



Տ. ՇԱՀԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ
Միաբան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի, ԳՀՃ

ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔ ԵՒ ԵԿԵՂԵՑԻ

ԱՐԴԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ

Ի՞նչ է կանոնական իրավունքը, եկեղեցագիտության ո՞ր ճյուղերն է այն ուսումնասիրում: Աստվածաբանական գիտությունների մեջ ընդհանրապես սերտորեն շաղկապված այս երկու հարցերն առաջին հայացքից պարզ եւ հստակորեն սահմանված են: Սակայն այստեղ առկա է մի կարեւոր պարագա. կանոնական իրավունքը կարող է միանշանակորեն վերաբերել թե՛ եկեղեցու իրավական ավանդությանը եւ թե՛ այն գիտությանը, որն ուսումնասիրում է եկեղեցական իրավունքի ու եկեղեցու առաքելության իրավական դրսեւորումները: Մեկ բան, այնուամենայնիվ, անվիճելի է. իր մեթոդներով եւ ուսումնասիրության մպատակով «կանոնական իրավունք» հասկացությունն ուղղակիորեն առնչվում է եկեղեցուն՝ իբրեւ աստվածային շնորհի սպասարկման կանոնական եւ կարգավորված հաստատություն: Այս առումով կանոնական իրավունքը շոշափում է ինչպես իրավունքի աստվածաբանությանը, այնպես եւ եկեղեցաբանությանն առնչվող հարցեր՝ եկեղեցու պաշտոնական վարդապետության տեսանկյունից: Հետեւաբար՝ «կանոնական իրավունք» հասկացությունը չի սահմանափակվում զուտ իրավունքին առնչվող եկեղեցական ընկալումների ծիրից ներս, այլ նաեւ քննում ու պատասխանում է այնպիսի հարցերի, ինչպիսիք են, օրինակ, ի՞նչ չափով է կանոնական իրավունքն առնչվում իրավունքի հիմունքներին ու դրույթներին ընդհանրապես, ի՞նչ առնչակցության եզրեր կամ տարբերություններ կարող են ունենալ իրավունքի փրկիսոփայությունն ու եկեղեցաբանությունը (այլ խոսքով՝ կանոնի աստվածաբանությունը) եւ այլն: Ավելին՝ ներկայիս հասարակության

մեջ, օրեցօր աճող բարոյական հարցերի ու հիմնախնդիրների առկայությունը, օրակարգային է դառնում նաեւ բարոյական աստվածաբանությունը, ինչու չէ՝ նաեւ բարոյական իմաստասիրության փոխհարաբերությունը կանոնական իրավունքի եւ վերջինիս դրույթների ու մեթոդների կիրառելիության հետ: Միով բանիվ՝ այնքանով, որքանով Եկեղեցին ներգրավվում է արդի հասարակության հիմնահարցերի ու խնդիրների մեջ, ավելի ու ավելի է զգացվում այս աշխարհում հասարակության հետ իր հարաբերությունները կարգավորող Եկեղեցու կանոնական-իրավական գործիքակազմը ժամանակակից եւ բազմագործառույթ դարձնելու անհրաժեշտությունը:

Մեր ուսումնասիրությունն անդրադառնում է կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության փոխհարաբերությունների վերաբերյալ արդի տեսություններին՝ ամփոփ դիտարկելով քրիստոնեական տարբեր ավանդույթների մեջ ձեւավորված ժամանակակից հիմնական մոտեցումները, որոնք նպաստել են կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի սահմանմանը, ինչպես նաեւ դրանց տեսական-մեթոդական առանձնահատկություններին: Այս իմաստով, իհարկե, պետք է ծանոթանալ արեւմտյան քրիստոնեության, հատկապես կաթոլիկ եկեղեցական ավանդույթին եւ դրա զարգացման արդյունքում առաջացած մեկ այլ ավանդույթի՝ բողոքական աստվածաբանական մտքին¹, եւ կանոնական իրավունքի զարգացած համակարգ ունեցող օրթոդոքս-բյուզանդական ավանդությանը:

Բողոքական հարացույց

Բողոքական ավանդույթի մեջ Մարտին Լյութերի առաջ քաշած Օրենքի եւ Ավետարանի հակասության գաղափարը հետագայում ծնունդ տվեց այսպես կոչված իրավական պոզիտիվիզմին (positivisme juridique), որի համաձայն, չնայած բնական օրենքի առկայությանը, բնական իրավունքներ, իբրեւ այդպիսին, գոյություն չունեն: Այսպիսով՝ մարդկային բոլոր իրավունքները տրվում եւ սահմանվում են աշխարհիկ իշխանությունների կողմից՝ անհատի ազատ կամքով ու փոխադարձ

¹ Հենց վերջիններիս հակամարտության եւ ավելի ուշ շրջանում՝ փոխառնչակցության արդյունքում է ծագել աստվածաբանության եւ կանոնական իրավունքի հարաբերության խնդիրը՝ իբրեւ այս ոլորտում համեմատաբար նոր խնդրակարգ:

համաձայնության մը: Այս տեսության հիմքում ընկած էր եկեղեցաբանական դուալիզմի (dualism ecclésiologique) մոտեցումը, որով տարանջատվում էին անտեսանելի կամ հոգեւոր (ecclesia abscondita/spiritualis) եւ ընդհանրական կամ տեսանելի (ecclesia universalis/visibilis) եկեղեցիները²: Վերջինը, կրելով հանդերձ եկեղեցու կյանքում մարդկային գործոնի ազդեցության հետքերը, չէր կարող իր կարգով ու կանոնով վճռորոշ դեր խաղալ փրկչագործության մեջ: Այս գաղափարը հստակ ձեւակերպել է իրավունքի բողոքական հայտնի մասնագետ Ռուդոլֆ Զոմեր. «Կանոնական իրավունքը դրսեւորվում է ամենից առաջ իբրեւ եկեղեցու հոգեւոր բնույթի դեմ մի հարձակում... եկեղեցու բնույթը հոգեւոր է, իսկ օրենքինը՝ աշխարհիկ: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքի բնույթն ինքնին հակասում է եկեղեցու բնույթին»³: Նմանօրինակ հաստատման արդյունքում առաջանում է մեկ այլ բացասական, ժխտական մոտեցում՝ եկեղեցաբանական սպիրիտուալիզմ (spiritualisme ecclésiologique), որի համաձայն՝ եկեղեցին, իբրեւ բացառապէս հոգեւոր հասկացություն, ենթակա է միայն աստվածային, հոգեւոր օրենքին (ius divinum)՝ դրանով իսկ բացառելով կանոնական իրավունքի եւ դրա աստվածաբանական դրսեւորման որեւիցէ հնարավորություն:

Այնուամենայնիվ, Երկրորդ աշխարհամարտի ավարտից հետո բողոքական շրջանակներում սկսեց լայնորեն շրջանառվել եկեղեցական իրավունքն աստվածաբանորեն հիմնավորելու խնդիրը: Վերջինս սերտորեն պայմանավորված էր աշխարհաքաղաքական ու հասարակական այն վիճակով, որում հայտնվել էր Գերմանիան պատերազմի ավարտից հետո, երբ ծագել էր եկեղեցու եւ գերմանական պետության հետ հարաբերությունների իրավական կարգավորման խնդիրը⁴: Արդեն իսկ

² Տեսությունը հիմնականում ծագում է Մարտին Լյութերի աստվածաբանական ժառանգությունից, մասնավորապէս՝ նրա եկեղեցաբանական հայացքներից: Կաթոլիկ եկեղեցաբանական-քաղաքական հայացքների իր քննադատության մեջ Լյութերն առանձնացնում էր այն իրական, ճշմարիտ եկեղեցին, որը չի ազդվել իշխանության ու Աստծու արդարության վերաբերյալ եղծված գաղափարներից, բայց եւ թաքնված է, անտեսանելի ու ցրված աշխարհով մեկ (լատ.՝ «ecclesia abscondita et dispersa»): Հետագայում Լյութերն օգտագործեց այս գաղափարը տարանջատելու համար մկրտված հավատացյալներից բաղկացած տեսանելի, երկրային եկեղեցին (լատ.՝ «ecclesia visibilis, manifesta, universalis») հոգեւոր ու անտեսանելի եկեղեցուց: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս J. HECKEL, *Lex Charitatis: A Juristic Disquisition on Law in the Theology of Martin Luther*, transl. and edit. by Gottfried G. Krodel, Grand Rapids: Michigan/Cambridge, U.K., 2010, էջ 71, 210:

³ Տե՛ս R. SOHM, *Kirchenrecht*, I. Die geschichtlichen Grundlagen, München/Leipzig, 1923, էջ 700:

⁴ Տե՛ս L. GEROSA, *Canon Law*, English transl. by Lit Verlag, Continuum, London/New York, 2002, էջ 11:

բողոքական հայտնի աստվածաբան Կառլ Բարթը փորձել էր աստվածաբանական վերլուծությունների միջոցով որոշակի միջանկյալ լուծում գտնել լյութերական «Օրենքն ընդդեմ Ավետարանի» հակասությունը՝ չկարողանալով, սակայն, հաղթահարել բնական իրավունքի եւ կանոնի շփոթության միջնադարյան մոտեցումը⁵: Ինչպես նկատում է բողոքական մեկ այլ հայտնի աստվածաբան Վոլֆհարտ Պաննենբերգը, կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի եւ ընդհանրապես աստվածաբանության ելակետերը հիմնականում ունեին արարչաբանական եւ քրիստոսաբանական բնույթ⁶: Սա նշանակում էր, որ բողոքական աստվածաբանական միտքը, փորձելով որոշակիություն հաղորդել Եկեղեցի-պետություն եւ Եկեղեցի-հասարակություն հարաբերություններին, հիմնականում վերլուծում էր աշխարհի դրվածքն իբրեւ արարչական կարգ, որպես Քրիստոսի կողմից տրված իրականություն, որը, սակայն, անհրաժեշտաբար պետք է ընկալվեր եւ իրավունքի ծիրից ներս դիտարկվեր բացառապես Տիրոջ ուսմունքի ու վարդապետության լույսի ներքո: Սրանով է պայմանավորված օրենքի կամ իրավունքի վերաբերյալ առկա պատկերացումների հետ բողոքական իրավագետ-աստվածաբաններ Հեկկելի «սիրո հոգեւոր օրենք», Վոլֆի «աստվածաշնչյան օրենքի տեղիներ» կամ Դոմբուալի «շնորհի օրենք» տեսությունների պարագրքսալ անհամապատասխանությունը⁷: Այսպիսով՝ բողոքական աստվածաբանական մտքի համար, աստվածային օրենքի բացարձակ անդրանցական ու հոգեւոր բնույթի շեշտադրմամբ, գրեթե անհնար է դառնում շփման որեւէ եզր գտնել մարդկային գործոնի վրա հենված (ըստ բողոքական աստվածաբանական մոտեցման) եկեղեցական իրավունքի եւ օրենքի հետ⁸:

⁵ Խոսքը 1938 թ. հրատարակված „Rechtfertigung und Recht“ (Քավություն եւ Օրենք) գրքի մասին է. տես L. GEROSA, Canon Law, էջ 7. հմմտ. նաեւ V. ROUCO, Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs, „Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung“, Paderborn: München, 2000, էջ 113–140. W. PANNENBERG, Zur Theologie des Rechts, „Zeitschrift für evangelische Ethik“, vol. 7, 1 (1963), էջ 1–23:

⁶ Տես W. PANNENBERG, նշ. աշխ., էջ 1–2:

⁷ Տես L. GEROSA, Canon Law, էջ 11:

⁸ Առավել մանրամասն տես W. STEINMÜLLER, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht, Köln/Graz, 1968 (Յ. Հեկկելի համար՝ էջ 17–237, է. Վոլֆի համար՝ էջ 257–456, Հ. Դոմբուալի համար՝ էջ 455–788):

Կաթոլիկ հաւացույց

Կաթոլիկ աստվածաբանական շրջանակները, իհարկե, չէին կարող անտարբեր մնալ բողոքական մտածողների՝ նմանօրինակ հարցերի արծարծման նկատմամբ: Մասնավորապես Վատիկանի Բ. ժողովից հետո, երբ մեթոդական բողոքովին նոր հիմքերի վրա դրվեց կանոնական իրավունքի, եկեղեցաբանության, բարոյական աստվածաբանության եւ եկեղեցագիտական մի շարք այլ ճյուղերի ուսումնասիրությունը, կաթոլիկ կանոնագետներն ու աստվածաբաններն առաջ քաշեցին բազմաթիվ տեսություններ⁹:

Արդեն իսկ Վատիկանի Բ. ժողովից մոտավորապես երկու տասնամյակ առաջ կաթոլիկ հայտնի կանոնագետ Հանս Բարիոնը, հակադարձելով Ռ. Զոմի տեսակետին, սահմանեց կանոնական իրավունքն իբրեւ եկեղեցու հավատի եւ վարդապետության իրավական գրսեւորում¹⁰: Բարիոնի վերլուծությունների համաձայն՝ կանոնական իրավունքն է հենց եկեղեցու գաղափարի հիմնական գործառույթը¹¹: Այն սերտորեն կապված է եկեղեցու նվիրապետական համակարգին, որովհետեւ վերջինս հաստատված է աստվածային օրենքի վրա եւ հենց այդ ուժով է սահմանում կանոնական իրավունքի իրավական գործառույթը: Ընդհանուր առմամբ Բարիոնի բերած նորույթն այս ոլորտում երկու հիմնական հասկացությունների շուրջ է ամփոփվում՝ կանոնական իրավունքը որպես դոգմայի, հրամանակարգ վարդապետության իրավական սահմանում (Rechtssatz) եւ կանոնական իրավունքն իբրեւ եկեղեցաբանական իրողություն:

Եկեղեցաբանական նույն մոտեցմամբ էր իր տեսությունն առաջ քաշել Գ. Զյոնգենը, որի կարեւոր աշխատություններն¹² այս ոլորտում, կարելի է ասել, միջնադարյան կանոնագիտական մտքի վերարժեւորումն էին՝ ըստ ժամանակակից մարտահրավերների ու հիմնախնդիրների:

⁹ Այս մասին տե՛ս L. GEROSA, L'interprétation de la loi dans l'Eglise: principe-paradigme-prospective, coll. Parole et Silence, Lugano, 2004, էջ 117–156:

¹⁰ Տե՛ս H. BARION, Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, „Kirche und Kirchenrecht gesammelte Aufsätze“, Paderborn, 1984. «Հավատը սահմանում է եկեղեցու մասին գաղափարը, իսկ վերջինս էլ՝ կանոնական իրավունքը» (էջ 26):

¹¹ Տե՛ս H. BARION, նշ. աշխ., էջ 13:

¹² Տե՛ս G. SÖHNGEN, Gesetz und Evangelium, Ihre analoge Einheit: theologisch-philosophisch—staatsbürgerlich, Freiburg/München, 1957. նույն հեղինակի՝ Grundfragen einer Rechtstheologie, München, 1962:

Հաստ Գ. Զյոնգենի՝ Օրենքի եւ Ավետարանի փոխհարաբերությունը կաթոլիկ վարդապետության տեսանկյունից չի կարող նույնացվել, այսինքն՝ դրանք պետք է հստակ զատորոշել՝ ի տարբերություն միջնադարյան “analogia nominum”-ի («անվանական համանմանություն»): Օրենքի եւ Ավետարանի հարաբերությունները կարելի է դիտարկել միայն “analogia relationis”-ի («հարաբերությունների համանմանություն») լույսի ներքո: Այնուամենայնիվ, Օրենքը նոր օրենքի՝ քրիստոնեական վարդապետության հրամայականն է, որը, սակայն, իբրեւ հիմք ունի քրիստոնեական սերն ու շնորհը՝ ըստ Թովմա Աքվինացու սահմանման¹³: Սրանով է քրիստոնեական օրենքը, այսինքն՝ կանոնը տարբերվում հինկտակարանյանից, որոնց նույնացմանն այդքան խիստ քննադատությանմբ էր վերաբերվում Լյութերը: Ընդ որում, կանոնական իրավունքը չէ, որ առաջնորդում է փրկության. այն միայն ծառայում է իրավական ու կանոնական գործառույթներից վեր կանգնած աստվածային շնորհի օրենքին¹⁴:

Առանձին կանոնագետ-աստվածաբաններից զատ, կաթոլիկ իրականության մեջ իրենց մշակած տեսություններով հայտնի են նաեւ Իտալիայի աշխարհիկ կանոնական դպրոցը եւ Նավարայի կանոնագիտական-իրավագիտական հետազոտության ինստիտուտը: Դրանցից առաջինը մտահոգված էր կանոնական իրավունքն իբրեւ իրավագիտության առանձին ճյուղ պետական համալսարաններում ներմուծելով եւ ըստ այդմ՝ կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության ոլորտում նոր մեթոդական փոփոխություններով: Իրականում այս մոտեցումն առավել ներշնչված էր ԺԹ. դարի իրավական պոզիտիվիզմի իրավագիտական-փիլիսոփայական դրույթներից: Սա նշանակում էր, որ կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության կարեւոր ելակետ էր պետական-օրենսդրական դրույթների հետ վերջինիս համապատասխանեցումը, ինչպես նաեւ դրա հիման վրա կանոնական իրավունքի ոլորտում նոր, ինքնաբավ իրավական համակարգի ստեղծումը¹⁵:

Նավարայի կանոնագիտական դպրոցը որդեգրեց ավելի մեղմ ու համադրական մեթոդ: Իսպանացի կանոնագետների կարծիքով՝

¹³ «Lex nova est ipsa gratia»՝ «Նոր օրենքն ինքնին շնորհի՛ օրենքն է»։ տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 12–13:

¹⁴ Զյոնգենի տեսության մասին առավել մանրամասն տե՛ս M. GRAULICH, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Verlag Ferdinand Schöningh, 2006:

¹⁵ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 17–18:

անհրաժեշտ է կանոնական իրավունքը վերլուծել նպատակային երկու ելակետի համաձայն՝ Վատիկանի Բ. ժողովի եկեղեցաբանական փաստաթղթերի եւ Իտալիայի աշխարհիկ կանոնական դպրոցի սահմանած իրավական-կանոնական մեթոդների լույսի ներքո¹⁶։ Սրանով բացահայտվում էր կանոնական իրավունքի մեկ այլ կարեւոր կողմ՝ եկեղեցում սոցիալականության եւ իրավականության փոխհարաբերությունը։ Նավարրայի դպրոցի տեսակետի համաձայն՝ եկեղեցում իրավական կողմը ոչ միայն աստվածային անդրանցական օրենքի արտացոլումն է, այլ նաեւ հասարակական-եկեղեցաբանական անհրաժեշտություն, առանց որի եկեղեցին պարզապէս չի կարող ընկալելի դառնալ այս աշխարհում։ Այլ խոսքով՝ կանոնական իրավունքը եկեղեցուն իր Հիմնադրի կողմից տրված հասարակական կարգի պահպանման հիմնական սկզբունքն է։ Այս դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչ Դե Լա Հեռայի պնդմամբ՝ եկեղեցում իրավաստեղծ սկզբունքն անհրաժեշտաբար հենվում է Քրիստոսի բացարձակ կամքի վրա, առանց որի այստեղ ստեղծվող որեւիցէ կանոն չի կարող կիրարկելի եւ ընդունելի լինել եկեղեցական կյանքում¹⁷։ Այնուամենայնիվ, Նավարրայի դպրոցի մոտեցումը կանոնական իրավունքի եւ եկեղեցաբանության համադրման հարցում շարունակում է մնալ ոչ թէ աստվածաբանական, այլ իրավաբանական գիտությունների առանձնահատկություն¹⁸։

Կանոնական իրավունքն աստվածաբանական ծիրից ներս հասկանալու եւ մեկնելու միեւնույն տեսանկյունից, բայց տարբեր մոտեցումներով տեսություններ են ներկայացնում Վ. Բերտրամսի, Պ. Հուլզինգի եւ Կ. Մյորսդորֆի աշխատությունները¹⁹։

¹⁶ Նավարրայի դպրոցի կանոնագիտական ուսումնասիրությունները հիմնականում հրատարակվում են հետեւյալ երկու գիտական հայտնի պարբերականներում՝ «Ius Canonicum» եւ «Fidelium Iura»։

¹⁷ SÉA A. DE LA HERA, Introducción a la ciencia del derecho canonico, Madrid, 1967, էջ 217։

¹⁸ Իսպանախոս դպրոցների որոշ ներկայացուցիչներ, սակայն, մատնանշել են կանոնական իրավունքն աստվածաբանությունից, իսկ վերջինս իրավաբանությունից տարանջատելու անհրաժեշտության մասին. տե՛ս URRESTI TEODORO IGNACIO JIMENEZ, La ciencia del derecho canonico o canonistica, ¿es ciencia teologica?, «Revista Española de Derecho Canónico», vol. 41, №118 (1985), էջ 51–53։

¹⁹ SÉA W. BERTRAMS, Die Eigennatur des Kirchenrechts, Gregorianum 27 (1946), էջ 527–566. նույն հեղինակի՝ Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, „Gregorianum“ 29 (1948), էջ 588–593. P. HUIZING, Reform des kirchlichen Rechts, „Concilium“ 1 (1965), էջ 670–685. նույն հեղինակի՝ Teologia pastorale dell ordinamento canonico, „Gregorianum“ 51 (1970), էջ 113–128. K. MÖRS DORF, Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, „Münster Theologische Zeitschrift“ 3 (1952), էջ 329–348. նույն

Վ. Բերտրամսի տեսությունն ամեն առումով կարելի է բնորոշել իբրեւ զուտ աստվածաբանական, քանի որ այն հենվում է այսպես կոչված մարդեղության սկզբունքի վրա: Գերմանացի հիսուսյան միաբանի կարծիքով՝ ինչպես մարդկային ամեն մի հասարակարգում, այնպես էլ Եկեղեցում ներքին մետաֆիզիկական իրականությունը չի կարող իրացվել առանց իրավական-հասարակական արտաքին միջնորդության²⁰: Եկեղեցուն նրա Հիմնադրի տված սրբագործման ու քահանայագործության իշխանությունը Վ. Բերտրամսը վերագրում է Սրբազան խորհուրդների մատակարարմանը, իսկ վարդապետելու եւ ղեկավարելու իշխանությունը՝ օրենսդրական լիազորությանը²¹:

Հոլանդացի Պ. Հուլզինգի տեսությունը պետք է հասկանալ Վատիկանի Բ. ժողովից անմիջապես հետո կանոնագիտական ու աստվածաբանական շրջանակներում տարածված «Կանոնական իրավունք՝ առանց աստվածաբանության, եւ աստվածաբանություն՝ առանց իրավականության» ծրագրի լույսի ներքո²²: Տեսության համաձայն՝ կանոնական իրավունքը, իբրեւ այդպիսին, տարբերակվում է աստվածաբանությունից եւ որպես եկեղեցական կարգուկանոն՝ ավելի սերտ հարաբերակցության մեջ է հովվական առաքելության ու Եկեղեցու խորհուրդների հետ: Այս իմաստով կանոնական իրավունքը՝ որպես ցանկացած հասարակության մեջ անհրաժեշտաբար ծնունդ առնող իրավական կարգ, պարտադիր է դառնում այդ հասարակության յուրաքանչյուր անդամի համար, առանց որի ո՛չ կանոնական իրավունքը կարող է ունենալ իրավական հիմք, ո՛չ էլ հասարակությունը գոյատեւել իբրեւ այդպիսին²³: Այս տրամաբանությունմբ, իհարկե, կանոնական իրավունքը դիտարկվում է բացառապես որպես արտաքին մի երեւույթ, ընկերվարական-հասարակական բնույթի մի իրողություն, որը կտրված է բնազանցական-աստվածաբանական հիմնավորումներից:

հեղինակի՝ Word und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ 134 (1965), էջ 72–79:

²⁰ Տե՛ս W. BERTRAMS, Die Eigennatur des Kirchenrechts, էջ 529–532:

²¹ Այս տեսության կողմ եւ դեմ կարծիքների վերլուծության մասին տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 21–22:

²² Ծրագիրը մասնավորապես ձեւակերպվել է 1965 թ. հիմնադրված „Concilium“ միջազգային աստվածաբանական պարբերականի առաջին իսկ էջերում. տե՛ս N. EDELBY - J. JIMENEZ, Kirchenrecht und Theologie (Vorwort), „Concilium“ 1 (1965), էջ 625–626:

²³ Տե՛ս P. HUIZING, Teologia pastorale dell'ordinamento canonico, էջ 113–128:

Վ. Բերտրամսի եւ Պ. Հուլզինգի մոտեցումների համադրման մի առանձնահատուկ փորձ է Կ. Մյորսդորֆի տեսությունը, որի համաձայն՝ Եկեղեցու իրավական կարգն ինքնին առկա է վերջինիս աստվածամարդկային բնության եւ նրա Հիմնադրի տված աստվածային իշխանության մեջ: Այսպիսով՝ մարդեղության խորհրդի եւ Եկեղեցու իրավական կարգի միջեւ Կ. Մյորսդորֆի հաստատած կապը եկեղեցաբանական բնույթի է, որն ամբողջանում է երկու հիմնական հասկացությունների՝ Բանի եւ խորհրդի շուրջ²⁴: Հենց այս երկուսի միջոցով է հաստատվում, ըստ գերմանացի կանոնագետի, տեսանելի Եկեղեցին: Նա ոչ միայն աստվածաբանական-եկեղեցաբանական, այլ նաեւ փրկիսոփայական հիմնավորման միջոցով է փորձում ցույց տալ Բանի եւ խորհրդի կարեւորությունը Եկեղեցու կյանքում: Այսպես՝ Է. Բանը (խոսք իմաստով), Է՛լ խորհուրդը մարդկային հասարակությունների կյանքում ունեն հաղորդակցական բնույթ, ու քանի որ դրանք ձեռք են բերում օնտոլոգիական արժեք, ուրեմն եւ՝ տեսանելի, իրավական համակարգի ստեղծման հիմքը դառնալու նպատակով ամբողջապես կիրառելի են Եկեղեցու կյանքում: Չէ՞ որ ցանկացած, նույնիսկ ոչ քրիստոնեական հասարակության մեջ է իրավական համակարգն ստեղծվում խոսքի եւ խորհրդի տեսքով: Քրիստոնեական Եկեղեցու կյանքում դրանք երկուսն էլ ունեն իրավական, կանոնական բնույթ (rechtlichen Charakter)²⁵: Խոսքը կամ Բանը եկեղեցական-աստվածաբանական մտածողության մեջ քրիստոսաբանական նշանակություն ունի, իսկ խորհուրդը (sakrament), կրելով հանդերձ խոսքի կամ Բանի աստվածաբանական բովանդակությունը, հանդես է գալիս որպես կանոնական իրավունքի մեջ հատուկ մի նշան (Rechtssymbol)²⁶: Այս առումով այն նաեւ անտեսանելի իրականության դրսեւորումն է տեսանելի, իրական աշխարհում, այլ իմաստով՝ եկեղեցական հոգեւոր կյանքում²⁷: Հետեւաբար՝ սերտորեն փոխառնչակցվող խոսքն ու խորհուրդը, իբրեւ Քրիստոսի կյանքին հավատացյալի մասնակցության անհրաժեշտ պայմաններ, դրսեւորվելով Եկեղեցու սրբազան իրավունքին բնորոշ պարագաներով, տարբերվում են պետական

²⁴ Իր այս գաղափարները Կ. Մյորսդորֆը զարգացրել է հատկապես „Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung“ հոդվածում:

²⁵ Տե՛ս K. MÖRS DORF, Kirchenrecht, „Lexikon für Theologie und Kirche“, vol. VI (1961), էջ 248:

²⁶ Տե՛ս անդ, էջ 249–250:

²⁷ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 26–27:

կամ աշխարհիկ իրավունքից: Խոսքն ու խորհուրդը, ազատ ընտրությունամբ ընդունվելով հավատացյալի կողմից, տալիս են աստվածային շնորհի (Gabe) մատակարարման հնարավորություն՝ միաժամանակ, սակայն, նրան դնելով Եկեղեցու սրբազան իրավունքից բխող բոլոր պայմաններն իրականացնելու եւ կատարելու կանոնական պարտականություն առջեւ (Aufgabe)²⁸:

Առանձին աստվածաբան-կանոնագետների զարգացրած այս տեսությունները հետագայում հիմք հանդիսացան Կաթոլիկ Եկեղեցու կողմից կանոնական իրավունքի ոլորտում ձեւակերպված պաշտոնական դիրքորոշումների համար: Ըստ այսմ՝ առկա տեսությունները մեծավ մասամբ կաթոլիկ եկեղեցական իրականությունը սերտորեն կապում են կանոնական իրավունքի հետ՝ վերջինս դիտարկելով ոչ թե իբրեւ արտաքին մի երեւույթ, այլ հենց Եկեղեցու կյանքին ու բնույթին կից մի իրողություն: Վերոնշյալը հաստատվում է Վատիկանի Բ. ժողովի ամենաէական փաստաթղթերից մեկի («Lumen Gentium» — «Լոյս մարդկան») սկզբունքով, որի համաձայն՝ Եկեղեցին նախեւառաջ խորհրդական, միասնիկ իրականություն է, որն ընկալվում է միայն հավատի միջոցով²⁹: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքը նույնպես ածանցվում է այս խորհրդական իրականությունից՝ այս անգամ, սակայն, ոչ թե Ավետարանի կամ Եկեղեցու խորհուրդների փրկչագործական նշանակությամբ, այլ ավելի շուտ իբրեւ Քրիստոսի խորհրդական մարմնի առաքելությունն իրավական, կանոնական դաշտի սկզբունքների համաձայն այս աշխարհում կազմակերպող եկեղեցաբանական իրողություն: Հետեւելով Ի. դարավերջի կաթոլիկ աստվածաբանների ձեւակերպումներին՝ կարելի է առանձնացնել կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմնավորման երեք անհրաժեշտ գործոն՝ ա. եկեղեցական համայնք, բ. կրոնական ազատություն եւ գ. հավատի միասնություն³⁰: Դրանք հստակ արտահայտված են Վատիկանի Բ. ժողովի պաշտոնական փաստաթղթերում եւ կոնդակներում՝ որպես կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության՝ Եկեղեցու ներքին կյանքից բխող իրականություններ:

Արդեն իսկ «Աստծու ժողովուրդ» եւ «հաղորդություն» հասկացությունները Վատիկանի Բ. ժողովը վերարժեւորել էր եկեղեցական

²⁸ Տե՛ս անդ, էջ 26:

²⁹ Տե՛ս “Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium”, I 1, “De Ecclesiae Mysterior”:

³⁰ Տե՛ս L. GEROSA, Canon Law, էջ 28:

համայնքի նոր գաղափարի շրջանակում: Դրանով Աստծու հայտնությունը մարդու ազատ կամքով տրվող պատասխանը զետեղվեց սիրո եւ ազատության հիման վրա ձեւավորված եկեղեցական համայնքի շրջանակում՝ իբրեւ գերագույն օրենք ընդունելով մարդու սրտի մեջ Աստծու գրած շնորհի օրենքը: Հետեւաբար՝ Նոր Ուխտի աստվածաբանության համաձայն՝ ազատությունն ու համայնքն արտացոլում են վախճանաբանական միեւնույն իրողությունը, որն առաջնորդում եւ համակարգում է մարդ—Աստված եւ մարդ—մարդ փոխհարաբերությունները³¹: Աստվածային հայտնությունը մարդու եւ եկեղեցական համայնքի տված պատասխանը, սակայն, անհրաժեշտաբար պետք է լինի ազատ ու անկաշկանդ պայմաններում՝ որեւէ կերպ չհակասելով մարդու ազատ կամքի դրսեւորմանը³²: Հայտնությունն ազատորեն պատասխանելու եւ հնազանդվելու դեպքում է միայն իրավականորեն ուժ ստանում կանոնական իրավունքը եկեղեցական համայնքից ներս, միայն այդ դեպքում է հնարավոր դառնում վերջինիս բոլոր անդամների կողմից ազատ կամքով ընտրված եկեղեցական վարդապետության եւ ի դեմս խոսքի ու խորհուրդների՝ դրանց կանոնական արտահայտման միջոցների կիրառումը հավատացյալի կյանքում: Այսպիսով՝ այս երեք հիմնարար սկզբունքների առկայության դեպքում են միայն իրավականորեն հիմնավորվում կանոնական կամ եկեղեցական իրավունքի ստեղծումն ու գործադրությունը եկեղեցու կյանքում: Ընդ որում, կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերը վերլուծելիս անհրաժեշտ է նշյալ երեք սկզբունքները դիտարկել միասնաբար՝ իրենց ամբողջական ու հաջորդական պատկերի մեջ³³:

³¹ Եկեղեցական համայնքի եւ եկեղեցական հաղորդության մասին կաթոլիկ վարդապետության առավել մանրամասն շարադրանքն առկա է հետեւյալ պաշտոնական փաստաթղթում՝ «Congregation for the Doctrine of the Faith: Letter to the Bishops of The Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion», 28.05.1992:

³² ՏԷս «Declaratio De Libertate Religiosa Dignitatis Humanae», II 10, «Libertas religiosa sub luce Revelationis»;

³³ ՏԷս A. RUOCO-VARELA, Le statut ontologique et épistémologique du droit canon. Notes pour une théologie du droit canonique, «Revue des Sciences philosophique et théologique» 57 (1973), էջ 203—227: Կաթոլիկ կանոնագետների աստվածաբանական հայացքներն ու տեսակետները մեր օրերում նույնպես զարգանում են վերոնշյալ տեսությունների ծիրից ներս: ԻԱ. դարում կաթոլիկ ավանդության մեջ «կանոնական իրավունք եւ աստվածաբանություն» նյութի զարգացումների մասին ամփոփ տես P. GHERRI, Teologia del diritto canonico: note per individuare la nuova disciplina academica, «Ius Canonicum» XLV, n. 90 (2005), էջ 673—754:

Օրթոդոքս հաւաքույց

Օրթոդոքս ավանդության մեջ կանոնական իրավունքի եւ աստվածաբանության առնչակցությունը դրսևորվել է դեռեւս զարգացած եւ ուշ միջնադարի շրջանից՝ արձանագրվելով ժամանակի հայտնի կանոնագետ-մեկնիչների առանձին երկերում³⁴։ Եկեղեցական կանոնի աստվածաբանական հիմնավորումներն առավել շեշտված են Մատթեոս Բլաստարեսի (մահ. 1348 թ.) աշխատության մեջ³⁵։ Հենց Մ. Բլաստարեսն է, ըստ էության, վերջնական տեսքի բերում օրթոդոքս կանոնական իրավունքի ամենակարեւոր աստվածաբանական տեսություններից մեկը։ Հստ նրա՝ եկեղեցական իրավունքի զարգացումն աշխարհում Լոգոսի աստվածամարդկային ժառանգությունն է։ Եկեղեցական իրավունքն աշխարհում իր դավանաբանական անաղարտությամբ հենվում է Լոգոսի իշխանության վրա (τῆς θεανδρικής ἐν τῷ κόσμῳ πολιτείας τοῦ Λόγου)³⁶։ Հատկանշական է, որ Մ. Բլաստարեսը հիմնականում կիրառում է ակնարկներ նորկտականության այնպիսի տեղիներին (Մատթ. ԺՁ. 18, Հռոմ. ԺԲ. 6, Ա. Կորնթ. Գ. 11–14), որոնք ունեն հստակ շեշտված եկեղեցաբանական բնույթ³⁷։ Հեղինակի բնորոշմամբ՝ Քրիստոսի մարմնի՝ եկեղեցու կարգն ու կանոնները համադրված (συντιθέμενοι) եւ համաձայնեցված (συναρμολογούμενοι) են միմյանց՝ նրա տնօրինական առաքելությունն իրականացնելու նպատակով³⁸։ Կանոնի եկեղեցաբանական նմանօրինակ ընկալման հիմքում ընկած է օրթոդոքս աստվածաբանության

³⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս P. VISCUSO, A Late Byzantine Theology of Canon Law, "The Greek Orthodox Theological Review" 34 (1989), էջ 203–219։ Ընդհանրապես բյուզանդական եկեղեցական իրավունքի (ներառյալ նաեւ պետական իրավունքը)՝ զարգացած միջնադարյան մեկնողական ավանդության մեջ առանձնացվում են երեք հիմնական դեմքեր՝ Հովհաննես Զոննարաս (ԺԱ.–ԺԲ. դդ.), Ալեքսիոս Արիսթենես (մահ. 1166-ից հետո), Թեոդորոս Բալզամոն (1130/40–1195-ից հետո)։ տե՛ս Hartmann Wilfried & Pennington Kenneth (eds.), The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, Washington, D.C., 2012, էջ 176–183։ Ավելի ուշ շրջանի ամենահայտնի կանոնագետ-աստվածաբանը Մատթեոս Բլաստարեսն է (ԺԴ. դ.)՝ կանոնական ժողովածուի եւ հանրագիտարանի հռչակ ձեռք բերած իր նշանավոր "Syntagma"-ով (1335 թ., հրատ. G. A. RHALLE, M. POTLE, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 vols., Athens, 1852–1859, ստորեւ՝ "Syntagma")։

³⁵ Մ. Բլաստարեսի աշխատությունը՝ "Syntagma"-ն, աստվածաբանական-կանոնական մի ձեռնարկ էր օրթոդոքս եկեղեցականների համար, որոնք Անդրոնիկոս Գ. Պալեոլոգոս կայսեր ժամանակ ունեին դատական ու դատավարական լայն իրավունքներ (տե՛ս L. PETIT, La réforme judiciaire d'Andronic Paléologue (1329), «Echos d'Orient» 9 (1906), էջ 134–138)։

³⁶ Տե՛ս "Syntagma", հտ. 6:1։

³⁷ Տե՛ս P. VISCUSO, նշ. աշխ., էջ 206։

³⁸ Տե՛ս "Syntagma", հտ. 6:1։

հիմնասյուներից՝ Քաղկեդոնի քրիստոսաբանական բանաձևերից մեկը, որի համաձայն՝ աշխարհիկ օրենքը կամ նոմոսը, հանգույն Հիսուս Քրիստոսի մեջ առկա մարդկային բնության, ներկայացնում է մարդկային իրականությունը, իսկ եկեղեցական կանոնը, իբրեւ օրինակ Հիսուս Քրիստոսի մեջ առկա աստվածային բնության՝ աստվածայինը: Բայց, ինչպես Քրիստոսի մեջ այս երկու բնությունները հանդես են գալիս անբաժանելիորեն, այդպես եւ իրավական դաշտում եկեղեցական կանոնն ու աշխարհիկ, պետական օրենքը համադրվում են կատարելապես: Այնուամենայնիվ, Մ. Բլաստարեսի համաձայն՝ պետական, աշխարհիկ օրենքը չի կարող հավասարվել եկեղեցական կանոնին. այն միայն կարող է օգնել ու համաձայնել դրան³⁹: Նրա աստվածաբանական այս մեկնությունը, բնականաբար, ամփոփում էր դրանից առաջ եղած կանոնի եւ օրենքի, կանոնի եւ դոգմայի փոխհարաբերությունների մոտեցումներն Ուղղափառ եկեղեցում⁴⁰: Սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ Մ. Բլաստարեսի աստվածաբանական այս մեկնությունն է արդի ժամանակաշրջանում դարձել էական ու որոշիչ՝ ուղղափառ ավանդության մեջ կանոնական կամ եկեղեցական իրավունքի աստվածաբանության կամ աստվածաբանական հիմքերի շուրջ ստեղծված տեսությունները հասկանալու համար:

Կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի եւ ուղղվածության մասին օրթոդոքս իրականության ծիրից ներս խոսելիս անհրաժեշտ է նկատի առնել մի քանի կարեւոր հանգամանք: Նախ՝ ինչպես արեւմտյան քրիստոնեական ավանդույթի մեջ, այստեղ եւս մեծ ուշադրություն է դարձվում պետական-աշխարհիկ ու հոգեւոր-եկեղեցական օրենքների փոխհարաբերությունների քննարկմանը՝ ի դեմս νόμος-ի եւ κανών-ի⁴¹: Սրանով են պայմանավորված ռուս կանոնագիտական շրջանակներում «եկեղեցական իրավունք» եւ «կանոնական իրավունք»

³⁹ Տե՛ս անդ, հտ. 6:5:

⁴⁰ Հետաքրքիր է, որ բյուզանդական կանոնական-եկեղեցական իրավունքի ուսումնասիրությունն ընդհանուր առմամբ ընթացել է սկզբնաղբյուրների քննության ուղղությամբ: Իսկ ահա իրավունքի եւ կանոնի տեսությունն ու դրա աստվածաբանական նշանակությունը համեմատաբար նոր երեւոյթներ են: Ըստ այդ հետազոտությունների՝ բյուզանդական ավանդության մեջ տեսական այդ ամփոփումներն ու զարգացումներն արտացոլվել են կանոնական ժողովածուներին կցված նախաբաններում ու վերջաբաններում (տե՛ս D. WAGSCHAL, Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381–883, Oxford University Press, 2015, էջ 4–11):

⁴¹ Տե՛ս Прот. ВЛАДИСЛАВ Цыпин, Каноническое право, «Православная энциклопедия», т. XXX, Москва, 2012, էջ 367–368:

անվանումների՝ միմյանց լրացնող կամ բացառող բնույթի գործուն քննարկումները⁴²: Այնուհետև, կանոնական իրավունքի քննարկումն օրթոդոքս ավանդույթյան մեջ ենթադրում է տեսական ամենակարեւոր հարցերից մեկը՝ Եկեղեցու սահմանումը՝ ի՞նչ է Եկեղեցին, ո՞րն է նրա առանձնահատուկ բնույթը, ի՞նչ կապ կա Եկեղեցու օնտոլոգիական աղբյուրի եւ կանոնական ավանդույթի միջեւ⁴³, ո՞րն է «տեղական Եկեղեցի» եւ «ընդհանրական Եկեղեցի» հասկացությունների սահմանումը⁴⁴ եւ այլն:

Հարցերի նման ընդգրկումը, բնականաբար, առաջ է բերում նաեւ աստվածաբանության եւ կանոնական/եկեղեցական իրավունքի փոխհարաբերությամբ պայմանավորված կարեւոր ու առանձնահատուկ մոտեցում: Չափազանցություն չի լինի, եթե նշենք, որ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական դիտարկման ոլորտում օրթոդոքս ավանդույթյան մեջ իսկական հեղափոխություն էին ռուս հայտնի աստվածաբան Նիկոլայ ավագ քահանա Աֆանասիւի աշխատությունները⁴⁵: Հստ նրա՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական կարեւորագույն հարցերից է «կանոնական» եւ «հակականոնական/ոչ կանոնական» հասկացությունների սահմանումը, այլ խոսքով՝ առավել համընդգրկուն մի չափանիշի առկայությունը, որը, բացի կանոնական առանձին հարցերի քննարկումից, կորոշեր հենց կանոնների բնույթն ու եկեղեցական կյանքի արտաքին ձեւերը: Նիկոլայ ավագ քահանա Աֆանասիւի կարծիքով՝ այսպիսի չափանիշ կարելի է ունենալ միայն ու միայն ճիշտ կանոնական-եկեղեցական գիտակցության դեպքում, որը բխում է ոչ թե ժամանակավոր եւ

⁴² *Տէս* Никодим (Милаш) Епископ Далматинский, Православное церковное право, Санкт-Петербург, 1897, էջ 8—19. А. Павлов, Курс церковного права, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, էջ 7—11. И. Бердников, Краткий курс церковного права Православной Церкви, Казань, 1903, էջ III—V. Архиепископ Григорий (Афонский), Введение в каноническое право Православной Церкви, Киев, 2001, էջ 13—19. Протоиерей Владислав Цыпин, Курс церковного права, Клин, 2004, էջ 21—24:

⁴³ *Օրթոդոքս կանոնագետներից Գ. Պապաթոմասն այս հարցը դիտարկում է իբրեւ փոխհարաբերություն կանոնական իրավունքի կամ կանոնական-եկեղեցական տնօրինության ու եկեղեցաբանության միջեւ. տես* ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, *Essais d'économie canonique. Esquisse d'introduction à la théologie canonique*, Paris, 2005, էջ 39:

⁴⁴ *Այս մասին տես* D. JOHN ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics* (ed. by Douglas Knight), T&T Clark, 2008, էջ 120—126. *Նույն հեղինակի՝ Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (ed. by Paul McPartlan), T&T Clark, 2006, էջ 286—306:

⁴⁵ *Այս իմաստով հատկապես կարեւոր են նրա հետեւյալ երկու հոգվածները՝* Каноны и каноническое сознание, *Путь* 39 (1933), էջ 1—16 (Приложение), *Неизменное и временное в церковных канонах, «Живое Предание»*, Париж, 1937, էջ 82—96:

փոփոխական, այլ անփոփոխ ու հավիտենական իրողությունից⁴⁶: Ըստ այսմ՝ առաջ է գալիս մյուս՝ ոչ պակաս կարեւոր հարցը՝ իսկ ո՞րն է կանոնի մեջ փոփոխական եւ ո՞րը՝ անփոփոխ: Աֆանասիւսի պնդմամբ՝ այսպիսի խնդիրներն ունեն ոչ միայն զուտ ակադեմիական, այլ նաեւ կենսական, ներեկեղեցական ու եկեղեցաբանական նշանակություն⁴⁷: Նրա աստվածաբանական ելակետն այս հարցում ունի շեշտված եկեղեցաբանական բնույթ⁴⁸. Եկեղեցու աստվածամարդկային բնույթը, ինչն այդքան կարեւոր էր բյուզանդական կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերի համար, ըստ Աֆանասիւսի, դրսեւորվում է եկեղեցու հավաքական որակը լավագույնս արտահայտող Սուրբ Հաղորդության խորհրդի մեջ (Евхаристическое собрание), ավելին՝ այստեղ է, որ իրական ու խորհրդական կերպով, փորձառական-էմպիրիկ մակարդակի վրա մարմնավորվում է եկեղեցին: Այս վերջին իրողության միջոցով են արտահայտվում նաեւ եկեղեցու տեսանելի ու անտեսանելի հատկությունները: Ընդ որում, ինչպես որ քաղկեդոնական բանաձեւման համաձայն հնարավոր չէ բաժանել ու առանձին դիտարկել Քրիստոսի մարդկային եւ աստվածային բնությունները, այդպես էլ թույլատրելի չէ եկեղեցին բաժանել տեսանելի եւ անտեսանելի (ընդդեմ արեւմտյան ավանդության մեջ տարածված *ecclesia abscondita/spiritualis* եւ *ecclesia universalis/visibilis* հասկացությունների): Նման դրսեւորումը Նիկիայի ավագ քահանա Աֆանասիւսը բնութագրում է «եկեղեցական նեստորականություն» նորաբանությամբ⁴⁹: Հետեւաբար՝ եկեղեցու փորձառական-պատմական բնույթի անտեսումն ու մերժումն էլ իր հերթին բնորոշվում է իբրեւ «եկեղեցական միաբնակություն» (церковное монофизитство)⁵⁰: Հակառակ կանոնական իրավունքի մեջ հաճախ հանդիպող հակասությունների, փոփոխականության եւ դժվարությունների՝ այստեղ, այնուամենայնիվ, առկա է մի հիմնական, անփոփոխ առանցք, որն անմիջականորեն հիմնված է եկեղեցու կողմից իր իսկ մասին հրամանակարգ (dogmatique) վարդապետության վրա⁵¹: Կանոններն այսպիսով հանդես են գալիս իբրեւ դոգ-

⁴⁶ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 2:

⁴⁷ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Неизменное и временное в церковных канонах, էջ 1:

⁴⁸ Աֆանասիւսի եկեղեցաբանական հայացքներն ամբողջացված կերպով առկա են նրա հետեւյալ մենագրության մեջ՝ «Церковь Духа Святого», Париж, 1971:

⁴⁹ Տէս Н. АФАНАСЬЕВ, Неизменное и временное в церковных канонах, էջ 3:

⁵⁰ Տէս անդ, էջ 5:

⁵¹ Տէս անդ, էջ 3—4. Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 3:

մաների ու եկեղեցական վարդապետության կանոնական մեկնություն՝ Եկեղեցու պատմական առաքելության ու կյանքի մի որոշակի ժամանակաշրջանի համար՝ առանց, սակայն, որեւէ կատարյալ ու բացարձակ կերպի, այլ ավելի շուտ հարաբերականորեն՝ կախված պատմական ժամանակաշրջանի առանձնահատկություններից⁵²: Այս դատողություններից տրամաբանորեն բխեցվում է նաեւ կանոնի անհրաժեշտության եւ վավերականության մասին դրույթը. կանոնները վավերական են այնքան ժամանակ, քանի դեռ կա պատմական այն անհրաժեշտ իրավիճակը, որի համար դրանք հոչակվել են Եկեղեցու կողմից: Բնականաբար, այլ իրավիճակների ի հայտ գալով՝ կանոնները կամ կորցնում են իրենց վավերականությունն ու արդիականությունը, կամ փոխարինվում այլ կանոններով⁵³: Ընդ որում, դրանով արտահայտվում է կանոնների ներշնչական-սրբազան բնույթը. դրանք հանդես են գալիս իբրեւ Եկեղեցու կամքի արտահայտում, որպեսզի պատմական տվյալ ժամանակաշրջանում ու հանգամանքում ճշմարտացիորեն, կանոնական իմաստով ներեկեղեցական կյանքը համապատասխանեցնեն Եկեղեցու մասին ուղղափառ հրամանակարգ վարդապետությանը⁵⁴: Այս իմաստով հատկանշական է Նիկիոյի ավագ քահանա Աֆանասիի հետեւյալ միտքը. «Եկեղեցու կանոնաստեղծ գործունեության հիմնական խնդիրն է նպաստել, որ Եկեղեցու մասին հրամանակարգ վարդապետությունը եկեղեցական կարգի մեջ կիրառվի առավել ճշգրիտ ու ամբողջական կերպով՝ տվյալ պատմական իրավիճակում... Եկեղեցու մասին հրամանակարգ վարդապետության բովանդակությունը սահմանում է կանոնաստեղծ գործունեության իմաստը»⁵⁵:

⁵² Տե՛ս անդ, էջ 5: Սրանով իսկ Աֆանասեն օրթոդոքս ավանդության մեջ փորձում է լուծել շատ կարեւոր մի հիմնահարց, ինչը բնորոշ էր արեւմտյան կանոնական իրավունքին՝ մարդկային եւ աստվածային իրավունքների փոխհարաբերությունը (jus humanum — jus divinum): Ըստ ռուս կանոնագետ-աստվածաբանի՝ այն, ինչ վերաբերում է աստվածային իրավունքին, անհրաժեշտաբար առնչվում է Եկեղեցու մասին դոգմային ու եկեղեցաբանական վարդապետությանը, իսկ մարդկային իրավունքին աղերսվողը՝ պատմական որոշակի շրջանում այդ դոգմային տրված մեկնաբանություններին: Ի դեպ, սրանով է բացատրվում նաեւ օրթոդոքս իրականության մեջ կանոնի եւ նոմոսի տարբերակման անհրաժեշտությունը Եկեղեցու կյանքում:

⁵³ Տե՛ս անդ, էջ 7:

⁵⁴ Տե՛ս անդ, էջ 9–10: Դրանով հանդերձ, սակայն, եկեղեցական որեւէ կարգ ամբողջությամբ եւ համապատասխանաբար չի արտահայտում հրամանակարգ վարդապետությունը, այլ միայն տվյալ պատմական ժամանակաշրջանում հարաբերականորեն մոտենում է այդ վարդապետությանը. տե՛ս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 4:

⁵⁵ Տե՛ս Н. АФАНАСЬЕВ, Каноны и каноническое сознание, էջ 10: Աֆանասիի հաջորդ կարեւոր շեշտադրումը վերաբերում է «Եկեղեցու կապելու եւ արձակելու» իշխանությանը

Կարելի է նշել, որ Աֆանասիի այս տեսությամբ կանոնական/եկեղեցական իրավունքն օրթոդոքս աստվածաբանության մեջ վերջնականապես ամրագրվեց իբրեւ եկեղեցաբանության անքակտելի մաս եւ որպես Եկեղեցու մասին ուսմունքի մեկնաբանական ավանդույթ⁵⁶:

Աֆանասիի՝ կանոնական իրավունքի նկատմամբ այս նոր, եկեղեցաբանական մոտեցումը որդեգրեցին օրթոդոքս բազմաթիվ աստվածաբաններ ու կանոնագետներ⁵⁷: Այս մոտեցմամբ աստիճանաբար ընդգծվում էր կանոնական իրավունքի անկախ եւ ինչ-որ իմաստով նաեւ առանձնահատուկ տեղը՝ իրավաբանության մեջ ընդհանրապես եւ աստվածաբանական գիտությունների մեջ՝ մասնավորապես: Ավելին՝ կանոնական իրավունքը դիտարկվում էր իբրեւ «կանոնական տնօրինություն» (κανονική οίκονομία, économie canonique)՝ դրանով առավել շեշտելով կանոնական իրավունքի, եկեղեցաբանության, հովվական աստվածաբանության եւ հոգեխնամ ծառայության կապը⁵⁸: Ըստ այսմ՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական առանձնահատկությունը պայմանավորված է հենց Եկեղեցու ունեցած յուրահատուկ ինքնությամբ. օրթոդոքս աստվածաբանական մտքի տեսանկյունից՝ Եկեղեցին ո՛չ հասարակական կեցության մի ձեւ է, ո՛չ էլ հավատոյ դավանության առանձնահատկությամբ պայմանավորված հարանվանություն: Եկեղեցու ինքնությունը նախեւառաջ պայմանավորված է մարդ—Աստված հարաբերության ապրված այն փորձառությամբ, որն անցել ու սրբագործվել է դարեր շարունակ գոյություն ունեցող եկեղեցական համայնքի՝ Քրիստոսի խորհրդական

(potestas clavium), որը, ռուս աստվածաբանի կարծիքով, ներառում է նաեւ կանոնական դրույթների եւ որոշումների ընդունման իշխանություն (տե՛ս անդ, էջ 13):

⁵⁶ Հետաքրքիր է այստեղ մատնանշել նաեւ ռուս մերօրյա կանոնագետ Վլադիսլավ ավագ քահանա Յիպինի՝ Աֆանասիի որոշ հայացքների քննադատությունը. տե՛ս ПРОТОИЕРЕИ ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Курс церковного права, էջ 13—14:

⁵⁷ Կանոնական իրավունքի եւ եկեղեցաբանության միջեւ առկա կենսական հարաբերությունը ներկայումս ընդգծում են օրթոդոքս բազմաթիվ կանոնագետներ. տե՛ս ΙΩ. ΒΛΑΣΙΟΣ ΦΕΙΔΑΣ, Ιεροί κανόνες και καταστατική νομοθεσία της εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1998, էջ 10—12. P. VISCUSO, Orthodox Canon Law: A Casebook for Study, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2006 (second ed.), էջ 3—5. ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, նշ. աշխ., էջ 39—52. A. PSAREV, Canon Law, “The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity”, ed. by John Anthony McGuckin, vol. I (A—M), Blackwell Publishing, 2011, էջ 98—106. J. MEYENDORFF, Ecclesiology: Canonical Sources, “Byzantine Theology: Historical Trends & Doctrinal Issues”, Fordham University Press, 1979, էջ 79—90. ПРОТ. А. ШМЕМАН, Церковь и церковное устройство, էջ 314—336, Спор о Церкви, էջ 336—345, «Собрание статей 1947—1983», Москва, 2009:

⁵⁸ οίκονομία-ի եկեղեցաբանական նշանակության մասին տե՛ս J. MEYENDORFF, նշ. աշխ., էջ 88—90:

մարմնի մեջ⁵⁹: Հետեւաբար՝ կանոնական իրավունքը, իբրեւ Եկեղեցո՛ւ մասին եւ Եկեղեցո՛ւ մեջ զարգացող, ունի նախեւառաջ ներեկեղեցական փորձառության վրա հիմնված կենսական նշանակություն⁶⁰:

* * *

Քրիստոնեական երեք հիմնական հարանվանությունների զարգացրած կանոնագիտական-աստվածաբանական արդի տեսությունների դիտարկումը, բնականաբար, անհնար է ամբողջական ու սպառիչ համարել զուտ մեկ հոգվածի սահմաններում: Դրանք, մանավանդ քրիստոնեական Եկեղեցիների առջեւ ծառացած ամենատարբեր մարտահրավերների առկայությամբ պայմանավորված, մշտապես զարգանում ու փոփոխվում են: Սակայն այս ամենով հանդերձ՝ կանոնական իրավունքի աստվածաբանական հիմքերը մնում են անփոփոխ՝ կանոնն ու եկեղեցական իրավունքը տեղադրելով դավանական աստվածաբանության հուսալի (եթե կարելի է այդպես արտահայտվել) շրջանակից ներս: Ըստ էության՝ հենց այդ հիմքերի վերհանման շնորհիվ է կանոնական-եկեղեցական իրավունքը շարունակում իր զարգացումը՝ առանց խզելու եկեղեցական Ավանդության եւ ներքին փորձառության հետ կապը: Եւ ի վերջո, հայ եկեղեցական իրավունքի զարգացման տեսանկյունից, քրիստոնեական Եկեղեցիների կանոնական-իրավական տեսությունների քննարկումը եւ ուսումնասիրությունն այսօր, առավել քան երբեւէ, կարող է կարեւոր ներդրում ունենալ՝ բացահայտելու համար Հայաստանյայց Եկեղեցու երբեմնի զարգացած կանոնական-իրավական մտքի աստվածաբանական հիմքերը:

РЕЗЮМЕ

Взаимоотношения между богословием и каноническим правом возникли на пороге XVI века, с появлением Ренессанса и Реформации в жизни западного

⁵⁹ S^{én} ARCHIM. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, նշ. աշխ., էջ 41. հմմտ. նաեւ՝ D. JOHN ZIZIOULAS, Lectures in Christian Dogmatics, էջ 121–122:

⁶⁰ Օրթոդոքս ավանդության մեջ տարածված երկրորդ կարեւոր մոտեցումը կանոնական իրավունքի ուսումնասիրության ոլորտում ավելի հակված է պատմաիրավաբանական մեթոդի կիրառությանը: Այս պարագայում նույնպես կարեւորվում են «կանոնական իրավունք» եւ «աստվածաբանություն» հասկացությունների միջեւ առկա փոխհարաբերությունները, բայցեւ դրանք դիտարկվում են առավելաբար իրավունքի եւ եկեղեցական իրավաբանության տեսանկյունից. այս մասին մանրամասն տես ՍՐՏ. ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Каноническое право, էջ 388–392:

христианства. В настоящее время богословская интерпретация канонов Церкви в основном развивается в трех христианских конфессиях (Католицизм, Протестантизм и Православие), включая при этом не только юриспруденцию и историю права, но и другие ветви гуманитарных и богословских наук — философию права, догматическое богословие, социологию, нравственную философию и т. д. Цели и задачи данной статьи — дать общий, критический обзор главных направлений и подходов к так называемой «богословии канонического права».

В статье представлены три основные христианские парадигмы: Протестантский, Католический и Православный. В этом смысле подход автора статьи имеет «конфессиональную» особенность, что объясняется фактом рассматривания канонического права в качестве одного из важнейших феноменов в жизни Церкви. В статье представлены основные исторические и канонические, а также богословские течения и теории развития интерпретации канонов Церкви.

SUMMARY

The relation of theology and canon law became an issue of theological debates on the threshold of the 16th century, with the appearance of Renaissance movement and Reformation. Mainly developed in the three Christian confessions — Catholicism, Protestantism and Orthodoxy, nowadays, the theological interpretation of canon law includes not only the areas of law and jurisprudence, but also other scientific fields, such as philosophy of law, dogmatics, social sciences, moral philosophy, etc.

The present article aims at giving a general critical review of modern issues and developments of what is called “theology of canon law”. The article presents three main Christian paradigms: Protestant, Catholic and Orthodox. In this respect, the adopted way for this article could be called “denominational”, specifically due to the main attitude, with which the author discusses the canon law as an important phenomenon in the life of the Church. Besides the historical and canonical developments, main theological lines and theories are also presented in general.

