

ПРОБЛЕМЫ КОСМОПОЛИТИЗМА И АЛЬТЕРНАТИВНОСТИ В ИСТОРИИ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Н.Т. Нурулла-Ходжаева

Институт Востоковедения РАН. 107031 Москва, ул. Рождественка, д. 12

Жители Самарканда и Бухары на протяжении истории стремились аккумулировать традицию выхода за пределы границ целостного (нередко привилегированного) пространства в местной культуре, экономике и истории. Городские общины находились под постоянным дихотомным напряжением между кочевниками и осёдлыми, тюрко- и персо-говорящими; в них имелись особые коммерческие, социокультурные и образовательные сети, которые сохраняли в жизненном цикле альтернативность, балансирующую между универсализмом и партикуляризмом. Исходя из этого, тема космополитизма рассматривается в данной статье на примере самаркандской общины. В ней на протяжении истории главенствовал особый, основанный на суфийской этике паритет, который спроектировал не синкретичный космополитизм, а скорее это было особое течение признания альтернативности, в котором участвовало множество схожих и отличающихся друг от друга разносторонних потоков. Основываясь на такой интерпретации истории, автор попытается принизить амплитуду кантовского космополитизма до уровня евро-американского, и представить рассмотрение космополитизма с диалогической платформы, то есть с подключением его центрально-азиатской версии. К тому же едва ли местный космополитизм можно идентифицировать с идеями эпохи европейского Просвещения: индивидуализмом или универсализмом глобалистского ранга.

Благодаря альтернативности и космополитизму, а также меньшему распространению радикального индивидуализма, в местных общинах не было монокультурного видения жизни, так как в них всегда были обоюдо важны как наука, так и мораль (религия, культура и община). Однако современность доказывает, что эти сферы сохраняются равнозначно жизненными в том случае, если человек в состоянии одновременно обладать знанием реалий, и получать удовольствие от реалий. Это постоянно возвратно-поступательное движения, которое обеспечивалось в культуре древнего Самарканда двумя факторами: его космополитизмом и альтернативностью.

Ключевые слова: город, космополитизм, колониализм, альтернативность, дихотомия, Самарканд, Кант, Руми, община, культура, Азия, Россия.

Обсуждения такого сложного феномена как космополитизм – задача амбициозная, если не сказать – заносчивая. Однако позвольте оговорить с самого начала: статейные рамки не позволяют замахиваться на такой масштаб, и я предлагаю принять эту статью как приглашение к обсуждению темы (начального образца). В таком контексте я попытаюсь понизить амплитуду кантовского космополитизма до уровня евро-американского, и выйти тем самым «за рамки отупляющей озабоченности западной философией» [24, с. 15]. Это поможет представить рассмотрение космополитизма с диалогической платформы, то есть с подключением его центрально-азиатской версии. К тому же едва ли самаркандский космополитизм можно идентифицировать с идеями эпохи европейского Просвещения: индивидуализмом или же универсализмом глобалистского ранга. И ещё один важный момент: в контексте нынешней антиисламской волны по миру я верю, что нет ничего выше, чем защитить свою религию от игнорирования и ненависти. Эта также остается отчасти целью этой статьи.

Современные исследователи представляют космополитизм в основном в европейских рамках; в меньшей степени о космополитизме говорят в контексте других географических/культурных зон. Эта традиция связана, вероятно, с желанием представить циника Диогена как европейца, который на вопрос, откуда ты родом, ответил: «Я космополит». Ответ был зарегистрирован. Эта диагеновская готовность чувствовать себя повсюду как дома, была расширена греческими и римскими стойками, они спроектировали этические рамки для космополитизма. Естественно, что платоновские размышления по поводу равенства мужчин (не женщин), также как аристотелевская идея о человеке как о социальном животном, были инкорпорированы в новую теорию.

Регенерация идеи, по замыслу европейцев, произошла в эпоху Просвещения, или даже позднее (для большинства). И самым ярким реставратором признают часто Канта. И то, что между ними, то есть стойками и Кантом (во временном и культурном пространстве) нет звеньев, не особо смущает экспертов.

Итак, Кант (почти не выезжавший из родного Кёнигсберга) сконструировал европейский вариант космополитизма. Это прослеживается (в особенности) в двух его работах: «Антропология с прагматической точки зрения» и «К вечному миру». В первой философ представил иерархию из шести европейских наций, классифицируя тем самым «характер нации», «характер крови» и т.д., и на этой основе представлены деления на колонизируемых и колонизаторов (то есть тех, кто должен принимать плоды европейского модернизма, и те, кто должен их сеять) [4]. Однако во второй своей работе Кант менее категоричен: в ней меня привлекло обсуждение понятия «гостеприимство». Его философ представлял как

право, которым пользуется гость; то есть если вы в гостях, вы имеете право на гостеприимство (пусть и ограниченное во времени); тогда как жители имеют как права, так и обязанности. Эта работа в определенной степени – защита колоний от европейских колонизаторов, и это четко звучит в последнем параграфе работы: «тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру» [5, с. 278].

Такой космополитизм представляется типично кантовским: в нём иерархия соседствует с гостеприимством, в нём универсализм эпохи Просвещения перетекает в национальное государство, и оно впоследствии нивелирует социокультурное многообразие. В этом причина того, что на Канта легко ссылаются как националисты, так и к космополиты. И здесь я предлагаю сравнить *космополитизацию* по Канту с известным проектом оформленным таджикско-персидским поэтом Саади Ширази (1210–1291 гг.): *Ба'ни одам а'зои якдигаранд,/ Ки дар офариниш зи як гавхаранд...* (Потомки Адамовы – члены единого тела,/ Единая сущность в основе основ быть имела. Коль тела одна только ранена часть,/ то телу всему в трепетание впасть,/ Над горем людским ты не плакал вовек/ Так скажут ли люди, что ты человек?/).

И если Кант имеет в виду принятие комплекса универсальных прав, основанных на предопределённых ценностях, и введения национальных границ (сфера гуманизма, или же её отсутствие), то Саади не считает необходимым иметь отдельные зоны; поэт напоминает человеку (Ba'ni odam), что он – не «гражданин мира», и не проектирует свою собственную вселенную. Скорее речь идёт о важности того самого звена между универсальным и особенным: то что должен сохранить в себе человек. Такого рода космополитизация могла быть выдвинута на основе культуры признания разнообразия, и одновременной приверженности принципам морального индивидуализма. То, что сотворила суфийская теория и практика по ЦА региону [16]. Данная раскладка совсем не означает противостояние, которое также не поощрялось в Самарканде; скорее речь идёт о необходимости принятия/сохранения альтернативности между местным, общинным, национальным или глобальным, но без жёсткого выбора.

В пост-кантовском периоде, то есть в XX в., о космополитизме говорили с меньшим энтузиазмом. И если говорили, то часто ссылались на веберовское разделение между ориенталистскими и оксиденталистскими городами. Прибавьте к этому и национализм, основанный на романтической идее союза индивидуума и на-

рода. И космополитизм получает «достойную» оппозицию.

Процесс апробации (точнее, возвращения) космополитизма среди исследователей происходит в конце 90-х гг. прошлого века; он шёл по миру синхронно со снижением масштабов «холодной войны» и усилением глобализма. Люди постепенно понимали, что реальные проблемы не были связаны с ранее придуманным разделением мира на сферы интересов между супердержавами. Вместе с этим возвращается понимание плюрализма конфликтов, которые фиксируются повсюду: от Центральной Азии (сложная ситуация на границах Туркменистана и Афганистана) до Ближнего Востока (Ирак, Ливан), от Европы (кризис с наплывом мигрантов) до Израиля (конфликт с Палестиной) и т.д. Конфликты не только с оружием в руках, но также экономические, культурные, социальные и т.д. Вероятно, по этим причинам на Западе о космополитизме заговорили сразу несколько видных философов (Хабермас [20], Деррида [19], Нуссбаум [23] и другие), социологов (Бек [18], Хелд). Шумное обсуждение было вокруг публикации последнего «Демократия и Глобальный порядок: От современного государства то космополитического правительства» (Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance)[22]. В этой работе прослеживается постепенный разворот от излишней политизации темы к большей междисциплинарности.

Тем самым на Западе происходит признание новых различающихся и одновременно взаимосвязанных направлений космополитизма:

- признание различных социокультурных интерпретаций в период глобализации;
- Кантовский проект универсализма;
- программные установки транснациональных институтов, политический проект на основе концепции граждан с многочисленными вариантами идентичности;
- мультикультурные практики.

Среди отечественных исследователей при исследовании темы космополитизма, всё ещё делается акцент на политологические понятия, по типу: глобальные права, глобальная справедливость, глобальная демократия [14, 6, 15]. С другой стороны, сохранение такой интерпретации в нашем контексте имеет логичное основание, так как на всём постсоветском пространстве политизация была во всём, и соответственно обсуждение темы космополитизма шло вместе с осмыслением наследия сталинского «безродного космополита» [12] и постепенным снижением панического страха перед ранее опасным понятием инакомыслия.

В самой Центральной Азии нынешний интерес к космополитизму форсируется в связи с ревизией уроков прошлого, с активной коммерциализацией общества, а также на фоне генерации стагнационных тенденций в современном понятии «национальность». Все эти процессы

нуждаются в обосновании/комментариях, которые возможны путём привлечения новых (менее доступных ранее) эмпирических данных, а также иное толкование прежде циркулируемых. Таким образом, усиление космополитизма (точнее его многочисленных версий) можно представить как частично запланированный исторический проект. Благодаря информационным технологиям космополитизм приобретает иное толкование, однако акцент на европейском первенстве среди исследователей (в большинстве случаев) всё же сохраняется.

Я предлагаю обсудить космополитизм как феномен, который возможен повсюду (не только в Европе) и в любое время; он может зависеть в меньшей степени от политики, и больше от культуры и истории.

Космополитизм всегда был задействован в ритме жизни больших торговых городов, таких как Самарканд (и Одесса, Стамбул, Александрия и т.д.). В таком городе благосклонно относятся к разнообразию (религиозному, лингвистическому, культурному...); и это всегда отражало (наряду с другими явлениями) отсутствие необходимости представлять себя политически. Такой вариант космополитизма мог представлять глобализм через призму локального.

У таджиков есть поговорка: «*То мусофир нашави, мусулмон намешави*» («Пока не станешь странником, мусульманином ты не будешь»). Её можно трактовать поразному: это и почтение, и возможность представить иноземцам свои модели и хитросплетения, это и намерения почувствовать себя на его/её месте. То есть в местных самаркандских общинах не было монокультурного видения жизни, и было естественно сохранять чувство добродетельности и гостеприимства по отношению к тому, кто говорит иначе, ест другую еду, молится другим богам и носит временами чудаковатую одежду (это были многочисленные кочевники, купцы, дервиши, путешественники и т.д.). Я полагаю, это имел в виду Саади Ширази, когда писал: *Чохонгаштаву донишандухта, / Сафаркардаву сухбатомухта*. (Получая знания – [вы] видите мир, / путешествуя – [вы] познаёте в беседах (пер. Авт.)). Следуя такому циклу среди самаркандцев всегда поощрялось гостеприимство. И вновь сошлёмся на Саади: *Намурд он, ки монад нас аз вай ба чой / Пулу биркаву хону мехмонсарой*. (Бессмертен тот, кто оставит после себя мосты, водоёмы (водохранилище), караван-сарай и накрытый дастархан [скатерть] (пер. авт.)).

«Центральность» Центральной Азии, и соответственно, частая смена «флагов» в городских центрах (кочевники в основном были учредителями новых государственных единиц (за малым исключением), а осёдлые (т.е. таджики) адаптировали новопривывших к культуре города), а также коммерция/учёба заставляла горожан, как представителей элиты, так и простолюдинов, стремиться увидеть «окраины». Этому свидетельствует и факт популярности термина *Бухари*

■ Мировая политик

(от варианта плова на всём Ближнем Востоке, особой печки в Индии и до имени: от Гонк-Конга до Канады, в Нигерии: недавно был избран в качестве президента Мухаммад Бухари).

Через самаркандский космополитизм мы в состоянии говорить и о таком явлении, как исламский космополитизм. Его основные элементы становятся очевидными от Испании до Мавераннахра к 1402 г., когда Ибн Халдун (1332–1406 гг.) встретил Тимурланга (1336–1405 гг.) у стен Дамаска. И тогда, и сейчас культура не отделяется от патронажа, и тогда, благодаря, возможно той встрече Ибн Халдун в своей *Мукаддима* ввёл стандарт для представления всей человеческой истории: это заселённый мир, ойкумена, карта региона от Нила до Окса, включавшая также Средиземноморье и Индийской океан. Конечно, космополитизм был греческим know-how, однако исламский космополитизм отличается тем, что он соединил афро-евразийскую ойкумену, как центр первой космополитической мировой системы. Именно эта система сделала возможным признание альтернативности через космополитизм, способность сочетать часто несочетаемое. Это нашло отражение в творческом наследии философов и поэтов всего *Дар-ал-Ислам*. Однако в особенности это заметно в философии Мавераннахра; мыслители этого региона часто прибегали к парным метафорам, образующим антитезу: идеальное — реальное, порядок — хаос, ничто — нечто, мотылёк — свеча, соловей — роза, микрокосмос человека и макрокосмос божественного у Авиценны, интеллектуальная вера и практическая деятельность у суфиев и т.д. Такая эклектическая постановка позволила сочетать также космополитизм и царский колониализм.

Россия (под чьё покровительство перешёл Самарканд в середине XIX в.) не воспротивилась альтернативности местной культуры. В этой ситуации политическая дихотомия вне-сла свою лепту: сохранение конкуренции между двумя империями: Российской и Британской («Большая игра», или «Турнир теней») отчасти обеспечивала сохранение космополитизма в ЦА (так же как и в Индии). Важно будет отметить, что наиболее примечательным отличием между британской и российской системами правления оставалось отношение имперских властей: если британцы безапелляционно и жёстко указывали, что Индия и индусы – это прежде всего субъекты правления и контроля, то российская царская администрация представляла иной курс. Большинство историков того периода характеризуют политику царизма как «политику игнорирования» К.П. Кауфмана (первого генерал-губернатора Туркестана; 1867–1882 гг.). Однако я предполагаю, что это не столько искусство воздвижения границ между колонией и метрополией, сколько интуитивное признание масштабности культуры региона, и возможное проецирование процесса интеграции в империю (в этом, вероятно главное отличие от британской

системы). Об этом свидетельствуют и активный экономический обмен, и многочисленные выставки искусства ЦА по российским городам и столицам европейских государств в конце XIX – начало XX вв. Все эти проекты, естественно шли под покровительством царской администрации. После посещения одной из выставок (в берлинском музее им. кайзера Фридриха в 1907 г.) Василий Кандинский (1866–1944), вдохновленный миниатюрами известного ЦА живописца Камолитдина Бехзода (1455–1535) писал: «Не верилось, что это может быть создано рукою человека! Казалось, что стоишь перед тем, что рождается само, что даётся небом как откровение» [3]; в миниатюре «соединено несоединимое», где есть «головокружительная сложность и варварская простота» [13]. Заметьте, художник уловил ту самую дихотомию, которая присутствовала в любых культурных начинаниях, выдвигаемых в регионе.

С другой стороны, разумеется, будет ошибочно думать, что внутриимперские социально-экономические отношения были однообразно полезными и позитивно монотонными. И тем не менее, я смею предположить, что космополитическая альтернативность в ЦА была сохранена при царском режиме. Этому свидетельствуют два аспекта:

- Система местного образования обеспечивала достаточно высокий уровень грамотности (несмотря на имевшие проблемы и внушаемые нам мифы идеологического характера. Благодаря старой системе, новым мерам и государственным вливаниям в образование почти 86% молодых людей (от 12 до 16 лет) в 1920 г. могли читать и писать. К этим годам Туркестан получил от министерства образования от 25,2 до 161,2 млн [1]);

- поддерживаемая циркуляция идей и товаров между регионом и странами Востока, Россией и через неё – с Европой.

Атомарности возникают тогда, когда вокруг страны опустили «железный занавес», так как Советы не могли инкорпорировать альтернативность и космополитизм в составляемыми ими стратегии. Это было вразрез с принципами коммунистической идеологии.

Разумеется, большевики смогли создать уникальный Союз пятнадцати национальных единиц. Это был инновационный механизм новых возможностей, который надолго развернул траекторию развития региона. Однако с того времени традиционная община древнего Самарканда начинала терять своё естественное «диссидентство», или же перестала интерпретировать мир посвоему. Реализация национальных проектов со стороны большевиков, смена письменности (дважды), фрагментация культуры – всё это привело к деурбанизации и к возникновению «двойных стандартов» в обществе. И Самарканд, и Бухара утратили свои естественно-исторические привилегии, их статус центров региона перешёл к новым советским городам: Душанбе, Ташкент,

Алма-Ата... Я предполагаю, что это было сделано на интуитивном уровне (почти как у Кауфмана). Советская администрация т.о. дистанцировалась от прежних городских центров космополитизма. Наряду с определением границ между республиками, вводилось разделение между народами. Приблизительно то же самое бы сделано и турецкими революционерами. Они декларировали столицей не космополитичный Стамбул, а инвестировали в небольшой провинциальный городок в степи, в Анкару.

Несмотря на имевшее место формальное единообразие и консенсус, ЦА (наряду с другими республиками и регионами) форсировали пересмотр идеологических канонов в СССР. Интересно, что этот процесс был инициирован в Москве, в Институте востоковедения, и заметьте, академиком Б.Г. Гафуровым (1908–1977 гг.), первым таджикским учёным «союзного значения» [2].

Б.Г. Гафуров стимулировал ростки альтернативности в советском обществе, так как им учреждена первая неправительственная организация для разработки/публикации междисциплинарного исследования по культуре и сотрудничеству в Центральной Азии. Далее развёртывались групповые проекты, и уже в 1968 г. в Душанбе была созвана международная конференция по Кушанскому царству (первая прошла в Лондоне в 1962 г.). Это была масштабная демонстрация миру всей советской Центральной Азии.

Тогда же сформировалась реальная оппозиция официально принятой исторической модели развития региона. По мнению большинства советских историков (включая и академика Б.Г. Гафурова) период XV–XVII вв. – это время упадка. Считалось, что это произошло из-за: (1) переселения/слияния ряда тюркоязычных племён и (2) снижения масштабов караванной торговли. Однако академик АН Таджикистана А.М. Мирзоеви его последователи открыто выступили против такой трактовки [7]. Они считали, что XV–XVII вв. не были временем деградации, скорее произошла переориентация социально-культурного, экономического потока. Значимость региона сохранялась по мнению А.М. Мирзоева, благодаря расширению контактов с Юго-Восточной Азией (Бабур и его империя), с Османской Турцией (суфийские общины), с Россией и т.д.

• Плодотворные связи ЦА и Индии представили миру необычные космополитические программы. Одна из них была выдвинута самим императором Абдуль-Фатх Джалалуддин Акбаром (1542–1605 гг.) – создание/принятие универсальной веры. Такого рода инициативы повлияли на творчества великого мистика – таджикско-персидского поэта Мирзо Абдулкадира Бедия (1644–1720 гг.) – основателя особого индийского стиля.

Поэзия Бедия нашла своё продолжение в Таджикистане. На основе его романтической поэмы «Комде и Мадан» (1961 г.) была создана

первая опера персоязычного исламского мира, написанная основоположником таджикской симфонической музыки З. Шахиди (1914–1985 гг.). Будучи уроженцем Самарканда, и выпускником Московской консерватории З. Шахиди смог понять/представить через профессиональное оперное искусство идею Бедия о необходимости межрелигиозного диалога (Ислам и индуизм). Известный российский композитор А.Я. Эшпай писал: «Музыка З. Шахиди... содержит удивительный сплав элементов древнего фольклора и современных музыкальных стилей» [10, с. 148]. То есть как и В. Кандинский, А.Я. Эшпай уловил ту самую творческую космополитическую альтернативность. Вероятно, учитывая эту на 192 сессии ЮНЕСКО принимается резолюция по празднованию 100-летия З. Шахиди в 2014–2015 гг. [26].

• Другим направлением, по мнению школы А. Мирзоева стала Турция. Фундаментом для интенсификации таких контактов был прежде всего суфизм.

Первые суфийские общины возникли в Хорасане (*ясавия*) в XI в. Они формировались на основе дихотомного института «силсила» – преемственность. Такая преемственность возникает там, где не превалируют эгалитарные родовые структуры. Они были особенно сильны среди народов живущих в пустынях Северной Африки и Аравии, также как и в горных районах Ближнего Востока [8]. В Аравии лишь пророку Мухаммеду удалось использовать эгалитаристскую родственную идеологию во благо, расширив тем самым эту модель до уровня «братства всех верующих». В Центральной Азии ситуация осложнялась тем, что многие лидеры тюркоязычных и позднее тюрко-монгольских племён предпочитали не декларировать братство, а внедрять и развивать механизмы зависимости от них. Вся эта система укреплялась/сохранялась благодаря иерархичности, которую инкорпорировали в этику отношений учитель – ученик, выведя на этой (вновь дихотомной!) основе необходимость преемственности и особый статус учителя.

Поэт Низами об этом говорил: *Гар бошад сад ситора дар неш, Та'зими як офтоб аз он беиш* (Хоть сотни звезд светят с небес, поклонение солнцу дороже их всех (пер. авт.)). Почитание учителей и стремление к знаниям (это фундаментальное обязательство мусульманина: искать знания, «даже в Китае», а также приверженность традициям симбиоза:

• *Шариат* (шариат (араб. شريعة) - набор правовых, морально-этических и религиозных стандартов, принятых в исламе);

• *яса/торе* (Ясы — законы, принятые Чингисханом. Торе — «сакральное» право тюрко-монгольских племён).

Весь этот сложный комплекс подводит к возникновению в городских центрах региона мистических суфийских братств. В них, как и везде, присутствовала своя дихотомия: с одной

■ Мировая политик

стороны – благочестие, и с другой – релаксирующие ритуалы, с одной – интеллектуальная вера, и с другой практическая деятельность (то о чём позднее изящно скажет Накшбанд: *Дил ба еру, даст ба кор* (Душа [к]тому кого любит (то есть к Богу), руки в труде; пер. авт.). Это использует Ходжа Ахмед Ясави (1103–1166 гг.) — основоположник первой суфийской общины Хорасана. Об этом подробно и образно писал основоположник таджикской критической литературы Т. Зехни (1891–1983), прошедший сталинские лагеря [9].

И далее происходит процесс, который сложно поддаётся анализу. Суфии Хорасана смогли сами освободиться от иерархии, и они освободили ислам от кандалов ортодоксии, прививая людям любовь к Богу, к его творениям, то о чём ранее не говорили. Любовь у суфиев (*мухаббат*) — это троица: «любownik, возлюбленная и любовь», она активируется только на милосердии и сострадании Аллаха.

Ислам, через призму суфизма берёт народы и земли, его таким образом воспринимают кочевники (тюрки, монголы...), народы Индии, Китая и т.д. И космополитизм суфиев всегда играл свою мистическую роль. У Дж.Руми (основоположника суфийской общины маулавийа) есть такой диалог с Шамсом Табризи: *Гуфтам: «Зи кучойи ту?» / Тасхир заду гуфт: «Эй чон, нимем зи Туркистон, нимем зи Фарғона. / Нимем зи обугил, нимем зи чону дил, Нимем лаби дарё, ниме хама дурдона». / Гуфтам, ки рафики кун бо ман, ки манам хешат, Гуфто, ки бинашносам ман хеш зи бегона.* (Я спросил: «Ты откуда?» Вопрос удивил его мой./ Он ответил с улыбкой: «Мой край — Туркестан с Ферганой,/ Я был создан из глины с водой вместе с сердцем, душой;/ Моя родина — жемчуг старинный и берег морской-»/ Я взмолился тогда: «Пощади, брат по крови я твой!»/ И услышал в ответ: «Мне едины: и брат, и чужой»).

И, всё же, говоря о деятельности поколения советских интеллектуалов таких как Б.Г. Гафуров, З. Шахиди, А. Мирзоев, Т. Зехни, я должна признаться: они не могли вернуть альтернативность, которая не функционирует внутри закрытой миру системы. Для возвращения этого Центральной Азии необходимо признание её центральности (прежде всего её собственными народами), так и циркулирующего вокруг неё космополитического обмена. Такого пока не произошло.

Независимые национальные государства региона сохраняют в себе наиболее неблагоприятные элементы советской системы знаний. По этой причине в «Индексе счастья» за 2012 г. Узбекистан и Таджикистан занимают соответственно 53 и 43 места [21]. Этот расклад сохранится, пока в странах «господствует не власть права, а права власти» [17]. В советские времена границ между республиками практически не было, однако со времени независимости во всех республиках ввели значительные барьеры на пути эконо-

мического обмена. Кроме того экономика всех центральноазиатских республик базируется в основном на экспорте природных ресурсов, что ведёт к снижению потенциала формирования внутрорегионального сотрудничества [11].

Основная причина такого рода поведения — это продолжение политики изоляции народов друг от друга. Президентские команды по всему региону используют в своих городах и на своих границах национализм, который базируется на элитистских сценариях проектирования наций (каждая элита «воображает» нацию по-своему, согласно Андерсону).

До недавнего времени в общинах коренных жителей Самарканда редко обсуждали национальные и религиозные баталии, они адаптировали и принимали культурные формы идущие от других конфессиональных и лингвистических групп. Кроме того такой подход поощрялся ранее принятыми суфийскими принципами. Все горожане были связаны через соседские общинные единицы, в которых люди договаривались о родстве, разрешали конфликты и оформляли общий взгляд на внешний окружающий мир. Важно отметить, что билингвизм в общинах являлся основой культуры, то есть внутри городских стен в общинах говорили в основном на таджикском, а вне общин, на базарах, со всеми кочевыми пришельцами говорили на узбекском. Причём и в том, и в другом случае, особо не фокусировались на формальной принадлежности к той или иной национальности. Так как местная общинность не поощряла закрытость, главное для неё был не язык. Об этом однажды сказал Дж. Руми: *Турки хама турки кунад, Точик точкики кунад/ Ман соате турки шавам, як лахза точкики шавам.* (Пусть турок поступает по тюркски, таджик по-таджикски; я часами буду турком, временами — таджиком (пер. авт.)).

Вероятно так было до недавнего времени, и прав Зубайда, писавший, что «ксенофобия и (лицемерный) пуританизм национализма, и затем Исламизм, всё это подводит идеализированный космополитизм к концу» [25, с. 41]. Хотя его комментарий относится к Ближнему Востоку, но Центральная Азия в схожей ситуации.

Подытоживая наше приглашение к теме, позвольте не согласиться с тем что однажды сказал Альфред Норт Уайтхед: наука, которая стесняется забыть своих основоположников, проигрывает. Будучи частью Самаркандской общины, автор признаётся, что культура этого города всё же не позволит маневрировать с такой категоричностью, т.к. нет человека, обязанного всем себе самому, будь то Дж.Руми или Карл Маркс. Правда и в том, что ни одно поколение не может восстановить интерпретации своих предков, так же как и ни одно общество не может развиваться полноценно и стабильно, заняв у других идеи и религию.

То есть я надеюсь, что традиционная дихотомия: центральность региона и его нынешняя

маргинализация всё же позволят/стимулируют вести поиск альтернативы неолиберальному глобализму, предлагаемому со стороны Запада. Благодаря сохранению советского опыта, его благотворного евразийского миропонимания (без излишнего доминирования национальных разделений) регион в состоянии пересмотреть наследие марксизма, и использовав собственные традиции, сможет реставрировать космополитизм, который пойдёт дальше международной пролетарской революции.

В культуре Самарканда всегда были обоюдо важны как наука, так и мораль (религия, культура и община), они равнозначно жизненны в том случае, если человек одновременно обладает знанием реалий и получает удовольствие от реалий. Это постоянно возвратно-поступательное движения, которое обеспечивается в культуре этого древнего города двумя факторами: его космополитизмом и альтернативностью.

Список литературы

1. Бразоль Б.Л. Царствование императора Николая II в 1864–1917 в цифрах и фактах // Минск: Проспект, 1991. 15 с.
2. Гафуров, Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история // Ирфон, 1989. 376 с.
3. Кандинский В.В. Жизнь и творчество. Письма из Мюнхена [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kandinsky-art.ru/library/isbrannie-trudy-po-teorii-iskusstva5.html> (дата обращения: 20 апреля 2015 г.).
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. [Электронный ресурс] Пер. Н.М. Соколова Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/docs/kant_anthropology.pdf (дата обращения: 29 апреля 2015 г.).
5. Кант И. К вечному миру. Собр. соч. в 6 тт., Т. 6 Москва: Мысль, 1966 С. 257–311
6. Капицын В.М. Космополитизм — компонент «мягкой силы» и глобального управления // Обозреватель - Observer. 2009. №10. С. 68–79.
7. Мирзоев А.М. Из истории литературных связей Мавераннахра и Индии во второй половине XVI – начала XVII в. // XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации. М., 1963. С. 3–9.
8. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Община в Центральной Азии (диалектика традиции и модернизации в начале XXI века) /Н.Т. Нурулла-Ходжаева. Москва: МГУКИ, 2012. 369 с.
9. Олимова П.Н. Вклад Туракула Зехни в развитие таджикской науки и литературы: дис....филолог.наук: 10.01.03 // Душанбе, 2009. 184 с.
10. Орлова Е. Зиядулло Шахиди // Москва: Советский композитор, 1980. 158 с.
11. Сайидзода З.Ш. Таджикистан – Россия: геополитические отношения на рубеже столетий // Вестник МГИМО-Университета. 2015 N 1 (40) С. 29–33.
12. Сталин и космополитизм. 1945–1953. Документы Агитпропа ЦК (Россия XX век. Документы): [сборник] Москва: Материк, 2005. 768 с.
13. Турчин В.С. По лабиринтам авангарда: Кандинский. Абстракция плюс романтика. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://20century-art.ru/books/po_labirintam_avangarda/kandinskiy_abstraktsiya_plyus_/5.html (дата обращения: 16 мая 2015 г.)
14. Филатов А. Перспективы интерпретации понятия космополитизма в современной социальной теории. 2007. N 04. Т.9. С. 49–59.
15. Цыганков П. А Мондиализация, многосторонность и мировое космополитическое общество. Теория международных отношений в современной Франции (статья первая) // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2007. № 2. С. 3–17.
16. Шахиди М. Ибн Сино и Данте / Мунира Шахиди. – Душанбе: Дониш, 1989. 127 с.
17. BBC, 10 March 2015, Social Democratic Party Leader: Tajik Election Results Displayed “Not Power of Rights, but Rights of Power. Available at: <https://etajikistan.wordpress.com/2015/03/13/social-democratic-party-leader-tajik-election-results-displayed-not-power-of-rights-but-rights-of-power-bbc-10-march-2015/> (Accessed 29 April 2015).
18. Beck U. World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties. Theory, Culture & Society. November 1996. №. 13: 1, pp. 1–32.
19. Derrida, Jacques. On Cosmopolitanism and Forgiveness (Thinking in Action). Available at: <http://ejhqw.sharpsbooks.eu/on-cosmopolitanism-and-forgiveness-jacques-16068340.html> (Accessed: 01 May 2015).
20. Habermas J. The Postnational Constellation. Political Essay. Cambridge: MIT Press, 2002. 216 p.
21. Happy Planet Index. Available at: http://en.wikipedia.org/wiki/Happy_Planet_Index#International_rankings (Accessed: 26 April 2015).
22. Held D. Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance. Stanford University Press, 1995. Political Science, 324 p.

■ **Мировая политик**

23. Nussbaum C. Patriotism and Cosmopolitanism. October 01, 1994 Available at:<http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism> (Accessed: 05 May 2015).
24. Pollock S. Cosmopolitanism. *Public Culture*. Vol. 12, Number 3. Fall 2000, Pp. 577–589.
25. Zubaida S. Middle Eastern Experiences of Cosmopolitanism. In Steven Vetrovec and Robin Cohen ed. *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford University Press, 2002, Pp. 32–42.
26. 192 EX/32.INF PARIS, 9 September 2013 PROPOSALS FOR THE CELEBRATION OF ANNIVERSARIES WITH WHICH UNESCO COULD BE ASSOCIATED IN 2014-2015, AND APPEALS BY MEMBER STATES CONCERNING THEIR PROPOSALS. Available at:<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002229/222985E.pdf> (Accessed: 14 April 2015)

Об авторе

Наргис Талатовна Нурулла-Ходжаева – д.филос.н., старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института Востоковедения РАН.
Email: Nargis.nurulla@gmail.com.

PROBLEMS OF COSMOPOLITANISM AND ALTERNATIVENESS IN THE HISTORY OF CENTRAL ASIA

Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva

Center for Central Asian, Caucasian and Uralo-Povoljijn Studies of Oriental Studies Institute of Russian Academy of Sciences. 107031 Moscow, Rojdestvenka-str. 12.

Abstract: *The residents of Samarkand and Bukhara, throughout history aimed to accumulate traditions of challenging the established (often elitist) limits of local culture, economics and history. The cities communities were under constant pressure of the dichotomy between the notions of nomadism and sedentism, Turkic and Persian speakers. Many community-based units of Samarkand had their own commercial, socio-cultural and educational networks that preserved alternativeness within the life cycle, which balanced between universality and particularism.*

These lands were dominated by a unique parity, based on Sufi ethics, which designed not syncretic cosmopolitanism, but rather introduced the recognition of alternativeness that took into account both similar and diverse waves of ideas. Based on this vision, the author aims to diminish Kantian cosmopolitanism to a level of Euro-American and illustrate the view of cosmopolitanism through a dialogic platform, precisely including its links with the Central Asian versions. Moreover, one cannot identify local cosmopolitanism with the ideas of European Enlightenment, namely individualism and universalism on a global scale.

Due to the alternativeness and cosmopolitanism, as well as lack of radical individualism within the local communities, there was no monocultural view on life, since both science and morality (religion, culture, and community) were mutually essential. Nonetheless, present proves that these fields remain their equal vitality to an individual who is capable of simultaneously possessing knowledge about the reality and receiving satisfaction from the reality. This constant motion based on reciprocation was maintained in the ancient culture of Samarkand by two factors: cosmopolitanism and alternativeness.

Key words: city, cosmopolitanism, colonialism, alternativeness, dichotomy, Samarkand, Kant, Rumi, community, culture, Asia, Russia.

References

1. Brazol B.L. Tsarstvovanie imperatora Nikolaia II v 1864-1917 v tsifrakh i faktakh [Reign of Imperator Nicolay II 1864-1917 in numbers and facts]. Minsk, 1991. 25 p. (In Russian).
2. Gafurov B.G. Tadjhiki. Drevneishaia, drevniaia i srednevekovaia istoriia [Tajiks. Earliest, Ancient and Middle ages history]. Dushanbe: Irfon, 1989. 376 p. (In Russian).
3. Kandinskij V.V. Zhizn' i tvochestvo. Pis'ma iz Mjunhena [Lifetime and work. Letters from Munich]. Available at: <http://www.kandinsky-art.ru/library/isbrannie-trudy-po-teorii-iskusstva5.html> (accessed 20 April 2015). (In Russian).
4. Kant E. Antropologija s pragmaticheskoy točki zrenija. [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Available at: http://www.bim-bad.ru/docs/kant_anthropology.pdf (accessed 29 April 2015). (In Russian).
5. Kant E. K vechnomu miru. Collect.works in 6 vol., vol.6 [Toward Perpetual Peace]. Moscow: Musl, 1966. Pp. 257-311 (In Russian).

6. Kapicin V.M. Kosmopolitizm — komponent «mjagkoj sily» i global'nogo upravljenija [Kosmopolitanism is an component of “soft power” and Global Governance], *Observer*. 2009. №10. Pp.68-79. (In Russian).
7. Mirzoev A.M. Iz istorii literaturnyh svjazej Maverannahra i Indii vo vtoroj polovine XVI – nachala XVII v. [From the history of literary links between Maverannahr and India in XVI – beg. of XVII cent.].XXVI International Orientalists Congress. Reports of the Delegation’s members. Moscow, 1963. Pp.3-9 (In Russian).
8. Nurulla-Khojaeva N.T. Obshhina v Central'noj Azii (dialektika tradicii i modernizacii v nachale XXI veka) [Community in Central Asia (at the beg. of XXI cent.: Between traditions and Modenization)]. Moscow: MGUKI, 2012. 369 p. (In Russian).
9. Olimova P.N. Vklad Turakula Zehni v razvitie tadjhikskoj nauki i literatury [Zekhni's contribution to the development of Tajik science and literature]. Thesis of diss....Filolog.sciences: 10.01.03. Dushanbe, 2009. 184 p. (In Tajik).
10. Orlova E. Ziyadullo Shahidi [Ziyadullo Shahidi]. - Moscow: Soviet Compositor, 1980. – 158 p. (In Russian).
11. Saidzoda Z.Sh. Tadjhikistan – Rossija: geopoliticheskie otnoshenija na rubezhe stoletij [Tajikistan – Russia: geopolitical relations at the edge of centuries]. – Vestnik MGIMO-University. N 1(40) 2015. – 29-33 Pp. (In Russian).
12. Stalin i kosmopolitizm [Stalin and Cosmopolitizm]. – Documents of Agitprom CC (Russia at XX cent. Documents): [Collection]. – Moscow: Materik, 2005. 768 p. (In Russian).
13. Turchin V.C. Po labirintam avangarda: Kandinskij. Abstrakcija pljus romantika [In the maze of the avant-garde: Kandinsky. Abstract plus romance]Available at: : http://20century-art.ru/books/po_labirintam_avangarda/kandinskiy_abstraktsiya_plyus_/5.html(accessed 16 May 2015). (In Russian).
14. Filatov A. Perspektivy interpretacii ponjatija kosmopolitizma v sovremennoj social'noj teorii [Prospects of interpretation of cosmopolitanism concept in contemporary social theory] *Man and the World*. N 04. Vol. 9. 2007. 49-59 Pp. (In Russian).
15. Cygankov P. A Mondializacija, mnogostoronnost' i mirovoe kosmopoliticheskoe obshhestvo. [The Mondalization, multilateralism and global cosmopolitan society]. *Theory of International affairs in modern Farnece*. – Vestnik of Moscow University. Vol 18. Sociology and political sciences. 2007. N 2. Pp.3-17. (In Russian).
16. Shahidi M. Ibn Sina i Dante [Ibn Sina and Dante]. – Dushanbe: Donish, 1989. 127 p. (In Russian).
17. BBC, 10 March 2015, Social Democratic Party Leader: Tajik Election Results Displayed “Not Power of Rights, but Rights of Power. Available at:<https://etajikistan.wordpress.com/2015/03/13/social-democratic-party-leader-tajik-election-results-displayed-not-power-of-rights-but-rights-of-power-bbc-10-march-2015/> (Accessed 29 April 2015).
18. Beck Ulrich. World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties. - *Theory, Culture & Society*. November 1996. No. 13: 1, pp.1-32.
19. Derrida, Jacques. On Cosmoplitanism and Forgiveness (Thinking in Action). Available at:<http://ejhqw.sharpsbooks.eu/on-cosmopolitanism-and-forgiveness-jacques-16068340.html>(Accessed: 01 May 2015).
20. Habermas, J. *The Postnational Constellation. Political Essay*. Cambridge: MIT Press, 2002. - 216 p.
21. Happy Planet Index. Available at:http://en.wikipedia.org/wiki/Happy_Planet_Index#International_rankings(Accessed: 26 April 2015).
22. Held David. *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press, 1995. Political Science, 324 p.
23. Nussbaum C.Martha. Patriotism and Cosmopolitanism. October 01, 1994 Available at:<http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism>(Accessed: 05 May 2015).
24. Pollock S. Cosmopolitanism. *Public Culture*. Vol. 12, Number 3. Fall 2000, pp. 577-589.
25. Zubaida S. Middle Eastern Experiences of Cosmopolitanism. In Steven Vetrovec and Robin Cohen ed. *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. – Oxford University Press, 2002, pp.32-42.
26. 192 EX/32.INF PARIS, 9 September 2013 PROPOSALS FOR THE CELEBRATION OF ANNIVERSARIES WITH WHICH UNESCO COULD BE ASSOCIATED IN 2014-2015, AND APPEALS BY MEMBER STATES CONCERNING THEIR PROPOSALS. Available at:<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002229/222985E.pdf>(Accessed: 14 April 2015)

About the author

Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva – Dr. Philos, Senior Research Fellow at the.
Email: Nargis.nurulla@gmail.com.