

«Соблазн» от Мишеля Фуко и суфийские блуждания
«историка»

© 2019 г. Н.Т. Нурулла-Ходжаева

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Москва, 125009, ул. Моховая, д. 11, стр. 1; Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, ул. Рождественка, д. 12.

Email: Nargis.nurulla@gmail.com

Поступила 22.04.2019

История загнана в рамки, которые философы, следуя Мишелю Фуко, называют «историческим априори». Ирония в том, что парадокс, который заложен в самом словосочетании, не вызывает тревоги у тех, кто занимается историей. Все мы (включая историков Центральной Азии и ислама) не замечаем «соблазна» Фуко. Нами игнорируется установка, на основании которой «соблазну» удается сохранить универсализацию одних идей и локализацию других. И все же: способны ли те, кто исследует историю столь сложного историко-культурного перекрестка, каким является Центральная Азия, не увлекаться проектами по обоснованию национальных единиц, иначе говоря, уйти от «соблазна» и домыслить историю региона и его народов, используя суфийскую матрицу? Понятно, что вопрос требует расширенного дискурса (по сценарию того же Фуко). Однако в самом вопросе закладывается менее прогнозируемый исход, чем при традиционном подходе, возможно с более гуманной интерпретацией истории. При проектировании такой истории мы предлагаем задействовать не только самого Фуко и его последователей, но и суфиев и буддистов, в чьих историях нет ничего от «соблазна» Фуко.

Ключевые слова: Мишель Фуко, деколонизация, Центральная Азия, культура, национальность, ислам, суфизм.

DOI: 10.31857/S004287440006318-4

Цитирование: *Нурулла-Ходжаева Н.Т.* «Соблазн» от Мишеля Фуко и суфийские блуждания «историка» // Вопросы философии. 2019. № 9. С.50–63.

«Temptation» of Michel Foucault and Sufi's Wanderings of «Historian»

© 2019 г. Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11/1, Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation; Institute of Oriental Studies RAS, 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.

Email: Nargis.nurulla@gmail.com

Received 22.04.2019

History written by modern historians remains a reflection of our time, remarked Michel Foucault. Mysteriously “historical a priori”, or the “temptations” of Foucault, continues to manifest itself across works of many historians, including those who work on the topics of Islam and nation-building in Central Asia. The “temptation” of Foucault manages to preserve the universalisation of certain interpretations (like the primacy of state institutions and nations), and in parallel with the localisation of ideas from Others. Is it possible to adapt the Sufi intellectual resource to theorize the history of the region? The questions/answers are largely related to the presentation of history as a linearly applied “argument” of the state with its “temptations”. In this regard, is it possible to imagine the history of Central Asia in a different way, rather as a condition of preserving the connection between memory and identity, when the former is not limited to abstract legal principles and the latter is not retained in a specific geography of a national unit. Not only the “team” of supporters / opponents of this innovative and influential French thinker, but also eminent Sufis and Buddhists are involved in building talks on the “temptation” of M. Foucault in the presented article.

Key words: Michel Foucault, decolonization, Central Asia, culture, nationality, islam, sufism.

DOI: 10.31857/S004287440006318-4

Citation: Nurulla-Khodzhaeva, Nargis T. (2019) “Temptation” of Michel Foucault and Sufi's Wanderings of “Historian”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2019), pp. 50–63.

Написанные историками истории остаются отражением нашего времени, — заметил однажды Мишель Фуко. Данное «историческое априори» самого влиятельного французского мыслителя-новатора современной эпохи остается «соблазном» для большинства историков, включая и тех, кто разрабатывает тему ислама и нациестроения в Центральной Азии. Сам Фуко признавался, что хотел бы, чтобы его работы воспринимались как «ящик с инструментами» [Foucault, Deleuze 1972 web]. «Каждая моя работа — это часть моей биографии. По той или иной причине я чувствовал и думал так, а не иначе» [Martin, Foucault 1988 web]. Принцип «ящика» позволяет нам понять, что сам Фуко «путем осторожного копания» попытался представить историю иначе, чем у большинство его современников.

Однако априори продолжает «соблазнять», и более того, выводит на формулу «полезности» историка. Для нас привычен довод согласно которому «история... всегда выступала как аргумент в государственном и национальном строительстве» [Алимова (ред) 2014, 3]. Слова коллег из Узбекистана отражают процесс обоснования определенного хода исторического процесса государственностроения. Так сплетаются феномены, о которых говорил Фуко: дискурс, современные науки, расширение государственности.

Применяя такой подход, мы принимаем, что Узбекистан и узбек, Таджикистан и таджик, государство и его гражданин являются двумя сторонами одного и того же явления. И если таджичка напишет автобиографию, то историк «репрессирует» такое изложение. Задача историка – растворить биографию в унифицированной национальной общности, необходимой государству, не боясь при этом потерять из виду мираж эмансипированного будущего той самой нации.

Одновременно вырисовывается другая, не менее важная особенность: постмодернистская парадигма сохраняет диссонанс между академическими исследованиями и реалиями традиционного ислама в Центральной Азии, иначе говоря, между представлениями историка об исламе и тем, как видит ислам та самая таджичка-мусульманка. На данное обстоятельство влияет «либеральный международный порядок», выстраиваемый на основе исторического оппонирования «дуэту»: современной культуре и в плененному в нее секуляризованному христианству. И здесь высвечивается основной парадокс обсуждаемого региона: западные ценности государство-строительства учреждаются на землях, где большинство жителей – мусульмане.

Будучи культурологом, я осознаю, что покушаюсь в этой статье на историко-философское пространство. Однако, рискуя показаться не ко двору, я всё же выскажу подозрение: не подрывает ли гегемония указанного подхода саму необходимость написания новой истории культуры региона? Как «соблазну» Фуко удастся сохранять универсализацию определенных трактовок (по типу главенства государственных институтов, наций) и параллельно им локализацию идей от Других? Может ли национальное государство объявлять себя единственным хранителем и распорядителем культуры на том географическом пространстве, на котором было декларировано? И возможно ли адаптировать суфийский интеллектуальный ресурс к построению теории истории региона – пяти «-станов» (Таджикистан, Узбекистан, Кыргызстан, Казахстан, Туркменистан)?

Разумеется, это по большей части риторические вопросы, которые требуют не ответов, а скорее, дискурса в стиле того же Фуко. С одной стороны такого рода дискурс отражает историю как эпистемическую «стерильность» линейного образца, то, к чему мы привыкли. Однако возможен и иной подход: когда история становится процессом сохраняющим или развивающим связь между памятью и идентичностью человека. В этом случае память не ограничивается лишь абстрактными юридическими установками, а идентичность не удерживается в заданных национальных границах. Такой подход предусматривает действия множества культур, в которых идет циркуляция разных вариантов историй (не только национальных, межнациональных, но и общинных/ групповых/ исламских) или иначе высвечивается актуальность синтеза линейного и целостного мышления. Не исключено, что такое множество имел в виду Малик бин Анас (ум. 796). Ему как ведущему знатоку законов Медины задали 48 вопросов, на 32 из них он твердо ответил: «Я не знаю» (араб. *La adri*) [Krier 2011, 142]. Такой ответ принимает и Фуко, отсюда его варианты обхода «соблазнов»: через постановку «вопроса над любой формой доминирования... политического, экономического, сексуального, институционального» [White 2014, 493]. Возможно, «*La adri*» – это желание обогнуть аристотелевское видение конца и начала, уйти от определенной, фиксированной истории?

Среди таких вот вопросов и «соблазнов» блуждает историк. В выстраивании дискуссии вокруг «соблазна» Фуко в данной работе задействованы не только сторонники/противники Фуко (часть из которых работают по постколониализму), но также именитые суфии и буддисты. В целом, с учетом этого, в первом параграфе работы я решаюсь оставить «блуждающего», с вопросами без ответов; далее идет обсуждение «соблазна» Фуко в суфийском свете и приветствие Другого в «зеркале» Аттара.

Признаю, что в контексте сегодняшнего отношения к исламу, наших бесчисленных ссылок на экстремистов, предлагаемый подход нестандартен. Это не означает, что я пытаюсь представить ислам как аполитичный или мирный (как говорят, минималистский). Я, скорее, надеюсь, что в ходе блужданий среди вопросов и размышлений об этой религии мы, возможно, осознаем необходимость децентрализации европейского дискурса, признаем множественность знаний. Это позволит укрепить

диалог чувствами взаимопонимания и добрососедства, что необходимо и внутри Центральной Азии, между ее -станами, и за ее пределами.

«Блуждающий» с вопросами без ответов

Поддаваясь «соблазну» Фуко, я привыкла представлять культуру Центральной Азии, ее социокультурную, этническую мозаику через гомогенизирующий исторический процесс оформления наций. При этом доминирует вера в то, что применение подхода, который Фуко называл «ограниченным опытом Западного мира», ведет к предсказуемым результатам: я легализую повторяемость истории, воспроизведение того пути, который прошла Европа.

Понятно, что в «сценарий» добавляются местные детали, и поэтому до недавнего (советского) времени Бухарский эмират представлялся как «деспотический режим», ныне же он трактуется как «узбекское государство, существовавшее с 1753 по 1920 гг. в Средней Азии» (статья «Бухарский эмират» в Википедии). Но здесь я не призываю вернуться к «деспотическому» или оставить «эмират» без национальности; речь о другом. Почему «соблазн» действует на меня и на историков в целом так, что мы стремимся наделить «национальностью» все, что было ранее в регионе? Разве такой подход не ведет нас к признанию, что мы тем самым становимся побочным продуктом «западного рационализма» с его стремлением к определенным дефинициям / границам в истории, к учету лишь национальных государств с четко определенной географией?

Столкнувшись с задачей исторического / культурного анализа Центральной Азии, мало кто из современных исследователей в состоянии серьезно дискутировать по системным философским и медицинским концепциям Ибн Сины (980–1037) или астрономии и лингвистике Бируни (973–1050). Живые и энергичные интеллектуальные дискурсы этих и других членов огромного интеллектуального нетворка мыслителей Великого Хорасана превращаются в параграфы работ современных историков, которым необходимо сделать из истории «аргумент», определить национальность Ибн Сины и его соратников. При этом идеи европейских интеллектуалов – тех, которые не «утратили Просвещение» – продолжают развиваться в работах современных исследователей без особой концентрации на вопросах нации и религии того или другого. А историю Центральной Азии и ее интеллектуалов представляют как «утративших Просвещение» (так, точнее, почти так назвал свою книгу американский историк Фредерик Старр [Старр 2017]).

И это принимают на веру исследователи региона. Просвещение связано с рациональностью, и историк из Таджикистана не решится отказаться от таких принципов, снизив тем самым в глазах коллег планку секуляризма. Известно, что большинство модернистских проектов по Центральной Азии – по типу искоренения бедности, обеспечения прав человека, борьбы с тиранией, секуляризации – выстраиваются на платформе рациональности Просвещения. Она, в свою очередь, остается в нашем сознании самопровозглашенной ценностью европейской модернистской мысли. Мы не задумываемся, что благодаря «просветителям» мы успешно дистанцируемся друг от друга внутри региона, и тем самым, не воспринимаем культуру как составную часть нашей жизни. Она, скорее, оказывается одной из дискретных областей, сродни «экономике», «политике», «обществу». Такая вера оформляется современной системой образования, и с учетом таковых наша коллега Мира Нанда из Индии убеждена, что, «представляя рациональность и знание как создаваемые [нашей. – Н.Н.] культурой, [мы ставим. – Н.Н.] ее за пределы аргументированной критики» [Nanda 2002, 216]. Но разве такой интерпретацией мы не подводим самих себя к недоверию к собственной культуре? Разве наш сосед Афганистан не представил нам сценарий дискурса? Разве оккупация и опустошение этой страны с ее восхитительной этнической мозаикой далеко не «национального» масштаба, начавшиеся с 1979 г. и ускорившиеся после вмешательства американцев, не дают нам основания убедиться, что «рациональность» (и собственная, и чужая) без признания Другого поднимает волну насилия?

В Центральной Азии схожие процессы множат внутренний скептицизм, отражаясь на стремлении огордиться от синтеза таджикско-персидского и тюркского – особой

билингвистической дихотомии, присущей центральноазиатской культуре. Это показывают время от времени возникающие предложения переименовать Центральную Азию в «Туркестан».

В Ташкенте в 1996 г. была выдвинута идея о созыве интеллектуалов региона на форум «Туркестан — наш общий дом» с акцентом на ценности одной лингвистической группы, иначе говоря, четырех центральноазиатских тюрко-говорящих республик. На форуме с самого начала возник спор вокруг такого видения истории. Об этом писал известный общественный деятель региона Мухаммад Осими (1920–1996), президент Академии Наук Таджикистана того периода) (газета «Овози тоҷик», Ташкент, декабрь 1995 года; журнал «Эҳеи Аҷам», выпуск, посвященный памяти М. Осими (2000 г., № 2–3 (7), С. 13–15). Тогда Таджикистан (единственная не тюрко-говорящая республика из пяти -станов) был охвачен гражданским конфликтом (1991–1997 гг.). Тем не менее, интеллектуалам региона удалось объединиться. Особый исторический лейтмотив развития региона подчеркнул на форуме Чингиз Айтматов, и его поддержала большая часть узбекских участников форума. Интеллектуалы смогли отстоять особенность такого сложного культурного «перекрестка», как Центральная Азия.

Однако тема переименования региона в «Туркестан» вновь возвращается (см. материал «Развитие Туркестана...» на новостном портале «Хабар» от 24.07.2018, <https://24.kz/ru/news/social/item/254730-razvitie-turkestana-povyshaet-avtoritet-tyurkskogo-mira>). Участвуя в таких обсуждениях, мы опять забываем об исключительной исторической проницаемости культур и языков народов, живущих на этих землях. Иначе говоря, мы превращаемся по Фуко в «anatomy-politics», то есть в машину, которая использует определенный текст для доказательства востребованного контекста. На такого рода ремарках строится путь блуждающего историка, такого как мы, выросшего при своей власти и знакомого с технологиями властного контроля. Перед нами остается задача: создать пять монолитных историй для пяти -станов. Разумеется, для такой работы историк неизбежно «зависает» в параллельных зонах, от политологии и международных отношений до востоковедения и т.д.

Подход позволяет представить блуждающего как гиперреального полпреда многих гуманитарных политических культурологических дисциплин, и его/ее концепции, переплетаясь, странствуют по разным учениям, исследователям, историческим периодам, религиям и контекстам. Поэтому далее историк логично вставлен в рамки, он/она «историк», или иначе, это я. Та, чьи работы «невообразимы без концепции речи Фуко и дискурсивных образований, обсуждений между властью и знаниями, и его мнением о том, что на знание всегда влияют системы власти, в которых они находятся» [Kennedy 2001, 25]. Понятно, что на такого «историка» не перестает влиять системная биополитика от Фуко. Она нацелена на тело со всем биологическим потенциалом такового от рождения до смерти, и она же регулирует политику в целом. С учетом таких принципов разыгрывается знакомый европейский сценарий нацистроительства для всех пяти -станов. И парадокс в том, что в Центральной Азии совсем не обязательно, чтобы нация превращалась в биологический факт, чтобы стать социальной реальностью; система становится «национальной» без реальной нации.

В такой процесс не вписываются циркулирующие культурные профили общинного, наднационального исламского характера, влияющие на историю этого перекрестка Евразии. Учитывая биополитику, власть не просто предписывает «историку», а скорее, указывает на то, чтобы продолжать и продолжать инвестировать в жизнь в границах определенной государственной матрицы. И мы постепенно перестаем чувствовать добрососедство, перестаем думать о том, что уважение к соседу, к Другому, это внутренняя необходимость культуры, так как и она, по нашему мнению, требует внешних «инвестиций».

Разумеется, все это происходит под формальным «зонтиком» секуляризма (на основе которого историческая хронология отводит религии период «до модернизма»), и мы не заинтересованы понять, что такое ислам; вместо этого мы заиклены на вопросах *как* (описание) и *почему* (объяснение). Иначе говоря, мы заинтересованы адаптировать к себе религию, и это намного важнее для нас, чем сама религия. Современный человек учится задавать определенные вопросы, не задумываясь об их однобокости.

Такой контекст заставляет нас идти по знакомому (раннее выверенному) прогрессивно-поступательному пути: от сомнений (внутренних размышлений, араб. *batin*) до созревания с заранее выверенными научными резюме и представления решений во внешнем мире (араб. *zahir*). В этом ведь наша работа как «бескорыстных исследователей», разве не так?

Воспитанные парадигматическими историками и сами ставшими таковыми, мы верим, что история «...должна начинаться с того, что случилось, а все остальное — это спекуляция» («History must start from what happened, The rest is speculation, Hobsbawm») [North 1998, 109]. Слова известного американского историка Хобсбаума создают картину привычной в режиме «борьбы» истории, «украшенной» нужными флагами-фактами. Приблизительно схожий контекст представил Ю.М. Лотман, так как и у него «историк обречен иметь дело с текстами... [и ему. — *Н.Н.*] предстоит выступить в роли дешифровщика. Факт для него не исходная точка... он сам создает факты...» [Лотман 2000, 336]. «Создание» фактов со стороны «дешифровщика» влияет на оформление ссылок. И поэтому исследователи из Центральной Азии и России знают о необходимости ссылаться на работы европейских исследователей, тогда как «на Западе пишут работы, которые основаны на относительном незнании незападных историй, и это, похоже, не влияет на качество их работы. ... Мы даже не можем позволить себе равенство или симметрию в такого же рода неведении, на том же уровне, не рискуя показаться “старомодными” или “устаревшими”» [Chakrabarty 2007].

В качестве очередного «дешифровщика» выступил исследователь гарвардской школы европейских исследований Гжегож Экиерт (Grzegorz Ekiert). Его лекция «Сто лет: пересматривая наследия государствастроения, демократии и авторитаризма» состоялась на Третьей международной конференции по российским и восточноевропейским исследованиям в Тартуском университете (Эстония, 10–12 июня 2018 г.)^{*}. В ходе презентации на слайде «Модернизм» Г. Экиерт указал на Восточную Европу как на «отсталую периферию Западной Европы, чей уровень развития был все же выше, чем в Центральной Азии» в XIX в. [Ekiert ^{web}]. В такой подаче история, как правило, демонстрирует хроническую тягу к преодолению «отсталости». Впрочем, понятно, что и восточная, и западная части Европы, и Центральная Азия — все представляют не только географию, предписанную «историками», но и, скорее, расклад власти по всей Евразии. Неoliberalная логика сохраняет такую интерпретацию «отсталости». На такой логике выстраивается современная государственная власть, спроектированная на иерархии знаний, централизованных линейным образом.

Предрасположенность современной интеллектуальной элиты видеть Центральную Азию так, а не иначе, — это не что иное, как «соблазн» Фуко, на котором цементируется диагноз «отсталый». И если продолжать в том же духе, то получается, что и мы, будучи из Центральной Азии, также увлечены описанием нашей исторической «отсталости», забывая, что мы, тем самым упрощаем историю. Такой процесс действует на настоящее, делая его невыносимо сложным для понимания и проектируя неопределенные перспективы будущего.

По теме «отсталости» существует набор убедительных доводов: это и политическая децентрализация, и деурбанизация региона в XVIII–XIX вв. Однако выстраивать историю региона по линейному принципу всегда сложно, и среди интеллектуалов региона были те, кто открыто выступал против метки «отсталый», на которой настаивает Г. Экиерт, — например, академик АН Таджикистана А.М. Мирзоев (1908–1976) и его последователи. Они считали, что указанный период не был временем деградации: скорее, произошла переориентация социально-культурного, экономического потока [Мирзоев 1976]. Так регион реагировал на изменения глобальных экономических тенденций. Результатом этого был переход ранее городских центров на периферию при одновременном усилении экономической активности других, ранее периферийных

^{*} На конференции я оказалась благодаря поддержке международного проекта КОМ-ПАСС (<https://research.kent.ac.uk/gcrf-compass/>).

зон. По оценкам французского путешественника графа де Модава, начиная с 1770-х годов в Индию из Центральной Азии и Ирана ежегодно импортировалось от 45 до 50 тысяч лошадей. Годовой объем торговли лошадьми составлял около двадцати миллионов рупий, что в три раза больше, чем общий объем бенгальского экспорта в Европу, учитывая обе Ост-Индские компании, английскую и голландскую [Comte de Modave 1971, 327]. Это лишь одно направление и лишь один товар. А если учесть импорт в Россию и Китай? С 1762 по 1819 г. бухарцы направили одиннадцать посольств в Россию. Речь шла о получении привилегий для бухарских торговцев, что свидетельствует о росте российско-центральноазиатской торговли [Мейендорф 1975 web].

Но мы продолжаем настойчиво рассуждать об институализированной историками «отсталости», история остается в нашем сознании эпистемологией угнетенных. Процесс расширения прав и возможностей народов Центральной Азии удерживается в рамках хронической «отсталости», а также западных тем, таких как права и равенство перед законом. И здесь возникает очередной вопрос: что если мы решимся и отложим в «ящик для инструментов» тот «соблазн», который сохраняет первенство одних над другими? Позволят ли это «блуждающим» задуматься об иной герменевтике, иной истории, более духовно наполненной, иными словами, перейти от *zahir* (внешнего) к *batin* (внутреннему) [Смирнов 2016]? Возможно, так мы приблизимся (пусть и ненамного) к истории с суфийскими оттенками и соединим тем самым приоритеты народов и интеллектуалов с учетом духовной культуры самой Центральной Азии?

Для суфия важен процесс вслушивания на нескольких уровнях одновременно, он/она из тех, кто, обладая эзотерическим знанием сути явлений, видел внутреннюю истину (*al-haqq*). Через аскетизм (*zuhd*) и союз (*fand*) с божественным достигаются более творческие, аллегорические и эзотерические интерпретации текста. Разумеется, это не самый простой способ уйти от «соблазнов» и не поддаваться нашей корпоративной идентичности. И представьте, что будет, если я из ряда таких вот «блуждающих» обращусь с вопросом к великому суфию Джунайду (835–911): буду спрашивать о себе, о «соблазнах» и о моем знании истории. Ответ Джунайда на мой вопрос остается вне времени и разделений. Он сказал: «Вода берет свой цвет от чаши, в которую ее налили» [Kakaie 2009 web].

Вода видится через цвет чаши, а я, продолжая настаивать на определенном цвете «воды», упускаю суть знаний. Рассуждать о своих знаниях я как «историк» смогу в рамках своей собственной предприимчивости (способности уловить «цвет»). Первая реакция на «урок» Джунайда – это своего рода шок. И здесь вспоминается вопрос Левина из «Анны Карениной»: «Но о чем же я спрашиваю?.. Мне лично, моему сердцу открыто несомненно знание, непостижимое разумом, а я упорно хочу разумом и словами выразить это знание». Надо полагать, в таких вот вопросах и скрывается роль философии. Может быть, заикливаясь часто на «соблазне», мы упускаем, что тот же Фуко писал: «Цель сегодняшней [философии. – Н.Н.] – не узнать, что мы есть, а отказаться от того, что мы есть» [Foucault 1982, 785]. Иными словами, философия может пробуждать в душе чувство удивления и стремления к жизнеустойчивости, обеспечивая скорее не словами, а своего рода чувством антидота в период упадка здравого смысла. Это имел в виду и Ницше, когда в качестве эпиграфа к диссертации написал: «Станьте тем, кто вы есть» [Rothfeld web]. Это фрагмент из стихов греческого поэта Пиндара, сказавшего: «Будь, каков есть: а ты знаешь, каков ты есть» (перевод под ред. М.Л. Гаспарова).

Джунайд, Толстой, Ницше, Фуко... Согласно суфийской философии, они оставляют для блуждающих на этой земле «субъективные следы» универсальной истины [Burghardt 2008 web], так как «миссия учителя-суфия – служить тем, кто может учиться» [Idries Shah web]. Так образуется интеллектуальная община, члены которой, говоря вслед за Д. Чакрабурти, «ориентируют нас на множественность “нынешнего”» [Chakrabarty 2007, 23], такая «множественность» выстраивается на процессе восприятия идей от Другого. Этот путь позволяет понять центральный мотив послания мира от пророка Мухаммеда – приветствие чужестранца. Пророк считал, что «...благословенны будут изгнанники/чужестранцы» [Moosa 2005, 77]. Учитывая это, Аль Газали писал: «Ислам начинался как чужой/изгнанный [gharib]».

Арабы называли представителей персоязычных народов *ajam*, что переводится как «чужестранец» (то есть не совсем понятный, со своими причудами). Однако, в отличие от греческого «варвара», от *ajam*-а не огораживались. Араб, передавая свою веру, умел изумляться и одновременно учиться. Об этом писал Аттар (ум. 1221): «Попал в Аджам араб, остался в крайнем изумлении от Аджам» (*дар Ажам афтод марде аз Араб, Мوند аз ин шахри Ажам андар аjab*).

«Учась» (по совету Аттара и Ницше), я прихожу к вопросу: почему тотальная система знаний «историков» все же согласится с тем, что «вода имеет цвет чаши»? Понятно, что для большинства очевидность все еще под вопросом. И сложно сдвинуть культурный нарциссизм (фиксируемый по «цвету чаши», как, например, в книге Н.А. Назарбаева «Эра независимости») в сторону культурного альтруизма (чувства универсальной обеспокоенности по поводу тех, кому плохо). И все же очевидность «воды» подводит к возможности понять, что синтез западных и незападных интеллектуальных ресурсов позволяет выйти за пределы «мимикрии производных дискурсов современного Запада» [Chakrabarty 1992, 22]. Ведь эта мимикрия заставляет говорить, что «благополучие народа и вхождение Казахстана в число 30 развитых стран мира — долгосрочная цель нашего независимого государства» [Назарбаев 2018 web]. Получается, что история Казахстана (как и всех четырех других республик региона) пишется в рамках проблематики, создаваемыми темами трансформации: развитие, модернизация, капитализм... Иначе говоря, перед нами очередной проект создания истории (с применением того же «абстрактного труда» К. Маркса и «отсталости» по Экиерту).

Во всех таких случаях сквозит тот же «соблазн» — выстроить проект истории Казахстана по европейскому образцу. Это о нем, о выверенном историзме такого рода проекта вопрошал Чингиз Айтматов: «Вот ты, как философ-марксист, можешь мне толком объяснить, почему, да и зачем, все это нужно, какой исторической необходимостью она (унификация) вызывается? А главное, каким именно принципам марксизма-ленинизма противоречит обратное допущение — сохранение различий: этнокультурных, этнопсихологических, языковых и т.п.?» «Никаким! — отвечал я...» [Айтматов 1988, 111–112].

«Сохранение различий» — это возможность сохранить и вернуть единое благомыслие по отношению к истории друг друга, видеть историю через призму множества. Это когда каждая община превращается в отдельную единицу истории. При сохранении такого множества Дж. Руми (1207–1273) мог сказать: «Красота, которую ты видишь во мне, лишь отражение тебя».

В такой истории человек, живя в общине, осознает и ценность ограничений, понимает их присутствие; члены общины способны решать задачи по защите своих интересов и традиций, не превращаясь при этом в агрессивную социальную единицу, так как они ответственны за будущее перед своими детьми. Ведь по своей природе человек приспособлен учиться поступать правильно согласно традиции, и понимание приходит часто задним числом. В таком ритме, в ходе разговора лицом к лицу, формировалась и развивалась община в древних городах: «от Самарканда до Толедо» (как сказал однажды И.Н. Голенищев-Кутузов). Такой контекст предполагает, что национальное государство занимается безопасностью в целом и остается одним из институтов, работающих во благо, наряду с другими. Такое плавное осознание множественных коммунальных форм реальности, ее онтологии и эпистемологии, приведет к процветанию, и, возможно, откроет новые способы управления (с большей вероятностью, чем то, что традиционно признают политики и «историки»). Тогда, скорее всего, мы не будем видеть землю как «бесконечный ресурс» отдельно взятых людей, государства или же группы таковых.

Данный подход напоминает принципы, которыми руководствовались центрально-азиатские джаиды — поколение интеллектуалов начала XX в. Их проект по обустройству местной самодостаточной экономики без национального деления и централизованного планирования был сведен на нет (в своей конституции джаиды упоминали об общинной ответственности). В декларированный ими Бухарской народной советской республике (1920–1925 гг.) они не пытались заменить

колонизаторов собой. Скорее, они замыслили (одолжив формулировку у Франца Фанона) «изобрести новые души», точнее, «обновить» таковые.

О тех, кто пришел после джаидов, Ч. Айтматов говорил как о людях, в ком «взыграла жуткая идея революционной вседозволенности» [Айтматов, Икеда 2012, 68]. Такая вседозволенность смогла сокрушить общину, декларируя границы внутри таковой. Нам понятно, что механизм принуждения и сопротивления был заменен парадигмами европоцентристского образца, которые делают формы инкорпорирования другими... В таком контексте были спроектированы национальные единицы, в которых закон не учитывал множественность интересов. Он скорее заставляет поверить «историку», который обязан до сих пор скрывать остатки такой «вседозволенности».

«Соблазн» Фуко в суфийском свете

Фуко в поисках понятия «человек» вышел на «смерть» такового, так как он/она превратился в институционально разработанную фикцию. В таком плане разворачивается пролонгация идей, о которых говорил еще Платон в «Государстве», когда теоретическое состояние избытка выстраивалось на благородной лжи, для оправдания социальной иерархии. Понятно, что идею можно отложить в «ящик для инструментов» (о котором говорилось ранее), и, более того, мы понимаем, что «ящик» укомплектован и другими идеями от других европейских мыслителей. Но ограничивать кавычками Фуко (как ранее «историка») я не решаюсь.

В современном контексте самым устойчивым понятием в философии большинства (поддерживаемый Практическим разумом) остается императив Канта. Это и есть то самое условие сохранения «соблазна». И здесь вряд ли кто-либо лучше Ницше может объяснить, что Кант определенно учит: «Мы должны оставаться нечувствительными к чужим страданиям» [Ницше web]. Предполагаю, что Ницше была бы близка идея А. Джами (1414–1492), который советовал искателям суфийской мудрости: «Если вы никогда не шли по пути любви, уходите, влюбляйтесь, затем вернитесь, чтобы понять нас». А ведь это Кант – тот, кто не «влюбившись» и не понимая «страдания», заложил установку культурного империализма Европы в свою оценку Просвещения. Возможно, такого рода разгадка позволит «историку» задуматься об альтернативных вариантах истолкования истории и поможет ему/ей «позаботится о себе» (как это делал Фуко).

Без такой «заботы» правда, справедливость и само знание в комментариях части «историков» превращаются в манифестацию власти, или точнее, силовых структур, которые проецируют и интерпретируют их. Отсутствие «заботы» сохраняет особое пристрастие к режиму борьбы среди последователей Фуко: либо против форм господства (этнических, социальных, религиозных), против форм эксплуатации, которые отделяют индивидов от того, что они производят, либо против того, что связывает человека с собой и представляет его другим (борьба с подчинением, против форм субъективности и представления).

Думается, читатели согласятся, что такие предположения не требуют длительной аргументации, так как большинство знакомо с концептуальными парадигмами традиционной социальной теории, приравнивавшей власть к репрессиям и борьбе. Мы продолжаем верить, что естественное состояние человечества – это конфликт, а международные отношения всегда были и остаются архаичными, и роль национального государства – постоянная борьба за власть внутри и вне. Однако при постоянном упоре на «борьбу» мы часто упускаем из вида, что Фуко выдвигал вопрос о власти, но не как единой доминанте, а скорее, как о «велосипеде», когда власть и сопротивление видятся двумя его колесами. Вот так, «катаясь» на таком велосипеде, заблудился Эдвард Саид. «Ориентализм» (в его понимании) служит лишь определенным политическим интересам, так как он стекает по «наклонным» культурным тропам, точнее, с Запада на Восток (и не наоборот). По этой причине Саид был обвинен в поворотах к «абстрактному, деполитизированному и антиисторическому анализу текстов» [Ahmad 1992]. Понятно, что на исследования по Центральной Азии влияют такого рода дискурсы, они прямо или косвенно отражаются на отношении к нашим –станам. Но ведь не обязательно, чтобы «блуждающие» катались лишь по таким «дорогам вниз».

Ориентализм представляется не только как «анонимный коллективный набор текстов» [Саид web], но еще и как дискурс, который и создал этот предмет. Для того чтобы ориенталистский дискурс не поддавался «соблазну» Фуко, ему необходим реальный контент, выдвигаемый в Центральной Азии, нужна деколонизация, и ее можно вывести через отказ ходить по «плохим тропам», на которых идет постоянная «борьба» за первенство.

Такой отказ предусматривает видение истории не как карты, где перед вами фиксированное плоское отражение мира, а скорее, как сферы, в которой прослеживаются различные сосуществующие траектории. Это карта-процесс, где переплетение этико-религиозных и светских ценностей отражается на социальной трансформации человека и мира, что напоминает учение Ибн Сины об *одам ва олам*, «человеке и мире» [Шахиди 1986]. Одним из проектных предложений по составлению такой карты может быть напоминание о том, что на арабском языке «знать» имеет корень *ilm*, «наука», вошедший во многие языки мусульман, в том числе и таджикско-персидский. Общее количество с его производными составляет 704 случая в Коране. Его противоположность — *jhl*, «неосведомленность» (на таджикско-персидском этот корень в слове *johil*, «невежественный»). Так как мы говорим о карте, то можно вспомнить, что *jhl* — вторичное образование от *j-w-l*, что означает на арабском «ходить кругами» (или «обходить»). Представьте себе, как можно ходить кругами и вести других за собой, если нет представления о наличии хороших дорог, нет ни цели, ни нормальных человеческих отношений. Это улавливает сам Фуко, указывая тем самым на возможную смену направлений (или другой «инструмент»), когда от темы «власти и знаний», он переходит к «заботе о себе».

В лекции «Технологии “Я”» 1982 г. Фуко говорил: «Возможно, я слишком много настаивал на технологии доминирования, технологии и власти. Меня все больше интересует тема взаимодействия человека и других [сфер. — Н.Н.], технологии индивидуального доминирования, история того, как человек воздействует на себя, технологии себя» [Foucault 1988 web, 19]. Такой разворот вместе с «технологией» позволяет нам продолжать настаивать на возможной деколонизации «соблазна». И здесь логично сослаться на Коран (17:15), согласно которому «тот, кто принимает руководство Бога, делает это *во благо себе (linafsihi)*, тогда как невежественность отражается иначе, это *во вред себе (ala nafsihi)*».

Многим известно, что с середины XIX в. народы Центральной Азии одновременно получили европейскую теорию прогресса: она отразилась на нашей индустриализации, рационализации, урбанизации, индивидуализации и т.д. Эту сложную социально-культурную мозаику осветила «лампочка Ильича». Будучи связанной с господствующей идеологией, она «затемнила» значимость ислама и одновременно «осветила» титульную нацию в каждом из наших -станов. «Лампочка», победившая свечу, стала для одних «фетишем смерти», а для других «ключом к счастью» в обустройстве новой для региона идентичности, отдельной для таджиков, узбеков... Санкционированная ООН ситуация продолжает делать нынешние границы между государствами региона все выше. И «лампочка», питающаяся от рек региона (где построены гидроэлектростанции), продолжает снижать значимость местных неформальных общин, гарантировать национальность, определяя за пределами национальных границ, скорее, не друзей, а противников. И вновь замечу: не надо воспринимать меня как оппонента технического прогресса. Здесь речь, скорее, о другом: как «технология индивидуального доминирования» (от Фуко), или, иначе, «лампочка», оформила историю Центральной Азии, так что она стала близка по логике европейским национальным принципам Вестфальского образца? Иными словами: как растапливается в нас благожелательное восприятие Другого? Возникает парадокс: повторение опыта Европы по оформлению независимого национального государства не снижает масштаба глобального неравенства.

В недавних исследованиях доказывается, что «существующее социальное неравенство, по крайней мере, две трети его, основано не на гендерных, расовых или классовых делениях, а на национальном гражданстве» [Costa web]. Несмотря на миф о суверенном равенстве в международном плане, суверенитет глобального Юга подрывается сохраняющейся экономической и политической зависимостью.

Мы, однако, продолжаем салютами отмечать праздники Национальной Независимости, не особо задумываясь, что рациональная реконструкция истории, с ее очередными технологическими раундами и борьбой с отсталостью (иначе говоря, с религией) легко подводят к черте безрассудства (это не только разграничение Юга — Севера, это и границы внутри региона, между народами Центральной Азии: введение визовых режимов, экологические бедствия, милитаризация, гонка вооружений в регионе...). Более того, перебор с рациональностью по всем пяти -станам подводит к тому, что все основные сферы благочестия, духовности и этического уклада уступают место внешним абстрактным и корпоративным материальным интересам элит государств.

И все же есть подсказка самого Фуко, как не поддаваться «соблазну». Он писал: «В конечном счете, манифестируемый дискурс настойчиво представляет то, о чем он не говорит, — именно такое не-говoreние и будет той пустотой, которая изнутри подтачивает все, что говорится» [Фуко web]. Но мне думается, что существует и другой вариант, о котором говорил Саади (1219–1293): «Человек говорит лучше демона / Однако он может быть лучше, если человек не говорит о хорошем» (*Ба нутқ бехтар аст одамӣ аз давоб, / Давоб аз ту бех, гар нағӯй савоб*). Иными словами, «не-говoreние» можно и нужно переоформить: нужны добрые слова и благие пожелания. В таком варианте высвечивается человечность истории — через необходимость доброго отношения друг к другу. Так как «Потомки Адамовы члены единого тела / Единая сущность в основе основ быть имела / И если части организма недуг вдруг коснется — / Страданием и болью все тело отзовется / Коль ты равнодушен к другим, к их несчастью и бедам, / То вряд ли достойно тебя называть человеком» (*Ба'ни одам а'зои якдигаранд, / Ки дар офариниш зи як гавхаранд...*). В стихах прослеживается необходимость признания универсализации кризиса: человеческий опыт, страдания одного человека / народа / общины связаны со страданиями других народов. Тогда «соблазн» видится в другом, суфийском свете: «Твой путь хранит в себе смысл начала». Это позволяет сберечь человеколюбие даже тем, кто «блуждает», — «историкам». В такой истории я как «историк» могу потеряться и вернуться обратно. Эта история не контролирует меня, я скорее в ней живу.

В такой истории спрашивают имя, говорят, откуда пришли и куда идут; такую историю пишут те, кто за границами непосредственного опыта видит общие символы и ценности. Предполагаю, что это имел в виду японский буддийский просветитель Нитирэн (1222–1282). Будучи в изгнании на холодном острове Садо, он написал труд «*Каймоку-сё*», «Трактат об открытии Глаз». Картину истории он пишет непривычными для нас «красками»: эта история тех, кто защищает народ (достойных монархов), тех, кто руководит духовно (учителя) и тех, кто любит людей, как родители любят своих детей [Ikeda, Tehranian 2003, 63]. Подобную историю, исходя из генеалогии нравственности, «не сложно понять, так как в ней сохраняется сильный и динамичный элемент поиска форм субъективации и самосовершенствования. В таком случае набор законов может остаться для человека на рудиментарном уровне. Их точное соблюдение может быть относительно неважным, по крайней мере по сравнению с тем, что требуется от индивидуума по отношению к себе» [Foucault 1990 web]. Такой комментарий Фуко позволяет нам понять, что страдания — это не просто «трагические ситуации», не просто бедность и болезни. Это, скорее, способность видеть причины страданий человечества и одновременно любить человека.

Сможем ли мы, «историки», или иначе, интеллектуальная академическая элита Центральной Азии, расширить рамки и оживить давно забытую традицию видеть историю через «начало», в котором сохранилась бы взаимосвязь и взаимопонимание, любовь и доброта между поколениями? Реально ли нам осознать принцип имманентности, о котором говорил Ибн Араби: «Не ругай эпоху, потому что эпоха это Бог» [Ibn Arabi web]?

Приветствия «Другого» в «зеркале» Аттара

«История — это искусство, как и другие науки», — сказала однажды Сесили Дежвуд. «Историки» отнесутся к этим словам, возможно, как к удачному, но все же 60

парадоксу. Однако эта мысль прослеживается и у Фуко. Он представлял «жизнь» как «эстетику существования», «живя жизнь, как если это было бы произведения искусства». Такой подход позволяет уловить «знание», которое выходит за пределы нашей способности отвечать с определенностью (то, что имел в виду Малик бин Анас с его *La adri*) без ограничений линейной рациональности. Схожее чувство возникает у человека, читающего поэму Аттара (ум. 1221) «*Мантик ат тайр*» («Язык птиц») [Аттар 2013]. В поэме рассказывается о долгом путешествии огромного числа птиц в поисках их легендарного царя, птицы Симуург. После преодоления семи долин (от долин любви, необходимости, знаний, небытия, смятения, нищеты до долины единения) птицы достигают гор Симурга. До гор долетают лишь тридцать. Будучи уже на вершине, они видят себя в зеркале. Слово *Су-мург* на таджикско-персидском и значит «тридцать птиц» (*су* – «тридцать», *мург* – «птица»).

Согласно традиции, в поисках мастера, обладающего знаниями, суфии проходят долины («от Самарканда то Толедо»). В сюжете идет отрицание «я»: для суфия человек – это просто набор восприятий и эмоций (та самая упомянутая ранее «технология» Фуко). Через такую целостную призму суфий-интеллектуал предполагает культивировать чувства сострадания, любви к другому. Такое отношение поможет преодолеть тиранию большинства и позволит понять актуальность отражения нашей целостности в зеркале мира.

Сюжет Аттара проясняет приобретение первичного опыта «исторического романтизма», о котором говорил Ницше. Возможно, такого указания на вечность и бытие не хватает рациональному «историку». Однако такое осознание возможно, если наши блуждания пройдут от *zahir* (внешнего) к *batin* (внутреннему). Главенствующий смысл на таком пути – это актуальность этики, той, о которой напоминал Фуко, которая доминирует в исполнении обязательств и ответственности перед собой и другими. И разумеется, благо будет еще больше, если мы будем помнить о целостности человеческого существования, то есть не только о наших с вами определенных дисциплинарных / географических / национальных / рациональных ценностях, но и нашем общем стремлении к благам. Аттар понимал, что установленные мирские границы и парадигмы остаются искусственными. Они основаны на нашем ошибочном восприятии, посредством которого «я» определяет то, что является чуждым, что идет от Другого. Это не означает, что мы призываем стереть различия, Аттар, скорее, объяснял и поощрял принятия различий. Может быть, тогда – достигнув «зеркала» – мы не будем бояться, если рядом окажется мигрант-таджик, беженка из Сирии или Афганистана, британец с его Брекзитом...

Как иначе «заботиться о себе» (по Фуко) и узнать себя, не приветствуя таких вот – Других? Может быть, тогда нам станут понятны слова Пророка Мухаммада: «Тот, кто знает себя (*nafsahu*), знает своего Господа» [Burchardt 2008 web]. Это то, что подводит нас к возможности иной истории, когда жизнь прошлого поколения представляется как работающая во благо. Так история превращается в «произведение искусства» (по Фуко). И речь не идет о том, что для некоторых такое общество покажется утопичным; скорее, это другое пространство развития, в котором возможна множественность знаний. Такая множественность позволяет стремиться не к контролю и управлению миром, а скорее, к адаптации и примирению.

Вероятно, это имел в виду Ибн Араби, когда писал, что «Бог дремлет в камнях, видит сны в растениях, ворочается в животных и просыпается в человеке» [Ibn Arabi web]. Такой мир в состоянии представить универсальность и нацелить нас, «историков», на взаимодоверие, так необходимое сегодня. Он одновременно требует определенной степени смирения от каждого из нас, умения признавать, что мы могли ошибаться, и готовности слушать друг друга.

Источнику – Primary Sources in Russian Translation

Аттар 2013 – Поэма Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц». Введение, перевод с персидского первых 120 бейтов и комментариев Л.Г. Лахути и Т.А. Счетчиковой // Восток (Oriens). 2013. № 3. С. 117–129 (Farid Attar, *Conference of Birds*, Russian Translation).

Мейендорф 1976 – *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару. Предисловие. Н.А. Халфина. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1975. http://az.lib.ru/m/mejendorf_e_k/text_0010.shtml (Meiendorff, Egor, *Travelling from Orenburg to Bukhara*, in Russian).

Назарбаев 2018 web – Послание Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева народу Казахстана. 5 октября 2018 г. http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-nazarbaeva-narodu-kazahstana-5-oktyabrya-2018-g (Nazarbaev, Nursultan, 05.10. 2018 President's Address, in Russian).

Ницше web – *Ницше Ф.* Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/morning-dawn/> (Nietzsche, Friedrich, Morgenrute, Russian Translation).

Саид web – *Саид Э.* Ориентализм. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A1/said-edvard-vadi/> orientalism (Said, Edward Wadie, Orientalism, Russian Translation).

Фуко web – *Фуко М.* Археология знания https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko/_Arh_zna.php (Foucault, Michel, *L'archeologie du Savoir*, Russian Translation)

Comte de Modave (1971) *Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773–1776*, ed. by J. Deloche, École française d'extrême-orient, Paris.

Foucault, Michel, Deleuze, Gilles (1972) *Intellectuals & Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze*. <https://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze>.

Foucault, Michel (1982) “The Subject and Power”, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No 4, pp. 777–795.

Foucault, Michel, Martin, Rex (1988) “Truth, Power, Self: Interview with Michel Foucault”, Martin, Luther H. et al., eds. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London, pp.9–15. <http://braungardt.trialectics.com/projects/political-theory/foucault/truth-power-self-interview/>.

Foucault, Michel (1988) “Technologies of the Self”, Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, Eds., *Technologies of the Self*, University of Massachusetts, Amherst, https://monoskop.org/images/0/03/Technologies_of_the_Self_A_Seminar_with_Michel_Foucault.pdf.

Foucault, Michel (1990) “Morality and Practice of the Self”, *History of Sexuality Vol. 2: The Use of Pleasure*, ed. by Robert Hurley, Vintage Books, New York. <https://foucault.info/documents/foucault.historyOfSexuality2.en/>

Idries Shah (1978) *Learning How to Learn: Psychology and Spirituality in the Sufi Way*, Arkana, London. <https://epdf.tips/learning-how-to-learn-psychology-and-spirituality-in-the-sufi-way49260.html>.

Ссылки – References in Russian

Айтматов 1988 – *Айтматов Ч.* Статьи, диалоги, интервью. М.: АПН, 1988 (Aitmatov, Chyngyz (1988) *Articles, Dialogues, Interviews*, in Russian).

Айтматов, Икеда 2012 – *Айтматов Ч., Икеда Д.* Ода величию духа. М.: МГУ, 2012 (Aitmatov, Chyngyz, Ikeda, Daisaku (2012) *Great Spirit*, in Russian).

Алимова (ред.) 2014 – История и историки Узбекистана в XX столетии. Отв. ред. Д.А. Алимова. Ташкент: Navroz, 2014.

Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки. СПб.: Искусство-СПБ; 2000.

Мирзоев 1976 – *Мирзоев А.М.* Камал ад Дин Бинаи. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1976.

Смирнов 2016 – *Смирнов А.В.* «Смысл» и «форма»: два пути трансценденции (О. Памук и классическая арабо-мусульманская эпистемология) // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 27–41.

Старр 2017 – *Старр Ф.* Утраченное Просвещение. Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. М.: Альпина, 2017.

Шахиди 1986 – *Шахиди М.* Ибн Сино и Данте. Душанбе: Дониш, 1986.

References

Ahmad, Aijaz (1992) “Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 27, No 30, pp. 98–116.

Alimova, Dilorom A., Ed. (2014) *History and Historians of Uzbekistan in XX Century*, Navroz, Tashkent (in Russian).

Burchardt, Titus (2008) *Introduction to Sufi Doctrine*, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana. <http://www.fatuma.net/text/TitusBurckhardt-IntroductiontoSufiDoctrine.pdf>

Chakrabarty, Dipesh (1992) ‘Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts?’, *Representations*, No. 37, pp. 1–26. <http://cscs.res.in/dataarchive/textfiles/textfile.2008-01-21.3531500500/file>

Chakrabarty, Dipesh (2007) *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton.

- Coates, Peter (1999) "Ibn Arabi and Modern Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 25, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/ibnarabimodernthought.html>
- Costa, Sérgio (2018) Review: Multipolar Globalization: Emerging Economies and Development https://www.e-ir.info/2018/09/19/review-multipolar-globalization-emerging-economies-and-development/?utm_source=MadMimi&utm_medium=email&utm_content=Weekly+Roundup+from+E-International+Relations&utm_campaign=20180913_m147159750_Weekly+Roundup+from+E-International+Relations&utm_term=Review+_E2_80_93+Multipolar+Globalization_3A+Emerging+Economies+and+Development
- Ekiert, Grzegorz (2018) "One hundred years on: legacies of state building, democracy and authoritarianism reconsidered", Third Annual Tartu Conference on Russian and East European Studies, <https://www.uttv.ee/naita?id=27233&keel=eng>
- Kakaie, Ghasem (2009) "Interreligious dialogue: *Ibn 'Arabi and Meister Eckhart*", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 45, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html>
- Kennedy, Valerie (2001) *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge.
- Krier, Sarah E. (2011) "Sex sells, or does it? ... contemporary Indonesia", *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, ed. by Andrew N. Weintraub, Routledge, London and New York.
- Lotman, Yurii M. (2000) *Semiosfera. Culture and Explosion. In Internal Consciousness*, Iskustwo SPb., Saint Petersburg (in Russian).
- Miller, Monica R. (2015) *Religion and Hip Hope*, Bloomsbury Publishing, London.
- Mirzoev, Abdulgani M. (1976) *Kamal ad Din Binai*, Nauka, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Moosa, Ebrahim (2005) *Ghazali and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.
- Nanda, Meera (2002) "Do the marginalized Valorize the Margins: Exploring the Dangers of Difference", *Feminist Post-Development Thought*, ed. by Kriemild Saunders, Zed Books, London, pp. 212–223.
- North, David (1998) *Leon Trotsky and the Fate of Socialism in the 20th Century: A reply to Professor Eric Hobsbawm*; Mehring Books, Sheffield.
- Rothfeld, Becca (2018) How to Live Better, According to Nietzsche, https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/10/nietzsches-guide-to-better-living/568375/?utm_source=pocket&utm_medium=email&utm_campaign=pockethits
- Shahidi, Munira (1986) *Ibn Sina and Dante*, Donish, Dushanbe (in Russian).
- Smirnov, Andrei V. (2016) "“Meaning” vs. “form”: reading O. Pamuk in the perspective of classical Islamic epistemology", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2016), pp. 27–41 (in Russian).
- Starr, S. Frederick (2015) *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton (Russian Translation 2017).
- White, Richard (2014) "Foucault on the Care of the Self as an Ethical Project and a Spiritual Goal", *Human Studies*, Vol. 37, No. 4, pp. 489–504.

Сведения об авторе

НУРУЛЛА-ХОДЖАЕВА Наргис Талатовна – доктор философских наук, доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН.

Author's information

NURULLA-KHODZHAIEVA Nargis T. – DSc in Philosophy, assistant professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Center for Central Asian, Caucasian and Uralo-Povoljijn studies. Institute of Oriental Studies, RAS.