ԿԱՌԼԵՆ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ԿԱՌԼԵՆ
ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ԶԱՆԳԱԿ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ – 2013

ՆԱԽԱԲԱՆ

Հայ քաղաքական մտքի պատմությունը ցայժմ չի ստացել ինքնուրույն գիտաճյուղի կարգավիճակ, չի զբաղեցրել իր տեղը հայագիտական և քաղաքագիտական գիտությունների համակարգում: Մինչդեռ պահպանված հարուստ գրավոր ժառանգությունը և հայագիտության այլ բնագավառներին նվիրված առանձին ուսումնասիրությունները վկայում են, որ հիշյալ բնագավառում ևս ազգի մտածողներն ու գործիչները առաջադրել, հիմնավորել և իրագործել են բազմաթիվ ինքնատիպ քաղաքական գաղափարներ, հայեցակարգեր ու ուսմունքներ, որոնք հետաքրքրական են ոչ միայն հայ, այլև համաշխարհային քաղաքական մտքի պատմության տեսանկյունից: Ավելին, հայ քաղաքական մտքի (որպես ազգային տարբերակի) զարգացման հետազոտությունը հնարավորություն է ընձեռում որոշ ճշգրտումներ մտցնել քաղաքականմ տքիը նդհանուր պատմությանմ եջ:

Հայ քաղաքական մտքի պատմության հարցերը առ այսօր քննարկվել են գիտական այլ խնդիրների առնչությամբ: Ուստի գիտելիքի այդ ոլորտի հետազոտությունը պահանջում է գիտական շրջանառության մեջ գտնվող փաստագրական նյութը և դրան վերաբերող ընդհանուր հայագիտական գրականությունը վերլուծել, վերահմաստավորել և շարադրել այլ՝ քաղաքագիտության հայեցակարգային ու հասկացութային դիրքերից, նկատի ունենալով գիտելիքի այս տեսակի առանձնահատկությունները:

Մասնագիտական գրականության բացակայությունը բարդացնում է հայ քաղաքական մտքի պատմության համակարգված շարադրանքը, ինչը Հայկական գիտության հրատապ խնդիրներից է, քանզի այսօր քաղաքական անկախության և սեփական պետականության կառուցման պայմաններում դրա լուծումը ունի ոչ միայն գիտաճանաչողական, այլև գործնական նշանակություն: Ազգի պատմական անցյալում ստեղծված քաղաքական հայեցակարգերի՝ որպես ժամանակի քաղաքական իրականության ու կեցության մոդելավորման արդյունքի, ուսումնասիրությունը կարող է հարուստ մտածական նյութ տրա-

մադրել նաև արդի քաղաքական հայեցակարգերի ու ծրագրերի մշակման համար:

Մեկ աշխատությունում դժվար է ընդգրկել բոլոր քաղաքական մտածողներին ու գործիչներին, ամփոփել ստվարածավալ քաղաքագիտական նյութը ամբողջությամբ: Դրանով է բացատրվում շարադրանքի ակնարկային բնույթը: Հեղինակի հիմնական խնդիրն է հիմնավորել հայ քաղաքական մտքի որպես ինքնուրույն գիտաճյուղի գոյության, նրա «քաղաքացիության իրավունքը»:

Այս աշխատանքի նախաձեռնությունը համեստ ներդրում է հասունացած և հրատապ դարձած գիտական խնդրի լուծման ուղղությամբ:

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՆՉՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀՐՋԱՆՈՒՄ

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՀԽԱՐՀԱՅԱՑՔՈՒՄ

Հայ քաղաքական մտածողության սաղմերը, որոշ հիմնարար սկզբունքներ և գաղափարներ ձևավորվել են պատմության հնագույն շրջանում: Այդ մասին որոշակի տեղեկություններ են պահպանվել Հայկական դիցաբանության, ժողովրդական բանահյուսության հնագույն շերտերում, հայ և անտիկ հեղինակների ստեղծագործություններում:

Հնագույն առասպելներում, վիպերգերում, ավանդապատումներում հայ ժողովուրդը յուրացրել, իմաստավորել և յուրովի արտացոլել է և՛ բնական, և՛ սոցիալական, և՛ քաղաքական իրականությունը: Քաղաքական մտքի պատմության տեսանկյունից առավել կարևոր են Հայկական պետականության (թագավորության) ծագման, հզորացման և պահպանման, օտարերկրյա զավթիչների դեմ հայերի մղած պայքարի, ազատատենչության և անկախության, ինքնուրույն ապրելու իրավունքի, խաղաղասիրության, հայրենի հողին ու ժողովրդին նվիրվածության և նման կարգի այլ գաղափարներն ու պատկերացումները, որոնք կազմեցին ազգի պատմական հիշողության բաղկացուցիչ մասը, ազգային-քաղաքական գիտակցության ու ինքնագիտակցությանձև նավորման հիմքը:

Այսպես, Հայկի և Բելի մասին առասպելում Բաբելոնի բռնակալ Բելը, իմանալով Հայկի խիզախության մասին, դիմում է նրան հետևյալ առաջարկով. «Ենթարկվիր ինձ և խաղաղ ապրիր իմ տանը, սովորեցնելով իմ պատանի որսորդներին»: Սակայն հայերի նախահայր Հայկը կտրականապես մերժում է ազատ մարդու և առաջնորդի համար ստորացուցիչ այդ առաջարկը. հպարտ ու ազատատենչ զինվորն ու որսորդը չցանկացավ իր անձի և տոհմի (ազգի) ազատությունը փոխարինել օտարի արքայական ողորմածությամբ: Կատաղած Բելը մեծաքանակ զորքով հարձակվում է Հայկի երկրի վրա: Վերջինս իր

փոքրաթիվ, բայց խիզախ ու ամրակազմ մարտիկներով անվախ դուրս է գալիս Բելի զորքի դեմ: Ճակատամարտից առաջ Հայկը դիմում է զինակիցներին հետևյալ խոսքով. «Կամ մեռնենք և մեր աղխը Բելի ծառայության տակ ընկնի, կամ մեր մատների հաջողությունը նրա վրա ցույց տանք, նրա ամբոխը ցրվի և մենք հաղթություն տանենք»: Ճակատամարտում Հայկը նետով դիպուկ խոցում է Բելին, ցրում նրա բանակը և իր երկիրը փրկում նվաճումից և ստրկությունից: Ժողովրդի պատկերացմամբ Հայկը մարմնավորում է խիզախությունը,ա զատատենչությունը և գեղեցկությունը, որոնք ազգային գիտակցության մեջ ընկալվում են միասնաբար:

Հայկը հայոց պետականության սկզբնավորողներից է: Հայկը և Արամը մարմնավորում են երիտասարդ ցեղային աստվածների պայքարը ավագ սերնդի աստվածների՝ տիտանների դեմ: Յուրաքանչյուր ցեղային աստված որոշակի երկրի թագավորական իշխանության աղբյուրն է: Հայկից ու Արամից են բխում Հայկական թագավորության ծագումնաբանությունը և նրա իրավաբարոյական հիմքը: Իսկ դա նշանակում է, որ Հայկական պետականությունը ևս աստվածային ծագում ունի: Այլ կերպ ասած՝ Հայկական պետականության առաջացումը համապատասխանում է գերագույն (բնական) օրենքին: Հետևաբար՝ հայոց պետականությունն իր ծագումով և բնույթով հավերժ է:

Արամը հաղթական պատերազմների շնորհիվ «ընդարձակել է Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից»: Սակայն այդ պատերազմները նա վարում էր Հայաստանի սահմաններն ամրապնդելու, երկրի անվտանգությունը ապահովելու, այլ ոչ թե նվաճողական նկատառումներով: Արամը «աշխատասեր և հայրենասեր մարդ լինելով..., լավ էր համարում հայրենիքի համար մեռնել, քան տեսնել, թե ինչպես օտարացեղ ազգերը ոտնակոխ են անում իր հայրենիքի սահմանները և օտարները տիրում են իր արյունակիցի արազատներիվ րա»:

Արա Գեղեցիկի և Համիրամի մասին առասպելում Արան մարմնավորում է ինքնակամության, ինքնատիրապետության, գիտակցված ինքնազոհողության, հայրենասիրության գաղափարները, մինչդեռ Համիրամը վավաշոտության պատճառով մոռանում է ամուսին, ընտանիք, թագավորություն: Արա Գեղե-

ցիկը մերժում է Համիրամի սիրո առաջարկը, և վիրավորված գեղեցկուհին զորքով հարձակվում է Հայաստանի վրա: Պատերազմում Արա Գեղեցիկը զոհվում է, բայց զոհվում է հանուն հայրենիքի, տոհմի և ընտանիքի սրբության: Ժողովուրդը հպարտանում էր իր հերոսի վարքագծով, ով հայրենիքի նկատմամբ տածած սերը և նրա ազատությունը ավելի բարձր դասեց, քան գեղեցկուհի-թագուհուս երը:

Հելլենիստական դարաշրջանում ստեղծված հերոսավեպում՝ նվիրված ազգի և երկրի ճակատագրում պատմական դեր ունեցած հայ թագավորների (Երվանդ, Արտաշես, Տիգրան, Արտավազդ և այլք) գործունեությանը, իսկական թագավորին վայել անհրաժեշտ առաքինությունների (հատկությունների) շարքը բավական ընդլայնվում է: Հայոց թագավորներին բնորոշ էին՝ խիզախությունն ու արիությունը, խոհեմությունն ու ողջամտությունը, պերճախոսությունն ու գեղեցկությունը, ազնվությունն ու արդարությունը, ազգի ու հայրենի երկրի նկատմամբ պարտքի և պատասխանատվության վեհ զգացումը, երկրի բարեկարգումն ու հարստացումը, բարօրության և խաղաղության հաստատումը, հզոր և մարտունակ բանակի ստեղծումը և այլն: Այս և մյուս առաքինությունների շնորհիվ հայոց արքաներն ապահովել են պետության և ազգաբնակչության պաշտպանությունը արտաքին ներխուժումներից, նպաստել երկրի միջազգային հեղինակության բարձրացմանը: Միաժամանակ, խարազանվում են նախանձը, խաբեությունը, դավադրությունը, բնական և ժառանգական իրավունքների խախտումը, երդմնազանցությունը և այլն, որոնք բռնությունների, զավթողականության և այլ չարագործությունների պատճառ են դառնում: Այդ ամենը հանգեցնում է սոցիալական, քաղաքական և տնտեսական արհավիրքների՝ խախտելով երկրի և ազգաբնակչության բնականոն գոյությունը:

Հերոսավեպի մի այլ ձյուղի առանցքային գաղափարը Սասանյան Պարսկաստանի զավթողական քաղաքականության, ոտնձգությունների դեմ հայ ժողովրդի մղած պայքարի բարոյական, հոգեբանական, գաղափարական հիմնավորումն ու արդարացումն է: Այս առնչությամբ ձևակերպվում են մի շարք գաղափարներ, առաքինություններ, որոնք անհրաժեշտ են ազգային, պետական ինքնիշխանությունը պաշտպանելու համար:

Դրանք են՝ արիությունը, նվիրվածությունը հայրենիքին և թագավորին, հանուն պետության և թագավորի ինքնազոհության պատրաստակամությունը: Այս ամենի նպատակն էր հայ ժողովրդի գիտակցության մեջ վեհ ու ազնվագույն գաղափարների ու պատկերացումների ներմուծումը և դաստիարակումը, գաղափարական և արժեքային համակարգի ստեղծումը, ինչը էական նշանակություն ունեցավ քաղաքական գիտակցության և մտածողության հետագա զարգացման, գաղափարաքաղաքական կողմնորոշիչների բյուրեղացման և ձևակերպմանվ րա:

Հին Հայկական դիցաբանության և հերոսավեպի մեջ արտացոլված սոցիալական և քաղաքական պատկերացումներն ու արժեքները, քաղաքական իդեալները, տեսական-քաղաքական ու պատմական, այդ թվում՝ քաղաքական անդրադարձի (ռեֆլեքսիայի) օբյեկտ դարձան IV, և հատկապես, V դարում, երբ Սասանյան Պարսկաստանի և Արևելահռոմեական կայսրության միջև 387 թ. Հայաստանի բաժանումից հետո ազգի առջև ծառացավ պետականության մնացուկների պահպանման, իսկ հետո՝ Հայկական պետականության վերականգման պատմական խնդիրը: Վերաիմաստավորելով ազգի հերոսական անցյալը, հոգեմտավոր փորձը, հեթանոսական դիցաբանության և հերոսավեպի իրավաքաղաքական, բարոյահոգեբանական ու այլ կարգի արժեքները և դրանք համադրելով քրիստոնեական հիմնարար սկզբունքների և գաղափարների հետ, հայ քաղաքական մտածողներն ու գործիչները մշակեցին ազգային-ազատագրական պայքարի ամբողջական քաղաքական հայեցակարգ: Վերջինիս ի հայտ գալը էապես հարստացրեց, փիլիսոփայական-քաղաքական հիմնավորվածություն հաղորդեց ազգային-ազատագրական շարժման գաղափարախոսությանը, այլ կերպ ասած՝ նշանավորեց ազգային գաղափարախոսության հայեցակարգիս կզբնավորումը:

Գաղափարաքաղաքական հայեցակարգի տարբեր դրսևորումների հանդիպում ենք V դարի գրեթե բոլոր քաղաքական մտածողների և գաղափարախոսների հայացքներում, ինչպես նաև հետագա դարերի հայ ազգային-ազատագրական պայքարի և քաղաքական անկախության հայեցակարգերում:

Քննարկվող հարցերի առումով հետաքրքրական են մ.թ.ա. VI-V դարերի հույն հռչակավոր պատմիչ Քսենոփոնի «Կյուրոպեդիայի» այն բաժինները, որտեղ նա պատմում է մ.թ.ա. VI դարի Հայկական պետականության մասին: Քսենոփոնի տեղեկությունները պատմական հենք ունեն և «միահյուսված են Մովսես Խորենացու հաղորդումներին»: Քաղաքական մտածողության տեսանկյունից առավել ուշագրավ են պարսից տիրակալ, Աքեմենյան հարստության հիմնադիր Կյուրոսի և գերված հայոց թագավոր Երվանդունու ու արքայազն Տիգրանի (Կյուրոսի մանկությանը նկերոջ) երկխոսությունը:

Ազատատենչ և հպարտ Երվանդունին դիմում է Կյուրոսին հետևյալ խոսքերով. «Ինձ գեղեցիկ էր թվում և՛ ինքս ազատություն ձեռք բերեմ, և՛ իմ զավակներին ազատություն ժառանգեմ»: Այս վեհ և միանգամայն արդար ցանկությունն էլ կանխորոշել է նրա բոլոր գործողությունները, որոնք սակայն տխուր վախճան ունեցան, և նա պարտվեց: Այս հանգամանքը կազմում է Տիգրան Երվանդունու և Կյուրոսի միջև տեղի ունեցած երկխոսության հիմնական առարկան: Հարցերը ձևակերպում և առաջադրում է Տիգրանը, որը Քսենոփոնի հաղորդման համաձայն, շատ ժամանակ էր անցկացրել ինչ-որ իմաստունի հետ: Նա մասնավորապես անդրադառնում է արդարության և ճշմարտության, պատժի և օգտակարության, ուժի և օգուտի, հոգևոր և ֆիզիկական առաքինությունների, վախի և պատժի, պարտության և շնորհակալության զգացումի, փորձի և գիտելիքի հարաբերակցությանը, որոնք մեկնաբանվում են սոկրատյան դիալեկտիկայիո գով:

Ըստ Տիգրանի՝ մարդու գլխավոր առաքինությունը պետք է լինի արդարամտությունը, առանց որի «բոլոր մյուս առաքինությունները դառնում են ոչ պիտանի»: Ուստի մարդիկ «արժեք են ձեռք բերում» միայն այն դեպքում, երբ «ողջամիտ են դառնում»: Իսկ այդպիսին նրանք դառնում են տարբեր պատճառներով: Օրինակ, մարդը լրջանում և ստիպողաբար ողջամիտ է դառնում, երբ բախվում է գերազանցող ուժին: Մարդուն, ինչպես և ազգություններին, կարելի է հնազանդեցնել, ենթարկել տարբեր եղանակներով. գիտակցական՝ ողջամտության («առանց որևէ հարկադրանքի») և ֆիզիկական՝ պատժի և բռնության միջոցով:

Տիգրանը տարբեր տեսանկյուններից և տրամաբանական փաստարկներով համոզում է Կյուրոսին, որ առավել նպատակահարմար է ենթարկել ոչ թե հարկադրանքով, այլ գիտակցական միջոցներով: Որովհետև ֆիզիկական պարտությունը բնավ չի բացառում, որ պարտված հակառակորդը կարող է ամրապնդել «մարմինը զանազան վարժություններով և վերսկսել մրցումը»: Ուստի ֆիզիկական ուժով՝ բռնությամբ ձեռք բերած հաղթանակը կարճատև է լինում: Նույնը վերաբերում է նաև պետություններին և ժողովուրդներին: Մինչդեռ, որևէ մեկին (մարդուն կամ ժողովրդին) իր իշխանությանը գիտակցական միջոցներով և խելամտորեն հնազանդեցնելն ու ենթարկելը անհամեմատ երկարատև է լինում, քանզի համապատասխանում է երկու կողմերի (և՛ հաղթողի, և՛ պարտվողի) շահերին՝ հիմնված լինելով կոնկրետ իրավիճակի և ուժերի իրական հարաբերակցության համարժեք գնահատման վրա: Ընդսմին, խելամտությունն ու ողջախոհությունը պետք են թե՛ հաղթող, թե՛ պարտվող կողմին:

Տիգրանը նույն տեսանկյունից մեկնաբանում է նաև ազատության և անկախության խնդիրները: Դրանք դիտելով որպես մարդու (և ժողովրդի) գերագույն ձգտումների դրսևորումներ, գերագույն իղեալներ ու արժեքներ, հանուն որոնց արժե և պետք է պայքարել, նա միաժամանակ նշում է, որ հախուռն «ձգտելով ազատության»՝ կարելի է առավել ստրկական դրության մեջ ընկնել, քան առաջ, կորցնել ունեցած ազատությունը, զրկվել ազատությունից առհասարակ: Ստեղծվում է քաղաքական ընտրության բարդ իրավիճակ՝ բավարարվել առկա ազատություններով և անկախության չափով, թե այնուհանդերձ պայքարել հանուն լիակատար, բացարձակ անկախության: Հպատակ թագավորի քաղաքական դիրքորոշումն ու գործելակերպի ընտրությունը, ըստ Տիգրանի, պետք է խարսխված լինի ռազմաքաղաքական իրադրության, ուժերի իրական հարաբերակցության և նպատակին հասնելու առկա միջոցների, հնարավորության ողջամիտ վերլուծության և համարժեք գնահատման վրա: Եթե բացարձակ անկախության ձգտող արքայի ուժերը բավարար չեն, ապա նրա ձեռնարկումը կարող է ավելի վատթարացնել իր և իր ժողովրդի վիճակը: Եվ որպես նման՝ ոչ

ողջամիտ քայլի բնականոն հետևանք Տիգրանը մատնանշում է հարազատ հոր և ամբողջ ընտանիքի գերված լինելը:

Տիգրանը ապացուցում է Կյուրոսին, որ թեև իր հայրը անմտությամբ է դիմել ռազմական գործողությունների նրա դեմ, սակայն այժմ նա խորապես գիտակցում և ընդունում է իր պարտությունը: Այս հանգամանքն է, որ ըստ Տիգրանի, պետք է նկատի ունենա Կյուրոսը պատժաչափը որոշելիս: Որովհետև գիտակցելով, համոզվելով Կյուրոսի հզորության մեջ, հայրը կամովին կընդունի նրա երազույն իշխանությունը:

Այսպիսով, Տիգրան Երվանդունին պետական և ռազմաքաղաքական հարցերում առաջնակարգ նշանակություն է տալիս ողջախոհությանն ու խելամտությանը, վարվելակերպի, գործելակերպի նպատակադրվածության և դրա իրականացման առկա միջոցների իմաստավորմանը: Այլ կերպ ասած՝ պետական խնդիրների լուծմանը նա մոտենում է ոչ միայն ռազմական, այլև քաղաքական և դիվանագիտական տեսանկյուններից: Հիշյալ հայեցակարգային գաղափարների և սկզբունքների գործնական կիրառման շնորհիվ Տիգրանը հայոց թագավորական ընտանիքի և երկրի համար բարենպաստ (ստեղծված իրադրության համատեքստում) պայմանագիր է կնքում Կյուրոսի հետ, դառնում նրա նվիրյալ դաշնակիցն ու զինակիցը Աքեմենյան հարստության գահակալման գործում: Այդ ամենի շնորհիվ Տիգրանը ապահովեց Հայաստանի հարաբերական ինքնուրույնությունը՝ սոսկ ձևական կախվածություն ունենալով Կյուրոսի գերագույն իշխանությունից: Ժամանակակից քաղաքագիտության տերմինաբանությամբ Տիգրանը վերցրեց այնքան ազատություն և անկախություն իր և իր երկրի համար, որքան կարող էր իրացնել, բայց միանգամայն բավարար երկրի հարաբերական անկախությունն ու բարօրությունը պահովելու համար:

Այսպիսով, Հայկական հնագույն աշխարհայացքում ձևավորվում են քաղաքական մտածողության հիմնական գաղափարներն ու սկզբունքները, քաղաքական իդեալները, որոնք դառնում են ազգային գիտակցության, մասնավորապես պատմական հիշողության սեփականությունը և դարեր շարունակ սնում ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախոսությունը, ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման գործընթացը:

Ազգային քաղաքական մտքի հետագա զարգացման ընթացքում նշված գաղափարներն ու պատկերացումները հստակեցվեցին, բյուրեղացան, տեսական ու բարոյական հիմնավորում ստացան և վերածվեցին քաղաքական ամբողջական հայեցակարգերի և գործնականած րագրերի։

ՏԻԳՐԱՆ Բ ՄԵԾԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ՀԵՆՔԸ

Տիգրան Բ Մեծը (մ.թ.ա. 95-55) դարաշրջանի պետական-քաղաքական խոշորագույն դեմքերից էր, ում քաղաքական մտածողության մասին կարող ենք պատկերացում կազմել նրա գործնական քաղաքականության հիման վրա։ Նրա լայնածավալ և երկարամյա ռազմաքաղաքական ու պետական գործունեությունը խարսխված էր քաղաքագիտական առումով խորապես իմաստավորված և հիմնավորված քաղաքական հայեցակարգի վրա։ Պատմաքաղաքական մտքի համատեքստում դրա վերլուծությունը բացահայտում է Տիգրանի՝ որպես պետական-քաղաքական գործչի և մտածողի,ի իրավի, մեծ հանճարը։

Տիգրան Բ-ի գահակալման տարիներին Արևելքում գերակայում էր Պարթևական տերությունը։ Տարածաշրջանի նկատմամբ աստիճանաբար մեծատիրական հավակնություն էր դրսևորում նաև հանրապետական Հռոմը։ Նա հասկացավ, որ ստեղծված ռազմաքաղաքական իրավիճակում Հայկական պետականության ինքնակա գոյությունն իսկ հնարավոր է միայն տարածաշրջանում ռազմաքաղաքական գերակայության հասնելու միջոցով։ Այս խնդիրը դարձավ Տիգրան Մեծի ռազմաքաղաքական գործունեության և պետական շինարարության առանցքն ու գերնպատակը։ Նման քաղաքականության իրագործումը պահանջում էր, մի կողմից, Պարթևստանի թուլացում կամ ենթարկում, մյուս կողմից՝ Հռոմի հեռահար ոտնձգությունների և նրա իշխանության տարածման կասեցում։ Գոյություն ուներ մի հզոր ուժ ևս՝ Պոնտական պետությունը, որի թագավոր ՄիհրդատՋ Եվպատորը< ռոմիո խերիմ թշնամին էր։

Հաշվի առնելով տարբեր պետությունների շահերը տարածաշրջանում, ինչպես նաև նրանց ռազմական, տնտեսական և քաղաքական ռեսուրսներն ու հնարավորությունները, Տիգրան Մեծը Հայաստանի միջազգային կարգավիճակը և դիրքը ամրապնդելու խնդիրը լուծում է մի շարք ուղղություններով: Նախ, նա ազատագրում է օտար լծի տակ գտնվող Հայկական հողերը և միավորում իր իշխանության ներքո: Երկրորդ, ռազմական հաջող քաղաքականությամբ նա էապես թուլացնում է Պարթևական տերությունը, գրավում կամ ենթարկում մի շարք տարածքներ՝ նվաճելով «արքայից արքայի» տիտղոսը: Այս գործողությունները ապահովեցին Հայաստանի անվտանգությունը Արևելքից: Երրորդ, Տիգրան Մեծը գրավում է մի շարք հելլենիստական երկրներ և մարզեր, ինչը նս թելադրված էր Հայաստանի աշխարհաքաղաքական դիրքով և շահերով: Չորրորդ, Տիգրան Մեծը հասկանում էր, որ հիմնական վտանգը ի վերջո սպառնում է արևմուտքից՝ օրեցօր հզորացող Հռոմից: Ու թեև նա դեռևս պատրաստ չէր Հռոմի հետ անմիջական բախմանը, այնուհանդերձ անհրաժեշտ էր չեզոքացնել հնարավոր ներխուժումը, նախապատրաստվել անխուսափելի առճակատմանը: Այս նպատակով նա օգտագործեց պոնտական գործոնը: Տիգրանը ամուսնանում է Միհրդատ Եվպատորի դստեր՝ Կլեոպատրայի հետ (մ.թ.ա. 94թ.) և դաշինք կնքում Պոնտոսի թագավորության հետ: Տիգրան Մեծի մտադրությամբ Պոնտոսը բուֆերային պետության դեր պետք է խաղար Հայաստանի և Հռոմի միջև՝ ժամանակավորապես հեռացնելով վտանգն Արևմուտքից:

Հայոց թագավորն ապահովելով թիկունքը և բուֆերային գոտի ստեղծելով արևմուտքում, դադարեցնում է գործուն ռազմական քաղաքականությունը՝ ուշադրությունը ամբողջությամբ կենտրոնացնելով ներպետական խնդիրների լուծման վրա: Ժամանակաշրջանի ռազմավարական մտածողության առումով Տիգրան Բ-ի նմանօրինակ քաղաքականությունը կարող է առնվազն տարօրինակ թվալ: Տիգրանի մեծությունն արտահայտվում է այն բանում, որ նա հասկացավ, որ ռազմական մի շարք հաղթանակների շնորհիվ ստեղծած պետությունը կարող է տապալվել մի քանի պարտությունների հետևանքով:

Նման վտանգից խուսափելու միջոցը Տիգրան Բ տեսավ նորաստեղծ կայսրության քաղաքական և սոցիալական միասնական համակարգերի ստեղծման ու ամրապնդման մեջ, որոնք կոչված էին ապահովել Հայկական պետականության կայունությունը և գոյատևումը: Սակայն նորաստեղծ կայսրության բնակչությունը բազմաթիվ ժողովուրդների, ազգությունների և ցեղերի խայտաբղետ հավաքածու էր, որոնք գտնվում էին սոցիոմշակութային, տնտեսական և քաղաքական զարգացման տարբեր մակարդակներիվ րա:

Մեծ քաղաքագետն ու պետական գործիչը քաջ գիտակցում էր էթնիկ խայտաբղետության և հպատակ ժողովուրդների հասարակական կյանքի կազմակերպման ու կառավարման այլազան ձևերի առկայության կործանարարությունը կայսրության համար, ռազմական ուժի շնորհիվ ստեղծած պետության անկայունությունը, պետական կառույցի, սոցիալական և քաղաքական կազմակերպման հիմքերի հետ խորապես չառնչվող ռազմական հզորության անցողիկ բնույթը: Այս հանգամանքի գիտակցումը Տիգրանի քաղաքական հայեցակարգի կարևորագույն կետերից էր: Ավելին, նա ոչ միայն գիտակցում էր խնդրի կարևորությունը, այլև գործնական քայլեր ձեռնարկում դրա լուծման ուղղությամբ: Դրանց հիմքում ընկած էր հայեցակարգային այն գաղափարը, որ անհրաժեշտ է հզոր համադրող սկիզբ, գործոն, որը հնարավորություն կտար միասնական հիմքի վրա կարգավորել երկրի սոցիալական և քաղաքական կյանքը և նորաստեղծ կայսրությունը վերածել միասնական ու կուռ ամբողջի: Հավանաբար, հենց այդ խնդրի պատմական նշանակալիության գիտակցմամբ էր Տիգրանը խուսափում մասնակցել իր աներոջ և դաշնակից Միհրդատի՝ Հռոմի դեմ վարած պատերազմներին և իր ողջ եռանդն ու միջոցները կենտրոնացնում ներպետական խնդիրների լուծմանվ րա:

Համադրական գործոնը, որը կարող էր «վերափոխել Հայաստանը» (Հ.Մանանդյան) մեծ միապետը տեսավ պետական կառույցների, սոցիալական ու քաղաքական կյանքի կազմակերպման հելլենիստական ձևերի և հելլենիստական մշակույթի մեջ: Նա կարող էր համոզվել, որ հելլենիստական պետությունների հզորությունը «թագավորների ռազմական ուժի և առևտրա-ար-

հեստավորական քաղաքների հարստության ու ծաղկման, միավորման, հելլենիստական քաղաքային մշակույթի զարգացման մեջ էր»: Թեև հելլենիստական կրթության և մշակույթի տարրերը Հայաստան են թափանցել դեռևս մ.թ.ա. III դարից, սակայն առավել ինտենսիվ դա տեղի ունեցավ Արտաշեսյանների, հատկապես Տիգրան Մեծի և Արտավազդ Բ (մ.թ.ա. 55-34) գահակալության օրոք: Սկզբնական շրջանում այդ գործընթացը բնական էր և պայմանավորված էր Ալեքսանդր Մակեդոնացու նախկին տերության արևելյան տարածքների հելլենականացմամբ, որոնց հետ հարևանցում էր Հայաստանը: Ի տարբերություն իր նախորդների, Տիգրան Մեծն այդ գործընթացին նպատակասլաց և ընդգծված քաղաքական ուղղվածություն տվեց:

Տիգրանը վիթխարի գործունեություն ծավալեց, որն ընդգրկում էր պետական, հասարակական, քաղաքական, կրոնական և մշակութային կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները: Ընդսմին, արտաքին և ներպետական հարաբերությունների պաշտոնական լեզուն դարձրեցի ունարենը:

Նախատեսված ծրագրի իրականացման գործընթացն արագացնելու նպատակով Տիգրանը նոր մայրաքաղաք (Տիգրանակերտ) հիմնադրեց, ուր, ինչպես նաև կայսրության մյուս քաղաքներ, տեղափոխեց Կապադովկիայի, Կիլիկիայի, Ասորիքի, Ադիաբենի հելլենական և հելլենականացված բնակչությանը՝ հույներից, ասորիներից, հրեաներից: Ստանալով «ազատ և արտոնյալ քաղաքացիների» կարգավիճակ, նրանք կոչված էին խթանել առևտրի, արհեստների և քաղաքային հելլենիստական մշակույթի զարգացումը: «Սինոյկիզմի» սկզբունքի վրա հիմնված այդ միջոցառումների շնորհիվ Տիգրանակերտը դարձավ հելենիստական տիպի քաղաք՝ ինքնակառավարման համակարգով, թատրոնով և քաղաքային այլ հաստատություններով: Տիգրանի մտադրությամբ նորաստեղծ մայրաքաղաքը պետք է դառնար հելլենիստական աշխարհի և մշակույթի գլխավոր կենտրոնը:

Հատուկ ուշադրություն էր դարձվում հելլենիստական կրթության, գիտության և փիլիսոփայության զարգացմանը: Մի կողմից, Հայաստանում ապաստանում էին Հռոմի կողմից հալածվող հունական մտավորականության ներկայացուցիչները, իսկ

մյուս կողմից՝ հայկական վերնախավը հելլենիստական կրթություն ու դաստիարակություն էր ստանում և մասնակցում հելլենիստական աշխարհի մշակութային կյանքին: Այսպես, Տիգրանի արքունիքում ապրում և ստեղծագործում էին հույն երևելի գրողներ, փիլիսոփաներ և դերասաններ (Ամփիկրատես Աթենացի, Մետրոդորոս Սկեպսացի և այլք), իսկ հայազգի Տիրանիոնը (Տիրան Հայկազնը)՝ խոշոր քերական և հռետոր, դասավանդում էր Պերգամոնի և Ամիսոսի դպրոցներում, հռչակավոր աշխարհագրագետ Ստրաբոնի ուսուցիչն էր, Կիկերոնի ընկերը, վերջինիս որդու և եղբորորդու ուսուցիչը: Տիգրանի որդին՝ Արտավազդ Բ, ոչ միայն հելլենիստական փայլուն կրթություն և դաստիարակություն էր ստացել, այլև հունարեն լեզվով ողբերգություններ, ճառեր և պատմական երկեր էր գրում, որոնցից մի քանիսը պահպանվել և հայտնի էին հռոմեացիներին ընդհուպ II դարը, այսինքն՝ դարձել էին հելլենիստական աշխարհի սեփականությունը: Հայաստանում, ինչպես նաև հելլենիստական մյուս երկրներում, տարածում էին գտել էպիկուրյան, ստոիկյան, պլատոնական, արիստոտելյանի փիլիսոփայությունները:

Երկրի հելլենականացման քաղաքականությունը, քաղաքային կյանքի բոլոր ոլորտների (մասնավորապես մշակութային) արագընթաց զարգացումը պահանջում էին սեփական մտավորականության ստեղծում, դպրոցական և կրթական համակարգի կազմակերպում, կրթական ծրագրերի ստեղծում, որոնց հիմքում ընկած էին հելլենիստական կրթության սկզբունքներն ու մեթոդները:

Հելլենականացման գործընթացն արտացոլվեց ազգային գիտակցության կարևորագույն ձևերից մեկի՝ կրոնական գիտակցության մեջ: Ազգային կրոնը, որը մինչ այդ կրել էր իրանական կրոնագաղափարական համակարգի ազդեցությունը, աստիճանաբար հելլենական երանգավորում է ստանում. տեղի է ունենում ազգային, իրանական և հունական կրոնների, պաշտամունքային տարրերի համադրում (սինթեզ), տեղական և հունական աստվածությունների գործառութային նույնացում:

Հելլենական ոգին և հելլենիստական սկիզբը առավել ընդգծված արտահայտվեցին արվեստի տարբեր ձևերում՝ թատրոնում, դրամատուրգիայում, գրականության, ճարտարապետու-

թյան մեջ և այլն: Թատրոնների շենքերը կառուցվում էին հելլենիստական թատերական շինությունների օրինակով, հրավիրվում էին հունական թատերական խմբեր: Հայկական թատրոնների բեմահարթակներին ներկայացվում էին հելլենական և հայ հեղինակներիս տեղծագործությունները:

Հայաստանը շատ արժեքներ փոխառելով հելլենիստական աշխարհի մշակույթից, իր հերթին, որոշակի ազդեցություն թողեց նրա վրա: Բացի այդ, Հայկական մշակույթը՝ «հելլենիստական մշակութային ավանդույթներով հարստացած և իր կողմից ստեղծագործաբար վերամշակած, ունի ինքնուրույն բնույթ, պահպանելով տեղական գծերը... և իր նվաճումների մակարդակով չի զիջում հարևան հելլենիստական պետությունների ժողովուրդների մշակույթին»: Հայաստանը դարձավ հելլենիստական մշակույթի պահպանման կենտրոններից մեկը: Ուստի, պատահական չէ, որ Տիգրան Բ-ին համարում են «հելլենիստական վերջին մեծ միապետ»:

Հայաստանի և Հռոմի քողարկված ռազմաքաղաքական դիմակայությունը զուգակցվում էր ***մշակութային հակամարտությամբ:*** Տիգրանը գիտակցաբար և նպատակաուղղված ձգտում էր հելլենիստական մշակույթը ծառայեցնել ներպետական և արտաքին քաղաքական խնդիրների լուծմանը՝ այն վերածելով քաղաքական կարևորագույն գործոնի: Հելլենիստական կրթության և մշակույթի ներդրման քաղաքականությունը կոչված էր հոգևոր այդ հիմքի վրա միավորել երկրի տարբեր ժողովուրդներին ու ցեղերին, այդ հենքի վրա ստեղծել նոր էթնոսոցիալական ամբողջություն, նրանց ներառել «համակեցության միասնական ռիթմի մեջ», ինչը ռազմական և տնտեսական ներուժի հետ մեկտեղ պետք է ապահովեր Հայաստանի ներքին ամբողջականությունը, ռազմաքաղաքական հզորությունը, պետական-քաղաքական կառույցների ամրությունը և առաջնակարգ դերը միջազգային հարաբերությունների ասպարեզում: Հիմնական ուշադրությունը բևեռված էր գոյություն ունեցող քաղաքների հելլենականացմանը և հելլենիստական տիպի քաղաքների հիմնադրմանը՝ կառավարման, տնտեսական կյանքի, մշակույթիի ամապատասխան համակարգերով:

Այսպիսով, երկրի հելլենականացումը Տիգրան Մեծը բարձրացրեց ***պետական ընդհանուր քաղաքականության մակարդակ:*** Ցավոք, նրան, ինչպես և Արտավազդ Բ-ին, չհաջողվեց մինչև վերջ իրագործել նախատեսած վիթխարի ծրագիրը: Այդուհանդերձ, երկիրը ներգրավվեց հելլենիստական մշակութային աշխարհի ոլորտը, հելլենիստական զարգացած երկրների շարքը, ավարտվեց հելլենիստական ավանդույթների ձևավորման գործընթացը Հայաստանում, որոնք այս կամ այն ձևով ու չափով պահպանվեցին հետագա դարերի ընթացքում, ամբողջ միջնադարում՝ իբրև հիմնական կրթական-մշակութային միտումներից և տեսականո ւղղություններիցմ եկը:

Այսպիսով, ելնելով տարածաշրջանում ստեղծված իրական արտաքին քաղաքական իրավիճակից, Տիգրան Մեծը հասկացավ, որ Հռոմի արևելյան քաղաքականության հարաբերական պասիվությունը ժամանակավոր բնույթ ունի, և ուշ թե շուտ ինքը բախվելու է հզորության գագաթին ընթացող հակառակորդին: Ուստի նա շտապում էր որքան հնարավոր է արագ լուծել երկրի պետական և սոցիալ-քաղաքական կազմակերպման հարցերը՝ պատրաստ լինելու գալիք պատմական մենամարտին: Դրանով է բացատրվում հելլենիստական մշակույթի ներմուծման ինտենսիվությունը և ծրագրային բնույթը:

Այս նկատառումների տեսանկյունից Տիգրան Մեծին չի կարելի մեղադրել վճռական չլինելու, Միհրդատի նկատմամբ ունեցած դիրքորոշման սխալ լինելու մեջ: Հայոց թագավորն իրավացիորեն կարծում էր, որ առանց վերոհիշյալ ներպետական խնդիրների լուծման միհրդատյան պատերազմներին մասնակցելը մեծ հաշվով չէր կարող փոխել հակամարտության ելքը: Այլ հարց է, որ պատմական կարճ ժամանակամիջոցում (17 տարի) Տիգրանը չհասցրեց լուծել չափազանց բարդ խնդիրների համալիրը և ի վերջո ստիպված եղավ ընդունել Հռոմի գերակայությունը: Եթե հարցին մոտենանք ոչ թե կատարված փաստի, այլ ընդհանուր քաղաքական ռազմավարական և մարտավարական մտածողության տեսանկյունից, ապա կարող ենք գրանցել, որ տվյալ դեպքում գործ ունենք ***պետական-քաղաքական մտքի հիրավի մի հանճարի հետ, ով խորապես գիտակցում էր երկրի արտաքին և ներքին քաղաքականության***

ներքին կապն ու փոխպայմանավորվածությունը, առաջինի ենթարկումը երկրորդին:

Վերոշարադրյալը միաժամանակ վկայում է քաղաքականության և մշակույթի հարաբերակցության խնդրի կոնկրետացման մասին: Տիգրան Մեծի վարած մշակութային քաղաքականությունը պայմանավորված էր ընդհանուր քաղաքական ծրագրով, մյուս կողմից՝ այն դիտվում էր որպես պետական-քաղաքական խնդիրների լուծման կարևորագույն միջոց: Մշակույթը նա դիտում էր որպես քաղաքական կեցության բաղադրամաս, իսկ մշակութային քաղաքականությունը՝ որպես ընդհանուր քաղաքական ծրագրի ենթահամակարգերից մեկը: Այդ ամենը Տիգրան Մեծի գիտակցական և նպատակաուղղված գործունեության արդյունք էր և վկայում էր ***մշակույթի քաղաքական հայեցակարգի*** ձևավորման մասին: Այդ հայեցակարգի առանցքը մշակութային ինքնության գաղափարն էր, որն իրականացվում էր տարբեր գործոնների միջոցով: Դրա հիմնական նպատակն էր՝ շեշտել Հայաստանում և Հռոմում մշակութային արժեքներին կատմամբ վերաբերմունքիտ արբերությունները:

Հելլենիզմի պաշտպանության օգտին Տիգրան Մեծի վարած քաղաքականությունը հելլենիստական որոշ երկրներ և ժողովուրդներ ընկալում էին որպես Հռոմի զավթողականության ք***աղաքական հակակշիռ***, որպես քաղաքակրթության (ի դեմս Հայաստանի) և բարբարոսության (ի դեմս Հռոմի) հակամարտություն: Այդ իսկ պատճառով որոշ երկրներ, մասնավորապես Սիրիան, հոժարակամ ընդունեցին Տիգրան Մեծի գերիշխանությունը, որը դարձավ խաղաղության և կայունության խորհրդանիշ, «բարբարոսական» Հռոմի ոտնձգություններից նրանց անվտանգության զորե րաշխիք:

Պարտություն կրելով Պոմպեոսից, Հայաստանը զրկվեց իր նվաճումներից և շուրջ մեկ դար ընկավ Հռոմի քաղաքական ազդեցության տակ: Սակայն հայ հասարակությունն էապես ռոմանականացման չենթարկվեց՝ շնորհիվ տեղական և հելլենիստականա վանդույթներիի զորդ իմակայության:

Վերոշարադրյալից կարելի է մի շարք քաղաքագիտական հետևություններ կատարել.

1) Հելլենիստական մշակույթը Տիգրանի հայեցակարգում կատարում է ոչ թե մշակութային քաղաքականության դեր, այլ առաջին հերթին և գերազանցապես դիտվում է որպես կարևորագույն քաղաքական գործոն, որը ժամանակավորապես փոխարինում էր ռազմաքաղաքական գործոնին: Ավելին, այն կոչված էր նպաստել երկրիռ ազմաքաղաքականի զորացմանը:

2) Հայաստանի և Հռոմի միջև հակամարտությունը արտահայտվում էր նախ մշակութային արժեհամակարգերի և հետո միայն՝ ռազմաքաղաքականո լորտում:

3) Տիգրանի տարածքային նվաճումները պայմանավորված էին Հայաստանի՝ որպես տարածաշրջանի խոշոր տերության, անվտանգության ապահովման քաղաքականությամբ: Ուստի, պատահական չէ, որ ունենալով բավական հզոր և մարտունակ ռազմական ուժ, նա այնուհանդերձ, սահմանափակում է իր նվաճումները և անցնում ներպետական խնդիրների լուծմանը: Ժամանակակից աշխարհաքաղաքականության լեզվով արտահայտած՝ նոր տարածքների ռազմական յուրացումը նա զուգորդում էր նորաստեղծ պետական տարածքի հոգևոր-մշակութային և քաղաքական յուրացումով, քաջ գիտակցելով, որ առանց դրա պետությունը կմնա իբրև տարբեր տարածքների և ժողովուրդների մեխանիկական գումար: Մյուս կողմից՝ նկատելի է, որ Տիգրանը նվաճեց այնքան և այնպիսի տարածքներ, որոնք անհրաժեշտ էին քաղաքական հայեցակարգային գաղափարի իրագործման համար, այսինքն՝ այնքան, որքան հնարավոր էր յուրացնել:

4) Աշխարհաքաղաքական տեսանկյունից նա կատարեց մի կարևոր քայլ, որին հետազոտողները տարաբնույթ գնահատական են տվել: Խոսքն այն մասին է, որ ընդարձակելով Հայաստանի տարածքը և այն վերածելով հզոր կայսրության, Տիգրանը որպես յուրացման գլխավոր միջոց ընտրեց հելլենիստական մշակութային արժեհամակարգը: Մեծ նվաճողներն ու միապետները, որպես կանոն ձգտում են իրենց ժողովրդի արժեհամակարգը տարածել ենթակա ժողովուրդների վրա: Այլ հարց է, որ ժամանակի ընթացքում իշխող ժողովուրդը կարող է էապես ազդվել հպատակ ժողովրդից՝ յուրացնելով վերջինիս հոգևոր-մշակութային արժեհամակարգը:

Տիգրանի քաղաքական մտածողության առանձնահատկությունը և լայնախոհությունը դրսևորվում է հենց այն բանում, որ նա ի սկզբանե որպես հայեցակարգային-ծրագրային սկզբունք ընտրում է հելլենիստական, այլ ոչ թե ազգային արժեհամակարգը: Ազգային (ավելի ճիշտ՝ ազգայնական) մենթալիտետի տեսանկյունից Տիգրանի քաղաքական դիրքորոշումը միանշանակ ընդունելի չէ, սխալ էր, սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ ա) ազգային կայսրություն գոյություն չունի և չի կարող գոյություն ունենալ: Ինչ-որ չափով կայսրությունը վերազգային գոյացում է, որն էլ տանում է դրա կործանմանը (ժամանակի գործոնը սկզբունքային նշանակություն չունի), բ) կայսրության ստեղծումը և պատմականորեն դրա արագ ամրապնդումը ենթադրում է «ոչ ազգային» միջոցների կիրառում, ինչը մասամբ շրջանցում, չեզոքացնում էր ազգայինը և շեշտում համապետականը: Նման մոտեցումը հնարավորություն էր ստեղծում թուլացնել հպատակ ժողովուրդներիդ իմադրությունը:

Տիգրանի քաղաքական դիրքորոշումը պարունակում էր նշված հանգամանքները: Բացի այդ, հելլենիստական գործոնի ընտրությունն ուներ մի այլ արդարացում ևս, այն է՝ հելլենիստական Արևելքի նկատմամբ Հռոմի զավթողական քաղաքականությունն ստեղծում էր բողոքի և դիմադրության ընդհանուր ճակատ, ուստի հելլենիզմին պետական գաղափարախոսության կարգավիճակ հաղորդելը և հզոր ռազմական ուժի առկայությունը Տիգրանին, բնականաբար, դարձնում էր հակահռոմեական ճակատի դրոշն ու խորհրդանիշը: Մինչդեռ, սոսկ ազգային արժեհամակարգով (գաղափարախոսությամբ) առաջնորդվելը, մի կողմից, կբարդացներ նվաճած տարածքների հոգևոր-մշակութային և քաղաքական յուրացումը, մյուս կողմից՝ Հայաստանին կզրկեր հելլենիստական երկրների և ժողովուրդների գործունա ջակցությունից:

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՊԵՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆ ՀՌՉԱԿՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐԸ

Յուրաքանչյուր ժողովրդի ազգային-քաղաքական խնդրակարգի առանցքը կազմում է պետականության խնդիրը: Վերջինս ազգի պատմական կեցության ամենաիրատապ, դրան կենսունակություն հաղորդող գործոններից է: Ընդհանուր առմամբ այն բաղկացած է երկու հիմնականմ ասից.

1) պետականությանս տեղծում (կամ վերականգնում).

2) պետականությանպ ահպանում և ամրապնդում:

Քաղաքական պատմությունը ենթարկվում է ընդհանուր օրենքների և օրինաչափությունների: Միաժամանակ յուրաքանչյուր ազգ յուրովի է լուծում նշված խնդիրները, այսինքն՝ որոշակի առանձնահատկություններ է ներմուծում պատմական օրինաչափությունների մեջ: Այս հանգամանքը էապես պայմանավորված է ոչ միայն կոնկրետ պատմական և քաղաքական գործընթացներով, ստեղծված իրավիճակով, այլև ազգի քաղաքական մտածողության հասունության մակարդակով, ազգին ներհատուկ հոգևոր էներգիայով:

Այս առումով չափազանց ուշագրավ է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու իրադարձությունը, ինչը հիրավի բացառիկ և բախտորոշ նշանակություն ունեցավ ազգի հետագա ողջ պատմության, ճակատագրի համար: Պատմամշակութային և հոգևոր նշված շրջադարձի շուրջ ստվարածավալ պատմագիտական գրականություն է ստեղծվել: Միաժամանակ, պատմական այս երևույթն ընդգծված քաղաքական միտվածություն ունի, որն առնչվում է թե՛ գործնական քաղաքականության, և թե՛ քաղաքականտ եսությանո լորտին:

Հայտնի է, որ 226թ. Սասանյանները տապալեցին պարթև Արշակունիներին և տիրեցին պարսկական գահին: Հայ Արշակունիների շրջանում դա բնական զայրույթ և բողոք առաջացրեց, ինչը պայմանավորված էր թե՛ դինաստիական նկատառումներով, թե՛ հարևան երկրների և, առաջին հերթին, Հայաստանի նկատմամբ Սասանյան Պարսկաստանի կրոնագաղափարական և քաղաքական զավթողականության խստացմամբ: Միա-

ժամանակ, կտրուկ սրվեց տարածաշրջանում տիրող գաղափարաքաղաքական իրավիճակը, և փոխվեց ռազմաքաղաքական ուժերի դասավորությունը, որի հետևանքով Հայաստանը շուտով հայտնվեց մուրճի և զնդանի (Հռոմի և Պարսկաստանի) արանքում:

Ջրաղաշտականության հզորացումը և որպես պետական կրոն հռչակումը Պարսկաստանում և մյուս երկրներում ուղեկցվում էր հելլենիստական մշակույթի ավանդույթների ոչնչացման քաղաքականությամբ: Հայաստանը քաղաքականապես ենթարկելու նպատակով Սասանյանները ջանում էին ոչնչացնել Հայկական հելլենիստական մշակույթը, «Հայկական հելլենիստական սինկրետիկ պանթեոնը»*: Հայաստանում զրադաշտականության բռնի ներմուծման քաղաքականությունը և Հայաստանի դիմակայությունը փաստորեն ոչ միայն կրոնական գաղափարախոսության տարբեր ձևերի, այլև աշխարհայացքի, մշակութային արժեհամակարգի և հոգեմտավոր կողմնորոշման երկու ձևերի բախման բնույթ ստացավ: Այս պայքարում Հայաստանը հանդես էր գալիս իբրև հելլենիստական ավանդույթների կրող և պաշտպան, որպես հելլենիստական մշակութային աշխարհի ներկայացուցիչ:* Ավելին, Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականության հետևանքով III դարի երկրորդ կեսին Հայաստանի մեծ մասը գտնվում էր օտարների հսկողության տակ: Հայկական պետականությունը կրկին հայտնվել էր կործանման եզրին, ինչը առաջադրեց պետական ինքնիշխանության և ազգային ինքնության պահպանմանպ ատմական խնդիրը:

Այսպիսով, հարևան հզոր տերությունների հակամարտությունը, այդ թվում՝ ռազմավարական առումով կարևոր Հայաստանի տարածքին տիրելու նպատակով, երկրում ավատատիրական հարաբերությունների զարգացումը, երկպառակությունը, հռոմեամետ և պարսկամետ կողմնորոշումների ձևավորումը, կենտրոնախույս միտումների խորացումը և այլն էապես վտանգում էին երկրի թե՛ ներքին ամբողջականությունը, թե՛ պետականության գոյությունն առհասարակ: Ազգի առջև ծառացավ կործանարար միտումների չեզոքացման և կասեցման խնդիրը: Քննարկվող դարաշրջանում խնդրի լուծումը անհրաժեշտաբար

ենթադրում էր կենտրոնացված թագավորական իշխանության վերականգնում և ամրապնդում, ինչն իր հերթին պահանջում էր ազգի բոլոր հատվածները և սոցիալական խավերը միավորել միասնական գաղափարի, ազգային ընդհանուր խնդիրների և շահերի շուրջ: Ընդսմին, կենտրոնական իշխանության, պետականության ամբողջականության և ազգային ինքնության գաղափարները պետք է դիտվեին իբրև նույնական: Այդպիսի գործառույթ կարող էր կատարել ***համակարգված գաղափարախոսությունը***, որը կհիմնավորեր կենտրոնացված թագավորական իշխանության գերակայությունը, կնպաստեր ազգի բոլոր խավերի համախմբմանը և միասնության ամրապնդմանը: Մինչդեռ, երկրում իշխող բազմաստվածությունը, իբրև աշխարհայացք և գաղափարախոսություն, պատմական նոր պայմաններում ոչ միայն ի վիճակի չէր նպաստելու ծառացած խնդիրների լուծմանը, այլև ներուժակաբար բովանդակում էր նախարարական առանձին տների ինքնավարության, այսինքն՝ կենտրոնախույս միտումների գաղափարական հիմնավորումը: Կրոնագաղափարական բազմաթիվ ու խայտաբղետ հոսանքներից և վարդապետություններից այդ պահանջներին և չափանիշներին առավելագույնս համապատասխանում էր օրեցօր հզորացող, բայց դեռևս պաշտոնական կարգավիճակ չունեցող քրիստոնեությունը՝ իր ընդգծված միաստվածության գաղափարով, որն էլ Տրդատ Գ Մեծի գահակալումից (298թ.) քիչ անց՝ 301թ., Հայաստանումի ոչակվեց իբրև պետականկ րոն:

Հայաստանում քրիստոնեությունը հիմնականում ներմուծվում էր «վերևից»՝ Տրդատ թագավորի և նրա մերձավոր շրջապատի կողմից, քանզի նախ՝ դրա անհրաժեշտությունը առաջին հերթին գիտակցում էր վերնախավը, երկրորդ՝ քրիստոնեությունը տարածվում էր հունարեն և ասորերեն լեզուներով, որոնց ազատ տիրապետում էր հայ ազնվականությունը, ինչը զգալի չափով հեշտացնում էր նոր վարդապետության ընկալումը: Քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում երկարատև և տանջալի գործընթաց էր, քանի որ ժողովրդի լայն զանգվածները չէին կարող միանգամից ըմբռնել և ընդունել նոր կրոնը: Նրանց ավելի հոգեհարազատ էին և հասկանալի ավանդական հեթանոսական հավատալիքները: Բազմադարյան ավանդույթ-

ներից և սովորույթներից դժվար էին հրաժարվում նաև աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավի շատ ներկայացուցիչներ:

Քրիստոնեության լուսավորիչները և գաղափարախոսները, հատկապես Գրիգոր Լուսավորիչը, քաջ գիտակցում էին, որ հեթանոսական կրոնը խորապես արմատացել է ժողովրդի գիտակցության և աշխարհընկալման մեջ, դարձել կենսագործունեության բաղկացուցիչ մաս: Ուստի Գրիգոր Լուսավորիչը իր զինակիցներով և թագավորի անմիջական ու գործուն աջակցությամբ ձեռնարկում է մատաղ սերնդի լուսավորության ու կրթության գործի կազմակերպումը՝ նրանց քարոզչական և կրոնաեկեղեցական գործունեության նախապատրաստելու համար: Հատուկ ուշադրություն էր դարձվում քրմական դասի զավակներին հավատիք երելուն:

Սակայն ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացված էր հասարակ, սոցիալական ստորին խավերի երեխաների դաստիարակության և կրթության վրա, որոնք կոչված էին նոր վարդապետության հիմնական քարոզիչները դառնալու: Հիշյալ խնդիրը լուծելու համար Գրիգոր Լուսավորիչը հունական և ասորական տիպի բազմաթիվ դպրոցներ է հիմնում՝ լեզուներ սովորեցնելու, թարգմանիչներ պատրաստելու և Ս.Գրքին հաղորդ դարձնելու նպատակով:

Հայագիտական գրականության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որի համաձայն «քրիստոնեության հաղթանակը Հայաստանում ամենից առաջ հռոմեական կողմնորոշում ունեցող թագավորի և նախարարների հաղթանակն էր», որ «Տրդատ Գ Մեծի ժամանակվանից արդեն քրիստոնեական եկեղեցին դառնում է Հայաստանի ու Հռոմեական կայսրության քաղաքական մերձեցման կարևորագույն օղակներից մեկը»: Հիշյալ տեսակետը, սակայն, լուրջ վերապահումների և ճշգրտումների կարիքո ւնի:

Ձևավորվելով Հռոմեական կայսրության արևելյան մարզերում՝ քրիստոնեությունը III դարում վերածվել էր հզոր կրոնա-գաղափարական ուժի, իսկ քրիստոնեական եկեղեցին՝ դարձել նվիրապետական: Եկեղեցին լիովին պատրաստ էր «պետության հետ դաշինքի», սակայն կայսերական իշխանությունը դեռևս պատրաստ չէր «քրիստոնեական եկեղեցու հետ դաշին-

քին»: Ավելին, III դարի կեսին Դեկիոս կայսրի ժամանակ սկսվեցին քրիստոնյաների դեմ ուղղված զանգվածային հալածանքները, որոնք առավել դաժան ձևեր ընդունեցին Դիոկղետիանոս կայսեր (284-305թթ.) օրոք: Վերջինս միայն 303-304թթ. ընթացքում քրիստոնեությունը արգելող չորս հրովարտակ հրապարակեց, որի հետևանքով բազմաթիվ եկեղեցիներ ավերվեցին, Ս.Գրքեր ոչնչացվեցին, եկեղեցու և հոգևորականների անձնական ունեցվածքը բռնագրավվեց: Այս ամենի հետևանքով կայսրությունում ստեղծվել էր յուրօրինակ հակասական իրավիճակ: Մի կողմից, կայսրության մասնատման խորացող միտումները պահանջում էին գաղափարախոսական հզոր հենարանի առկայություն՝ ի դեմս համակայսերական կրոնի, իսկ մյուս կողմից՝ ոչ մի հեթանոսական պաշտամունք ի վիճակի չէր նման դերակատարություն ստանձնել: Այդպիսի իրական ուժ էր քրիստոնեությունը՝ իր համամարդկային և աշխարհակալական ուղղվածությամբ, հոգևոր արժեհամակարգով և ժողովրդավարական միտումներով: Սակայն կայսրերը այդ շրջանում չկարողացան ճիշտ կողմնորոշվել և քրիստոնեության մեջ տեսնել միավորող գաղափարական գործոն, կայսրության տրոհումը կասեցնող միջոց, չկարողացան հասկանալ, որ ստեղծված պատմական իրավիճակում միայն քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու շնորհիվ է հնարավոր լուծել կայսրության առջև ծառացած խնդիրները:

Քրիստոնեության տարածումը և վերաճումը իրական գաղափարաքաղաքական ու հոգևոր ուժի՝ կայսրությունում կատարվում էր «վարից վեր»՝ առաջին պարզ համայնքներից մինչև եկեղեցական կարգավորված և կուռ կազմակերպություն: Այս գործընթացը, ի վերջո, կայսերական իշխանությանը ստիպեց «բաց աչքերով» նայել իրականությանը: Ուստի կարելի է համաձայնել այն տեսակետին, որի համաձայն Դիոկղետիանոսի՝ գահից հոժարակամ հրաժարվելու մեջ արտահայտվել է այն իրողության գիտակցումը, որ «առանց քրիստոնեական զանգվածների աջակցման՝ կայսրության համախմբման որևէ քաղաքականություն այլևս հնարավոր չէ»:

Այս ուղղությամբ առաջին քայլը կատարեց կեսար Գալերիոսը (293-311թթ.)՝ 311թ. հրովարտակով օրինականացնելով քրիս-

տոնեությունը, որը հաստատվեց և զարգացվեց 313թ. Կոստանդինոսի և Լիկինիոսի «Միլանի հրովարտակում»: Նշված փաստաթղթերի շնորհիվ քրիստոնեությունը քաղաքացիության իրավունք ստացավ կրոնական մյուս վարդապետությունների կողքին: Իսկ պաշտոնական կարգավիճակ այն ստացավ Նիկեայի Տիեզերաժողովում (325թ.) Կոստանդինոս Մեծ կայսեր գործուն միջամտությամբ: Սակայն դա ևս չի կարելի քրիստոնեության վերջնական հաղթանակը համարել.: Ինքը՝ կայսրը, շարունակում էր երկրպագել հեթանոսական պանթեոնը, կրել «գերագույն քրմի» («պոնտիփիկոսի») ավանդական տիտղոսը և կնքվել է միայն մահվան մահիճում 337թ.: Ընդսմին, վերջին հանգամանքը շատ գիտնականներ վիճահարույց են համարում: Մինչև Թեոդոսիոս Ա կայսրը, փաստորեն, հռոմեական կայսրերը քրիստոնեության նկատմամբ «ոլորապտույտ քաղաքականություն» էին վարում: Միայն մահից առաջ՝ 395թ. Թեոդոսիոս կայսրը քրիստոնեությունը միակ պաշտոնական (պետական) կրոնը հռչակեց կայսրության ամբողջ տարածքում, ինչն էլ նշանավորեց երկու պաշտամունքների ձևական հավասարությունը, քրիստոնեության վերջնական հաղթանակը: Ուշագրավ է, որ այս իրադարձությունը համընկավ Հռոմեական կայսրության տրոհման՝ Արևմտյան և Արևելյան մասերի պաշտոնական բաժանման հետ:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ III դարի երկրորդ կեսին և՛ Հռոմեական կայսրությունում, և՛ Հայաստանում ստեղծվել էր որոշ առումով համանման իրավիճակ, որը համախմբող և համադրող կրոնագաղափարական գործոնի, հենարանի ընտրություն էր պահանջում: Ու թեև քրիստոնեությունն առավել տարածված ու կազմակերպորեն ամրացած էր կայսրությունում, ու եկեղեցին լիովին պատրաստ էր կայսերական իշխանություններին հետ համագործակցելու, ավելին՝ ծառայելու, այդուհանդերձ կայսրերը տարբեր (օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ) պատճառներով չկարողացան ըստ արժանվույն գնահատել պետականության ամրապնդման գործում քրիստոնեության և քրիստոնեական եկեղեցուի րականի նարավորություններն ու հզոր ներուժը:

Հայաստանում քրիստոնեությունը նման տարածում և կազմակերպական հասուն ձևավորում չուներ: Բայց հենց այստեղ

մարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ քրիստոնեությունը հռչակվեց պետական կրոն: Բնականաբար հարց է ծագում, թե ինչո՞վ է բացատրվում օրինաչափության խախտումը: Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում, Տրդատ Մեծի, Գրիգոր Լուսավորչի և նրանց զինակիցների դրսևորած վճռականությունը կարելի է բացատրել այն բանով, որ նախ՝ նրանք խորապես գիտակցում էին թե՛ ներքին՝ ֆեոդալականացման գործընթացի հետևանքների, թե՛ արտաքին զավթողականության վտանգը պետականության գոյության համար: Երկրորդ՝ նրանք ձիշտ կողմնորոշվեցին պետական ամբողջականության պահպանման և ամրապնդման առկա միջոցների ընտրության մեջ, ինչը թե՛ Հայաստանում, թե՛ կայսրությունում տիրող գաղափարաքաղաքական իրադրության և մթնոլորտի համարժեք գնահատման և քաղաքական ինքնատիպ մտածողության արդյունք էր:

Տրդատը դաստիարակվել և կրթվել էր Հռոմում՝ խոշոր պետական գործիչ և ապագա կեսար Լիկինիոսի (308-324թթ.) պալատում: Կայսրության հասարակական-քաղաքական կյանքի, գաղափարաքաղաքական բուռն գործընթացների հետ ծանոթացումն ու համարժեք ըմբռնումը, զորավարի և պետական այրի արտակարգ տաղանդը նրան հնարավորություն տվեցին քրիստոնեության մեջ տեսնել այն միակ գաղափարական ուժը, որը կարող է երկիրը դուրս բերել բարդ իրավիճակից: Տրդատի մտադրությունների իրականացմանը մեծապես նպաստել է Գրիգոր Լուսավորիչը, որը դաստիարակվել, կրթվել և քրիստոնեություն է ընդունել Կապադովկյան Կեսարիայում: Հավանաբար այս ականավոր անձանց փոխըմբռնումն ու համագործակցությունը, որոնք հավասարապես մտահոգված էին Հայկական պետականության և ազգի ճակատագրով, բացատրում է քրիստոնեության՝ պետական կրոն հռչակման և տարածման քաղաքականության ամբողջ վճռականությունը և անզիջողականությունը:

Քրիստոնեության ընդունումը հայերին մերձեցրեց կայսրության արևելյան մարզերի և քրիստոնեական եկեղեցիների հետ, որոնք, սակայն, ավանդաբար գաղափարաքաղաքական ընդդիմություն էին կազմում պաշտոնական Հռոմի նկատմամբ:

Հետևաբար, հայոց արքունիքի վարած կրոնական քաղաքականությունը ամենևին չէր նշանակում հռոմեամետ կողմնորոշում, առավել ևս՝ այն չի կարելի գնահատել իբրև Հայաստանի և Հռոմի քաղաքական մերձեցման արտահայտություն: Քրիստոնեության ընդունումը նպաստում էր արևելյան մարզերի, սահմանամերձ քրիստոնեական եկեղեցիների հետ հարաբերությունների հաստատմանն ու ընդլայնմանը, բայց բնավ ոչ պաշտոնական Հռոմի հետ, որը, ինչպես արդեն նշեցինք, շարունակում էր պարբերաբար քրիստոնյաների զանգվածային հալածանքներ կազմակերպել: Այսպես, Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումից անմիջապես հետո Հռոմում հակաքրիստոնեական հզոր ալիք բարձրացավ (Դիոկղիտիանոսի հալածանքները), ինչը անդրադարձել էր նաև հայ-հռոմեական հարաբերությունների վրա: Այս դիմակայության ընթացքում Հայաստանը հանդես էր գալիս որպես քրիստոնեության պաշտպան: Ինչ վերաբերում է դեպի Հռոմը հայերի ունեցած հակվածության օրինակներին, ապա դրանք բացատրվում են ոչ թե կրոնադավանաբանական, այլ գերազանցապես քաղաքական նկատառումներով: Ավելին, ոչ պակաս թվով օրինակներ կարելի է բերել նաև դեպի Պարսկաստանն ունեցածի ակվածությանօ գտին:

Հռոմի «հանդուրժելիությունը» բացատրվում է ոչ միայն այն բանով, որ Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումն առաջին հերթին ուղղված էր զրադաշտականության և Սասանյան Պարսկաստանի դեմ, այլև՝ տվյալ ժամանակաշրջանում գործուն արտաքին քաղաքականություն վարելու և իրադարձություններին միջամտելու կայսրության անկարողությամբ: Իսկ Պարսկաստանի «հանդուրժելիությունը» կարելի է բացատրել այն բանով, որ Հայաստանում քրիստոնեության պետական կրոն հռչակումը ուղղված էր նաև հեթանոսական Հռոմի դեմ: Ուստի պարսկա-հռոմեական հարաբերությունների տեսանկյունից ևս այն վտանգ չէր պարունակում:

Այսպիսով, համառոտ վերլուծությունից իսկ հետևում է, որ ա) Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը իրականում նշանակում էր նաև պետական նոր գաղափարախոսության հռչակում, բ) այս պատմական իրադարձությունը հիմք ստեղծեց ինչպես զրադաշտական Պարսկաստանից, այն-

պես էլ դեռևս հեթանոսական Հռոմից գաղափարախոսական սահմանազատման, իսկ միջնորդավորված ձևով՝ նաև քաղաքական ինքնուրույնության ու անկախության համար, որոնք պետականության պահպանման և ինքնուրույն պետական քաղաքականություն վարելու հիմքերն էին, գ) քրիստոնեությունը առաջին հերթին կոչված էր գաղափարախոսական միասնական (միաստվածության) հիմքի վրա ամրապնդել երերուն պետական ամբողջականությունը, դ) այդ ամենը ինքնուրույն ազգային-պետական քաղաքականություն վարելու և՛ հոչակումն էր, և՛ գաղափարախոսական հիմնավորումը:

Քրիստոնեության ընդունումը նշմարեց հայ ժողովրդի և պետականության հետագա զարգացման ուղիները, հոգևոր կյանքի, մշակույթի, մտածողության և աշխարհընկալման ուղենիշներն ու չափանիշները, որոնք թեև դժվարությամբ, բայց հետզհետե թափանցում էին ազգային գիտակցության, ապրելակերպի, կենցաղի մեջ: Աստիճանաբար այն վերածվեց ազգային գաղափարախոսության, հզոր հոգեմտավոր զենքի՝ արտաքին գաղափարաքաղաքական նկրտումների կասեցման, ազգի միավորման և համախմբման դժվարին գործում: Քրիստոնեությունը և ազգային դարձած Հայ եկեղեցին պատմական այս առաքելությունը կատարում են 17 դար շարունակ: Հայ ժողովրդի հոգևոր պատմության շրջադարձային այս էջի ընթերցումը ոչ միայն պատմաճանաչողական նշանակություն ունի, այլև բովանդակում է տեսական-քաղաքական մտածողության, քաղաքագիտական որոշակի մոդել, քաղաքական հայեցակարգ, որն ազգի գաղափարախոսներն ու գործիչները յուրովի կիրառում էին հոգևոր-մշակութային, եկեղեցաքաղաքական գործունեության տարբեր ոլորտներում: Այս իրադարձության իմաստավորումն ու քաղաքական փորձի յուրացումը կարող է օգտակար լինել յուրաքանչյուր անցումային դարաշրջանի, այդ թվում՝ մեր օրերի համար: Պատմության այդ դասի հիմնական կետերից են.

ա) պետական-քաղաքական լայնախոհության դրսևորում անբարենպաստ պատմական պայմաններում.

բ) ազգի և պետականության առջև ծառացած խնդիրների ճիշտ ըմբռնումը և դրանց լուծման համարժեք միջոցների ընտրությունը.

գ) հոգևոր-գաղափարական գործոնի դերի գիտակցումն ու կարևորումը պետական-քաղաքական հիմնահարցերի լուծման ընթացքում.

դ) ազգային և պետական ընդհանուր խնդիրների և գաղափարների շուրջ սոցիալական տարբեր խավերի համախմբման համար համակարգված գաղափարախոսության կարևորումը՝ որպես ազգի միասնականության, սոցիալական համերաշխության և ներդաշնակության ստեղծման նախադրյալ, որն իր հերթին ներպետական և արտաքին քաղաքական խնդրակարգի և նպատակներիի րագործմանկ արևորագույնե րաշխիքն է:

Պետական քաղաքականության ոլորտում հոգևոր-գաղափարախոսական գործոնի կարևորումը, ավելին՝ դրան որոշիչ դերակատարություն հաղորդելը, ինչպես արդեն ցույց է տրվել, Հայոց պատմության մեջ առաջին անգամ հստակ նշմարվում է Տիգրան Մեծի քաղաքականության մեջ: Եթե մեծ պետական գործիչն ու քաղաքագետը նորաստեղծ կայսրության ամրապնդումը, միասնական ամբողջի վերածումը և ռազմաքաղաքական հզորացումը տեսավ համադրական գործոնի՝ պետության կազմակերպման և կառավարման հելլենիստական ձևերի և հատկապես հելլենիստական մշակույթի մեջ՝ դրան պետական քաղաքականության կարգավիճակ հաղորդելով, ապա պատմական նոր պայմաններում նրա քաղաքական հետնորդը իբրև համադրող գործոն ընդունեց քրիստոնեական ուսմունքը: Հայ քաղաքական մտքի պատմության տեսանկյունից կարևորն այն է, որ պետական-քաղաքական երկու գործիչներն էլ իրենց գործնական քաղաքականության մեջ շեշտում են հոգևոր-գաղափարականգ ործոնիդ երը:

Հայ եկեղեցու անցած բազմադարյան և ծանր ուղին, հոգևոր-գործնական փորձը, պետություն-եկեղեցի և ազգ-եկեղեցի հարաբերությունների վերաբերյալ մշակած քաղաքական դիրքորոշումները, վարած քաղաքականության իմաստավորումն ու արժեվորումը ազգային-քաղաքական մտքի տեսանկյունից հնարավորություն են ընձեռում ոչ միայն ամփոփել ազգի հոգ-

նոր-կրոնական պատմական ընթացքը, բացահայտել պատմական քննություն բռնած սկզբունքները, հայեցակարգերը, հարացույցները, այլև նշմարել Հայ եկեղեցու քաղաքականության արդի խնդիրները, մասնավորապես, պետություն-եկեղեցի հարաբերության ճիշտ ընկալման և կարգավորման եկեղեցական համարժեք քաղաքականությանմ շակման համար:

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Հայկական գրերի գյուտից (405թ.) 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 քաղաքականի զոր 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 անվտանգությունը), ապա Եզնիկ Կողբացու գլխավոր նպատակն էր» մերկացնել մազդեականության գաղափարական սնանկությունը, ապացուցել համաժողովրդական զինված ապստամբությանօ րինաչափությունն ու անհրաժեշտությունը:

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 կառուցվածքիո րոշ 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 բացարձակա րդարԴ ատավորն է, իշխանությանա ղբյուրը:

Այսպիսով, իշխանության կարևորագույն խնդիրն են՝ հասարակական հարաբերությունների կարգավորումը աստվածային օրենքով, սոցիալական կյանքում չարի՝ օրինազանցությունների և հանցագործությունների կասեցումը» կիրառելով և՛ պատժի, և՛ խրատիմ իջոցները:

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 Ս. Ս. Արևշատյանը, «չարին դիմադրելու գաղափարը» այն կանխելու և արմատախիլ անելու նպատակով, օտարերկրյա նվաճողների դեմ հասունացողգ ոտեմարտիա րտահայտությունն էր»:

Մեսրոպ Մաշտոցի առաջադրած գաղափարներն ու սկզբունքները խորացվում և հստակեցվում են Եզնիկ Կողբացու քաղաքական հայեցակարգում:

Եզնիկ Կողբացի *(շուրջ 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 ճնշման 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 սմունքներիք նևական վերլուծությանը նթացքում:

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 Աստծուն ամբին:

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 չարագործություններըկ ամածին են և ոչ ի բնե»:

Այստեղիցք խում 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 իշխան-

ներն 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 ընդդիմանություն 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 վռնդելով ցույց են տալիս, որ սպանությունները կատարվում են ոչ թե ճակատագրի նախասահմանումով, այլ զավթիչի չար կամքի դրդումով, 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 հնարավորու-

թյուն ընձեռեց մարդու ազատ կամքի, անձնիշխանության հայեցակարգը տարածել նաև ողջ հայ ազգի վրա: Այլ կերպ ասած՝ հայ ժողովուրդը 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 ժողովրդին 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 և անկախության:

Հայ մտածողը գաղափարաքաղաքական 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) գաղափարաքաղաքական հայեցակարգով, որը հետագա դարերի ընթացքում դարձավ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի գաղափարախոսական հիմնավորման և արդարացմանկ արևորագույնկ ռվաններիցմ եկը:

Եղիշեիք աղաքականո ւսմունքը

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 ազա-*

տագրական 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 ապստամբելն րադ եմ:

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 են հոգևոր իշխանությանը: Հետևաբար» Սասանյանների կրոնագաղափարական ոտնձգությունները հակասում են աստվածային կարգին (օրենքին), խախտում մարդու (և ազգի) բնական իրավունքները՝ խղճի և դավանանքիա զատությունը:

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,ա րդարկ առավարում:

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 պա-

տասխանատվություն 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 կարձում (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 հիմքումը նկած 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 թվում, պատերազմիժ ամանակա րժեզրկվում 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 ևս առաջնությունը տրվում է ոչ թե անհատական, այլ սոցիալական բարոյականությանը:

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 միանգամայնօ րինական 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 ինքնիշխա-

նությամբ, 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, գերագույնճ շմարտության 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 կարգ ու կանոնի 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 կառավարմանգ լխավոր 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, տե-

ղանքի մասին պատկերացում կազմելու և այդ ամենը լավագույնս օգտագործելու համար, իսկ թագավորը» ապահովելու գիտելիքներիտ արածումը և զարգացումն իր երկրում:

Այսպիսով, Մովսես Խորենացու պետական ինքնիշխանության հայեցակարգի կարևորագույն կետերից են՝ ա) թագավորի անձնական ընդունակություններն ու կարողությունները, հատկապես քաջությունն ու խոհեմությունը, բ) ազգապատկան բոլոր տարածքների միավորումը մեկ ազգային պետության սահմաներում, 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: Բան 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) ունեցածկ արգավիճակի 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 ճևի հավասարեցում, ինչը հոգևոր դասի իշխանական հավակնությունների և նախարարների կենտրոնախույս ձգտումների արդյունք էր: Երկու իշխանությունների միջև հակասությունները և մրցակցությունը հանգեցրին քաղաքական իշխանության ձգնաժամի և որպես հետևանք՝ պետության կործանման և կաթողիկոսական իշխանության թուլացման:

Հայ նախարարների կենտրոնախույս ձգտումները և թագավորական կենտրոնացված իշխանության անհրաժեշտության անտեսումը հղի էր, 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 վերականգման 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 – 330թթ.) 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, ոչ 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, ար-

տաքին թշնամու նվաճողական պատերազմին պետք է հակադրել պաշտպանողականպ ատերազմը:

Հետևելով անտիկ մտածողներին» Խորենացին համարում է, որ սոցիալական և քաղաքական հարաբերություններն 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 (տնտեսվարության) և տեսչության (կառավարման) հարցերում: Հետևաբար՝ ընտանիքն 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 գյուղացիներին կատմամբ:

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 հանցագործությանըհ ասնում 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: Բանականություն 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: Օրենքները քաղաքակրթում են մարդկանց, նրանց կենսագործունեությունը ներգրավում կարգուկանոնի րոշակիշ րջանակներում, 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 (երկրիպ աշտպանության) 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՛ բարոյականա ռումներով:

Դավիթ Անհաղթիք աղաքականգ իտությանը մբռնումը

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 և գործնական մասերի: Տեսական փիլիսոփայության (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 համակողմանիտե սականգ իտելիքներ ունենալ:*

Անհաղթը գործնական փիլիսոփայության դասակարգման մեջ համադրում է Պլատոնի և Արիստոտելի հայեցակարգերը: Արիստոտելը և նրա հետևորդները այն բաժանում են «երեք մասի՝ քաղաքականության, տնտեսագիտության և բարոյագի-

տության»: 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 արիստոտելականներիդ ասակարգումը 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՝ քաղաքագիտությանմ եջ:

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 ունենալ և հետո միայն դատել այդ օրենքների համաձայն: Արդարադատություն չի կարող լինելա ռանցո րենսդրության:

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 բովանդակությանմ եջ:

Ըստ Անհաղթի, Արիստոտելի և Պլատոնի քաղաքական երկասիրություններին պատակը մեկն է՝ պատասխանել այն հարցին, թե «ինչու՞ 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 քաղաքա-

գիտություն 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՝ գործնականի իլիսոփայության համակարգում:

ԱնանիաՀ իրակացուք աղաքականը մբռնումները

Անանիա Հիրակացի *(610 / 615 - 685/ 690)՝ դարաշրջանի խոշորագույն փիլիսոփա-բնագետ, մաթեմատիկոս, մանկավարժ, բնագիտական-մաթեմատիկական բարձր տիպի դպրոցի հիմնադիր: Հիրակացին 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, Հիրակացին 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 մյուսներ» 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 (325թ.) որոշումներին» Հիրակացին 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 ճշմարտությանը, այլ միշտ ձգտում եք *իշխանության, բռնության և ճարտարության»:*

Հիրակացուն բնորոշ է քաղաքական իրատեսությունը: Կրոնաղավանաբանական վեճերի և Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովի (451թ.) 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 Հիրակացին անդրադառնում է հեթանոսական առանձին ուսմունքներին և պատկերացումներին, գերազանցապես գիտելիքի ձևավորման և զարգացման, ինչպես նաև քրիստոնեական վարդապետության 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՛ կրոնաղավանաբանական, 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: Հիրակացու 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-քաղաքականգ աղափարախոսության հիմքն էր:

Ոչ միայն մարդկանց ծնունդը, այլև նրանց սոցիալական վիճակը, բարոյական նկարագիրը, կյանքի տևողությունը, բո-

լոր 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 «ինչու՞ ամեն օր թագավորներ չեն ծնվում: Եվ ինչու՞ 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 Հիրակացու, աստղերը չեն կարող լինել ո՛չ չար, ո՛չ բարի, ուստի» բարու և չարի առաջացմանպ ատճառ:

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 ընտրությանի նարավորությունըը նորոշ են միայն մարդուն:

Հարունակելով դասական հայրաբանության և ազգային մտքի ավանդույթները, Հիրակացին պնդում է՝ «մենք ենք մեր մտ-

քերի 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 կարգ ու կանոն 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 ուսմունքից 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 ապագային կատմամբ:

Հիրակացին 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 նարավորությունը:

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԲԱՐՁՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

V - IX դարերը նշանավորում են որպես հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի, զինված ապստամբությունների և հերոսամարտերի ժամանակաշրջան: 885թ. 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 – 977թթ.) և հատկապես» Գագիկ Ա (989 – 1020թթ.) 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, արհեստագործականա րտադրությունը,աշ խուժանում են քաղաքները:

1045թ. Բյուզանդական արքունիքի նենգամիտ քաղաքականության և ներքին դավադրության հետևանքով Հայաստանը կրկին զրկվում է քաղաքական անկախությունից և ընկնում կայսրության տիրապետության տակ: Հուտով երկիրն ասպատակում են սելջուկ թուրքերի (XI դ. երկրորդ կես), այնուհետև մոնղոլականի որդաները (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 1080թ. մինչև 1375թ.:

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 անընդհատ 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 – 1129թթ.)» ականավոր գիտնական, փիլիսոփա, 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 ուժերիք աղաքական համախմբման հետ:

Այս նկատառումներից ելնելով, Սարկավագը հատուկ ուշադրություն էր դարձնում մատաղ սերնդին հայրենասիրական վսեմ գաղափարներով դաստիարակելու խնդրին: Հարուստակելով ազգային ավանդույթները, նա մի շարք շարականներում ու ներբողներում՝ նվիրված ազգի մեծ զորավարներին ու պատմական այլ դեմքերին, 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

ձանապարհով կարելի է դիմակայել արհավիրքներին, թոթափել օտարի լուծը և նվաճելք աղաքական անկախություն:

Ըստ Սարկավագի, անկախ սոցիալական ծագումից և հասարակությունում 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 աղաքացիներին:

Ընդունելով գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունների և սոցիալական շերտավորման արդարությունն ու օրինականությունը, Սարկավագը իշխող խավերից պահանջում է անվերապահորեն հետևել գործող օրենքներին և ավանդույթներին, դրսևորել չափի զգացում: Մինչդեռ, իրականում իշխանավորներն ու մեծամեծները, օգտագործելով իրենց արտոնությունները ու իշխանությունը, հաճախ շրջանցում և ոտնահարում են օրենքներն ու ավանդական իրավական և բարոյական նորմերը՝ չհասկանալով, որ երկրային կյանքը, այդ թվում՝ հարստությունը, փառքն ու պաշտոնը անցողիկ են: Տի-

րակալների 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 ձգտումը: 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 ամեղներին 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 խարսխված էր խաբեբայության, մարդկային արժանապատվության ոտնահարման վրա, ինչը Սարկավագը որակում է որպես մարդու էությանը հակասող գործողություններ: Ավելին, նրա համոզմամբ, չար ու բարոյազանց մարդիկ ավելի հեշտ են հասնում ամեն ինչի, քան կարգապահ, բարոյապեսա զնիվ 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 ձիու, 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 հռչակավոր պոեմում: Ըստ նրա, թեև մարդիկ ստեղծվել են որպես ընդհանրություն» միասնական բնակության համար, սակայն հակամարտության պատճառով նրանց միջև եղած բնական կապերը՝ հաղորդակցությունը խզվել է, իսկ թռչնիկները (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 խնդիր-

ներից մեկը: Հայաստանի քաղաքական թուլության, ժողովրդի սփռվածության ու տարանջատվածության 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 շահագործումը և դրանից բխող ընչազրկությունը Սարկավագը համարում է ժողովրդական խռովությունների, 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 կրոնագաղափարականպ առակտման 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 տա-

լիս ճշմարտության, մարդավայել կյանքի, բարու և փրկության ուղին, սակայն մարդն ինքն է ընտրում, ինքն է որոշում իր կյանքի ուղին: Այլ կերպ ասած՝ մարդն ի սկզբանե ևան ճշմարիտո ւղուց շեղվելու հնարավորություն» «իրավունք» ունի: Դա մարդու «բնածին» (բնական) իրավունքն է, որը կարելի է սահմանել ևան 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 ևան 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 ևան 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 պատասխանա-

տու 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 ուժովթ ոթափել 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 տեսանկյունից 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 ազգերիի ավասարի րավունքների 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 հայրենիքիա զատության 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 արգավորմանկ արևորս կզբունքը:

Մխիթար Գոշիի րավաքաղաքականհի այեցակարգը

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 գաղափարախոսականն շանակություն 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 ծրագրին շանակություն:

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՛ աստվա-

ծային (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 իր 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 տրված: Հետևաբար, չի կարելի զանազանել, առավել ևս հակադրել «բնական իրավունք» և «աստվածային իրավունք» հասկացությունները:

Օրենսգետը քննական (ոչ քննադատական) վերաբերմունք է դրսևորում Մովսիսական 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 ոչ թե քննադատության, այլ լրացման, ամբողջացման մասին է:

Ըստ Գոշի, բնական և դրական իրավունքները, թեև հասարակական կյանքում գործում են տարանջատ, 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 տարանջատումն 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 միջոցն է և արտացոլում էր թե՛ իր ժամանակի, թե՛ պատմության քաղաքական փորձն 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, ոտնձգություն 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 միարարական (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, «թեև 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 բերեիք և խոտանը դուրս նետեիք, 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 բոնի եղանակը, որը որդեգրել էին թե՛ հունական, թե՛ լատինական եկեղեցիները: Դա չի կարող հանգեցնել ո՛չ ճշմարտության բացահայտման, ո՛չ ազգերի և եկեղեցիների միջև խաղաղության և 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 387թ. 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 Ջաքարյանների Հայաստանում ռազմաքաղաքական իշխանության պայմաններում եկեղեցին չէր կարող հավակնել

քաղաքական գերիշխանության: Մյուս կողմից՝ Հայ իշխաններ-ի 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 երաշխիք է:

Կենտրոնական իշխանության կարևորագույն գործառույթներից են՝ ստեղծել ընդհանուր իրավական համակարգ, ապահովել իրավանորմերի անխափան և անխտիր կիրառությունը 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 դատահիրավական 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 անկա-

խության 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 ձեռքբերել 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 հաս-

տատված օրենքների կիրառմանը: Նրա նպատակն է՝ օրենքի ուժով, կարգուկանոնի հաստատումով, կայուն 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 համար: 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 գոշյան 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 հլու 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 բարոյափիլիսոփայական 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 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:

Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի հասարակական-քաղաքական հայացքները

Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ *(1225/30 – 1293թթ.)» նշանավոր փիլիսոփա-գիտնական, հասարակական-քաղաքական մտածող ու գործիչ: Իր կյանքն ու գործունեությունը նվիրաբերել է ազգային-քաղաքական խնդիրների լուծմանը, Հայ եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը և ի վերջո» պետականության հաստատմանը: 1280թ. 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 մերձենալու 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 հզո-

րության» 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 իշխաններն էլ ձեռնադրվել են Աստծո կողմից, որովհետև շատերը անիրավությամբ, հափշտակությամբ, զրկանքներով են տիրում իշխանությանը»: Ուստի պետք է պարզել, «թե Աստծո կողմից ինչու՞ 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 չարագործնորին՝ 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 թագավորական կենտրոնական իշխանության համար, որը գործ ունի համապետական, մասնավորապես՝ խաղաղության, պատերազմի, երկրի զարգացման, շինության, հաշտու-

թյան 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 հարաբերությունները ընդգծում է մի կարևոր հանգամանք. 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 արտաքուստ բարեկամ է, իսկ հոգով՝ չարակամ»: Ավելին, երբ իշխաններն անձնական շահերից ելնելով» քծնում 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: Բանն 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 և դուրս են գալիս և չեն հնազանդվում: Արդարադատության ինստիտուտը 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»: Միևչդեռ հասարակական կյանքում տիրող անարդարության և անօրենության 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»:

Գրիգոր Տաթևացու քաղաքական հայեցակարգը

Գրիգոր Տաթևացի *(1346 – 1409թթ.)» ականավոր փիլիսոփա, եկեղեցական-քաղաքական գործիչ ու մտածող, Տաթևի համալսարանի ռեկտոր: Տաթևացու գիտափիլիսոփայական, կրթական և հասարակական լայնածավալ գործունեության մեկնակետն ու նպատակակետը ազգային ինքնության ու անվտանգության գաղափարն է: Նա բռնապետության և ավատատիրական երկ-*

պառակության 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՝ ձորտն 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: Հասարակու-

թյունը 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 կառավարմանը, աստվածային օրենքին, որովհետև միայն այդ դեպքում Աստծուց ստացած իշխանության

շնորհը նրանք կծառայեցնեն ամբողջ երկրի բարօրությանը: Որովհետև, «երբ ուղղվում է իշխանը, նրա հետ ուղղվում են նաև նրա իշխանության ներքո գտնվող բոլորը, որովհետև որպես իշխանավոր նա ի զորու է պատժել կամ ուղղել ենթականերին»:

Տաթևացին գտնում է, որ իշխանությունն իբրև այդպիսին» աստվածային ծագում ունի: Իսկ քանի որ մարդը բաղկացած է հոգուց և մարմնից, ապա հասարակության մեջ գոյություն ունեն երկու կարգի «իշխաններ և դատավորներ՝ հոգևոր և մարմնավոր», որոնց Աստված նշանակել է «կառավարիչ և տեր՝ քահանաներին որպես հոգևոր դատավորներ, իսկ [աշխարհիկ] առաջնորդներին և թագավորներին որպես մարմնավոր... Եպիսկոպոսները նման են թագավորներին, քահանաները՝ իշխաններին, իսկ [հոգևորականության] ստորին կարգը՝ զինվորներին (ազատներին)»:

Իշխանության երկու ձևի համագործակցությունն ու գործառութային միասնությունը անհրաժեշտ են» հասարակական (ազգային) կյանքը կարգավորելու, սոցիալական ներդաշնակություն հաստատելու, երկրի անվտանգությունն ապահովելու համար: «Երկիրն ու քաղաքը ամրանում են իշխանների և հոգևոր առաջնորդների շնորհիվ»: Մինչդեռ անիշխանության պարագայում, «երբ երկիրը չունի թագավոր և ժողովուրդը [հոգևոր] առաջնորդ», այն անկում է ապրում, իսկ ժողովուրդը ցրվում «սոցիալական» ամեն մի ցնցումից:

Իշխանության երկու ձևին համապատասխան» Տաթևացին ընդունում է երկու տեսակ օրենք՝ աստվածային (Ս.Գրքում ամրագրված) և մարդկանց ստեղծած օրենքները: Աստվածային օրենքներն անփոփոխ են, հավերժ և բացարձակ, դրանք ուղղություն են տալիս մարդկանց, իսկ դրանցից շեղվելու դեպքում» մարդն ընկնում է մոլորության մեջ: Բացի այդ, աստվածային օրենքների առջև բոլոր մարդիկ հավասար են՝ «մեծ ու փոքր չկա»: Մինչդեռ դրական իրավունքի նորմերը հարաբերական են» ճշմարիտ ոչ միշտ, հնանում են ու ենթակա են փոփոխման ժամանակի ընթացքում: Այն կարող է և՛ ճշմարիտ, և՛ ոչ ճշմարիտ լինել՝ կախված այն բանից, թե օրենսդիրները որքանով են հետևում աստվածային օրենքներին, ճիշտ ընկալում ու արտացոլում հասարակական-քաղաքական իրականությունը:

Որովհետև, «եթե գոյություն ունենար նախասահմանումը, ապա անտեղի կլիներին դատավարությունն ու հետաքննությունը, քաղաքացիական օրենքները, չէր լինի բարու և չարի արժանի հատուցում, որովհետև այս դեպքում [կստացվի], որ նախասահմանումն է դրդել կատարել դա, ուստի նախասահմանմանը և ոչ թե մարդուն կվերաբերեն և՛ պատիվները, և՛ պատիժները»:

Դրական իրավունքի նորմերը պետք է բխեն աստվածային օրենքներից: Օրենսդիրների խնդիրն է» աստվածային հավերժական օրենքները «տեղայնացնել» կոնկրետ ժամանակին և հասարակական-քաղաքական պայմաններին համապատասխան, որովհետև միայն այդ դեպքում դրական իրավունքը կարող է կատարել իր գերագույն խնդիրը՝ կարգավորել հասարակական հարաբերությունները և հաստատել արդարություն:

Իշխանությամբ օժտված անձինք հաճախ մոռանում են, որ իշխանության գերագույն աղբյուրն ու կրողը Աստված է, որ այն տրված է Բարձրյալի կողմից» հանուն համընդհանուր բարօրության և սոցիալական ներդաշնակության հաստատման, որ իրենք ընդամենը Աստծո «կամքի կատարողներն են, այսինքն՝ ինքնիշխան չեն: Եվ ինչպես իշխանը պատասխան է պահանջում նահանգի կառավարչից, իսկ գյուղապետը՝ հողագործից, այնպես էլ Բարձրյալը՝ իշխաններից»: Իրականում իշխանը հպատակների համեմատ ավելի «շատ է մոռացության մատնում աստվածային օրենքները», ինչի պատճառներից մեկը կաշառքն է, որովհետև «կաշառքը տեսուներին դարձնում է կույր»:

Աստված որևէ պատասխանատվություն չի կրում իշխանավորների օրինազանցությունների համար, քանի որ նրանք, ինչպես և բոլոր մարդիկ, օժտված են ազատ կամքով, ընտրության ազատությամբ: Ուստի իշխանավորներն անձամբ պատասխանատու են բոլոր օրինազանցությունների համար: Միայն եկեղեցին է հավատարիմ մնում աստվածային պատվիրաններին ու օրենքներին և ազգային անկախության ու պետականության բացակայության պայմաններում ազգի քաղաքական ինստիտուտի միակ ներկայացուցիչն է:

Տաթևացին իր համակրանքն ու կարեկցությունն է հայտնում աշխատավոր մարդկանց նկատմամբ, փառաբանում շինականի աշխատանքը, մեծարում շինականներին՝ որպես հասարակության ամենաօգտակար խավի և նրանց հանցանքները բացատրում սոցիալական ծանր պայմաններով: Այս ամենը նրա «սոցիալական հայացքներին հաղորդում է... ժողովրդավարական երանգ»:

Պետական իշխանության կարևոր գործառույթներից է օրենսդրական համակարգի ստեղծումը: Ըստմսին՝ «օրենքները գոյություն ունեն մարդու համար» և ո՛չ հակառակը: Այս սկզբունքը աշխատում է միայն այն դեպքում, «երբ մենք խոհեմաբար ենք ընտրում և փոփոխում դրանք»: Հետևելով Գոշին, Տաթևացին պնդում է, որ «և՛ մենք, և՛ օրենքները հետևում ենք ժամանակին»: Օրենքները պետք է ծառայեն հասարակական բարօրության աստվածադիր սկզբունքին, ուստի, եթե դրանք չեն ծառայում նպատակին կամ հնացել են ժամանակի ընթացքում, ապա օրենսդիրները պարտավոր են դրանք փոխարինել նոր օրենքներով. «Օրենքները հետևում են ժամանակին, և ժամանակը իշխում է օրենքներին, քանզի ժամանակը կարող է փոխել օրենքները»:

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 ինչ-պիսի 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 միտվածու-

թյուն, 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:

Ներսես Լամբրոնացու եկեղեցական-քաղաքական հայացքները

Ներսես Լամբրոնացի *(1153 – 1198թթ.)» եկեղեցական-քաղաքական ականավոր գործիչ, մտածող, իրավագետ: Ներսես Հնորհալիի 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)կամքըպետքէազատլինի,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 էու-

թյունը 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 փաստարկներ է տրամադրում, որոնք վկայում են մարդկանց բռնությամբ 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 սպանություններն 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*, բնական հատկանիշ չէ, այլ սոցիալական հարաբերությունների արդյունք. «Ոչ այնքան կարիքից ելնելով, որքան առավելապես նախանձից են մարդիկ շատացնում ունեցվածքը... Եթե չլիներ նախանձը մերձավորի նկատմամբ, թագավորին կրավարարեին 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՛ անհրաժեշտությունների 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: Կրոնաեկեղեցական 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 անօրենություն, այլ արդարություն հաստատեն:

Ըստ Լամբրոնացու, յուրաքանչյուր ազգ պետք է ունենա երկու «թագավորություն»՝ կառավարման երկու մարմին, իշխանության երկու ճյուղ՝ պետական և հոգևոր: Պետական իշխանության հիմնական գործառույթն է՝ երկրի ռազմապաշտպանական, սոցիալ-տնտեսական և դատաիրավական 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 հաստատելուն: Պաշտպանելով քրիստոնեական ազգերի համերաշխության ու խաղաղ գոյակցության սկզբունքը» Լամբրոնացին, այնուհանդերձ, պարտադիր 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 առանձնա-

հատկություններով: 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»:

Սմբատ Սպարապետի (Գունդստաբլ) իրավաքաղաքական հայեցակարգը

Սմբատ Սպարապետ *(1208 – 1276թթ.)» 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 պետականից, 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 իշխանությանդ երը:

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 սկզբունքը), սակայն դա անհրաժեշտ, բայց ոչ բավարար պահանջ է: Ներունակաբար 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 մտցնելը, 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 (սյուզերենի) 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 հայրենականալվածքի 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:

1. Ընդլայնել ավատատերերի իրավունքները, նրանց անձեռնմխելիության (իմունիտետի) պաշտպանումը՝ որպես պետության կայունության հիմք:
2. 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 գործողու-

թյուն 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 կրոնաղավանական 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 ոչ 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՝ ան-

կախ 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 դատարաններն 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: Իրեն հատկացված ոլորտի (այդ թվում՝ դատական) սահմաններում եկեղեցին օժտված է ինքնավարությամբ: 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 ոչ 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:

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ XVIII ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ

XVIII դարը նշանավորում է հայոց ազատագրական դարավոր պայքարի որոշ փայլուն դրվագներ» պայքարի նոր ձևերով, գաղափարաքաղաքական նոր հայեցակարգերով ու ծրագրերով: Հայ քաղաքական մտքի որոնումների և գործնական դիրքորոշումների հստակեցման 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 «Մադրասյան խմբակի»՝ Հովսեփ Էմինի, Մովսես Բաղրամյանի և Հահամիր Հահամիրյանի քաղաքական հայացքներում:

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 ազգն ազատագրելու համար պետք է տիրապետել եվրոպական ռազմական արվեստին: Այս նպատակով 1751թ. 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 - 1763թթ. 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 հստակեցում: 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 հետապնդում 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 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 իրավահավասարու-

թյանը 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 թույլ 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 նվիրել 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: «Բնության 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 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 ըստ 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 տիրապետումը, անձնական խիզախությունը և ամենակարևորը՝ հայ ազգի ազատագրման խնդրին անմնացորդ նվիրումը: Այս և մի շարք այլ հանգամանքներ դարձան Հերակլի սպասողական դիրքորոշման և, ի վերջո, միացյալ ռազմական դաշինքի գաղափարից հրաժարվելու պատճառ:

Էմինի քաղաքական ծրագրի իրագործման մյուս գործոնը զուտ հայկական բնակչությամբ Ղարաբաղի մելիքություն-

ներն 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 մելիքություններն 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 օտարներ 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 ոչ 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 վերջին-ներս չեն ստանում համապատասխան տերմինաբանական ձևակերպում: Բնական իրավունքի առանցքային սկզբունքը» մարդիկ ի բնե օժտված են բնական և անօտարելի իրավունք-ներով, նա կիրառում է հայ ազգի նկատմամբ» հիմնավորելով հայ ժողովրդի ազատ ու անկախ ապրելու իրավունքը, ազա-տագրական պայքարի օրինականությունը, սեփական պետա-կանություն ունենալու անհրաժեշտությունը: Սակայն այս ամենը որևէ հիմք չի տալիս նրան համարել «բնական իրավունքի» հայկական դպրոցի հիմնադիր, որովհետև, ինչպես կարող ենք համոզվել»

Մ. Բաղրամյանի քաղաքական հայացքները

Բաղրամյան Մովսես (XVIII դ.)» ազգային-ազատագրա-կան շարժման գաղափարախոս և գործիչ, էմինի աշակերտն ու գործընկերը: Գործուն մասնակցություն է ունեցել Մադրասի հայկական գաղութի քաղաքական կյանքին, մասնավորապես՝ հայկական տպարանի ստեղծման (1770 – 1771թթ.) և քաղաքա-կան-լուսավորական գրականության հրատարակման գործին: Նրա քաղաքական հայացքները հիմնականում արտացոլվել են «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ» (Մադրաս, 1773) աշխատու-թյան 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 անկախու-թյուն:

Բաղրամյանն անդրադառնում է հայոց պետականության կործանման պատճառների լուսաբանմանը, ազգային պետու-թյան վերականգնման անհրաժեշտության և ուղիների հիմնա-վորմանը, վերահաստատված պետականության և կառավար-ման ձևին, որոնք կազմում են նրա քաղաքական հայեցակարգի բովանդակությունը: Իր ազատագրական ծրագիրը կենսունակ դարձնելու նպատակով նա տալիս է նշված խնդիրների պատ-մական, քաղաքական, տնտեսական, գաղափարական, հոգե-բարոյական հիմնավորում, ձևակերպում է մեկնակետային ու

նպատակային քաղաքական գաղափարներն ու սկզբունքները: Ընդսմին, նա ելնում է ազգի պատմական անցյալից, քաղաքական ներկայից ու ժամանակի եվրոպականփ որձից:

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 մտածեր 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 «ազատորեն»՝ 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: Հատերը լքում են հայրենիքը և միանում օտարներին:

4. Ազգի անմիաբանությունն ու ցրվածությունը. համերաշխության և փոխադարձ սիրո բացակայության պատճառով» անընդհատ խորացող ու ծավալվող *ատելությունը, 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 արիությունը թե՛ հոգևոր, և թե՛ մարմնավոր բազում բարեգործությունների պատճառ է»: Ուստի հայ ազգը պետք է սթափվի ծուլության մոլությունից և մշտապես ոգեշնչվի արիությամբ ու քաջությամբ:

6. Օրինազանցությունը, անիրավությունը, կամակորությունն 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 դարաշրջանին: 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 ընտրագույն 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, Բաղրամյանը դեմ 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:

Հ. Հահամիրյանի սահմանադրական պետության քաղաքական հայեցակարգը

Հահամիրյան Հահամիր (1723 – 1797թթ.)՝ *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 1771թ. 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 («Ցետրակ, որ կոչի Նշավակ») մշակեց Հահամիրյանը: Կանոնադրությունը հայ հասարակական-քաղաքական մտքի ուշագրավ հուշարձաններից է, որտեղ ի թիվս այլ պատճառների» նշված է, որ ինքնավարության ծրագրային նպատակներից են» ա) հայերի ձուլումն 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 մարմիններ ընտրելու և նրանց իրավասությունների ու պարտավորությունների վերաբերյալ, որոնք համահունչ են Հահամիրյանի «Որոգայթ փառաց» հռչակավոր երկի ոգուն և սկզբունքներին:

Իր լայնամասշտաբ քաղաքական ծրագրի իրագործման համար նախադրյալներ ստեղծելու նպատակով Հահամիրյանն 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, Հահանիրյանը 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» Հահամիրյանը, 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 Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանի «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:

Բնաիրավական տեսություն: Հահամիրյանի 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 գունաշար՝ սկսած էությունից, ընդհուպ դրա ամենատարբեր դրսևորումները, ինչը հետազոտողներից պահանջում է յուրաքանչյուր դեպքում ճշտել հիշյալ հասկացությունների բովանդակությունն ու ծավալը: Սակայն դա չի նշանակում, որ Հահամիրյանը 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» Հահամիրյանը 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: Միևչդեռ, 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: Միևչդեռ, 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՝ Հահամիրյանը ոչ թե հակադրվում է, այլ միանգամայն համաձայն է քաղաքական այն մտածողների հետ, ովքեր նույնացնում են բնական իրավունքը և աստվածային իրավունքը:

Ըստ Հահամիրյանի՝ 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 ոչ բանականության վրա: Հարկ է նշել, որ այստեղ արտահայտված է հայ միջնադարյան քաղաքական մտքում տարածված մարմնավոր և հոգևոր իշխանությունների տարանջատման գաղափարը:

Հարկավ, Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանի 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 բնահիրավական հիմքը: Բնահիրավական դիրքերից Հահամիրյանը 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:

Մինչդեռ 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՝ Հահամիրյանը վկայակոչում է տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայոց պատմությունը. «Հայոց աշխարհին և հայ ազգին հասցված անհուն վնասների պատճառը ինքնակալ թագավորության, ինքնակալ իշխանության և ինքնակամ գործողություններն են»: Քաղաքական մտածողի խորին համոզմամբ՝ կառավարման միապետական ձևը (բացարձակ միապետությունը) դարձավ հայոց պետականության կործանման հիմնական պատճառը:

Միապետական կարգերի բացասական դերը բացատրվում է նրանց 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՝ Հահամիրյանը 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 Հուքը (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 պետական իշխանության գործունեության վրա, նրան պետք է իրավունք վերապահել՝ փոխելու այն կառավարությունը, որը չի արտահայտում հասարակական շահերը:

Վերոնշյալ խնդիրների և մեկնակետային սկզբունքների տեսանկյունից» Հահամիրյանը 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 պետու-

թյունը» 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, Հահամիրյանի կարծիքով, հասարակական դաշինքի հիման վրա կարելի է միայն հանրապետական կարգեր ստեղծել:

Հետևելով XVII-XVIII դարերի եվրոպական լուսավորիչներին՝ Հահամիրյանը 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»։

Բնականաբար 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։ Հահամիրյանը ևս 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 վերա-

կանգնվում 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, Հահամիրյանը 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 կարգադրությունները»: 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՝ Ռուսո, համարում են, որ գերական (ժողովուրդը) կառավարման գործառույթները կարող է հաղորդել ողջ ժողովրդին (ժողովրդավարություն), ժողովրդի փոքրամասնությանը (արիստոկրատիա) կամ մեկ անձին (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 Հահամիրյանը 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: Հահամիրյանը 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 ծառայա-

կան լուծը, որպեսզի չերևա քո ժողովրդի պարանոցի վրա և նրանց դարձրու իրենց օրենքների ծառան»: Հահամիրյանն այն սակավաթիվ քաղաքական մտածողներից է, ով իր գաղափարներն իրագործելու համար պատրաստ է զոհաբերել անձնական միջոցները: Քարթլիում ձորտատիրական 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 Հահամիրյանը 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 մեծաշնորհները, 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: Հահամիրյանի ուսմունքում օրենք, ընդհանրական շահ և ընդհանրական կամք հասկացությունները համընկնում են: Ինչպես Ռուսո, 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 համարում 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 հանրա-

պետության 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: Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանն ազատագրական ծավալուն ծրագրով դիմեց Սիմեոն Ամենայն կաթողիկոսին: Ծրագրի համաձայն՝ Ղարաբաղում առաջարկվում էր ստեղծել հայոց պառլամենտը» «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 Հահամիրյանն իրրև Հայաստանի ազատագրման նախապատրաստական քայլ առաջարկում է ընտրել հայոց նախարար, ով կոչված է ղեկավարել Հայաստանի ազատագրումը:

Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանին զբաղվել քաղաքականությամբ: Ձենթարկվելով հրահանգին՝ նա դիմեց Գանձասարի (Ղարաբաղ) Հովհաննես կաթողիկոսին, սակայն, կրկին ապարդյուն:

Հայ քաղաքական և հոգևոր գործիչների դրսևորած զգուշավորությունը կամ ձեռնպահությունը Հահամիրյանին 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 Հահամիրյանը 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 Հահամիրյանի՝ 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 հեր-

թին 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, անկախությունը՝ 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 եպիսկոպոսներն ընտրում են մի եպիսկոպոսի»՝ որպես փոխանորդ, ով «ունենում է երկու ձայն»: Հոգևորականները չեն կարող մասնակցել ընդհանուր ընտրություններին և փոխանորդ ընտրվել ընդհանուր հիմունքներով, որովհետև, ըստ Հահամիրյանի, 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 ժողովուրդները էլ հռչակվում են հավասար օրենքի առջև և իրենց իրավունքներով, ապահովվում է կրոնի և դավանանքի (խղճի) ազատություն, այնուհանդերձ, հայ լուսավորչական դավա-

նանքին 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 ձևափոխումը բնավ չեն հակասում Հահամիրյանի քաղաքական իդեալներին և բնաիրավական 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 Հահամիրյանի նպատակն ազգային պետության ստեղծումն է, ուստի անհրաժեշտ է մի ընդհանրական գաղափարաքաղաքական 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 ոչ ազատագրական պայքարին, ոչ 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: *Ջբաղեցրած պաշտոնում իրենց չարդարացրած անձանց ընտրողները կարող են ետ 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 քննարկումներից 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:

Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանը 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 Հահամիրյանը նկատի ունի հայ Բագրատունյաց տոհմի վրացական ճյուղի ժառանգ» Քարթլիի թագավոր Հերակլ Բ-ին: Վերջինիս ուղարկելով «Որոգայթ փառացի» օրինակը՝ Հահամիրյանը 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 Հահամիրյանը 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. Հահամիրյանի իրավաքաղաքական հայեցակարգը խարսխված է բնական իրավունքի տեսության վրա: Ընդսմին, բնական իրավունք ասելով՝ նա հասկանում է աստվածային հավերժ, անփոփոխ իրավունքի սկզբունքները, ոչ թե փոփոխա-

կան օրենքները: Փոփոխական են դրական իրավունքի նորմերը (մարդու ստեղծած օրենքները):

2. Բնաիրավական սկզբունքներն ընկած են Հահամիրյանի 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: Հահամիրյանի 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 Հահամիրյանը հայկական պետության բոլոր քաղաքացիներին անխտիր չի զրկում *բնական իրավունքներից*, իսկ սահմանափակումները վերաբերումե ն *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:

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. *Աբրահամյան Ա.Գ.*, Անանիա Հիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944:
4. *Ագաթանգեղոս*, Պատմություն Հայոց / թարգմ., ներած. ու ծանոթ. Ա.Տեր-Ղևոնդյանի,ե րևան, 1977:
5. *Ադոնց Ն.* Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948:
6. *Անանիա Հիրակացի*, Մատենագրություն / թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ. Բ. Պետրոսյանի, Երևան, 1979:
7. *Բաղդասարյան Է. Մ.*, Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977:
8. *Գրիգոր Տաթևացի*, Գիրք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1729:
9. *Գրիգոր Տաթևացի*, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարաս հատոր, Կ.Պոլիս, 1741:
10. *Գրիգորյան Գ.Հ.*, Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից (XVIII դարի երկրորդ կես), Երևան, 1957:
11. *Գրիգորյան Գ.Հ.*, Հասարակական-փիլիսոփայական միտքը հայկական Կիլիկիայում, Երևան, 1978:
12. *Գևորգյան Հ.Ա.*, Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ. հայկական հարցը ժամանակակից քաղաքագիտական տեսությունների լույսի տակ, Երևան,1997:
13. *Դավիթ Անհաղթ*, Երկեր / թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ս.Ս. Արևշատյանի,ե րևան, 1980:
14. *Եզնիկ Կողբացի*, Եղծ աղանդոց / բնագիրը և աշխարհաբար թարգմ., Երևան, 1994:
15. *Եղիշե*, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին / թարգմ. և ծանոթ. Ե.Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1989:
16. *Եղիշե:* Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի Վարդապետի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1859:

17. *Ջաքարյան Ս.*, Հայ իմաստասերներ /Գրիգոր Տաթևացի/, Երևան, 1997:
18. *Ջաքարյան Ս.*, Հայ իմաստասերներ /Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի. Վահրամ Րաբունի/, Երևան, 1997:
19. *Թելունց Մ.Մ.*, Հայ ազգային-ազատագրական շարժումը XVIII դարի երկրորդ կեսին և իրավաքաղաքական միտքը, Երևան, 1995:
20. *Թորոսյան Խ.*, Առաջաբան // *Մխիթար Գոշ*, Գիրք Դատաստանի / աշխատ.՝ Խ.Թորոսյանի, Երևան, 1975:
21. *Իսկանյան Վ.*, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., Երևան, 1991:
22. *Լեո*, Հայոց պատմություն, հ. 1-2, Երևան,:
23. *Խաչատրյան Հ.*, Հահամիր Հահամիրյանի բնաիրավական հայացքները / Լրաբեր հաս.գիտ., 1982, թիվ 3:
24. *Խրլոպյան Գ.Տ.*, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն,Ե րևան, 1978
25. *Խուրշուդյան Լ.*, Հայոց ազգային գաղափարախոսություն, Երևան, 1999:
26. *Կիրակոս Գանձակեցի*, Հայոց պատմություն / թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Վ.Առաքելյանի,Ե րևան, 1982:
27. *Կորյուն*, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1981:
28. Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ.1, Երևան, 1981:
29.
Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.1, Երևան, 1971, հ.2, Երևան, 1984, հ.3, Երևան, 1976:
30. *Հովհաննիսյան Ա.Գ.*, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք Ա, Երևան, 1957:
31. *Հովհան Օձնեցի*, Ընդդեմ պավլիկյանների / թարգմ. գրաբարից՝ Ա.Ղազինյանի // Էջմիածին, 1980:
32. *Հովհաննես Երզնկացի*, Թուղթ առ իշխանս Եկեղեաց գավառի // Նույն տեղում:
33. *Հովհաննես Սարկավագ*, Լուծմունք Եօթնից գրոցն Փիլոնի իմաստասիրի Եբրայեցւոյ // Մաշտոցի անվ.Մատենադարան, ձեռ. թիվ 2595:

34. Մանուչարյան Հ.Գ., Հայ քաղաքագիտական մտքի պատմության պարբերացման հարցի շուրջ // ԲԵՀ, հաս. գիտ., թիվ 1, 1999:
35. Մարտիրոսյան Ա., Մաշտոց (պատմա-տեսական տեսություն), Երևան,1982:
36. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1115:
37. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1142:
38. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 4694:
39. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 2173:
40. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 7032:
41.
Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1264:
42. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 2184:
43. Միրումյան Կ.Ա., Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին // Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում, պրակ 2, Երևան, 1995:
44. Միրումյան Կ.Ա., Պավլիկյան շարժումը ազգային կեցության համատեքստում // Նույն տեղում:
45. Միրումյան Կ., Պավլիկյան շարժման վերագնահատման հարցի շուրջ // ՊԲՀ, 1998, թիվ 3:
46. Միրումյան Կ.Ա., Քրիստոնեության դերը Հայ ժողովրդի պատմական ճակատագրում // Հայոց եկեղեցի և պետություն, Երևան, 2000:
47. Միրումյան Կ.Ա., Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում և ազգային-քաղաքական խնդրակարգը // Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելք, Երևան, 2000:
48. Միրումյան Կ., Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը, Երևան, 1984:
49. Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի / աշխատ.՝ Խ. Թորոսյանի, Երևան, 1975:
50. Մխիթար Գոշ, Առակներ / աշխատ.՝ է. Լ. Պիվազյանի, Երևան, 1951:
51. Մխիթար Գոշ, Թուղթ Մխիթար վարդապետին, որ Գօշն կոչիւր // «Արարատ», 1900-1901:

52. Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865:
53. Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն / թարգմ., ներած. և ծանոթ. Ս.Մալխասյանի, Երևան, 1981:
74 Մովսես Բաղրամեան, Նոր տետրակ, որ կոչի յորդորակ, Մադրաս, 1772:
75 Յաճախապատում ճառք սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի / աշխատասիրութեամբ Տ.Տէր-Միքելեան, էջմիածին, 1894:
76 *Յովսէփ Էմինի* կեանքն ու արկածները, Պէյրութ,1958:
77 *Ներսէսի Լամբրոնացւոյ* խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, 1847:
Ներսէսի Լամբրոնացւոյ թուղթ առ քրիստոսազօր իշխողն մեր ինքնակալութեամբ Լևոն // «Ընտիր մատենագիրք», Վենետիկ, 1865:
Ներսէսի Լամբրոնացւոյ, Ատենաբանութիւն, Վենետիկ, 1812:
Հահամիրյան Հ., Տետրակ, որ կոչի նշավակ, Մադրաս, 1783:
Հահամիրյան Հ., Որոգայթ փառաց, Թիֆլիս, 1913:
Չալոյան Վ.Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975:
Սամվելյան Խ., Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ.1, Երևան, 1930:
Սաֆարյան Գ.Ա., Հայաստանի միջնադարյան իրավունքը. Ժ-Ժգ դդ., Երևան, 1996:
Սմբատ Սպարապետ, Դատաստանագիրք / համահավաք տեքստը, ռուս. թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ա.Գալստյանի, Երևան, 1958:
*Սուքիասյան Ա., Մխիթ*ար Գոշը և «Հայոց դատաստանագիրքը», Երևան, 1965:
Սուքիասյան Ա.Գ., Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն,Ե րևան, 1978:
96 *Տեր-Մինասյան Ե.*, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացմանպ ատմությունից, Երևան, 1968:
99 *Փավստոս Բուզանդ*, Հայոց պատմություն / բնագիրը Ք. Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթ. Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1987:

100 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, գիրք Ա, Կոստանդնուպոլիս, 1912:
101. Антология мировой политической мысли. В 5 Т. Т.1. М., 1997.
102. Антология мировой правовой мысли. В 5 Т. Т.1. М., 1999.
103. *Авакян Р. О.* Памятники *армянского права. Ереван: 2000.*
104 . Алексеев Н. Н. Идея государства. Изд. 2—е. М.,2001.
112. Аппиан. Митридатовы войны // Вестник древней истории, 1946, N4. .
113. Аревшатян С. С. Формирование философской науки в древней
Армении (V—VIвв.).
Ереван: 1973.
114. Аревшатян С. С. Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван: 1957.
116. Бартикян Г. М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961
117. Бартикян Г. М. К вопросу о павликианском движении в первой половине VIIIв. // Византийский временник. Т.8.
М.:
1956.
118. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. / 2—е изд. М., 1998.
120. Геворкян Г. А. Национальная культура с точки зрения философии истории. Ереван, 1992.
126. Донини А. У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / Пер. с итал. М., 1979.
127. История древнего мира. Кн.2. М., 1982.
128. История Византии. Т.1—2.
М.: 1967.
129. История политических и правовых учений / Под ред. В.С.Нерсесянца. М., 2001.
130. История политических и правовых учений: Древний мир / Отв. ред. В.С. Нерсесянц. М., 1985.

131. История политических и правовых учений: Средние века и Возрождение / Отв. ред.В.С. Нерсесянц. М., 1986.
132. История политических и правовых учений / Отв. ред. В.С.Нерсесянц. М.: 1999.
133. Иоаннисян А. Р. Иосиф Эмин. Ереван, 1989.
135. Крывелев И. А. История религии. Т. I. М., 1975.
136. Ксенофонт. Киропедия / Изд. подг. В.Г. Борухович и Э.Д.Фролов. М.: 1976 (Кн.III,гл. I).
137. Культура Византии: IV—первая половина VII в. М., 1984:
138. Культура Византии: вторая половина VII—XII в. М.: 1989.
139. Культура раннефеодальной Армении: IV—VII вв. Ереван, 1980:
140. Липшиц Е. Э. Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX века // Византийский временник. Т. 5. М., 1952.
141. Липшиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры: VIII—первая половина IX века. М.—Л., 1961.
147. Мирумян К. А. Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ереван, 1994.
150. Мирумян К. А. История политической науки. Ч. I. Эпоха античности. Ереван, 2004.
151 Мирумян К. А. История политической науки. Ч. II. Средневековье. Возрожение. Реформация. Ереван, 2005.
150. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
153. Орбели И.А. Басни средневековой Армении // Избранные труды. Т.1. — М., 1968.
154. Письма Марка Туллия Цицерона. Т. I. — М.—Л., 1949.
155. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. —М.,1999.
160. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. —М., 1988.
162. Степанян А. А. Развитие исторической мысли в Армении. Миф. Рационализм. Историописание. Ереван, 1991.

166. Торосян Х. Суд и процесс в Армении X—XIII вв. Ереван, 1985.
167. Тревер К. В. Очерки по истории культуры Древней Армении. М.—Л., 1953.
государства. Л., 1984.
171. Хачатрян А. Б. История прогрессивной армянской и общественно—политической мысли конца XVIII—середины XIX века. М., 1973.
173.Чичерин Б. Н. Политические мыслители. СПб., 1999.
174 .Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. М., 2007.
174. Шмитт К. Политическая теология. Сборник / Пер. с нем. М., 2000.
176. Ahrweiler H. L»Idcoloque politique de l»Empire byrantin. P. 1975.
177. Coubert P. Byrance avant l»Islam. I. I. Byrance et l»Orient sous les successeure de Justinien. L.»Empereur Maurice. P., 1951.
178. Theimer W. Geschichte der politischen Ideen. Bern, Miinchen, 1959.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆ 3

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ
ՄԻՆՉՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀՐՋԱՆՈՒՄ 5

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ
ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՀԽԱՐՀԱՅԱՑՔՈՒՄ 5

ՏԻԳՐԱՆ Բ ՄԵԾԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ՀԵՆՔԸ 12

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՊԵՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆ
ՀՌՉԱԿՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐԸ 22

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐՈՒՄ 33

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ԲԱՐՁՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ 61

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ
XVIII ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ 114

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ 147

ԿԱՌԼԵՆ
ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՀԱՅ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

ԶԱՆԳԱԿ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ – 2013

ԶԱՆԳԱԿ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

«ԶԱՆԳԱԿ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ՀՀ, 0051, Երևան, Կոմիտասի պող. 49/2
Հեռ.՝ (+37410) 23 25 28, հեռապատճեն՝ (+37410) 23 25 95
Էլ. փոստ՝ info@zangak.am,
էլ. կայքեր՝ **www.zangak.am, www.book.am, www.dasagirq.am**