

ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ГРАНИЦЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Н.Т. Нурулла-Ходжаева

Институт востоковедения РАН

Дискурс о «границе» и деколонизации в Центральной Азии – это скорее своего рода исследовательский стартап. В предлагаемой статье «граница» представлена как феномен, который формирует и моделирует отношение к собственной истории и культуре народа, к которому человек принадлежит, и соответственно, он же влияет на отношения близких и далёких соседей. Такое циркулярное понимание нормализуется национальным государством, которое не терпит отсутствия идентичности. Соответственно история «национального» выражается через колониальное противопоставление «своих» и тех, кто за «границей». Ориенталистская основа границ в Центральной Азии неочевидна, так как граница не просто скрывает или отрицает свою искусственность, она натурализуется. Это происходит из-за её «Вестфальской» основы, которая представляет государствостроительство естественным процессом. И суверенитет, в который верят все жители республик, не может быть представлен как добровольное применение универсально декларируемого права на самоопределение.

Все пять членов центральноазиатского «клуба» образцовым образом «маршируют» и убеждают друг друга и окружающих, что абстрактная универсальная форма международных отношений никоим образом не делает их общий «загар» европоцентристским. Тогда как центральноазиатская причастность к так называемым «национальным» культурам сложно соединяется с его разнообразием языков, традиций, стилей. Это ведёт не к чувству «многонациональности», а скорее к «многолокальности» (или иначе – «много-общинности») внутри Душанбе, Самарканда, Ташкента, Бухары. Большинство таких общин отличаются национальным разнообразием, что естественно. Такой «ритм» продолжает делать регион более открытым друг другу внутри и к миру, преобразовывать его в «поле», расположенное по ту сторону добра и зла, правильного и неправильного, где происходит встреча разнообразия.

Ключевые слова: Центральная Азия, колониализм, Россия, ислам, Европа, Вестфаль, деколонизация, Бухара, джаиды, ориентализм.

УДК 325.86

Поступила в редакцию 01.09.2017 г.

Принята к публикации 10.12.2017 г.

Все начинается с «диалога»

Для постановки проблемы презумпции «границ» и большей уверенности в таком начинании предлагаю вообразить диалог между двумя неожиданными собеседниками:

- Хафиз Ширази (1326-1390): «Дам тюрчанке из Шираза Самарканд, а если надо – Бухару! А в благодарность жажду родинки и взгляда...» [12, с. 56].
- Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831): «Цивилизованные нации рассматривают другие народы, отстающие от них в субстанциальных моментах государства (скотоводческие народы — охотничьи; земледельческие народы — те и другие), как варваров и неравноправных им, а самостоятельность этих народов — как нечто формальное и соответственно относятся к ним» [2, с. 372].

Наши собеседники, конечно, не имели в виду предлагаемую в данной статье тему. Однако этот гипотетический диалог позволяет создать доказательную базу основному тезису. При этом, важно учесть, что диалог не подразумевает упрощение и оглушение собеседников. Данный гипотетический диалог требует времени для своего развития: время передачи должно сменяться временем приёма. Эта диалоговая дискретность развития культуры, отмеченная Ю. Лотманом, по его мнению, «имеет характер универсальной закономерности. Именно благодаря ей непрерывные, с имманентной точки зрения, процессы развития с общекультурной позиции выступают как дискретные» [5, с. 19]. Дискретность в диалоге между Хафизом и Гегелем очень заметна, и это понятно – в нём нет традиционного для диалога ритма обмена. «Процесс культурного воздействия Востока на Запад и Запада на Восток, – объясняет Ю. Лотман, – связан с несинхронностью синусоид их имманентного развития и для внешнего наблюдателя представляется дискретной сменой разнонаправленных активностей» [5, с. 19]. В этой несинхронности и разнонаправленности кроется «интрига дня»: когда вы читаете Хафиза, то логично наслаждаетесь триумфом, описывающим любовь, и возможно восторгаетесь его суфийской предысторией. Но стихи имеют и немного другую интерпретацию: на языке оригинала (на персидском-таджикском) в них ярче, чем в переводе, прослеживается особое космополитическое наложение: турчанка, и Шираз (ныне Иран), это Самарканд и Бухара (ныне Узбекистан), там есть ещё и «индийская» нотка (переводчик её не смог «вместить»; хотя надо признаться, что переводить суфийскую поэзию непросто; в таких стихах заключается «парадокс вуали», т.е. стихи как «вуали, которые никогда не будут подняты») [17, с. 197].

Такое представление о мире резко контрастирует с современной постмодернистской обустроенностью, основанной на бесчисленных барьерах, границах, санкциях, визах: от политических, экономических до эстетических, расовых, национальных. В гегелианской традиции «нация» может различать себя лишь в процессе оппозиции к «другому». В такой структуре нет третьего звена и нет «посредника» между двумя сторонами (и нет диалога); и первая сторона по-

лучает логический приоритет и положительный имидж, а другая, отличается тем, что к нему «соответственно относятся», так как не имеет положительных атрибутов первой; тем самым вторая сторона начинает отрицать саму себя. Предполагаю, что, сам того не ведая, Гегель подвёл к прекращению «хафизовских» «обменов», и его картезианская убежденность заставляет нас забыть об основной философской добродетели: любить истину больше, чем деление на своих и других.

С подачи поэта я предлагаю несинхронно и разнонаправленно задуматься о «границах», представив себе мир Хафиза, чуждого каким-либо «герметично-эссенциалистским сепаратизмам, будь то класс, нация» [18, с. 5-6] или государство. При этом я постараюсь по возможности не гиперболизировать дискурс колониализма. В этом размышлении мне будут помогать поэты и философы древнего Хорасана, а также современные исследователи деколониализма, в том числе Франц Фанон, Валтер Миньоло и др.

Статья, таким образом, становится примером «восточного» инакомыслия. По всем её разделам разбросаны следующие вопросы: насколько верно перенимать опыт Запада с его «другим», и создавать из Запада «другого» для себя (для Центральной Азии, России)? Как «границе», как социокультурному действию, удаётся формировать моё отношение к собственной истории, к культуре народа, к которому я принадлежу; и далее, как она «проектирует» меня для близких и далёких соседей? Зачем современному государству важна определённая фиксированная географическая граница и идентичность, так же, как и фиксированная оппозиция: внешняя/внутренняя? Какова роль религии в этом процессе, и задействована ли она вообще на современном этапе государствовоительства? Я предполагаю, что во всех этих вопросах замешана Вестфальская модель мира, зародившаяся в Европе в 1648 г. и внёсшая значимый вклад в инициирование процесса современного государствовоительства, а также повлиявшая на возникновение колониального «снобизма» у стран Запада.

Сложность Центральной Азии, её культуры, языков, обычаев, напоминающую переплетения в мозаике самаркандского Регистана, можно, конечно, упростить до уровня определений, границ, национальных ограничений. Такой план был успешно реализован, и на этой платформе был выдвинут феномен, который мы представляем, как современный «таджик», «узбек» и т.д. Но последствия такой реализации не заставили себя ждать: упрощённая «национализация» снизила многоцветие культуры, о которой слагали легенды.

Миньоловская схема

Вальтер Миньоло – один из тех, кто поддержал и развил концепцию «пограничного мышления» [26], или «эпистемологию внешности» [26]. Например, немало перефразируя, могу представить себя по «Миньоловской схеме»: выросла в самаркандской семье в Душанбе (не в Узбекистане, а в соседнем к Самарканду

Таджикистане), таджичка за пределами своего национального государства (например, в Самарканде), одна «из понаехавших» в Москве, временами азиатка, иногда русская в Европе и в Штатах (приехавшая либо из России, либо из менее известной страны, которая граничит с Афганистаном). В большинстве случаев (за редким исключением), диалог с незнакомыми начинался так: «Вы откуда?» В зависимости от ответа, выстраивается и отношение ко мне. Читая Миньоло, я начинаю понимать, что система (эпистемологическая монокультура, идущая от Западной культурной традиции) выстроила «границы» для того, чтобы я реагировала на окружающих с предопределёнными убеждениями, так же, как и собеседники вычисляли моё соответствие или непригодность определённым национальным/этническим/расовым нормам. Иными словами, то, как я выгляжу (или откуда я родом), определяет, кто я есть.

Понятно, что в мире я появилась уже после того, как он был «задекорирован» красками линейного мышления, национализмами, расизмом, сексизмом и т.д. Но только здесь, в Москве, размышления о границах создают условия для встречи моей территориальной эпистемологии с моим иммигрантским сознанием. Благодаря этому происходит преодоление территориальной эпистемологии [26]. В советское время с его пролетарским интернационализмом и комсомольскими надеждами такого рода «внутренняя эмиграция» была менее возможна. Ностальгия по советским традициям продолжает притормаживать во многих желание говорить о границах.

Этих «тормозов» не было и не могло быть у Франца Фанона в осознании себя «негром». Колониальная форма расизма – это граница, которая объяснила Фанону, что он негр. «Он знал, что его кожа тёмная, однако он не знал, что он негр» [22]. Такого рода национальные или расовые классификации высвечивают наличие разделительной полосы между теми, кого Миньоло представил как гуманидов (*humanitas*) и антропов (*anthropoi*) [26].

В процессе производства знаний гуманиды создают «другого» (т.е. антропоса), сохраняя провозглашенную Гегелем свободу субъективности, переплетённую с традицией онтологического деления мира на «цивилизованных» и «не-». Этот процесс предусматривает закладку границ, в которых гуманид санкционирует своё превосходство, колонизируя онтологическое пространство того, кого он определил в антропосы (те, которые лишь «поглощают» готовые наборы знаний).

Данное распределение напомнило мне о вопросе, которым задался однажды Ал-Газали (1058-1111 гг.). Он его формулирует в своём итоговом труде «Избавляющий от заблуждения» [1]. В нём философ поведал о кризисе веры, который испытал в молодости. Будучи пылким мусульманином, он догадался, что был бы таким же пылким евреем, или христианином, если родился бы в тех, «параллельных» обществах. Следовательно, его приверженность к исламу не основана на выборе. Это скорее родители, учителя, образование, среда, т.е. контингентные обстоятельства его жизни. Так, благодаря подсказке Ал-Газали, у нас

возникает отличная возможность, репродуцировать этот вопрос на *гуманид* и *антропов*, как оно возникает, и почему часть из нас получает такую метку? Ал-Газали отвечает на этот вопрос, ссылаясь на «ли Ибн-аби-Талиба (последнего из четырёх праведных халифов, правил с 656-661 гг.), сказавшего: «Не познавай истину через людей, но познавай истину саму по себе – ты узнаешь её поборников» [1, с. 548]. Т.е. человек оставался для него основой истины: ступком характеристик без географических, культурных границ, чьё мировоззрение выстраивалось скорее как реализм, основанный на идеализме. Применение такого видения сложно понимаемо в современном мире, так как мы привыкли к мысли о раздвоении, которое фиксируют картезианские границы интеллекта и души. Такой процесс заставляет нас втиснуть философию в универсальные структуры знаний, указывая на предварительно высланные пространства истины (усиливая границы этих сфер).

В условиях хаотического разделения и многочисленных сектантских споров внутри и вне ислама конца XI в. в космополитическом центре, каким был Багдад Аббасидов (750-1258 гг.) философ пишет об актуальности знаний как основы религии (без границ в ней и вокруг). Учитывая такое понимание, мыслителю предлагают возглавить выдающееся учебное заведение империи того периода – *Низамию*. И там Ал-Газали говорит, что целью образования является добродетельный человек (на тадж.-перс. *Инсони комил*) (такое платоновское мышление). Именно такой человек в ходе образования приобретает/познаёт свою богоподобную сущность.

Тогда как современное университетское образование нацелено на формирование компетентного человека. И насколько такой компетентный человек, или же иначе я сама, готова, по миньоловской схеме, преодолеть собственную изоляцию, на которую влияет патерналистская миссия Запада с её историзацией абстракций и с её принудительной демократизацией (или же отсталостью). Так мои размышления о границах подводят к зоне *пограничного мышления*, т.е. к признанию не только европоцентристской линейной «истины», а синтезу сразу нескольких потоков, включая локальные, местные истины.

Картезианский «нафс»

Выход из лабиринта оппозиции «*гуманиды* – *антропы*» скорее всего забаррикадирован картезианской эпистемологией: «я мыслю, следовательно, я есть, я существую» («*cogito ergo sum*»). Эту концепцию иногда сравнивают с идеей Ибн Сины (980-1037) «парящего человека». Известный философ Е. Фролова писала, что концепция «парящий человек», демонстрирующая способность разума вырваться из пут тела, близка (не по интенции и по описанию переживания) с декартовским доказательством сути «я мыслю» [11, с. 161]. И всё же близости между этими концепциями не так много. Ибн Сина своим «парящим человеком» вводит модифицированное понимание индивидуальной идентичности,

основанное на многообразии как норме. Такая платформа не допускает иерархии, свойственной картезианству. Дихотомия «тело – сознание», с точки зрения «парящего человека», скорее указывает на их соединение, делающее человека человеком [7, с. 47]. Эту идею Ибн Сина подхватил Ал-Газали. Он отвергал растворение в Боге и «считал, что в своём желании близости с Богом человек не должен терять своего «я»» [11, с. 86]. Человек имеет огромное значение, он уподобляется Богу и даже временами «воображает», что стоит вровень с ним. Такая способность даёт право Ал-Газали отвергать границы (внутри и вне человека) и позволяет поставить вопрос об истинности знаний в вере. Так же как ранее Ибн Сина, и впоследствии Декарт, Ал-Газали обращается к двум когнитивным способностям: к своим чувствам и интеллекту. Он, так же, как и коллеги, отвергает чувства, доказывая, что они искажают наши знания; настаивая на способности разума исправить ошибочность чувств. Ал-Газали говорит о когнитивной способности, которая может идентифицировать ошибки разума. Отсюда философ выводит своё заключение об актуальности знаний и науки в развитии и обосновании религии.

«Злой демон» Декарта, напоминающий «нафс» из хорасанской философии, напротив, подводит человека к мысли о том, что его тело лишь иллюзия. Перед нами не универсальное, а западное основание «я». Нелсон Малдонадо-Торрес полагает, что картезианская концепция ««я» – это западная точка зрения, гегемонистически обобщающая каждого отдельного индивидуума в рамках универсального определения человеческого бытия» [25, с. 241]. Этот путь позволяет Западу маргинализировать религию. Полученный вакуум заполняется властью, которая распространяется на историю, природу, человека, легитимируя тем самым колониальную власть. Вполне оправданно здесь сослаться на тот факт, что картезианский лозунг основан на возникшем 150 лет до него, имперском «ego conq̄uigo»: «я покоряю, следовательно, я есть» [19]. Это подкрепляется исторически: ведь Декарт (1596-1650) размышлял над своей философией в Амстердаме, именно тогда Республика Соединённых провинций Нидерландов (1581-1795 гг.) претендовала на то, чтобы стать в ряд колониальных держав (её первая колония Форт Нассау была учреждена в 1615 г.). Для поддержания своего статуса Республика начинает поощрять выдвижение многочисленных «проектов» по воспитанию «варваров». Один из них представили купеческие гильдии страны: проект Голландской Ост-Индийской компании (1602 г.). На её основе Нидерланды становятся постепенно самой мощной колониальной державой в Юго-Восточной Азии (удерживая этот пьедестал до 1945 г.).

Тем самым, картезианская философия, повлияв на оформление колониальной системы, превращается в «философию нулевой точки» [20], чей эпистемологический безликий субъект имел внутренний монолог лишь с самим собой, она вводит два ключевых направления:

- сохраняется имперский принцип «вещать от себя» и вводит границы, без признания тех, которые были до него и существовали вокруг;

- антиномию картезианства трудно отследить, из-за заложенной в неё объективизации науки и свободы по отношению к природе.

Обе инновации перенимает Гегель, и вероятно поэтому на картезианской основе оформляется его свобода воли, т.е. «созерцание самого себя» [2, с. 85], и критическая саморефлексивность. В то время как в стихах Хафиза отражается предвкушение свободы без фокусирования на себе: «Я преклоняюсь перед тем, кто в этом бренном мире/Свободен от любых оков: ни раб ничей, ни пленный» (пер. Г. Плисецкий).

Поступательно гегелевская свобода отразилась в книге «Номос Земли» Карла Шмитта (1950) [13], где был проанализирован процесс становления первого глобального международного режима, идущего от Вестфальской системы международных отношений и далее. Речь идёт о декларировании *Rex est imperator in regno suo* (лат.) – король остается императором в своём царстве. Таким образом, формировалась *jus publicum* (лат.), т.е. общественное право, которое отразилось на оформлении абстрактного универсального международного права. Исследователь не был ориентирован на то, чтобы брать в расчёт тех, кто за границами Вестфальского пространства, т.е. его не особо интересовал колониальный опыт, и это опять же его право. Однако смысл «Номоса Земли» К. Шмитта становится ещё более понятным, когда читатель допускает идею о том, что речь идёт об обосновании современной логики международного права. Такой подход возможно реализовать лишь через введение механизма исключения «другого», через эпистемологическую колонизацию, узаконив право и распределив тем самым знания так, как нужно *гуманиду*.

Дихотомия «европоцентризм – ориентализм»

Осмысление Вестфальского договора, как способность европейских держав решать проблемы путём договорных установок, или культуры, восходит к дискурсам начала XIX в. Парадокс в том, что такая интерпретация возникает как продолжение имперских амбиций (Наполеона, Александра I и т.д.), которые отразились на кристаллизации европейской исключительности. Логично, что такой подход отражается в Венской системе международных отношений, презентуемой как Европейский концерт (1814-1815 гг.). Такое фокусирование на европоцентризме подводит к разделению нормативного расхождения между европейскими МО и теми системами МО, что за пределами Европы.

И здесь самое время вспомнить Э. Саиду с его «Ориентализмом» [34]. Он говорит о формировании исторической и одновременно взаимозависимой дихотомии: европоцентризм и ориентализм. Она влияет на формирование другой важнейшей особенности того периода: состоялась начальная гомогенизация колониальной системы. Это не означает, что система оформилась как образец еднородности, скорее история разворачивала «текст без автора» [27, с. 3], в котором прослеживается консолидация многоуровневого единства. Таким образом фик-

сируются два основных момента: (1) признание особой внутренней спаянности колониализма, основанный на европоцентризме, и (2) разворот к Декарту, чья философия последовательно настаивает на превращении мира в безучастную к человеку машину. В такой колониальной «машине» (или «тексте») как будто закладывают установку: оккупация земли и реконструкция культурного пространства под себя (т.е. под европейца).

Российская империя в пост-наполеоновское время вывела международные отношения на принципиально новый уровень. Это произошло в контексте реализации двух мирных договоров: Туркманчайского (1828 г.) с Ираном и Адрианопольский (1829 г.) с Турцией. В соответствии с ними царская Россия приобретала не только земли, но, что ещё важнее, она создавала прецедент. В приложении к Туркманчайскому договору, в «Особом акте о торговле» говорилось: «во всех делах и тяжбах, могущих возникнуть на территории Ирана между русскими подданными или между ними и подданными какой-либо другой державы, русские подданные подлежали юрисдикции русских дипломатических представителей» [4, с. 216]. То есть произошла легитимация доминирования неподсудности российских подданных властям другого государства. О том, что такая легитимация необходима для укрепления власти, опытные британцы задумались лишь к середине XIX в. До этого в Индии они работали в рамках Парламентского акта 1774 г., связанного с именем первого генерал-губернатора Уоррена Гастингса (1773-1785 гг.). Этот акт позволял лишь номинальный надзор над Британской Ост-Индийской компанией (т.е. государство не фиксировало правовые/судебные отношения с колониями).

Лишь в 1841 г. Британская империя идёт на такой же шаг в контексте договора с цинским Китаем, и объявлением Гонконга своей колонией. Об этом упоминается в Конвенции Чуэньпи (Convention of Chuenpi, 1841 г.), и ещё подробнее задекларировано капитаном Чарльзом Эллиотом, главным суперинтендентом Гонконга. Он заявляет о «полной безопасности и защите всех британских подданных и иностранцев... и их подчинении власти Её Величества» [24, с. 5]. Позднее, к концу столетия Туркманчайская модель России будет взята на вооружение Бельгией, Германией, Францией.

Однако к середине XIX в. ситуация меняется не в пользу России. Это происходит на фоне чередований внутренней и внешней колонизационной политики России, которые «иногда конкурировали, а иногда неотличимы друг от друга» [14, с. 28-29]. Несмотря на успешность своих модернистских программ на Кавказе, и ещё нагляднее в Центральной Азии, империю как будто накрывает волна страха. Он чувствуется во всех последующих инициативах: в политике «Большой игры» между Россией и Британией, в попытках легализации цивилизаторской миссии Российской империи, в политике по отношению к протекторатам (Бухара и Хива), в спроектированном Туркестанском генерал-губернаторстве. Страх перед возможной «колонизацией» со стороны Запада. Российская история, так же, как и почти вся евразийская, начинает приобретать

субалтерный «налёт», поддаваясь своего рода «самовестернизации» по выражению В.Г. Белинского) [14, с. 29]. Она происходила синхронно вместе с последовательным игнорированием не-западного знания и превращением локальной европейской истории в глобальный нарратив.

Далее проблемы логично наслаиваются и для России, и для Европы. Нарастают волны антиколониальных выступлений по всему Востоку. Появляется плеяда интеллектуалов, защитников ценностей культуры, традиций стран Востока. Среди них крепла вера, что колониализм (вместе с его несправедливыми договорами, завоеваниями...) может быть отброшен благодаря модернизации. Дистанцируясь от бунтарей таких как Ал-Афгани (1838-1897 гг.), царская Россия ориентирует своих подданных на освоение колониального интеллектуального пространства Туркестана. Особенно активными на этом направлении были татарские предприниматели, просветители и т.д. В этом плане поучительна деятельность И. Гаспринского (1851-1914 гг.). С именем этого деятеля связано модернистское реформаторское движение, представляемое как джадидизм.

Центрально-азиатские джадиды были первыми в регионе, кто попытался найти органический способ синтезировать идеи модернизма с исламскими социально-моральными концепциями (включая идеи, получаемые ими в контексте таких реформационных движений как Ал-Нахд или Танзимат). Им отчасти удаётся соединить ислам с марксистской методологией классового сознания, и через такой революционный «брак», джадиды заново представляют важнейшую роль исламского просветительства в эпоху социальной апатии. В одной из книг один из учредителей бухарского джадидизма А. Фитрат писал: *«Ло! Аллах не изменит состояния народа до тех пор, пока народ не изменит то, что в его сердце..... Мы похваляемся по семьдесят раз на день что мы мусульмане, и сами же действуем совсем не как мусульмане...»* [23, с. 142].

Опыт Бухарской народной советской республики

Джадиды доказали способность интеллектуалов не покоряться властям, создав Бухарскую народную советскую республику (БНСР). Вероятно, поэтому они часто напоминали друг другу слова Пророка. На вопрос, какой джихад является лучшим, он ответил: «Слова истины перед правителем-тираном».

Джадиды не стремились присвоить исламу статус политической идеологии, и превратить религию в надзирателя (как это происходит у радикализирующихся исламистов). Скорее джадиды хотели сохранить в своём будущем обществе теологический запрос, ориентированный на социальную справедливость. Поэтому они задаются вопросом, если индивидуум имеет неотчуждаемые права, о которых говорят марксисты, можно ли тоже самое говорить о народе? Если община свободна, означает ли это свободу для каждого ее члена? Разумеется, время от времени они увлекались национализмом, но это скорее была «дань»

времени, но даже в таких рамках, они предпочитали сохранять свою интеллектуальную свободу.

БНСР можно назвать первым на Востоке проектом *глокализации* – синтеза локального опыта и глобального колониального знания. БНСР не была скована ни имперским капитализмом, ни советскими стереотипами; однако сама модель самоопределения оставалась в рамках советской системы.

Такой сложный, многогранный подход отражается в конституции республики, где отсутствовало упоминание о диктатуре пролетариата, но говорилось о сохранении частной собственности и права наследования, о судебной системе, основанной на шариате [3, с. 362]. Джадиды отразили универсальное стремление ислама к эмансипации, солидарности, и отказались от определённых классовых/партийных границ и интересов. Но срок был слишком короткий, всего четыре года. И Бухару в 1924 г. лишают статуса центра (превратив её в провинциальный город), а джадидам велено перестать быть реформаторами. Но это уже другая печальная история, в которой нет джадидизма, но есть переплетение большевизма и национализма.

В целом историю джадидизма справедливо исследовать как начало деколонизации региона, учитывая его уникальный вклад, в котором было заложено развивающееся понимание собственных религиозно-культурных и социальных ценностей.

Гегельянское снятие противоречий «Вестфалья» на Центрально-азиатском «поле» Руми

«Вестфальская» история имеет своё продолжение в XXI в., сохраняя тем самым тренд по утаиванию «колониальной матрицы власти» со стороны Западных стран. Нынешний геополитический уклад, основанный на границах, и национальное государство благополучно вживаются в локальный контекст и ищут «оппозицию» между «внутренним» и «внешним». Вопрос заключается в следующем: почему в центрально-азиатском обществе редко задумываются о том, что спонтанно провозглашенная независимость – это реализация того самого прозападного содружества и последующих колониальных отношений?

На такой дихотомии создавались границы, которые формировали республики в ходе принятия европейского опыта, а вне «границ» – все те, кто за пределами «утверждённого» универсального мира. Соответственно суверенитет, в который верят все жители республик, не может быть представлен как добровольное применение универсально декларируемого права на самоопределение. Все пять членов Центрально-азиатского «клуба» образцовым образом «маршируют» и убеждают друг друга, и всех вокруг, что абстрактная универсальная форма международных отношений никоим образом не делает наш общий «загар» европоцентристским.

Одним из недавних доказательств представили мои земляки. В Душанбе (Таджикистане) 5 июля 2017 г. состоялась встреча с автором нашумевшей книги «Утраченное Просвещение. Золотой век в Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана» Фредериком Старром. [29]. На этой встрече читатели в очередной раз продемонстрировали, что нам обязательно необходима ссылка на «Просвещение», чтобы «вообразить» себя частью общей истории.

Принять универсальность такого порядка для меня *архисложно*. На моей стороне *Фанон*, хотя он и не из Самарканда. Он из тех, кто сомневается в универсализме картезианства, считая его эпистемологическим расизмом. При этом, настаивая на своих культурных достижениях, мы, в определённой степени стимулируем условия сохранения колониализма. Фанон подчеркивает, что «колониализм никогда не обосновывал своего права на захваченные им земли отсутствием там культуры. И его не устыдить, разложив перед ним не признанные им культурные сокровища».

Доводы Фанона понятны, но они видятся отчасти как продолжение гегелианства; разница лишь в том, кого определить в привилегированные «цивилизованные нации», а кого отнести к категории «остальных». Возможно ли инициировать не очередной гегемонистский проект, а реальный де-колониальный сдвиг?

Возвращаясь к диалогу Хафиз – Гегель, спросим, почему упоминая Гегеля, мы редко категоризируем его философские или интеллектуальные идеи в соответствии с его религиозной принадлежностью? Откуда возникла конвенция, что Декарт, Гегель работали над универсальными идеями, с которыми сталкивается человек, и что нет необходимости задумываться об их религиозной принадлежности. Когда мы говорим об Ибн Сина и Ал-зали, мы каждый раз обязаны указать на исламские истоки их философии, снижая тем самым уровень универсальности их работ. Возможно ли обратиться к Бухарскому опыту и увидеть его универсальный потенциал в современном свете?

Есть следующие предположения:

- Современность подводит нас к необходимости девестернизации ислама, укрепления его социокультурного статуса, на чём базировалась культура региона, на что рассчитывали бухарские джадиды;
- Центральная Азия, как регион, может представить собственный вариант «открытого регионализма».

Оба направления основаны на допущении, что на протяжении всей своей долгой и многогранной истории Центральной Азии социальная сфера складывалась преимущественно из неформальной коммуникации, основанной на исламских космополитических ценностях с учётом местных социокультурных традиций. И если подобное управление на уровне города – Самарканда или Бухары – было временами успешными, тем не менее, на более высоком уровне – имперском или государственном – оно оставалась менее плодотворным. Сегодня благосостояние народов региона во многом зависит от возможности

осваивать ценности религии и культуры друг у друга и вспомнить, что мы можем видеть человека не как «Другого» (мусульманина, христианина, таджика, узбека), а скорее – как человека. Логично, что центрально-азиатская причастность к так называемым «национальным» культурам сложно соединяется с его разнообразием языков, традиций, стилей. Это ведёт не к чувству «многонациональности», а скорее к «много-локальности» (или иначе «много-общинности») внутри Душанбе, Самарканды, Ташкента, Бухары. Большинство таких общин отличаются национальным разнообразием, что естественно. Такой «ритм» продолжает делать регион более открытым друг другу внутри и к миру, преобразовывать его в «поле», расположенное по ту сторону добра и зла, правильного и неправильного, где происходит встреча разнообразия.

Список литературы

1. Газали, Мухаммад. Избавляющий от заблуждения / М. Газали, Пер. А. В. Сагадеева // Аверроэс. Опровержение опровержения. К.; СПб., 1999. С.528-589.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. 524 [2] с., 1 л. портр. (Филос. наследие). С.44-524
3. Иноятов Х.Ш. Народы Средней Азии в борьбе против интервентов и внутренней контрреволюции. М.: Мысль, 1984. 463 с.
4. История внешней политики России. Первая половина XIX века. М., 1999. 384 с.
5. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Изд. выходит при содействии Открытого Фонда Эстонии. Т. 1 Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: «Александра», 1992. 248 с.
6. Наумкин В. Кризис дает уникальный шанс объединения усилий в противопоставлении общим вызовам [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intertrends.ru/twenty/007.htm> Том 13, № 1 (40). Январь–март 2015; (дата обращения: 09.11.2017).
7. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Девестернизация «Парящего» бухарца (или притча о первом виртуальном эксперименте человечества) // Концепт: философия, религия, культура. 2017. 2 (2). С.43-53
8. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Деколониальность исторических знаний и межкультурный «дахлез» в Центральной Азии // Вестник МГИМО-Университета. 2016. № 4(49). С. 16-25.
9. Ориентализм vs. ориенталистика: Сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, С.Дж. Мири. М.: ООО «Садра», 2016. 440 с.
10. Тлостанова М.В. Культурное пограничье: пересечение, курсирование, инкорпорация или преодоление // Вопросы социальной теории. 2011. Т.5. С.119-125.
11. Фролова Е.А. Арабская философия: Прошлое и настоящее М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.
12. Хафиз Ш. Избранные газели. Душанбе: Ирфон. 1993. 384 с.
13. Шмитт К. Номос Земли. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.
14. Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 448 с.
15. Ходизода Р. Махмудхучай Бехбуди: Таърихи зиндаги ва такдири таърихи у // Гули мурод. 1997-1998. №10-12(4). С.35-49.
16. Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts/Dritter+Teil.+Die+Sittlichkeit/Dritter+Abschnitt.+Der+Staat/C.+Die+Weltgeschichte> (дата обращения: 21.05.2017).
17. Chittick C. W. Sufism: A Beginner's Guide. One world publications, 2007. 248 p.
18. Ciccariello–Maher G. Decolonizing Dialectics. Duke University Press, 2017 256 p.
19. Dussel E. Anti–Cartesian Meditations: on the origin of the philosophical Anti–discourse of modernity [Электронный ресурс]. URL:<http://www.enriquedussel.com/txt/Art%C3%ADculos/2007-2.pdf> (дата обра-

- ния: 11.07.2017).
20. Grosfoguel R. Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas // *Transmodernity*. 2012. № 1(3). P. 88-104.
 21. Grovogui S. Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans: Race and Self-Determination in International Law. University of Minnesota Press, 1996. 296 p.
 22. Fanon F. *The Wretched of the Earth*. NBY: Grove Press. 1963. 251 p.
 23. Khan S. Abdal Rauf Fitrat // *Religion, State & Society*. 1996. Vol. 24. №. 2/3. P. 139-157.
 24. Norton-Kyshe, J.W. *The History of Laws and Courts of Hong Kong from the Earliest Period to 1898*. Honk Kong, Vetch and Lee Limited, 1971.
 25. Maldonado-Torres N. On the coloniality of being. Contributions to the development of a concept // *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21, № 2-3. P. 240-270.
 26. Mignolo W. Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience // *Postcolonial Studies*. 2011. Vol. 14, № 3. P. 273-283.
 27. Said E. *Orientalism*. London: Penduin, 1978. 340 p.
 28. Singha R. Front lines and status lines: Sepoy and «Menial» in the Great War, 1916-1920' // Liebau et al. *The World in World Wars: Experiences, Perceptions and Perspectives from Africa and Asia*, Leiden: Brill, 2010. P. 55-106.
 29. Starr F. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton University Press, 2013. 634 p.
 30. Trotter D. Colonial Subjects // *Critical Quarterly*. 1990. Vol. 32. № 3. P. 3-20.

Об авторе:

Наргис Талатовна Нурулла-Ходжаева – д.ф.н., старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН. 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com.

DE-COLONIZING POLITICAL BOUNDARIES IN CENTRAL ASIA

Dr. Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva
DOI 10.24833/2071-8160-2017-6-57-87-101

Oriental Studies Institute of Russian Academy of Sciences

The discourse of “borders” and decolonisation in the context of Central Asia has been a path unexplored until this moment, therefore a “startup” approach is logical. This “border” is a phenomenon that continuously shapes and transforms itself, therefore giving new light to the understanding of history and culture of Central Asia. This guiding principle influences the relationships that are built between close and distant neighbors on the planet. The other side opposite of this the notion is that of a modern state, that does not tolerate the lack of an identity; it requires one to cement a belonging to a certain geographical unit. The history of “modern and national” is articulated through the juxtaposition of “I” and “Other” (“outside of the border”). The interconnections of borders, states in Central Asia, and their orientalist platform do not lend themselves to an easy solution. The border does not hide or deny its artificiality, it has become ingrained as the norm. The innocent process of modern state-building is ensued by its «Westphalian» foundation. Naturally such interpretation of modern state raises more questions than answers. These questions are related to the uncertainty of the past of Central Asia, as well as the it’s bordering lands. The most fascinating characteristic of such uncertainty, is that it displays multi-locality (or otherwise, multi-community) rather than “multi-nationality. Inside Dushanbe, Samarkand, Tashkent, and Bukhara most

of these communities are distinguished by their national diversity, which is a given. This “rhythm” continues to make the region more open not just to each other internally, but also globally. Therefore, in this context the remaining colonial heritage should be treated differently, without constant references to “borders”, without attempts to reproduce the sense of subordination of former colonization. In this regard, the proximity (geographical, cultural, “Soviet”) to Russia should help with understanding its own Eurasian of interconnectedness. A real equilateral dialogue, with the incorporation of the accumulated common academic heritage. i.e. sovereignty (in which all the inhabitants of the republics are believed) cannot be represented as a voluntary application of the universally declared right to self-determination. All five members of the Central Asian “club” march and convince each other, that the abstract universal form of international relations in no way makes our common «stan» Eurocentric. While Central Asian involvement in so-called “national” cultures is difficult to materialize with its variety of languages, traditions, styles. Hence the difficulty of a sense of «multinationality».

This should rather be treated and seen “multi-locality” (or otherwise “multi-community”) in Dushanbe, Samarkand, Tashkent, Bukhara. National diversity of these communities are naturally inherent. This “rhythm” continues to make the region more open to each other and to the world, transforming it into a “field” located on beyond good, evil, right or wrong. The region is where the diversity meets.

Key words: Central Asia, colonialism, Russia, Westphalia, decolonialism, Islam, Bukhara, Jadids, orientalism.

References

1. Gazali, Muhammad. *Izbavlyayushii ot zabljudeniya* [The Deliverance from Error]. St.-Petersburg, 1999. Pp.528-589 (In Russian).
2. Hegel G. *Philosophy prava* [Elements of the Philosophy of Right]. Moscow: Thought, 1990. P. 44-524. (In Russian).
3. Inoyatov H. Sh. *Narodu Srednej Azii v borbe protiv interventov I bnutrennej kontrrevolutsii* [People of Central Asia in a struggle against of invaders and internal anti-revolution]. Mosow: Thought, 1984. 463 p. (In Russian).
4. *Istoriya vneshnej politiki Rossii*. [History of Russian Foreign politics. The first half of XIX cent.]. Moscow, 1999. 384 p. (In Russian).
5. Lotman U.M. *Izbrannue stat-I v trex tomax* [Selected articles in three volumes. Edited with support of Estonian Open Foundation]. Vol. 1 Tallin: Aleksandra, 1992. 248 p. (In Russian).
6. Naumkin V. *Krizis daet unikal-nyj shans ob`edineniq usilij v protivopostavlenii ob`im vyzovam* [The crisis gives a unique chance of combining efforts to oppose common challenges]. *Mezdunarodnie processy*. January–March 2015, vol. 13, no.1. (In Russian).
7. Nurulla-Khodzhaeva N.T. *Devesternizaciya «Par`shego» buharca* [De-westernization of the «Flying» Bukhahi]. *Concept: Philosophy, religion, culture*. 2017, vol. 2, no.2, pp.43-53. (In Russian).
8. Nurulla-Khodzhaeva N.T. *Decolonialnost- istprichekih znaniy I mejkul-turnyj «dahlez» v Centralnoj Azii* [Decoloniality of histprical knowledge and intercultural «dahlez» in Central Asia]. *MGIMO Review of International Relations*. 2016, no. 4 (49), pp. 16-25. (In Russian).
9. Bobrovnikov V., Miri S.J. (eds.) *Orientalism vs.orientalistika*. Moscow: OOO Sadra, 2016. 440 p. (In Russian).
10. Tlostanova M.V. *Kulturnoe poganiche: peresechenie, kursirovanie, inkorporaciq ili preodolenie* [Cultural border: crosscutting, incorporation and overcoming] *Social theory Journal*. 2011, vol. 5, pp.119-125. (In Russian).
11. Frolova E. *Arabic Philosophy: History and current time* [Arabskaia filosofia: Proshloe i nastoiashchee]. Moscow: Litres, Publ. 2017. 464 p.

12. Khafiz Sh. *Izbrannyye gazeli* [Selected poems]. Dushanbe: Irfon, 1993. 384 p. (In Russian).
13. Schmitt C. *The Nomos of the Earth*. St. Petersburg: Dal Publ., 2008. 670 p. (In Russian).
14. Etkind A. *Vnutrennyaya colonizatsiya* [Internal colonization]. Imperial experience of Russia. Moscow: New observation Publ. 2013. 448 p. (In Russian).
15. Hodzoda R. Mahmudhujai Behbudi: Ta'rihi zindagi va takdiri ta'rihi u [Mahmudhujai Behbudi: his life, and his historical destiny]. *Guli Murod*. 1997-1998, no. 10-12 (4), pp.35-49. (In Tajik).
16. Hegel G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts/Dritter+Teil.+Die+Sittlichkeit/Dritter+Abschnitt.+Der+Staat/C.+Die+Weltgeschichte> (accessed: 21.05.2017).
17. Chittick C. W. *Sufism: A Beginner's Guide*. One world publications, 2007. 248 p.
18. Ciccariello-Maher G. *Decolonizing Dialectics*. Duke University Press, 2017 256 p.
19. Dussel E. *Anti-Cartesian Meditations: on the origin of the philosophical Anti-discourse of modernity*. URL:<http://www.enriquedussel.com/txt/Art%C3%ADculos/2007-2.pdf> (accessed: 11.07.2017).
20. Grosfoguel R. Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity*. 2012. № 1(3). P. 88-104.
21. Grovogui S. *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans: Race and Self-Determination in International Law*. University of Minnesota Press, 1996. 296 p.
22. Fanon F. *The Wretched of the Earth*. NBY: Grove Press. 1963. 251 p.
23. Khan S. Abdal Rauf Fitrat. Religion, State & Society. 1996, vol. 24, no. 2/3, pp. 139-157.
24. Norton-Kyshe, J.W. *The History of Laws and Courts of Hong Kong from the Earliest Period to 1898*. Honk Kong, Vetch and Lee Limited, 1971.
25. Maldonado-Torres N. On the coloniality of being. Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*. 2007, vol. 21, no. 2-3, pp. 240-270.
26. Mignolo W. Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. *Postcolonial Studies*. 2011, vol. 14, no. 3, pp. 273-283.
27. Said E. *Orientalism*. London: Penduin, 1978. 340 p.
28. Singha R. Front lines and status lines: Sepoy and «Menial» in the Great War, 1916-1920' in Liebau et al. (eds.) *The World in World Wars: Experiences, Perceptions and Perspectives from Africa and Asia*. Leiden: Brill, 2010. P. 55-106.
29. Starr F. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton University Press, 2013. 634 p.
30. Trotter D. Colonial Subjects. *Critical Quarterly*. 1990, vol. 32, no. 3, pp. 3-20.

About the author:

Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva – Senior Research Fellow at the Center for Central Asian, Caucasian and Uralo-Povoljijyn studies of Oriental Studies Institute of Russian Academy of Sciences. 107031 Moscow, Rojdestvenka-str. 12. E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com.