





<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

EDN: HCQNWF


Научная статья / Research Article

Энвайронментализм в современной исламской философии

С.А. Рагозина  

Институт востоковедения РАН,

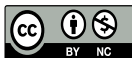
Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12

sofyaragozina@gmail.com

Аннотация. Исламский энвайронментализм — интеллектуальное движение, представители которого обсуждают современные экологические проблемы на языке исламского богословия. В эту сферу входит основанное на шариате экологическое право, экологический активизм и экологическая философия. Данная статья представляет собой обзор генеалогии данного философского направления: перечислены ключевые имена, проанализирован их вклад в развитие этого движения. Так, подробно рассмотрено наследие Сейида Хоссейна Насра, считающегося отцом-основателем исламского энвайронментализма. Детально проанализирована религиозно-этическая программа данного философского направления. Также рассмотрен категориальный аппарат, к которому обращались исламские экоактивисты, философы и улемы по мере расширения исламской экологической повестки, например, как концептуализировались понятия «халифа», «хима» и «мизан». Среди философов, к чьим трудам мы обратились, иракский философ и правовед Мавил Иззи Дин, британский экоактивист Фазлун Халид, верховный муфтий Египта Али Джумаа, а также представители так называемого «западного ислама» Зияуддин Сардар и Тарик Рамадан. На примере Индонезии будет рассмотрено, как исламская экотеология легла в основу многоуровневой экологической политики. Высказывается тезис о фундаментальном противоречии, лежащем в основе исламского энвайронментализма. С одной стороны, данное направление в его нынешнем виде генетически восходит к европейским протестным движениям 1960—1970-х гг., выступавшим против культуры массового потребления, обезличенного материализма, перепроизводства. С другой стороны, не менее важной составляющей риторики ряда исламских модернистов, в том числе и по поводу экологии, выступает акцент на разрыве с западными неолиберальными ценностями. Отдельно отмечена особая роль социальных медиа в продвижении исламского экоактивизма.

Ключевые слова: исламский энвайронментализм, экологизм, экологический активизм, Индонезия

© Рагозина С.А., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы». Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-78-00038/>.

История статьи:


Статья поступила 24.01.2023

Статья принята к публикации 23.03.2023

Для цитирования: Рагозина С.А. Энвайронментализм в современной исламской философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 233—250. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

Environmentalism in Modern Islamic Philosophy

S.A. Ragozina  

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka St., 107031, Moscow, Russian Federation
sofyaragozina@gmail.com

Abstract. Islamic environmentalism is an intellectual movement whose representatives discuss contemporary environmental problems in the language of Islamic theology. This field includes Shariah-based environmental law, environmental activism, and environmental philosophy. This article is an overview of the genealogy of this philosophical trend: key names will be listed and their contributions to the development of this movement will be analyzed. For example, the legacy of Sayyid Hossein Nasr, considered the founding father of Islamic environmentalism, will be examined in detail. The religious and ethical program of this philosophical movement will be analyzed in detail. The categorical apparatus to which Islamic eco-activists, philosophers, and ulema turned as the Islamic environmental agenda expanded will also be examined, such as how the concepts of khalifa, hima, and misan were conceptualized. Philosophers whose writings we will turn to include Iraqi philosopher and jurist Mawil Izzi Dien, British eco-activist Fazlun Khalid, Egyptian Grand Mufti Ali Jumaa, and representatives of so-called “Western Islam” Ziauddin Sardar and Tariq Ramadan. The example of Indonesia will be used to examine how Islamic eco-theology has formed the basis of a multilevel environmental policy. The thesis of the fundamental contradiction underlying Islamic environmentalism is put forward. On the one hand, this movement in its present form genetically dates back to the European protest movements of the 1960s and 70s, which opposed the culture of mass consumption, impersonal materialism, and overproduction. On the other hand, an equally important part of the rhetoric of a number of Islamic modernists, including on ecology, is the emphasis on the break with Western neoliberal values. The special role of social media in the promotion of Islamic eco-activism is noted separately.

Keywords: Islamic environmentalism, environmentalism, environmental activism, modern Islamic philosophy, Indonesia

Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 22-78-00038, “Muslim social media in contemporary Russia: Old security challenges, new identities and discourses”. Available from: <https://rscf.ru/project/22-78-00038/>.

Article history:

The article was submitted on 24.01.2023

The article was accepted on 23.03.2023

For citation: Ragozina SA. Environmentalism in Modern Islamic Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):233—250. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-233-250>

Введение

Исламский энвайронментализм — интеллектуальное движение, представители которого обсуждают современные экологические проблемы на языке исламского богословия. Его представители сосредоточены на сохранении окружающей среды, использовании возобновляемых источников энергии, защите природных ресурсов, а также на социальной справедливости, правах человека и устойчивом развитии. Этические принципы этого направления основаны на идее о том, что люди должны быть хранителями окружающей среды и стремиться к поддержанию баланса между потребностями человека и окружающей среды. В сферу исламского энвайронментализма входит основанное на шариате экологическое право, экологический активизм и экологическая философия.

Говоря об исламском энвайронментализме — будь то его философия или реализуемые проекты — следует учитывать фундаментальное противоречие, лежащее в основе данного направления как такого. С одной стороны, исламский энвайронментализм в его нынешнем виде генетически восходит к так называемой «новой культурной политике» конца 1960-х гг. Радикальные протестные движения в Европе 1960—1970-х гг. выступали против культуры массового потребления, обезличенного материализма, перепроизводства. Зеленые движения (а позже и политические партии) использовали эти настроения и в качестве целей своих программ ставили обновление экологического сознания, гармонизацию отношений человека и природы. Отдельные представители, выражая особую озабоченность по поводу усиливающихся глобальных экологических проблем, предрекали «зеленую революцию». Фактически экологические движения, критикуя модернизацию в европейских государствах, пытались предложить альтернативные траектории развития. В этом смысле исламский энвайронментализм можно рассматривать как культурно локализованный вариант «множественных модерностей» Ш. Эйзенштадта. И аргументация, основанная на том, что экологизм имманентен исламской доктрине (так как этические принципы энвайронментализма могут быть легко обнаружены в Коране и хадисах), выступает органичной частью дискурса исламского модернизма. С другой стороны, не менее важной составляющей риторики ряда исламских модернистов, в том числе и по поводу экологии, выступает дистанцирование от западных неолиберальных ценностей. Так, например, принимая во внимание технологические достижения по снижению экологических проблем, тем не менее, среди мусульман-экоактивистов

распространена мысль о том, что именно «безнравственность» западной культуры «привела к тому, что все человечество столкнулось с одной из величайших экологических проблем нашего времени» [1. Р. 116; 2. Р. 156].

Как отмечает Таляль Асад, незападные культуры часто убедительно «читаются» через западную историю [3. Р. 1]. Несмотря на акцент на уникальности исламского опыта осмысления экологической проблематики, который делают представители исламского энвайронментализма, референтную позицию Запада в этом вопросе сложно отрицать. Сам факт появления экологической повестки в современной исламской философии стал следствием глобализации именно европейской социально-политической повестки. Таким образом, исламский экологизм невозможно отделить как от западной экологической мысли, равно как и от противостояния европоцентризму и ориентализму.

Этические принципы исламского энвайронментализма

Тема гармонизации отношений человека с окружающей средой была актуальна и до 1960-х гг., в том числе в риторике исламских модернистов начала XX в. Так, например, индо-пакистанский философ Мухаммед Икбал говорил о необходимости биологического обновления человечества.

Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не в состоянии излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая делает его способным завоевать личность здесь и сохранить ее в будущем [4. С. 173].

Однако подробная этическая программа исламского энвайронментализма начала разрабатываться в конце 1960-х — начале 1970-х гг. вместе с формированием соответствующей дисциплины в западном академическом сообществе. На фоне растущего влияния технологий на окружающую среду, роста населения на первый план выходил вопрос: какие обязательства человек несет в отношении окружающей среды?. И если западные решения, как правило, основывались исключительно на материалистических подходах без какой-либо привязки к метафизическим доктринам [5. Р. 130—131], то мусульманские философы и богословы смогли выйти за рамки антропо- и биоцентризма. Опираясь на Коран и Сунну, они выработали на их основе экологические принципы, предложив экологические интерпретации ислама и разработав основные принципы исламской экологической этики. Академические исследователи и мусульманские эоактивисты перечисляют различные принципы, но все сходятся на, как минимум, двух основных: таухид — единство и единственность Аллаха и наместничества — халифа.

Принцип единобожия подразумевает прежде всего единство Аллаха: вселенная представляет собой единое целое, а Аллах является объединяющим принципом вне творения. Здесь подразумевается равенство всего творения в поклонении своему Создателю и уважительное признание взаимозависимости и взаимосвязи между всеми. Человек находит свое место в едином целом через принятие предписаний Корана, которые определяют и регулируют социальное поведение и взаимодействие [6. Р. 195]. Природа также выступает знаком творения Аллаха. Таким образом, каждый человек и любое другое творение самым своим существованием раскрывает величие и милосердие Аллаха.

Принцип наместничества (халифа) — другой важнейший принцип исламской экологической этики. Слово «халифа» встречается в Коране 9 раз, после 7 из которых следует словосочетание «на земле» (фи-ль-ард). В каждом случае оно относится к человеку, народу или человечеству в целом, которому Бог доверил часть своей власти на земле. Люди выступают наместниками Бога на земле, теми, кому он дал право опеки над своим творением. Поэтому забота о природе — это религиозный долг. Будучи распорядителями Божьего творения, люди должны эффективно управлять природными ресурсами, так как в Коране встречаются предостережения от их чрезмерной эксплуатации и расточительства [7. Р. 4].

Доверие (амана) — другая категория, тесно связанная с халифой.

Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести ее и испугались этого, а человек взялся нести ее. Воистину он является несправедливым и невежественным (33:72)¹.

Аллах предложил доверие человеку, и он принял ответственность. Человек обрел таким образом способность жить во благо или во зло. Таким образом, человек должен выполнять доверие, возложенное на него Аллахом, действуя справедливо в соответствии с законами Аллаха, или же быть неверным этому доверию и увековечить тиранию и несправедливость по отношению к земле Аллаха и Его творению [5. Р. 134].

Он — Тот, Кто сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Воистину, твой Господь скор в наказании. Воистину, Он — Прощающий, Милосердный (6:165).

Справедливость сопряжена с концепцией общественного блага (мас-лаха), что также является неотъемлемой частью принципов охраны окружающей среды. Общественное благосостояние имеет приоритет над частными интересами. Применительно к экологическим проблемам этот принцип подразумевает, что нужно мыслить и действовать глобально и заботиться о будущем.

¹ Здесь и далее используется перевод Э. Кулиева.

Злоупотребление данной Богом властью и/или нарушение законов или доверия приносит разрушения. Так, глобальное изменение климата в данной логике свидетельствует о неспособности справиться с возложенной обязанностью. Справедливый же путь заключается в соблюдении баланса (мизан) для нивелирования конфликтов между человеком и природой. Все существа на планете имеют равное право пользоваться природными ресурсами. Их использование должно соответствовать материальным и духовным потребностям человека сейчас и в будущем, чтобы не подвергать опасности планету. Принцип баланса связан и с другими фундаментальными категориями исламской этики — умеренности и сохранения.

Он возвысил небо и установил весы,
чтобы вы не преступали границы дозволенного на весах.
Взвешивайте беспристрастно и не занижайте вес (55:7—9).

Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих. ... (2:143)

Критика модернизма Сейида Хоссейна Насра как основа исламского энвайронментализма

Отправной точкой исламского экологизма стала серия из четырех лекций о «духовном кризисе современного человека» [8. Р. 440] мусульманского философа иранского происхождения Сейида Хоссейна Насра, прочитанная им в 1966 г. в Университете Чикаго. В 1968 г. материалы были опубликованы в книге «The Encounter of Man and Nature», которая стала основополагающей для последующих сторонников движения [9]. Опираясь на суфизм и концепцию единства Вселенной, Наср подчеркивает связь между деградацией окружающей среды и духовно-нравственным кризисом современного мира. Данная концепция стала органичной частью его критики секуляризма и антропоцентризма. Подход Насра основан на философии шиизма, суфизма и философии *repenis* Рене Генона и Фритьофа Шуона. Прежде чем обратиться к изучению философии, Наср получал образование физика в престижном Массачусетском технологическом институте, где он был первым студентом из Ирана, принятым на программу бакалавриата. По его словам, именно поиск «природы физической реальности», недоступный с его точки зрения современной физике, заставил его обратиться к изучению западной философии. «Я обратился к изучению философии и истории науки и попытался понять почему именно чисто материалистическая наука развивалась на Западе так, как как она развивалась» [10. Р. 18].

В книге Наср последовательно излагает своей проект критики западного модерна в привязке к экологической проблематике. Опираясь на историю и философию, религиозные и культурные традиции Европы и Азии, Наср утверждает, что гармония между человеком и природой была утрачена на Западе под влиянием аристотелевской философии и современных наук. Такие

отношения все еще существуют в восточных традициях, но они находятся под угрозой исчезновения из-за давления секуляризма и современного научного мировоззрения. Если люди хотят спастись от любой экологической катастрофы, они должны заново открыть для себя метафизическое значение природы, сохранившееся в восточных религиозных традициях. Например, Наср призывает христиан возродить метафизическую традицию христианства, поскольку западная версия христианства утратила ее, и ислам может помочь, так как также является авраамической религией [8. Р. 441].

В другой своей работе 1974 г. «The Need for a Sacred Science» [11] Наср призывает к контролю над современными технологиями и вводит термин «сакральная наука». Если обычная наука основана на эмпирическом понимании явлений, то сакральная наука подразумевает созерцание реальности, которая находится за пределами любого явления, метафизики, которую игнорирует современная наука. Сакральная наука не свободна от ценностей, она и есть воплощение абсолютной ценности. Люди используют достижения эмпирической науки для получения контроля над природой вместо того, чтобы быть частью природы. Наср обвиняет современную науку в материализме, утилитарности и бесчеловечности и считает ее неспособной справиться с нынешним экологическим кризисом [8. Р. 441].

В последующих работах Наср последовательно критикует подходы современной науки за то, что та игнорирует накопленный многовековой религиозный и культурный опыт [12], обвиняет сциентизм в невнимании к духовной природе человека [13], развивает богословскую аргументацию об особом статусе человека как наместника Бога на земле [14]. Экологическая концепция Насра не раз становилась предметом изучения. Одни авторы отмечают влияние «традиционалистской концепции исламского энвайронментализма» и ее сильный эпистемологический потенциал, особенно в контексте антимодернистской критики западной философии [15], в то время как другие отмечают и ограничения концепции, как раз связанные с ее претензией на всеобщий охват. Отмечается, что предложенный проект традиционализма можно рассматривать как точную инверсию универсализма Просвещения [16. Р. 125]. Кроме того, отдельные авторы также отмечают избирательность Насра в прочтении исламской традиции, так как он апеллирует только к тем мусульманским авторитетам, которые находились под глубоким влиянием эллинистического неоплатонизма и, возможно, были маргиналами своей собственной традиции [16. Р. 125]. Несмотря на слабые стороны концепции, именно данная теория предопределила дальнейшее становление философии исламского энвайронментализма.

Хима, биа и зеленый джихад: современная исламская философия о защите окружающей среды

С 1980-х гг. область исламского энвайронментализма значительно расширяется благодаря работам современных деятелей этого движения: более детально прорабатывается этическая программа, в аналитическом языке

появляются новые категории. В то же время происходит институционализация активистских движений в связи с чем уделяется внимание инструментальным вопросам реализации нормативных установок в практике активистской деятельности.

Одной из наиболее заметных инициатив в 1980-е гг. стало основание в Великобритании зеленой исламской организации, претендующей на глобальную повестку — это Исламский фонд экологии и энвайронменталистских наук. Директором и идейным вдохновителем проекта выступил Фазлун Халид (род. 1932 г.) — проживающий в Великобритании выходец из Шри-Ланки, по оценкам исследователей являющийся на сегодняшний день одним из самых активных исламских энвайронменталистов [17. Р. 13]. Согласно информации на официальном сайте организации, ее миссия заключается в следующем:

— повысить уровень знаний и осведомленности об исламском учении, которое затрагивает тему экологии;

— изменить отношение и поведение, которое вызывают основные экологические проблемы, такие как изменение климата, обезлесение, опустынивание, загрязнение и разрушение окружающей среды;

— сокращение бедности с помощью проектов, специально разработанных для решения проблем устойчивого развития [18].

В качестве религиозной основы приводится «экологическая» сура Корана:

Зло появляется на суше и на море по причине того, что совершают людские руки, чтобы они вкусили часть того, что они натворили, и чтобы они вернулись на прямой путь (30:41).

В настоящее время Фонд участвует в различных проектах по экологическому управлению на Занзибаре и Индонезии, а также планирует проекты в Пакистане, Нигерии и Йемене. Фонд также включен в активистскую деятельность на локальном уровне. Например, в 2008 г. в Бирмингеме была реализована кампания «Чистая Медина». Ее слоган звучал так: «Это фильм! Это кампания! Это джихад!». Мусульмане снимали себя на видео, подметая и убирая улицы вместе, пытаясь мотивировать других мусульман к аналогичным действиям в своих городах [19].

Вовлеченность Халида в активистскую деятельность обуславливает его особый интерес к осмыслению институционального дизайна для воплощения ценностей экологического движения. Он подчеркивает особую эффективность традиционных исламских институтов в реализации принципов исламского энвайронментализма. Кроме того, он вслед за Насром противопоставляет их западным институтам. Так, с его точки зрения, ключевой практикой в реализации принципа маслаха является хисба — в самом широком смысле орган, отвечающий за административный способ разрешения конфликтов, возглавляемый мухтасибом. В числе прочего он отвечает за так называемую экологическую инспекцию и контролирует надлежащее функционирование

зон хима и харим — центральные категории для исламской экологической политики [20. P. 713].

Под химой понимается так называемая «неприкосновенная зона», отведенная для сохранения окружающей среды; как правило, эти территории включают в себя поля, леса, заповедники, находящиеся под особой защитой. Хима упоминается в хадисе Аль-Бухари:

«Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Дозволенное очевидно, и запретное очевидно, а между тем и другим находится сомнительное, о котором многие люди не знают. Остерегающийся сомнительного очищает свою религию и свою честь, а тот, кто занимается сомнительным, подобен пастуху, который пасет (свое стадо) около заповедного места и вот-вот окажется там. Поистине, у каждого владыки есть свое заповедное место, и, поистине, заповедным местом Аллаха на земле Его является то, что запрещено Им. Поистине, есть в теле кусочек плоти, который, будучи хорошим, делает хорошим и все тело, а когда приходит в негодность, то портит и все тело, и, поистине, это — сердце”» (Аль-Бухари, 52).

Хима стала символом возмещения ущерба и восстановления справедливости и приобрела статус, аналогичный категории харим, которая подразумевает территории, где деятельность человека ограничена [21]. Термин «харам» восходит к эпохе доисламской Аравии, когда он использовался для обозначения неприкосновенных зон. В исламе этот же термин стал применяться для Мекки и Медины как неприкосновенных святынь, в пределах которых запрещено причинение вреда диким животным и растениям. В исламской юриспруденции каждый город и деревня должны быть окружены неприкосновенной зоной, в пределах которой ограничивается право приобретения свободных земель, так как эти территории призваны удовлетворять потребности человека в природных ресурсах [22].

Институты хима и харим имеют долгую историю в мусульманских государствах [21]. Однако, как отмечает Халид, «за последние два столетия развитие и применение этих принципов и институтов пошло на спад, поскольку ползучая глобализация, экономика индустриализации и мотив прибыли постепенно взяли верх, последствия чего мы ощущаем на себе сейчас» [20. P. 713].

Осмысление экологической проблематики происходило не только в среде «западных» мусульман. В 1983 г. под эгидой Международного союза охраны природы Управление метеорологии и охраны окружающей среды Саудовской Аравии подготовило первую декларацию, закрепляющую исламские принципы сохранения окружающей среды [23]. Особое внимание в ней уделялось ключевым природным ресурсам — воде, воздуху, животным и растениям (проблеме сохранения биоразнообразия), а также перечислялись основные угрозы для окружающей среды. О востребованности подобного документа говорят данные о его распространении: в 1983 г. было распространено более 10 000 экземпляров, а в течение трех месяцев — еще 100 000 экземпляров [24. P. 50].

Одним из авторов данной декларации выступил иракский философ и правовед Мавил Иззи Дин (род. 1948), который на тот момент был советником правительства Саудовской Аравии. Статьи Иззи Дина, опубликованные в 1990-е гг., наравне с материалами Насра, легли в основу нормативной программы исламского энвайронментализма. Он акцентирует внимание на водном кризисе, с которым уже в конце 1980-х гг. столкнулись многие арабские страны, особенно страны Залива. С его точки зрения, справедливое распределение воды как основного ресурса, необходимого для жизни человека, является лучшей иллюстрацией воплощения принципа халифы на практике. Например, он приводит следующую цитату из Корана:

Он сделал для вас землю ложем, а небо — кровлей, низвел с неба воду и взрастил ею плоды для вашего пропитания. Посему никого не равняйте с Аллахом сознательно (2:22).

Фраза «для вас» содержит послание о том, что земля создана не для одного поколения, а для каждого поколения, прошлого, настоящего и будущего, и это касается как людей, так и других существ на этой земле. Соответственно, река и другие природные ресурсы, будучи собственностью всех, должны распределяться честно и справедливо [25. Р. 55].

Таким образом, нельзя сказать, что экологическая повестка была связана только с либеральными тенденциями в исламской философии. Сам Иззи Дин отмечал вклад «традиционалистских» улемов в осмысление проблем защиты окружающей среды. Например, он обращает внимание на лекцию саудовского салафитского улема Мухаммада ибн Салиха аль-Усеймина (1929—2001), прочитанную им в Университете ибн Сауда 1 января 1998 г., так как она свидетельствует о том, что проблема охраны окружающей среды начала вызывать интерес среди традиционных мусульманских ученых [24. Р. 36]. С точки зрения Усеймина, основная проблема заключается в сохранении сотворенной Аллахом природы от неправильного восприятия или искажения человеческим неправильным толкованием, которое может повлиять на позицию человека как доверенного лица Бога по отношению к природе. Основным контролирующим механизмом такого попечительства является этика (ахляк), о чем Усеймин заявляет: «...плохая этика (ахляк сафила) приведет к плохой окружающей среде... преувеличенное изобилие и богатство нанесет ущерб окружающей среде» [24. Р. 37].

Другим автором, к чьим трудам обращается Иззи Дин, выступает популярный богослов Юсуф Аль-Кардави (1926—2022). Несмотря на то, что экология не была основной темой его трудов, именно ему принадлежит одна из авторитетных концептуализаций категории окружающей среды (бия) в шариате. Книга «Риаят аль-бия фи шариат аль-ислам» впервые была издана на арабском в 2001 г. [26] и переведена на английский под заголовком «Conservation of the Environment in Islamic Law» [27]. Шесть глав посвящены исламским основам охраны окружающей среды, проблемам и угрозам, а также исламской стратегии защиты окружающей среды. По мнению Кардави,

слово *рия* (благосостояние/поддержание) более уместно, чем *хима* (защита), так как оно указывает на превентивное и активное сохранение. Это «позитивное сохранение, которое подразумевает улучшение, развитие и реформирование существования окружающей среды и ее защиту от разрушения вызванного любой формой вреда или ущерба» [26. С. 8]. Окружающую среду (*биа*) он определяет в самом широком смысле как «ареал обитания человека». Он различает две основные категории *биа*: физическую, абиотическую среду, которая является творением Бога, используемая людьми, а также среду земли и атмосферы, и биотическую среду человека, животных и растений [26. С. 13].

Наконец, Иззи Дин также упоминает и выступления верховного муфтия Египта в 2003—2013 гг. Мухаммада Абдуль Ваххаба Али Джуму, отражающие, с его точки зрения, дальнейшее движение в направлении повышения осведомленности и понимания мусульманами экологических проблем [24. Р. 44]. Он обращает внимание на дальнейшую детализацию программы исламского энвайронментализма, когда Али Джума вводит уточняющие категории сохранения (*мухафака*) и служения (*ташкир*).

Роль человека, согласно принципу халифа, означает, что люди должны нести ответственность, создавая (*имар*) Вселенную и сохраняя (*мухафака*) окружающую среду. Это цена, которую люди должны заплатить в обмен на то, что Вселенная будет служить им (*ташкир*).

Профессор Университета Арабского залива Оух аль-Джаюси предлагает подробную концепцию экологического понимания (*басира*). Он призывает переосмыслить образовательные системы, которые, с его точки зрения, пренебрегали красотой и величием природы, а также возродить концепцию Зеленого благотворительного фонда (Вакф) для поддержки перехода к устойчивой экономике. Его концепция зиждется на трех категориях: зеленый активизм (*джихад*), зеленые инновации (*иджтихад*) и зеленый образ жизни (*зохд*) [28]. Для обоснования употребления термина *джихад* (как наиболее проблемного в условиях современного настороженного отношения к исламу в западном мире) он приводит богословские аргументы. Основным смысл *джихада* — это борьба с дисбалансом, несправедливостью или вредом, которые нарушают «естественное состояние» (*фитра*). Мусульманское сообщество должно стремиться к сбалансированному образу жизни (*умма васат*). Ключевая роль *уммы* заключается в обеспечении справедливости, красоты и баланса во Вселенной посредством осуществления (подробно рассмотренный выше принцип халифа). Активность гражданского общества в мусульманском мире должна поддерживать и развивать экологичный образ жизни, соответствующий исламскому мировоззрению. Этот активизм и является одной из форм *джихада* для обеспечения баланса и гармонии между людьми и природой. Он призван поддерживать принципы справедливости (*адль*), красоты (*ихсан*), сохранения социального и человеческого капитала (*архам*) и природного капитала для поддержки прогресса и процветания (*эмарту аль-ард*) [29].

Однако нельзя говорить о четкой границе между так называемыми «западными» мусульманами и философами и религиозными деятелями, проживающими в исламских странах. Наоборот, экологическая тема способствует сближению позиций представителей различных течений в исламе. Например, популярный в Европе Тарик Рамадан (род. 1962), чья концепция евроислама иногда критикуется отдельными улемами, также обращается к экологической проблематике, используя в том числе антизападную риторику исламских философов. Он указывает на то, что недостаточная осведомленность мусульман об экологических проблемах частично объясняется тем, что они перенимают западный стиль потребительского поведения, основанный на симулякрах и репрезентациях, в то время как когнитивные «инструменты» даны человеку для познания Божественного через его творение. Поэтому уважение к окружающей среде является руководящим принципом для мусульманского религиозного воображения [30. Р. 166].

Британо-пакистанский исламский философ Зияуддин Сардар (род. 1951) в анализе экологической тематики обращается к истории раннего халифата. Так, З. Сардар апеллирует к успешному опыту халифов Умара и Усмана в деле защиты окружающей среды, используя термин «хима». Сардар указывает на то, что Умар и Усман расширяли созданные Мухаммедом химы и создавали новые. Кроме того, он приводит мнение Продовольственной и сельскохозяйственной организации Объединенных Наций о том, что такая модель является самой длительной и самой успешной с точки зрения управления природными ресурсами [31. Р. 91]. Зачастую политизация опыта праведных предков (ас-салаф ас-салих) используется в консервативном дискурсе. Однако «экологизация» этой повестки, предложенная Сардаром, также демонстрирует потенциал энвайронментализма по преодолению разногласий: когда в приоритетные выдвигается вопрос сохранения окружающей среды на всей планете, остальные вопросы автоматически отходят на второй план.

Исламский энвайронментализм как основа экологической политики мусульманских стран: кейс Индонезии

По мере расширения философского поля исламского энвайронментализма в 1980—1990-е гг. уточнялась и позиция мусульманских стран по вопросам защиты окружающей среды. Так, в 1986 г. Мусульманская всемирная лига приняла Мусульманскую декларацию о природе (она стала одной из ассизских деклараций, наряду с аналогичными документами, принятыми представителями других конфессий) [32], а в 2002 г. появилась исламская декларация по устойчивому развитию [33], принятая на первой исламской конференции министров защиты окружающей среды. Она охватывала уже не только исламскую экофилософию и экологический активизм, но и вопросы халяльной сертификации продуктов, комплексные экологические проекты и т.д. В 2015 г. в преддверии Конференции ООН по изменению климата

(Париж, 30 ноября — 12 декабря 2015 г.) была подготовлена Исламская декларация о глобальном изменении климата [34]. В разработке документа приняли участие международные правительственные и неправительственные организации, религиозные авторитеты, гражданские активисты, что позволяет говорить о формировании по-настоящему глобальной исламской экологической повестки.

Расширение тематического репертуара исламского экологизма и институционализация этого сообщества происходило не столько на фоне роста эфемерного самосознания относительно экологических проблем, сколько на фоне реальных экологических катастроф, произошедших в мусульманском мире в 1990-е гг.

Война в Персидском заливе (1990—1991) стала одним из хрестоматийных примеров экологического терроризма, или экоцида. На территории оккупированного Кувейта иракские войска подорвали несколько сотен нефтяных скважин, нефтепроводов и хранилищ. По разным данным, на площади в 50 км² разлилось 156 миллионов баррелей сырой нефти, а в атмосферу выбрасывалось около 70-100 миллионов кубометров природного газа в день. Масштабные пожары нанесли вред плодородному слою почвы, усилив эрозию и связанные с ней проблемы. Сельскому хозяйству был нанесен колоссальный вред. Порядка 11 миллионов баррелей нефти было слито в Персидский залив, в результате чего образовалось нефтяное пятно площадью в несколько тысяч квадратных километров, что отрицательным образом сказалось на флоре и фауне данной территории [35. Р. 11—12].

Во многом эти события стимулировали правительства мусульманских стран обратиться к разработке комплексных программ экологического развития, нацеленных на развитие институтов продвижения ценностей защиты окружающей среды. «Зеленая» политика не раз становилась предметом исследования со стороны экономистов и политологов, специалистов по отдельным странам региона. Как правило, были выработаны универсальные инструменты ее реализации. Однако один кейс заслуживает, с моей точки зрения, особого внимания, в связи с особой ролью исламских организаций в разработку и реализацию экологической политики — это Индонезия.

Напомним, что Индонезия является самой густонаселенной мусульманской страной, публичное пространство которой отличается высокой степенью плюрализма и гражданского участия. В этой стране действуют крупнейшие исламские неправительственные организации — «Нахдатуль Улама», представляющая традиционалистский ислам, и «Мухаммадия», объединяющая сторонников модернистских проектов. Нельзя не отметить серьезное сближение по многим вопросам, которое наблюдается в последние годы во взаимодействии этих организаций. С определенной долей уверенности можно сказать, что экологической политике Индонезии посвящено наибольшее количество исследовательских работ по сравнению с другими мусульманскими странами. Отмечается большая вариативность акторов и механизмов деятельности по защите окружающей среды.

Так, ученые отдельно отмечают концепцию «экодуховного управления» для объяснения политики «Нахдатуль Улама» и «Мухаммадия». Организации активно используют свою обширную сеть пезантрен (исламские школы-интернаты, в них обучается порядка 4 миллионов учеников [36]) для расширения своей кампании по экотеологии [37. Р. 3] через специальные образовательные проекты, обновление учебных программ и, конечно, экологические акции. Кьяи (богословы), члены организаций проводят экопроповеди и участвуют в различных проектах распространения знаний по экотеологии.

Помимо этих двух структур другие организации гражданского общества также играют ключевую роль в развитии экологической повестки в современной Индонезии, так как чаще всего их появление связано с решением конкретных локальных проблем. В качестве примера можно привести Мусульманское консервативное движение (Muslim Conservation Movement), которое своими корнями уходит в экологическую деятельность Фахруддин Маджери Мангунджайя в 1990-е гг. в рамках Всемирного фонда дикой природы [38]. Начиная свой путь с решения локальных проблем в своей родной провинции Центрального Калимантана, на сегодняшний день он является одним из самых востребованных специалистов в области исламского энвайронментализма на глобальном уровне [39]. Здесь же нельзя не отметить ключевую роль социальных медиа в распространении исламских энвайронменталистских ценностей, что наблюдается в становлении нового поколения экологических активистов в современной Индонезии.

Государственно-религиозные структуры также вовлечены в формирование экологической политики. Например, Совет улемов Индонезии регулярно выпускает фетвы как концептуального характера (например, серия документов по защите окружающей среды, а также истребления исчезающих видов), так и касающиеся выхода из отдельных кризисов (например, в 2016 г. была принята фетва о сжигании лесов в связи с масштабными лесными пожарами в нескольких провинциях в 2015 г., нанешие большой экономический ущерб) [40]. На сегодняшний день Индонезия является неформальным лидером в области формирования специального направления в области исламского права в области защиты окружающей среда (фикх аль-биа).

Наконец, появляются отдельные бизнес-проекты, которые руководствуются исламской экологической этикой. Одним из наиболее показательных примеров стала ферма пермакультуры Буми Лангит, которую основал Искандар Ваворунту в 2006 г. Философию данного проекта он связывает с суфийским наследием Джалал ад-Дина Руми, которую он интерпретирует следующим образом. По словам Искандара Ваворунту, Аллах создал все парами и ищет баланс между ними, вызывая вечную борьбу за равновесие. Таким образом, в качестве обратной уравнивающей силы для людей Аллах создал также джиннов — сверхъестественных существ из бездымного огня — которые населяют Землю наряду с людьми и ангелами (малайка). Некоторые джинны злые, такие как Люцифер, и способны проникать в человеческое

тело, чтобы влиять на людей и искушать их. По словам Искандара, преобладающим искушением и испытанием (фитной) сегодня является неуравновешенное отношение человека и окружающей среды, потому что «земля еще никогда так не страдала» [41]. Таким образом, ферма нацелена прежде всего на выход из чрезмерной, невежественной и загрязненной жизни, так как дает возможность практиковать исламские этические обязательства в отношении устойчивого развития и защиты окружающей среды [41].

Рассматривая ключевые концепции исламского энвайронментализма, нельзя не отметить экуменический характер рассматриваемых инициатив. Общие принципы экологизма создают прочное основание для идентичности, позволяющее преодолеть напряженность между отдельными направлениями в исламе. Активизм, являющийся неотъемлемой частью программы исламского энвайронментализма, способствует концентрации не на многовековых исторических конфликтах, а на реализации отдельных локальных проектов. Вовлеченность в решение глобальных экологических проблем обладает мобилизационным эффектом для сплочения уммы.

Залогом эффективности экологических движений является сетевой характер их взаимодействия. Поэтому ключевую роль в их деятельности играют социальные медиа; равно как и в процессах индивидуализации религиозного опыта через локализацию повседневных практик, в том числе и в мусульманских сообществах, роль социальных сетей в повседневном религиозном опыте была подробно изучена в различных социокультурных контекстах. То есть экологизация ислама вместе с исламизацией экологизма объясняется и с более широкой социологической перспективы, связанной с изменениями паттернов религиозного поведения, а также каналов получения религиозного знания. Вслед за теориями Оливье Руа о «детерриторизации ислама» и формировании «глобализированного ислама» специалисты предлагают концепцию «глобализированного эко-ислама» [42. Р. 61]. Автор данного термина, А. Швенке, обращается к «тенденции более активного участия мусульман на глобализированной сцене устойчивого развития». Международные движения сетей индонезийских и британских групп, сенегальские «необратства» и американский «зеленый путь» [43] — все это, с его точки зрения, и формирует глобальный дискурс исламского энвайронментализма, свидетельствующий о конвергенции современного западного мира и религиозных традиций [42. Р. 65].

Подходы исламского энвайронментализма часто критикуются. Например, отдельные исследователи отмечают, что избирательное прочтение священных текстов и недоучет более широкого контекста непродуктивны [44, 45]. Мусульманские экологи остаются довольно незначительным меньшинством в мировом мусульманском сообществе. Подобные адаптации западных концепций нередко рассматриваются негативно в более широких

слоях населения как продукты вестернизации и западного влияния (как это часто происходит с так называемым исламским феминизмом, когда сами представительницы женских движений на Ближнем Востоке отказываются называть себя феминистками из-за ценностной перегруженности термина. В то же время есть мнение, что увеличение количества экологических инициатив в мусульманском мире свидетельствует о росте экологического сознания. Например, Дж. Брокопп утверждает, что зеленые движения в исламе — это «не просто причудливая реакция на актуальную проблему, а фундаментальные сдвиги в понимании ислама» [46. Р. 217]. Также в данной работе нам удалось продемонстрировать, насколько детально проработана нормативно-теоретическая база исламского энвайронментализма для решения экологических проблем. Однако насколько изложенная теория соотносится с практикой? Руководствуются ли мусульмане данными установками в повседневной практике? Поиск ответов на данные вопросы представляется актуальной и крайне востребованной исследовательской задачей для дальнейшего изучения темы ислама и экологии.

Список литературы / References

- [1] Uslu I. *Cevre Sorunlari: Kainat Tasanmuidaki Degiimden Ekolojik Felaketlere [Environmental Problems: from the Transformation in the Conception of Cosmos to the Ecological Catastrophies]*. Istanbul: Insan Yayinlari; 1995.
- [2] Erdur O. Reappropriating the “Green”: Islamist Environmentalism. *New Perspectives on Turkey*. 1997;17:151—166. <https://doi.org/10.1017/s089663460000279x>
- [3] Asad T. *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press; 1993.
- [4] Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.
Iqbal M. *Reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Eastern Literature Publishing Company of Russian Academy of Sciences; 2002. (In Russian).
- [5] Gada AM. Environmental Ethics in Islam: Principles and Perspectives. *World Journal of Islamic History and Civilization*. 2014;4(4):130—138.
- [6] Rizk RR. Islamic environmental ethics. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2014;5(2):194—204. <https://doi.org/10.1108/jiabr-09-2012-0060>
- [7] Koehrsen J. Muslims and climate change: How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities. *WIREs Climate Change*. 2021;12(3):e702. <https://doi.org/10.1002/wcc.702>
- [8] Abu Sayem MD. Seyyed Hossein Nasr’s Works on Environmental Issues: A Survey. *Islamic Studies*. 2019;58(3):439—451.
- [9] Nasr SH. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen & Unwin; 1968.
- [10] A religious nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment. *Bulletin of the Atomic Scientists*. 2015;71(5):13—18. <https://doi.org/10.1177/0096340215599785>
- [11] Nasr SH. *The Need for a Sacred Science*. Albany, New York: State University of New York Press; 1993.
- [12] Nasr SH. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford Universe Press; 1996.

- [13] Nasr SH. *Islam and the Plight of Modern Man*, rev. ed. Chicago, IL: ABC International Group; 2001.
- [14] Nasr SH. *Islam and Environmental Crisis*. In: *Islam and the Environment*. New Delhi: Institute of Objective Studies; 1997.
- [15] Quadir TM. *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*. Lanham MD: University Press of America; 2013.
- [16] Anjum O. Traditional Islamic Environmentalism. *American Journal of Islam and Society*. 2015;32(4):123—126. <https://doi.org/10.35632/ajis.v32i4.1012>
- [17] Foltz RC. *Introduction*. In: *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova science publishers, Inc.; 2005. P. 8—13.
- [18] Our strategy. Climate change and the environmental threat in general pose some of the greatest challenges known to the human race. It is the most dominant and persistent issue of our times [Internet]. Available from: <https://www.ifees.org.uk/about/our-strategy/> (accessed: 11.01.2023).
- [19] Zbidi M. The call to eco-jihad [Internet]. 2013 Nov 14. Available from: <https://en.qantara.de/content/islamic-environmentalism-the-call-to-eco-jihad> (accessed: 11.01.2023).
- [20] Khalid F. Islam and the Environment — Ethics and Practice an Assessment. *Religion Compass*. 2010;4(11):707—716. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00249.x>
- [21] Gari L. Ecology in Muslim Heritage: A History of the Hima Conservation System [Internet]. 2008 Apr 15. Available from: <https://muslimheritage.com/ecology-muslim-heritage-history-hima-conserv-syst/> (accessed: 11.01.2023).
- [22] Bagader AA. *Environmental Protection in Islam*, 2nd edition. Gland, Switzerland: IUCN-The World Conservation Union; 1994.
- [23] Ba Kader AA, Al Sabbagh AL, Al Glenid MS, Izzidien MYS. *Basic paper on the Islamic principles for the conservation of the natural environment*. Gland, Switzerland: International Union for Conservation of Nature and Natural Resources; 1983. Available from: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/EPLP-020.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [24] Izzi Dien M. Islam and the Environment: Towards an “Islamic” Ecumenical View. *Quranica. International Journal of Quranic Research*. 2013;5(2):33—52.
- [25] Izzi Dien M. Islam and the Environment: theory and practice. *Journal of Beliefs & Values*. 1997;18(1):47—57. <https://doi.org/10.1080/1361767970180106>
- [26] Qaradawi Y. *Ri'ayat al-Bi'ah fi al-Shari'at al-Islam*. Cairo: Dar al-Shuruq; 2001. (In Arabic).
- [27] Qaradawi Y. *Conservation of the Environment in Islamic Law*. ISRA; 2023.
- [28] Al-Jayyousi O. How Islam can represent a model for environmental stewardship [Internet]. 2018 Jun 31. Available from: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/how-islam-can-represent-model-environmental-stewardship> (accessed: 11.01.2023).
- [29] Al-Jayyousi O. Rethinking Degrowth: Islamic Perspectives. DeGrowth. [Internet]. 2015 Aug 28. Available from: <https://degrowth.info/blog/rethinking-degrowth-islamic-perspectives> (accessed: 11.01.2023).
- [30] Saniotis A. Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*. 2012;6(2):155—171.
- [31] Sardar Z. *Guardians of the Planet: Muslims and the Environment*. In: *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press; 2006.
- [32] The Assisi Declarations. Messages on Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism [Internet]. 1986 Sep 29. Available from:

- <http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [33] Islamic Declaration on Sustainable Development, Johannesburg, August-September 2002. United Nations World Summit on Sustainable Development [Internet]. Available from: <https://www.iefpedia.com/english/wp-content/uploads/2009/09/Islamic-Declaration-on-Sustainable-Development.doc> (accessed: 11.01.2023).
- [34] Islamic Declaration on Climate Change. Australian Religious Response to Climate Change [Internet]. Available from: https://www.arrcc.org.au/islamic_declaration (accessed: 11.01.2023).
- [35] Al-Damkhi AM. Environmental ethics in Islam: principles, violations, and future perspectives. *International Journal of Environmental Studies*. 2008;65(1):11—31. <https://doi.org/10.1080/00207230701859724>
- [36] Indonesia’s imams are doing their bit for the environment. *Economist*. [Internet]. 2022 Nov 03. Available from: <https://www.economist.com/asia/2022/11/03/indonesias-imams-are-doing-their-bit-for-the-environment> (accessed: 11.01.2023).
- [37] Dewayanti A, Saat N. *Islamic Organizations and Environmentalism in Indonesia*. Vol. 117. Yusof Ishak Institute Analyse Current Events; 2020.
- [38] The story of the Indonesian Muslim Conservation Movement. Dr. Fachruddin [Internet]. Available from: <http://www.drfachruddin.com/24/05/2019/the-story-of-the-indonesian-muslim-conservation-movement/> (accessed: 11.01.2023).
- [39] About me. Dr. Fachruddin [Internet]. Available from: <http://www.drfachruddin.com/about-me/> (accessed: 11.01.2023).
- [40] Mangunjaya FM, Praharawati G. Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia. *Religions*. 2019;10(10):570. <https://doi.org/10.3390/rel10100570>
- [41] Grossmann K. ‘Green Islam’: Islamic environmentalism in Indonesia. *New Mandala*. [Internet]. 2019 Aug 28. Available from: <https://www.newmandala.org/green-islam/> (accessed: 11.01.2023).
- [42] Schwenke AM. Globalized Eco-Islam. A Survey of Global Islamic Environmentalism. [Internet]. Available from: <http://ppi.unas.ac.id/wp-content/uploads/2015/01/report-globalized-eco-islam-a-survey-schwenke-vs-24-february-2012-pdf.pdf> (accessed: 11.01.2023).
- [43] Abdul-Matin I. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers; 2010.
- [44] Gade AM. *Muslim environmentalisms: Religious and social foundations*. New York: Columbia University Press, 2019.
- [45] Hancock R. *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*. New York: Routledge; 2018.
- [46] Brockopp J. Islam and ecology: Theology, law and practice of muslim environmentalism. *Worldviews*. 2012;16(3):213—217.

Сведения об авторе:

Рагозина Софья Андреевна — кандидат политических наук, научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия (e-mail: sofyaragozina@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2732-0226

About the author:

Ragozina Sofya A. — PhD in Political Science, Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: sofyaragozina@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2732-0226