

# **САМОПОНИМАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ И ИХ УЧАСТИЕ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ**

## **Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей**

**Шамбези, Швейцария, 19 - 24 июня 1995 года**

### **ВВЕДЕНИЕ**

Предмет, о котором меня просили сказать, сложен и обширен. Я не претендую на его исчерпывающее или даже достаточное рассмотрение. Ограничусь лишь некоторыми размышлениями богословского характера, в надежде, что они смогут помочь настоящей встрече достичь более ясного видения роли Православной церкви в Экуменическом движении, и ВСЦ в частности, так же как и того, чем это чревато как для ВСЦ, так и для самих православных.

Вопрос самопонимания православных в отношении к Экуменическому движению был поднят практически с самого начала, с момента создания ВСЦ в конце сороковых годов. В те времена, когда православные Восточной Европы относились к ВСЦ неизменно отрицательно, а Римско-католическая церковь смотрела на это учреждение с большим подозрением, проблема эта не могла не обсуждаться почти исключительно в грекоговорящей части Православия, которое, следуя Окружному посланию Вселенского Патриархата 1920 г. и полным энтузиазма инициативам греческих экуменистов, таких как покойный проф. Аливизатос, взяло на себя задачу отстоять участие Православной церкви в Экуменическом движении. Именно в это время в Греции были опубликованы первые статьи, посвященные этой проблеме. Почти без исключения, позиция авторов этих статей была следующей: Православная церковь участвует в Экуменическом движении с ясным сознанием, что она и есть *Una Sancta*, – убеждение, которому никоим образом не может быть нанесен ущерб, и которое никак не может быть ослаблено этим участием. На основании этого убеждения, общего для всех православных участников Экуменического движения того времени, появились первые разделения, в основном в Греции, между теми, кто поддерживал вхождение православных в ВСЦ, и теми, кто ему яростно противился, как, например, покойный митрополит Самосский Иринеи (кстати, один из тех, кто подписал Окружное послание 1920 г.), с тем аргументом, что поскольку мы – *Una Sancta*, мы не можем принять того, чтобы нас рассматривали как протестантских членов ВСЦ, – переживание, оказавшееся глубоко унижительным для вышеупомянутого митрополита во время его присутствия на Ассамблее ВСЦ в Амстердаме. Это разделение еще долго продолжало господствовать в Церкви Греции и после Амстердама (отчасти сохранившись и до наших дней), иногда приводя эту церковь к сомнениям – не стоит ли ей, например, дабы обезопасить епископское достоинство ее архиереев, быть представленной на экуменических собраниях лишь богословами из мирян или священников. В конце концов, хотя и с трудностями по временам, православные делегации на собрания ВСЦ

стали всегда включать епископов, в значительной степени благодаря тому, что начиная с 1961 г. Русская и другие Восточно-европейские православные церкви не только радикально пересмотрели свое отношение к Экуменическому движению, но и участвуют в заседаниях ВСЦ в составе больших епископских делегаций. Это, так сказать, психологический уровень.

На уровне богословия решающим фактором, и поныне вносящим свой вклад в продолжающееся полное участие православных в ВСЦ, была, на мой взгляд, поддержка, оказанная экуменическому движению выдающимся и глубоко почитаемым в консервативных православных кругах покойным о. Георгием Флоровским, русским богословом, чья роль оказалась решающей, в частности на Эванстонской Ассамблее. Насколько мне известно, Флоровский был первым, кто поднял вопрос об участии православных в экуменическом движении на богословском уровне. До того времени православные ограничивались утверждением, что только Православная церковь является *Una Sancta*, избегая поднимать вопрос, что представляют собой с точки зрения экклезиологии прочие участники экуменического движения. Когда же они были вынуждены на этот вопрос отвечать, они обычно повторяли точку зрения Хомякова, разделявшуюся многими богословами русской эмиграции этого века, а именно, что мы, православные, можем только о себе сказать, что мы представляем собой с экклезиологически, и только Бог может решить судьбу остальных. Торонтская декларация 1950 г. не просто выполняла негативную функцию, а именно, защитить Православных – и Римо-католиков – от потери их экклезиологической идентичности, но должна рассматриваться на фоне того, что мы можем назвать «экклезиологическим агностицизмом», выраженным Хомяковым и многими другими православными по отношению к неправославным членам ВСЦ.

Флоровский пошел дальше, и сделанный им шаг должен приниматься во внимание даже сегодня. Во-первых, он настаивал на том, что истинная кафоличность Церкви требует со-существования как Восточного, так и Западного христианства. Говоря о «кафолическом этосе» древней неразделенной Церкви, он утверждал, что он обуславливался творческим взаимообщением греческого и латинского христианства, переставшим существовать после великой схизмы XI века. Его лозунг «экуменизм во времени» не имел целью утверждать традиционализм, но выражал убеждение, что разделение между Западом и Востоком серьезно повредило кафоличности Церкви.

Более того, в своей статье в «*Ecumenical Review*» Флоровский предпринял дерзновенный шаг, поставив вопрос о границах Церкви и взявшись, таким образом, за рассмотрение проблемы экклезиальной<sup>1</sup> природы неправославных сообществ. Сравнивая и анализируя, с присущей ему замечательной патристической эрудицией, экклезиологию Киприана и Августина, он проводит различие между «каноническими» (позиция св. Киприана) и «харизматическими» границами Церкви (взгляд бл. Августина), без колебаний принимая взгляд бл. Августина как свой собственный: Церковь не иссякает за своими каноническими границами, благодатная жизнь еще существует и за ее пределами (кто может отрицать святость личности Франциска Ассизского? – пишет он). Иными словами, существует некоего рода экклезиальность и за каноническими границами Православной церкви.

Эти взгляды Флоровского были настолько передовыми, что мне лично было очень сложно с ними согласиться, когда я писал свою докторскую диссертацию, не из-за того

что они казались неприемлемыми, но потому что они требовали огромных усилий по объяснению и исследованию фундаментальной и до сих пор неразрешенной проблемы отношения между «каноническим» и «харизматическим» в Церкви. Во всяком случае, позиция Флоровского, кажется, не имела продолжения и вопрос до сих пор остается открытым: участвуют ли православные в экуменическом движении не признавая никакой еkkлесиальности у их инославных партнеров, или же косвенно допуская, что у них в каком-то виде еkkлесиальность присутствует. Некоторые крайне консервативные православные отвергают использование термина «Церковь» по отношению к любым иным группам вне Православной церкви, в то время как иные допускают такое применение, подразумевая при этом, что слово «Церковь» используется в качестве самонаименования инославными, а не самими православными для обозначения этих групп. Иными словами, понятие «Церковь», когда оно применяется православными в отношении не-православных сообществ, не несет того же еkkлезиологического значения, что и когда оно применяется православными к их собственным сообществам. В этом случае «Церковь» может означать все что угодно: от «неполной» или «недостаточной» до совершенно вне-еkkлесиальной реальности.

Все это стало возможным благодаря знаменитой «Торонтской декларации». Эта декларация сделала допустимой такую еkkлезиологическую неоднозначность, которая позволила ВСЦ развиваться и работать без препятствий с этой стороны. Действительно, как показала история, ВСЦ может существовать без прояснения позиций его членов по отношению к еkkлесиальному статусу их со-членов. Представляется, что не существует такой непреодолимой причины, по которой следовало бы принудить церкви-члены ясно заявить, каким им представляется еkkлесиальный статус остальных. Но это лишь половина того, что следует сказать о Торонтской декларации. Вторая часть касается уже к вопроса еkkлесиального характера самого ВСЦ. И этот аспект, хотя и отличный от предыдущего, касающегося еkkлесиальности не-православных членов, также зависит от еkkлезиологии. Без прояснения нашей еkkлезиологии мы, православные, не сможем ответить на вопрос об еkkлесиальном характере ВСЦ. Позвольте мне предложить несколько замечаний по этому вопросу:

## **I. НЕКОТОРЫЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ (ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К НАСТОЯЩЕЙ ТЕМЕ)**

(1) Церковь одна и только одна, и она есть историческая реальность. Нас не может удовлетворить «невидимая» Церковь или «невидимое» и «духовное» единство. Призыв о. Сергия Булгакова подходить к Церкви как к «духовной» реальности, как к «опыту жизни» может завести нас на ложный путь. Православные ожидают, что прочие христиане относятся к видимому единству всерьез, и поэтому действительно радуется тот факт, что со времени Ассамблеи в Найроби по крайней мере, призыв к видимому единству стал центральным в экуменической повестке дня и языке.

(2) Церковь также есть эсхатологическая реальность. Это утверждение не должно отменять предыдущего, касающегося исторического характера Церкви. Оно должно напоминать нам, что историческая реальность, именуемая Церковью, постоянно призывается быть отражением эсхатологической общины, знамением и образом Царства. Без эсхатологического видения экуменическое движение выродилось бы в эфемерное мирское предприятие. Православные хотели бы в нем быть постоянным

напоминанием об этом эсхатологическом видении Церкви. Что бы мы ни представляли из себя как исторические данности, каждая из церквей-членов постоянно должна быть судима тем, к чему призывает нас Царство, того, чем мы должны быть. То, что мы видим в повестке ВСЦ такие программы, как «Церковь как пророческое знамение Царства», вселяет надежду, хотя и сомнительно, что такое эсхатологическое видение характеризует Экуменическое движение во всей его полноте и решающим образом.

(3) Церковь является соотносительной реальностью, и это подразумевает ряд важных моментов. Первое это то, что Церковь не является чем-то окаменевшим, передаваемым от одного поколения к другому как некая археологическая драгоценность. Некоторые православные желали бы наделить подобную «консервацию» прошлого наибольшим приоритетом. Но если мы примем такой подход – чего совсем не делали отцы – мы вскоре придем к такой Церкви, которая будет неспособна соотноситься с проблемами времени и осуществлять спасительное дело Христа в истории. Церковь лишь там, где Дух, а где Дух, там прошлое соотносится с настоящим и настоящее открыто будущему. Все это включает в себя то, что мы называем рецепцией Предания. То, что мы унаследовали от отцов, – будь это догматы, этос или литургия – всякий раз все это должно быть <нами> воспринято и все время воспринимается заново, и в этом процессе прошлое становится экзистенциально, а не только мысленно или ритуально, присутствующим. Повестка дня ВСЦ, кажется, уделяет внимание проблеме рецепции, хотя вызывает сомнения – удовлетворительно ли. С одной стороны это связано с тем, что православные, по-видимому, не хотят, чтобы их традиция (догматическая и другие) подвергалась сильному испытанию проблемами современности (ср. их реакцию на то, что называется «горизонтализмом»), в то время как инославные, с другой стороны, по-видимому совершенно не хотят принимать в расчет то, что дошло до нас через предание (ср. каким образом ими решается проблема рукоположения женщин). Православные присутствуют в экуменическом движении, дабы напоминать нам о важности предания, но также и о его творческой рецепции. Экуменическое движение должно рассматривать таинство Церкви на фоне рецепции, совершающейся все время.

Соотносительный характер Церкви касается также ее структуры и служения. Было бы ошибкой думать о Церкви как о бесструктурной реальности, но и также было бы неверно рассматривать ее структуры как что-то ценное само по себе, вне кинонии, которую они предназначены нести. То же самое верно и в отношении служений Церкви. Именно этому нас учит тринитарное богословие, и в особенности пневматология, как основа экклезиологии. Понятие кинонии захватывает себе все больше места в повестке ВСЦ, и это хорошо. Пока еще слишком рано говорить, куда приведет нас этот новый подход. Одна из опасностей, которой особенно боятся православные, – это своего рода освящение многообразия в ущерб единству (с Римско-Католической стороны опасность видится противоположной – ср. последнюю папскую энциклику). Но в любом случае, очень важно подчеркнуть чрезвычайное значение этого понятия для экуменического движения. Православная экклезиология должна будет сделать решающий вклад в это понятие, от чего, как я лично считаю, в значительной степени зависит будущее Экуменического движения.

(4) Церковь – это сакраментальная реальность. Это еще один аспект, в который православные, участвующие в Экуменическом движении, могут сделать существенный вклад. Этот аспект, вероятно, наиболее сложен в силу того, что он включает евхаристическое общение, в котором православные отказывают инославным. Не стоит

здесь повторять дискуссию по этой проблеме. Основное здесь то, что евхаристическое общение не должно перестать быть целью (православные сказали бы, конечной целью) Экуменического движения. Важность сохранения этой темы как центральной связана с тем фактом, что благодаря этому ВСЦ будет поддерживать свой несекулярный характер, который в противном случае он может утратить. КЕС («Крещение, Евхаристия, Служение» – исследовательский процесс и итоговый документ ВСЦ – *прим. перев.*) является хорошим началом, и он открывает огромный потенциал для дальнейшего прогресса. Благодаря этому документу протестантские церкви сделали большой шаг вперед к сакраментальному, в особенности евхаристическому, мышлению, что уже само по себе весьма важно. Вопрос, на который православные должны будут вскоре ответить, если это сакраментальное мышление будет оставаться характерным для проблематики Экуменического движения, это до какой степени признание крещения подразумевает признание экклесиальности.

Есть очень небольшое число экклезиологических принципов, хотя и фундаментальных, которые православные принесли с собой – или мне лучше сказать «должны принести»? – в Экуменическое движение. А именно – как они понимают Церковь, и что бы они хотели, чтобы их экуменические партнеры думали о Церкви. Они не хотели бы, чтобы ВСЦ был превращен в Церковь такого рода. Но они желали бы, тем не менее, чтобы ВСЦ был «содружеством церквей», имеющим своей целью и трудящимся в направлении соответствия Церкви такого рода. Единство будет восстановлено здоровым образом тогда, когда это «содружество», поощряемое, поддерживаемое и создаваемое при посредстве ВСЦ, будет постоянно вдохновляться и стремиться к правильной «модели» Церкви, обозначенной вышеприведенными принципами. Это может означать, в конечном итоге, что экклезиологический плюрализм, выдвигаемый Торонтской декларацией, будет отвергнут. ВСЦ не должен стать Церковью, но он должен в конечном счете прийти к общей в основном идее Церкви. Мы не можем вечно продолжать движение, придерживаясь различных или даже противоречащих друг другу взглядов на Церковь. Было мудро начинать с экклезиологического «невмешательства» Торонто, но было бы катастрофой завершить ею.

## II. «ЭККЛЕСИАЛЬНЫЙ» ХАРАКТЕР ВСЦ

ВСЦ не может превратиться Церковью, но он должен достичь экклесиального видения, разделяемого всеми его церквами-членами. Это звучит как заключение предыдущего раздела. Но как ВСЦ может выполнить эту миссию? Просто ли путем организации встреч, публикации книг и т.п.? Или, скорее, через посредство факта бытия «содружеством». т.е. будучи событием общения? Если верно последнее, как это, по-видимому, и есть на самом деле, то вопрос об экклезиологическом значении становится неизбежным, поскольку вы не можете построить содружество, посредством которого сознание *Una Sancta* возникает перед глазами тех, кто никогда не имел его ранее, без приобретения какого-то опыта реальности *Una Sancta*. Если содружество – это средство, благодаря которому вы приходите к опыту истинной Церкви, иногда болезненному, как это показывает отсутствие интеркоммуниона, то очевидно, что такое содружество неизбежно должно нести экклезиологическое значение.

Выбор здесь у православных ограничен: или они рассматривают ВСЦ лишь как организатора встреч, и в этом случае единство Церкви будет выявляться посредством богословского убеждения и обращения, или они принимают его как содружество, посредством которого, т.е. посредством совместного существования, работы,

богословской рефлексии, страданий, свидетельства и т. п., и прежде всего – разделения общего видения того, что есть Церковь, они могут достичь не только исповедания Единого Господа, но также и Единой Церкви, *Una Sancta*. Логически у православных, касательно их участия в Экуменическом движении, нет иной альтернативы. Мне кажется, есть ряд признаков того, что православные фактически избрали вторую из этих альтернатив. Признаки эти таковы:

(а) Базис Всемирного Совета Церквей. Православные с самого начала и больше чем кто бы то ни было настаивали на том, чтобы базис ВСЦ был сужен настолько, насколько это возможно. И они действительно преуспели в этом, внося в него исповедание веры в Пресвятую Троицу. Сейчас они высказывают желание ограничить членство в ВСЦ теми, кто признает и практикует Крещение. Все это хорошо, но какое это имеет отношение к природе ВСЦ? Если ВСЦ приобретает свою идентичность – это то, что означает базис, – через исповедание веры в Троицу и Крещение, то тем самым проводится демаркационная линия, отделяющая его от других общин и организаций. ВСЦ, таким образом, не может рассматриваться как «язычник или мытарь» (Мф 18: 17); существует нечто, происходящее из веры в Троицу и Крещение, в противном случае какой же смысл настаивать на том, что ВСЦ должен состоять именно из таких людей? Достаточны ли такие вещи как тринитарная вера и Крещение для создания еkkлесиальной реальности? Конечно же нет. Хотя также трудно было бы принять и то, что они совершенно еkkлесиологически несущественны.

(b) Исповедание Символа веры. Православные придают большое значение Символам веры, и совершенно справедливо. В частности Никео-Цареградский Символ веры является предметом почитания и основой церковного единства для православных. Мы не достигли того, чтобы сделать этот Символ веры единственным вероисповедным базисом в ВСЦ, но в этой сфере существует некоторый прогресс. Неужели это совершенно безразлично еkkлесиологически? Православные могут сказать, что до тех пор пока все протестанты не примут семь Вселенских соборов, у них не может быть еkkлесиальной реальности. Это так. Но неужели движение в этом направлении не имеет никакого еkkлесиологического значения? Это вопрос, который нельзя обойти.

(c) Совместные действия навстречу проблемам современности. Этика не может быть отделена от веры, также как и ортодоксия не может быть отделена от ортопраксии. Мы действуем как христиане не в силу какого-то безличного нравственного императива, но из-за того, что мы верим в Бога, Который не только заповедует нам вести себя определенным образом, но и предлагает Себя как любовь к Своему творению, и хочет, чтобы и мы разделили Его любовь. Именно потому что мы верим в Бога, который есть общение как Троица, мы призваны быть личностями в общении. Все нравственные проблемы имеют для нас богословскую основу. Это значит, что действуя совместно в ВСЦ по этическим вопросам, мы разделяем и выражаем ту же самую веру. Это не обязательно означает, что это так во всех этических действиях, поскольку многие христиане не обязательно связывают веру и этику. И поэтому часто кажется, что ВСЦ действует здесь как гуманитарное или социологическое учреждение. Это вынудило православных обвинить ВСЦ в «горизонтализме» на ассамблее в Упсале. Однако, чем больше ВСЦ соотносит свою деятельность в социальной, экологической и проч. сферах с верой, тем яснее становится вопрос – является ли наша совместная деятельность еkkлесиологически безразличной. О. Виталий Боровой правильно обратил внимание на утверждение ранних екуменистов: «действовать так, как если бы мы были одной

Церковью». Он справедливо признает экклезиологическое значение в этом высказывании, поскольку хотя действие «как если бы» представляет собой условное выражение, оно, тем не менее, указывает на общую мотивацию и, возможно, на общее видение. И то, к чему мы совместно стремимся оказывает отчасти воздействие и на то, что мы уже есть.

## НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Вопрос православного самопонимания был поднят в начале как проблема самосознания vis-a-vis к ВСЦ. Но это также проблема многих православных и Православной церкви как официального целого: это вопрос о «нас» по отношению к «ним» (ВСЦ). Это можно объяснить. Огромная доля ответственности за такое отношение православных лежит на самом ВСЦ, который часто стремился к маргинализации православных и рассматривал их как беспокойное меньшинство. Документы ВСЦ часто написаны протестантами, и православные призывались лишь к их комментированию. Большинство голосов часто сводит на нет все усилия православных, вынуждая их стремиться к изданию своих собственных отдельных заявлений. Было бы совершенно нереалистичным не обращать внимание на тот факт, что православные временами ощущают, что они принадлежат ВСЦ только номинально и конституционально, оставаясь посторонними духовно. Большая доля ответственности за эту ситуацию, безусловно, лежит и на самих православных. Когда им предлагаются должности в ВСЦ, они оказываются не готовы подобрать подходящих кандидатов. Очень часто на встречах они демонстрируют дух негативизма, как будто они стремятся к конфронтации, а не кооперации. В некоторых кругах существует также духовный терроризм, направленный против экуменизма, парализующий церковных руководителей, опасаящихся потерять «хорошую репутацию», поскольку подлинное православие отождествилось с негативизмом и полемикой. Все это вносит свой вклад в формирование самосознания православных в противоположность или vis-a-vis к ВСЦ.

Но что можно сказать о самосознании православных в том плане, как оно выявляется внутри их членства в ВСЦ? Ибо нельзя отрицать того, что уже в течение десятилетий Православная церковь является неотъемлемой и органической частью Экуменического движения и ВСЦ и как таковая формирует свое самосознание не vis-a-vis, но как часть ВСЦ. Иными словами, что представляет собой самосознание православных по отношению к ВСЦ, когда он рассматривается не как «они» и «мы», а как просто «мы»?

Ответ на этот вопрос, на мой взгляд по крайней мере, тот, что отношение между православными и не-православными внутри ВСЦ есть и всегда будет диалектическим. Это так в силу того, что православные всегда чувствуют себя *suī generis* христианами по отношению к Западу. Это грустное последствие пропасти между Западом и Востоком, возникшей в результате великой схизмы и углубленной веками отчуждения и автономного существования. Обе стороны культивируют эту пропасть даже в наше время. С православной стороны растет осознание различия или даже превосходства над варварским Западом, в то время как на Западе пишутся книги, показывающие, до какой степени православный мир (рассматриваемый заодно с исламом!) совершенно несовместим с цивилизованным Западом. Все это оказывает воздействие на формирование православного самосознания, и хотя ВСЦ не несет никакой ответственности за это, он должен сделать все возможное, чтобы убедить мир в том, что через пропасть, разделяющую Православие и Запад, могут и должны быть наведены мосты. Это – приоритетная сфера для повестки дня ВСЦ. Мы должны придать диалектике отношений между Востоком и Западом здоровый и творческий

характер. Если диалектика отношений между православием и Западом в рамках ВСЦ станет здоровой и творческой, то православное самосознание проявится обладающим следующими характеристиками:

(1) Православные никогда не отступят от своего убеждения, что Православная Церковь есть *Una Sancta*, в силу своей веры в то, что Церковь есть историческая реальность, и в то, что мы не можем искать ее за пределами предания, которое исторически нам было завещано и нами усвоено. До тех пор пока у них нет причин перейти в иную христианскую конфессию или церковь, т. е. до тех пор пока они остаются православными, они будут отождествлять *Una Sancta* со своей Церковью. Но экуменический опыт лишает такое убеждение всякого триумфализма. *Una Sancta*, переданная в предании и посредством предания, не является собственностью православных. Это реальность, пред судом (эсхатологическим) которой находимся все мы, и которую мы должны постоянно принимать. Экуменическое движение предоставляет контекст для такой новой рецепции, которая осуществляется сообща со всеми другими христианами. Это равносильно преодолению конфессионализма: *Una Sancta* не является статически «заключенной» в определенном «вероисповедании», которое требует «обращения» в него.

(2) Православные должны будут продолжать настаивать на общей позиции или общем видении *Una Sancta* в Экуменическом движении. В процессе экуменической рецепции «содружество» церквей-членов должно будет дорасти до общего видения и признания того, что есть истинная Церковь. Это будет осуществлено посредством интенсификации экклезиологических исследований, также как и посредством постоянных напоминаний о значении совместного существования и деятельности, как предмета общей веры и экклесиального видения. В этом отношении Торонтская декларация должна будет лишиться своего экклезиологического плюрализма. Я не согласен с тем взглядом, что ВСЦ не должен разрабатывать экклезиологию. Напротив, я думаю, что это должно быть приоритетным делом для него.

(3) По отношению к экклезиологическому значению самого ВСЦ, православные не готовы будут признать ВСЦ как Церковь, т.е. как сообщество, которое может быть идентифицировано с признаками *Una Sancta*, поскольку она не имеет предпосылок для таких признаков, по крайней мере с позиций православной экклезиологии. Но мы должны различать между бытием Церковью и обладанием экклезиологическим значением. Все, способствующее построению Церкви или рецепции и исполнению церковной жизни и единства, несет экклезиологическое значение. В этом отношении Экуменическое движение, и ВСЦ в особенности, – весьма подходящие кандидаты, поскольку они имеют в качестве своей первичной цели и *raison d'être* восстановление единства Церкви. Для ВСЦ в этой связи становится императивом сохранять тему единства Церкви в центре своей жизни и проблематики. Именно это обстоятельство и делает ВСЦ экклезиологически значимым.

И в конце может быть задан вопрос: является ли несение экклезиологического значения равным обладанию экклесиальным характером? Здесь терминология становится предельно деликатной. Если под «экклесиальным характером» мы хотим обозначить «Церковь», тогда в соответствии с тем, что было установлено выше, такого рода экклесиальный характер следует отрицать. Если же, с другой стороны, обладание «экклесиальным характером» означает участие в событии содружества, посредством

которого восстанавливается единство Церкви, такой характер очевидным образом принадлежит природе Экуменического движения и ВСЦ. Таким образом, априорное и без всяких объяснений отрицание эклезиального характера Экуменического движения и ВСЦ превращает их в совершенно секулярные структуры.

Православные участвуют в экуменическом движении вследствие их убеждения, что единство Церкви является неизбежным императивом для всех христиан. Это единство не может быть восстановлено или исполнено иначе, как путем встречи тех, кто разделяет ту же веру в Троицу и крещены в Его имя. Содружество, которое является результатом такой встречи на такой основе и ради такой цели, не может не нести эклезиологического значения, точная природа которого еще должна быть определена. В настоящем докладе я попытался указать возможности, а также и пределы такого определения. Разумеется, проблема требует дальнейшего анализа. Я надеюсь, что предстоящая дискуссия внесет в это свой вклад.