

WUQUF YELBASY: ISLAMIC MYSTICISM AND KAZAKH DEMOCRACY

Sergey Grigorishin

ORCID: 0000-0002-2509-6382

DOI: 10.36169/2227-6068.2023.01.00007

Abstract. *The proposed study offers an interpretation of the Yelbasy title as a symbolic status for the first president of Kazakhstan, Nursultan Nazarbayev, and the ideological and philosophical posits behind it. The author analyzes the Yelbasy ideology through the lens of the concept of wuquf, which typically refers to wukuf bi-Arafah, standing on the holy Mount Arafat, the central part of the Islamic ritual of hajj. In this study, however, this concept is presented not in a ritualistic but in an eschatological context, providing specific meaning to the title.*

This study offers an interpretation of the Yelbasy title as a symbolic status for the first President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev, and the ideological and philosophical postulates behind it. The author analyzes the Yelbasy ideology through the prism of the concept of vukuf, which, in an eschatological sense, is understood as standing on the Last Judgement. The hypothesis of the study suggests the existence of a relationship between the Yelbasy title and the concept of vukuf. The author analyzes this relationship in terms of the philosophies of al-Farabi, Abay, and Khoja Ahmed Yassawi—within the context of political theology and the theory of demodernization.

Keywords: *Kazakhstan, Nazarbayev, democracy, Yelbasy, demodernization, eschatology, vukuf, salvation*

The full-text article is available in Russian.

**ВУКУФ ЕЛБАСЫ:
ИСЛАМСКАЯ МИСТИКА И КАЗАХСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ**

Сергей Григоришин
ORCID: 0000-0002-2509-6382

***Аннотация.** Данное исследование предлагает расшифровку титула «Елбасы» как символического статуса первого президента Казахстана Нурсултана Назарбаева и стоящих за ним идеологических и философских постулатов. Автор анализирует идеологию Елбасы через призму понятия «вукуф», которое в эсхатологическом смысле понимается как стояние на Страшном суде. Гипотеза исследования предполагает наличие взаимосвязи между титулом Елбасы и понятием вукуф. Автор анализирует данную связь в терминах философии аль-Фараби, Адая и ходжи Ахмеда Яссави – в контексте политической теологии и теории демодернизации.*

***Ключевые слова:** Казахстан, Назарбаев, демократия, Елбасы, демодернизация, эсхатология, вукуф, спасение*

*В Судный день, чтобы быть ближе к Всевышнему,
Я сбежал от высокомерных, самоуверенных гордецов.*
Ходжа Ахмед Яссави

Концептуальное вступление

Политическое устройство Казахстана, основанное на лидере нации, как правило рассматривается с экзотерической позиции, существующей по умолчанию, поскольку сложно представить политическую философию в эзотерической трактовке. Несмотря на все возможные преграды, мы рискнем пойти по этому тернистому непроторенному пути. Феномен Елбасы интересен нам не сам по себе, а в контексте эсхатологических установок, которые, как нам представляется, свойственны бывшему президенту Казахстана. Эта гипотеза станет нам путеводной нитью в долгом путешествии по тайникам души Елбасы.

Судный день и Елбасы

В каламе – исламском методе рационального разбора положений ислама – существует труднопереводимое на западные языки понятие *вукуф*, отражающее специфику исламской эсхатологии. В соответствии с заложенными в него представлениями, события накануне конца света описываются как *стояние*.

Стояние (*вукуф*) в ожидании Суда, которое обычно подразумевают в словах Корана о грядущем «великом страхе». (Коран 21:103)

Оно продолжится, по разным преданиям, от сорока до пятидесяти тысяч лет. На протяжении всего этого времени люди будут стоять «как вкопанные», без еды и питья. Сам Суд начнется после того, как к Господу с соответствующей просьбой обратится пророк Мухаммад, единственный из посланников Божьих, удостоенный права на это великое заступничество, избавляющее людей от страшного ожидания» (Ibragim 2013: 166).

Стояние и *вукуф* можно объяснить следующим образом: стояние – это способ парализованного бытия в мире, способ существования человека в грехе, форма обездвиженной экзистенции. *Вукуф* означает окончание существования самой сущности, ожидание непрерывного и неподвижного бытия, принятие окончательного решения о ее судьбе после смерти. Экзистенция в безвременном стоянии парализована страхом возможности прекращения своего бытия. Выносящий вердикт Судья оглашает окончательное решение о продолжении или прекращении бытия экзистенции.

В обычные времена, когда действуют теологические правила, *вукуф* понимается как часть хаджа – стояние в долине Арафат с молитвой, когда привычное положение вещей регулируется календарным временем и исламскими праздниками. В преддверии Страшного суда *вукуф* может рассматриваться как теологическая разновидность *шимиттовского чрезвычайного положения*. Взгляд на понятие *вукуф* с этой стороны одновременно

проливает свет на традиционное понимание *вукуф* как репетиции способа существования в преддверии Страшного суда.

В отличие от суннизма, католицизм, по крайней мере в виде теологии монахов-францисканцев, сложившейся к XIII веку, не имеет понятия, эквивалентного *вукуф*. В частности, мысли Бонавентуры были погружены в проблему обретения бессмертия только достойными мужчинами, в чью земную жизнь роковым образом проникло греховное поведение. В седьмой части «Бревилोकвия» теолог отдельно обсуждает тему состояния людей в преддверии Страшного суда. Бонавентура пишет, что Страшный суд предваряют кара чистилища и ходатайства церкви. Хотя тематика чистилища задает тон его эсхатологическим представлениям, но при всем этом отсутствует уже известное нам суннитское «остолбенение» перед грядущей карой Господа.

Описание чистилища напоминает infernalную карту туристического маршрута по подземному миру, путника, изучающего местные достопримечательности. Нечто общее между францисканцами и суннитами мы видим в их обоюдной уверенности, что сразу после физической смерти человека ждет испытание в виде телесных и душевных страданий. Но в то же время Бонавентура предлагает ввести классификацию присутствующих в чистилище на тех, кто испытывает большую или меньшую боль.

Относительно кары чистилища должно придерживаться следующего. Огонь чистилища есть огонь телесный, от которого только душа праведников, которые в сей жизни не совершили в полноте достойного покаяния и возмещения, страдает в большей или меньшей степени, в зависимости от того, больше или меньше из того, должно быть попалено огнем, они взяли с собой из сей жизни. Страдают же менее тяжело, чем в аду, и более тяжело, чем в этом мире; но не так тяжело, чтобы не надеяться и не знать, что они не в аду, хотя возможно, что из-за величины кары они этого иногда не замечают. Этим же страданием, причиняемым телесным огнем, душа очищается от вины, и накипи, а также от последствий грехов; и, когда очистится от них, немедленно покидает [чистилище] и вводится во славу рая. (Bonaventura 2018: 353)

Бонавентура не описывает событие покаяния, предшествующее входу в чистилище, что вызывает недоумение, учитывая зависимость посмертной судьбы человека от раскаяния. Калам строит свою эсхатологию на прижизненном покаянии, чтобы, когда в преддверии Страшного суда Бог остановит все движение на земле, обездвиженные тела заранее имели надежду на спасение в вечной жизни после завершения *стояния-вукуф*. Отголоски такой трактовки смерти перед жизнью можно найти в экзистенциальной мысли XX века.

Чем менее человек сущее, тем меньше он окостеневает в сущем, в качестве которого себя обнаруживает, тем ближе он подходит к бытию. (Heidegger 2020: 223)

Чем ближе последние времена, тем яснее для католической теологии и связанной с ней философии (Местр, Доносо Кортес, Шмитт, Хайдеггер) значение способа бытия экзистенции в виде «окостевания», «замирания» или даже «паралича» в ожидании Страшного суда. Однако, когда человеческое бытие выходит из состояния «ступора», «размораживает» экзистенцию для подчинения себя решению Судьи о своей посмертной судьбе, каждое «движение», любое «метание» уже не имеют никакого смысла. К дате Суда все уже предreshено. Чтобы выразить эту мысль, Хайдеггер намеренно переходит на темный гераклитов язык, отваживая от себя привязавшихся к философии любителей пустой ясности.

Приближение и бегство, пришествие и выдвигание, или простое сутствие богов; для нас в господствующем бытии, т. е. в начале и в бытии власти над этим свершением, чья начальная власть завершения показывается как последний Бог. В его подаче намек само бытие, событие как таковое, становится впервые зримым, и это свечение нуждается в основывании существа истины (как просвета и сокрытия) и в их последнем укрытии в измененных формах сущего. (Heidegger 2020: 101)

«Укрытие» одинокого человеческого бытия или бытия системы богов (Шеллинг) является искусственной «заменой» чистилища. Насущная потребность в укрытии как месте пребывания в «санатории Феллини» вызвана той же причиной, по которой европейская философия стала оперировать категориями спасения.

Тем не менее, понятие *вукуф* было и навсегда осталось оригинальным понятием суннитской теологии, не имеющее за пределами ислама серьезного значения. Католическая и экзистенциалистская теологические системы в лучшем случае содержат лишь первые ростки представлений о стоянии пред Господом в час Страшного суда. Ислам предложил разработку *вукуф* в предельной своей глубине.

Чем меньше мы понимаем изучаемый феномен и осознаем его устройство, тем более простым и недостойным внимания он нам представляется. Переход от эсхатологии к политике может показаться неоправданным, если не верить в чудо политического апокалипсиса.

Ветхозаветные и новозаветные пророчества единогласно утверждают о приходе псевдопророков в Последние дни. С этой точки зрения, когда политологи предсказывают ближайшее геополитическое будущее, они легко вступают в библейский дискурс. Индустриальными темпами политологи создают продукты в виде аналитических записок об «авторитаризме» и «тоталитаризме» стран третьего мира. Целью предложенного дискурса не является осмысление почти «первобытных» взглядов тиранов, узурпировавших полноту власти и правящих безнадежно темным народом железной рукою. Ироничное настроение политического эксперта лишь подчеркивает глубину умышленно невысказанной мысли. Эксперты прогнозируют события на год, месяц, день и даже час вперед, играя роль «слуг Антихриста» из *Откровения* Иоанна Богослова.

Казахстан в глазах «экспертов» – это «жузы и цветная металлургия».

Однако мы не замечаем, что как только свет прожекторов отводится от Казахстана, и информационные поводы текущей повестки дня сосредотачиваются на других регионах бывшего Союза, Казахстан мгновенно блекнет в глазах знатоков современной геополитики. Последний шанс вспомнить о Казахстане был при упразднении Токаевым титула «Елбасы», но зарубежной публике было уже не до этого.

Именно по этой причине я решился взяться за непопулярную тему и понять, *что происходит в голове «восточного деспота», «автократа» и «тирана».*

В книгах Елбасы Назарбаева я вижу осмысление окружающего мира глазами азиатского суверена. Само слово «Елбасы» происходит из историософии Назарбаева. Свойственный ему элитаризм приписывает мудрость нации ограниченному числу ее представителей. Отец нации – это собранный в единый образ суверен, политик, мудрец, историк и философ. Однако предложенное предварительное определение понятия «Елбасы» имеет один существенный недостаток. Мы упускаем из виду первейшее звено в цепи определений. В тени остается сложный религиозный мир Назарбаева, неуловимый и недоступный без погружения в мистические глубины суфизма.

Вопреки всему, простое описание системы взглядов Назарбаева вряд ли можно считать единственной целью исследования. Мой подход к текстам Елбасы основан на эсхатологических принципах, что обосновывает введение понятия *вукуф* в данное исследование. Я намерен доказать, что историософия Назарбаева, как и направление его политического поведения на протяжении последних 20 лет, глубоко пропитаны апокалиптическими страхами. *Вукуф-стояние*, как центральное эсхатологическое понятие мистического ислама, поможет нам раскрыть религиозную сторону воззрений Елбасы. Мы увидим, что Назарбаев полностью осознавал значение выражения «держат ум во аде» и что именно это состояние «страха божия» в одиночестве пред Богом, в момент осуждения суверена, а не «борьба за власть и ресурсы», определило модель поведения Назарбаева в самые последние годы и привело его к постепенному отречению от власти. В наши дни Назарбаев собственными руками создает эпос о себе, полагая, что эта придуманная им история послужит ему оправданием на Страшном суде.

Мы не забываем, что Нурсултан Назарбаев для политической философии представляет интерес прежде всего как «азиатский тиран», а не как казахский философ или исламский мистик.

Далее я разберу аспекты понятия «Елбасы» в рамках «магического квадрата», включающего в себя четыре пересекающиеся понятия: исламская теология калам, понятие «вукуф» как центральное понятие исламской эсхатологии, политическая теология и теология политики в качестве западного философского эквивалента теологии калама, и, наконец, возможно не совсем очевидная точка пересечения западной и восточной теологических систем – понятие демодернизации. Наш квадрат можно представить и в виде круга, и тогда циклическое развитие политического процесса неизбежно приводит от раздражающей

современное сознание демодернизации к главному ее результату – эсхатологическому завершению истории.

Современный мир является ареной столкновения экономической и политической тирании. Первая критикует идею суверенитета, так как она замедляет развитие глобального рынка, а вторая защищает идею суверенитета с целью добиться своего места под солнцем на глобальном рынке.

Идея суверенитета в своем первоначальном значении – как неотъемлемое политическое право государства на независимость – некоей «невидимой рукой» была преобразована в сложный и трудно объяснимый конструкт «суверенизма». Рукам того же фокусника принадлежит идея преобразовать понятие национальной независимости государства и его превращения в понятие «национализма».

Зло имеет множество проявлений, однако тоталитарные режимы, проповедующие политику прямого физического насилия над гражданами, представляют собой меньшее зло по сравнению с непроницаемой таинственностью доминирующего дискурса знания. Политическая философия редко способна предложить оригинальную интерпретацию геополитики, биополитики и даже просто политики в противовес одномерности политологии. В отличие от нее, политическая теология прошлого века была уникальным примером иного взгляда на мир; парадоксальным образом существует преемственность между политической теологией и ее прямым противником – теологией политики.

Более ранняя история этого понятия мне неизвестна, кроме версии, которую я впервые встретил в работах Михаила Минакова (см., например: Минаков 2021). Если упростить различия между ними до метафоры, обе теологии фокусируются на *метафизическом отблеске* образа суверена: Шмитт сакрализирует этот образ, тогда как Минаков, выступая против насилия над личностью, видит в суверене источник порабощения личности и отчасти даже «демонизирует» образ суверена.

В качестве предварительного определения нам будет полезна следующая формулировка: политическая теология подчиняет индивида суверену, теология политики ищет пути освобождения индивида из-под власти суверена. Политическая теология принимает во внимание только личность суверена, в центре теологии политики находится фигура индивида, сопротивляющегося своеволию суверена. Политическая теология экспроприирует у индивида образ личности, внушая обществу мысль, что лишь суверен имеет право обладать статусом личности. Подразумевается, что индивид добровольно делегирует суверену статус единственной существующей в мире личности, взамен получая право жить в забвении бытия.

Таким образом, в общей картине политической жизни из библейских глубин возникает образ гоббсовского Левиафана, и, следовательно, политическая теология приобретает формы религиозной тирании. Суверены Центральной Азии, включая территорию Казахстана, опираются на скрытые от глаз толпы источники власти, а потому азиатский суверенизм легко встраивается в теологию Карла Шмитта.

Когда мы слышим рёв Левиафана, то не видим десницы того, кто готов был в мифические времена этому монстру противостоять. Пресловутая «экзистенциальная угроза» государству на поверку оказывается экзистенциальной угрозой возвращенному суверену Левиафану. Экзистенциальная философия, а теология политики, выступающая в этом случае в роли прямой приемницы экзистенциализма, считают свободу неотъемлемым правом индивидуальной человеческой экзистенции. Политическая теология переворачивает наизнанку свободу выбора способа бытия индивида, сущностным образом интегрированную в экзистенцию, сводя многообразие возможных способов бытия индивида к неизбежности видеть свое бытие как тотальное *«бытие-в-государстве»*. Государство собственной непререкаемой волей превращает экзистенциальную угрозу индивиду в экзистенциальную угрозу своему существованию. Суверен, как бы, отбирает у личности право на экзистенциальный выбор, наделяя себя единоличным правом его осуществления.

Приведенные формулировки, однако, требуют существенной детализации, поскольку они недостаточно отражают сложность устройства как политической теологии, так и теологии политики.

Предварительно хотелось бы отметить некоторую неустойчивость теологических основ у Шмитта и Минакова. Развитие новой мысли продвигается неуверенными шагами, хотя интуиция, заложенная в политико-теологической теории, дает обоим мыслителям четкий ориентир для продвижения вперед. Эта неустойчивость оснований может быть истолкована как право индивида на сомнение и смену точки рассмотрения феномена политической власти.

Отмеченную неустойчивость теологических оснований легче всего продемонстрировать читателю на примере «Левиафана» Шмитта, который, помимо своей воли, превратился из серого кардинала тотальной юридической системы в «югославского партизана», действующего в мире западного либерализма. Фактически, сегодня Шмитт стал своеобразным «мостом» между правой и левой антилиберальной мыслью. Два призрака коллективного авторитарного суверенизма – неомарксизм и неоконсерватизм – по велению гегелевского «духа времени» стали опорой свободного мышления послевоенного семидесятилетия.

Нельзя отрицать, что до сих пор мистическая сторона политической теологии не получила заслуженного признания, за исключением Агамбена. Суверен у Шмитта – апокалиптическая и сотериологическая фигура, являющаяся единственно верной точкой отсчета юридического понятия «чрезвычайного положения». Порой удивительно, что находясь в эпицентре такого чрезвычайного положения, мы не способны осмыслить его эсхатологическую природу, в то время как Шмитт или его критики, например, Лео Штраус, не устают намекать нам на эсхатологическую сторону геополитической обстановки.

Феномен Елбасы невозможно рассмотреть вне мистического и эсхатологического контекста, и поэтому мы вынуждены затронуть предварительное рассуждение о том, какие горизонты раскрывает политическая теология.

В конечном счете понятие Судного дня органично вписывается в юридическую терминологию Шмитта, а не только в традиционные и по своей теолого-политической природе католические системы, такие как теология Фомы Аквинского, Бонавентуры или Хайдеггера.

Давайте рассмотрим, например, как точно Шмитт описывает состояние «твари дрожащей» в «эпоху» пандемии. Предваряя ход дальнейшего изложения, невозможно удержаться от легкой шутки о том, насколько понятие Достоевского того, кто «право имеет», совпадает со шмиттовским «сувереном». Итак, пророчество Карла Шмитта о пандемии.

Возрастающий страх индивидуумов, дрожащих за свою жизнь, конечно, вызывает появление Левиафана, некой новой власти, но он скорее заклинает появление нового Бога, а не творит его. Поэтому новый Бог трансцендентен всем отдельным партнерам по договору, а также всей их совокупности, — конечно, трансцендентен только в юридическом, а не в метафизическом смысле. (Schmitt 2006: 151)

«Новый Бог» Шмитта, который также является «Смертным Богом» Гоббса, уже вступил в свои права; мы наблюдаем их проявления в тысячах аспектов микрофизики власти, от турникетов до медицинских масок.

Ведь трудноразрешимая проблема — как подчинить мятежное и себялюбивое человеческое существо единой социальной общности — разрешается, в конце концов, лишь с помощью человеческого разума. (Schmitt 2006: 156)

Здравый смысл покинул людей мгновенно. Оказалось, что получить гарантию физического здоровья можно лишь обменяв её на метафизическую свободу, которая являлась единственной приемлемой валютой в мире «биолевиафана». Травля Агамбена показала, насколько выродился мир интеллектуалов, и это тоже предвидел Шмитт.

Всякая попытка противодействовать Левиафану — этому могущественному, сокрушающему всякое сопротивление, технически совершенному механизму отдачи приказаний — в практическом плане абсолютно бесперспективна. (Schmitt 2006: 173–174)

Геополитические войны, пришедшие на смену биополитике, совсем не предполагали, что высказываться имеет право каждый, и эта площадка для высказывания мнения индивида — результат многовековой борьбы европейцев. «Страх съедает душу» — название фильма Фассбиндера, которое как нельзя точнее демонстрирует жизнь индивида внутри Левиафана. Индивиду стала присуща страшнейшая амнезия — он почему-то забыл, что настоящая война идет не между государствами, а между всеми государствами и всеми индивидами. «Каток» общественного мнения продолжает сметать как старые, так и новые шаткие мыслительные конструкции, робко высказывающих собственное мнение. Идея налога для богатых у одного и защита классической этики у другого мгновенно вызвали грозный рык Левиафана.

Перед неумолимым, все в равной мере подчиняющим своему «закону», государством – Левиафаном блекнут все сословия и всякое сопротивление. (Schmitt 2006: 174)

Нет смысла говорить о новом тоталитаризме, он никогда не сходил со сцены, но есть смысл породить в себе крик отчаяния от осознания того, какими темпами из мира исчезают индивиды, знающие секрет метафизической свободы. Их уничтожение одинаково выгодно глобальным и национальным левиафанам. Первым – с точки зрения обеспечения одномерности информационного потока, за ровный шум которого отвечает каста лояльных экспертов; вторым – чтобы не было ни одного философа в государстве, кроме единственного философа – Суверена. В этом смысле рассказанная нами история Елбасы – не рудимент отжившего премодерна, а первая ласточка надвигающихся новых апокалиптических времен.

Такое понимание нового властного дискурса по-своему ощутил Минаков в небольшом эссе «Бестиарий левиафанов».

Теорий государства много. Все они – продукт политического воображения, особой человеческой способности, объединяющую опыт с мышлением, а фантазии – с творческой волей. И среди них есть одна, которая основана на опыте, сравнимом с нашим [...]. Наш опыт родственен опыту, положенному Гоббсом в основание теории государства. Речь идет о подходе, чья оптика позволяет увидеть в государстве «рукотворного земного бога», левиафана. (Minakov 2020)

Интуицию Минакова я понимаю в том смысле, что Левиафан существует: он создан человеческим воображением, но человеческое воображение потеряло контроль над созданным им образом, и отныне Левиафан – безусловно, конструкт человеческой мысли – стал управлять человеческим воображением, давно претендуя еще на один регион: человеческую индивидуальную и коллективную память. Теология политики Минакова актуализирует близкий Гоббсу темный лик Левиафана, а тем самым, воздавая должное образу зверя из морской пучины, возникшего в «воображении» Иова. Сон – иллюзия, но страх от кошмара – реальность. Левиафан, рожденный человеческим воображением, уже давно вышел за рамки иллюзорности и своими действиями оказывает реальное влияние на мир. Шмитт даже намекает на трансцендентность Левиафана. Государство индивидов, превращаясь в Левиафана, породило «трансцендентный остаток». «Порядок государства заключен в нем самом, а не вне него» (Schmitt 2006: 177). Опасность окружает индивида везде, а «безопасность бывает только в государстве» (Schmitt 2006: 179). А главное, «государство вбирает в себя всю рациональность и всю законность» (ibid.). Пророчества Шмитта описывают не «тоталитарные системы» XX в.; под это описание подходит вообще любое государство, независимо от того, какую роль оно занимает на геополитической шахматной доске. Левиафан с одинаковым спокойствием поглощает и колонии, и метрополии. Поэтому нет смысла искать правды, справедливости и защиты у государств-изгоев: под маской гонимой державы мы видим лик того же Левиафана.

Шмитт и Минаков, каждый основываясь на своих предпосылках и исходя из своей системы понятий, осознали теологическую природу государства. Когда в общественное сознание инфильтрируется атеизм, должна быть инстанция, воплощающая в себе теизм. Меня всегда удивляло, с какой легкостью философы жонглировали страшным словосочетанием Гоббса «Смертный Бог». Настоящее *tremendum*, в понимании Рудольфа Отто, я увидел только в трудах Шмитта и Штрауса. Подобное осознание страха перед Левиафаном в восприятии ныне живущих философов я встречал лишь у Жижека, Агамбена и Минакова. Приведу высказывание лишь последнего из них.

Левиафан – это и есть «бог», стерегущий нас от нашего же зла; это гарант нашей жизни, собственности и некоторых остатков свободы, собственно составленный из навсегда кусочков запретного. (Minakov 2020)

Этому настроению соответствуют размышления Шмитта о понятии чуда у Гоббса, а это значит, что они относятся к центру теологических споров ранней схоластики XI-XII вв. Вспомним хотя бы трактат «О божественном всемогуществе» Петра Дамиани и едкую иронию на идею чуда у Дамиани со стороны Ансельма из Аосты. Шмитт сознательно заостряет полемическую сторону вопроса о чуде, когда пишет, что «чудеса прекращаются, когда государство их запрещает» (Schmitt 2006: 187). И, далее, провозглашает страшное:

Смертный Бог властвует также и над чудесами, и над верой. (Schmitt 2006: 189)

Чтобы обратить слова Шмитта против современного «тоталитаризма», большого таланта не требуется, ведь такая очевидность не предполагает сложной системы аргументации. В то же время понять, что в современном мире нет не тоталитарных государств, способны лишь немногие. Гоббс говорил об одном государстве как о Левиафане, но свести Левиафана к Англии XVII в. – это, по правде, право, небольшое достижение. Гоббс употреблял слово «Левиафан» в единственном числе, поскольку видел в каждом государстве одного и того же Левиафана. Шмитт идет дальше, утверждая: «Поскольку речь идет о непрекращающейся борьбе стихийных сил, Левиафаны и выступают в облике огромных зверей» (Schmitt 2006: 181). Левиафаны во множественном числе стали полезной метафорой. Игра государств в поддержку друг друга через противостояние, утверждение своей жизненной силы за счет «топлива» в виде жертвенных агнцев – индивидов, стала привычкой для любого государства.

На существование множества Левиафанов указывает также Минаков, наблюдающий в современной политике «бестиарий Левиафанов». Во всем остальном я не могу лишь согласиться с этической подоплекой точных наблюдений Минакова. Горькая ирония, прослеживаемая в его словах, указывает на то, что в свое время государство без оболочки Левиафана представлялось ему как реальность.

Народы приходят и уходят, а левиафаны, судя по всему, остаются. [...]. Впрочем, есть и другие левиафаны, скромные и глобальные. Они разные. Но все они составляют единый бестиарий. (Minakov 2020)

Нельзя согласиться с утверждением о том, что философия политики в наши дни может существовать только в виде раздела демонологии. Но в вопросе о силе левиафанов мне все же ближе позиция Шмитта. Я не вижу никаких причин для ослабления власти одного Левиафана или целого бестиария; наоборот, современные государства и надгосударственные образования обладают невиданной силой, которой они в истории никогда не обладали. Секрет современного Левиафана состоит в отсутствии Всесильного Бога, способного остановить разящий удар морского чудовища. Шмитт отмечает:

Гоббс полагал, что пользуется этим образом для своих целей как впечатляющим символом и не заметил, что в действительности он вызвал появление незримых сил древнего, многозначного мифа. (Schmitt 2006: 234)

Этот миф теперь нельзя никак отличить от реальности. Тотальность власти Левиафана – вот на что обращает наше внимание Шмитт. У Минакова слишком сильна вера в разум человеческого общества; ему сложно признать тот факт, что этот разум давно служит Левиафану. Впрочем, «Диалектика Просвещения», высказалась на эту тему исчерпывающе: это не бестиарий, а «Парк юрского периода». Индивид на фоне Левиафана выглядит фатально беспомощным существом. Ни Шмитт, ни Минаков не предложили выход из этого тягостного положения дел. Впрочем, складывается устойчивое ощущение, что Шмитт даже радовался роковому жребию индивида. В этом я вижу глубокую мизантропию Шмитта, которая, опять-таки, хорошо резонирует с духом нашего времени. Политическая теология – это теология, где Левиафан на самом деле является Богом; теология Шмитта основана на онтологическом доказательстве бытия Левиафана. В этом плане мне гораздо ближе позиция Минакова, его гуманизм и вера в возможность спасения индивидуального бытия из пасти Левиафана.

Может ли состояние отчаяния, возникающее от невозможности противостоять убийственной силе Левиафана, быть каким-либо образом преодолено? Что может сделать индивид, чтобы получить право на сохранение своей сущности и тем самым продлить онтологическую возможность своего существования? Объясняться с обществом – дело, заранее обреченное на провал. Хорошо известно, чем заканчивается просвещение монархов.

Помощь в поиске решения приходит из неожиданного источника. Как индивиду сохранить свое бытие подсказывает... Томас Гоббс. Вера в Бога и в его чудеса является делом индивидуумов, и на эту веру в Бога, по мнению Гоббса, власть Левиафана не может распространяться. Поскольку мы ранее рассматривали учение о Левиафане в философии Гоббса в преломлении политической теологии Шмитта, нет причин отходить от такого подхода. Отражает ли Шмитт эту сторону политической философии Гоббса? Научная честность не позволяет ему умолчать об этом.

Здесь, где речь заходит о чуде и о вере, Гоббс в решающий момент отступает. В вопросе о вере в чудеса он делает жесткую оговорку в духе индивидуализма [...]. Дело в том, что в этом месте в политическую систему «Левиафана» вводится различие между внутренней верой и внешним исповеданием веры. Гоббс объявляет вопрос о чудесах и волшебстве делом «публичного», но не «частного» разума; однако, в силу всеобщей свободы мышления [...] он оставляет единичному человеку свободу верить или не верить внутренне, наедине с собой, в согласии со своим частным разумом и сохранять собственное суждение [...] в своем сердце. (Schmitt 2006: 189)

Как будто испугавшись собственной смелости, Шмитт к сказанному добавляет: «конечно, как только речь заходит о внешнем исповедании веры, частные суждения замолкают, а что истинно и что не истинно – определяет суверен» (Schmitt 2006: 190). Но дело сделано. Единственные возможные врата избавления от Левиафана открыты. И тогда мы замечаем истинную природу того, зачем современным государствам с таким упорством насаживается атеизм, исподтишка, даже деликатно, но железной рукою и навсегда. Левиафана, как это ни странно прозвучит, по большому счету, вопросы религии не интересуют. Когда религии защищают Левиафана, они даже более чем полезны. Но стоит индивиду заявить право на личный символ веры, Левиафан натравливает на этого индивида клерикальных охотничьих псов.

Шмитт точно распознал эту особенность личной веры. Он, первый большой защитник Смертного Бога, не смог умолчать о последствиях, грозящих Левиафану, в случае, когда инициатива будет упущена, и каждый начнет верить во что ему вздумается. Левиафану нельзя терять бдительность в вопросах веры.

Противоборствующие страны действуют в пространстве постоянной угрозы и опасности. Если они не смогут распознать, кто им враг, а кто друг, – они пропали. (Schmitt 2006: 180)

Шмитт не может простить Гоббсу то, что тот успел предусмотреть возможность запасного выхода для индивида:

В политическую систему вводится оговорка относительно внутренней, частной свободы совести и мысли. Она-то и стала зерном смерти, изнутри разьевшей грозного Левиафана и погубившей смертной Бога. (Schmitt 2006: 191)

Абсолютное государство может требовать чего угодно, но именно лишь внешне [...] *religio* между тем ускользнула из-под рук в совершенно другую, неожиданно новую область, а именно в сферу частной свободы свободно мыслящего, свободно чувствующего и абсолютно свободного в своем умонастроении индивидуума. (Schmitt 2006: 198)

В данном разделе я хотел бы предложить свою версию относительно того, почему Шмитт назвал свою теорию *политической теологией*. У раввинов в Талмуде существует выражение «ограда вокруг Торы», помогающее уберечь священное знание от профанов. Нечто подобное мы видим и в случае с Шмиттом. Он создает ограду вокруг толкований о Левиафане, чтобы никто даже в мысли не стал бы испытывать древнего монстра своей верой в горчичное зерно.

Следовательно, политическая теология – это учение о божественной природе Левиафана, которому нет необходимости, в отличие от суверенов и государств старого образца, искать источник своей легитимации в существовании Бога.

Теология политики Минакова может быть атакована с разных сторон, но никто не сможет утверждать, что это учение служит апологией Левиафана. Наоборот, Минаков осознает, насколько сильно общество погружено в психологию Левиафана, и как любое утверждение о праве индивида на свободу вызывает злобный рев. Тем не менее, теология политики Минакова, по крайней мере в известной мне «ранней» версии, на мой взгляд, недостаточно теологична. Он тонко чувствует, что предпочтение какой-либо религии означает автоматическое попадание в роли ужина Левиафана. Минаков считает, что сфера публичных дебатов является нейтральной зоной, где люди могут обсуждать вопросы, не занимая определенной позиции. Тем не менее, личное мнение, которое не является ангажированным, в настоящее время, в юридическом смысле, может рассматриваться как преступление.

Погружение в «глубокие воды» политической теологии следует считать необходимым условием перехода на следующий этап анализа. Политическая жизнь государства организована по знакомому принципу базиса и надстройки, однако с учетом специфики нашего предмета. В таком контексте базисом является теология – восточная теология калам или западная политическая теология, а надстройкой – проистекающая из теологической картины мира политическая жизнь.

Последний барьер, отделяющий нас от прямого перехода в проблемное поле казахской модели суверенизма (в теологическом освещении), выглядит как европоцентристская интерпретация современности. На наш взгляд, стоит внимательней присмотреться к феномену демодернизации, который с некоторой инфантильной привычкой рассматривается как признак отсталости в политическом развитии и политически некорректный с точки зрения идеалов демократии.

Апология демодернизации

Неприятие суверенизма как такового в теологии политики автоматически переносится на правление суверенов в странах третьего мира. В таком контексте мы видим идею суверенизма, в объётах демодернизации¹. Предпосылки этого ясны: европейский модерн впервые нашел способы реального воплощения мечты о человеческой свободе, последовательно освобожденной от ига церкви, монархии и крупной буржуазии. Страны третьего мира, включая интересующие нас страны Средней Азии, никогда не знали достижений классического модерна, а значит ценность человеческой свободы не может считаться определяющей политической ценностью в таких государствах.

¹ Предложенная в этой статье трактовка демодернизации основывается на коллективной монографии «Демодернизация: Будущее в прошлом» (2018) под ред. Якова Рабкина и Михаила Минакова. Впервые понятие «демодернизация» было введено в научный оборот Яковом Рабкиным, однако определение этого понятия мы заимствуем из работы Михаила Минакова.

В книге «Диалектика современности в Восточной Европе» Минаков детально анализирует причины отказа таких обществ от ценностей модерна. Интересен тот факт, что описанная в мрачных тонах демодернизация тесно связана с традиционализмом, то есть с суверенизмом и консерватизмом.

Демодернизация, или рассовременивание, – это процесс обратного развития, связанный с частичным отказом от достижений модернизации. При этом возвращение к архаике происходит редко [...]. Чаще в локальных модернах возникают гибридные неотрадиционалистические ситуации взаимной колонизации жизненного мира и Системы, как, например, в большинстве постсоветских стран второго десятилетия XXI века. (Minakov 2020: 22)

На основании предложенного определения Минаков выявляет четыре типа демодернизации постсоветских обществ. Интересующий нас здесь Казахстан, вместе с другими республиками Центральной Азии, относится к типу государств с «квазифеодальным и неплеменным управлением» (Minakov 2020: 23). В силу своей сложной истории, постсоветские общества в демодернизационный период наследуют не европейский модерн, а советскую индустриализацию. Минаков видит существенное отличие социалистического типа модерна в виде индустриального общества от капиталистического типа модерна в виде постиндустриального общества в разном соотношении сфер частного и публичного. Советский Союз, как пример суверенистского строя, лишал граждан частного пространства, которое заменялось публичным пространством со своей коллективной психологией и моралью. Постсоветские общества в переходе от индустриального типа общества к постиндустриальному частично освободили сферу частного, позволив ей развиваться самостоятельно. Однако, когда стали ясны экономические издержки постиндустриализма и слабая вовлеченность постсоветских обществ в общеевропейский проект позднего модерна, произошел серьезный сдвиг в сторону консервативных ценностей, которые, как многие считали, гарантировали сохранение национальной идентичности и исторической памяти.

Однако обратной стороной этих процессов стало новое, казалось, давно преодоленное стремление государства подчинить личность общественной логике. В ход шли все известные средства ангажирования общественного мнения. Постепенно государство, как и в советский период, получило полную власть над человеческой экзистенцией, экспроприировав его частные ценности и предлагая взамен чувство общности.

После того как религиозные чувства, этническая и культурная идентичность или семейная история стали использоваться для подчинения властям, возник огромный риск того, что смыслы и ценности, оберегаемые «гардианами» жизненного мира (церковью, семьей, общиной или сообществом), станут такими же манипулятивными, как и идеологии Системы. Двоемыслие никуда не делось, но теперь оно вводит человека в непонимание себя и самоотчуждение. (Minakov 2020: 26)

Делегирование индивидуальной экзистенции своих свобод государству подпитывает коллективного или единоличного суверена гораздо больше, чем простая возможность неограниченно контролировать жизненный мир каждого члена общества. Таким образом, «квазифеодальное и племенное управление» становится приемлемым не только в странах второго и третьего мира, но и в наиболее развитых государствах, где права человека всегда были частью неотъемлемых политических прав. Если такое управление способно эффективно бороться с внешними угрозами, то, независимо от его претензий на власть над личностью, оно способно девальвировать свободы, завоеванные модерном. При этом государство может сделать это чужими руками – сами граждане ради сохранения своей биологической жизни отказываются от данных им от рождения экзистенциальных прав выбора.

Демодернизация и порожденный ею суверенизм начинают поглощать все больше личного пространства. Однако ахиллесовой пятой идеи модернизации я считаю ее нерелевантность для государств, не имеющих представления ни о модерне, ни о борьбе за свои гражданские права. модерн является порождением Просвещения и секуляризма, и весь мир, кроме Западной Европы, до XX века даже не подозревал о том, что может существовать государство, равнодушно или враждебно относящееся к религии или традиционной культуре собственного народа. По этой причине, все, что не Западная Европа, легко подпадает под определение демодернизации. Возникает как минимум один парадокс: существенный консерватизм проявили государства, где секуляризм был не правом гражданина на свободу выбора религии или отказа от религии, а там, где он три четверти века был вменен гражданам в обязанность. Модернизировать можно лишь общества, разделяющие ценности модерна. Следовательно, понятие «демодернизация» следует закрепить за государствами, где модерн победил: Европа и США. Остальной мир никогда не знал модерна как гражданской или государственной ценности, а потому говорить о закате модерна, например, в Средней Азии, нужно с большой осторожностью.

Политическая философия Минакова, как правило, охватывает регионы Восточной Европы и лишь вскользь упоминает страны Центральной Азии. Из этого следует, что теология политики успела отрефлексировать только мир западного модерна, а восточный регион со своей стороны остался без должного описания.

Фундаментальное различие в развитии политических режимов Европы и Азии требует переосмысления целого ряда понятий, сформулированных в традициях западной философии. Когда понятия политической философии встречаются с казахской историософией, то неизбежно происходит включение целого ряда понятий, исходящих из традиций исламской философии, в меньшей степени – традиций калама, а в большей – фальсафы и суфизма. Западная политическая философия и восточная историософия могут объединиться на платформе восточной теологии политики.

Итак, мы сталкиваемся с существенным препятствием, стоящим между двумя большими мыслительными традициями. В самом общем виде проблема может быть сформулирована так: можно ли корректно, без искажения содержания, внедрять понятия европейской и, шире, западной политической философии к реалиям восточного мира, к которому, безусловно, относится интересующий нас Казахстан? Может ли, например, понятие модерна, созданное и реализованное на практике в Западной Европе и Северной Америке, иметь тот же вес и обладать той же силой на глобальном Востоке? Существенна ли для восточных государств эволюционистская предпосылка, согласно которой модерн был в культурном и политическом отношении огромным шагом вперед по сравнению с предшествующим модерну Средневековьем? Наконец, возникает вопрос из области философии истории: всегда ли можно определить, где на Востоке проходит граница между Новым временем и Средневековьем?

Каждый поставленный вопрос вызывает, если не сомнения, то, по крайней мере, некоторые колебания. Характер полученных ответов позволяет не только прояснить многое об исторической реальности Востока и Запада, но и раскрыть предпосылки вопрошающего. Утвердительный ответ свидетельствует о европоцентристской установке, которую, казалось бы, уже преодолели новая историческая школа, мир-системный анализ, постколониальные исследования и разветвленная система научных школ, работающих в рамках глобальной истории. Однако с другой стороны, отрицательный ответ, в котором звучит мнение о разном категориальном аппарате в западной и восточной политической мысли, некорректности эволюционной предпосылки и условности применения к Востоку деления на Средневековье и эпоху модерна, требует серьезной аргументации в каждом новом случае. Ведь критика неприменимости таких отождествлений между Востоком и Западом вообще еще не дает права считать, что такой подход нельзя использовать в отношении отдельных восточных регионов. Восточная, Южная, Западная и Средняя Азии развивались каждая по своей логике, и потому сводить их всех просто к понятию «Восток» нельзя.

Понятия модерности и модернизации у Минакова ценны тем, что только при демократической власти, имеющей положительный опыт противостояния тирании, у индивида возникает шанс реализовать индивидуальную свободу. Отсюда вырастает еще одно убеждение: политические свободы и гражданские права в демократическом обществе, а также признанные всеми обществами мира права человека, дают возможность реализовать себя в экзистенции, человеку в онтико-онтологическом понимании. Демократия, если следовать такому убеждению, в конечном счете направлена на то, чтобы защитить отдельного человека, понимающего смысл своей жизни, от обществ, смысл жизни которых придуман и предопределен государствами. Так в общих чертах я понимаю теологию политики Михаила Минакова.

Уверенность в том, что в центре общества стоит отдельный человек, неделимый индивидуум, уникальная личность, обладающая неотчуждаемой свободой и потому получившая такие же неотчуждаемые права человека на существование, – именно эта идея Минакова, как я успел заметить, в обществах просвещенного модерна наталкивается не на непонимание, а на всеобщее и иррациональное неприятие. Когда по разным поводам высказывалась мысль о праве человека быть человеком, противники этого взгляда восставали и с животным упорством доказывали обратное – общество важнее человека.

По какой же причине право человека быть человеком, реализовать свои мирские интересы и потребности, осознавать свою сущность, вызывает негодование всех тех, кто присваивает себе право говорить от лица общества? Не слишком ли легкомысленно полагать, что неприятие идеи личности, индивидуума и конкретной экзистенции объясняется лишь тем, что критики живут идеалами архаизма, противостоящими идеалу просвещения? Следует ли считать, что суверенизм и демодернизация отвечают на запрос общества, измученного непосильным бременем быть индивидуумом? И означает ли это, принимая обе высказанные гипотезы, что в воздухе ощущается надвигающееся правление правых во всей Европе именно по этой причине – вслед за странами третьего и второго мира, страны первого мира готовы отнять у своих граждан свободы, чтобы оставаться конкурентоспособными в современном обществе?

Все эти тенденции Минаков, как и те немногие, кто разделяет подобные взгляды на личность, обнаружил в период пандемии. Когда биологическая жизнь оказалась под угрозой, никто не стал защищать свои гражданские права, право быть человеком; напротив, отстаивали свои биологические права, право быть животным. Что-то внутри человека навсегда решило, что лучше быть живым животным, чем мертвым человеком. Это тоже, между прочим, экзистенциальный выбор. Власть имущие заметили, что ради выживания человек готов пожертвовать своими правами, своими свободами, своей экзистенцией – лишь бы «не заболеть». Свобода воли была передана государственным и негосударственным службам социальной помощи, а место личной нравственности заняла загадочно возникшая «общественная мораль». Животное в человеке победило человека, а главным последствием пандемии стало коллективное заражение рабством. От этой болезни лекарство, похоже, еще не придумали.

Очевидно, что пандемия, когда человек был охвачен страхом смерти, открыла врата для господства Левиафана. У Минакова есть меткая формулировка – бестиарий левиафанов. Новые суверены создали новые правила игры, создавая правила из осколков общественной исторической памяти, манипуляция с которой не представляет большого труда. Но я бы хотел дополнить это суждение: не только суверенистские государства превратились в левиафанов, демократические государства – все без исключения – тоже давно являются левиафанами.

Вероятно, архаизм и модернизм, суверенизм и демократия не противостоят друг другу как смертные враги, а, наоборот, в новой реальности слились воедино, и именно в таком единстве, ненавидя друг друга и готовые пожрать друг друга, они представляют собой новый мир – тот самый бестиарий левиафанов. И не стоит заблуждаться – ни один левиафан не потерпит не только наличие даже минимальных прав человека, но и просто существование независимой от левиафана экзистенции.

Итак, мое внимание привлекла история становления государств Средней Азии, получивших в 1991 г. независимость и вышедших из состава республик Советского Союза. Среди подобных государств, как по площади территории, так и в отношении границ с большими империями, выделяется Казахстан, граничащий, среди прочих, с Россией, Монголией и Китаем. Казахстан как культурный и политический регион редко привлекал к себе внимание вне контекста большой геополитики, где ему всегда выпадала роль выбирать сторону одной из империй, то есть роль политического объекта. Выйти из заколдованного круга геополитических интересов других государств Казахстану, несмотря на усилия со стороны бывшего и действующего президентов страны, пока не удалось.

Теперь я хотел бы вернуться к мысли Михаила Минакова о том, что в период демодернизации Средней Азии власть в странах региона получили политики, применяющие квазифеодальные и неплеменные методы управления. Нельзя не согласиться с тем, что политическая власть в Средней Азии действительно имеет все признаки феодализма, только не западного, а восточного образца. Если рассматривать эту ситуацию с точки зрения теории демодернизации, то действительно, мы имеем дело с обратной эволюцией политической власти, гораздо более архаичной по сравнению с советским индустриализмом. Однако дело в том, что подобная точка зрения исходит из европоцентристского основания, искажающего восприятие стран Центральной Азии как независимых государств и создающего представление об этих странах как далеких провинциях западного мира.

Не будет ли точнее рассмотреть указанный регион с точки зрения самоидентификации, рефлексии о себе и своей истории; наконец, проявить терпение и внимательно изучить самописание этими государствами своего прошлого, настоящего и будущего? Или же отсутствие демократического управления в этих странах обязывает нас анализировать страны региона не с исторической, а с антропологической перспективы? Средняя Азия имеет право на собственное мнение о себе, а внешний мир, в свою очередь, имеет моральное обязательство выслушать Среднюю Азию и не считать любое умозаключение, пришедшее отсюда, идеологически предвзятым. Мы как-то неожиданно потеряли способность доверять малым государствам и автоматически верить всему, что говорится от имени больших.

Но допустим, что так и есть: нефеодализм отнял право высказываться у граждан и закрепил это право лишь за одним сувереном. В таком случае, стоит ли прислушиваться к словам суверена, слышать его вопросы и серьезно относиться к его размышлениям о прошлом и будущем страны и мира? Вероятно, ответ на этот вопрос будет разным в каждом отдельном случае. Поскольку меня интересует Казахстан, то и казахский суверенизм я буду рассматривать на примере бывшего президента этой страны.

Как и ранее, я исхожу из предпосылки, что перехват инициативы суверенизма из рук глобализма можно считать главным признаком наступающего нового средневековья для стран третьего мира. Такой подход позволяет изучить взгляды действующих или, до недавнего времени, действовавших лидеров государств Средней Азии – в нашем случае Назарбаева – как картины мира современного не западного суверена. Учитывая факт, что современные суверенистские режимы могут гораздо более гибко чем демократические (по факту – глобалистские) режимы могут влиять на конфигурацию актуальной политической карты мира, нежели демократические (фактически глобалистские) режимы, знание философии истории каждого отдельного суверена проясняет не только его политические взгляды, но и представление о месте «своего» государства в предстоящем апокалиптическом сражении.

Еще раз хочу вернуться к началу размышлений о демодернизации и подчеркнуть, что теология политики является единственным противоядием от политической теологии, порождающей нового Левиафана. Теология политики включает в себя экзистенциальное измерение, открывающее доступ к свободному волеизъявлению индивида, в то время как политическая теология нацелена на полную аннигиляцию живой экзистенции.

Таким образом, процесс демодернизации стран второго и третьего мира, разворачивающийся на наших глазах, может быть понят только в рамках политической теологии. В противном случае, если не учитывать теологическое основание демодернизированных обществ, наш анализ рискует превратиться в ряд оценочных суждений, инспирированных идеологическими предпочтениями, а не научным обоснованием.

Понимая концепцию «Елбасы»

Елбасы как Pater Patriae

13 мая 2010 года Сенат утвердил поправки в Конституцию Республики Казахстан, наделившие действующего президента страны статусом «Елбасы» – лидера нации. Проект закона вступил в силу 14 июня 2010 года. Двенадцать лет спустя, 6 июня 2022 года, по результатам референдума была введена новая поправка в конституцию Казахстана – «исключение из главного закона страны упоминания «Елбасы» (отца нации) – первого президента страны Нурсултана Назарбаева». Если смотреть только на факты, то созданный на века «культ личности» продержался всего 12 лет, даже не пережив носителя титула.

Неудивительно, что после аннулирования титула «Елбасы» сама идея политически безболезненного транзита власти перестала восприниматься всерьез как в Казахстане, так и за его пределами.

Однако, несмотря на неудачный опыт «транзита» Назарбаева, считаю нужным вернуться к осмыслению этого феномена заново. Я склонен полагать, что история Елбасы, если рассматривать ее с позиций теологии политики, осталась забытой и почти неотрефлексированной. Ошеломляющее возвращение в международные отношения Realpolitik не должно заслонять эсхатологический проект Назарбаева.

Перед нами стоит выбор: либо ограничиться существующей политической аналитикой, уже расставившей все точки над «і», тем самым предав проект Елбасы полному забвению; либо же вернуть время вспять, чтобы в свои права вступила политическая философия, погрузиться в размышления Назарбаева и выяснить, насколько все однозначно с вынесенным его инициативе финальным вердиктом. Здесь выбран второй путь, и потому нам предстоит долгая дорога в мир историософских построений Назарбаева.

Титул отца нации, лидера нации, Елбасы – это пример монархически ангажированного старого азиатского консерватизма. Казахстан, как известно, географически и политически расположен между Китаем и Россией, двумя основными центрами восточного консерватизма. Мышление Назарбаева, судя по его книгам, докладам и интервью, имеет общие черты с мышлением других автократических лидеров. Это мышление укоренено в национальной традиции, подпитывается из истории, фольклора и обычаев, и в то же время глубоко уязвлено пренебрежением к ним, автократам, со стороны неуловимого и гордого Запада.

В горниле мировой войны погибнут старые атрибуты власти, но что считать устаревшим, решит уже победитель. Поскольку результат большой войны не совсем ясен, а ментальность консервативной Азии, независимо от победы или поражения, останется неизменной, понять картину мира правителей, в нашем случае, экс-президента Казахстана, означает понять тайники души современной восточной власти, а возможно, и собирательную картину мира среднестатистического азиатского суверена.

Нам предстоит углубиться в размышления Елбасы о ходе мировой истории и о роли Казахстана в современном мире. В этом случае я предлагаю различать внешние и внутренние контуры анализа идей Назарбаева. Внешний контур охватывает проблемы глобальной истории, включенности Казахстана в экономические цепочки мировой экономики (временами превращаемые кредиторами в финансовые цепи), политические права и свободы казахов, вопрос демократического устройства государства, проблему концентрации власти в руках суверена. Приоритет будет отдан политическим аспектам в размышлениях Назарбаева, лишь косвенно затрагивающим экономические темы. Внутренний контур – это место Казахстана на политической карте мира и в мировой истории. Будут затронуты такие темы, как формирование национальной памяти и наличие или отсутствие имперской (тюркской, исламской, монгольской и русской) идентичности в генах казахов. Внутренний контур

мысли Назарбаева обладает гораздо большей оригинальностью, чем внешний. Замысел титула «Елбасы» укоренен в историософских построениях Назарбаева. Без учета этой «философии истории» понятие «Елбасы» останется нерасшифрованным и даже неразгаданным.

Мистика суверена

Различение внешнего и внутреннего аспектов мышления Назарбаева дает объемное представление о мировоззрении казахского суверена, однако не охватывает весь многообразный спектр идей, проявляющих себя лишь косвенными признаками в способе структурирования мыслей. Риторика Назарбаева может показаться скупой и старомодной, но сопоставление ключевых идей, разбросанных по многочисленным книгам Елбасы, демонстрирует, что каждый риторический прием на деле оказывается намеком на мистическую традицию, а именно – на ранний тюркский суфизм.

Сложно однозначно определить причины, которые побудили советского высокопоставленного чиновника окунуться в глубины суфизма. Можно лишь отдаленно предположить эти причины, рассмотрев ситуацию, которую я назвал бы *давлением двух миров*. Давление первого мира основывается на страхе утраты политической власти и, как следствие, потере авторитета в глазах народа, а также постепенное забвение отца нации. Сложные многоходовки, включающие сначала полную узурпацию власти, а затем постепенную передачу этой власти коллективным законодательным и исполнительным органам, свидетельствуют о том, что страх потери власти был существенным мотивом для осуществления транзита власти. Давление второго мира – это ощущение внутреннего напряжения от осознания того, что любое политическое действие погружает суверена в атмосферу греха, как он, грех, трактуется в исламской теологии.

Судьбу суверена определяет его страх. Страх потерять политическое влияние лежит на одной чаше весов, страх потерять вечную жизнь – на другой. Я предвижу возражения о том, что опрометчиво приписывать суверенам религиозный страх, поскольку если бы он присутствовал, то индивид, добившийся права быть сувереном, никогда бы не пошел по пути достижения политической власти. Из этого тупика есть простой выход. Суверен сначала добивается власти, а уже после того, как власть получена им, его мысли приближаются к теологической картине мира, где ему, «согласно священным писаниям», уготована роль нераскаявшегося грешника (сразу уточним, понятие греха мы рассматриваем как тождественное во всех авраамических религиях).

Таким образом, азиатский суверен делит свою жизнь на две части – явную, сферу управления государством, и скрытую – погружение в мистическое представление о мире, постепенно углубляясь в его тайные сюжеты. Раздвоение мира суверена сказывается на принятии решений, каждое из которых не всегда легко рационально обосновать. Объяснить суть решений обществу без пропаганды невозможно, мистическая сторона решения должна остаться неизвестной обществу. К таким решениям относятся получение иррационального,

не подкрепленного реальной властью экзотического политического статуса, например статуса «Елбасы», или же немотивированное делегирование им власти некоторому коллективному органу. Я не буду спорить с тем, что могут быть и внешние, непосредственно связанные с материальным миром мотивы, но настаиваю на том, что импульс решения подготовлен мистической стороной сознания суверена.

Опровергнуть это суждение вроде бы просто – под подобную версию трудно найти достаточную аргументационную базу, такое допущение нельзя проверить извне. Но это не так. Чтобы найти необходимое обоснование высказанного суждения, нужно обнаружить письменно зафиксированное свидетельство размышлений, я бы даже сказал – мучительных размышлений суверена, дать ему возможность произнести слово, чтобы он самостоятельно объяснил свои мотивы. Мы знаем, что рефлексия о себе, о власти, о мире, об истории и т. д. – это обычное «хобби» суверенов. Чаще всего заветные мысли суверен высказывает в своих воспоминаниях, а потому мемуарная литература, какой бы субъективной она ни была, по понятным причинам всегда привлекает внимание читателей. Однако, поскольку подобные воспоминания носят личный характер и демонстрируют жизнь суверена с человеческой стороны, они нацелены лишь на то, чтобы зафиксировать «солнечный» образ суверена в памяти потомков и затем, по возможности, контролировать историческую память о себе всеми доступными после смерти средствами. Мемуары пишутся под давлением мира, они призваны оправдать действия суверена в глазах современников и потомков, но они не объясняют реальные мотивы поведения суверена. Публичные интервью, всевозможные послания, программные статьи также не могут служить источником раскрытия мистической стороны жизни суверена. Напротив, публичное письмо и публичная речь направлены на то, чтобы, по возможности, скрыть

Habitus Елбасы

Мне долго не удавалось найти главную книгу Нурсултана Назарбаева, но я чувствовал, что такая книга обязательно найдется. Спустя некоторое время мне удалось отыскать ее. Радости моей не было границ. Она называется «В потоке истории» и была выпущена в Алматы в 1999 году на русском языке. Внешнее оформление сильно напоминает книги издательства «Республика», а примером для обложки, что видно невооруженным взглядом, был перевод книги «Смысл и назначение истории» Карла Ясперса, изданной в Москве в 1994 году.

Философия истории Ясперса, как известно, представлена в его работе «Истоки истории и ее цель», где изложена теория осевого времени. Не только форма, но и содержание книги Назарбаева находятся под влиянием Ясперса. Главное их отличие, как мне удалось заметить, состоит в том, что Ясперс делает упор на кризис всемирной истории вне зависимости от судьбы отдельного народа, а Назарбаев ищет место казахов в этой истории всемирных кризисов.

Книга «В потоке истории» содержит около трехсот страниц. Стилистически она построена как летопись сначала всех тюрков, а затем выделившихся из них в виде отдельного народа казахов. Все сюжеты вращаются вокруг темы

исторической памяти казахов и предупреждения о том, чем грозит народу забвение собственной истории. У меня нет сведений о том, писал ли Елбасы эту книгу самостоятельно или она написана кем-то из «ghost writers». Но в чем у меня точно нет сомнения, это то, что в книге изложено кредо Назарбаева. Форма изложения, способ раскрытия мысли, наличие слов, часто используемых им в устной речи, например, его любимого словечка «накат», и множество других аспектов, которые не стоит перечислять, свидетельствуют о том, что в этой книге представлены *эсхатологические* и *мистические* взгляды Елбасы.

Книга состоит из восьми глав, уже в самом названии которых чувствуется дух забытых девяностых: «Сохранить свое национальное Я», «Казахская степь – часть Великого Тюркского Эля», «Культурная перспектива», «Наследие «Алаша» и современность», «О национальной идентичности», «Тоталитарное и национальное», «Независимые государства Центральной Азии и уроки истории», «Кольца истории и национальная память». Безусловно, все, кто знаком с книгами генеральных секретарей Компартии СССР или секретарей республиканских партий, заметят общие элементы с книгой Назарбаева. Однако «В потоке истории» присутствует нечто, чего не могло быть в советской мемуарной литературе номенклатуры высшего эшелона власти. Пролитывая подробное описание трудов на ниве служения народу, умиление национальным колоритом в людях и природе, читателю трудно отделаться от мысли, что эти идеи были списаны из других подобных текстов. Все самое ценное, то, что с некоторой натяжкой можно назвать «философией» Назарбаева, находится там, куда читатель не заглянет. Заветные мысли Назарбаева хранятся в последней главе под названием «Кольца истории и национальная память». Здесь влияние Ясперса особенно заметно, а движение мысли менее загромождено казенными фразами.

Как было указано ранее, основой конструкций Назарбаева послужила философия истории Ясперса. «Кольца истории» представляют собой метафору, близкую по значению понятию «осевого времени». Тем не менее, характер и общее настроение книги «Смысл истории и ее цель» существенно отличаются от труда «В потоке истории», и не только из-за уже упомянутых расхождений.

Осью истории Ясперса был 500 г. до н. э., а само «колесо истории» находилось на расстоянии 300 лет до и 300 лет после 500 г. до н. э., охватывая исторический период 800–200 гг. до н. э. Но это первая, восточная ось истории, включающая развитие древнекитайской, древнеиндийской и древнееврейской культур. «Для западного сознания осью истории является Христос» (Jaspers 1994: 82). В этом пункте можно увидеть параллели между «поздним» Ясперсом и «поздним» Хайдеггером: пришествие Христа в философии истории Ясперса аналогично тому, что Хайдеггер оракульным языком называл Событием. В обоих случаях эти понятия интуитивно отсылают к Tremendum Серена Кьеркегора и Рудольфа Отто, то есть священному трепету, состоянию, в котором находится человек при явлении силы божественного. В этом смысле Ясперс и Хайдеггер являются теологами,

а их представление о божественном – историческом или внеисторическом – представляет собой манифестацию эсхатологического значения времени.

Однако перейдем далее. Ясперс различает характерное для лютеранского сознания христианство как таковое и противостоящее ему историческое христианство. Второе определило ход истории цивилизаций по эту сторону оси, это христианство сложилось на стыке позднего эллинизма и раннего средневековья. Мировая история как бы затемняется, религии как пространство свободы превращаются в способы обоснования необходимости. Религиозные империи начинают бесконечные войны, обоснования которых находят в священных текстах. В глазах Ясперса историческое христианство стало главным катализатором тектонических сдвигов в истории. Следует отметить, насколько разительно отличается описание одних и тех же времен у Назарбаева и Ясперса. Пронизывающий книгу Назарбаева мотив эволюционного развития древних и средневековых культур у Ясперса полностью отсутствует. Государства, возникшие в ранние Средние века, благодаря политизации религий, нашли главное оправдание для разрушения других культур.

Однако решающим фактором влияния западного христианства на Европу было не только духовным, но и политическим. Иллюстрацией этому может служить сравнительное сопоставление. С III в. н. э. великие догматические религии превратились в способствующий созданию единства политический фактор. С 224 г. иранская религия стала основой империи Сасанидов; христианская религия, начиная с правления Константина, – основой Римской империи; ислам с VII в. – основой арабского государства. В отличие от сравнительно свободных культурных связей в древности, в этом гуманном мире теперь между различными культурами разверзлась пропасть. Войны стали одновременно и религиозными войнами между Византией и династией Сасанидов, между Византией и арабами. (Jaspers 1994: 82–83)

В свете рассматриваемых вопросов имеет смысл сосредоточиться не на сравнении «истории в темных тонах» Ясперса и «истории в светлых тонах» Назарбаева, а на том, как оба они вводят в свои размышления фактор ислама. Помимо процитированного фрагмента, тема религии мусульман у Ясперса возникает лишь однажды, когда он демонстрирует в главе «История и доистория» знаменитую ментальную карту «Общие истоки человечества» (Jaspers 1994: 55). И все. Больше ислам никак не фигурирует в философии истории Ясперса. Тем не менее, следует отметить, что исламу повезло больше, чем синтоизму и японской культуре в целом, поскольку последней в построениях вообще не нашлось места. У Назарбаева все наоборот. Ислам – это ось восточной истории, вокруг которой вращаются культурные регионы, развивавшиеся под его прямым влиянием. В центре главы о кольцах истории находится не просто история казахов, но история казахов как исламизированных тюрков. Так можно объяснить сам факт включения в повествование средневековых героев-интеллектуалов. Кашгари, Баласагуни, аль-Фараби и Ахмед Ясави – это главные создатели тюркоязычной ветви ислама, независимо от того, писали ли они на тюркских языках, фарси или арабском. В этом же ключе, хотя это уже не так очевидно,

Назарбаев рассматривает историческое значение Абая Кунанбаева, невидимой нитью связанного с суфизмом.

Отмеченная разница в философии истории Ясперса и Назарбаева не должна скрывать от нас общее между ними. Осевое время Ясперса, как и вся его философия истории – и в этом пункте его идеи перекликаются со Шпенглером, Сорокиным, Тойнби – пронизано эсхатологией. Вопрос о цели истории – это вопрос эсхатологический, а не исторический. Философия истории Назарбаева, на которой основана и его авантюрная мысль о транзите политической власти в Казахстане, также пропитана эсхатологией. Что не менее важно, Ясперс и Назарбаев строят свои эсхатологические версии исторического процесса на сотериологии. Только Ясперсу достаточно манифестировать сотериологию как цель всемирной истории, в то время как Назарбаев как бы «уклоняется» от истории в сотериологии. Над Елбасы «нависает» вукуф, неизбежное стояние в ожидании Страшного суда. Отклониться от неизбежной трагедии Назарбаев надеется в мистическом суфизме Ходжи Ахмеда Яссави. Я даже готов предложить для обсуждения тезис, вероятно, не способный вызвать сочувствия и тем более согласия, но все же готов высказать эту мысль. Моя догадка состоит в том, что Нурсултан Назарбаев – потаенный *суфий*.

Исламские основания концепции *Елбасы*

Мусульманская составляющая взглядов Елбасы сильно недооценена. Чтобы доказать не только личную, приватную ценность исламской картины мира для Назарбаева, но и его политическое поведение, мистическая сторона ислама может послужить путеводной звездой. Историософия Назарбаева построена на прижизненных мечтах Елбасы о загробном бессмертии. Даже беглое ознакомление со взглядами Елбасы демонстрирует, насколько сильно его тревожит ход всемирной истории. Протестантские сотериологические воззрения Ясперса превращаются в книге Назарбаева в исламское учение о конечном мире. Мудрецы родного края не столько обеспечивают культурную идентичность, сколько гарантируют возможность познающему их мудрость присоединиться к сонму спасенных. Мировая история имеет внутреннюю логику, направленную на достижение индивидуального бессмертия. Вслед за Ясперсом, Назарбаев сегментирует историческое время на упорядоченные части, способные прояснить ход жизни мудрецов – гордости казахского народа.

Назарбаев насчитывает двенадцать этапов истории казахов, которые вернее было бы назвать предысторией казахов. Первые четыре этапа охватывают период с VI тыс. до н. э. до 500 г. н. э. Эти ранние этапы представлены в книге очень сжато, даже конспективно; их роль сводится к подготовке основного изложения. Пятый этап Назарбаев относит к VIII–X вв. В книге утверждается, что этот период отмечен созданием киргизского национального эпоса «Манас», ставшим, как пишет Назарбаев, «импульсом тюркского национального духа» (Nazarbaev 1999: 277).

По мнению Назарбаева, «Манас» датируется X в., хотя обычно специалисты относят его создание к XV–XVI вв.¹ Смысловый центр «философии истории» Назарбаева – это шестой и седьмой этапы казахской истории в развитии мирового процесса. К этому времени тюркские народности вливаются в историю становления исламских государств. Назарбаев отмечает, что 1100–900 лет назад с юго-запада территорию Казахстана накрывает мощная волна арабо-исламского духа, хотя эта волна «пока не задевает глубоких основ народной души», и тем не менее «ее влияние весьма существенно» (Nazarbaev 1999: 277). Далее возникают конкретные имена, первые звезды тюркской духовной культуры.

Новая духовная волна с юго-запада проявляется в деяниях культурно-политической элиты народа. Три ее духовные звезды первой величины той поры это аль-Фараби с Сырдарьи, Юсуф Баласагуни с Семиречья и Махмуд Кашгари. Аль-Фараби сыграл роль тюркского Платона в Центральной Азии. (Nazarbaev 1999: 278).

И здесь легко отметить неожиданный поворот. Имя аль-Фараби Назарбаев упоминает вскользь, больше оно не встретится вплоть до последней страницы.

А между тем, в Казахстане главный университет – это университет имени аль-Фараби. Настоящий ренессанс фигуры аль-Фараби в Казахстане связан с уверенностью местных интеллектуалов в том, что арабский мыслитель родился на исторических просторах казахских степей. Вопрос о месте рождения аль-Фараби продолжает обсуждаться, и тем не менее глубокая заинтересованность в творчестве арабского перипатетика остается неизменной все годы независимости Казахстана. Очевидно, что молодые государства ищут и находят героев в историческом прошлом.

Следовательно, простой прагматический интерес должен был подтолкнуть Назарбаева воспользоваться включением семантически многозначной фигуры в свою историко-идеологическую конструкцию, но он этого не делает. Есть еще одна причина, почему имело бы смысл отрефлексировать наследие аль-Фараби. Ему принадлежит первый арабский трактат по политической философии. Назарбаеву, как действующему на то время политику, уместно было бы обратиться к политическому труду, тем более мыслителя, ассоциирующегося с казахской землей. У нас будет возможность детально разобрать этот вопрос. Седьмой этап несколько рассинхронизирован с исторической реальностью. XI век как отдельный этап был нужен Назарбаеву с целью выделения одной фигуры, алогичной для задач фиксации этапов становления Казахстана в мировой истории. Елбасы непропорционально много уделяет место первому тюркскому суфию Ходже Ахмеду Яссави.

¹ На полях отмечу, что казахский перевод «Манаса» издан в виде двухтомника в Алма-Ате в 1961-1962 гг., и был первым в ряду советских изданий, восстанавливающих национальную память казахов. Перевод эпоса был осуществлен в период правления первого секретаря ЦК Компартии Казахстана Динмухамеда Кунаева (1912–1993), правящего Казахской ССР с 1960 по 1986 гг., с кратким перерывом в 1963 г. Имя Кунаева не встречается на страницах книги Назарбаева, хотя первый, вероятно, даже с большим основанием чем второй, имел право на титул «Елбасы». Прямое и опосредованное соперничество между Кунаевым и Назарбаевым в исторической памяти казахов еще только ждет своего описания.

Это второй, рядом с аль-Фараби, герой из книги «В потоки истории», требующий пристального внимания в картине мира Елбасы. Яссави – определяющая личность для формирования представлений о мире земном и мире небесном для Елбасы.

Он закладывает основы тайного ислама – суфизма в его бытовой народной версии, который довольно быстро достигает севера и востока Казахстана. Ходжа Ахмет Яссауи выткат национальную духовную систему для всех тюркских народов Центральной Азии, в том числе и Казахстана [...]. Именно через учение Яссауи ислам стал духовным образом жизни казахов, сопровождая их на протяжении последующих восьми веков. Оно стояло у истоков образования Казахского ханства и казахской народности. Хикметы («Слова мудрости») Ходжи Ахмета Яссауи несомненно должны стать одной из частей духовной истории казахов, если таковая будет написана. (Nazarbaev 1999: 278–279)

Восьмой этап историософии Назарбаева охватывает период с XIII по XIV вв. – время вхождения казахских территорий в Монгольскую империю.

Письменные памятники монголов буддистского имперского духа монголов-чингизидов, такие как «Сокровенное сказание, или Тайная история монголов», «Яса» – свод законов Чингисхана – по необходимости являются частью духовной истории казахов. (Nazarbaev 1999: 281)

Девятый этап (XV–XVII вв.) связан с периодом, когда возникает и крепнет Казахское ханство. Елбасы отмечает, что имя «казахи» впервые возникает именно в эту эпоху. Десятый этап, XVIII–XIX вв., связан с вхождением казахов в Российскую империю. К этому этапу нужно будет возвратиться из-за личности Абая – третьего и последнего героя в габитусе Елбасы. Одиннадцатый этап – эпоха вхождения Казахстана в состав СССР. Двенадцатый этап Назарбаев по каким-то причинам начинает с 1980 г., хотя ни развал Союза, ни приход к власти Назарбаева не совпадают с восьмидесятым годом. Книга заканчивается мудрыми наставлениями Елбасы новым поколениям казахов: хранить память об истории Казахстана и гордиться достижениями своего народа.

Не вызывает сомнений идеологическая подоплека книг Назарбаева, в том числе и рассматриваемого наиболее «философского» текста. «В потоке истории» занимает сходное положение по отношению к современной политике Казахстана, как, по крайней мере, самое недавнее прошлое, так и книги Ислама Керимова¹ и Эмомали Рахмона. Однако остановиться на этом факте значит упустить

¹ См. об этом у Е. Абдуллаева: «В 1999 году изучение трудов и публичных выступлений президента Каримова стало обязательным на всех уровнях образования. Два года спустя президент определилобозначил в качестве одной из основных целей «идеологии независимости» заполнение «вакуума, возникшего после отречения от старой идеологии <...> для активного противодействия проникновению чуждой идеологии и деструктивных идей» (Каримов 2001: 204). Идеология государственной независимости была введена в учебные программы средней и старшей школы и стала формальной частью государственных экзаменов и аттестации. Специальный экзамен по наследию президента Каримова появился в перечне экзаменов на получение степени (в том числе на получение степени по философии); его работы также должны были быть упомянуты в разделе методологии исследования в дипломных работах.» (Abdullaev 2022: 330–331).

шанс разобраться во внутреннем мире одного из самых влиятельных политиков на постсоветском пространстве.

Аль-Фараби, Ахмед Яссави и Абай – эти фигуры занимают «системообразующее» место в картине мира Назарбаева. При этом было бы опрометчиво считать, что все трое выступали заочными «союзниками» Елбасы. Напротив, обращение к авторитетам или же игнорирование авторитетов нацелено на согласование их позиций с точкой зрения Назарбаева. Однако анализ политических трактатов аль-Фараби, хикметов Яссави и слов назидания Абая демонстрирует обратное. Ни в ком, кроме Яссави, Назарбаев не получает моральной поддержки. Абай бичует пороки казахов, аль-Фараби рисует портрет идеального правителя, и оба мыслителя выражают взгляды не только в политическом, но и в нравственном плане, резко расходящиеся с точкой зрения Елбасы. В каком-то смысле «отдушиной» для Елбасы стал Ахмед Яссави, суфизм которого перекликался с тайными чаяниями экс-президента Казахстана.

Фалясаф аль-Фараби

Теперь хотелось бы обратить внимание на место политической философии в книге Назарбаева. Независимо от того, как мы можем оценить качество его философии истории, интерес к данному труду основан на том, что речь идет о президенте государства. Опытный аппаратчик, прошедший горнило советской школы политики, ожидаемо обратил, пусть и мимолетное, внимание на учение о государстве в мусульманской истории арабов и тюрков.

Возвращаясь к восьмому этапу предыстории казахов в мировой истории, следует отметить, что здесь Назарбаев сухо и кратко упоминает имя аль-Фараби, что не совсем увязывается с его обычным стремлением высвечивать любое, даже самое минимальное достижение тюрков.

Аль-Фараби сыграл роль тюркского Платона в Центральной Азии.
(Nazarbaev 1999: 278)

Если рассматривать ситуацию изнутри, из «колец истории», естественно было бы подробно рассказать о месте «тюркского Платона» аль-Фараби в арабской, тюркской и мировой средневековой мысли. Однако по каким-то причинам Назарбаев этого не делает. Размышляя над этим вопросом, я пришел к выводу, что речь идет не о недосмотре или недооценке аль-Фараби со стороны Елбасы. Личность аль-Фараби, который, напомним, родился, как считается многими, на территории современного Казахстана, намечена лишь пунктирно и с определенным умыслом.

Она представлена скупо, поскольку политические взгляды классика фальсафы диаметрально противоположны представлениям Назарбаева. Говоря метафорически, как только речь зашла о размышлениях о реальной власти, в ностальгирующем и философствующем Елбасы неожиданно пробудился государственный деятель, властно определяющий, кому разрешено говорить о политике, а кому нет. Аль-Фараби оказался, и это может прозвучать немного странно,

«казахским вечным оппозиционером». Этим фактом я склонен объяснять глухое упоминание имени классика арабского перипатетизма в книге.

Чтобы это утверждение не показалось необоснованным, считаю нужным обратить внимание читателя на аспекты философии политики аль-Фараби, не вписывающиеся в представления о власти в картине мира Назарбаева. Как мы вскоре увидим, такое сравнение даст возможность понять более тонкие струны души Елбасы.

Для понимания масштабов аль-Фараби как политического мыслителя нам достаточно сравнить его достижения в этой области с достижениями его прямого предшественника аль-Кинди. Известно, что оба были первоклассными комментаторами трактатов Аристотеля, в том числе его политической философии. Ознакомимся с единственным «политическим» фрагментом из работы аль-Кинди «Трактат о количестве книг Аристотеля».

Что касается цели, преследуемой им во второй из этих его книг, называемой «Политика», то есть «О городе», которую он написал, обращаясь к некоторым своим собратьям, то содержание ее сходно с тем, что им было рассказано в первой книге, только здесь он больше ведет разговор о гражданском управлении. (Al-Kindi 1961: 56)

Представляя труды Аристотеля, Аль-Кинди даже не думает о создании своего политического учения, и тогда как политическая философия аль-Кинди была ограничена исключительно описанием трактатов Аристотеля, аль-Фараби стал первым арабским мыслителем, осмыслившим идеальную суть политической власти в реальном государстве, а главное, дал подробнейшее описание главы добродетельного города, его портрет, если хотите, «фоторобот». Тем самым тысячелетие спустя аль-Фараби предопределил свое место в книге «В потоке истории». Назарбаев хотел бы, чтобы не было никакого аль-Фараби с его представлением об идеальном правителе. Образ Елбасы в представлении Назарбаева — так должна выглядеть модель идеального правителя, версия же аль-Фараби выступает как конкурентная точка зрения, оспаривающая монополию на символический мир суверена.

Хотелось бы прокомментировать многие сюжеты трактата аль-Фараби «О жителях добродетельного города», но в силу необходимости быть кратким, я вынужден ограничиться рассмотрением лишь одной главы. Выбор пал на главу «О качествах главы добродетельного города», где во всех возможных подробностях аль-Фараби изображает портрет идеального «Елбасы».

Арабист Ошеревич в примечаниях к трактату аль-Фараби дает развернутое определение главы добродетельного города: «*Ал-аду ар-ра'ис* — «главный член» городского объединения. По мнению аль-Фараби, глава государства должен обладать особыми врожденными (*би-л-фитра*) и приобретенными (*би-л-урада*) качествами. Это наиболее совершенный, вполне зрелый и по своим нравственным качествам отличный от других членов города человек» (al-Farabi 1972: 422). В главе «О качествах главы добродетельного города»

аль-Фараби подробно останавливается на описании руководителя города-государства.

Таков этот глава – человек, который ни одному из людей не подвластен. Это – имам, это первый глава добродетельного города, это – глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части земли. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врожденных природных качеств. Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом проницательным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям; любить правду и ее поборников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней; обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни; любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость, и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным; быть справедливым, но не упрямым, не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия. Совмещение всего этого в одном человеке – вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство. Так что, если подобный человек обнаружится в добродетельном городе и в нем осуществляются, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой этого города. (al-Farabi 1972: 317-321)

Исторически зафиксированный портрет идеального правителя в трактате аль-Фараби обреч восточного перипатетика к забвению на страницах книги Елбасы.

Назарбаев имел сходные намерения – титул «отец нации» или «лидер нации» был сконструирован, опираясь на представления об идеальном правителе. В этой точке Назарбаев и аль-Фараби сошлись, но, когда речь зашла о конкретных необходимых условиях, выполнение которых гарантировало бы легитимацию живого политического деятеля в идеального правителя, их пути разошлись.

Ал-аду ар-ра'ус у аль-Фараби был умозрительной конструкцией. В основе образа правителя не было реального прототипа, за исключением, возможно, памяти о праведных халифах. Елбасы Назарбаева не мог выйти на уровень *Ал-аду ар-ра'ус* хотя бы по той причине, что строго ассоциировался с конкретным человеком. Образ Елбасы должен был задним числом оправдать действия автократа, тем самым этот титул расширялся до размеров идеологического конструкта, сравнимого скорее не с идеальным правителем политической фальсафы, а с культом личности.

Аль-Фараби за тысячу лет до рождения Назарбаева уже вынес приговор каждому автократу, намеревавшемуся захватить и присвоить себе образ *Ал-аду ар-ра'ус*. Таким образом, мы смогли обосновать причины отсутствия аль-Фараби в качестве главной фигуры главы «Кольца истории» из книги «В потоке истории». Назарбаев не смог найти поддержку своим стремлениям со стороны «фальсафов». «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» отстаивали право мусульманина жить в городе, где выбор правителя реализуется через выполнение последним ряда важнейших этических и логических требований, не говоря уже о врожденных качествах такого правителя. Елбасы, подобно апокалиптическому зверю, подчиняясь незримой воле, должен был уйти из арабской фальсафы, не поглотив ее своей историософской концепцией.

Критический интеллект Абай Кунанбаев и Елбасы

Не найдя единомышленников в восточном перипатетизме, Елбасы пришлось обратиться за «духовной поддержкой» к важнейшему казахскому авторитету – поэту и мыслителю Абаю Кунанбаеву. Назарбаев не скупится на эпитеты, восхваляя Абая, однако от его слов остается чувство некой неловкости из-за усеченного образа казахского поэта и мыслителя. Елбасы искал поддержку со стороны Абая, но чем детальнее мы рассматриваем знаменитые «Слова назидания», тем яснее становится, насколько идеи Абая не совпадают с чаяниями Елбасы.

Однако, прежде следует еще раз подчеркнуть, что задача Назарбаева заключалась не столько в поиске идеологической подпитки для образа Елбасы, сколько в создании впечатления, в каком-то смысле даже *мистического* внушения, что Назарбаев, приняв ипостась Елбасы и получив новое имя, как бы очищался от грехов своего политического прошлого. Такую мысль я хотел бы акцентировать, настоятельно призывая принять этот аргумент всерьез.

Политическая борьба Назарбаева с казахской «демократической оппозицией» в период нулевых годов, закончившаяся полной победой президента и его коронацией титулом лидера нации, отца народа, является лишь внешней стороной глубокой внутренней драмы. Сохранение политической власти, безусловно, служило важным фактором сохранения его физической жизни, однако это физическое существование для уже тогда пожилого человека не было тем, чем наполнялось его мировоззрение. Головная боль любого автократа, включая изучаемых нами, состоит в бесчисленных «скелетах в шкафу», вопиющей из-под земли крови и явных доказательствах обвинений в самых страшных грехах. Простое уклонение или политический маневр, возможные при взаимодействии с людьми, элитой, правящим политическим классом, на уровне изысканных духовных сфер уже не срабатывали. Ни священник, ни шаман не могли принести успокоение политику, все более мучившемуся сомнениями о своей грядущей посмертной судьбе. Нужны были гарантии, договоры, но жизнь ушла на достижение земной власти, связанной, как обычно в таких случаях, с множественными нарушениями заповедей. Учитывая всё это, можно понять мое утверждение о том, что идеологическая сторона книги «В потоке истории, особенно рассматриваемая мной» часть, была вторичной по сравнению с тяжелым поиском союзников в мире духовной культуры. Аль-Фараби оказался мыслителем, который, скорее, подтверждал все обвинения в адрес властителя, построившему недобродетельный город и являющемуся недобродетельным правителем. Зверь в душе Елбасы был вынужден «отползти» от аль-Фараби и приблизиться к Абаю.

Елбасы не скупился на лесть перед главным духовным авторитетом казахского народа, однако хвалит он его не за те качества, которые были близки и дороги Абаю. Назарбаев обыгрывает ситуацию с Абаем в Российской империи второй половины XIX века, с явным намеком на то, что его личная судьба совпадает с жизненным путем Абая: достаточно лишь подставить на место царской России Советский Союз XX века. Назарбаев создает практически политический образ казахского поэта, который возвышается над обстоятельствами времени и впервые в истории Казахстана призывает всех жителей к национальному единству.

Итак, в середине XIX века в духовной жизни национального духа назревают новые, не известны ранее моменты <...>. Казахский народ попадает в объятия следующей, пятой империи – Российской. И опять же из-за раздоров, отсутствия единства, разделения территории казахов на маленькие ханства потуги были обречены на поражения, т. к. возможность отразить внешнее вторжение, противостоять внешнему врагу имеет основой силу внутреннюю, а не наоборот. Именно об этом писал Абай в своих «Назиданиях» (Карасөз), предлагая казахам исправление мира начинать в первую очередь с самих себя. (Nazarbaev 1999: 285–286)

Осознавая некоторую натянутость созданного образа и, бросающуюся в глаза искусственность воображаемого Абая, Назарбаев был вынужден снова учесть реальную историческую картину. Абай наставляет, критикует, обвиняет, а не призывает к абстрактному единству. Необходимо было

исправить искажения в зеркале и встроить хорошо известный каждому казахскому школьнику образ в идеологический конструкт Назарбаева.

Гении начинают свою божественную работу с критики тех оснований национальной ментальности, которые уже тормозят, затрудняют движение народа в будущее. Абай глубоко понимал, что развитие казахской духовности не может развиваться в прежних формах. Если раньше она в основном выступала саморазмышлением казахского народа, обращенным в прошлое, то Абай фундаментально перевернул саму проблему – он поставил задачу осмыслить место казахского народа в потоке текущей и предстоящей истории. Поскольку начинал он как поэт, то это коснулось фундаментальной реформы казахского художественного мира, являвшегося основанием всего казахского духовного мира. Но, понимая, что художественное слово, какое бы исключительное место в самосознании казахов оно бы ни занимало, имеет свои принципиальные границы, он шагнул за рамки собственного поэтического творчества. Абай был мыслителем своего народа. Напряженные, мучительные поиски места казахского народа в мировой культуре, его будущности среди народов человечества привели Абая к открытию ряда фундаментальных причин отставания казахского общества от требований современной ему эпохи <...>. У этого измученного гения хватило души на весь народ. (Nazarbaev 1999: 288–289)

В процитированном фрагменте присутствует риторический оборот, перешедший в заглавие книги: «место казахского народа в потоке текущей и предстоящей истории», которое, по словам Елбасы, Абай хотел переосмыслить. Таким образом, Назарбаев указывает на место, которое отводит мыслителю-поэту в своей историософии. Однако, когда мы открываем «Слова назидания», интерпретация творчества Абая в размышлениях Елбасы теряет даже минимальные признаки соответствия реальным взглядам поэта.

Еще одной особенностью обращения к творчеству Абая со стороны Елбасы, совсем неочевидной на первый взгляд, является то, что Назарбаев воспринимает Абая не столько как поэта или мыслителя, а скорее как суфия. Действительно, «Слова назидания» сильно напоминают трактаты дервишей Средней Азии и Ближнего Востока. Однако Абай не склонен к мистическим спекуляциям, которыми славятся бесчисленные книги суфиев. Абай – скорее рационалист, чем мистик. В неудачном советском фильме сталинского периода «Песни Абая», несмотря на слабость режиссуры, сценария и избыточную идеологичность, точно подмечен противостоящий мистике образ мышления, сориентированный скорее на бытовую этику, чем на аргументы, выраженные с позиции потустороннего мира. Эта сторона личности Абая, вероятно, отталкивала Елбасы, искавшего, как можно предположить, мистического забвения. Вообще, эскапизм Назарбаева недооценен. Никто даже не предполагает, что события конца 2021 года могли быть мотивированы желанием уйти от дел посюстороннего мира.

Но вернемся к Абаю. Назарбаев снова неотвратимо наталкивается на стену чуждого ему мировоззрения, что демонстрирует даже небольшое извлечение из его размышлений. Рассмотрим, например, фрагмент, где Абай высказывается о возможности быть правителем народа, то есть на тему, наиболее близкую Елбасы. Абай однозначно противопоставляет себя власти:

«Править ли мне народом? Нет, управлять им нельзя. Если этого не хочет даже тот, кто призывает на свою голову любую беду, не хочет этого даже молодежь с неостывшим сердцем, то я, старик, тем более не хочу. Нет, я не знаю, как им править. Так упаси меня бог от дела, которое мне не по силам». (Абай 1954: 321)

Следует отметить, что Абай не считает власть неискоренимым злом, а скорее высказывается об отсутствии у себя навыков правителя. Однако здесь же звучит мысль о неуправляемости народа, в данном случае – казахского. В связи с этим не стоит удивляться характеру перехода к анализу казахской народной ментальности:

Почему же казахи не любят друг друга? Почему они не правдивы, почему они добиваются чинов? Великие мудрецы давно сказали: каждый лентяй трус, бессилен. Бессильные не бывают храбрыми, бессильный всегда хвастлив. Каждый хвастливый всегда невежда, всякий невежда всегда глупец, и всякий глупец бесчестен. Лентяй становится жадным и никому ненужным попрошайкой. (Абай 1954: 323)

Чуть дальше Абай анализирует уже не абстрактное представление о власти, а конкретные случаи управления народом, основанные на повседневном опыте общения с властью.

Критика казахов нарастает, причем в отношении обеих сторон власти. Абай критикует и руководителей народа, и сам народ, оказавшийся в подчинении. На первый план выходит морально-этическая составляющая казахской ментальности:

Для обманов мы выбираем волостного правителя на три года, и первый год мы докучаем ему, рассказывая про свои обиды, а он нас только слушает, и мы упрекаем его: «И для чего мы избрали тебя? Ты ничего для нас не делаешь». Второй год правитель заботится о том, как бы опорочить своего соперника, чтобы тот не мог сесть на это место после следующих выборов. Третий год правитель всех выслушивает и обещает все изменить, если его изберут снова старшиной. (Абай 1954: 323–324)

Абай даже противопоставляет себя и свое мировоззрение людям, обладающим властью. Упрек сводится к нежеланию правителей, получивших возможность управлять, усовершенствовать свои познания и прислушиваться к советам интеллигенции. В целом, чувствуется антипатия Абая к людям, упивающимся властью над другими.

Кто же примет мудрый совет? Кто послушает наставления? Ни волостной старшина, ни бай меня не услышит. Если б у них была мысль о познании, то их бы не избрали; они и избираются потому, что добиваются избрания, считая, будто могут стать примером для всех. Они сами считают себя совершенством. Зачем же им слушать? Да если бы они и захотели слушать – нет у них на то времени. У них в голове своя забота:

не оказаться виноватым перед начальством, не пропустить в аул разных смутьянов. Они заняты. Думают они: вот сядет им на голову птица счастья, и станут они владельцами полумира, умножат стада и все купят за свой скот. Так ходят они, задрав нос. Честь, бесчестье, разум, наука – все это для них ниже скота. Они думают, что за подарки скотом можно получить даже доброе мнение бога. Для них религия – скот, народ – скот, знание – скот, совесть – скот. Как же им понимать жизнь и слушать советы, когда у них нет времени на понимание? Бай думает всех закормить, всех напоить, всех принудить караулить его скот, уберечь скот от воров и волков, уберечь от стужи. Много пройдет времени, пока он это все устроит, а устроив, он все завершит одним хвастовством и бахвальством. (Абай 1954: 334–336)

Наконец, вопрос познания и мудрости переносится из сферы политической власти в духовную сферу. Абай считает, что казахи и в этой области культуры проявили себя не с лучшей стороны. Несложно заметить, что обычное для религиозного мировоззрения деление на этот и тот свет получает в изложении Абая серьезный моральный оттенок.

Без науки же нет блага ни на том, ни на этом свете. Молитва, пост, паломничество в Мекку, совершенные без знания, не есть настоящее благочестие. Я не видел ни одного казаха, который, разбогатев по-волчьи, жил бы после этого по-человечески. (Абай 1954: 341)

Бичевание пороков казахского общества Абаем затрагивает и фигуру Елбасы, поскольку представление о незаконном обогащении и низком культурном уровне всех тех, кто пришел к власти, связывается с реальной политикой первой четверти XIX века, когда Казахстан сотрясали коррупционные скандалы. Это завершилось тем, что Назарбаев окончательно потерял контроль над своей страной и при жизни получил унижения, обычно свойственные лишь посмертной судьбе автократов. Как бы то ни было, сложно не согласиться с утверждением, что в лице Абая Елбасы получил не соратника, а жестокого критика. Опереться на литературное наследие Абая по этим причинам как минимум сложно, а по большому счету – невозможно.

Суфий Ходжа Ахмед Яссави

Итак, ни политическая философия восточного перипатетизма в лице аль-Фараби, ни этический «казахский суфизм» Абая не стали союзниками Елбасы в поиске способа очиститься от грехов. В картине мира Назарбаева оставалась лишь одна фигура, способная стать на его сторону.

Книга «В потоке истории» с особой, неповторимой интимностью раскрывает образ мысли Ходжи Ахмеда Яссави. Как и в случае с раскрытием образа Абая, Елбасы использует все доступное ему красноречие, чтобы объяснить значение тюркского суфия для истории Казахстана. Несколько коротких выписок помогут понять, что из сказанного Яссави нашло наибольший отклик в душе Назарбаева.

Начнем с того, что Елбасы не скрывает синкретическую природу учения тюркского суфия.

С именем Яссауи^{1 2} связано не только начало исламизации тюркских народов, но и процесс взаимовлияния тенгрианской (шаманистской) и мусульманской культур. Исламская культура средневекового Казахстана имела свою специфику, мало соответствующую догмам нормативного ислама (Nazarbaev 1999: 278).

Едва заметная эмансипация истории казахов от суннитского ислама не может быть случайной. Елбасы подготавливает себе позицию для бегства внешне – из политики, и внутренне – из калама и фальсафы. Тем не менее, Елбасы не может не признать ислам системообразующей основой картины мира религиозного человека. Над всей историей человечества нависает угрожающий закон, уравнивающий на Страшном суде любого грешника – от бродяги до суверена.

Елбасы осторожно внедряет в культурную память казахов идеи о тенгрианских истоках национальной картины мира. В этом плане наступило время высказать два важных соображения. Во-первых, мы хорошо знаем, что о тенгрианстве доподлинно из письменных памятников ничего не известно, возможно, кроме беглых замечаний о боге Тангуне в корейской летописи «Самгук юса» монаха Ирена и фрагментарных сообщений о тенгрианстве в анонимном китайском трактате «Юань-чао би-ши», известном как «Сокровенное сказание монголов» или «Тайная история монголов» (в частности, в главе борьбы Чингисхана с тенгрианским шаманом). На помощь филологическим источникам иногда приходят эпиграфические и этнографические источники, но и те, и другие на редкость малоинформативны и слабо доказуемы. Таким образом, утверждать о реальном влиянии тенгрианства на тюркский средневековый ислам означает вкладывать в эту религиозную систему лишь свои надежды и чаяния. Логические доказательства, основанные на исторических фактах, практически отсутствуют.

Во-вторых, что более существенно, среди тех немногих фактов, о которых мы все же можем однозначно утверждать, находится факт политеистической природы тенгрианства. Декларируемый Елбасы тюркский религиозный синкретизм ислама и тенгрианства приводит к ожидаемому противоречию. Подобный угол зрения насильно совмещает монотеистическую религию с политеистической. Елбасы делает этот шаг умышленно, стремясь найти неисламский источник религиозного авторитета, проистекающий не из исламской эсхатологической мысли. Тенгрианство как политеистический дискурс автоматически противопоставляется монотеистическому стоянию-вукуф.

И тогда на помощь Назарбаеву приходит первый тюркский суфий. Мистицизм Яссауи уравнивал тюркские языческие верования с арабской религией откровения, и такой подход к религиозному синтезу, как мы знаем из истории, был востребован его последователями и продолжателями.

¹ Исламская фальсафа, уточним, понимается нами тождественно греческой и средневековой западной перипатетической философии.

² Назарбаев использует транскрипцию «Яссауи». В цитировании мы оставляем ее обычную транскрипцию без изменений.

Суфизмом Яссауи были проникнуты все уровни менталитета тюркоязычного общества того времени. В ясавийа сохранили свое значение элементы тэнгрианства как символы, составлявшие жизненную, практическую философию тюрков. (Nazarbaev 1999: 278)

Но Назарбаев идет еще дальше, утверждая, что мистический синкретизм был присущ не только тюркам в самом широком понимании, но именно казахам. Возведение казахской религиозной традиции к суфизму Яссави кажется довольно неожиданным шагом. Вместе с тем, за такой сложной комбинацией, построенной на руинах исторической памяти, постепенно выходит на первый план новое представление о природе казахского этноса в трактовке Елбасы.

Именно через учение Яссауи ислам стал духовным образом жизни казахов, сопровождая их на протяжении последующих восьми веков. Оно стояло у истоков образования Казахского ханства и казахской народности. Хикметы («Слова мудрости») Ходжи Ахмета Яссауи несомненно должны стать одной из частей духовной истории казахов, если таковая будет написана. (Nazarbaev 1999: 279)

Да, сложно скрыть тот факт, что личное увлечение суфизмом Назарбаева возвелось до всемирно-исторических масштабов, но эта проекция прошлого резче освещает мистическую природу персональной власти. Авторитарное правление оправдывается тем, что отец нации глубже всех других власть имущих ощутил соответствие личного духовного пути с духовным путем развития казахского народа.

Елбасы не скрывает своего намерения поставить Яссави в качестве основоположника формирования Казахстана как государства, что иначе не объяснить, как фактом идейного влияния взглядов суфия. Сложно себе представить, чтобы типичный казахский чиновник имел такое же представление о роли Яссави для казахского народа, какое сформировано у Назарбаева.

Мистическая сторона Елбасы здесь просвечивает самым прямым образом. Читая «Хикметы», можно заметить две основные линии размышлений Яссави. Первой из них является концентрация на собственной личности, глубокая интроспекция с постоянными намеками на связь суфия с божественным первоначалом. Вторая линия выстраивается вокруг темы преодоления греха через очищение. Однако, если взглянуть в каких практических действиях заключается это очищение, становится ясно, что в основе пути суфия заложена мысль об уходе от людей. Из уст Яссави постоянно слышно намерение покинуть людскую суету, сопряженное с идеей о необходимости вообще покинуть грешный мир.

Главное опасение Яссави во многом совпадает с внутренними страхами Назарбаева. Над человеком грозно нависает дамоклов меч Страшного суда. Жизнь Елбасы не отличается от жизни людей, погруженной в грехи. Искупить свой личный грех способен только покаявшийся мусульманин. Но если посмотреть на эти страхи с другой стороны, то можно понять, что страх расплаты за совершенные в жизни проступки или даже преступления гораздо более велик у тех, кто придерживается калама.

Исламскому мистика присуще чувство не то, чтобы безнаказанности, а скорее какого-то неискоренимого из природы человека юродства. Это неприкаянное состояние души позволяет прийти к искуплению без покаяния и, в каждом конкретном случае, – обойти стороной заповеди, принимая жизнь вечную, несмотря на все грехи своего прошлого.

В поэзии Яссави идея раскаяния слабо выражена. Эта психологическая и творческая сторона сложной личности суфия имеет привлекательную сторону для Елбасы. Спасение без покаяния возможно лишь в картине мира, где человек как мистическая сущность способен на полное преобразование, переставая нести ответственность за сложную роль быть человеком. На это намекает Елбасы, когда говорит о неразрывной связи тенгрианства и суфизма в тюркской версии ислама. Елбасы вместе с Яссави приходит к идее об имманентности божественной сущности, и эта идея открывает перспективы не только личного спасения, но и на ведущую роль в спасении других. Так суверен делает трюк, превращаясь из алчущего спасения в национального спасителя. Так мы наталкиваемся на главную загадку тайного верования Елбасы. Это точка пресечения мистического и политического, и именно в этой точке зарождается ориентальная теология политики.

Чтобы предложенные читателю размышления обрели твердую почву под ногами и не казались плодом беспочвенных спекуляций, мы прямо обратимся к мистической поэзии Яссави. Из всего наследия мистика можно ограничиться разбором только одного 117-го хикмета. Историсофия Елбасы вдохновляется эсхатологическими чаяниями Яссави, переплетенными у тюркского суфия с мистическими путешествиями и профетическими предсказаниями. Назарбаев вдохновляется Яссави и в главном решении своей жизни – покинуть политический олимп, чтобы превратиться в исламского скитальца, древнего суфия, не номинального, а реального Отца Нации. Елбасы создаёт свою легендарную историю с некоторым оттенком мистификации, однако нельзя отрицать, что он многое поставил на кон в этой мистической игре.

Вопрос веры у Яссави переплетается с апокалиптическими сюжетами. Представшие на Страшном суде кафиры (атеисты, политеисты, иноверцы) в отличие от мусульман, отвечают молчанием на слова о своем исповедании веры. Яссави колеблется с ответом, не зная, с кем ему предстоит стоять рядом во время вынесения вердикта о бытии или небытии.

Когда спросят: «Какая вера у тебя?»,
Не узнаю, как скажу: «Ислам – моя вера».
В тот момент от Бога пришел вопрос.
Правоверные ответили: «Ты наш Создатель!»
Кафиры ничего не ответили.
Я тоже не знаю, что ответил ему.
Было сказано всем свыше: «Становитесь в ряд».
В мгновение образовалась непроходимая стена из людей.
Кафиры встали слева, мусульмане – справа.
Я сам не знаю, где стоял.

Пришел от Аллаха приказ: «Падайте ниц!»
Упавшие ниц мусульмане получили свою долю.
Те, кто не пошел на поклон, тут же превратились в кафиров.
Я тоже не смогу узнать, был ли я в поклоне. (Jassavi 2004: 145)

Из поэзии Яссави вырастает диалог ангелов и человека, исходящий из божьего вопрошания. Лишь постепенно в поэзию вплетается страх *стояния-вукуф*. В момент поклонения Богу кафиры ему не подчинились, вероятно, так же, как и Ахмед Яссави. Стояние завершается поклонением, покаянием мусульман; однако при этом были и те, кто в силу мистических отношений с Богом не обязан был входить в беспрекословное подчинение. Неподчиненные Богу души подпадают под новое влияние. Зло входит в душу того, кто не понимает неизбежности подчинения.

Не знаю, в какую сторону мне идти.
Кого-то превратил в кубра, кого-то в тарса,
Кого-то сделал мусульманином, кого-то – кафиром-йахудом,
Он попал под влияние сатаны и испортился.
Не могут понять причину всему этому. (Jassavi 2004: 146)

Предстояние пред Богом – стояние в ожидании Суда – раскрывает подноготную грешника, даже не стремящегося оправдаться, а в особом настроении фатализма, готового принять то, что за ним придет Ангел смерти.

Если предстану перед Аллахом, дел мало у меня.
Не знаю, как я перед Ним предстану, очень стыдно.
Не смогу зажечь огонь на том свете.
Дорога длинная, но не смогу я взять пищу.
Избавившись от души, волю Аллаха не исполню.
Не знаю, куда дойдет тот, кто без пищи вышел.
Не насытился жизнью, во вкус не вошел, а жизнь прошла.
Азраил действительно придет за мной.
Эй, друзья, у меня нет больше сил, слезы застыли.
В каком состоянии я пойду туда, не знаю.
Он вмиг примчится, не замедлив, в неурочный час.
Ничто его не сможет остановить – ни земля, ни небо.

Жуткое оплакивание себя при жизни выполняет для Яссави ритуальную функцию покаяния. Предвосхищение своей смерти дает суфию возможность проиграть самые страшные сценарии посмертного существования. Дыхание смерти распространяется не только на предчувствие адских мук, но также на предвосхищение нового мистического опыта. Яссави описывает опыт смерти в таких ярких красках, что складывается впечатление о чуть ли не желании испытать себя в адском пламени.

Если будут силы, о, Аллах, как мне встретить Ангела смерти, что мне делать, не знаю.

Примчится Азреил – забрать мою жизнь.
Будет с шумом душу мою забирать.
Триста шестьдесят моих жил затрясутся,
В каком состоянии я пойду туда, не знаю.
Сожалею обо всем, но не знаю, что делать.

Яссави разделяет две разные судьбы для души и тела. Описывая свои похороны, мистик подчеркивает, что речь идет о теле, и только о теле. Душа существует сама по себе, и это отсутствие внимания к ней в продолжении хикмета свидетельствует о надежде на бессмертие души, личное бессмертие суфия.

Если жизнь мою заберут по воле Аллаха,
Душа улетит туда, а тело останется здесь.
Если лицо почернеет, как испачканная сажей казана трава,
знаю, предстану ли я благонравным.
Женщины окружают тебя в плаче,
Омывающие положат тебя на доски,
Поливая водой, очистят все тело,
Не узнаю, как будут омывать.
После этого оденут в саван,
Чистого или нечистого меня завернут,
Голову, ноги плотно обвяжут.
Не узнаю я, надел ли одежды благодарности.
Принесут носилки на четырех ножках,
Меня положат и с четырех сторон поднимут.
Прочитав молитвы, справят жаназу.
Я не буду знать, скажу ли я молитву.

Завершение пути связано с Судом, когда душа дает отчет Богу о своем поведении при жизни. В словах Яссави слышна неуверенность в доле, уготованной ему в загробном мире. Отказ считать себя заранее спасенным выступает как необычная черта суфия. Мистический путь зачастую мотивирован идеей о заранее спасенной душе для вечной бессмертной жизни. Однако Яссави отказывается считать это заранее уготовленным ему уделом, и потому в хикмете звучит томимая боль от предчувствия большой беды.

После этого повезут меня в путь,
В семидесяти семи местах меня опросят.
Если будут пугать меня ангелы, заставляя отвечать,
Не знаю даже, что отвечу им.
Если достойно примут меня в могиле,
Родные, плача, подойдут ко мне прощаться,
Встанут у изголовья, рыдая. Будет страшно.
Не знаю, что буду делать я там.
После этого войду в свой дом-могилу,
Попрощавшись, все уйдут, останусь один.
Если ко мне подползут змеи, раки, а я не смогу убежать,
Не знаю, в каком состоянии я окажусь.

Ангелы спросят меня: «Кто твой Владыка?»
Как узнаю я, что ответил: «Мой Владыка Аллах!»

Назарбаев, как я полагаю, в суфийской части своей идентичности, видит мир глазами Яссави. Кому как не ему знать, что обладание большой властью с неизбежностью ведет к лавинообразному увеличению смертных грехов? Таким образом, мы возвращаемся обратно к понятию *вукуф*, стоянию в ожидании вердикта о посмертной судьбе души.

Оглядываясь назад: результаты и выводы

Теперь уже с полной определенностью можно отметить, что наименование «Елбасы» – это не политический титул, а сакральное имя, позволяющее Назарбаеву избежать неминуемой в будущем кары. Политики всех времен и народов в глубине души понимали, что способ их бытия, если руководствоваться религиозными законами, ведет после телесной смерти к полной аннигиляции, вплоть до души. Заигрывание с институализированной религиозной властью служит надеждой и упованием на решение в пользу жизни в час Страшного суда.

Ясно также, что политики и «элиты» содержат в себе этот нерв религиозности, отсутствующий в душе купленных и перекупленных политических экспертов, аналитиков, пиарщиков и прочих. Последним, как презираемому элитой обслуживающему персоналу, редко удается обнаружить религиозную сторону жизни их хозяев. Между тем, как мы увидели на примере Назарбаева, в жизни элит, в нашем случае – среднеазиатских элит, религиозная жизнь бьет ключом, хотя вполне объяснимы попытки скрыть эту сторону жизни от посторонних глаз. Легко догадаться, что, если эта тайная жизнь раскроется и станет достоянием общественности в информационном пространстве, такие элиты будут осмеяны, чего последние допустить не могут уже по политическим, а не мистическим соображениям.

Назарбаев долго и упорно трудился, чтобы получить не номинальное, а реальное будущее в статусе Елбасы в земном мире, и в статусе покаявшегося грешника в мире грядущем. Такой путь был обычным в эпоху европейского премодекна, когда короли и дворянство могли сделать «ход конем», и в завершении земной жизни постричься в монахи. Модерн сделал такой путь земных властителей непопулярным, когда обнаружилось, что нет никакой связи между божественным происхождением царской власти и реальными властителями. Избирательная власть – ответ Богу на вопрос о том, кто на земле несет ответственность за катящийся в бездну мир. Однако власть даже избираемых (не важно справедливо или через подтасовки на выборах) лидеров нации преобразовывала и делала из них новых царей. Жизнь на Олимпе не могла не сопровождаться политическими трагедиями шекспировского размаха, а значит, намеки толпы на то, что на троне сидит не помазанник божий, а слуга дьявола, просачивались и в мнительные души властителей. Избежать кары за многочисленные грехи, оставаясь при власти, было невозможно; это понимал, в том числе, и Назарбаев.

Углубляясь в исторический процесс, он изучал способы бытия своих предшественников, «элит», и был поражен тем, насколько сильно в историческом прошлом была зависимость от внутренней религиозной жизни. И тогда Назарбаев стал искать наиболее подходящие ему модели поведения, подкрепленные авторитетом тюркской мысли. Я думаю, что Елбасы был озадачен решением как раз такой проблемы, когда вышел на телеологическую историософию Ясперса. Несмотря на близость подходов, Назарбаев не мог усмотреть в Ясперсе союзника, поскольку в осевом времени не было места ни политикам, ни элитам. Мир историософии Ясперса – это вневременной путь мудрецов.

Назарбаев, преодолевая себя, согласился с этой точкой зрения, и потому в «кольца истории» были включены такие персоналии, как аль-Фараби, Абай и Яссави. Мы уже говорили о том, что среди «трех китов» исламской мысли – калама, фальсафы и суфизма – в книге «В потоке истории» Назарбаев обошел стороной калам. Глухое молчание о главном источнике исламской теологии компенсировалось ностальгирующим взглядом на тенгрианство. Однако дальше мысль в эту сторону у Елбасы не пошла, нужно было возвращаться к «ясперсовским» мудрецам.

Политическая философия аль-Фараби не оправдала надежд Назарбаева, поскольку классик перипатетизма скрупулезно описал идеального исламского правителя, и в критерии Елбасы не смог вписаться. В связи с этим мы могли пошутить о аль-Фараби как о единственном политическом оппозиционере Казахстана, до которого не могла дотянуться рука властного Елбасы. Вопрос даже не в том, что Назарбаев как политик не подходил под описание главы праведного города, но в том, что аль-Фараби подчеркивал несправедность других форм правления и греховность носителя качеств недобродетельного правителя. Аль-Фараби закрыл врата рая перед Елбасы. С тяжелым чувством раненого зверя Елбасы нужно было искать другого мудреца, дающего ему надежду на посмертное воздаяние.

Мудрец Абай не смог выполнить эту миссию, призывая казахов к покаянию через иллюстрацию их негативных качеств, в то время как Назарбаев всячески льстил своему народу, желая вписать его во всемирный исторический процесс. Но главное в другом: Абай с нескрываемым презрением изобличал любого человека при власти, обвиняя его в том, что тому не удавалось быть пастырем для своего народа. Елбасы, с горьким чувством предательства со стороны главного морального авторитета казахов, обязан был покинуть Абая, косвенно подготовившего для Елбасы место в вечных муках ада.

Ходжа Ахмед Яссави стал Назарбаеву главной отдушиной на пути духовного поиска. Яссави осознавал и принимал всю тяжесть греха, нависшего над ним в преддверии Страшного суда. Почти мазохистское самобичевание Яссави, предвкушающего всю сложность своего положения в ситуации осуждения его жизни со стороны Бога, горячо откликнулось в сердце Назарбаева, также чувствующего запах поленьев ада. Яссави выходил из состояния внутренней надломленности с помощью бесконечного воспроизведения в голове момента своей физической смерти.

В 117-м хикмете это чувство было выражено в концентрированном виде, что было продемонстрировано нами ранее. Назарбаев осознал, что ему путь в рай гарантирован не через покаяние, а только через мистический путь грешника, для которого Бог по каким-то неведомым причинам делает исключение из правил. Назарбаев сейчас – это суфий, ждущий Страшного суда. Его стояние в ожидании высшего Суда над ним началось в момент отречения от земной власти.

Bibliography:

- Abdullaev, Y. (2022). Philosophy in Post-Soviet Uzbekistan. In: Minakov, M. (ed.), *Philosophy Unchained. Development in Post-Soviet Philosophical Thought*. Stuttgart: ibidem-Verlag, 323–342.
- Ajtken, Dzhonatan. (2010). Nursultan Nazarbajev i sozdanie Kazahstana [from Rus.: Nursultan Nazarbajev and the creation of Kazakhstan]. M. Hudozhestvennaja literatura.
- Ajtken, Dzhonatan. (2011). *Kazahstan. 20 let nezavisimosti. Sjurprizy i stereotipy* [from Rus.: Kazakhstan, 20 years of independence. Surprises and stereotypes]. M.: Hudozhestvennaja literatura.
- Akaev, A. (2002). Kyrgyzskaja gosudarstvennost' i narodnyj jepos «Manas» [from Rus.: Kyrgyz statehood and the Manas folk epic]. Bishkek: Uchkun.
- Akvinskij, Foma. (2006). Traktat o chelovecheskih dejstvijah, a imenno dejstvijah, prisushhij cheloveku [from Rus.: A treatise on human action, namely, the actions inherent in man]. In: *Summa teologii, II-I. Voprosy 1-48*. Kiev: Jel'ga; Nika-Centr, 90–283.
- Akvinskij, Foma. (2006). Traktat o konečnoj celi [from Rus.: A Treatise on Ultimate Purpose]. In: *Summa teologii, II-I. Voprosy 1-48*. Kiev: Jel'ga; Nika-Centr, 3–89.
- Akvinskij, Foma. (2006). Traktat o strastjah [from Rus.: A Treatise on Passion]. In: *Summa teologii, II-I. Voprosy 1-48*. Kiev: Jel'ga; Nika-Centr, 284–557.
- al-Kalbi. (1984). *Kniga ob idolah* [from Rus.: The Book of Idols]. M.: Nauka.
- al-Kindi. (1961). Objasnenie blizhnej dejstvujushhej prichiny vozniknovenija i unichtozhenija [from Rus.: An Explanation of the Near Operating Cause of Emergence and Destruction]. In: *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX-XIV vv.* M.: Izdatel'stvo social'no-ekonomicheskoj literatury, 115–132.
- al-Kindi. (1961). Traktat o kolichestve knig Aristotelja i o tom, chto neobhodimo dlja usvoenija filosofii [from Rus.: A treatise on the number of Aristotle's books and what it takes to master philosophy]. In: *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX-XIV vv.* M.: Izdatel'stvo social'no-ekonomicheskoj literatury, 41–56.
- al'-Farabi. (1972). Slovo o klassifikacii nauk [from Rus.: A word about the classification of the sciences]. In: al'-Farabi, *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 105–192.
- al'-Farabi. (1972). Traktat o vzgljadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda [from Rus.: A Treatise on the Views of the Citizens of a Virtuous City]. In: al'-Farabi, *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 193–377.
- al'-Farabi. (1973). Aforizmy gosudarstvennogo dejatelja [from Rus.: Aphorisms of a statesman]. In: al'-Farabi, *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 169–274.
- al'-Farabi. (1973). Grazhdanskaja politika [from Rus.: Civic Politics]. In: al'-Farabi, *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 45–168.
- al'-Farabi. (1973). O dostizhenii schast'ja [from Rus.: On achieving happiness]. In: al'-Farabi, *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 275–349.

- al'-Farabi. (1973). Ukazanie puti k schast'ju [from Rus.: Pointing the way to happiness]. In: al'-Farabi, *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 1–44.
- al'-Farabi. (1985). Filosofija Aristotelja [from Rus.: Aristotle's Philosophy]. In: al'-Farabi, *Istoriko-filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 209–330.
- al'-Farabi. (1985). Filosofija Platona i ee chasti [from Rus.: Plato's Philosophy and its Parts]. In: al'-Farabi, *Istoriko-filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 105–132.
- al'-Farabi. (1985). O celjah Aristotelja v «Metafizike» [from Rus.: On Aristotle's Purpose in the Metaphysics]. In: al'-Farabi, *Istoriko-filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 331–342.
- al'-Farabi. (1985). Sushhnost' «Zakonov» Platona [from Rus.: The Essence of Plato's Laws]. In: al'-Farabi, *Istoriko-filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka, 133–208.
- Aliev, A. (2012). Kurajshity. Istoriko-genealogicheskij spravocnik [from Rus.: Qurayshites. Historical and Genealogical Handbook]. M.: INION RAN.
- ash-Shahrastani. (1984). *Kniga o religijah i sektah* [from Rus.: A book about religions and sects]. M.: Nauka.
- at-Tabari. (1987). *Kniga prorokov i carej* [from Rus.: The Book of Prophets and Kings], 2 vols. Tashkent: AN UzSSSR.
- Dugin, A. (2004). *Evrazijskaja missija Nursultana Nazarbaeva* [from Rus.: Nursultan Nazarbayev's Eurasian Mission]. M.: ROF Evrazija.
- Grigorjan S. (1966). *Srednevekovaja filosofija narodov Blizhnego i Srednego Vostoka* [from Rus.: Medieval Philosophy of the Peoples of the Near and Middle East]. M.: Nauka.
- Heidegger, M. (2020). *K filosofii (O sobytii)* [from Rus.: To Philosophy (About the Event)]. M.: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- ibn Arabi. (1993). Gemmy mudrosti [from Rus.: Gems of wisdom]. In: Smirnov, A. *Velikij shejh sufizma. Opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn Arabi*. M.: Nauka; Vostochnaja literatura, 145–321.
- Ibragim, T. (2013). *Religioznaja filosofija islama: kalam* [from Rus.: The Religious Philosophy of Islam: Kalam]. Kazan': Izd-vo Kazanskogo un-ta.
- Ibragim, T., and Efremova, N. (2014). *Musul'manskaja religioznaja filosofija fal'safa* [from Rus.: Muslim Religious Philosophy Falsafa]. Kazan': Izd-vo Kazanskogo un-ta.
- Jaspers, K. (1994). *Smysl i naznachenie istorii* [from Rus.: The Meaning and Purpose of History]. M.: Respublika.
- Jassavi, Hodzha Ahmed. (2004). *Hikmety*. Almaty: Dajk-Press.
- Karimov, I. (1999). *Bez istoricheskoy pamjati net budushhego* [from Rus.: Without historical memory there is no future]. Tashkent.
- Kasymbekov, M. (2010). *Lider i nezavisimost' (Biografija N. Nazarbaeva)* [from Rus.: Leader and Independence. (Biography of N. Nazarbayev)]. Almaty, Kazak enciklopedijasy.
- Kel'zen, G. (2015). *Chistoe uchenie o prave* [from Rus.: Pure Doctrine of Law]. SPb.: Alef-Press.
- Knysh, A. (2004). *Musul'manskij renessans* [from Rus.: The Muslim Renaissance]. M., SPb.: Dilja.
- Koran* (per. I. Krachkovskogo). (1963). M.: Izdatel'stvo vostochnoj literatury.
- Korben, A. *Istorija islamskoj filosofii* [from Rus.: History of Islamic Philosophy]. M.: Akademicheskij proekt.
- Kunanbaev, Abaj. (1954). *Sobranie sochinenij* [from Rus.: Collected papers]. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury.
- Mansurov, T. (2014). *Evrazijskaja jekonomicheskaja integracija: opyt i perspektivy* [from Rus.: Eurasian Economic Integration: Experience and Prospects]. M.: IPC «Russkij raritet».

- Mansurov, T. (2014). *Evrazijskij proekt Nursultana Nazarbaeva, voploshhennyj v zhizn'. K 20-letiju evrazijskogo proekta, 1994-2014* [from Rus.: Nursultan Nazarbayev's Eurasian Project, brought to life. To the 20th Anniversary of the Eurasian Project]. M.: Real-Press.
- Mansurov, T. (2019). *25 let Evrazijskomu proektu Nursultana Nazarbaeva, 1994–2019* [from Rus.: 25 Years of Nursultan Nazarbayev's Eurasia Project]. M.: Real-Press.
- Minakov M. (2019). *Istorija opyta* [from Rus.: History of Experience]. Kiev: LAURUS.
- Minakov M. (2021). Bestiarij leviafanov [from Rus.: Bestiary of the leviathans]. *Koine.Community*, n.d., <https://cutt.ly/y48xAfM> (Accessed 1 April 2023).
- Minakov, M. (2022). The Soviet Philosophical Condition. In: Minakov, M. (ed.), *Philosophy Unchained. Development in Post-Soviet Philosophical Thought*. Stuttgart: ibidem-Verlag, 21–74.
- Minakov, M. (2020). *Dialektika sovremennosti v Vostochnoj Evrope* [from Rus.: Dialectics of Modernity in Eastern Europe]. Kiev: LAURUS.
- Mlechin, L. (2016). *Nazarbaev. Mezhdru medvedem i drakonom serija: Tajny istorii* [from Rus.: Nazarbayev. Between the Bear and the Dragon Series: Secrets of History]. SPb.: Amfora.
- Nazarbaev, N. (1985). *Stal'noj profil' Kazahstana* [from Rus.: Steel profile of Kazakhstan]. Alma-Ata.
- Nazarbaev, N. (1991). *Bez pravyh i levyh* [from Rus.: Without Left and Right]. M.: Molodaja gvardija.
- Nazarbaev, N. (1992). *Strategija resursosberezhenija i perehod k rynku* [from Rus.: Resource Saving Strategy and Transition to the Market]. M.: Mashinostroenie.
- Nazarbaev, N. (1994). *Rynok i social'no-jekonomicheskoe razvitie* [from Rus.: Market and socio-economic development]. M.: Ekonomika.
- Nazarbaev, N. (1999). *V potoke istorii* [from Rus.: In the flow of history]. Almaty: Atamura.
- Nazarbaev, N. (2000). *My stroim novoe gosudarstvo. Trudy i rechi* [from Rus.: We are building a new state. Works and speeches]. M.: Paleja-Mishin.
- Nazarbaev, N. (2000). *Strategija transformacii obshhestva i vozrozhdenija evrazijskoj civilizacii* [from Rus.: Strategy for the Transformation of Society and the Revival of Eurasian Civilization]. M.: Ekonomika.
- Nazarbaev, N. (2001). *Epicentr mira* [from Rus.: Epicenter of the World]. Astana: Elorda.
- Nazarbaev, N. (2003). *Kriticheskoe desjatiletie* [from Rus.: Critical Decade]. Almaty: Atamura.
- Nazarbaev, N. (2003). *Na poroge XXI veka* [from Rus.: On the threshold of the 21st century]. Almaty: Atamura.
- Nazarbaev, N. (2005). *Assambleja narodov Kazahstana. 10 let* [from Rus.: Assembly of the Peoples of Kazakhstan. 10 years]. Astana: Elorda.
- Nazarbaev, N. (2006). *Kazahstanskij put'* [from Rus.: Kazakhstan's way]. Karaganda.
- Nazarbaev, N. (2011). *Global'naja energojekologicheskaja strategija ustojchivogo razvitija v XXI veke* [from Rus.: Global Energy and Environmental Strategy for Sustainable Development in the 21st Century]. Astana, Moskva: Ekonomika.
- Nazarbaev, N. (2013). *Sozidaja budushhee* [from Rus.: Creating the Future]. M.: Hudozhestvennaja literatura.
- Nazarbaev, N. (2017). *Era nezavisimosti* [from Rus.: The Age of Independence]. Almaty: KAZapparat.
- Nijazov, S. (2002). *Ruhnama*. Ashhabad: Turkmenskaja Gosudarstvennaja izdatel'skaja sluzhba.
- Nursultan Nazarbaev na istoricheskoj lente RIA Novosti (1990–2010)*. (2010). Astana: Delovoj mir.
- Rahmonov, Je. (1999). *Tysjacha let v odnu zhizn'* [from Rus.: A Thousand Years to One Life]. *Nezavisimaja gazeta*, 31.08, 8.
- Schimmel, A. (1999). *Mir islamskogo misticizma* [from Rus.: The World of Islamic Mysticism]. M.: Aleteja, Enigma.

- Schmitt, C. (2000). *Politicheskaja teologija* [from Rus.: Political Theology]. M.: Kanon-press-C; Kuchkovo pole.
- Schmitt, C. (2006). *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbasa* [from Rus.: Leviathan in the Doctrine of the State by Thomas Hobbes]. SPb.: Vladimir Dal'.
- Schmitt, C. *Diktatura* [from Rus.: Dictatorship]. SPb.: Nauka.
- Strauss, L. (2007). *Jestestvennoe pravo i istorija* [from Rus.: Natural Law and History]. M.: Vodolej Publishers.
- sv. Bonaventura. (2018). *Brevilokvij* [from Rus.: Breviloquii]. M.: Izdatel'stvo Franciskancev.
- Tokaev, K.-Zh. (2007). *Svet i Ten'* [from Rus.: Light and Shadow]. Astana: izd.
- Tolmachev, G. (1997). *50 vstrech s D.A. Kunaevym: Vospominanija* [from Rus.: 50 Meetings with D.A. Kunayev: Memories]. Almaty: Kitap.
- Vidova, O. (2003). *Nursultan Nazarbaev. Portret cheloveka i politika* [from Rus.: Nursultan Nazarbayev. Portrait of a man and a politician]. M.: izd.
- Vidova, O. (2020). *Fenomen Nazarbaeva* [from Rus.: The Nazarbayev Phenomenon]. M.: Eksmo.
- Zen'kovich, N. (2017). *Imia, stavshee jepohoj. Nursultan Nazarbaev: novoe prochtenie biografii* [from Rus.: The name that became an epoch. Nursultan Nazarbayev: a new reading of the biography]. M.: Jauza.
- Zen'kovich, N. (2017). *Kniga o velikoj zhizni. Nursultan Nazarbaev* [from Rus.: A book about a great life]. M.: Jauza.