

ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ НОВОЕ ПОНИМАНИЕ СУФИЗМА

Н.Т. Нурулла-Ходжаева

Институт востоковедения РАН

Бездушным был, и вновь ожил,/Я плакал – и теперь смеюсь!/
*Познав любовь счастливым стал,/И счастье вечное во мне!*¹
Руми

Я поверю лишь Богу, который знает, как танцевать
Ницше

В рассмотрении такого многослойного явления как ислам (как и любой другой религии) исследователь обнаруживает себя на перекрёстке конкурирующих представлений: ортодоксальных, реформистских. Серия «приглашений» на деколонизацию от суфиев позволяет представить ислам не как пугающую сеть муджахеддинов, а, скорее, как нормальное и реальное «сообщество дискурса». Сама тема деколонизации подразумевает общее колониальное наследие и колониальную современность Востока и Запада. Поэтому к раскрытию темы привлечены не только Руми, Ницше, но и философы Хорасана, композиторы Таджикистана, и современные западные философы по данной теме.

Предлагаемая статья фокусируется на возможности не только проникнуться платоновским проектом по связи между онтологией и эпистемологией, скорее, эта вероятность творческого осознания суфизма во благо «меня-тебя», общины и общества общин. Такое видение подразумевает необходимость множества комбинаций знаний и опыта и учёт их постоянного движения. Дефицит «множественности» в сегодняшнем мире толкает нас к тому, что очень скоро мы привыкнем к гаджетам, которые будут «домысливать» за нас, и «слушать» друг Друга за нас. Простота такой картины в том, что такое видение общества и истории – это не вина сегодняшней «глухоты», а, скорее, признание, что нам всем (и, разумеется, не только мусульманам) необходимо «вернуться» к способности «вслушиваться» друг в Друга. В таком контексте представлена значимость искусства слушать (на араб. «sama»), в которой закладывается двойная мистика: слушать можно как ушами, так и сердцем. На этой основе выдвигается проект интеллектуальной общины, члены которой могли «вслушиваться» друг в Друга, сохраняя актуальность диалога. В серии «приглашений» речь не идёт о стремлении отгородиться от европоцентристской западной теории международных отношений. Здесь звучит предложение задуматься о создании постзападного проекта, или иначе проекта по органическому единству человека и мира как на Западе, так и на Востоке.

Ключевые слова: деколонизация, Руми, Ибн Сина, Ницше, ислам, суфизм, Центральная Азия, Ближний Восток, *sama*, теория международных отношений.

УДК 281, 397

Поступила в редакцию 12.03.2018 г.

Принята к публикации 20.06.2018 г.

¹ На языке оригинала (на таджикском-персидском): *Мурда будам зинда шудам,/Гиря будам ханда шудам./Давлати ишк омаду ман,/Давлати поянда шудам*

Приведённые к статье эпиграфы логично подводят к **вопросу**: какое отношение к деколонизации имеют Джалаладдин Руми (пусть и великий суфий-поэт, но 1207-1273 гг.), и Ницше с его «танцами»? Предполагаемый **ответ**: поэзия Руми выводит за пределы предписанных формальных истин линейного характера, т.к. обладает качеством универсального послания надежды. А Ницше был из тех философов Европы, которые, развивая свой радикальный атеизм, ближе всех подошли к такого рода трактовкам. Его Заратустра верил, что «теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне» [11]. По словам М. Икбала (1877-1938 гг.), Ницше стал тем, кто засвидетельствовал отрезок: *La-Ilah*², до того, как достичь *Illa Allah*³ [45, с. 108]. Руми и Ницше (сам того не ведая) доказали, что «суфизм не состоит из практики и наук, он – нравственность» [17, с. 29], и прозрение деколонизации или же иного универсального видения культуры мира приходит само по себе.

В данной статье очередной раунд восточного инакомыслия [14]. Оно предполагает менее традиционное отношение к теме деколонизации и к исламской философии в целом. Хотя «раунд» не первый, однако подход остаётся тот же: я, как автор, буду стремиться не гиперболизировать «шум» по колониализму, и не пытаться развернуть очередной нативистский (незападный) дискурс. Хотим мы того или нет, тема деколониализма подразумевает наше общее колониальное наследие (и колониальную современность). И поэтому в моих диалогах-размышлениях участвуют не только Руми, Ницше, но и философы Хорасана, композиторы Таджикистана, а также современные исследователи по суфизму и деколонизации.

Надеюсь, что «инакомыслие» заставило вас, как минимум, удивиться. Однако ради собственного спокойствия позвольте напомнить о существовании двух вариантов рамок: статейных и собственного знания. Перед вами начальные и весьма субъективные размышления, и возможным оправданием может стать то, что данная статья – это продолжение обсуждения сложной темы, которая остаётся во многом частью нашей с вами политико-культурной реальности.

Структура работы, после краткого Введения, состоит из серии «приглашений»:

- «Приглашение» к *ijtihad*
- «Приглашение» в «общину», где *sama*
- «Приглашение» на «ракс»
- «Приглашение» к диалогу о теории международных отношений
- Заключение

«Приглашение» к *ijtihad*

В соответствии с последними изысканиями, Руми родился на территории нынешнего Таджикистана [5]. Однако в данном случае география задействована

² لا إله إلا الله [La-Ilah] (араб.) нет Бога.

³ لا إله الا الله اعاد ام [Illa Allah] (араб.) кроме как Аллаха.

на в меньшей степени, т.к. перед нами *Мавлоно*⁴ Джалаладдин Руми – человек, который доказал, что мы не делимы от мира, мы в него вплетены. Его бессменная поэма «*Маснави Ма'анави*», т.е. «Поэма о скрытом смысле» (её иногда называют «Коран на персидском») не читается как книга. Эта, скорее, карта, следуя которой человек может путешествовать, проходя путь от страданий до исцеления. История начинается с рассказа о том, почему мы дистанцируемся от Бога, от надежды, друг от друга. Продолжая следовать по карте, мы проходим изумительные повороты, встречаем удивительные характеры... И как будто ненароком поэт говорит: это всё мы, и это всё не за пределами нашего мира. Руми заставляет поверить, что: «*Интеллект может довести тебя до рая, однако если ты хочешь узнать существо самого бога тебе нужна пройти к нему через любовь к ближнему*». На такой суфийской платформе Руми кристаллизуется универсальность человеческого стремления к безопасности и любви, и суфизм представлен как интеллектуальный «обмен идеями и культурными перспективами от Европы до арабо-мусульманского мира, и *vice versa*» [40, с. 390].

Живой нетривиальный космополитизм Руми реально применить к процессу деколонизации, а также к дестабилизации европоцентризма и ориентализма. Данные понятия выставлены через призму исследований Эдварда Саида, и, согласно ему, «ориентализм» – это «дискурсивная и текстовая операция» [57], которую проводит Европа/Запад для контроля знаний/власти на Востоке. С присоединением Руми у нас возникает возможность в меньшей степени увлекаться субалтерными делениями и разделяющими нас границами. Более того, такой подход позволит представить ислам не как пугающую сеть муджахеддинов, а, скорее, как нормальное «сообщество дискурса» [60, с. 219], включающего «вербальный, формальный, а также неофициальный, жестовой или ритуальный, а также концептуальный [обмен – Н.Н.]» [60, с. 220]. Описанная картина социокультурного развития была характерна в период Руми, когда существовали «сообщества, в самом широком смысле слова: сообщества конкурирующих производителей, переводчиков и критиков, создателей и потребителей, а также покровителей и других значимых участников, которые становятся субъектами самого дискурса. Только в таких конкретных живущих и дышащих сообществах дискурс становится значимым» [60, с. 221]. Дискурсы оформлялись, развивались, исследовались со стороны исламской философии, которая возникла через проецирование греческого термина «философия» (араб. *falsafa*) на арабский термин *hikmah* (на араб.), т.е. «мудрость» [31, с. 32] (на персидском-таджикском: *hikmat*). С X по XIX в. философско-поэтические обмены фиксировались по многочисленным империям (Аббасидов, Тимуридов, Ильханидов, Османидов, Сафавидов, Моголов), и в них всегда фиксировалась особая философско-поэтическая модальность самовыражения, без верховенства какой-либо одной лингвистической/этнической группы. На этом огромном временном/географическом пространстве

⁴ Мавлоно или Мавлана (или мауляна, или *Mevlânâ/Mawlânâ*) (на араб. *أستاذ* - мастер, учитель, покровитель) – исламский религиозный титул, распространённый в Центральной Азии и на Ближнем Востоке.

многие философы ссылались на Ибн Сина, первым заявившего, о том, что «целью философии является познание истины вещей в той мере, в какой возможно для человека её познание» [2, с. 109].

К пониманию истины философы шли двумя путями: внешний (на араб. *zahir*), ассоциируемый со сводом законов (на араб. *шариат*), и внутренний путь (на араб. *batin*) (или сущность), связанный с суфизмом. Истинное благочестие для суфия всегда было больше, чем соблюдение ритуалов и следование законам с их претензиями на правду. За желание быть выше иерархии таких формальных истин был казнен Мансур аль Халладж (857-922 гг.), когда он заявил: «Я есть Истина!». И его поведение нельзя было назвать исключительным. Разумеется, было множество примеров как наказаний, так и признаний их особого статуса в обществе. Например, знаменитая *фатва* главного консультанта по правовым вопросам Османской империи Сеид Ал Ислам Эбу-с Саида (работавшего в период 1545-1574): «Знание Божественной Истины – это безграничный океан. Шариат, это его берег. Мы – люди берега. Великие мастера суфизма, это те самые ныряльщики которые [знают – Н.Н.], как безграничен океан. Мы не спорим с ними» [31, с. 506].

Однако здесь я размышляю о спорах другого рода: мы не сможем понять, где «океан» и «берег», и есть ли «ныряльщики» из-за постоянного раскачивания дискурсов по предписаниям/границам. Причём такое раскачивание относится как к мусульманам, так и к тем, кто немусульмане. Так высвечиваются вопросы статьи: каким образом от стадии «хорошее – недоброжелательное восприятие», мы «раскачались» до почти универсального доминирующего признания «хорошего – враждебного мышления» по отношению к друг другу и к мусульманам в целом? Может ли деколонизация ослабить линейное «раскачивание»? Как удавалось суфийским орденам (на араб. *тарикка*) представлять единство и разнообразие, оформляя особую взаимозависимость как среди мусульман, так и мусульман-христиан-буддистов? Если вы надеетесь найти ответы на все эти вопросы здесь, то это не так. Однако их стоит задавать чаще и пытаться ответить в силу своих возможностей.

Разумно начать с размышлений Ницше, который ссылался на Нибура, писавшего: «история... показывает, что даже величайшие и гениальнейшие представители нашего человеческого рода не сознают, насколько случайно их глаз принял ту форму, через которую они не только сами смотрят, но и насильственно заставляют смотреть всех других, насильственно – потому, что интенсивность их сознания необыкновенно велика» [12]. Такая «интенсивность» в многочисленных публикациях на Западе по теме «Восток – Запад» особенно сильна. Она позволяет также «перетасовывать карты» с картинками национализма и исламизма, выставляя «суфизм как [очередной Н.Н.] анахронизм» [40, с. 389].

В таком развитии часто скользят такие имена, как Анри Пирен и Бернанд Льюис. Совсем недавно в марттовском номере именитого британского журнала *History Today* было сказано, что Анри Пирен смог трансформировать мышления

историков по поводу конца классического мира и начала средневековья⁵. Дело в том, что в своей книге «Империя Карла Великого и Арабский Халифат, конец Античного мира» [18] (1938 г.) Пирен заявил, что «Европа» была создана исламом, точнее народы с разными языками, культурами «объединились» для противостояния надвигающемуся исламу. Он своим отношением к теме представил то, что М. Ходжсон назвал «предварительное обязательство»: т.к., будучи христианином, Пирен считал, что его исследовательская задача – представить ислам, как конкурирующую традицию. В ряду тех, кто страстно увлекся такой идеей конкуренции и разделения Запад – Ислам, был Бернард Льюис. Среди множества его публикаций одна в особенности популярна и переведена на множество языков: «Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм» [10].

Интересно, что оба автора время от времени признавали свою причастность к марксизму (Пирен [52], Льюис [47]). Вряд ли Карл Маркс принял бы их трактовки истории или же проект деколонизации по Фанону. Тот настаивал на изменении силовых отношений колониалист – колонизируемый, ссылаясь на библейский отрывок, что: «Последний должен быть первым, и первый последним» [39, с. 37] (Толкование Евангелия от Матфея, Гл.20: *И, сев, признал двенадцать и сказал им: кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* [19]). Фанон подчеркивал, что колониализм привёл мир к «духовной дезинтеграции» [39, с. 311], призывал не подражать Западному миру, а наметить новый курс, используя Запад как негативную модель. Деколонизация, по Фанону, заключается в необходимости создания, точнее изобретения нового курса человечества. Такой «сценарий» напоминает то, что мы проходили в недавней истории. И позволю предположить, что на такого рода сторонников раздосадованный Маркс в сердцах однажды сказал: «если они марксисты», то «все, что я знаю, это то, что я не марксист» [48], отвергнув тем самым свою причастность.

Однако такой квазимарксистский опыт заставляет и отечественных исследователей держать «оборону» от темы деколонизации. Для большинства из нас это своего рода двойной капкан: с одной стороны, российская колонизация Центральной Азии, с другой – сегодняшние попытки соединения ислама и насилия на международном уровне.

И здесь возникает резонный вопрос (я бы сказала *алья-Руми*): почему, следуя «настройкам» извне, мы, будучи в самом центре сложных политико-культурных игр, не задумываемся, что такого рода разговоры настойчиво подводят к тому, что реально назвать интеллектуальным тупиком, т.е. местом, где мы сталкиваем две воображаемые полярности: Ислам и Запад. Столкновение подводит всё человечество к серии лжи: членство в общине, основанное на доверии, заменяется разделением на нации, которые блокируют разнообразие этнического/этического характера; создаётся рынок, чья роль заключалась в контрастировании государству, а теперь он, скорее, враждебен культуре.... Происходит пересмотр

⁵ Pirenne H. URL: http://www.conservapedia.com/Henri_Pirenne (дата обращения: 15.02.2018).

понятия «безопасность», то, что упускает профессор психологии Гарварда Стивен Пинкер в книге «Просветление сейчас» (наделавшей много шума на Западе). По его мнению, жизнь человечества становится лучше [51]. Его «безопасность» фальсифицирует карту глобального насилия сегодня, и люди перестают вникать, они не слышат, что говорят те, кто по ту сторону насилия – жертвы. Недавние события на Ближнем Востоке/Центральной Азии: смерть и страдания жителей Афганистана, Сирии, Ирака воспринимаются нами как несправедливость, и тем не менее, гибель людей как будто «не замечается». Одна из вероятных причин в том, что страдания людей опосредованы, они видятся через государственный аппарат «безопасности», и сирийцы находятся по «ту сторону границы», они заперты в государственно-ориентированной территориальной «ловушке» (связанной с картезианским представлением пространства, как статического блока) [14].

Несправедливость, социальное исключение, структурное и физическое насилие распространяются в глобальном масштабе и определяются теми же геополитическими и геоэкономическими стратегиями «элит-юристов». Это о них суфий Акбар (Ибн Араби, 1165-1240) однажды сказал: «Предположим, вы долго натирали свою этическую кожу пока она не засветилась, но за ней нет музыки, и что потом?» [53, с. 137].

Дистанцирование от «жертвы» выставляет ислам из ряда тех, кто обладает необходимым уровнем рациональности и власти; соответственно, маргинализация представителя этой религии как *Другого* оправдана. На такого рода платформе выстраивается/сохраняется доминирование исторической/культурной модели Запада, которая буквально завинчена на себе и границами между «своим» рациональным и «чужим» иррациональным... Или иначе (по В. Миноло) создаётся универсальная парадигма знаний, иерархических отношений между «рациональным человечеством» (Европой) и остальным миром [49, с. 59]. Так многогранность реалий упрощается до минимизации понятия знаний, в результате сосредоточения внимания на непосредственном, доступном и материальном [40, с. 399].

И всё же предполагаю, что «интенсивность» рассмотрения можно убавить, т.к. в основе всего этого лишь то, что так просто назвал Ф. Достоевский – «недо-разумение» [8, с. 254] (это он о славянофилах и западниках... однако по существу то же разделение). Это можно будет сделать путём понимания, что для историко-философских анализов ислама не может быть стабильного твердого единообразия. Как, например, не может быть увлечение лишь *улемой* (араб.термин *ulama* (/ u:lə, ma: /; арабский: علماء 'Ulamā) особый عالم Ālim, «учёный»), т.е. теми, кого представляют в качестве основных толкователей источников по исламу. В контексте суннитского ислама *улема* виделись как «опекуны, передатчики и переводчики религиозных знаний, исламской доктрины и права» [64]. Понятно, что с учётом разнообразия ролей *улема* сложно относиться к ним как к классу, и предложить однородное описание. Тем не менее, частый гиперболический интерес к источникам (от *улема*) подводит исследователей на Западе к обязательству ви-

деть ислам через обязывающую (предписываемую) «оптику» *улемы*, для которой важен сам процесс следования букве закона. Во многом напоминая тех инсайдеров-правоверных, кто паникует и не способен регистрировать тональность различных нарративных стратегий, циркулирующих в мусульманской литературе на протяжении веков; для них, панацеей от всех бед мусульман остаётся всё тот же *шариат*. Предполагаю, что в рассмотрении такого многослойного явления как ислам (как и любой другой религии) исследователь обнаруживает себя на перекрёстке конкурирующих представлений, ортодоксальных, реформистских..., где *шариат* и *суфизм* признаются как важнейшие компоненты ислама. Поэтому важно стремиться к балансу (на араб. *mizan*), не обедняя Ислам [40, с. 401].

Необходим учёт значимости источников как от *улема*, так и от суфиев, с их этическим и творческим началом. Это допустимо, если мы сможем понять совет Руми: «Коран подобен двусторонней ткани. Кто-то использует одну сторону, кто-то – другую, однако оба правы. Ибо Истинный Всемогущий желает, чтобы оба племени получили от него пользу» [30]. Современному исследователю (и автор не исключение) нужно будет учиться «получать пользу», не просто считывая и фиксируя исторические/этнографические факты по поведению мусульман, христиан, европейцев, таджиков. Нужна и «другая сторона», и «пользу» от неё можно получать двумя путями:

- через «герменевтику экзистенциального понимания» [44, с. 54]. Тексты/концепции не должны пониматься как застывшие идеи внутри текста. Понимание требует практической трансформации, когда исследователь (и затем читатель) учится жить самими идеями, выраженными в тексте.

В таком развороте «истины впитываются в бытие читателя посредством действий» [44, с. 54]. Это можно сделать, так как предложил Ибрахим Мусса, один из видных философов современности. Он писал, что понимание философии ал Газали требует быть одновременно «этнографом и [его – Н.Н.] соплеменником» [50, с. 97]. Подход логично применим ко многим великим мыслителям мира.

- Однако «пользы» будет ещё больше, если мы вновь последуем Руми: «Красота, которую ты видишь во мне, лишь отражение тебя».

Для истинного суфия каждый человек: будь то друг, или же незнакомец, или иначе Другой – это манифестация Бога, т.к. Бог отражается как в человечестве, так и в каждом человеке.

Обе формы «пользы» («герменевтика» и «красота») не отвергают друг друга, образуя «двустороннюю ткань» социофилософского равновесия в изучении ислама. Они позволяют по сути обойти обвинения в представлении темы деколонизации исламской философии, как простой «мимикрии» [33] или как «локальных вариаций» того же «подсознательного» [41] европоцентризма, приобретшего «теоретический» статус в академии; то, в чём обвиняют исследователей из России и Центральной Азии многие западные эксперты. Скорее, такое видение может помочь в проектировании для каждого из нас собственного *ijtihad'a* (т.е. независимого переосмысления). Данный термин так же как и *джихад* име-

ет корень «juhd», что означает «стремится» или «прилагать усилия». И если *джихад* – это бороться с оккупацией, угнетением (внутренним, внешним), то *ijtihad* (это не только правовая концепция коранического толкования мира) – это, скорее, вклад в «плюральность герменевтических стратегий» [44, с. 41], в переосмысление мира, и наслаждение его красотой. Этот процесс проецирует в каждом из нас чувство, схожее с тем, что Фред назвал «океаническое» [28, с. 279], и в таком соединении мира аннулируются границы; всё приобретает смысл большого разнообразного целого. Поэтому Руми говорит: «слушай, капля,/Откажись от себя без сожаления/И в обмен обрети Океан» [22]. И здесь не только возможность проникнуться платоновским проектом по связи между онтологией и эпистемологией, а, скорее, возможность творческого осознания всего, что было и есть, во благо меня-тебя, общины и сообщества общин. Разворачивается перспектива «эпистемологического монизма», где речь не идёт о «множестве слабых зависающих локальных исключений» [58, с. 2]. Суфизм, как пространство, когда «Я – это Ты» или иначе наше с вами космополитическое место встречи (Восток и Запад) предлагает картину универсального, без возможных исключений.

Приглашение в «общину», где «sama»...

Отсутствие иерархии в суфизме (в нём нет специальных медиальных институтов/посредников между верующим и Богом) позволяло/стимулировало постоянный поиск личного, субъективного вкуса (на араб. *dhawq*) к божественному. Эффектным примером такого поведения был следующий разговор суфия: Абу Язид сказал Богу-Истине: «Если бы люди знали о Тебе/Столько, сколько я знаю, то они не поклонялись бы Тебе!»/ Бог-Истина возразил: «О! Абу Язид, если бы они знали о тебе, столько сколько знаю я, они забросали бы тебя камнями!» [35, с. 26].

Такой «тет-а-тет» с Богом позволяет задуматься, а насколько важен такого рода обмен? Понятно, что исследовательский «тон», выход за рамки ограниченный в таких разговорах беспокоил тех, кто относил себя к осторожным исламским клерикалам. Если вы к ним не относитесь, то я рискну, и приглашу вас на создание интеллектуальной «общины», что-то вроде «общины Руми». Это место нашего с вами «тет-а-тет», где, как сказал Цицерон, «отсутствующие присутствуют... а умершие продолжают жить» [29], или то, что Деррида назвал «союз без присутствия» [37, с. 14]. Более того, немного «подыграв», мы могли бы представить обсуждения темы через призму исламской философии, когда «община без общины» создаётся по принципу Руми. Когда «я – это Ты», т.е. когда кто-либо пытается найти вдохновение от тех, кто есть, и *кого нет*. Такого рода идеи выводят нас к теме, что мусульмане являются носителями культуры, в которой заложено «напоминание для тех, у кого есть сердце, кто прислушивается и присутствует при этом» (Коран, 50:37).

Мусульмане верят, что «возможности правоверных видеть Аллаха в Раю происходят из слушания» (Ал Худжвири, ум. 1071) [7, с. 57]. Здесь об иску-

стве слушать – это «sama» (араб. سامع). Слушая/наслаждаясь, человек выходил за рамки собственного бытия..., приближаясь к Богу. То, что практиковали почти все суфийские ордена в исламе. В Аббасидском Багдаде с середины IX в. были «сама-хона», т.е. место, где люди собирались/обсуждали, и затем танцевали/музицировали. Учитывая влияние музыки на процесс выздоровления человека, Ибн Сино приглашал музыкантов, и ставил музыкальные представления, описанные в «Каноне врачебной науки», а также его учениками.

В «sama» закладывается двойная мистика: слушать можно как ушами, так и сердцем. Сердце обладает «ухом», и оно отражает: голос, иногда лишь интонация поющего Коран (хафиза), или даже движение/жест/ритмы, услышанное слово – всё могло способствовать духовному подъёму суфия, подводя к эвристическому началу, и суфий начинал кружиться. Но это происходит не с каждым. То, о чём говорил Мухаммад Лачиджи: «...так же как таинственные девственницы не открываются перед странниками; они не раскрывают лица, кроме как перед теми, кому доверяют ...Нет, не каждый кто слышит (sama), хлопает в ладоши и кружится в танце, это происходит с каждым в соответствии со своим пониманием, своими тайнами» [50, с. 16].

Тема «sama» на протяжении всего средневековья резонно превращается в одну из дискусируемых тем в исламской философии. В XVI в. османский учёный писал: «Этот вопрос последовательно принимался и затем вновь отвергался, сторонниками наук [ильм] или же теми, кто следовал ортодоксии и гностицизму [‘irfān], напоминая игру [поло – Н.Н.] всадников, передающих друг другу поочередно мяч» [55, с. 502]. Понятно, что большинство серьёзных исследователей становятся «игроками» в представлении «sama». Одним из основных претендентов на правильный «пас» был Аль-Даввани (1426-1502). Его книга «Ахлак-и Джалали» кроме того, что была популярна, отразив в себе как иерархическое видения божественного, описанное Ибн Сино (980 – 1037 гг.), так и следовавшего ему во многом Насир ад дин-Туси (1201-1274 гг.). Предполагалось, что «соматический и психический восторг» есть средство путешествия по неизвестным сферам; т.е. мистика «sama» «открывает путнику» путь, и тот вне себя, вне Мира изгнания (т.е. вне материального мира), все ближе к Истине Первого. И здесь возникает параллель с Ницше, которая удивительно вписывается в суфийское «sama», точнее перед нами предыстория.

Ницше в «Рождении трагедии» [13] вводит понятие Сократовский «разум» – своего рода оппозицию художественной интерпретации жизни. От него, т.е. такого разума идёт абсолютное доминирование «теории», когда логическая теоретическая концепция, будучи всего лишь «сухим листом», стала метафорой жизни «золотого дерева». Так мир постепенно теряет свой мистицизм, увлекаясь теоретической логикой. Оттуда идёт постановка того, как и почему теорию и науку возможно понять с точки зрения искусства, но никак не наоборот. Приблизительно схожие оттенки были в представлении многих средневековых мистиков в самом исламе. Однако гениальность суфийского «фалсафа» в том, что она

смогла отчасти примирить рациональную дискурсивность с мистическим познанием. Это особенно ярко представляют дискурсы по «*sama*» на протяжении всего средневековья. И на этой платформе я предлагаю потенциальным членам «общины Руми» задуматься, как «теории» от Запада удастся осушить «океан» суфийской философии сегодня, почему мы меньше «вслушиваемся» друг в Друга и не чувствуем «*sama*»?

Для многих экспертов одной из возможных причин стал возникший в XIX в. национализм. Становясь гражданином национального государства, мусульманин приобретает государственные границы, и его/её творческие возможности снижаются. Понятно, что новые формы приобретаемых границ/знаний являются прямым результатом гегемонии современной культуры, и на этом держится идеология её «универсальности»; и она же влияет на потерю уверенности в себе среди мусульман. Это не значит, что они перестают заниматься творчеством, но оно приобретает регулируемый оттенок. При таком режиме мусульманство всё более ассоциируется с авторитаризмом, и исследовательский/творческий потенциал ислама с колонизацией его носителей подвергается санкционному режиму (с переписыванием истории)

И всё же настаивать на главенстве одной теории, пусть и такой значимой как национализм, нелогично. Важнее понять, что мы: мусульмане, христиане, атеисты, узбеки, французы всё реже понимаем, что для обустройства нашего общего пространства нам необходимо множество комбинаций знаний и опыта и учёт их постоянного движения. Такую интерпретацию развития знаний в мире изящно представил Наффиси: «неведение — предел в знании, а у знания есть границы, между каждыми двумя границами — неведение» [4, с. 273]. Это подхватил Шекспир, обращаясь: «Горацио, на небе/ И на земле есть более вещей /Чем нашей философии мечталось»⁶. Такие возможности не позволяют акцентировать внимание на европоцентристских приоритетах или на «исключениях» от Других, а скорее подводят к границам универсальной значимости, к равноправной множественности и философии «монизма». «Философская традиция монизма отличается от философского «дуализма» и «холизма». Монизм в суфийской философии представляется как основная реальность, воспринимающаяся как «единая скрытая сущность», она характеризует множество существующих вещей, раскрывая тем самым фундаментальное «универсальное единство»» [58, с. 8].

Дефицит понимания такого единства в сегодняшнем мире толкает нас к тому, что очень скоро мы привыкнем к гаджетам, которые будут «домысливать» за нас, и «слушать» друг Друга за нас. Они же «научат» нас не заботиться о какой-либо ответственности за кого-либо (детей), ответственности перед кем-либо (родителями) и ответственности за взятые обязательства (обещания) [37]. Простота такой картины в том, что такое видение общества (и истории) – это не вина нашей с вами сегодняшней «глухоты», а, скорее, признания, что нам всем (и, разумеется,

⁶ Аверкиев Дм. Переводы одной фразы. URL: http://lib.ru/SHAKESPEARE/hamlet_goracio.txt (дата обращения: 19.02.2018).

не только мусульманам) необходимо «вернуться» к способности «вслушиваться» друг в Друга, вспомнить о том, что сердце обладает «ушами». Лишь таким образом можно будет вернуть чувство «врождённой» разноликости культур мира (или то, что Руми называл «океаном», или иначе «гетерогенность культуры» [54, с. 59]) и одновременное понимание интегрального единства реальности мира.

Такой акт поможет активизировать процесс деколонизации нашего понимания Другого. Тогда у каждого будет перспектива своего *ijtihad*, и мы сможем получать знания, как это делал Ибн Араби, без учёта границ. Хотя он не имел в виду наше с вами разделение Восток – Запад, однако смысл остаётся прежним: «Он увидел молнию на Востоке и затосковал по Востоку,/но если бы она вспыхнула бы на Западе, он тосковал бы по Западу./Воистину, моя страсть – к молнии и ее сверканию, а /не к [разным] местам и к [земному] праху» [27, с. 342].

Приглашение на рак'с⁷

Предугадываю реакцию: «приглашать» на такое в контексте разговора об исламе – это, как минимум, несообразно принятым нормам, скажут многие. Но до того, как отвергнуть «приглашение», примите его как условие, что далее будет доказательство моих благих намерений. Ещё в советские годы, будучи студенткой, я была как-то на свадьбе. И как это бывало на таджикских свадьбах, сопровождая многочисленными трубами, бубнами, барабанами, люди танцевали. На свадьбе как всегда была путаница, хаос, толкание, всё то, что Гёте назвал «прекрасная текстура гуманности» [63, с. 44]. Тогда я впервые задумалась, в чём смысл танцев, почему, танцуя быстрее и быстрее, танцующие достигают кульминационного состояния общего веселья и удовольствия. Откуда это чувствительность к музыке у нас, тех, кто родился /воспитывался в мусульманской среде?

Такого же рода вопросы посещают меня каждый раз, когда я вижу на сцене театров в Душанбе оперы, балеты отца-сына Зиядулло Шахиди (1914-1985 гг.) и Толиба Шахиди (род. 1946 г.). Например, танцевальные сцены из оперы З. Шахиди «Комде и Мадан», или симфония «Макомов» или балет Т. Шахиди «Рубаи Омара Хайяма». Эти музыкальные спектакли, так же как и общее свадебное танцевальное единение, развиваются последовательно до достижения кульминации, подводя танцующих (так же как и зрителей в театре) к сложно объяснимому блаженству. И здесь мы (как возможные члены «общины Руми») должны осознать, возможное влияние «sama» на атмосферу свадьбы/театра, т.к. «музыка в состоянии представить красоту и недостатки сердца» (по Ал-Газали) [35, с. 84].

Представление «красоты» через музыку Зиядулло Шахиди и Толиба Шахиди, ритмика свадебного «хаоса» имеют историческую основу, представляемую через

⁷ Рак'с (тадж.-персид.) танец.

способность музыкантов отразить связь музыки и религии. И в том, и в другом случае (т.е. и на свадьбе, и на сцене) чувствуется синхронное экстатическое наложение, которое нереально остановить границами: религиозными/языковыми/классовыми/национальными... И когда это происходит (и это, разумеется, не всегда), люди чувствуют близость с чем-то сложно понимаемым, что-то схожее с «sama», и их «отчуждение временно» исчезает [6] (по М.М. Бахтину). Такой контекст вновь наводит на некоторые параллели с Ницше, его приход к метафизическим принципам мира через человеческое художественное наслаждение, то, что ныне называют драйвом. Поэтому для него, как раннее для Руми, само человеческое искусство становилось космическим событием.

В музыке «Посвящения любви» и «Танца смерти» (сцены из балета Толиба Шахиди) или особенно в «Танце дервишей» (в опере «Комде и Мадан» Зиядулло Шахиди) нет строгой иерархии, и её же не было в отношении к исполнителям (в особенности ярко это мог делать Зиядулло Шахиди, совершенствуя их «внутренний» (*дохили* (тадж. «мир»)), и не отдаляясь от них границами сцены/славы; заставляя время от времени застыть певцов, замолчать, чтобы осмыслить происходящее (это было суфийское упражнение, т.к. – *человек должен умереть, до того как умереть*)). Поэтому З. Шахиди иногда повторял им слова Руми: «Не каждый, кто участвует в «sama», достоин/Не каждая птица может полакомиться инжиром»⁸. Такое переосмысление напоминает, что единственным условием святости в исламе были не «чудеса», а скорее, признание, что «Бог никогда не делает невежественного святым» [24], по словам Мухаммада Аль-Ханафи (умер в 1301 г.).

Интересно, что многие музыковеды сравнивали музыку Зиядулло Шахиди с Игорем Стравинским [16, с. 105]. Вероятно, это происходило в связи с той самой свободой в музыке. Однако, я предполагаю, что музыка Стравинского – это что-то иное: это скорее упование в противопоставлении себя миру, классике, это своего рода «игра в неистовство». Такая музыка (как и неистовство в любом проявлении) закрывает путь к свободе. Тогда как музыка Шахиди этого не делала. Отец-сын скорее, как чётки наслаивали времена и народы в своей музыке, и одновременно не особо осознавая, они выходят на свой «ijtihad» (естественно, с советским «шармом»), или, точнее, свою «версию мусульманской веры, которая лучше всего подходит для интеллектуально одарённого верующего» [31, с. 31]. Их музыка становится «океанической», или иначе, превращается в средство достижения личного понимания высшей Истины.

Немного об опере «Комде и Мадан» З. Шахиди. Она стала первой персо-язычной оперой мира. Премьера состоялась в далеком 1964 г. в Душанбе (в столице тогда ещё Таджикской ССР), автором был Зиядулло Шахиди (1914-1985 гг.) – выпускник Московской консерватории им. П.И. Чайковского. Либретто было написано на основе поэмы представителя индийской школы персидской поэзии –

⁸ На языке оригинала (на таджикском-персидском): Бар самоъи рост ҳар кас чир нест, /Луқмаи ҳар му анҷир нест.

Бедила (ум. 1721 г.). Эта опера – посвящение любви музыканта *Мадана* из *Мавераннахра* к индийской танцовщице *Комде*. Поэтому оперу часто представляют, как межрелигиозный диалог (ислам и индуизм). Однако, предполагаю, что диалог в сегодняшнем контексте, это скорее констатация границ, которые мы сами же прочертили. Сплетение поэзии Бедила с музыкой З. Шахиди представляет скорее органичное безграничье. В опере кристаллизуется не только эстетический опыт, требующий внимания к словам, к музыке, это скорее концентрация переливов музыки и смысла; они иногда скрываются в интервалах, жестах. Зиядулло Шахиди часто повторял строки Бедила: «*Нишоти айши ч,ахонро хамин кадар гуфтам, ки ба сояи рами ох,у нишастаму рафтам...*» (Это самый сложный не поддающийся даже дословному переводу стих... в первой строке говорится о «восхвалении радости мира...», и во второй, что «от неё, я умчался, оседлав тень испуганной лани». Это ведь Бедил, самый большой мистик современного поэтического мира!).

Но возвращаясь к «танцам». Из пересказов историков известно, что VII–IX вв. в Центральной Азии – это время принятия ислама. Об этом периоде не говорят, как о времени, когда люди продолжали танцевать. Хотя восхитительные терракотовые статуэтки танцовщиков и танцовщиц того периода из региона (и вокруг него) хранятся в лучших музеях мира. Силуэты танцующих можно увидеть на сохранившихся мозаиках древних Пенджикента, Самарканда, среди руин Афрасиаба, Хулбука [15] и т.д. Разумно будет помнить, что культура ислама в ЦА впитала поэтико-музыкальную традицию, существовавшую в регионе ранее. Ислам был открыт для такого рода синтеза. Приблизительно схожую среду, но в другой географии, описал Рой Чудхури «вся культура доисламской Аравии циркулировала вокруг удовольствий, веселья, музыки, поющих девушек и музыкальных историй» [34, с. 56].

Пусть последующее сравнение покажется некоторым перегибом, тем не менее, рискну: знаменитые суфийские кружения суфиев общины Мавлоно Руми имеют те же корни, т.е. суфии продолжали танцевать по тем же ритмам, что и их предки на мозаиках *Афрасиаба*. И здесь речь не идёт о том, что неправы исследователи, кто настаивает на внутриисламском ритуальном контексте кружений. Однако, читая Руми и наслаждаясь «Танцем дервишей» Шахиди, вы, возможно, сможете соединить «сердцем» двух суфиев, т.к.: «Музыканты бьют в свои бубны, / и моря, пенясь, им аплодируют...»⁹ (пер. Н.Н.). Суфизм унаследовал комплексный аппарат воздействия, созданный путём почти естественного отбора ценностей доисламского и исламского периодов.

И если контекст размышлений напомнил некоторым знаменитые стамбульских «танцующих» дервишей, то это, скорее, по Ницше, лишь «копия утраченного оригинала». Такие танцы утратили органику, которой всё меньше в сегод-

⁹ На языке оригинала (на таджикском-персидском): Мутрибоншон аз дарун даф мезананд¹ Бахрхо дар шурашон каф мезананд.

няшнем «благопристойном» индустриальном обществе. Может быть поэтому Ницше хотел верить в «танцующего Бога» [11], т.к. танцующие дервиши, «когда они освобождаются от [доминирования] рук, они хлопают/Когда они освобождаются от собственного несовершенства они танцуют»¹⁰.

Лишь танцуя как суфий, Ницше мог сказать: «Без музыки жизнь была бы ошибкой». «Маснави Ма'анави» («Поэма о скрытом смысле») начинается с приглашения «слушать» музыку: «Вы слышите свирели скорбный звук? Она, как мы, страдает от разлук. О чём грустит, о чём поет она? «Я со стволом своим разлучена...»¹¹. Музыка – тот самый феномен, который в состоянии подвести к осознанию того, что наши эмоции действуют вне нашего осознанного контроля, и поэтому некоторым казались непонятными кружения Руми, под ритмы мисгар-а (работающего по меди). Когда он, закрыв глаза, централизовался на «тет-а-тет» с Богом, и одновременно двигался.

Мистика «sama» не может стать общедоступной (это не масс-медиа психоз), она не может быть под контролем других. Интеллектуальное «sama» возникает у каждого отдельно (тот самый «тет-а-тет»). С другой стороны, желание контролировать себя, свои желания и желания других («мой мир, мои законы») – это не суфийское видение мира; такой подход выставляет нас самих в самом невыгодном свете, и тогда «танцы» вызывают лишь насмешку.

Суфизм не снижает значимость «я-ты», т.е. внутреннюю «самость»; субъективность человека и его мира в таком «тет-а-тет» сохраняется.

Приглашение к диалогу о теории международных отношений

На недавнем форуме «Восточная Европа: в поисках безопасности для всех» («Минский диалог», 23-25 мая 2018 г.) среди многочисленных секций была та, на которой обсуждалась китайская «Инициатива «Пояс и путь..» [21]. На ней выступила профессор Мунира Шахиди из Таджикского национального университета. Она говорила о «пессимистах и оптимистах, видящих “пояс” с разных сторон; что парадокс в том, что обе стороны всё ещё рассматривают проект с вкраплением непринятия ценностей Другого, тогда как Центральная Азия, традиционно придерживаясь “срединного пути” (аль-васытыя, араб. اةطساولا), может представить иное рассмотрение проекта...».

Данная трактовка позволяет инициировать новое «приглашение», или иначе – обсуждение возможных путей преодоления разрыва между Западом и Востоком. Для такого процесса актуальным остаётся признание права и актуальность международных отношений (МО) работать на пространстве философии и культурологии (что во многом позволяет расширить институциональность

¹⁰ На языке оригинала (на таджикском-персидском): Чун рах,анд аз дасти худ дасти зананд,/ Чун чах,ан аз нук,си худ ракси кунанд

¹¹ На языке оригинала (на таджикском-персидском): Бишнав аз най чун ҳикоят мекунад,/ Аз чудойиҳо шикоят мекунад,/ К-аз найистон то маро бубридаанд,/ Дар нафирам марду зан нолидаанд.

самой философии и самих МО, о чём писал Деррида). Очередной парадокс в том, что «институциональность» не подразумевает границы сфер: где отдельно мышление, и отдельно бытие..., она не определяет предпочтения и обязательства (государство, нации, меньшинства). Институциональность, с учётом много-сферности (и многих географий), и суфийской интерпретации мира в МО может позволить эксперту децентрализовать определённую систему знаний, интегрировав регион и регионализм («срединный путь», о котором говорила М. Шахиди), одновременно «избегая этноцентризма и исключительности... признавая широкую концепцию с нормативными действиями и локальными построениями глобального порядка» [58, с. 3]. Сформировав такое видение, потенциальные члены «общины Руми» смогут размышлять о множественности путей к глобальным МО, и представить человека, с его «войной и миром» без постоянных оглядок на свои и чужие «границы». То, что имел в виду Лев Николаевич, когда писал: «Главное условие движения (абсолютная непрерывность) [и не] отдельные единицы движения» [26].

Читая труды многих исламских мыслителей, поражаешься учёту такого «движения» и умению «вслушиваться» друг в Друга. Они циркулировали идеи через себя, сохраняя актуальность диалога. Диалог и «вслушивание» (или иначе живая «интеллектуальная солидарность» [59]) позволяли Ибн Сину заявить, что Бог является действующей причиной, которая «обусловила необходимостью и не является суверенным действующим» [1, с. 141]. Наш мир возник не по воле Бога, а в силу создавшегося органичного единства: человека и мира. «Вслушиваясь» в такую идею, великий суфий Акбар пишет, что благодаря «человечности... человека, его существованию мир обрёл полноту» [9, с. 63]. Через призму их наследия в нашем «приглашении» звучит не стремление огородиться от европоцентристской западной теории МО, а скорее задуматься об идее «создания пост-западного» проекта МО [58, с. 4]. Такой расклад позволяет учесть три основные ступени, выдвигаемые суфиями-философами: эпистемологический монизм, онтологический нематериализм, методологический эклектизм [58, с. 13]. Восстановления всех трёх ступеней может подвести нас к оформлению нового понимания теории МО. Тому, чего так не хватает на многочисленных конференциях по международным отношениям, включая и упомянутый «Минский диалог».

Немного об интеллектуальной солидарности

В современных государственных институтах Запада – Востока любят повторять: «страны, которые обучают инженеров, будут преобладать над теми, кто готовит юристов». Повальное увлечение и теми, и другими – это одна из глобальных программ по тому же европоцентристскому одностороннему видению развития мира. В Центральной Азии для увеличения числа инженеров, разработчиков ИТ, нанотехнологов и т.д. проектируют многочисленные государственные программы [23]; на Западе, например, в Британии, ориентируют университеты

на принятие такого направления как STEM: то, что увеличивает ВВП (внешний национальный продукт) государства и связано, по мнению политиков, с технологиями, инженерией и т.д. [38]. То же самое происходит в странах Ближнего Востока. Более того, такие программы подводят к тому, что степени в области науки, техники, и математики (того самого STEM) в Объединённых Арабских Эмиратах, Турции и Алжире получают больше девочки, чем в Норвегии, Финляндии и Швеции [62] (и это заметьте, по западным университетским программам). Логично, что такого рода раскладка радует тех, кто печётся о гендере и будущем ВВП. Однако, я о другом беспокойстве. Дело в том, что технократы, создавая машины, сами превращаются в машины [40, с. 399]. Они «скидывают с телеги» ВВП культуру как в ЦА, в России, так и на Западе. Тогда как культура (объединяющая в себе как атеистов, так и интеллектуальных деятелей религиозных институтов) играет решающую роль в сохранении морального импульса (что влияет на устойчивость того самого ВВП).

И всё же инженерно-правовая когнитивная уверенность при всей её необходимости не может стать источником творчества. Для процветания такового человеку нужно «время, место и братья» (zaman, makan, akhwan) [56] (по Ал-Газали), или иначе необходимы те, кто «вслушиваются»: оспаривают, оттачивают, дискусируют. На такой платформе для членов интеллектуальной общины творчество – процесс создания поэм (Руми), миниатюр (Бехзода), музыки (Шахиди) не может быть процессом следования предписаниям Священного писания, скорее, это приближение к божественной силе создания.

Это понимает Ницше, представляя культуру не просто как продукт человеческой деятельности: её формируют человеческий гений – святой, музыкант, художник, философ. Он является наблюдателем истины изначальной космической земли, в нём сокрыто откровение. Он является орудием божественной силы [43, с. 30]. Такой подход, возможно, напомним нам всем, что, с одной стороны, мы все похожи друг на Друга, и одновременно мы все разные, каждый из нас уникален (никто не может быть таким же как тот, кто жил, кто живет, или будет жить). Так возникает возможность «вспомнить» о нашем мире, как о едином, где необходимо «прислушаться» друг к Другу, прощать друг Друга, и учиться друг у Друга. Так как все религиозные традиции разделяют одну метафизическую истину, но каждый из них выражает истину разными ритуалами – символически и социально [40, с. 400]. И естественно, лишь Мавлоно Руми мог подытожить так: «Новые слова могут противоречить старым, хотя содержат то же, что содержали старые, — истину/Но если тебя мучит жажда, какое тебе дело до формы кувшина?» [20].

Список литературы:

1. Абу Али ибн Сина. Т. 1. Абу Али / отв. ред. М. Диноршоев. Душанбе: Дониш, 2005. 969 с.
2. Абу Али ибн Сина. Аш-Шифа. Т. 5. Душанбе: Дониш, 2010. 766 с.

3. Ан-Ниффари, *Китаб ал-Макавиф (фрагменты) / пер. с араб., вступ. статья и коммент. Р.В.Псху // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2012. № 3. С. 264-278.*
4. Баркс К. *Суть Руми. М.: Изд.-во Гаятри, 2007. 672 с.*
5. Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 530 с.*
6. Бертельс Е.Э. *Избр. труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, глав. ред. вост. лит., 1965. 524 с.*
7. Достоевский Ф.М. *Дневник писателя. М.: Digestmedia, 2013. 502 с.*
8. Ибн Араби Геммы мудрости. Гемма мудрости божественной в слове Адамовом; Пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова // *Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 62-76.*
9. Льюис Б. *Заглавие: Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм // Ответственность: Бернард Льюис / пер. с англ. Т. Гутникова. М.: Олимп-Бизнес, 2003. 205 с.*
10. Ницше Ф. *Так говорил Заратустра // Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5-237.*
11. Ницше Ф. *Несвоевременные размышления: о пользе и вреде истории для жизни // Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 158-230.*
12. Ницше Ф. *Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С.47-157.*
13. Нурулла-Ходжаева Н.Т. *Де-колонизация политической границы в философии ислама // Вестник МГИМО. 2017. № 6 (57). С. 87-101.*
14. Нурулла-Ходжаева Н.Т. *«Танцующие» купцы вне империи на Шелковом пути // Вестник МГИМО. 2017. № 1(52). С. 119-139.*
15. Орлова Е. З.Шахиди. *Очерк жизни и творчества. М.: Сов.композитор, 1986. 160 с.*
16. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма. М.: Litres, 2017. 536 с.*
17. Пирен А. *Империя Карла Великого и Арабский халифат. Конец античного мира. М.: Центрполиграф, 2011. 349 с.*
18. *Толковая Библия профессора А.П. Лопухина в 12 т. Т.8. Книжный клуб «Книгобек», 2011. 4804 с.*
19. Фиш Р. *Джалалиддин Руми. М.: Молодая гвардия, 1972. 286 с.*
20. *Джалал ад-дин Руми. Сокровища воспомина-*
- ния. *Суфийская поэзия. / Пер. Л. Тираспольского. М.: ИИФ ДИАС, 1998. 192 с.*
21. Степанянц М.Т. *Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 140-151.*
22. Степанянц М.Т. *Философские аспекты суфизма. М.: Рипол Классик, 1987. 190 с.*
23. Толстой Л.Н. *Война и Мир. М.: Художественная литература, 1968. 185 с.*
24. Хиртенштейн С. *«Моя страсть - к молнии и ее сверканию»: Размышления о Востоке и Западе в контексте учения Ибн Араби // Исламский мистицизм Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2017. № 8. М.: Наука – Вост.лит., Садра, 2017. С. 337-346.*
25. Ходжсон М. *История Ислама. М.: Litres, 2017. 3060 с.*
26. Цицерон Марк Туллий. *О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. 248 с.*
27. Мавлоно Налолуддин машхур ба Мавлави. Китоби «Фиҳи мо фиҳи». Бо тасхех ва хавошии Бадеъуззамони Фурузонфар. Техрон: Амири Кабир, 1368 с.
28. Ahmed S. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton University Press, 2015. 624 p.*
29. Appiah A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers W.W. Norton, 2007. 196 p.*
30. Bhabha H. *The location of Culture. Routledge, 2012. 440 p.*
31. Choudhury M., Roychoudhury M. (Sastri.), *Journal of Asiatic Society: Letters. 1957. Vol. 23. Iss. 2. Music in Islam. 60 p.*
32. Degirmenci K. *Creating Global Music in Turkey. Lexington Books, 2013. 220 p.*
33. Derrida J. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International. New York and London: Routledge, 1994. 198 p.*
34. Derrida J. *The politics of friendship // The Journal of Philosophy. 1988. Vol. 85. No. 11. Pp. 638-640.*
35. Fannon F. *The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 1968. 316 p.*
36. Hatina M. *Where East meets West: Sufism, cultural Rapprochement, and politics // International Journal of Middle East Studies. 2007. No. 39. Pp. 389-409.*
37. Hobson J., Seabrooke L. *Everyday Politics of the World Economy. Cambridge University Press, 2007. 253 p.*
38. Fekete L. *Anti-Muslim Racism // Race & Class. 2004. No. 46 (1). Pp. 3-29.*
39. Fink E. *Nietzsche's Philosophy. A&C Black,*

2003. 184 p.
40. Godrej F. *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*. Oxford University Press, 2011. 256 p.
 41. Groff P. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh University Press, 2007. 256 p.
 42. Leyser C. *Charlemagne, Muhammad and the Fall of Rome* // *History Today*. 2018. Vol. 68. Iss. 3. Режим доступа: <http://www.historytoday.com/conrad-leyser/charlemagne-muhammad-and-fall-rome> (дата обращения: 26.02.2018).
 43. Lewis B. *Communism and Islam* // *International Affairs*. 1954. Vol. 30. No. 1. Pp. 1-12.
 44. Marx/Engels Internet Archive (marxists.org) Online Version: 2000. London, August 5, 1890. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_08_05.htm (дата обращения: 10.02.2018).
 45. Mignolo W. *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 416 p.
 46. Moosa E. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Univ of North Carolina Press, 2006. 368 p.
 47. Pinker S. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. Penguin. 576 P.
 48. Rahman J. *Spiritual Gems of Islam: Insights & Practices from the Qur'an, Hadith, Rumi & Muslim Teaching Stories to Enlighten the Heart & Mind*. SkyLight Paths Publishing, 2013. 230 p.
 49. Rüse J. *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*. V&R unipress GmbH, 2013. 300 p.
 50. *The Sacred Music of Islam: Sama in the Persian Sufi Tradition* // *British Journal of Ethnomusicology*. 1997. Vol. 6. Pp. 1-33.
 51. Salhi K. *Music, Culture and Identity in the Muslim World: Performance, Politics and Piety*. Routledge, 2013. 320 p.
 52. Said E. *Orientalism*. London: Penduin, 1978. 340 p.
 53. Shahi D. *Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary inquiry into epistemological, ontological, and methodological pathways* // *European Journal of International Relations*. 2018. Pp. 1–26.
 54. Shahidi M. *The Impact of the Emergence of Eurasian Art Communities in the Globalizing World* // *International Relations and Diplomacy*. 2016. Vol. 4. No. 3. Pp. 208-217. DOI:10.17265/2328-2134/2016.03.005
 55. Voll J. *Islam as a Special World-System* // *Journal of World History*. Vol. 5. No. 2. Pp. 213–226.
 56. Sajjad H. *Rizvi Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā adrā Shirāzi (d. 1635)* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 2012. Vol. 75. No. 1. Pp. 33-45.
 57. Stoet G., Geary D. *The Gender-Equality Paradox in Science, Technology, Engineering, and Mathematics Education* // *Psychological Science*. 2018. Vol. 29. Iss. 4. Pp. 581-593. DOI: 10.1177/0956797617741719.
 58. Talma M. *The Identity of Temporal Space: Spatial Manifestation of Carnival*. University of Cincinnati, 2012. 118 p.
 59. Gilliot, Cl., Repp, R.C., Nizami, K.A., Hooker, M.B., Lin, Chang-Kuan and Hunwick, J.O. *Ulama* // *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed. / Ed. by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_COM_1278
 60. Wuthnow R. *Communities of Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. Pp. viii, 739.

Об авторе:

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

DECOLONIZATION VIA NEW UNDERSTANDING OF SUFISM

N.T. Nurulla-Khodzhaeva
DOI 10.24833/2071-8160-2018-3-60-139-160

Center for Central Asian Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

In examining such a multi-layered phenomenon as Islam (like any other religion) one finds themselves at the crossroads of competing views, between and beyond orthodox and reformist. A number of "invitations" for decolonization from prominent Sufis allows representing Islam not as a network of horrifying mujahedeens, but as a real and genuine discourse community. The topic of decolonization covers our common East-West colonial heritage as well as the colonial contemporaneity. Thus, in addition to Rumi and Nietzsche, the work relies on philosophers of Khorasan, composers of Tajikistan, and modern Western philosophers of decolonization to build a strong basis for the topic.

Sufi decolonization not only provides an opportunity to imbue the Platonic project on the connection between ontology and epistemology but also produces a possibility for constructive awareness of everything that was, and is, for the benefit of me-you, community, and communion of communities. This vision indicates the need for a multitude of combinations of knowledge and experiences, as well as for consideration of constant movements of the former and the latter. The lack of "multiplicity" in today's world pushes us to a place, where we might at once get used to devices that "think" for us and "listen" to each other for us. The simplicity of such a picture is that this vision of society (and history) does not blame current "deafness," but rather proposes for all of us, not only Muslims, to recognize the need to "return" to the ability to "listen" to each other. Within this framework, the article demonstrates the significance of the art of listening (as in the Arabic, sama), which embodies a double mysticism - the ability to listen with both ears and heart. On this basis the project of the intellectual community is being proposed; a project rooted in an organic unity of man and the world, which Ibn Sina described as *odam va olam* (in Tajik-Persian language).

In these series of "invitations" through the prism of the heritage of east-west philosophy, there is an aim not to shelter oneself from the Eurocentric western theory of International Relations (IR), but rather to provide an opportunity to think about building a "post-Western" project, or otherwise a project based on the union between man and world (in Tajik-Persian, *odam va olam*).

Key words: decolonization, Rumi, Ibn Sina, Nietzsche, Islam, Sufism, Central Asia, Middle East, sama, International Relations.

References

1. *Abu Ali ibn Sina*. Vol. 1. Abu Ali / Ed. by M. Dinorshoev. Dushanbe, Donish Publ., 2005. 969 p. (In Russian)
2. *Abu Ali ibn Sina*. Ash-Shifa. Vol. 5. Dushanbe, Donish Publ., 2010. 766 p. (In Russian)
3. An-Niffari, Kitab al-Makavif (fragmenty) / Transl. from Arabic, Introduction and comments of R.V.Pskhu. *Ishrak. Yezhegodnik islamskoy filosofii* [Annual Islamic; Yearbook of Islamic philosophy], 2012, no. 3, pp. 264-278. (In Russian)
4. Barks K. *Sut Rumi* [Meaning of Rumi]. Moscow, Gayatri Publ., 2007. 672 p. (In Russian)
5. Bakhtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednekovyaya* i *Renessansa* [Creativity Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1965. 530 p. (In Russian)
6. Bertels Ye.E. *Izbr. trudy. Sufizm i sufiyskaya literatura* [Select works. Sufizm and Sufi literature]. Moscow, Nauka, glav. red. vost. lit. Publ., 1965. 524 p. (In Russian)
7. Dostoevskiy F.M. *Dnevnik pisatelya* [Diary of the writer]. Moscow, Directmedia Publ., 2013. 502 p. (In Russian)
8. Ibn Arabi Gemmy mudrosti. *Gemma mudrosti bozhestvennoy v slove Adamovom* [The gem of wisdom is divine in the Adam's word]. Transl. from Arabic and comments by A.V. Smirnova.

- Ishrak: ezhegodnik islamskoy filosofii - *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2012, no. 3. Moscow, Vost. lit. Publ., 2012. Pp. 62-76. (In Russian)
9. Lewis B. *Middle East and the West*. Harpercollins College Div, 1968. 164 p. (Russ. ed.: Lyuis B. Zaglavie: Chto ne tak? Put Zapada i Blizhnego Vostoka: progress i traditsionalizm. Otvetstvennost: Bernard Lyuis / transl. by T. Gutnikova. Moscow, Olimp-Biznes Publ., 2003. 205 p.)
 10. Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1891. (Russ. ed.: Nitsche F. Tak govoril Zarathustra. Fridrikh Nitsche, sochineniya v 2-kh tomakh. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., 1990. Pp. 5-237.)
 11. Nietzsche F. *Unzeitgemässe Betrachtungen, 1872—1876. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, 1874 (Russ. ed.: Nitsche F. Nesvoevremennyye razmyshleniya: o polze i vrede istorii dlya zhizni. Fridrikh Nitsche, sochineniya v 2-kh tomakh. Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 1990. Pp. 158-230.)
 12. Nietzsche F. *Die Geburt der Tragödie*, 1872 (Russ.ed.: Nitsche F. Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimism. Fridrikh Nitsche, sochineniya v 2-kh tomakh. Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 1990. Pp. 47-157.)
 13. Nurulla-Khodzhaeva N.T. De-kolonizatsiya politicheskoy granitsy v filosofii islama [Decolonisation of political borders of Central Asia]. *MGIMO Review of International Relations*, 2017, no. 6 (57), pp. 87-101. (In Russian)
 14. Nurulla-Khodzhaeva N.T. «Tantsuyushchie» kuptsy vne imperii na Shelkovom puti [«Dancing merchants» out of Empires on the Silk Road]. *MGIMO Review of International Relations*, 2017, no. 1(52), pp. 119-139. (In Russian)
 15. Orlova Ye. *Z.Shakhidi. Ocherk zhizni i tvorchestva* [Z.Shahidi. On life and Creativity]. Moscow, Sov.kompozitor Publ., 1986. 160 p.
 16. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975. 535 p. (Russ. ed.: Shimmel A. Mir islamskogo mistitsizma. Moscow, Litres Publ., 2017. 536 p.)
 17. Pirenne H. *Mohammed and Charlemagne*. New York, W.W. Norton, 1939. 293 p. (Russ. ed.: Piren A. Imperiya Karla Velikogo i Arabskiy khalifat. Konets antichnogo mira. Moscow, Tsentrpoligraf Publ., 2011. 349 p.)
 18. *Tolkovaya Bibliya professora A.P. Lopukhina v 12 t.* [The Explicit Bible of Professor A.P. Lopukhin in 12 vol.]. Vol.8. Moscow, Knizhnyy klub “Knigovok”, 2011. 4804 p. (In Russian)
 19. Fish P. *Dzhalaliddin Rumi*. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 1972. 286 p. (In Russian)
 20. *Dīvān-e Šams-e Tabrīzī (Russ. ed.: Dzhalal ad-din Rumi. Sokrovishcha vspominaniya. Sufiyskaya poeziya / Transl. by L. Tiraspol'skiy. Moscow, IIF DIAS Publ., 1998. 192 p.)*
 21. Stepanyants M.T. Chelovek v traditsionnom obshchestve Vostoka (opyt komparativistskogo podkhoda) [Man in the traditional society of the East (experience of the comparative approach)]. *Voprosy filosofii*, 1993, no. 3, pp. 140-151. (In Russian)
 22. Stepanyants M.T. *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical aspects of Sufism]. Moscow, Ripol Klassik Publ., 1987. 190 p. (In Russian)
 23. Tolstoy L.N. *Voyna i Mir* [War and Peace]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1968. 185 p. (In Russian)
 24. Khirtenshteyn S. «Moya strast - k molnii i ee sverkaniyu»: Razmyshleniya o Vostoke i Zapade v kontekste ucheniya Ibn Arabi [My Passion for Lightning and Its Glittering]: Reflections on the East and the West in the Context of the Teaching of Ibn Arabi]. *Islamskiy mistitsizm Ishrak. Yezhegodnik islamskoy filosofii* [Islamic mysticism Ishraq. Yearbook of Islamic philosophy], no. 8. Moscow, Nauka - Vost.lit., Sadra Publ., 2017. Pp. 337-346. (In Russian)
 25. Hodgson M.G. S. *The Venture Of Islam*. University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A., 1974. Vol. 1-3. 539 p. (Russ. ed.: Khodzhsan M. Istoriya Islama. Moscow, Litres Publ., 2017. 3060 p.)
 26. Cicéron, *Caton l'Ancien (De la vieillesse)*. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de

- l'Association Guillaume Budé, Paris: Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, 1961. 194 p. (Russ. ed.: Tsitseron Mark Tulliy. O starosti. O družhbe. Ob obyazannostyakh. Moscow, Nauka Publ., 1993. 248 p.)
27. Mavlono Naloluddin mashkhur ba Mavlavi. *Kitobi «Fikhi mo fikhi». Bo taskhekh va khavoshii Badeuzzamoni Furuzonfar* [Mavlono Naloluddin is famous for Mavlavi. Book of ours. With the help of the Fallujahm of Badakhshan]. Tekhron, Amiri Kabir Publ., 1368 p.
 28. Ahmed S. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2015. 624 p.
 29. Appiah A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. W.W. Norton Publ., 2007. 196 p.
 30. Bhabha H. *The location of Culture*. Routledge Publ., 2012. 440 p.
 31. Choudhury M., Roychoudhury M. (Sastri.). *Journal of Asiatic Society: Letters*, 1957, vol. 23, iss. 2. Music in Islam. 60 p.
 32. Degirmenci K. *Creating Global Music in Turkey*. Lexington Books, 2013. 220 p.
 33. Derrida J. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York and London: Routledge, 1994. 198 p.
 34. Derrida J. The politics of friendship. *The Journal of Philosophy*, 1988, vol. 85, no. 11, pp. 638-640.
 35. Fannon F. *The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press Publ., 1968. 316 p.
 36. Hatina M. Where East meets West: Sufism, cultural Rapprochement, and politics. *International Journal of Middle East Studies*, 2007, no. 39, pp. 389-409.
 37. Hobson J., Seabrooke L. *Everyday Politics of the World Economy*. Cambridge University Press, 2007. 253 p.
 38. Fekete L. Anti-Muslim Racism. *Race & Class*, 2004, no. 46 (1), pp. 3-29.
 39. Fink E. *Nietzsche's Philosophy*. A&C Black Publ., 2003. 184 p.
 40. Godrej F. *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*. Oxford University Press, 2011. 256 p.
 41. Groff P. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh University Press, 2007. 256 p.
 42. Leyser C. Charlemagne, Muhammad and the Fall of Rome. *History Today*, 2018, vol. 68, iss. 3. Available at: <http://www.historytoday.com/conrad-leyser/charlemagne-muhammad-and-fall-rome> (accessed: 26.02.2018).
 43. Lewis B. Communism and Islam. *International Affairs*, 1954, vol. 30, no. 1, pp. 1-12.
 44. *Marx/Engels Internet Archive* (marxists.org) Online Version: 2000. London, August 5, 1890. Available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_08_05.htm (accessed: 10.02.2018).
 45. Mignolo W. *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press Publ., 2000. 416 p.
 46. Moosa E. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Univ of North Carolina Press Publ., 2006. 368 p.
 47. Pinker S. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. New York, Penguin Publ. 576 p.
 48. Rahman J. *Spiritual Gems of Islam: Insights & Practices from the Qur'an, Hadith, Rumi & Muslim Teaching Stories to Enlighten the Heart & Mind*. SkyLight Paths Publ., 2013. 230 p.
 49. Rüse J. *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*. V&R unipress GmbH, 2013. 300 p.
 50. The Sacred Music of Islam: Sama in the Persian Sufi Tradition. *British Journal of Ethnomusicology*, 1997, vol. 6, pp. 1-33.
 51. Salhi K. *Music, Culture and Identity in the Muslim World: Performance, Politics and Piety*. Routledge, 2013. 320 p.
 52. Said E. *Orientalism*. London, Penduin Publ., 1978. 340 p.
 53. Shahi D. Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary inquiry into epistemological, ontological, and methodological pathways. *European Journal of International Relations*, 2018. Pp. 1-26.
 54. Shahidi M. The Impact of the Emergence of Eurasian Art Communities in the Globalizing World. *International Relations and Diplomacy*, 2016, vol. 4, no. 3, pp. 208-217. DOI:10.17265/2328-2134/2016.03.005
 55. Voll J. Islam as a Special World-System.

- Journal of World History*, vol. 5, no. 2, pp. 213–226.
56. Sajjad H. Rizvi Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 2012, vol. 75, no. 1, pp. 33-45.
 57. Stoet G., Geary D. The Gender-Equality Paradox in Science, Technology, Engineering, and Mathematics Education. *Psychological Science*, 2018, vol. 29, iss. 4, pp. 581-593. DOI: 10.1177/0956797617741719.
 58. Talma M. *The Identity of Temporal Space: Spatial Manifestation of Carnival*. University of Cincinnati, 2012. 118 p.
 59. Gilliot, Cl., Repp, R.C., Nizami, K.A., Hooker, M.B., Lin, Chang-Kuan and Hunwick, J.O. Ulama. *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed. / Ed. by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_COM_1278
 60. Wuthnow R. *Communities of Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. Pp. viii, 739.

About the author:

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