

**ՀՀ ԳԱԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ, ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ
ԵՎ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ**

Արմեն Վաչագանի Շուքուրյան

**ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱՐԺԵԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍԱԿԱՆ
ԵՎ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՄՊԵԿՏՆԵՐԸ**

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

ԺԲ.00.01-«Պետություն և իրավունքի տեսություն և պատմություն, պետական և իրավական ուսմունքների պատմություն» մասնագիտությամբ իրավաբանական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար

**Գիտական ղեկավար՝
իրավաբանական գիտությունների
դոկտոր, պրոֆեսոր՝ Հովհաննես
Միքայելի Ստեփանյան**

**Երևան – 2016
ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ.....

ԳԼՈՒԽ 1

**ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ**

- 1.1 Իրավական արժեքանույնը համացցիպական արժեքների համակարգում.....14
- 1.2 Իրավունքի արժեքը և իրավական արժեքները. վոխիսրաբերակցուն իմնախնդիրներ25

ԳԼՈՒԽ 2

ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐԸ ԻՐԱՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՉԱՐԳԱՑՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

- 2.1 Իրավունքի արժեքային պարկերացումները հին ու միջնադարյան իրավաբանական ուսմունքներում.....32
- 2.2 Նոր և նորագույն ժամանակաշրջանում իրավունքի արժեքանական մոտեցումները.....46

ԳԼՈՒԽ 3

ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԱՄԸՆԴՅԱՆՈՒՐ ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԸ

- 3.1 Բարիքը և օգուտը որպես իրավունքի համընդհանուր արժեքային հարկանիշներ.....64
- 3.2 Իրավունքը և ազատությունը.....77
- 3.3 Իրավունքը և արդարությունը.....86
- 3.4 Իրավունքը և հավասարությունը.....99
- 3.5 Իրավունքի արժեքային հարկանիշները «հետդասական» մետեցման

ԱՓՈՓՈՒՄ.....

125

**ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ
ՑԱԼԿ.....**

132

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ

Թեմայի հետազոտության արդիականությունը: Թեմայի գիտական հետազոտության արդիականությունը, ամենից առաջ, պայմանավորված է նրանով, որ խորհրդային և հետխորհրդային իրավագիտության մեջ իրավունքի արժեքանության հետ կապված հիմնահարցը բավարարուսումնասիրված չէ, առավել ևս այդ խնդիրը չի դարձել հատուկ հետազոտության առարկա: Միայն անցյալ դարի 90-ական թվականներին Մոսկվայում հրատարակվեց հոդվածների ժողովածու¹, որում որպես հետազոտության առարկա, առաջին անգամ շոշափվեց իրավունքի արժեքանության հիմնախնդիրը:

Իրավունքի արժեքանությունը ուսմունք է իրավունքի (արգիտիվ իրավունքի) արժեքային հատկանիշների և նրա սոցիալական նշանակության մասին: Այս առումով ցանկացած հասարակության իրավական համակարգի արդյունավետ գործունեությունը հիմնականում պայմանավորված է իրավունքի արժեքային հատկանիշներով, քանզի իրավունքը ողջ իրավական համակարգի միջուկն է, որի շուրջ ձևավորվում և գործում է ողջ իրավական համակարգը: Այս առումով, իրավունքը, եթե այն դիտարկվի գործառնական տեսակետից, իրենից ներկայացնում է սեփական արժեքներով ղեկավարվող մարդկանց կուլեկտիվ ստեղծագործության տիրույթ: Յենց իրավական կյանքին մասնակցող մարդկանց արժեքային կողմնորոշումները տալիս են իրեն զարգացման աղբյուրը:

Իրավունքի մասին պատկերացումների հիմնախնդիրները հնագույն ժամանակներից հուզել են մարդկությանը: Դարերի ընթացքում թե Արևմուտքում և թե Արևելքում ստեղծվել են իրավունքի բազմաթիվ և բազմազան տեսություններ: Այդ տեսությունները պայմանականորեն կարելի է ստորաբաժանել

¹ Տե՛ս՝ Проблемы ценностного подхода в праве: традиции и обновление. М., 1996.

հիմնականում երեք խմբի՝ բնական իրավունքի տեսություններ, նորմատիվիստական-էտատիստական տեսություններ և իրավունքի սոցիոլոգիական տեսություններ:

Իրավական միտքը առավել մեծ զարգացում է ստացել հատկապես Արևմուտքում, սկսած հին հույներից մինչև մեր օրերը, սակայն իրավունքի հիմնախնդիրները մինչև օրս իրենց լիարժեք լուծումը չեն ստացել: Ժամանակին Ի.Կանտն ու շարունակություն է դարձրել այն բանին, որ իրավագետները չեն կարողանում բացահայտել ուսումնասիրության սեփական առարկայի բնույթն ու առանձնահատկությունները, և հեզնել է, թե իրավաբանները դեռ փնտրում են իրավունքի իրենց բնորոշումը:

Ակնհայտ է, որ իրավունքի տեսության հիմնախնդիրների լուծման բարդությունը պայմանավորված է ոչ այնքան իրավունքի միասնական բնորոշման բացակայությամբ, թեպետ նման բնորոշումն էլ խիստ կարևոր է, այլ սոցիալական կյանքի և այդ կյանքի վերաբերյալ պատկերացումների փոփոխականությամբ:

Այդ պատճառով իրավունքի տեսության հիմնախնդիրները մինչև օրս վերջնական լուծում չեն ստացել:

Հիմնարար իրավաբանական հասկացությունների, այդ թվում՝ իրավունքի արժեքային հատկանիշների վերաբերյալ մաստավորման գործընթացը նախանշում է իրավական կարգավորման հիմնական տեսական կառույցների և մոդելների ձևակերպումն ու մշակումը:

Իրավունքի նկատմամբ մոտեցումների բազմակարծությունը, դրա ընկալման բազմազանությունը լիովին համարժեք են հումանիտար գիտությունների ժամանակակից զարգացմանը և չեն հանդիսանում ճգնաժամի հատկանիշ կամ իրավագիտության առանձնահատկություն: Դրույթների նույն բազմազանությունն է նկատվում նաև հասարակության, քաղաքականության իմաստի ու հասկացության մասին հարցերում, իրավագիտության, սոցիոլոգիայի, մշակութաբանության ոլորտում, իշխանության մեջ: Իրավագիտության շրջանակներում մինչ օրս չեն նվաճվել հայացքների գոնե մոտավոր նմանություն գիտնականների շարքում այն կապակցությամբ, թե ինչպես պետք է հասկանալ իրավունքի արժեքային հատկանիշները:

Յեկնց վերը նշվածով է պայմանավորված թեմայի ընտրությունը և հետագոտության արդիականությունը:

Յետագոտության թեմայի գիտական մշակվածության վիճակը.

Ժամանակակից իրավագիտության մեջ իրավունքի հասկացության և, մասնավորապես՝ իրավունքի արժեքանության հիմնախնդիրներին վերաբերվող հրապարակումները կարելի է բաժանել երկու խմբի: Յրապարակումների մեծ քանակն ու իրավունքի փիլիսոփայությանը վերաբերվող գրեթե բոլոր հարցերը նվիրված են իրավունքի էության մասին հարցի պատասխանին: Իրավունքի ընդհանուր տեսության շրջանակներում այդ հիմնախնդիրն է նվիրվում ատենախոսությունների և մենագրությունների հեղինակների ու շարժումների, քանի որ ավանդույթ է դարձել իրավունքի էությանը վերաբերվող սեփական դիրքորոշման արտահայտումը պետության և իրավունքի տեսության հանգուցային հիմնախնդիրների դիտարկման ժամանակ: Իրենց կողմից վերլուծվում են իրավունքի էության հարցերը ծագման, մեթոդաբանության, իրավունքի ճանաչման տեսության, դրան կատարման մոտեցումների, իրավունքի ընդհանուր տեսության առարկայի հարցերը: Ընդ որում ժամանակակից իրավաբանական գրականության մեջ առանձնացվում են բևեռային տեսակետեր իրավունքի նկատմամբ նորմատիվային մոտեցումը խորապես հիմնավորված ու ներկայացված է Մ.Ի. Բայտինի կողմից, լայն հասկացությունը վերլուծված է Գ.Վ. Մալցևի կողմից, հերմենևտիկական-ֆեոմենոլոգիական, հաղորդակցական, հասարակական-մշակութային, մշակութային-մարդաբանական մոտեցումները, որոնք ունեն ընդհանուր մեթոդաբանական կորիզ, հիմնավորված են՝ Յ.Մ. Ստեփանյանի, Ա.Ի. Օվչիննիկովի, Ա.Վ. Պոլյակովի, Վ.Ն. Սինյուկովի կողմից, ինտեգրատիվ իրավաընկալումն իր զարգացումը ստացավ Վ.Գ. Գրաֆսկու աշխատություններում, ազատական հայեցակարգը մշակվել է Վ.Ս. Ներսեսյանցի կողմից: Յեղինակներից շատերն առաջարկում են ինտեգրատիվ իրավաընկալման, բնական իրավունքի տեսության, իրավունքի նկատմամբ տարբեր մոտեցումների սինթեզման սեփական մոդելները կամ էլ պաշտպանում են դասական իրավաբանական

պրզիտիվիզմի դիրքերը իրավունքի տեսության ու փիլիսոփայության զանազան հիմնախնդիրների ուսումնասիրման համատեքստում, դրանց շարքում են Ս.Ս. Ալեքսեևի, Վ.Կ. Բաբանի, Վ.Մ. Բարանովի, Լ.Վ. Բուտկոյի, Ա.Բ. Վենգերովի, Վ.Ի. Գոյմանի, Վ.Պ. Կազիմիրչուկի, Վ.Ն. Կարտաչովի, Դ.Ա. Կերիմովի, Վ.Ն. Կուրյավցևի, Յու.Վ. Կուրյավցևի, Է. Վ. Կուզնեցովի, Վ.Վ. Լազարևի, Վ.Վ. Լապանայի, Վ.Յա. Լյուբաշիցի, Ռ. Լուկիչի, Ն.Ի. Մատուզովի, Ա.Վ. Մալկոյի, Ա. Նաշիցի, Պ.Ե. Նեդբայլոյի, Վ.Ս. Ներսեսյանցի, Գ.Ս. Օստրոումովի, Ա.Ս. Պիգուլկինի, Պ.Մ. Ռաբինովիչի, Ռ.Ա. Ռոմաշևի, Վ.Պ. Մալախովի, Ա.Յու. Մորդովցևի, Վ.Կ. Տոլսախի, Ս.Վ. Պուլենինայի, Ա.Ռ. Ռատինովի, Յու.Ս. Ռեշեսովի, Ն. Ռուլանի, Ի. Սաբոյի, Վ.Ն. Սինյուկովի, Վ.Մ. Սիրիխի, Ա.Ֆ. Չերոանցևի և այլոց հետազոտությունները:

Աշխատանքների երկրորդ խումբն ուղղված է իրավունքի, դրամեթոդաբանության, տեսական-իրավական կողմերի գործընթացի ուսումնասիրմանը, իրավաընկալման տարբեր մոդելների համեմատությանը, իրավագիտակցության սուբյեկտների, կառուցվածքի և տիպաբանության վերլուծությանը: Դրանց թվում հարկավոր է առանձնացնել Ա.Ի. Օվչիննիկովի աշխատությունները, ով հետազոտել է իրավունքի ընկալումն իբրև իրավական մտածողության գործառնություն և գործողություններից մեկը Էպիստեմոլոգիական և տեսական-ճանաչողական դիրքերից, Պ.Ա. Օլին ուսումնասիրել է հիմնական մոտեցումների տիպաբանության չափանիշերը, իրավունքի ընկալման օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ գործոնները, Վ.Ի. Պոպովինը ամբողջացրեց իրավաընկալման տեսական փորձը խորհրդային իրավաբանական գիտության մեջ, Ի.Լ. Չեստնովինը առանձնացրեց իրավաընկալման ժամանակակից տեսակների գաղափարական ու աշխարհայացքային հիմքերը, Ս.Ա. Մարկովա-Մուրաշովան քննարկեց իրավական համակարգերի տիպաբանությունը իրավագիտակցման մշակութային տարբերությունների հիմնախնդրի հետմիասնությունում:

Որպես ատենախոսական աշխատանքի հայեցակարգային հիմքեր, անհրաժեշտ է նշել այն աշխատությունները, որոնք պարունակում են իրավունքի արժեքաբանության հիմնային մշակումները այնպիսի մտածողների և գիտնականների, ինչպիսիք են Թովմա Աբվինացին,

Յոգու Գրոցիոսը, Ջոն Լոկը, Իմանուել Կանտը, Գևորգ Յեզեյը, Ռ. Պաուսնդը, Պ. Սորոկինը, Ռ. Յերիեզը, Բ. Սալինյին, Ե. Էռլիխը, Լ. Պետրաժիցկին, Ժ. Մարիտենը, Ն. Ալեքսեևը, Լ. Տիխոմիրովը, Դ. Խոմյակովը, Ա. Խոմյակովը, Վ. Սոլովևը, Ի. Իլյինը, Ե. Տրուբեցկոն, Ի. Վիրինսկին և այլք:

Ընդ որում, չնայած իրավունքի արժեքանության տարբերմոտեցումների բազմաթիվ հետազոտությունների, իրավական գաղափարների պատմության տարբեր տեսակետների, իրավունքի արժեքանության տեսամեթոդաբանական վերլուծության հարցերը մնում են քիչ ուսումնասիրված: Յայրենական իրավագիտության մեջ իրավունքի էության և արժեքանության հիմնախնդիրներին այս կամ այն չափով անդրադարձել են Ն.Ա. Ապիյանը, Գ.Գ. Յարուբյունյանը, Ռ.Գ. Պետրոսյանը, Վ.Ռ. Նազարյանը, Գ.Բ. Դանիելյանը, Յ.Մ. Ստեփանյանը, Գ.Յ. Սաֆարյանը, Ա.Գ. Վաղարշյանը և այլք:

Յավուր պատշաճի գնահատելով վերոնշյալ գիտնականների ներդրումը քննարկվող հիմնախնդրի վերաբերյալ, այդուհանդերձ արձանագրում ենք, որ սույն ատենախոսական հետազոտությունը առաջիններից մեկն է, որն ամբողջությամբ նվիրված է իրավունքի արժեքանության հիմնախնդրի համակողմանի վերլուծությանը:

Ատենախոսական հետազոտության օբյեկտ է հանդիսանում ժամանակակից իրավունքի արժեքանությունը և իրավական արժեքները:

Յետազոտության առարկան է իրավունքի արժեքանության բովանդակությունը՝ գործնական նշանակության՝ իրավաստեղծ, իրավակիրառ և իրավապահպանման ոլորտներում:

Ատենախոսական հետազոտության նպատակը կայանում է իրավունքի՝ իբրև սոցիալական արժեքային երևույթի իմաստավորման և իրավաբանական հետկապված տեսաիրավական և մեթոդաբանական հիմնախնդիրների համալիր վերլուծությունը:

Դրված նպատակին հասնելու համար ատենախոսության մեջ առաջադրվում և լուծվում են հետևյալ **խնդիրները**.

- ձևակերպել իրավունքի արժեքանության հասկացությունը,
- վերլուծել իրավունքի արժեքանության ուսմունքի պատմական

զարգացումը,

– որոշել իրավունքի արժեքանույթյան հետազոտման մեթոդաբանությունը, իրավունքի արժեքային բնույթն ու առանձնահատկությունները,

– վերլուծել իրավունքի՝ որպես սոցիալական արժեքի ընկալման առանձնահատկությունը ժամանակակից իրավագիտակցման և իրավաճանաչողություն համտեքստում,

– բացահայտել իրավունքի արժեքանույթյան ժամանակակից մոտեցումները, դրա տարբեր տեսակների սինթեզման հնարավորությունները,

– բնութագրել իրավունքի հիմնական արժեքանական հատկանիշները:

Առենախոսական հետազոտության գիտական նորույթն ամենից առաջ, կայանում է նրանում, որ հայրենական իրավագիտության մեջ համակարգված ու բազմակողմանի վերլուծության արդյունքների հիման վրա, բացահայտվել է իրավական արժեքանույթյան և իրավական արժեքների եզրույթների հասկացական-առարկայական բովանդակությունը, էությունը և առանձնահատկությունները: Աշխատանքում տարանջատվել է իրավունքի համընդհանուր և անմիջական (հիմնական) արժեքային հատկանիշները, ներկայացվել է դրանց տեսական և գործնական նշանակությունը՝ իրավակարգավորումների ոլորտում:

Աշխատանքում նաև հիմնավորվում է հեղինակային մոտեցումը, ըստ որի իրավունքի արժեքը և իրավական արժեքները կազմում են տվյալ սոցիոմի սոցիալ-իրավական համակարգի միջուկը, արտահայտում են պետիրավական ռեժիմի տիպը և իրավական մշակույթի զարգացվածության մակարդակը: Գիտական նորույթի տարրեր են պարունակում նաև պաշտպանությանը ներկայացվող դրույթներում:

Պաշտպանությանը ներկայացվող հիմնական դրույթներն են՝

1. Սոցիալական արժեքների առանձնահատկությունը նրանում է, որ հանդիսանալով սոցիալական որևէ գոյի (երևույթի) օրգանական-օբյեկտիվ հատկանիշներ, այդուհանդերձ կրում են նաև սուբյեկտիվ հայեցակարգային բնութագրիչ-գնահատականներ: Եթե

օբյեկտիվ հատկանիշները որակական բնույթի են, ապաստույթ էկտիվ գնահատականները կարող են վերաբերվել ինչպես օբյեկտիվ հատկանիշների էությանը (որակական բնույթին), այնպես էլ արտաքին կողմերին:

2. Իրավունքի արժեքները՝ որպես սոցիալական արժեհամակարգի անկապտելի մաս, օժտված են ինչպես ներքին որակական (օրգանական) հատկանիշներով՝ արդարության, ազատության, հավասարության, մարդասիրության, լեզվի տիրության, հարկադրականության և այլն, այնպես էլ արտաքին բնութագրական հատկանիշներով՝ ձևական որոշակիության, հրապարակայնության, պատշաճ ընթացակարգի պահպանության, մատչելիության և այլն:

3. Իրավունքի արժեքը բնութագրում է հենց իրեն՝ իրավունքի էության ու բովանդակության համակարգը, որպես սոցիալական բարիք, ազատության չափանիշ, համապարփակ սոցիալական-նորմատիվ կարգավորիչ, հասարակության բնականոն գործառնության գործիքակազմ և այլն:

Եթե իրավունքի արժեքները հենց իրավունքին բնորոշ որոշիչ, առաջնային, էական տային բնութագրական հատկանիշներ են, ապա իրավական արժեքները՝ իրավունքից ածանցյալ իրավական երևույթների արժեհամակարգն են կազմում, այսինքն՝ իրավական արժեքները կոնկրետ սոցիալ-իրավական երևույթներ են, իրավական միջոցներն ու կառուցակարգերն են: Օրինակ՝ անձի անվտանգությունը, հիմնական իրավունքները և ազատությունները, իրավունքների երաշխավորվածությունը, պետական իշխանության ժողովրդավարական կառուցակարգը (իշխանությունների բաժանումը, իշխանության սահմանափակումը իրավունքով և այլն), իրավական սկզբունքները և այլն:

4. Իրավունքն իր արժեքանական չափման մեջ ոչ թե բարոյական արժեքների կրող է, ինչը բնութագրական է բնական իրավունքի տեսությանը, այլ հենց իրավական արժեքների խիստ որոշակի ձև, արժեքային բոլոր մյուս (բարոյական, ավանդական, կրոնական) ձևերից տարբերվող, որպես իրավական պարտադրականության առանձնահատուկ ձև է: Յետևաբար, իրավունքի արժեքը դրա իրավական նշանակության ու իմաստի մեջ է:

5. Աշխատանքում տարբերակվում է օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ իրավական արժեքները, սակայն ոչ թե իբրև երկու ինքնուրույն արժեքների տեսակ, այլ իբրև միևնույն արժեքավոր երևույթների ընկալման տարբեր եղանակներ: Իրավական արժեքը սուբյեկտիվ է այն չափով, որով այն ունի ներքին ձգողականություն, որն այն ունի կոնկրետ անձի կամ սոցիալական խմբի համար, իսկ օբյեկտիվ՝ այն չափով, որով այն հանդիսանում է արտաքին գործոն, «պարտադրվում» է սոցիալական շրջապատի կողմից:

Չե տևաբար, իրավական համակարգի ներսում կամ դրա հետ սերտորեն կապված գոյություն ունեցող գործողությունների ու որոշումների ամբողջությունը հանդես է գալիս իբրև իրավունքի սոցիալական թային արժեքի ընդհանրական արտացոլում: Սակայն իրավական արժեքների համակարգում առկա է իրարժեքներդաշնակությունն ու անհասակականությունն ավելի շուտ իդեալական, քան իրական վիճակ է: Ժամանակակից հասարակության մեջ գոյություն ունի արժեքների բազմակիություն, որոնց միջև հաճախակի առաջանում են բախումներ, քանի որ տարբեր կենսական իրադրություններում հարկ է լինում գոհաբերել դրանց միմասը:

6. Գործնական առումով իրավակարգավորումների արդյունավետությունը հիմնականում պայմանավորված է իրավական արժեքների վերաբերյալ հասարակական համաձայնությունով: Չակառակ դեպքում իրավակիրառ պրակտիկայում հնարավոր է տարբեր արժեհամակարգ կրող սուբյեկտների համաձայնեցված գործունեությունը՝ իրավունքի ընդհանուր արժեքների վերաբերյալ համաձայնության բացակայության պայմաններում: Սակայն իրավունքի սոցիալական էգիտիմության կարևոր բաղադրիչներից է՝ իրավաստեղծ գործունեության պատշաճ ընթացակարգերի պահպանմանը զուգընթաց: Չե տևաբար, իրավունքի արժեքային ողջ համակարգը (այդ թվում իրավական և սոցիալական էգիտիմության պահպանումը) երաշխիք է իրավունքի բոլոր սուբյեկտների կողմից իրավական նորմերի պահանջների պատշաճ պահպանման և կատարման համար:

7. Ժամանակակից հայ հասարակության իրավագիտակցության մեջ իրավունքի արժեքական ընկալումը, որպես կանոն, առանձնանում

Ե երկակի դրսևորմամբ: Մի կողմից՝ տարբեր իրավական և գիտական աղբյուրներում ընդունվում է իրավական արժեքն ու նշանակությունը հասարակության բնականոն գործառնության համար, մյուս կողմից՝ իրավակարգավորումների ու նորոտում և իրավակիրառ պրակտիկայում դեռևս շարունակվում են իրավունքի և նրա արժեհամակարգի վերաբերյալ նեհիլիստական ու ոչ պատշաճ դրսևորումները (պատշաճ ընթացակարգի, ողջամիտ ժամկետների, օրինականության ռեժիմի խախտումները):

Յետևաբար իրավունքի արժեքային հատկանիշների նշանակության ըմբռնումը և իմաստավորումը իրավակարգավորումների ու նորոտում ու ողջ հասարակության կողմից՝ կարևոր նախապայմաններից է մեզանում իրավաօրինականության ռեժիմի, և իրավակարգի պահպանման և մարդու իրավունքների երաշխավորված պաշտպանության ապահովման համար:

8. Իրավունքի արժեհամակարգում աշխատանքում առանձնացվում են հետևյալ առաջնային, ելակետային, արժեքային հատկանիշները. նորմատիվությունը, որոշակիությունը, համապարտադրականությունը, լեգիտիմությունը:

8.1 Իրավունքի օրգանական-առաջնային հատկանիշներից է նրա **Նորմատիվությունը**: Նորմատիվությունը նշանակում է, որ իրավունքը իրենից ներկայացնում է, նախ և առաջ, սոցիալական նորմերի վարքի կանոնների համագումար, որոնք կարգավորում են հասարակական հարաբերությունները: Նորմատիվությունը դրսևորվում է հաղորդականության մեջ այդ ինտեգրացիաների ընթացքում արտադրվող համաձայնության միավորված մարդկանց փախգործակցության մեջ: Նորմատիվությունը նշանակում է նաև, որ իրավունքը կարգավորում է ոչ առանձին, սակայն շարունակվող և կրկնվող կենսական իրավիճակներ, և դրական գնահատված գործողություններ և իրադրություններ: Իրավունքի նորմատիվությունը դրսևորվում է նրա գործունակության մեջ կամ կենսագործունեության մեջ: Յետևաբար իրավունքի արդյունավետությունը պայմանավորված է նրա շարունակական և արդյունավետ գործունակականության մեջ:

8.2 Իրավունքի հիմնային հատկանիշներից է նրա **որոշակիությունը**,

որը ենթադրում է իրավունքի նորմի բովանդակային իմաստի հստակություն և իրավական հետևանքների կանխատեսելիություն, այսինքն՝ իրավական որոշակիությունն արտահայտում է իրավաբարգավորումների տրամաբանությունը, այս առումով՝ իրավական որոշակիությունը նաև իրավաբանական-տրամաբանական համակարգված ձև է:

8.3 Իրավունքի **համապարտադրությունը**, որպես իրավունքի առաջնային արժեքային հատկանիշ, կարելի է ներկայացնել որպես նրա առավել սոցիալական կարևորություն և նշանակություն՝ սոցիոլոմիամբողջության ապահովման տեսակետից:

Իրավունքի համապարտադրության արժեքային հատկանիշի չափանիշներից է կայունությունը և անխափան գործադրումը, ինչպես նաև հասարակության և նրա յուրաքանչյուր անդամի կողմից իրավական նորմերի պահանջների անվերապահ պահպանումը և կատարումը: Յետևաբար համապարտադրականության արժեքային հատկանիշը առավել գործառնության ին նշանակություն ունի:

8.4 Իրավունքի նորմատիվության և համապարտադրության արժեքային հատկանիշների պահպանման գործում էական նշանակություն ունի նրա **լեգիտիմության** հարցը, որը դրսևորվում է երկու ասպեկտով՝ իրավական և սոցիալական:

Իրավական ասպեկտով իրավունքի **լեգիտիմությունը** արտահայտվում է իրավաստեղծ գործունեության ոլորտում պատշաճ ընթացակարգի պահպանմամբ, ինչպես նաև նորմատիվ-իրավական ակտերի բովանդակությունում իրավական արժեքների խելամիտ հաշվառմամբ:

Սոցիալական ասպեկտով իրավունքի **լեգիտիմությունը** դրսևորվում է հասարակության կողմից իրավունքի հեղինակության անվերապահ ընդունումը որպես համապարտադիր վարքագծի կանոնի (մոդելի):

9. Իրավունքի համապարփակ, տրանսցենդենտալ արժեքային հատկանիշ է նրա գլխավոր գործառնությունը՝ սոցիոլոմիամբողջականության և բնականոն գործառնության վերարտադրության ապահովումը: Այս հատկանիշը տրանսցենդենտալ է, քանի որ դուրս է գալիս նեղ իրավական շրջանակներից և

ընդգրկում է ողջ հասարակությունը և ապահովում է հասարակության բազիսային (հիմքային) և վերնաշեմքային կառույցների բնականոն գործառնությունը և առաջընթաց զարգացումը:

Յեռագոտության տեսական բազան. Սույն ատենախոսական աշխատանքի համար որպես տեսական բազա ծառայել են հայրենական և արտասահմանյան գիտնականների՝ Ն.Ա. Ապիյանի, Գ.Բ. Դանիելյանի, Գ.Գ. Յարուբյունյանի, Վ.Վ. Ստեփանյանի, Յ.Մ. Ստեփանյանի, Գ.Յ. Սաֆարյանի, Ա.Գ. Վաղարշյանի, Ն.Ն. Ալեքսևի, Ս.Ս. Ալեքսևի, Վ.Կ. Բաբանի, Վ.Ս. Բարանովի, Լ.Վ. Բուտկոյի, Ա.Բ. Վենգերովի, Վ.Ն. Կարտաչովի, Դ.Ա. Կերիմովի, Վ.Վ. Լազարևի, Ա.Վ. Մալկոյի, Վ.Ս. Ներսեսյանցի, Ա.Ս. Պիգուկինի, Վ.Պ. Մալախովի, Վ.Ս. Սիրիխի, Ջ. Բերմանի, Ռ. Իերինգի, Ի. Սավինյի, Ժ. Մարիտենի, Գ. Ռադբրուխի, Յ. Յարտի, Լ. Ֆուլերի և այլոց աշխատությունները:

Յեղինակն օգտագործել է նաև փիլիսոփայական և պատմագիտական աշխատություններ, որոնք այս կամ այն կերպ շոշափել են արժեքանության հետ կապված հիմնախնդիրները:

Յեռագոտության մեթոդաբանական հիմունքները: Սույն ատենախոսական աշխատանքի ուսումնասիրության ընդհանուր մեթոդներն են՝ համընդհանուր դիալեկտիկայի օրենքները և գիտական ճանաչողության կատեգորիաները, ինչպես նաև հատուկ պատմահամեմատական, իրավահամեմատական, համակարգային վերլուծության և իրավաբանական վերլուծության մեթոդները:

Ատենախոսական հեռագոտության գիտատեսական և գործնական նշանակությունը. Ատենախոսության մեջ ձեռնարկված իրավունքի արժեքանական ընկալման տեսական-տեսամեթոդաբանական վերլուծությունը թույլ է տալիս շտկել ժամանակակից իրավական ուսմունքի մասին միակողմանի պատկերացումները, գիտակցել իրավաճանաչման դերը ազգային պետության իրավական քաղաքականության մեջ, մշակել իրավական դաստիարակության և մասնագիտական իրավական մշակույթի բարձրացմանը վերաբերվող միջոցառումները, կատարել ագործել ողջ իրավական համակարգերը իրավաբանական կրթության: Ատենախոսության նյութերը կարող են օգտագործել պետության և իրավունքի տեսության, քաղաքական ու

իրավական ուսմունքների պատմության, այլ ճյուղային իրավաբանական գիտությունների ուսումնառության ժամանակ:

Ատենախոսական հետազոտության արդյունքների փորձարկումը.

Սույն ատենախոսական աշխատանքն իրականացվել է ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի պետիրավական հետազոտությունների բաժնում, որտեղ տեղի է ունեցել աշխատանքի քննարկումը և գրախոսությունը:

Աշխատանքի հիմնական դրույթներն իրենց արտացոլումն են գտել հեղինակի մի շարք գիտական հրատարակումներում:

Ատենախոսական աշխատանքի կտուցվածքը. Սույն աշխատանքը բաղկացած է ներածական մասից, երեք գլխից, որոնք ներառում են ինը ենթագլուխ, ամփոփումից և օգտագործված գրականության ցանկից:

Գ Լ ՈՒ Խ 1
ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ

1.1. Իրավական արժեքանույնը ունը համացոցիալ ական արժեքների համակարգում

Իրավական արժեքանույնը ունը՝ որպես հետազոտության առարկա, գիտության մեջ շրջանառվեց XIX դարի առաջին կեսերին²:

Սովորական գիտակցական մակարդակում արժեքը այն ամենն է, որ գնահատվում է հասարակության և նրա անդամների կողմից: Այս առումով, արժեքները կարող են լինել բնական և սոցիալական երևույթները, իրը և գործողությունները, նույնիսկ մարդկանց հայացքները և համոզմունքները: Հաճախ, «արժեք» եզրույթը նմանեցնում են «նշանակություն» եզրույթի հետ:

Ընդհանրապես, վարքագծի այլընտրանքային տարբերակների միջև ընտրության անհրաժեշտությունը բնորոշ է ոչ միայն ճանաչողական գործընթացի համար, այլև ցանկացած այլ սոցիալական գործողության համար: Իրավական իրողության մեջ անգամ անգործությունը հաճախակի իրենից ներկայացնում է լարված ընտրության արդյունք: Իր հերթին, ցանկացած ընտրության հիմքում միշտ գտնվում է որոշակի արժեհամակարգ: Հենց արժեքային մոտեցման շնորհիվ հնարավոր է դառնում սուբյեկտների բուն իրավական ակտիվությունը, ինչպես և սոցիալական գործունեության մնացած բոլոր ձևերը: Արժեքային երանգ նետելով սոցիալական աշխարհի այս կամ այն երևույթներին, անհատներն ու ընդհանրությունները դրանով իսկ նույնացնում են դրանք իբրև ցանկալի կամ անցանկալի, դրանց հետեն կապում իրենց շահերն ու մտադրությունները: Այն օբյեկտը, որը սուբյեկտի աչքերում զուրկ է արժեքային նշանակությունից, իր համար «կույր բիծ է», այսինքն՝ չի գրավում դրա ուշադրությունը և հաշվի չի առնվում իր կողմից իր վարքագծում: Որպես կանոն, արժեքների տակ հասկանում են առարկաների ու երևույթների

² Տե՛ս **Бабенко А.Н.** Правовые ценности и освоение их личностью. Диссертация на соискание ученой степени доктора юрид. наук. М., 2002, с. 23-24.

որոշակի որակները, որոնք անհատական կամ կոլեկտիվ փորձի տեսանկյունից ունեն արտահայտված դրական կամ բացասական արժեք: Բրիտանական հանրագիտարանի համաձայն, արժեքը՝ «սովորական կիրառման մեջ եզրույթ է, որը նշանակում է արժեքավորը»³: Արժեքի տակ կարելի է հականալ «ցանկացած հետաքրքրության, ցանկության, ձգտման և այլն յուրաքանչյուր առարկան»⁴: Մոտեցումների նկատմամբ փոքր ինչ այլ մոտեցումը կապված է նրա հետ, որ «դրանք կայուն համոզմունքներ են նրանում, որ վարքագծի /գործողությունների/ որոշակի տեսակն ավելի նշանավոր է /նախընտրելի է/ մշակույթի գոյություն ունեցող տեսակում կամ մշակութային կոնտիքստում»⁵: «սեփական վարքագծի նպատակների ու նորմերի մասին մարդկանց ընդհանրացված պատկերացումները, որոնք մարմնավորում են պատմական փորձը և կուտակված արտահայտում են առանձին ազգի և ողջ մարդկության մշակույթի իմաստը»⁶:

Արժեքների բնույթի մասին փիլիսոփայական պատկերացումներն էապես տարբերվում են արմատական արգիտիվիզմից, որը բխում է արժեքների հարաբերական /ռելյատիվ/ բնույթից, որոնք հանգեցվում է սուբյեկտի համար օբյեկտի ցանկալի լինելուն, կամ վերջինի զգացումներին, մինչև օբյեկտիվիզմը, որի տեսանկյունից արժեքների գոյությունն ընդհանրապես կապված է մարդու հոգեֆիզիկական կազմվածքի հետ /Մ. Շելեր/, դրանք հասկացվում են իբրև բուն իրերի ու անձանց առանձնահատուկ հատկությունները /Ն. Գարտման/⁷:

Կառուցվածքային ընդհանուր մոդելը, որի հետ կապվում է արժեքների մասին պատկերացումը հիմնված է նրա վրա, որ մարդկային վարքագիծը կրում է ինտենցիոնալ /այսինքն՝ ուղղորդված/ բնույթ: Իրողության տարբեր տարրերը կարող են մարդու կամ կոլեկտիվի մոտ առաջացնել կամ ձգողություն, կամ վանում: Դրանից ելնելով արժեքը կարող է բնութագրվել իբրև մի

³ Value // Encyclopaedia Britannica. 11th ed. Vol. XXVII. P. 867.

⁴ Ивин А.А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 12.

⁵ Супрун В.И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С. 162.

⁶ Стелупин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. 1996. N 5. С. 5.

⁷ Մանրամասն տես՝ Лосский Н. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж. 1931. С. 6-15.

որակ, որի ուժով առարկան կամ երևույթը դառնում են սոցիալական ձգտումների օբյեկտ:

Առօրյա հասարակական պրակտիկայում արժեքներն ակնառու կերպով դրսևորվում են ընտրության իրավիճակներում, երբ սուբյեկտից պահանջվում է նախապատվություն տալ վարքագծի այս կամ այն տարբերակին:

Արժեքային բովանդակությունը դրված չէ սոցիալական իրողության բուն առարկաների ու երևույթների մեջ, այլ ներմուծվում է գնահատող սուբյեկտի կողմից: «Մենք ընկալում /ճանաչում/ ենք մարդկանց և իրերը, որոնք ունեն արժեք կամ չունեն այն: Եվ դրա հետ մեկտեղ մենք մեզ հաջիվ չենք տալ իսկ նրանում, որ մենք՝ դիտարկման սուբյեկտները, հանդիսանում ենք արժեքային չափանիշների արժեք, այլ ոչ թե իրերն ու մարդիկ՝ այդ դիտարկման օբյեկտները»⁸: Օբյեկտի այն որակը, որը տվյալ հանգամանքներում հանդես է գալիս որպես դրական արժեք կոնկրետ անձի համար, մեկ այլ սուբյեկտի համար կամ նույնի համար այլ պայմաններում կարող է փոխել իր նշանը հակառակին կամ դառնալ ընդհանրապես անտարբեր:

Սակայն արժեքներն ունեն ոչ միայն սուբյեկտիվ, այլև օբյեկտիվ բովանդակություն: Այն բխում է հենց նրանից, որ արժեքների ծագումը մնում է կոլեկտիվ, անգամ եթե բուն գնահատականը բխում է առանձին անհատից: Արժեքներն օբյեկտիվ են այն չափով, որով դրանք պահպանում են իրենց խմբային պատկանելիությունը: Այս իմաստով կոնկրետ մարդու համար տարբերվում են, մի կողմից, իր սեփական, սուբյեկտիվ արժեքները, իսկ մյուս կողմից՝ այն սոցիալական խմբի /ընդհանրության/ արժեքները, որին նա պատկանում է: Արժեքների վերջին կատեգորիան իր նկատմամբ հանդես է գալիս իբրև արտաքին մի բան, որոշ իմաստով՝ հարկադրական, նշանակում է՝ օբյեկտիվ:

«Արժեք» ու «գին» հասկացությունների նմանությունը հեռու է պատահական համընկնումից, այլ արտացոլում է այն հանգամանքը, որ հասարակական կարգի ժամանակակից ձևը մեծապես հիմնվում է

⁸ Радбрух Г. Философия права. М., 2004. С. 11.

փոխանակման տիպի կատեգորիաների ու պատկերացումների վրա⁹: Ընկալման այս մոդելի շրջանակներում բոլոր սոցիալական հարաբերություններն ու ինստիտուտները դիտարկվում են իբրև փոխանակման հատուկ տարատեսակներ: Կարելի է ենթադրել, որ արժեքների մասին բուն հարցադրումն իրենից ներկայացնում է ապրանքադրամական հարաբերությունների տարածման կողմնակի էֆեկտ:

Այս իմաստով իր վրա ուշադրություն է դարձնում արժեքի ու գնի ակնհայտ կապը¹⁰: Մի շարք դեպքերում այս հասկացությունները կարող են հանդես գալ իբրև միմյանց փոխարինելի, օրինակ, Պրուդոնը զարգացնում էր արժեքի աշխատանքային տեսությունը, իսկ Մարքսը՝ արժեքի աշխատանքային տեսությունը, ընդ որում արժեքի ու գնի տակ հասկանում են միևնույն երևույթը:

Այս պատկերացումների արմատները կարելի է հայտնաբերել հնագույն մշակույթներում: Օրինակ, Մ. Մոսի «Ընծայի մասին ակնարկ» դասական աշխատության մեջ նկարագրվում են մարդից եղերի հավատամքները իրի հոգիների մասին, այդպես կոչված հաուները /բառացիորեն՝ «քամի»/: Այս հոգին անընդհատ նպաստում է ցանկացած առարկային և ունի սեփական ստիպողական ուժ՝ մասնավորապես, այն կարող է պարտադրել նրան, ում նվիրված էր իրև կատարել փոխադարձ նվեր, կամ վրեժխնդրություն կատարել նրան կատմամբ, ով գողացավ այս իրը: Ընդ որում «հաուն», ըստ երևույթին, ձգտում է «վերադառնալ իր ծննդավայրը» և ընդհանրապես «ինքն է հանդես գալ իսանհատի նման մի բան»¹¹:

Ըստ էության, այստեղ արդեն երևում է իրի «կրկնակիի» առաջացման գործընթացը, որը կատարում է ընկերակցության մեջ տարբեր կարգավորիչ գործառույթները և որոշ չափով գիտակցվում է իբրև ինքնուրույն մի բան: Հետագայում տեղի է ունենում նոր տրոհում, որի ժամանակ իրի այս ոգին սկսում է հանդես գալ արդեն երկու դեմքով՝ արժեքի ու գնի տեսքով, որոնք երբեմն

⁹ Տե՛ս՝ **Чеснов И.Л.** Истоки права // Истоки и источники права: очерки / под ред. **Р. А. Ромашова, Н.С. Нижник.** СПб., 2006. С. 62-64.

¹⁰ Տե՛ս, օրինակ՝ **Мартышин О.В.** Проблемы ценностей в теории государства и права // Государство и право. 2004. N 10. С. 5.

¹¹ **Мосс М.** Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 99.

միաձուլվում են: Ընդ որում արժեքն իրենից ներկայացնում է հղում դեպի իրի ձգողական, օգտակար հատկությունները, իսկ արժեքը հանդես է գալիս իբրև իրենց քանակական չափը որոշ համարժեքում:

Այս հատկություններն առավել հաճախ չունեն ինքնուրույն գոյություն, այսինքն՝ չեն կարող գոյություն ունենալ իրենց կրիչներից առանձին: Օրինակ, «արդարությունը» միշտ կոնկրետ արարքի կամ որոշման հատկություն է, «ազատություն» կարող է ունենալ /կամ չունենալ /կոկրետանձը և այլ: Այնուամենայնիվ, այս հատկությունները, որոնք համապատասխան հուզական արձագանք են առաջացնում սոցիալական սուբյեկտների մոտ, ենթարկվում են ֆետիշացմանը, կամ «ռեիֆիկացմանը» /իրականացմանը/, այսինքն՝ իրենից կողմից ընկալվում են իբրև ինքնուրույն մի բան: Այսպիսով, արժեքները ձեռք են բերում առարկայացված բնույթ և դառնում են որոշիչ գործոն, որը սահմանում է մարդու գործողությունները:

Քանի որ հասարակության մեջ կարող է գոյություն ունենալ ոչ թե մեկ, այլ մի քանի «չափողական սանդղակ», այսինքն՝ նորմատիվ համակարգեր, ապա միևնույն երևույթի արժեքի մասին պատկերացումը տարբեր է լինելու՝ կախված նրանից, թե «սանդղակի» որ տեսակն է կիրառվելու դրա գնահատման համար: Այդպիսի կարգավորիչ համակարգերից մեկն է հանդիսանում իրավունքը, որի տակ հասկանում են համապարտադիր նորմատիվ կարգադրագրերի համակարգ՝ օժտված որոշակիությամբ, համապարտադրելիությամբ, նորմատիվությամբ, հեղինակությամբ¹²: Այս իմաստով ցանկացած սոցիալական փաստը կամ երևույթը կարող է ստանալ իրավական գնահատական՝ դրական, բացասական կամ չեզոք: Սակայն բուն իրավունքի՝ իբրև ինքնուրույն ինստիտուտի գնահատման համար իրավաբանական չափանիշներն անընդունելի են: Ոչ ոք չի կարող դատավոր լինել սեփական գործում, ուստի «իրավունքի իրավաբանական արժեքը», ինչպես և «բարոյականության բարոյական արժեքը» և այլն կլինեն դատարկ ու տավտլոգիական: Յետևաբար, բուն իրավունքի աքսիոլոգիական գնահատականը պահանջում է

¹² Տե՛ս **Шевцов Сергей**. Метаморфозы права. Право и правовая традиция. М., 2014, с.59.

ընտրել մեկ այլ հաշվարկակետ:

Մասնավորապես, հաճախակի ուշադրություն է գրավում իրավունքի բարոյական գնահատականը: Օրինակ, Ցիցերոնը իրավունքի նշանակությունը հանգեցնում է անկասած բարոյական բարիքների, առաջին հերթին՝ խիզախության ամրագրման անհրաժեշտությանը: Իրավունքի բարոյական արժեքի մանրամասն հիմնավորումն առաջարկեց Վ.Ս. Սոլովյեվը, ով դիտարկում է իրավունքն իբրև հարկադրական բարոյական միևնույն, այսինքն՝ բարոյականության յուրօրինակ նվազեցված շեմ, որի ժամանակ պահանջների համեմատաբար ցածր ծավալը փոխհատուցվում է դրանց կատարման երաշխիքների ուժեղացմամբ: Փաստորեն Սոլովյովի համար իրավունքը հանդիսանում է պալիտատիվ միջափորոշիչ, որը հանդիսանում է անհրաժեշտ գործիք բարոյականությանը պահելու համար գոնե այն մակարդակում, որը հասարակությունը պաշտպանում է վախճանից /«Իրավունքի խնդիրը նրանում է, որ պեսզի չարիքի մեջ գտնվող աշխարհը Աստծո թագավորությունն դռնա, այլ միայն նրանում, որպեսզի այն մինչև ժամանակի գալը դժոխք չդառնա»¹³:

Հաշվի առնելով արժեքի ու գնի կապը, լիովին բնական է դիտարկել իրավունքի տնտեսական արժեքը: Այդ հարցն առաջին անգամ հիմնովին մշակում է ստանում մարքսիստական սոցիալական տեսության մեջ, որը ելնում է նրանից, որ ողջ իրավական մեխանիզմը գոյություն ունի միայն տնտեսական գործընթացները սպասարկելու համար, ձևավորվող արտադրական հարաբերություններն ապահովելու համար: Ներկայումս գոյություն ունի միջառարկայական հետազոտությունների այնպիսի ինքնուրույն ուղղություն, ինչպիսին է «իրավունքի տնտեսական վերլուծությունը»: Մասնավորապես, դրա առաջատար ներկայացուցիչ Ռ. Պոզներն իրավունքի տնտեսական արժեքը /կամ «տնտեսական իմաստը»/ տեսնում է նրանում, որ իրավական կարգավորումը ձևավորում է մի համակարգ, որը դրդում է մարդկանց «արդյունավետ վարվել ոչ միայն ակնհայտ շուկաներում, այլև

¹³ Соловьев В.С. Право и нравственность. М. - Минск. 2001. С. 42.

սոցիալական փոխգործոթյունների ողջ լայն ընդգրկույթում»¹⁴: Խոսքը գնում է նրա մասին, որ իրավական միջոցներով մարդկանց վարքագիծն ուղղվում է ընդհանուր ծախքերի նվազեցման կողմ. «Իրավունքը ձգտում է «գուշակել», թե ինչպես կողմերը պետք է (ex ante) տեղավորել որոշակի բեռ կամ շահ, օրինակ՝ պատասխանատվություն՝ որոշակի հաջող կամ անհաջող չկանխատեսված հանգամանքի նյութականացման դեպքում: Եթե իրավունքը ճիշտ է «գուշակում», դա բերում է հենց տնտեսական ծախքերի նվազեցմանը, վերացնելով անհրաժեշտությունը գործարքներ կնքել կողմերի հետ իրավունքի միջոցով, ինչպես նաև չափազանց բարձր տնտեսական ծախքերի դեպքում ռեսուրսների արդյունավետ օգտագործում»¹⁵:

Ընդ որում Ռ. Պոզները կանխատեսում է, որ նմանատիպ դիտարկումները կարող են քննադատության ենթարկվել բարոյական կողմերի անտեսման պատճառով, և ձգտում է ցուցադրել իրավունքի բարոյական ու տնտեսական արժեքի միջև առկա կապը. «Ազնվությունը, հուսալիությունը և արդարությունը կրճատում են գործարքների ծախքերը: Բռնությունն ից հրաժարումը նպաստում է բարիքների կամովին փոխարինմանը: Չարևանությունն ու ալտրոիզմի այլ կողմերը կրճատում են արտաքին ծախքերն ու մեծացնում արտաքին շահերը...»¹⁶:

Այսպես կամ այնպես, բարոյականությունն ու տնտեսությունը մարմնավորում են իրավունքի արժեքի նկատմամբ միայն մասնակի, թեպետ և սոցիալապես նշանակալից մոտեցումները: Ավելի ունիվերսալ գնահատական ստանալու համար հարկավոր էր գտնել ընդհանրացնող համատեքստը, որի մեջ կարող են ներգրվել այս երկու արժեքային համակարգերը: Եթե հարց տանք այն ոլորտի մասին, որի նկատմամբ և՛ բարոյականությունը, և՛ տնտեսությանը, և՛ իրավունքն իրենցից ներկայացնում են բաղկացուցիչ մասեր, ապա այդպիսին է հանդես գալիս մշակույթը: Ուստի իրավունքի տնտեսական, բարոյական և այլ հնարավոր գնահատականները կարող են սինթեզվել «սոցիոմշակութային արժեք» հասկացության մեջ:

¹⁴ Познер Р. Экономический анализ права. Т. 1. СПб., 2004. С. 340.

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 356:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 355.

Մշակույթը կարող է սահմանվել իբրև բնակվելու արհեստական միջավայրը՝ յուրօրինակ վերակառույց կենսաբանական մեխանիզմների վերևում: Մշակույթի հիմնական գործառույթն է ստեղծել ամբողջականության կառույցները, որն ապահովում է մարդկանց համատեղ կյանքի հնարավորությունը: Կենդանական աշխարհում այս խնդիրը, ինչպես հայտնի է, լուծվում է գենետիկորեն փոխանցվող մեխանիզմների օգնությամբ, որոնք ապահովում են անհատների միջև հարաբերությունների արդյունավետ կարգավորում, առաջացող հակամարտությունների լուծումը ներառյալ: Մշակույթը, ընդհակառակը, սկզբունքորեն տարբերվում է գուտ կենսաբանական գործընթացներից, չի հանդիսանում մարդու բնական կենսաբանական ու հոգեբանական հատկությունների անմիջական շարունակություն¹⁷: Այն հնարավոր է միայն իբրև բարդեցման գործընթաց, իբրև մշտապես վերարտադրվող ջանք, և այս իմաստով իրենից ներկայացնում է «մարդկային կենսագործունեության կազմակերպման ու զարգացման յուրօրինակ եղանակ, որը կտրականապես տարբերվում է կյանքի կենսաբանական ձևերից»¹⁸:

Բ. Մալինովսկու կողմից առաջարկված մշակույթի նկատմամբ գործառնական մոտեցման տեսանկյունից ցանկացած սոցիալական ֆենոմեն կարող է և պետք է դիտարկվի իբրև մշակույթի՝ իբրև համակարգային ամբողջության համար արժեք ներկայացնող ոռոչակի հատկությունների կրիչ: Իր հերթին, մշակույթն ինքնին ներկայացնում է հարմարանքների մի ամբողջական մեխանիզմ, որի հիմնական նշանակությունն է մարդու առաջնային պահանջների բավարարումը: Այլ կերպ ասած, մշակույթը չգիտի անպետք ոչինչ, ձանկացած երևույթ, որքան էլ այն լինի աննշան կամ թվա ոչ պետքական, անխուսափելիորեն իր ներդրումն է կատարում այս ընդհանուր խնդրի լուծման գործում՝ այսպես կամ այնպես նպաստելով այս հիմնարար պահանջների բավարարմանը: Ընդ որում առանձնանում է երևույթների առանձին խումբ՝ այդպես կոչված մշակութային իմպերատիվներ, որոնք հանդես են գալիս իբրև

¹⁷ Մանրամասն տես՝ **Пигалев А.И.** Культура как целостность (методологические аспекты). Волгоград, 2001. С. 34-38.

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 42.

մշակութային ամբողջության բոլոր այլ գործառնական տարրերի գործողության ունիվերսալ պայմաններ: Մասնավորապես, այդպիսի «մշակութային իմպերատիվների» թվին Բ. Մալինովսկին դասում էր նաև իրավունքը¹⁹:

Այն փաստը, որ իրավունքն իրենից ներկայացնում է սոցիոմշակութային արժեք, կարելի է հաստատել երկու ճանապարհներով: **Առաջինը**, հասարակության մեջ իրավունքի գոյությունը պահանջում է զգալի ռեսուրսներ: Իրավաբանական ենթակառուցվածքի կառուցումն ու դրա պահպանումն աշխատանքային վիճակում կապված են հասարակության համար նյութական, կազմակերպչական և այլ բնույթի հսկայական ծախսերի հետ: Օրենսդրական կորպուսը, իրավապաշտպան մարմինները, իրավաբանական գոյացություններն ու իրավաբանական դաշտի մնացած բոլոր ինստիտուցիոնալ տարրերն ունեն չափազանց բարձր «սոցիալական գին»:

Երկրորդը, իրավունքի սոցիոմշակութային արժեքն ակնառու կերպով դրսևորվում է ճգնաժամային ու հեղափոխական բնույթի իրադրություններում: Ցանկացած հեղափոխությունն արտաքինապես իրենից ներկայացնում է արմատական խզում անցյալ հետ, որը դրսևորվում է սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական կարգավորման հիմքերի կտրուկ, թռիչքային փոփոխության մեջ: Ուստի հեղափոխության առաջին զոհը սովորաբար դառնում է հասարակության իրավական համակարգը, որն ապահովում է սոցիալական բնույթի պահպանվածությունը: Հեղափոխությունը պահանջում է ոչ թե սահմանված իրավաբանական կարգերի միանվագ քանդում, այլ լիարժեք իրաժարում դրանցից: Դա նշանակում է, որ վճիռ կայացնելով գոյություն ունեցող իրավակարգում, դրավրա է դրվում հասարակության ողբալի վիճակի համար մեղավորության զգալի մասը: Սակայն, քանդելով նախկին իրավակարգը, հեղափոխությունը գրեթե անմիջապես արագացված տեմպերով սկսում է մշակել սեփական նորմատիվային ձևերը: Բանը նրանում է, որ հեղափոխությունը կապված է առանձին վերցրած իրավական համակարգի վախճանի ու մահվան հետ, այլ ոչ թե իրավունքի ընդհանուր

¹⁹ Տե՛ս՝ **Малиновский Б.** Научная теория культуры. М., 2005. С. 103-111.

առմամբ իբրև սոցիալական ինստիտուտի վաճխանի ու մահվան հետ: Ընդհակառակը, հեղափոխական փորձը հաստատում է իրավունքի ու նիվերսալ ությունն ու անփոխարինելի լինելը որպես սոցիոմշակութային ինտեգրման միջոցի, քանի որ հին իրավակարգի քանդման հետևից հեղափոխական ուժերը անմիջապես ստիպված են մշակել սոցիոլմի իրավական նոր ձև՝ հասարակական կյանքի սկզբունքների ներդրման ու օրինականացման համար: Իսկապես, ցանկացած հեղափոխությունից հետո պահպանվում են իրավական համակարգի հենքայի կառույցները՝ օրենքը, դատարանը, սեփականությունը, պայմանագիրը, հանցագործությունը, պատիժը, ոստիկանությունը և այլն: Փոխվում են միայն դրանց անվանումները, սուբյեկտները և այլն, սակայն ոչ իրավունքի հենքային այս ինստիտուտների բնույթն ու գործառույթները:

Այսպիսով, հասարակությունը նախընտրություն է տալիս նոր մշակված իրավական ձևերին՝ իր գոյության և կայուն, և ճգնաժամային ժամանակաշրջաններին: Իրավունքի ու դրա բացակայության միջև ընտրությունը անշեղորեն կատարվում է իրավական կարգավորման օգտին, թեպետ և դրատեսակն ու բնույթը կարող են էապես տարբերվել՝ կախված կոնկրետ-պատմական հանգամանքներից: Այլ կերպ ասած, իրավունքն ունի օբյեկտիվ սոցիոմշակութային արժեք, քանի որ հանդիսանում է ամբողջ հասարակության մասշտաբում մշտական ձգտումների առարկա:

Իրավունքի սոցիալ մշակութային արժեքը սահմանելը նշանակում է պատասխանել հետևյալ հարցին՝ ինչպես այն նպաստում է մարդու առաջնային պահանջների բավարարմանը, այլ կերպ ասած, ինչպես իրավունքը մասնակցում է մարդկանց համատեղ գոյության հնարավորությունն ապահովող արհեստական միջավայրի ստեղծման գործում:

Իրավունքի արժեքի հիմնախնդիրն ինքնին առաջանում է որոշակի սոցիոմշակութային պայմանների առկայության ժամանակ: **Սուպհնը**, ցանկացած արժեքն արդիականանում է, որպես կանոն, դրա պակասորդի առաջացման ժամանակ, քանի որ հենց այն ժամանակ պարզ է դառնում, որ պակասող, ոչ բավարար զարգացած սոցիալական կյանքի սկիզբն ունի իրավական նշանակություն: Կարելի է

ենթադրել, որ կենսական բոլոր պահանջների բավարարման հիպոթետիկ իրավիճակում մշակույթը չէր բախվի արժեքի հասկացությամբ: Ընդհանուր առմամբ, բուն ընտրության իրադրությունն ազդանշում է այն մասին, որ առկա հնարավորություններն անսահման չեն, և որ հանուն միայն մեկ բարիքի հարկ է լինելու զոհաբերել մեկ այլ բան: Այսպիսով, իրավունքի իբրև արժեքի գիտակցման պատճառ կարող է ծառայել հասարակական կարգուկանոնում իրավական տարրերի պակասը:

Երկրորդ, իրավունքի արժեքի մասին հարցն արդիականացնող ևս մի գործոն է հանդիսանում կասկածը: Հիմնավորումն այն բանի, թե ինչու այս կամ այն առարկան արժեքավոր է, վկայում է դրանում սկզբնական վստահության բացակայության մասին: Իրավունքի արժեքը բացատրելը, այսպիսով, նշանակում է արձագանքել հասարակության կողմից բաց կամ լռելայն կակածներին: Այս հարցում համընդհանուր համաձայնությունը առիթ չէր տա հրապարակային մեղադրանքի համար, և այս դեպքում իրավունքի արժեքը հանդես կգար որպես ինքնին ընդունվող մի բան, ինչը ենթակա չէ հետագա ռեֆլեքսիայի իր հանրահայտուլ ակնհայտ լինելու պատճառով:

Իրավունքի որպես այդպիսինի, որպես ինքնուրույն մշակութային արժեքն իր հետագա կոնկրետացումն է գտնում հատուկ բնույթի արժեքներում, որոնք վերաբերվում են իրավունքի ձևին ու բովանդակությանը: Իրավունքը, խստորեն ասված ոչ միայն, իր մեջ է ձևավորում արժեքների սեփական եզակի համակարգ, այլ և հանդես է գալիս իբրև հասարակության արդեն իսկ գոյություն ունեցող արժեքների հատուկ ձև: Իրավական արժեքների առանձնահատկությունը կայանում է, **առաքինը**, նրանում, որ դրանք կրում են ձևականորեն ընդունված ու պաշտոնապես սահմանված բնույթ, ամրագրվում են նորմատիվ աղբյուրների համակարգում, պաշտպանվում իշխանության կողմից: **Երկրորդ**, քանի որ իրավունքը կարգավորում է մարդկանց բացառապես արտաքին վարքագծային գործողությունները, ապա իրավական արժեքները պետք է դրսևորվեն կոնկրետ առարկայացված ձևերում, հոգևոր արժեքները /սեր, իմաստություն, գեղեցկություն

և այլն/ հիմնականում ընկալվում են իրավունքի կողմից միայն այնքանով, որքանով հնարավոր է դրանց նյութականացված դրսևորումը: **Երոռոռո**, իրավական արժեքները, լինելով նորմատիվ կերպով նշանավոր, դրա պատճառով անկասկած կրում են ընդհանրացված, միջինացված, տիպիկ բնույթ: Այսպիսով, իրավական արժեքները կարող են սահմանված լինեն իբրև տիպիկ սոցիալական վարքագծի օրինակելի նմուշներ, որոնք ստանում են պաշտոնակար նորմատիվ ճանաչում ու պաշտպանություն:

Սիներգետիկայի տեսակետից, արժեքն իրենից ներկայացնում է այդպես կոչված ատրակտոր /«ձգիչ»/ դինամիկ հավասարակշռության վիճակ, որին նվաճելուն է ձգտում համակարգը, որը գտնվում է բիֆուրկացիայի /ընտրությունն պահանջող անորոշության/ կետում: Ընդ որում առանձնացվում են ատրակտորների երկու տեսակները՝ պարզ՝ սահմանային իրավիճակ անփոփոխ կամ ցիկլիկ կերպով փոփոխվող պարամետրերով, որին ձգտում է կարգը, այսպես կոչված, տարօրինակ ատրակտոր՝ վիճակ, որը բնութագրվում է համակարգի պարամետրերի քառտիկ շարժումներով²⁰: Բիֆուրկացիայի կետը պարտադիր չէ բախումային կամ ճգնաժամային իրադրությունն լինի: Ըստ էության, իրավական կյանքի համար ինչպես մակրո, այնպես էլ միկրոմակարդակում բիֆուրկացիայի կետ է հանդիսանում ցանկացած իրավաբանորեն նշանակալի որոշման ընդունումը: Իսկապես, որոշման ընդունման բուն անհրաժեշտությունը նշանակում է, որ գոյություն ունեն որոշակի անորոշության վերացման մի քանի տարբերակներ, և արդյունքում դրանցից մեկի ընտրությունը սահմանվում է արժեքների արդիական հավաքածուով:

Ամփոփելով կարող ենք հանգել հետևյալ հետևությունը. իրավական արժեքները, որպես իրավաբանորեն ձևավորված ու ամրագրված համասոցիալական արժեհամակարգի անբաժան բաղադրիչ, ներկայանում են որպես հասարակական կյանքի կարևոր և անհրաժեշտ պահանջմունքներ և հնարավորություններ, որոնք իրենց օբյեկտիվ հատկանիշների շնորհիվ հանդիսանում են հասարակության և նրա յուրաքանչյուր անդամի համար սոցիալ-իրավական նշանակալի բարիք:

²⁰ Ст' у Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 2012. С. 140.

1.2 Իրավունքի արժեքը և իրավական արժեքները. Վոխարարականության հիմնախնդիրներ

«Իրավունքի արժեքը» և «իրավական արժեքները» եզրույթները թեև խիստ հարակից հասկացություններ են, սակայն տարբեր իմաստային բովանդակությամբ են օժտված²¹:

Իրավունքի արժեքը բնութագրում է հենց իրեն՝ իրավունքի էության ու բովանդակության արժեքային համակարգը, որպես սոցիալական բարիք, ազատության չափանիշ, համապարփակ սոցիալական-նորմատիվ կարգավորիչ, հասարակության բնականոն գործառնության գործիքակազմ և այլն:

Եթե իրավունքի արժեքները հենց իրավունքին բնորոշ որոշիչ, առաջնային բնութագրական հատկանիշներ են, ապա իրավական արժեքները՝ իրավունքից ածանցյալ իրավական երևույթների արժեհամակարգն են կազմում, այսինքն՝ իրավական արժեքները կոնկրետ սոցիալ-իրավական երևույթներ են, իրավական միջոցներն ու կառուցակարգերն են: Օրինակ՝ անձի անվտանգությունը, բնական իրավունքները, իրավունքների երաշխավորվածությունը, պետական իշխանության ժողովրդավարական կառուցակարգը (իշխանությունների բաժանումը, իշխանության սահմանափակումը իրավունքով և այլն), իրավական սկզբունքները և այլն:

Մասնագիտական գրականության մեջ գոյություն ունի իրավունքի և իրավական արժեքների վերաբերյալ տարբեր մոտեցումներ ու դասակարգումներ: Օրինակ՝ Ս.Վ. Միխայլովը իր թեկնածուականատենախոսության մեջ, որպես իրավունքի արժեքներ է համարում ազատությունը, արդարությունը, հավասարությունը, փոխզնությունը, իսկ իրավական արժեքներ է համարում. մարդու բնածին, հիմնարար իրավունքները, ժողովրդավարական իրավական սկզբունքները, հատուկ իրավական միջոցները և իրավաբանական կառուցակարգերը, իրավունքների երաշխավորվածությունը, իրավական ինստիտուտները, նորմատիվ և անհատական կարգավորումները և այլն²²:

²¹ Տե՛ս **Алексеев С.С.** Общая теория права. М., 2008, с. 78-80; **Нерсесянц В.С.** Общая теория права и государства. М., 2015, с. 78-79.

²² Տե՛ս **Михайлов С.В.** Правовые ценности: теоретико-правовой аспект. Диссертация на соиск. уч.

Ա.Ն. Բաբենկոն իրավունքի արժեքի տակ հասկանում է նրա դրական դերակատարումը հասարակական և առանձին անհատի հետ, իսկ որպես իրավական արժեքներ դիտարկում է կոնկրետ սոցիալ-իրավական կառուցակարգերը, ինստիտուտները, ժողովրդավարական իրավական սկզբունքները և այլն²³:

Ըստ ակադեմիկոս Վ.Ս. Ներսեսյանցի՝ իրավաբանական ազատական արժեքանոթյան գործող (պրզիտիվ) իրավունքի և իրականում առկա պետության արժեքը որոշվում է միասնական հիմքով ու չափանիշով, այսինքն՝ իրավական արժեքների (իրավունքը որպես արժեք) դիրքերից²⁴: Այստեղ նշանավոր գիտնականը ինկատի ունի հենց իրավական արժեքները (ձևական-իրավաբանական հավասարությունը, ազատությունը և արդարությունը), այլ ոչ բարոյական, կրոնական և այլն:

Դրանով իսկ իրավունքն իր արժեքանական չափման մեջ ոչ թե բարոյական արժեքների կրող է, ինչը բնութագրական է բնական իրավունքի տեսությանը, այլ հենց իրավական արժեքների խիստ որոշակի ձև, արժեքային բոլոր մյուս (բարոյական, կրոնական) ձևերից տարբերվող, որպես իրավական պարտադրականության առանձնահատուկ ձև է: Յետևաբար, ըստ ակադեմիկոս Վ.Ս. Ներսեսյանցի՝ իրավունքի արժեքը դրա իրավական նշանակություն ու իմաստի մեջ է:

Ըստ վերջերս հրատարակված «Պետության և իրավունքի տեսություն» ուսումնական ձեռնարկի²⁵ հեղինակների՝ իրավունքի սոցիալական արժեքն արտահայտվում է հետևյալ ում՝.

1. «Իրավունքի օգնությունը հասարակական հարաբերություններում ապահովվում է ընդհանուր կայուն կարգ».
2. Իրավունքի շնորհիվ ձեռք է բերվում որոշակիություն և ճշգրտություն հասարակական հարաբերությունների բովանդակության մեջ: Այստեղ գլխավոր դերը պատկանում է իրավունքի ձևական որոշակիությանը: Իրավունքի այս հատկանիշի

степ. канд. юрид. наук. Ростов-на-Дону. 2011. с. 85-86.

²³ Տե՛ս **Бабенко А.Н.** Правовые ценности и освоение их личностью. Диссертация на соискание ученой степени доктора юридический наук. М., 2002, с. 51, 54.

²⁴ **Нерсисянц В.С.** Общая теория и государства. М., 2015, 79.

²⁵ Տե՛ս Պետության և իրավունքի տեսություն: Ուսումնական ձեռնարկ: Գիտ. խմբ. Ա. Ղամբարյան, Մ. Մուրադյան: Երևան, 2014:

շնորհիվ հասարակական հարաբերությունների իրավական կարգավորումը թույլ է տալիս տարանջատել իրավաչափ վարքագիծը և գործունեությունը ամենաթողություններից և կամայականություններից.

3. Իրավունքն ապահովում է մարդու նորմալ, ակտիվ գործունեության հնարավորությունը և խոչնդոտում է նրա իրավաչափ գործունեության ոլորտ տնօրինական միջամտությունները.

4. Իրավունքը քաղաքակիրթ հասարակությունում ապահովում է արդարության և ազատության ճշգրիտ (օպտիմալ) հարաբերակցությունը:

5. Իրավունքի հիմքի վրա ձևավորվում են իրավական պետությունը և քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտները՝ շուկայական տնտեսություն, բազմակուսակցական քաղաքական համակարգ, ժողովրդավարական ընտրական համակարգ, ազատ «չորրորդ իշխանություն» (զանգվածային լրատվության միջոցներ).

6. Իրավունքը թույլ է տալիս հասնել երաշխավորված արդյունքի, քանի որ ապահովված է պետական հարկադրանքով: Իրավունքի սեփական արժեքը կայանում է նրանում, որ իրավունքն իրենից ներկայացնում է քաղաքակրթության, մշակույթի խորքային տարր, որը կրում է հասարակության կարևոր սոցիալական արժեքները: Բացի այդ իրավունքն արտահայտում է կարևոր համամարդկային արժեքները՝ մարդկանց ազատությունը, արդարությունը և հավասարությունը:

Իր այդ հատկությունները իրավունքն ունակ է՝

1. Սուբյեկտիվ իրավունքներ տրամադրելով տալ առանձին ավելի լայն ազատություն.

2. Արարքները համապատասխանեցնել բարոյական պահանջներին.

3. Հանդիսանալ որպես առաջընթացի գործոն, ինչպես նաև միջպետական հարաբերությունների արդյունավետ միջոց»²⁶:

Ըստ նշված ուսումնական ձեռնարկի հեղինակների. «Իրավունքի առավելությունը կայանում է նրանում, որ արտահայտում է բարոյականության, արդարության արժեքը մեկ ամբողջության մեջ

²⁶ Նշվ. աշխ., էջ 256-258:

և վկայում է հասարակության և նրա անդամների ընդհանուր և իրավական մշակույթի մասին»²⁷:

Իրավունքի արժեքի բովանդակության բացահայտումը, ինչպես նաև դրա կողմից պայմանավորված ավելի մասնավոր իրավական արժեքների բովանդակության բացումը կարելի է իրականացնել այն իրավաբանական և մերձիրավաբանական իրադրություններին դիմելու ճանապարհով, որտեղ արժեքային կողմնորոշումներն անհրաժեշտաբար դրսևորվում են առավել ապես բաց եղանակով:

Առաքիևը, արժեքային կողմնորոշումներն ակնհայտ կերպով դրսևորվում են իրավաբանական որոշումների ընդունման և հիմնավորման ընթացքում: Քանի որ ինչպես արդեն նշվում էր, իրավունքի ոլորտում ցանկացած գիտակից որոշում իրենից ներկայացնում է ընտրության ակտ, ապա այս կամ այն տարբերակին տրվող նախապատվությունը մատնանշում է արժեքների որոշակի համակարգ:

Երկրորդը, արժեքների ձևավորված համակարգի բավականաչափ հստակ արտացոլում են հանդիսանում իրավաբանական սանկցիաները՝ պատիժներն ու պարգևները: Օրինակ, խոշորագույն մշակութաբան ու մարդաբան Ա. Ռեդքլիֆ-Բրաունը հետևյալ կերպ է բացատրում պատժամիջոցի ընդհանուր հասկացությունը՝ «Պատժամիջոցը հասարակության որոշակի մասի կամ դրա ներկայացուցիչների զգալի մասի արձագանք է վարքագծի այս կամ այն եղանակին՝ հավանության /դրական պատժամիջոց/ կամ չհավանելու /բացասական պատժամիջոց/ արձագանք»²⁸: Պատժամիջոցների սոցիալական գործողությունը, ըստ Ռեդկլիֆ Բրաունի, երկակի է՝ առաջինը, անհատը վարվում է պետք եղած ձևով, ցանկանալով ստանալ հավանության կամ խուսափել այն պատժից, որով իրեն սպառնում է հասարակությունը, երկրորդը՝ ձևավորվում են սոցիալական գնահատականի ստանդարտները, քանի որ անհատը սովորում է արձագանքել վարքագծի տարբեր տեսակներին նրան համապատասխան, թե ինչպիսի պատժամիջոցներ են վրա հասնում. «Այսպիսով, - եզրակացնում է հեղինակը, - այն, ինչն անվանում են խիղճ բառի

²⁷ Նույն տեղը, էջ 258:

²⁸ **Редклифф-Браун А.Р.** Структура и функции в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2011. С.237.

լայն իմաստով, հանդիսանում է անհատի ռեֆլեքս հասարակության պատժամիջոցներին»²⁹:

Խրախուսանքները, ինչպես և պատիժները, կառուցված են փոխանակման տեսակի մոդելով, այդ հարաբերություններին շրջանակում որոշակի տեսակի հանցանք կատարած անձը ի պատասխան հրապարակային իշխանությունամբ ներկայացվող հասարակությունն ից ստանում է որոշակի համարժեք, որն ունի միաժամանակ ձևական-իրավաբանական և սոցիալական-արժեքային նշանակություն: Պատժի ու խրախուսման միջև արմատական տարբերությունը հանգեցվում է նրան, որ առաջին դեպքում և բուն նախնական ակտը, և դրա իրավական հետևանքներն ունեն արժեքային-բացասական բնույթ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ դրական: Այլ կերպ ասած, կարելի է սահմանել դրական արժեքների մոտավոր հավաքածուն, բացահայտելով այն օբյեկտները, որոնց նկատմամբ ոտնձգությունը հետապնդվում է իրավաբանորեն: Նմանապես հասարակության համար դրական արժեքներ են հանդիսանում սոցիալական այն բարիքները, որոնք վերցվում կամ սահմանափակվում են իրավախախտումների համար պատժի ենթարկվող մարդկանց մոտ: Խրախուսման դեպքում սուբյեկտի առարկում հայտնաբերված դրական արժեքը փոխարինվում է իշխանության կրողների պատասխան գործողություններում ներկադրական արժեքին:

Երրորդ, նմանատիպ մեխանիզմ գոյություն ունի գործող իրավունքի քննադատության ու վերափոխման հետ կապված: Եթե այս կամ այն գոյություն ունեցող օրինադրույթը կամ իրավաբանական փորձի երևույթը մերժվում է, դառնում է բացասական գնահատման առարկա, ապա նմանատիպ դատողություններն անպայման իրենց տակ ունեն արժեքային հիմնավորումներ: Օրենքի վերացման մասին պահանջները, որոնք բխում են հասարակությունն ից կամ դրա առանձին ներկայացուցիչներից, նշանակում է դրա բացասական արժեքի հաստատումը: Յետևաբար, առաջարկվող բոլոր նորարարություններն այս կամ այլ ակերպենթադրում են, որ դրանց ներդրման դեպքում նվաճվելու է որևէ դրական արժեք:

Վերջապես, **չորրորդ,** իրավունքի արժեքներն արմատավորվում

²⁹ Редклифф-Браун А.Р. Նշվ. աշխ., էջ 238.

են տեսական ու գաղափարախոսական մտածողության մեջ, որը դրանք ենթարկում է ռեֆլեքսիայի, արտիկուլյացիայի, մշակմանը և անգամ վերափոխմանը: Արժեհամակարգի արմատական փոփոխությանը, որպես կանոն, անբաժանելի է իրավական գաղափարախոսության հեղաշրջումից. «Ամեն ինչը սկսվում էր իրավունքի փլիխոփայությանից, իսկ ավարտվում էր հեղափոխությամբ»³⁰:

Բնականաբար այս բոլոր դեպքերում խոսքը գնում է ոչ թե «միասնական ճակատով» հանդես եկող ամբողջ հասարակության գործողությունների ու պատկերացումների մասին, այլ կոնկրետ անձանց ու սոցիալական խմբերի գործողությունների ու պատկերացումների մասին: Համապատասխանաբար, իրենց կողմից ներկայացվող իրավական արժեքները պարտադիր չէ, որ կունենան համընդհանուր նշանակություն ունեցող բնույթ: Սակայն ցանկացած անհատ հանդիսանում է սոցիալական ամբողջության անբաժանելի մասը, որից կտրված նաչի կարող գոյություն ունենալ: Անհատական արժեքները միշտ պայմանավորված են որոշակի կոլեկտիվների նմանությամբ, դրա հետ մեկտեղ կոլեկտիվ արժեքները գոյություն ունեն ու իրացվում են միայն անհատական համոզմունքների շնորհիվ: Իրավական արժեքները հիմնականում կոլեկտիվ են, քանի որ դրանց ճանաչումն ու ապահովումը հանդիսանում է խմբային փոխգործության արդյունք: Սակայն դրանք կորցնում են իրենց ուժը, եթե աջակցություն չեն գտնում կոնկրետ անձանց գիտակցության ու վարքագծի մեջ: Իր հերթին, ցանկացած կոլեկտիվ կրում է որոշակի գործառնային սոցիոմշակութային մեխանիզմում, հակառակ դեպքում հասարակությունն ազատվում է դրանից իբրև քաղաքացի:

Դրանման կարելի է տարբերակել օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ իրավական արժեքները, սակայն ոչ թե իբրև երկու ինքնուրույն արժեքների տեսակ, այլ իբրև միևնույն արժեքավոր ներկված երևույթների ընկալման տարբեր եղանակներ: Իրավական արժեքը սուբյեկտիվ է այն չափով, որով այն ունի ներքին ձգողականություն, որն այն ունի կոնկրետ անձի կամ սոցիալական խմբի համար, իսկ օբյեկտիվ՝ այն չափով, որով այն հանդիսանում է

³⁰ Радбрух Г. Философия права. М., 2004. С. 20.

արտաքին գործուն, «պարտադրվում» սոցիալական շրջապատի կողմից:

Հետևաբար, իրավական համակարգի ներսում կամ դրա հետ սերտորեն կապված գոյություն ունեցող գործողությունների ու որոշումների ամբողջությունը հանդես է գալիս իբրև իրավունքի սոցիալական թային արժեքի գումարային արտացոլում, այսինքն՝ հասարակական ամբողջության ինքնապահպանման գործում դրա դերում:

Իրավական արժեքների համակարգում առկա է իրարժեք ներդաշնակություն ու անհասկանալիությունն ավելի շուտ իդեալական, քան իրական վիճակ է: Ժամանակակից հասարակության մեջ գոյություն ունի արժեքների բազմակիություն, որոնց միջև հաճախակի առաջանում են բախումներ, քանի որ տարբեր կենսական իրադրություններում հարկ է լինում գոհաբերել դրանց միմասը:

Իրավական արժեքները միշտ ձևավորում են համակարգ, այսինքն՝ կայուն մշտական կապի մեջ են գտնվում միմյանց հետ: Կախված այս կապի բնույթից արժեքների համակարգը կարող է կրել ինչպես հիերարխիկ, այնպես էլ ցանցային բնույթ: Հիերարխիկ համակարգի ժամանակ արժեքները տեղակայվում են մի քանի մակարդակներում, որտեղ էլ զբաղեցնում իրենց անփոփոխ վայրերը, ստորաբաժանվելով բարձր ու ցածր, բացարձակ ու հարաբերական /գործիքային/ արժեքների³¹: Իրավական արժեքների այդպիսի բնույթը, որպես կանոն, բնորոշ է բարձր կրոնականությամբ հասարակությունների համար, որտեղ գոյություն ունեն անկասկած ճշմարտությունները և աշխարհակարգն ընկալվում է միատեսակ ձևով: Արևմտյան կարգի ժամանակակից սեկուլյարիզացված հասարակություններում, որոնք անհամասեռ են իրենց բնույթով և զուրկ են բոլորի համար ընդհանուր գաղափարախոսությունից, արժեքների կառուցվածքը կառուցվում է հիմնականում ցանցային մոդելով, երբ արժեքների բովանդակությունը քիչ թե շատ կայուն է, սակայն իրենց միջև բացակայում է ենթակայության խիստ կարգը, դրանց քաշն ու ուժը փոխվում են, և արժեքներից յուրաքանչյուրը կարող է ժամանակավորապես գերիշխող դիրք զբաղեցնել՝ կախված սոցիալ-քաղաքական հանգամանքներից:

³¹ Մանրամասն տես՝ **Поляков А.В.** Общая теория права: проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода. СПб., 2004. С. 355.

ԳԼՈՒԽ 2

ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ՄՈՏԵՑՈՒ ՄԼԵՐԸ ԻՐԱՎԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՉԱՐԳԱՅՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

2.1. Իրավունքի արժեքային պարկերացումները հին ու միջնադարյան իրավաբանական ու սմուլ նքներում

Մարդկային մշակույթի առավել ապես վաղ շրջանում մարդկանց համատեղ կյանքի կազմակերպումն ապահովվում է ծիսական-մյուսթաբանական մեխանիզմներով, որոնց շնորհիվ մարդկային ընկերակցության բոլոր ներկայացուցիչները հայտնվում են ընդհանուր իմաստային ու ռիթմիկ միջավայրում: Այդ պայմաններում վարքագծի կարգավորման բուռն հիմնախնդիրն արդեն գոյություն ունի, սակայն չի դառնում հատուկ իմաստավորման առարկա, քանի որ բուռն գործողություններն ու այն կարգը, որին դրանք ենթարկված են, չեն գիտակցվում իբրև միմյանցից առանձին գոյություն ունեցող մի բան:

Իրավունքի՝ իբրև նորմատիվային ստանդարտի առաջացումը նշանավորում է սինկրետիկ այս միասնության տրոհումը³²: Անհրաժեշտ է դառնում առանձնացված տեսքով վարքագծի կանոնների առաջացումը, որոնք սկսում են դիտարկվել որպես արտաքին գործոնների արարքների նկատմամբ: Այս կանոնների ամրագրումը գրավոր ձևով հաղորդում է դրանց կտրականապես օտարացված բնույթ: Քանի որ նախկին միասնության վերականգնումն անհնար է, կանոնների ու գործողությունների միջև սկսում է հասունանալ բախում: Սոցիալական կարգի պահպանումն այն մակարդակի վրա, որը

³² Տե՛ս **Нерсесянц В.С.** Общая теория права и государства. М., 2015, с. 191-192.

բավարար է ընկերակցության գոյության համար պահանջում է ներմուծել նոր միջնորդավորող օղակ, որը դառնում է իրավական գաղափարախոսությանը, որը ներառում է այս կարգի արժեքի հիմնավորման բոլոր հնարավոր եղանակները:

Այսպիսով, իրավունքի նկատմամբ արքայի ոգիական մոտեցման ձևավորման հիմնական փուլեր կարելի է համարել մյուսաբանական մտածողության տրոհումը, որը զուգորդվում է նորմատիվության՝ որպես կոլեկտիվ կյանքի սոցիալական կողմի առանձնացմամբ. կանոնների մի մասի իրավաբանական ձևականացումը, իրավունքի ու փաստացի վարքագծի միջև անհամերաշխության առաջացումը. գոյություն ունեցող նորմատիվ կարգն արդարացնելու անհրաժեշտությունը՝ դրա արժեքը հիմնավորելու միջոցով:

Պատահական չէ, որ հնության այն գաղափարախոսական ուղղություններում, որոնք առավել ապես են ձգտում հասարակական կարգի ավանդական մոդելներին, հաճախակի հանդիպում է չափազանց անհավատ վերաբերմունք իրավական ինստիտուտների նկատմամբ: Ընդ որում հարկավոր է ի նկատի ունենալ «իրավունք» եզրույթի բազմիմաստությունը, որի պատճառով այդ անվան տակ կարող են թաքնվել տարբեր իմաստներ: Իրավունքը, եթե այն հասկանանք ժամանակակից իրավաբանական իմաստով, առավել հաճախ նշանակվում էր իբրև «գրված օրենք»:

Այդպես, օրինակ, Լաո Ձիի մոտ անգործության սկզբունքն օգրանապես ենթադրում է օրենսդրության նկատմամբ ծայրաստիճան սկեպտիկ վերաբերմունք. «Երբ երկրում բազմաթիվ են արգելակող օրենքները, ժողովուրդը դառնում է աղքատ: Երբ ժողովուրդն ունի շատ զենք, երկրում մեծանում են անհանգստությունները: Երբ շատ են արհեստավարժ վարպետները, բազմանում են արժեքավոր իրերը: Երբ աճում են օրենքներն ու հրամանները, մեծանում է գողերի ու ավազակների թիվը»³³: Իրավունքն ընկալվում է իբրև աճող անկման ախտանիշ, որն առաջացել է իրերի բնական ընթացքի խախտումով: Ըստ էության, իրավունքների հրատարակումը համարժեք է տիրակալի ցանկացած այլ արհեստական գործունեությանը, որը կարող է մասմաբ միայն խոչընդոտել իսկական Դաոյի գործողությանը:

³³ Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: собрание текстов. В 2т. Т. 1. М., 1972. С. 132.

«Ուստի կատարյալ իմաստունն ասում է. «Եթե ես չեմ գործում, ժողովուրդը գտնվելու է ինքնափոփոխման մեջ. եթե ես հանգիստեմ, ժողովուրդն ինքն է փոխվելու: Եթե ես պասիվ եմ, ժողովուրդն ինքն է հարուստ դառնում, եթե ես կրքեր չունեմ, ժողովուրդը դառնում է պարզամիտ»³⁴: Այսպիսով, այն վնասված ու անկատար վիճակը, որն առնչվում է օրենքների գործողության հետ, Լաո Ձիի համար հաղթահարելի է, քանի որ ոչ մի անհնար բան չկա նախկին կարգի վերականգնման գործում, երբ իրավաբանական գործիքներն անհրաժեշտ չէին:

Կոնֆուցիականությանը, ըստ երևույթին, արդեն կորցնում է նախկին միասնությանը վերադառնալու, իսկ դա նշանակում է՝ օրենքներից ազատվելու հույսը: Իրավունքն ավելի շուտ դիտվում է իբրև անխուսափելի չարիք, որը դարձավ հասարակական կարգի անքակտելի փաստ: Սակայն օրենքի արժեքը չի ճանաչվում, ընդհակառակը, ամեն կերպ ընդգծվում է օրենքների ցածր կարգավիճակը համեմատած ծեսերի հետ. «Եթե ժողովուրդը ղեկավարվի օրենքների միջոցով և կարգուկանոնը պահպանվի պատիժների միջոցով, ժողովուրդը ձգտելու է խուսափել /պատիժներից/ և ամոթ չի գգալու: Իսկ եթե ժողովուրդը ղեկավարվի բարիքի միջոցով և կարգուկանոնը պահպանվի ծեսի օգնությամբ, ժողովուրդը կիմանա ամոթն ու այն կփոխվի»³⁵: Օրենքն անխզելիորեն կապվում է բռնության հետ, հակադրվում է բարեպաշտությանը և դիտարկվում իբրև խոչընդոտ բարքերի բարելավման ճանապարհին:

Սակայն պահատական չէ, որ կոնֆուցիականության հետևից Չինաստանում ձևավորվում է այնպիսի գաղափարախոսական հոսանք, ինչպիսին է Լեգիզմը, որի շրջանակներում օրենքներին տրվում է հիմնադիր նշանակություն և հասարակական համակարգի կազմակերպման համար: Ընդ որում իշխանության ու ժողովրդի փոխհարաբերությունները դիտարկվում են իբրև հակամարտություն, իսկ օրենքը, համաձայն Սյուն Յանի, - ոչ այլ ինչ է, քան իշխանավորի հպատակների նկատմամբ հաղթանակի միջոց.

³⁴ **Նույն տեղում:**

³⁵ Лунь юй //Древнекитайская философия: собрание текстов. В 2 т. Т. 1. С. 143.

«Երբ պետությունն ուժեղ է, ժողովուրդը թույլ է. երբ ժողովուրդը թույլ է, պետությունն ուժեղ է: Ուստի պետությունը, որն ընթանում է ճշմարիտ ճանապարհով, ձգտում է թուլացնել ժողովրդին»³⁶: Բուն իշխանությունը դառնում է հիմնական ու միակ արժեք, որն ապահովվում է իրավական մեխանիզմների շնորհիվ: Այդպիսի շրջադարձը, ակնհայտորեն, առաջացել է նրանից, որ հայ տնաբերվում է երջանիկ մինչ իրավական վիճակին վերադառնալ ու հոլյսերի ոչ իրական լինելը, ինչպես և ծեսի՝ իբրև հիմնական կարգավորիչ միջոցի պահպանման հոլյսերի ոչ իրական լինելը: Ակնհայտ դարձած սոցիալական հիերարխիայի ներքին կոնֆլիկտայնությունը Լեգիզմում մտադրաբար գերազանցվում է, իսկ ռեպրեսիվ օրինականությունը ներկայացվում է իբրև կառավարման միակ հնարավոր ռեժիմը: Լեգիզմի ծայրահեղություններն անհրաժեշտ էին նրա համար, որպեսզի հավասարակշռվի կոնֆուցիանականության ավանդականությունը, ինչի արդյունքում գտնվել է կայուն գաղափարախոսական հավասարակշռություն:

Քաղաքական ու իրավական գաղափարախոսության զարգացման վաղ փուլերին Յին Յունաստանում իրավունքի արժեքի հիմնախնդիրը նույնպես իրեն չի գրավում հատկապես մեծ ուշադրություն: Այդպես, օրինակ, Յերակլիտոսը նկարագրում է օրենքի հակասական կերպարը, մի կողմից, օրենքներն իրականում իրենցից ներկայացնում են անօրինական վկայություններ, քանի որ եթե չլինեին դրանք, մարդիկ անսանձն կերպով խաբելու էին³⁷: Ընդ որում պատժի վախը չի խանազարում մարդկանց մնալ անօրինականության մեջ: Ակնայտ է օրենքի՝ իբրև հասարակական անկման հատկանիշի մասին գաղափարի ակնհայտ արձագանքը: Մյուս կողմից, Յերակլիտոսին վերագրվում է հետևյալ պնդումը՝ «Ժողովուրդը պետք է պայքարի ոտնձգվող օրենքի համար, իբրև քաղաքի պատի համար»³⁸: Բացի այդ, ըստ Յերակլիտոսի, օրենքը կայանում է նրանում, որպեսզի ենթարկվեն մեկի կամքին: Ըստ երևույթին, գլխավոր իրավական արժեք է հանդիսանում

³⁶ Книга правителя области Шан. М., 1993. С. 219.
³⁷ Стелу` Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 185.
³⁸ Նույն տեղում, էջ 247.

ճշմարտությանը, որն արտահայտվում է նրանում, որ օրենքը պետք է համապատասխանի աստվածային Լոգոսին, համընդհանուր ողջամիտ սկզբունքին: Լոգոսի ճանաչումն ընտրյալների գործն է, ուստի և օրենքների ստեղծումը պետք է մատչելի լինի անհատներին:

Իրավունքի՝ իբրև իրական ու ինքնուրույն հիմնախնդրի արժեքի գիտակցումը կապված է սոֆիստների գործունեության հետ, որը կանխատեսում է ճգնաժամային փուլի փոխսային կարգի զարգացման գործում: Պրոթագորոսի մարդու՝ իբրև «բոլոր իրերի չափի» մասին դրույթը նշանակում էր, որ անհատի ու ընկերակցության անբաժանելիությունը, իսկ դա նշանակում է՝ սոցիալական կարգուկանոնի անվերապահությունն ու անընդհատությունն անցյալում են մնում: Ուստի Գեորգև կառուցում է օրենքի երկակի կերպարը՝ բնական օրենքին, իբրև իրերի օբյեկտիվ կարգին համապատասխանում են գրված օրենքներ՝ իբրև մարդկային հայտնագործություններ, «արդարության պահպաններ»: Փաստորեն «բնական օրենքի» հայեցակարգը հայտնվում է իբրև մի հենարան, որը պետք է պահի փոխսային օրենքի տատանվող հեղինակությունը: Սոֆիստ Անտիֆոնտը, ով օգտվեց նույն գաղափարից, հակառակ, պնդում է մարդկային օրենքի և իրերի բնականոն ընթացքի միջև առկա տարբերությունը, մարդիկ իրենց բնույթով բոլորը հավասար են, իսկ օրենքներով ստեղծվում են առավելություններ ու տարբերություններ:

Սոֆիստների կողմից մտցված բնական ու մարդկային օրենքի դիտարկման նշանակում է, որ գրված իրավունքը դառնում է անվերջ քննադատության, ստուգման ու կասկածի առարկա: Դա, իր հերթին, սուր չընդունելու արձագանք առաջացեց Սոկրատոսի ու Պլատոնի մոտ: Այդպես, օրինակ, «Կրիտոն» երկխոսության մեջ Աոկրատեսը հանդես է գալիս փոխսային օրենքի լիարժեք ապուոգիայով: Պատասխանելով փախուստ կատարելու առաջարկությանը Սոկրատեսն Օրենքների անունից ասում է. «Մենք չե՞նք, առաջինը, ծնել քեզ, մեր օրհնությունից չէ, որ քո հայրը ստացավ քո մորը որպես կին ու քեզ լույս աշխարհ բերեց»³⁹: Իրավունքն իր կողմից իբրև փոխսային կյանքի ընդհանուր կարգավորման անբաժանելի մասը,

³⁹ Платон. Критон // Собрание сочинений. В 4 т. Т.1. М., 1990. С. 106.

իբրև քաղաքի ընկերակցության ամբողջականության ու բարեկեցության երաշխիք. «Թե քեզ թվում է, որ դեռ կարող է ամբողջական ու անվտանգ այն պետությունը, որում դատավճիռները չունեն ոչ մի ուժ, սակայն մասնավոր անձանց կամքով դառնում են ոչ իրական և վերացվում»⁴⁰: Սոկրատեսի օրենքին հին անկասկած, բացարձակ կարգավիճակը վերադրածն էլ ու փորձն ամրացված է սեփական կյանքի գոհաբերելով, քանի որ նահնարավոր չի համարում խախտել անգամ այն օրենքը, որը կպարզվի, որ անարդար է:

Պլատոնը, վկայելով փոլիսային կարգի ճգնաժամի, իր սոցիալական նախագծում նույնպես լուրջ դրույք է դնում օրենքներին: Այդպես, օրինակ, «Պետություն» երկխոսության մեջ, հասարակության շերտավորումը նկարագրելու ժամանակ նա պահապանների /այսինքն՝ հիմնական խավի/ խնդիրներ է համարում «ենթակայության մեջ պահել բնակիչներին այն դեպքում, եթե ինչ-որ մեկը չցանկանա ենթարկվել օրենքներին...»⁴¹: Օրենքների կատարումը դիտարկվում է Պլատոնի կողմից իբրև անվերապահ պետական անհրաժեշտություն, առանց որի հնարավոր չէ ողջամիտ սոցիալական կազմակերպումը. «Օրենքների խախտումը բերում է հենց այն վտանգը, որ քիչ-քիչ ներդրվելով, աստիճանաբար ներթափանցում է բարքերի ու հմտությունների մեջ, այնտեղից, արդեն ավելի խոշոր չափերով, տարածվում է քաղաքացիների գործնական փոխարարությունների վրա և ոտնձգություն է կատարում անգամ բուն օրենքների ու պետական կառույցի վրա... վերջի վերջո ամեն ինչ շունչ տալով, ինչպես մասնավոր, այնպես էլ հասարակական կյանքում»⁴²:

Սակայն համատեղ կյանքի ճիշտ կառուցման էֆեկտն ապահովում է ոչ ամեն օրենքով: Արժեքավոր է, այսպիսով, ոչ թե օրենքի ձևը, այլ դրա գուտորոշակի բովանդակությունը: Օրենսդրին, ով ձգտում է կարգավորել հասարակությունն նորանոր օրենքների մեխանիկական հրատարակմամբ, Պլատոնը համեմատում է հիվանդի հետ, ով չի ցանկանում դադարեցնել ազատ կենսակերպը և ցանկացած բուժմամբ միայն ծանրացնում է իր հիվանդությունները: «...

⁴⁰ **ՆՈՒՅՆ ՍԵՂՈՒՄ:**

⁴¹ Платон. Государство // Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М. 1991. С. 415.

⁴² **ՆՈՒՅՆ ՍԵՂՈՒՄ, Էջ 426:**

Այդպիսի օրենսդիրներն ամենից զարմանալի են. իրենք, ինչպես մենք նոր խոսքում էինք, միշտ շտկումներ են մտցնում իրենց օրենքների մեջ, մտածելով վերջ դնել գործերի չարաշահումներին, սակայն, ինչպես ես հիմա նկատեցի, իրենց հաշիվ չեն տալիս, որ իրականում նմանվում են հիդրան կտրող մարդկանց»⁴³:

Սակայն դրա հետ մեկտեղ իդեալական պետական կարգի բոլոր հիմնական սկզբունքները, այդ թվում՝ պահպանելու դաստիարակումը, իրենց կենցաղն ու կացարանների կառուցվածքը, կանանց ընդհանրությունն ու ծննդաբերությունը, խաղերն ու մուսական արվեստը, տոները և շատ այլ բաներ՝ այդ ամենը, ըստ Պլատոնի, պետք է սահմանվի հենց օրենքներով: Երկրորդական հարցերը, ինչպիսին է նա անվանում գործարքները, հարկերը, հայցերի ներկայացումը, դատավորների նշանակումը և այլն, չեն պահանջում օրենսդրական կարգավորում, քանի որ դրանց ճիշտ լուծումը դժվարություն չի կազմի նրանց համար, ովքեր դաստիարակված են հիմնական օրենքներին համապատասխան:

Օրենքների հրատարակման վերջնակետ է հանդիսանում «պետության առավելագույն բարիքը»՝ այն, ինչը կապում է պետությունը և նպաստում դրա միասնականությանը, այն է՝ հաճույքի ու սգի ընդհանրությունը. «Երբ այդպիսի պետության քաղաքացիներից մեկն ապրում է ինչ-որ բարիք կամ չարիք, այդպիսի պետությունը, պարտադիր կերպով, իմ կարծիքով կասի, որ դա իր սեփական ապրումն է, և ամեն ինչ ընդհանրապես լինելու է այս քաղաքացու հետ միասին կամ ուրախանալ կամ ողբալ»⁴⁴: Չասարակության հենց այդպիսի վիճակը վկայում է այն մասին, որ այնտեղ սահմանված և գործում են պատշաճ օրենքներ:

Չաշվի առնելով, որ պլատոնյան ուսմունքում հասարակության կառուցվածքը համընկնում է մարդկային հոգու կառուցվածքի հետ, կարելի է ասել, որ օրենքը կապող օղակի դեր է կատարում բանականության և հոգու այլ սկզբունքների միջև: Օրենքը բոլոր դեպքերում ընկալվում է Պլատոնի կողմից իբրև փիլիսոփաների՝ բանական սկզբունք կրողների, ստեղծագործությունն, ովքեր

⁴³ Նույն տեղում, էջ 426:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 462:

կյանքի են կոչում օբյեկտիվ գոյություն ունեցող և իրենց համար «թափանցիկ» պետության գաղափարը: Պետական կյանքը կազմակերպելով այս գաղափարին համապատասխան, փիլիսոփաներն օգտվում են երկու հիմնական գործիքներով՝ օրենքներով ու մյուսություններով, ընդ որում վերջիններն ունեն օժանդակ նշանակություն: Մյուսոսը Պլատոնի կողմից ընկալվում է իբրև պատում, օրենքը՝ իբրև կանխագրություն: Սակայն դրանք միասնական են իրենց բնույթով, հավասար չափով կատարելով վերափոխող ուժերի դերը, որոնք կոչված են ուղղել ու կատարելագործել հասարակական կարգը: Օրենքների կոնկրետ բովանդակությունը սահմանող անմիջական կառավարիչ արժեքը՝ միասնականությունն է: Հասարակության առանձին անդամների բարեկեցությունն օրենքի տեսակետից չունի առանձնակի նշանակություն. «Օրենքը նպատակ է դնում ոչ թե որևէ մեկ բնակչության շերտի բարեկեցությունը, այլ ողջ պետության բարիքը: Մերթ համոզմամբ, մերթ ուժով է այն ապահովում բոլոր քաղաքացիների համախմբվածությունը, անելով այնպես, որպեսզի իրենք միմյանց օգտակար լինեն այնչափ, որքանով իրենք ընդհանրապես կարող են օգտակար լինել ողջ հասարակության համար»⁴⁵:

Այսպիսով, «Պետության» մեջ օրենքը /իրավունքը/ հանդես է գալիս իբրև մշակութային իմպերատիվ, որը թույլ է տալիս հաստատել հասարակության մեջ արդարությունն ու միասնականությունը, ամրապնդել դրանք և բացառել հետագա փոփոխությունները: Սակայն օրենքին արժեք է հաղորդում ոչ թե դրա գոյության հնության բուն փաստը, ինչպես «Կրիպտոնին», այլ դրանում արտացոլված միասնական գաղափարը, որը մատչելի է միայն օրենսդիր-փիլիսոփային:

Այդ որոշումների որոշ շտկումներ ու լրացումներ են պարունակվում «Օրենքներ» ուշ պլատոնյան երկխոսության մեջ: Առաջինը, դրանում ընդգծվում է, որ օրենքի լավագույն նպատակն է ներքին սոցիալական աշխարհի և համընդհանուր ընկերասիրության պահպանումը: Երկրորդը, օրենքի անհրաժեշտությունն անմիջապես դուրս է բերվում մարդկային

⁴⁵ Платон. Государство. С. 519.

հոգու անհամասեռությունից, որում բախվում են տարբեր աֆեկտները՝ հաճույքը, տառապանքը, հույսը, վախը, խիզախությունը, «այդ ամենի վերևում կանգնած է բանականությունը, որը որոշում է, որն է դրանցից լավ, որն է վատ. այն էլ դառնալով պետության ընդհանուր որոշում, ստանում է օրենքի անվանումը»⁴⁶: Մարդուն Պլատոնը նմանեցնում է տիկնիկին, որը կառավարվում է իրեն տարբեր կողմ տանող թելերով: Ընդ որում յուրաքանչյուրը պետք է հետևի միայն մեկ ձգտմանը, ոչ մի կերպ չչեղվելով դրանից և հակազդեցություն գործելով մնացած բոլոր թելերին, դրանում է կայանում բանականության պահանջը, որը կոչվում է պետության օրենք: Երրորդը, օրենքի արժեքը, ըստ էության, ունի սակրալ բնույթ և ապահովվում է նրանով, որ այն չի կարելի ենթարկել կասկածին, արգելվում է բացահայտ կերպով քննարկել դրա առավելություններն ու թերությունները:

Արիստոտելը հաճախակի բաժանվում է օրենքի ընկալման պլատոնյան ավանդույթից ու գալիս է այն բացառմանը, որ միասնականությունը գերագույն իրավական արժեք է: «Նիկոմախի էթիկայում» նա օրենքի արժեքը կապում է գլխավորապես արդարության ու առաքինության հետ: Օրենքը, Արիստոտելի խոսքերով, ի նկատի ունի բարիքը կամ բոլոր մարդկանց ընդհանուր բարիքը կամ էլ լավագույն և ուժեղագույն մարդկանց բարիքը, վերագրելով իրենց առաքինի վարքագծի ու հետապնդելով արատները: Ընդ որում կատարյալ առաքինությունն է արդարությունը /«արդարադատությունը»/. «Ուստի տվյալ արդարադատությունը առաքինության մի մասն է, այլ առաքինությունն ընդհանուր առմամբ, այլ հակառակ է ոչ թե արատության մի մասը, այլ արատությունն ընդհանուր առմամբ»⁴⁷: Արդարության բովանդակությունը, իր հերթին, տարվում է հավասարաչափությանն ու համաչափությանը:

«Քաղաքականության» մեջ Արիստոտելը հակված է նույնացնել օրենքը սոցիալական կարգուկանոնի հետ. «Արդարությունը պահանջում է, որպեսզի բոլոր հավասարներն իշխեն նույն չափով,

⁴⁶ Платон. *Законы* // *Собрание сочинений*. В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М. 1971. С. 108.

⁴⁷ Аристотель. *Никомахова этика* // *Сочинения*. В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 148.

որով իրենք ենթարկվում են, և որպեսզի յուրաքանչյուրը հերթով կամ իշխի, կամ ենթարկվի: Այստեղ մենք արդեն գործ ենք ունենում օրենքի հետ, քանի որ կարգուկանոնը դա օրենք է»⁴⁸: Յետագա դատողության մեջ Արիստոտելը փոքր-ինչ մոտենում է Պլատոնի դիրքին, տեսնելով իրավունքի արժեքը նրանում, որ այն հասարակությանը փոխանցում է բանականության կանխագրությունները. «Այն, ով պահանջում է, որ իշխի օրենքը, ըստ երևույթին, պահանջում է, որպեսզի իշխի միայն աստվածությունն ու բանականությունը, իսկ նա, ով պահանջում է, որ իշխի մարդը, դրա մեջ ներմուծում է նաև կենդանական սկզբունքը, քանի որ կիրքը դա անասնական մի բան է և բարկությունը շեղում է ճիշտ ճանապարհին տիրակալներին, թեպետ և իրենք եղել են լավագույն մարդիկ, ընդհակառակը, օրենքը՝ դա անհաշվետու կոչերից ազատ բանականությունն է»⁴⁹: Սակայն Պլատոնի ու Արիստոտելի մոդելների միջև սկզբունքային տարբերությունը կայանում է նրանում, որ պլատոնյան ընկալմամբ օրենքը լրացուցիչ կերպով ներմուծում է հասարակական կյանքի մեջ ողջամիտ սկզբունքը, ավելի հստակ ասած՝ օգտագործվում է փիլիսոփաների՝ իբրև բանականության կրողների կողմից այլ մարդկանց վրա ազդելու համար: Արիստոտելի ուսմունքում օրենքը կատարում է, ըստ էության, զուտ գոյություն, քանի որ դրա գործառնությունը կայանում է ոչ թե իշխման բանական սկզբունքների ու ժեղացման մեջ, այլ միայն դրա հուզական բաղադրիչների թուլացման մեջ: Օրենքի նշանակությունը, այսպիսով, սահմանվում է ոչ այնքան ինչ-որ սեփական առաքիչությունների առկայությամբ, որքան մարդուն հատուկ որոշ հատկությունների բացակայությամբ: «Քաղաքականության» մեջ նշմարված օրենքի ու արդարության միջև կապը հիմնված է հենց նրա վրա, որ օրենքը, մարդուց իր տարբերության պատճառով, զուրկ է կողմնակալությունից. «արդարությունն որոնողը փնտրում է անկողմնակալ մի բան, օրենքն է այդ անկողմնակալը»⁵⁰:

Այսպիսով, Պլատոնին ու Արիստոտելի միավորում է օրենքի՝

⁴⁸ Аристотель. *Политика* // *Сочинения*. В 4 т. Т. 4. С. 481.

⁴⁹ **Նույն տեղում:**

⁵⁰ Аристотель. *Политика*. С. 482.

իբրև բանականության ու կրթերից ազատվելու վրա հիմնված արդար հասարակարգի վրա հիմնված եղանակի մասին պատկերացումը: Սակայն Պլատոնի մոտ օրենքն արժեվորվում է իբրև պետության ճշմարիտ գաղափարը հասկացած օրենսդրի ստեղծագործական կամքի գործիք: Արիստոտելն ավելի շուտ նախընտրում է բնականորեն ձևավորված իրակարգը, նախապատվությունն տալով ծեսին՝ գրված օրենքի նկատմամբ: Իրենք միահամուռ են ճանաչելով արդարությանը գերագույն իրավական արժեք, սակայն տարբերվում են դրա բովանդակության մեկնաբանման գործում. Պլատոնի համար արդարությունն արտահայտվում է միասնության ու համախմբության գործում, Արիստոտելի համար՝ հավասարաչափության ու համարժեքության գործում:

Օրենքի արժեքավորության հիմնախնդիրը նոր նշանակություն է ձեռք բերում Յին Յռոմում, որտեղ իրավական գաղափարախոսությունը դրվել էր կայսերական գրավչական քաղաքականության ծառայությանը: Այդպես, օրինակ, Տիցերոնի ուսմունքում օրենքը դիտարկվում է իբրև արատների ուղղման ու խիզախության դաստիարակման միջոց: Այն զարգացնում է պատկերացում օրենքի՝ իբրև ինքնուրույն արժեքի մասին, որը հիմնված է շահին ձգտելուն, այլ անմիջականորեն բխում է բնությունից, այլ կերպ ասած՝ Տիցերոնը մերժում է օրենքի արժեքի հիմնավորումը դրա օգտակար որակների բացահայտման միջոցով: Յղումը բնությանը՝ իբրև օրենքի աղբյուրին, դրանց մարդկային ծագման մերժումը կոչված են ապահովել սոցիալական կարգուկանոն, որը մոտ է ռազմականին, քանի որ փաստացիորեն բացառում է օրենքների քննադատությունը: Բացի այդ, բնությունը դիտարկվում է իբրև մարդկության համար միասնական մի բան, իսկ դանշանակում է, որ օրենքի արժեքը նաև ունիվերսալ է:

Օրենքը, համաձայն Տիցերոնի, բառի բուն իմաստով ընդհանրապես չի հանդիսանում մարդու ստեղծագործություն, իսկ այն իրենից ներկայացնում է բնության մեջ ներդրված բանականությունը: Ինչ վերաբերվում է օրենքներին՝ դրական դրույթների իմաստով, որոնք կոնկրետ հանգամանքների նկատմամբ կիրառելի ստեղծվել են առանձին ժողովուրդների համար, ապա

դրանք միայն պայմանականորեն, «զիջման տեսքով» են օրենքներ կոչվում: Դրանցից միայն նրանք, որոնք համապատասխանում են բնությանը, արժանի են կոչվել օրենքներ, այն ժամանակ, երբ «այն մարդիկ, ովքեր ժողովուրդների համար կազմեցին վտանգավոր ու անարդար դրույթները, խախտելով սեփական խոստումներն ու դիմումները, ստուգում էին ցանկացած բան, սակայն ոչ օրենքները»⁵¹: Հատկանշական է, որ բուն օրենքի հասկացությունը /"lex"/ Ցիցերոնը դուրս է հանում "legere" «ընտրել» բայից, դիտարկելով օրենքի ստղծումն իբրև արդար ու ճշմարիտ սկզբունքի ընտրության հիմնախնդիր:

Սակայն ինչն՞ է կայանում այն արժեքը, որի օգտին պետք է արվի այդ ընտրությունը: Ցիցերոնը ենթադրում է, որ օրենքները հորինվել են քաղաքացիների բարիքի, պետությունների ամբողջականության, մարդկանց հանգիստ ու երջանիկ կյանքի համար: Սակայն երջանկության հասկացությունն օգտագործում է իր կողմից ոչ որպես ինքնակնհայտ: Երջանկությունը, ըստ Ցիցերոնի, կայանում է հետևյալում, ճանաչել ու ընկալել առաքինությունը, հրաժարվել մարմնին օգնելուն, ճնշել հաճույքի ձգտումը, ազատվել մահվան ու ցավի վախից, միանալ մերձավորներին, հարգել աստվածներին ու պահպանել կրոնը, «նրբացնել» աչքերի և բանականության տեսողությունը⁵²:

Այսպիսով, վերջնական ու գերագույն արժեք է հանդիսանում հենց խիզախությունը, որն արդեն չի պահանջում ոչ մի լրացուցիչ հիմնավորում, այլ պետք է հարգվի ինքնին: Ինչպես ասում է Ցիցերոնը, եթե խիզախությանը ձգտելն ինչ-որ նոր բարիքների համար, դակնշանակեր, որ գոյություն ունենալով ի գրավիչ բաներ, քան խիզախությունը, լինեն դրանք գումարները կամ հարգանքները, կամ գեղեցկությունը, կամ առողջությունը, սակայն իրականում դրանք բոլորը վայրկենական են ու քիչ նշանակություն ունեն` համեմատած խիզախության հետ:

Անկասկած, Ցիցերոնի կողմից նկարագրված արքայի ոգիական հիմքերը, այդ թվում նաև խիզախությունը` իբրև գերագույն ու

⁵¹ Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966. С. 133.

⁵² Տես` նույն տեղում, էջ 108.

բացարձակ արեժքը, ինչ պես նաև պետության ամբողջականությունը, վախի ճնշումը, «աչքերի ու բանականության տեսողությունը» և այլն հստակորեն համապատասխանում են ռազմականացված պետության պահանջներին, որն իր գլխավոր նպատակն է համարում նոր տարածքներում իշխանության գրավումն ու պահպանումը: Իրավունքը, իդեալականում, պետք է դառնա անթերի հռոմեական քաղաքացու ձևավորման գործիք, այսինքն՝ ըստ էության իդեալական զինվորի ձևավորման գործիք: Գործող օրենքներին անվերապահ ենթարկումն ապահովվում է նրանով, որ դրանք հայտարարվում են բուն բանականության պահանջներ, որոնք անմիջականորեն բխում են բնությունից: Բնության միասնականությունը, իր հերթին, նշանակում է բոլորի համար ընդհանուր օրենքի անհրաժեշտությունը, ինչը հրաշալի հիմք է ծառայում կայսրության հետագա ընդլայնման համար. «Չիլիները մեկ օրենք Յոմումում, ուրիշ՝ Աթենքում, մեկը՝ այժմ, մյուսը՝ ապագայում, ոչ, բոլոր ժողովուրդների վրա, ցանկացած ժամանակ տարածվելու է մեկ հավերժ ու անփոփոխ օրենքը...»⁵³:

Քրիստոնեության առաջացումն ու Յոմումեական կայսրության հետագա անկումը պատճառ դարձան իրավունքի մասին պատկերացումների էական վերանայման համար: Մասնավորապես, մատնանշելով Յոմմի համար ոչ բնորոշ իրավունքի երկու տեսակների՝ աշխարհիկ ու կրոնական, դրամատիկական խզումը, Աստվածային օրենքը, որը քրիստոնյաների համար մարմնավորված է Սրբազան Գրության մեջ, և աշխարհիկ օրենքը, որն արտահայտված է հռոմեական իրավունքում, հակասության մեջ են մտնում իրար հետ: Պատմական այս իրադրությունը հատուկ ճշգրտությամբ ընդգրկված էր Օգոստոս Ավրելիի ստեղծագործության մեջ, ով պատկերում է երկրավոր Քաղաքից ու Աստվածային Քաղաքից բաղկացած աշխարհի դուալիստական պատկեր: Նմանատիպ երկակիություն ամբ է առանձնանում Օգոստոսի մոտ նաև իրավունքի /օրենքի/ կերպարը: Երկու օրենքներն իրենցից ներկայացնում են բավականաչափ խիստ ու ֆիքսված սահմանումներ, որոնք հիմնված են իշխանական հեղինակության վրա: Աստվածային օրենքի արժեքորությունը

⁵³ Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. С. 64,

կայանում է մեղքերի արգելման ու առաքինությունների դաստիարակման գործում, սակայն դրա սրբությունը «փչացած է» մարդու մեղսավոր բնույթի հետշոշափումից, ավելին, օրենքի բուն գոյություն ու ժեղացում է մեղսավորի ցանկությունը, «քանի որ կարգադրող օրենքը գոյություն ունի, իսկ ոգու մեջ չկա դրա համապատասխան կարգադրություն, ապա արգելումն ու ժեղացում է մեղսավոր ցանկությունը, և երբ այն հաղթում է, նաև ամեղությունն օրենքը խախտելու գործում»⁵⁴:

Ինչ վերաբերվում է աշխարհիկ, պետական օրենքին, ապա այն Օգոստինոսի համար որոշ իմաստով հանդիսանում է Աստվածային օրենքի նմանատիպը, սակայն ունի շատ ավելի ցածր արժեք: Մարդկային օրենքը դառնում է ստիպողական միջոց, որն առաջացած է աստվածային պատվիրանների համատարած խախտմամբ: Այդպիսի օրենքի խնդիրը կայանում է նրանում, որպեսզի կանխարգելի երկրավոր քաղաքի վախճանը, պահպանի դրա մեջ անհրաժեշտներքին կարգուկանոնը, «երկրավոր քաղաքը, որը հավատով չի ապրում, ձգտում է երկրավոր աշխարհիկ և դրան է ուղղում քաղաքացիների կառավարման ու ենթարկման համաձայնությունը, որպեսզի մահացու կյանքին վերաբերվող իրերի վերաբերյալ իրենց մոտլինի որոշ աստիճանի նույնական մտածելակերպ ու ցանկություններ»⁵⁵: Սակայն այդ ժամանակ երկրավոր օրենքների կարգադրությունները ճանաչվում են պարտադիր նաև նրանց համար, ովքեր ձգտում են ապրել Աստվածային քաղաքում, որպես յուրօրինակ փորձարկում կամ նախապատրաստում. «Քրիստոսի ծառաներին՝ լինեն իրենք թագավորներ թե՛ իշխաններ, դատավորներ թե՛ զինվորներ, նահանգների բնակիչներ, հարուստ թե՛ աղքատ, ազատ թե՛ ստրուկներ, այս կամ այն սեռի, հրամայվում է դիմանալ, եթե դա անհրաժեշտ է, անգամ ամենաապականված ու այլ անդակցված հանրապետությունում, և այդ համբերատարությամբ պատրաստել իրեն ամենալուսավոր տեղը սրբագույն սենատում հրեշտակային և երկնավոր թագավորությունում, որտեղ որպես օրենք է ծառայում

⁵⁴ Августин Блаженный. О граде Божьем. Минск-М., 2000. С. 1177.

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 1037:

Աստվածային կամքը»⁵⁶:

Այսպիսով, Օգոստինոսի և մարդկային, և աստվածային օրենքներն իրենցից ներկայացնում է գերագույն արժեքին՝ Աստծուն մոտենալու տարբեր աստիճաններ: Սակայն գոյություն ունի նաև միջանկյալ արժեքը, որը վերաբերվում է երկրավոր գոյությանն ու պահանջում է բոլորից ենթարկվել աշխարհիկ պետության օրենքներին: Օգոստինոսն այս արժեքը բացատրում է հետևյալ կերպ՝ Աստվածային Քաղաքի այն մասը, որը «պտտվում է» մահացու կյանքում, պետք է առանց տատանումների պահպանի պետության՝ երկրավոր Քաղաքի կանխագրությունները, «որպեսզի, քանի որ ընդհանուր է բուն մահվածությունը, իրեն վերաբերվող իրերում համերաշխություն պահպանվի այս և մյուս քաղաքների միջև»⁵⁷:

Օգոստինոսի կողմից զարգացվող իրավունքի արժեքի մասին պատկերացումները համապատասխանում են եվրոպական քաղաքակրթության զարգացման անցումային փուլին, երբ երկու հիմնական մշակութային ուժերի՝ հռոմեական իշխանության և քրիստոնեական հավատքի միջև անգիջողական պայքարը սկսում է նվազել: Օգոստինոսը ոչ միայն հռչակում է երկու Քաղաքների միջև առկա տարբերությունները, այլև շոշափում է իրենց միջև փոխգիշման հնարավորությունը, ուստի աստվածային ու մարդկային օրենքների կերպարները բազմաթիվ առումներով նմանատիպ են, իսկ պարտավորությունն իրենց հետևից հավասարաչափ է ճանաչվում: Իսկ Միջնադարի հասուն քրիստոնեական փիլիսոփայությունը ձգտում է, ըստ էության, դրանց լիարժեք սինթեզին:

Մասնավորապես, Թովմա Աքվինացին հաստատում է օրենքի ցեղային հասկացությունը, իբրև «գործողությունների կանոն ու չափ, որոնց համապատասխան մարդը պարտավոր է գործել կամ զերծ մնալ գործողությունից»⁵⁸: Դրանով իսկ ցույց է տրվում, որ եկեղեցու և պետության օրենքներն ունեն միասնական բնույթ: Թովմայի կողմից առանձնացված օրենքի չորս տեսակներից /հավերժ, բնական, մարդկային, աստվածային/ իրավունքի ժամանակակից

⁵⁶ Августин Блаженный. О граде Божьем. С. 84.

⁵⁷ **Լույն տեղում, էջ 1037:**

⁵⁸ **Фома Аквинский.** Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 90-114, Киев, 2010. С. 4.

մոդելին համապատասխանում են վերջին երկուսը: Մարդկային օրենքն ու աստվածային օրենքը, որը ներկայացված է Սրբազան Գրությունամբ, արժեքավոր են նրանով, որ արտահայտում են Աստծո կամքը և դարձնում այն անմիջական իմպերատիվ մարդկանց համար, աստվածային կամքին մարդկային օրենքի հակասությունը նշանակում է դրավերացումը հակաարժեքի:

Օրենքը, հիմնված լինելով բանականության վրա, հետապնդում է նույն վերջնական նպատակը, ինչպես և մարդկային կյանքը: Այդ նպատակն է երջանկությունը կամ երանությունը⁵⁹: Սակայն մարդկային երջանկությունը միային Աստվածային երանության ստվերն է, և հենց դրան է իրականում ցանկանում մարդկային կամքը, այն «ձգտում է բարիքի ամենաընդհանուր աղբյուրին, որը, լինելով անվերջ ու կատարյալ բարիք, ընդհանուր երջանկության օբյեկտ է հանդիսանում բոլոր երանելիների համար»⁶⁰: Այսպիսով, բոլոր մարդկային գործերում, այդ թվում՝ իրավունքում, իսկական ու գերագույն արժեքային կողմնորոշիչ է հանդիսանում ոչ թե ինչ-որ երկրավոր /իհարկե, արարված/ բարիք, այլ բոլոր արժեքների աղբյուրը՝ Աստված:

Աղյուսակ 1

Իրավունքի արժեքը հին և Միջնադարի մտածողների իրավաբաղադրական ուսմունքներում

Լատ Ձի	Կարգ
Կոնֆուցիոս	Կարգուկանոն
Սյունն Յան	Իշխանություն
Չերակլիտոս	Ճշմարտություն
Պլատոն	Միասնություն
Արիստոտել	Չավասարություն
Ցիցերոն	Խիզախություն
Օգոստինոս	Աստվածային կամք
Թովմա Աքվինացի	Աստվածային կամք

⁵⁹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 90-114. Киев. 2010. С. 6.

⁶⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1-48. Киев. 2010. С. 36.

2.2. Նոր և Նորագույն ժամանակաշրջանում իրավունքի արժեքաբանական մոտեցումները

Վերածննդի դարաշրջանը, որն իրենից ներկայացնում է ավատական հասարակության խորը ճգնաժամ, որոշակի անորոշությունն մտցրեց դրական իրավունքի արժեքի մասին պատկերացումներում: Մի կողմից, կրոնի հեղինակության անկումը չէր կարող չանդրադառնալ օրենքի հեղինակության վրա, որի գործողությունը ողջ Միջնադարի ընթացքում անմիջականորեն կապվում էր աստվածային կամքի հետև, հետևաբար, այս կամ այն չափով հենվում էր եկեղեցական պատժամիջոցի վրա: Սկսված սեկուլյարիզացիան, եվրոպական հասարակության «աշխարհակալացումը» անխուսափելիորեն վնասում է օրենքի ուժի մեջ համոզվածությունը, քանի որ այլ օրինականացնող հիմքեր դեռևս չեն գտնվել: Մյուս կողմից, այն փաստը, որ կրոնը կորցնում է հասարակության մեջ առաջատար դերը, պահանջում է ինտեգրման այլ մշակութային մեխանիզմների ուժեղացում, հատկապես՝ այն դարաշրջանին հատուկ բնության պոռթքումի ժամանակ: Ուստի իրավունքի արժեքի հայեցակարգը Վերածննդի մտածողների մոտ կրում է հիմնականում անավարտ բնույթ: Օրինակ, Մաքիավելին օրենքները համարում է պետական իշխանության հենարան, սակայն ավելի քիչ նշանակություն է տալիս դրանց, քան բանակին⁶¹: Թոմաս Մորի նախագծով իդեալական պետության մեջ «բոլոր օրենքները հրապարակվում են միայն նրա համար, որպեսզի յուրաքանչյուրին հիշեցնեն իր պարտքը»⁶², իսկ դրանց թիվը հասցված է նվազագույնի: Այլ կերպ ասած, ընդհանուր առմամբ իրավունքի անհրաժեշտությունը կասկածի չի ենթարկվում, սակայն դրա արժեքը կրում է ենթարկված բնույթ, իսկ ինչում է այն կայանում՝ այս հարցը Վերածննդի դարաշրջանի ներկայացուցիչների համար այնպես էլ չլուծված մնաց:

Նոր ժամանակների հետ օրենքի՝ իբրև սոցիալ-մշակութային արժեքի դերն էապես մեծանում է, ինչը, հավանաբար, մեծապես կապված է կրոնական հանդուրժողականության տարածման հետ: Այն

⁶¹ Տե՛ս Козлихин И.Ю. История политических и правовых учений. Курс лекций. М., 2015, с. 115-116.

⁶² Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 238.

հասարակության մեջ, որտեղ թույլատրվում են տարբեր դավանանքներ, կրոնն այլև չի կարող ծառայել հասարակական միասնական կարգուկանոն ապահովող գործոն: Յուրաքանչյուր, չմերժելով աստվածային օրենքի գոյությունը, միաժամանակ նվազեցնում է դրա դիրքն օրենքների հիերարխիայում, տեղադրելով աստվածային օրենքը բնական ու մարդկային օրենքների միջև:

«Բնական իրավունքը, - սահմանում է Գրոցիոսը, - դառնում է քրեականության կանխագրությունն է, որով այս կամ այն գործողությունը, կախված դրա համապատասխանելիությունից կամ հակասությունից ամենաողջամիտ բնությանը, ճանաչվում է կամ բարոյապես ամոթալի, կամ բարոյապես անհրաժեշտ...»⁶³: Կամքով հաստատված մարդկային օրենքի արժեքը լիովին սահմանվում է բնական իրավունքին դրա համապատասխանությամբ: Սակայն այդ գնահատման աղբյուր է արդեն հանդիսանում ոչ թե կրոնը, որի նկատմամբ Գրոցիոսին ակնհայտորեն միջանկյալ և տատանվող դիրք է զբաղեցնում, մի կողմից, բնական իրավունքը կարծես թե կարգադրված է իր իսկ Աստծո՝ «բնության ստեղծողի» կողմից, մյուս կողմից, այստեղ պնդում են, որ բնական իրավունքը չի կարող փոփոխվել անգամ Աստծո կողմից. «Թեպետ աստվածային ամենակարողությունն անչափ է, այնուամենայնիվ կարելի է անվանել մի բան, ինչին այն չի տարածվում, քանի որ այն, որ այդ մասին ասվում է, միայն արտասանվում է, սակայն զրկված է իրական առարկա արտահայտող իմաստից, քանի որ ինքնին հակասում է: Իսկապես, ինչպես աստված չի կարող անել, որպեսզի երկուսը բազմապատկած երկուսի հավասար լինի չորսի, նույնպես նա չի կարող ներքին իմաստով չարիքը դարձնել բարիք»⁶⁴:

Բնական իրավունքի իսկական աղբյուրը, ըստ Գրոցիոսի, մարդու բուն բնական բնույթն է, այն է «ձգտում մարդու իր նմաններ հետ հանգիստ ու սեփական բնականությամբ ուղղորդվող շփմանը...»⁶⁵: Յենց այս հատկություններից անմիջականորեն դուրս են բերվում բնական իրավունքի կոնկրետ կանխագրությունները, այն է՝

⁶³ Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 71.

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 72.

⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 46:

ծեռնպահ լինել օտարի գույքից, ստացված օտար իրի վերադարձն ու դրանից կորզված շահույթի փոխատուցումը, այդպիսի խոստումները կատարելու պարտականությունը, վնասի փոխատուցումը, արժանի պատժի իրականացումը: Այսպիսով, Գրոցիոսի համարելակետային իրավական արժեք է հանդիսանում շփումը, որն ընկալվում է ոչ թե որպես հաղորդակցություն և առանձին անձանց միջև, այլ որպես հանգստության ընդհանուր միջավայրի ստեղծում, այլ կերպասած՝ իբրև համակցություն:

Այս գիծը փոքր-ինչ փոփոխված տեսքով շարունակվել է Զոբսի ու Սպինոզայի կողմից, ովքեր դիտարկում են դրական /պետական/ իրավունքը արդեն ոչ թե որպես բնական իրավունքի զարգացում, այլ ավելի շուտ իբրև պայքար դրա դեմ: Օրինակ, Սպինոզայի իրավական ուսմունքի համաձայն, բնության իրավունքում բոլոր մարդիկ թշնամիներ են, իսկ պետական /քաղաքացիական/ օրենքների գլխավոր նշանակությունը՝ զսպել այդ թշնամությունը և ազատել վախից, ինչը պահանջում է ենթարկվել պետությանն անգամ այն դեպքերում, երբ դրա կանխագրությունները թվում են ոչ ողջամիտ /«Եթե բանականությամբ ղեկավարվող մարդուն հարկ է լինում երբեմն պետության հրամանով անել այն, ինչը, ինչպես նա համարում է, հակասում է բանականությանը, ապա այդ վնասն ավելցուքով փոխատուցվում է այն բարիքով, որը նաստանում է քաղաքացիական վիճակում»⁶⁶:

Դրան լիովին նմանվում է Թ. Զոբսի մտքերի ընթացքը, բնական իրավունքը մարդուն տալիս է սեփական հայեցողությամբ իր ուժերն օգտագործելու ազատությունը՝ սեփական բնույթը, այսինքն՝ սեփական կյանքը պահպանելու համար: Սակայն բնական իրավունքի արժեքը, խստորեն ասված, բարձր չէ, քանի որ դրավրա կարող է հիմնվել միայն բնական վիճակը, այլ կերպասած՝ «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ», որն առաջացված է անվստահությամբ ու մրցակցությամբ: Բնական իրավունքն ի վիճակի չէ վերջ դնել այս պատերազմին, ուստի այն պետք է լրացվի ու սահմանափակվի օրենքներով: Զոբսի տեսությանը համաձայն «քաղաքացիական ու բնական օրենքներն օրենքի ոչ թե տարբեր տեսակներն են, այլ

⁶⁶ Спиноза Б. Политический трактат// Избранные произведения. Т. 2. М. 1957. С. 302.

տարբեր մասերը, որոնցից մեկ /գրված մասը/ կոչվում է քաղաքացիական, մյուսը /չգրվածը/ բնական: Սակայն, բնական իրավունքը, այսինքն՝ մարդու բնական ազատությունը կարող է կրճատվել քաղաքացիական օրենքով, ավելին՝ այդպիսի սահմանափակումն օրենքների հրապարակման բնական նպատակն է, քանի որ այլ կերպ ոչ մի խաղաղություն չի կարող»⁶⁷: Այսպիսով, ձգտումների գլխավոր օբյեկտը, այսինքն՝ կենտրոնական իրավական արժեքը Յոբսի ու Սպինոզայի ուսմունքներում հանդիսանում է խաղաղությունը: Դա լիովին համապատասխանում է բուրժուական հեղափոխությունների դարաշրջանի պահանջներին, որոնք կապված են բնակչության անվերահսկելի աճի հետ: Բնականաբար, հասարակությունը գտնվում է երաշխավորող մեխանիզմի որոնման մեջ, որը թույլ կտար նվազեցնել բռնության աստիճանը, և կրոնում հիասթափությունը հույս է ծնում իրավունքի կարգավորիչ գործողության:

Ջոն Լոքի համար, ում քաղաքական ստեղծագործությունները պատկանում են արդեն հետհեղափոխական դարաշրջանին, հասարակության խաղաղ վիճակն արդեն վերջնական նպատակ չի հանդիսանում, քանի որ դիտարկվում է իբրև ինքնակնհայտ մի բան, ինչն առանձին խնդիր չի կազմում: Ուստի հենց խաղաղությունը, այլ ոչ թե պատերազմը Լոքի կողմից սահմանվում է որպես մարդկացի բնական վիճակ: Համապատասխանաբար, իրավունքի խնդիրները տեղափոխվում են մեկ այլ ոլորտ. «Հասարակության մեջ մարդկանց մուտք գործելու հիմնական նպատակն է իրենց սեփականությունից խաղաղ ու անվտանգ օգտվելու ձգտումը, իսկ որպես դրա հիմնական գործիք ու միջոց ծառայում են այդ հասարակության մեջ սահմանված օրենքները»⁶⁸: Սեփականությունը Լոքի կողմից ընկալվում է ընդհանուր իմաստով և ներառում է ոչ միայն իրերին տիրելը, այլ և կյանքն ու ազատությունը: Սակայն, չնայած արտաքին տարբերությանը, Լոքի կառույցը, ըստ էության, չափազանց մոտ է Յոբսի գաղափարներին, քանի որ երկու դեպքերում պետության օրենքը գնահատվում է իբրև բնության յուրօրինակ փոխադրություն,

⁶⁷ Гоббс Т. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* // Сочинения В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 207.

⁶⁸ Локк Дж. *Два трактата о правлении* // Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 339.

դրա սխալների ուղղման միջոց: Լոքին համաձայն բնական վիճակը մարդուն չի տալիս սեփականության անհրաժեշտ երաշխիքներ, քանի որ բացակայում է միասնական չափորոշիչ հակամարտության ներկուծելու համար, անկողմնակալ դատաստան, ինչպես նաև ուժ, որը կկարողանար ամրացնել արդար որոշումը: Այդ խնդիրները պետությանը կատարում է օրենքների օգնությամբ:

Այսպիսով, Լոքի համար բարձրագույն իրավական արժեք է հանդիսանում արդեն ոչ թե քաղաքացիական խաղաղության պահպանումը, ինչը կորցրել է առաջնահերթ արդիականությունը, այլ սեփականությունը, որի ատրիբուտներն են կյանքն ու ազատությունը:

Շ.Լ. Մոնթեսքյուն բնական օրենքների թվին է դասում խաղաղությունը, սնունդ հայթհայթելու ձգտումն ու հասարակության մեջ ապրելու ցանկությունը: Սակայն իր պատկերացումներին համաձայն իրավունքի առաջացման անմիջական պատճառ է դառնում հասարակության ստեղծումն ու մարդկանց միջև պատերազմների սկիզբը, որոնք առաջացել են սեփական ուժի զգացողությամբ: Արտաքին ու ներքին պատերազմների առաջացումը դրդում է կարգավորել սեփական փոխարարություններն օրենքների օգնությամբ: Ընդ որում ընդհանուր առմամբ օրենքը ոչ այլ ինչ է, քան մարդկային բնականությունը, իսկ յուրաքանչյուր ժողովրդի օրենքները հանդիսանում են այս բնականության կիրառման մասնավոր դեպքերը: Սակայն առանձին ժողովուրդների մոտ առկա տարբերություններն այնքան մեծ են, որ դրանցից մեկի օրենքները գրեթե երբեք չեն կարող պիտանիլ ինչև՛ մյուսի համար⁶⁹: Կառավարման /պետական կարգի/ յուրաքանչյուր եղանակն ունի իր ղեկավարող սկզբունքները, որոնք և հանդես են գալիս որպես հիմնադիր իրավական արժեքներ տվյալ պետության համար /ժողովրդավարության մեջ՝ առաքինությունը, ազնվականության մեջ՝ չափավորությունը, միապետության մեջ՝ պատիվը, իսկ բռնապետության մեջ՝ վախը/: Սեփական արժեքներ և նպատակներ ունի ցանկացած պետություն. «Այդպես, օրինակ, Յոմը նպատակ ուներ ընդարձակելու պետության սահմանները, Լակեդեմոնի մոտ՝

⁶⁹ **Stu`** Монтескье Ш.Л. **О духе законов // Избранные произведения. М., 1995. С. 166-168.**

պատերազմը, հուղայական օրենքների մոտ՝ կրոնը, Մարսելում՝ առևտուրը, Չինաստանում՝ հասարակական հանգստությունը, ռոդոսականների մոտ՝ նավագնացությունը, բնական ազատությունը վայրիների անհանգըստության առարկա է, բռնապետությունների նպատակն է՝ թագավորի հաճույքները, միապետությունների նպատակը՝ թագավորի ու իր թագավորության փառքը, Լեհաստանի օրենքների նպատակն է յուրաքանչյուր առանձին անձի անկախությունը և դրանից բխող բոլորի ճշունքը»⁷⁰:

Ժ.Ժ. Ռուսոն օրենքի արժեքը տեսնում է նրանում, որ այն հիմնադիրն ակտ է հանդես գալիս քաղաքական ամբողջությունը ստեղծելու համար: Օրենքի հիմնական նպատակն է ստեղծել «քաղաքացիական ասոցիացիայի» պայմաններ: Ռուսոյի խոսքերով, «նա, ով իր վրա է վերցնում խիզախությունը հրամաններ տալ որևէ ժողովրդին, պետք է իրեն ունակ զգա փոխելու, այդպես ասած, մարդկային բնությունը, դարձնել յուրաքանչյուր անհատին, ով ինքնին ինչ-որ փակ ու մեկուսացված ամբողջականություն է, ավելի խոշոր ամբողջականության մի մասը, որից այս անհատը որոշ իմաստով ստանում է իր կյանքն ու իր կեցությունը, վերափոխել մարդու օրգանիզմը՝ այն ամրացնելու համար, պետք է տեղը դնի ֆիզիկական ու ինքնուրույն գոյությունը, որը մեզ բոլորիս տրված է բնությունից, մասնակի ու բարոյական գոյությունը: Մի խոսքով, պետք է, որպեսզի նա վերցնի մարդուց իր սեփական ուժերն ու դրա փոխարեն տա իրեն ուրիշները, որոնք օտար կլինեն իր համար և որոնցից նա չէր կարողանա օգտվել առանց ուրիշների աջակցության: Որքան ավելի շատ են սպառվում ու վերացվում այս բնական ուժերը, իսկ նոր ձեռք բերված ուժերը մեծանում ու ամրանում են, այնքան ավելի պինդ ու կատարյալ է դառնում նաև նախնական կարգավորումը, ուստի եթե յուրաքանչյուր քաղաքացի իրենից ոչինչ չի ներկայացնում և ոչինչ չի կարող անել առանց մյուսների, իսկ ամբողջի կողմից ձեռք բերված ուժը հավասար է բոլոր անհատների բնական ուժերի գումարին կամ գերազանցում է այս գումարը, ապա կարելի է ասել, որ օրենքները հասել են

⁷⁰ **Stu`** Монтескье Ш.Л. **О духе законов // Избранные произведения. С. 289.**

կատարելության ամենաբարձր աստիճանի, որը հասանելի է իրենց»⁷¹: Այլ կերպ ասած, օրենքը կատարում է մարդկանց հետյուրօրինակ մոգական գործողություն, դարձնում է իրենց առանձին անհատների հավաքածուից՝ միասնական միասն ընդհանրություն, որը կոչվում է ժողովուրդ: Համապատասխանաբար, օրենքի համար չկա և չի կարող լինել ավելի բարձր արժեք, քան ինքը՝ ժողովուրդը:

Ի. Կանտի փիլիսոփայության մեջ իրավունքի արժեքն ընդհանուր առմամբ սահմանվում է բարոյականությամբ, այն է՝ կաթեգորիկ իմպերատիվով, բացարձակ բարոյական պահանջով, որը կրում է ինքնակնհայտ բնույթ և չի հենվում ոչ մի տեսակ այլ հիմքերին: Այդ իմպերատիվն իրավունքի ոլորտում հանդես է գալիս իբրև «համընդհանուր իրավական օրենք», որն ասում է. «արտաքենապես վարվիր այնպես, որպեսզի քո կամայականության ազատ դրսևորումը համատեղելի լինի յուրաքանչյուրի ազատության հետ, որը համադրելի է ընդհանուր օրենքի հետ... բանականությունը դա արտահայտում է իբրև դրույթ, որի հետագա ապացույցը հնարավոր չէ»⁷²: Ինքը՝ ազատությունը, սակայն, կարող է սահմանափակվել ելնելով կատեգորիկ իմպերատիվից: Մարդկային գործողությունների իրավաչափության կամ ոչ իրավաչափության չափանիշ է հանդիսանում միայն պարտքի կատարումը. «Իրավական կամ անիրավ /rectum aut minus rectum/ ընդհանրապես լինելու է գործողությունը, քանի որ այն համապատկեր է պարտքին կամ հակառակ է պարտքին /factum licitum aut illicitum/, ընդ որում միևնույն է, թե ինչպիսին է բուն պարտքն իր բովանդակությամբ կամ ծագումով»⁷³: Քանի որ հետագա ոչ մի հիմք, ոչ մի իրավունքի ու տիլիտար նպատակ չեն ենթարկվում Կանտի կողմից, ապա գերագույն իրավական արժեքը դառնում է ինքը՝ պարտքը:

Այսպիսով, իրավունքի արժեքի հիմնախնդիրը Կանտի կողմից լիովին տեղափոխված է բարոյական չափում, ընդ որում ծայրաստիճան պարզեցված է օրենքի դրական որակների, որևէ առկա սոցիալական պահանջները բավարարելու դրա կարողությունը մերժման շնորհիվ: Դա շատ լավ համաձայնեցվում է պետության

⁷¹ Руссо Ж. Об Общественном договоре. Трактаты. М., 2000. С. 230.

⁷² Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В. 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. 1965. С. 140.

⁷³ Լույս տեղում, էջ 132:

կամքին անկասկած ենթարկվելու պահանջին, որը ենթարկվում է միայն կատեգորիկ իմպերատիվին:

Յեզեչը վերանայում է այս մոդելը, հայտարարելով բարոյականությանն ու ամեն ինչի բարոյական լինելը միայն իրավունքի զարգացման առանձին փուլեր: Իրավունքի կանոններն անկախ մեջ նա տեսնում է ձևականությանն ու հարաբերականությանը, որն արտահայտվում է նրանում, որ իրավունքի սուբստանց է հանդիսանում առանձին անհատների կամքը, իրենց «միավոր կամայականությունը»: Իրավունքի ընդհանուր ու հիմնական գաղափարը, ըստ Յեզեչի, դա մարդկային ազատության գաղափար է: Դրական իրավունքը /օրենքը/, իր հերթին, հանդիսանում է այս գաղափարի գերագույն արտահայտումը. «պետության իրավունքը բարձր է այլ աստիճաններից, դա ազատություն է իր ամենակոնկրետ տեսքով, որը ենթարկված է միայն համաշխարհային ոգու գերագույն բացարձակ ճշմարտությանը»⁷⁴: Այսպիսով, իրավական գերագույն արժեքն ազատությունն է:

Իրավական զարգացման գործընթացը, ըստ Յեզեչի, ունի խիստ առաջընթաց բնույթ և անվերապահ շարժվում է դեպի առավելագույն ազատությունն ու հավասարությունը: Այդ զարգացումը, սակայն, անվերջ է և ունի իր ավարտը, ինչ-որ ժամանակ ազատ էր միայն կմեկը /հին արևելյան բռնապետությունները/, այնուհետև ազատությունը պատկանում էր քչերին /անտիկ ստրատիգիական հասարակությունները/, վերջապես «գերմանական աշխարհում» /արևմտեվրոպական բուրժուական պետությունները/ ազատ են բոլորը՝ դա իրավունքի համաշխարհային պատմության գագաթնակետն է, ոչ մի հետագա իրավական առաջընթաց չի նախատեսվում:

Եվրոպական իրավական գաղափարախոսության հետագա զարգացման գործում ուղղություններին յուրաքանչյուրը կառուցում էր գործողության իր ծրագիրը սեփական արժեքային հիմքերի հիման վրա⁷⁵: Պահպանողականությունը, որը պայքարում էր Ֆրանսիական հեղափոխության սկզբունքների հետագա տարածման ու զարգացման դեմ, շեշտ էր դնում իրավունքի կայունացնող

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 95.

⁷⁵ Մանրամասն տես՝ **Батиев Л.В.** Политические и правовые учения XVIII века. М., 2006.

հատկությունների վրա: Ընդ որում պահպանողական գաղափարին բնորոշ էր հրաժարում ունիվերսալ իզմից, որի փոխարեն առաջարկվում է կառուցել իրավական համակարգն ազգային մշակույթի իրավական համակարգում:

Այսպես, օրինակ, արձագանքելով Ֆրանսիայում ընթացող հեղափոխական իրադարձություններին, Է. Բերկն ընդգծում է Անգլիայի իրավական կարգի առավելությունները, որտեղ օրենքը պահում է այն արժեքը, ինչպիսին է ավանդույթը. «Մենք իշխանությունը հիմնում են արյունակցական կապերի վրա, իսկ երկրի օրենքները կապում են ընտանեկան կապերի ու կապվածությունների հետ, հիշողության մեջ պահելով սիրով ու գթասրտությամբ մեր պետությունը, տնական օջախները, նախնիների գերեզմաններն ու խորանները... Ահա թե ինչու մեր ազատությունն ազնվական ազատություն է: Այն մեծ ու վեհ է: Այն ունի պատմություն, նախնիների սեփական դիմանկարային պատկերասրահ, իրեն են պատկանում գրառումները հուշարձանների վրա, փաստաթղթերը, վկայությունները, տիտղոսներն ու իրավունքները»⁷⁶... Քաղաքացիական խաղաղության` իբրև պահպանողական տարբերակում հիմնական իրավական արժեքի գաղափար, լայնանալով ժամանակագրական չափման մեջ. համաձայն Բերքին հասարակական պայմանագիրը կնքվում է ոչ միայն ապրողների միջև, այլև անցյալ, ներկա ու ապագասերունդների միջև:

Իրավագիտության նկատմամբ կիրառելիս եվրոպական պահպանողականության ազդեցիկ հոսք է դառել, անկասկած, իրավունքի պատմական դարոցը: Իրավունքի պատմական դարոցի ներկայացուցիչները /Գ. Յուզոն, Կ. Սալինյին, Գ. Պուխտան և ուրիշները/ պահպանում էին իրավական զարգացման օբյեկտիվ ու անհրաժեշտ բնույթ⁷⁷: Սակայն իրավունքի պատմական դարոցը չէր համաձայնվում նրա հետ, որ իրավունքի օրինաչափությունները գծային են, իրենցից ներկայացնում են բանականության կեցություն և կրում համամարդկային բնույթ, այսինքն` որ իրենց գործողությունը կատարվում է միասնական ուղղությամբ ամբողջ

⁷⁶ Берк Э. **Размышления о революции во Франции и заседания некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. М., 1993.**

⁷⁷ Стю` Немецкая историческая школа права. Челябинск. 2010.

մարդկային քաղաքակրթության համար: Այս դպրոցի համար իրավունքի ու դրա օրինաչափությունների աղբյուր էր հանդես գալիս ոչ թե բանականությունը կամ օբյեկտիվ ոգին, այլ «անբաժանելի ու անբացատրելի ազգային ոգին»: Այսպիսով, յուրաքանչյուր ժողովրդի իրավունքը զարգանում է ինքնուրույն ու ինքնատիպ կերպով, իր մշակույթի, հավատամքների, սովորույթների հետ միասին, հարմարվելով շրջակա պայմաններին, այդ իմաստով իրավունքը նման է ազգային լեզվին: Չպետք է լինի որևէ արհեստական միջամտություն իրավունքի զարգացման գործում, այդ թվում նաև պետության կողմից: Չի կարող ոչ մի բուրձր ժողովուրդների համար միասնական ճիշտ կամ սխալ զարգացման ճանապարհ, առավել ևս՝ դրավերջնական նպատակ ու արդյունք:

Ուշադրության է արժանանում իրավունքի պատմական դպրոցի առաջնորդներից մեկի՝ Գ. Պուխտայի հատկանշական դատողությունը, որը նվիրված է իրավունքի արդիականացմանը. «Իրավունքի հետագա զարգացման խնդիրը, որը կընթանար միաժամանակ ժողովրդի զարգացմանը համաձայն, երբեք չի աղավաղվի, եթե պահվի իրավունքի աղբյուրների, այդ զարգացման գործում ակտիվ մասնակիցների հետևից, իրենց հատուկ ազատ շարժումը: Իսկ եթե այդ փոխգործությունը խախտվի, ինչպես դա լինում է, օրինակ, այն ժամանակ, երբ փորձում են թուլացնել ժողովրդի ու գիտության անմիջական համոզմանուժը և իրավունքի հետագա շարժումը կախվածություն մեջ դնել միայն օրենսդրից, ապա անխուսափելի է լինում երկուսից մեկը՝ կամ իրավունքը չի համապատասխանելու ժամանակի պահանջներին, կամ այն օրենսդրությունների անսպասելի նորացումներով կտրվում է ժողովրդի կյանքի հետ շփվելուց, երկու դեպքերում դադարում է ներդաշնակությունը ժողովրդի զարգացման հետ»⁷⁸:

Այսպիսով, իրավունքի արժեքը սահմանվում է հենց նրանով, որ այն արտահայտում է ազգային ոգին: «Մի ժողովրդի անդամները միավորված են մտքի ընդհանուր ուղղությամբ, որն արտահայտվում է ժողովրդական բնավորության մեջ: Իրենց ի ծնե տրված են հայտնի կարծիքները կամ համոզմունքները կամ, առնվազն, դրանց ծիլերը և

⁷⁸ Пухта Г. Из работы "Энциклопедия права" // История философии права. СПб., 1998. С. 349.

դրանց ընկալման ունակությունը, դրանց թվում են նաև ի ծնե իրավաբանական համոզմունքները: Այսպիսով, իրավունքն իր ծայրահեղ պատմական հիմքում դրված է ժողովրդի ընդհանուր համոզման վրա...»⁷⁹:

Դրան համապատասխան Պուլխտան իրավունքի հիմնական խնդիր է համարում ողջ ժողովրդի բարեկեցությունը, որը նվաճվում է համընդհանուր հավասարության սահմանման ճանապարհով, որը կախված չէ մարդկանց անհատական տարբերություններից ու հանգամանքներից, և բոլոր անհատական պահանջների նկատմամբ բոլորի համար պարտադիր իրավունքի իշխանությունից, ընդ որում, սակայն, նա ընդունում է, որ առանց անհատական բարիքի հնարավոր չէ նաև ընդհանուրը⁸⁰:

Անձնական ու հասարակական արժեքների հարաբերակցությունը կենտրոնական խնդիր ու հիմնական կետ է դառնում XIX դ. իրավունքի փիլիսոփայության տարբեր ուղղությունների միջև: Պահպանողականությանը՝ կոլեկտիվի անհատականության նկատմամբ անվերապահ առաջնորդության իր ճանաչման հետ հակադրում է ազատական միտքը, որը ռադիկալ կերպով պաշտպանում է անհատի առաջնահերթությունը՝ իր ազատկամքով ու մասնավոր շահով:

Ավանդական անգլիական ազատականության անմիջական շարունակող է դառնում իրավունքի ու տիլիտարիստական տեսությունը, որն առավել լիարժեք տեսքով մշակվեց Ի. Բենտամի կողմից: Ուտիլիտարիզմը ելնում է նրանից, որ հասարակությունը, ինչպես և ցանկացած կոլեկտիվը, չունի սեփական էություն, չի հանդիսանում ընդհանուր մի բան, այլ իրենից ներկայացնում է միայն առանձին անհատների ամբողջություն. «Հասարակությունը դարձնում է ստատիկ մարմին է, որը բաղկացած է անհատական անձերից, ովքեր դիտարկում են այն իբրև իր անդամները: Իսկ ի՞նչ է այդ դեպքում հասարակության շահը: Այն կազմող դրա առանձին անդամների գումարը»⁸¹:

Ուտիլիտարիստական փիլիսոփայության հիմքում ընկած

⁷⁹ Пухта Г. Курс римского гражданского права. Т. 1. М., 2006, с.39.

⁸⁰ Տես՝ նույն տեղում, էջ 64:

⁸¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 10-11.

օգտակարություն սկզբունքը նշանակում է, որ հիմնական արժեքը դա հասարակության երջանկությունն է, որն առանց մնացորդի հանգեցվում է առանձին անհատների երջանկությանը, որն ընկալվում է իբրև հաճույքների գերադասություն տառապանքների նկատմամբ: Բենտամին համաձայն, այդ հարաբերակցությունը թույլ է տալիս գուտ քանակական հաշվարկ, այդ թվում՝ համապետական մակարդակում, հասարակության շահերը շոշափող որևէ գործողության գնահատականը տալու համար, անհրաժեշտ է սահմանել այն անձանց քանակը, ում այն վերաբերվում է, իրենցից յուրաքանչյուրի նկատմամբ սահմանել դիտարկվող գործողությամբ հասցվող հաճույքների ու տառապանքների ծավալը, և գումարել այդ բոլոր անհատական ցուցանիշները. եթե հավասարակշռությունը կհայտնվի հաճույքի կողմը, դադրական գնահատական է տալիս տվյալ գործողությանը, եթե տառապանքի կողմը՝ բացասական⁸²:

Հասարակության շահերի անհատական մեկնաբանումն ու մարդկային երջանկությունը՝ որպես գերագույն կատարելակերպ ճանաչելը հանգեցնում են դրան, որ ուտիլիտարիզմի համար իրավունքի սեփական արժեքը բացարձակապես ակնհայտ ու միանշանակ չէ: Կարելի է ասել, որ ուտիլիտարիստական փիլիսոփայության մեջ առկա է «դիալեկտիկությունը» իրավունքի արժեքի մասին հարցի վերաբերյալ Այդպես, օրինակ, «Քաղաքացիական օրենսգրքի հիմնական սկզբունքներ» աշխատության մեջ Բենտամն առաջադրում է ցանկացած օրենքի սկզբնական վտանգի մասին գաղափարը: Չարգացնելով օգտակարության մասին սկզբունքը նա այստեղ նշում է, որ հաճույքներ ստանալը պետք է գրեթե լիովին տրամադրված լինի բուն անհատին, իսկ պետությունը պետք է իր վրա վերցնի գլխավորապես տառապանքներից նրա պաշտպանությունը: Սակայն, ըստ Բենտամի, ցանկացած օրենք անխուսափելիորեն սահմանափակում է ազատությունը, ինչը, իր հերթին, ինքնին հանդիսանում է քիչ թե շատ ուժեղ տառապանք, անկախ այն կոնկրետ հարմարություններից, որոնք կարող են ուղեկցել այս կամ այն սահմանափակումը: «Ուստի, - եզրակացնում է Բենտամը, - մտադիր լինելով սահմանել որևէ օրենք,

⁸² Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 43-44:

անհրաժեշտ է ապացուցել, որ ոչ միայն գոյություն ունի բավականաչափ մասնավոր հիմք դրասահմանման համար, այլև որ այն առավելություն ունի ընդհանուր հիմքի նկատմամբ, որն ընդհանրապես հակադրում է որևէ օրենքերի սահմանմանը»⁸³:

Այս յուրօրինակ «օրենքների դեմ կանխավարկածի» հետ Բենտամի մոտ, սակայն, համատեղ գոյություն ունի նաև «օրենքների մեծ քարեգործության» մասին գաղափարը, որոնք անում են այն, ինչը չեն կարող տալ բնական զգացմունքները, այն է՝ ապահովում են տիրացման ամրությունն ու երկարատևությունը, սովորեցնում են զգուշավորությանը, խրախուսում են աշխատանքն ու խնայողությունը⁸⁴:

Ամբիվալ ենտ բնույթ են կրում նաև իրավունքի արժեքի մասին սոցիալիստական արժեքները: Մի կողմից, փաստացի գոյություն ունեցող /այսինքն՝ բուրժուակլսն/ իրավունքը, ինչպես և պետությունը, սոցիալիզմի տեսաբանների կողմից դիտվում է իբրև թշնամական մի բան, որը հաղթահարում է պահանջում, մյուս կողմից, դրանք առավել հաճախ ընդունում են, որ իրավունքն ունի թեպետև ոչ ինքնուրույն, սակայն գործիքային արժեք:

Մարքսիզմը, ինչպես հայտնի է, դիտարկում է իրավունքը /կրոնի, քաղաքականության, արվեստի և այլնի հետ միասին/ իբրև մի երևույթ, որը պատկանում է հասարակության վերնադիրին, այսինքն՝ սկզբունքորեն երկորդրական, որը չունի սեփական պատմություն, լիովին կախված է հասարակության կյանքի նյութական պայմաններից: Ոչ պակաս հայտնի է Կ. Մարքսի գաղափարն իրավունքի «նկարագրողականության» մասին, որն արտահայտված է իր հետևյալ արտահայտություններում. «Օրենսդիրը պետք է նայի իր վրա՝ իբրև բնափորձագետի: Նա չի անում օրենքներ, նա չի հորինում դրանք, այլ միայն ձևակերպում է, նա արտահայտում է գիտակցական դրական օրենքներում հոգևոր հարաբերությունների ներքին օրենքները»⁸⁵. «Օրենսդիր իշխանությունը օրենք չի ստեղծում, այն

⁸³ Бентам И. Основные начала гражданского кодекса // Избранные сочинения. Т. 1. СПб., 1867. С. 320.

⁸⁴ Տես նույն տեղում, էջ 335-336:

⁸⁵ Маркс К. Проект закона о разводе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 1. М., 1955. С. 162.

միայն բացահայտում ու ձևակերպում է այն»⁸⁶. «Իրավունքը դա միայն փաստի պաշտոնական ճանաչումն է»⁸⁷:

Սակայն այս դրույթները դեռևս չեն պարունակում վերդասակարգային երևույթների ընդհանուր համակարգում իրավունքի անմիջական նշանակության մասին հարցի պատասխանը, չեն բացատրում, թե ինչի համար օրենսդրին, հասարակությանը կամ որևէ այլ սուբյեկտին հարկավոր են արդեն իսկ գոյություն ունեցող փաստերի նմանատիպ հաստատումները, որոնք ոչ ինչ փոխել չեն կարող: Իրականում մարքսիստական ընկալմամբ իրավունքի սոցիալական գործառույթները չեն հանգեցվում ձևավորված հանգամանքների պարզ «արձանագրմանը»: Այս տարբերակը հանդիսանում է իրավական կարգավորման մասնավոր դեպքը միայն, որը բնորոշ է պատմական այն ժամանակաշրջանների համար, երբ արտադրության այս կամ այն եղանակն արդեն իսկ գոյություն ունի երկար ժամանակի ընթացքում և ձեռք է բերում կայուն բնույթ, այս դեպքում «հասարակության իշխող մասը հետաքրքրված է նրանում, որպեսզի գոյություն ունեցող դիրքը դարձնի օրենք և դրա այն սահմանափակումները, որոնք տրված են ավանդույթով ու ծեսով, ամրագրվի իբրև օրինական սահմանափակումներ... Կարգավորվածությունն ու կարգը հանդիսանում են արտադրության տվյալ եղանակի հասարակական ամրապնդման եղանակը և ուստի դրա հարաբերական էմանսիպացիա պարզապես պատահարից և պարզապես կամայականությունից»⁸⁸:

Սակայն իրավունքի գործողության այդպիսի մոդելը Մարքսի համար ունիվերսալ ու միակ ճշմարիտը չէ, ինչը երևում է հետևյալ դրույթից. «Բացի նրանից, որ տվյալ հարաբերությունների ներքո իշխող անհատները պետք է հաստատեն իրենց ուժը պետության տեսքով, իրենք պետք է այս որոշակի հարաբերություններով պայմանավորված իրենց կամքին հաղորդեն պետական կամքի ընդհանուր արտահայտություն, օրենքի տեսքով... Իրենք անձնական իշխանությունը պետք է միևնույն ժամանակ սահմանվի իբրև

⁸⁶ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 285.

⁸⁷ Маркс К. Ницета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4, М. 1955. С. 155.

⁸⁸ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 356 - 357.

ընդհանուր իշխանություն: Իրենց ընդհանուր ուժը հիմնվում է կենսապայմանների վրա, որոնք զարգանում են իբրև ընդհանուր բազմաթիվ անհատների համար և որոնց պահպանումն իրենք, որպես տիրող անհատներ, պետք է ապահովեն այլ անհատների դեմ, և ընդ որում պայմանների տեսքով, որոնք ուժ ունեն բոլորի համար: Ընդհանուր շաներով պայմանավորված այս կամքի դրսևորումն օրենք է: Յենց միմյանցից անկախ անհատների ինքնահաստատումը և իրենց սեփական կամքի հաստատումը, որը հարաբերությունների այս հիմքի վրա անխուսափելիորեն հանդիսանում է եսասիրական, անհրաժեշտ է դարձնում օրենքում և իշխանության մեջ անհրաժեշտ ինքնամերժումը...»⁸⁹:

Տվյալ դեպքում խոսքը գնում է այն մասին, որ իրավական ձևով արտահայտվում է ոչ թե պարզապես «գոյություն ունեցող դիրքը», այլ իշխող խմբի կամքը: Ակնհայտ է, որ վերջին ձևակերպումը կրում է ավելի լայն բնույթ, քանի որ դասային կամքը կարող է ուղղված լինել ոչ միայն ձևավորված կարգի պահպանմանն ու ամրացմանը, այլև, ընդհակառակը, դրա փոփոխմանը կամ լրիվ ոչնչացմանը: Մարքսն ու Էնգելսը հատուկ են ընդգծել, որ քաղաքական իշխանության նվաճումը և սեփական դասական շահին համընդհանուր բնույթ հաղորդելն անխուսափելի է անգամ այնպիսի դասի համար, ինչպիսին է պրոլետարիատը, որի գերիշխանությունն իր հետևից կբերի հին հասարակական ձևի և տիրակալության որպես այդպիսինի վերացումը»⁹⁰:

Այս նույն գաղափարն արտահայտված է Էնգելսի ու Կաուտսկու «Իրավաբանական սոցիալիզմ, հողվածում, որը գրվել էր արդեն Մարքսի մահվանից հետո. «Որևէ դասի ընդհանուր շահերից բխող պահանջները կարող են իրականացվել միայն այս դասի կողմից քաղաքական իշխանությունն նվաճելուց հետո, ինչից հետո այն իր հավակնություններին ընդհանուր ուժ է հաղորդում օրենքների տեսքով»⁹¹: Չավականությունների հիշատակումն ակնհայտորեն վկայում է այն մասին, որ տվյալ դեպքում դասի կամքն ուղղված է

⁸⁹ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 3. М., 1955. С. 322-323.

⁹⁰ **Տես՝ նույն տեղում, էջ 32:**

⁹¹ Энгельс Ф. Каутский К. *Юридический социализм* // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 21. М., 1961. С. 515.

այն բարիքները ստանալու, որոնց այն նախկինում չէր տիրում, հետևաբար՝ նաև առկա իրավիճակի ամրապնդմանը, այլ ոչ թե դրա վերափոխմանը:

Այսպիսով, Մարքսն ու Էնգելսը չէին ժխտում, այլ ընդունում էին վերափոխման ստեղծագործական բնույթը և, ավելին, կանխատեսում էին, որ հին օրինակարգի քայքայումից հետո հեղափոխական ուժերը ստիպված կլինեն ինքնուրույն դիմել իրավական ձևին՝ ներդնելու ու օրինականացնելու համար հասարակական կյանքի նոր սկզբունքները:

Այս կամ այլ կերպ իրավունքի արժեքը մարքսիզմի տեսակետից, կայանում է նրանում, որ այն թույլ է տալիս համընդհանուր նշանակություն հաղորդել շահերին ու դրանց վրա հիմնված որոշ սոցիալական խմբի կամքին, ինչն ուղեկցվում է իր առանձին անդամների «ինքնամերժմամբ»: Իրավունքը, այսպիսով, հիմնված է անձի նկատմամբ կոլեկտիվի առաջնահերթության վրա, ընդ որում այդ կոլեկտիվը ոչ թե ընդհանուր առմամբ հասարակությունն է, այլ դրա միայն մեկ մասը՝ դասը, որն առանձնացվում է ըստ արտադրության միջոցների նկատմամբ հարաբերության սկզբունքով: Ընդ որում հիմնական իրավական արժեք է հանդիսանում տիրակալությանը, այսինքն՝ իրավունքի օգնությամբ դասի կողմից ձեռք բերվող հասարակության մեջ գերիշխող դիրքն է:

Ֆ. Նիցշեն, զարգացնելով նմանատիպ պատկերացումներն իշխանության ու տիրակալության՝ իբրև իրավունքի հիմքերի մասին, առաջին հերթին պնդում է այն, որպեսզի տարբերվեն իրավական ինստիտուտների նպատակներն ու դրանց առաջացման պատճառները: Ըստ Նիցշեի իրավունքի սոցիալական օգտակարությունը չի հանդիսանում դրա ծագման շարժիչ ուժ. իրավունքն ու օրենքը միշտ միայն ավտանիշներ են նրա, որ իշխանության կամքը հաղթեց ինչ-որ պակաս հզոր մի բանի, իսկ բոլոր օգտակար սոցիալական էֆեկտները կրում են իշխանության այս ակտի երկրորդական հետևությունների բնույթ⁹²:

Ինչ վերաբերվում է իրավունքի օգտակարությանը, ապա Նիցշեն

⁹² **Տե՛ս**՝ Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинение. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 455.

անդրադառնում է այս հարցին երկու ստեղծագործություններում՝ «Բարոյականության ծագումնաբանության» և «Անտիխրիստի» մեջ: Դրանցից առաջինում, խոսելով պատիժների բնույթի մասին, Նիցշեն արտահայտում է այն ենթադրությունը, որ օրենքների խտությունն առաջացվել է մոռացվածության դեմ պայքարով, արքայի իրավունքի դաժանությունը կոչված է տրավմատիկ կերպարների օգնությամբ մարդկային հիշողության մեջ ամրապնդել համատեղ գոյության կարևորագույն պայմանները⁹³:

«Անտիքրիստում» Նիցշեն հաստատում է այս միտքը Մանուի Օրենքի կապակցությամբ, որոնք նա դիտարկում է իբրև «օրենքների լավ գրքի նմուշ», դրանք նոր ոչ մի բան չեն ստեղծում /եզրակացություն, որը մոտե մարքսիզմի/, միայն ամբողջացնում են անցյալի փորձը: Օրենքները հանդես են գալիս իբրև միջոց, որը թույլ է տալիս միավորել և հավերժացնել ինչպես դրական, այնպես էլ բացասակն փորձը, և դրանով իսկ վերջ դնել հետագա փորձարկմանը, փոխարինելով այն բացահայտմամբ ու ավանդույթով⁹⁴:

Երկու դատողություններում էլ Նիցշեն հավատարիմ է մի գաղափարին՝ իրավունքի ու օրենքի հիմնական գործառնույթը կայանում է նրանում, որպեսզի պահպանվի ու փոխանցվի գոյատևման համար անհրաժեշտ ստեղծատվությունը, այլ կերպասած՝ իրավունքի համար հիմնական նպատակը հիշողությունն է:

Մարքսիզմն ու Նիցշեականությունը նման են նրանում, որ իրավունքը դիտարկում են իբրև խզման ակտանիշ, հասարակությունն ընդհանրապես ամբողջական չէ, այն միայն այդպիսին է թվում, իսկ իրողության մեջ միասնականության դիմակի տակ թաքնվում է տրոհումը, երկու անհաշտ ուժերի բախումը: Իրավունքը երկու դեպքերում էլ, ըստ էության, գտնվում է ճակատամարտի բուն գծի վրա. մարքսիստական վարկածին համաձայն, այն ծառայում է սեփականատերերի դասին նրա համար, որպեսզի արդարացվի աշխատողների շահագործումը, ըստ Նիցշեի իրավունքը՝ դա արտոնությունների գումար է, որոնք պատկանում են

⁹³ **Stu**՝ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 442.

⁹⁴ **Stu**՝ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 684.

իշխանությունն բարձր կամք ունեցող մարդկանց, նրանց նկատմամբ, ովքեր միտված է ենթարկվել իրենց:

Իհակառակ այս տեսությունն ենք համարում 19-րդ դարի վերջում, առաջանում են ուրիշները, որոնք ընդգծում են հասարակության միասնականության ու համերաշխության գործոնը, բացատրում են իրավունքի սոցիալական առաքելությունը՝ սոցիալական ինտեգրմանը դրա կարողության միջոցով: Այդ գաղափարի լավագույն արտահայտիչը դարձավ Է. Դյուրքեյմի «Սոցիոլոգիայի հիմունքները» աշխատությունը: Յենց իրավունքն է գտնվում աշխատանքի բաժանման տեսության հիմքում, լինելով, Դյուրքեյմի արտահայտությամբ, համերաշխության երևացող խորհրդանիշ: Իրավունքի գոյությունն առաջանում է նրանից, որ ցանկացած սոցիալական կյանք ձգում է ձեռք բերել որոշակի ձև և կազմակերպվել, և, այսպիսով, իրավունքի հիմնական նշանակությունը՝ դակայուն ու հստակ կազմակերպումն է⁹⁵: Անգամ այն փաստը, որը, կարծես թե, ակնհայտ կերպով հակասում է համերաշխությանը, այն է՝ սոցիալական անհավասարությունը, որն ամրապնդվում ու պաշտպանվում է իրավունքի կողմից, Դյուրքեյմի կողմից դիտարկվում է իբրև արտահայտում համերաշխության հատուկ, ավելի բարդ ձև՝ օրգանական, որը ոչ միայն թույլ է տալիս տարբերություններ սոցիալական դիրքում, այլ և անմիջապես ենթադրում է դրանք⁹⁶:

Դյուրքեյմի սոցիալական փիլիսոփայության զարգացմամբ հատուկ իրավաբանական տիրույթում դարձավ և Դյուրքայի տեսությունը, ով գերագույն իրավական արժեք է հայտարարում համերաշխությունը և ենթադրում են օբյեկտիվ իրավունքում «հիմնական բանաձևը»՝ կատեգորիկ իմպերատիվի յուրօրինակ նոր խմագրությունն. «չանել ոչինչ, ինչը վնաս է հասցնում սոցիալական համերաշխությանը դրա երկու տեսակներից մեկով, և անել ամեն ինչ, ինչն ի վիճակի է իրականացնել ու զարգացնել մեխանիստական ու օրգանական սոցիալական համերաշխությունը»⁹⁷: Դյուրքայի այս սկզբունքի պահպանումը բնաիրավական տեսության ոգիով

⁹⁵ **Stu`** Дюркгейм Э. **Основы социологии. М., 2013, с. 111-112.**

⁹⁶ **Stu`** Дюркгейм Э. **Նշվ. աշխ էջ. 114.**

⁹⁷ **Дюги Л.** Конституционное право. М., 2012, с. 21-22.

համարվում է բուն դրական օրենքի իրավաչ ափու թյան չ ափանիշ :

Աղյ ու սակ 2

**Իրավունքի արժեքաբանական հարկանիշ ներք Նոր
ժամանակների մտածողների պարկերացումներում**

Գրոցիոս	Արդարու թյ ու ն
Յոբս	Կարգու կանոն
Սախնոզա	Արդարու թյ ու ն
Լոք	Սեփականու թյ ու ն
Մոթեսոբյոն	Պետու թյան ինքնապաշտպանու թյ ու ն
Ռուսո	Ժողովուրդ
Կանտ	Պարտք
Յեգել	Ազատու թյ ու ն
Բերկ	Ավանդույթ
Պուխտա	Ազգային ոգի
Բենտամ	Երջանկու թյ ու ն
Մարքս	Դասակարգային կամք
Նիցշե	Իշխանու թյ ու ն, ու ժ
Դյուրքհեյմ	Կազմակերպում
Դյուրգի	Յամերաջխու թյ ու ն

ԳԼՈՒԽ 3

ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԱՄԸՆԴՅԱՆՈՒՐ ԱՐԺԵՔՍՅԻՆ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԸ

3.1. Բարիքը և օգուտը որպես իրավունքի համընդհանուր արժեքային հասկանիշներ

Բարիքի հասկացությունն անշեղորեն ներկա է իրավունքի արքիոլոգիայի իմաստային դաշտում, չափազանց մոտ լինելով «արժեք» հասկացությանը, այն չի միանուլվում դրա հետ: Եթե «արժեք» կատեգորիան իր մեջ է պահում որոշակի տնտեսական մնացորդ, ակամա հիշեցնելով գնի ու արժեքի մասին, ապա «բարիքը» առանձնանում է հնչեղության առանձնակի բարձրությամբ, ինչի մասին են վկայում դրանից ծագող բառերը՝ «ազնվականություն», «շնորհակալություն», «հարգանք» և այլն: Բարիքի գաղափարը ոչ միայն պարզապես փիլիսոփայական մտքի նվաճում է, դրա արձագանքները հաճախակի հանդիպում են օրենքների ու դատական որոշումների տեքստերում⁹⁸: Իրավունքի նկատմամբ կիրառելիս կարելի է դիտարկել բարիքն իբրև սոցիալական արժեքի առավելապես ընդհանրացված կերպարը, սակայն հենց այդ որակով բարիքի հասկացությունն ունի անհստակ, «փոփոխվող» բնույթ:

Պլատոնի փիլիսոփայության մեջ բարիքի գաղափարն իրենից ներկայացնում էր ինտեգրատիվ սոցիալական կատարելակերպ, որն ընդհանրություն է հաղորդում հասարակությանը: Պլատոնը հատուկ կառուցում է Միասնական բարիքի տեսությունը՝ ի հակակշիռ այլ պատկերացումներում, որոնցում բարիք է ճանաչվում բանականությունը, մտածողությունը, հիշողությունը կամ ուրախությունը, հաճույքը և այլն: Այս մասնավոր բարիքների բազմապիսիությունը, ըստ Պլատոնի, պահանջում են բարձրագույն սինթեզ, քանի որ ոչ հաճույքն առանց բանականության, ոչ բանականությունն առանց հաճույքի չեն ստեղծում արժանապատիվ մարդկային կյանք: Բարիքն իրենից ներկայացնում է ոչ թեզուտձև, այլ գեղեցկության, չափի ու ճշմարտության միասնությունը /«խառնուրդը»/: Բարիքի ներքին կառուցվածքն ունի հինգ մակարդակ՝

⁹⁸ Տե՛ս՝ Шлекин С.И. Проблема права: философико-методологический аспект. М., 2013, с. 69-70.

չ ակադորոյ ուն ու ժամանակին լինելը, համաչ ակոյ ուն, խելք ու մտածոյ ուն, գիտելիք, արվեստ ու ճիշտ կարծիքներ, գուտ ճշմարիտ հաճոյքներ⁹⁹:

Արիստոտելը, ընդհակառակը, մերժում է բարիքի միասնական գաղափարի գոյությունը և պնդում է, որ «բարիքը» ունի նույնքան արժեքներ, որքան և «կեցոյ ունը», կեցոյան յուրաքանչյուր կատեգորիային համապատասխանում է սեփական բարիքը, օրինակ՝ էոյան կատեգորիայի տեսակետից բարիք են հանդիսանում աստվածն ու խելքը, որակի կատեգորիայի տեսակետից՝ առաքինությունը, քանակի տեսակետից՝ չափը, հարաբերության տեսակետից՝ օգտակարությունը, ժամանակի տեսակետից՝ ժամանակին լինելը, տարածության տեսակետից՝ հարմար դիրքը: Գործունեոյան յուրաքանչյուր առանձին տեսակի համար գոյություն ունեն սեփական բարիքները, իսկ «ինքնին» բարիքի ընդհանուր, միավորող գաղափարի կառուցումը, ըստ Արիստոտելի, անիմաստ է¹⁰⁰:

Սակայն այդ ժամանակ Արիստոտելն ընդունում է բարիքների միջև ընտրության անհրաժեշտությունը և դրանցից բարձրագույնն է համարում «կատարյալ երջանկությունը»՝ դիտողականությունը¹⁰¹: Այսպիսով, բարիքների հավաքածուն եթե ոչ ընդհանուր ամբողջականություն է, ինչպես Պլատոնի մոտ, այլ հիերարխիկ կերպով կառուցված համակարգ:

Իրավունքի հեգելյան փիլիսոփայության մեջ բարիքի գաղափարը զբաղեցնում է ավելի շուտ ստորադաս դիրք, իրավունքի մասին ուսման համատեքստում հետազոտվող բարիքն այստեղ դիտարկվում է իբրև «բարոյականության»¹⁰², այսինքն՝ սուբյեկտիվ ազատության մաս, և նույնացվում երջանկության հետ: Ըստ Հեգելի սուբյեկտիվության վերածական ու ձևական ազատությունը պետք է ձեռք բերի որոշակի բովանդակություն պահանջներում, հակվածություններում, կրքերում, կարծիքներում, երևակայություններում և այլն: «Այս բովանդակության

⁹⁹ Տե՛ս՝ Платон. Фидеб // Сочинения. В 4-х т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 93 - 97.

¹⁰⁰ Տե՛ս՝ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1983, с. 58-60.

¹⁰¹ Տե՛ս՝ Նույն տեղում, էջ 284:

¹⁰² Տե՛ս՝ Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства. М., 2014, с. 304-305.

բավարարությունը բարիք է կամ երջանկություն՝ դրանց հատուկ սահմանումներում և ընդհանուրում, հանդիսանում է ընդհանուր առմամբ վերջավորության նպատակը»¹⁰³: Ընդ որում իրավունքն ու բարիքը, իբրև «սուբյեկտիվության բովանդակությունը» համեմատաբար միմյանցից անկախ են, քանի որ իրավունքն իրենից ներկայացնում է օբյեկտիվ ու անքակտելի պահանջ: Իրավունքի ու բարիքի համադրում Յեգելի համար հանդես է գալիս բարիքը՝ իբրև վերածական ձևի ու կոնկրետ բովանդակության սինթեզ, «բարիքն առանց իրավունքի բարիք չէ: Այդպես էլ իրավունքը դա բարիք չէ առանց բարիքի /fiat justit-ն չպետք է որպես հետևանք ունենա pereat mundus/»¹⁰⁴:

Վ.Ս. Սոլովյեվի բարոյական փիլիսոփայության մեջ բարիքն ընկալվում է իբրև բարեկեցիկ վարքագծի արդյունք, «այն, որ ես ի տարբերություն բարիքից անվանում են բարոյական բարիք, նույնափսի առաքինություն է, սակայն ոչ թե սկզբնական, տրված, այլ ձեռք բերված վիճակում՝ գործունեության նորմա է, որը դարձավ երկրորդ բնություն»¹⁰⁵:

Ամենախորը մեկնաբանություններին մեկը տվեց գերմանացի փիլիսոփա Ն. Գարտմանի բարոյական ուսմունքում: Իր պատկերացումներին համաձայն, Պլատոնի մոտ բարիքի հասկացությունն իրենից ներկայացնում է բոլոր արժեքները որպես միասնություն դիտարկելու փորձ. «Այս սկզբունքում չկա ոչ մի մատնանշում, որ ուղղությամբ պետք է գոնե փնտրել «բարիքը»... Կամիաձայնություն նրանում, որ բարիքն այս կամ այն կերպ հանդիսանում է կենտրոնական բարոյական արժեք, սակայն դրանով որոշակի ոչինչ չի նվաճվում»¹⁰⁶: Գարտմանը ենթադրում է, որ «բարիք» համապարփակ կատեգորիայում, որը մատնանշում է բոլոր արժեքների միասնականությունը, առանձնակի կարիք չկա. «Ավելի շուտ հնարավորություն է հայտնաբերվում առանց գերագույն միասնականության բազմափսի արժեքների համակարգային միավորման անհրաժեշտությունը»¹⁰⁷:

¹⁰³ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 166 - 167:

¹⁰⁴ **ՆՈՒՅ Ն ՄԵՂՈՒՄ, Էջ 172:**

¹⁰⁵ Соловьев В.С. *Оправдание добра*. М., 1996. С. 125.

¹⁰⁶ Гартман Н. *Этика*. СПб., 2002. С. 304.

¹⁰⁷ **ՆՈՒՅ Ն ՄԵՂՈՒՄ, Էջ 305.**

Սակայն չնայած բարիքի հայեցակարգի այս քննադատությանը, Գարտմանը, այնուամենայնիվ, պահպանում է բարիքի՝ իբրև արժեքների համակարգում որոշակի կազմակերպող ու կարգավորող սկզբունքի մասին պատկերացումը. «Բարիքը, այսպիսով, դա արժեքների ընտրությունն է ըստ իրենց բարձրության սկզբունքի, արժեքային բազմապիսիության շրջանակներում, որը ներկայացված է առկա իրադրության մեջ, այսինքն՝ այդպիսի ընտրությունն, որը չի կարող կատարվել մեկընդմիջտ, այն միջտ պետք է կատարվի արմատապես նորովի, ելնելով միջտ կենդանի արժեքային զգացումից, որի համար չի կարող լինել ոչ մի սխեմա և որը չի կարող հեշտացվել ոչ մի կարգադրություններով կամ կենսական կանոններով, ընտրությունը ոչ թե համեմատությունների ու մտորումների ձևով, այլ իբրև ինտուիտիվ, միջտ արդեն կատարված, կամ, բացասական դեպքերում, կորցրած՝ արժեքային ուղղվածություն ունեցող գործողություններում /տրամադրության, հույզերի, առարկի մեջ/ դեպի ավելի բարձր բան միտման պահը: Դա բուն արժեքների կենդանի թելեոլոգիայում դրված ու դրանով բովանդակային առումով կարգավորող արժեքային ընտրություն է՝ ըստ արժեքային բարձրության սկզբունքի»¹⁰⁸: Բարիքը, այսպիսով, ընկալվում է իբրև արժեքների տեղաբաշխման հիերարխիկ սկզբունք, որը թույլ է տալիս ընտրություն կատարել իրենց միջև բախման դեպքում: Սակայն, ինչպես բխում է բերված մեջբերումից, բարիքը չունի որևէ ֆիքսված ու հստակորեն սահմանված բովանդակություն, այլ դառնում է, ըստ էության, կենսական որոշում ընդունող յուրաքանչյուր առանձին անհատի անձնական պատասխանատվության գործ:

Այսպիսով, ակնհայտ է բարիքի գաղափարի որոշակի զարգացում, ընդ որում ճգնաժամային երանգով, եթե Պլատոնի մոտ այդ կատեգորիան օգտագործվում է կենսական ձգտումների ողջ բազմազանությանն ամբողջական բնույթ հաղորդելու համար, ապա հետագայում այդ միահամուռությունը ենթարկվում է տրոհման: Բարիքի միասնական ու համընդհանուր բնույթը կասկածի տակ է դրվում, և այն /ինչպես Արիստոտելի մոտ/ դառնում է ցիրցրիվ եղած

¹⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 377:

երևույթների հավաքածում, որոնք կարծես թե չեն պահանջում դրանց իմաստային երանգավորումը: Բարիքի գերագույն օբյեկտիվության մասին պատկերացումը նույնպես տեղ է զիջում մեկ այլ կեմնաբանմանը, երբ բարիքն ընկալվում է իբրև սուբյեկտիվորեն նախընտրելի մի բան, օրինակ՝ իբրև անձնական պահանջների ու հակվածությունների բավարարում /Յեգել/ կամ իբրև հակամարտող արժեքների միջև անհատական ընտրության չափանիշ /Գարտման/:

Սակայն, դրա հետ մեկտեղ բարիքի հասկացությունը միշտ այս կամ այլ չափով պահպանում է իր նախկին բովանդակության տարրերը, արժեքների դիֆերենցման հետ մեկտեղ այն մատնանշում է նաև դրանց ինտեգրումը, չէ որ միևնույն «բարիք» հասկացության կիրառումն իր բնույթով տարբեր երևույթների նկատմամբ անխուսափելիորեն նշանակում է, որ դրանք բոլորն ընդհանուր բան ունեն:

Այս եզրակացությունները լիովին հաստատվում են բարիքի ժամանակակից ընկալմանը դիմելու ժամանակ, որն արտացոլված է իրավական դոկտրինում, ինչպես նաև գործող ազգային ու միջազգային իրավունքի դրույթներում:

Իր վրա ուշադրություն է դարձնում այն փաստը, որ բարիքի հասկացությունը բավականաչափ հաճախ է գործում միջազգային-իրավական ակտերի տեքստերում: Օրինակ, Ստոքհոլմյան հռչակագրում այդ հասկացությունն օգտագործվում է հետևյալ համատեքստերում, «զարգացման բարիքներից օգտվելու և կյանքի որակը բարձրացնելու հնարավորությունն» /Շրջակա միջավայրի մասին ՅՋՀակագրի կ. 3/. «մարդուն շրջապատող շրջակա միջավայրի բարելավումը՝ բոլոր ժողովուրդների բարիքի և իրենց բարեկեցության համար» /Շրջակա միջավայրի մասին ՅՋՀակագրի կ. 7/. «ներկա և ապագա սերունդների բարիքի համար» /2, 3 սկզբունքներ/, «այս պետությունների բնակչության բարիքի համար» /սկզբունք 13/. «ողջ մարդկության բարիքի համար» /սկզբունք 18/¹⁰⁹:

Այս և նմանատիպ դեպքերում բարիքի հասկացությունը կատարում է, ըստ էության, գործողության ու նպատակի միջև կապի

¹⁰⁹ Действующее международное право. Т. 3. М., 1997. С. 682 - 687.

գործառույթը: Միջազգային իրավունքի լեզվի հռետորական առանձնահատկությունները ենթադրում են ավելի հաճախ, քան ազգային օրենսդրության մեջ, հղումներ այս կամ այն նորմատիվ դրույթի ընդունման նպատակի վրա, ինչն անհրաժեշտ է ոչ միայն դրա օրինականացման համար, այլև հաճախակի դրամեկնաբանման ու կիրառման համար: Միջազգային-իրավական նորմի նպատակը կարող է, մնացածից բացի, սահմանվել նշելով այն սուբյեկտին, ով պետք է շահի դրա ստեղծումից /ժողովուրդներ, երկրներ, պետություններ, սերունդներ և այլն/, հենց դրա համար է օգտագործվում «բարիքի համար, ձևակերպումը: Այսպիսով, տվյալ դեպքում բարիքի տակ հասկացվում է առկա իրավիճակի ընդհանուր բարելավումը, ինչպես էլ այդ արտահայտվեր:

Միջազգային-իրավական փաստաթղթերում բարիքի հասկացությունը կարող է ունենալ նաև ավելի կոնկրետ նշանակություն: Օրինակ, Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագիրը հիշատակում է պարունակում «մշակութային առաջընթացի բարիքների» մասին հիշատակումը, որոնցից իրավունք ունի օգտվելու յուրաքանչյուր մարդ /մ. 1 հոդ. 27/: Միջուկային զենքի չտարածման մասին պայմանագիրում կիրառվում են հետևյալ արտահայտությունները՝ «միջուկային տեխնոլոգիայի խաղաղ կիրառման բարիքները... պետք է մատչելի լինեն խաղաղ նպատակների համար» /նախաբան/, «պրտենցիալ բարիքների միջուկային պայթյունների ցանկացած խաղաղ կիրառումից» /հոդ. 5/: Կանանց նկատմամբ խորականության բոլոր ձևերի վերացման մասին համաձայնագիրն ամրագրում է կանանց իրավունքը «անմիջապես օգտվել սոցիալական ապահովագրության ծրագրերի բարիքներից» /կ. «գ» մ. 2 հոդ. 15/: Երեխայի իրավունքների մասին համաձայնագրի մաս 1 հոդ. 26-ում նշված է, որ անդամ-պետությունները յուրաքանչյուր երեխայի հետևից ճանաչում են սոցիալական ապահովման բարիքներից օգտվելու իրավունք, ներառյալ՝ սոցիալական ապահովագրությունը. մ.2 հոդ. 26-ին համաձայն այս բարիքներն անհրաժեշտության չափով տրամադրվում են հաշվի առնելով առկա ռեսուրսներն ու երեխայի ու երեխայի պահպանման համար պատասխանատվություն կրող անձանց հնարավորությունները,

ինչպես նաև երեխայի անուսից բարիքների ստացման հետ կապված բոլոր դիտողությունները:

Բերված և նմանատիպ տեքստերում «բարիքներ» հասկացությունը կիրառվում է բազմակի թվով ու միշտ առնչվում է սոցիալական արակտիկաների որևէ կոնկրետ ոլորտի հետ /միջուկային տեխնոլոգիաների կիրառումը, սոցիալ ապահովումը, ապահովագրությունը և այլն/: Այս բարիքներն առավել հաճախ նկարագրվում են իբրև օգտագործման կամ մուտքի օբյեկտ, դրանք կարող են օտարվել և յուրացվել «ստացման», «տրամադրման» և այլ ձևերով: Այլ կերպ ասած, բարիքների տակ հասկանում են հասարակական հարաբերությունների այնպիսի կողմերը, որոնք ունեն դրական որակներ և կարող են օգտագործման առարկա դառնալ իրավունքի այս կամ այն սուբյեկտների համար:

Ազգային օրենսդրության մեջ բարիքի ընդհանուր հասկացությունը բացակայում է: Բուն բարիքներն ի սկզբանե ստորաբաժանվում են նյութական ու ոչ նյութական բարիքների: Ավելի ճիշտ, միայն ոչ նյութական բարիքներն օրենսդրորեն ձևակա-նացված են որպես ինքնուրույն իրավական, ռեժիմ ունեցող երևույթների հատուկ խումբ: ՀՀ Քաղաքացիական օրենսգրքում ոչ նյութական բարիքներն անվանված են քաղաքացիական իրավունքների օբյեկտների թվում՝ գույքի, աշխատանքների, ծառայությունների և այլ հետ միասին: Օրենսդրության մեջ ոչ նյութական բարիքի սահմանումը չի բերվում, սակայն դրանց թվին կարելի է դասել կյանքն ու առողջությունը, անձի արժանապատվությունը, անձնական անձեռնմխելիությունը, պատիվն ու բարի անունը, գործնական հեղինակությունը, մասնավոր կյանքի անձեռնմխելիությունը, անձնական և ընտանեկան գաղտնիքը, ազատ տեղաշարժի իրավունքը, այլ անձնական ոչ գույքային իրավունքները և այլն /ցանկը բաց ենթ թողնում/:

Այս կամ այլ կերպ, նորմատիվային դրույթները թույլ են տալիս վերականգնել նյութական բարիքի հասկացությունը: Ոչ նյութական բարիքի հետ անալոգիայում կարելի է գալ այն եզրակացությունը, որ նյութական բարիք են հանդիսանում քաղաքացիական իրավունքների օբյեկտների այն մասը, որը կրում է

իրայ ին բնույթ, ունի գնայ ին արտահայտում, կարող է օտարվել իր կրիչից այս կամ այլ ձևերով: Դա հաստատվում է ընտրական օրենսդրության բանաձևով, «դրամական միջոցները, արժեթղթերը և այլ նյութական բարիքները»: Այսպիսով, նյութական բարիք կարելի է համարել «ոչ նյութական բարիքների» հետ միասին թվարկված իրավունքի մնացած բոլոր օբյեկտները, այն է՝ իրերը, այդ թվում՝ դրամն ու արժեթղթերը, այլ գույքը, այդ թվում՝ գույքային իրավունքները, աշխատանքներն ու ծառայությունները, մտավոր գործունեության պահպանվող արդյունքները և դրանց հավասարեցված անհատականացման միջոցները /մտավոր սեփականություն/:

Ի՞նչ է հանդիսանում այն հատկությունը, որը միավորում է սոցիալական երևույթների այս համեմատաբար տարատեսակ դասերը և հնարավորություն է տալիս դրանք «բարիք» համարելու: Առաջին հերթին առաջանում է իրավական հարաբերությունների օբյեկտների հետ բարիքների սերտ կապի, եթե ոչ նույնության հաստատումը: Ընդ որում իրավահարաբերության օբյեկտի տակ կարող է հասկացվել «այն ամենը, ինչը կարող է մտնել արտաքին ազատության տիրույթի ոլորտ, ինչը կարող է դառնալ մարդկային իշխանության առարկա»¹¹⁰ կամ էլ «առարկա, որին ուղղված է իրավահարաբերակցության սուբյեկտների գործունեությունը, որն իրականացվում է իրենց կողմից սեփական իրավաբանական իրավունքների ու պարտականությունների իրացման ընթացքում»¹¹¹: Այս սահմանումները լավ համաձայնեցվում են բարիքի մասին գոյություն ունեցող պատկերացումների հետ: Իրավաբանական տեսակետից բարիքը դառնում է սոցիալական աշխարհի այնպիսի տարր, որը կարող է առաջացնել սուբյեկտի մոտ ձգտում, ցանկություն յուրացնելու, վերցնելու սեփական տիրապետության տակ: Սակայն այդ ժամանակ խոսքը չի գնում առանձին անձի գույն սուբյեկտիվ ձգտման մասին: Օրինակ, Ե.Ն. Տրուբեցկոն նշում է, որ «գոյություն ունեն իրավունքի բազմաթիվ օբյեկտներ, որոնք կապված չեն իրենց սեփականատերերի շահերի հետ և անգամ հակասության մեջ են գտնվում իրենց շահերի հետ: Ոչ մեկին

¹¹⁰ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб., 1998. С. 144.

¹¹¹ Дудин А.И. Объект правоотношения (вопросы теории). Саратов, 1980. С. 67.

անպետք գործնական նամակագրությունը, հին ձեռագիրը, կտակողի գրական վարժությունը, թույլնով վարակված հագուստը՝ այս բոլոր առարկաները, ակնհայտորեն, իրավունքի նույնպիսի օբյեկտներ են, ինչպես և որևէ եկամտաբեր ունեցվածք»¹¹²:

Ըստ երևույթին, այս կամ այն երևույթը ճանաչելով իրավահարաբերության օբյեկտ /բարիք/, օբյեկտիվ իրավունքը չի կարող ելնել սոցիալական փոխանակման կոնկրետ մասնակիցների անձնական նախասիրություններից, քանի որ դա ընդհանրապես չի համապատասխանում իրավունքի՝ իբրև ընդհանրացնող, միականացնող և ինտեգրող ինստիտուտի բուն բնույթին: Չետևաբար, իրավունքի տեսակետից, օբյեկտը բարիք է դառնում որոշակի հատկությունների հետևանքով, որոնք հատուկ են դրան օբյեկտիվորեն և կարող են ճշգրտության հայտնի չափով հավաստիացվեն իրավաբանորեն¹¹³:

Բարիքի՝ իբրև մարդու սոցիալական պահանջները բավարարելու կարողություն ունեցող առարկայի մասին պատկերացումները լիովին բավարար է իբրև իրավաբանորեն պահպանվող բարիքների շրջանը հստակեցնելու համար անհրաժեշտ միջանկյալ աշխատանքային վարկած: Դա, մասնավորապես, թույլ է տալիս ընդլայնել այնպիսի բարիքների ցանկը, որն ակնհայտորեն չի սպառվում միայն այն հավաքածուով, որը նկարագրված է Քաղաքացիական օրենսգրքում: Նախկինում օգտագործված մոդելին համապատասխան բարիքներ կարելի է անվանել այն ամենը, ինչին ուղղված են սուբյեկտիվ իրավունքները: Ուստի իրավաբանական բարիքների մասին լայն տեղեկատվություն է տալիս, օրինակ, Չայաստանի Չանրապետության Սահմանադրությունը (և որ խմբագրությամբ), հատկապես 1,2 և 3-րդ գլուխները: Նշված գլուխների բովանդակության վերլուծությունը վկայում է այն մասին, որ դրանցով են ապահովվում հետևյալ բարիքները՝ կյանքը, արժանապատվությունը, ազատությունը, անձեռնմխելիությունը, մասնավոր կյանքը, անձնական գաղտնիքը, պատիվը, բարի համբավը, տեղեկատվությունը, կացարանը, ազգային պատկանելիությունը, լեզուն, առողջությունը, ազատ տեղաշարժը, խիղճը, հավատը, միտքը,

¹¹² Трубецкой Е.И. Նշվ. աշխ., էջ 144.
¹¹³ Մանրամասն տես՝ Гаджиев Г.А. Онтология права. М., 2013, с. 101-106.

բառը, միավորումը, ժողովը, կառավարումը, սեփականությունը, աշխատանքը, հանգիստը, ընտանիքը, կրթությունը, ստեղծագործությունը և այլն:

Իրավական բարիքների համակարգ կազմող ևս մեկ նորմատիվ աղբյուր են հանդիսանում իրավաբանական պատժամիջոցները: Մասնավորապես, որպես ցանկացած իրավախախտման օբյեկտի հանդես է գալիս սոցիալական այն բարիքը, որի դեմ է ուղղված տվյալ արարքը: Այլ կերպ ասած, կարելի է սահմանել բարիքների մոտավոր հավաքածուն, բացահայտելով այն օբյեկտները, որոնց նկատմամբ ոտնձգությունը հետապնդվում է իրավաբանորեն: Նմանապես հասարակության համար դրական արժեքներն են այն սոցիալական բարիքները, որոնք վերցվում կամ սահմանափակվում են իրավախախտումների համար պատժի ենթարկված մարդկանց մոտ: Նույնպես սխեմա գոյություն ունի նաև խրախուսանքների դեպքում, վարքագծի որոշ տեսակները գնահատվում է իրավունքի մակարդակում իբրև ցանկալի, օգտակար, անհրաժեշտ: Ապագայում նմանատիպ գործողությունների կատարումը խթանելու համար դրանց դիմաց նշանակվում է վարձատրություն: Յետևաբար, ինչպես վարձատրվող վարքագիծը, այնպես էլ ինքը՝ վարձատրությունը կրում են «բարիքի» բնույթ:

Այսպիսով, բավականաչափ ակնհայտ է, որ իրավական պատժամիջոցների կառուցվածքում արտահայտվում են սոցիալական բարիքների առնվազն երեք խմբեր՝

1. Բարիքներ, որոնք վրեպերվում են խրախուսվող /«արժանիք»/ կամ պատժվող վարքագծին /«իրավախախտումիս»/:

2. Բարիքներ, որոնք վերաբերվում են խրախուսման միջոցին կամ պատժամիջոցին:

3. Բարիքներ, որոնք վերաբերվում են խրախուսման կամ պատժման գործընթացին: Պատժամիջոցների կիրառման փորձն ինքը կարող է դառնալ գնահատման օբյեկտ ըստ բազմաթիվ չափանիշների՝ օրինակ, ըստ ընդունված որոշման օբյեկտիվության, ըստ գործողության ու հետևանքի միջև հարաբերակցության առկայության և այլն: Յետևաբար, տվյալ ոլորտում նույնպես ներկա է սոցիալական բարիքների առանձնահատուկ հավաքածուն:

Այդպես, հենց ոտնահարվող բարիքների բնույթն է հանդիսանում հակահրավակ արարքների դասակարգման հիմնական չափանիշը, որն ընդունված է ՀՀ Քրեական օրենսգրքում, ինչպես նաև Վարչական իրավախախտումների մասին օրենսգրքում: Այդ օրենսդրական ակտերի կառուցվածքը վկայում է իրավաբանորեն պաշտպանվող բարիքների այնպիսի հիմնական խմբերի առկայության մասին, ինչպիսիք են կյանքը, առողջությունը, ազատությունը, պատիվը, արժանապատվությունը, ընտանիքը, սեփականությունը, շրջակա միջավայրը, անվտանգությունը, կարգուկանոնը, պետական իշխանությունը, պաշտպանությունը, խաղաղությունը /ՀՀ ՔՕ/, ինչպես նաև սանիտար-համաճարակաբանական բարեկեցությունը, բարոյականությունը, արդյունաբերությունը, տեղեկատվությունը և այլն: Քրեական պատիժների համակարգից երևում է, որ հիմնական բարիքներն են, որոնցից զրկվում է իրավախախտողը, հանդիսանում են սեփականությունն ու ազատությունը:

Խրախուսիչ պատժամիջոցների համակարգում խրախուսման հիմքը բնութագրող բարիքներն են կյանքը, առողջությունը, կարգուկանոնը, անվտանգությունը, խաղաղությունը, ճանաչողությունը, հարմարավետությունը և այլն, իրավական խրախուսման միջոցների նկատմամբ հիմնական արժեքներն են գույքային իրավունքներն ու սոցիալական ճանաչումը /հեղինակությունը/¹¹⁴:

Այսպիսով, ակնառու է տարբեր սոցիալական բարիքների լայնածավալ ու բազմապիսի կատալոգ, որոնք իրավաբանորեն նշանավոր բնույթ են տալիս սուբյեկտիվ իրավունքների ու պատժամիջոցների միջոցով: Ընդ որում իրավական բարիքները մեծապես տարբերված են և չեն կազմում միասնական նորմատիվ համակարգ, զուրկ են միավորող ու կազմակերպող սկզբունքից:

Իսկապես, բարիքների այս բոլոր տեսակներն ընդհանուր մի բան ունեն, դրանք ունակ են բավարարել ու մարդու պահանջները: Սակայն անհատական պահանջներին կողմնորոշումը, ըստ երևույթին, հուսալի գործիք չէ բարիքի իրավաբանական հայեցակարգ կառուցելու համար: Առաջինը, պահանջն իրենից ներկայացնում է

¹¹⁴ Տե՛ս **Кашанина Т.В.** Структура права. М., 2012, с. 196-198.

հոգեբանական երևույթ և չի կարող ամրագրվել իրավաբանորեն, երկրորդը՝ իրավունքն ի վիճակի չէ բավարարելու գոյություն ունեցող բոլոր պահանջները, այլ ստիպված է ընտրություն կատարել իրենց միջև, հատկապես հաշվի առնելով, որ տարբեր պահանջները կարող են հակամարտության մեջ մտնել միմյանց հետև դա օբյեկտիվ չափանիշներ է պահանջում դրանք գնահատելու, առաջացող հակասությունները «կշռելու» ու լուծելու համար:

Պահանջն իր բնույթով պակաս է, պակասորդ, անբավարարություն և, բացակայող ինչ-որ բանի ցանկություն և Պակասի հակառակը լիությունն է: Հետևաբար, եթե բարիքի հիմնական հատկությունը կայանում է պահանջների բավարարման դրակարողության մեջ, ապա բարիք կարող է լինել միայն այն, ինչն ապահովում է անհատական կամ հասարակական կեցության լրիվությունը: Ուստի պատահական չէ, որ գրեթե ցանկացած սոցիալական երևույթ որոշակի պայմանների դեպքում դիտարկվում է իբրև բարիք՝ այն չափով, որով դրա բացակայությունը ստեղծում է կարիք ու դրանով իսկ սպառնում գոյության լրիվությանը:

Անհատական ու հասարակական բարիքի պոտենցիալ կամ իրական բախումը դրական իրավունքի մակարդակում, ինչպես և իրավաբանական ուսմունքի մակարդակում, կարող է տարբեր կերպ լուծվել: Այսպիսով, եթե մարդու իրավունքներն ու ազատությունները իսկապես հանդիսանան գերազույն բարիք, ապա դրանց սահմանափակումն անհնարին կլինեն: Տվյալ դեպքում հարկ է լինում գործ ունենալ լիովին հակադիր իրադրության մեջ՝ անհատական բարիքներն արտահայտող անձի իրավունքների ու ազատությունների ենթադրական բախումը կոլեկտիվ բարիքների հետ /սահմանադրական կարգի, բարոյականության, պաշտպանության, անվտանգության և այլն/ լուծվում է վերջինիս օգտին: Այսպես, համաձայն ՀՀ Սահմանադրության 76-րդ հոդվածը սահմանում է մարդու հիմնական իրավունքների և ազատությունների սահմանափակումները արտակարգ կամ ռազմական դրության ժամանակ, իսկ 77-րդ հոդվածը ազդարարում է, որ «Արգելվում է հիմնական իրավունքների և ազատությունների օգտագործումը սահմանադրական կարգը բռնի տապալելու, ազգային, ռասսայական,

կրոնական ատելություն բորբոքելու, բռնություն կամ պատերազմ քարոզելու նպատակով»:

Սոցիալական բարիքները ներդաշնակեցնելու խնդիրը կյանքի կոչեց այնպիսի մի կատեգորիա, ինչպիսին է «ընդհանուր բարիքը», որը հատկապես հաճախ է օգտագործվում եվրոպական իրավունքում: Ինչպես ենթադրում է Դ.Ի. Դեդովը, «ընդհանուր բարիքը կարելի է սահմանել իբրև հասարակության այնպիսի վիճակ, որի ժամանակ հասարակական հարաբերությունները կարգավորող ու հասարակության անդամների անսահմանափակ շրջանին վերաբերվող որոշումները նպատակ ունեն օգուտ բերել և օգուտ են բերում յուրաքանչյուր ու ցանկացած մարդու համար /ոչ թե հասարակության անդամների մեծամասնության համար, ինչից ելնում են հասարակական ընտրության տեսության գաղափարախոսները/, անկախ իր անհատական նախընտրություններից, շահերից, իր կենսակերպից»¹¹⁵: Ընդ որում մշակվել են ընդհանուր բարիքի «չափման» համար որոշակի ցուցանիշները՝ կյանքի մակարդակի վիճակագրությունը, հասարակական կարգուկանոնի պահպանումը, հանցագործության մակարդակը, զբաղվածության մակարդակի փոփոխությունը, հասարակության մեջ լարվածության աստիճանը, սոցիալական կապերի ամրապնդումը, հասարակության մեջ իր տարբեր ինստիտուտների միջև վստահության աստիճանը, շրջակա միջավայրի աղտոտվածության մակարդակը, աշխատավարձի մակարդակը, հանգստի համար ազատ ժամանակի քանակը, ազատ ժամանակը նորմալ անցկացնելու հնարավորությունը և այլն¹¹⁶:

Ընդհանուր բարիքի իբրև ընդունվող համընդհանուր նշանակություն ունեցող որոշումների ամբողջական օգտակարության մեկնաբանումը, ինչպես թվում է, հղում է կատարում դեպի իրավունքի ու տիլ իտարիստական տեսությունը, որի շրջանակներում օգուտի գաղափարը ձեռք է բերել առավելապես ավարտուն բնույթ: Ու տիլ իտարիզմի առաջնորդ Ի. Բենտամը տալիս էր օգտակարության հետևյալ սահմանումը՝ «Օգտակարության սկզբունքի տակ հասկանում են այն սկզբունքը, որը հավանություն

¹¹⁵ Дедов Д.И. Общее благо как система критериев правомерного регулирования экономики. М., 2003. С. 10-11.

¹¹⁶ Տես Նույն տեղում, էջ 15-16:

Ե տալ իսկամ չի տալ իսորևե գործողություն, նայած թե այն /ինչպես մեզ թվում է/ ձգտում է մեծացնել կամ փոքրացնել երջանկությունն այն կողմից, որի շահի մասին է ընթանում գործը, կամ նույն բանն այլ բառերով ասելով, նպաստել կամ խոչընդոտել այդ երջանկությանը», «հայտնի գործողությունը կարող է համաձայնեցված կոչվի օգտակարության սկզբունքի հետ /ընդհանուր հասարակության նկատմամբ/, հասարակության երջանկությունը մեծացնելու դրա ձգտումն ավելի մեծ է, քան այն պակասեցնելու ձգտումը»¹¹⁷:

Այնպիսի չափանիշը, ինչպիսին է «հասարակության երջանկությունը» բարիքի նկատմամբ հանդիսանում է ոչ պակաս պրոբլեմատիկ, քան «պահանջների բավարարումը»: Սակայն իրենց մոտ առկա է միասնական իմաստային կորիզ, երկու դեպքերում էլ խոսքը գնում է գոյության լրիվության ու ներդաշնակության մասին: Ընդ որում այդ վիճակը հատուկ է ոչ միայն առանձին անհատին, այլև կոլեկտիվին, որի համար «երջանկությունը», ինչպես նշում է բառի բուն ծագումնաբանությունը՝ դա բաղկացուցիչ մասերի ամուր միասնությունն է և դրանց համակարգված փոխգործությունն:

Այսպիսով, ընդհանուր սոցիալական իմաստով բարիք է հանդիսանում հասարակության ամբողջականությունը, որն ընկալվում է իբրև տարրերի միջև հարաբերությունների ներքին միասնությունն և ներդաշնակությունն: Այս իմաստով օգտակարությունն ունի այն ամենը, ինչը ծառայում է այդ ամբողջության պահպանման ու ամրապնդման համար: Օրենքով ճանաչվող ու պաշտպանվող բոլոր մասնավոր «բարիքները» հանդես են գալիս միայն իբրև տվյալ նպատակին հասնելու պայման: Իրավունքը չի կարող մանրամասնել տարբեր ճաշակներն ու հասարակության յուրաքանչյուր առանձին անդամի մտադրությունները, ուստի բազմաթիվ անհատական բարիքները կարող են մնալ իրավաբանական տարածության սահմաններից դուրս, անգամ թե դրանք բացառիկ արժեք ներկայացնեն ինչ-որ մեկի համար: Իրավունքի տեսակետից, բարիքի չափորոշիչ է հանդիսանում սոցիալական միասնությանը հաղորդակից լինելը, բարիք կարող են համարվել միայն

¹¹⁷ **Бентам И.** Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 10-11.

սոցիալ ապես օգտակար երևույթները, սակայն ոչ թե դրանք, որոնք լիովին անտարբեր են հասարակական միասնականության համար կամ անգամ վնաս են հասցնում դրան, թեպետև բավարարում են առանձին անհատների պահանջները:

Իրավական ձևը թույլ է տալիս գոնե մասամբ վերացնել սոցիալական բարիքների ու դրանց նվաճման եղանակների բովանդակության մեկնաբանման անխուսափելի տարարները: Սեփական տեքստուալ ամրագրման ու ընթացակարգային ապահովման շնորհիվ ընդհանուր բարիքի ու ընդհանուր օգուտի մասին գոյություն ունեցող պատկերացումները, որոնք ի սկզբանե կարող են կրել հակասական ու անորոշ բնույթ, ստանում են կազմակերպված պաշտպանությամբ օժտված կոնկրետբարիքների տեսանելի հավաքածուի տեսք:

3.2. Իրավունքը և ազատությունը

Ազատությունը սովորաբար ներառվում է իրավունքի հիմնադիր արժեքների թվի մեջ ու հաճախակի առաջին տեղ է դրվում իրենց համակարգում: Սակայն բուն «ազատություն» մեկնաբանման մեջ միշտ էլ, որ առկա է անհրաժեշտ որոշակիությունը: Ինչպես գրում էր Ծ.Լ. Մոնտեսկյուն, «չկա այնպիսի բան, որը կստանար այնքան տարատեսակ արժեքներ ու այդքան տարբեր տպավորություններ գործեր ուղեղների վրա, որքան «ազատություն» բառը: Ոմանք ազատություն են անվանում կարողությունը գահընկալ անել նրան, ում իրենք օժտեցին բռնապետական իշխանությամբ, ուրիշները՝ ընտրել նրան, ում իրենք պետք է ենթարկվեն, երրորդները՝ զենք կրել ու և բռնություն կատարել ու իրավունքը, չորրորդներն այն տեսնում էր սեփական ազգության մարդու կառավարման տակ գտնվել ու կամ սեփական օրենքներին ենթարկվել ու առավելության մեջ ...»¹¹⁸:

Ազատության դասական հայեցակարգերից մեկը պատկանում է Ի. Կանտին: Ազատությունը, իր բարքերի մետաֆիզիկային համապատասխան, սերտորեն կապվում է «կամայականություն» հասկացության հետ. «Ցանկության կարողությունը,

¹¹⁸ **Монтескье Ш.Л.** О духе законов // Избранные произведения. М., 1955. С. 288.

հասկացողություններին համաձայն, քանի որ այն գործողությանը սահմանող հիմքը գտնվում է դրանում, այլ ոչ թե օբյեկտում, կոչվում է սեփական հայեցողությամբ գործելու կամ չգործելու կարողություն: Քանի որ այդ կարողությունը կապված է օբյեկտ ստեղծելու համար արարքներ կատարելու կարողության գիտակցության հետ, այն կոչվում է կամայականություն... Կամայականության ազատությունը դա դրա սահմանման անկախություն է զգայական դրդումներից՝ դա կամայականության ազատության բացասական հասկացողություն է: Իսկ դրա դրական հասկացողությունը՝ դա գուտբանականության կարողություն է ինքն իր համար գործնական լինելու»¹¹⁹: Կանտի ազատության սահմանումն ավելի կարճ է՝ «անկախություն ուրիշի ստիպող կամայականությունից»¹²⁰:

Այսպիսով, Կանտի փիլիսոփայության մեջ ազատության տակ հասկացվում է բանական որոշումների ընդունման ու իրականացման կարողությունը /դրական կողմ/ անկախ սեփական զգացմունքներից և այլ մարդկանց կողմից հարկադրանքից /բացասական կողմ/:

Մարքսիստական ավանդույթում ընդհանուր տեղ է դարձել ազատության՝ իբրև ճանաչված անհրաժեշտության /կամ «անհրաժեշտության ճանաչման»/ սահմանումը: Կարելի է ենթադրել, որ ցանկացած արժեքներն արդիականանում են դրանց բացակայության կամ պակասի պայմաններում, երբ հանկարծակի պարզվում է, որ կարևոր մի բան է պակասում:

Անբավարարվածությունը, սեփական շահերի ոչ լիարժեք իրացման և սեփական ճանապարհին խոչընդոտների գիտակցողությունը զգացվում է իբրև անազատության վիճակ: Յամապատասխանաբար, ազատությունը թվում է իբրև դրա հակառակը, այսինքն՝ իբրև սահմանափակումների բացակայություն /«ազատություն ինչ-որ բանից»/ կամ իբրև սեփական նպատակներին հասնելու համար անհրաժեշտ միջոցների առկայություն /«ազատություն ինչ-որ բանի համար»/:

Ազատություն կոչվող հնարավորությունը կրում է ոչ թե բացարձակ, այլ հարաբերական բնույթ, քանի որ դրա օբյեկտ է

¹¹⁹ Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 119-120.

¹²⁰ ԼՈՒՂ Ն ՍՏԵՂՈՒՄ, Էջ 147.

հանդիսանում կենսական ընտրությունը, որն ի սկզբանե սահմանափակված է ինչպես առկա այլ ընտրանքներով, այնպես էլ բազմապիսի արտաքին ու ներքին պայմաններում, որոնք ուղեկցում են դրա կատարումը¹²¹: Ըստ էության, հենց ազատության շրջանակների խախտումն է հիմք հանդիսանում դրա «զրկման» համար /հիարկե, ոչ լիարժեք, այլ մասնակի/: Քանի որ ազատության օբյեկտը դրա իրավական արժեքում հանդիսանում է, ըստ էության, միայն մարդու արտաքին ակտիվությունը, ապա այն կարելի է սահմանել իբրև ազատ տեղաշարժման հնարավորություն: Վերջապես, իրավաբանական ազատությունը տարբերվում է ազատության այլ տեսակներից իր ներկայացման ձևով, այն երաշխավորված է սուբյեկտին թույլատրելի վարքագծի սահմանների հրապարակային, պաշտոնական սահմանման միջոցով¹²²:

Այսպիսով, ազատությունն իրավական տեսակետից կարող է դիտարկել իբրև պաշտոնապես սուբյեկտիվ ներկայված շարժման հարաբերական հնարավորություն, կամ իբրև անխոչընդոտ կենսակերպի դաշտ:

Ազատությունը գոյաբանական իմաստով՝ դա անհատին կամ կոլեկտիվին փաստացի հասանելի սոցիալական հնարավորությունների ծավալն է՝ մշակույթի որոշակի մոդելի սահմաններում:

Իրավական վարքագծի ոլորտում առավելապես տարածված է այդպես կոչված թելեոլոգիական դետերմինացիան, որը ոչ միայն չի մերժում կամքի ազատությունը, այլև անմիջականորեն հիմնվում է դրա վրա: Թելեոլոգիական դետերմինացիա նշանակում է, որ սուբյեկտիվ գործունեությունը պայմանավորվում է ոչ միայն արտաքին հանգամանքների համընկմամբ, այլև կոնկրետ նպատակով, որը նա իր առջև է դնում հաշվի առնելով այս պայմանները, «նա որոշակի էֆեկտ է դնում իբրև «նպատակ», այսինքն դրա հետ է միավորում որոշակի արժեք»¹²³: Ընդ որում իրավական սահմանումներն իրենից ներկայացնում են այն գործունեից

¹²¹ Տե՛ս ՝ **Роберт Алекси**. Понятие у действительность права (ответ юридическому позитивизму). М., 2005, с. 109-110.

¹²² Տե՛ս ՝ **Малахов В.П.** Общая теория права и государства. М., 2013, с. 71-72.

¹²³ **Риккерт Г.** Философия жизни. М., 2000. С. 150.

մեկը, որոնց ազդեցության ներքո մարդիկ ձևավորում են իրավական արժեքների /բարիքների/ իրենց համակարգը և ընտրում այդ բարիքներին հասնելու եղանակը:

Ազատությանը նաև արքայի ոգիական իմաստով՝ վարքագծի այն հնարավորությունն է, որը ցանկալի է սուբյեկտի համար և իրենից ներկայացնում է իր բանական նպատակադրման կամ հուզական ձգողականության առարկա:

Իրավունքի ոլորտում ազատության արժեքը կարելի է ցուցադրել երկու ձևով: Մի կողմից, ազատությանն օբյեկտիվորեն անհրաժեշտ է մարդուն իբրև իր գոյատևման պայման: Ի.Պ. Պավլովն անգամ փորձ ձեռնարկեց հիմնավորել հատուկ «ազատության ռեֆլեքսի» գոյությունը, որն արտահայտվում է նրանում, որ կենդանի էակը չի դիմանում սեփական շարժման սահմանափակումներին և ձգտում է ազատվել դրանցից. «Ազատության ռեֆլեքսը կենդանիների ընդհանուր հատկությունն է, ընդհանուր արձագանքը, կարևորագույն ի ծնե ռեֆլեքսներից մեկը: Եթե այն չլիներ, ցանկացած փոքրագույն խոչընդոտը, որը կենդանին կհանդիպեր իր ճանապարհին, ամբողջովին կդադարեցներ իր կյանքի ընթացքը»¹²⁴: Այլ կերպ ասած, շարժման ցանկացած խոչընդոտները պոտենցիալ վտանգ են ներկայացվում կյանքի համար անգամ ֆիզիոլոգիական իմաստով: Դիցուք ազատության պահանջն ի սկզբանե առաջանում է իբրև գործիքային, առաջացած այլ՝ ավելի խորը բնազդներով. սակայն, լինելով ինքնապաշտպանության լիովին անփոխարինելի միջոց, ժամանակի հետ այն դառնում է ինքնուրույն մշակութային արժեք:

Մյուս կողմից, ազատությունը բազմակողմանի ձևական-իրավաբանական ճանաչում է ստանում իբրև արժեք /բարիք/: ԶԶ Սահմանադրությունն ուղղակիորեն հայտարարում է ազատությունը /ավելի ճիշտ՝ «ազատությունները» բազմակի /բարձրագույն արժեք /հոդ. 3/: Զետագայում ազատությունն ինքն է նկարագրվում իբրև անձնական սահմանադրական իրավունքներից մեկի օբյեկտը /«ազատության ու անձնական անձեռնմխելիության իրավունք»/ և վերջապես կոնկրետացվում է բազմաթիվ հատուկ

¹²⁴ Павлов И.П. Рефлекс свободы. СПб., 2001. С. 78.

«ազատության ունենրի» տեսքով /խոսքի ազատություն, մտքի ազատություն, խղճի, տեղաշարժի ազատություն և այլն/:

Սակայն, հարկավոր է ուշադրություն դարձնել նրան, որ ազատությունը, լինելով ունիվերսալ բնույթ կրող իրավական արժեք, գրեթե ոչ մի դեր չի խաղում ծառայությունների ոլորտում¹²⁵: Ի տարբերություն պատժից, խրախուսման համար անգամ չի պահանջվում, որպեսզի պարգևատրվող անձի գործողությունները կրեն կամայական բնույթ, հարկադրանքի տակ կատարված արարքը հիմք չի ծառայում խրախուսանքը բացառելու համար: Խրախուսման միջոցների նկատմամբ կիրառելիս ազատությունը հանդես է գալիս իբրև իրավական արժեք միայն քրեական պատիժ կրելու հետառնչվող հարաբերությունների նեղ ոլորտի համար: Յենց ազատությունն է արժեքային հիմք հանդիսանում այնպիսի խրախուսիչ միջոցների համար, ինչպիսիք են պատիժ կրելուց պայմանականորեն վաղաժամկետ ազատումը և այլն:

Ազատության արժեքը կայանում է նրանում, որ այն հանդիսանում է մարդու ինքնիրացման պարտադիր պայմանը, թույլ տալով իրեն սեփական հայեցողությամբ սահմանել սեփական գործունեության նպատակներն ու միջոցները: Ազատությունը դիտարկվում է իբրև ճշմարիտ բարիք, քանի որ հենց ազատության առկայությունից կամ բացակայությունից է կախված այն, թե արդյոք մարդը կկարողանա ինքնուրույն գտնել սեփական նյութական ու հոգևոր պահանջների բավարարման ճանապարհները: Որքան շատ ազատ ընտրության հնարավորություններ ունեն իրավական կյանքի սուբյեկտները, այնքան ավելի ինտենսիվորեն է ընթանում ինքնակազմակերպումը, և ընդհակառակը: Ազատությունն ու ինքնաիրացումը, եթե ոչ համարժեք, ապա համենայն դեպս լիովին համադրելի հասկացություններն են¹²⁶: Ազատության բացակայությունը կամ դրա ծայրաստիճան նեղությունը կարող են հանգեցնել լուրջ սոցիալական լարվածությանը, որն առաջացել է չիրացված շահերի կուտակմամբ, ինչը վերջին հաշվով սպառնում է քաղաքացիական խաղաղությանը, համաձայնությանն ու համերաշխությանը: Եթե իրավաբանական փորձն առանձին անհատների կամ

¹²⁵ Տե՛ս ` **Малинова И.П.** Философия права и юридическая герменевтика. М., 2014, с. 18-19.

¹²⁶ Մանրամասն տե՛ս **Ստեփանյան Յ.Մ** Իրավունքի գոյաբանություն: Երևան, 2012:

ամբողջ սոցիալական խմբերի համար կրում է տրավմատիկ բնույթ, այսինքն՝ տառապանք է պատճառում իրենց, ապա այն կարող է դառնալ իրենց կողմից իրավակարգի նկատմամբ հավատարմության կորստին:

Եթե իրավական համակարգում ցածր է թույլատրելի ազատության մակարդակը /օրինակ՝ բռնապետական ու տոտալիտար պետություններում/, ապա դրանով ոչ մի կերպ չի ապահովվում դրա զարգացման կայունությունը: Դիսամիկ համակարգը չի կարող կանգնել հավասարակշռված վիճակում, ուստի ինքնակազմակերպման /զարգացման/ համար հնարավորությունների բացակայության ժամանակ այլընտրանք է հանդիսանում միայն էնտրոպիան /դեգրացումը/:

Որպեսզի հասարակությունը կայունություն պահպանի, դրա կառուցվածքում պետք է ներկա լինել ցածր սոցիալական կարգավորվածության հատվածները, էնտրոպիայի այս դրսևորումները կատարում են արարչական գործառույթ, քանի որ առանց դրանց սոցիալական համակարգը չէր ունենա ինքնակազմակերպման ռեգերվներ: Սիներգետիկ մոտեցման տեսակետից սոցիալական անոմիայի գոտիներն անհրաժեշտ են համակարգի համար՝ իբրև ինքնակազմակերպման աղբյուր սեփական կենսունակությունը պահպանելու համար¹²⁷:

Օրինակ, իրականացնելով որոշ ժամանակ որոշակի տեղում գտնվելու իր օրինական ազատությանը, մարդը դրանով իսկ էապես սահմանափակում է այն, քանի որ հրաժարվում է այլ հնարավորությունների հսկայական բազմազանությունից, որոնք նամինչ այդ ունեն: Ազատությունն արդիականացվում է որոշումը նդունելու պահին, իբրև ընտրության դաշտ, սակայն, երբ ընտրությունը կատարվում է, ազատությունը դադարում է գոյություն ունենալուց, առնվազն այն գործողության նկատմամբ, որն արդեն կատարված է, քանի որ այն չի կարելի չեղյալ համարել:

Ինչպես ոչ ոք չի կարող ունենա անվերջ մեծ գումար, այնպես էլ հնարավոր չէ ազատության անսահմանափակ ծավալը, եթե այն հասկանանք քիչ թե շատ սովորական ու կոնկրետ իմաստով: Ազատությունը, որը չունի սահմաններ, դառնում է ինչ-որ ուրիշ

¹²⁷ Տե՛ս՝ **Скырко Е.В.** Философия права и правовая жизнь. М., 2011, с. 58-59.

բան, քանի որ ազատությունը միշտ գոյություն ունի «ինչ-որ բանից» և «ինչ-որ բանի համար»: Եթե վերացնենք սահմանափակումներն ըստ ծավալի, բովանդակության ու նպատակի, ապա ազատությունը դադարում է գործիքային արժեք լինելուց, կորցնում է իր փոխարինողական նշանակությունը: Չկորցնելով իր կառուցողական նշանակությունը, զսպող գործոնների բացակայության կամ անբավարարության ժամանակ ազատությունը միաժամանակ դառնում է վտանգավոր ու քայքայիչ ուժ:

Սակայն այն ժամանակ հարց է առաջանում սահմանափակման աղբյուրների մասին, ո՞վ է սահմանում ազատության սահմանը: Չէ որ այն գոյություն ունի ու արժեք է հանդիսանում միայն սոցիալական շրջանակների ներսում, որոնք պետք է կրեն լիովին կոնկրետ բնույթ, իսկ դա նշանակում է, որ դրանք պետք է ինչ-որ մեկի կողմից սահմանվեն ու հսկվեն: Այստեղ կարելի է առաջարկել ազատության պայմանական կառուվածքային մոդելը՝ իբրև յուրօրինակ եռակի փոխանակման, որում մասնակցում են առաջին կողմը՝ բուն սուբյեկտը, ով ունի ազատություն, երկրորդ կողմը՝ այն անձինք, ում հետաքրքրություններն են շոշափվում իր ազատության իրացման ընթացքում, երրորդ, թափնված կողմը՝ նաև, ով սահմանում է ազատության սահմանները, այսինքն՝ որոշում, ինչ է թույլատրված ազատ մարդուն: Բնականաբար, որ այլ անձանց նկատմամբ որոշումներ ընդունող սուբյեկտը կարող է նույնացվել իբրև իշխանություն կրող: Ազատության երրորդ, թափնված կողմը դա իշխանությունն է, և միայն այն կարող է սահմանել ազատության սահմանը:

Այսպիսով, ազատությունը փոխանակման կատեգորիաներում կարող է դիտարկվել իբրև փոխանակման հարաբերությունների անսահմանափակ շրջանառություն, որը կարգավորված է իշխանության կողմից, ազատությունն առանց իշխանական կարգավորման պատկերացնել չի կարելի, այն անհնարին է իբրև սոցիալական փաստ:

Իրավաբանական ազատությունը գոյություն ունի նրա համար, որպեսզի օգտագործվի, իսկ ազատ վարքագծի բուն ակտն ուղղված է կոնկրետ սոցիալական բարիքների նվաճմանը: Ազատությունն

անսահմանափակ չէ, այլ սահմանափակված է հասարակայնորեն թույլատրելի նպատակներով, այլ կերպասած, դրակոնկրետ ծավալը սահմանվում է այլ սոցիալ-իրավական արժեքներով¹²⁸:

Իհարկե, չի կարելի բացառել, որ իրավական կանխադրություններն ինչ-որ իմաստով սահմանափակում են սուբյեկտների ազատությունը, նեղացնելով այլընտրանքների շրջանն ու դրդելով որոշակի ընտրությունը: Սակայն ինքնին սահմանափակումները խոչընդոտներ չեն հանդիսանում մարդկային ազատության համար: Ինչպես ճիշտ ընդգծեց Ն.Օ. Լոսկին, «այդպիսի անհրաժեշտ ձևերի առկայությունն ազատության վերացումը չէ: Անհեթեթություն կլիներ անդել, որ ես զրկված եմ ազատությունից, որովհետև գոյություն ունի « $2 \times 2 = 4$ » օրենքը կամ այն օրենքը, որին համաձայն, եթե ես կատարեմ որևէ էակին տառապանք պատճառող մի արարք, ես գոնե մասամբ չբավարարված կլինեմ իմ գործունեությամբ»¹²⁹:

Ազատությունն այստեղ սահմանվում է ոչ այնքան նրանով, թե ինչ հարաբերակցության մեջ են գտնվում սուբյեկտի գործողություններն օբյեկտիվ սահմանափակումներից, որքան նրանով, թե արդյոք նա ինքնուրույն է ընդունում որոշումները, թե օտար կամքի ազդեցության ներքո: Իրավունքը տալիս է սահմաններն ու պայմանները, որոնցում ընթանում է իրավական կյանքի սուբյեկտների ազատակտիվությունը, սակայն իրավունքի տիրույթում մարդկային կամքը մնում է ազատ ու մասամբ անկանխատեսելի: Ընդհանուր առմամբ իրավական պահանջների ու ազատ կամքի փոխգործությունը հաջողաբար մոդելավորվում է շախմատի տախտակի կերպարում¹³⁰: Խաղի մասնակիցները խաղում են այն կանոններով, որոնք իրենք չեն սահմանել, սակայն այդ կանոնների շրջանակներում ունեն ազատության բավարար ազատություն: Թեպետ կանոնները նույնն են մնում, քայլերն ամեն անգամ տարբեր են, և ուստի գրեթե չեն լինում լիովին նույն շախմատային խաղեր: Ինչպես և պետաիրավական կյանքում իրավաբանական

¹²⁸ Տե՛ս ` **Честнов И.Л.** Постклассическая теория права. М., 2012, с. 296-297.

¹²⁹ **Лосский Н.О.** Свобода воли // Избранное. М., 1991. С. 554.

¹³⁰ **Տե՛ս, օրինակ`** Пигалев А.Н. **Культура как целостность (Методологические аспекты).** Волгоград, 2001. С. 419.

նորմերը, միջնորդավորված լինելով մարդկային կամքով, ամեն անգամ տարբեր կերպ են իրացվում:

Դրահետմեկտեղ, բնականաբար, իրավունքի ու ազատության միջև փոխհարաբերություններն այնքան էլ անթերի չեն, այլ, ընդհակառակը, լի են լարվածությամբ: Եվ դրանում մեղավոր է ոչ այլ ինչ, քան իրավական ձևը: Ազատության հակառակն օտարումն է: Համաձայն Մարքսի ու Էնգելսի դիտարկումների, օտարումը գոյություն ունի այնտեղ, որտեղ մարդկային գործունեության արդյունքը դառնում է իրական ուժ, դուրս է գալիս իր ստեղծողների հսկողությունից և ինքն է սկսում իշխել իրենց նկատմամբ, ընդ որում այնպես, որ խախտում է դրանց հաշվարկներն ու սպասումները¹³¹: Խոսքը գնում է, իհարկե, առաջին հերթին օտարված աշխատանքի մասին, սակայն այդ նկարագրությունը կարող է համապատասխանել ցանկացած սոցիալական ինստիտուտին: Ծայրաստիճան օտարման պայմաններում առկա է անհրաժեշտություն, սակայն բացակայում է ազատություն՝ իբրև արտաքին աշխարհի նկատմամբ իշխանությունը, քանի որ մարդը դառնում է այդ տիրապետության ոչ թե սուբյեկտ, այլ օբյեկտ:

Ընդ որում օտարման բոլոր հատկանիշները պատկանում են բուն դրական /«օբյեկտիվ»/ իրավունքին: Այն գոյություն ունի իրականացված տեքստային ձևով և, անկասկած, հանդիսանում է մարդու նկատմամբ արտաքին ուժ, որն ունակ է միջամտել յուրաքանչյուրի կենսական պլանների մեջ, քանի որ գործում է հարկադրաբար: Հավանաբար, բացառություն է հանդիսանում միայն իրավական սովորույթը, քանի որ այն սկզբում օրգանական կերպով աճում է մարդկանց վարքագծից, ճանաչվում իրենց կողմից իբրև «յուրայինը» և միայն դրանից հետո ենթարկվում որոշակի ձևականությանը: Իրավունքի մնացած բոլոր ձևերը նախանշում են օտարմանը, անգամ պայմանագիրը, որտեղ արտացոլված է բուն կողմերի կամքը, ժամանակի ընթացքում օտարվում է դրանցից, քանի որ պայմանագրի տեքստը ստատիկ է, իսկ դրամասնակիցների կամքն ու հետաքրքրությունները՝ փոփոխական:

Յուրացման են ենթակա իրավունքի միայն մասնավոր կողմերը,

¹³¹ **Stu**՝ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология // Сочинения. Т. 3. М. 1955. С. 32.*

այն է՝ այդպես կոչված սուբյեկտիվ իրավունքները: «Յուրային» կարող է համարվել միայն այն, ինչը համեմատաբար կայուն կապի մեջ է գտնվում սուբյեկտի հետ, սակայն լիովին ենթակա է դրան: Պատահական չէ այն, որ ազատությանը հաճախակի այս կամ այն կերպ կապվում է սեփականության հետ¹³²: Հավանաբար, դժվար կլիներ համաձայնվել նրա հետ, որ դրամի քանակությունն անմիջականորեն մեծացնում է ազատության ծավալը, գուտ փորձնականում այս վարկածը չի ենթարկվում, քանի որ հայտնի է, որ սեփականությունը ծանրաբեռնում ու պարտադրում է, և հաճախակի գույքի մեծ չափը փաստորեն չի մեծացնում ազատությունը, այլ ընդհակառակը, էապես կրճատում այն: Սակայն ազատությունն իսկապես նման է սեփականությանն այն իմաստով, որ երկու դեպքերում տեղի է ունենում յուրացում ու տիրապետություն: Սուբյեկտիվ իրավունքները՝ դրանք մարդու անմիջական տիրապետության ներքո գտնվող հնարավորություններն են, որոնցից նա կարող է օգտվել կամ անտեսել իբրև սեփական նպատակներին հասնելու միջոցներ: Ուստի հենց սուբյեկտիվ իրավունքներն են սովորաբար դիտարկվում իբրև ազատության իրավաբանական մարմնավորում¹³³:

Սակայն սուբյեկտիվ իրավունքներն ի հայտ չեն գալիս ու չեն ամրապնդվում օբյեկտիվ իրավունքից զատ: Բնական կամ ցանկացած այլ պահանջները, կարողությունները, որակները, մարդկային անձի հատկություններն ինքնին իրավունքներ չեն հանդիսանում, դրանք իրավունք են դառնում միայն նրանից հետո, երբ ճանաչվում են սոցիալապես օգտակար, ընդունելի կամ, ընդհակառակը, վնասակար, անթույլատրելի, ինչը պետք է արտացոլում ստանա հեղինակային տեքստերում:

Իրավունքի որոշ տեսական մոդելներում օտարման փաստը մերժվում կամ անտեսվում է: Այդպես, օրինակ, Լ.Ի. Պետրաժիցկու իրավունքի հոգեբանական տեսությունը կարծես թե չի ենթադրում օտարում, քանի որ իրավունքը հայտարարվում է հոգեկանի էֆեկտն, հետևաբար, ընդհանրապես գոյություն չունեցող մարդկային անձից առանձին, սակայն այդ ժամանակ իրավունքի «հասարակական գործառնություն երևում է մարդկային վարքագծի միաձևության

¹³² Տե՛ս՝ **Зорькин В.Д.** Право в условиях глобальных перемен. М., 2013, с. 94-95.

¹³³ Տե՛ս **Марченко М.Н.** Тенденции развития права в современном мире. М., 2015, с. 40-41.

ապահովման մեջ¹³⁴, ինչը, հավանաբար, պահանջում է իրավունքի վերանհատական կառույցների գոյությունը: Բնական-իրավական տեսությունը, որը ստեղծում է իրավունքի ազնվականացված ու գուտ դրական կերպար, նույնպես հակված չէ տեսնել դրանում օտարման գծերը, սակայն բնական իրավունքը ևս գործի մեջ է դրվում ոչ այլ կերպ, քան պետությունների օրենքներով, միջազգային պայմանագրերով, դատական որոշումներով և օտարմանը ենթակա այլ գործիքներով:

Այսպիսով, իրավական համակարգի ներքին հակամարտությունն առնչվում է նրա հետ, որ դրանում սուբյեկտիվ իրավունքները հնարավոր չեն առանց օբյեկտիվացված տեքստուալ ձևերի և, հետևաբար, օտարումը հանդիսանում է ազատության անհրաժեշտ պայմանը:

3.3. Իրավունքը և արդարությունը

Այդպիսի հիմնային իրավական արժեքի ընկալման բարդությունը, ինչպիսին է արդարությունը, կապված է նրա հետ, որ այս տերմինների էությունը գրեթե միշտ անըմբռնելի է մնում և դրա բնույթը սահմանելու բոլոր փորձերը կարող են ճանաչվել միայն մասամբ հաջողված:

Պլատոնն իր սոցիալ-քաղաքական փիլիսոփայության մեջ նկարագրում է արդարությունն իբրև հասարակության վիճակ, որը բխում է աշխատանքի բաշխումից, իբրև հասարակական գործառույթների ճիշտ բաշխում և դրանց անշեղ կատարում, «արդարությունը կայանում է նրանում, որպեսզի ամեն մեկն ունենա իրենն ու կատարի նույնպես իրենը», «արդարություն և կլինի և արդար կդարձնի պետությունը սեփական գործին հավատարմությունը բոլոր շերտերի մոտ՝ գործարարների, օգնականների ու պահապանների, ընդ որում իրենցից յուրաքանչյուր կատարելու է այն, ինչն իրեն հատուկ է»¹³⁵:

Յոնմեացիներին հայտնի են արդարության երկու տեսակները՝ 1/ Արդարություն իբրև կամք /iustitia/ անփոփոխ ու մշտական կամք

¹³⁴ **Stu`** Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С.157.

¹³⁵ **Платон.** Государство // Собрание сочинений. В 3 т. Т.3. Ч. 1. М., 1971. С. 433, 434.

ներկայացնելու յուրաքանչյուրին իր իրավասությունը» /constans et perpetua voluntas ius sum cuiusque tribuend¹³⁶/. 2/ Արդարությունն իբրև կանոն (aequitas), որը վերագրում է, մի կողմից, ձգտել հռոմեացի քաղաքացիների ընդհանուր բարիքին, իսկ մյուս կողմից, տալ յուրաքանչյուր քաղաքացուն լիարժեք անկախությունն իր սուբյեկտիվ իրավունքների ոլորտում¹³⁷:

Տ. Յոբսը դիտարկում է արդարությունն իբրև գործունեություն (justice), կապելով այն պայմանագրային հարաբերությունների հետ. Յոբսին համաձայն արդարության բնույթը «կայանում է այն պայմանագրերի կատարման մեջ, որոնք ունեն պարտադիր ուժ, սակայն համաձայնագրերի պարտադիր ուժը սկսվում է միայն քաղաքացիական իշխանության սահմանումից՝ բավականաչափ ուժեղ, որպեսզի ստիպի մարդկանց կատարել իրենց պայմանավորվածությունները, ինչի հետ է համընկնում նաև սեփականության սկիզբը»¹³⁸: Յոբսի համար սկզբունքային է հանդիսանում այն հանգամանքը, որ արդարությունը չի կարող կամովի լինել, այն միշտ կրում է հարկադրված բնույթ:

Ջ.Ստ. Միլն իր ուտիլիտարիստական փիլիսոփայության մեջ մեկնաբանում է արդարությունն իբրև օգտակարություն, ավելի ճիշտ՝ իբրև դրահատուկ դրսևորում, որը չունի հստակ սահմանված բովանդակություն և փոփոխվում է հասարակության պահանջներին համապատասխան. «արդարությունն են անվանում հայտնի բարոյական պահանջները, որոնք, դիտարկվելով իրենց կոլեկտիվության մեջ, բարձրագույն տեղն են զբաղեցնում հասարակական օգտի պահանջների շարքում և ուստի ունեն բարձրագույն պարտադրություն, քան այլ պահանջները: Դա, սակայն, ոչ մի կերպ չի բացառում այդպիսի մասնավոր դեպքի հնարավորությունը, որում որևէ այլ հասարակական պարտավորություն կարող է այնպիսի կարևոր հանդիսանալ, որ առավելություն է ստանում արդարության որևէ ընդհանուր կանոնի նկատմամբ»¹³⁹:

¹³⁶ **Бартошек М.** Римское право (понятия, термины, определения). М., 1989. С. 405.

¹³⁷ **Stu`** Хвостов В.М. **Опыт характеристики понятий “aequitas” и “acquum jus” в римской классической юриспруденции.** М., 1895 (1995). С. 9-10.

¹³⁸ **Гоббс Т.** Левиафан или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения. В 2 т., Т. 2. М., 1991. С. 110-111.

¹³⁹ **Милль Дж.Ст.** Утилитаризм. О свободе. СПб., 1869. С. 146.

Գ. Սպենսերը նախաձեռնեց արդարության կենսաբանական հիմնավորումը և տեսավ դրամեջ բնական ընտրության սկզբունքի յուրօրինակ դրսևորում, կենդանի օրգանիզմի կամ կենդանիների ընկերակցության համար կարևոր է, որպեսզի գոյատևեն դրա առավել ուժեղ ու առողջ տարրերը, հետևաբար, այդ տարրերից յուրաքանչյուրի գոյության պայմանները պետք է լինեն առավել ևս բարենպաստ, որքան ավելի լավ է այն համապատասխանում ընդհանուրի պահանջներին: Արդարությունը, ըստ Ապենսերի, ունի երեք ձև՝ 1/ Արդարություն իբրև զգացմունք, 2/ Արդարություն իբրև գաղափար, 3/ Արդարություն իբրև բանաձև /բառային կոնստրուկցիա¹⁴⁰:

Ժամանակակից մոտեցումներից առավել ագույն հեղինակություն է վայելում Ջ. Ռոլզի արդարության հայեցակարգը, որը նույնպես, հեղինակի ճանաչմամբ, հիմնված է պայմանագրային տեսության մեջ՝ արդարությունն իբրև սոցիալական կազմավորում՝ դա հասարակական գործերի այնպիսի վիճակ է, որը կմտցնեի մարդիկ, նախապես չիմանալով, ինչպիսի կարգավիճակային բջիջ է զբաղեցնելու իրենցից յուրաքանչյուրը¹⁴¹:

Արժե ուշադրություն դարձնել, որ սոցիալական փոխգործության ոչ բոլոր դեպքերը կարող են գնահատվել արդարության տեսակետից: Դասական օրինակները՝ «արդարացի գնահատական», «արդար դատավճիռ», «արդար օրենք», «արդար աշխատանքի վարձատրություն», սակայն ոչ ոք չի ասում «թերթերի արդար ընթերցման», «արդար թեյ ըմպելու», «արդար մեքենա վարելու» և այլնի մասին: Ակնհայտ են սոցիալական երևույթների երկու դասերը՝ դրանցից մի մասը գնահատելու համար արդարության հասկացությունը կիրառվում է, այլ դեպքերում այն իմաստ չունի:

Եթե փորձենք պարզել, ինչ ընդհանուր բան կա իրարարձությունների միջև, որտեղ արդարության հասկացությունն այնուամենայնիվ արդիական է /քննություն, դատավարություն, օրինաստեղծություն, աշխատանքի

¹⁴⁰ Տե՛ս՝ **Спенсер Г.** Справедливость. СПб., 1898. С. 16- 38.

¹⁴¹ Տե՛ս՝ **Ролл Дж.** Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 25-30.

վարձատրություն և այլն/, ապա առաջին հերթին պարզվում է, որ դրանք բոլորը ենթադրում են իշխանության ու ենթակայության առկայություն: Այն մարդիկ, ովքեր միմյանց հետ գտնվում են հորիզոնական հարաբերությունների մեջ, չեն կարող արդար կամ ոչ արդար լինել միմյանց նկատմամբ /առնվազն՝ իրավաբանական առումով/: Արդարությունը գոյություն ունի այնտեղ, որտեղ կա կախվածություն՝ լինի դա սոցիալական բարիքների բաշխման գործում կամ այլ անձի ճակատագիրը որոշեու հարցում, ինչում էլ դա արտահայտվեր:

Այսպիսով, արդարության հարաբերությունների առաջին հատկանիշ կարելի է համարել դրանց ուղղահայաց բնույթը: Սակայն ենթակաների վարքագծի նկատմամբ չի կարելի ընդունել արդարության չափանիշ, իսկ իշխողների վարքագծի նկատմամբ՝ կարելի է. դատապարտյալը չի կարող արդար կամ ոչ արդար լինել դատավորների նկատմամբ, իսկ դատավորը՝ կարող է: Արդարությունը դառն ժեղների, իշխանություն կրողների առաջինություն և այս իմաստով այդքան էլ հեռու չէր ճշմարտությունից հին հունաստանի սոֆիստ Ֆրասիմախը, երբ պնդում էր, որ արդարությունը՝ դա այն է, ինչը ձեռնու է ուժեղագույնին¹⁴²: Այլ բան է, որ արդարությունը կարող է գնահատվել ստորադաս կողմի, ենթակա սուբյեկտի դիրքերից, սակայն նա չի կարող յուրացնել արդարություն, այլ կարող է միայն ակնկալել այն նրանից, ով գտնվում է իր վերևում՝ իշխանություն կրողից¹⁴³:

Այսպիսով, արդարությունը ձեռք է բերում եռակի փոխանակման տեսք, որտեղ մասնակցում են սուբյեկտների երեք տեսակներ՝ այս կամ այն արարքը կատարած անձը, այն անձինք, ում շահերն են շոշափվել, իշխանական սուբյեկտ, ով արձագանքում է կատարված արարքին, գնահատական տալով դրան:

Ինչպի՞սի չափանիշներով է գնահատվում այս հատկանիշի առկայությունը կամ բացակայությունը: Դեպքերի մեծ մասում արդարության տակ հասկանում են արարքի ու դրան արձագանքի միջև որոշակի համապատասխանություն, քննության ժամանակ արդար

¹⁴² Տե՛ս՝ Платон. Государство. С. 338.

¹⁴³ Տե՛ս՝ Сорокина Ю.В. Актуальные проблемы теории философии права. Курс лекций. М., 2013, с. 166-167.

գնահատական է համարվում այն, որը համարժեք է ուսանողական պատասխանի որակին. արդար օրենք՝ այն, որը համապատասխանում է հասարակության պահանջներին ու ակնկալիքներին, աշխատանքի արդար վարձատրությանն՝ այն, որը համարժեք է կատարված աշխատանքի ծավալին ու որակին: Յենց այդ իմաստով է արդարությանը ստանում ձևական-իրավաբանական ամրագրում օրենսդրության սկզբունքի մակարդակում:

Յետևաբար, իրավաբանական տեսակետից արդարության հասկացությունը նշանակում է ոչ այլ ինչ, քան համաչափություն, համարժեքության կամ, այլ կերպ ասած, համարժեքություն: Այս իմաստով հիմնավորված է ակադեմիկոս Վ.Ս. Ներսիսյանցի տեսակետը, ըստ որի արդարությունը դիտարկվում է բացառապես իրավունքի շրջանակները և դրսևորվում է միայն «իրավական արդարության» բովանդակությամբ¹⁴⁴:

Արդարության՝ իբրև մարդկային վարքագծի նկատմամբ արձագանքի հատուկ տեսակի հասկացությունը թույլ է տալիս բնութագրել արդարությունն իբրև երկակի նորմատիվային ռիթմ:

Արդարության ռիթմիկ բնույթը դրսևորվում է երկու ասպեկտներում: **Առաջինը**, ենթադրվում է խիստ որոշակի հերթականության մեջ գտնվող երկու տարրերի առկայությունը: «Համապատասխանություն» հասկացությունը, որը մոտ է «պատասխանատվություն» հասկացությունն իր հիմքում ունի «պատասխան», այլ կերպ ասած արդարությունը կառուցվում է հարց ու պատասխանի հաղորդակցական սխեմայով: Այն առաջանում է այնտեղ, որտեղ գոյություն ունի այս կամ այլ մարդկային վարքագծին արձագանքելու անհրաժեշտությունը: Այսպիսով, արդար կարող է լինել միայն այն, ինչը տեղի է ունենում կատարված արարքից հետո, իբրև դրա արձագանքը, պատիժը, ինչպես և խրախուսանքը, պետք է վրա հասնի միայն արարքից հետո, այլ ոչ թե նախորդի իրեն, այլ ասես այն անարդար է լինելու:

Երկրորդը, արդար որոշումը ոչ միայն կատարված որևէ վարքագծային ակտի պատասխան, այլև ունի այս ակտին համաչափ լինելու հատկություն: Այսպես, թալիոնի սկզբունքին

¹⁴⁴ **Մանրամասն տես՝** Нерсесянц В.С. *Общая теория права и государства*. М., 2015, с. 41-42.

համապատասխան, համաչափությունը հանգեցվում է լիարժեք համընկնմանը, պատիժն արդար է, երբ այն իր բնույթով համարժեք է հանցագործությանը: Հետագայում համաչափությունը սկսում է պատկերացվել իբրև համարժեքություն:

Ցանկացած դեպքում իրավաբանական արդարությունը կառուցված է փոխանակման մոդելով՝ որոշ կարգի հանցանք կատարած անձը ի պատասխան ստանում է հրապարակային իշխանության կողմից ներկայացվող հասարակությունից որոշակի համարժեք, որը միաժամանակ ունի ձևական-իրավաբանական ու սոցիալ-արժեքային նշանակություն:

Այսպիսով, արդարությունը ոչ այնքան ազնվությունն է /սուբյեկտի բարի մտադրությունները/, որքան հստակությունը /բոլոր հանգամանքները հաշվի առնելով ընդունվող որոշման օպտիմալությունը/: Արդարության՝ իբրև ճշգրտության նախադրյալ է հանդիսանում որոշում կայացնող սուբյեկտի իրազեկվածությունը, իսկ դրա հիմնական ցուցանիշը՝ մանրամասն բառային հիմնավորման առկայությունը: Կամայականությունը վերափոխվում է արդարությանը փաստարկի օգնությամբ:

Արարքի կանխատեսումը /օրինակ՝ պատիժ մինչև հանցագործություն կամ պարգև մինչև սխրագործություն/ կարող է հիմնավորված լինի նպատակահարմարության տեսակետից, սակայն արդարության չափանիշը դրան կատմամբ անընդունելի է, քանի որ արդար կամ անարդար է միայն այն, ինչը հանդիսանում է արձագանք փաստին կամ գործողությանը¹⁴⁵: Կանխատեսման դեպքում, որն ի նկատի է առնում միայն ապագա իրադարձությունները, այդպիսի արձագանք չկա: Այսպիսով, այն ինքն է դառնում առաջին ռիթմիկ բաժին և արդարության տեսակետից կարող է գնահատվել միայն պատասխան գործողությունը: Օրինակ, եթե որևէ մեկը պարգևատրվել է այն գործողության համար, որը չի կատարել, ապա իր կողմից արդար կլինի անել այն, ինչի համար են իրեն պարգևատրել կամ էլ հրաժարվել պարգևից: Առաջին դեպքում նա իրեն բերում է պարգևատրմանը համապատասխան վիճակի, երկրորդ դեպքում՝ չեղյալ է հայտարարում պարգևատրման ակտը և դրանով իսկ նույնպես

¹⁴⁵ Տե՛ս՝ Мальцев Г.В. Культурные традиции права. М., 2013, с. 121-122.

վերականգնում է հավասարակշռությունն իր վարքագծի և դրա հետևանքների միջև:

Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ արդարությունը՝ փոխանակման հարաբերությունների համարժեքն է, սակայն իշխանության ու ստորադասության հատուկ իրադրության մեջ: Արդարության չափանիշը կարող է կիրառվել իրավական նորմերին, անհատական իրավաբանական որոշումներին ու սոցիալական փոխգործոլության ցանկացած այլ նորմերին, որոնցում առկա է իշխանական տարրը և մեկ անձի գործողություններն ազդում են մյուսի ճակատագրի վրա: Արդարության գաղափարը հիմնված է այն համոզման վրա, որ կոնկրետ սուբյեկտի նկատմամբ կատարվող ցանկացած գործողությունը պետք է համարժեք լինի իր կարգավիճակին, վարքագծին և իր սոցիալական կերպարի այլ էական բնութագրերին: «Արդարությունը, - ինչպես նշում է Վ.Պ. Մալախովը, իրենից ներկայացնում է ջանքերի ու արդյունքների, կորուստների և ձեռք բերումների, մտադրությունների ու գործողությունների, հանցագործությունների ու պատիժների բարդ համաչափություն... որոշակի բացարձակ հարաբերություն նրա միջև, ինչը համարվում է արժեք, և նրա, թե ինչպես է այս արժեքը կատարվում իրականության մեջ»¹⁴⁶:

Այլ կերպ ասած, արդարության հիմքում, անկախ դրա ընկալման առանձնահատկություններից, ընկած է սոցիալական գործողությունների հաշվեկշռի գաղափարը, կոնկրետ անձի նկատմամբ արդարն այն է, ինչը համարժեք է իր սոցիալապես նշանավոր հատկանիշներին:

Դրա այս կամ այն կողմերի մեկնաբանման բոլոր հնարավոր տարածայնությունների հետ մեկտեղ արդարության ընդհանուր գաղափարը միշտ կապվում է փոխանակման տեսակի նկատմամբ համաչափության, համարժեքության պատկերացման հետ: Արդարն այն է, ինչը նպաստում է սոցիալական հավասարակշռության պահպանմանն ու վերականգնմանը: Իրավունքի տեսակետից արդարությունը դա իրավաբանական որոշման այնպիսի հատկություն է, որի ժամանակ այն համարժեք է ստեղծված

¹⁴⁶ Малахов В.П. Общая теория права и государства. М., 2013, 116-117.

հանգամանքներին և այն անձանց սոցիալապես նշանավոր որակին, ում շահերն են շոշափվում:

Սակայն այստեղ, ինչպես և ազատության դեպքում, հարկ է լինում բախվել համընդհանուր ընդունված ստանդարտի բացակայության հետ, քանի որ «համաչափությունը», «ադեկվատությունը», «համարժեքությունը»՝ իրադարձային հասկացություններ են, որոնք թույլ են տալիս տարբեր գնահատականներ՝ կախված այն սոցիալական դիրքից, որը ծառայում է իբրև «ակնարկի կետ»: Համարժեքության մասին բուն պատկերացումները կախված են կոնկրետ հասարակության սոցիոմշակութային առանձնահատկություններից:

Մասնավորապես, կարելի է դիտարկել, որ տարբեր մշակույթներում արարքների միևնույն տեսակի համար արդար են համարվում տարբեր տեսակի ու խատույան պատիժները: Քանի որ արդարությունն արտացոլում է սոցիալական բարիքների փոխանակման գործընթացը, ապա դրա բուն բովանդակությունը մեծապես կախված է նրանից, թե ինչ տեսք ունի տվյալ հասարակության մեջ ընդունված արժեքների /բարիքների/ համակարգը:

Օրինակ, անհավասարության օբյեկտիվորեն ձևավորվող իրադրության գնահատականն իբրև արդար կամ անարդար կախված է նրանից, թե կոնկրետ ինչ տարրերն են ենթարկվում համեմատությանը: Այդպես, օրինակ, Միջնադարում սոցիալական անհավասարությունը կարող էին գնահատել իբրև լիովին արդար, քանի որ պահպանվել էր համաչափությունը մարդու և Աստծու միջև, Աստծու առջև բոլորի հավասարության գաղափարը շտկում, փափկացնում ու իմաստով էր լցնում երկրավոր անհավասարությունների համակարգը: Ինչպես և կատարելակերպից բոլոր ակնհայտ շեղումները, անհավասարությունն ընկալվում էր իբրև մարդու մեղսավոր բնույթի հետևանք:

Այս կամ այն կողմերի մեկնաբանման հնարավոր բոլոր տարածայնություններում արդարության ընդհանուր գաղափարը միշտ առնչվում է փոխանակման տեսակի համաչափության, համարժեքության մասին պատկերացման հետ: Արդարն այն է, ինչը

Նպաստում է սոցիալական հավասարակշռության պահպանմանը կամ վերականգնմանը: Իրավունքի տեսակետից արդարությունը դա իրավաբանական որոշման այնպիսի հատկություն է, որի ժամանակ այն ադեկվատ է ձևավորված հանգամանքներին ու սոցիալապես նշանավոր օրակներին՝ այն անձանց մոտ, ում շահերն են շոշափվում:

Սակայն այստեղ, ինչպես և արդարության դեպքում, հարկ է լինում բախվել համընդհանուր ընդունված ստանդարտի բացակայության հետ, քանի որ «համաչափությունը», «համարժեքությունը»՝ իրավիճակային հասկացություններ են, որոնք թույլ են տալիս տարբեր գնահատականներ՝ կախված այն սոցիալական դիրքից, որը ծառայում է իբրև «հետազոտության կետ»: Չամարժեքության ու համաչափության մասին բուն պատկերացումները կախված են կոնկրետ հասարակության սոցիոմշակութային առանձնահատկություններից:

Մասնավորապես, կարելի է դիտարկել, որ տարբեր մշակույթներում արարքների միևնույն տեսակների համար արդար են համարվում պատիժներ, որոնք լիովին տարբեր են իրենց տեսքով ու խստությամբ: Քանի որ արդարությունն արտացոլում է սոցիալական բարիքների փոխանակման գործընթացը, ապա դրա բուն բովանդակությունը մեծապես կախված է նրանից, ինչ տեսք ունի տվյալ հասարակությունում ընդունված արժեքների /բարիքների/ համակարգը:

Օրինակ, անհավասարության օբյեկտիվ ձևավորվող իրադրության գնահատումն իբրև արդար կամ անարդար կախված է նրանից, թե ինչպիսի տարրերն են համեմատվում: Այդպես, օրինակ, Սիջնադարում սոցիալական անհավասարությունը կարող էին գնահատել իբրև լիովին արդար, քանի որ պահպանվում էր մարդու և Աստծո միջև համաչափությունը, բոլորի առջև Աստծո հավասարության գաղափարը շտկում էր, փափկացնում և իմաստավորում երկրային անհավասարությունների համակարգը: Ինչպես և կատարելակերպից բոլոր հնարավոր շեղումները, անհավասարությունն ընկալվում էր իբրև մարդու մեղսական բնույթի հետևանք:

Ն.Օ. Լոսկին այսպես է ձևակերպում այդ գաղափարը. «Ինչպիսի

դժբախտությունն էլ չընկներ մեր գլխին, թեպետ այն լիներ մեր կողմից նոր կատարված արարքի հետևանք, մենք իրավունք չունենք ասելու, որ անմեղ տառապում ենք. բուն խոցելիությունը հանդիսանում է մեր բարոյական անկարողության հետևանքն ու արտահայտումը»¹⁴⁷: Ընդհակառակը, սեկուլյարացված հասարակության մեջ, որտեղ Աստված արդեն հանդես չի գալիս իբրև հասարակական գործերի գերագույն և վերջնական առյան, սոցիալական անհավասարությունն ավելի ու ավելի բացասական գնահատականներ է առաջացնում արդարության տեսակետից, քանի որ համաչափությունը կորցրած է և այն հնարավոր չի լինի սահմանել:

Այսպիսով, կրկին անհրաժեշտ է մի աղբյուր, որը չափանիշ է ծնում գնահատականի համար, և այդպիսի աղբյուր կրկին հանդիսանում է իշխանությունը: Բավականաչափ բարդ է հաշտվել այս իրավիճակի հետ, քանի որ այս դեպքում «արդարությունը» չի կարող ծառայել բուն իշխանության քննադատության համար: Իրավաբանական մտքի պատմության մեջ այս հիմնախնդիր լուծվում է «բնական իրավունք» կատեգորիա մտցնելու ճանապարհով: Այս կամ այն սոցիալական կարգերի հիմնավորման կամ, ընդհակառակը, դրանց մերժման համար օգտագործվում է այն գաղափարը, որ գոյություն ունեն արդարության որոշակի օբյեկտիվ ստանդարտներ, որոնք կախված չեն իշխանության կոնկրետ ներկայացուցիչների կամքից, ձևավորվում են ինքնին, և դրանք անհրաժեշտ է միայն հայտնաբերել: Այդպես ընկալվող արդարությունը կարող է դառնալ իշխանություններին անհանդուրժողականության կամ անգամ դրանց գահընկալ անելու պատճառը, սակայն արդարության սկզբունքի ամփոջական գործողությունը կարելի է միայն այն դեպքում, երբ այն ստանում է կոնկրետ ձևեր /իրավական, բարոյական, կրոնական և այլն/ և դրա շնորհիվ լցվում է սոցիալական բովանդակությամբ:

Չամաչափությունը` այն առանցքային հիմնախնդիր է, որը հանգեցվում է համընդհանուր համարժեքի որոնմանը: Դրամը տվյալ դեպքում չի կարող ծառայել որպես այդպիսին, քանի որ սոցիալական բազմաթիվ արժեքները ենթակա չեն հաշվարկմանը դրամական արտահայտությամբ /օրինակ` մարդկային կյանքը կամ պետության

¹⁴⁷ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991, с. 135.

անվտանգությունը: Բենտամի կողմից առաջարկված հաճույքների ու տառապանքների չափանիշը չի հեշտացնում գործը, քանի որ գոյություն ունի այդ ապրումների ծավալը չափելու ճշգրիտ եղանակ՝ կատարված արարքի հետևանքների նկատմամբ կիրառելով, ոչ էլ արձագանքի ճիշտ միջոցը չափելու համար:

Արդարության որակական կողմը կայանում է նրանում, որպեսզի պատասխան գործողությունն աքսիոլոգիապես համաչափ լինի նախնական գործողությանը: Քանակական կողմը՝ նրանում, որպեսզի այն համեմատաբար հավասար լինի իրեն իր ուժով /«հասարակական վտանգի աստիճանը»/: Չափումը՝ դա չափման սահմանման գործողություն է: Չափման այլընտրանք է ծառայում միայն արդարության զգացումը, որը մնում է առանց ճշգրիտ համադրությունների և տալիս է ընդհանուր գնահատական, սակայն այն չի կարող լինել վերջնական չափանիշ, քանի որ դրա գնահատականների ճշգրտությունը չի կարելի ստուգել այլ կերպ, քան ռացիոնալ կերպով, անգամ եթե արդարության զգացումը հավասարաչափ է աշխատում մի քանի անձանց մոտ, դա կարող է հանդիսանալ ոչ ավել, քան կոլեկտիվ սխալ մուկ:

Արդարության զգացումը՝ սոցիալական կյանքի իրադարձությունների անմիջական հուզական արձագանք է: Այն չի պահանջում հիմնավորում և կարող է ոչ մի կերպ չարտահայտվել: Գաղափարը՝ դա մտավոր այն կառույցն է, որը հանդես է գալիս իբրև տարբերակման գործիք: Խոսքը գնում է արդարության իբրև արժեքի ինտերիոզացիայի տարբեր մակարդակների մասին: Գաղափարական բազմակարծիություն և սոցիալական միջավայրերի բազմակիության պայմանում անհատը կարող է հայտնվել ամենատարբեր ուղղվածություն ունեցող ազդեցությունների ներքո, ինչը հղի է, մասնավորապես, գաղափարի ու արդարության զգացողության միջև առկան երթին հակասություն:

Արդարության ձգողականությունը հիմնավորված է մարդու ձգտումով՝ մի կողմից, իր տեղը գտնել համաշխարհային կարգում, իսկ մյուս կողմից՝ սեփական գործողություններով մասնակցել այն կառուցելու գործում: Այսպիսով, արդարությունը ենթադրում է ակտիվ վարքագիծ որոշակի հիերարխիայում՝ լինի դա

գաղափարների բուրգ թե պետական մեխանիզմ: Արդարությունը պահանջում է ազատություն, հակառակ դեպքում՝ չկան պայմաններ որոշումներ ընդունելու համար, իսկ դա նշանակում է ոչ մի առարկաչկազնահատելու համար:

Արդարության զգացողությունը, ամենայն հավանականությամբ, ունի ուժեղ գեղագիտական տարր: Արդարության մասին պատկերացումն առչնվում է համաչափության սկզբունքի հետ, այստեղից են արդարության սահմանումները համարժեքի կամ համապատասխանության միջոցով: Արդարության գաղափարն առաջ է գալիս նրամոտ, ում գիտակցությունը ձգտում է համաչափությանը և ընկալում այն իբրև նորմ: Այսպիսով, համաչափությունների ակնհայտ խախտումը ծնում է քիչ թե շատ ինտենսիվ գեղագիտական տառապանք, որը ձեռք է բերում բարոյական մեղադրանքի ձև:

Ուշադրության է արժանանում այն դիրքը, որին համապատասխան արդարության փորձն ի հայտ է գալիս գլխավորապես դրա բացակայության պայմաններում. «Կենցաղում մենք առավել հաճախ հանդիպում ենք արդարության երևույթի հետ՝ դրա հակառակ արտահայտմամբ, այն է՝ անարդարության հետ: Այն դրսևորվում է այն ժամանակ, երբ մենք հակադրանքի մեջ ենք ընկնում այն իրադրության հետ, որում համապատասխան գործողությունների բացակայության պատճառով չեն կատարվում մեր սպասելիքները, կամ երբ ընթանում է անհավասար բաշխում, թեպետ այն պետք է հավասար լիներ, կամ երբ խախտվում են ճանաչված շահերը կամ վնաս է առաջանում»¹⁴⁸:

Արդարությունը հաճախ կապված է պայքարի հետ, քանի որ խաղաղության պատկերները տարբեր սոցիալական խմբերի մոտ տարբեր են և կարող են հակամարտության մեջ մտնել: Իշխանության հնարավորությունները, անկասկած, առչնվում են ուժերի հարաբերակցության հետ: Ակնհայտ ու ռադիկալ անհավասարության ժամանակ արդարության գաղափարը, ինչպես կարելի է ենթադրել, գտնվում է «քնած» վիճակում, քանի որ այն պաշտպանելու հնարավորությունները նվազագույնն են: Ինչպես ենթադրում էր Գ. Ապենսերը, արդարության զգացումի արդիականությունը

¹⁴⁸ Шилленгер Г. Взаимодействие: соображения по поводу антропологического понимания масштабов справедливости // Государство и право. 2004. N 5. С. 17.

սահմանվում է նրանով, ինչպիսին է հասարակության վիճակը՝ խաղաղ, թե ռազմական, իշխանության պայմաններում արդարության՝ իբրև ղեկավարող սկզբունքի բացման նախադրյալները գրեթե բացակայում են»¹⁴⁹: Եթե ընդունենք այս վարկածը, ապա արդարության համար պայքարի բարձր աստիճանը կարող է բերել նրան, որ հասարակության մեջ սկսվում է «բլոկի՝ բլոկի դեմ պայքարի» մանուշակուն, ինչի հետևանքով բուն արդարության գաղափարը կարող է դուրս մղվել ագրեսիվ բնագոյներով:

Արդարության անձնական /թեպետ և սոցիալապես պայմանավորված/ կերպարը չհամընկնելը կոնկրետ իրավակարգի վիճակի հետ կարող է առաջացնել արդարության ինքնուրույն կյանքի կոչելու դրդապատճառը՝ ինքնադատաստանի, պատժի և այլ միջոցով: Այդպիսի գործողությունները կարող են ստեղծել վերականգնված արդարության զգացողությունը: Սակայն իրականում դամիայն նրահետևանքն է, որ անտեսվում է ավելի լայն համատեքստը, օրինակ՝ արյան վրիժառությունը ժամանակակից իրավակարգի պայմաններում անդարդար է այնպատճառով, որ այն թուլացնում է սոցիալական կարգապահության գործող մեխանիզմների գործողությունը, որոնք, իրենց հերթին, հանդիսանում են ողջ հասարակության գոյատևման պայմաններ:

Արյան վրիժառության փոխարինումն ընթացակարգային արդարությամբ ենթադրում է, առաջինը, չշահագրգռված, անդեմ սուբյեկտի ներմուծում, ումից չի կարելի վրեժ լուծել, իսկ երկրորդը՝ արձագանքի հետաձգում, պատասխան գործողությունը կատարվում է ոչ թե անմիջապես, այլ որոշ ժամանակ անց, որի ընթացքում տեղի է ունենում փաստերի ուսումնասիրությունն ու որոշման մշակումը: Պահի տակ ու անմիջական արդարությունը հնարավոր չէ: Ինչպես ճշմարտացիորեն ընդգծում է Պ. Ռիքերը, արդարության անհրաժեշտ պայման է հանդիսանում երկակի տարածության առկայությունը՝ մի կողմից, գոհի ու վիրավորողի միջև /տարածության մեջ/, մյուս կողմից՝ արարքի ու արձագանքի միջև /ըստ ժամանակի/¹⁵⁰: Այն անձը, ում կենսական հետաքրքրություններն անմիջապես շոշափվում են, չի կարող

¹⁴⁹ Տե՛ս՝ Спенсер Г. **Նշվ. աղխ, էջ 31-32.**

¹⁵⁰ Տե՛ս՝ Рикер П. Справедливость. М., 2005, с. 261.

լիներ արդարության կրիչը, քանի որ նա ի վիճակի չէ ընդունել բոլորի տվյալների օբյեկտիվ գնահատականի վրա հիմնված որոշում, այլ ինկատի է առնել ու միայն նրանք, որոնք առջնվում են անձամբ իր հետ. ինչ վերաբերվում է վայրկենական պատասխանի, ապա այն արդար չի լինի այն պատճառով, որ բոլոր փաստերի կշռադատումն ու համարժեքի որոնումն ազատ ժամանակ են պահանջում:

Բռնության սոցիալապես թույլատրելի շեմն անցնելու ժամանակ արդարությունը, անգամ եթե այն ձևակերպորեն հռչակվում է, սակայն գործնականում չի իրականացվում, կարող է աստիճանաբար արժեզրկվել: Եթե այն ներկայացված չէ առօրյա փորձում, կերպարն արդարացիորեն մարում է: Այն դարձում է արժեք լիներ ու ցնամում է միայն բառային կառույց /օգտվելով Գ. Ապենսերի բառերից, արդարության «բանաձևը» նում է առանց «գաղափարի», իսկ գուցե և առանց «զգացմունքի»/:

Վտանգ է առաջանում վերացնել արդարությունը և դարձնել այն դատարկ հռետորական մի ձև: Այս դեպքում դրա արժեքը, եթե և պահպանվում, ապա դա ավելի ցածր կարգի արժեք է, օրինակ՝ իբրև քարոզչության օժանդակ գործիքի:

Կրոնական ավանդույթը ժամանակակից հասարակության մեջ տրոհվեց անթիվ եկեղեցիների ու աղանդների, իսկ դանշանակում է, որ այն ի վիճակի չէ լիներ ու միավորող ուժ: Անկասկած, դրանցից յուրաքանչյուրը դավանում ու քարոզում է արդարության որոշակի մոդելը: Սակայն քանի որ այդ մոդելները շատ տարբեր են իրենց աղբյուրներով ու նպատակներով, ապա արդյունք կարող է լիներ միայն հասարակության բեկումը:

Նույնը վերաբերվում է փիլիսոփայական դպրոցներին, հղում կատարելով իրենց սոցիալական ազդեցության ավելի փոքր աստիճանին: Գիտությունը կարող է զբաղվել միայն արդարության մասին առկա պատկերացումների ընդհանրացմամբ, այլ ոչ թե ձևավորել և առավել ևս ծնել դրանք:

Ժամանակակից պայմաններում իրավական ձևը հանդես է գալիս իբրև աշխատանքային վիճակում արդարության գաղափարը պահպանելու միակ իրական ձևը, ինչը նվաճվում է, առաջինը,

օրենքների ու դատական որոշումների տեքստերում այս հասկացության իմաստի բացմամբ, իսկ երկրորդը՝ այդ գաղափարը իրավական ընթացակարգերի ներսում տեղադրելուց, որոնք վերցնում են այն իրենց դիսամիկայով:

3.4. Իրավունքը և հավասարությունը

Հավասարության գաղափարը Նոր ժամանակներում դարձավ իրավունքի արևմտյան հայեցակարգի եթե ոչ կենտրոնական, ապա ամենանկատելի ու ակտիվորեն գործող տարրերից մեկը: Հավասարության արժեքն այսօր ճանաչվում է գրեթե միաձայն և հազվադեպ ինչ-որ մեկը կասկածի տակ է դնում քաղաքական ու իրավաբանական փորձի մակարդակում, այս փաստի հետ են համաձայնում անգամ հավասարության հակառակորդները: Ամենայն հավանականությամբ հավասարությունն ունի հատուկ մոբիլացնող հատկություններ: Հենց հավասարության պահանջը եղել է այն գլխավոր կարգախոսներից մեկը, որոնց տակ էին անցնում մեծ բուրժուական հեղափոխությունները: Բազմաթիվ փիլիսոփայական-իրավական տեսություններում հավասարությունը հանդիսանում է «վեմը», հենց դրանում են հաճախ տեսնում իրավունքի որպես այդպիսինի քվինտեսենցիան ու հիմնական իմաստը: Հենց դրավրա է կառուցվում, օրինակ, իրավունքի «լիբերտար-իրավաբանական» տեսությունը. «Ամենուրեք, որտեղ գործում է ձևական հավասարության սկզբունքը, այնտեղ կա իրավական սկիզբ ու կարգավորման իրավական եղանակ, որտեղ գործում է իրավունքը, այնտեղ առկա է հավասարության տվյալ սկզբունքը: Որտեղ չկա հավասարության այս սկզբունքը, այնտեղ չկա նաև իրավունքը որպես այդպիսին: Ազատ անհատների ձևական հավասարությունն այսպիսով հանդիսանում է իրավունքի առավել վերածական սահմանումը, որն ընդհանուր է յուրաքանչյուր իրավունքի համար և հատուկ ընդհանուր առմամբ իրավունքի համար»¹⁵¹:

Իրավահավասարության սկզբունքն ամուր տեղ է զբաղեցրել ժամանակակից սահմանադրություններում, մշակվում է

¹⁵¹ См.: Нерсисянц В.С. Общая теория права и государства. М., 2015, с. 308-309.

օրենսդրության մեջ և ուշադիր կերպով պահպանվում է դատական համակարգով: Սակայն դրա հետ միաժամանակ հավասարության տեղը իրավական իրականության մեջ մնում է ոչ մինչև միշտ պարզված, ունի որոշակի երկիմաստություն և անգամ պարադոքսալություն:

Հավասարությունն ամենաընդհանուր ընկալման մեջ իրենից ներկայացնում է առարկաների կամ երևույթների նույնությունը, իրենց սկզբունքային նմանությունը, «նմանակությունը», էական տարբերությունների բացակայությունը, «հավասարության կատեգորիայի օգոնթյամբ են նշվում այնպիսի հարաբերությունները, երբ օբյեկտներն ունեն որակներ /կամ գոնե մեկ հատկություն/, որոնք լինելու են փոխադարձ փոխանակելի»¹⁵²:

Այսպիսով, հավասարությունը, ինչպես և արդարությունը, հիմնված է համարժեքության վրա. հավասար կարող են համարվել միայն այնպիսի տարրերը, որոնք կարելի է տեղերով փոխել՝ առանց համակարգի համար վնասի: Ուրեմն, այն առավելապես կիրառելի է սոցիալական այն միջավայրում, որտեղ հարաբերությունների մասնակիցները կատարում են միանման գործառնություններ, ինչի հետևանքով իրենց միջև առաջանում է, օգտվելով է. Դյուրքեյմի եզրաբանությունից, «մեխանիկական համերաշխությունը»¹⁵³ այդպիսիք են, օրինակ, զինվորները կարգի մեջ կամ վաճառականները շուկայում: Սակայն այդպիսի հավասարությունը միշտ ունի հստակ սահման, որի հետևում սկսվում է կամ թշնամությունը /«յուրայինների» ու թշնամիների միջև սահմանը/, կամ «սահմանափակ համերաշխությունը», որը հիմնված է ոչ թե նմանության, այլ տարբերության վրա /հրամանատարի ու ենթակայի միջև տարբերությունը, սեղան, որը տարբերում է վաճառողին գնորդից/:

Ի սկզբանե հավասարության գաղափարը, ակնհայտորեն, ունեւ գործողության բավականաչափ սահմանափակ ոլորտ, ըստ էության, այն կիրառվում է համեմատաբար նեղ սոցիալական շերտի նկատմամբ՝ մեծահասակ ազատ տղամարդկանց նկատմամբ: Այդպես, համաձայն Արիստոտելին, Հունաստանում լիարժեք քաղաքական հավասարությունը չէր տարածվում ստրուկների, մետեկների

¹⁵² Козак М.Н. **Правовое равенство в механизме регулирования.** Волгоград, 1998. С. 7.

¹⁵³ **Stu.** Дюркгейм Э. **Основы социологии.** с. 134.

/արտասահմանցիների/, երեխաների, ծերերի, արհեստավորների, վաճառականների և այլոց վրա¹⁵⁴: Իսկ ընդհանուր առմամբ հավասարությունն ընկալվում էր ոչ այքան իբրև ընդհանուր սկզբունք, որքան իբրև կառավարման գործիք, որը տարբեր ձևով է կիրառվում՝ կախված պետական կարգավորումից:

Հավասարության գաղափարը լիովին այլ իմաստ է ձեռք բերում քրիստոնեության մեջ: Աստծո՝ իբրև գերագույն ու բացարձակ առյանի գոյությունը, իհարկե, չի վերացնում մարդկանց միջև անհատական ու սոցիալական տարբերությունները, այլ դրանք դարձնում է ոչ էական. Աստծո հետ հարաբերություններում այդ անհավասարությունը հաշվի չի առնվում. «Չկաստրուկ, ոչ ազատ... քանի որ դուք նույնն եք Հիսոս Քրիստոսում» /Գալ. 3:28/. «Չկա ոչ էլին, ոչ Հոնդայական, ոչ կտրում, բարբարոսի, Այյութոսի, ստրուկի, ազատի, սակայն բոլորն ու ամենին չի մեջ Քրիստոսն է»:

ՀՀ փոփոխված Սահմանադրության 28-րդ հոդվածը սահմանում է. «Բոլորը հավասար են օրենքի առջև»: Այդ սկզբունքը, դատելով դրա ձևակերպումից, անմիջապես բխում է Աստծո առջև հավասարության սկզբունքից: Քանի որ օրենքը հանդիսանում է Աստվածային կամքի արտահայտությունը, իսկ դատավորը՝ դա ոչ այլ մեկն է, քան այդ կամքի իրականացման միջնորդը¹⁵⁵, ապա դրանք նույնպես պետք է վերածվեն փաստացի անհավասարության պատական դրսևորումներից:

Ժամանակակից աշխարհիկ պետություններում այդ սկզբունքի կրոնական հիմքերը կորցրած կամ թուլացված են, ուստի Աստվածային հռչակից զրկված հավասարությունը դառնում է յուրօրինակ «կատեգորիկ իմպերատիվ», որը չի պահանջում և չի ենթադրում որևէ ապացույց: Դրանում է միաժամանակ իրավական հավասարության և ուժը, և թուլությունը. այն աքսիոմատիկ է, դիրեկտիվ կերպով ամրագրված է սահմանադրություններով և օրենքներով և միաժամանակ չի կարող կասկածներ չհարուցել, քանի որ գործնականում հավասարության սկզբունքը երբեք լիարժեք չի պահպանվում:

Մի կողմից, չկա կասկած, որ իրավական ձևի տեսանկյունից

¹⁵⁴ Տես՝ Аристотель. Политика // Сочинения. Т. 4. М. 1983. С. 444-450.

¹⁵⁵ Տես՝ Ռաֆայել Պապյան, Արդի իրավունքի քրիստոնեական ակունքները: Սբ. Էջմիածին, 2002, Էջ 313-314:

հավասարությունն իրենից ներկայացնում է բնական և անգամ անվերանալի երևույթ: Հայտնի իմաստով հավասարության պահանջը բխում է իրավունքի բուն էությունից, որն իրենից ներկայացնում է ընդհանուր բնույթի կանոնների հավաքածու, որոնք միացնում են սոցիալական տարածությունը: Այն անձանց վրա, ովքեր հայտնվում են միևնույն կենսապայմաններ, տարածվում են միասնական իրավաբանական ստանդարտներ, իրավունքը, ըստ էության, գործչունի եզակի մարդկային անձի հետ, այլ ստեղծում է ընդհանրական կերպարներ, որոնք անվանվում են կարգավիճակներ, որոնց շրջանակներում իրավաբանական նշանակություն չունեցող անհատական տարբերությունները ջնջվում և ոչ մի կերպ հաշվի չեն առնվում, այդ առումով տեղի է ունենում մարդկանց փոխադարձ հավասարեցումը:

Մյուս կողմից, իրավունքի ոլորտում հավասարությունը բխվում է ակնհայտ խոչընդոտներին ու սահմանափակումներին: Առաջին հերթին, հնարավոր չէ նվաճել բոլոր մարդկանց լրիվ նույնացում և իրավաբանական նույնացում՝ իրենց մոտ չհամընկնող որակների առկայության պատճառով, որոնք անխուսափելիորեն հիշեցնելու են իրենց մասին: Մարդկանց փաստացի հավասարությունը, ակնհայտորեն, չի կարող ապահովված լինի իրավական միջոցներով, սակայն լիարժեք հավասարությունը հնարավոր չէ անգամ ձևական-իրավաբանա առումով, քանի որ դա կնշանակեր բոլոր սուբյեկտների մոտ իրավունքների ու պարտականությունների իդեալական համընկնում: Սակայն այդպիսի դեպքում հնարավոր չէ իրավական կարգավորման դիֆերենցում տարբեր անձանց նկատմամբ, գոյություն չունի ոչ մի դինամիկա առանձին վերցրած իրավունքի սուբյեկտի իրավական դիրքում: Ցանկացած իրավական կարգավիճակ իր մեջ է զուգակցում հավասարության /միևնույն կարգավիճակի կրողների միջև/ ու անհավասարության /տարբեր կարգավիճակ ունեցող սուբյեկտների միջև/ տարրերը:

Իրավունքի՝ իբրև իրավական արժեքի իմաստի ու ակնարկների ճշգրտումը թույլ է տալիս սահմանել, թե ինչպես է հավասարությունն ունակ մասնակցելու իրավունքի հիմնական

սոցիոմշակութային գործառույթների կատարման գործում, առաջին հերթին՝ հասարակության ինտեգրման ու համերաշխության գործում¹⁵⁶:

Հավասարության ու համերաշխության կապը նույնպես կրում է ոչ միանշանակ բնույթ և ստանում ամենատարբեր մեկնաբանություններ: Օրինակ, Թ. Հոբսը, ելնելով բուրժուար դեմոկրատիայի նախնական հավասարության մասին դրույթից, դրա հիմնական նախադրյալներից մեկն էր համարում «բուրժուազիայի՝ բուրժուազիայի պատերազմը», այսինքն՝ վիճակ, որը հակառակ է համերաշխությանը. «Կարողությունների այս հավասարությունից առաջանում է նպատակների նվաճման հույսերի հավասարությունը: Ահա թե ինչու, եթե երկու մարդ ցանկանում են միևնույն իրը, որին, սակայն, իրենք երկուսով չեն կարող տիրել, նրանք դառնում են թշնամիներ: Իրենց նպատակի նվաճման ճանապարհին /որը գլխավորապես կայանում է կյանքի պահպանման գործում, իսկ երբեմն միայն հաճույքում/ իրենք աշխատում են վերացնել կամ հաղթահարել միմյանց»¹⁵⁷:

Սակայն գոյություն ունեն նաև լիովին հակառակ տեսական դիրք. «Հավասարության հիմքը արմատավորվում է սեփականության կոլեկտիվիստական ձևերում, համերաշխությունը՝ մրցակցությանը նախընտրելու գործում, արդարությունը որոնելու գործում... Հավասարությունը, որպես կանոն, առնչվում է անձի հետերոնոմիայի հետ, այսինքն՝ ուրիշներից իր կախվածությունը ճանաչելու, արտաքին ուժի հսկողության տակ լինելու անհրաժեշտության հետ՝ հավատքի, պետական ուժի կամ ընդհանուրի այլ միասնական գաղափարի, ավելի հաճախ՝ կորպորատիվ բարիքի»¹⁵⁸:

Այս տարածայնությունների պատճառը, մնացածից բացի, կարող է կայանալ նրանում, որ խոսքը գնում է երկու տարբեր իմաստներով հավասարության մասին առաջին դեպքում՝ անհատական հավասարության տարրերի մասին, որոնք ունեն բնական ծագում, երկրորդ դեպքում՝ հավասարության իբրև սոցիալական

¹⁵⁶ Մանրամասն տե՛ս **Ստեփանյան Յովհաննես**, Նոր իրավաբանական անհրաժեշտություններ: Երևան, 2011:

¹⁵⁷ Гоббс Г. **Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 94.**

¹⁵⁸ Տես՝ նույն տեղը:

կատարել ակերպի մասին, այսինքն՝ նորմատիվ-գաղափարախոսական կառույցի մասին:

Սոցիոմշակութային ամբողջականությունը, ակնհայտորեն, ապահովվում է ի շնորհիվ նրա, որ հասարակությունը գտնում է հավասարության ու անհավասարության այնպիսի հավասարակշռություն, որը նպաստում է համերաշխության անհրաժեշտ մակարդակի նվաճմանը: Ուստի իրավաբանական հավասարությունը՝ դա արհեստական երևույթ է, որը հատուկ նախատեսված է սոցիալական կարգուկանոնը պահպանելու համար: Դա ճանաչում էր հավասարության անգամ այնպիսի կողմնակիցը, ինչպիսին է Ժ.Ժ. Ռուսոն. «Յենց այն պատճառով, որ իրերի ու ժը միշտ պետք է ձգտի վերացնել հավասարությունը, օրենքների ու ժը միշտ պետք է ձգտի պահպանել այն»:

Այսպիսով, իրավունքի ոլորտում հավասարությունը ծառայում է նրա համար, որպեսզի շտկում մտցնի սոցիալական դիֆերենցման ձևավորված համակարգի մեջ: Դա հատկապես ակնհայտ է դրսևրվում այնպիսի իրադրություններում, երբ անհրաժեշտ է այս կամ այն սոցիալական համակարգի ապամոնտաժումը: Քանի որ սոցիալական ցանկացած կարգը կառուցվում է հիերարխիայի վրա, իսկ հավասարության գաղափարն այն բացահայտ կամ ոչ բացահայտ կերպով մերժում է, ապա այն դառնում է յուրօրինակ մի «շաղախ», որը լվանում է սոցիալական կապերի ողջ նախորդ բաշխումը, որպեսզի հետագայում հնարավոր լինի այն կրկին դնել:

Ըստ էության, համանման մի բան, թեպետև չափավոր ձևով, տեղի է ունենում նաև կայուն զարգացող իրավական համակարգերում: Օրինակ, «օրենքի ու դատարանի առջև բոլորի հավասարության» սկզբունքը նշանակում է, որ իրավական իրողության մեջ հաշվառման են ենթակա միայն անձի այնպիսի որակները, որոնց կարևորությունը ճանաչվում է ձևականորեն-իրավաբանորեն: Այլ կերպ ասած, այդ սկզբունքը հռչակում է բոլոր ոչ ֆորմալ կարգավիճակների վերացումը և որոշ չափով պաշտպանում իրավական համակարգը այնպիսի գործոնների «ներխուժումից», որոնք չունեն իրավաբանական նշանակություն: Ընդ որում, իհարկե, չի ենթադրվում, որ օրենքի «առջև» համընդհանուր հավասարությունը

նշանակում է նույնպեսի տոտալ հավասարությունն այն անձնաց միջև, ովքեր արդեն հայտնվել են այդ օրենքի գործողության ներքո:

Իրավունքի տիրույթում հավասարությունը «մրցողական» գործառույթի հետ մեկտեղ կատարում է նաև հաշտվելու գործառույթը: Բանը նրանում է, որ բնական սոցիալական անհավասարությունը կարող է հիվանդագին ապրվել սոցիալական այն խմբերի կողմից, ովքեր ցածր դիրքում են գտնվում ուրիշների հետ համեմատ: Սոցիալական բարիքների /իշխանության, գույքի, հեղինակության, անվտանգության, տեղեկատվության և այլն/ անհավասարաչափ բաշխումը կարող է առաջացնել չափազանց բացասական արձագանք՝ նրանց կողմից, ովքեր այս կամ այն պատճառներով հայտնվել են կորստի մեջ: Յատկապես այդ ռիսկն աճում է այն դեպքում, եթե հասարակությունը կճանաչի ազատության արժեքը: Ինչպես այդ առումով արդարացիորեն նշում է Է. Գիդենսը, «եթե ազատությունը հավասարակշռված չէ հավասարությամբ, և եթե շատերը զրկված են ինքնաիրացման հնարավորությունից, շեղվող վարքագիծը ձեռք է բերում սոցիալապես ապակառուցողական ձևեր»¹⁵⁹:

Յամընդհանուր հավասարության նորմատիվ հռչակումը, հավանաբար, ինչ-որ աստիճանով կմեղմացնի այդ հիմնախնդրի լարվածությունը, սակայն չի կարող լիովին վերացնել այն, քանի որ տարբեր սուբյեկտների իրավունքի ու պարտականությունների նկատմամբ դիֆերենցված մոտեցման անհրաժեշտությունն այնուամենայնիվ պահպանվում է: Այս իմաստով հավասարության արժեքը որոշակի հարկասության մեջ է մտնում արդարության արժեքի հետ, որը պահանջում է, որպեսզի յուրաքանչյուր անձ օգտվի բարիքների այն ծավալից, որը համարժեք է իր սոցիալական արժանիքներին:

Մարդկային ընկերակցությունների պատմականորեն գոյություն ունեցած բոլոր տեսակները կառուցված են իշխանության ու ենթակայության հիման վրա: Սակայն իշխանության հիերարխիան թույլ չի տալ իս իշխողի ու ենթակայի

¹⁵⁹ Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 150.

լիարժեք հավասարության հնարավորությունը: Դա կնշանակեր, որ իրենք միմյանց նկատմամբ ունեն լիովին հավասար հնարավորություններ, ինչն արմատապես հակասում է իշխանության բուն բնույթին, այն ժամանակ իրենցից ոչ մեկ չի կարողանա մյուսին ենթարկել սեփական կամքին: Այսպիսով, բուն սոցիալական կազմակերպումը հակազդում է հավասարության բացարձակացմանը: Ավելին, հավասարության բուն իրավական սկզբունքը հավասարվում ու պահպանվում է օրենքի կողմից, որը, իր հերթին, առաջանում է իբրև հարաբերությունների գուտ ուղղահայաց կոնֆիգուրացիայի և մնացած ամբողջ հասարակությանը էլիտայի կողմից սեփական կամքը պարտադրելու արդյունք:

Նույնը վերաբերվում է, ըստ էության, ցանկացած փոխանակման գործընթացներին, եթե պատկերացնենք իրավական համակարգը, որում բոլոր սուբյեկտներն օժտված են լիովին հավասար իրավունքներով ու պարտականություներով, ապա դրանում ոչ մի փոխանակման հարաբերություններ տեղի չեն ունենա: Չէ որ փոխանակումը հնարավոր է միայն այն պատճառով, որ դրամասնակիցներից մեկն ունի այնպիսի բարիք, որը բացակայում է մյուսի մոտ: Օրինակ, առևտուրը, իբրև փոխանակման քվիտեսենցիան հնարավոր է միայն այն պատճառով, որ վաճառողն ու գնորդը հավասար չեն, այլ ունեն տարբեր իրավունքներ ու պարտականություններ, որոնք համապատասխանում են փոխանակման համակարգում առկա իրենց գործառույթներին: Եթե գնորդը, գալով խանութ, հայտնաբերի այնտեղ մեկ այլ գնորդին, ապա ոչ մի փոխանակում տեղի չի ունենա, այն անձը, ով մտնում է իրավական հարաբերությունների մեջ, պետք է կապալ առու, այլ ոչ թե երկվորյակ: Որպեսզի փոխանակումը տեղի ունենա, անհրաժեշտ է յուրացնել տարբեր սոցիալական դերեր, այսինքն՝ ըստ էության հրաժարվել հավասարությունից:

Այսպիսով, իրական իրավական համակարգում տեղ չկա հավասարության համար, եթե այն հասկանանք իբրև կարգավիճակների լիարժեք նույնացում, հավասարությունն անհավասարությունը միշտ գուցորդվում են այս կամ այն համաչափություններով: Ընդ որում հատկանշական է, որ ժամանակակից իրավունքը ձգտում է նրան, որպեսզի

հավասարությունը բարձրացնի համընդհանուր արժեքի ու ընդհանուր նշանակություն ունեցող սկզբունքի կարգավիճակ, իսկ անհավասարությունն այդ ժամանակ համարվում է անցանկալի մի բան և ստվեր է մղվում, թեպետ և շարունակում է գոյություն ունենալ գործնականում և ունի հուսալի ձևական-իրավաբանական ամրացում:

Ընդ որում, բնականաբար, ոչ բոլոր անձնական հատկանիշները կարող են հիմք լինել իրավունքների ու պարտականությունների դիֆերենցման համար: Համընդհանուր իրավահավասարության սկզբունքներից հրաժարումը արդարացնող իրավաբանորեն նշանակալից հանգամանքների շրջանակը մշտապես կրճատվում է: Դեկլարատիվ հավասարությունից դեպի երաշխավորված հավասարություն անցումը մեծապես իրականացվում է այն սոցիալական խմբերի ջանքերի շնորհիվ, որոնք անհավասարության պայմաններում հանդիսանում են վտանգված կողմ: Հենց այդպիսի ճանապարհով, մասնավորապես, տեղի էր ունենում հավասարության գենդերային, ռասայական, ազգային և այլ կողմերի հաստատումն ու նորմատիվ ամրացումը:

Այսպիսով, այս կամ այն հատկանիշով իրավունքների ու պարտականությունների դիֆերենցման առկայությունը կամ բացակայությունը զգալիորեն կախված է նրանից, թե արդյոք անհավասարությունը շոշափում է այնպիսի սոցիալական խմբի անհավասարությունը, որն ունակ է արտիկուլյացնել ու պաշտպանել իրենց:

Սուբյեկտների իրավական կարգավիճակում բուն տարբերությունները դեռևս չեն բացահայտում բացասական արձագանք և կարող են անգամ չընկալվել իբրև հավասարության խախտում: Իրենք ձեռք են բերում հիվանդագին բնույթ, եթե այդպիսի դիֆերենցման արդյունք է հանդիսանում տարբեր կարգավիճակների կրիչներին բաժին հասնող սոցիալական անհավասարությունը: Այս դեպքում անհավասարությունը կարող է առաջացնել այնպիսի հոգեբանական էֆեկտ, ինչպիսին է նախանձը, ինչն անմիջականորեն սպառնում է համերաշխությանը: Պատկերացում է առաջանում «նվազման» մասին՝ տարածական այս

այլ աբանությունն ակնհայտորեն մատնանշում է ցավ պատճառող կենսատարածքի բռնի նեղացմանը:

Չհաջողված փորձի կուտակման վտանգը, որն առաջացած է անհավասարության, կապված է նրա հետ, որ համապատասխան սոցիալական խմբերը, որոնք զգում են իրենց դիրքի աննախանձությունը, կարող են թշնամություն և ցավ սոցիալական ամբողջության նկատմամբ, իրենց ներսում աճում է ներքին համախմբվածությունը, որն ուղեկցվում է օտարմամբ մնացած հասարակության հանդեպ, ինչը սպառում է համասոցիալական միասնությունը:

Հատկապես սուր ընդդիմությունն են առաջարկում անհավասարության այնպիսի ձևերը, ինչպիսիք են արտոնությունները, որոնք հանդիսանում են հասարակության մեջ բարձր դիրք զբաղեցնելու հետ կապված սոցիալական առավելությունների իրավաբանական դրսևորումը և հատուկ նշանակություն ունեցող կատարող առաքելություն: Իրավական արտոնությունները, ըստ էության, իրենցից ներկայացնում են միայն սուբյեկտների դիրքում անխուսափելի փաստացի տարբերությունների իրավական ամրապնդումը. ձևական հավասարության սկզբունքն ինքնին չի կարող վերացնել այս տարբերությունները, որոնք բխում են իշխանական հարաբերությունների ու սոցիալ-կառավարչական դերերի կառույցից:

Ձևական հավասարության խախտումը հնարավոր է նաև այդպես կոչված դրական խտրականության ձևով, որի ժամանակ արտոնություններն ու առավելությունները ներմուծվում են ոչ թե սուբյեկտի գերիշխող դիրքն ամրացնելու, այլ, ընդհակառակը, իր ցածր սոցիալական դիրքով առաջացած սոցիալական բարիքների պակասությունը փոխհատուցելու համար: Այդպիսի միջոցները տարածում են ստացել արևմտյան երկրներում սկսած 20-րդ դարի կեսերից: Օրինակ՝ 1945թ.-ից Սուեթ անունով սևամորթը չէր կարող ընդունվել Տեխասի համալսարանի իրավունքի դպրոց, քանի որ նահանգի օրենքով այնտեղ իրավունք են ունեցել սովորելու միայն սպիտակները: ԱՄՆ-ի Գերագույն Դատարանը չեղյալ

հայ տարարեց այդ օրենքը՝ իբրև իրավահավասարության սկզբունքին հակասող: 1971թ.-ին հրեա Դե Ֆյունիսը բախվել է հակառակի հետ. նա չի ընդունվել Վաշինգտոնի համալսարանի իրավունքի դպրոց, թեպետ իր կողմից հավաքած միավորները բավարար կլինեին, եթե նա կլինեիր սևամորթ կամ հնդիկ: Դե Ֆյունիսը նույնպես դիմել է Գերագույն Դատարանը, համարելով, որ ռասայական փոքրամասնությունների նկատմամբ ավելի ցածր պահանջներ ներկայացնելը խախտում է իր իրավունքները: Մանրամասն ուսումնասիրելով այդ հարցը, Ռ. Դվորկինը եկավ այն եզրակացությանը, որ Սուլետի ու Դե Ֆյունիսի գործերը միանման չեն. երկրորդ դեպքում ռասայական չափանիշները թույլատրելի են եղել, քանի որ սևամորթների համար արտանությունների թույլ են տալիս ուղղել հասարակության փաստացի անհավասարությունը¹⁶⁰:

Հավասարության արժեքն անմիջականորեն կապված է սահմանի գաղափարի հետ, որը, իր հերթին, կենտրոնական դեր է խաղում իրավունքի ոլորտում: Իրավական հավասարությունը հնարավոր է միայն հասարակության հարաբերականորեն միատեղ հատվածում, եթե հավասարություն է հայտարարված երկու սոցիալական խմբերի միջև, ապա այդ խմբերը բաժանող սահմանը եթե չնջված չէ, ապա կորցրել է իր պաշտոնական նշանակությունը:

Իրավահավասարությունը խախտելու համար օրինական հիմքեր են շարունակվում համարվել այնպիսի բինար ընդդիմությունները, ինչպիսիք են «երեխա-մեծահասակ» և «յուրային-օտար»: Այլ հիմնային մշակութային տարբերությունները /օրինակ, «տղամարդկին», «նույն հավատք ունեցող»-«այլահավատ»/ կրկին կամ իր հիմնական մասով կորցրել են իրավաբանական նշանակությունը:

Հավասարության և անհավասարության միջև հավասարակշռություն պահպանելու անհրաժեշտությունը ներքին հակասություններ է ստեղծում իրավական համակարգում: Դա մասամբ կապված է նրա հետ, որ իբրև ընդհանուր սկզբունք հռչակվող հավասարությունը ստիպված սահմանափակվում են հատուկ օրենսդրության մեջ: Այն տարբերությունները, որոնք բարձրագույն մակարդակում հռչակվում են իրավաբանորեն չեզոք,

¹⁶⁰ Տե՛ս՝ Дворкин Р. О правах всеъез. М., 2004, с. 305-320.

այլ դեպքերում այնուամենայնիվ ամրագրվում են իբրև հիմքեր իրավունքների ու պարտականությունների դիֆերենցման համար:

Այսպիսով, ժամանակակից հասարակության մեջ իրավական հավասարության արժեքն այնքան բարձր է, որ այն նորմատիվորեն ամրագրվում է ավելացված տեսքով՝ հավասարությունը տարածվում է անգամ հարաբերությունների այն ոլորտներին, որտեղ այն չի կարող ապահովվել ոչ միայն փաստացիորեն, այլև ձևականորեն-իրավաբանորեն: Այդպիսի ավելցուկության կողմնակի արդյունք է հանդիսանում իրավունքի ընդհանուր և եզրինությունների նվազումը, քանի որ կամ հավասարությունն իբրև ընդհանուր սկզբունք ունի քվեարկության տեսք և այդ պատճառով անիմաստ է հռչակումը, կամ այդ սկզբունքից բացառությունները՝ իբրև չարաչափում օրենսդրի կողմից:

3.5. Իրավունքի արժեքային հատկանիշները «հետդասական» մոտեցման համառոտում

Վերջին ժամանակներս թե արևմտյան և թե ռուսական գրականության մեջ խոսվում է, այսպես կոչված, իրավունքի «հետդասական» հասկացության մասին¹⁶¹:

Իրավունքի հետդասական ուղղության ճանաչված գիտնական Ռ. Ալեքսիի կարծիքով, «իրավունքը նորմերի համակարգ է, որը 1) պարունակում է ճշմարտության հավակնություն, 2) բաղկացած է նորմերի համագումարից, որոնք պատկանում են սոցիալապես գործող սահմանադրությանը և չեն հանդիսանում չափազանց անարդար, ինչպես նաև այդ սահմանադրությամբ հաստատված նորմերի համագումար, որոնք օժտված են սոցիալական գործնականության նվազագույնով, կամ նման գործնականության հնարավորությամբ և չեն հանդիսանում չափազանց անարդար, և վերջապես 3) ներառում է սկզբունքներ և նորմատիվ փաստարկներ, որոնց վրա հիմնված է իրավակիրառման ընթացակարգը, որպեսզի համապատասխանի ճշտության հավակնությանը»¹⁶²: Այլ գերմանացի ուսումնասիրող իրավունքի սոցիոլոգ Ռ. Գեբհարդը, առաջարկում է իրավունքի

¹⁶¹ Մանրամասն տես՝ Честнов И.Л. Посткласическая теория права. СПб., 2012.
¹⁶² Алекси Р. Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму). М. 2011. С. 3-4.

սոցիոմշակութային սահմանումն առանձնացնում է նրա չորս հատկանիշ, նորմատիվությունը /իրավունքը որպես նորմերի համակարգ/, իրավունքի կազմակերպվածությունը, այսինքն նրա կազմակերպչական ասպեկտը /արտահայտվում է պետական ապարատի մեջ, որն ապահովում է պարտադրությունը/, իրավունքի սիմվոլիզմը նրա խորհրդանշային ասպեկտը /իրավունքը որպես կոլեկտիվ գիտակցության տարր/, և գործնականությունը և ծիսականությունը իրավունքը որպես գործողություն և ծես¹⁶³:

Չխորանալով ներկայացված տեսակետների իրավաչափության առումով նկատենք, որ նրանցից բոլորը միտված են իրավունքի ինտեգրացմանը¹⁶⁴, իրավունքի տարբեր ասպեկտների դիալեկտիկ միավորմանը: Նման փորձերը կարելի միայն ողջունել, եթե դրանք չեն վերածվում մեխանիկական էկլեկտիկայի:

Եթե դիտարկենք իրավունքը «հետդասական» իրավաընկալման համատեքստում, ապակարելի է առանձնացնել իրավունքի հիմնական, ամենաէական արժեքային հատկանիշները:

Իրավունքի առաջին արժեքային հատկանիշը, որտեղ համընկնում են գրեթե բոլոր գիտնականների կարծիքը, հանդիսանում է նրա նորմատիվությունը: Նորմատիվությունը նշանակում է, որ իրավունքը իրենից ներկայացնում է, նախ և առաջ, սոցիալական նորմերի վարքի կանոնների համագումար, որոնք կարգավորում են մարդկային հարաբերությունները¹⁶⁵: Նորմատիվությունը դրսևորվում է հաղորդականության մեջ այդ ինտեգրացիաների ընթացքում արտադրվող համաձայնության միավորված մարդկանց փախգործակցության: Նորմատիվությունը նշանակում է, որ իրավունքը կարգավորում է ոչ առանձին, սակայն տարածված և կրկնվող կենսական իրավիճակներ, և դրական գնահատված գործողություններ և իրադրություններ: Իրավունքի նորմատիվությունը արևմտյան իրավաբանական գրականության մեջ

¹⁶³ Gephart W. *Recht als Kultur Zur kultursoziologischen Analyse des Rechts*. Frankfurt /Main, 2006, **Էջ 106-107**.

¹⁶⁴ Поляков А.В. Прощание с классикой, или как возможна коммуникативная теория права. *Российский ежегодник теории права*, И1, 2008, СПб, 2009.с. 10-11.

¹⁶⁵ Դրանով սոցիալական նորմերը տարբերվում են տեխնիկական նորմերից, որոնք կարգավորում են մարդկանց և տեխնիկայի հարաբերությունները: Իրավունքը ամրագրում է նման տեխնիկական կանոններ միայն այն դեպքում, երբ գլխաբերված սափս կամ արտենցիալ կրում են սոցիալական նշանակություն: Այսինքն տեխնիկական կանոնները վերածվում են սոցիալական նորմի:

նշվում է գործնականություն կամ իրականություն տերմինով: «Իրականություն» տերմինը առավել համահունչ է նորմի գոյությունը /թեև, եթե ելնենք արագմատիկ մեթոդաբանությունից, ապա այս երկու տերմինները հանդես գալիս որպես հոմանիշ և նշանակում են գրեթե նույն բանը: Իրավունքի գոյությունը հենց արտահայտվում է նրա գործնականության մեջ/: Նորմատիվիզմում շեշտվում է իրավունքի նորմի իրավաբանական ուժի տեսակետից, ինչը վերաբերում է մեծ չափով նրա ձևական ասպեկտին:

«Իրականության ասպեկտի ներմուծումը իրավունքի հասկացույթան մեջ նշանակում է այդ հասկացության մեջ ինստիտուցիոնալ իրավաստեղծման համատեքստի ներմուծում իրավունքի կիրառում և իրավունքի իրագործում», - գրում է Ռ. Ալեքսին: Միաժամանակ այստեղ խնդիր է առաջանում, իրավունքի նորմին հետևելու տերմինների բազմանշանակության, և իրավունքի սոցիալական իրականությունն արտահայտող վավերացումների կիրառումը: «Այսպես, կարելի է հարցնել, հանդիսանում է արդյո՞ք արտաքին վարքը, որը համապատասխանում է որոշակի նորմին, բավական նրան հետևելու համար, թե դրա համար նախադրյալ է հանդիսանում համապատասխան անձի համապատասխան գիտելիքները և մոտիվները: Եթե հիմք ընդունենք վերջինը, ապա խնդիր է առաջանում, թե ինչպիսի գիտելիքների և ինչպիսի մոտիվների առկայությունը թույլ կտա խոսել որևէ նորմին հետևելու մասին: Երկրորդ պատճառը կայանում է նրանում, որ որոշակի նորմ կարող է պահպանվել որոշակի ծավալով, ինչը նույնպես ճիշտ է վավերացման նկատմամբ նրա խախտման դեպքում: Դրա արդյունքում սոցիալական գործնականությունը և դրանով իսկ նորմի սոցիալական իրականությունը կարող է հասնել տարբեր մակարդակների:

Քանակային չափանիշը այստեղ չի օգնելու, մանավանդ, որ հաշվարկել արգելիչ նորմերի հետևությունների քանակը հնարավոր չէ: Քանի անգամ ենք մենք օրվա ընթացքում հետևում քրեական օրենքագրքին /խոսքը գնում է իրավապաշտբնակչության մասին/: Մեկ անգամ, հարյուր անգամ, թե պետք է խոսենք իրավունքի հետևություն մասին ամեն րոպե: Հետևությունները չափվում են միայն հակադարձից մեթոդով իրավախախտումների քանակով: Մյուս

կողմից, եթե քրեական օրենքագրքի որևէ հոդված չի կիրառվում պրակտիկայում տարվա ընթացքում /իսկ այդպիսինները գոյություն ունեն/, չի վկայում դա արդյո՞ք նրանց ապաքրեականացման անհրաժեշտության մասին: Վերը նշվածից ելնելով հնարավոր է եզրակացնել, իր նորմատիվությունը նշանակում է վարքի համապատասխան կանոնի տարածվածությունը: Ճիշտ է, դա բավական լայն չափանիշ է, սակայն այն ոչնչով չի զիջում էլ ավելի սահմանված չափանիշից «բացահայտ անարդարություն», այսինքն, երբ անարդարությունը գերազանցում է որոշակի սահմանը»¹⁶⁶:

Տարածվածության չափանիշը, որպես իրավունքի նորմատիվության հատկանիշ, լրացվում է գնահատող ասպեկտով¹⁶⁷: Դա բխում է սոցիոհումանիտար գիտելիքներում լեզվաբանական շրջադարձից: Մարդու ցանկացած գործողություն ուղեկցվում է նրա գնահատականով /և մարդու հոգեբանական ակտիվության այլ տեսակներով մոտիվներ, հետաքրքրություններ, կարծրատիպեր, կարգադրություններ և այլն/: Ուստի իրավունքի գնահատականը որպես արդար և անարդար /կամ բացահայտ անարդար/ մտնում է իրավունքի նորմատիվության մեջ: Յետևաբար Ռ. Ալեքսիի առաջարկած իրավունքի հատկությունը որպես «ճշմարտության հավակնություն» վերաբերում է իրավունքի նորմատիվությունը¹⁶⁸:

Այս հարցում շատ ավելի ընդունելի է Յու. Յաբերմասի տեսակետը, որը ձևավորում է «նշանակության հավակնությունը» որպես նորմատիվության արդարացման չափանիշ և հաղորդականության բնութագիր: «Հաղորդական եմ ես անվանում այնպիսի ինտերակցիաներ, - գրում է Յաբերմասը, - որոնցում նրա մասնակիցները համաձայնեցում և կոորդինացնում են իրենց գործողությունների ծրագիրը: Ընդ որում, այս կամ այն դեպքում ձեռք բերված համաձայնությունը չափվում է նշանակության հավակնության ինտերսուբյեկտային ճանաչմամբ: Այն դեպքում, երբ

¹⁶⁶ Алекси Р., **Նշվ. աշխ. էջ 32-33**, Радбрух Г. *Философия права*. М., 2004, с. 234.

¹⁶⁷ **Իրավունքի իրականությունը**, Ալեքսիի կարծիքով, ներառում է արտաքին ասպեկտը, որը բաղկացած է նրա հետևության հաճախականությունից և նրա խախտման վալերացումների դեպքում, և ներքին, որը կապված է նրա հետևության կամ կիրսումն մոտիվացիայի հետ: Алекси Р., **Նշվ. աշխ. էջ 17-19**.

¹⁶⁸ «Համաձայն ճշտության արգումենտի որպես առանձին իրավական նորմեր և սքանձին իրավական որոշումներ, այնպես էլ իրավական համակարգերն ընդհանրապես պարտադիր օժտված են ճշտության հավանության ամբ»: Алекси Р., **Նշվ. աշխ. էջ 43**:

փոխհամաձայնեցման արոցեսները ընթանում են էքսպլիցիտ և եզրական ձևով, հեղինակները (դերասանները) խոսելով իրար հետ, իրենց խոսքային գործողություններով առաջ են քաշում նշանակության հավակնություն, հենց իրենց իսկ խոսքերի ճշմարտության, ճշտության հավակնությունը»¹⁶⁹: Կառուցելով նորմերի արդարացման և հիմնավորման իր հայեցակարգը որպես նշանակության հավակնություն ձեռք բերելու միջոց, Յու. Չաբերմասը նկատում է. «Այս կամ այն նորմի երկարատև հաստատումը կախված է նաև նրանից, թե կարելի է ավանդույթների տվյալ համատեքստում բավարար հիմնավորումներ բերել, որպեսզի դրանց հասցեատերերի միջավայրում համապատասխան հավակնությունը գոնե արդարացված երևա: Ժամանակակից հասարակությունների նկատմամբ կիրառության դա նշանակում է. չկա և եզրիտիմություն, չկա գանգվածների և ոյալություն»¹⁷⁰:

Իրավունքի նորմատիվության արժեքային հատկանիշը գնահատող ասպեկտը արտահայտվում է իրավունքի և եզրիտիմության մեջ և այսօր կատարում է առաջատար դեր գլոբալացման և մոլլտիկոլլտուրալիզմի հետ կապված /չնայած այդ քաղաքականության անկմանը/: Իրավունքի և եզրիտիմության խնդիրը, ինպես նաև նրա ճանաչումը բնակչության կողմից առանձին և այնաժամալ թեմա է ինքնուրույն ուսումնասիրության համար: Գոյություն ունի իրավունքի և եզրիտիմության մի քանի փիլիսոփայիկական հայեցակարգեր: Դրանցից առավել տարածվածներից դասական գիտաբանության տեսակետից բնական իրավունքի տեսությունը: Այսօր այն բխում է իրավունքի և բարոյականության անհրաժեշտ «տերմինաբանական» կապից: Այսպես, Ռ.Ալեքսիս պնդում է, որ բարոյականությունը /արդարության մասին պատկերացում/ մտնում է իրավական համակարգ իրավունքի սկզբունքների միջոցով: Ընդ որում, իրավունքի սկզբունքներն էլ հանդիսանում են գերիշխող բարոյագիտության¹⁷¹: Յիմնական իրավունք հանդիսացող բարոյագիտական սկզբունքները ներկայանում են «իրավունքի

¹⁶⁹ Хабермас Ю., Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2000, с. 91.

¹⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 97-98.

¹⁷¹ «Պրակտիկ հարցի և ուժման համար նշանակալի սկզբունքներից միշտ կարելի է գտնել այնպիսիները, որոնք վերաբերում են ինչ-որ բարոյագիտության» Алекси Р. Նշվ. աշխ., с. 95-96; Харт Г. Понятие права. СПб, 2007. С. 204

կայ սրու թյ ու ն ու մ» «բար ճ ր ա գ ու յ ն մակարդակով» Ռ. Դվորկինի մոտ¹⁷²: Սակայն, ինչպես ապացուցեց Ա. Մակինտայրը, «Ռացիոնալ վեճի վերջնական լուծման համար /սկզբունքների մասին/ անհրաժեշտ կլիներ դիմել այնպիսի նորմի կամ նորմերի համագումարի, որոնց հեղինակությունը ոչ մի ռացիոնալ մտածող չէր կարող չճանաչել: Սակայն քանի որ նման նորմից միաժամանակ պահանջվում է ապահովել ռացիոնալ շարունակականության չափանիշները, կամ ցանկացած տեսական կամ հայեցակարգային սխեմայի ոչ շարունակականությունը, ապա այն ինքնին պետք է ձևավորվի և հիմնավորվի անկախորև նման սխեմայից: Սակայն նման նորմեր չեն կարող գոյություն ունենալ: Նման գործառույթներ կատարող ցանկացած նորմ ինքնին կներմուծվի տեսական և հայեցակարգային սխեմաների համակարգի մեջ, որը ծառայում է նրան որպես հիմք: Ինչ վերաբերում է լայն տեսական և հայեցակարգային կառույցների, յուրաքանչյուր մրցակցող տեսակետի մեջ գտնում է և իր սեփական տերմիններով արտահայտում է նորմեր համաձայն որոնց, այն պետք է գնահատվի: Նման մրցակցող տեսակետերի միջև մրցակցությունը ենթադրում է նորմերի մրցակցություն: Գոյություն ունի տեսականորեն չեզոք նախատեսական հիմք, որը թույլ է տալիս լուծել մրցակցող կարծիքների վեճերը»¹⁷³: Պատահական չէ, որ Ռ. Դվորկինը գրում է, որ սահմանադրության հիմքում ընկած ստանդարտների անորոշությունը անխուսափելիորեն առաջ է բերում տարակարծություններ «բարի կամքի բանական մարդկանց» կողմից դրանց կիրառման դեպքում¹⁷⁴: Ուստի «իրավունք» բառը տարբեր համատեքստերում ունի տարբեր գորություն»¹⁷⁵: Այսպիսով բարոյագիտական փաստարկներում սկզբունքների առումով միշտ հնարավոր են անհամընկնող դիրքեր, ընդ որում այնքան հակադիր, որ չեն ենթադրում անգամ փոքր-ինչ համաձայնություն: Դա, մասնավորապես, արտահայտվում է, այսպես կոչված, գրեթե բոլոր սոցիալական կատեգորիաների էական վիճարկելության մեջ ներառյալ իրավունքի սկզբունքները: Այնպիսի

¹⁷² Dworkin R. *Law's Empire*. Cambridge. London, 1986.

¹⁷³ MacIntyre. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, L., 1990, p. 172.

¹⁷⁴ Дворкин Р. О правах в серьеез. М., 2004, с. 188.

¹⁷⁵ Ն ու յ ն տեղում, էջ 257:

հասկացողություններ, ինչպես ազատություն, արդարություն, դեմոկրատիա, հանդիսանում են բազմապլան հասկացողություններ, կրում են գնահատող բնույթ, և ուստի նրանց բովանդակության մասին բանավեճն անբովանդակալից է. գրեթե ցանկացած տեսակետ կարելի է ինչպես հիմնավորել, այնպես էլ ժխտել: Բացի դրանից նրանք միշտ բաց են նոր մեկնաբանությունների համար¹⁷⁶:

Յետևաբար, մուլտիկուլտուրականությամբ, այսինքն՝ անհամընկնող բարոյական արժեքներով բնութագրվող ժամանակակից աշխարհում համընդհանուր բարոյագիտության հիմքի վրա ձևավորված Լեգիտիմությունը հնարավոր չէ (դրավրա ապացույցը Արևմտյան Եվրոպայում տեղի ունեցող իրադրություններն են կրոնական և ազգային հողի վրա):

Լեգիտիմության, որպես իրավունքի արժեքային հատկանիշ, հիմնված է հետմետաֆիզիկական մտածողության վրա, որը մշակվում է, մասնավորապես, Ֆրակֆուրտի ներկայացուցիչների կողմից¹⁷⁷: Մոդեռնի նախագծի կողմնակիցները հիմնական հույսերը կապում էին ձևական ռացիոնալականության վրա: Նրանք ելնում են նրանից, որ ժամանակակից աշխարհում հնարավոր չէ հիմնավորել որևէ բովանդակային գիտելիք գոյաբանական և իմացաբանական ռելյատիվիզմի պատճառով: Նրա էությունը կայանում է նրանում, որ սոցիալական աշխարհը հոսուն է, փոփոխական, ենթակա է մշտական Ֆլուկտուացիաների, որոնք ավելի ու ավելի են շատանում հետինդուստրիալ հասարակության դարշրջանում, ուստի և հնարավոր չէ «հաստատագրված» գիտելիքը նման հասարակության մասին: Նման դրույթից, օրինակ, բխում է իրավունքի Լեգիտիմացման համար միջոց ծառայող որոշում ընդունելու գործընթացի միջոցով իրավունքի հիմնավորման փորձը: Մասնավորապես, Ն. Լումանը հիմնավորում է դանրանով, որ անկախ գործողությունների ռացիոնալ մոտիվացիայից, նրանց գործառնությունը որոշակի սոցիալական համակարգի ներսում կարող է իռացիոնալ գտնվել: Եվ ընդհակառակը, իռացիոնալ

¹⁷⁶ Gallie W. B. **Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society.**1955.Vol. 53. P. 67-173.

¹⁷⁷ Habermas J., **Legitimationprobleme im Spaetkapitalismus. Frankfurt/Main. 1973.;** Honneth A. **Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt/Main. 2005.**

գործողությունները, օրինակ տգիտության կամ անգամ անբարոյական վարքի պայմաններում, կարող են այդ համակարգում ռացիոնալ գործառույթներ կատարել¹⁷⁸: Իրենց մեթոդաբանական հիմքերի վրա նման տեսակետի կողմնակից է Յոլ. Չաբերմասը: Նա պնդում է, որ ինքնավար դեմոկրատական օրենսդրությունը պահանջում է իրավունքի ենթադրության որոշ պրոցեդուրներ, որոնք ապահովում են լեգիտիմությունը և հնարավոր է դարձնում իրավական համակարգի հետագա ձևավորումը¹⁷⁹: Այդ պրոցեդուրի չափանիշն ընկած է դիսկուրսիվ հաղորդակցության մեջ, որն ապահովում է նրա մասնակիցների ազատությունը սուբյեկտիվ հայացքներից ռացիոնալ մոտիվացված համձայնության համար: Սակայն, անգամ ամենառացիոնալ ձևական պրոցեդուրը չի կարող ապահովագրել սխալական որոշումից կամ պատային իրավիճակից համձայնության ցանկության բացակայության դեպքում, օրինակ, փակ սուբկուլտուրաների միջև կոնֆլիկտի լուծման ժամանակ:

Վերոնշյալ թերահավատությունը, սակայն, չի նշանակում, որ իրավունքի լեգիտիմությունը չի կարող էքսպլիցիտացվել: Այն կարող է չափվել սոցիոլոգիապես, թեև դրա համար պահաջվում է որակական հետազոտության մեթոդաբանություն: Բացի այս ամենից, իրավունքի լեգիտիմությունը միշտ կարող է բացահայտվել հետին հաշվով անցած դարաշրջանների պատմական հետազոտություններում օբյեկտիվ ցուցանիշներով, իրավունքի պաշտոնական նորմերի հետ փաստացի վարքի համադրության մեջ: Նորմատիվության հատկանիշը, չնայած նրա կարևորությանը, չի արտահայտում իրավունքի յուրահատուկ հատկությունն, որը թույլ է տալիս տարբերել այն այլ սոցիալական ինստիտուտներից, բարոյականություններից, կրոնից և այլն: Անցյալի և ներկայի իրավաբանների մեծամասնությունը որպես այդպիսին անվանում են իրավունքի նորմերի հարկադրականությունը: Նման տեսակետի կողմնակիցները ենթադրում են, որ իրավական նորմերի հիմնական հատկանիշն է հանդիսանում, օրինակ այն, որ դրանց չհետևելու դեպքում կհաջորդի պետական հարկադրանքը, իսկ բարոյականների խախտման

¹⁷⁸ Luhmann N. **Zweckbegriff und Systemrationalitaet. Frankfurt am Main., 1973. S. 14.**

¹⁷⁹ Habermas J, **Faktizitaet und Geltung. Frankfurt am Main. 1992. P. 3.**

դեպքում՝ միայն բարոյագիտական քննադատության քայլեր¹⁸⁰: Ընդ որում, ստացվում է, որ իրավունքը ստեղծվում է պետության կողմից /հայտարարելով որևէ գործողություններ արգելված և ամրապնդելով այդ «արգելվածություններ» համապատասխան պատժի կիրառման սպառնալիքով/ իր հայեցողությամբ: Իսկապես, ցանկացած վարք կարող է արգելված հայտարարվել և պատժվել պետության տրամադրության տակ գտնվող հարկադրական միջոցների ամենայն խտությամբ:

Սակայն բավական կասկածելի է ներկայանում պետության իրավունքի ձևավորման մասին թեզը: Փաստացիորեն, պետությունը բավականին ուշ երևույթ է: Պետությունն տերմինը առաջադրել է 16-րդ դարից ոչ շուտ¹⁸¹: Ակնհայտ է, որ իրավունքը գոյություն ուներ նախքան այդ շրջանը, երբ կազմակերպված հարկադրանքը սկսել է իրականացվել ինքնիշխան իշխանության կողմից:

Մյուս կողմից, ցանկացած իրավական վարք արդյո՞ք պետությունը կարող է արգելված հայտարարել: Կառավարել միայն մի բռնության միջոցով երկար ժամանակ անհնար է: Ոչ բանական, բնակչության շահերին չհամապատասխանող վարքի կանոնները կամ անտեսվելու են /այսպես կոչված, մահաճնուկ օրենքներ/, կամ բնակչությունը փնտրելու է շրջանցման ուղիներ և ձևավորել այլ ընտրանքային նորմեր, օրինակ ավանդույթներ:

Քննադատության է ենթարկվում այս տեսակետը նաև մեր օրերում: Ցանկացած պետության օրենսդրության մեջ միշտ ձևավորվում է ոչ միայն արգելիչ և հարկադրող իրավական նորմեր, այլ և խրախուսվող: Վերջիններիս հատկությունը /քաղաքացիական-իրավական պայմանագրերի կնքման պայմանները կարգավորող/ հենց կայանում է նրանում, որ դրանք ենթադրում են սուբյեկտի կամքի արտահայտումը, այսինքն ժխտում են հարկադրանքի ցանկացած հնարավորություն: Օրինակ կարելի է գնալ խանութ և կնքել առք ու վաճառքի պայմանագիր, բայց կարելի է և չգնալ, ընդ որում, գնումներ չկատարելու համար ոչ ոք չի պատժում: Իրավախախտման համար պատժից «հրաժարվելն» էլ, ինչպես նաև պարտականության

¹⁸⁰ Kelsen H. *Reine Rechtslehre*. 2. Aufl. Wien, 1960. P. 45-51.

¹⁸¹ Ильин М.В., *Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий*. М., 1997, с. 187-202.

կատարումից հրաժարվել չի կարող ոչ ոք: Միաժամանակ իրավաբանական պարտականության չկատարելը դեռ չի հանգեցնում պատժամիջոցների կիրառմանը, դա տեղի կունենա միայն այն դեպքում, երբ այդ չկատարումը վերածնակերպի հակաիրավականության սկզբունքին համաձայն իրավունքի արգելիչ նորմի: Այսպիսով հարկադրիչ, այսինքն վավերականացված են հանդիսանում միայն արգելող իրավական նորմերը: Այդ պատճառով հարկադրանքի հատկանիշը չի հանդիսանում այլ սոցիալական նորմերից իրավունքի տարբերման հիմնական չափանիշ:

Միաժամանակ կարելի է նշել այսօր սովորույթային իրավունքի գոյության փաստը, որը, օրինակ, թույլ է տալիս ՀՀ քաղաքացիական օրենսգիրքը, այսպես կոչված, գործարար շրջանառության սովորույթների տեսքով:

Իրավունքի նորմերը սահմանելով հասարակական կյանքի մասնակիցների համար հավասար վարքի մասշտաբ նրանք ապահովում են նրանց փոխազդեցությունը որպես միասնական սոցիալական համակարգի տարրերի, և ամրապնդում են բազմաթիվ սոցիալական անհատների կապերը հասարակությունների մեջ: Իրավական նորմերը հաստատում են պայմանները, որոնց դեպքում անհատը ի վիճակի է բավարարել իր պահանջմունքները միայն մյուսի պահանջմունքները բավարարելու դեպքում: Այս պայմանների զանգվածային խախտումը կարող է հանգեցնել փոխանակային կապերի հավասարակշռության խախտմանը, այն հիմքի, որի վրա կանգնած է ժամանակակից սոցիալական համակարգը, և ուստի դրանք ամրագրող նորմերը համապարտադիր են:

Այսպիսով իրավական նորմերի համապարտադրությունը, որպես իրավունքի արժեքյին հատկանիշ, կարելի է ներկայացնել որպես նրանց առավել սոցիալական կարևորություն, նշանակություն սոցիումի ամբողջության ապահովման տեսակետից: Այսպիսի ձևակերպումն, ընդհանուր առմամբ, ճիշտ է, սակայն կարիք է կոտկրետացման և լուսաբանման: Ծագող խնդիրներից կարևորը կայանում է նրանում, թե ինչպես որոշել հասարակության ամբողջականությունը, և բացահայտել հենց այն նորմերը, որոնք ապահովում են այն: Անել դա չափազանց դժվար է, եթե ընդհանրապես

հնարավոր է, քանի որ մինչ այսօր բցահայտված չէ իրավունքի նորմի արդյունավետության խնդիրը: Նրա էությունը կայանում է նրանում, որ վերջնական արդյունքի վրա ազդում է գործոնների /սոցիալական, կենսաբանական, ֆիզիկական, բնական աղետներ, արևի ակտիվություն/ այնպիսի քանակ, որ կանխատեսել դրանք հնարավոր չէ: Ցանկացած բնական երևույթ գտնվում է կոռելյացիոն կապի մեջ այդ վերջնական արդյունքի հետևազդեցություն է գործում դրավրա: Առավել դժվար է բացահայտել իրավական բաղադրիչը այդ դետերմինացնող պրոցեսից:

Իրավունքը գործում է այլ սոցիալական և բնական երևույթների հետ մեկտեղ, օրինակ տնտեսության, քաղաքականության և այլն¹⁸²: Միաժամանակ իրավունքը ներազդում է հասարակության վրա որպես համակարգային ամբողջ, մի իրավունքի նորմեր լրացնում են մյուսներին /օրինակ նյութական նորմերը ապահովվում են վարության ներքին/: Ուստի առանձնացնել իրավունքի առանձին նորմի արդյունավետությունը, ապացուցել, որ հենց նա է ապահովում սոցիոլոմի ամբողջությունը, էլ ավելի խնդրահարույց է, քան իրավունքի համակարգերն ընդհանրապես: Շուկայական տնտեսության համար անհրաժեշտ /սահմանադրական/ իրավունքի նորմը /ավելի ճիշտ մի քանի նորմերում ապրագրված և կոնկրետացված սկզբունք/ է հանդիսանում մասնավոր սեփականության իրավունքի ամրագրումը, ժողովրդավարական քաղաքական համակարգի համար ընտրության իրավունքի նորմերը: Սակայն դրանք իրենց հերթին ենթադրում են ապահովվածություն և վարչական և քրեական իրավունքի նորմերով:

Դիտարկվող խնդիրը դժվարանում է նրանով, որ ցանկացած սոցիալական ինտուստիտուտ բազմաճյուղակից է, այսինքն կարող է իրականացնել տարբեր գործառնություններ: Այդ պատճառով տարբեր պատմական իրավիճակներում միևնույն իրավական նորմը կարող է տարբեր կերպով մեկնաբանվել, կիրառվել և հանգեցնել տարբեր արդյունքների: Իսկապես, ի՞նչ է ավելի արդյունավետ միապալատ պառլամենտը, երկպալատ կամ գուցե «եռապալատ»: Միանշանակ պատասխանել այս հարցին հնարավոր չէ:

¹⁸² Theory of economic history in please of economic theory // Studies in social and economic history / Methodological problems. Vol. 15. Lenven, 2011, P. 48.

Ինչպիսի՞նք հնարավոր ելք կարելի է գտնել ստեղծված իրավիճակից: Ինչպե՞ս սահմանել այն սոցիալական նորմերը, որոնք իսկապես իրավական են, այսինքն ապահովում են հասարակության ամբողջականությունը:

Որոշակի իրավունքի նորմի արդյունավետության ցանկացած էմպիրիկ հաստատումը, օրինակ՝ որ աշխարհի մեծամասնությունում այսօր կիրառվում է այսպիսի իրավունքի նորմ /ենթադրենք իշխանությունների բաժանումը ամրագրող/, կամ համապատասխանում է զանգվածային էքսպեկտացիաների /աջակցվում է հասարակական կարծիքով/ չի ապահովագրում մեզ սխալ երից: Պատմասոցիալական իրավիճակի փոփոխության հետ իշխանությունների բաժանումը կարող է անախորհունկ լինել, իսկ մանիպուլյացիաների և հասարակական կարծիքի փոփոխականության մասին այսօր հայտնի է բոլորին և ամենքին:

Մնում է հուսալ միայն այս կամ այն նորմի մեր ընտրության հաստատմանը պատմության կողմից: Միայն այսօրվա դիրքերից մենք կարող ենք վստահության առավել կամ պակաս չափով ասել, թե ինչպիսի իրավական նորմեր էին բացակայում, օրինակ, Յին Եգիպտոսում, ինչը պատճառ է դարձել այդ քաղաքակրթության անկման¹⁸³ /թեև ցանկացած պատասխան ենթադրական կլինի, ինչպես ցանկացած էմպիրիկ ուսումնասիրություն/, իսկ վաղվա օրվա դիրքերը խորհել ժամանակակից ազգային օրենսդրության մասին: Պարադոքսը կայանում է նրանում, որ պատմությունը, ինչպես նաև էմպիրիկ ուսումնասիրությունը, չի կարող հուսալի չափանիշ լինել օպտիմումի որոշման համար: Նախ պատմությունը կախված է բազմաթիվ պատահական հանգամանքներից, որոնք հնարավորություն են չեն տալիս ռացիոնալ բացատրել անցյալը: Երկրորդը միայն արտաքին դիտարկողի դիրքերից ավարտված պատմական պրոցեսի նկատմամբ հնարավոր է գիտականության դասական կանոններին պատասխանող դատողություն, սակայն այդպիսի արտաքին դիտարկող հենց չի կարող լինել, իսկ պատմական պրոցեսն էլ «համաշխարհային

¹⁸³ Իրավունքի նորմերը ինքնին ի վիճակի չեն ընտրել քաղաքակրթության անկման կամ զարգացման: Սակայն եթե հիշենք, որ իրավունքի նորմերը ամրագրում են սոցիալապես կարևոր կապերը սոցիալական կարգավիճակների միջև, ապա այդպիսի ենթադրություն արդեն չի առաջացնում կտրուկ մերժում:

պատմությանը»/ դեռ չի ավարտվել :

Ուստի ստիպված ենք բավարարվել քչով ճանաչելով մեր հիմունքների թերությանն ենթի սկզբունքային հնարավորությունը: Նախ այդպիսի չափանիշ է հանդիսանում սոցիոլոմի գոյությունը, մինչ դեռ հասարակությունը այս կամ այն քաղաքակրթությունը/ պահպանվում է այն վերարտադրում է նորմեր, որոնք ապահովում են նրա ինքնապահպանումը: Դա ապացույց է հակառակից: Երբ մահանում է քաղաքակրթությունը, դա համապարաստիկ նորմերի և համապատասխան հասարակական հարաբերությունների բացակայության ցուցանիշ է սոցիալական կարգավիճակների միջև կապեր, որոնք ամրագրվում են իրավունքով: Բոլոր այլ սոցիալական նորմերը /բարոյագիտական, կրոնական և այլն/ ինքնին ապահովել սոցիոլոմի վերարտադրությունը երկար ժամանակահատվածում ի գործ չեն. նրանք միայն աջակցում են իրավունքի գլխավոր գործառույթի իրագործմանը: Եթե ինչ-որ սոցիալական նորմ, օրինակ «մի սպանիր» պատվիրանը, ձևակերպվում է որպես կրոնական, սակայն օբյեկտիվորեն հանդիսանում է քրեական, հասարակությանը անհրաժեշտ, ապա այսպիսով այն անխուսափելիորեն վերածվում է իրավականի /անկախ նրանից, թե իչնպես և որտեղ է այն ձևակերպվել /¹⁸⁴:

Երկրորդ, իրավունքի նորմի համապարտադրության արժեքյին չափանիշ է հանդիսանում նրանց առավել կամ պակաս երկարատև կայունությունը /պահպանումը/, այդ թվում նաև կոլեկտիվ, անգիտակցականի նախատիպի ձևով տվյալ մշակույթի /քաղաքակրթության/ առասպելներում, հեքիաթներում, լեգենդներում ամրագրված և զանգվածային վարքի կարծրատիպերում արտահայտվող: Այսպիսով նորմատիվության հատկանիշը հաստատում է համապարտադրության չափանիշը որպես առավել գործառույթային նշանակություն:

Իրավունքի «ոչ արգիտիվիստական» հայեցակարգը, որ ճանաչում է «իրավունքի» և «բարոյագիտության» «տերմինաբանական կապը», իրավունքի էական հատկանիշ է ենթադրում «բարոյագիտական

¹⁸⁴ Агацци Э. Моральное измерение науки и техники, М., 1998. С. 116-117.

փաստարկը»¹⁸⁵: Չբացառելով նրա կարևորությունը այն մտնում է, ըստ մեր կարծիքի, իրավունքի նորմատիվության մեջ որպես նրա ներքին հոգեբանական ասպեկտ, նկատենք, որ ինքնին այն չի կարող հանդես գալ որպես էլակետային աքսիոմ, քանի որ հանդիսանում է սոցիալական գոյացություններից մեկը ուրիշներից ոչ պակաս: Բացի դրանից, նրա խնդրահարույց լինելը, ինչի մասին արդեն նշվել էր, կայանում է անորոշության մեջ տարբեր բարոյական արժեքների կողմնակիցների տեսակետների համաձայն /օրինակ լիբերալների և կամուսնիտարիստների միջև/: Կարելի է, իհարկե, փորձել կոնկրետացնել անարդարության «արատը» անցնելով որը, նորմերը կորցնում են իրավական բնույթը, ինչպես այնպիսինը, որը «որոշվում է միևիմալ բարոյական պահանջների միջոցով: Որպես օրինակ է ծառայում մարդու կյանքի իրավունքը և անձի անձեռնմխելիությունը»¹⁸⁶: Սակայն նաև այս դեպքում են առաջանում բազմաթիվ խնդիրներ: Օրինակ կյանքի իրավունքների սահմանափակման հարցը: Սա վերաբերում է նաև իրավաբանական լիբերալ իզմի կողմնակիցների առաջարկած իրավունքի չափանիշին, արդարության և ազատության չափանիշ հանդիսացող ձևական հավասարության:

Իրավունքի այլ հետդասական հաղորդակցական չափանիշ առաջարկում է Ս.Վ. Պոլյակովը: Իրավական հաղորդակցության իմաստը նա տեսնում է¹⁸⁷ «իրավունքի սուբյեկտների փոխգործակցության մեջ, մի կողմից, և կորյեկտիվ պարտականությունների սուբյեկտների մյուս: Իրավունքների և պարտականությունների իրագործումը, որոնք պայմանավորում են իրավունքի գոյության հնարավորությունը, և կազմում են նրա իմաստը»: Ընդ որում, իրավունքներն ու պարտականությունները առաջանում են նրանց փոխադարձ ճանաչման ընթացքում հաղորդակցության միջոցով, այսինքն իրավունքի ճանաչման միջոցով: «Սակայն ի՞նչ է նշանակում իրավունք /իրավական տեսքերի/ ճանաչում: Դավարքի որոշ ընդհանուր շրջանակների

¹⁸⁵ Алекси Р. **Նշվ. աշխ., էջ 132-133:**

¹⁸⁶ **Նույն տեղում, էջ 60:**

¹⁸⁷ Поляков А.В. **Теория права в эпоху глобализации. Российский ежегодник теории права. Вып. 1. с. 374.**

ճանաչումն է, այսինքն հասարակության բոլոր անդամներին միավորող որոշակի իրավունքների և պարտականությունների ճանաչում, նրանց «օբյեկտիվ», անձի անհատական կամքից անկախ, և սոցիալապես կարևոր /արժեքային/ բևեռյալ, նրանց բովանդակության և իրագործման կարգի հասկացում՝ ներառյալ պատժի հնարավորությունը նման կանոնների խախտման համար: Այս իմաստով իրավունք կա այնտեղ, որտեղ կան հարաբերակցվող իրավունքներ և պարտականություններ»¹⁸⁸:

Ամբողջովին համաձայնվելով իրավունքի լեգիտիմության հետ նկատենք, որ այդ հատկանիշը ածանցված է համապարտսդրությունից որպես առավել Ֆուկսկոնալ նշանակության /սավերաբերում է նաև ձևական հավասարությանը, ազատությանը, արդարությանը, բարոյականությանը և այլն/: Լեգիտիմությունը ածանցյալ է հասարակության գոյությունից, ինչպես նաև ազատությունը /ավելի ճիշտ, ազատության, արդարության, հավասարության չափը/¹⁸⁹: Լեգիտիմության, արդարության, ազատության համար անհրաժեշտ է Ֆուկսկոնալ հասարակություն: Ուստի իրավունքը պետք է ապահովի, նախևառաջ, հասարակության բնականոն վերարտադրությունը, ինչի հետևանքով է նրա լեգիտիմությունը և ազատության, արդարության չափի հաստատումը:

Իրավունքի արժեքային **երրորդ** հատկանիշ է հանդիսանում նրա ձևական որոշակիությունը: Նկատենք, որ ցանկացած հասարակական երևույթ պետք է արտաքնապես արտահայտված լինի որոշակի ձևով, քանզի ներքին բովանդակության գոյությունը հնարավոր չէ նրա արտաքին դրսևորումից, նշանակային միջնորդավորվածությունից զատ: Ըիշտ այդպես իրավունքի նշանակությունը, էությունը, պետք է ստանա իր արտահայտման արտաքին նշանային ձև: Այդպիսիններին վերաբերում են նորմատիվ իրավական ակտերը, դատական և վարչական նախադեպերը /դատական-վարչական պրակտիկա/, իրավական ավանդույթները, նորմատիվ պայմանագրերը և այլն: Իրավունքի

¹⁸⁸ Поляков А.В. Прощание с классикой или как возможна коммуникативная теория права. Там же. С. 18.

¹⁸⁹ Թեև ճիշտ է և հակառակը, առանց սոցիոլոմի լեգիտիմության վերջինս վերածվում է անարխիայի:

արտաքին արտահայտման նշված ձևերը /որոնք իրավունքի պոզիտիվիստական տեսության մեջ անվանում են իրավունքի աղբյուրներ/ բախվում են իրավունքի հետ իրենց բովանդակությամբ, քանի որ պետության մեջ ընդունված ոչ բոլոր օրենքները, ոչ բոլոր ավնդույթները և այլն օբյեկտիվորեն ծառայում են սոցիոլմի ամբողջությանը: Այս հատկանիշում պարունակվում է «իրավունքի հաստատման պատշաճ կամ հեղինակավոր» չափանիշը՝ Ռ. Ալեքսիի տերմինաբանությամբ¹⁹⁰:

Իրավունքի արժեքային **չորրորդ** հատկանիշ է նրա հարկադրականությունը իրավակիրառման փուլում իրավաբանական կիրառման համար հիմքերի առկայության դեպքում, այսինքն, երբ տեղի է ունեցել իրավախախտում: Մասնավորապես իրավունքի հարկադրության խնդիրը դիտարկվել է վերևում: Այժմ նկատենք, որ խոսքը գնում է ոչ թե պետական հարկադրանքի մասին, այլ հարկադրանքի որպես այդպիսին, որը կարող է իրագործվել տարբեր սուբյեկտների կողմից և ընթանալ տարբեր ձևերով: Բանն այն, որ մուսուլմանական երկրներում, օրինակ, հարկադրանքը իրականացվում է հաճախ կրոնական համայնքի ներկայացուցչի կողմից, որի ինքնադեկլարվող գործունեությունը ճանաչվում է պետության կողմից: Շարիաթական դատարանների կարգավիճակը ստիպում է կասկածել, որ այնտեղ գոյություն ունի հենց պետական հարկադրանք: Մյուս կողմից, պետական հարկադրանք: Մյուս կողմից, պետական հարկադրանքը արևմտյան իրավական համակարգում կիրառվում է բացառապես իրավախախտման առկայության դեպքում: Այսպիսով իրավունքի հարկադրականությունը ոչ պարտադիր է հանդիսանում որպես պետական հարկադրանք և տեղ ունի միայն իրավակիրառման պրոցեսում իրավախախտման դեպքում:

Այսպիսով իրավունքի ունիվերսալ, տրանսգեդենտալ արժեք է հանդիսանում նրա գլխավոր գործառույթը սոցիոլմի ամբողջականության բնականոն գործառնության /վերարտադրության/ ապահովումը: Այս հատկանիշը տրանսգեդենտալ է, քանի որ դուրս է գալիս իրավունքի շրջանակներից և գտնվում է հասարակության մեջ: Այն կոնկրետացվում է իրավունքի իմմանենտ,

¹⁹⁰ Алекси Р. **Նշվ. աշխ., էջ 19-22:**

փոփոխական, պատմական դարձրչանի համատեքստից և մշակույթի-
քաղաքակրթական տեսակից կախած հատկանիշներով,
նորմատիվությամբ, որը ներառում է էգիտիմությունը,
սոցիալական գործնականությունը, բարոյական
արդարացվածությունը, ձևական որոշակիությամբ և հարկադրանքի
ապահովությամբ իրավահիմունքի համար հիքերի առկայության
դեպքում:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

**Կատարված հետազոտության արդյունքների հիման վրակարելի է
հանգել հետևյալ եզրակացությունների.**

1. Իրականում, իրավունքը որպես սոցիալական բարդ և
բազմերանգ երևույթ, որպես հասարակության նորմատիվ
կարգավորիչ, ներկայացված է և՛ օրենսդրի նորմերում, և՛
իրավահարաբերությունների ողջ բազմազանություն մեջ:

Իրավունքը միաժամանակ սոցիալական արժեքային համակարգի
առանցքային երևույթ է և մարդու կամքի արասիայում, նյութական
երևույթ է և բարոյական ու հասարակական արժեքների
ամբողջություն, իդեալ է և իրականություն, պատմական երևույթ է
և նորմատիվ կարգ, ներքին կամային ակտերի և արտաքինին
ենթարկվելու ակտերի, ազատության ակտերի ու հարկադրանքի
ակտերի համալիր:

2. Իրավունքի անմիջական և անխախտ գործադրությունը պետք է
անսասան ձևով հաստատվի ինչպես պետական, այնպես էլ
հասարակական ու մասնավոր կյանքում: Դրան նպաստել կարելի է
միայն իրավական նորմերի անխախտ իրացման դեպքում: Դրանց
անշեղորեն կատարելը հնարավոր է միայն, երբ իրավական նորմերի
բովանդակությունն առավել ազույնս համապատասխանում է
իրավունքի արժեքների իրական պահանջներին: Այդ առումով
հրատապ է գիտություն ու շարժում կենսորոնացումը սոցիալական
պահանջների ուսումնասիրմանը ձևավորելու այնպիսի օրենքներ,
որոնք համապատասխան մարմինների կողմից ընդունվելուց հետո ոչ
թե սարգապես գոյություն կունենան, այլ իրացվեն
հասարակության բազմազան հարաբերություններում իրենց
սոցիալական, բարոյական, իրավական էգիտիմության և արժեքային

հարկանիշների ուժով:

3. Իրավունքի արժեքանույնի ուսմունքում հեղինակը տարբերակում է իրավունքի համընդհանուր և իրավունքի անմիջական (հիմնային) արժեքային հարկանիշները: Ըստ այդմ էլ՝ իրավունքի համընդհանուր արժեքային հարկանիշներն են՝ ազատությունը, արդարությունը, հավասարությունը: Իրավունքի անմիջական (հիմնային) արժեքային հարկանիշներն են՝ նորմատիվությունը, լեգիտիմությունը (իրավական և սոցիալական), համապատասխանությունը, ձևական որոշակիությունը:

4. Ազատությունը սովորաբար ներառվում է իրավունքի հիմնադիր արժեքների թվի մեջ ու հաճախ առաջին տեղ է դրվում իրենց համակարգում: Սակայն ազատություն կոչվող հնարավորությունը կրում է ոչ թե բացարձակ, այլ հարաբերական բնույթ, քանի որ դրա օբյեկտ է հանդիսանում կենսական ընտրությունը, որն ի սկզբանե սահմանափակված է ինչպես առկա այլ ընտրանքներով, այնպես էլ բազմապիսի արտաքին ու ներքին պայմաններում, որոնք ուղեկցում են դրա կատարումը: Ըստ էության, հենց ազատության շրջանակների խախտումն է հիմք հանդիսանում դրա «զրկման» համար /ի հարկե, ոչ լիարժեք, այլ մասնակի/: Քանի որ ազատության օբյեկտը դրա իրավական արժեքում հանդիսանում է, ըստ էության, միայն մարդու արտաքին ակտիվությունը, ապա այն կարելի է սահմանել իբրև ազատ տեղաշարժման հնարավորություն: Վերջապես, իրավաբանական ազատությունը տարբերվում է ազատության այլ տեսակներից իր ներկայացման ձևով, այն երաշխավորված է սոբյեկտի նթոյլատրելի վարքագծի սահմանների հրապարակային, պաշտոնական սահմանման միջոցով:

5. Ազատությունն իրավական տեսակետից կարող է դիտարկել իբրև պաշտոնապես սոբյեկտիվ ներկայաված շարժման հարաբերական հնարավորություն, կամ իբրև անխոչընդոտ կենսական երաշխի դաշտ:

Ազատությունը գոյաբանական իմաստով՝ անհատին կամ կոլեկտիվին փաստացի հասանելի սոցիալական

հնարավորություններին ծավալն է՝ մշակույթի որոշակի մոդելի սահմաններում:

Իրավական վարքագծի ոլորտում առավել ապես տարածված է, այդպես կոչված, թելեոլոգիական դետերմինացիան, որը ոչ միայն չի մերժում կամքի ազատությունը, այլև անմիջականորեն հիմնվում է դրավրա: Թելեոլոգիական դետերմինացիան շանակում է, որ սուբյեկտիվ գործունեությունը պայմանավորվում է ոչ միայն արտաքին հանգամանքների համընկմամբ, այլև կոնկրետ նպատակով, որը նախորաջն է դնում հաշվի առնելով այս պայմանները. նա որոշակի էֆեկտ է դնում իբրև նպատակ, այսինքն դրահետե միավորում որոշակի արժեք: Ընդ որում իրավական սահմանումներն իրենցից ներկայացնում են այն գործունեության մեկը, որոնց ազդեցության ներքո մարդիկ ձևավորում են իրավական արժեքների /բարիքների/ իրենց համակարգը և ընտրում այդ բարիքներին հասնելու եղանակը:

6. Ազատությունն աքսիոլոգիական իմաստով վարքագծի այն հնարավորությունն է, որը ցանկալի է սուբյեկտի համար և իրենցից ներկայացնում է իր բանական նպատակադրման կամ հուզական ձգողականության առարկա:

Իրավունքի ոլորտում ազատության արժեքը կարելի է ցուցադրել երկու ձևով: Մի կողմից, ազատությունն օբյեկտիվորեն անհրաժեշտ է մարդուն իբրև իր գոյատևման պայման: Այլ կերպասած, շարժման ցանկացած խոչընդոտները պոտենցիալ վտանգ են ներկայացվում կյանքի համար անգամ կենսաբանական իմաստով:

7. Ազատությունը բազմակողմանի ձևական-իրավաբանական ճանաչում է ստանում իբրև արժեք /բարիք/: Յետագայում ազատությունն ինքն է նկարագրվում իբրև անձնական սահմանադրական իրավունքներից մեկի օբյեկտը /«ազատության ու անձնական անձեռնմխելիության իրավունք»/ և վերջապես կոնկրետացվում է բազմաթիվ հատուկ «ազատությունների» տեսքով /խոսքի ազատություն, մտքի ազատություն, խղճի, տեղաշարժի ազատություն և

այլն/:

Ազատության արժեքը կայանում է նրանում, որ այն հանդիսանում է մարդու ինքնիրացման պարտադիր պայմանը, թույլ տալով իրեն սեփական հայեցողությամբ սահմանել սեփական գործունեության նպատակներն ու միջոցները: Ազատությունը դիտարկվում է իբրև ճշմարիտ բարիք, քանի որ հենց ազատության առկայությունից կամ բացակայությունից է կախված այն, թե արդյոք մարդը կկարողանա ինքնուրույն գտնել սեփական նյութական ու հոգևոր պահանջների բավարարման ճանապարհները: Որքան շատ ազատ ընտրության հնարավորություններ ունեն իրավական կյանքի սուբյեկտները, այնքան ավելի ինտենսիվորեն է ընթանում ինքնակազմակերպումը, և ընդհակառակը: Ազատությունն ու ինքնահիրացումը, եթե ոչ համարժեք, ապա համենայն դեպս լիովին համադրելի հասկացություններն են: Ազատության բացակայությունը կամ դրա ծայրաստիճան նեղությունը կարող են հանգեցնել լուրջ սոցիալական լարվածության, որն առաջացել է չիրացված շահերի կուտակմամբ, ինչը վերջին հաշվով սպառնում է քաղաքացիական խաղաղությանը, համաձայնությանն ու համերաշխությանը: Եթե իրավաբանական փորձն առանձին անհատների կամ ամբողջ սոցիալական խմբերի համար կրում է տրավմատիկ բնույթ, այսինքն՝ տառապանք է պատճառում իրենց, ապա այն կարող է դառնալ իրենց կողմից իրավակարգի նկատմամբ հավատարմության կորստի:

8. Եթե իրավական համակարգում ցածր է թույլատրելի ազատության մակարդակը /օրինակ՝ բռնապետական ու տոտալիտար պետություններում/, ապա դրանով ոչ մի կերպ չի ապահովվում դրա զարգացման կայունությունը: Դինամիկ համակարգը չի կարող կանգնել հավասարակշռված վիճակում, ուստի ինքնակազմակերպման /զարգացման/ համար հնարավորություններն ունեննող բացակայության ժամանակ այլ ընտրանք է հանդիսանում միայն էնտրոպիան

/դեգրացումը/:

9. Իրավունքի համընդհանուր արժեքային հասկանիշներից է արդարությանը: Սովորաբար արդարության տակ հասկանում են արարքի ու դրան արձագանքի միջև որոշակի համապատասխանություն, օրինակ՝ արդար օրենք՝ այն, որը համապատասխանում է հասարակության պահանջներին ու ակնկալիքներին, աշխատանքի արդար վարձատրություն՝ այն, որը համարժեք է կատարված աշխատանքի ծավալին ու որակին: Յենց այդ իմաստով է արդարությանը ստանում ձևական-իրավաբանական ամրագրում օրենսդրության սկզբունքի մակարդակում:

Յետևաբար, իրավաբանական տեսակետից արդարության հասկացությունը նշանակում է ոչ այլ ինչ, քան համաչափություն, համամասնություն կամ, այլ կերպ ասած, համարժեքություն:

10. Արդարության՝ իբրև մարդկային վարքագծի նկատմամբ արձագանքի հատուկ տեսակի հասկացությունը թույլ է տալիս բնութագրել արդարությունն իբրև երկակի նորմատիվային բնույթ:

Արդարության նորմատիվային բնույթը դրսևորվում է երկու ասպեկտներում: **Առաջինը**, ենթադրվում է խիստ որոշակի հերթականության մեջ գտնվող երկու տարրերի առկայությունը: «Համապատասխանություն» հասկացությունը, որը մոտ է «պատասխանատվություն» հասկացությանը, իր հիմքում ունի «պատասխան», այլ կերպ ասած արդարությունը կառուցվում է հարց ու պատասխանի հաղորդակցական սխեմայով: Այն առաջանում է այնտեղ, որտեղ գոյություն ունի այս կամ այլ մարդկային վարքագծի արձագանքելու անհրաժեշտությունը: Այսպիսով, արդար կարող է լինել միայն այն, ինչը տեղի է ունենում կատարված արարքից հետո, իբրև դրա արձագանքը, պատիժը, ինչպես և խրախուսանքը, պետք է վրահասնի միայն արարքից հետո, այլ ոչ թե նախորդի իրեն, այլ ասպես այն անարդար է լինելու:

Երկրորդը, արդար որոշումը ոչ միայն կատարված որևէ վարքագծային ակտի պատասխան, այլև ունի այս ակտին համաչափ լինելու հատկությունը: Այսպես, թափոնի սկզբունքին համապատասխան, համաչափությունը հանգեցվում է լիարժեք համընկնմանը, պատիժն արդար է, երբ այն իր բնույթով համարժեք է հանցագործությանը: Յետագայում համաչափությունը սկսում է պատկերացվել իբրև համարժեքություն:

Ցանկացած դեպքում իրավաբանական արդարությունը կառուցված է փոխանակման մոդելով՝ որոշ կարգի հանցանք կատարած անձը ի պատասխան ստանում է հրապարակային իշխանություն կողմից ներկայացվող հասարակությունից որոշակի համարժեք, որը միաժամանակ ունի ձևական-իրավաբանական սոցիալ-արժեքային նշանակություն:

11. Այսպիսով, արդարությունը ոչ այնքան ազնվությունն է /սուբյեկտի բարի մտադրությունները/, որքան հստակությունը /բոլոր հանգամանքները հաշվի առնելով ընդունվող որոշման օպտիմալությունը/: Արդարության՝ իբրև ճշգրտության նախադրյալ է հանդիսանում որոշում կայացնող սուբյեկտի իրազեկվածությունը, իսկ դրա հիմնական ցուցանիշը՝ մանրամասն բառային հիմնավորման առկայությունը: Կամայականությունը վերափոխվում է արդարությանը փաստարկի օգնությամբ:

Արարքի կանխատեսումը /օրինակ՝ պատիժ մինչև հանցագործություն կամ պարգև մինչև սխրագործություն/ կարող է հիմնավորված լինի նպատակահարմարության տեսակետից, սակայն արդարության չափանիշը դրան կատմամբ անընդունելի է, քանի որ արդար կամ անարդար է միայն այն, ինչը հանդիսանում է արձագանք փաստին կամ գործողությանը: Կանխատեսման դեպքում, որն ինկատի է առնում միայն ապագա իրադարձությունները, այդպիսի արձագանք չկա: Այսպիսով, այն ինքն է դառնում առաջին ռիթմիկ բաժին և արդարության տեսակետից կարող է գնահատվել միայն պատասխան գործողությունը: Օրինակ, եթե

որևէ մեկը պարգևատրվել է այն գործողության համար, որը չի կատարել, ապա իր կողմից արդար կլինի անել այն, ինչի համար են իրեն պարգևատրել կամ էլ հրաժարվել պարգևից: Առաջին դեպքում նա իրեն բերում է պարգևատրմանը համապատասխան վիճակի, երկրորդ դեպքում՝ չեղյալ է հայտարարում պարգևատրման ակտը և դրանով իսկ նույնպես վերականգնում է հավասարակշռությունն իր վարքագծի և դրա հետևանքների միջև:

12. Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ արդարությունը՝ փոխանակման հարաբերությունների համարժեքն է, սակայն իշխանության ու ստորադասության հատուկ իրադրության մեջ: Արդարության չափանիշը կարող է կիրառվել իրավական նորմերին, անհատական իրավաբանական որոշումներին ու սոցիալական փոխգործության ցանկացած այլ նորմերին, որոնցում առկա է իշխանական տարրը և մեկ անձի գործողություններն ազդում են մյուսի ճակատագրի վրա: Արդարության գաղափարը հիմնված է այն համոզման վրա, որ կոնկրետ սուբյեկտի նկատմամբ կատարվող ցանկացած գործողությունը կախված է նրանից, թե ինչ տեսք ունի տվյալ հասարակության մեջ ընդունված արժեքների /բարիքների/ համակարգը:

Արդարությունը ազգային իրավական համակարգի հիմնարար սկզբունքներից է, որը գործում է գրեթե բոլոր ճյուղերում:

13. Իրավունքի համընդհանուր արժեքային հատկանիշներից է նաև իրավաբանական (ձևական) հավասարությունը:

Հավասարությունն ամենաընդհանուր ընկալման մեջ իրենից ներկայացնում է առարկաների կամ երևույթների նույնությունը, իրենց սկզբունքային նմանությունը, «նմանակությունը», էական տարբերությունների բացակայությունը. հավասարության կատեգորիայի օգոթյամբ են նշվում այնպիսի հարաբերությունները, երբ օբյեկտներն ունեն որակներ /կամ գոնե մեկ հատկություն/, որոնք լինելու են փոխադարձ փոխանակելի:

Հավասարությունը, ինչպես և արդարությունը, հիմնված է համարժեքության վրա. հավասար կարող են համարվել միայն այնպիսի տարրերը, որոնք կարելի է տեղերով փոխել՝ առանց համակարգի համար վնասի: Ուրեմն, այն առավելապես կիրառելի է սոցիալական այն միջավայրում, որտեղ հարաբերությունների մասնակիցները կատարում են միանման գործառույթներ, ինչի հետևանքով իրենց միջև առաջանում է «մեխանիկական համերաշխությունը» այդպիսիք են, օրինակ, գինվորները կարգի մեջ կամ վաճառականները շուկայում: Սակայն այդպիսի հավասարությունը միշտ ունի հստակ սահման, որի հետևում սկսվում է կամ թշնամությունը /«յուրայինների» ու թշնամիների միջև սահմանը/, կամ «սահմանափակ համերաշխությունը», որը հիմնված է ոչ թե նմանության, այլ տարբերության վրա /հրամանատարի ու ենթակայի միջև տարբերությունը, սեղան, որը տարբերում է վաճառողին գևորդից/:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒ ԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Մենագրող յոլ ններ, ժողովածուներ, դասագրքեր

1. **Ասիյան Ն.Ա., Ասիյան Ս.Ն., Սաֆարյան Գ.Յ.** Իրավունքի տեսության հիմնահարցեր: Երևան, 2003, 325 էջ:
2. **Ասիյան Ն.Ա., Սաֆարյան Գ.Յ., Հակոբյան Ջ.Յ.** Պետության և իրավունքի տեսության հիմնահարցեր: Երևան, 2001, 394 էջ:
3. **Ներսեսյան Կ.Ս.** Իրավագիտության: Երևան, 2002, 284 էջ:
4. **Ներսեսյան Կ.Ս.** Պետության և իրավունքի տեսություն: Երևան, 2001, 300 էջ:
5. **Պապյան Ռաֆայել,** Արդի իրավունքի քրիստոնեական ակունքները: Սբ. Էջմիածին, 2002, 680 էջ:
6. Պետության և իրավունքի տեսություն: Գիտ. խմբ. **Ա Ղամբարյան, Մ. Մուրադյան:** Երևան, 2014, 692 էջ:
7. **Սաֆարյան Գ.Յ.** Իրավունքի պատմության և տեսության հիմնահարցեր: Երևան, 2010, 696 էջ:
8. **Ստեփանյան Հովհաննես,** Իրավունքի գոյաբանությունը, Երևան, 2012, 224 էջ:
9. **Ստեփանյան Հովհաննես,** Իրավունքի տեսության հիմնահարցերը. Ֆենոմենոլոգիական մոտեցում: Երևան, 2006, 656 էջ:
10. **Ստեփանյան Հովհաննես,** Նոր իրավաբանական հարաբերությունները: Երևան, 2011, 264 էջ:
11. **Августин Блаженный.** О граде Божьем. М., 2000. 848 с.
12. **Агации Э.** Моральное измерение науки и техники. М., 1998, 444 с.
13. **Аквинский Ф.** Сумма теологии. Ч. 1, Киев, 2010. 748 с.
14. **Алексеев Н.Н.** Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. М.: Типогр. Моск. Ун-та, 1912, 270с.
15. **Алексеев Н.Н.** Общее учение о праве. Симферополь: Русское книгоиздательство в Крыму. 1919. 163с.
16. **Алексеев Н.Н.** Основы философии права. СПб, Лань, 1999, 256 с.
17. **Алексеев Н.Н.** Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 640с.
18. **Алексеев С.С.** Общая теория права. М., 2008, 564 с.
19. **Алексеев С.С.** Проблемы теории права: Курс лекций: В 2-х т. Свердловск,

- Сведлов. Юрид. Ин-тут, 1972, Т. 1. 396с, Т. 2. 401с.
20. **Алексеев С.С.** Философия права. М.: Норма, 1998. 336.
 21. **Алекси Р.** Понятие и действительность права. М., 2011, 192 с.
 22. **Аннерс Э.** История европейского права: Пер. со швед. М.: Наука, 1994. 397с.
 23. Антология мировой правовой мысли: В 5-и т. М.: Мысль, 1999. 829 с.
 24. Антология мировой правовой мысли: В 5-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1999. 829 с.
 25. **Аристотель.** Никомахова этика // Соч.: В 4-х т. Пер. с древнегреческого. М.: Мысль. 1983. Т. 4. 830 с.
 26. **Аристотель.** Политика // Сочинения. В 4 - х. Т. 4. 1983, 830 с.
 27. **Байтин М.И.** Понятие права и современность II Вопросы теории государства и права: Межвуз. сб. науч. тр./ Под ред. **М.И. Байтина**, Саратов: СГАП, 1998. Вып. 1. 132 с.
 28. **Байтин М.И.** Сущность права (Современное нормативное правопонимание на границах двух веков). М., 2005, 544с.
 29. **Баранов В.М.** Истинность норм советского права. Проблемы теории и практики. Саратов: Изд. Саратов, ун-та, 1989.400 с.
 30. **Баранов В.М.** Теневое право: Монография. Н. Новгород: Нижегород. акад. МВД России, 2002. 165 с.
 31. **Баранов В.М., Крусс В.И.** Юридическая герменевтика и задачи философии права // Философия права как учебная и научная дисциплина: Материалы Всероссийской научной конференции. Ростов н/Д: РЮИ МВД России, 1999. 272с.
 32. **Баранов В.М., Поленина С.В.** Система права, система законодательства и правовая система: Лекция Н. Новгород: Нижегород. юрид. ин-тут МВД России, 1999. 46 с.
 33. **Баранов П.П.** Правовая сфера духовного мира человека // Северо-Кавказский юридический вестник. 1998. N 1. С. 54-60.
 34. **Баранов П.П.** Философия права: наука и учебная дисциплина // Философия права как учебная и научная дисциплина: Материалы Всероссийской научной конференции. Ростов н/Д: РЮИ МВД России, 1999. С. 50-51.
 35. **Баранов П.П., Шпак В.Ю.** и др. Философия права. Ростов н/Д. 2002, 462 с.
 36. **Бартошек М.** Римское право. М., 1989. 548 с.
 37. **Батиев Л.В.** Политические и правовые учения XVIII века. М., 2006, 348 с.
 38. **Бентам И.** Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998.

574 с.

39. **Бергер П., Лукман Т.** Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. **Е. Руткевич**. М.: Медиум, 1995. 323 с.
40. **Бергман Г. Дж.** Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994, 640 с.
41. **Бергсон А.** Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. 1990. N 1. С. 163-169.
42. **Берк Э.** Размышления о революции во Франции и заседания некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. М., 1993, 640 с.
43. **Бибиин В.В.** Введения в философии права. М., 2013, 584 с.
44. **Бланкенгель А.** О возможностях и сложностях передачи правового опыта и правовой культуры, или сколько раз можно изобретать велосипед // Конституция Российской Федерации: Проблемный комментарий / Отв. ред. **В.А. Четвернин**. М., 1997. 702 с.
45. **Вико Дж.** Основания Новой науки: Пер. с итал. М; REFL-book-ИСА, 1994. 656с.
46. **Виндельбанд В.** Избр.: Дух и история: Пер. с нем. М.: Юрист, 1995. 687 с.
47. **Витгенштейн Л.** Философские работы. Пер. с нем. М. С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. 4.1. 612 с.
48. **Волков Ю.Г., Нечепуренко В.Н., Самыгин С.И.** Социология: история и современность. Ростов на Дону, 1999, 416 с.
49. **Гадамер Х.Г.** Актуальность прекрасного: Перс, с нем. М.: Искусство, 1991. 367с.
50. **Гаджиев Г.А.** Онтология права. М., 2013, 320 с.
51. **Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н.,** История и реальность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
52. **Гартман Н.Э.** Этика. СПб, М., 2002, 416 с.
53. **Гегель Г.В.Ф.** Работы разных лет: В 2-х т. М.: Мысль, 1972, 1973. 630 с.
54. **Гегель Г.В.Ф.** Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
55. **Гегель Г.В.Ф.** Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3. С. 471.
56. **Гидденс Э.** Социология. М., 1999. 418 с.
57. **Гоббс Т.** Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1991, Т. 2. 731 с.
58. **Гроций Г.** О праве войны и мира. М., 1994, 826 с.
59. **Дворкин Р.** О правах всерьез. М., 2004, 514 с.
60. **Дедов Д.И.** Общее благо как система критериев правомерного регулирования экономики. М., 2003, 310 с.

61. Действующие международное право. Т.3. М., 1997, 728 с.
62. **Декис Ллойд**. Идея права. М., 2002, 416 с.
63. Древнекитайская философия. Т.1. М., 1972, 584 с.
64. **Дудин А.И.** Объект правоотношения. Саратов, 1980, 356 с.
65. **Дюги Л.** Конституционное право. М., 2012, 514 с.
66. **Дюркгейм Э.** Основы социологии. М., 2013, 656 с.
67. **Зорькин В.Д.** Право в условиях глобальных перемен. М., 2013, 496 с.
68. **Иеринг Р.** Борьба за право /Пер. с нем. **В.И. Лойко**. СПб.: Вестник Знания, 1912. 71с.
69. **Ильин И.А.** Соч.: В 2-х т. М.: Медиум, 1993. Т. 1.510 с.
70. **Ильин И.А.** Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2-х т. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
71. История политических и правовых учений XX в.: Учебник / Отв. ред. **В.С. Нерсесянц**. М.: Наука, 1995. 347 с.
72. **Казимирчук В.П., Кудрявцев В.Н.** Современная социология права. М.: Юрист, 1995.297 с.
73. **Кант И.** Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 528 с.
74. **Кант И.** Соч.: В 6-х т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.743 с.
75. **Карбонье Ж.** Юридическая социология: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1986.352 с.
Керимов Д.А. Методология права. М., 2008, 521 с.
76. **Кашанина Т.В.** Структура права. М., 2012, 584 с.
77. **Кессиди Ф.Х.** От мифа к логосу (становление древнегреческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
78. **Кистяковский Б.А.** Государство и личность // Власть и право:. Из истории русской правовой мысли. Л.: Лениздат, 1990. 319 с.
79. **Кистяковский Б.А.** Путь к господству права // История русской правовой мысли: Биографии, документы, публикации. М.: Остожье, 1998. 604 с.
80. **Кистяковский Б.А.** Социальные науки и право: Очерки по методологии Социальных наук и общей теории права. М.: Тип т-ва **И.Н. Кушнерев** и К., 1916.704 с.
81. **Клаус Г.** Мышление научное и ненаучное, рациональное и иррациональное// Философские науки. 1971. N4. С. 141-152.
82. **Кленнер Г.** От права природы к природе права: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988.

320с.

83. Книга правителя области Шан. М., 1993, 544 с.
84. **Ковлер А.И.** Антропология права. М.: Норма, 2002.480 с.
85. **Ковлер А.И.** Исторические формы Демократии: проблемы политикоправовой теории. М.: Наука, 1990. 256 с.
86. **Коган М.С.** Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1987.205 с.
87. **Козлихин И.Ю.** Идея правового государства: История и современность. Спб.: Изд-во Спб. ун-та, 1993. 152 с.
88. **Козлихин И.Ю.** История политических и правовых учений. Курс лекций. М., 2015, 304 с.
89. **Козлихин И.Ю.** Позитивизм и естественное право // Государство и право. 2000. N3. С. 5-11.
90. **Лазарев В.В., Липень С.В., Саидов А.Х.** Проблемы общей теории М., 2012, 656с.
91. **Лапаева В.В.** Различные типы правопонимания: анализ научно-практического потенциала // Законодательство и экономика. 2006. N 4. с. 11-17.
92. **Лейст О.Э.** Сущность права. Проблемы теории и философии права. М., 2002, 224с.
93. **Лекторский В.А.** Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, цостмодернизм // Вопросы философии. 2001. N 4. С. 3-8.
94. **Локк Дж.** Сочинение. Том 3. М., 1988, 512 с.
95. **Лосский Н.О.** Избранное. М., 1991, 642 с.
96. **Лосский Н.О.** Условия абсолютного добра. М., 1991, 316 с.
97. **Лукич Р.** Методология права. М: Прогресс, 1981. 304 с.
98. **Лукьянова Е.Г.** Теория права и государства. М., 2011, 208 с.
99. **Малахов В.П.** Общая теория права и государства. М., 2013, 144 с.
100. **Малинова И.П.** Философия права и юридическая герменевтика. М., 2014, 176 с.
101. **Малиновский Б.** Научная теория культуры. М., 2005, 418 с.
102. **Мальцев Г.В.** Культурные традиции права. М., 2013, 608 с.
103. **Мамут Л.С.** Социальное государство с точки зрения права //Государство и право. 2001. N7. С. 5-14.
104. **Маркова-Мурашова С.А.** Правовая система и типология правопонимания: историко-теоретический и сравнительно-правовой анализ. Краснодар. 2005, 356с.

105. **Маркс К., Энгельс Ф.** Сочинения. Т. 1, 3, 4, 21, 25. М., 1985.
106. **Мартышин О.В.** Совместимы ли основные типы понимания права // Государство и право. 2003. №6, 3-11с.
107. **Марченко М.Н.** Тенденции развития права в современном мире. М., 2015, 376 с.
108. **Матузов Н.Н.** Право в системе социальных норм // Общая теория права: Курс лекций / Под общ. ред. **В.К. Бабаева.** Н. Новгород: Нижегород. юрид. ин-тут МВД России, 1993, 544 с.
109. **Миль Дж.** Утилитаризм. О свободе. СПб, 1969, 312 с.
110. **Монтескье Ш.Л.** Избранные произведения. М., 1955, 784 с.
111. **Мор Т.** Утопия. М., 1978, 576 с.
112. Немецкая историческая школа. Улебинск. 2010, 462 с.
113. **Нерсесянц В.С.** Право как необходимая форма равенства, свободы и справедливости// Социологические исследования. 2001. N 10. С. 3-15.
114. **Нерсесянц В.С.** Общая теория права и государства. М., 2015, 560 с.
115. **Нерсесянц В.С.** Право и закон. М, 1983. С. 351-356.
116. **Нерсесянц В.С.** Право: многообразие определений и единство понятия // Советское государство и право. 1983. N 10, с. 5-11.
117. **Нерсесянц В.С.** Философия права Гегеля. М: Юристь, 1998. 352 с.
118. **Нерсесянц В.С.** Философия права. М.: Норма 2006, 648 с.
119. **Ницше Ф.** Сочинение в 2 томах. М., 1996.
120. **Новгородцев П.И.** Историческая школа юристов. СПб., Лань, 1999. 192 с.
121. **Новгородцев П.И.** Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 638 с.
122. Общая теория права: Курс лекций/Под ред. **В.К. Бабаева.** Н. Новгород, 1993. 540 с.
123. **Овчинников А.И.** Правовое мышление в герменевтической парадигме. Ростов н/Д, 2002.
124. **Овчинников А.И.** Правовое мышление: теоретико-методологический анализ. Ростов н/Д, 2003, 264 с.
125. **Овчинников А.И.** Юридическая герменевтика как правопонимание //Правоведение. 2004, №5, с. 160-170.
126. **Оксмытный В.В.** Общая теория государства и права. М., 2011, 511 с.
127. **Оль П.А.** Правопонимание: от плюрализма к двуединству: Монография. СПб., 2005, 282 с.

128. **Павлов И.П.** Рефлекс свободы. СПб., 2001, 410 с.
129. **Пернацкий В.И.** Философия политики и права. 2013, 224 с.
130. **Петражицкий Л.И.** Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1. СПб.: Екатеринбургское Печатное дело, 1909. 318 с: Т. 2. СПб.: Тип. **М. Меркушева**, 1910 758 с.
131. **Пигалев А.И.** Культура как ценность (методологические аспекты). Волгоград, 2001, 382 с.
132. **Платон.** Собрание сочинение. В. 4т. 1990-1991.
133. **Познер Р.** Экономический анализ права. Т. 1. СПб., 2004, 546 с.
134. **Поляков А.В.** Общая теория права: Курс лекций. СПб.: Юридический центр Пресс, 2001. 642 с.
135. **Поляков А.В.** Общая теория права: проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода. СПб., 2004, 572 с.
136. **Поляков А.В.** Петербургская школа философии права и задачи современного правоведения // Правоведение. 2000. №2. С. 4-22.
137. Право и общество в эпоху перемен. М., 2008, 274 с.
138. Право и правопонимание в России: междисциплинарные исследования. М., 2011, 317с.
139. **Пригожин И., Стенгерс И.** Порядок из хаоса. М., 2012, 574 с.
140. **Пухта Г.** Курс римского гражданского права. Т. 1. М., 2006, 542 с.
141. **Пухта Г.** Энциклопедия права //История философии права. СПб., 1998, 744 с.
142. **Радбрух Г.** Философия права. М., 2004, 306 с.
143. **Редклифф-Браун А.Р.** Структура и функции в примитивном обществе. Курс лекций. М., 2011, 512 с.
144. **Рикер П.** Справедливость. М., 2005, 544 с.
145. **Риккерт Г.** Философия жизни. М., 2000, 398 с.
146. **Ролл Дж.** Теория справедливости. Новосибирск, 1995, 654 с.
147. **Рулан Н.** Юридическая антропология: Учебник для вузов. М.: Норма, 1999. 310с.
148. **Руссо Ж.** Трактаты. М., 2000, 418 с.
149. **Скурко Е.В.** Философия права и правовая жизнь. М., 2011, 176 с.
150. **Соловьев В.С.** Оправдание добра. М., 1996, 518 с.
151. **Соловьев В.С.** Право и нравственность. М., 2001, 584 с.
152. **Сорокина Ю.В.** Актуальные проблемы теории и философии права. М., 2013,

304с.

153. **Спенсер Г.** Справедливость. СПб., 1898, 318 с.
154. **Спиноза Б.** Избранные произведения. Т. 2. М. 1957, 684 с.
155. Теория государства и права / Под ред. **В.М. Корельского, В.Д. Перевалова.** М., 2011, 562 с.
156. **Трубецкой Е.Н.** Энциклопедия права. СПб.: Лань. 1998. 224 с.
157. **Туманов В.А.** Учения о праве // Общая теория права: Курс лекций / Под ред. **В.К. Бабаева.** Н. Новгород: Нижегород. юрид. ин-тут МВД России, 1993. С. 11-33.
158. Философия права. Курс лекций. Том 1. Отв. ред. **М.Н. Марченко.** М., 2011, 552 с.
159. Философия права. Курс лекций. Том 2. Отв. ред. **М.Н. Марченко.** М., 2011, 512с.
160. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989, 516 с.
161. Хабермас Ю. **Моральное сознание и коммуникативное действие.** М., 2000, **566 с.**
162. **Харм Г.** Понятие права. СПб, 2007, 411 с.
163. **Хвостов В.М.** Опыт характеристики понятий “aequitas” и “asquum jus” в римской классической юриспруденции. М., 1895 (1995), 422 с.
164. **Цицерон.** Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966, 582 с.
165. **Честнов И.Л.** Постклассическая теория права. М., 2012, 650 с.
166. Чистое учение о праве **Ганса Кельзена:** Сб. Пер./ Отв. Ред. **В.Н. Кудрявцев, Н.Н. Разумович** М.: Изд-во ИНИОН АН СССР, 1987. Вып. 1. 176с.
167. **Шевцов Сергей.** Метаморфозы права. М., 2014, 408 с.
168. **Шлекин С.И.** Проблема права. М., 2013, 322 с.
169. **Явич Л.С.** О философии права на XXI век // Правоведение. 2000. N4. С. 4-10.
170. Dworkin R. **Law's Empire. Cambridge. London, 1986. 548 p.**
171. Encyclopaedia Britannica. 11th ed. Vol. XXVII. P. 867.
172. Gephart W. **Recht als Kultur Zur kultursoziologischen Analyse des Rechts. Frankfurt /Main, 2006, 464 p.**
173. Habermas J., **Faktizitaet und Geltung. Frankfurt am Main. 1992. 426 P.**
174. Habermas J., **Legitimatiansprobleme im Spaetkapitalismus. Frankfurt/Main. 1973.; Honneth A. Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfiirt /Main. 2005, 374 p.**
175. Kelsen H. **Reine Rechtslehre. 2. Aufl. Wien, 1960. 574 p.**

176. Luhmann N. **Zweckbegriff und Systemrationalitaet. Frankfurt am Main., 1973.**
336 p.

բ) Աստնախոսություններ և սեղմագրեր

1. **Ստեփանյան Ջ.Մ.** Իրավունքի ֆենոմենոլոգիական տեսության հիմնախնդիրները: Սեղմագիր իրավ. գիտ. դոկտորի գիտական աստիճանի հայ ցման աստնախոսության: Երևան, 2008, 37 էջ:
2. **Бабенко А.Н.** Правовые ценности и освоение их личностью. Диссертация на соискание ученой степени доктора юрид. наук. М., 2002, 395с.
3. **Михайлов С.В.** Правовые ценности: теоретико-правовой аспект. Диссертация на соиск. уч. степ. канд. юрид. наук. Ростов-на-Дону. 2011. 200 с.
4. **Юшко А.В.** Понимание права: теоретико-методологический аспект. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Ростов - на Дону, 2007 23 с.