

Ի Մ Ա Ս Տ Ա Ս Ի Ր Ա Կ Ա Ն

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԻՐԱԲՈՒՆՔԻ ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

ԳԼՈՐԳ ՅԱԿՈԲԵԱՆ

ԵՊՀ Փիլիսոփայության և հոգեբանության
Ֆակուլտետի տեսական փիլիսոփայության
և տրամաբանության ամբիոնի ասպիրանտ

Քաղաքականը և իրաւականը հասարակական կեանքի կարեւոր ոլորտներից են, որոնց ձեւաւորման, զարգացման, տեղի և դերի վերհանումն ու որոշարկումը նշանակալից ուսումնասիրութիւն է: Հաշուի առնելով պատմական փորձը, որի ընթացքում այս երկու ոլորտներն անցել են տարաբնոյթ յարացոյցներով, և իրենք էլ փոփոխուել ու վերակազմուել են նոր պայմաններում և կամ ստեղծել նոր պայմաններ, ապա իւրաքանչիւր ժամանակահատուածում քաղաքականը և իրաւականը ենթակայ են իմաստաւորման ու վերաիմաստաւորման:

Յատկանշական է, որ այս նոյն պահանջը արդիական է նաեւ մեր ժամանակներում և հարկադրում է առաւել խորքային ու համակողմանի քննութեան ենթարկել քաղաքականի և իրաւականի տեղն ու դերը, որովհետեւ արդի աշխարհի կոնֆլիկտայնութիւնը, համահարթեցման անխուսափելի գործընթացները, յետխորհրդային հասարակութիւնների անցումային ճգնաժամայնութիւնը և, առհասարակ, յետարդիական իրադրութիւնը պարտաւորեցնում են խորքային դիտարկումներ ու շտկումներ՝ մի շարք, այդ թւում նաեւ, քաղաքականի և իրաւականի պարագայում:

Սոյն ուսումնասիրութեան մէջ կիրառւում են «քաղաքական» և «իրաւական» հասկացութիւնները և սրանց ներքոյ հասկանում ենք իւրաքանչիւրի տեսութիւնն ու պրակտիկան՝ միասին վերցրած: Այսինքն՝ «քաղաքական» ասելով հասկանում ենք՝ քաղաքական տեսութիւնն ընդհանրապէս (իր բոլոր ճիւղերով, բաժիններով, գիտակարգերով, և այլն), ինչպէս նաեւ՝ քաղաքական ցանկացած պրակտիկա: Նոյնը նաեւ «իրաւական»ի դէպքում է. ողջ իրաւական տեսական ու գործնական իրողութիւնները՝ միասին վերցրած:

Այն, որ քաղաքականն ու իրաւականը պատմականօրէն առաջացել են փիլիսոփայութեան շրջանակներում, համընդհանուր ընդունելութիւն գտած փաստ է, հետեւաբար նպատակայարմար չենք գտնում՝ հարցի քննարկումն այդ տեսանկիւնից: Մեր կենտրոնացումն ուղղուած է քաղաքականի և իրաւականի վերպատմական (վերժամանակային), այսինքն՝ տրամաբանական կողմի վրայ, որով էլ փորձում ենք պատասխանել հետեւեալ հարցին. ինչպիսի՞ տրամաբանական օրինաչափ կապերի մէջ են գտնւում քաղաքականը և իրաւականը փիլիսոփայութեան հետ:

Հարցի պատասխանը ենթադրում է որոշ պարզաբանումներ.

ա) զոյգ՝ «քաղաքական» և «իրաւական» հասկացութիւնների սահմանումներ, որոշարկումներ՝ պատմական համապատասխան ենթատեքստով,

բ) փիլիսոփայութեան հետ այս հասկացութիւնների իւրահատուկ կապերի ընդգծումը՝ ի տարբերութիւն այլ գիտա-գործունէական ոլորտների, օրինակ՝ ֆիզիկայի կամ կենսաբանութեան հետ,

գ) նախորդ երկու պայմանները պահանջում են անդրադառնալ փիլիսոփայութեան գոյաբանութեանը նոյնպէս, ուստի խուսափելու համար մի այնպիսի հարցի քննարկումից (որը չի կարող մտնել այս ուսումնասիրութեան մէջ), ինչպիսին է փիլիսոփայելու, փիլիսոփայութեան, պարափիլիսոփայութեան և նախափիլիսոփայութեան տարբերակման

հիմնահարցը, քաղաքականը և իրաւականը կ'ամրագրենք փիլիսոփայականի համատեքստում¹: Այսինքն՝ «փիլիսոփայական» հասկացութեան վերաբերեալ կը կիրառենք նոյն սկզբունքը, որը կիրառում ենք, «քաղաքական» և «իրաւական» հասկացութիւնների դէպքում. «փիլիսոփայական» հասկացութեան ներքոյ կը հասկանանք այն ամէնը, ինչում առկայ է փիլիսոփայութիւնը և այն ամէնը, ինչն առկայ է փիլիսոփայութեան մէջ:

Այս պարզաբանումների համադրութեան արդիւնքում կը տանք վերն առաջադրուած հարցի մեր պատասխանը:

Քաղաքականն այնպիսի տեսական և/կամ գործնական իրողութիւն է, որի շրջանակներում բաշխում և վերաբաշխում են մէկից ւելի անձանց՝ միմեանց վրայ բանեցրած իշխանութիւնները, կամ «...գործունէութեան ոլորտ է պետութեան ներսում և պետութիւնների միջև՝ կապուած իշխանութեան բաշխման ու իրականացման հետ...»²: Այս նկարագրութիւնն ու սահմանումը միայն մէկն են այն բազմաթիւներից, որոնք առկայ են համապատասխան գրականութեան շրջանակներում:

Քաղաքականի տարբեր սահմանումներ, ուղղակի կամ անուղղակի, իրենցում պարունակում են ինչ-որ միտում (ինտենցիա), և այդ միտումը քաղաքականի բնոյթը որոշող էական տարրերից է: Քաղաքականի բազմաթիւ բնոյթները, որոնք պայմանաւորուած են միտումով, ակնյայտօրէն արտացոլում է Դոլֆ Շտեռնբերգեռի «Քաղաքականութեան երեք արմատները» (1978)³ աշխատութեան հիմնական հայեցակարգում, որը իւրովի վերաշարադրել է Բ. Մուտորը: Շտեռնբերգեռը քաղաքականը ենթարկում է տիպական բաժանման, որի արդիւնքում ի յայտ են գալիս քաղաքականութեան երեք իրականութիւն, իսկ տիպականացման հիմքը տուեալ քաղաքական յարացոյցի միտումն է:

Առաջինի (արիստոտելեան) հիմնադիրն ու զարգացնողը Արիստոտելն է, ով քաղաքականը հասկանում էր որպէս բանական էականի նպատակաւորուածութիւնը դէպի մարդկային կատարելագործութիւնն ու երջանկութիւնը: Արիստոտելեան այսընկալումը հիմք է հանդիսանում Շտեռնբերգեռի համար, որպէսզի վերջինս արիստոտելեան «արմատ» - ն անուանի մարդաբանական:

Երկրորդը (մաքիաւելեան), որի հիմնադիրը Ն. Մաքիաւելին է, Շտեռնբերգեռը որակում է որպէս դեմոնոլոգիական, որովհետեւ մաքիաւելեան «արմատը» վերաբերում է բացառապէս իշխանութեան ստացմանը և պահպանմանը ստի ու կեղծիքի, բռնութեան ու պատերազմի միջոցներով:

Վերջապէս՝ օգոստինոսեան «արմատը» այս հայեցակարգում մեկնաբանում է որպէս վախճանաբանական (էսիաստոլոգիական). հեղինակը գտնում է, որ Օգոստինոս Երանելու աստուածաբանական հայեացքները Վ. Լենինի ջանքերով (Կ. Մարքսի ահռելի ազդեցութեամբ) դարձան քաղաքական ու իրացուեցին՝ լինելով քրիստոնէական աշխարհիկացում գաղափարներ: Օգոստինեան (Մարքս-Լենինեան) այս «արմատը» տիպականացում է որպէս այդպիսին, որովհետեւ դրանցում խօսքը լաւ իրադրութեան պատրաստման և դրա վերջնական նուաճման մասին է:

Եթէ Արիստոտելը խորհում է հաւասար իրաւունքներով օժտուած ու ազատ քաղաքացիների, պոլիսի (յուն. քաղաք- Մ.Գ.) ու սահմանադրութեան, ինստիտուտների, օրէնքների և մարդկային կարգաւորուած համակեցութեան մասին, ապա Մաքիաւելին խորհում է առանձին անձանց՝ իշխանութեան նուաճման տեխնիկայի ու իշխողի կոշտ կամ մեղմ միջոցների ու տիրապետման, բռնութեան, քծանքի և պատերազմների մասին: Իսկ մարքս-լենինեան դէպքում, արդէն, խօսում է լիովին այլ աշխարհի՝ «բացարձակ աշխարհի» մասին⁴:

1. Վերը նշուած «փիլիսոփայական»ի մասին մանրամասն, տե՛ս, А. Н. Чанышев, Начало философии, М. 1982, էջ 178-179:

2. В. С. Тарасов, Политика, Всемирная Энциклопедия Философия, Москва, Аст, Минск, Харвест, 2001 с. 797.

3. St' u, Бернхард Сутор, Малая Политическая Этика, Издательство: Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 1997, էջ 7:

4. St' u, նույն տեղը, էջ 7-9:

Քաղաքականի ներքին բաժանում՝ լիովին այլ հիմքով և այլ ընթացակարգով, ի թիւս այլոց, կատարում է նաև Մ. Վերբերը, ով գտնում էր, որ քաղաքական են «... ինքնուրոյն ղեկավարման գործունէութեան բոլոր ձևերը: Խօսում են բանկերի արժէթղթային քաղաքականութեան մասին... կամ գիւղական համայնքի դպրոցական քաղաքականութեան մասին... վերջապէս նոյնիսկ խելամիտ կնոջ քաղաքականութեան մասին, որը հակուում ղեկավարել ամուսնոյն»⁵:

Այս բաժանումներից երեւում է, որ քաղաքական միտումները կարող են լինել խիստ տարբեր, սակայն երեւում է նաև, որ տարբերութիւններով հանդերձ քաղաքականն ունի մի կայուն ելակետ: Այս ելակետն արդէն արտայայտուած է Արիստոտելի դասական նկարագրութեան մէջ. «...ինչպէս տեսնում ենք, ցանկացած պետութիւն իրենից ներկայացնում է մի տեսակ հաղորդակցութիւն, իսկ ցանկացած հաղորդակցութիւն կազմակերպուում է յանուն մի ինչ որ բարիքի (որովհետեւ ամէն գործունէութիւն ի նկատի ունի ենթադրեալ բարիք), ապա ակնյայտ է, որ բոլոր հաղորդակցութիւնները ձգտում են դէպի այս կամ այն բարիքը, ընդամին, մնացած բոլորից առաւել և բարիքներից բարձրագոյնին ձգտում է այն հաղորդակցութիւնը, որը հանդիսանում է բոլորից կարելորն ու իր մէջ պարփակում մնացած բոլոր հաղորդակցութիւնները: Հէնց այս հաղորդակցութիւնն էլ կոչուում է պետութիւն կամ քաղաքական հաղորդակցութիւն»⁶:

Այսպիսով, քաղաքականը միշտ միջոց է, իսկ նպատակը՝ բարիքը: Եւ բնաւ էական չէ, թէ քաղաքականի տուեալ միտումը դէպի ինչպիսի բարիքի է ուղղուած: Այսինքն՝ անկախ այն բանից, թէ «բարիք»-ի ներքոյ ինչ է հասկացւում, միեւնոյն է՝ քաղաքականը լծակ է, որի միջոցով իրականացւում են բարիքին վերաբերող գործողութիւնները: Այստեղից էլ Ա. Բեռլինի կատեգորիկ սահմանումը. «Քաղաքականութեան տեսութիւնը բարոյական փիլիսոփայութեան ճիւղ է, որը սկսում է քաղաքական յարաբերութիւնների ոլորտում բարոյական հասկացութեան յայտնագործումից կամ վկայակոչումից»⁷: Այս վերջին սահմանումը վերաբերում է միայն տեսականին, սակայն սրանից բխում է, որ քաղաքական պրակտիկան, անհրաժեշտաբար, բարոյական փիլիսոփայութեան պրակտիկա է, որովհետեւ «քաղաքականութեան տեսութիւն» հասկացութիւնը, որպէս տեսակ, ներառուած է «քաղաքական» սեռի մէջ:

Հաւանաբար, մարդը մարդուն իշխել է՝ մինչև հարցն այն մասին, թէ յանուն ինչի՞ պիտի մէկը ենթարկուի միւսին: Իրականում, անկախ այն բանից պատմականօրէն իշխելն է նախորդել իշխելու օրինականացմանը թէ՛ հակառակը, միեւնոյնն է՝ իշխանութիւնը քաղաքական ակտ է, իսկ մարդկային իշխանութեան հռչակումը, արդարացումը, լեգիտիմացումը և իրականացումը՝ իրաւական:

Մարդու հարկադրական ազդեցութիւնը մարդու վրայ կարող է համարուել իշխանութիւն, եթէ այն ուղեկցւում է իրաւականով: Այլ դէպքում դա կլինի բռնի ուժի կիրառում, որն ինքնին սպամարդկային է: Այսինքն՝ մարդու հարկադրումը մարդուն վերածում է իշխանութեան, եթէ նրանց մէջ առկայ է պայման: Եթէ կողոպտիչը ուղղակի կեանքից գրկում է գոհին և տիրանում վերջինիս գոյքին, ապա սա չի կարող համարուել իշխանութիւն, սակայն եթէ կողոպտիչը՝ կեանքից գրկելու սպառնալիքով, հարկադրում է գոհին՝ հրաժարուել գոյքից՝ յօգուտ կողոպտչի, ապա սա քաղաքական քայլ է: Եթէ գոհը մերժում է, իսկ կողոպտիչը շարունակում է սպառնալ կամ համոզել, ապա գործողութիւնները դեռևս քաղաքական են: Այն պահից սկսած, երբ կողոպտիչը սկսում է բռնի ոյժ գործադրել, քաղաքականն աւարտուած է, որովհետեւ աւարտուած է մարդկայինն ընդհանրապէս. սա սպամարդկային գործողութիւն է: Իսկ եթէ գոհը կատարում է հարկադրանքը, ապա դրութիւնը որակելի է որպէս քաղաքական գործընթաց: Այս քաղաքական գործընթացը միշտ ուղեկցւում է իրաւականով, երբ

5. М. Вебер, Избранные произведения, М.: Прогресс, 1990, с. 644.

6. Аристотель, Политика, Сочинения в четырех томах. Том 4, Москва, 1984 с. 376.

7. Isaiah Berlin, Liberty, Oxford University Press, 2002, p. 168.

կողոպտիչը սպառնում է զոհին, ապա նրա այս գործողությունը, ենթատեքստում, արտասայտում է ուժեղի՝ սպանելու և կամ տիրելու իրաւունքը:

Դրութիւնը նոյնն է՝ իրաւապահի ֆիզիկական բռնի ոյժ գործադրելու պարագայում նոյնպէս: Երբ քաղաքական սուբյեկտը հարկադրում է գործել՝ համապատասխան իր կարգադրութեան, ապա նա, ուղիղ տեքստով կամ ենթատեքստում, վկայակոչում է իր իրաւասութիւնը որպէս տուեալ պահանջի հիմք: Երբ քաղաքական սուբյեկտը դիմում է ֆիզիկական բռնի ոյժի գործադրմանը, ապա դադարում է քաղաքական սուբյեկտ լինելուց: Բռնի ոյժի գործադրման ընթացքում և գործադրումից յետոյ, տուեալ սուբյեկտը կրկին կը վերածուի քաղաքականի, եթէ վկայակոչի իր գործունէութեան օրինաչափութիւնը: Վերջապէս՝ եթէ քաղաքական սուբյեկտը միաժամանակ կիրառում է և՛ ֆիզիկական բռնի ոյժ, և՛ իրաւական ակտ, ապա նա իրականացնում է և՛ մարդկային, և՛ ապամարդկային գործողութիւններ: Այսպիսով, իրաւունքը «ազատութեան չափն է» և տրւում ու պահպանւում է «պետութեան կողմից»⁸: Այսու, քաղաքականի էական յատկանիշներից մէկն իրաւականի առկայութիւնն է և հակառակը. իրաւականի էական յատկանիշներից է քաղաքականի մասնակցութիւնը:

Քաղաքականի և իրաւականի անխզելի միասնութեանը, անուղղակի կերպով, անդրադարձել է նաեւ Դաւիթ Անյաղթը: Հայագի մեծ փիլիսոփան, «հաշտեցնելով» պլատոն - արիստոտելեան «գործնական փիլիսոփայութեան» բաժանմանը վերաբերող հակասութիւնը, գտնում է, որ Արիստոտելի կատարած բաժանումը «... երեք մասի ճշմարիտ է, որովհետեւ եթէ որեւէ մէկը ... կարգաւորում է քաղաքի գործերը, զբաղւում է քաղաքականութեամբ»⁹: Ըստ Անյաղթի, «ճշմարիտ» են նաեւ պլատոնականները, որոնք «գործնական փիլիսոփայութիւնը» բաժանում են «օրէնսդրութեան և արդարադատութեան»: Եւ «Այդ այդպէս է, որովհետեւ բարոյագիտութիւնը, տնտեսագիտութիւնը և քաղաքագիտութիւնը նիւթ են ծառայում օրէնսդրութեան և արդարադատութեան համար...»¹⁰:

Այսպիսով, քաղաքականի և իրաւականի վերժամանակային տրամաբանական կապն օրինաչափ և անհրաժեշտաբար է:

Քանի որ վերը մատնացոյց արուեց քաղաքականի և իրաւականի անխզելի կապը միմեանց հետ, ապա այս զոյգի կապը փիլիսոփայականի հետ դիտարկելիս, երկուսից միայն մէկին յարաբերելով փիլիսոփայականը, ինքնատիքեան յարաբերած ենք լինում նաեւ միւսի հետ: Այսինքն՝ եթէ ինչ - որ կերպ փիլիսոփայականը առնչուի միայն քաղաքականին, ապա դրանով առնչուած կը լինի նաեւ իրաւականին, իսկ եթէ առնչուած լինի միայն իրաւականին, ապա, սրանով իսկ, առնչուած կը լինի քաղաքականին նոյնպէս:

Գիտութեանը յայտնի, ամէնահինը համարուող, իրաւական կոթող «Համմուրաբիի կանոն»ում, մինչ օրէնքներն ու պատիժները թուարկելը, օրէնսդիրը ներկայացնում է իր գործունէութեան արդարացում - հիմնաւորումը: Նա, ի թիւս այլնի, յայտնում է. «Երբ Մարդուկն ինձ ուղարկեց ժողովրդին կառավարելու և երկրին օգնութիւն բերելու, ես երկրում հիմնեցի օրէնք ու արդարութիւն և նպաստեցի ժողովրդի բարեկեցութեանը»¹¹: Այսինքն՝ նրա իրաւա-քաղաքական գործունէութիւնը ինքնանպատակ չէ. սա մի միջոց է, որով թագաւոր-օրէնսդիրն իրականացնում է արդարութիւն և նպաստում ժողովուրդների բարեկեցութեանը:

Այսպիսի նախաբաններ կան գրեթէ բոլոր պետութիւնների սահմանադրութիւնների և այլ իրաւական փաստաթղթերի նախաբաններում նոյնպէս: Մարդու իրաւունքների համընդհանուր հռչակագիրը պնդում է. «Բոլոր մարդիկ ... օժտուած են բանականութեամբ ու ոչ

8. Г. А. Василевич, Право, Всемирная Энциклопедия Философия, Москва, Аст, Минск, Харвест, 2001, с. 816 – 817.

9. Դաւիթ Անյաղթ, Փիլիսոփայութեան սահմանումները, Երևան, 1980, էջ 120:

10. Նոյն տեղը, էջ 122-123:

11. The Code of Hammurabi King of Babylon, text transliteration by Robert Francis Harper, The University of Chicago Press, 1904, p. 9.

խղճով, ...»¹²: ԱՄՆ-ի Սահմանադրությունը յայտարարում է. «Մենք ... առաւել կատարեալ Միասնութիւն ձեւաւորելու, Արդարութիւն հիմնելու, ներքին Խաղաղութիւն ապահովելու, ..., և Ազատութեան Օրինանքը պահպանելու նպատակով ... Ամերիկայի Միացեալ Նահանգների համար վճռեցինք եւ հիմնադրեցինք այս Սահմանադրությունը»¹³: Ռուսական Դաշնութեան Սահմանադրությունը նոյնպէս հետամուտ է «բարուն և արդարութեանը»¹⁴, իսկ ՀՀ Սահմանադրությունը վկայակոչում է համամարդկային բոլոր արժէքները՝ միասին վերցրած՝ «հաւաստելով հաւատարմութիւն» առ դրանք¹⁵: Վերջապէս՝ հայ մեծանուն օրէնսդիր Մխիթար Գօշն իր «Դատաստանագրքի» նախաբանում պնդում է, «որ մեզ ոչ քիչ չափով է օգուտ [օրէնսդրությունը], քանզի ամենքի համար են այս գրուածքները՝ գուզնթաց նրանց զօրութեամբ՝ չափի մէջ դնելով մարդկանց: Որովհետեւ սրանց դիտաւորութիւնը մեղքերը կրճատելը և դրանով չարին վերջ տալն է: Եւ հետեւանքը ոչ այլ ինչ է լինում, այն, որ դարձնում է մեզ համամիտ և համակարծիք, որոնցից և սերն է հաստատում, որ գլուխն է բոլոր պատուիրանների»¹⁶:

Յիշատակուած իրաւա-քաղաքական բոլոր փաստաթղթերը՝ որպէս նպատակ, մատնանշում են փիլիսոփայական մի շարք կատեգորիաներ. «արդարութիւն», «ազատութիւն», «բարի», «համամարդկային արժէքներ», և այլն: Փիլիսոփայականի և իրաւա-քաղաքականի կապն այսքանով չի աւարտուում, այն շարունակուում և իր ուղղակի արտայայտութիւններն է ունենում իրաւա-քաղաքական գործընթացների ամենամասնաւոր և թանձրացական դէպքերում նոյնպէս: Իրաւա-քաղաքական մի շարք փաստաթղթերում առկայ են մետաիրաւական և մետաքաղաքական բազմաթիւ մօտեցումներ, դրոյթներ ու հասկացութիւններ, որոնք ցոյց են տալիս, որ փիլիսոփայութիւնն անընդհատ ուղեկցում է քաղաքական և իրաւական գործընթացներին: Այսպէս, ՀՀ Քրէական օրէնագրքում առկայ է մի այսպիսի սկզբունք.

«Յօդուած 10. Արդարութեան և պատասխանատուութեան անհատականացման սկզբունքը

1. Յանցանք կատարած անձի նկատմամբ կիրառուող պատիժը և քրէաիրաւական ներգործութեան այլ միջոցները պէտք է լինեն արդարացի՝ համապատասխանեն յանցանքի ծանրութեանը, դա կատարելու հանգամանքներին, յանցաւորի անձնաւորութեանը, անհրաժեշտ և բաւարար լինեն նրան ուղղելու և նոր յանցագործութիւնները կանխելու համար»¹⁷:

Այս յօդուածը պարունակում է փիլիսոփայական մի շարք հիմնախնդիրներ. նախ՝ արծարծում է համապատասխանութեան հարցը՝ նոյնացնելով այս վերջինը «արդարացի»-ութեան հետ: Սակայն յայտնի է, որ համապատասխանութիւնը ոչ թէ «արդարացի»ի, այլ «ճշմարտութեան» դասական սահմանումն է. ճշմարտութիւնը մտքի համապատասխանութիւնն է իրականութեանը. «... նա, ով համապատասխանաբար է խօսում իրերի մասին, այնպէս ինչպէս դրանք կան, ճշմարիտն է խօսում»¹⁸, և «... ասել, որ գոյր գոյութիւն ունի, իսկ չգոյր գոյութիւն չունի՝ նշանակում է ճշմարիտն ասել»¹⁹: Երկրորդ՝ յօդուածում նշում է

12. Մարդու իրաւունքների հանրնդհանուր հռչակագիր Գեկտեմբերի, 1948թ.), Հռչակագրի հայերէն թարգմանութիւնը՝ ՄԱԿ-ի

Հանրային տեղեկատուութեան վարչութեան էրեւանեան գրասենեակի,

http://www.un.am/res/Human%20Rights/Armenian%20Documents/UDHR_arm.pdf:

13. <https://www.whitehouse.gov/1600/constitution> :

14. <http://www.constitution.ru/> :

15. Տե՛ս <http://www.arlis.am/DocumentView.aspx?docID=1> :

16. Մխիթար Գօշ, Դատաստանագրք, Երևան, 2001, էջ 18-19:

17. Հայաստանի Հանրապետութեան Քրէական Օրէնագիրք, ընդունուել է 18. 04. 2003

18. Платон, Кратил, Сочинения в четырех томах. Т. 1 С.-Петербург., 2006, с. 426.

19. Аристотель, Метафизика, Сочинения в четырех томах, том 1, Москва – 1976, с. 141.

պատժի նպատակը՝ որպես չափորոշիչ. յանցագործին «... ուղղելու և նոր յանցագործությունները կանխելու համար»: Պատժի առկայությունը, դրա նպատակները, դրա արդյունավետությունը, և այլն, այս ամենը շատ խնդրայարոյց հայեցակետեր են, որոնցով զբաղում է իրաւունքի փիլիսոփայությունը:

Այսպիսով, քաղաքական և իրաւական տեքստերը հաւաստում են, որ փիլիսոփայականը, ուղղակի կամ ենթատեքստային մակարդակում, յարատեւօրէն ուղեկցում է քաղաքականին և իրաւականին՝ պարունակելով դրանք և պարունակուելով դրանց մէջ:

Մինչեւ այժմ բերուած փաստարկներն ու օրինակները խօսում են փիլիսոփայականի՝ իրաւականի և քաղաքականի վրայ ունեցած դրական ազդեցութեան մասին, սակայն փիլիսոփայականը այս միեւնոյն զոյգ կենսագործունէութիւնների վրայ ունենում է նաեւ բացասական՝ կազմաքանդող ազդեցութիւն նոյնպէս. քաղաքականում և իրաւականում ամրագրում են փիլիսոփայական հիմնաւորումներ, պարզաբանումներ, և ընդհանրապէս, քննարկումներ պահանջող մտակառոյցներ՝ ժամանակաւորապէս և տեղայնօրէն լուծելով ինչ-ինչ յախտենական հիմնախնդիրներ (մասնաւոր կամ եզակի եղանակով): Այդ լուծման ամրագրումները, ինչպէս փիլիսոփայական ցանկացած հիմնախնդիր (կամ դրա մասնաւոր դէպք), թոյլատրում են տարբեր, անհամատեղելի ու միմեանց փոխբացառող, լուծումներ»²⁰: Եւ եթէ քաղաքականում ու իրաւականում հարցերը, տեսականօրէն համարում են լուծուած կամ թելակոխած այլ փուլ, սպա փիլիսոփայությունը չի դադարում ուշադրութիւնը կենտրոնացրած պահելուց այն դրոյթների վրայ, որոնց ամրագրումով լուծուել էր ինչ-որ խնդիր: Օրինակ՝ «արժանապատուութիւն» տերմինը լայն կիրառութիւն ունի իրաւաքաղաքական մի շարք ընթացակարգերում, սակայն «Արժանապատուութիւնը, ինչպիսի իմաստ էլ դրան վերագրուի, դառնում է խնդրայարոյց, երբ այն ենթադրում է՝ որպէս բացարձակ յատկութիւն: Հասկանալի է, թէ ինչ է նշանակում՝ լինել «արժանի այսինչին», եթէ խօսքն այս կամ այն բանի մասին է, սակայն ի՞նչ է նշանակում՝ լինել «արժանի» ինքնին»²¹: Այսպէս, հայերէնում գուցէ այս խնդիրը չծագէր, եթէ իրողութիւնը լինէր զուտ հայկական (որը սկզբունքօրէն հնարաւոր չէ), որովհետեւ հայերէն «արժանապատուութիւն» հասկացութիւնը (որը բնագրում. անգլերէն՝ *dignity*, ֆրանսերէն՝ *dignité*, ռուսերէն՝ *достоинство*, բառն է, տարբեր է արժանի(ք) հասկացութիւնից), հնարաւոր չէ ենթադրել՝ որպէս բացարձակ արժանապատուութիւն բառը բաղադրեալ է և նշանակում է «պատուի արժանի»²²: Ալեն դէ Բենուայի այս քննադատութիւնն ուղղուած է «արժանի(ք)» հասկացութեանը, որը, թէեւ հայերէն տեքստերում թարգմանուում²³ և հեղինակուում է՝ որպէս արժանապատուութիւն, սակայն հասկացում է հէնց այն իմաստով, որով օգտագործում է ՄԱԿ-ի Մարդու իրաւունքների համընդհանուր հռչակագրում, որտեղ մասնաւորապէս ասում է. «Բոլոր մարդիկ ծնում են ազատ ու հաւասար՝ իրենց արժանապատուութեամբ և իրաւունքներով»²⁴: Բենուայի քննադատութիւնն «արժանապատուութիւն» հասկացութեան վերաբերեալ տեղի ունի հէնց այս փաստաթղթի համատեքստում:

Ուրեմն փիլիսոփայականը ոչ միայն պատմականօրէն, այլ նաեւ վերժամանակային տրամաբանական օրինաչափ կապ ունի քաղաքականի և իրաւականի հետ: Ինչպէս պատմականօրէն, այնպէս էլ տրամաբանօրէն փիլիսոփայականը նախորդում, ուղեկցում և յաջորդում է քաղաքականին ու իրաւականին: Փիլիսոփայականի նախորդելը և ուղեկցելը իրաւականի ու քաղաքականի վրայ ազդում են դրականօրէն. փիլիսոփայականը մշակում, ճշգրտում և կառուցարկում է քաղաքական ու իրաւական հայեցակետերը: Ուստի կարելի է

20. Տէ՛ւ Ա. Ս. Մանասյան, *Методологические принципы объективности научного знания и единство науки*, Ереван 2002, էջ 8.

21. Ален де Бенуа, *По ту сторону прав человека В защиту свобод*, Ион, Москва, 2015, с. 53.

22. Ստեփան Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, Երևան, 1944, էջ 264:

23. Տէ՛ւ, Մարդու իրաւունքների համընդհանուր հռչակագիր (10 Դեկտեմբերի, 1948թ.), Հռչակագրի հայերէն թարգմանությունը՝ ՄԱԿ-ի Հանրային տեղեկատուության վարչութեան երեւանեան գրասենեակի, http://www.un.am/res/Human%20Rights/Armenian%20Documents/UDHR_arm.pdf:

24. The Universal Declaration of Human Rights, Article I, United Nations, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>:

ասել, որ քաղաքականը սաղմնաւորում է փիլիսոփայականում և մեռնում իրաւականում՝ ամրագրման միջոցով: Այս տեսական արձանացումը արգելակում է քաղաքականի և իրաւականի ընթացքը, դրանք դիտում են՝ ամբողջական ու կուռ համակարգեր, և հասարակական ոլորտում սկսում են գործառնել՝ որպէս ակնյայտ՝ «ինքնին հասկանալի»: Սակայն «Ակնյայտութիւնը միշտ մօտ է դոգմատիկութեանը. չէ՞ որ դրա մասին չեն վիճում»²⁵: Այս պատմական ակնթարթում «ինքնին հասկանալի» քաղաքական և իրաւական «ճշմարտութիւնները», միակողմանիօրէն, մեկուսանում են փիլիսոփայականից: Այս մեկուսացումը տեղի չունի փիլիսոփայականի կողմից, այն շարունակում է իր հայեցողութեան կենտրոնում պահել քաղաքական և իրաւական արձանացած հայեցակէտերը: Հասարակական գիտակցութեան մէջ արձանացած «ինքնին հասկանալի» ճշմարտութիւնները փիլիսոփայականը ենթարկում է վերանայման: Այս վերանայման գործընթացը, թէեւ փիլիսոփայական գործընթաց է, սակայն բնաւ պարտադիր չէ, որ այն իրականացնողը լինի փիլիսոփայ: Գործընթացը կարող է իրականացուել ցանկացած սուբյեկտի կողմից, որը կը քննի մտային տուեալ արձանացումը դրսից, այսինքն՝ քաղաքականի դէպքում, կը ստացուի մետաքաղաքական, իսկ իրաւականի դէպքում՝ մետաիրաւական:

Այս վերանայման և վերաիմաստաւորման գործընթացի անհրաժեշտութիւնը պայմանաւորուած է, մի կողմից մարդու էութեամբ, միւս կողմից՝ փիլիսոփայութեան. Կ. Պոպերը պնդում է. «Բոլոր տղամարդիկ և կանայք փիլիսոփաներ են, չնայած ոմանք աւելի են, քան միւսները»²⁶: Պոպերի այս պնդումը որքան էլ ծայրայեղական համարուի, միեւնոյն է՝ դրանում ճշմարտութեան մեծ բաժին կայ, որովհետեւ, առնուազն,

1. կամ՝ որոշ մարդիկ փիլիսոփաներ են,
2. կամ՝ բոլոր մարդիկ ունեն փիլիսոփայելու յատկութիւն,
3. կամ՝ որոշ մարդիկ ունեն փիլիսոփայելու յատկութիւն:

Իսկ սա նշանակում է, որ գոյութիւն ունի քաղաքականի և իրաւականի հանդիպման հաւանականութիւն փիլիսոփայականի հետ: Այս հաւանականութիւնը հասնում է գրեթէ հաւաստիութեան, երբ հաշուի ենք առնում, որ փիլիսոփայականի «... գիտակցային մշակումը երբեք չաւարտուող և ամէն անգամ նորացուող յանձնառութիւն է, որը ներկայումս իրականացում է իբրեւ մէկ ամբողջութիւն: ... Այս յանձնառութեան հայեցումը ... չի խամրի այնքան ժամանակ, քանի դեռ մարդիկ մարդ կը մնան»²⁷: Փիլիսոփայութիւնը «... միշտ ներկայ է այնտեղ, որտեղ մարդն է ապրում»²⁸:

Ուրեմն քաղաքականի և իրաւականի կառուցարկումից առաջ և կառուցարկման ընթացքում փիլիսոփայութիւնը դրականօրէն համագործառնում է այս գոյգ կենսագործունէութիւնների հետ, սակայն քաղաքականի և իրաւականի արձանացումից անմիջապէս յետոյ, փիլիսոփայութիւնը սկսում է գործառնել ընդդէմ արձանացած մտակառոյցի: Փիլիսոփայական վերաիմաստաւորման արդիւնքում քաղաքականի ու իրաւականի արձանացումները կամ բարդանում և առաւել կենսունակ են դառնում կամ մերժում ու դուրս են մղում: Այս հնարաւոր զարգացումը տեղի է ունենում՝ արձանացած հայեցակէտերի ընդդիմացման միջոցով, կրկին փիլիսոփայականի համագործառնութեամբ՝ հէնց այնպէս, ինչպէս տեղի էր ունեցել նախորդ արձանացման կառուցարկման գործընթացը: Մոյն գործընթացը վերագրելի է հոգեւոր մշակութային բոլոր ձեւերին. Կարլ Եասպերսը այս նոյն գործընթացի սկզբնական փուլը նկարագրում է կրօնի և հակակրօնի՝ փիլիսոփայութեան նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի առումով. «Աստծոյ յայտնութեամբ

25. Ален де Бенуа, По ту сторону прав человека В защиту свобод, Ион, Москва, 2015, с. 9.

26. Karl Popper, In search of a better world, lectures and essays from thirty years, How I see philosophy, London and New York, 2000, p. 171.

27. К. Ясперс, Введение в философию, Мн.: Прополис, 2000, с 16.

28. Նոյն տեղը, էջ 134:

լուսաւորուած՝ այնկողմնային աշխարհի ձգողական ոյժը, կամ անաստուած աշխարհի համակողմնային ամենակարող իշխանութեան նկրտումը՝ և՛ մէկը, և՛ միւրը, կ'ուզենային, որ փիլիսոփայութիւնը դադարեցնէր իր գոյութիւնը»²⁹:

Այս նոյն օրինաչափութիւնը նկատուում է Թ. Կունի, գիտական յեղափոխութիւնների հայեցակարգում. նորմալ գիտութեան ժամանակաընթացքում գործառնում է գիտնականների հանրութեան կողմից ընդունուած յարացոյցը, սակայն, աստիճանաբար, ի յայտ են գալիս անոմալիաներ՝ կուտակուում են հակասութիւններ և ներքին խնդիրներ: Սրան յաջորդում է գիտական յեղափոխութիւնը՝ նոր յարացոյցով³⁰:

Փիլիսոփայութեան կազմաքանդող և վերաիմաստաւորող յատկութեան լինելութեան հետեւանք էր նիւտոնեան հանրայայտ գգուշացումը. «Փիզիկա՛, վախեցի՛ր մետաֆիզիկայից», իսկ Մ. Հոքինգը, անթրոպիզմի սկզբունքով, գտնում էր, որ «Մենք տիեզերքն այս ձեւով ենք տեսնում, որովհետեւ մենք գոյութիւն ունենք»³¹: Եւ այստեղ լիովին տրամաբանական մի հարց է ծագում. ի՞նչ իւրայատկութիւն ունեն քաղաքական ու իրաւականը՝ յարաբերած փիլիսոփայականին, ի տարբերութիւն, ասենք, բնագիտական կենսագործունէութիւնների, եթէ բոլոր բնական գիտութիւններն էլ ծնուել և ծնուում են փիլիսոփայութեան (փիլիսոփայելու) շրջանակներում³²:

Իւրայատկութիւնը բխում է քաղաքականի և իրաւականի, Նիցշէի ոճով ասած, մարդկային, չափազանց մարդկային լինելուց: Բնագիտական կամ մաթեմատիկական խնդիրներ դնելը և լուծելը ուղղակի կապ չի ենթադրում մարդու էութեան հետ, նման խնդիրները կարող են կապուել մարդուն միայն անուղղակի կերպով. Կոպեռնիկոսեան յեղափոխութիւնը դարձաւ հանրային և իշխանական քննարկման առարկայ ոչ թէ որովհետեւ ուղղակիօրէն ազդում էր հասարակական գիտակցութեան կամ մարդու աշխարհայեացքի վրայ, այլ որովհետեւ դրանից բխող եզրակացութիւններն էին աշխարհայեացքային՝ ուղղակիօրէն կապուած մարդու էութեանը: Ի տարբերութիւն այս բնագիտական կենսագործունէութեան ձեւերի, քաղաքականի և իրաւականի ազդեցութիւնը մարդու վրայ ուղղակի է, որովհետեւ «...մարդն իր բնութեամբ քաղաքական էակ է, իսկ նա, ով իր բնութեանը համահունչ, այլ ոչ պատահականութեան բերումով, ապրում է պետութիւնից դուրս, կամ բարոյական իմաստով թերհաս էակ է, կամ էլ՝ գերմարդ...»³³: Բացի սա էլ՝ քանի որ քաղաքականում և իրաւականում գործառնող բոլոր իրողութիւնները հէնց մարդունն են, ապա դրանց հասկացման և կիրառութեան հիմքում միշտ ընկած է «մարդու» էութեան և բնութեան վերաբերեալ մի ինչ-որ հայեցակարգ: Եւ քաղաքական ու իրաւական կենսագործունէութիւնները չեն կարող գործառնել՝ առանց հաշուի նստելու Կանտեան յաւերժական հարցի հետ, որին կարելի է հանգեցնել ողջ փիլիսոփայութիւնը. «Ի՞նչ է մարդը»³⁴: Բայց մարդու մասին պատկերացումները խիստ տարբեր են, նոյնիսկ, ամենաընդհանրական մակարդակում. «Եթէ զարգացած եւրոպացուն հարցնենք, թէ նա ի՞նչ է մտածում «մարդ» հասկացութեան պարագայում, ապա, գրեթէ միշտ, նրա գիտակցութեան մէջ կը սկսեն բախուել երեք անհամատեղելի գաղափարների շրջանակներ՝ ...յուդայաքրիստոնէական ... շրջանակի պատկերացումը ..., ... անտիկ-յունական շրջանակի պատկերացումը..., ... արդի բնագիտական և գենետիկական հոգեբանութեան շրջանակի պատկերացումը»³⁵: Իսկ քաղաքական և իրաւական իրողութիւնները նպատակային չեն լինի, քանի դեռ մէկ ընդհանուր ընկալում չկայ մարդու՝ ինչ և ինչպիսին լինելու վերաբերեալ,

29. Նոյն տեղը, էջ 16:

30. Տէս, Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Second Edition, Enlarged, Printed in the United States of America, The University of Chicago, 1970, ի թիւս այլնի, էջ 154:

31. Ու. Հոքինգ Ստեֆըն, Ժամանակի համառոտ պատմութիւն, Երևան 2001, էջ 130:

32. Տէս Anthony Kenny, An illustrated brief history of western philosophy, Blackwell Publishing, 2006, էջ 5:

33. Аристотель, Политика, Сочинения в четырех томах. Том 4, Москва, 1984 с. 378.

34. И. Кант, Трактаты и письма, Москва, 1980, с. 332.

35. М. Шелер, Положение человека в Космосе, Проблема человека в западной философии, Москва, 1988, с. 30.

որվիենտել «Օքսֆորդի դասախօսի ազատությունը խիստ տարբեր է Եգիպտական հողագործի ազատությունից»³⁶: Իսկ «ի՞նչ է», «ինչպիսի՞ ինչ է» և «ինչի՞ համար է» հարցերը բուն փիլիսոփայական են³⁷:

Այսպիսով, օրինաչափ և անհրաժեշտաբար է քաղաքականի և իրաւականի կապը փիլիսոփայականի հետ. սրանք մշտապէս ոչ միայն ուղեկցւում են փիլիսոփայականով, այլ լինելով լիովին ինքնուրոյն ոլորտներ (առնուազն՝ տեսական-գիտական մակարդակներում) գտնւում են փիլիսոփայականի ներսում: Քաղաքականն ու իրաւականը անհրաժեշտաբար ենթադրում են փիլիսոփայականը՝ որպէս ենթատեքստ, և փիլիսոփայականով է ուղղորդւում քաղաքականի ու իրաւականի նորմատիւային որոշարկումը: Վերջապէս՝ սրանք փոփոխւում և զարգանում են փիլիսոփայականի միջոցով:

Հետեւաբար քաղաքականի և իրաւականի գոյաբանական հիմքը փիլիսոփայականն է:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Յօդուածում քննւում է քաղաքականութեան և իրաւունքի գոյաբանական հիմքերը՝ նոյնականացնելով այս երկու ինքնուրոյն կենսագործունէութեան պատմական և տրամաբանական կապերը փիլիսոփայութեան հետ: Ուսումնասիրութեան շեշտն առանձնապէս դրուած է հիմնախնդրի տրամաբանական կողմի վրայ: Ուսումնասիրութիւնը նկարագրում և փաստարկում է քաղաքականութեան և իրաւունքի ծագումը, զարգացումը և մշտական կացութիւնը՝ փիլիսոփայութեան մէջ:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются онтологические основы политики и права, идентифицируя исторические и логические отношения этих двух независимых видов практики с философией. Основное внимание в исследовании акцентируется на логической стороне проблемы. Исследование описывает и аргументирует происхождение, развитие и перманентное пребывание политики и права в философии.

SUMMARY

In the article is examined ontological bases of politics and rights with identifying of these two substantive activities historical and logical directions with philosophy. In the research accent is put especially on the logical side of problem. The research describes and argues the origin, development and permanent indwelling of politics and right in the philosophy.

36. Isaiah Berlin, Liberty, Oxford University Press, 2002, p. 171.

37. Տե՛ս, Դավիթ Անյաղթ, Փիլիսոփայութեան սահմանումները, Երևան, 1980, էջ 35: