

# ДЕКОЛОНИАЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ «ДАХЛЕЗ» В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Н.Т. Нурулла-Ходжаева

---

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

*«Всего лишь в шаге ты от божественной сферы, Бедил.  
Ты как слезинка на кончике ресницы, будь осмотрительней.»<sup>1</sup>  
Бедил (1644–1720)*

---

Обнаружение истоков и «другого» – это не единичный акт для большинства мыслителей Хорасана, а скорее одна из ступеней понимания мира. Открытия из одной сферы жизни или науки циркулируют (или иначе – развиваются) через вкрапления из другой. На такой «цикл» влияли традиции постоянной мобильности государственных границ, оформляя тем самым гибкость культуры всего региона Центральной Азии, сохраняя одновременно многоцветие интеллектуальной солидарности. Однако такая интерпретация в процессе проектирования «новых историй» независимых национальных государств остаётся невостребованной. Найти выход из лабиринта, создаваемого риторикой о нациях и логикой колониальности (по Кихано), вполне реально. Первым шагом к достижению этой цели могло бы стать признание колониальности наших знаний. Для инициирования процесса деколонизации автор предлагает задействовать дахлез – философскую концепцию, которая выстраивает баланс между ценностями плюрально-циклической культуры центральноазиатского региона и влиянием внешних культур.

---

**Ключевые слова:** Центральная Азия, колониализм, колониальность, Россия, Европа, субалтерн.

---

<sup>1</sup> Як кадам рох аст, Бедил аз ту то домони хак,/ Бар сари мичгон чу ашк истодаи хуш'ер бош/ Бедил (Перевод автора).

Тема деколонизации Центральной Азии (далее ЦА) привлекает внимание современных исследователей (особенно на Западе) в связи с их особой интеллектуальной и политической восприимчивостью к такому сложному комплексу, как культура и рынок. Ещё Э. Саид указывал, что «основной нитью, которая связывает культуру и империализм, остаётся способность [этих феноменов - НН.] повествовать, или же, наоборот, блокировать возможные источники повествования» [44, xiii]. Этот универсальный принцип отражается, в числе прочего, на процессе сохранения и производства исторических знаний в странах ЦА.

Несмотря на то, что обсуждение темы национального суверенитета вызывает обычно большое воодушевление, позволю себе заметить, что европейский канон культуры был и остаётся средоточием, точнее ступком отчаяния странников и мигрантов, отчасти обусловленным пролонгацией вертикальной модели феодального вассалитета [47].

Анонсированный в Европе постмодернизм – это всё тот же многослойный мультиэтнический «пирог», выпеченный в «средневековой печи». Разумеется, интерпретации просветителей в рамках Вестфальской системы внесли изменения в рецептуру «пирога». Но «блюдо» осталось тем же. Вероятно, современной Европе, избравшей сценарий мультикультурализма, и не дано осмысливать иначе этническую экзотику. Правда, этот сценарий вызывает ныне всё больше нареканий и провоцирует дискурсы по альтернативным вариантам построения современной экономики (от ностальгии по Марксу или Кейнсу, до обсуждения проектов Поланьи).

Мне, не-экономисту, интереснее понять, зачем Европа оберегает концепцию «суверенного, национального» за своими пределами, почему *другой* для неё остаётся актуальным? Вероятно, М. Вебер был отчасти прав, когда говорил о преимуществе европейской культуры. Ведь именно просветители Европы впервые в истории человечества спроектировали эпистемиологическое обоснование доминирования европейца (онтологически такого *другого* ранее не было). Именно это некоторые исследователи впоследствии называют «неизбежной оппозицией» исламу. Кроме того, было спроектировано глобальное линейное мышление, чьё авторство приписывается грекам (что неверно так же, как не могли греки быть родоначальниками европейской цивилизации – её не было до XVI в.). Позже возникла идея «гражданства» в составе одного *этно-класса*, свернувшая историю с пути абсолютизма. Всё это было инкорпорировано в сознание мира, в его социальную память для того, чтобы создать механизм зависимости и управления. Под таким напором был декларирован западный проект колонизации.

Высвечивается вопрос: можно ли инициировать процесс деколонизации всего спектра исторических знаний в центральноазиатском регионе. Этот вопрос впервые возник передо мной на недавней международной конференции «Музыка Шёлкового пути из миротворческих перспектив ЦА», посвящённой 100-летию З. Шахиди (Душанбе, март 2016 г.).

Конференция продемонстрировала, что народы региона не перестают думать о необходимости восстановления атмосферы взаимного уважения и межкультурного диалога. Причём впервые почти в каждом выступлении указывалось на необходимость подключить к этому процессу Россию. Очевидно, под влиянием таких выступлений член российской делегации Т.Ю. Быстрова (Уральский федеральный университет) предложила включить в резолюцию конференции следующий пункт: «В мире нет ни одной гомогенной страны, поэтому необходимо осознать, что сегодня существует жизненная необходимость в признании и уважении *другого*, того, кто укоренит в нас чувство уважения, дружбы и взаимовыручки»<sup>2</sup>.

Ход обсуждения и особенно данный пункт резолюции подтолкнули меня к размышлениям над проблемой истоков *другого*, без решения которой межкультурный диалог маловероятен. Связаны ли нынешний дефицит социокультурной плюральности и снижение готовности понять *другого* со «слабовольностью» существующей системы исторических знаний? Естественно, сложно настаивать на тождественности позиций России и ЦА в этом вопросе. Здесь уместно сослаться на книгу А. Эткинды [26], посвящённую в том числе анализу причин, по которым революция и террор имели место именно на территории Российской империи. Позволю себе добавить, что большевистская история во многом остаётся загадкой для народов России и ЦА. На историческом отрезке советского времени наблюдался социокультурный парадокс: колониализм царского образца трансформировался в колониальность сталинской модификации, стерев разницу между метрополией и колониями. Этот процесс происходил по всему СССР на основе двух, казалось бы, взаимоисключающих действий: с одной стороны – сталинские чистки, с другой – продвигаемый властями проект пролетарского интернационализма. Удивительно, но обе программы не отрицали сохранявшуюся социокультурную и социо-этническую «пестроту» каждой республики, но одновременно снижали масштаб региональной принадлежности, особенно в ЦА и на Кавказе. Данный синтез, вероятно, создал антиномию: принятие народами СССР идеи «нации», и ослабление региональной идентичности. Но ещё большая «мистика» присутствует в сохранении сталинской модели нации (установленных его командой национальных разделений и гра-

<sup>2</sup> Материалы по конференции в скором времени будут опубликованы на сайте Международного фонда культуры им. З. Шахиди (<http://shahidifoundation.com/wordpress/>).

---

## ■ Критические исследования

---

ниц) всеми пятью суверенными государствами ЦА. Предполагаю, что в этом кроется причина некоего замешательства при обсуждении тем колониализма и колониальности (независимо от места обсуждения, будь то в Душанбе или в Москве).

Предлагаю рассмотреть вопрос деколонизальности с нестандартного ракурса, но одновременно с таким хрестоматийным стартом: это ссылка на инициатора научного дискурса по колониальным темам Эдварда Саида. Немного досадно, что именитый исследователь декорировал свою концепцию европейской интерпретацией Orient, игнорируя взаимозависимость симметрии Orient–Occident [19]. Он будто не заметил не только различий между культурами, но и общего между ними. Однако таким пионерам, как Э. Саид, прощают многое; например, то, что он не упоминал в своих работах Центральную Азию [1]. Палестинец, воспитанный в европейской системе знаний, имел в качестве исследовательского приоритета Ближний Восток, но его смелая рекогносцировка *других* на европейском фоне остаётся актуальной для тех, кого «забыли пригласить».

По справедливому замечанию Мур-Гилберта, теория Саида отличается «эластичностью» [41, р. 11]. Благодаря «методологической парадигме, идущей от современных европейских культурных теорий» [44, р. 16], эта теория может быть использована для интерпретации развития разных регионов, стран, метрополий, колоний. В этом её сила, потому её «подхватили, расширили, укрепили, закалили» «разночинцы»-аналитики, среди которых наиболее именитыми признают Спивака, Баба и Минголо. Часть аналитиков фокусируется на исследовании колониальных вариаций, другие сидят в параллельной зоне исследований субалтерна.

Среди современных последователей Саида доминируют представители Индии и Латинской Америки. Несмотря на их многочисленность и огромный опыт, накопленный в исследовании темы, западные интеллектуалы видят их «компрадорской интеллигенцией ... ориентированной на Запад, ведущей переговоры по торговле культурными товарами на периферии капиталистического мира» [26, 632]. Разумеется, большинство современных исследователей из развивающихся стран учились в западных академических школах и в их работах заметна связь с европейской просветительской традицией. Все они добросовестно жонглируют ссылками на Фуко и Деррида (идеи которых, естественно, имеют европейские интеллектуальные истоки). Но зачастую делают они это поучительно и полезно (особенно для тех, «кого забыли»). Поэтому вместе с благодарностью за их труд приведу ряд дефиниций, циркулирующих в статье, через призму работ указанных исследователей.

*Субалтерность*. Этот термин связан с Антонио Грамши (1891–1931 гг.), который с коммунистической целеустремлённостью выделил

в структуре современного общества *субалтерн* (от лат. *sub-* под и *alter-* другой) – часть населения, которая исключена из существующей системы политического представительства и находится в зависимости от сильных мира сего. Эксперты по колониальным учениям трансформировали «современный субалтерн», о котором говорил Грамши, в «колониальный» [45].

*Колониализм/колониальность*. Под *колониализмом* мы традиционно понимаем завоевание/учреждение властных институтов колонизатора на новых землях и инкорпорирование капиталистических устоев. *Колониальность* – это немного этого и много другого [15]. Колониализм заканчивается с провозглашением независимости колонии, но колониальность как модель власти продолжает работать и в экс-метрополиях, и в экс-колониях. В. Минголо метко определил феномен, когда национальная элита занимает место колонизатора, как «внутренний колониализм» [38, 214]. Происходит синтез современности и колониальности; национальное государство словно опоясывается колониальностью.

Термин «колониальность» был предложен Анибалом Кихано, указавшим на его проявления в трёх сферах: в политике, экономике и знаниях [36]. Основное условие циклической устойчивости колониальности состоит не столько в зависимости от сильных мира сего, сколько в сохранении диспропорции между центром и периферией, между «гегемоном»-управленцем и маргинализированным «подчинённым». Данный тезис помогает понять важную характеристику колониальности в глобальном масштабе: власть в национальных государствах верховодит процессом производства знаний, включая исторические знания.

Данный феномен был зафиксирован в ЦА ещё при царской администрации, когда вместе с потоком интеллектуальной российской продукции и сформировалась «колониальность знаний», проявляющаяся в гегемонии европейской модели знаний.

Весь мир, в том числе Россия, уже с XVIII–XIX вв. поддался европейской схеме. А. Эткинд цитирует В.Г. Белинского, считавшего, что самовестренизация России была ответом на страх перед возможной колонизацией Западом [26, 28–29]. Здесь уместно сослаться на Ф. Фанона, говорившего о необходимости диагноза как эпистемологической колонизации (сознания, существования), так и порочной логики колониальности, которая искажает, уродует, разрушает (стремится маргинализировать) всё, что не соответствует европоцентристской версии истории [34]. Реплика Ф. Фанона звучит особенно злободневно в контексте выхода Великобритании из Евросоюза, объясняя панику «туманного Альбиона», колонизировавшего весь мир, а теперь пугающего себя фантазией, будто его колонизируют мигранты (*другие*) [47].

В противовес европейским просветителям, философы Хорасана считали, что обнаружение

своих истоков и *другого* – это не единичный законченный акт, а потенциал для понимания мира, одна из ступеней его познания. Открытия/доказательства из одной сферы жизни развиваются через вкрапления из другой сферы. На такую «мобильность» влияли традиции постоянного перехода границ, стран, влиявшие на коммерческую/научную гибкость культуры региона, создавая/сохраняя особую интеллектуальную солидарность.

Этот философский потенциал остаётся невостребованным в процессе нового проектирования историй суверенных республик региона. В чём же причина отсутствия диалога по теме деколонизальности как внутри региона, так и между российскими и центральноазиатскими экспертами, да и на межрегиональном уровне, т.е. юг-с-югом (с Ближним Востоком, Латинской Америкой, Индией и т.д.)? Конечно, у каждого из нас достойное «алиби». Но важно понять, что сегодняшнее дистанцирование от данной темы в ЦА – это уже не идеологический камуфляж советского образца, а скорее сохранение вестфальского мифа о приоритете национального суверенитета. Поиск выхода из лабиринта, создаваемого риторикой о нациях и логикой колониальности (по Кихано), может оказаться успешным. Первым шагом в этом направлении должно стать признание, что модернизация не исчерпывается созданием национального государства, ни, тем более, слепой верой в успех общественного развития благодаря независимости. С признанием этих тезисов мы будем готовы к поиску оригинального пути развития и освобождения себя, своих знаний. Иначе говоря: если знания *колониальны*, то их можно вывести из этого состояния, начав процесс их *деколониальности*.

Первыми в ЦА это поняли интеллектуалы-модернисты – туркестанские/бухарские джадиды Абдурауф Фитрат (1885–1938), Файзулла Ходжаев (1896–1938), Садриддин Айни (1887–1954), Туракул Зехни (1891–1983) и др. Многие учёные изображают джадидов как группу, которая «сформировалась в ходе догоняющей Европу модернизации и была одним из итогов этого вынужденного процесса, определяющегося последствиями или опасностью европейской экспансии» [11, 236]. Однако джадиды, при всём своём интересе к западным идеям, «отрицали фундаментальную для Запада мысль о приоритете личности. Их базовой ценностью был народ (*миллет*), интересам которого следовало, безусловно, подчинить все личные интересы» [5, 71]. Их *миллет* (или *миллат*) был не монолитным этно-классом, а «благородной нацией» [22], состоящей из многочисленных мультиэтнических общин. Эта не европейская интерпретация подпитывалась идеями, которые джадиды получали от татарских/русских/европейских мыслителей и от персидского/тюркского/арабского миров.

Джадиды предприняли попытку «открыть два фронта», сочетая критику властей с рефор-

мированием традиционного ислама. Это стремление к деколонизальности вылилось в организацию в ЦА «новометодных» или джадидских школ. На этом опыте джадиды спроектировали Бухарскую народную республику (БНР), которая стала первым на Востоке проектом глокализации – синтеза локального опыта и глобального колониального знания. Этот синтез подвёл джадидов к марксистской философии ближе, чем это принято считать.

Известно, что после Парижской коммуны 1871 г. К. Маркс изменил свои взгляды на феномен государства; фокусируясь больше на размышлениях по вопросу смены одного государственного устройства другим (революционная диктатура пролетариата), он стал представлять государство как «деспотический» институт. Коммуна, по мнению Маркса, сломала власть современного государства и попыталась тем самым «реабсорбировать государственную власть» [35, 185]. На нечто подобное решились бухарские джадиды, хотя шансов у них было ещё меньше, чем у коммунаров. Я далека от мысли убедить читателя, что европейская модель эмансипации пролетариата была «товаром на экспорт». Разумеется, всё намного сложнее, но предполагаю, что именно в Бухаре благодаря джадидам состоялась творческая репликация идей Маркса, которая учла социально-этническую гетерогенность древней городской культуры ЦА с её колониальной спецификой.

Однако эксперимент не был завершён, и это печально подытожил глава БНР Файзулла Ходжаев в своём заключительном слове на суде (Москва, 12 марта 1938 г.): «Мы не войдём в историю хоть какими-нибудь ... благими деяниями» [20]. Программа Ф. Ходжаева и его команды не была реализована, так как И. Сталин не был заинтересован в этом. В советское время историю БНР или замалчивали, или декорировали в соответствии с идеологическими нуждами.

В период независимости отношение к джадидам остаётся двойственным. Это связано отчасти со стремлением местных правителей предать забвению царское/советское колониальное прошлое и представить нынешний суверенитет как символ благополучия народов. Такой подход в очередной раз служит иллюстрацией колониальности знаний, в основе которой лежит перекраивание всей истории государств ЦА. Во всех учебниках и книгах по истории государств ЦА отчётливо отражается ностальгия не по джадидам, а по утерянному историческому имиджу наций (хотя наций как таковых не было ни при прославляемых таджиками Саманидах, ни у узбеков с их Тимуридами).

Современная образовательная система во всех пяти станах очевидно нацелена на сохранение шаблона, названного Саидом «скрытый ориентализм». Приходится признать, что большинство исторических дисциплин современного университетского образования в ЦА – всего лишь окостенелый проект, выстроенный

## ■ Критические исследования

ещё в середине XIX в. в Европе. «Звёздная болезнь», которой страдают большинство исторических факультетов, вызвана их тесными симбиотическими отношениями с государством.

«Клубы историков» (точнее, факультеты или институты истории) стали интеллектуальным артефактом национального государства. Поэтому для всех стран региона характерны указы, подобные узбекскому «О совершенствовании деятельности Института истории Академии наук РУз» (1998 г.). Но и большинство историков на местах с готовностью признают, что наука «всегда выступала как аргумент в государственном и национальном строительстве» [9, с. 3]. Текущее положение дел – это очередное заимствование из европейского опыта XIX в., ориентированное на обоснование существующих государственных границ. Это отражается на неприятии междисциплинарности в построении системы знаний. Интересно, что историки гордятся таким поведением, бравуруя друг перед другом [2], не замечая собственного страха как перед зарубежными коллегами, так и собственным государственным аппаратом.

Такие тенденции свидетельствуют об упрощённом видении истории и культуры региона без учёта «международной субъективности» последних [21, 181]. Подобный дефицит несёт в себе угрозу «антропологизации» культуры (не в обиду антропологам), вопреки тому, что важнейшим принципом в исследованиях культуры, по словам Нэнси Конди, остаётся междисциплинарность [27, 11]. Если же культуру ограничивают рамками определённых (в нашем случае прозападных) концепций, не позволяя инкорпорировать собственный ресурс, мир перестаёт выдвигать новые транскультурные глокальные проекты.

С другой стороны, недостаток «субъективности» – это свидетельство «пост-колониальной меланхолии» [33]. Данное выражение возникло не без подсказки Фрейда, характеризовавшего меланхолию как чувство глубокой страдальческой удручённости, исчезновение интереса к внешнему миру, потерю способности любить [23]. На фрейдовском пассаже эксперты по колониальности выдвигают формулу «пост-колониальной меланхолии» как ощущения «остатков и хлама, из которых создаётся моя история, моя культура; она составляется по частям, моя идентичность фантазматична» [33, 66]. Такого рода эмоции можно зафиксировать среди интеллектуалов всего постсоветского пространства.

«Меланхолия» ведёт к примечательному «молчанию» местных исследователей. На это обстоятельство обратил внимание В. Мигноло, сославшись на метафору Хатиби «молчащие общества». В таких обществах есть интеллектуалы, но на глобальном уровне их не слышат [40, 171]. Они, по словам Бовантура де Соуса Сантос, живут в условиях «субалтерного космополитизма» [29]. Другой приметой «молчания» выступает наличие в трудах местных исследо-

вателей множества ссылок на работы российских/европейских историков, тогда как ссылки на таджикских/узбекских историков, за редким исключением, отсутствуют.

Такая логика ведёт к новым проблемам. Спивак ставит принципиальный вопрос: «Может ли субалтерн говорить?» [45, 608; 39]. Латиноамериканский философ Рейнага обобщает: «Наша борьба идёт против всех европейских остатков ... римского закона, кодекса Наполеона, французской демократии, марксизма-ленинизма, всего того, что сохраняет нашу зависимость, держит нашу психику в тисках колониализма, в темноте, без света» [37, 13]. Кенийский писатель Тионго пишет о глобальном «лингвистическом угнетении», «бомбардировке культуры» [48, 35]. В этом контексте многие западные эксперты ссылаются на *парадигму Канибана* – героя шекспировской «Бури»: «Вы меня научили говорить на вашем языке. Теперь я знаю, как вас проклинать» [25].

Чуждые подходы к трактовке процессов в таком сложном регионе, как ЦА, с прибавлением «ложки» националистических настроений и щепотки культурного релятивизма (евро-американского тезиса о равенстве культур) – и вот оно, начало «страшного гула» (словами Э. Саида). Досадно, что к этому процессу имеют отношение интеллектуалы высокого ранга, систематически подпитывающие атмосферу неприятия диалога [2, 11].

Схожий алгоритм применяют некоторые коллеги при обсуждении темы «100-летней годовщины восстания 1916 г. в ЦА». В таких работах сквозит яркий европоцентристский отенок, что находит отражение в общественном дискурсе и даже проникает в детские умы [8]. В случае однозначной ориентации ЦА на Европу уместно вспомнить, что Европа (та самая, которая и породила «тройняшку»: колониализм, европоцентризм и национализм) имела и другие перспективы. Для более авторитетного толкования таковых позвольте подключить Гегеля. Великий философ со ссылкой на учение Дж. Руми выдвинул концепцию «целого» в знании. В «Энциклопедии философских учений» Гегель писал: «Если хотят рассматривать сознание Единого не с точки зрения расчленения его в индуизме, с одной стороны, на чуждое всякой определённости единство абстрактного мышления, а с другой, на утомительное, даже становящееся скучным усмотрение его в частностях бытия, но созерцать его в его прекраснейшей чистоте и возвышенности, то тогда нужно обратиться к магометанам. Если, например, у превосходного Джелаледдина Руми на первый план особенно выдвигается единство души с Единым и это единство характеризуется как любовь, то это духовное единство представляет собой возвышение над конечным и обыденным, просветление природного и духовного, в котором именно внешняя, преходящая сторона непосредственно природного существования, равно как и эмпирического, в житейском смысле духовного, выделяется и поглощается» [6,

399]. Данную цитату не следует принимать как «реверанс» в сторону европоцентризма, скорее, это возможность поразмыслить по предложенному Руми и Гегелем сценарию над созданием «общей» истории ЦА, других регионов и мира в целом. Более того, исторические трактаты могут быть расширены, если принять самородное «единство» региона как перемещающуюся бесконечность, в основе которой лежит многовековой (хотя, возможно, не национальный и не интернациональный) межкультурный диалог. Это гениально уловил Дж. Руми. В одной из притч он приводит диалог:

«К дверям возлюбленного подошёл человек и постучал. Его спросили: – Кто там?

Он ответил: – Это я. Ему сказали: – Здесь нет места для Меня и Тебя. Дверь осталась запертой.

После года уединения и лишений этот человек и постучал снова.

Его спросили: – Кто там?

Человек сказал: – это Ты.

Дверь открылась перед ним» [18].

Так человек входил в «дахлез».

#### *Деколонизальность и её «дахлез»*

На таджикско-персидском, иногда и на арабском языке дахлез – это парадная часть дома, соединяющая его внутреннюю часть с улицей (с внешним миром).

Образ *дахлеза* часто использовали как в философии, так и в поэзии региона. Он служил символом соединения внутреннего (конгенитального) и внешнего (публичного) миров. Например, Низами говорил (1141–1209): «В этом тесном сотворённом мире/Бытие мое подобно глыбе<sup>3</sup>». («дахлез» переведен здесь как «мир»).

Ал-Газали (1058–1111), один из главных представителей философии хорасанского суфизма, описывал *дахлез* как «место действий двух вторжений: *извне и вовнутрь*» [42]. Однако нужно знать и чувствовать ЦА, чтобы понять, что «вторжение» – это не проявление силы, так как *дахлез* – это место, где тот, кому позволено войти, почувствует внутренний ритм/аромат/привкус местной жизни, обретая тем самым приобщённость к ней. При этом ожидается, что вошедший внесёт свой «шарм». В местных самаркандских общинах сложно уловить монокультурное видение жизни, здесь естественно сохранять чувство добродетельности и гостеприимства по отношению к тому, кто говорит иначе, ест другую еду, молится другим богам и носит странную одежду.

В *дахлезе* ал-Газали происходит снижение масштаба «разделения–соединения» между сферами при их продуктивном взаимодействии. Важно понять, что такое саморазвивающееся «целое» доминирует над частями. Т.е. достижение истины без понимания того, что составляет оппозицию, без понимания *другого*, невозможно. Но это не европейский антагонизм с его постоянным стремлением быть лучше *другого*; скорее,

речь идёт о модифицированном понимании сознания человека, о способности сохранять себя, давая пространство *другому*. Но есть условие, о котором элегантно сказал духовный наставник и друг Руми Шамс Табризи (1185–1248): «Интеллект доводит тебя до двери, однако он не заведёт тебя внутрь дома».

Таким образом, в современном понимании *дахлез* – это эпистемическая/эстетическая возможность коммуникационных вероятностей, или, иначе, теории контекста. Для того, чтобы легко пройти церемониальные ступени получения приглашения в дом (т.е. шагнуть в *дахлез*), гостю нужно быть, прежде всего, благожелательным и благомысленным по отношению и к тем, кто живёт в доме, и к себе самому. Поэтому в *дахлез* сложно получить приглашение, имея «благословение» от М. Вебера. Основная идея учредителя европейской социологии – это отречение от биологического расизма при одновременном принятии расизма культурного, когда культура Европы неустанно сохраняет статус неповторимой и уникальной. Веберовское неравенство вводит вертикальную иерархию мира, на верхушке которой расположился европеец. Эту геополитическую иерархию также необходимо деколонизировать, поскольку она продолжает вести по пути унижения, хотя уже не на основе марксистского классового подхода. Теперь унижению подвергаются целые государства. И в таком режиме работает современный мир.

Применив *дахлез*, мы можем прийти к ситуации, которую Минголо однажды назвал эпистемологическим неповиновением [35], когда сама категория «современности» предстанет не как естественный закономерный ход истории, а лишь одна из альтернатив. О такой гармонии *дахлеза* (не употребляя самого термина «дахлез») писал А.Н. Герцен, предупреждая, что «протообщинная цивилизация гибнет вследствие полной невозможности отделаться, в силу своих начал, от противоречия между личным правом и правом общественным» [7, 255]. Тогда как межкультурный синтез *дахлез* основан на восприятии многочисленных ценностей плюралистической культуры, и предлагает это делать на месте, где вас научили понимать/принимать эти ценности, и окружающий мир. Уместно привести пример современного реального *дахлеза* в России, Эквадоре и Боливии (хотя в этих странах межкультурный синтез не называется *дахлезом*). В конституциях этих государств говорится об особой плюральности. Например, в России народ представлен как «многонациональный» [10], в Эквадоре и Боливии – «плюро-культурный» и «плюро-национальный» [27]. То есть в мире возникает общество, которое не стремится к линейной европоцентристской однородности. Такой подход, хотим мы этого или нет, ставит под вопрос 500-летнее доминирование Европы над миром. Именно он способен открыть сфе-

<sup>3</sup> Дар ин дахлезаи танг офарида/ Вучуде дорам аз санг офарида. Перевод автора.

---

## ■ Критические исследования

---

ру универсализации без определений *другого* в границах западной эпистемологии.

Возвращаясь к ЦА, приведу случай, о котором рассказывал мой дедушка, композитор Зиедулло Шахиди (1914–1985 гг.). В начале 1970-х гг. в Иран была направлена большая правительственная делегация, в составе которой были советские поэты Мирзо Турсунзаде (1911–1977 гг.) и Расул Гамзатов (1923–2003 гг.). Оба поэта были на пике славы. На очередной встрече Турсунзаде, замечательный знаток и автор таджикско-персидской литературы, закончив своё выступление, передал слово Гамзатову. По стечению обстоятельств рядом не оказалось переводчика, и

М. Турсунзаде взял на себя эту задачу. Прославленный дагестанец, видя оживление слушателей при выступлении своего таджикского собрата по перу, начал так: «Вы уже оценили, какой великий поэт мой друг Мирзо. Значит, и вы теперь понимаете, каким авторитетным и известным я представляюсь вам, если мой переводчик – сам Турсунзаде». Дружбу и симпатию между народами можно сохранить, если вернуть плюрально-циклический мир, где доминирование одной эпистемологии будет заменено балансом между множеством её вариаций. Тогда все вместе мы сможем уверенно говорить о том, что начало деколонизальности знаний положено.

### Список литературы

1. Абашин С.Н. Востоковеды против ориентализма? («Антропологический форум»). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/4912#sthash.XF88ybHl.dpf> (проверено 18.08.2016 г.).
2. Абдуллаев Р. Русский народ – не от иранцев, а таджики – не арийцы // Фундаментальная экономика URL: <http://fundamental-economic.uz/article/русский-народ-не-от-иранцев-а-таджик/> (проверено 18.08.2016 г.).
3. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихйаулумад-Дин»). Избранные главы. Пер. В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 369 с.
4. Айни С. Таърихи инкилоби Бухоро. Душанбе: Адиб, 1987, 240 с.
5. Валиханова Н.С. Историография национальных движений партий Средней Азии в период 1917–1991 гг.: дис. ... докт. ист. наук : 07.00.09. Московский государственный университет сервиса. М., 2001. 313 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
7. Герцен А.И. Собр. соч. в 30 тт. Т. 6. С того берега. Статьи. Долг прежде всего (1847–1851). М.: АН СССР, 1955. 551 с.
8. Дети в Кыргызстане играют в геноцид и восстание против России // Настоящее время. 04.04.2016. URL: <http://www.currenttime.tv/media/video/27646148.html> (проверено 18.08.2016 г.).
9. История и историки Узбекистана в XX столетии / Ответ. ред. Алимова Д.А. Ташкент: Navroz, 2014. 428 с.
10. Конституция РФ. URL: <http://www.constitution.ru/> (проверено 18.08.2016 г.).
11. Косач Г.Г. Становление современных форм политической жизни на Востоке. История Востока: в VI тт. Т. IV. Кн. 2. Восток в Новое время (конец XVIII — начало XX в.). М.: Медина, 2005. 433 с.
12. Масов Р. Таджики никогда не были одним народом с узбеками (ответ Г. Хидоятону) // Comunicon. 18.08.2011. URL: <http://comunicom.ru/2011-08-04-16-28-45/103-tajiki-uzbeki.html> (проверено 18.08.2016 г.).
13. Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Минск: Книжный Дом. 2003. 1280 с.
14. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Центральная Азия, европоцентризм, колониальность // Вестник МГИМО. 2015. № 6. С. 51–63.
15. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Проблемы космополитизма и альтернативности в истории народов Центральной Азии // Вестник МГИМО. 2015. № 4. С. 103–111.
16. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Община в Центральной Азии (диалектика традиции и модернизации в начале XXI века). М.: МГУКИ, 2012. 369 с.
17. Произведение И.А. Каримова «Без исторической памяти нет будущего» // Всемирная история. URL: [http://vsemirnaya-istoriya.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3:bez-proshlogo-net-budushego-iakarimov&catid=1:drevniy-mir&Itemid=29](http://vsemirnaya-istoriya.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=3:bez-proshlogo-net-budushego-iakarimov&catid=1:drevniy-mir&Itemid=29) (проверено 18.08.2016 г.).
18. Руми. Место для тебя и для меня // Суфийские притчи от Руми. URL: [http://pritchi.ru/id\\_7209](http://pritchi.ru/id_7209) (проверено 18.08.2016 г.).
19. Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006. 640 с.
20. Судебный отчёт Бухаринско-троцкистского процесса // Материалы воен. коллегии Верх. Суда СССР. М.: Международная семья, 1997. URL: <http://www.pereplet.ru/history/Russia/USSR/1936-1941/buh-tro/utro12-5-38-1.html#hodj> (проверено 18.08.2016 г.).
21. Торкунов А.В. По дороге в будущее. Сост. А.В. Мальгин, А.Л. Чечевишников. М.: Аспект Пресс, 2010. 476 с.
22. Фитрат А. Давраи хукмронии амир Олимхон. Душанбе: Палатаи давлатии китобхо, 1991. 64 с.
23. Фрейд З. Печаль и меланхолия. URL: [http://www.psychanalyst.ru/banners/duty/freud\\_01.pdf](http://www.psychanalyst.ru/banners/duty/freud_01.pdf) (проверено 18.08.2016 г.).

24. Ходизода Р. Тарчумаи хол ва мероси адаби – илми А.Дониш. Душанбе, 1976. 130 с.
25. Шекспир В. Бурия // ПСС: В 8 т. / Под ред. А. А. Смирнова. М. -Л.: Гослитиздат, 1949. Т. 8. С. 311-417.
26. Эткин А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 448 с.
27. Altmann P. Plurinationality and interculturality in Ecuador: the Indigenous movement and the development of politica; concepts // Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies. 2013. Vol. XLIII, no. 1–2. Pp. 47–66.
28. Appiah K.A. Cosmopolitan Patriots // Critical Inquiry. Spring 1997. Vol. 23, no. 3. Pp. 617–639.
29. Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality // Boaventura de Sousa Santos and Ce'sar A. Rodriguez-Garavito (eds.) Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Pp. 29-63.
30. Bhabha H. The Location of culture. L., N.Y.: Routledge, 1994. 285 p.
31. Bhabha H. Postcolonial Authority and Postmodern Guilt // Grossberg L., Nelson C., Treichler P.A. (eds.). Cultural Studies. New York & London: Routledge, 1992. Pp. 56–68.
32. Boaventura de S. S. Between Prospera and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity // Luso-Brazilian Review. 2002. Vol. 39, no. 2. Pp. 9-43.
33. Gilroy P. Postcolonial Melancholia. New York: Columbia University Press, 2005. 192 p.
34. Fanon F. The Wretched of the Earth. NBY: Grove Press 1963. 317 p.
35. Hudis P. Marx's Concept of the Alternative to Capitalism. Chicago: Haymarket, 2013. 272 p.
36. Quidjano A. The paradoxes of modernity // International Journal of Politics, Culture and Society. 1989. Vol. 3, No. 2. Pp. 147-177
37. Lucero J.A. Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic // International Journal of Critical Indigenous Studies. 2008. Vol. 1, no. 1. Pp. 13-22.
38. Mignolo W. D. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000. 416 p.
39. Mignolo W. D. Delinking // Cultural Studies. 2007. Vol. 21, no. 2. Pp. 449-514.
40. Mignolo W. D. The prospect of harmony and the decolonial view of the World. URL: <http://waltermignolo.com/the-prospect-of-harmony-and-the-decolonial-view-of-the-world/> (проверено 18.08.2016 г.).
41. Moore-Gilbert B. Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics. London: Verso, 1997. 243 p.
42. Moosa I. Ghazali and the Poetics of Imagination. The University of North Carolina Press, 2005. 349 p.
43. Roschin E. The Concept of Friendship: From Princes to State // European Journal of International Relations. 2006. Vol.12. Pp. 599-624.
44. Said E. Orientalism. 1978. London: Penduin, 340 p.
45. Spivak G. An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2013. 607 p.
46. Spivak G. Can the Subaltern Speak? Frankfurt: Turia& Kant, 2007. 159 p.
47. Scheinman T. A tweeter post. URL: <https://onsizzle.com/i/ted-scheinman-follow-ted-scheinman-and-in-the-end-britain-1025159> (проверено 18.08.2016 г.).
48. Thiong'o N. Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms. James Currey, 2008. 208 p.

#### Об авторе

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

## DECOLONIALITY OF KNOWLEDGE AND INTERCULTURAL “DAHLEZ”

*Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva*

Senior Research Fellow at the Center for Central Asian, Caucasian and Uralo-Povoljiyn studies of Oriental Studies Institute of Russian Academy of Sciences. 107031 Moscow, Rojdestvenka-str. 12.

**Abstract:** *Khorasanian thinkers believed that, the discovery of their origins and the "Other", is not a single whole act, but rather a procedural, almost stage-by-stage like capacity to understand the world. Evidence suggests that in order to survive (or just grow), one must move from their initial sphere of life/science to the next. Such mobility was influenced heavily by the tradition of constant crossing of boundaries and countries, formalizing commercial/scientific flexibility of the entire culture of the region.*



---

## ■ Критические исследования

---

However, this potential remains untapped in the construction of the new history of nations. Therefore it is fair to ask: what is the reason for the lack of dialogue on decolonization of, both within the region (between researchers of different republics), between the Russian and Central Asian researchers, as well as between other regions, ie South-to-South (the Middle East, Latin America, India, etc.). Without doubt, every one of us has worthy of alibi. But it is important to understand that today's distancing from the topic in Central Asia; is not an ideological camouflage ala Soviet-style, but rather a preservation of the myth of Westphalia on the priority of national sovereignty. Finding one's way out of this maze created by the rhetoric of the nations and the logic of coloniality (as Kuidjano) is a very real issue. The first step may be to recognize that our very own knowledge base is colonial. Accordingly, the process must begin with ridding ourselves from this state, starting the process of de-coloniality. To initiate such an understanding, the author proposes to use - *dahlez*, philosophical concept, put forward with a view to the perception of many values of plural-cycle culture of the region, as well as the values of the outside.

**Key words:** Central Asia, authority, colonialism, coloniality, Russia, Europe, subaltern.

### References

1. Abashin S.N. *Vostokovedy protiv orientalizma?* [Orientalists against Orientalism] («Antropological Forum») URL: <http://www.nlobooks.ru/node/4912#sthash.XF88ybHl.dpuf> (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
2. Abdullaev R. *Russkii narod – ne ot irantsev, a tadjiki – ne ariitsy* [Russian people are not Iranian, and Tajiks are not Arians] URL: <http://fundamental-economic.uz/article/русский-народ-не-от-иранцев-а-таджик/> (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
3. Abu Hamid Al-Gazali. *Voskreshenie nauk o vere* [Resurrection of Sciences faith]. Selected Chapters. Translation of V.V. Naumkin. Moscow: Sceince, 1980. 369 p. (In Russian).
4. Aini S. *Ta"rikhi inkilobi Bukhoro* [History of revolution in Bukhara]. Dushanbe: Adib, 1987. 240 p. (In Tajik).
5. Valikhanova N.S. *Istoriografiya natsional'nykh dvizhenii partii Srednei Azii v period 1917–1991 gg.* [Historiography of national movements in Central Asia in 1917–1991], Phd thesis in history, defended at Moscow state University of service. Moscow, 2001. 313 p. (In Russian).
6. Hegel G. *Entsiklopediia filosofskikh nauk* [The Encyclopedia of Philosophy] Vol. 3. The philosophy of Spirit. Moscow: Thought, 1977. 471 p. (In Russian).
7. Gercen A.I. *Sobr. soch. v 30 tt. T. 6. S togo berega. Stat'i. Dolg prezhde vsego (1847–1851)* [works in 30 vol. Vol. 6. From the other bank, articles. Debt is first of all (1847–1851)]. Moscow: AS Publishing House, 1955. 551 p. (In Russian).
8. *Deti Kyrgyzstana igrayut v genocid i vosstanie protiv Rossii* [Children of Kyrgyzstan play genocide and the uprising game against Russia] URL: <http://www.currenttime.tv/media/video/27646148.html> (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
9. *Istoriia i istoriki Uzbekistana v KhKh stoletii.* [History and historians of Uzbekistan in XX cent.] Ed. by Alimova D.A. Tashkent: Nauvrouz, 2014. 428 p. (In Russian).
10. *Konstitutsiia RF* [The Constitution of Russian Federation] URL: <http://www.constitution.ru/> (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
11. Kosach G.G. *Stanovlenie sovremennykh form politicheskoi zhizni na Vostoke. Istoriia Vostoka* [The formation of modern political life in the East], History of East, in 6 vol.; vol. IV. Book 2. East in a New Time (XVIII – XX). Moscow: Medina, 2005. 433 p. (In Russian).
12. Masov R. *Tadjiki nikogda ne byli odnim narodom s uzbekami (otvet G. Khidoiatovu)* [Tajiks have never been united people with Uzbeks]. *Comunicom*. 18.08.2011. URL: <http://comunicom.ru/2011-08-04-16-28-45/103-tajiki-uzbeki.html> (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
13. *Noveishii filosofskii slovar'* [The newest dictionary on philosophy] 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Book's House. 2003. 1280 p. (In Russian).
14. Nurulla-Khodzhaeva N.T. *Tsentrāl'naia Aziia, evropotsentriizm, kolonial'nost'* [Central Asia, Eurocentrism, Coloniality]. *MGIMO Review of International Relations*. 2015. No.6. Pp. 51-63. (In Russian).
15. Nurulla-Khodzhaeva N.T. *Problemy kosmopolitizma i alternativnost v istorii narodov Central Asia* [Problems of cosmopolitanism and alternativity in Central Asian history] *MGIMO Review of International Relations*. 2015. No. 4. Pp. 103-111. (In Russian).
16. Nurulla-Khodzhaeva N.T. *Obshchina v Tsentrāl'noi Azii (dialektika traditsii i modernizatsii v nachale KhKhI veka)* [Central Asian community (dialectic of traditions and modernization at the beg. of 21 century)]. Moscow: MGUKI, 2012. 369 p. (In Russian).
17. *Proizvedenie I.A. Karimova «Bez istoricheskoi pamiati net budushchego»* [The work of Karimov I.E. Without Historical memory there is no future]. *Vsemirnaia istoriia*. URL: <http://vsemirnaya-istoriya.ru/index>.

- php?option=com\_content&view=article&id=3:bez-proshlogo-net-budushego-iakarimov&catid=1:drevniy-mir&Itemid=29 (In Russian).
18. Rumi. *Mesto dlia tebia i dlia menia* [This place for you and me]. URL: [http://pritchi.ru/id\\_7209](http://pritchi.ru/id_7209) (accessed 18.08.2016 г.). (In Russian).
  19. Said E.B. *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism. Western Conception on East]. Moscow: Russkii mir, 2006. 640 p.
  20. *Sudebnyi otchet Bukharinsko-trotskistskogo protsesssa* [Judicial report of Bukharin-Trotsky process]. M.: Mezhdunarodnaia sem'ia, 1997. URL: <http://www.pereplet.ru/history/Russia/USSR/1936-1941/buh-tro/utro12-5-38-1.html#hodj> (accessed 18.08.2016).
  21. Torkunov A.V. *Po doroge v budushee* [On its way to future]. Moscow: Aspekt press, 2010. 476 p. (In Russian).
  22. Fitrat A. *Davrai Hukmroniimamir Olimhon* [Rule of Amir Alimhon]. Dushanbe: State Publishing House, 1991. 64 p. (In Tajik).
  23. Freid Z. *Pechal' i melankholiia*. URL: [http://www.psychanalyst.ru/banners/duty/freud\\_01.pdf](http://www.psychanalyst.ru/banners/duty/freud_01.pdf) (accessed 18.08.2016). (In Russian).
  24. Khodzoda R. *Tarchumai khol va merosi adabi* [Biography and his heritage]. Dushanbe, 1976. 130 p. (In Tajik).
  25. Shekspir V. *Buria* [The Tempest]. Full Compendium of Works in 8 Vol. Ed. by A. A. Smirnova. M.-L.: Goslitizdat, 1949. Vol 8. Pp. 311-417. (In Russian)
  26. Etkind A. *Vnutrennaia kolonizatsiia. Imperskii opyt Rossii* [Internal colonization. Imperial experience of Russia] Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013. 448 p.
  27. Altmann P. Plurinationality and interculturality in Ecuador: the Indigenous movement and the development of politica; concepts. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 2013. Vol. XLIII, no. 1–2. Pp. 47–66.
  28. Appiah K.A. Cosmopolitan Patriots. *Critical Inquiry*. Spring 1997. Vol. 23, no. 3. Pp. 617–639.
  29. Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality in Boaventura de Sousa Santos and Ce'sar A. Rodriguez-Garavito (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Pp. 29-63.
  30. Bhabha H. *The Location of culture*. L., N.Y.: Routledge, 1994. 285 p.
  31. Bhabha H. Postcolonial Authority and Postmodern Guilt in Grossberg L., Nelson C., Treichler P.A. (eds.) *Cultural Studies*. New York & London: Routledge, 1992. Pp. 56–68.
  32. Boaventura de S. S. Between Prospera and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity. *Luso-Brazilian Review*. 2002. Vol. 39, no. 2. Pp. 9-43.
  33. Gilroy P. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2005. 192 p.
  34. Fanon F. *The Wretched of the Earth*. NBY: Grove Press 1963. 317 p.
  35. Hudis P. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Chicago: Haymarket, 2013. 272 p.
  36. Quidjano A. The paradoxes of modernity. *International Journal of Politics, Culture and Society*. 1989. Vol. 3, No. 2. Pp. 147-177.
  37. Lucero J.A. Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic. *International Journal of Critical Indigenous Studies*. 2008. Vol. 1, no. 1. Pp. 13-22.
  38. Mignolo W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000. 416 p.
  39. Mignolo W. D. Delinking. *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21, no. 2. Pp. 449-514.
  40. Mignolo W. D. *The prospect of harmony and the decolonial view of the World*. URL: <http://waltermignolo.com/the-prospect-of-harmony-and-the-decolonial-view-of-the-world/> (проверено 18.08.2016 г.).
  41. Moore-Gilbert B. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso, 1997. 243 p.
  42. Moosa I. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. The University of North Carolina Press, 2005. 349 p.
  43. Roschin E. The Concept of Friendship: From Princes to State. *European Journal of International Relations*. 2006. Vol.12. Pp. 599-624.
  44. Said E. *Orientalism*. 1978. London: Penduin, 340 p.
  45. Spivak G. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2013. 607 p.
  46. Spivak G. *Can the Subaltern Speak?* Frankfurt: Turia& Kant, 2007. 159 p.
  47. Scheinman T. *A tweeter post*. URL: <https://onsizzle.com/i/ted-scheinman-follow-ted-scheinman-and-in-the-end-britain-1025159> (проверено 18.08.2016 г.).
  48. Thiong'o N. *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*. James Currey, 2008. 208 p.

#### About the author

**Nargis T. Nurulla-Khodzhaeva** – Dr. Philos., Senior Research Fellow at the Center for Central Asian, Caucasian and Uralo-Povoljiyn studies of Oriental Studies Institute of Russian Academy of Sciences.  
E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com.