НЕГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР И АНТИЧНОСТИ)

А. В. Журавский

ОЧЕРКИ ХРИСТИАНО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Хрестоматия для студентов теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений

Свято-Филаретовский
православно-христианский институт
Москва • 2015

УДК 27:28–67(075)
ББК 86.37+86.38
Ж 91

Рекомендовано ученым советом СФИ

Журавский Алексей Васильевич
Ж 91 Очерки христиано-мусульманских отношений : хрестоматия для теологического, религиоведческого и других гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. — 192 с.

ISBN 978-5-89100-134-3

В хрестоматию включены статьи А. В. Журавского, посвященные проблемам христиано-мусульманского диалога и сравнительному исследованию некоторых богословских вопросов в трех теистических традициях. Часть из них написана для международных научно-богословских конференций, проведенных Свято-Филаретовским православно-христианским институтом. Также представлен раздел из коллективной монографии, созданной сотрудниками Института восточных культур и античности РГГУ, и доклад, который был сделан на конференции, организованной лабораторией медиевистических исследований Высшей школы экономики. Рекомендуется для студентов богословских и религиоведческих институтов и для всех, интересующихся проблемами мусульмано-христианских отношений.

ISBN 978-5-89100-134-3

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие **5**

Раздел 1 • Богословие исламо-христианского диалога
О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога **14**
Межрелигиозный диалог: путь к розни или путь к общению **25**
Справедлива ли оппозиция «иерархическое христианство» — «неиерархический ислам»? **35**
Существует ли в исламе понятие служения? **49**

Раздел 2 • Межрелигиозный диалог в лицах
מֹשֶׁה, Μωυσῆς, مُوسَى: образ пророка Моисея в трех теистических традициях **58**
Магомет кардинал: к истории одного образа Мухаммада в средневековой Европе **90**
Небесный межрелигиозный собор Николая Кузанского **119**

Раздел 3 • Ислам. Взгляд из России
Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли **140**

ПРЕДИСЛОВИЕ

В хрестоматию включены мои статьи, посвященные проблемам христиано-мусульманского диалога и сравнительному исследованию некоторых богословских вопросов в трех теистических традициях. Часть из них написана для международных научно-богословских конференций, проводимых Свято-Филаретовским православно-христианским институтом. В хрестоматии также представлен мой раздел из коллективной монографии, созданной сотрудниками Института восточных культур и античности РГГУ, и доклад, который был сделан на конференции, организованной лабораторией медиевистических исследований Высшей школы экономики.

За последние 60 лет на Западе возникла обширнейшая научная, а вслед за ней и популяризаторская, литература, посвященная проблемам исламо-христианского диалога. Собственно сегодня уже можно с уверенностью говорить о возникновении принципиально нового междисциплинарного научно-богословского направления в гуманитарном знании. Междисциплинарного — поскольку исследование диалога необходимо предполагает сочетание различных научных методик и навыков: компаративно-религиоведческих, востоковедных, герменевтических, богословских… Впору сказать *мета-междисциплинарного*, поскольку каждая из перечисленных наук, необходимых новому направлению (назовем его наукой о диалоге), сама по себе является междисциплинарной.

Наверное, стоит, прежде чем приступить непосредственно к анализу проблематики и структуры сборника, коротко ответить на вопрос, что следует понимать под диалогом религий и, в частности, под исламо-христианским диалогом. Диалог, на мой взгляд, — это весь комплекс отношений, которые складываются между двумя религиями (хотя некоторые авторы не без оснований полемизируют с такой точкой зрения). В этом случае мы должны признать, что диалог религий существовал всегда. Какими бы враждебными ни были установки одной религии по отношению к другой, между ними всегда происходило *общение*, подспудный обмен ценностями. Одна религиозная культура заимствовала у другой прежде всего то, чего ей недоставало в ее собственном потенциале. Этот обмен мог быть более или менее продуктивным, но он всегда существовал. Однако сегодня под диалогом религий мы все чаще начинаем понимать не стихийный, подспудный процесс обмена культурной информацией, а сознательную ориентацию

на взаимопонимание. Это сложный процесс, требующий как теоретического осмысления, так и институционального оформления. Такой диалог только начинается в наши дни. Именно поэтому у *науки о диалоге* есть еще одна существенная особенность: она в равной мере исследует диалог и творит его, она не только *наука о диалоге*, но и *наука диалога*.

Конструктивные, положительные отношения между верующими разных религий невозможны без признания права *другого* быть *иным*. Признание такого права на инаковость неизбежно влечет за собой интерес к ней. Отсюда в науке о диалоге такое большое внимание уделяется представлениям мусульман и христиан друг о друге. «Это удивительно увлекательный вопрос — то, как люди судят друг о друге и видят друг друга, особенно, когда они принадлежат разным культурам и даже религиям. Он делается еще увлекательней, когда в восприятии происходят явные изменения, поскольку стародавние модели и парадигмы представлений о другом уступают место прямому взаимодействию»[1].

Хрестоматия состоит из трех разделов: «Богословие исламо-христианского диалога», «Межрелигиозный диалог в лицах» и «Ислам, взгляд из России».

Исходная посылка статьи «О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога» — подлинный диалог невозможен до тех пор, пока не даны в достаточной мере положительные ответы на фундаментальные или предельные вопросы, стоящие в той или иной форме перед всеми верующими. Предельнейший из таких вопросов — вопрос спасения. Традиционное положение «вне Церкви нет спасения» было принципиально изменено на II Ватиканском соборе, утвердившем возможность спасения не только нехристиан, верующих в единого Бога, но и всех тех, кто не без помощи Божественной благодати стремится вести праведную жизнь.

Богословие диалога призвано заниматься не столько теоретическими разработками, сколько поисками практических путей взаимопонимания с верующими других религий. И оно призвано ответить прежде всего на два вопроса: 1) как возможно положительное описание одной веры в понятиях и ценностях другой? 2) как возможно такое религиозное сознание, которое гармонично сочетало бы безусловную преданность своей вере и традиции с позитивным восприятием и признанием других религиозных традиций? Учитывая фундаментальную проблематику богословия диалога, включающую та-

1. Islam and Christianity : Mutual Receptions since the mid-20th Century / Ed. by J. Waardenburg. Leuven : Peeters, 1998. P. 1.

кие вопросы, как: каков смысл многообразия религий в замысле Божьем, как возможно спасение нехристиан, как возможно Откровение вне библейской традиции, как возможно пророчество после Богоявления, я бы осмелился вслед за некоторыми авторами утверждать, что богословие межрелигиозного диалога становится сегодня новым измерением богословия как такового.

В докладе «Межрелигиозный диалог: путь к розни или путь к общению» я стремился прежде всего указать на те опасности, которые может таить в себе межрелигиозный диалог. С одной стороны, диалог — один из эффективных путей противостояния силам, сеющим ненавистную рознь, таким разрушительным, деструктивным тенденциям в современном мире, как тоталитаризм, терроризм, национальная, культурная, религиозная ксенофобия и пр. Однако это не всегда так. Межрелигиозный диалог может быть понят ложно. И тогда он сам превращается в деструктивную силу, ведущую людей не к подлинному общению, а к розни. И таких ложных форм диалога довольно много. Например, представление о диалоге как межрелигиозном компромиссе (так, одно время довольно много писали об «авраамическом экуменизме») и даже необязательно компромиссе. Любая попытка искусственно сблизить религии — это уже подмена диалога.

Межрелигиозный диалог можно и, видимо, дóлжно понимать как самодостаточный феномен, который не есть средство достижения чего-либо внешнего ему самому. У него нет конечной цели, он не может быть завершен. Он составляет суть человеческой жизни и неисчерпаем, как эта жизнь. В этом заключаются главные — эвристический и жизнетворный — моменты диалога. Такой диалог подлинно преображает нас, но не потому, что мы оставляем свое ради чужого — перерождаемся, а потому, что в диалоге мы обретаем себя подлинных — возрождаемся. Именно поэтому индо-испанский ученый Рамон Паниккар считает диалог в современном мире «неизбежным», поскольку он «представляет для нас не просто социальный императив, не просто исторический долг, а осознание, что для того, чтобы быть самими собой, просто быть, нам необходимо войти в общение с Землей, которая у нас под ногами, в общение с людьми, которые рядом с нами, в общение с Небом, которое у нас над головой»[2].

В статье «Справедлива ли оппозиция “иерархическое христианство” — “неиерархический ислам”?» рассматривается принципиальная несхожесть

2. Panikkar R. Dieu, Yahweh, Allah, Shiva : l’inévitable dialogue. Paris : Editions du Relié, 2003. P. 78.

иерархий в христианстве и исламе. Традиционные попытки европейских исламоведов описать духовную организацию мусульманской общины в христианских понятиях, когда умма уподоблялась церкви, мусульманские улемы — духовенству, а османский халиф иногда сравнивался с Римским папой, оказались несостоятельными. Обнаружив бесперспективность иерархических уподоблений, некоторые европейские исследователи ислама бросились в противоположную крайность: в исламе вообще нет Церкви как института и духовенства как духовной корпорации; мусульманин не нуждается в посреднике между собой и Богом, он напрямую общается с Аллахом.

Тем не менее в исламе существует и всегда существовала некая группа, социальная прослойка, корпорация, элита (термин в данном случае не принципиален), способная организовывать мусульманскую общину, руководить ею, регулировать отношения между мусульманами, отличать правильную веру от неправильной. А это было бы невозможно без внутренней организации этого трудноуловимого для внешнего взгляда института, без определенного распределения ролей и функций внутри него.

Таким образом, при отсутствии строго структурированной иерархии в исламе во все времена действовал эффективный институт, с помощью которого мусульманская община сохраняла свою идентичность. Принадлежа различным направлениям в исламе, различным религиозно-правовым толкам, группы улемов (ученых мужей — муфтиев, имамов, правоведов, богословов) могли действовать вполне сплоченно, либо находясь в союзе с властями, либо возглавляя оппозиционные властям силы. У них никогда не было единого главы, за исключением османского периода, когда была учреждена должность муфтия Константинополя, носившего титул шейх-ул-ислам. Но Османская империя никогда не охватывала весь исламский мир, да и должность эта была больше номинальной, чем реальной. Улемы могли объединяться по регионам, вполне успешно используя местные традиции и выступая в определенные периоды в качестве влиятельных политических лидеров.

Если, характеризуя природу власти улемов, воспользоваться терминологией Макса Вебера, то для нее было характерно сочетание трех типов «господств» (в нашем случае, может быть, лучше сказать старшинств). *Рационального*, основанного на вере в легальность и законность этого старшинства; *традиционного*, основанного на вере в то, что именно улемы являются гарантами преемственности традиции, ее связи с первоначальной общиной пророка; *харизматического*, основанного на вере в незаурядные личные качества — героизм, образцовость личности, ученость.

В статье «Существует ли в исламе понятие служения?» ставится проблема перевода двух важнейших коранических терминов — *sad̲jada* (поклоняться) и *‘abada* (служить/поклоняться) в сравнении с переводами аналогичных ветхозаветных понятий — *shahā* (поклоняться) и *‘avad* (служить).

Если читать Коран в переводах, не только русских, но и западных, и мусульманских на европейские языки, то, за редкими исключениями, ничего не узнаешь о служении. Это слово в большинстве переводов почти не встречается. Получается, что в Коране Богу поклоняются, а не служат.

Однако зацикленность переводчиков на «поклоняться» очень часто искажает коранические смыслы. Исследователи XIX века, недостаточно учитывая родственный идейный и языковой контекст трех теистических традиций, невольно создали особый «переводческий язык» Корана.

В исламе служение как послушание Богу, и в этом смысле поклонение Ему, реализуется прежде всего через соблюдение пяти столпов ислама: свидетельства, молитвы, милостыни, поста и паломничества. Во многом «пять столпов» обеспечивают единство мусульманской уммы (общины) как в историческом, так и географическом измерениях.

Коран, как и Ветхий Завет, не различает строго понятия поклонения и служения, как не различает установления ритуального и морального порядков. Строго говоря, понятие *‘ibāda* или *‘ubūdiyya* невозможно перевести одним словом. Это — единство поклонения, преданности, повиновения, служения. Исполняющий волю Бога обретает почетный статус *‘abdu’llāh* — раба, слуги Божьего, служение которого состоит во всецелом послушании Его воле.

Основная цель статьи «מֹשֶׁה, Μωυσῆς, مُوسَى: образ пророка Моисея в трех теистических традициях» показать, как образ Моисея в Коране и мусульманском предании соотносится с его трактовками в иудейской и христианской традициях. Большинство расхождений в этих трактовках, которые мы отмечаем при сравнении коранического текста с библейским повествованием, снимаются при обращении к «неканоническим» иудейским и христианским текстам.

В иудаизме Моисей — великий учитель еврейского народа, основоположник иудаизма, сплотивший израильские племена в единый народ, пророк, жрец, вождь-освободитель, законодатель, которому Бог дал Тору.

В Новом Завете очевидный параллелизм между Моисеем и Иисусом в равной степени призван утвердить преемственность и проявить различия между двумя Заветами. Это преемственность, если воспользоваться формулировками «Послания к евреям», между «возвещавшим на земле» и Тем,

«Который с небес» (Евр 12:26). В Новом Завете жизнь Моисея прообразует служение Иисуса.

В Коране же подобную типологическую задачу образ Моисея выполняет в отношении Мухаммада. Призвание Мухаммада реализуется в Моисеевой пророческой парадигме: Моисей — предшественник, прототип и провозвестник пророческой миссии Мухаммада.

Что же прежде всего утверждают все три традиции? Исключительный статус Моисея в его отношениях с Богом.

Во Второзаконии о всей значимости Моисея сказано одним стихом: «И не было более у Израиля такого пророка, как Моисей, которого Господь знал лицем к лицу» (Втор 34:10).

Боговидец — самый частотный эпитет Моисея в христианских текстах. Согласно тропарю Моисей сподобился видеть славу Божию. А Сам Христос свидетельствует: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом» (Лк 24:44).

На основании коранического айата: «Бог говорил с Моисеем, как говорят» (Коран 4:164) мусульманская традиция нарекла Моисея «собеседником Бога» (*kalīmᵘ allāh*).

Поразительное — не только тематическое, но и композиционное — сходство между назидательными притчами мидрашей, житийными повествованиями, сложившимися в христианской монашеской среде протовизантийского периода, и историями, которые мы находим в Коране, в мусульманских комментариях к Корану и «Сказаниях о пророках», лишь свидетельствует о едином идейном депозитарии трех теистических традиций. Это депозитарий многовекового духовного опыта культур Ближнего Востока.

В статье «Магомет-кардинал: к истории одного образа Мухаммада в средневековой Европе» анализируются мусульманский рассказ о монахе Бахире, прозревшем в отроке Мухаммаде будущего пророка, и шампанская баллада о Магомете-кардинале. Эти два текста разделяют пять веков. Тем не менее второй был бы невозможен без первого. В статье предпринята попытка проследить, как отрок Мухаммад из мусульманской легенды о монахе-провидце превратился на «латинском Западе» в кардинала Магомета. Исследование истории становления легенды о Магомете-кардинале позволяет поставить вопрос о том, что на самом деле знали об исламе в средневековой Европе. Действительно ли эти знания ограничивались лишь незначительным набором полемических стереотипов, как это часто принято думать сегодня? Или же мы можем говорить о системе вполне упорядоченных образов Магомета, каждый из которых выполнял вполне определенную задачу?

О средневековых образах Мухаммада написано сегодня много, и есть очень хорошие работы. Но проследить логику становления того или иного конкретного образа исследователи особо не стремятся. На примере текста баллады прослеживается становление образа Магомета-кардинала.

Мухаммад в средневековой Европе был не просто полемическим объектом. Во многом благодаря легенде о Бахире он был включен в христианский универсум. Как антагонист, но *свой*. Разные образы несли разные смыслы и порождали разные тексты. И у этих текстов были разные цели. В Средние века существовал не беспорядочный набор фантастических и исключительно пейоративных стереотипов, а сформировалась система вполне упорядоченных образов Магомета, каждый из которых выполнял определенную задачу. Да, был Магомет полемический, но был и Магомет житийный, Магомет гомилетический (примеры из житийной литературы в проповедях). Был также Магомет эсхатологический — предвестник скорого конца света. И был Магомет литературный — фигура во многом символическая. Под маской Магомета оказывался либо шарлатан, либо недалекий простак, ставший жертвой злокозненного и одержимого гордыней клирика, либо одаренный, но незаслуженно не признанный представитель высшего клира. Мухаммаду всегда находилось место в едином и упорядоченном средневековом христианском универсуме.

Утвердившийся сегодня стереотип ложного понимания Мухаммада в прошлом мешает нам увидеть сложные и неоднозначные образы средневекового европейского Магомета.

В докладе «Небесный межрелигиозный собор Николая Кузанского» анализируется трактат «О мире веры» (*De pace fidei*) — уникального творения немецкого богослова и философа.

Главный вопрос Кузанца — как возможен мир между различными верами. И его цель — поиск не внутреннего мира, а внешней гармонии внутри некоей «парадоктринальной системы», взаимного согласия последователей различных религий, и шире — мировоззрений. Устами апостола Павла он утверждает: «Поэтому достаточно достичь мира в вере и в законе любви, относясь тем самым терпимо к обряду».

Единство не дано, а предположено. Задача — показать арабам, иудеям, индусам, что их учения сами по себе предполагают или имплицитно содержат идею Троицы и искупительной жертвы Христа.

Эксплицитно Кузанец решает проблему гармонизации межрелигиозных отношений. Имплицитно речь у него идет о гармонизации христианского универсума. Трактат, не берусь судить — осознанно или неосознанно —

получился о том, как *мир* в христианском *міре* должен привести к терпимости и всеобщему согласию. Можно предположить, что этот мирный и гармоничный христианский универсум и должен стать той самой «парадоктринальной системой», гарантирующей мир и согласие в вере.

Воплощение, понятое как *конкретно ограниченная Всеобщность*, есть событие универсальное. Оно не может быть ограничено никакой исторической религией или земной церковью. Христос воплотился не в христианском мире — Он воплотился в человечестве. Именно понимание Христа как *contractione universali* или *universale concretum* (конкретно ограниченной Всеобщности) позволило Кузанцу выстроить богословскую парадигму толерантности.

В очерке «Мусульманский Восток в русской религиозно-философской мысли» рассматриваются взгляды на ислам П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева и представителей евразийства.

Этот *ориентальный* пласт русской религиозно-философской мысли еще очень мало исследован. Для русских религиозных философов XIX — начала XX вв. не только всемирная история, но и история отдельных народов и стран была источником для общих историософских построений, а не предметом фактологического или историографического анализа. Страноведческий материал, в том числе и востоковедный, привлекался по преимуществу для решения одной сверхзадачи — философско-теологического осмысления судьбы и предназначения России, русского народа в истории человечества.

В историософских размышлениях и спорах русских религиозно-философских мыслителей XIX столетия *Восток*, и прежде всего *мусульманский Восток*, на самом деле играл в основном прикладную роль. Они не ставили перед собой задачи понимания *Востока как такового*. *Восток* привлекался для решения тех или иных внутренних проблем. В сердцевине спора была проблема *отношения России к Европе*. *Восток* был нужен либо для того, чтобы противопоставить Россию Западу, либо для того, чтобы показать ее культурную принадлежность Европе, либо для того, чтобы в духе мессианского национализма провозгласить русский народ единственным достойным преемником двух культурно-исторических традиций и их примирителем. В общем-то тот же «духовный солипсизм», что и в церковной мысли, только с иными задачами и ориентирами. Вл. Соловьев, пройдя через многие историософские искусы своей эпохи, в последние годы жизни открыл *самоценный* мир нехристианских монотеистических религий Востока (иудаизма и ислама). Однако остальной Восток, Восток индуизма и буддизма, конфуци-

анства и даосизма, продолжает играть у него все ту же прикладную роль. Так, в «Краткой повести об антихристе» *крайний Восток* предстает в качестве эсхатологической, апокалиптической стихии, олицетворенной в *панмонголизме* и предуготовляющей приход антихриста.

Хрестоматия адресована прежде всего студентам богословского и религиоведческого факультетов Свято-Филаретовского православно-христианского института. Однако она может оказаться полезной и для тех, кто так или иначе занимается или просто интересуется богословскими и религиоведческими аспектами христиано-мусульманского диалога.

Я выражаю глубокую благодарность моим коллегам по Свято-Филаретовскому православно-христианскому институту и Институту восточных культур и античности РГГУ, которые в ходе обсуждений этих статей, легших в основу этой книги, и докладов на семинарах своими замечаниями и пожеланиями оказали мне неоценимую помощь.

Алексей Журавский

РАЗДЕЛ 1

БОГОСЛОВИЕ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА

О НЕКОТОРЫХ БОГОСЛОВСКИХ ВОПРОСАХ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА *

Вначале несколько довольно пространных цитат.

> Есть еще и доныне имеющая силу, вводя народ в заблуждение, религия *измаилитов*, предтеча антихристова. Она происходит от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому они называются агарянами и измаилитами. Саракинами же их называют от слов Σάρρας κενοὺς, потому что Агарь сказала ангелу: Σάρρας κενήν με᾽ απέλυσεν (Сарра отпустила меня пустой). Они были идолослужителями и поклонялись утренней звезде и Афродите, которую на своем языке называли Хабар, что значит великая. Итак, до времен Ираклия саракины явно служили идолам; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Мамедом (Магометом). Тот, познакомившись с Ветхим и Новым Заветом, а также пообщавшись с арианским будто бы монахом, составил собственную ересь. Расположив к себе это племя видом благочестия, он распускал молву, что ему ниспослано с неба писание. Записав в своей книге некоторые смехотворные сочинения, он передал ее им для почитания[1].

Так начинается последняя глава (101-я — по изданию Миня, 100-я — по изданию Коттера) «Книги ересей» (*De*

---

* Журавский А. В. О некоторых богословских вопросах исламо-христианского диалога // Вера — диалог — общение : Проблемы диалога в церкви : Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 24–26 сентября, 2003 г.). М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2004. С. 247–256.

1. Цит. по: [*Творения, 150*].

Haeresibus) Иоанна Дамаскина, первого христианского мыслителя, давшего характеристику ислама.

Примерно пятью веками позже в жесте[2] «Коронование Людовика» граф Гильом в споре с сарацином утверждает:

> Твой Магомет, как каждому известно,
> Спервоначалу был Христу привержен
> И наше проповедовал ученье,
> Но занесло его однажды в Мекку,
> Где он вином упился невоздержно,
> Свининой мерзопакостно объелся.
> Кто видит Бога в нем, тот глуп безмерно
> (XXIII, 847–853. Перевод Ю. Корнеева)

И вот век XX:

> Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера.

Так начинается 3-й раздел *Nostra aetate* (декларация II Ватиканского собора «Об отношении Церкви к нехристианским религиям»).

Между суждением Иоанна Дамаскина и постановлением Собора — 13 веков сложных взаимоотношений христиан и мусульман, взаимоотношений, которые довольно часто представляют как вечное непримиримое противоборство, битву меча и ятагана, но которые на самом деле были далеко не так однозначны. Представлять развитие исламо-христианских отношений как долгий путь от взаимных проклятий к начаткам взаимопонимания — также несколько наивно. Достаточно вспомнить «О согласии веры» (*De pace fidei*) Николая Кузанского, где он высказал идею «единой во всем различии обрядов религии, которой принадлежат все разумные

2. Жеста (*geste*) — героическая поэма, типичная для французского эпоса X–XIII вв. — *Прим. ред.*