



26.00.01 Теология

УДК:297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-63-78

М. С. Шаврина

Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова,
г. Архангельск

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: ВЗГЛЯД ИСМАИЛА РАДЖИ АЛ-ФАРУКИ

ШАВРИНА Мария Святославовна —

магистрантка кафедры культурологии и религиоведения высшей школы социально-гуманитарных наук и международной коммуникации. Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова

(163002, Россия, г. Архангельск, набережная Северной Двины, д. 17)

E-mail: maryshavrina@gmail.com

Аннотация. В статье анализируются взгляды палестино-американского ученого Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986), отражающие межрелигиозную проблематику. Вклад ал-Фаруки в развитие межрелигиозного взаимодействия рассматривается как с точки зрения теоретического осмысления ученым этого процесса, так и в свете его личного участия в межконфессиональных мероприятиях. В настоящей работе особое внимание уделяется аспекту вовлеченности ал-Фаруки в межрелигиозный диалог, анализу концепции «естественной религии» (*дин ал-фитра*) и рассмотрению универсальных принципов построения культуры диалога. Автор приходит к выводу, что обозначенная палестинским мыслителем идея об исламском гуманизме, тесным образом связанная с позитивной интерпретацией человеческой природы (*фитра*), и этика как один из предложенных принципов ведения диалога выступают в качестве основы для формирования общей платформы межрелигиозного взаимодействия.

Ключевые слова: ал-Фаруки, дин ал-фитра (естественная религия), исламский гуманизм, межрелигиозный диалог, философия религии.

Для цитирования: Шаврина М. С. Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи ал-Фаруки // Ислам в современном мире. 2019; 3: 63–78;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-63-78

Статья поступила в редакцию: 20.06.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Межрелигиозный диалог в условиях религиозного плюрализма современного мира выступает необходимой основой развития позитивных и конструктивных межлических взаимоотношений. По мнению российского эксперта в области христианско-мусульманского диалога А. В. Журавского, для развития межрелигиозной коммуникации необходимо не только учитывать ее многоуровневый характер (социальные, культурные, идеологические аспекты), но и предпринимать усилия по разработке двух направлений — богословия и философии диалога, которые в совокупности позволят носителям различных мировоззренческих позиций находить основания для общения друг с другом¹. В настоящее время, как можно заметить, лидеры мировых религий и научное сообщество акцентируют внимание на том, что подлинный гуманизм, выраженный в его фундаментальной идее общечеловеческого братства, является интегральной основой не только для построения межлических отношений, но и для межрелигиозного диалога. Об этом, в частности, говорится в совместном документе «О человеческом братстве во имя мира во всем мире и сосуществования»², подписанном 4 февраля 2019 г. в Абу-Даби римским понтификом Франциском и шейхом ведущего исламского университета ал-Азхар Ахмадом ат-Тайибом. Этому вопросу посвящен фундаментальный труд доктора философских наук Т. К. Ибрагима, раскрывающий гуманистический потенциал исламского учения³. Тема «коранического гуманизма» неоднократно поднималась и обсуждалась на полях Международного мусульманского форума, ставшего сегодня уникальной площадкой для развития идейной

¹ Журавский А. В. Что такое межрелигиозный диалог? [Электронный ресурс] / Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ) // URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/chto-takoe-mezhreligioznyj-dialog.html> (дата обращения: 25.07.2019).

² Апостольский визит Его Святейшества Папы Франциска в Объединенные Арабские Эмираты (3–5 февраля 2019). Документ «О человеческом братстве во имя мира во всем мире и сосуществования» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pcinterreligious.org/download/346> (дата обращения: 25.07.2019)

³ Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистские установки. М.: ИД «Медина». 2015. 576 с.

базы межрелигиозного диалога¹. В целом представления некоторых современных мусульманских богословов о совместимости исламского мировоззрения с декларируемыми ценностями гуманизма (достоинство, свобода личности, выбора, социальная справедливость и др.), по мнению американских учёных, свидетельствуют о стремлении к более гуманному, справедливому и альтруистическому обществу². В свете обозначенных тенденций актуальным представляется исследование вопроса о том, как идея об исламском гуманизме преломляется в творчестве современных мусульманских мыслителей в контексте межрелигиозных отношений. С этой целью мы обратимся к творчеству палестино-американского учёного Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986), деятельность которого представляет значительный интерес не только в силу многогранности его наследия, но и благодаря его заметному вкладу в американское исламоведение. Ал-Фаруки получил прекрасное образование, удостоившись степени бакалавра в американском университете в Бейруте (1941), степени магистра в университетах Индианы (1949) и Гарварда (1951), степени доктора наук (в области философии) (1952), пройдя обучение в исламском университете ал-Азхар (1954–1958) и курс истории иудаизма и христианства в университете МакГилла (1958–1961), что позволило ему сделать сферой своих профессиональных интересов широкий круг вопросов по исламоведению, западной философии, сравнительному религиоведению и истории религии. Этот весомый научный багаж он использовал для того, чтобы, выступая с позиций ислама, сформулировать оригинальные идеи и принципы, предлагаемые в качестве основы для межрелигиозного взаимодействия. В академических кругах ал-Фаруки был широко известен концепциями «арабизма» и «исламизации знания», знаменующими важные этапы его эволюции как учёного и мусульманского мыслителя. Взгляды ал-Фаруки на специфику ислама как религии, на проблемы власти, экономики, мироустройства в исламе, включая те, что составляют содержание названных концепций, подробно изложены в работах Д. В. Мухетдинова и С. Ю. Бородаёв³. Анализируя разработку ал-Фаруки межрелигиозной проблематики, авторы приходят к выводу, что такие понятия, как «экуменизм» и «апологетика

¹ Международный мусульманский форум. [Электронный ресурс] // URL: <http://muslim-forum.info/> (дата обращения: 26.07.2019).

² "Humanism and Islam." In *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online [Электронный ресурс] // URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e892> (дата обращения: 24.07.2019).

³ Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–182; Мухетдинов Д. В., Бородаёв С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. 2019. Вып. 3. С. 117–148;

ислама» занимают значительное место в трудах палестинского мыслителя¹. Настоящая работа — это попытка исследования подхода ал-Фаруки к межрелигиозному диалогу в свете личного участия учёного в формулировании базовой идеи этой коммуникации и разработки методологии её осуществления.

§ 1. Вовлеченность в диалог

В 1893 году в Чикаго (США) собрался первый Всемирный парламент религий [англ. The World's Parliament of Religions], который выступил объединительной площадкой для лидеров и делегаций мировых конфессий: христианской, индуистской, буддистской и мусульманской. Формально именно это событие стало отправной точкой межрелигиозного диалога, если вести речь о периодизации его современного этапа². Что касается научного сообщества, то в 60–80-е годы XX в. тема межрелигиозных взаимоотношений была включена в предметную область академических исследований, которые начали проводиться по преимуществу в отдельных заинтересованных институтах. Одним из таких центров стал американский Университет Темпл, в котором ал-Фаруки с 1968 по 1986 г. занимал должность профессора исламоведения и истории религии. За время работы в этом университете палестинский ученый проявил себя как активный участник набирающего тогда силу диалога между мировыми религиями.

Заметим, что ал-Фаруки не только преподавал и занимался научно-исследовательской работой, но и принимал активное участие в межрелигиозных встречах экуменической направленности, спонсируемых организациями как международного (Всемирный совет церквей, Межрелигиозный мирный коллоквиум, Ватикан), так и регионального (Национальный совет церквей США) уровней. Наибольший интерес представляет его деятельность в организации Межрелигиозный мирный коллоквиум, в которой в период с 1977 по 1982 г. он занимал должность вице-президента. Работа этой организации была направлена на объединение еврейских, христианских и мусульманских учёных с целью достижения и развития взаимопонимания между адептами авраамических религий посредством совместного обсуждения широкого спектра религиозных вопросов. В 1979 г. при поддержке этой организации, а также при участии созданного в 1976 г. по инициативе ал-Фаруки Комитета по исламоведению (как подразделения

¹ Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму. С. 129–134.

² Swidler L. The History of Inter-Religious Dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. 2013. Pp. 3–19.

Американской академии религии), который он возглавлял до 1982 г., в Нью-Йорке была проведена конференция по теме «Триалог авраамических религий». Участие в мероприятии приняли девять видных учёных того времени, по три представителя от иудейской, христианской и мусульманской конфессий. Для обсуждения в рамках конференции были согласованы три темы: другие верования, государство как форма социальной организации и религиозное сообщество как транснациональный субъект справедливости и мира. С программной речью на мероприятии выступил итальянский кардинал Серджо Пиньедоли (1910–1980), занимавший тогда должность председателя Секретариата по делам нехристиан (с 1988 г. — Папский совет по межрелигиозному диалогу. — *М. Ш.*). В 1986 году под общей редакцией ал-Фаруки вышел сборник под названием «Триалог авраамических религий», в который были включены доклады, представленные на конференции 1979 г.¹

В 1998 году, уже после смерти ал-Фаруки (1986), была издана книга, в которую вошли оригинальные статьи учёного, написанные им в течение двух десятилетий и объединённые темой «Ислам и другие верования»². В содержательной части сборника затрагиваются социокультурные и исторические аспекты взаимоотношений ислама с другими религиями, рассматривается широкий спектр межрелигиозных вопросов, в частности — общность и различие между исламом, христианством и иудаизмом, исследуется специфика взаимоотношений между мусульманами и немусульманами. Несмотря на широкий круг межрелигиозных проблем, которые исследовал в своем творчестве ал-Фаруки, мы в настоящей статье остановимся на анализе двух поднятых им тем — концепции естественной религии и культуры диалога — с целью репрезентации подхода палестинского мыслителя к межрелигиозному взаимодействию, опираясь в основном на данную книгу.

§ 2. Концепция естественной религии (*дин ал-фитра*)

Как следует из названия, главными понятиями этой концепции являются два исламских термина: *дин* и *фитра*. Первое определение идентично понятию *религия*³, а второе с религиозоведческой точки зрения относится к области религиозной антропологии, поскольку связано с пониманием природы человека в исламе. Однако в своём лексическом

¹ *Al-Faruqi I. R.* Trialogue of the Abrahamic Faith. The Second Edition. Herndon, 1991. iv, 88 p.

² *Al-Faruqi I. R.* Islam and Other Faiths. Leicester; IIIT, 1998. xxx+373 p.

³ Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 2. P. 293.

значении, термин *фитра* используется для обозначения пребывания в состоянии естественной предрасположенности к чему-либо¹. В Коране (30: 30) это понятие принимает теологическое значение, поскольку подразумевает, что вера в существование и единство Бога является естественным свойством всех людей от рождения. Эта позиция находит своё подтверждение также в известном хадисе пророка Мухаммада, согласно которому «Каждый младенец рождается не иначе как в своём естественном состоянии (*фитра*), и [только потом] родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника»². Что касается данного хадиса, то в исламской традиции он относится к числу наиболее достоверных, поскольку приводится в авторитетных сборниках (*сахих*) как у ал-Бухари, так и у имама Муслима. В то же время, несмотря на аутентичность вышеназванного хадиса, в мусульманской среде понятие *фитра*, как ключевое в понимании человеческой природы, получило разные интерпретации, которые, по мнению южноафриканского профессора Я. Мохамеда, могут быть сведены к трём основным подходам: нейтральному, дуальному и позитивному³. Нужно отметить, что в данной классификации одним из существенных критериев, позволяющих отличить один взгляд от другого, является мера, в какой добро и зло, а в нашем случае — вера (*иман*) и неверие (*куфр*), представлены как результат врождённых качеств или как следствие внешнего воздействия окружающей (социальной) среды.

С точки зрения Я. Мохамеда, *нейтральный* (*neutral*) взгляд на природу человека возникает в среде сторонников исламской доктрины свободы воли (кадаризм) в ответ на доктрину предопределения (*кадар*). Согласно этому подходу результат стремления к вере и неверию, присущего человеческой природе, не обусловлен какой-либо врождённой склонностью, а рассматривается исключительно как следствие воздействия социальной среды, в которой находится от рождения человек. По мнению М. Ясина, эта точка зрения на устройство человеческой природы наиболее полно отражена в трудах средневекового исламского богослова Ибн Абд ал-Барра (978–1071)⁴. Иную интерпретацию даёт *дуальный* (*dual*) подход, поскольку подразумевает, что человек изначально рождается в равной степени склонным как к вере (*иман*), так и к неверию (*куфр*). Эта точка зрения развивается не в Средние века, а на протяжении XX столетия, наиболее ярким её представителем является иранский мыслитель и социолог религии А. Шариаги

¹ Махризи А. Фитра (врожденное естество человека) // Minbar. Islamic Studies. 2010. № 3(1). С. 75.

² Сахих имама Муслима: Мухтасар / пер. с араб., примеч., указ. В. А. Нирша. М.: Умма, 2011. № 1873.

³ Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 131–139.

⁴ Ibid. Pp. 134–135.

(1933–1977). В представлении Шариати, человеческая природа — это соединение двух противоположных начал — доброго и злого, веры и неверия и т. д., одно из которых склонно к материальному, или злumu, а другое — к возвышенному, или духовному. Важным компонентом в этой модели выступает наличие данной человеку свыше свободы воли, позволяющей ему делать выбор¹. Последняя интерпретация — *позитивная* — имеет наибольшее число сторонников, среди которых как средневековые Ибн Таймийя (1263–1328), Ибн Каййим ал-Джаузийя (1292–1350), имам ан-Навави (1233–1277) и др., так и современные мусульманские ученые и мыслители ас-Сабуни (род. 1930), Мухаммад Асад (1900–1992), Исмаил Раджи ал-Фаруки. Особенность этого подхода заключается в том, что *фитра* на врожденном уровне рассматривается как состояние внутренней добродетели, с которой отождествляется, с одной стороны, сама вера (*иман*), а с другой стороны, изначальная благость человеческой природы². Представляется, что этим взглядам созвучна позиция российского философа Т. К. Ибрагима, который полагает, что с точки зрения ислама «субстанциальная природа человека благостна, а зло (грех, неверие) представляет собой лишь нечто вторичное, акцидентальное...»³.

Именно в свете этой *позитивной* установки на человеческую природу в исламе ал-Фаруки формулирует свою концепцию «естественной религии» (*дин ал-фитра*). Последняя, выступая неотъемлемым атрибутом всех людей, с одной стороны, рассматривается как главный источник на пути утверждения общечеловеческого религиозного братства, а с другой — является религиозной нормой, посредством которой в историческом плане различаются религии. В первом случае это означает, что все люди по своей природе (*фитра*) — обладатели внутренней скрытой религиозности (*дин ал-фитра*) и объединены в универсальное религиозное братство, которое наиболее фундаментально, чем внешние религиозные отличия. Более того, по логике палестинского мыслителя, в каждом человеке от природы уже заложена определённая модель правоверия, которая позволяет рассматривать немусульман (несмотря на очевидные различия с исламом) как людей, потенциально способных достичь высшей праведности⁴.

Другой аспект связан с тем, что, согласно ал-Фаруки, всех людей объединяет не только атрибут тварности, но и способность каждого из них признать Бога, понимая это как универсальное право по рождению, дарованное человеку свыше. Это религиозное знание не

¹ Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 132–134.

² Ibid. Pp. 135–139.

³ Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистические установки. С. 18.

⁴ Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 137–141.

аналогично способности человека познавать явления посредством науки, поскольку представляет собой знание иной субстанции, ввиду того, что относится к категории религиозного опыта, в частности — связанное с переживанием святого или божественного. Для обозначения этой формы естественного знания ал-Фаруки прибегает к понятию, известному как «чувство нуминозного», или *sensus numinosus*¹, введённому в феноменологию религии немецким теологом и религиоведом Р. Отто (1869–1937). В то же время следует отметить, что в сходном значении в трудах ал-Фаруки фигурирует другое понятие, свидетельствующее о наличии у всех людей скрытого органа, или «шестого чувства», позволяющего узнавать и познавать Бога. Как отмечают Д. В. Мухетдинов и С. Ю. Бородай, в представлении ал-Фаруки «действие этого скрытого органа проявляется в том, что каждый человек верит в свою форму “религии”, при этом не существует религии без представления о божественном. Различия между людьми в понимании божественного — это различие в образах, и не всегда в содержании; они обусловлены географическими условиями, воспитанием и культурным наследием»². Последний тезис палестинского мыслителя — о различии в образах понимания божественного — раскрывает второй аспект концепции «естественной религии». Дело в том, что при взгляде на любую религию ал-Фаруки исходил из того, что, несмотря на все доктринальные, теологические и ритуальные различия, между всеми религиями есть общая основа, или общий субстрат, который их объединяет. В связи с этим исследование проявлений божественной трансцендентности и стало отправной точкой в стремлении палестинского мыслителя обосновать тезис о наличии общего субстрата во всех религиях. К тому же в религиозном плане эта идея подкреплялась айатами Корана (35: 24; 16: 84,89; 16: 36) о том, что феномен пророчества в исламе является прерогативой всех людей, поскольку присутствует в каждом народе и нации, и что ядром всех пророческих миссий был принцип Единобожия (*таухид*), под которым, согласно палестинскому мыслителю, подразумевается «не только признание единственности Бога, но и признание Его трансцендентности, фундаментального отличия от тварного мира. Бог есть Творец и Господин мира, но при этом также является Началом и Концом»³. Вопросы, связанные с генезисом и эволюцией представлений о божественной трансцендентности, ал-Фаруки рассматривает на примере религий Древнего Египта, Месопотамии и доисламской Аравии⁴.

¹ *Al-Faruqi*. Islam and Other Faiths. Pp. 84, 137–138.

² Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму. С. 124.

³ Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. С. 169–170.

⁴ *Al-Faruqi*, Islam and Other Faiths. Pp. 21–66.

Самое раннее представление о божественной трансцендентности, по мнению ал-Фаруки, было зафиксировано в мемфисской теологии, в которой покровитель ремесленников — бог Птах — одновременно олицетворял и Создателя, и Источник всего сущего. В образе Птаха получила воплощение концепция творящего слова (логоса), согласно которой творение описывается посредством не абстрактных категорий, а конкретных понятий, среди которых «сердце» и «язык». Дело в том, что в мемфисской теологии эти два термина выступают в качестве органов творения, где первый (сердце) обозначает замысел, а второй (язык) есть осуществляющая (объективированная) мысль. В мемфисской теологии утверждается, что первопричиной всего сущего явилось божественное Слово, которое возникло через то, что мыслилось «сердцем» Птаха и повелевалось Его «языком». Таким образом, в этой древней религии Бог существовал до сотворения мира, а также был Творцом и Источником всего. В мемфисской религии природа была проявлением священного (иерофании), поскольку рассматривалась в качестве носителя божественной силы. Причем несмотря на то, что восприятие божественного у египтян происходило непосредственно через явления природы, оно, тем не менее, не соотносилось с последней. В месопотамской религии образ главного бога вавилонян Мардука, согласно ал-Фаруки, был тоже трансцендентным, но, в отличие от египетских богов, не связанным с природными явлениями. Первенство Мардука в иерархии вавилонского пантеона было очевидным, поскольку другие боги рассматривались лишь как исполнители Его воли. В дальнейшем сущность Мардука раскрывалась посредством божественных атрибутов, каждый из которых отражал божественные качества, название которых рассматривалось как акт поклонения¹.

В отношении доисламской Аравии ал-Фаруки отмечает поклонение арабов не только племенным божествам, но и богам и богиням Мекки. Однако в религиозном сознании арабов присутствовал Аллах как Господь и Создатель всего сущего, у которого никогда не было образа и никакой племенной связи или иерофанической ассоциации. Ал-Фаруки, рассматривая религиозную историю Аравии, обращает внимание на группу людей, исповедующих монотеизм, которую впоследствии исламская традиция отнесёт к категории *ханифов*. Данная религиозная группа поддерживала идею о божественной трансцендентности и, по мнению палестинского мыслителя, была носителем семитской традиции монотеизма².

Положение евреев в этом вопросе, однако, несколько особое. По замечанию ал-Фаруки, это связано с тем, что в их натуре очень развиты

¹ *Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 21–25.*

² *Ibid. Pp. 25–26.*

самосознание и этноцентричность. До исхода евреев из Египта в еврейском богословии не было определённой концепции божественной трансцендентности, а нарицательное имя бога Элохим употреблялось во множественном числе, о чём свидетельствуют многие отрывки из Ветхого Завета. Ко времени вавилонского изгнания евреи были уже монотеистами в своей теологии, но катастрофа изгнания укрепила их характер, и они стали расовоцентричными, таким образом, и характер их религии стал исключительным и этноцентрическим. По их представлениям, Бог был их отцом, а они — Его «избранным» народом. По мнению ал-Фаруки, когда евреи думали таким образом, то отрицали концепцию абсолютной трансцендентности Бога. И хотя евреи нашли поддержку своей этноцентричности в Ветхом Завете, еврейская теология фактически выросла в историю, сформированную главным образом пророками после изгнания. Это пророки Исайя, Неемия, Ездра, которые, собственно, и придали еврейскому понятию божества характер этноцентричный и исключительный¹.

На формирование христианской концепции божественной трансцендентности, по мнению ал-Фаруки, в разной степени оказали влияние иудаизм, эллинизм и гностицизм. Влияние иудаизма было обусловлено в первую очередь еврейской средой, в которой, как известно, возникло христианство, а также и тем фактом, что Иисус, его ученики и первые последователи по происхождению были евреями. Согласно ал-Фаруки, учение Иисуса Христа было направлено на реформирование иудаизма, в частности на переход от этноцентричности и эксклюзивизма еврейской традиции в понимании трансцендентности Бога к универсализму. Известно, что во времена Иисуса Христа языком общения был арамейский, на котором, собственно, изначально и были сформулированы базовые понятия христианства. Ал-Фаруки отмечает, что элементы, заимствованные из Ветхого Завета, переведённые с арамейского языка, были в дальнейшем неверно интерпретированы эллинским разумом. Например, термин «сын человеческий», используемое в христианстве в значении титула Мессии, у евреев того времени использовался в ином значении. Дело в том, что название «сын человеческий» — на арамейском *bar-nash* или на иврите *bar-Adam* — означает исключительно принадлежность к человеческому роду и не имеет метафизического смысла. Другим источником, оказавшим влияние на формирование концепции божественной трансцендентности в христианстве, был гностицизм. Ал-Фаруки полагал, что одно из центральных понятий христианской доктрины о Троице — «Святой Дух» — корнями уходит

¹ Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 26–30. Изложение понимания Бога у предков евреев см.: ал-Фаруки И. Р. Сравнение исламского и христианского подходов к древнееврейскому Писанию // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. 2019. Вып. 3. С. 421–440.

к гностической философии. Как известно, центральным понятием агностицизма является представление об «абсолютном духе» как источнике всего сущего. Последний противопоставляется всему материальному, эмпирическому, относительному и субъективному. Согласно ал-Фаруки, гностицизм, будучи источником христианского богословия, выдвинул идею о том, что Бог всецело является Духом, Создателем всего сущего и что акт творения происходил посредством эманаций. В христианской доктрине о Троице подчёркивается имманентность божественного в его трансцендентности. Это, по мысли учёного, привело к тому, что в христианстве божественность потеряла свою абсолютную трансцендентность и стала трансцендентной и имманентной одновременно в образе Иисуса Христа¹.

Несмотря на различие в понимании концепции божественной трансцендентности, ал-Фаруки настаивал на том, что божественная трансцендентность является общим теологическим знаменателем среди религий, в частности среди авраамических верований (иудаизм, христианство, ислам). Это связано с тем, что все монотеистические религии поддерживают концепцию Божественного Творца, даже если описания и понимание этого Божественного Творца различаются между религиями. Обращает на себя внимание также тот факт, что для обозначения своей концепции ал-Фаруки использовал несколько понятий (*дин ал-фитра* — «естественная религия»), среди которых присутствует термин «уррелигия», этимология которого связана с немецкоязычным термином «*Urreligion*», возникшим под влиянием немецкого романтизма. Это понятие связано с идеей об изначальной форме религиозной традиции. В то же время следует отметить, что позиция ал-Фаруки в отношении монотеизма как первичной формы эволюции религии во многом соотнобразуется с возникшей на рубеже XIX — начала XX в. в западном религиоведении теорией «прамонотеизма» (Э. Лэнг (1844–1912) и В. Шмидт (1868–1954)). Согласно этой теории, исходной формой эволюции религии является вера в единого Бога, что фактически противоречило господствующей тогда анимистической парадигме возникновения религии (Э. Тайлор, Дж. Дж. Фрэнгер, Э. Дюркгейм и др.)².

Таким образом, анализ предложенной палестинским мыслителем концепции «естественной религии» (*дин ал-фитра*) позволяет установить, что в её основе лежит позитивная интерпретация человеческой природы (*фитра*) в исламе, важной особенностью которой является утверждение об изначальной благодати этой природы. По утверждению

¹ Примечательно, что, согласно ал-Фаруки, появление еретических учений в христианстве (докетизм, арианство, учения Сатурнина и Василида) было связано именно с сохранением представления об абсолютной трансцендентности Бога. См.: *Al-Faruqi. Islam and Other Faiths*. Pp. 30–37.

² *Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, 1969. Pp. 25–28.

ал-Фаруки, всех людей объединяет не только атрибут тварности, но и то, что все они, невзирая на социальную, культурную и конфессиональную принадлежность, являются носителями веры в единого Бога, что выступает одним из главных принципов, положенных в основу исламского гуманизма.

§ 3. Культура диалога

Ал-Фаруки полагал, что для построения системы диалога между религиями необходимо осуществить разработку универсальных принципов, или правил, в основу которых должна быть положена не религиозность, а рациональность. При этом он отмечал, что и мусульманин, и христианин интеллектуально и морально обязаны интересоваться религиозными взглядами других людей, то есть заботиться об убеждениях каждого человека. По мысли палестинского учёного, это означает понимать и изучать эти убеждения, анализировать и критиковать их, а также делиться своими представлениями об истине. Ал-Фаруки пишет: «Если это миссия, то верующие должны осуществлять её хоть на краю света», признавая при этом, что понятие «миссионерство» стало сегодня двусмысленным¹. По этой причине он предлагает вместо слова «миссия» использовать термин «диалог», под которым следует понимать выражение обеспокоенности верующих убеждениями людей. Согласно ал-Фаруки, диалог следует рассматривать как процесс образования в самом широком и благородном смысле этого слова. На интеллектуальном уровне это «измерение человеческого сознания», а на поведенческом — «категория этического смысла». Цель диалога должна заключаться не в стратегии прозелитизма, а в обращении к истине². Чтобы эта форма общения обрела культурные рамки, он предлагает соблюдать шесть правил, которые предполагают: наличие критики, внутренней последовательности, внешней согласованности, соответствия действительности, свободы от «канонических» интерпретаций и приоритет в этических, а не в богословских вопросах³.

Первый принцип освобождает межрелигиозную коммуникацию от авторитарности и непререкаемости заявленных в ходе обсуждения утверждений, поскольку их содержание всецело выступает в качестве предмета критики. *Второй* и *третий* принципы связаны с процессом аргументации в ходе диалога, где (в первом случае) исключается

¹ Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 250.

² Следует отметить, что ал-Фаруки был сторонником формы межрелигиозного диалога, известной как «поиск истины», которая в классическом виде предполагает стремление со стороны участников достичь аутентичной трактовки предмета дискуссии посредством полемики и диспута.

³ Al-Faruqi, Islam and Other Faiths. Pp. 255–256.

возможность рассматривать парадокс в качестве окончательного итога дискуссии и (во втором случае) предполагается вовлечение в диалог исторической ретроспективы, когда единственным пределом исторического знания являются пределы доказательств, полученных эмпирическим путём. *Четвёртый* и *пятый* принципы предполагают рассмотрение в ходе диалога сообщений, которые, с одной стороны, по своему содержанию должны соответствовать действительности, то есть определённому историческому контексту, а с другой стороны, быть свободными от следования догматическим интерпретациям религиозных положений. Допускается, что некоторые из них, будучи сформированными в определённую эпоху, отражают уровень восприятия и специфику религиозных проблем, характерных для той эпохи, и, следовательно, являются актуальными для того времени. Необходимо отметить, что ал-Фаруки призывал не к отказу, а только к свободе от канонических или догматических положений каждой религии и называл это необходимой предпосылкой установления контакта в межрелигиозном общении. Формулируя *последний* принцип, ал-Фаруки говорит о наиболее продуктивных и плодотворных путях ведения диалога, признавая, что часто обсуждение доктрины приводит к защите своего взгляда на веру и ограничивает диалог вопросами, ответы на которые бывают верны или не верны. Ал-Фаруки считает *этику* наиболее подходящей темой для диалога, поскольку это, по его мнению, позволяет подходить к проблеме с точки зрения различной степени её этической реализации, а не с позиций оценки истинных или ложных категорий. Палестинский мыслитель, однако, отмечал, что «различия в этическом восприятии... могут означать, что один не видит так много, так далеко или так глубоко, как другой»¹. В этом случае, по мнению ал-Фаруки, у участников диалога также не возникает реакции антагонизма, поскольку оценка такого восприятия признается вполне очевидной.

Заключение

Подводя итог изложенному выше, отметим, что новаторская деятельность ал-Фаруки в области межрелигиозных отношений была обусловлена его вовлеченностью в ключевые события, происходившие во второй половине XX в. Экуменическое движение, инициированное христианской стороной и направленное на сближение и развитие взаимопонимания между религиями, стало одной из отличительных особенностей того времени. Ал-Фаруки, выступая с позиции ислама, сформулировал

¹ *Al-Faruqi, Islam and Other Faiths. P. 256.*

оригинальные идеи и принципы в качестве основы для межрелигиозного взаимодействия. В связи с этим концепция «естественной религии» (*дин ал-фитра*) выступает духовной основой межрелигиозного диалога, поскольку подразумевает изначальную благодать человеческой природы. Эта концепция обладает потенциалом для развития взаимопонимания между представителями различных конфессий, так как, по мысли учёного, является платформой для объединения всех людей (вне зависимости от социальной, культурной и иной принадлежности) в универсальное религиозное братство. Это, в свою очередь, даёт нам основания полагать, что утраченное когда-то в истории представление о божественной трансцендентности не только является общим теологическим знаменателем во всех религиозных традициях, но и поддерживает позицию ислама о Единобожии (*таухид*) как изначальной формы вероисповедания человечества. Представляется, что сформулированная палестинским мыслителем методология диалога на практике означает поиск во всех религиях этого общего теологического знаменателя (субстрата), объединяющего все конфессии. На наш взгляд, вклад ал-Фаруки в развитие диалога может стать ещё более весомым, если в качестве объединяющего начала межрелигиозного взаимодействия будет использоваться последний принцип его методологии — этика.

Литература

Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистские установки. М.: ИД «Медина», 2015. 576 с.

Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–182.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник*. Вып. 3. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2019. С. 117–148.

Махризи А. Фитра (врожденное естество человека). *Minbar. Islamic Studies*. 2010. № 3(1). С. 74–82.

Сахих имама Муслима: Мухтасар / пер. с араб., примеч., указ. В. А. Нирша. М.: Умма, 2011. 1216 с.

Al-Faruqi I. R. Islam and Other Faiths. Leicester; IIIT, 1998. xxx+373 p.

Al-Faruqi I. R. Trialogue of the Abrahamic Faith. The Second Edition. Herndon; IIIT, 1991. iv+88 p.

Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. 161 p.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 2. 1146 p.

Swidler L. The History of Inter-Religious Dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, 2013. Pp. 3–19.

Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 129–151.

References

Mukhetdinov D. V. (2018). Filosofiya Ismaila Radzhi al-Faruki: v poiskah neomodernizma [Philosophy of Isma‘il Raji al-Faruqi: Looking for the Neo-modernism]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. T. 14. № 2. Pp. 165–182/

Mukhetdinov D. V., Boroday S. Yu. (2019). Ismail Radzhi al-Faruki: ot arabizma k islamskomu universalizmu. [Isma‘il Raji al-Faruqi: from Arabism to Islamic Universalism]. *Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook*. No. 3. Pp. 117–148.

Mehrizi A. (2010), Fitra (vrozhdennoe estestvo cheloveka). [Fitrah (Innate Human Nature)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2010. No. 3(1). Pp. 74–82.

Sahih imama Muslima: Muhtasar [Sahih of Imam Muslim: Muhtasar] (2011) transl. from Arabic V. A. Nirsha. Moscow: Umma. 1216 p.

Al-Faruqi I. (1991) *Trialogue of the Abrahamic Faith*. The Second Edition. Herndon. iv, 88 p.

Al-Faruqi I. R. (1998). *Islam and Other Faiths*. Leicester; IIIT. xxx+373 p.

Eliade M. (1969). *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago. 161 p.

Encyclopaedia of Islam(1991). New Edition. Leiden: E. J. Brill. Vol. II. 1146 p.

Swidler L. (2013). The History of Inter-Religious Dialogue. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Pp. 3–19.

Mohamed Y. (1995). The Interpretations of Fitrah. *Islamic Studies*. No. 34(2). Pp. 129–151.

INTERFAITH DIALOGUE: VIEW OF ISMA'IL RAJI AL-FARUQI

Abstract. This article deals with the views of the American scholar of Palestinian origin Isma'il Raji Al-Faruqi (1921–1986), specialist on the interfaith dialogue. Al-Faruqi's contribution to the development of interfaith communication could be considered both as his academic activity as well as the result of his personal convictions. In this regard the special attention is paid to Al-Faruqi's analysis of the concept of "natural religion" (*din al-fitrah*) and his looking for universal principles permitting to begin a conversation. The author comes to the conclusion that (1) the idea of al-Faruqi's Islamic humanism depends from his positive interpretation of human nature (*fitrah*), and that (2) al-Faruqi consider ethics as the basis for the formation of a common platform for interfaith communication.

Keywords: Al-Faruqi, Din al-Fitrah (Natural Religion), Islamic Humanism, interfaith dialogue, philosophy of religion.

Maria S. SHAVRINA,

M. A. student, Department of Cultural and Religious Studies, Higher School of Social Sciences, Humanities and International Communication, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov
(17, Severnaya Dvina Emb., Arkhangelsk, 163002, Russian Federation).
E-mail: maryshavrina@gmail.com.

