձեռքբերումը) փորձում էին լուծել հետևյալ կերպ. 1) կառավարողների կողմից հպատակների համար այնպիսի արտոնությունների (քաղաքական ազատություն կամ քաղաքական իրավունք) ընդունում, որոնց խախտումը կառավարողի կողմից համարվում էր նրա պարտականության խախտում հպատակների առջև և ծառայում դիմադրության ու ընդհանուր ապստամբության օրինական

հիմք՝ ընդդեմ քաղաքական իշխանության, 2) սահմանադրական արգելքների հաստատում:

Մարդկության զարգացմանը համընթաց՝ մարդիկ դադարեցին իշխանությունը դիտել իբրև հասարակությունից անկախ և կառավարվողների շահերից տարբերվող՝ սեփական շահեր ունեցող իրողություն: Ուստի ընդունվեց, որ իշխանության չարաշահումներից պաշտպանվելու նպատակով անհրաժեշտ է, որ կառավարություններն ընտրվեն կառավարվողների կողմից որոշակի ժամանակով և փոխվեն նրանց հայեցողությամբ: Դա, իր հերթին, հանգեցրեց այն մտքին, որ ազատության ապահովման համար հարկ է ոչ թե իշխանության սահմանափակում, այլ այնպիսի կառավարողների ընտրություն, ովքեր «չկարողանան ունենալ այլ շահեր ու այլ կամք, բացի ժողովրդի շահերից ու կամքից, և այդպիսի կառավարողների օրոք ժողովուրդը իշխանության սահմանափակման որևէ կարիք չի ունենա, որովհետև այդ դեպքում իշխանության սահմանափակումը կլիներ ինքնապահպանում սեփական կամքից»:

Միլը նշում է, որ եվրոպական ազատամտականության վերջին սերնդի ներկայացուցիչների համաձայն՝ կառավարության ստեղծումը, որը պատասխանատու է ժողովրդի առջև և փոխվում է նրա հայեցողությամբ, իշխանության լիակատար, անսահմանափակ վստահության հիմք է, քանզի այս դեպքում իշխանությունը ժողովրդի սեփական իշխանությունն է՝ կենտրոնացված որոշակի կերպով հանուն հարմարության: Սակայն, նշում է նա, այդպիսի կարծիքը արդարացի է, քանի դեռ ժողովրդական կառավարումը գոյություն ունի իբրև երազանք, գաղափար: Իսկ ժողովրդավարական հզոր հանրապետությունների կազմավորմամբ պարզվեց, որ իշխանությամբ օժտված ժողովուրդը նույնական չէ այդ իշխանության ենթարկված ժողովրդին, իսկ այսպես կոչված ինքնակառավարումը այնպիսի կառավարում չէ, որի օրոք յուրաքանչյուրը կառավարվում է ինքնին, այլ այնպիսի կառավարում, երբ ամեն ոք կառավարվում է մնացած բոլորի կողմից:

Միլի հայեցակարգի առանձնահատկությունն է ժողովրդավարության բացասական հետևանքների շեշտադրումը: «Ժողովրդական կառավարման» անվերապահ ընդունումը նա համարում է միակողմանի, սոսկ «ճշմարտության մի մասը»: Այդ պատճառով, նա մեծ տեղ է հատկացնում ազատության և ժողովրդավարության հարաբերակցության խնդրին, ինչը էական առաջընթաց էր ազատամտականության տեսության զարգացման գործում: Քանի դեռ ժողովրդավարությունը իրականացված չէր, այն իրավամբ դիտվում էր նաև իբրև անձի իրավունքների և ազատությունների իրականացման պայման: Բայց ինչպե՞ս կասեցնել մարդու ազատության սպառնալիքը ժողովրդավարության օրոք: Միլը ևրբանկատորեն նշում է, որ «ժողովրդի կամքը իրականում ոչ այլ ինչ է,

քան ժողովրդի առավել բազմաթիվ կամ առավել գործուն մասի կամքը, այսինքն՝ մեծամասնության կամքը կամ նրանց, ովքեր կարողանում են ստիպել՝ ընդունելու իրենց որպես մեծամասնություն»: Այստեղից նա տրամաբանորեն հետևեցնում է, որ ժողովրդական իշխանությունը նույնպես կարող է ճնշել ժողովրդի մի մասին, որ նրա չարաշահումների դեմ նույնպես անհրաժեշտ են միջոցներ, ինչպեսև ցանկացած այլ իշխանության չարաշահումների դեմ: Ուստի՝ «մեծամասնության բռնապետությունը» ևս հասարակական չարիքներից է:

Այսպիսով, Ջոն Միլը, ի տարբերություն իր հոր՝ Ջեյմս Միլի, առանձնապես հույսեր չէր տածում մեծամասնության ուժեղ կառավարության նկատմամբ: Քանզի ոչ միայն ուժեղ փոքրամասնությունը կարող է ճնշել թույլ մեծամասնությանը, այլև ուժեղ մեծամասնությունը՝ փոքրամասնությանը: Կառավարման ներկայացուցչական ձևը բնավ բավարար չէ՝ երաշխավորելու փոքրամասնության կամ առանձին անհատների ազատությունը:

Միլի ուսմունքի առանձնահատկություններից է նաև այն, որ նա ձգտում է անձին պաշտպանել ոչ միայն պետական իշխանության, այլև հասարակության բռնություններից: Ավելին, հասարակության բռնատիրությունը, նրա կարծիքով, ավելի սարսափելի է, քան ցանկացած քաղաքական բռնատիրություն, քանզի «մեծամասնության բռնապետությունը» չի սահմանափակվում լոկ պետական իշխանության բռնատիրության միջոցներով: Ուստի՝ անհրաժեշտ է պաշտպանվել ինչպես կառավարության բռնատիրությունից, այնպես էլ հասարակության մեջ իշխող կարծիքից, այսինքն՝ «հասարակությանը բնորոշ հակումից՝ թեպետ ոչ քրեական միջոցներով, բռնի պարտադրելու սեփական գաղափարները և կանոնները այն անհատներին, ովքեր իրենց ըմբռնումներով տարբերվում է նրանից»: Սակայն, հասարակական կարծիքը, մի կողմից, կարող է ճնշել ու սահմանափակել առավել թույլ խմբերի տեսակետը, մյուս կողմից՝ բաց և ազատ հրապարակային քննարկումները կարող են հանգեցնել նախապաշարումների ու սխալների ուղղման: Բայց այն չի առաջնորդում դեպի միակ ճշմարտությունը: Խոսքի և ինքնարտահայտման ազատությունը հրապարակային քննարկման երաշխավորման անհրաժեշտ պայմաններն են: Կարելի է ասել, որ «ազատամտությունը ռացիոնալության պայմանն է»:

Ըստ Միլի, անհատականությունը՝ ցանկացած առաջադիմության հիմքը, անհրաժեշտ է զերծ պահել «կոլեկտիվ (կամ համախմբված) միջակությունից»: Միլը ենթադրում է, որ դրա համար անհրաժեշտ է հաստատել սահման, որից այն կողմ «հասարակական կարծիքը չի կարող օրինավոր միջոցներով միջամտել անհատական անկախությանը», որ վերջինի պաշտպանությունը նույնքան անհրաժեշտ է, որքան պաշտ-

պանվածությունը «քաղաքական բռնատիրությունից»: Այդպիսով, քաղաքական ճնշման հետ մեկտեղ նա ընդունում է նաև բարոյական ճնշումը (հասարակական կարծիքի միջոցով):

Հասարակության և անհատի փոխհարաբերությունը Միլը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Անհատի վրա հասարակության իշխանությունը չպետք է տարածվի ավելին, քան այլ մարդկանց վերաբերող անհատի գործողությունները, իսկ այն գործողություններում, որոնք վերաբերում են միայն իրեն, անհատը պետք է բացարձակ անկախ լինի ինքն իր նկատմամբ»: Ընդ որում՝ նա վերապահում է, որ տվյալ սկզբունքը կիրառելի է միայն հասարակության այն վիճակներում, երբ մարդիկ ունակ են ինքնազարգացման՝ ազատության ուղիով:

Որպես սոցիալական փիլիսոփա և քաղաքական բարեփոխիչ՝ Միլը ակտիվորեն պաշտպանում է հետապնդվող և ճնշվող սոցիալական խմբերին: Այսպես, նա սատարում է բանվորների պայքարը հանուն ներկայացուցչության խորհրդարանում, հանուն աֆրոամերիկացիների իրավունքների՝ հանդես գալիս խտրականության դեմ, կանանց համընդհանուր ընտրական իրավունք տրամադրելու օգտին, պնդում ամուսնացած կանանց՝ տղամարդկանց հետ հավասար ունեցվածքային իրավունքները: Չափահաս բոլոր անհատները սկզբունքորեն իրավահավասար են և՛ քաղաքական, և՛ իրավական առումով: Յուրաքանչյուրն ունի ինքնակայացման իրավունք, եթե դրանով չի ոտնահարում ուրիշների իրավունքները: Բոլոր անհատները օժտված են անօտարելի իրավունքներով՝ անկախ կենսաբանական ու սոցիալական հանգամանքներից:

Պաշտպանելով ժողովրդավարության ընդլայնման գաղափարը, Միլը միաժամանակ զգուշացնում է ներկայացուցչական կառավարման վտանգների մասին. իշխանության որակի նվազեցում և մեծամասնության բռնատիրություն: Խորհրդարանական ներկայացուցչության ընդլայնման դեպքում իշխանությունը հայտնվում է ավելի ու ավելի ցածր զարգացածություն ունեցող մարդկանց ձեռքում, իսկ «միջակության կառավարությունները միջակ կառավարություններ են»: Իսկական ժողովրդավարությունը՝ ամբողջ ժողովրդի կառավարումն է, մինչդեռ գործնականում այն հանգում է մեծամասնության կառավարմանը: Դա խախտում է հավասարությունը հօգուտ տիրող դասակարգի, որը դասակարգային օրենսդրություն անցկացնելու հնարավորություն է ստանում: Եթե կառավարումը անցնի բանվոր դասակարգին, դա ևս կլինի կեղծ ժողովրդավարություն, ինչը կհանգեցնի դասակարգային–եսասիրական օրենսդրության նոր տարբերակի:

Միլը առաջադրում է մի շարք իրավական նորմեր՝ կոչված նվազագույնի հասցնել ժողովրդավարության նշյալ թերությունները: Խոսքը համաչափ ներկայացուցչության իրական ապահովման մասին է: Այս նպա-

տակով նա առաջադրում է ընտրական համակարգի բարեփոխման նախագիծ՝ մշակված Հերրի կողմից 1855 թ.:

Ներկայացուցչության նորմը որոշվում է ընտրողների թվաքանակի՝ խորհրդարանում տեղերի քանակի բաժանման միջոցով: Յուրաքանչյուր թեկնածու պետք է հավաքի ձայների նվազագույն քանակը: Ընդ որում, կարելի է քվեարկել ցանկացած ընտրաշրջանում առաջադրված թեկնածուի օգտին: Հաշվարկումը կատարում է միասնական կենտրոնական հանձնաժողովը: Որպեսզի ձայները չկորչեն, ընտրողը կարող է քվեաթերթիկում նշել մի քանի թեկնածուների անունները՝ նախընտրության հաջորդականությամբ: Եթե նշված առաջին թեկնածուն հավաքում է ձայների անհրաժեշտ քանակը, ապա լրացուցիչ ձայները անցնում են երկրորդ թեկնածուին և այդպես շարունակ: Նույնը տեղի է ունենում այն դեպքում, երբ նշված առաջին թեկնածուն տապալվում է: Տեսականորեն Հերր–Միլի նախագիծը հնարավորություն է ընձեռում ապահովել համաչափ ներկայացուցչություն և փոքրամասնության շահերը:

Փոքրամասնության իրավունքների ապահովման համար Միլը հնարավոր է համարում նույնիսկ խախտել հավասարության սկզբունքը: Այսպես, նա արդարացված է համարում, որ կառավարմանն անհրաժեշտ ինտելեկտուալ ու մասնագիտական որակներով օժտված մարդիկ ունենան մեկ ձայնից ավելի: Բայց քանի դեռ կրթական ցենզը դեռևս որոշված չէ, նա ճիշտ է համարում ունեցվածքային ցենզի՝ քերություններով հանդերձ պահպանումը, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ունևոր մարդիկ, որպես կանոն, ավելի բարձր կրթական մակարդակ են ունենում: Ընդ որում, կրթված մարդկանց արտոնությունները պետք է լինեն այնքան էական, որ բացառեն մեծամասնության դասակարգային օրենսդրությունը, միաժամանակ դրանք չպետք է հասնեն այն չափերի, որ փոքրամասնությանը թույլ տան օրենսդրությունը օգտագործել բացառապես իրենց օգտին:

Ըստ Միլի՝ անհատական ազատության ոլորտը մարդկային կյանքի այն ոլորտն է, որն անմիջականորեն առնչվում է անհատին: Այդ ոլորտին են վերաբերում խղճի ազատությունը, մտքի, մամուլի ազատությունը, ընտրելու և ցանկացած նպատակ հետապնդելու ազատությունը, սեփական կյանքը տնօրինելու ազատությունը, ընկերությունների ազատությունը, որևէ նպատակի հասնելու համար այլ անհատների հետ համատեղ գործելու ազատությունը, եթե այն վնասակար չէ այլ մարդկանց համար:

Լինելով անհատապաշտության և անհատապաշտական ազատության սկզբունքի հետևողական կողմնակից՝ Միլը միաժամանակ ընդգծում է սոցիալական միջավայրի կարևորությունը անհատի ձևավորման գործում, համարում, որ հասարակական կյանքում մարդիկ պետք է հաշ-

վի առնեն փոխադարձ շահերը, ինչը կազմակերպում և կանոնակարգում է նրանց եսապաշտությունը:

Միլը շեղվում է հարկադրանքից՝ իբրև արտաքին կառավարական միջամտության արմատական ազատամտական տեսակետից: Որպես սոցիալական ազատամտական՝ նա ընդունում է հարկադրանքի և ուժի գոյությունը, որոնք հանգում են հասարակության՝ իբրև ամբողջի, և որոնք վեր են պետությունից ու նրա օրենքներից: Դա նշանակում է, որ օրենսդրության և կառավարական միջամտության նվազագույն չափը նույնական չէ առավելագույն ազատության, ինչպես ենթադրում էին արմատական ազատամտականները:

Միլը չի ընդունում նաև շուկայի «բնական օրենքների» և «ինքնակարգավորվող մրցակցության» արմատական–ազատամտական հայեցակարգը: Ազատ շուկան և դրա օրենքները բնական վիճակ չեն: Ուստի, եթե երկրում ձևավորվել է սոցիալական ու տնտեսական անցանկալի վիճակ, ապա այն կարելի է փոխել իրավական բարեփոխումների ճանապարհով:

Ծանոթությունը Սեն–Սիմոնի ուսմունքին Միլին հանգեցրեց կասկածի՝ մասնավոր սեփականության և անսահմանափակ մրցակցության վրա հիմնված հասարակական կարգի առավելությունների նկատմամբ: Նա պաշտպանում է հասարակության դասակարգային բաժանման, հասարակական բարոյականության պայմանավորվածության մասին գաղափարները: Միլի դիրքորոշման ձևավորման գործում որոշակի դեր են խաղացել քաղաքական իրադարձությունները՝ 30–40–ական թվականների չարտիստական շարժումը, 1848 թ. հեղափոխությունը Եվրոպայում: «Քաղաքական տնտեսության սկզբունքներ» աշխատությունում նա կշտամբում է մասնավոր սեփականության և վարձու աշխատանքի համակարգը, ինչը կախվածության հարաբերություններ և թշնամանք է ծնում բանվորների ու կապիտալիստների միջև: Նա պնդում է նաև, որ փոխհատուցման դեպքում «հասարակությունը լիովին իրավազոր է չեղյալ համարել կամ փոխել սեփականության ցանկացած մասնավոր իրավունք՝ հանուն ընդհանուր բարօրության»: Ի տարբերություն շատ քաղաքական մտածողների՝ նա հավասարության սկզբունքը չի հանգեցնում ձևական իրավահավասարության:

Միաժամանակ Միլը դեմ է սոցիալիզմի դասակարգային ըմբռնմանը: Դասակարգային շահը և մոտեցումը նա համարում է եսապաշտական թե՛ կապիտալիստների, թե՛ բանվորների համար: Նա նպատակահարմար է գտնում, որ բանվորները և ձեռնարկատերերը հավասար ներկայացուցչություն ունենան խորհրդարանում: Դա հնարավորություն կտա անձնական շահախնդրությունից վեր կանգնելու և ընդհանուր շահերին ծառայելու ունակ «մեծավոր հանճարներով» իրականացնել հա-

սարակության ղեկավարումը: Այսպիսով, սոցիալիզմի ճակատագիրը նա կապում է անձի կամքի և ցանկության հետ:

Այնուամենայնիվ, նրա կարծիքով, սոցիալիզմը իրականանալի է լոկ հեռավոր ապագայում, երբ մարդու հոգևոր բնությունը կհասնի դրան անհրաժեշտ կատարելության: Իսկ մոտ ապագայում մասնավոր անձանց գործունեության ազատության սահմանափակումը և մասնավոր ձեռներեցության վերացումը համարում էր ո՛չ հնարավոր, ո՛չ ցանկալի: Ուստի, իբրև անմիջական խնդիր՝ նա առաջադրում է անհավասարության մեղմացումը: Նա հերքում է դասակարգային պայքարը հիմնավորող սոցիալիստական տեսությունները և պաշտպանում բարեփոխումների, նպատակին աստիճանաբար հասնելու ուղին: Այսպես, նա առաջարկում է սահմանափակել ժառանգորդման իրավունքը, որպեսզի խզում չառաջանա սեփականության և աշխատանքի միջև:

Անձի ազատության և այդ ազատության առաջադեմ օրենսդրության հիմնադրման պաշտպանությամբ Միլը էական ներդրում ունեցավ սոցիալական ազատամտականության հիմնական սկզբունքների ձևավորման գործում: Նա ձգտում է փոխզիջման, հակադիր միտումների մերձեցման՝ դրսևորելով չափավորություն և հանդուրժողություն: «Մեծամասնության բռնատիրությունից» երաշխիքների, համաչափ ներկայացուցչության, անձի և փոքրամասնության իրավունքների պաշտպանության մասին գաղափարները կարևոր նշանակություն ունեցան ոչ միայն ազատամտականության, այլև ժողովրդավարության տեսության զարգացման գործում, որոնց հրատապությունը պահպանվում է ցայսօր: Այս առումով նա ժամանակակից ազատամտական ժողովրդավարության նախահայրերից է, անօտարելի իրավունքների համոզված կողմնակիցը:

ՖՐԱՆՍԻԱ

Իրավաքաղաքական մտքի զարգացումը Ֆրանսիայում XIX դարի առաջին կեսին էապես պայմանավորված էր 1789 թ. հեղափոխությամբ, որն առաջ բերեց մի շարք քաղաքական արժեքներ՝ ազատություն, եղբայրություն, կրոնական հանդուրժողություն: Իր դիրքերը ամրապնդած բուրժուազիան թեև համաձայնեց փոխզիջման կառավարման միապետական ձևի հետ, սակայն պահանջում էր հստակորեն սահմանել թագավորական իշխանության շրջանակները: Բուրժուազիայի շահերին առավել համապատասխանում էր ազատամտական գաղափարախոսությունը, որն էլ դառնում է Ֆրանսիական քաղաքական մտքի առաջատար հոսանքը:

Ֆրանսիական ազատամտականությունը հստակ տարբերակեց մարդու իրավունքները՝ առաջին պլան մղելով ազատությունը, իսկ պե-

տության և անհատի փոխհարաբերությունների խնդիրը լուծեց հօգուտ անձի: Ազատամտական ուսմունքի առանցքն է կազմում *հակաէլիտիզմը*՝ պետության դերը նվազագույնի հասցնելը, հատկապես տնտեսական ոլորտում: Հասարակության առաջնահերթ խնդիրն էր համարվում անձի անօտարելի իրավունքների և ազատությունների ապահովումը, դրանց պաշտպանությունը պետության ոտնձգություններից: Մյուս նպատակները՝ հավասարությունը, մեծամասնության նյութական բարեկեցությունը և այլն, կախված էին նշված խնդրի լուծումից:

Ֆրանսիական ազատամտականության տեսաբանները շեշտում էին անձի հիմնական իրավունքների և ազատությունների երաշխիքների նշանակությունը՝ խոսքի, մամուլի և խղճի ազատության, անձի և մասնավոր սեփականության անձեռնմխելիությունը: Նրանք մանրամասն քննում են դատավորների անփոխարինելիության, երդվյալ ատենակալների դատարանի կազմի ձևավորման հարցերը և այլն: Կառավարման ձևի հարցը ետին պլան է մղվում: Ընդունելի են համարվում ինչպես սահմանադրական միապետությունը, այնպես էլ հանրապետությունը, գլխավորը այն էր, որ դրանք ապահովեն անձի իրավունքներն ու ազատությունները: Դրանց ապահովման քաղաքական երաշխիքը ազատամտականության գաղափարախոսները համարում էին ներկայացուցչական ժողովրդավարության ինստիտուտի զարգացումը և ամրապնդումը: Բայց ազատամտականությունը անտեսում էր փաստացի անհավասարության հետևանքները, ինչը քննադատության ենթարկվեց թե՛ աջից, թե՛ ձախից:

4.4. Կ. դը Ռեբեկի ազատամտական հայեցակարգը



Ռեբեկ Բենջամին Անրի Կոնստան դը (1767–1830)՝ ֆրանսիացի քաղաքական մտածող և գործիչ, ազատամտականության տեսաբան: Ծնվել է Լոզանում (Շվեյցարիայում) ազնվականի ընտանիքում: Փայլուն կրթություն է ստացել Բրյուսելում, Օքսֆորդում և Էդինբուրգում, որտեղ տարվում է լուսավորության շոտլանդական դպրոցի գաղափարներով: 1795 թ. ընդունում է ֆրանսիական հպատակություն և ակտիվորեն ներգրավվում երկրի քաղաքական կյանքի ոլորտը: Նա զբաղեցնում է ցենտրիստական (կենտրոնամետ) դիրքորոշում: Քննադատում էր հեղափոխության արյունահեղ ահաբեկչությունը և հակակրոնական գործողությունները, ինչի համար ենթարկվում է արմատականների հարձակումներին: Իսկ քաղաքացիական հավասարության և քաղաքական ազատությունների պաշտպանությունը դժգոհություն է առաջացնում ռոյալիստների շրջանում: Նապոլեոնի հեղաշրջման պաշտպանության շնորհիվ նշանակվում է օրենսդրական Տրիբունալի անդամ (1799–1802): Սակայն առա-

ջին կոնսուլի ավտորիտարիզմի մերժումը հանգեցրեց երկրից Կոնստանի վտարման: 1814 թ. վերադառնում է Ֆրանսիա՝ ընդունելով «Լրացուցիչ ակտին» մասնակցելու Նապոլեոնի առաջարկին՝ նոր պետության սահմանադրական հիմքերի ստեղծման նպատակով: 1819 թ. ընտրվում է պատգամավորների պալատ և շուրջ մեկ տասնամյակ գլխավորում ազատամտական խորհրդարանական ընդդիմությունը: Հուլիսյան հեղափոխության շրջանում (1830) նպաստում է Լուի Ֆիլիպի իշխանության գալուն և նույն թվականին նշանակվում Ֆրանսիայի Պետական խորհրդի նախագահ:

Իր աշխատություններում՝ «Ակնարկ սահմանադրության» (1814), «Քաղաքականության սկզբունքները» (1815), «Հին մարդկանց ազատության մասին՝ համեմատած ժամանակակից մարդկանց ազատության հետ» (1819) և այլն, Կոնստանը պաշտպանում է բուրժուական իրավունքներն ու ազատությունները, ազատական քաղաքական վարչակարգը, պետության՝ տնտեսական ոլորտին չմիջամտելու գաղափարը, իշխանությունների բաժանման սկզբունքը: Սահմանադրական միապետությունը նա դիտում է իբրև բուրժուազիայի և ազնվականության միջև փոխզիջման քաղաքական ձև:

Անձի և պետության հարաբերակցության հիմնահարցը կենտրոնականն է Կոնստանի մոտ, որը նա լուծում է ազատամտական ոգով, իրավունքի՝ որպես ազատության իրականացման ըմբռնման հիման վրա: Մարդուն հատուկ է ազատությունը՝ քաղաքացու հիմնարար իրավունքների աղբյուրը: Ազատությունը՝ որպես մարդկային համակեցության հիմք անհամատեղելի է կամայականության ցանկացած դրսևորման հետ: Քաղաքացու իրավունքները անձեռնմխելի են և անկախ պետական իշխանությունից: Ինչպես նշում է Կոնստանը, նա ողջ կյանքում «պաշտպանել է միևնույն սկզբունքը՝ ազատությունն ամեն ինչում. կրոնում, փիլիսոփայության, գրականության, արդյունաբերության, քաղաքականության մեջ՝ հասկանալով ազատությունն իբրև անձի գերազանցությունն իշխանության նկատմամբ, որը ձգտում է կառավարել բռնությամբ, և զանգվածների նկատմամբ, որոնք մեծամասնության անունից ներկայացնում են փոքրամասնությանը իրենց ենթարկելու իրավունքը»:

Հին ու նոր ժողովուրդների մոտ ազատության հիմնահարցի համեմատական վերլուծության հիման վրա Կոնստանը խիստ տարբերակում է քաղաքացիական (անձնական) և քաղաքական ազատությունը: Այսպես, պոլիսային Հունաստանում և հանրապետական Հռոմում գոյություն ուներ քաղաքական ազատություն, որը «բարձրագույն իշխանության մի քանի գործառույթների կոլեկտիվ, բայց ուղղակի իրականացումն է, պատերազմի և խաղաղության հարցերի հրապարակային քննարկումը, օտարերկրացիների հետ դաշինքի կնքումը, օրենքների քվեարկումը, դատավճիռների կայացումը, մագիստրատների ծախսերի ու փաստաթղթերի ստուգումը, դրանց հրապարակումը, ինչպես նաև նրանց գործողությունների դատապարտումը կամ արդարացումը»: Դա կոլեկտիվ **քաղաքական ազատություն** էր: Բացի այդ, հնում ընդունելի էր համարվում անհատի լիակատար ենթարկումը համակեցության հեղինակությանը՝ որպես համատեղելի ազատության կոլեկտիվ ձևի: Այսինքն, անտիկ շրջանի քաղաքացին չուներ անձնական, իսկական քաղաքացիական ազատություն և լիովին ենթարկված էր իշխանություններին ու օրենքներին: «Հին ժամանակներում անհատը, որ գրեթե ինքնիշխան էր հասարակական գործերում, մասնավոր կյանքում մնում է ստրուկ»: Հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտները, այդ թվում՝ ընտանեկան, ամուսնական և այլն, ենթակա էին պետական խիստ կանոնակարգման ու հսկողության:

Նորաեվրոպական ժողովուրդների մոտ առաջին պլան է մղվում քաղաքացիական ազատությունը: Այն դրսևորվում է պետական իշխանությունից անհատի մասնավոր կյանքի որոշակի անկախությամբ և ներառում է մի շարք իրավունքներ. անձի անձեռնմխելիություն, միայն օրենքներին ենթարկվելու իրավունք, խոսքի, խղճի ազատություն, զբաղմունքն ընտրելու ազատություն, մասնավոր սեփականության ազատություն («տնօրինել սեփականությունը՝ նույնիսկ չարաշահելով այն») և պետության չմիջամտությունը տնտեսական ոլորտին, տեղափոխության և բնակության վայրի ընտրության ազատություն, ժողովների և այլ անհատների հետ միությունների ստեղծման ազատություն, «կառավարման իրականացման վրա ազդելու իրավունք»: Կոնստանը գրում է, որ ի տարբերություն հին շրջանի մարդկանց՝ «մեր ժամանակակիցների մոտ, հակառակը, մասնավոր կյանքում անկախ անհատը ինքնիշխան է քաղաքականության մեջ սոսկ երևութականորեն նույնիսկ ամենաազատ պետություններում»:

Այդ իրավունքների աղբյուրը հենց մարդու մեջ է: Եթե հանրային իշխանությունը հակասում է այդ իրավունքներից գեթ մեկին, ապա նրա ցանկացած օրենք կորցնում է իր բարոյական հեղինակությունը և իրավաբանական ուժը: Ընդսմին, Կոնստանի համար որևէ նշանակություն չունի ո՛չ իշխանության պատկանելությունը (ժողովրդին թե միապետին), ո՛չ դրա գործողությունների նպատակահարմարությունը, ո՛չ դրդապատճառները, ո՛չ խախտված իրավունքների քանակը, ո՛չ մարդկանց քանակը, որոնց շահերը շոշափվում են (ամբողջ ազգը թե մեկ մարդ): Նա համոզված է, որ կան գործողություններ, որոնք չեն կարող արդարացվել որևէ նկատառումով:

Իր դարաշրջանը Կոնստանը բնութագրում է իբրև հանուն քաղաքացիական իրավունքների ու ազատության պայքարի, «բավական տևականորեն» ազատությունը կաշկանդող ֆեոդալիզմի և բացարձակ միապետության տապալման դարաշրջան: Նա նշում է, որ ժամանակակից մարդկանցից յուրաքանչյուրը ցանկանում է ինքն «օգտվել իր իրա-

վունքներից, զարգացնել ունակությունները սեփական հայեցողությամբ՝ չխոչընդոտելով նույնը մյուսներին. մենք ցանկանում ենք ինքներս հետևել մեր երեխաների ընդունակությունների զարգացմանը» և այդ խնդիրը չթողնել պետության հայեցողությանը:

Քաղաքացիական ու քաղաքական ազատության տարբերակումը արտացոլում է բուրժուական անհատապաշտության, քաղաքացիական հասարակության ու պետության՝ որպես ինքնուրույն կազմավորումների լինելիության ընթացքը: Այսպես, կրոնի ու հավատի ընտրությունը լիովին վերաբերում է անհատի իրավունքներին և ազատություններին: Խղճի ազատության որևէ հետապնդում, որևէ իշխանություն ու բռնություն չեն կարող փոխել հպատակների համոզմունքները (և ոչ միայն կրոնական), դրանք կարող են հանգեցնել լոկ երևութական հնազանդության, ինչը, ի վերջո, կարող է կործանարար դառնալ ոչ միայն կրոնի, այլև հենց իշխանության համար:

Ուստի՝ «ազատ հասարակության մեջ տեղին է միայն լիակատար հանդուրժողության կարգը»: Ազատական քաղաքական վարչակարգի անհրաժեշտ պայմանը նաև խոսքի և մամուլի ազատությունն է՝ իբրև հրապարակայնության ապահովման ու քաղաքացիական այլ ազատությունների երաշխավորման միջոց: Դրա բացակայության դեպքում հասարակության մեջ հասունանում է խոլ դժգոհություն, որը հաճախ ելք է գտնում գաղտնի գրականության ստեղծմամբ: Ձևավորվում է թաքնված ընդդիմություն, որը համապատասխան պայմանների առկայությամբ կարող է կործանել բռնապետության կառույցը: «Ոչ թե մամուլի ազատությունն է ծնում հեղափոխություն, այլ այդ ազատության երկարաժամկետ զրկումը»:

Կոնստանի համաձայն՝ անտիկ քաղաք–պետությունների փոքր չափերը, ազատ բնակչության փոքրաթիվությունը թույլ էին տալիս իրականացնել անմիջական ժողովրդավարություն, ինչը բարձրացնում էր յուրաքանչյուր առանձին քաղաքացու նշանակությունն ու դերը: Իսկ մեծ տարածքներով ու բազմաքանակ բնակչությամբ նորեվրոպական պետություններում անմիջական ժողովրդավարությունը գործնականորեն անհնար է: Ծագում է ներկայացուցչական կառավարման անհրաժեշտություն, որը բնականորեն նվազեցնում է հասարակ քաղաքացիների քաղաքական դերը: «Հռոմի կամ Սպարտայի ամենաանհայտ հանրապետականը ուժ էր ներկայացնում. բայց նույնը չի կարելի ասել Մեծ Բրիտանիայի կամ Միացյալ Նահանգների հասարակ քաղաքացու մասին»: Կառավարման ներկայացուցչական համակարգը նա դիտում է իբրև այնպիսի կազմակերպություն, որի միջոցով «ազգը մի քանի անհատի հանձնարարում է այն, ինչ ինքը չի կարող կամ չի ուզում կատարել»:

Ընդ որում, ժողովուրդը պետք է հսկի իր ներկայացուցիչների գործունեությունը և անհրաժեշտության դեպքում հեռացնի նրանց:

Այդպիսով, նորաեվրոպական ժողովուրդների մոտ ազատության առանցքը անձնական, անհատական իրավունքներն են: Իսկ քաղաքական ազատությունը (և պետությունը) առավելապես ծառայում է որպես քաղաքացիական ազատության ապահովման անհրաժեշտ միջոց. «Անձնական ազատությունը՝ ահա իսկական ժամանակակից ազատությունը. քաղաքական ազատությունը դրա երաշխիքն է»: Ընդ որում, Կոնստանը ամենևին հակված չէ նվազեցնել քաղաքական ազատության նշանակությունը: Նա նրբորեն նշում է, որ «մենք հաճախ պակաս ուշադիր ենք քաղաքական ազատության նկատմամբ, քան հարկավոր է, և մեր սովորական վիճակում առավել պակաս, քան հարկավոր է, հակված ենք դրան», ինչի արդյունքում «մենք մերթ ընդ մերթ անտեղի արհամարհում ենք քաղաքական ազատության ընձեռած երաշխիքները»: Դրանում նա տեսնում է սպառնալիք ժամանակակից ազատության համար, քանի որ ամբողջովին տարված անձնական անկախության և մասնավոր շահերի խնդիրներով՝ «մենք կարող ենք շատ հեշտությամբ հրաժարվել քաղաքական իշխանության իրականացմանը մասնակցելու մեր իրավունքից»:

Քաղաքացիական ազատությունը խախտող ցանկացած իշխանություն վերածվում է բռնապետության և դրանով իսկ ոչնչացնում իր գոյության հիմքերը: Հետևաբար՝ քաղաքական իշխանությունը չպետք է լինի բացարձակ: Պետության գործունեության սահմանը անհատի իրավունքներն են: Այս դիրքորոշմամբ Կոնստանը քննադատում է Ռուսոյի ժողովրդական ինքնիշխանության տեսությունը՝ համարելով այն բռնապետության աղբյուր: Նման ուսմունքների ազդեցությամբ, հեղափոխությունը քաղաքական ազատությունը սահմանափակելու փոխարեն՝ այն ամբողջ ծավալով միապետից փոխանցեց ժողովրդին: Սակայն, ժողովրդի գերակայության հռչակումը դեռևս չի ավելացնում անհատի ազատությունը և առավել ևս չի երաշխավորում այն: Իշխանության չարաշահման դեմ երաշխիքներն են. 1) խորհրդարանում կենտրոնացված հասարակական կարծիքի ուժը, 2) իշխանությունների բաժանումը և հավասարակշռությունը:

Իշխանության ձևերը: Կոնստանը զարգացնում է իշխանությունների բաժանման Մոնտեսքիոյի տեսությունը: Նա տարբերակում է իշխանության հետևյալ ձևերը. ա) թագավորական իշխանություն, բ) գործադիր իշխանություն, գ) պերերի (բարձր ազնվականություն) ժառանգական պալատի իշխանություն («մշտական ներկայացուցչական իշխանություն»), դ) ընտրովի ստորին պալատի իշխանություն («հասարակական կարծիքը ներկայացնող իշխանություն»), ե) դատական իշխանու-

թյուն: Իբրև իշխանության հատուկ ձև՝ նա առանձնացնում է մունիցիպալ (տեղական ինքնավարության) իշխանությունը:

Կոնստանը թագավորական իշխանությունը համարում է «չեզոք», «միջնորդավորող» իշխանություն, որը կոչված է համաձայնեցնել մյուս իշխանությունների գործունեությունը, հարթել տարաձայնությունները և հաշտեցնել դրանք: Գործադիր իշխանության վրա թագավորն ազդում է՝ նշանակելով ու փոխելով նախարարներին, բարձրագույն պալատի վրա՝ նշանակելով անհրաժեշտ թվաքանակով պերեր, ընտրովի պալատի վրա՝ վետոյի և լուծարման իրավունքներով, դատական իշխանության վրա՝ ներման իրավունքով: Թեև միապետի լիազորությունները չափազանց ընդարձակ են, այդուհանդերձ, կապված են կոնտրասիգնատուրայի օրենքով. թագավորի ցանկացած հրահանգ պետք է վավերացվի համապատասխան նախարարի ստորագրությամբ, որն էլ փաստորեն ստանձնում է ամբողջ պատասխանատվությունը:

Գործադիր իշխանությունը պատկանում է նախարարներին, որոնց գործունեությունը հիմնված է խորհրդարանական պատասխանատվության սկզբունքի վրա:

Կոնստանը վերին պալատը դիտում է մի ուժ, որը զսպում է «ընտրովի ժողովի ժողովրդավարական շարժունությունը» և հանդես գալիս որպես բուֆեր (թափարգել)՝ թագավորի ու ստորին պալատի միջև: Նրա կարծիքով՝ առանց պերերի «միապետը մնում է մենակ ու պահպանվում միայն ուժով: Քաղաքացիների լիակատար հավասարության պարագայում միապետությունը վերածվում է բռնապետության»: Պերերի պալատը օժտված է ստորին պալատի որոշումների դադարեցման վետոյի իրավունքով և իրականացնում է դատարանի գործառույթ կառավարության անդամների նկատմամբ:

Ստորին պալատը պետք է օժտված լինի ոչ միայն օրենսդրական նախաձեռնությամբ՝ միապետի և նախարարների հետ հավասար, այլև փաստացի իրականացնի օրենսդրական գործընթացը: Կոնստանն առաջարկում է ստորին պալատը ձևավորել ուղղակի, բայց ոչ համընդհանուր ընտրություններով: Նա մերժում է համընդհանուր ընտրական իրավունքի սկզբունքը և պաշտպանում ունեցվածքային քարձր ցենզը (արտոնակարգ): Սկզբում նա ձայնի իրավունքը տարածում էր խոշոր հողատերերին, հետագայում նաև արդյունաբերողներին, իսկ մահից առաջ՝ բոլոր տղամարդկանց: Դատական համակարգի անկախությունն ապահովում է թագավորը՝ նշանակված դատավորների անփոփոխելիության սկզբունքի շնորհիվ:

Պետական գործերով լրջորեն զբաղվելու համար անհրաժեշտ են համապատասխան իմացություն և ազատ ժամանակ, ինչը տրվում է հարստությամբ: Ուստի, քաղաքական ազատությունը պետք է տրվի միայն սեփականատերերին, քանզի միայն սեփականությունն է մարդուն դարձնում ունակ՝ օգտվելու քաղաքական իրավունքներից: Այդպիսով, նա մասնավոր սեփականությունը, հարստությունը հռչակում է որպես քաղաքական ազատության չափանիշ: Ավելին, նա համոզված է, որ նորաեվրոպական ժողովուրդների մոտ «մասնավոր քաղաքացիներն ուժեղ են քաղաքական իշխանություններից, հարստությունն ամենագո ուժ է, առավել հարաբերակցվող» բոլորի շահերին և դրանով իսկ առավել իրական: «Իշխանությունները սպառնում են, հարստությունը վարձահատուցում է»:

Մունիցիպալ իշխանությունը նույնպես պետք է լինի անկախ: Կոնստանի կարծիքով՝ տեղական կառավարման ապակենտրոնացումը խոչընդոտում է բռնապետական խիստ խնամակալության հաստատումը կենտրոնի կողմից, նպաստում քաղաքացիների նախաձեռնության զարգացմանը և ազատության ամրապնդմանը:

Այդպիսով, Կոնստանը տարբերակում է ոչ այնքան իշխանության ճյուղերը, որքան դրա կրողներին: Հավանաբար դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ իշխանության բաժանման նրա մոդելը չստացավ այնպիսի լայն տարածում և քաղաքական տեսության վրա այնպիսի ներգործություն, ինչպես Մոնտեսքիոյի եռանդամ մոդելը:

4.5. Կ. Ա. Սեն–Սիմոնի ուտոպիական սոցիալիզմը

1789 թ. ֆրանսիական հեղափոխությունը մարդկանց չազատագրեց շահագործումից, չվերացրեց բնակչության մեծամասնության իրավազրկությունը: Հեղափոխությունից հետո տարածվում են ուտոպիական սոցիալիզմի գաղափարներ, առաջադրվում են հասարակության վերափոխման նոր նախագծեր՝ իրական սոցիալական հավասարության, արդարության և ազատության հաստատման նպատակով:

XIX դարի ուտոպիական սոցիալիզմի դասականներն են Սեն–Սիմոնը, Շարլ Ֆուրիեն և Ռոբերտ Օուենը: Նրանց հայացքներին բնորոշ են աշխատանքի համապարտադրության, արդարացի բաշխման, կոլեկտիվիզմի, անձի ներդաշնակ զարգացման և այլ գաղափարներ: Նրանք համոզված էին, որ արդար հասարակություն կարելի է ստեղծել առանց սոցիալական ցնցումների (հեղափոխությունների), խաղաղ վերափոխումների և լուսավորության տարածման ճանապարհով: Միաժամանակ նրանց հայացքներում առկա են էական տարբերություններ: Այսպես, Շ. Ֆուրիեն և Ռ. Օուենը համարում էին, որ նոր հասարակության կազմավորումը պետք է սկսվի «ներքնից» և հիմնված լինի ինքնակառավարվող արտադրական միավորների վրա («ֆալանգա», «համայնք»), որոնց աստիճանաբար կհետևի ամբողջ հասարակությունը: Մինչդեռ Սեն–Սիմոնը

առաջադրում է հասարակության կենտրոնացված վերակազմավորման սկզբունքը՝ «վերևից»: Բացի այդ, Օուենը սկզբունքորեն մերժում է մասնավոր սեփականությունը, իսկ Սեն–Սիմոնը և Ֆուրիեն լիովին չէին մերժում այն:



Սեն–Սիմոն Կլոդ Անրի (1760–1825)՝ ֆրանսիացի մտածող, քաղաքական գործիչ, սոցիոլոգ, ուտոպիստ–սոցիալիստ: Ծնվել է ազնվականի ընտանիքում, ստացել արտակարգ կրթություն: Որպես ֆրանսիական բանակի սպա մասնակցել է Հյուսիս–ամերիկյան գաղութների Անկախության պատերազմին՝ ընդդեմ Անգլիայի: Ողջունել է 1789–1794 թթ. ֆրանսիական հեղափոխությունը, քարոզել ազատության և քաղաքացիների քաղաքական իրավահավասարության սկզբունքները: Նա ազգային ժողովին կոչ էր անում վերացնել ազնվականության և հոգևորականության հիմնական արտոնությունները, անձամբ հրաժարվելով ազնվականի կոչումից և կոմսի տիտղոսից: Հետագայում հիասթափվում է հեղափոխությունից՝ ֆրանսիական հասարակարգի հիմնական հակասությունները չլուծելու պատճառով: 1802 թ. նա նախաձեռնում է ռացիոնալ հասարակության («արդյունաբերական համակարգի») նախագծի, մարդկության պատմության տեսության մշակումը:

Սեն–Սիմոնի սոցիալ–քաղաքական հայացքները շարադրված են նրա հետևյալ աշխատություններում. «Ժնևի տեղաբնիկի նամակները ժամանակակիցներին» (1802), «Նամակներ ամերիկացուն» (1817), «Հայացք սեփականության ու օրենսդրությանը» (1818), «Հասարակական կազմակերպության տեսության մասին» (1819), «Արդյունաբերողների կատեխիզիսը» (1823–1824), «Գրական, փիլիսոփայական և արդյունաբերական խորհրդածություններ» (1825) և այլն:

Պատմական առաջընթացի ըմբռնումը: Պատմական շարժընթացի նրա հայեցակարգի հիմքում մարդկային բանականության, գիտական և փիլիսոփայական սկզբունքների զարգացման գաղափարն է: Հենց մարդկանց հայացքները, լուսավորությունը, գիտությունը և բարոյականությունն են վճռական դեր խաղում տնտեսական և քաղաքական կարգի փոփոխության գործում: Մարդկության պատմության վերլուծության արդյունքում նա հանգում է այն հետևության, որ հասարակության քաղաքական և տնտեսական ոլորտներում խոշոր հեղաշրջումները, ըստ էության՝ փիլիսոփայական հայացքներում հեղաշրջման հետևանք են:

Որպես արդյունաբերական քաղաքակրթության գաղափարախոս՝ Սեն–Սիմոնը հատուկ նշանակություն է տալիս քաղաքականությանը՝ իբրև արդյունաբերական հասարակության հաջող գործառնության գործոնի: Նրա կարծիքով, քաղաքականությունը պայմանավորվում է պատմությամբ, որը ներառում է զարգացման երեք փուլ՝ կրոնական (աստվածաբանական), մետաֆիզիկական և գիտական (դրական): **Մարդկային** հասարակությունը զարգանում է վերընթաց ուղիով՝ դեպի իր «ոսկեդարը»:

Աստվածաբանական փուլը ներառում է անտիկ և ֆեոդալիզմի դարաշրջանները: Մետաֆիզիկականը՝ աստվածաբանական և ֆեոդալական համակարգերի տապալման և բուրժուական աշխարհակարգի հաստատման շրջանը: Դրական փուլը գիտության վրա հիմնված ապագա հասարակարգն է, որը «հասարակության մեծամասնությունը կազմող մարդկանց կյանքը» կդարձնի «առավել երջանիկ՝ նրանց հատկացնելով առավելագույն միջոցներ ու հնարավորություններ իրենց կարևորագույն պահանջմունքների բավարարման համար»: Եթե առաջին փուլում հասարակության մեջ իշխանությունը պատկանում է հոգևորականներին և ֆեոդալներին, երկրորդում՝ իրավաբաններին ու մետաֆիզիկներին, ապա երրորդում այն պետք է անցնի գիտնականներին և արդյունաբերողներին: Սեն–Սիմոնի հայեցակարգը հիմնավորում էր նոր հասարակարգի հաստատման անհրաժեշտությունը՝ որպես նախորդ պատմության օրինաչափ արդյունք:

Սակայն, ըստ Սեն–Սիմոնի՝ հանդարտ զարգացման դարաշրջանները զուգակցվում են ճգնաժամային փուլերի հետ, երբ խախտվում է հասարակական խմբերի հավասարակշռությունը, և սրվում սոցիալական պայքարը: Այսպես XVIII դարի ֆրանսիական հեղափոխությունը նա դիտում է իբրև պայքար ազնվականության, բուրժուազիայի և չունևոր դասերի միջև, որն առաջացել է սեփականության իշխող ձևի փոփոխությամբ: Միաժամանակ նա նշում է, որ ֆրանսիական հեղափոխությունը վերջնականապես չոչնչացրեց «ֆեոդալական և աստվածաբանական իշխանությունները ... այն լոկ նշանակալիորեն նվազեցրեց վստահությունը այն սկզբունքների նկատմամբ, որոնք նրանց համար հիմք էին ծառայում»: Բացի այդ, «իշխանությունը և կառավարման ձևը հաստատող օրենքը չունի այնպիսի նշանակություն և այնպիսի ազդեցություն ազգերի բարեկեցության վրա, ինչպես սեփականությունը հաստատող և դրա օգտագործումը կարգավորող օրենքը»: Ընդ որում, ըստ Սեն–Սիմոնի, պատմության կերտողը գաղափարն է, գիտելիքների և բարոյականության առաջընթացը:

Վերջին հանգամանքը նախադրյալներ է ստեղծում հասարակության կազմակերպման դրական փուլի երևան գալու համար, որը «առավել շահավետ է ավելի մեծ զանգվածի համար»: Իսկ կարևորագույն հիմնախնդիրը սեփականության կազմակերպման հարցն է: Ապագայի, այսինքն՝ արդյունաբերական հասարակությունը հիմնված է լինելու գիտականորեն և պլանային առումով կազմակերպված խոշոր արդյունաբերության վրա: Աշխատանքների ընդհանուր պլանի իրականացման նպատակն է «մարդկային սեռի հողային սեփականությունը դարձնել որքան

հնարավոր է ավելի արտադրողական»: Միայն արդյունաբերական համակարգն է ի վիճակի գտնել մարդկային տաղանդի և գիտությունների կիրառումը:

Քաղաքականության ոլորտում Սեն–Սիմոնը նախընտրում է ոչ թե հասարակությունը ցնցող հեղափոխությունները, այլ էվոլյուցիան (բնաշրջումը), բարեփոխությունները՝ իբրև հասարակության վերափոխման հիմնական ուղի: Նա համոզված է, որ բոնի միջոցները կիրառելի են լոկ կործանման համար: Իսկ ստեղծարար, ստեղծագործական նպատակները, այսինքն՝ «ամուր հաստատությունների» ստեղծման խնդիրը պահանջում է «խաղաղ միջոցների» կիրառում: Նա խաղաղ միջոցների թվին է դասում «քննարկման, ապացուցման և համոզման միջոցները. միայն դրանց վրա հիմնվելով՝ նրանք (արդյունաբերողները.— Կ. Մ.) կվերցնեն պետության ղեկավարությունը ազնվականների, զինվորականների, լեգիստների (օրենսգետների), ռանտյեի (ռենտայով ապրող մարդ) և պետական վարչակազմի ձեռքից՝ փոխանցելու իրենց շրջապատի առավել ճշմարտավոր մարդկանց»: Սա է «հասարակական անդորրի» կայունության երաշխիքը: Ընդ որում՝ ժողովուրդը չպետք է միջամտի հասարակության վերակազմության գործընթացին. «Խնդիրը կլուծվի նրա շահերից ելնելով, բայց ինքը չի մասնակցի՝ մնալով պասիվ»:

Դրական փուլում կպահպանվեն պետահրավական ավանդական ձևերը՝ միապետի ինստիտուտը, կառավարությունը և ներկայացուցչական հաստատությունները (երկպալատ խորհրդարանական համակարգը): Թագավորի և խորհրդարանական պալատների միջև կստեղծվեն երկու նոր միջանկյալ կառույցներ. 1) Գիտնականների Խորհուրդ, որը մշակում է սոցիալական անհրաժեշտ վերափոխումների պլանները, 2) Արդյունաբերողների Խորհուրդ, որն ընդգրկում է արդյունաբերության, առևտրական և բանկային կապիտալի ճշմարտավոր ներկայացուցիչներին: Երկրորդ խորհրդի կարևորագույն խնդիրներն են՝ Գիտնականների Խորհրդի ներկայացրած սոցիալական վերափոխումների նախագծերի քննարկումը, բյուջեի նախագծի կազմումը և դրա կատարման հսկողությունը: Դրանից հետո բյուջեի նախագիծը մտնում է նախարարների խորհուրդ և երկու պալատների քննարկման:

Ֆեոդալական անխոհեմ համակարգից անցումը արդար «արդյունաբերական» համակարգի, «կառավարական» համակարգից՝ «վարչականի», որը ղեկավարում է հասարակական արտադրությունը և ոչ թե մարդկանց, ըստ Սեն–Սիմոնի, պետք է կատարվի թագավորական իշխանության հրահանգով՝ որպես ամենապարզ, արմատական և անարյուն եղանակով: Ընդսմին, նա անտեսում է իշխողների տնտեսական և քաղաքական շահերը, առկա պետության դասակարգային բնույթը, հաճախ արհամարհում է ազատությունն ու ժողովրդավարությունը կատարյալ հասարակությունում: Լիիշխանությունը իրականում կկենտրոնացվի նորաստեղծ խորհրդարանում՝ Արդյունաբերողների խորհրդում: «Խորհրդարանական կառավարության ձևը առավել նախընտրելի է մյուսների համեմատ, բայց միայն ձևը, իսկ էությունը սեփականության հաստատությունն է. հենց այս ինստիտուտն է հասարակական կառույցի հիմք ծառայում»:

Ինդուստրալիզմը կպահպանի մասնավոր սեփականատիրական հարաբերությունները, սակայն այն կգերազանցի գոյություն ունեցող բուրժուական կարգը՝ երկիրը վերածելով միասնական, կենտրոնացված կառավարվող արդյունաբերական ընկերակցության: Նոր հասարակությունում ամեն ինչ պետք է ենթարկվի արդյունաբերության շահերին և գիտական առաջընթացին: Ուստի «քաղաքականությունը» ևս, որպես հասարակության մասին գիտություն, պետք է վերածվի «արտադրության մասին գիտության»: Այսինքն՝ քաղաքականությունը դիտվում է որպես արտադրության կազմակերպման, միասնական տնտեսության կենտրոնացված ղեկավարման հիմնական սկզբունքների և պլանավորման գիտություն: Քաղաքական և սոցիալական կյանքի պլան հասկացությունը Սեն–Սիմոնը համարում է իր կարևոր սոցիոլոգիական ներճումներից մեկը:

Անհատների, սոցիալական տարբեր խմբերի ջանքերի պլանաչափ համաձայնեցումը, կենտրոնացումը և կարգապահությունը հնարավորություն կստեղծեն առավելագույն արդյունավետությամբ օգտագործել համապարտադիր աշխատանքը ողջ ազգի բարօրության համար: Այս ամենը ավելորդ կդարձնի ազատության ապահովումը, անձնական իրավունքների երաշխավորումը, արդար հասարակարգի պահպանումն և այլն՝ իբրև հասարակական կազմակերպության նպատակների: Ուստի, կվերանա քաղաքական ինստիտուտների անհրաժեշտությունը՝ բազմաթիվ հիմնարկների ու պաշտոնների հետ միասին: «Ես մտածում եմ,— գրում է Սեն–Սիմոնը,— որ հասարակության բոլոր դասակարգերի համար լավ կլինի այսպիսի կառույցի դեպքում. հոգևոր իշխանությունը՝ գիտնականների ձեռքում, աշխարհիկը՝ սեփականատերերի, իսկ մարդկության մեծ առաջնորդների պարտականությունների կատարման համար մարդկանց ընտրելու իշխանությունը՝ ամբողջ ժողովրդի ձեռքում, կառավարողների աշխատավարձը հարգանքն է»:

Հասարակության սոցիալական կառուցվածքը: Սեն–Սիմոնը առաջարկում է հասարակության սոցիալական բաժանման երկու տարբերակ: Վաղ շրջանի տարբերակում նա առանձնացնում է երեք դասակարգ՝ 1) գիտնականների, 2) սեփականատերերի, բացառությամբ այն անձանց, ովքեր առաջին դասում են, 3) ընչազուրկների: Ավելի ուշ նա հասարակությունը բաժանում է՝ ա) պորտաբույծների և բ) արդյունաբե-

րողների: Առաջին դասը ընդգրկում է փոքրամասնություն կազմող ազնվականներին, ռանտիեներին, պետական պաշտոնյաներին և իրավաբաններին: Երկրորդը ներառում է մեծամասնություն կազմող աշխատավորներին՝ գործարաճատերերին, առևտրականներին, բանվորներին:

Արդյունաբերական համակարգը առավելագույն չափով կսահմանափակի քաղաքական իշխանությունը՝ բառի բուն իմաստով և քաղաքականությունը կհանգեցնի վարչարարության՝ իրերի և արտադրական գործընթացների կառավարման: Այն կապահովի «մարդկանց ընդհանուր և անհատական ազատության առավելագույն չափը»: Սեն–Սիմոնի այս դրույթը, հավանաբար, Ռուսոյի՝ ընդհանուր կամ քաղաքական և տնտեսական կառավարման («ունեցվածքի կառավարման») միջև կապի մասին գաղափարի ազդեցության արդյունք է:

Ազատությունը պետք է ապահովի մարդկանց համար ամենակարևորը՝ օգտակար իրերի արտադրության մշտական աճը: Ուստի՝ «ազատության հիմքը արդյունաբերությունն է: Արդյունաբերության հզորության աճը ազատության լիակատար իրագործումն է»: Դրանից բխում է, որ արդյունաբերության ազատությունը, այսինքն՝ տեխնիկական և արդյունաբերական առաջընթացի շահերը բարձր են առանձին մարդու ազատությունից:

Նշելով, որ իր նվաճումներով (այդ թվում՝ սոցիալական) մարդկությունը պարտական է արդյունաբերությանը, Սեն–Սիմոնը նույնացնում է արդյունաբերական առաջընթացը և սոցիալական ու բարոյական առաջընթացը, արդյունաբերական ազատությունը և սոցիալական ազատությունը: Ըստ նրա՝ ազատության խնդիրը «հին ավատատիրական» կամ «ռազմական» վարչակարգի ծնունդ է, որտեղ կառավարողների շահերը հակադիր են կառավարվողների շահերին, որտեղ յուրաքանչյուր քաղաքացի կառավարությանը համարում է թշնամի, ով ոտնձգություններ է կատարում իր իրավունքների դեմ: Սակայն իրավիճակը արմատապես կփոխվի, երբ ժողովուրդների կառավարման ոլորտում կամայականությունը դուրս կմղվի գիտականորեն հիմնավորված պլանով:

Կառավարողների և կառավարվողների հավերժական խնդիրը կվերանա հասարակությունում, ուր կիշխեն մարդկանց ոչ թե սուբյեկտիվ կարծիքներն ու համակրանքը, այլ գիտական սկզբունքները: Քանզի վարչական կառավարման նոր հիմնական սկզբունքը կլինի՝ ղեկավարվել ամբողջի շահերով, ինչը կապահովի հասարակության ծաղկումը: «Կառավարություններն այլևս չեն ղեկավարի մարդկանց, նրանց պարտականությունը կսահմանափակվի լոկ այն ամենի վերացմամբ, ինչ խանգարում է օգտակար աշխատանքին: Նրանք իրենց տրամադրության տակ կունենան քիչ իշխանություն և քիչ դրամ, քանի որ սակավ իշխանությունը և ոչ շատ դրամը բավարար են հասնելու նպատակին: Աշխատանքների համար անհրաժեշտ միջոցները ... կտրվեն կամավոր բաժանորդների կողմից, և բաժանորդներն իրենք կհետևեն, թե ինչպես են տնօրինում այդ միջոցները»:

Ընդ որում, ոչ թե ծագումն է որոշում մարդկանց՝ կառավարելու իրավունքը, այլ «դրական ունակությունների գերազանցությունը»: Բանվորները հոգատարության օբյեկտ են: Սեն–Սիմոնը ընդունում է մարդկանց հավասարությունը այն իմաստով, որ անկախ ծագումից յուրաքանչյուրը կարող է կառավարիչ դառնալ: Բայց իրականում նրանք հավասար չեն, որովհետև նրանցից միայն քչերն են օժտված կառավարման տաղանդով: Ուստի անխոհեմ է, որ կառավարման անընդունակ մեծամասնությունը հսկի կառավարման ընդունակ փոքրամասնության գործունեությունը: Ունակությունների սկզբունքի բացարձակացումը նրա ուսմունքի հակաժողովրդական բնույթի պատճառներից է:

Այսպիսով, արտադրության ղեկավարների և կազմակերպիչների գործառույթների, ինտելեկտուալ ընտրախավի դերի բացարձակացումը գուգակցվում է ժողովրդավարության, ինքնակառավարման հիմնահարցերի անտեսմամբ: Բացի այդ, նա մտաղիր էր ժողովրդին շահագործումից, աղքատությունից ազատել առանց նրա, առանց դրա համար անհրաժեշտ իրավաբանական ու քաղաքական միջոցների և ընթացակարգերի:

Սեն–Սիմոնի ուսմունքը էական ազդեցություն է ունեցել սոցիալիստական մտքի հետագա զարգացման, մասնավորապես՝ Կ. Մարքսի և Ֆ. Էնգելսի «գիտական սոցիալիզմի» տեսության ձևավորման վրա, նպաստել սոցիոլոգիայի՝ որպես ինքնուրույն գիտության կայացմանը:

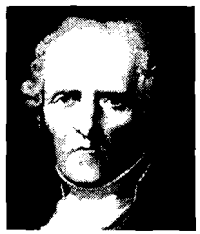
4.6. Շ. Ֆուրիեի ուտոպիական սոցիալիզմը

Ֆուրիե Շարլ (1772–1837)՝ ֆրանսիացի ուտոպիստ–սոցիալիստ, ով քաղաքականությունը և քաղաքական գործունեությունը համարում է անօգուտ գործ:

Ֆուրիեն համոզված է, որ գտել է շարժման չորս ձևերի (նյութական, օրգանական, կենդանական և սոցիալական) համանմանությունը և դրանց հիմքը՝ «ձգողության և վանման համընդհանուր օրենքը»: Հասարակության մեջ այդ համապարփակ օրենքը գործում է մարդկանց կրքերի բազմազանության միջոցով, որոնք ներդրված են Աստծո կողմից: Հայտնաբերել, նկարագրել և դասակարգել կրքերը՝ նշանակում է նշմարել հասարակության բարեփոխման, սոցիալական նոր կարգի ներմուծման միակ ուղին:

Ըստ Ֆուրիեի՝ պատմության վերընթաց շարժումը հանգեցնում է սոցիալական նոր կարգի: Քաղաքակրթությունը բովանդակում է

մարդկանց ներդաշնակ ու երջանիկ գոյության հնարավորությունը: Սակայն, XIX դարի սկզբին քաղաքակրթությունը ետընթաց ապրեց: Նախկին նվաճումները սկսեցին վնասել մարդկանց: Նվաճված ազատությունը շրջվում է, մասնավորապես՝ առևտրային անհիշխանության, իսկ վերջինս հանգեցվում է առևտրային ընկերությունների մենատիրության: Ֆեոդալների տապալված բռնատիրությունը տեղի տվեց խոշոր սեփականատեր–կապիտալիստների միությունների բռնատիրությանը: Յուրաքանչյուր անհատ պատերազմի վիճակում է հայտնվում կոլեկտիվի հետ: *Քաղաքակրթության օրոք աղքատությունը ծնվում է հենց լիությունից:*



Իր ժամանակի պետությանը Ֆուրիեն քննադատում է այն պատճառով, որ այն մշտապես հովանավորում է հարուստներին: Աղքատները զուրկ են քաղաքական և սոցիալական ազատությունից: Քաղաքակրթության բնորոշ հատկանիշը «զանգվածի նկատմամբ անհատական սեփականության բռնապետությունն է», այսինքն՝ բուրժուական մասնավոր սեփականության ամենազորությունը:

Իսկ հռչակագրերում և օրենքներում ամրագրված իրավունքներն ու ազատությունները մարդկանց ճնշող մեծամասնության համար մնում են դատարկախոսություն: Հասարակությունն առաջին հերթին պետք է իրապես ապահովի «աշխատանքի իրավունքը, որն իսկապես անհրաժեշտ է քաղաքակրթության օրոք, բայց առանց որի ոչինչ չարժեն մյուս բոլոր իրավունքները»:

Ֆուրիեն մերժում է XVIII դարի ֆրանսիական հեղափոխության ընթացքում կիրառված քաղաքական միջոցներն ու մեթոդները, քանզի չի իրականացվել հասարակության արմատական վերափոխում՝ հօգուտ աշխատավորների շահերի: Նա համոզված է, որ ո՛չ ժողովրդական ինքնիշխանությունը, ո՛չ համընդհանուր ընտրական իրավունքը, ո՛չ հանրապետական հաստատությունները ի վիճակի չեն էապես փոխել ժողովրդի դրությունը: Հիմնահարցի լուծման միակ ուղին նա համարում է այն, որ հասարակության հիմքը կազմեն արտադրա–սպառողական ընկերությունները, միավորումներ, որոնց կանդամակցեն սոցիալական տարբեր խմբերի ներկայացուցիչները:

Այս «նոր տնտեսական և սոցիետար աշխարհի» սկզբնական բջիջը կկազմի կոլեկտիվ–փաղանգը, որը կընդգրկի շուրջ 1600 մարդ: Միակերպ կազմակերպված, անկախ ու ինքնաբավ փաղանգների ցանցը կծածկի բոլոր երկրները, ողջ աշխարհը: «Նոր տնտեսական ու սոցիետար աշխարհը» (1829 թ.) չի նախատեսում արտադրության բոլոր միջոցների հանրայնացում: Փաղանգները «ժառանգում» են մասնավոր սեփականությունը, պահպանում ունեցվածքային որոշակի անհավասարություն: Սակայն աշխատանքի, սպասարկման և դաստիարակության ձևերը հնարավորություն են տալիս բազմապատկել հասարակական հարստությունը, ներդաշնակել կոլեկտիվի և անհատի շահերը:

Յուրաքանչյուր անհատի անձնական ազատությունը փաղանգի գոյության հիմնական պայմանն է: Այն «թույլ չի տալիս հարկադրական որևէ կանոնակարգ»: Ընդ որում՝ ազատությունը համարվում է ավելի մեծ արժեք, քան հավասարությունը: Նա չի ընդունում այնպիսի հավասարություն, որը չի հիմնվում ազատության վրա և ապահովվում է հասարակական կյանքի բոլոր կողմերի խիստ կանոնակարգմամբ: Համապարտադիր նորմերը պետք է հաստատվեն ողջ կոլեկտիվի համաձայնությամբ, ուստի պահպանվում են բոլորի կողմից՝ կամավոր:

Թեև փաղանգները՝ իբրև սոցիալական ինքնավար կազմակերպություններ, կապված չեն միասնական համակարգում, այնուամենայնիվ, կոորդինացնում են իրենց գործունեությունը: Չնայած կենտրոնական իշխանությունը պահպանվում է, սակայն իրավունք չունի միջամտել փաղանգների ներքին կյանքին, ղեկավարել նրանց:

4.7. Օ. Կոնտի «պոզիտիվ» քաղաքականության տեսությունը



Կոնտ Օգյուստ (1798–1857)՝ ֆրանսիացի մտածող, պոզիտիվիզմի հիմնադիր: Սովորել է Փարիզի Պոլիտեխնիկական դպրոցում: Եղել է Սեն–Սիմոնի քարտուղարը (1817–1822), ապա հեռացել նրանից: Այնուհանդերձ, նա հետևում է Սեն–Սիմոնի մի շարք հիմնարար գաղափարների, մասնավորապես՝ հասարակական զարգացման փուլերի մասին հայեցակարգին (թեև անհրաժեշտ հղումներ չի կատարում): Կոնտի գործունեության մեջ առանձնացվում է երկու շրջան: Առաջին շրջանում նա մշակում է նոր փիլիսոփայության մեթոդաբանությունն ու համակարգը, որն ավարտվում է վեցհատորյա «Պոզիտիվ փիլիսոփայության դասընթացի» (1830–1842) ստեղծումով: Երկրորդ շրջանում նա փոքր–ինչ շեղվում է իր փիլիսոփայության սկզբունքներից և փորձում ստեղծել հասարակության իդեալական մոդել: Այս հետազոտությունները ամփոփվեցին «Պոզիտիվ քաղաքականության համակարգը» (1851–1857) քառհատորյակում:

Կոնտի «պոզիտիվ փիլիսոփայության» ելակետային հիմնադրույթն է. գիտությունը պետք է սահմանափակվի երևույթների, դրանց համագոյակցության (ստատիկա) և հաջորդականության (դինամիկա) նկարագրությամբ: Նա հերքում է իրերի էության ճանաչելիությունը: Գիտնականը կարող է պատասխանել «ինչպես» (ինչպես են համագոյակցում և ըն-

քանում երևույթները) հարցին, բայց ոչ «ինչ» և «ինչու» հարցերին: Էական և պատճառահետևանքային կապերի հետազոտությունը, այդ թվում՝ հասարակական կյանքում, պետք է բացառվի իբրև «մետաֆիզիկական», «ոչ գիտական»:

Մեթոդաբանական նման մոտեցումը, մի կողմից, նպաստեց էմպիրիկ հետազոտությունների զարգացմանը, մյուս կողմից՝ մերժելով պետության և իրավունքի էությունը, դրանց զարգացման շարժիչ պատճառները ճանաչելու հնարավորությունը, պոզիտիվիզմը վերածեց պահպանողական գաղափարախոսության: Պոզիտիվիստական իրավաքաղաքական տեսությունները կողմնորոշված էին հաղթանակած բուրժուազիայի «ստատուս քվոյի» արդարացմանն ու պաշտպանությանը:

Կոնտը «սոցիալական ֆիզիկայի» կամ սոցիոլոգիայի (տերմինը նա է ներմուծել) հիմնադիրն է, որի խնդիրը սոցիալական կյանքի համակարգումն է և «նոր», «պոզիտիվ» սոցիալ–քաղաքական կարգի տեսական հիմնավորումը: Սոցիոլոգիան սկսվում է մարդու և հասարակական կյանքի փաստերի նկարագրումով, ապա անցնում այդ փաստերի միջև պատճառական կապերի բացահայտմանը: Սոցիոլոգիան նա բաժանում է երկու մասի՝ 1) ստատիկայի, որն ուսումնասիրում է հասարակական երևույթների գոյության պայմանները, 2) դինամիկայի, որն ուսումնասիրում է հասարակական երևույթների զարգացումը: Կոնտի սոցիոլոգիայի և «պոզիտիվ քաղաքականության» հիմքում ընկած է պատմական առաջընթացի ըմբռնումը: Հասարակության, քաղաքական իշխանության, պետության և իրավունքի զարգացումը նա կապում է մարդկային գիտակցության էվոլյուցիայի, աշխարհայացքի տիրող երեք տիպերի կամ «մարդկային մտքի վիճակների» (աստվածաբանական, մետաֆիզիկական և պոզիտիվ (գիտական)) հաջորդափոխության հետ: Մտածողության այս երեք վիճակին (աստիճաններին, փուլերին) համապատասխանում է տնտեսական, քաղաքական և իրավական հարաբերությունների սոցիալ–քաղաքական ինստիտուտների զարգացումը:

Առաջին՝ աստվածաբանական աստիճանում իշխում է կրոնական աշխարհայեցողությունը: Բոլոր երևույթները, այդ թվում՝ պետությունն ու իրավունքը, դիտվում են իբրև գերբնական ուժերի գործողության արդյունք, քաղաքական երևույթների ետևում ձգտում են որոնել աստվածների կամքը: Ձևավորվում է աստվածապետության քաղաքական համակարգը, երբ քրմերն իրականացնում են ոչ միայն գաղափարախոսական, այլև քաղաքական գործառույթներ: Հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները միաձույլ վիճակում են: Քաղաքական մշակույթը և քաղաքական ողջ կյանքը ներթափանցված են նվաճումների, բռնազավթումների, բռնության ոգով: Այդ պատճառով՝ քաղաքական բեմահարթակին առաջին պլան են մղվում ռազմական առաջնորդները, ովքեր մրցակցում են քրմերի հետ՝ հանուն պետական իշխանության պայքարում: Այս փուլում պետության տիպիկ ձևը ժառանգական միապետությունն է:

Աստվածաբանական դարաշրջանի զարգացման շրջադարձային կետը Կոնտը կապում է կաթոլիկության հետ: Նա իդեալականացնում է կաթոլիկ տիպի սոցիալ–քաղաքական կարգը. աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների բաժանման «մեծ սկիզբը», պապական անմեղսունակության սկզբունքը: Այդ համակարգը հիմնականում պահպանում էր միլիտարիստական (ռազմամոլական) ոգին, սակայն պաշտպանում էր ծնվող արդյունաբերությունը և, ի տարբերություն Հռոմեական կայսրության՝ ուներ ոչ թե զավթողական, այլ պաշտպանողական բնույթ՝ նշմարելով ռազմական ոգու վերացման ուղին:

Երկրորդ փուլում հաստատվում է մետաֆիզիկական աշխարհայացքը, մտահայեցողական–փիլիսոփայական գիտակցությունը: Իրավաքաղաքական երևույթները մարդը փորձում է բացատրել մետաֆիզիկական ապրիորի մտակառուցումների, «վերաոված (վերացական) էությունների» օգնությամբ, դրանք օժտում երևակայական հատկություններով («հասարակական դաշինք», «մարդու իրավունքներ», «իշխանության էություն», «իշխանության պատճառ» և այլն): Մտքերի վրա իշխանությունն անցնում է մետաֆիզիկ–փիլիսոփաներին: Քաղաքական կյանքում իրավաբաններն ու հրապարակախոսները կատարում են նույնպիսի դեր, ինչպիսին փիլիսոփաները՝ հոգևոր: Մետաֆիզիկական փուլին համապատասխանում են «միջին դասերի» վերելքը, արհեստների և առևտրի զարգացումը: Դրա արդյունքում «նվաճողական ոգին» վերջնականապես տեղը զիջում է «պաշտպանողական ոգուն»:

Կոնտը այս դարաշրջանի նշանակությունը դիտում է աստվածաբանության քննադատության ու քայքայման, «հետաղիմական ազնվականության» կործանման մեջ: Ուստի՝ այն նաև «քննադատական» է: Բացի այդ, նա մետաֆիզիկան անվանում է «բացարձակապես դատարկ ուսմունք», «բոլոր կեղծ ուսմունքների աղբյուր», քանի որ չափազանց տարվում է քննադատությամբ, «արմատապես անընդունակ է՝ ստեղծելու դրական ինչ–որ բան»: Դա կործանող և ոչ արարող քննադատություն է: Մետաֆիզիկական դարաշրջանը ծնում է այլ ծայրահեղություն՝ հեղափոխություն և «անարխիստական (անիշխանական) հանրապետություն». անհատապաշտություն, ազատամտականություն և ժողովրդավարություն: Այս ամենը առաջ է բերում պետության նկատմամբ անձի ոտնձգություն, իշխանության զավթում «ոչ իրազեկ մարդկանց կողմից» և դառնում մարդկության բնականոն զարգացման գլխավոր խոչընդոտը:

Երրորդ՝ բարձրագույն փուլում հաստատվում է գիտական, «պոզիտիվ» գիտակցությունը, մտածողության «դրական» ոճը: Ռազմամոլական ոգին (ինչպես զավթողական, այնպես էլ պաշտպանողական) մնում

է անցյալում, սկսվում է արդյունաբերական դարաշրջանի ծաղկումը: Համապատասխանաբար՝ «հետադիմական ազնվականությունը» և «անարխիստական հանրապետությունը» փոխարինվում են սոցիալ–քաղաքական նոր, կատարյալ համակարգով՝ «սոցիոկրատիայով» (հասարակապետություն)՝ հիմնված իսկական գիտության վրա: Հասարակապետության կառուցման ու զարգացման սկզբունքները մշակում են սոցիոլոգիան և դրա վրա հիմնվող կիրառական գիտությունը՝ պոզիտիվ քաղաքականությունը:

Հասարակապետության հիմնական օրենքը Կոնտն արտահայտում է հետևյալ բանաձևում. «Սերը՝ իբրև սկզբունք, կարգը՝ որպես հիմք և առաջընթացը՝ որպես նպատակ»: Հասարակապետության գլխավոր խնդիրը կայուն «կարգուկանոնի» հաստատումն է և «առաջընթացի» «արդյունաբերական» (բուրժուական) համակարգի էվոլուցիոն զարգացման ապահովումը: Կոնտի համաձայն, այս փուլում հեղափոխությունը՝ որպես ախտաբանական երևույթ անհետանում է, և հնարավորություն է ստեղծվում դասակարգերի համերաշխության համար: Համերաշխությունը անկապտելի հատկություն է, որը պաշտպանում է «պետությունը անարխիստական բռնկումներից»: Այն արտահայտվում է ամենից առաջ «քաղաքական ընկերակցության» իբրև ամբողջի և նրա մասերի (պատրիկների, գիտնականների և պրոլետարների) ներդաշնակ միասնության մեջ. գործել համատեղ բարձրագույն նպատակի՝ նյութական և հոգևոր բարեկեցության նվաճման համար: Համերաշխության դաստիարակումը հանգեցնում է հասարակության ու պետության անկման: Ուստի՝ «պոզիտիվ քաղաքականության» ջանքերը պետք է ուղղվեն «արևմտյան մեծ հեղափոխության դադարեցմանը», բանվորների «վերադաստիարակմանը»՝ դասակարգային համերաշխության ոգով նրանց դարձնելով հասարակապետության պաշտպան:

Նշելով պրոլետարիատի ծանր դրությունը՝ Կոնտը համոզված է, որ այն կարող է հաղթահարվել հասարակապետության մեջ գիտատեխնիկական առաջընթացի օգնությամբ:

Կոնտը սահմանում է հասարակապետությունը՝ որպես բուրժուազիայի «դիկտատուրա»: Քաղաքական իշխանությունը պատկանում է բանկիրներին, ովքեր հենվում են իրազեկ խորհրդականների՝ գիտնականների, պոզիտիվիստ–փիլիսոփաների վրա: Անհրազեկ մարդկանց արգելված է զբաղվել հանրային գործերի քննարկմամբ: Պրոլետարիատը կարող է լոկ հիշեցնել կառավարողներին՝ ընդհանուր բարեկեցությունը բարձրացնելու նրանց պարտքի մասին:

«Արդյունաբերական հասարակության» սոցիալ–քաղաքական կյանքին բնորոշ են խստավարժությունը, զորանոցները, գավազանի կարգապահությունը, անհանդուրժողությունը այլախոհության նկատմամբ: Պետությունը վերահսկում է թե՛ մարդկանց գործերը, թե՛ մտքերը: Այս առումով, Կոնտը դատապարտում է պետության՝ իբրև «գիշերային պահակի», տնտեսության ոլորտին պետության չմիջամտելու ազատամտական հայեցակարգը: Կոնտյան «քաղաքական ընկերակցությունը» միաձուլվում է հասարակության հետ, և մասնավոր ամեն ինչ ձեռք է բերում հանրային բնույթ: Այդպիսով, անձի ազատությունը զոհաբերվում է քաղաքական իշխանությանը:

Կոնտը մերժում է անձի իրավունքների և ազատությունների ազատամտական մեկնաբանությունը: «Սուբյեկտիվ իրավունք» հասկացությունը խոչընդոտում է սոցիալական համերաշխության հաստատումը և պետք է փոխարինվի «սոցիալական պարտք», «պարտականություն», «սոցիալական գործառույթ» հասկացություններով: Նա գրում է. «Իրավունք բառը պետք է վերացվի գիտական քաղաքական լեզվից այնպես, ինչպես պատճառ բառը՝ գիտափիլիսոփայական լեզվից: Աստվածաբանական–մետաֆիզիկական այս երկու հասկացություններից մեկը (իրավունքը) այլևս անբարո է և անարխիստական, իսկ մյուսը (պատճառը)՝ իռացիոնալ և սոփեստական: Վճռական վերածնունդ կլինի հատկապես այն դեպքում, երբ իրավունքների փոխարեն մշտապես դրվի պարտականությունը, և դրանով անձն առավել ենթարկել հասարակայնությանը: Իրավունքները՝ բառի բուն իմաստով, կարող էին ընդունվել լոկ այն ժամանակ, երբ կարծում էին, թե իբր իշխանությունը բխում է գերբնական կամքից:

Աստվածապետական այս հեղինակության հետ պայքարի համար վերջին հինգ հարյուրամյակի մետաֆիզիկական առաջադրել է մարդու երևակայական իրավունքներ, որոնք տասկ կործանիչ դեր են կատարել: Իսկ երբ փորձեցին դրանց հաղորդել իսկական օրգանական նշանակություն, դրանք անմիջապես դրսևորեցին իրենց հակասոցիալական բնույթը՝ մշտապես ձգտելով սրբացնել անհատականությունը: Աստվածային և մետաֆիզիկական սկիզբները չճանաչող պոզիտիվ վիճակում իրավունքի գաղափարը անվերադարձ անհետանում է: Յուրաքանչյուրն ունի պարտականություններ, ընդ որում՝ բոլորի նկատմամբ, բայց ոչ ոք որևէ իրավունք չունի՝ բառի բուն իմաստով: Այլ խոսքով՝ ոչ ոք որևէ իրավունք չունի, բացի սեփական պարտքը մշտապես կատարելու իրավունքից»:

Այդ նույն ոգով Կոնտը մերժում է մասնավոր սեփականության իրավունքի բուրժուա–անհատապաշտական մեկնաբանությունը: Մասնավոր սեփականությունը նա դիտում է ոչ որպես իրավունք, այլ սոցիալական պարտականություն, պարտք: Դա «անհրաժեշտ սոցիալական գործառույթ է՝ կոչված ստեղծելու և կառավարելու կապիտալները, որոնց միջոցով յուրաքանչյուր նախորդ սերունդն աշխատանք է պատրաստում հաջորդի համար»: Այդպիսի մոտեցումը, նրա կարծիքով, «ազնվացնում է սեփականության տիրապետումը՝ չսահմանափակելով դրա արդար

ազատությունը և նույնիսկ ստիպելով այն առավել հարգել»: Նրա կարծիքով, դա կօգնի արմատախիլ անել անհատապաշտությունը և եսասիրությունը՝ կապիտալիստներին դարձնելով հասարակության ծառա:

Համերաշխության ոգով մարդկանց դաստիարակության համար Կոնտը անհրաժեշտ է համարում գիտությունը լրացնել նոր, «պոզիտիվ» կրոնով, ավելի ստույգ՝ կրոնի վերածել սեփական պոզիտիվիստական տեսությունը: Ստեղծվում է համաշխարհային «պոզիտիվիստական եկեղեցի»՝ հսկայական «հոգևոր» իշխանությամբ աստիճանակարգային (հիերարխիկ) հիմքերով քահանայապետի՝ «Մարդկության մեծ քահանայի» գլխավորությամբ, որի պաշտոնում Կոնտը նախատեսում էր իրեն: Ցանկանալով մարդկությանն ազատել աստվածաբանությունից և «մետաֆիզիկայից»՝ իրականում նա դրանք փոխարինեց հասարակապետության կուռքերով, այսինքն՝ վերադարձավ նույն մետաֆիզիկային, որից ջանասիրաբար փորձում էր հրաժարվել:

Կռահելով կապիտալիզմի հակասությունները, մերժելով դասակարգային պայքարը և մեծարելով բանականության դերը հասարակական զարգացման գործում՝ Կոնտն առաջադրում է մի նախագիծ, որն ըստ էության՝ հանգեցնում է բանկիրների և արդյունաբերողների բռնատիրության: Հասարակապետական վարչակարգի բռնատիրական բնույթը դրսևորվում է նաև կառավարման ժողովրդավարական սկզբունքների մերժմամբ, մարդու իրավունքները ամբողջին՝ պետական շահին զոհաբերելու պատրաստակամությամբ: Նա չի ընդունում տնտեսական ազատականության սկզբունքները. մասնավոր սեփականությունը նույնպես պետք է կարգավորվող, իսկ անհրաժեշտության դեպքում՝ նաև սահմանափակ լինի, բայց այնպես, որ չզրկի աշխատելու և հարստանալու խթաններից: Կոնտի հայեցակարգի ծրագրային սկզբունքները հակասում էին XIX դարի քաղաքական գլխավոր միտումներին՝ ազատամտականությանն ու ժողովրդավարությանը:

Կոնտի քաղաքական տեսության աղբյուրը Սեն–Սիմոնի վերամշակված հայացքներն են: Այդ պատճառով՝ ազատամտորեն տրամադրված պոզիտիվիստները (Միլ, Սպենսեր և այլոք) մերժեցին իրենց ուսուցչի հակաազատամտական նախագծերը: Այսպես, Ջ. Ս. Միլը նշում է, որ Կոնտի «պոզիտիվիստական քաղաքականությունը» հոգևոր բռնակալության առավել ամբողջական համակարգն է, որ երբևէ ծագել է մարդու գլխում, բացառությամբ, թերևս, Իգնատիուս Լոյոլայի»:

Մյուս կողմից՝ Կոնտի մեթոդաբանական և տեսական ընդհանուր սկզբունքները փիլիսոփայամեթոդաբանական հիմք ծառայեցին բուրժուական քաղաքագիտության ու իրավագիտության համապատասխան ուղղությունների համար: Քաղաքական երևույթների նկատմամբ պոզիտիվիստական մոտեցման, ընդհանուր սոցիոլոգիայի, քաղաքականության կիրառական գիտության մասին նրա գաղափարները էական ազդեցություն ունեցան պոզիտիվիստական կարգի քաղաքական և իրավական սոցիոլոգիայի լինելիության և զարգացման վրա:

«Գիտա–արդյունաբերական, սոցիալ–քաղաքական համակարգի» մասին Կոնտի գաղափարները «ժամանակակից ինդուստրիալ հասարակության» նորագույն հայեցակարգերի (Ռ. Արոն և ուրիշներ), տեխնոկրատական և էլիտար ուսմունքների աղբյուր ծառայեցին:

4.8. Ա. դը Թոքվիլի ուսմունքը ժողովրդավարության մասին

Թոքվիլ Ալեքսիս դը (1805–1859)՝ ֆրանսիացի իրավաբան, քաղաքական մտածող, պետական գործիչ, ժողովրդավարության տեսաբան, արևմտյան քաղաքական գիտության հիմնադիրներից մեկը: Հիմնական քաղաքական երկերն են՝ «Ժողովրդավարությունը Ամերիկայում» երկհատորյակը (1835–1840), «Հին վարչակարգը և հեղափոխությունը» (1856):



Թոքվիլին հետաքրքրող հիմնական հարցերն են՝ ի՞նչ է ժողովրդավարությունը, ի՞նչ է դրան վտանգում արդի աշխարհում, ինչպե՞ս կասեցնել այդ վտանգը: Նա առաջադրում է ժողովրդավարության երկու մեկնաբանություն: Քաղաքական առումով ժողովրդավարություն անվանում է ներկայացուցչական համակարգը՝ հիմնված լայն ընտրական իրավունքի վրա: Բայց ավելի կարևոր է նրա սոցիալական ժողովրդավարության ըմբռնումը, այսինքն՝ հասարակության, որտեղ սոցիալական հիմնական արժեքը հավասարությունն է: Հավասարության ազդեցությունը սոցիալական հարաբերությունների վրա հանգեցնում է անհատապաշտության: Ժողովրդավարական անհատապաշտության քաղաքական հետևանքը կարող է լինել ոչ թե հավասարությունը ժողովրդավարական հանրապետականության ազատության մեջ, այլ հավասարությունը ժողովրդավարական բռնապետության ստրկության մեջ: Ուստի խնդիրն այն է, որ, մի կողմից, հարկ է ազատվել այն ամենից, ինչ խոչընդոտում է արդի ժողովրդավարությանն ընդունելի հավասարության և ազատության բանական հավասարակշռի հաստատումը, մյուս կողմից՝ զարգացնել քաղաքական–իրավաբանական ինստիտուտները՝ նման հավասարակշռի ստեղծման և ապահովման նպատակով: Առանձին վերցրած՝ ո՛չ ազատությունը, ո՛չ հավասարությունը ինքնաբավ պայման չեն բուն մարդկային կեցության համար: Միայն միասնության մեջ են դրանք ճեռք բերում այդպիսի որակ:

Թոքվիլը ֆրանսիական հեղափոխության վերլուծության հիման վրա ձևակերպեց քաղաքական զարգացման «ոսկե օրենքը». «Դեպի ազատություն ամենակարճ ճանապարհը հանգեցնում է ստրկության վատթարագույն ձևին»: Ըստ նրա՝ ժողովրդավարության և ազատության ավանդույթներ չունեցող երկրի համար ավելի վտանգավոր քան չկա, քան չափազանց արագընթաց բարեփոխումները: Նման դեպքերում, որպես կանոն, վերափոխումների գործընթացը կարող է դուրս գալ հսկողությունից: Ժողովուրդը ժամանակ չի ունենում յուրացնել նորամուծությունները, նա պատրաստ չէ նոր համակարգին, իսկ փոփոխությունները չեն հասցնում ամրապնդվել, ինստիտուտների տեսք ստանալ: Հին համակարգի ոչնչացմանն ուղղված բուռն հոսքը հետագայում չի հաջողվում կանգնեցնել ու կարգավորել:

Հասարակության խիստ բևեռացումը, քաղաքական կայուն կենտրոնի բացակայությունը խոչընդոտում են սկսված շարժումը, բանական ժողովրդավարական շրջանակներն ուղղորդելու գործընթացը: Այս գործընթացն անխուսափելիորեն հանգեցնում է ***ամբոխավարության***, տիրանիայի վատթարագույն ձևին՝ տգետ ամբոխի բռնապետության: Թոքվիլը զգուշացնում է, որ արագ ժողովրդավարացման և ազատությունների նվաճման արդյունքում կարող է հաստատվել ավելի դաժան բռնապետություն, որը հաջորդում է ամբոխավարությանը:

Ուստի՝ նա նախապատվում է կառավարման ներկայացուցչական ձևը, որը հնարավորություն է ընձեռում խուսափել «մեծամասնության բռնատիրությունից»: Բռնատիրությունը կանխելու համար անհրաժեշտ է, որ քաղաքացիները գործուն մասնակցություն ունենան քաղաքական կյանքին, ստեղծեն տեղական ինքնակառավարման մարմիններ, քաղաքական և քաղաքացիական կամավոր միություններ և այլն: Ազատամտական ժողովրդավարության մոդելը Ամերիկան է, ուր իշխում է «մարդկանց գոյության պայմանների հավասարություն»: Թոքվիլը առանձնացնում է ամերիկյան ժողովրդավարության երեք հենակետ. «Առաջինն ամերիկացիների ընտրած դաշնային կառուցվածքն է ... Երկրորդը՝ համայնքային հաստատությունների գոյությունը, որոնք մի կողմից սանձահարում են բռնապետությունը, մյուս կողմից՝ ժողովրդին ճաշակ են պատվաստում ազատության նկատմամբ և սովորեցնում ապրել ազատության պայմաններում: Երրորդը դատական իշխանությունն է, որին հաջողվում է կանխել և ուղղել մեծամասնության բռնկումները, թեև չի կարող դրանք կասեցնել»:

Ըստ Թոքվիլի՝ ԱՄՆ ժողովրդավարության առանձնահատկությունն այն է, որ «հասարակական մեխանիզմը կառավարող ձեռքը թաքնված է տեսադաշտից»: «Գոյություն ունեն երկրներ, որտեղ պետական իշխանությունը բաժանված է՝ գտնվելով մասամբ հասարակության ձեռքում, մասամբ՝ նրանից դուրս»: Մինչդեռ Միացյալ Նահանգներում «հասարակությունը գործում է միանգամայն ինքնուրույնաբար՝ ինքնակառավարմամբ»:

Թոքվիլի կարծիքով, ազատության նախապայմանը ընտրության ազատությունն է, իսկ կառավարությունը սոսկ սանձահարող ուժ է, որի օգնության պետք է դիմել միայն ծայրահեղ դեպքերում, երբ մասնավոր նախաձեռնությունը դառնում է անզոր: Բացի այդ, նա գիտակցում է, որ սահմանադրական կարգի էությունը հանգում է կառավարության իշխանության սահմանափակման: Ըստ նրա՝ պետական իշխանությունը վտանգավոր է, և որքան քիչ են նրա օրինական լիազորությունները, այնքան քիչ է բռնատիրության վտանգը: Նա հանգում է այն եզրակացության, որ ֆրանսիական կառավարության հիմնական արատը նրա՝ տեղական գործերին միջամտելու չափազանց մեծ իրավունքն է: Այսպիսով, ապակենտրոնացումը դիտվում է ազատության մյուս նախապայմանը:

Թոքվիլը համարում է, որ մեծամասնությունը կարող է սխալվել մասնավոր հարցերում, բայց ընդհանուր առմամբ միշտ ճիշտ է և կազմում է հասարակության գերագույն բարոյական ուժը: Նա հանգում է նաև այն մտքին, որ միայն ինքը՝ մարդը, հասարակությունը, քաղաքը, ժողովուրդը իրավունք ունեն որոշել իրենց շահերը, և քանի դեռ նրանք վնաս չեն հասցնում մյուսներին, ոչ ոք չպետք է միջամտի նրանց գործերին: Ավելին՝ քանի որ ժողովրդավարությունը կարող է դառնալ քաղաքական կրքերի առարկա, ապա անհրաժեշտ է այն պաշտպանել այդ վտանգից: Ուստի նա հավանություն է տալիս երկպալատ համակարգին, կառավարության նախագահի վետոյի իրավունքին, «սահմանադրական փորձաքննության» սկզբունքին: Նա հանգում է նաև արմատական հետևությունների: Համարելով, որ սեփական շահերի լավագույն դատավոր կարող է լինել ինքը՝ քաղաքացին, նա պնդում է, որ կազմակերպված հասարակությունը («քաղաքացիական հասարակությունը») ներկայումս չի կարող երաշխավորել քաղաքացու պաշտպանությունը:

Սակայն Թոքվիլի մոտ ծագում են լուրջ կասկածներ՝ ամերիկյան ժողովրդավարության վերաբերյալ. արդյոք չափազանց մեծ չէ՞ ամերիկացիների՝ նյութական բարեկեցության ձգտումը, չե՞ն խանգարում արդյոք ունեցվածքային մեծ տարբերությունները՝ հասնելու իրական քաղաքական հավասարության, չե՞ն կարող արդյոք հաճախակի անցկացվող ընտրությունները հանգեցնել իշխանավորների բռնատիրության, գուցե նրանց հաջողվում է պահպանել իշխանությունը՝ սոսկ սիրաշահելով ընտրողներին, արդյոք դա չէ՞ պատճառը, որ ականավոր անձինք չեն ցանկանում առաջադրել իրենց թեկնածությունը, արդյո՞ք դա չի խանգարում կառավարությանը՝ հետևողականորեն կյանքի կոչել մասշտաբային քաղաքական ծրագրեր:

Աստիճանաբար Թոքվիլը հանգում է այն համոզման, որ ժողովրդի ոգին և սովորույթները հզոր են օրենքներից, ու թեև սահմանադրությունը նպաստում է ժողովրդի բարքերի ձևավորմանը, վերջիններս բովանդակում են ինչ–որ առավել բան, քան ցանկացած սահմանադրություն, ինչ–որ բան, որը կարող է մշտապես գործի դնել ժողովրդի իսկ ստեղծած օրենքների վատագույն կողմերը: Նա չափազանց զարմացած էր, որ մշակույթի ածը չի հանգեցնում ականավոր մարդկանց քանակի աճի, իսկ ստորին դասերի վերացումը՝ բարձր դասերի առաջացման, որ ժողովուրդը առավելս ծանոթ է կառավարման գործին, քան մյուս երկրներում, բայց իշխանավորների շարքում քիչ են վառ անհատականությունները: Նա նկատում է, որ ամերիկացիները մարդու արժանապատվության հիմնական չափանիշը համարում են փողը, իսկ հոգևոր արժեքների նկատմամբ անտարբեր են: Փող վաստակելը նրանց գլխավոր զբաղմունքն է: Եվրոպական ներգաղթյալների նպատակը նոր հասարակության ստեղծումն էր, որը ոչ մի ընդհանրություն չունի հնի հետ: Այս հասարակությունը ոչ մի հարգանք չի տածում նախնիների ավանդույթների նկատմամբ, չի հետաքրքրվում նրանց կուտակած փորձով:

Մինչ ԱՄՆ մեկնելը Թոքվիլը հանդիպած էր, որ ժողովրդավարությունը միակ ուղին է, որով պետք է ընթանա եվրոպական քաղաքակրթությունը, իսկ մեկնելով ԱՄՆ–ից, նա արդեն համոզված չէր նման հեռանկարի արժեքի մեջ:

4.9. Պ. Ժ. Պրուդոնի անարխիստական ուսմունքը

XIX դարակեսին խորացան հակասությունները պետության և արդյունաբերական բանվորների միջև: Ներկայացուցչական ժողովրդավարությունից բնակչության ստորին շերտերի զանգվածային հիասթափությունները նպաստեցին ազատամտականների մեծամասնության անցմանը պաշտոնական դիրքերի, լուսավորականության ու ֆրանսիական հեղափոխության գաղափարների մոռացությանը: Ուժեղացան նաև հակակղերական տրամադրությունները, որոնք դրսևորվեցին կաթոլիկ եկեղեցու վարած քաղաքականության հետևանքով:

Հակակղերականությունն ու անարխիստական հակաէտատիզմը դարձան Պրուդոնի քաղաքական ուսմունքի առանցքը:

Պրուդոն Պիեռ Ժոզեֆ (1809–1864)՝ ֆրանսիացի մանրբուրժուական ուտոպիստ–բարեփոխիչ, անարխիզմի տեսաբան, քաղաքական հրապարակախոս: Նա առաջինն էր, որ իրեն հռչակեց անարխիստ: Ծնվել է գյուղացու ընտանիքում: Զբաղվել է ինքնակրթությամբ, աշխատել գրաշար և սրբագրիչ տպարանում:

Ստանալով Բեզանսոնյան ակադեմիայի թոշակ, հրատարակում է «Ի՞նչ է սեփականությունը, կամ հետազոտություն իրավունքի ու իշխանության սկզբունքի մասին» (1840) երկը:



1844–1846 թթ. Պրուդոնը ծանոթանում է մի քանի հեղափոխականների, մասնավորապես՝ Կ. Մարքսի հետ: 1846 թ. Մարքսից ստանում է համագործակցության առաջարկ, որը, սակայն, չկայացավ: 1846 թ. լույս են տեսնում Պրուդոնի «Տնտեսական հակասությունների համակարգ, կամ աղքատության փիլիսոփայություն» երկհատորյակը, որին Մարքսն անդրադարձավ «Փիլիսոփայության աղքատությունը» աշխատությամբ, ինչն, ըստ երևույթին, դարձավ նրանց հարաբերությունների խզման պատճառ:

Պրուդոնն ակտիվորեն մասնակցում է քաղաքական կյանքին: 1848 թ. հեղափոխության շրջանում ընտրվում է Սահմանադիր ժողովի պատգամավոր, որտեղ փորձում է իրականացնել իր սոցիալական նախագծերը, բայց հաջողություն չի ունենում: Հակակառավարական ու հակակղերական հրապարակախոսության համար բանտարկվում է (1849): Այստեղ էլ նա գրում է «XIX դարի հեղափոխության գլխավոր գաղափարը» աշխատությունը:

Պրուդոնի քաղաքական հայացքների լուսաբանման համար որոշակի նշանակություն ունեն նաև հետևյալ երկերը. «Հեղափոխականի խոստովանությունը» (1849), «Արդարությունը՝ ծնված հեղափոխությամբ և տրված եկեղեցիով» (1858), «Պատերազմ և խաղաղություն» (1861), «Դաշնային սկզբունքի և Իտալիայի միասնության մասին» (1863):

Պետության բնութագրությունը. Պրուդոնը պետությունը դիտում է իբրև էությամբ արատավոր կազմավորում, մարդկային բնազդի, տգիտության ու սնոտիապաշտության և ոչ բանականության ու լուսավորության ծնունդ: «Պետությունը բռնություն է խղճի նկատմամբ, վարչական կենտրոնացում և ազատության ամլացում»: Այս իմաստով նա պետությունը համեմատում է կրոնի հետ:

Պրուդոնի համաձայն՝ պետությունը ծագում է ընտանիքից: Ինչպես ընտանիքում բոլորն առանց բացառության ենթարկվում են հորը, ճիշտ այդպես պետության մեջ բոլորն անխտիր ենթարկվում են կառավարության կամքին: Ընտանիքում ու կրոնում ի սկզբանե ներդրված հեղինակության սկզբունքը պահպանվում է նաև պետության հայրիշխանական կառույցում, մագիստրատների համակարգում, միապետությունում, ինչը հանգեցնում է իշխանության կենտրոնացման, պետության կողմից հասարակության կլանման:

Պետության արատավորությունը Պրուդոնն առաջին հերթին համարում է որոշ մարդկանց՝ ուրիշներին իշխելը, կառավարության կամքի պարտադրումը և դրանով իսկ արդարության վերացումը: «Մարդու իշխանությունը մարդու նկատմամբ,— գրում է նա,— ինչ ձև էլ ընդունի, ճն-

շում է»: Դրանից նա հետևեցնում է, որ «կառավարումը, որն իրականացնում են որոշ մարդիկ մյուսների հանդեպ, ստրկություն է»: Հետևաբար՝ պետությունը ազատության ու արդարության թշնամին է: Ազատությունը նա ըմբռնում է որպես հավասարակշռություն իրավունքների ու պարտականությունների միջև. «Մարդուն դարձնել ազատ՝ նշանակում է նրան հավասարակշռել, հավասարեցնել ուրիշների հետ»: Ազատությունը «արտադրամիջոցների հավասարության և փոխանակման համարժեքության» պահպանումն է, ինչը համապատասխանում է արտադրության օբյեկտիվ օրենքներին, որոնց ազդեցությամբ մարդիկ միավորվում են հասարակության մեջ: Ուստի՝ «պայմանների հավասարությունը համապատասխանում է արդարությանը, այսինքն՝ հասարակական ու քաղաքացիական իրավունքին»: Մինչդեռ պետության կայացումը հանգեցնում է սոցիալական ազատության նվազեցման, ինչը պայմանավորված է հենց պետական իշխանության բնույթով: Ազատության վերացումն անխուսափելի է, որքանով պետությունը «ճակատագրորեն ձգտում է բռնատիրության», ինչի արտյունքում ազատ է մնում սոսկ բռնապետը:

Պրուդոնը համոզված է, որ ցանկացած իշխանություն, յուրաքանչյուր կառավարություն բռնատիրության հենարան են, քանզի ճնշում են ամեն մի դիմադրություն և դրանով իսկ «խաչ դնում արդարության ու ազատության վրա: Դա էլ հենց պետության էությունն է»: Իշխանությունը, չկանգնելով ոչնչի առջև, լիովին իրեն է ենթարկում անձին: Պետությունը ոչ միայն անձից խլում է արդարությունը, այլև ստրկացնում ողջ ազգին: Ուստի՝ «այն ազգերն են ամենաազատը համարվում, որոնց մոտ պետական իշխանությունն օժտված է նվազագույն ազդեցությամբ և ուժով: Եվ, հակառակը, առավել անազատ են այն ազգերը, ուր պետական իշխանությունը վերին աստիճանի կազմակերպված է ու հզոր»:

Պետությունը հնազանդեցնում է ոչ միայն անձին, այլև հասարակությանը: Պետական իշխանության ապարատը՝ կառավարող դասը նույնքան պորտաբույծ է, որքան կապիտալիստների դասը: Քաղաքական իշխանությունը Պրուդոնը համեմատում է մարդու կողմից մարդու շահագործման հետ, իսկ պետությունը, ինչպես նաև սեփականությունը, համարում է անարդարություն ու կոլեկտիվ սեփականության կողոպուտ, քանի որ «արտադրական ցանկացած ունակություն, ինչպես նաև աշխատանքի ամեն մի գործիք, կուտակված կապիտալ է, կոլեկտիվ սեփականություն»:

Այսպիսով՝ պետությունը սոցիալական չարիք է, ժողովրդի շահագործման աղբյուր և պորտաբուծության կրող: Ուստի՝ այն *պետք է ոչնչացվի սոցիալական խաղաղ հեղափոխությամբ:* Հետագայում պետության կործանման գաղափարը փոխակերպվեց գոյություն ունեցող պետությունների ֆեդերալիզացիայի ու ապակենտրոնացման նախագծի՝

դրանց հիման վրա ինքնավար փոքր նահանգների ստեղծման ուղիով, ինչպես նաև պետությունը՝ անհատական արտադրողների, նրանց խմբերի ու համայնքների միջև պայմանագրային հարաբերություններով փոխարինելու հայեցակարգի:

Պրուդոնի համաձայն՝ անհատի ազատությունը, հասարակության ինքնավարությունը իրականանալի են լոկ պետականազուրկ սոցիալական կարգում, ինչը նա ըմբռնում է որպես ազատ հասարակական կարգ. «Ազատ ընկերակցությունը, արտադրամիջոցների հավասարության ու փոխանակվող ապրանքների հավասարարժեքության պահպանմամբ քավարարվող ազատությունը հասարակության միակ արդար, ճշմարիտ ու հնարավոր ձևն է ... Հասարակությունների կատարելության գերագույն աստիճանը կարգուկանոնի և անարխիայի միավորումն է, այսինքն՝ անիշխանությունը»:

Անարխիայի գլխավոր տարբերությունը պետությունից Պրուդոնը համարում է այն, որ հասարակության կառավարումը դադարում է լինել մարդու նկատմամբ օտար արտաքին ուժերի գործունեություն և դառնում յուրաքանչյուրի գործը: Կամավոր, փոխշահավետ պարտականությունները սոցիալական ու տնտեսական ներդաշնակության հիմքն են: «Երկու ընտանիք, երկու քաղաք, երկու նահանգ պայմանավորվում են միևնույն հիմքի վրա. էական են միայն երկու իրողություն՝ նրանց հավասարությունը և կոլեկտիվ իշխանությունը»: Ազատ համայնքները և կոմունաները միավորվում են դաշնության մեջ: Միավորման այս ձևը (կամ միությունը) լիովին կամավոր է, և յուրաքանչյուր մասնակից կարող է ցանկացած պահի դուրս գալ դրանից:

Պրուդոնի կարծիքով՝ սոցիալական արդարացի կարգը կծագի ոչ թե քաղաքական հեղաշրջման հետևանքով, այլ որպես մարդկության պատմության նոր փուլ: Պրոֆեսիոնալ քաղաքականության ոլորտը կփոխարինվի սոցիալական գործընթացների կառավարման նկատմամբ խիստ գիտական մոտեցմամբ: Խորհրդարանականներին ու կուսակցական առաջնորդներին, ովքեր զբաղված են լոկ բնակչության ստորին շերտերին հիմարացնելով, կփոխարինեն պրոֆեսորներ և ակադեմիկոսներ. «Կառավարման գիտությունը պետք է կենտրոնացվի գիտությունների ակադեմիայի բաժիններից մեկում. մշտական քարտուղարը, ինքնին հասկանալի է, վարչապետն է ... »:

Անարխիստական դաշնության տնտեսական հիմքը. Պրուդոնի համաձայն՝ սեփականությունը հազարամյակների ընթացքում «սպանում էր կյանքը», ծառայում իբրև շահագործման միջոց: Սեփականության իրավունքին նա հակադրում է տիրապետման իրավունքը: «Վերացրեք սեփականատիրությունը և պահպանեք տիրապետությունը. միայն այս սկզբունքային փոփոխության միջոցով դուք արմատականորեն կփոխեք օրենքնե-

րը, կառավարությունը, տնտեսությունը և բոլոր հիմնարկները. դուք կոչ-չացնեք չարիքը երկրի վրա»: Բացի այդ, տիրապետման չափերը փոխ-վում են տիրապետողների թվին համապատասխան, ուստի՝ տիրապետ-ման իրավունքը չի կարող հանգեցնել սեփականության առաջացման:

Սակայն, նա ոչ թե առհասարակ մասնավոր սեփականության, այլ լոկ խոշոր սեփականության հակառակորդ է: Մարդն ունի իր աշխա-տանքի արդյունքները, այդ թվում՝ արտադրության միջոցները (գյուղա-ցիական տնտեսություն, արհեստանոց) ազատ տնօրինելու իրավունք Մանր, աշխատանքային սեփականության ձևերը նա համարում է բնա-կան ու անհրաժեշտ՝ մարդկանց մոտ աշխատասիրություն և անկախու-թյան զգացում դաստիարակելու համար: Ուստի՝ հասարակական վերա-փոխման խնդիր նա համարում է ոչ թե մասնավոր սեփականության ար-մատախիլ անելը, այլ դրա արդարացի բաշխումը: Յուրաքանչյուր մարդ պետք է ունենա այնպիսի սեփականություն, որը սեփական աշխատանք-քի ներդրմամբ նրան ու նրա ընտանիքին ապահովի բարեկեցիկ գոյու-թյուն: Բացի այդ, որքանով «մարդկային աշխատանքն անխուսափելի-րեն կոլեկտիվ ուժի արդյունք է, այդ նույն պատճառով՝ ցանկացած սե-փականություն պետք է լինի կոլեկտիվ և անբաժանելի, այլ խոսքով՝ աշ-խատանքը վերացնում է սեփականությունը»:

Այսպիսով՝ փոխադարձության, համաձայնության վրա հիմնված Պրուդոնի դաշնությունը ներկայանում է իբրև մանր սեփականատերե-րի «քաղավորություն», որը հակադրվում է թե՛ կապիտալիզմին, թե՛ կո-մունիզմին:

Իսկ անսահմանափակ մասնավոր սեփականության վրա հիմնված հասարակական կարգը հասարակական արտադրության մեջ մշտական քաոսի և բռնատիրական ձգտումների աղբյուր է: Պրուդոնը մերժում է նաև կոմունիստական և, առաջին հերթին, բաբուվիստների նախագծերը, քանի որ դրանց իրականացումը նույնպես պահանջում է բռնության կիրառում: Նա բացառում է մարդկային բնության եսապաշտական («սեփականա-տիրական») ձգտումներն արմատախիլ անելու հնարավորությունը: Ուս-տի՝ համարում է, որ պետական սեփականության տիրապետման պայ-մաններում նա տնտեսությունը կարող է զարգանալ սոսկ բռնի մեթոդնե-րով, քանզի կոմունիստական վարչակարգը «իր անդամներին վերագրում է պասիվ հնազանդություն, ինչն անհամատեղելի է մարդու կշռադատող կամքի հետ». դրա օրոք «մարդու կյանքը, տաղանդը, բոլոր ընդունակու-թյունները պատկանում են պետությանը, որը կարող է դրանք օգտագործել հանուն ընդհանուր բարիքի՝ այնպես, ինչպես հարմար կգտնի»: Անհատի նման ենթարկումը պետությանը ծնում է անհավասարություն, «բայց ոչ այն իմաստով, ինչպես սեփականությունը, այլ հակառակը: Սեփականու-թյունը թույլերի շահագործումն է ուժեղների կողմից, կոմունիզմը՝ ուժեղնե-

րի շահագործումը թույլերի կողմից ...»: Այստեղից նա տրամաբանորեն եզրակացնում է, որ «կոմունիզմը ճնշում և ստրկություն է»:

Պրուդոնը փորձում է սեփականությունը՝ որպես ազատության և մարդկային անհատի ինքնավարության երաշխիք միավորել հավասա-րության ու արդարության իդեալներին: Նա դեմ է խոշոր արդյունաբերու-թյունը պետությանը (նույնիսկ «պրոլետարական») հանձնելուն, քանի որ չի տեսնում այդ հիմքի վրա շահագործման նոր ձևի դրսևորման կանխ-ման երաշխիք: Նա անհրաժեշտ է համարում ապահովել գործատուների և վարձու աշխատողների միջև գործարքի հավասար՝ փոխադարձ շահա-վետությունը, աշխատողների սոցիալական պաշտպանվածությունը:

Այնուհանդերձ, Պրուդոնը չի ընդունում բռնի հեղափոխությունն ու պետության կործանումը: Ըստ նրա մտահղացման՝ ժողովրդի կառուցո-ղական ինքնագործունեության ու նախաձեռնության ուղիով անհրաժեշտ է պետությունը դարձնել ոչ պիտանի և աստիճանաբար դուրս մղել այն: Նման նախաձեռնության օրինակ պետք է ծառայեր 1849 թ. Պրուդոնի հիմնած «Ժողովրդական բանկը», որը, սակայն, կարճատև գոյություն ու-նեցավ: Բանկի խնդիրը նա համարում է արդարացի բարեփոխումը շրջա-ռառության ոլորտում, ապրանքների ոչ դրամական փոխանակման, առանց տոկոսի վարկի կազմակերպումը՝ պահպանելով արտադրամի-ջոցների մասնավոր սեփականությունը և վարձու աշխատանքը:

Պրուդոնը համոզված էր, որ նման բարեփոխումը կհանգեցնի իր ժամանակի հասարակության վերափոխման, տնտեսական ու հասարա-կական–քաղաքական այնպիսի կարգի հաստատման, ուր կիշխեն հա-վասարությունը և ազատությունը, քանի որ բոլոր մարդիկ կվերածվեն աշխատավորների, ովքեր կփոխանակեն աշխատանքի հավասար չա-փաբաժիններ, և յուրաքանչյուրը կունենա ինքնուրույն արտադրող դառ-նալու հնարավորություն: Դա կապահովի «սոցիալական հեղափոխու-թյան» խաղաղ ուղի՝ պրոլետարիատի ու բուրժուազիայի համագործակ-ցության հիման վրա: Բացի այդ, նա համարում է, որ բարեփոխումը կա-րող է իրականացվել մոտ ապագայում. «Մոտենում է անտիկ քաղա-քակրթության ավարտը. երկիրը կբարելավվի նոր արևի շողերի ներքո ... Եթե դուք սիրում եք հայրենիքը, եթե մարդկության բարօրությունը ձեզ թանկ է, ապա պաշտպանեք ազատության գործը: Դեն նետեք ձեր հին նախապաշտությունը ...»:

Ազատության ու կամավոր կապերի վրա հիմնված անարխիայի պրուդոնյան իդեալն օժտված է որոշակի գրավչությամբ: Կոմունիստա-կան նախագծերի նրա քննադատությունը հեռատեսական է: Միաժամա-նակ, նա չկարողացավ նշել հասարակության վերափոխման իրական ու-ղիներ: Իրականությունից հեռացումը, դատողությունների որոշակի վերացականությունը նրա ուսմունքին հաղորդեցին ուտոպիական բնույթ:

Որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում Պրուդոնի հայացքները պատերազմի և խաղաղության հիմնահարցի վերաբերյալ: Նրա կարծիքով՝ «պատերազմի իրավունք, պատերազմի օրենքներ» հասկացությունները սովորաբար ենթադրում են որոշ պայմանական կանոններ՝ հաստատված հանուն մարդասիրության, բայց ո՛չ դրական իրավունք, որը բնորոշ է ուժին ու բխում է դրանից: Այլ խոսքով՝ պատերազմի իրավունք գոյություն չունի, ուժի գործողությունները բանական ու բարոյական որևէ նշանակություն չունեն: Նա նշում է, որ այս տեսակետից պատերազմ ասելով՝ ենթադրվում են միայն դրա արտաքին, նյութական դրսևորումները և բացարձակապես մերժվում «բարոյական երևութականությունը, դրա ոգեկանությունը»:

Պրուդոնին չի բավարարում պատերազմի՝ որպես շահերի բախման հետևանքի բացատրությունը, քանի որ դա կնշանակեր «ճանաչել պատերազմը՝ իբրև զուտ կենդանական կյանքի փաստ»: Բացի այդ, դա «հակասում է հենց մարդու՝ բանական, բարոյական ու ազատ էակի բնությանը»: Միևնույն, նա պատերազմը դիտում է մարդկային բանականության առավել համընդգրկուն ու անհրաժեշտ կատեգորիա, բանականության ձև, մարդկային գոյության պայման:

Պրուդոնը պատերազմը համարում է «աստվածային փաստ», քանի որ այն անմիջականորեն գոյություն ունի մարդու «բանականության կամ խղճի մեջ»: Եթե պատերազմը լիներ լոկ շահերի ու կրքերի բախում, ապա իբրև այդպիսին՝ այն կանհետանար, քանզի «ինքն իր հանդեպ հարգանքից ելնելով՝ մարդը կդադարեր պատերազմել մարդու հետ, ինչպես դադարեցրել է մարդակերությունը, մարդու ստրկացումը»: Դա տեղի չի ունենում, քանի որ «պատերազմում առկա է ... բարոյական տարր, ինչն այն դարձնում է մարդկային էության ամենափայլուն և, միաժամանակ, ամենասարսափելի արտահայտությունը»: «Այդպիսով,— եզրակացնում է նա,— պատերազմը մարդկության անկապտելի հատկությունն է և գոյություն կունենա, քանի դեռ գոյություն ունի մարդկությունը. այն ինքնին նրա բարոյականության մասն է՝ անկախ նույնիսկ իր դրսևորման կերպից ... անկախ հաղթողի *իրավունքների* ու պարտվողի պարտականությունների սահմանումից»:

Պատերազմի գաղափարի հետ մեկտեղ ժողովուրդների գիտակցությանը բնորոշ է նաև համընդհանուր, հավերժական խաղաղության գաղափարը, որը ոչ պակաս կատեգորիկ է, քան պատերազմի գաղափարը: Պրուդոնը պատերազմը և խաղաղությունը դիտում է որպես «անտինոմիայի հավասար ու անբաժանելի տերմիններ», որպես «հարաբերական, հավասարապես իրական ու անհրաժեշտ երևույթներ, ըստ էության, մարդկության երկու գլխավոր գործառույթներ»:

Պատերազմի նպատակը մարդկային ընդունակությունների արթնացումն է և դրա միջոցով իրավունքի ստեղծումը, վերջապես՝ իրավունքի համապարփակեցման ճանապարհով հասարակության որոշարկումն ու շարժումն են:

Պատերազմը «իրավունքներից ամենաառաջինի՝ *ուժի իրավունքի* մարմինն է»: Միայն այս իրավունքի ճանաչումով է հնարավոր քաղաքակրթության շարժընթացի, արդարադատության ինստիտուտի, իրավունքի տարբեր տեսակների և այլ իրողությունների բանական բացատրությունը:

ԳԵՐՄԱՆԻԱ

4.10. Գ. Վ. Ֆ. Հեգելի քաղաքական ուսմունքը



Հեգել Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ (1770–1831)՝ մեծանուն փիլիսոփա, գերմանական դասական փիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչ, քաղաքական մտածող: Էական ներդրում ունի ազատության և իրավունքի հայեցակարգի իրավափիլիսոփայական հիմնավորման գործում: Իրավաքաղաքական խնդրակարգը Հեգելի ուշադրության կենտրոնում էր կյանքի ողջ ընթացքում և արտացոլվել է նրա բազում ստեղծագործություններում, ինչպիսիք են՝ «Գերմանիայի Սահմանադրությունը» (1798–1803), «Բնական իրավունքի հետազոտման եղանակների, գործնական փիլիսոփայության մեջ դրա տեղի և պոզիտիվ իրավունքի մասին գիտության նկատմամբ վերաբերմունքի մասին» (1802–1803), «1831 թ. Բարեփոխման մասին անգլիական բիլը» և այլն: Այն առավել լրիվ ու համակարգված շարադրված է նրա «Իրավունքի փիլիսոփայություն» (1820) աշխատության մեջ:

Հեգելի իրավաքաղաքական տեսությունը հիմնված է զարգացող Ոգու մասին նրա ուսմունքի վրա, Ոգի, որը ծավալման ընթացքում անցնում է դիալեկտիկորեն փոխկապված երեք աստիճան. սուբյեկտիվ ոգի (մարդաբանություն, ֆենոմենոլոգիա, հոգեբանություն), օբյեկտիվ ոգի (իրավունք, բարոյականություն) և բացարձակ ոգի (արվեստ, կրոն, փիլիսոփայություն): Օբյեկտիվ ոգին՝ ինքնաճանաչողության փուլերից է, և այդ իսկ պատճառով՝ հասարակությունը, պետությունը, իրավունքը և այն ամենը, ինչ վերաբերում է օբյեկտիվ ոգուն, մեկնաբանվում է բացարձակ ոգու, այսինքն՝ փիլիսոփայության դիրքերից: Հեգելի իրավաքաղաքական տեսությունը հանդես է գալիս որպես իրավունքի փիլիսոփայություն, այսինքն՝ փիլիսոփայական ուսմունք օբյեկտիվ ոգու մասին: Իրա-

վունքի մասին գիտությունը նա դիտում է փիլիսոփայության մաս: Եթե իրավագիտությունը ուսումնասիրում է կոնկրետ (պոզիտիվ) իրավունքը (օրենսդրությունը), ապա իրավունքի փիլիսոփայությունը հետազոտում է բուն իրավունքի հիմնարար սկզբունքները:

Իրավունքի փիլիսոփայությունը՝ իբրև փիլիսոփայության մաս ունի որոշակի ելակետ, որն այն իրողության արդյունքն ու ճշմարտությունն է, ինչը նախորդում է նրան և կազմում նրա՝ այսպես կոչված ապացույցը: Ուստի իրավունք հասկացությունը իր լինելիության առումով մեկնաբանվում է իրավունքի գիտությունից դուրս: Իրավունքի փիլիսոփայության խնդիրը այն մտքերի իմացությունն է, որոնք ընկած են իրավունքի հիմքում, իսկ իրավունքի մասին ճշմարիտ միտքը նրա հասկացությունն է:

Ի տարբերություն Կանտի, ով անձի ազատությանը, մարդու իրավունքներին, իրավական պետությանը, քաղաքացիական հասարակությանը հաղորդում է անհրաժեշտության (պարտադրականության) ձև, Հեգելը դրանք դիտում է իբրև իրականություն, այսինքն՝ գործնական իրողություն, բանականության իրականացում պետահրավական իրական ձևերում, մարդկանց առկա կեցության մեջ: Հեգելը վերլուծում է օբյեկտիվորեն ազատ ոգու դրսևորման ձևերը՝ իբրև *իրավունք* հասկացության մարմնավորում իրականության մեջ, ինչն էլ հենց *գաղափարն* է: Ուստի իրավունքի փիլիսոփայության՝ որպես գիտության օբյեկտը *իրավունքի* գաղափարն է, որը իրավունք հասկացության և դրա իրականացվածության միասնությունն է: Իսկ իրավունքի գաղափարը հենց ազատությունն է: Օբյեկտիվ ոգու ոլորտը իդեալական իրավական իրականության՝ իրավունքի և ազատության ձևերի օբյեկտիվացումը:

Տրամաբանական–իմացաբանական հասկացությունների և դրանց շարժման օրինաչափությունների իմաստը ձևափոխվում է իրավունքի, պետության, քաղաքականության հետազոտության ընթացքում: Առանց տրամաբանության յուրատեսակ «քաղաքականացման» Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայությունը հետաքրքրություն կներկայացներ սոսկ տրամաբանության համար:

Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայության իրավաքաղաքական բովանդակության կառուցվածքում հետազոտողներն առանձնացնում են երկու բաղադրիչ՝ ա) կոնկրետ–պատմական՝ պատմականորեն կոնկրետ քաղաքական և իրավական հայացքներ և բ) տեսական՝ քաղաքական առումով նշանակալի հայեցակարգային դրույթների ամբողջություն: Հեգելի ուսմունքում երկու բաղադրիչներն էլ հանդես են գալիս անխզելի նույնականությամբ, այսինքն՝ դիալեկտիկայի հասկացութային ապարատի կիրառումը նույնական է որոշակի սոցիալական և իրավաքաղաքական դիրքորոշման արտահայտմանն ու զարգացմանը:

Ըստ Հեգելի՝ փիլիսոփայության խնդիրն է առհասարակ ճանաչել այն, ինչ գոյություն ունի, քանզի այն, ինչ գոյություն ունի բանականությունն է: Համապատասխանաբար՝ իրավունքի փիլիսոփայության խնդիրն է՝ «ճանաչել և ներկայացնել պետությունը իբրև իր մեջ բանական ինչ–որ բան: Որպես փիլիսոփայական երկ՝ այն պետք է չափազանց հեռու լինի՝ ցույց տալու, թե ինչպես կառուցել պետությունը այնպիսին, ինչպիսին այն պետք է լինի»: Այն չի կարող ուղղված լինել առ այն, որ «ուսուցանի պետությանը, թե ինչպիսին այն պետք է լինի. նրա նպատակն է սոսկ ցույց տալ, թե ինչպես պետությունը, այդ բարոյական համապարփակ կառույցը պետք է ճանաչվի»:

Օբյեկտիվ ոգու մասին ուսմունքում մտածողության և կեցության նույնականության մասին հիմնադրույթը ձևափոխվում է բանականի և իրականի նույնականության մասին թեզի. «Այն ինչ բանական է, իրական է, և այն, ինչ իրական է՝ բանական է»:

Ըստ Հեգելի՝ «իրականությունը» ոչ թե պարզ «գոյություն է», այլ անհրաժեշտությամբ օժտված գոյություն, իրականությունը էության և գոյության միասնություն է:

Ընդ որում, ազատությունը կազմում է կամքի՝ որպես զարգացած, բանական կամքի սուբստանցն ու հիմնական սահմանումը:

«Իրավունք» հասկացությունը Հեգելը կիրառում է երեք հիմնական նշանակությամբ. 1) իրավունքն իբրև ազատություն («իրավունքի գաղափար»), 2) իրավունքն իբրև ազատության որոշակի աստիճան և ձև («հատուկ իրավունք»), 3) իրավունքն իբրև օրենք («պոզիտիվ իրավունք»):

Օբյեկտիվ իրավունքի աստիճանում, որտեղ ամբողջ զարգացումը որոշվում է ազատության գաղափարով, «ազատությունն» ու «իրավունքը» արտահայտում են միասնական իմաստ: Այս առումով Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայությունը կարող է կոչվել նաև «ազատության փիլիսոփայություն»: Իրավունքի համակարգը՝ որպես իրականացված ազատության թագավորություն *հատուկ իրավունքների* աստիճանակարգ է (վերացական ձևերից մինչև կոնկրետ ձևերը): Այս աստիճանակարգի վերին մասում զետեղված է պետությունը, որից բարձր է միայն համաշխարհային ոգու իրավունքը: Իրավունքը որպես օրենք (դրական իրավունք) հատուկ իրավունքներից է:

Օրենսդրության առարկան միայն մարդկային հարաբերությունների արտաքին կողմերն են և ոչ դրանց ներքին ոլորտը: Տարբերակելով իրավունքն ու օրենքը, Հեգելը բացառում է դրանց հակադրումը: Քանի որ օրենսդրության ընթացքում իրավունքի բովանդակությունը կարող է խեղաթյուրվել, ուստի օրենքի տեսքով տրված ամեն ինչ չէ, որ իրավունք է: Դրական իրավունքը՝ իբրև իրավունք հասկացության աստիճան, բանական է: Օրենքը (ըստ հասկացության)՝ իրավունքի արտահայտման կոնկ-

րետ ձև է: Միաժամանակ նա մերժում է հակաիրավական օրենքը, հակաիրավական օրենադրությունը, այսինքն՝ դրական իրավունքը, որը չի համապատասխանում իրավունք հասկացությանն առհասարակ:

Հեգելը, ինչպես և Մոնտեսքիոն, ենթադրում է, որ դրական իրավունքում արտացոլվում են կոնկրետ ժողովրդի ազգային առանձնահատկությունները, նրա պատմական զարգացման որոշակի աստիճանը, ազգային կյանքի բնական պայմանները և այլն:

Համաշխարհային–պատմական շարժընթացը Հեգելը դիտում է բանականության տիրապետման ոլորտ: Դա նշանակում է, որ Ոգու վերընթաց զարգացման որոշիչ սկիզբը և վերջնական նպատակն ազատությունն է: Այս իմաստով՝ համաշխարհային պատմությունը հանդես է գալիս որպես առաջադիմություն, պետաիրավական ձևերում օբյեկտիվացված ազատության ճանաչման և ազատության նվաճված աստիճանների առաջընթաց շարժում:

Մարդու ազատությունը Հեգելը մեկնաբանում է իբրև Ոգու գործունեության արդյունք: Համաշխարհային պատմության հոգևոր գործունեությունը ծավալվում է Արևելքից Արևմուտք, որի ընթացքում տեղի են ունենում բնական, այսինքն՝ ոչ բանական, հետևաբար՝ նաև ոչ ազատ կամքի կանոնակարգում, իսկական ազատ վիճակի ձեռքբերում: Դա նշանակում է միաժամանակ ամբողջի և ամբողջը կազմող անհատների ազատություն: Հեգելի համաձայն, Արևելքում ազատ է լոկ մեկ մարդ՝ տիրակալը, բռնապետը, հունահռոմեական աշխարհում՝ միայն մի քանիսը, մնացած բոլորի ստրկության պահպանմամբ, գերմանական աշխարհում, որը նա հասկանում է որպես Արևմտյան Եվրոպայի մի շարք երկրներ, ազատ են բոլորը: Դրան համապատասխան՝ Հեգելն առանձնացնում է պետության երեք հիմնական ձև. արևելյան բռնապետություն, անտիկ պետություն՝ ժողովրդապետության կամ ազնվապետության ձևով և ժամանակակից ներկայացուցչական համակարգը՝ սահմանադրական միապետությունը:

Ազատության գաղափարը, ըստ Հեգելի, լիակատար իրականացվում է սոսկ արդի սահմանադրորեն ձևավորված և զարգացած պետություններում: Այս պետությունները ներքնապես բանական են, դրանք ոչ միայն գոյություն ունեն, այլև իրական են: Պետք է նաև հաշվի առնել, որ իրականությունը նա նույնացնում է անհրաժեշտությանը: Հեգելն ընդգծում է իրավունքի և ազատության ներքին միասնությունը:

Հեգելի համաձայն՝ պետությունը նույնպես իրավունք է, այն էլ կոնկրետ իրավունք, այսինքն՝ առավել զարգացած և բովանդակությամբ ավելի հարուստ: Պետության իրավական համակարգը ներառում է մյուս բոլոր առավել վերացական իրավունքները՝ անձի, ընտանիքի և հասարակության իրավունքները: Դրանով պետությունը հանդես է գալիս իբրև

ազատության գաղափարի առավել լրիվ արտահայտություն, որքանով «իրավունքի համակարգը իրականացված ազատության թագավորությունն է»:

Մարդու ազատության արտահայտման իրավական ձևի մասին Հեգելը գրում է. «Անձը բովանդակում է ընդհանրապես իրավունակությունը և կազմում վերացականի, ուստին *ձևական իրավունքի* հասկացությունն ու հենց վերացական հիմքը: Հետևաբար՝ իրավունքի հրամանը հուչակում է. եղի՛ր անձ և հարգի՛ր մյուսներին՝ իբրև անձ»:

Վերացական իրավունքը հանդես է գալիս որպես անձի իրավունքի և ազատության առավել կոնկրետ որոշարկումների խիստ վերացական հնարավորություն միայն:

Ըստ Հեգելի՝ վերացական անձը իր ազատությունն իրականացնում է մասնավոր սեփականության իրավունքում: Նա հիմնավորում է մարդկանց ձևական, այսինքն՝ իրավական հավասարությունը. մարդիկ հավասար են հենց որպես ազատ անձինք, հավասար են մասնավոր սեփականության միևնույն իրավունքով, բայց ոչ ամենևին սեփականության չափերով: Այդ իսկ պատճառով՝ ունեցվածքային հավասարության պահանջը բանական չէ: Ազատության և իրավունքի հեգելյան ընկալումը ուղղված է ստրկության և ճորտատիրության դեմ. անձնական ազատության, իրավունակության, բարոյականության, կրոնականության օտարումը հակասում է արդարությանը և պետք է հաղթահարվի: «Իրերի բնության մեջ է, որ ստրուկը բացարձակ իրավունք ունի ազատագրվելու»:

Մարդկանց սուբյեկտիվ ազատության սկզբունքի վերաբերյալ Հեգելը նշում է, որ սոսկ արարքի, գործողության մեջ է մարդու սուբյեկտիվ կամքը հասնում օբյեկտիվության և հետևաբար՝ օրենքի գործողության ոլորտին: Ինքնին բարոյական կամքը անպատժելի է: Անձի վերացական ազատությունը և իրավունքը ձեռք են բերում իրականություն, կոնկրետություն բարոյականության մեջ, երբ ազատություն հասկացությունը օբյեկտիվանում է առկա աշխարհում՝ ընտանիքի, քաղաքացիական հասարակության և պետության ձևով:

Հեգելը տարբերակում է քաղաքացիական հասարակությունը և քաղաքական պետությունը: Ընդ որում, քաղաքացիական հասարակությունը, նրա ըմբռնմամբ, իր ժամանակի բուրժուական հասարակությունն է. «Այնուամենայնիվ, քաղաքացիական հասարակությունը ստեղծվել է լոկ ժամանակակից աշխարհում, որը գաղափարի բոլոր որոշարկումներին իրավունք է տալիս»: Քաղաքացիական հասարակությունը դիտվում է մարդու՝ իբրև մասնավոր անձի, ազատության և իրավունքի իրականացման բնագավառ, առանձին անձի հատուկ, մասնավոր նպատակների ու շահերի ոլորտ: «Մարդու իրավունք և ազատություն» հասկացության զարգացման տեսակետից դա անհրաժեշտ փուլ է, քանի որ այստեղ

դրսևորվում են առանձնահատուկի և համընդհանուրի փոխկապակցությունն ու փոխպայմանավորվածությունը: Գաղափարի զարգացածությունը ենթադրում է այնպիսի միասնության ևվաճում, որի շրջանակներում բանականության հակադրությունները, մասնավորապես՝ առանձնահատուկի և համընդհանուրի պահերը, մասնավոր անձի ու ամբողջի ազատությունը հանդես են գալիս ողջ լրիվությամբ ու հզորությամբ: Նրա կարծիքով, այդպես չի եղել ո՛չ անտիկ շրջանում, ո՛չ ֆեոդալիզմի դարաշրջանում:

Հեգելը քաղաքացիական հասարակությունը նկարագրում է իբրև անտագոնիստական (հակամարտություններով լի), ուր առկա է բոլորի պատերազմ բոլորի դեմ: Քաղաքացիական հասարակության հիմնական ատրիբուտներն են. ժահանջմունքների համակարգը, արդարադատության իրականացումը, ոստիկանությունը և կորպորացիան (միավորությունը): Քաղաքացիական հասարակության կառուցվածքում նա առանձնացնում է երեք դաս. 1) սուբստանցային (հողատեր–ազնվականներ և գյուղացիներ), 2) արդյունաբերական (գործարանատերեր, առևտրականներ, արհեստավորներ), 3) համընդհանուր (չինովնիկներ): Հեգելը նշում է, որ նույնիսկ չափազանց հարստության պարագայում քաղաքացիական հասարակությունը չի կարող պայքարել ծայրահեղ աղքատության դեմ: Ներքին հակասությունները ստիպում են հասարակությանը դուրս գալ իր սահմաններից՝ նոր հնարավորություններ որոնելու միջազգային առևտրում և գաղութային քաղաքականության մեջ: Հետամնաց երկրների և ժողովուրդների ստրկացմանը Հեգելը վերաբերում է բացասաբար: «Գաղութների ազատագրումը մեծագույն բարիք է դառնում մետրոպոլիայի (մայր երկրի) համար, ինչպես ստրուկների ազատագրումը մեծագույն բարիք էր նրանց տիրոջ համար»:

Սակայն, քաղաքացիական հասարակության աստիճանում դեռևս ծեռք չի բերվում իսկական ազատություն, որքանով մասնավոր շահերի բախումը սահմանափակվում է համընդհանուրի անհրաժեշտ իշխանությամբ՝ ոչ բանական, այլ արտաքին, այսինքն՝ պատահական կերպով: Քաղաքացիական հասարակության բարձրագույն շահերը, որոնք պահպանվում են օրենսդրությամբ, դատարանով ու ոստիկանությամբ, հենց ազատություն և իրավունք հասկացության զարգացման տրամաբանությամբ, ըստ Հեգելի, այդ ոլորտից դուրս են բերվում պետության բնագավառ:

Ընդգծելով պետության իրավական կազմակերպման նշանակությունը մարդկանց ազատության իրականացման համար՝ Հեգելը հիմնավորում է պետական իշխանությունների բաժանման անհրաժեշտությունը՝ որպես «հանրային ազատության երաշխիք»: Այս դիրքորոշմամբ նա խիստ քննադատում է բռնապետությունը՝ «անօրինականության վիճակը, որում հատուկ կամքը՝ որպես այդպիսին (լինի միապետի կամ ժողովրդի (ամբոխապետության) կամքը), ունի օրենքի ուժ կամ ավելի ճիշտ՝ իրենով փոխարինում է օրենքը»: Հեգելը հիմնավորում է օրենքների հրապարակային հռչակման, հրապարակային դատավարության և երդվյալ ատենակալների դատարանի անհրաժեշտությունը:

Ըստ Հեգելի՝ քաղաքացիական հասարակությունը և պետությունը հարաբերակցվում են այնպես, ինչպես բանախոհությունն ու բանականությունը. քաղաքացիական հասարակությունը «արտաքին պետություն է», «կարիքի և բանախոհության պետությունը», իսկ իսկական պետությունը՝ բանական է իր էությամբ: Այդ իսկ պատճառով քաղաքացիական հասարակությունը հանդես է գալիս իբրև պետության այն պահը, որը «վերառվում է» պետության մեջ:

Հեգելի էտատիզմում (պետության մեծարում), ըստ էության, ուրվագծվում է իրավական պետության հայեցակարգը, որում ամրագրված ու իրականացված են մարդու իրավունքները և ազատությունները: Սակայն, հեգելյան էտատիզմը չպետք է համեմատել, առավել ևս նույնացնել ամբողջատիրության (տոտատիլարիզմի) հետ, որը մերժում է մարդու իրավունքների ու ազատությունների բուն գաղափարը և ձգտում իրավական օրենքը փոխարինել ուժային գործոններով, իսկ պետականությունը՝ քաղաքական որոշակի խմբավորման, կուսակցության դիկտատուրայով: Ուստի՝ Հեգելի էտատիզմում պետք չէ որոնել ժամանակակից ամբողջատիրության գաղափարախոսական ենթաշերտը, առավել ևս քաղաքական հիմնավորումը, ինչպես համարում են որոշ հետազոտողներ: Այն բովանդակում է «ամբողջատիրական կարգի վտանգների մասին հեղինակի փիլիսոփայական նախազգուշացումը: Չէ՞ որ XX դարի ամբողջատիրությունը՝ ազատության, իրավունքի ու պետության հեգելյան փիլիսոփայության դիրքերից, բռնապետական իշխանության կազմակերպման հակահիրավական և հակապետական ձև է, արևելյան բռնապետության մնացուկ, իհարկե, պատմական նոր պայմաններում և նոր հնարավորություններով, նպատակներով ու միջոցներով»:

4.11. Վ. ֆոն Հումբոլդտի «մինիմալ պետության» հայեցակարգը

Հումբոլդտ Վիլհելմ ֆոն (1767–1835)՝ գերմանացի լուսավորիչ–փիլիսոփա, քաղաքական մտածող, գրող և պետական գործիչ: Եղել է պետական խորհրդի անդամ (1817), Պրուսիայի առաջին (չկայացած) սահմանադրության նախագիծը մշակող հանձնաժողովի անդամ: 1819 թ. լինելով ներքին գործերի նախարար՝ փորձել է իրականացնել բուրժուական–ազատական բարեփոխումներ: Իր հիմ-

նական քաղաքական տրակտատում՝ «Փորձ պետական գործունեության սահմանների հաստատման» (1792), Հումբոլդտը պաշտպանում է եվրոպական վաղբուրժուական ազատամտականության բնորոշ «նվազագույն (մինիմալ) պետության» հայեցակարգը:

Հումբոլդտի քաղաքական հայեցակարգի հիմնախնդիրը պետական գործունեության սահմանների խնդիրն է, որը նա քննում է պետականության ձևերի պատմական զարգացման հենքի վրա:



Պատմության գլխավոր նպատակը Հումբոլդտը համարում է «մարդասիրության» իդեալի իրականացումը, որը հանգում է մարդու ներուժերի հոգևոր ձևավորման և առավելագույն բացահայտման ու զարգացման բոլոր ոլորտներում. տնտեսական, հասարակական, բարոյական ու ֆիզիկական առողջության, ապրելակերպի և գործունեության, անձնական երջանկության և այլն: Մարդկային անհատի և ազգի ներքին ազատ ինքնազարգացումը, ինչը նա հասկանում է իբրև հոգևոր–ստեղծագործական յուրահատուկ անհատականություն, որոշում է պետության գործունեության սահմանները: Ուստի պետական միջամտությունը քաղաքացիների մասնավոր կյանքին պետք է հասցնել նվազագույն չափի:

Ըստ Հումբոլդտի՝ պատմությունը վկայում է, որ մարդիկ, ովքեր վերափոխում էին պետություններ կամ ստեղծում հասարակության բարեփոխման նախագծեր՝ զբաղվում էին գլխավորապես. ա) ողջ ազգի կամ դրա առանձին մասերի՝ պետական իշխանության իրականացմանը մասնակցության որոշմամբ, բ) պետական կառավարման այնպիսի բաշխմամբ և դրա իրականացման այնպիսի մեխանիզմի ստեղծմամբ, որ ազգի մի մասը չկարողանա հավակնել զավթելու մյուս մասերի իրավունքները:

Իր հիմնարար դրույթը Հումբոլդտը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «Հարկ է մերժել պետության ցանկացած միջամտություն քաղաքացիների մասնավոր հարաբերություններին՝ բոլոր այն դեպքերում, երբ չկա քաղաքացիներից որևէ մեկի կողմից մեկ այլ քաղաքացու իրավունքների ուղղակի խախտում»: Պետության գործունեության, պետական կառավարման հիմնական նպատակն ու խնդիրը պետք է հանգեն արտաքին սահմանների և ներքին կարգուկանոնի պաշտպանման, «անվտանգության ապահովման՝ ինչպես արտաքին թշնամիներից, այնպես էլ ներքին երկպառակություններից»:

Հումբոլդտը սկզբունքորեն դեմ է քաղաքացիների մասնավոր կյանքի պետական կարգավորմանը: Այդ պատճառով՝ նրան անընդունելի են պետությանը անհատի՝ իբրև ամբողջին մասի ենթարկման, հպատակների

անձնական կյանքը նրանց իսկ օգուտի համար հսկելու և պետությանը ենթարկելու անհրաժեշտության մասին Պլատոնի գաղափարները: Անդրադառնալով պետական կազմակերպման պատմությանը՝ Հումբոլդտը հանգում է բավական հետաքրքիր ու արժեքավոր եզրակացության. «Հին պետություններում քաղաքացիների մասնավոր կյանքին վերաբերող գրեթե բոլոր հաստատությունները կրում են քաղաքական բնույթ՝ բառի բուն իմաստով»: Նույնը, նրա կարծիքով, այժմ տեղի է ունենում փոքր հանրապետություններում: Այս տեսանկյունից «մասնավոր կյանքի ազատությունը միշտ աճում է այն չափով, որ չափով հասարակականը նվազում է, մինչդեռ անվտանգությունը միշտ էլ ուղորդում է վերջինիս»:

Դրան համապատասխան՝ քաղաքական իշխանության գործունեության տարածքի կրճատումը տրամաբանորեն հանգեցնում է քաղաքացիների ազատության ոլորտի մեծացման ու քաղաքացիական հասարակության գործառույթների ընդլայնման:

Ավելին, պետական իշխանության ինստիտուտների միջամտությունը քաղաքացիների մասնավոր կյանքին ոչ միայն սահմանափակում է քաղաքացիների ազատություններն ու իրավունքները, այլև հանգեցնում է մարդու էութենական հիմքերի խեղաթյուրման: Հումբոլդտն իր այս հիմնարար դրույթը հիմնավորելու համար առաջադրում է մի շարք փաստարկներ.

1) Հասարակական կյանքի բազմակերպությունը, որ «բխում է շատերի միությունից», և քաղաքացիական ակտիվ գործունեությունը «հասարակության տված մեծագույն բարիքն են», որոնք հասանելի են սոսկ այն հասարակության մեջ, ուր առկա են անհրաժեշտ պայմաններ՝ բազմակողմանի և ուժեղ անձնավորությունների ձևավորման ու զարգացման համար: Իսկ պետական միջամտությունը, որը միշտ էլ շատ թե քիչ ուղեկցվում է հարկադրանքով, կարող է ներմուծել սոսկ հակասություններից զուրկ և մարդկանց մեքենայի վերածող միօրինակություն: Պետության հարկադրող իշխանությունը խոչընդոտում է անհատի կարողունակության և «ուժերի ազատ դրսևորումը»:

2) Պետության գործունեությունը, անկախ այն բանից՝ ուղեկցվում է հարկադրանքով թե ոչ, սովորեցնում է «մարդուն առավել ակնկալել ուրիշի խրատները, ուրիշի ղեկավարությունը և օգնությունը, քան ինքնին որոնել ելք իր համար»: Ուստի՝ լավագույն ուղին «խնդրի ամենատարբեր լուծումների առաջադրումն է ... որպեսզի մարդը կարողանա ինքնուրույն ընտրել ... լուծումը», բայց «առավել լավ է», որ մարդն ինքնուրույն գտնի լուծումը:

Պետության՝ իր քաղաքացիների չափազանց և համատարած խնամակալությունը հանգեցնում է «ազգի ուժերի քուլացման»: Մարդիկ կորցնում են ողջ ինքնուրույնությունը, թուլանում են նրանց կյանքը և եռանդը,

նրանք դժվարությամբ են հաղթահարում ծագած խոչընդոտները: Այս ամենի արդյունքում մարդիկ դառնում են անգործունյա, պասիվ, հոգեպես աղքատ, նրանք կարծես ինքնական զոհաբերում են իրենց ինքնագործունեության մնացորդը: Այս պայմաններում մարդն «իրեն ազատ կհամարի ցանկացած պարտականությունից, որ պետությունը դնում է նրա վրա, և սեփական դրության ցանկացած բարելավումից»: Պետության քացասական ազդեցությունն անդրադառնում է նաև քաղաքացիների միջև հարաբերությունների վրա:

3) Կենսագործունեության արտաքին, սոցիալական նպատակներին հասնելու ընթացքում մարդուն առաջ են մղում նրա ներքին զգայությունը, ներքին նպատակը: Նման շարժման անհրաժեշտ պայմանը *մարդկային ազատությունն է*: Քանզի այն ամենը, ինչ պարտադրվում է մարդուն դրսից, այդ թվում՝ պետության կողմից, նրա համար դառնում է օտար:

Այդ իսկ պատճառով հին հույները, այդ թվում՝ նրանց «ամենամարդկային փիլիսոփաները», հավանություն էին տալիս գոյություն ունեցող ստրկությանը՝ կարծես այն բանի համար, որ այդ անարդար և բարբարոսական եղանակով մարդկության մի մասին ապահովեն գերագույն ուժով ու գեղեցկությամբ՝ զոհաբերելով նրան նույն մարդկության մյուս մասին:

4) Քաղաքացիների բարօրության մասին պետության մշտական հոգածությունը վնասում է առանձին անհատին նաև այն պատճառով, որ այն առաջին հերթին ուղղված է խառը զանգվածին և դրա հետևանքով՝ վնասում է առանձին անհատին իր միջոցառումներով:

5) Պետության հոգածությունը խոչընդոտում է մարդու անհատականության և յուրահատկության զարգացումը: Այդ պատճառով՝ անհատական ինքնուրույնության անբավարարությունը ծնում է պետական պաշտոնյաների կամայականության չարդարացված ուժեղացում, բյուրոկրատիա, ինչը, ի վերջո, հանգեցնում է հպատակների ազատության սահմանափակման: Սակայն, մարդիկ «պետք է միություն կազմեն միմյանց հետ ոչ այն բանի համար, որ կորցնեն ինքնատիպությունը, այլ մեկուսացումից և բացառիկությունից խուսափելու համար. միությունը պետք է մի էակին ոչ թե վերածի մեկ այլի, այլ մեկին մյուսի ներաշխարհը թափանցելու հնարավորություն ստեղծի»:

6) Պետական ցանկացած սահմանափակում բախվում է անհատների ուժերի ազատ ու բնական դրսևորմանը, ինչը, իր հերթին, ծնում է բազում նոր հարաբերություններ ու հետևանքներ: Պետությունների մեծ մասում պարբերաբար մեծանում է պետական գերատեսչությունների ու պաշտոնյաների թիվը, ինչը նույնպես հանգեցնում է հպատակների իրավունքների նվազեցման:

7) Որպես կանոն, հանուն իրերի արհամարհում են մարդկանց, հանուն արդյունքի՝ ուժերը: «Հետևելով այդ համակարգին՝ պետությունը

նմանվում է գործունեության և հաճույքների անկենդան ու կենդանի գործիքների հոծ զանգվածի, ոչ թե գործող ու հաճույք ստացող ուժերի ամբողջության»:

Ըստ Հումբոլդտի, գոյություն ունեն զանազան միջոցներ՝ հանուն ընդհանուր բարիքի ազատության սահմանափակման: Գործունեության յուրաքանչյուր տեսակ ավելի լավ է կատարվում, երբ դրան նվիրաբերվում են հանուն դրա և ոչ արդյունքի, քանզի մարդու համար գործունեությունը (ինքնագործունեության իմաստով) առավել նախընտրելի է, քան գործունեության արդյունքին տիրանալը:

Հումբոլդտը սկզբունքորեն տարբերակում է «ժողովրդական և պետական հաստատությունները»: Առաջինի դեպքում ավելի մեծ ազատություն կա միության ձևափոխման հարցում: Ավելին՝ նա հավանական է համարում, որ սկզբնապես պետական միությունները նման էին ժողովրդական միություններին: Սակայն մարդկային պատմության փորձը ցույց է տալիս, որ կառավարողները, որպես կանոն, չեն սահմանափակվում անվտանգության խնդիրների լուծմամբ, որոնց շրջանակներում նրանք օժտված են անսահմանափակ իշխանությամբ, այլ ձգտում են տարածել այդ իշխանությունը հասարակական կյանքի մյուս ոլորտների վրա: Որքան շատ է պետական ինստիտուտը հեռանում սկզբնական վիճակից, այդքան շատ է հզորանում իշխանությունը, և համապատասխանաբար՝ մոռացության տրվում հիմնական (ժողովրդական) միության էությունը:

Մտածողը համոզված է, որ քաղաքացիներն իրենք կարող են բավարարել իրենց պահանջմունքները՝ առանց պետության հոգածության՝ իր վնասակար հետևանքներով: Միակ բանը, որին մարդը չի կարող հասնել բացառապես անձնական ուժերով, դա առանձին քաղաքացիների անվտանգության և անձնական ազատության ապահովումն է: Ուստի՝ «անվտանգության ապահովումը ինչպես արտաքին թշնամիներից, այնպես էլ ներքին պառակտումներից, կազմում է պետության բացառիկ նպատակը և դրա գործունեության միակ առարկան»:

Հումբոլդտի համաձայն՝ պետության գործունեության նպատակների ու սահմանների հետազոտությունը քաղաքական գիտության առաջնակարգ խնդիրն է, առավել կարևոր, քան քաղաքական ցանկացած հիմնահարց:

Ըստ Հումբոլդտի՝ Հին Հունաստանը և Հին Հռոմը հանրապետություններ էին, որտեղ քաղաքական հաստատությունները ազատ պետական կարգի հիմք էին ծառայում: Այդ պետությունների քաղաքացիներն առհասարակ օժտված էին ավելի մեծ ազատությամբ, քան նորաեվրոպական պետությունների քաղաքացիները: Եթե նրանք նույնիսկ զոհաբերում էին ազատության ինչ-որ մասը, ապա դա կատարում էին պետության կառավարմանը մասնակցելու համար: Մեծ մասամբ արդի պետու-

թյուններում իրավիճակը միանգամայն այլ է: Բարոյական բոլոր միջոցները, որոնք օգտագործվում էին հնում՝ հասարակական դաստիարակությունը, կրոնը, բարոյական օրենքները, այդ ամենը ներկայումս կգործի թույլ և ավելի մեծ վնաս կհասցնի: Բացի այդ, շատ բան, որոնք այժմ վերագրվում են օրենադրի բանականությանը, իրականում գոյություն ունեցող ժողովրդական սովորույթ է՝ երբեմն դեռևս երերուն, ուստին օրենքի սանկցիայի կարիքը զգացող:

Հումբոլդտը դրական է համարում մարդու և քաղաքացու համընկնումը: Սակայն իրական օգուտ հնարավոր է միայն այնտեղ, որտեղ քաղաքացուց չի պահանջվում զոհաբերել մարդկային որևէ էական որակ, որտեղ նա կարող է մնալ լիարժեք մարդ: Նախ մարդուն պետք է տրվի ազատ կրթության իրավունք՝ հնարավորինս չկախված քաղաքացու կարգավիճակից: Միայն ազատորեն կրթված մարդը պետք է մուտք գործի պետություն: Սակայն յուրաքանչյուր հասարակական դաստիարակություն և կրթություն որոշակիորեն ճնաձևոխում է մարդուն, որովհետև նման դաստիարակության մեջ տիրում է կառավարական ոգին և պետական ուղղվածությունը: Ուստի, եթե ազգը ստացել է գերազանցապես բնավորության մի ձև, ապա նրան պակասում է հակազդող ուժը, հետևաբար՝ հավասարակշռվածությունը: Դրանում Հումբոլդտը տեսնում է հին ժողովուրդների մոտ պետական կարգի հաճախակի փոփոխման հնարավոր պատճառներից մեկը: Պետական կառույցի յուրաքանչյուր ձև մեծապես ազդում է ժողովրդական բնավորության վրա, ինչը այլասերվում է և կոչում նոր վերակառուցման: Այդ պատճառով՝ հասարակական դաստիարակությունը պետք է իրականացվի պետական գործունեության սահմաններից դուրս:

Հումբոլդտը հանգում է այն եզրակացության, որ պետական կարգն ինքնին նպատակ չէ, այլ միջոց մարդու զարգացման համար, ուստի օրենսդրի համար բավարար չէ իր որոշումներին հեղինակություն հաղորդելը, եթե այդ հեղինակությունը ապահովող միջոցները բավականաչափ լավ կամ գոնե անվնաս չլինեն: Միաժամանակ նա հերքում է այն միտքը, որ պետության համար կարևոր են սոսկ նրա քաղաքացիների գործողությունները և դրանց օրինականությունը: Մտածողը պետությունը դիտում է իբրև չափազանց բարդ և խճճված մի մեքենա: Այդ պատճառով օրենքները, որոնք պետք է լինեն պարզ, ընդհանուր և փոքրաթիվ, չեն կարող բավարար լինել: Գլխավորը այն է, որ կատարվում է հենց քաղաքացիների ազատ ու համաձայնեցված ջանքերի շնորհիվ: Ուստի բնավ պատահական չէ, որ պետական կարգավորմամբ զբաղվող մարդիկ ձգտել են հասնել այն բանին, որ պետության բարօրությունը համընկնի քաղաքացիների շահերի հետ, նրանք ջանում էին պետությունը վերածել այնպիսի

մեքենայի, որը աշխարհի ներքին շարժիչ ուժերի միջոցով և անընդհատ արտաքին ազդակների կարիք չունենա:

Օրենսդրի գերագույն նպատակը պետք է լինի քաղաքացիների այնպիսի բարձր զարգացումը, որի դեպքում պետական նպատակներին նպաստող նրանց բոլոր ձգտումները հիմնված լինեն միայն օգուտի գաղափարի վրա, որը պետական կարգը տրամադրում է ազգի անդամներին՝ անհատական նպատակներին հասնելու համար: Բայց այդպիսի հայացքի ձևավորման համար անհրաժեշտ են մտավոր զարգացում և լուսավորություն, որոնք չեն կարող առաջանալ այնտեղ, որտեղ ազատ հետազոտության ոգին սահմանափակվում է օրենքներով:

4.12. Կ. Ֆ. Գ. Կլաուզևիցի բանածևը քաղաքականության և պատերազմի վերաբերյալ

Կլաուզևից Կարլ Ֆիլիպ Գոտֆրիդ (1780–1831)՝ ռազմարվեստի տեսաբան և պատմաբան, պրուսական բանակի գեներալ: «Հավատի երեք խորհրդի» փաստաթղթի հեղինակ, որտեղ առաջադրում է Ռուսաստանի հետ դաշնակցությամբ Նապոլեոնի դեմ ժողովրդական պատերազմի կազմակերպման գաղափարը: 1812–1813 թթ. ծառայել է ռուսական բանակում: 1812 թ. Հայրենական պատերազմի մասնակից է, 1813 թ.՝ համահավաք պրուսառուսական զորամիավորման շտաբի պետ:



Կլաուզևիցի աշխարհայացքի ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել գերմանական դասական փիլիսոփայությունը, իսկ քաղաքական հայացքների վրա՝ 1789 թ. ֆրանսիական հեղափոխությունը և Եվրոպայի ժողովուրդների ազգային–ազատագրական շարժումները: Նրա քաղաքական հայացքներն առանձնանում են չափավորությամբ և ուղղված են ֆեոդալական ռազմական համակարգի դեմ: «Պատերազմի մասին» եռահատոր աշխատության հեղինակն է, որտեղ երկուսուկես հարյուրամյակի ռազմական պատմության վերլուծության հիման վրա՝ առաջին անգամ ձևակերպում է քաղաքականության ու պատերազմի փոխկապվածության, պատերազմի քաղաքական բովանդակության մասին դրույթը («Կլաուզևիցի բանաձև»):

Կլաուզևիցի բանաձևի համաձայն՝ պատերազմի էությունը ոչ թե իր, այլ այն ծնող քաղաքականության մեջ է: Պատերազմը քաղաքականության գործիքն է, դրա շարունակությունը բռնի միջոցներով: Իսկ գլխավոր բնութագծերով պատերազմը հենց քաղաքականությունն է՝ «գրիչը փոխարինելով սրով»:

Պատերազմը սահմանելով իբրև «բռնության գործողություն, որի նպատակն է՝ ստիպել հակառակորդին կատարելու մեր կամքը», նա միա-

ժամանակ մատնանշում է այդ երևույթին ուղեկցող գործոնների և հանգամանքների համալիրը: Նախասկզբնական դրդապատճառները, որոշիչ գործոնը *քաղաքական նպատակն* է, որը նաև որպես չափանիշ է ծառայում ինչպես նպատակի համար, որը պետք է ձեռք բերվի ռազմական գործողությունների օգնությամբ, այնպես էլ անհրաժեշտ ջանքերի ծավալի որոշման համար: Քաղաքական նպատակը կոնկրետ է և կախված *պատերազմող պետությունների փոխհարաբերություններից:* Ընդ որում՝ տվյալ քաղաքական նպատակը կարող է տարբեր ազդեցություն ունենալ ինչպես նույն դարաշրջանի տարբեր ժողովուրդների, այնպես էլ տարբեր դարաշրջանների միևնույն ժողովրդի վրա: Այստեղից Կլաուզևիցը եզրակացնում է, որ պատերազմների հաջող վարումը պահանջում է ուշադրություն դարձնել ժողովուրդների բնական հատկություններին:

Նա մատնանշում է հետևյալ հանգամանքը. երկու ժողովրդի (պետությունների) միջև հարաբերությունները կարող են այնքան լարված լինել, որ պատերազմի ամենաչնչին քաղաքական առիթը առաջացնի այնպիսի լարում, որը բազմապատիկ անգամ գերազանցի այդ առիթի նշանակությունը:

Կլաուզևիցի կարծիքով՝ «մարդկային հասարակության մեջ, ամբողջական ժողովուրդների և, ընդ որում, քաղաքակրթված ժողովուրդների պատերազմը միշտ ծագում է քաղաքական իրավիճակից ու առաջ գալիս միայն քաղաքական դրդապատճառներով: Այդպիսով, այն քաղաքական գործողություն է»: Հակառակ դեպքում՝ այսինքն, եթե պատերազմը լիներ բռնության բացարձակ դրսևորում կամ բացարձակ բռնություն (նրա սահմանումով՝ իբրև վերաոված հասկացություն), ապա պատերազմն անմիջապես դուրս կմղեր այն առաջ բերող քաղաքականությունը և կդառնար քաղաքականությունից լիովին անկախ երևույթ՝ չենթարկվելով որևէ ղեկավարման:

Չնայած պատերազմի ելակետը քաղաքական որոշակի նպատակն է, բայց ստիպված ուշադրություն է դարձվում կիրառվող միջոցների բնույթին, որին համապատասխան՝ քաղաքական նպատակը հաճախ արմատական փոփոխության է ենթարկվում: Քաղաքականությունը թափանցում է պատերազմի ամբողջ ընթացքը:

Այդպիսով, ամփոփում է Կլաուզևիցը, «պատերազմը ոչ միայն քաղաքական գործողություն է, այլև քաղաքականության իսկական գործիք, քաղաքական հարաբերությունների շարունակություն ... այլ միջոցների [illegible] րով»: Ընդ որում՝ ռազմավարվետը և զորավարը կոնկրետ դեպքում իրավունք ունեն պահանջելու, որ քաղաքականության նպատակները չհակասեն ռազմական առկա միջոցներին:

Նա համարում է, որ որքան ուժեղ են «պատերազմի դրդապատճառները», հարաբերությունների լարվածությունը մինչ պատերազմի սկիզբը, այնքան պատերազմը ավելի է մոտենում իր վերացական ձևին, այսինքն՝ թշնամուն ջախջախելու անհրաժեշտությանը: Այս դեպքում ռազմական ու քաղաքական նպատակներն ավելի շատ են համընկնում, և պատերազմը ներկայանում է զուտ ռազմական, պակաս քաղաքական բնույթով: Եվ հակառակը, «որքան շատ է քաղաքական նպատակը տարանջատվում *հղեալական պատերազմի* նպատակից, այդքան ավելի է թվում, որ պատերազմը դառնում է քաղաքական»: Այնուամենայնիվ, երկու դեպքում էլ պատերազմը որոշվում է քաղաքականությամբ, ներթափանցված է դրանով:

Պատերազմը դիտելով ամբողջական երևույթ և նշված դատողությունների հիման վրա՝ Կլաուզևիցը գրում է. «Այն (պատերազմը.— Կ. Մ.) տարօրինակ երրորդություն է՝ կազմված բռնությունից ... ատելությունից և թշնամանքից, որոնք հարկ է դիտել իբրև *կույր բնական բնազդ,* հավանականությունների և պատահարի խաղից, ինչն այն դարձնում է *հոգևոր ազատ գործունեություն,* քաղաքականության ենթարկվածությունից ազատ գործիք, ինչի շնորհիվ այն ենթարկվում է *պարզ բանականությանը*»: Երրորդության առաջին անդամն ուղղված է ժողովրդին, երկրորդը՝ զորահրամանատարին ու բանակին, երրորդը՝ կառավարությանը: Ուստի՝ տեսության խնդիրը նա դիտում է այս հավասարակշռության պահպանումը երեք միտումի միջև:

Որքանով պատերազմում իշխում է քաղաքական նպատակը, վերջինիս արժեքը որոշում է նաև այն զոհերի չափը, որոնցով մենք պատրաստ ենք գնել դրա նվաճումը: Ուստի, եթե հաջողության համար պահանջվող ուժերի ծախսը գերազանցում է քաղաքական նպատակի արժեքը, հարկ է հրաժարվել վերջինից, ինչի արդյունքում կնքվում է խաղաղություն: Բացի այդ, քաղաքական նախասկզբնական մտադրությունները պատերազմի ընթացքում ենթարկվում են էական փոփոխությունների *հենց այն պատճառով, որ դրանք որոշվում են ձեռք բերված հաջողություններով և դրանց հավանական հետևանքներով:*

Պատերազմը նշանակալի շահերի բախում է, որը լուծվում է արյունահեղությամբ: Հենց դրանով, Կլաուզևիցի կարծիքով, այն տարբերվում է հասարակական մյուս բախումներից: Պատերազմը համեմատելով առևտրի և քաղաքականության հետ՝ նա նշում է, որ «պատերազմին *առավել* մոտ է քաղաքականությունը, որը ... կարելի է դիտել իբրև յուրատեսակ, բայց ավելի խոշոր մասշտաբի առևտուր: Բացի այդ, քաղաքականությունն այն օբյեկտն է, որտեղ զարգանում է պատերազմը. քաղաքականության մեջ թաքնված կերպով արդեն նշմարվում են պատերազմի ուրվագծերը, ինչպես կենդանի էակների հատկությունները նրանց սաղմերում»:

Պատերազմ ձեռնարկող կողմը ստիպված է հետևել հետևյալ սկզբունքին. կիրառել լոկ այն միջոցները և ղեկավարվել ռազմական այնպիսի վերջնական նպատակով, որոնք բավարար կլինեն՝ հասնելու քաղաքական նպատակին: Դրա համար անհրաժեշտ է խորհրդածել պատերազմի քաղաքական իմաստը թե՛ մեր, թե՛ հակառակորդի համար. գնահատել երկու կողմի ռազմական ուժերի վիճակը, մարտունակությունը, ներպետական պայմանները, կառավարության ու ժողովրդի բնույթն ու որակը, վերջապես՝ քաղաքական հարաբերությունները այլ պետությունների հետ և այն ազդեցությունը, որը նրանց վրա կարող է ունենալ պատերազմը: Այս և նմանօրինակ հանգամանքների հաշվառումը բարդ խնդիր է և հանճարեղ կռահումներ է պահանջում: Ըստ Կլաուզևիցի՝ լինում են նաև պատերազմներ, որոնց նպատակը հակառակորդին սոսկ սպառնալն է և *բանակցություններին օգնելը*:

Հաստատելով, որ պատերազմը ոչ թե ինքնուրույն ինչ–որ իրողություն է, այլ կազմում է քաղաքական հարաբերությունների մաս, Կլաուզևիցը մատնանշում է հետևյալ հանգամանքը. թեև բոլորն էլ գիտեն, որ պատերազմը ծնվում է պետությունների և ժողովուրդների միջև քաղաքական հարաբերություններից, սակայն սովորաբար կարծում են, թե պատերազմի հենց սկզբից այդ հարաբերությունները դադարում են, և պատերազմը ենթարկվում է իրեն ներհատուկ օրենքներին: Մինչդեռ, շարունակում է տեսաբանը, պատերազմը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ քաղաքական հարաբերությունների շարունակություն՝ այլ միջոցներով ու եղանակներով: Ավելին, քաղաքական հարաբերությունները չեն կասեցվում, չեն վերածվում բացարձակապես ինչ–որ այլ բանի, դրանք շարունակվում են՝ անկախ կիրառվող միջոցներից ու եղանակներից: Ռազմական իրադարձությունների գլխավոր ուղղություններն ուրվագծվում են քաղաքականությամբ: «Պատերազմը,— պնդում է Կլաուզևիցը,— իհարկե, ունի սեփական քերականությունը, բայց ոչ սեփական տրամաբանությունը»:

Նա մատնանշում է այն հանգամանքը, որ ոչ մի պատերազմ սովորաբար նպատակամիտված չէ ծայրահեղության (ըստ սահմանման), իրապես այն ներքուստ հակասական է և որպես այդպիսին՝ չի կարող հետևել իր օրենքներին: Ուստի՝ այն պետք է «դիտվի իբրև մի այլ ամբողջի մաս, և այդ ամբողջը քաղաքականությունն է»: Քաղաքականության շնորհիվ «ահաբեկիչ մարտական սուրը վերածվում է սուսերի կամ թեթև մարզասուսերի, որով սուսերամարտում են արվեստի բոլոր կանոններով»:

Իր ռազմաքաղաքական հայացքներում Կլաուզևիցը ելնում է մեթոդաբանական այն նախադրյալից, որի համաձայն՝ անհրաժեշտ է որոնել միասնական տեսակետ, որը թույլ կտա ընդգրկել երևույթների ողջ հանրագումարը՝ իբրև մեկ ամբողջ: Միայն այսպիսի մոտեցմամբ կարելի է խուսափել հակասություններից: Նրա համոզմամբ՝ հենց քաղաքականությունն է միավորում և համաձայնեցնում շահերի ողջ բազմազանությունը, հենց այն է «բոլոր այդ շահերի ներկայացուցիչը այլ պետությունների առջև»: Տվյալ դեպքում նա գիտակցաբար շրջանցում է այն հարցը, որ քաղաքականությունը կարող է սխալ ուղղվածություն ունենալ, ծառայել կառավարողների փառասիրությանն ու սնապարծությանը:

Պատերազմի վարման և ընթացքի վրա քաղաքականության վնասակար ազդեցության մասին բավական տարածված հայացքի վերաբերյալ Կլաուզևիցը առաջադրում է այն միտքը, որ անհրաժեշտ է սահմանազատել քաղաքականության ազդեցության գործոնը և կոնկրետ գործնական քաղաքականությունը: Այդ պատճառով՝ նա ենթադրում է, որ քաղաքական առաջնորդները պետք է որոշակի իմացություն ունենան ռազմական գործի բնագավառում: «Պատերազմը,— նրա կարծիքով,— պետք է լիովին համապատասխանի քաղաքականության մտադրություններին, իսկ քաղաքականությունը պետք է ղեկավարի համաչափության մեջ դնի՝ պատերազմի առկա միջոցներին համապատասխան»: Լավագույն տարբերակ նա համարում է քաղաքական գործչի ու զինվորի համատեղումը մեկ անձի մեջ: Դրա բացակայության դեպքում անհրաժեշտ է զինված ուժերի գլխավոր հրամանատարին ընդգրկել կառավարության կազմում:

Վերլուծելով պատերազմի և քաղաքականության հարաբերակցության հիմնահարցը՝ Կլաուզևիցը ձևակերպում է հետևյալ սեղմ, բայց և չափազանց հստակ ու ընդհանրացված բնութագիրը. «պատերազմը քաղաքականության գործիքն է. այն անխուսափելիորեն պետք է կրի վերջինիս բնույթը, այն պետք է չափել քաղաքականության չափանիշով: Ուստի պատերազմի վարումը իր գլխավոր բնութագծերով ինքը՝ քաղաքականությունն է, որը գրիչը փոխարինում է սրով, բայց դրանով իսկ չդադարելով գործել սեփական օրենքներով»:

Կլաուզևիցի աշխատանքներն ունեցան դարակազմիկ նշանակություն ռազմաքաղաքական մտքի զարգացման մեջ:

4.13. Մ. Շտիռները և արևմտաեվրոպական անարխիզմի ձևավորումը

Անարխիզմը՝ որպես քաղաքական գիտակցության տիպ կապվում է պետականության առաջացման հետ: Յուրաքանչյուր ապստամբություն և ժողովրդական հեղափոխություն ղեկավարում էր ոչ–պետական հասարակության, համայնքային կարգի գաղափարին: Սակայն քաղաքական ավարտուն ուսմունք անարխիզմը դարձավ XIX դարի կեսին: Անարխիզմի աշխարհայացքային հիմքն են՝ անհատապաշտության և սուբյեկտիվիզմի բացարձակացումը, ինքնաբավ անհատի և պետության հակադ-

րումը, իսկ ազատության խնդիրը լուծվում է պետական բոլոր ձևերը լիովին մերժելու միջոցով: Արևմտաեվրոպական անարխիզմի հայրենիքը Գերմանիան և Ֆրանսիան են: Գերմանիայում դրա խոշորագույն ներկայացուցիչը Մաքս Շտիները է:

Շտիներ Մաքս (Կասպար Շմիդտ) (1806–1856)՝ գերմանացի փիլիսոփա, անարխիզմի խոշոր տեսաբաններից մեկը: Ծնվել է արհեստավորի ընտանիքում, սովորել Բեռլինի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետում, լսել Հեգելի դասախոսությունները: Դասավանդել է մի շարք ուսումնական հաստատություններում: Եղել է «Ազատախումբ» գրական–քաղաքական խմբակի անդամ: Առավել հայտնի ստեղծագործությունն է՝ «Միակը և նրա սեփականությունը» (1844):

Շտիները մշակել է անարխիստական եսասիրության սեփական հայեցակարգը՝ տալով դրա փիլիսոփայական ու հոգեբանական հիմնավորումը և կոչվել եսապաշտության (էգոիզմի) քուրմ ու ասպետ: Անհատական «Ես»–ը նա դիտում է որպես միակ և բացառիկ, ներփակված, իսկ արտաքին աշխարհի նկատմամբ անհատի վերաբերմունքը համարում է խիստ սպառողական:

Ըստ Շտիների՝ իրապես գոյություն ունի միայն առանձին, էմպիրիկ մարդը՝ «միակը», «եսապաշտը»: Նրան շրջապատող աշխարհը անիրական է. դա անհատի գիտակցությամբ ծնվող ուրվականների, կուռքերի, տեսիլքների հավաքածու է: Դրանց թվին են պատկանում պետությունը, իշխանությունը, իրավունքը, եկեղեցին, Աստված և այլն: Քանի որ դրանք գտնվում են «եսապաշտից» դուրս և նրա անմիջական տիրապետման առարկան չեն, խոչընդոտում են նրա ինքնահաստատումը, կյանքի գերագույն օրենքի զուտ անձնական բարօրության հասնելուն: «Իմ խնդիրը,— ասում է Շտիները եսապաշտի շուրթերով,— պետք է լինի ոչ թե համամարդկայինի իրագործումը, այլ իմ բավարարումը: Ես՝ ինքս, իմ սեռն եմ, ես առանց նորմերի եմ, օրենքների, նմուշների և այլն: Հավանաբար՝ ինձանից ես կարող եմ քիչ բան անել: Բայց այդ փոքր–ինչը ամեն ինչ է, և դա ավելի լավ է, քան այն, ինչ թույլատրելի է անել ինձ՝ ուրիշների ճնշման, վարժեցման, կրոնի, սովորույթների, օրենքների, պետության (և այլն) շնորհիվ»:

Ուրվականներն ու տեսիլքները («ընդհանուրը») ճնշում են մարդուն, կաշկանդում նրա ազատ գործունեությունը՝ վերածելով «մոլագարի»: Ուստի հարկ է ոչնչացնել այդ ուրվականները, ազատագրել մարդուն դրանցից: Մարդուն ճնշող հիմնական ուրվականը պետությունն է: Այդ պատճառով, Շտիները իրեն համարում է պետության երդվյալ թշնամի, ով կանգնած է այլընտրանքի առջև՝ Պետությունը կամ Ես:

Պետության փոխարեն նա առաջադրում է եսապաշտների ժամանակավոր միությունների ստեղծման գաղափարը: Դա անհրաժեշտ է «միակին»՝ իր եսապաշտական շահերի լիակատար իրականացման և իր անհատականությունը հաստատելու համար: Եսապաշտների միությունները սոսկ միջոց են Ես–ի անձնական հզորության ավելացման համար. «Միությունը լծակ է, որի օգնությամբ Դու ավելացնում ես քո բնական ուժը, սուր է, որով Դու զինում ես քո բնական հզորությունը»: Սակայն մտածողը չի բացատրում, թե ինչպես համաձայնեցնել միության անդամի անսանձ եսապաշտությունը իր նման այլ անսանձ եսապաշտների շահերի հետ:

Ըստ Շտիների՝ անհատապաշտին շրջապատող մարդիկ ընդամենը օժանդակ նյութ են, միջոց՝ նրա պահանջմունքների բավարարման համար. «Ես չեմ ցանկանում Քո մեջ ինչ–որ բան տեսնել կամ հարգել: Ես ցանկանում եմ սոսկ օգտագործել Քեզ: Դու իմ սեփականությունն ես»:

Շտիները ստեղծեց ծայրահեղ անհատապաշտության տեսություն: Մարդկանց միավորումները («եսապաշտների Միություններ») հնարավոր են լոկ պայքարի համար՝ «բոլորը բոլորի դեմ» պատերազմում: Նրա կարծիքով, հենց եսապաշտությունը կազատի բանվորներին ստրկությունից: Եսապաշտությունը և անարխիզմը նա հակադրում է պետությանը: Պետականության ձևերը կարող են փոխվել, բայց նրա նպատակը մնում է անփոփոխ՝ անհատի ազատության ճնշումը, քանզի կարող է կատարել միայն «մեքենայական աշխատանք»:

Շտիների ուսմունքում անհատը ապաքաղաքական էակ է: Անկախ պետության ձևից՝ անձը գտնվում է խնամակալության ներքո, այդ պատճառով նա անտարբեր է, թե ով և ինչպես է իրեն ճնշում: Սոցիալական բոլոր ինստիտուտները՝ ընտանիք, իրավունք, պետություն, սոսկ անհատական գիտակցության այլանդակ դրսևորումն են: Նա խիստ քննադատության է ենթարկում ֆրանսիական հեղափոխության հռչակած քաղաքական իդեալը՝ այն համարելով վերացական, վերաված՝ «մսից ու արյունից» կազմված կոնկրետ մարդուց:

Շտիները հանգամանորեն վերլուծում է բուրժուական հասարակության, պետության տեսության կարևորագույն հիմնադրույթները, քաղաքական սկզբունքները և այլ արժեքներ:

Այսպես, քաղաքացիական հասարակության գաղափարախոսները պնդում են, որ գոյություն ունեն ***մասնավոր կյանք և զուտ մարդկային*** (հանրային կամ պետական) կյանք՝ խստորեն անջատելով պետությունը «բուրժուական («քաղաքացիական») հասարակությունից», ուր և իշխում է «եսապաշտությունը»: Այլ խոսքով՝ ճշմարիտ մարդն ազգն է, իսկ առանձին անձը միշտ եսապաշտ է: Ուստի՝ նրանք պահանջում են, որ առանձին մարդը «իր վրայից նետի եզակիությունը» և նվիրվի ազգին կամ պետությանը: Այս դեպքում պետությունը ձեզ կհամարի յուրային և

կտա «մարդու իրավունքներ»: Քաղաքացիության գաղափարը, շարունակում է Շտիռները, իրականում ոչ այլ ինչ է, քան այն, որ պետությունը ճշմարիտ մարդն է, իսկ առանձին անձի մարդկային արժեքը հանգում է պետության քաղաքացի լինելուն:

Շտիռների համաձայն՝ քաղաքացիության սկզբունքը և բուրժուազիան զարգացել են արտոնված դասերի, դասային իրավունքի դեմ պայքարում, որոնք նրա (բուրժուազիայի) հետ վարվում էին ինչպես «երրորդ դասի» հետ՝ տարբերելով ամբոխից: Պետության մեջ «իշխում էր անձի անհավասարությունը», ինչի դեմ էլ խոովվեց քաղաքացիական զգացմունքը: «Պետությունը պետք է դառնա ազատ և հավասար մարդկանց հասարակություն, յուրաքանչյուրը պետք է ևվիրվի «ընդհանուր բարիքին», ձուլվի *պետության մեջ*, պետությունը դարձնի իր նպատակն ու իդեալը ... Այսպիսին է «բուրժուական ազատամտականության» համընդհանուր կարգախոսը:

Շտիռները բուրժուազիայի հետ է կապում ազատամտականության երևան գալը, որի նպատակն է՝ «բանական կարգի», «բարոյական *վարքի*», «սահմանափակ ազատության» և ոչ անիշխանության, անօրինականության հաստատումը: Սակայն, նա համոզված է, որ «երբ իշխում է բանականությունը, անձը մահանում է»:

Ըստ Շտիռների՝ ազատամտականությունը քաղաքական ազատությունը (ազատամտականության հիմնական ուսմունքը) դիտում է ոչ որպես առանձին անձի ազատություն պետությունից ու նրա օրենքներից, այլ անհատի *կապվածություն* պետության հետ: Ազատությունն արտահայտվում է լոկ այն հանգամանքում, որ հաստատված է պետության նկատմամբ անձի անմիջական վերաբերմունքը (առանց որևէ միջնորդի), որ մենք՝ պետության և ոչ որևէ մեկի քաղաքացիներն ենք, մենք թագավորի հպատակներն ենք՝ ոչ իբրև անձի, այլ իբրև «պետության գլխի»:

Քաղաքական ազատությունն իրականում չի նշանակում իմ ազատությունը, այլ միայն ինձ կառավարողի և ինձ հպատակեցնող իշխանության ազատություն: «Անհատական ազատությունը,— գրում է Շտիռները,— որը նախանձախնդրորեն «պահպանում է բուրժուական ազատամտականությունը», նշանակում է ոչ թե անձի ազատ ինքնորոշում, այլ լոկ անկախություն այլ անձանցից: Այս իմաստով՝ ոչ միայն իշխողն է անհատապես ազատ, այսինքն՝ պատասխանատվություն չի կրում մարդկանց առջև, այլ ազատ են բոլորը՝ պատասխանատու լինելով միայն օրենքի առջև»: Շտիռները արդարացիորեն նշում է, որ դարի հեղափոխական շարժումը հանգեցրեց հենց այդպիսի ազատության հաստատման:

Քաղաքական ազատամտականության մեջ խոսքն անձնային իշխանությունից ազատության մասին է: «Դա այլ անձանցից՝ յուրաքանչյուր առանձին անձի պաշտպանությունն է, անձնական ազատությունը»:

Այնուամենայնիվ, նկատում է Շտիռները, թեև անձինք դարձան հավասար, անհավասար են մնում նրանց ունեցվածքները: Ուստի՝ «պաշտպանելով անձին և մեկի սեփականությունը մյուսից, պետությունը միաժամանակ անջատում է նրանց միմյանցից. յուրաքանչյուրն *ինքն իր համար է*, և այն, ինչ նա *ունի*, իր համար է»: Այստեղ նա դիտարկում է բուրժուական պետությանը բնորոշ հակասության առկայություն:

Շտիռների համաձայն՝ «բավարար չէ ազատ լինել միայն այն բանից, ինչ չես ցանկանում, հարկ է նաև *ունենալ* այն, ինչ ցանկանում ես», այսինքն՝ պետք է լինել ոչ միայն «ազատ», այլև «սեփականատեր»:

Ազատամտականության համաձայն՝ պետության մեջ ապրում են միայն «ազատ մարդիկ», որոնց, ըստ Շտիռների, այնուամենայնիվ, հարկադրում են տարբեր բաներ: Իրենք՝ ազատամտականները, դրանում դատապարտելի որևէ բան չեն տեսնում. չէ՞ որ հարկադրում են պետությունը, օրենքը, և ոչ ինչ-որ մարդ: Ստացվում է, եզրակացնում է մտածողը, որ պետք է գոյություն ունենա իշխանության միայն մեկ ձև՝ պետության տիրապետությունը: «Ծնվելով՝ երեխաները պարտական են պետությանը, իրենց ծնողներին նրանք պարտական են միայն հանուն պետության, որը չի հանդուրժում, օրինակ, երեխաների սպանությունը, պահանջում է կնքել նրանց և այլն»: Ազատամտականների համաձայն՝ պետության համար նրա բոլոր երեխաները հավասար են («քաղաքացիական կամ քաղաքական հավասարություն»), և նրանք պարտական չեն կարող պայքարել, մրցակցել միմյանց հետ:

Շտիռները ցույց է տալիս, որ բուրժուական դարաշրջանի հիմնական կարգախոսն է. «Դրամը կառավարում է աշխարհը»: Ուստի՝ չունևոր ազնվականը և չունևոր բանվորը այս իմաստով քաղաքական ոչ մի արժեք չեն ներկայացնում:

Շտիռների համաձայն՝ բուրժուազիան հենվում է իրավաբանական հիմքի, պետության պաշտպանության վրա: Նա պետք է վախենա կորցնել ամեն ինչ՝ պետության հզորության անկման դեպքում: Իսկ պրոլետարիատը ոչինչ չունի կորցնելու, հետևաբար՝ նրան պետք չէ պետության պաշտպանությունը, նա կարող է միայն շահել «պետական պաշտպանության» վերացումից: «Պետությունը,— գրում է նա,— *բուրժուական պետություն է*, բուրժուազիայի status-ի (կարգավիճակ): Այն պաշտպանում է մարդուն ոչ թե նրա աշխատանքից կախված, այլ նրա հնազանդության («օրինապահության») համապատասխան, այսինքն՝ կախված այն բանից, թե նա արդյոք օգտվում է պետության կողմից նրան տրված իրավունքներից՝ համաձայն պետության կամքի, այսինքն՝ օրենքների»: Բուրժուական պետության մեջ լավ վարձատրվում են աշխատանքի միայն այն տեսակները, որոնք մեծարում են պետության փայլը և տիրապե-

տությունը, պետության բարձրագույն *ծառայողների* (պաշտոնյաների) աշխատանքը:

Սակայն, շարունակում է Շտիռները, բանվոր դասակարգը բավական հզոր ուժ է և թշնամաբար է այդ «բուրժուական թագավորության» դեմ, քանի որ բանվորները չեն օգտվում «պետական պաշտպանությունից», նրանց վրա տարածվում է լոկ ոստիկանական և «իրավական» (ձևական) պաշտպանությունը: Եթե բանվորները զգային իրենց ուժը և օգտվեին դրանից, ապա դչինչ չէր կարող դիմակայել նրանց:

Համարելով, որ իր ժամանակի բուրժուական պետությունը «հենվում է *աշխատանքի ստրկության վրա*», նա ենթադրում է, որ «երբ աշխատանքը դառնա ազատ, պետությունը կկործանվի»:

Վերլուծելով ազատություն հասկացությունը իշխանություն հասկացության հետ հարաբերակցությամբ՝ Շտիռները հաստատում է, որ «Իմ ազատությունը կատարյալ է դառնում միայն այն ժամանակ, երբ այն վերածվում է իշխանության»: Այս տեսակետից՝ նա «դատարկ խոսք» է համարում ժողովուրդների ազատությունը, որքանով ժողովուրդները չունեն իշխանություն: Քանզի, «մարդը կենդանի Ես–ի մի շնչով սրբում է ամբողջական ժողովուրդներ»: «Ինչո՞ւ են պատգամավորների պալատները ապարդյուն ձգտում ազատության և դրա համար ստիպված լսում նախարարների «հանդիմանությունը»: Որովհետև իշխանությունը նրանց ձեռքին է: Իշխանությունը լավ ու օգտակար է շատ բանի համար, քանի որ «մի բուռ իշխանությամբ ավելի հաջողություն կունենաս, քան մի արկղ իրավունքներով»: Դուք ձգտո՞ւմ եք ազատության: Հիմարներ: Եթե դուք զավթեիք իշխանությունը, ազատությունն ինքնին կգար: Դիտեք, ով ունի իշխանություն, նա «կանգնած է օրենքից վեր»:

Շտիռները խստորեն տարբերակում է անհատի «ձեռք բերած» և նրան «շնորհված» ազատությունը: Եթե ձեզ ազատություն են տալիս, ապա տալիս են ավելին, քան ունեն, քանզի ձեզ տալիս են ձեր սեփական ազատությունը, որը դուք՝ ինքներդ պետք է վերցնեիք, և այն տալիս են միայն այն բանի համար, որ դուք՝ ինքներդ չվերցնեք և պատասխանատվության չենթարկեք: Նրանք գերազանց գիտեն, որ «շնորհված ազատությունը, այնուամենայնիվ, ազատություն չէ»՝ բառի իսկական իմաստով, քանզի այն ազատությունն է միայն իսկական, իրական ... որը ձեռք է բերվում, հետևաբար՝ եսապաշտի ազատությունը:

Ի տարբերություն եկեղեցու, պետությունը՝ որպես մարդկանց հասարակություն, կարող է իր գրկում ընդունել ցանկացած մարդու: Բայց դրանով իսկ նա փորում է իր գերեզմանը: Քանի դեռ նա երևակայում է, որ իր քաղաքացիներից յուրաքանչյուրը մարդ է, նրանք այդ ընթացքում կվերածվեն եսապաշտների, և յուրաքանչյուրը պետությունից կօգտվի իր եսասիրական նպատակների համար: Իսկ եսասերները կործանում

են «մարդկային հասարակությունը», քանի որ միմյանց վերաբերում են ոչ իբրև մարդը մարդու նկատմամբ, այլ հանդես են գալիս որպես ես–ը՝ ընդդեմ *քեզ և չեզ*, որոնք բացարձակապես տարբեր և թշնամական են իմ «ես»–ին:

Պետությունը հիմնվում է բարոյականության վրա, որը չի հաշտվում եսապաշտության հետ, քանզի այն ճանաչում է ոչ թե *ինձ*, այլ միայն մարդուն իմ մեջ: Ուստի՝ պետությունը և ես–ը թշնամիներ են: Ես ոչինչ չեմ զոհում նրան, այլ միայն օգտվում եմ նրանից, ես «ոչնչացնում եմ նրան և փոխարենը ստեղծում *եսապաշտների միություն*»:

Այն պնդմանը, թե քաղաքակիրթ պետությունները տարբերվում են հանդուրժողությամբ՝ հակապետական երևույթներին ազատություն տալով, նա պատասխանում է, որ «որոշ պետություններ այնքան ուժեղ են, որ կարող են հանգիստ թույլ տալ նույնիսկ ամենաազատ միտինգներ»: Սակայն, առանձին մարդկանց փոխհարաբերությունները, նրանց առօրյա կյանքը յուրաքանչյուր պետություն հարկադրված է թողնել հենց նրանց, քանի որ ի վիճակի չէ տիրապետել այդ ամենը: «Բայց լիովին ազատ ես չեմ լինում ոչ մի պետության մեջ: Պետությունների գովաբանված հանդուրժողությունը լոկ «անվնասի և անվտանգի» նկատմամբ է, լոկ «վերելք» է մանրախնդրության բնազդից»: «Պետությունը թույլ է տալիս, որ քաղաքացիներն ազատություն խաղան, բայց լրջորեն խորհրդածել ազատության մասին՝ թույլ չի տրվում. չի կարելի մոռանալ պետության մասին»:

Ի տարբերություն քաղաքական շատ մտածողների՝ Շտիռները համարում է, որ պետության մեջ համատեղ ոչինչ չի իրականացվում: Այսպես, չի կարելի գործվածքը համարել մեքենայի բոլոր առանձին մասերի ընդհանուր աշխատանք: Իրականում այն ամբողջ մեքենայի՝ իբրև միավորի արդյունքն է, այսինքն՝ մեքենայական աշխատանք է: «Մոտավորապես այդպես է գործում նաև պետական մեքենան. նա շարժման մեջ է դնում մտքերի անիվները, որոնցից ոչ մեկը չի հետևում սեփական մղմանը»: Ապա նշում է. «Պետությունն անհապաղ ուզում է ինչ–որ բան ստեղծել մարդկանցից, ուստի՝ նրանում ապրում են միայն սարքված մարդիկ. յուրաքանչյուր ոք, ով ուզում է լինել ինքնին, պետության թշնամին է և նրա կողմից դառնում է ոչինչ: «Նա ոչինչ է»՝ նշանակում է, որ պետությունը նրան չի օգտագործել ... »:

Շտիռների գաղափարներն ուժի իշխանության ու անսահման եսապաշտության մասին, որոնք բարձրացնում են ուժեղին և անխնա ճնշում թույլին, զարգացան Ֆ. Նիցշեի ստեղծագործության մեջ, դարձան սոցիալ–դարվինիստական բազմաթիվ տեսությունների փիլիսոփայական նախադրյալները:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Քաղաքական ուսմունքների ձևավորման ու զարգացման գործընթացը բազմադարյան պատմություն ունի: Սկզբնական շրջանում դրանք կազմում էին կրոնական ու փիլիսոփայական ընդհանուր աշխարհայացքի մաս: Արդեն հին աշխարհում, հատկապես՝ Անտիկ շրջանում, ձևավորվում է պետության, հասարակության և իրավունքի՝ իբրև մարդկային (արհեստական) գոյացությունների ընկալումը:

Քաղաքական գաղափարներն ու հայեցակարգերը առաջանում ու զարգանում են մի շարք օբյեկտիվ գործոնների և նախադրյալների (սոցիալ–տնտեսական պայմանների, սոցիալական խավերի և քաղաքական խմբավորումների փոխհարաբերությունների բնույթը, հասարակության պետաիրավական համակարգը) ազդեցությամբ: Ուստի պատահական չէ, որ քաղաքական ուսմունքները հաճախ սինկրետիկ (չտարբերակված) և համազրական բնույթ ունեն:

Քաղաքական հակադիր գաղափարների բախման ընթացքում իրականանում է հասարակության քաղաքական կազմակերպման էության և ձևերի իմացությունը: Իմացական այս գործընթացը ենթարկվում է յուրահատուկ օրինաչափությունների, որոնք բնորոշ են հենց սոցիալական իմացությանը:

Շատ թե քիչ ավարտուն քաղաքական ուսմունքները բաղկացած են կառուցվածքային երեք տարրերից՝ փիլիսոփայական–մեթոդաբանական հիմքից, տեսական բովանդակությունից և քաղաքական ծրագրային պահանջներից, որոնցից յուրաքանչյուրը պատմական տարբեր ճակատագիր է ունեցել:

Քաղաքական յուրաքանչյուր տեսություն կրում է երկրի և դարաշրջանի կոնկրետ պատմական պայմանների, հեղինակի քաղաքական համակրանքի ու հակակրանքի, նրա քաղաքացիական դավանանքի ու բարոյականության, ինտելեկտուալ ներուժի և այլն, կնիքը: Ուստի քաղաքական ուսմունքներում առկա քաղաքական կոնկրետ ծրագրերը անցողիկ բնույթ ունեն և պատմական նոր պայմաններում փոխարինվում են իրավաքաղաքական այլ պահանջներով, որոնք ծառայում են արդեն քաղաքական նոր իդեալներին:

Աշխարհայացքային համակարգերի և մարդկային մշակույթի ու գիտության զարգացմանը զուգընթաց փոխվում էր քաղաքական ուսմունքների մեթոդաբանական հիմքը: Միաժամանակ՝ փիլիսոփայական–մեթոդաբանական նախադրյալների ու սկզբունքների վերացական բնույթը հնարավորություն էր ընձեռում դրանք կիրառել այլազան, նույնիսկ հակադիր հայեցակարգերի և ծրագրային պահանջների հիմնավորման համար: Այսպես, մարդ–անհատների բնության և նրանց հարաբերությունների հետազոտությունը տրամաբանական և տեսական փաստարկումներ էր տրամադրում ինչպես Հոբսի ավտորիտար, այնպես էլ Սպինոզայի ժողովրդավարական տեսության համար: Իսկ արդյունաբերական հասարակության զարգացման օրինաչափության սկզբունքի վրա է խարսխված թե՛ Սեն–Սիմոնի հայեցակարգը՝ ապագայում տնտեսության կողմից քաղաքականության կլանման մասին, թե՛ Կոնտի սոցիոկրատիայի (հասարակապետության) նախագիծը: Մեթոդաբանությունը ևս ժամանակի ընթացքում ենթարկվում է փոփոխության:

Քաղաքական ուսմունքների պատմության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հենց տեսական խնդրակարգն ու հայեցակարգային գաղափարներն են կազմում հաստատուն տարրը: Բացի այդ, անցյալի բոլոր ուսմունքներում գլխավորը քաղաքական և իրավական հաստատությունների համակարգում մարդու տեղի ու դերի որոշումն է:

Անտիկ շրջանում ձևակերպվում ու հիմնավորվում են մի շարք հիմնարար քաղաքական բանաձևեր ու սկզբունքներ. քաղաքականությունը արվեստ (և գիտություն) է, իրավունքը արտահայտում է ժողովրդի շահերը, մարդը քաղաքական (հասարակական, տնտեսական) էակ է, պետությունը ժողովրդի գործն է: Նույն դարաշրջանում են ստեղծվում ժողովրդավարական տեսությունը (և գաղափարախոսությունը), օրենքին պետության ենթարկվելու գաղափարը, «խառը հանրապետությունների» նախագծեր, որոնք հնարավորություն են տալիս ժողովրդի տարբեր մասերին (բացառությամբ՝ ստրուկների) մասնակցել պետության կառավարմանը:

Անտիկ աշխարհում ստեղծվում են քաղաքական ամենատաքերը, այդ թվում՝ հակադիր հայեցակարգերի մշակման հիմքերը: Իմաստուն և իրազեկ մարդկանց կառավարման գաղափարը փաստորեն հիմնավորում էր տոհմային ազնվականության իշխանության մենաշնորհի հավակնությունները: Այն հանդես էր գալիս որպես ժողովրդավարության դեմ գաղափարական պայքարի կարևոր գործիք: Քաղաքականության՝ իբրև արվեստի (կամ գիտության) ըմբռնումը հաճախ հանգեցվում էր այն եզրակացության, որ քաղաքագիտությունը անհասանելի է մարդկանց մեծամասնությանը:

Ժողովրդավարական, ազատամտական, հումանիստական գաղափարների, մի կողմից, և իրավական անհավասարության, օրենքի հանդեպ կամայականության գերիշխման, կառավարողների իշխանության

օրինաչափության գաղափարների՝ մյուս կողմից, հակամարտությունը առանցքային է քաղաքական ուսմունքների պատմության համար:

Քաղաքական ուսմունքների պատմությունը վկայում է, որ քաղաքական գիտության զարգացման գործում մասնակցել են զանազան ժողովուրդներ: Այս առումով անհիմն են թվում այն դատողությունները, թե իբր տեսական–քաղաքական մտածողությամբ օժտված են լոկ փոքրաթիվ բացառիկ ազգեր («եվրոպակենտրոնության» և «ասիակենտրոնության» հայեցակարգերը): Այլ հարց է, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ յուրատեսակ ավանդ է ներմուծել քաղաքագիտության ոլորտը:

Տարբեր երկրներում և դարաշրջաններում մշակված քաղաքական ուսմունքների փոխազդեցությունն ու փոխյուրացումը քաղաքական գիտելիքի զարգացման էական հատկանիշներից են: Հաղորդ լինելով ժառանգորդման գործընթացին՝ անցյալի զանազան ուսմունքները չեն կորցնում իրենց յուրահատկությունները:

Քաղաքական ուսմունքների պատմությունը ցույց է տալիս, որ անցյալի քաղաքական մտածողների շատ սկզբունքներ և հիմնադրույթներ կարևոր նշանակություն ունեն նաև արդի քաղաքական խնդիրների իմաստավորման, իսկ հաճախ նաև լուծման բանալի որոնելու համար:

Քաղաքական ուսմունքների պատմության ուսումնասիրումը քաղաքագիտական մտածողության կատարելագործման կարևորագույն նախապայմաններից է: Այն նպաստում է հասարակության և առանձին քաղաքացիների քաղաքական ու իրավական մշակույթի մակարդակի բարձրացմանը, քաղաքացիության և գիտակցված քաղաքական ակտիվության որակների զարգացմանը:

Քաղաքականության ոլորտի իմացության պատմությունը արդի քաղաքական գիտության կարևորագույն աղբյուրն է և էական մասը: Առանց պատմության չկա նաև տեսություն: Առանց պատմության անհնար են նաև քաղաքագիտական կանխորոշումները: Քաղաքական մտքի պատմության իմացական և կանխորոշման ներուժը կարևորվում է նաև արդի գլոբալ խնդիրների մշակման առումով:

Արդի ինտեգրատիվ գործընթացները, ամենուրեք խաղաղության և համաձայնության հաստատման անհրաժեշտությունը բնականորեն պահանջում են հիմնվել մարդկային քաղաքակրթության պատմականորեն փորձություն անցած արժեքների վրա:

Քաղաքական գիտության պատմության նվաճումները լայնորեն օգտագործվում են մարդու իրավունքների և ազատությունների, իրավական պետության, քաղաքացիական հասարակության, ժողովրդապետության և այլ խնդիրների արդի մեկնաբանություններում: Դրանք օգտագործվում են սոցիալական, քաղաքական և իրավական զարգացման արդի հայեցակարգերում:

Բանն այն է, որ յուրաքանչյուր նոր տեսություն անհրաժեշտաբար գործ է ունենում հին տեսությունների հետ, հիմնվում է նախորդ տեսական նյութի, պատմականորեն զարգացող իմացության ոլորտում կուտակված գիտելիքների, պատմականորեն փորձություն անցած դրույթների և հայեցակարգերի, ձևավորված հասկացութային ապարատի, հետազոտության եղանակների ու մեթոդների վրա: Առանց այդպիսի պատմա–տեսական հիմքի, դրա մշտական թարմացման ու զարգացման, անհնար է նաև քաղաքական գիտության գոյությունն ու զարգացումը:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. **Աբեղյան Մ.**, Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ այբուբենի և գրերի գյուտը // Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1981:
2. **Աբրահամյան Ա. Գ.**, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956:
3. **Անանիա Շիրակացի**, Մատենագրություն / թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ. Բ. Պետրոսյանի, Երևան, 1979:
4. **Բաղդասարյան Է. Մ.**, Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977:
5. **Գաբրիելյան Հ. Հ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հհ. 1–4, Երևան, 1956–1963:
6. **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարաս հատոր, Կ. Պոլիս, 1741:
7. **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հայ առաջավոր հասարակական–քաղաքական մտքի պատմությունից (XVIII դարի երկրորդ կես), Երևան, 1957:
8. **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, Երևան, 1962:
9. **Գրիգորյան Գ. Հ.**, Հասարակական–փիլիսոփայական միտքը հայկական Կիլիկիայում, Երևան, 1978:
10. **Դավիթ Անհաղթ**, Երկեր / թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1980:
11. **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց / Աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1994:
12. **Եղիշե**, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին / թարգմ. և ծանոթ. Ե. Տեր–Մինասյանի, Երևան, 1989:
13. **Եղիշե:** Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի Վարդապետի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1859:
14. **Զաքարյան Ա.**, Հայ իմաստասերներ «Գրիգոր Տաթևացի», Երևան, 1997:
15. **Զաքարյան Ս.**, Հայ իմաստասերներ «Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի. Վահրամ Րաբունի», Երևան, 1997:
16. **Թելունց Մ. Մ.**, Հայ ազգային–ազատագրական շարժումը XVIII դարի երկրորդ կեսին և իրավաքաղաքական միտքը, Երևան, 1995:
17. **Խաչատրյան Հ.**, Շահամիր Շահամիրյանի բնահրավական հայացքները / Լրաբեր հաս. գիտ., 1982, թիվ 3:
18. **Խրլոպյան Գ. Տ.**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Երևան, 1978:
19. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1971, հ. 2, Երևան, 1984, հ. 3, Երևան, 1976:
20. **Հովհաննիսյան Ա. Գ.**, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք Ա, Երևան, 1957:
21. **Հովհան Օձնեցի**, Ընդդեմ պավլիկյանների / թարգմ. գրաբարից՝ Ա. Ղազինյանի // Էջմիածին, 1980:
22. **Մարտիրոսյան Ա.**, Մաշտոց (պատմա–տեսական տեսություն), Երևան, 1982:

23. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1115, 1142, 1264, 2173, 2184, 2595, 4694, 7032:
24. **Մխիթար Գոշ**, Գիրք Դատաստանի / աշխատ.՝ Խ. Թորոսյանի, Երևան, 1975:
25. **Մխիթար Գոշ**, Թուղթ Մխիթար վարդապետին, որ Գօշն կոչիւր // «Արարատ», 1900–1901:
26. **Միրումյան Կ.**, Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից, Երևան, 2003:
27. **Միրումյան Կ.**, Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Երևան, 1984:
28. Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865:
29. **Մովսես Խորենացի**, Հայոց պատմություն / թարգմ., ներած. և ծանոթ. Ս. Մալխասյանի, Երևան, 1981:
30. **Մովսես Բաղրամեան**, Նոր տետրակ, որ կոչի յորդորակ, Մադրաս, 1772:
31. Յովսէփ էմինի կեանքն ու արկածները, Պէյրութ, 1958:
32. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, 1847:
33. **Շահամիրյան Շ.**, Որոգայթ փառաց, Թիֆլիս, 1913:
34. **Սամվելյան Խ.**, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1930:
35. **Սաֆարյան Գ. Ա.**, Հայաստանի միջնադարյան իրավունքը. Ժ–ԺԳ դդ., Երևան 1996:
36. **Սմբատ Սպարապետ**, Դատաստանագիրք / համահավաք տեքստը, ռուս. թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ա. Գալստյանի, Երևան, 1958:
37. **Սուքիասյան Ա. Գ.**, Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն, Երևան, 1978:
38. **Տեր–Մինասյան Ե.**, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968:
39. **Տէր–Մինասեանց Ե.**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիներ հետ, Ս. էջմիածին, 1908:
40. **Փավստոս Բուզանդ**, Հայոց պատմություն / բնագիրը Ք. Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթ. Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1987:

41. Антология мировой политической мысли. В 5 Т. Т. 1. М., 1997.
42. Антология мировой правовой мысли. В 5 Т. Т. 1. М., 1999.
43. Антология мировой философии. В 4 Т. М., 1969—1972.
44. **Алексеев Н. Н.** Идея государства. Изд. 2—е. М., 2001.
45. **Аревшатян С. С.** Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.). Ереван, 1973.
46. **Аревшатян С. С.** Философские взгляды Григора Татеваци. Ереван, 1957.
47. **Аревшатян С. С.** К истории философских школ средневековой Армении. Ереван, 1980.
48. **Баренбойн П.** 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. 2—е изд., доп. и перераб. М., 2003.
49. **Бартикян Г. М.** Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961.
50. **Берман Г. Дж.** Западная традиция права: эпоха формирования. Пер. с англ. 2—е изд. М., 1998.
51. **Боргош Ю.** Фома Аквинский. М., 1975.
52. **Брагина Л. М.** Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977.
53. **Брагина Л. М.** Социально—этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983.
54. **Вебер М.** Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990.

70. **Гамкрелидзе Т. В.** Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность. Типология и происхождения алфавитных систем. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.). Цитируется резюме на рус. яз., с. 207–306.
71. **Гегель.** Философия права. М., 1990.
72. **Гегель.** Философия истории //Сочинения в 14 т. Т. VIII. М.–Л., 1935.
73. **Гельвеций.** Сочинения. Т. 2. М., 1974.
74. **Гоббс Т.** Левиафан//Гоббс Т. Сочинения в 2–х тт. Т. II. М., 1991.
75. **Горфункель А. Х.** Томмазо Кампанелла. М., 1969.
76. **Данте А.** Сочинения. В 2–х т. М., 2002.
77. **Данэм Б.** Герои и еретики: Политическая история западной мысли. М., 1967.
78. **Доброхотов А. Л.** Данте. М., 1990.
79. Дигесты Юстиниана/Пер. с лат.; Отв. ред. Л. Л. Кофанов. Т. 1–3. М., 2001–2003.
80. **Донини А.** У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / Пер. с итал. М., 1979.
81. История древнего мира. Кн. 2. М., 1982.
82. История Византии. Т. 1–2. М., 1967.
83. История политических учений / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина. М., 1955.
84. История политических и правовых учений / Древний мир. М., 1985.
85. История политических и правовых учений / Средние века и Возрождение. М., 1986.
86. История политической мысли и современность. М., 1988.
87. История политических и правовых учений / Под ред. О. Э. Лейста. М., 2002.
88. История политических и правовых учений / Под ред. В. С. Нерсесянца. М., 2001.
89. История политических учений / Под ред. О. В. Мартышина. М., 2002.
90. История политической и правовой мысли / Под ред. В. И. Жукова. М., 1999.
91. **Иоаннисян А. Р.** Иосиф Эмин. Ереван, 1989.
92. **Коллингвуд Р. Дж.** Идея истории. Автобиография / Пер. и комм. Ю. А. Асеева. М., 1980.
93. Коплстон Фр. Ч. История средневековой философии / Пер. с англ. М., 1997.
94. Крывелев И. А. История религии. Т. I. М., 1975.
95. **Ксенофонт.** Киропедия / Изд. подг. В. Г. Борухович и Э. Д. Фролов. М., 1976.
96. Культура Византии: IV–первая половина VII в. М., 1984:
97. Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989.
98. Культура раннефеодальной Армении: IV–VII вв. Ереван, 1980.
99. **Курантов А. П., Стяжкин Н. И.** Уильям Оккам. М., 1978.
100. **Липшиц Е. Э.** Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX века // Византийский временник. Т. 5. М., 1952.
101. **Липшиц Е. Э.** Очерки истории византийского общества и культуры: VIII–первая половина IX века. М.–Л., 1961.
102. **Лютер М.** Избранные произведения. СПб, 1994.
103. **Майоров Г. Г.** Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
104. **Макиавелли Н.** Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве: Сборник / Пер. с ит. Минск, 1998.
105. **Медведев И. П.** Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976.
106. **Мирумян К. А.** Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ереван, 1994.
107. **Мирумян К. А.** Права человека: историко–политический очерк. Ереван, 2002.

108. **Мирумян К. А.** История политической науки. Ч. I. Эпоха античности. Ереван, 2004.
109. **Михаил Пселл.** Хронография / Пер., статья и примеч. Я. Н. Любарского. М., 1978.
110. **Нерсесянц В. С.** Политические учения Древней Греции. М., 1979.
111. **Нерсесянц В. С.** Право и закон: Из истории правовых учений. М., 1983.
112. **Нерсесянц В. С.** Права человека в истории политико–правовой мысли // Права человека. Учебник для вузов / Под ред. Е. А. Лукашева. М., 2001.
113. **Нерсесянц В. С.** Философия права. М., 2000.
114. **Орбели И. А.** Басни средневековой Армении // Избранные труды. Т. 1. М., 1968.
115. **Осиновский И. Н.** Томас Мор. М., 1985.
116. Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972.
117. **Папаян Р. А.** Христианские корни современного права. М., 2001.
118. **Плифон Г. Г.** Речи о реформах // Византийский Временник. 1953. Т. 6.
119. **Плифон Г. Г.** Законы // **Медведев И. П.** Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976.
120. Политико–правовые идеи и институты в их историческом развитии. М., 1980.
121. Политические учения. История и Современность: Домарксистская политическая мысль. М., 1979.
122. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990.
123. Политические деятели античности, средневековья и Нового времени. Л., 1983.
124. **Рассел Б.** История западной философии. 2–е изд., испр. / Подг. текста В. В. Целищева. Новосибирск, 1999.
125. **Реале Дж., Антисери Д.** Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1–2. СПб., 1994.
126. **Ревуненкова Н. В.** Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988.
127. **Редкин П. Г.** Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 2. СПб., 1889.
128. **Рутенбург В. И.** Итальянский город от раннего средневековья до Возрождения. Л., 1987.
129. Саксонское зерцало/ Памятник, комментарии, исследования. М., 1985.
130. Сборник документов по социально–экономической истории Византии. М., 1951.
131. **Скирбек Г., Гилье Н.** История философии / Пер. с англ. М., 2000.
132. **Свенцицкая И. С.** Раннее христианство: страницы истории. М., 1988.
133. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985.
134. **Степанян А. А.** Развитие исторической мысли в древней Армении. Ереван, 1991.
135. **Сукиасян А. Р.** Общественно–политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма (III–IX вв.). Ереван, 1963.
136. **Торосян Х.** Суд и процесс в Армении X–XIII вв. Ереван, 1985.
137. **Тревер К. В.** Очерки по истории культуры Древней Армении. М.–Л., 1953.
138. **Удальцова З. В.** Идейно–политическая борьба в ранней Византии. М., 1974.
139. **Удальцова З. В., Осипова К. А.** Формирование феодального крестьянства в Византии // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. М., 1985.
140. Утопический роман XVI–XVII веков. М., 1971.
141. **Федорова М.** Классическая политическая философия. М., 2001.
142. **Фома Аквинский.** О правлении государей//Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990.

143. **Фролов Э. Д.** Огни Диоскуров: Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984.
144. **Хачатрян А. Б.** История прогрессивной армянской и общественно-политической мысли конца XVIII—середины XIX века. М., 1973.
145. **Чанышев А. А.** История политических учений. Классическая западная традиция (античность — первая четверть XIX в.). М., 2000.
146. **Чичерин Б. Н.** Политические мыслители. СПб., 1999.
147. **Шмитт К.** Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. М., 2000.

148. **Ahrweiler H.** L'Idcoloque politique de l'Empire byrantin. P. 1975.
149. **Coubert P.** Byrance avant l'Islam. I. I. Byrance et l'Orient sous les successeure de Justinien. L'Empereur Maurice. P., 1951.
150. **Theimer W.** Geschichte der politischen Ideen. Bern, Milnchen, 1959.

Կառլեն Արտավազդի Միրումյան

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
Ուսումնական ձեռնարկ բուհերի համար

Հրատարակչության տնօրեն՝ Է.Ա. Մկրտչյան
Խմբագիր՝ Մ.Վ. Մնացականյան
Գեղարվեստական խմբագիր՝ Ա.Ա. Բաղդասարյան
Համակարգչային ձևավորումը՝ Գ.Ա. Հարությունյանի
Շապիկի մշակումը՝ Գ.Ա. Հարությունյանի

Տպագրությունը՝ օֆսեթ: Չափսը՝ 60x84 1/16: Թուղթը՝ օֆսեթ:
Ծավալը՝ 34 տպ. մամուլ, 34.68 հրատ. մամուլ, 31.62 պայմ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 500 օրինակ: Գինը՝ պայմանագրային:

«ԶԱՆԳԱԿ-97» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
375051, Երևան, Կոմիտասի պող. 49/2, հեռ.՝ (+37410) 23-25-28,
ֆաքս՝ (+37410) 23-25-95, էլ. փոստ՝ info@zangak.am, էլ. կայք՝ www.zangak.am
Գրախանութ՝ Երևան, Խանջյան փող. 29, հեռ.՝ 54-06-07, էլ. կայք՝ www.book.am