

**ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ, ԲԱՐՈՅԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ և ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ  
ՓՈԽՆՎԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐԶ**

**1,2 Գառնիկ Սաֆարյան, <sup>1</sup> Լիանա Մալխասյան,**

<sup>1</sup> Երևանի Հայրուսակ Համալսարան

<sup>2</sup> ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության, իրավունքի և սոցիոլոգիայի ինստիտուտ

Վերանայված է 25.05.2023, ընդունված է տպագրության 03.06.2023

**Անիտիում**<sup>1</sup> Համակողմանի քննարկման են ենթարկված ազատության, բարոյականության և իրավունքի փոխհարաբերակցության հիմնախնդիրները՝ Պլատոնի, Թոմաս Հոբսի և Իմանուիլ Կանտի փիլիսոփայական համակարգերի և քրիստոնեական վարդապետության տեսանկյունից:

**Հիմնաբաներ**<sup>2</sup> իրավունք, բարոյականություն, ազատություն, ձևական (իրավաբանական) հավասարություն, պետություն, օրենքներ, քրիստոնեական վարդապետություն, փիլիսոփայություն, բնական իրավունք, բանականություն, հարկադրանք:

**1. Ազատության մասին փիլիսոփայական և աստվածաբանական մոտեցումները**

Ազատության, բարոյականության և իրավունքի փոխհարաբերության հարցը վերաբերում է էթիկայի և իրավունքի փիլիսոփայությանը: Պլատոնի էթիկայի համակարգը, որը սահմանում է Հոբսի և Կանտի էթիկական համակարգերի հիմնական գծերը, կարևոր են բոլոր ժամանակների համար: Այս համակարգում ներկայացված են ազատության երկու լիովին տարբեր հասկացություններ, մի կողմից՝ Թոմաս Հոբսի՝ (1588-1679թթ.), մյուս կողմից՝ Իմանուիլ Կանտի (1724-1804թթ.): Այս խնդրի լուծման փորձը ձեռնարկվում է սույն հոդվածում, ազատության քրիստոնեական աստվածաբանության և եվրոպական ազատականության ուսմունքի հաշվառմամբ, որի միջոցով դրվում է խնդիր՝ ցույց տալ ազատության, բարոյականության և իրավունքի նշանակությունը ներկա ժամանակաշրջանի մարտահրավերի համատեքստում:

Պլատոնի ժամանակներից ի վեր փիլիսոփայական շահերի կենտրոնում գտնվում է մարդու գործունեության հարցը, որում կարևոր տեղ է տրվում իրավունքին [1]: Պլատոնը իր համակարգի հիմնական մասը զարգացնում է «Պետություն» աշխատությունում: Մարդուն հարադրում է հակադրությունների առկայությունը՝ զգացում և բանականություն: Բանականությունը կողմնորոշվում է լավի գաղափարով: Այն այս գաղափարում ընդունում է ուժը, որպեսզի հանգստացման իմաստով կապված լինի առկա աշխարհի հետ, ազդի զգացմունքների վրա: Սոցիալական գոյր այս զգացման միջոցով պաշտպանված է էքցեսներից: Դրա հետ մեկտեղ Պլատոնը գտնում էր, որ մարդիկ պետք է ընկերասեր և կարեկցող լինեն, ինչը ըստ էության հիմնված է, յուրաքանչյուր մարդու բանականության վրա: Դրա հետ մեկտեղ «Պետություն» աշխատությունում նա բանականության պահպանման պատասխանատվությունը փոխանցում է հատուկ խավին՝ իմաստուններին, ովքեր պետք է կառավարեն մարդկանց: «Արդարը բարի և իմաստուն մարդն է, իսկ անարդարը՝ սոցիալ ու հոռի», - նշում է Պլատոնը [2]:

Պլատոնը ժամանակի ընթացքում հանգել է այն մտքին, որ յուրաքանչյուր մարդ հակված է կոռուպցիոն ռիսկերի: Ըստ Պլատոնի, պետությունը, որում գերիշխում են փիլիսոփաները, իրենից ներկայացնում է իդեալական պետություն, սակայն այսպիսի

պետությունը չի կարող երկար գոյատևել: Իսկ այն պետություններում, որտեղ օրենքները գերիշխում են փիլիսոփայական գաղափարներին և ազդում են քաղաքացիների համոզմունքների վրա, անհրաժեշտության դեպքում նրանց իրականացման համար սովորաբար կիրառվում է հարկադրանք և այս պետությունները ենթակա են մոտալուս կործանման:

Եթե դիտարկենք Պլատոնի «Պետություն» և «Օրենքներ» աշխատանքների փոխկապակցվածությունը, ապա պարզ է դառնում, որ փիլիսոփան պատկերացրել է որոշակի վարքագծային համակարգ, որը բնորոշվում է երեք յուրահատուկ մակարդակների առկայությամբ: Առաջին մակարդակը զգացմունքների ցուցանիշն է: Այն կապված է էքցեսների հետ: Պլատոնը խոսում է մարդու՝ ավելի շատ նյութական միջոցներ ունենալու մշտական ձգտման մասին /կոռուպցիոն ռիսկեր/: Մարդկային զգացմունքները երբեմն նմանվում են «շատակեր կենդանու»: Այս զգացմունքներին երկրորդ մակարդակում հակադրվում է բանականությունը, որը բնութագրվում է նրանով, որ հասկանում է և՛ ներկա և՛ հանդերձյալ աշխարհը: Բանականությունն ուղղված է զգացմունքների զսպմանը կամ սահմանափակմանը: Այստեղ կարևոր են չափավորությունը և բանականությունը: Այս որակները հանդես են գալիս որպես հիմնարար Պլատոնի էթիկայի ողջ համակարգի համար: Երրորդ մակարդակում արդեն հայտնվում է իրավունքը: Բովանդակային առումով այն կողմնորոշված է դեպի բանականություն և դրանով դեպի երկրորդ շերտ: Իրավունքը հավասարակշռում է բանականության թերությունները որոշակի հարկադրանքով, որը բնական է մարդկային վարքագծի կանոնակարգման համար:

Նման մտահանգումները հետապնդվում են Թոմաս Հոբսի ու Իմանուիլ Կանտի փիլիսոփայական ուսմունքներում: Հոբսի մոտ բնական միջավայրում ապրող մարդը տարբերվում է իշխանության անսահման ձգտմամբ [3]: Բնական բանականությունը մարդուն առաջարկում է սահմանափակել իշխանության սեփական ձգտումը: Այն Հոբսի մոտ դրսևորվում է որպես Աստծո կողմից մարդուն նվեր: Այն իր գործնական արտահայտումն է գտնում Քրիստոսի քարոզի ոսկե կանոնում, որը Հոբսի համար բնական օրենք է. «Մի՛ արեք ուրիշի հանդեպ այն, ինչը չե՞իք ցանկանա, որ ձեր հանդեպ կատարեն»: Հոբսը ադ բնական բանականության այս բնագավառը անվանում է բարոյականության փիլիսոփայություն: Քանի որ ոչ ոք չի կարող համոզված լինել, որ բոլորը կհետևեն ոսկե կանոնին, անհրաժեշտ է պետության մասնակցությունը, որի վրա դրվում է ոսկե կանոնին հետևելու հանդեպ հարկադրանքի գործառույթը: Հոբսը պետական իշխանությունը և հարկադրանքը անվանում է «Լեվիաֆան», որպեսզի բնութագրի հարկադրանքի բարոյականության իրացման համար պահանջվող մասշտաբը: Բարոյական օրենքները, որոնք նման կերպ պահպանվում են հարկադրանքով, քաղաքացիական օրենքներ են:

Ինչպես պայմանագրային տեսության մյուս ներկայացուցիչները, Հոբսը ևս ենթադրում է, որ բոլոր մարդիկ սկզբնապես ստեղծվել են բնության կողմից ֆիզիկական ու մտավոր հավասար ընդունակություններով (բնական հավասարություն), բոլորի համար միանման «ամեն ինչի իրավունքով» (բնական ազատություն): Դրա հետ կապված՝ կարող են սահմանվել ոչ միայն ուղղություններ, որոնցով Հոբսը բացահայտում է նմանությունը անտիկ փիլիսոփայությանը, հատկապես Պլատոնի փիլիսոփայությանը, այլ նաև նրանք,

ովքեր հայտնաբերում են տարբերություններ: Հորսը դիտարկում է մարդու իշխանության ծարավը բնական վիճակում որպես մարդու՝ ինքնապահպանման և մահի հանդեպ վախի հետևանք: Յուրաքանչյուր մարդ միշտ ձգտում է ավելիին: Առաջին մակարդակի մարդկային չափումը ժամանակակից պայմաններում դրսևորվում է ավելի պարզորոշ կերպով, քան օրինակ հնագույն փիլիսոփայության մեջ: Բարոյականության կապը ոչ երկրային բացարձակության հետ ավելի ազատ է, քան հնագույն փիլիսոփայության մեջ կամ անգամ քրիստոնեական աստվածաբանությունում:

Նման մակարդակներ կարելի է հայտնաբերել նաև Կանտի գործնական փիլիսոփայության համակարգում [4]: Առաջին երկու մակարդակները ներկայացված են ոչ բանական մարդու և բանական մարդու միջոցով, որոնց Կանտը հակադրում է իրար: Նրանք ենթարկվում են տարբեր օրենքների: Կենսաբանական մարդու համար գործում է պատճառականության սկզբունքը: Նրա գործողությունները բխում են կենսաբանական ցանկություններից, ինչի համար էլ նա ազատ չէ: Բանական մարդը կարող է դարձնել մտածողությունը իր վարքագծի հիմնական գապանակ: Բանականի էությունը հանդես է գալիս համարնդհանուր օրենքի տեսքով: Մարդու ազատությունը կայանում է նրանում, որ նա կարող է հետևել այդ ընդհանուր օրենքին:

Կանտի բարոյական և իրավական ուսմունքի հիմնարար սկզբունքն է՝ յուրաքանչյուր անձ օժտված է կատարյալ արժանապատվությամբ, բացարձակ արժեքով, և չի կարող դառնալ նույնիսկ ամենավեհ նպատակների, ընդհանուր բարօրության իրականացման միջոց: Մարդը բարոյական գիտակցության սուբյեկտ է և այդպիսին՝ նա իր արարքում պետք է առաջնորդվի ապրիորի՝ համապարտադիր բարոյական օրենքի հրահանգներով: Ընդ որում, մարդը պետք է «սովորի, թե ինչ է պետք մարդ լինելու համար»:

Համընդհանուր կապը իր արտացոլումը գտնում է կատեգորիկ իմպերատիվում, որի, մերձավորությունը դեպի ոսկե կանոնը հաճախ մատնանշում էին Կանտի համախոհները: Ինչ վերաբերում է երրորդ մակարդակին, ապա Կանտը այստեղ նույնպես տեսնում է իրավունքի դրսևորում արտաքին հարկադրանքում: Կանտի մոտ եղել են դժվարություններ դիրքորոշումը մշակելիս, որը նախատեսում է բանականության տեղը իրավունքում, քանի որ առաջին հերթին նա դարձնում էր բանականությունը գործուն ներքին կողմի միջոցով, այսինքն ինքնահարկադրանքի շնորհիվ, երկրորդ, նրա կողմից կառուցված բացարձակ բանական աշխարհում հաշվի չեն առնվել բանականության որոշակի ոչ ռացիոնալ կողմերը:

Ներկայումս լայնորեն տարածված է այն տեսակետը, որ ազատության ժամանակակից հասկացությունը սկզբնավորվել է Լուսավորության դարաշրջանում: Վերջինիս ուշադիր դիտարկումից պարզ է դառնում, որ այդ ժամանակ ձևավորվել են ազատության երկու հակադիր հասկացություններ: Այն, ինչը մեկում ներկայանում է որպես ազատություն, մյուսում կարող է ներկայանալ որպես անազատություն: Նման իրավիճակ առաջացել է իրավունքի փիլիսոփաների և իրավագետների միջև՝ բանավեճերի հետևանքով, որոնք մինչ այժմ չեն կորցրել իրենց արդիականությունը:

Հորսը կարող է ներկայացվել որպես ազատություն կատեգորիայի առաջին հետազոտող, ով որոշակի չափով ձևակերպել է քաղաքական ազատությունը, քանի որ այդ կատեգորիան հիմնարար է սահմանադրական քաղաքականության համար՝ սահմանված

Ֆրանսիական հեղափոխության ժամանակներից ի վեր: Բնական ազատությունը, ինչպես սահմանում է Հոբսը, կայանում է իշխանության անհազ ձգտման մեջ: Մարդու ազատությունը դիմադրության ազատությունն է, որը կարող է անձը հակադրել իշխանության ցանկացած ձգտման: Այն դրականորեն է ծառայում մարդու ինքնապահպանմանը: Տվյալ ազատությունը նպատակ ունի մարդուն ազատել մահվան վախից:

Սահմանափակումները, որոնք դրվում են մարդկային փոխհարաբերությունների վրա, բարոյական պարտականությունների և քաղաքացիական-իրավական օրենքների կողմից հասցնում են անսահմանափակ բնական ազատությունը; այսպես կոչված քաղաքացիական ազատության, որն իր բնույթով մնում է բնական ազատություն: Քաղաքացիական ազատությունը բնական ազատության այն չափն է, որը կարող է տրամադրվել յուրաքանչյուր անհատի մարդկանց համատեղ գոյակցության հաշվառմամբ:

Այլ է Կանտի հիմնադրույթը: Նրա համար ազատությունը կայանում է բանական ձգտումների ազատության մեջ, որը կարող է նշանակվել որպես համընդհանուր օրենքի իրացման ազատություն: Մենք ազատ ենք, եթե կատարում ենք մեր պարտականությունները և չենք խախտում ուրիշների ազատությունը:

Հակառակը, անազատ է գործում ոչ բանական մարդը, ով կարող է ապրել միայն իր կենսաբանական ձգտումներով: Մենք բնութագրում ենք այն որպես ազատության հասկացություն: Բարոյական ազատության այս հասկացությունը մնում է Կանտի փիլիսոփայության կենտրոնում, որը նա շարադրել է 1793թ. իր աշխատանքներից մեկում և այն նվիրված է կրոնական մոտեցումների քննարկմանը: 1797թ. «Բարքերի մետաֆիզիկական» աշխատանքում նա փորձեց տվյալ հասկացության հետ համեմատել «արտաքին ազատություն» հասկացությունը, որը շատ նման է Հոբսի «բնական ազատության հասկացությանը»:

Երբ հղում են կատարում Կանտին, ապա առաջին հերթին իրավունքի ուսմունքում կիրառում են «կամային» ազատությունը այլոց հարկադրական կամայականությունից, այսինքն Կանտի մոտ ազատության հասկացություններից երկրորդը, որը չնայած և պակաս կարևոր է նրա փիլիսոփայության կառուցման մեջ, բայց ավելի նման է ազատության Հոբսի հասկացությանը:

Լուսավորության շրջանում դրված էր հիմնարար հարց, արդյոք մենք ազատ են մեր կրքերի, թե բանականության շնորհիվ, որը կրքերը զսպում է որոշակի շրջանակներում: Տվյալ հարցի պարզաբանումը հնարավոր չէ առանց Լուսավորության դարաշրջանում ազատության մասին երկու հասկացությունների զարգացման պատմության տեսության: Ինչպես Հոբսը, այնպես էլ Կանտը դիմում են ազատության մասին քրիստոնեական ուսմունքին, չնայած նրանք այսպիսի կապը հիշատակում են միայն անուղղակիորեն:

Քրիստոնեական աստվածաբանություն ընդունում է ազատության երկու հասկացությունները՝ ի տարբերություն Հոբսի և Կանտի գաղափարախոսությունների: Փորձենք տալ ազատության մասին քրիստոնեական ուսմունքի համառոտ նկարագրությունը: Նշված ուսմունքը մշակվել է նախ և առաջ Երանելի Օգոստինոսի կողմից իր «Աստծո քաղաք» աշխատությունում և «Ներում և ազատ կամք» գրվածքում: Նոր ժամանակների սկզբում Մարտին Լյութերը հիմնվում էր Օգոստինոսի վրա, իսկ Էրազմ Ռոտերդամսկին հանդես էր

գալիս Լյութերի դեմ և զբաղեցնում էր դիրքորոշում, որը մոտ է Պելագիոսին:

Համաձայն Երանելի Օգոստինոսի ուսմունքի՝ սկզբում Ադամը դրախտում հաճույք էր ստանում հարատև կյանքի ազատությունից: Ահա նա ստացավ լավի և վատի միջև ընտրության ազատություն, որից նա օգտվեց մեղսագործության մեջ դեպի վատը, որն իր ազդեցությունը ունեցավ ողջ մարդկության համար: Նման ընտրության հետևանքը եղավ անմահության կորուստը: Այն առաջացավ որպես մեղքի համար վարձատրություն: Մարդկությունը ընկավ մեղքի ենթակայության տակ, որտեղից նա իրեն չի կարող դուրս բերել սեփական ուժերով: Այս անազատությունից մարդկությունը կարող է դուրս գալ միայն Աստծո հանդեպ սիրո միջոցով, որը վերադարձնում է անազատ մարդուն մեղսագործության ընթացքում կորցրած հավերժ կյանքի ազատությունը: Նրանում ահեղ դատաստանից հետո նորից կհայտնվի դրախտային վիճակը, ուր կկանգնի ընտրության ազատության խնդիրը լավի և վատի միջև [5]:

Օգոստինոսի և Պելագիոսի միջև բանավեճը, իսկ այդմ Լյութերի և Էրազ Ռոտերդամսկու բանավեճը ընթանում էր հետևյալ հարցի շուրջ: Արդյոք կարող է մարդը, ով մեղսագործության մեջ է, ազատության նշված վիճակը ձեռք բերի Աստծո ներողամտության (ողորմածության) միջոցով, թե նա կարող է դրանում ներդնել իր սեփական գործողությունները: Արդյոք Ադամի մեղսագործությունը վերացրեց սկզբնապես մարդուն տրված լավի ու վատի միջև ընտրության ազատությունը ամբողջությամբ թե մասնակիորեն:

Տվյալ դեպքում չկա հնարավորություն մանրամասն դիտարկել այստեղ հատուկ տեսական հարցը: Վճռական է այն, որ ազատության մասին քրիստոնեական ուսմունքում իրար կողքի առկա են ազատության երկու կատեգորիաներ: Մարդուն տրված է լավի և վատի միջև ընտրության հնարավորություն: Նրանց առջև նաև դրված է խնդիր կիրառել այն ազատության իմաստով, որն ուղղորդում է դեպի հարատև կյանք: Այն հանգամանքը, որ մարդը ազատորեն ընտրում է վատը, չի հակասում նրա՝ լավի ընտրության միջոցով վատից ազատվելու խնդրին: Լավի և վատի միջև ընտրության քրիստոնեական ազատության մեջ նորից տեսնում ենք Հոբսի բնական, դեռևս անսահմանափակ ազատությունը, մշտական կյանքի ազատության մեջ, որը միաժամանակ հանդիսանում է մեղքին ենթակայությունից դեպի ազատություն, ճանաչվում է Կանտի բարոյական ազատությունը: Ազատության երկու հասկացություններն էլ հակադրվում են իրար և միասնականության մեջ դիտարկվում են միայն քրիստոնեական ուսմունքում:

Միաժամանակ պարզաբանվել է ուղղությունը, որին հետևելով մենք հույս ունենք գտնել լուծում: Արդյոք մենք միաժամանակ ազատ չենք երկուսի միջոցով էլ: Դա կնշանակեր, որ մենք ազատ ենք մի վիճակում, որում մենք կարող ենք իրականացնել մեր կենսական շահերն՝ աշխարհում բոլորի հետ ներդաշնակության մեջ գտնվելով: Հնարավոր է, որ Լուսավորության ազատության երկու հասկացությունների կոմբինացիայում ներառված լինի ազատության և երրորդ հասկացությունը: Այդ դեպքում Պլատոնի էթիկայի համակարգի իրացման իմաստով ազատությունը կկայանար կյանքում, բանականությունում, չափավորությունում: Այն փաստը, որ մենք, դիտարկելով

ազատություն հասկացության ձևավորման պատմությունը, չենք դիմում Պլատոնի փիլիսոփայությանը, ունի իր հիմնավորումը: Պլատոնը ներակայացրել է այսօրվա համար արդիական էթիկայի համակարգ, սակայն ազատությանը պարզորոշ եզրագծեր այս համակարգում տվել է միայն քրիստոնեական աստվածաբանությունը: Բայց այն ոչ վերջին հերթին կապված է այն նշանակության հետ, որը քրիստոնեությունը տալիս է մարդու մեջ վատի կատեգորիային: Դրանում կարելի է տեսնել հնագույն հունական փիլիսոփայության որոշակի զարգացումը Նոր ժամանակների հայեցակարգերում:

Մեր դատողությունների արդյունքները ազատության ժամանակակից փիլիսոփայական-իրավական և իրավաբանական հասկացության համար պարզ են: Բավական է դրանց նկատմամբ որոշակի անդրադարձը: Այստեղ կարելի է նշել ազատության կամ իրավունքի, այսպես կոչված, սահմանափակ մոդելի կողմնակիցների և ազատության, այսպես կոչված, ինստիտուցիոնալ մոտեցման կողմնակիցների միջև հակասությունը: Ազատության սահմանափակ մոդելը սահմանել է իրավաբանական դոգմատիկան հատկապես 19-րդ դարում հանրային իրավունքում: Ազատության ինստիտուցիոնալ հասկացումը շեշտադրում էր այս սահմանափակ մոդելի թերությունները, սակայն չէր կարող փոխարինել ազատության մեկ այլ մոդելով [6]: Ուշադրությունից այստեղ հեռու է մնացել բանական ազատության բարոյական սահմանափակման հեռանկարը, ինչպես նաև Կանտի կողմից բացահայտված բանական ազատության այս բարոյական սահմանափակումը՝ որպես ազատության դիտարկման հնարավորություն: Տվյալ մոդելում բացակայում է պատկերացման համար հիմքը, որ իրավունքը հանդիսանում է ոչ միայն դրսից բնական իրավունքի սահմանափակում, այլ նաև ապահովում է բարոյական ազատության հավասարակշիռ վիճակը: Ազատության սահմանափակիչ մոդելը թույլ է տալիս լրացնել իրեն նման կերպ: Այս լրացման մեջ արտահայտում են գտնում նաև ինստիտուցիոնալ հասկացման էական մտային մոտիվները և արտահայտումը: Այդպիսին են ներսից ազատության ձևակերպման թեզիսը և ազատության միասնական հասկացման մեջ ազատական և սոցիալական կողմերի հավասարության մասին թեզիսը:

Այս երկու իրավաբանական տեսությունների հակասությունը սերում է, մեր կարիծիքով, Հեգելի և Կանտի հայեցակարգերի ոչ համարժեք ընկալումից: Ազատության ինստիտուցիոնալ հասկացության կապը Հեգելի փիլիսոփայության հետ հանգեցրեց նրան, որ Հեգելն ընկալեց Կանտի քննադատությունը: Կանտի մոտ բարոյական ազատության հասկացությունը հնարավոր է, որ տարբերվում է ֆորմալությամբ, բայց այն կամաժին չէ: Հեգելի կողմից առաջ է քաշվել այն քննադատական մոտեցումը, որ Կանտի բարոյական ազատության հասկացությունը չի հասնում որևէ վերջնակետի, ուստի այն չի կարող ընդունվել: Ազատության երկու ժամանակակից իրավաբանական տեսությունների հակասությունը կարող է այդպիսով լուծվել, եթե ելնենք Հորսի և Կանտի ազատության երկու մոտեցումների փոխհարաբերությունների ընկալումից:

Հորսի և Կանտի հայեցակարգային մոտեցումները ազատության, բարոյականության և իրավունքի մասին իրենց հետագա զարգացումը ստացան նոր և նորագույն ժամանակների իրավաբադաբական ուսմունքներում:

## **2. Բարոյականության մասին հիմնախնդրի շուրջ**

Էթիկայի ավանդույթներում բարոյականությունը բնութագրվում է յուրահատուկ երկակի հարաբերության միջոցով: Մի կողմից, այն դիտարկվում է տրանսցենդենտալության պրիզմայով, մյուս կողմից առօրյայում՝ բարոյականությունը ընկալվում է որպես մարդկային կրքերի սահմանափակման գործիք համընդհանուր շրջանակներում: Հին կտակարանը և քրիստոնեությունը այս երկակի հարաբերությանը՝ սիրո երկակի պատվիրանին տվել են ակնառու արտահայտություն, սիրիր Աստծուն ի սրտե և սիրիր քո մերձավորին ինչպես քեզ:

Բարոյականության անհրաժեշտությունը տրանսցենդենտալության մեջ զգացվում էր արևմտաեվրոպական փիլիսոփայության և էթիկայի պատմության բոլոր ժամանակներում: Չնայած այն որոշակի փիլիսոփայական և աստվածաբանական ուսմունքներում տարբեր կերպ է արտահայտվել, սակայն նմանությունը ընդհանուր միտումը ճանաչելի է: Պլատոնի մոտ այն, ինչը դրսևորվում է որպես լավի հանդեպ սեր, քրիստոնեության մեջ այն արտահայտվում է որպես Աստծո հանդեպ սեր: ճիշտ չի լինի Հոբսին որպես աթեիստի դիտարկումը: Սակայն եթե նա՝ «Լեվիաֆանի» առաջին նախադասությունում նշանակում է բնությունը որպես որոշակի արվեստ, որի միջոցով Աստված ստեղծել է աշխարհը և կառավարում է այն, ապա նա դրանով հեռանում է Աստծո մասին աստվածաբանների տեսակետից: Կանտի մոտ բարոյականության փիլիսոփայության բացարձակ կետը գործնական բանականության համընդհանուր օրենքն է կամ էլ ըստ Կանտի օրինականության ձևը:

Այժմ մեր ուշադրությունը ուղղենք բացարձակ բարոյականության ամրապնդման հարցից բարոյականության՝ մարդկանց միջև փոխհարաբերությունների վրա: Այստեղ միշտ գերակայել է հայացքների համաձայնեցվածությունը: Կրքերի զսպումը բանականության միջոցով տեղի է ունենում Պլատոնի մոտ մարդկանց միջև ընկերության ու հավասարության ձեռք բերման նպատակով: Մերձավորի հանդեպ սիրո քրիստոնեական պատվիրանը Հոբսի մոտ դրսևորվում է որպես ոսկե կանոն: Կանտը փորձում է մարդաբանության հանդեպ կատեգորիկ իմպերատիվը կիրառել բարոյական արժեքների և մարդկային առանձնահատկությունների մասին ուսումունքում: Համաձայն դրա յուրաքանչյուր առանձին մարդու համար կարևոր է սեփական կատարելագործմանը օժանդակության և ուրիշի երջանկության զարգացման պատվիրանը: Բարոյականության հիմնական պատվիրանը, որը վերաբերում է մարդկանց իրական փոխահարաբերություններին, կարող է վերատադրվել մեկ նախադասությամբ. «հարգիր ուրիշին»: Դրանով մենք վերաձևակերպել ենք մերձավորի հանդեպ սիրո քրիստոնեական պատվիրանը հարգանքի պատվիրանի Լուսավորության ազդեցության ներքո: Այն բարոյականության համակարգում ստանում է ուրիշին հարգելու դիրքորոշման միջոցով:

Ուրիշին հարգելու պատվիրանում կարող են առանձնացվել երկու մասեր, որը ոչ միշտ է դրսևորվում իր պարզորոշությամբ: Անհրաժեշտ է հարգել ցանկացած մարդու, ով ունի որոշակի կենսական բարիքներ: Կարևորագույն կենսական բարիքների ցանկում առանձնացված են ծնողները, կյանքը, ամուսնությունը, սեփականությունը և սոցիալական հեղինակությունը և հենց այդպիսի հաջորդականությամբ: Մրանք բարիքներ են, որոնց իրավունքը տրամադրում է իր պաշտպանությունը և որոնց տալիս է իրավական բարիքների

ձև: Մերձավորին հարգելու պատվիրանը նշանակում է մարդկանց հանդեպ բարեկամական վերաբերմունքի պատվիրան: Մենք այստեղ ունենք բարոյականության ոլորտ, որը ծածկում է իրավունքի բնագավառը: Այդպիսին էր Կանտի դիրքորոշումը իրավական ուսմունքի և մարդու բարոյապես արժեքավոր որակների մասին ուսմունքի տարանջատմամբ հանդերձ:

Մարդու կողմից այլ մարդու հանդեպ հարգանքի աղբյուրների մասին հարցին պատասխանը բովանդակվում է նաև բացարձակ բնույթի հանդեպ հաստատագրման մեջ, ուր ավանդույթը ամրապնդել է տվյալ հիմնարար բարոյական պատվիրանը: Այս բացարձակության էությունը կայանում է նրանում, որ այն չի պահանջում հետագա հիմնավորում: Բայց այստեղ պետք է լուսավորել տվյալ հարցի մի ոլորտ: Ըստ մեզ՝ մարդու կողմից այլ մարդու հանդեպ հարգանքի պատվիրանը ենթադրում է այլ մարդու հետ համակցություն, որն իրական է դարձնում այդ պատվիրանը: Մա կարող է լինել խմբերի կամ ժողովուրդների հանրույթ, ովքեր պայքարել են իրար դեմ, իսկ այժմ փորձում են խաղաղություն կնքել: Հանրույթի հետ կապը հանդես է գալիս որպես պատմական գործընթացի արդյունք, որը կապում է մարդկանց իրադարձությունների միասնական հոսանքում: Խոսքը գնում է ոչ թե պարտականության մասին, որը ծնում է կապ, այլ կապի մասին, որը հնարավոր է դարձնում պարտականությունը: Սրանում կարող է կայանալ սիրո քրիստոնեական պատվիրանի խորը իմաստը: Համաձայն քրիստոնեական պատկերացումների՝ սիրել մենք կարող ենք միայն այն ժամանակ, երբ մեզ սիրված կզգանք:

Նշանակությունը, որը մենք տալիս ենք հանրույթին որպես ուրիշին հարգելու պատվիրանի իրացման նախադրյալ, այժմ մեծ կշիռ ունի աշխարհի ժողովուրդների հարաբերություններում: Պարզ է նաև այն, որ հանրույթի բացակայության դեպքում բարոյական հարաբերությունները ընկալվում են որպես նվազ սերտ:

### **3. Իրավունքի մասին հարցի շուրջ**

Մեզ մնում է դիտարկել նախկինում հիշատակված մակարդակներից երրորդը՝ իրավունքը: Մեր փոխկապացվածության մեջ սա բարոյականության ու իրավունքի հարաբերության մասին հարցն է: Մենք ներառվում ենք վեճերի ոլորտ, որոնք արդեն վաղուց տարվում են բնական իրավունքի ներկայացուցիչների միջև մի կողմից և իրավական պոզիտիվիզմի ներկայացուցիչների մոտ՝ մյուս կողմից: Բանավեճերից տարբերակվում են ոչ այդքան օգտակար «կամ-կամ» բանաձևով: Իրավաբանը տիրապետում է մտային գործիքավորմանը, որը թույլ է տալիս հասկանալ տարբեր գործոնների համագործակցությունը, որոնք տանում են դեպի խնդրի լուծում: Պայմանագրի պարզ կնքումը ենթադրում է ոչ միայն նվազագույնը երկու կողմերի համաձայնեցված գործողություն, այլ նաև վերջինիս մոտ այնպիսի լիազորության առկայություն, որը ստացվել է օրենքի միջոցով: Հայեցողությունը, լինի այն դատական, պաշտոնական, մասնագիտական, կարող է ներկայացվել որպես ազատ և պայմանավորված միաժամանակ:

Բարոյականության և իրավունքի համագործակցությունը պոզիտիվ իրավունքում երբեք կասկածի տակ չի դրվել: Քանի որ ցանկացած մարդու կենսական բարիքներում տեսնում ենք նրա բնական ազատության արտահայտությունը, վերջինս պաշտպանվում է ինչպես մասնավոր, այնպես էլ հանրային իրավունքի կողմից: Իրավական բարիքների կատալոգը մասնավոր իրավունքում, այդ թվում քաղաքացիական իրավունքում, իր



հիմքում դժվար թե տարբերվի բարիքների կատալոգից, որոնք պաշտպանվում են սահմանադրության և օրենսդրության կողմից, անգամ եթե պաշտպանության ուղղությունը այլ է: Իր վերջնական արտահայտումը իրավական և բարոյական բարիքների պաշտպանությունը գտնվում է պոզիտիվ իրավունքի համապարտադիր իրավանորմերում:

Ամփոփելով նշենք, որ ազատությունը, բարոյականության և իրավունքը սոցիալական գոյի հավերժ ուղեկիցներն են, որոնք անքակտելի կերպով կապված ու պայմանավորված են միմյանց հետ. այսպես՝ ազատությունը առանց իրավունքի հնարավոր չէ, այն հանդես է գալիս իրավունքի սահմաններում, իրավունքն առանց ազատության արժեհամակարգի կվերածվի մերկ հարկադրանքի, բացի դրանից՝ իրավունքի բովանդակության արժեքներից է դրա բարոյական լինելը, Կանտի խոսքերով ասած՝ իրավունքն իր էությանը պետք է համապատասխանի «բարոյական իմպերատիվին»:

### **Քրականության ցանկ**

1. Պլատոն: Չորս հատորով: Հատոր IV: Պետություն: Երևան, 2017:
2. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции. «Наука» М., 1979, с. 143.
3. Нерсесянц В.С. История политических и правовых учений. Норма., М., 2005, С.270-271.
4. Պլատոն, նշվ. աշխ., Հատոր IV, էջ 42:
5. Միրումյան Կ., Քաղաքական ուսմունքների պատմություն: Երևան, 2006, էջ 402:
6. История политических и правовых учений. Средние века и возрождение. Отв. ред. В.С.Нерсесянц. М., «Наука» 1986 с. 14-15.

**Сафарян Г., Малхасян Л. - О СООТНОШЕНИИ СВОБОДЫ, МОРАЛИ И ПРАВА.** Всесторонне рассмотрели проблемы, связанные с соотношением свободы, морали и права с позиций христианского учения, философских систем Платона, Томаса Гоббса и Иммануила Канта.

**Safaryan G., Malkhasyan L. - ON THE RELATIONSHIP BETWEEN FREEDOM, MORALITY AND LAW.** The authors have comprehensively discussed the problems related to the relationship between freedom, morality and law from the perspective of Christian doctrine of the philosophical systems of Plato, Thomas Hobbes and Immanuel Kant.

**Keywords:** law, morality, freedom, formal equality, state, laws, Christian doctrine.