

УДК 94 (574.1)

Абай и джадидизм: единство знания и веры в духовном наследии мыслителей Центральной Азии

Байдаров Еркин Уланович

кандидат философских наук, профессор Российской Академии Естествознания, ведущий научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК. 050010 Республика Казахстан, Алматы, ул. Курмангазы, 29. E-mail: erkin_u.68@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается роль и место джадидизма в распространении идей просвещения в казахской степи. В частности, проводится анализ духовного наследия великого казахского мыслителя Абая Кунанбаева, которые во многом были созвучны идеологии джадидизма, стремившегося приобщить свои народы к лучшим достижениям западной цивилизации путем модернизации системы образования и воспитания. Бесценным является вклад Абая в национальное пробуждение казахов, в развитие его социально-политической и философско-этической мысли, всего того, что на языке науки обозначается понятием «общественное сознание». Основной упор в работе сделан на раскрытие вопросов единства знания и веры в философском наследии Абая, которое также нашло свое отражение в духовном наследии выдающихся представителей джадидизма, не потерявших своей актуальности и в современный период развития государств Центральной Азии.
Ключевые слова: джадидизм; Казахстан; Центральная Азия; просвещение; ислам; Абай; религия; образование.

«Чем больше времени проходит со дня смерти Абая, тем ближе мы к его духу. Его голос будет слышнее, народ будет просвещен, обретет знания и культуру, – тогда роль Абая будет возрастать с каждым днем»

(М. Дулатов).

«Мир Абая – наша путеводная звезда. Она не позволит нам сбиться с пути. По ней мы определяем свои главные ориентиры»

(Н.Назарбаев).

Введение. На сегодняшний день проникновение и развитие реформаторских идей в Казахстане на рубеже XIX-XX веков, генератором которой выступало движение джадидизма в лице татарских просветителей, исследовано недостаточно полно. В связи с этим, данная публикация о роли и месте джадидизма, в распространении идей просвещения в казахской степи и центральноазиатском регионе в целом, приобретает как в социальном, так и научном аспекте особую актуальность, что делает ее в определенной степени созвучной идеям об интеллектуальной нации президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева.

Во многом это связано с тем, что с обретением государственной независимости республиками Центральной Азии, у их коренных народов открылись возможности по-новому осмыслить и понять духовное наследие своих мыслителей, по-новому взглянуть и оценить в соответствии с современностью их взгляды и идеи, которые в новых условиях могли бы принести определенную пользу. В этом смысле большой интерес вызывает идеология джадидизма, которая была направлена на подъем культурного уровня тюрко-мусульманских народов Российской империи с целью включения их в русло развития мировой цивилизации. Поводом к этому стали социально-экономические и социально-политические преобразования, происходившие в российском обществе во

второй половине XIX века.

Именно джадидизм, как новое идеологическое течение конца XIX – начала XX века, стал толчком консолидации тюрко-мусульманских народов империи, в частности Центральной Азии, одновременно став следствием и причиной их социальной мобилизации, развития коммуникаций, а также интеграции общества в единое геополитическое пространство.

Цель и задачи исследования. Данное исследование проводится по научно-исследовательскому проекту «Духовный мир казахов: от Аль-Фараби до Абая» (2014-2016) осуществляемого в рамках программы «Народ в потоке истории», инициированной Президентом Республики Казахстан Н.А. Назарбаевым.

Объектом исследования выступает духовная жизнь казахов в историческом процессе как своеобразного социокультурного явления в евразийском пространстве.

Цель исследования – системный и целостный научный анализ мировоззренческих, этнокультурных основ духовного мира казахского народа от аль-Фараби до Абая.

Основными задачами исследования выступают, научная классификация эволюции философской мысли казахского народа от средневекового тюркского периода до начала XX века; определение идейных и духовных истоков мифологического, религиозного, научного и философского миропонимания, являющихся различными историческими формами этнического мировоззрения казахского народа; историко-философский анализ онтологической сущности в духовном пространстве тюркского мира и этнокультурной преемственности в духовном мире прошедших веков, раскрытие особенностей религиозных учений и др.

В контексте данной статьи, главной задачей стало рассмотрение религиозно-философских взглядов Абая и просветительно-реформаторских идей джадидизма, их взаимосвязь в вопросах единства знания и веры, а также роль и место джадидизма в духовном развитии народов центрально-азиатского региона.

Методы исследования. При исследовании использован, прежде всего, конкретно-целостный подход, который позволяет рассмотреть историко-философскую проблематику во взаимодействии со многими отраслями гуманитарного знания. Методологическую основу настоящего исследования составляют следующие методы: метод системного анализа, аксиологический метод, метод исторической реконструкции и др.

В качестве определенного методологического инструментария выступают методы исторического и логического анализа, компаративистики, принципов и подходов историко-философского и культурно-философского анализа. Сама специфика предмета исследования диктует потребность в комплексном подходе к его изучению, который предполагает творческое сочетание различных историко-философских методов исследования в решении заявленной проблемы.

Степень изученности. Изучение джадидизма как социального явления впервые началось в 20-30-е годы XX века в трудах Г. Ибрагимова (Ibragimov 1926), Дж. Валидова (Validov 1923), Ф. Ходжаева (Hodzhaev 1970) С. Асфендиярова (Asfendiyarov, 1998) и др., которые рассматривали джадидизм как «*умственное пробуждение*», направленное на сближение с европейской культурой, на переустройство общества в соответствии с потребностями времени. Работа С. Асфендиярова «История Казахстана (с древнейших времен)» стала первым в Казахстане серьезным исследованием этой темы. Давая оценку роли

джадидизма в Казахстане, автор отмечает социальную направленность движения, которая имела «некоторое влияние в западной и северных его частях, и более слабое в южной части». Однако при этом, реформа образования касалась лишь незначительной части общества: татарской буржуазии и казахского байства, связанного с татарским торговым капиталом, являясь больше «верхушечным, не носило массового характера, ... было заимствованным, несамостоятельным» (Asfendiyarov 1998, s. 265).

С идеей переустройства общества в соответствии с потребностями времени, связывал джадидизм также и французский исламовед А. Беннигсен, считавший джадидистское движение «попыткой радикально изменить традиционную мусульманскую культуру, начиная с модернизации языков и реформы обучения и воспитания» (Bennigsen 1964).

Однако в дальнейшем, в учебниках по истории национальных советских республик 50-х гг. XX столетия джадидизм оценивался как «*буржуазно-националистическое движение*», а его сторонники как представители «*национальной контрреволюции*».

Ситуация в области трактовки джадидизма начала изменяться с конца 70-х – начала 80-х гг. XX в. Так, например, концепция современного татарского исследователя Я.Г. Абдуллина дала толчок для более глубокого анализа джадидизма в Казахстане (а также так в других среднеазиатских республиках бывшего Советского Союза), сочетавшее в себе просветительское, религиозно-реформаторское и общественно-политическое направление. Я.Г. Абдуллин предложил рассматривать джадидизм как этап просветительства (Abdullin 1979, s. 97, 104), впоследствии выделив два существенных отличия между просветительством и джадидизмом: 1) джадидизм – более практически направленное движение; 2) в джадидистское движение были вовлечены более широкий круг участников (прогрессивное духовенство, передовая часть предпринимателей и т.д.) (Abdullin 1998, s. 23, 29, 33-34).

В конце 80 – начале 90-х гг. началось издание трудов, восстановление различных аспектов жизни и деятельности казахских мыслителей, так или иначе связанных с джадидизмом – Абая Кунанбаева, Шакарима Кудайбердиева, Машхура Жусупа Копеева, Гумара Караша, Ахмета Байтурсунова, Миржакыпа Дулатова и др., тем самым дав начало процессу объективного освещения джадидизма и его роли в общественной мысли Казахстана. Например, в 1985 г. специфической форме проявления джадидизма в Казахской степи, был посвящен, в частности, изданный в Оксфорде сборник – «*Kazakh on Russians before 1917: A. Bukeykhanov, M. Dulatov, A. Baytursun, T. Ryskulov*».

Сегодня вопросы реформирования мусульманской школы, формирования идеологии национального образования казахского народа и других коренных народов Центральной Азии, различные аспекты джадидистского движения стали объектом исследований отечественных и зарубежных гуманитариев. Например, изучению политических предпосылок распространения джадидизма на территории региона посвящены исследования – Д.А. Алимовой (Alimova 2000, 2009), Е.У. Байдарова (Bajdarov 2008), И. Бальдауф (Baldauf 2001), Р. Бобохонова (Bobokhonov 2015), Н.У. Гафарова (Gafarov 2013), Н. Нуртазиной (Nurtazina 2008), Р.С. Хакимова (Khakimov 2010), А. Халида (Khalid 1998), А.М. Худайкулова (Khudaykulov, 1995) и др.

Изначально джадиды Центральной Азии, так же как и татарские просветители, действительно ставили перед собой одну задачу – образование народа с тем, чтобы улучшить условия его жизни, достичь уровня просвещенных наций.

Но далее, развиваясь синкретически, а именно с религиозно-просветительской составляющей и общественно-политической направленностью, джадидизм оказал огромное влияние на национальное самосознание мусульманских народов Российской империи, определил новые формы исторического развития с применением достижений европейской культуры.

Истоки центральноазиатского джадидизма и его идейные основы. Истоки джадидизма были заложены татарскими просветителями еще в начале – первой половине XIX века, в годы их преподавательства в бухарских медресе. Так, в те годы реформаторами схоластического образования в бухарских и самаркандских медресе выступили выдающиеся татарские просветители *Габденнасыр Курсави* (1776-1812) и *Шигабутдин Марджани* (1818-1889). Первый был даже приговорен к смертной казни и спасся бегством из Бухары в родные места. Сочинения Ш. Марджани по сию пору издаются в странах зарубежного Востока. Другие просветители, такие как И. Халфин (1773-1823), *Х. Фаетханов* (1821-1866), *И. Гаспринский* (1851-1914) – выступали с проектами просвещения тюрко-мусульманских народов Российской империи (Bajdarov, 2008, s. 161).

В частности, И. Гаспринским был найден единственный ключ, который только и мог открыть ворота темной крепости – односторонне толкуемый догматикой ислама. Он доказал в ожесточенной полемике наличие в Коране утверждения, что не только позволено, а и предписывается учиться и овладевать знаниями всем мусульманам, в том числе и женщинам. «*Учиться от рождения до смерти!*» – вот лозунг, выдвинутый им и непротиворечащий канонам шариата. Это была революция в умах мусульман!

Заслуга Гаспринского в том, что он нашел правильный, самый краткий путь для достижения своей цели. В своей статье «*Русское мусульманство: мысли, заметки, наблюдения*» он пишет: «Русское мусульманство прозябает в тесной, душной сфере своих старых понятий и предрассудков, как бы оторванное от всего остального человечества, и не имеет иной заботы о ежедневном куске хлеба, иного идеала, кроме как указания жедудка...» (Gasprinskiy, 1990, s. 107). Наука и просвещение вот то главное кольцо, схватившись за которое, можно было вытащить всю цепь. И он ухватился за нее.

Отвергнув, схоластическую систему обучения он создает, новометодные школы, где преподаются и светские науки: сам пишет учебники; облегчает алфавит арабского письма; следуя Константину Ушинскому (1823-1871), разрабатывает ускоренный метод обучения, который впоследствии получает название метода Гаспринского или «*звукового метода*». Все это он осуществляет, преодолевая жесточайшее сопротивление косных царских бюрократов и мусульманских фанатиков – фарисеев.

Нуждаясь в трибуне для пропаганды своих убеждений, И. Гаспринский в 1883 году начинает издавать в Бахчисарае первую в России еженедельную газету на тюркском языке «*Терджиман*» («Переводчик») и становится её бессменным редактором в течение тридцати лет, вплоть до самой смерти. Газета способствовала тому, что Бахчисарай, Казань, Уфа, Оренбург, Ташкент, Баку превращаются в признанные центры мусульманской культуры. Её читают и за пределами России – в Турции, Индии, Китае. «Терджиман» становится тем центром притяжения, который духовно объединяет все тюркские народы мира, отражая их чаяния и стремления.

Следует отметить, что освобождая религиозные воззрения от схоластики, джадиды пытались вернуть исламу общегуманистическую ценность, то, что они видели в культурном наследии Запада. Такая глобализация мышления – была

характерна для наиболее активной части туркестанского джадидизма. По их мнению, центрально-азиатский регион, будучи частью мусульманского мира, но представляя собой самостоятельное уникальное явление в мировой истории, обязана была найти свое достойное место в сложном и противоречивом будущем.

В первый период своей деятельности джадиды сосредоточили основное внимание на реализации религиозно-реформаторских и просветительских идей. Одним из таких процессов было высвобождение, мусульманской общественной мысли из тисков религиозных догм, которое началось, только к концу XIX века. В этом процессе, названном *Нахда* (Возвышение), главную роль сыграли такие реформаторы мусульманской идеологии, шариатского законодательства и судопроизводства, как афганец *Джемаль ад-Дин аль-Афгани* (1839-1897), египтянин *Мухаммад Абдо* (1849-1905) и индеец *Мухаммад Икбал* (1873 или 1877-1938). Общей чертой их научной и общественно-политической деятельности было то, что они стремились соединить достижения западной и восточной цивилизаций и тем самым возродить былое могущество мира ислама, вернуть прежнюю славу арабо-мусульманской философии, науке и культуре (Егемеев 1990).

Джемаль ад-Дин аль-Афгани обосновывал прогресс мусульманского общества необходимостью внедрения в образование наук Нового времени. Он одним из первых исламских религиозных реформаторов выдвинул идею совместимости науки и ислама, в ответ на противоположные тезисы лекции «Ислам и наука» Эрнста Ренана, прочитанной им в Сорбонне в 1883 году, сущность которой сводилась к тому, что арабы не способны к абстрактному мышлению и научному поиску. Это он объяснял негативным отношением мусульманского учения к науке и философскому знанию. Афгани полемизируя с ним писал: «Именно в период всеобщего невежества арабы устремили свой взор и восприняли преданное забвению наследие (*зреческой и римской цивилизаций* – Е.Б.), они возродили к жизни угасшие знания и подняли науку на невиданную дотоле высоту» (Alimova 2007).

Сосредоточившись на политической деятельности, аль-Афгани лишь наметил религиозно-реформаторские идеи, которые подробно разрабатывал в своих работах его ученик Мухаммад Абдо. Абдо призывал вернуться к первоначальному исламу, «очистив» его от позднейших наслоений, отрицание таклида⁵, указывал на неограниченные возможности человеческого разума, ориентацию на усвоение западной цивилизации при сохранении основных мусульманских ценностей. При этом он считал возможным не только заимствовать современные научные знания у европейцев, но и опираться на их помощь, если в этом состоит благо для мусульман (Borisov 1991, s. 18).

Весьма неординарной фигурой (*став первым пенджабским мусульманином, получившим докторскую степень в Европе* – Е.Б.), был Мухаммад Икбал, предлагавший пересмотреть общественно-философскую систему ислама с позиции развития культуры, науки и образования. Его труд «Реконструкция религиозной мысли в исламе» до сих пор привлекает к себе внимание многих исследователей. В главном труде своей жизни М. Икбал подчеркивает, что: «...рационализировать веру, не значит признать превосходство философии над религией. Философия, несомненно, обладает правом судить религию, но то, что

⁵ Таклид (араб. *تقليد*) – в исламском праве: следование авторитетному специалисту в вопросах фикха (мусульманское право) со стороны человека, не компетентного в этой области. Соответственно, понятие таклида тесно связано с термином «иджтихад», которым обозначают процесс дедуктивного вывода исламских законов из Корана и Сунны (в шиитском исламе) либо опоры на собственное толкование (в суннитском исламе). Учёный-муджтахид выступает в качестве эксперта для обычных мусульман, не сведущих в сфере норм Шариата, однако обязанных соблюдать их.

подлежит суждению, имеет такую природу, которая не поддается юрисдикции философии иначе, как на своих основаниях. Критикуя религию, философия не может оставлять религии подчиненное место. Религия не есть какое-то ведомственное дело, она является не просто мыслью, не просто чувством, не просто действием: она есть самовыражение человека в целом. Таким образом, при оценке религии, философия должна признать ее центральное положение, поскольку нет другой альтернативы, кроме как считать религию чем-то фокусным в процессе рефлексивного синтеза» (Ikbal 2002, s. 26).

Каким же образом, центральноазиатские джаиды пытались реализовать эти идеи реформаторов ислама? Если в вопросах чисто религиозных центральноазиатские джаиды вынужденно проявляли сдержанность и осторожность, то в других областях общественной жизни они выступали более мобильно и энергично, начав свою деятельность с попытки реформы мусульманской школы. Сами джаиды, люди с чутким сердцем и просвещенным умом не могли не видеть тупика, в котором оказались к тому времени их народы. Беспросветная нищета и невежество масс под двойным гнетом имперского и местного деспотизма, кризис схоластической школы, застой мысли, культурный регресс, «общественная и умственная изолированность мусульман, глубочайшее невежество, мертвая неподвижность во всех сферах их деятельности» (Gasprinskij 1990, s. 106), становилось уже невыносимым. Мусульманская интеллигенция видела выход из тупика в просвещении народа. Как отмечает американский социолог Адиб Халид, джаидизм дал толчок соревнованию за социальное существование мусульманской элиты в условиях создания индустриального общества (Khalid 1998).

Абай и джаидизм: единство и знания веры. На рубеже XIX-XX вв. в Казахстане, как и в регионе в целом, происходят существенные перемены в социально-экономической, политической и культурной сферах жизнедеятельности общества. Проникновение капиталистических отношений, развитие демократической мысли, увеличение роли и значимости науки, образования способствовало началу процесса пересмотра устоявшихся ценностей, и поиску новых ориентиров развития общества. В процессе этих поисков в Казахстан проникает и развивается социальное движение, получившее впоследствии название «джаидизм».

Материалы газет «Дала Уалаяты газеті» (1888-1902), «Қазақ», «Айқап» и другие, отражавшие вопросы внутренней и внешней жизни тюрко-мусульманского населения начала XX в. со всей убедительностью показывают, что в конце XIX в. одним из вопросов, волновавших казахское население, был вопрос образования. Только за 1895 г. были опубликованы более десятки статей на данную тему, в частности «Какие школы полезнее в степном крае»; «По вопросу об образовании киргизов»; «К вопросу об учреждении школ в степи», «К вопросу о киргизском народном образовании» и др.

Если говорить о генерации интеллигентов и просветителей, концептуально определивших задачи просвещения казахского народа в контексте идеологии джаидизма, то здесь следует назвать великого просветителя и философа **Абая Кунанбаева** (1845-1904). Воспитанный на поэзии Саади, Хафиза Ширази, Джами, Бабура, Нодир и др., он считал Алишера Навои своим учителем. Знания, приобретенные Абаем в татарском медресе Ахмета Ризы в Семипалатинске, пригодились ему на всю жизнь.

Выступая реформатором культуры в духе сближения с русской и европейской культурой на основе просвещенного либерального ислама, Абай в своих

произведениях проповедовал нравственные основы восточной философии: любовь и уважение к человеку, дружбу, идеи просвещения, милосердия и справедливости. По мнению Абая, духовное воспитание человека может быть связано только с просвещением.

Эпоха Абая была сложным и беспокойным временем. Вековые патриархально-феодалы устои в казахской степи стали расшатываться под натиском, начавших проникать в аулы товарно-денежных отношений, усиливается феодальный и колониальный гнет. Упразднение ханств и установление волостного правления усиливали борьбу за власть, вражду, принцип *divide et impera* («разделяй и властвуй») был в разгаре. И все же местная и колониальная власти не смогли остановить развитие казахской прогрессивной общественной мысли.

Всю жизнь Абай искал истину, но истина есть процесс. По этой причине им никогда не овладевало чувство, что уже все сделано. А потому его жизнь – это непрестанное духовное развитие, вечный поиск, напряженная работа души. Поэтому эпитет Абая как *«зеркала казахской цивилизации»* (А. Сарым) во многом справедлив.

Абай своим творчеством приобщал родной народ к богатствам мировой цивилизации и одновременно вносил в нее лучшие духовные ценности казахского этноса. Бесценен его вклад как мыслителя в национальное пробуждение казахов, в развитие их социально-политической и философско-этической мысли, всего того, что на языке науки обозначается понятием *«общественное сознание»*.

Абай был просветителем своего народа в самом высоком содержании данного понятия. Гуманизм и просветительство мыслителя, их влияние на все сферы жизнедеятельности казахского общества, тонкое и глубокое знание народных чаяний и бескорыстное, мужественное служение по претворению их в жизнь, вызывают чувство искреннего уважения к личности великого казахского мыслителя. О чем бы ни писал Абай, он неизменно проявлял себя как поэт-мыслитель, как гуманист-просветитель, как человек, любящий и верящий в свой народ.

Во взглядах Абая видна идея гармоничного сочетания светских и религиозных знаний. В его идейном наследии четко прослеживаются две линии. Первая – призыв к модернизации через просвещение, получение казахами современного образования и развитие науки. Вторая – синхронно с этим последовательная проповедь всех базовых положений религии ислама. Достаточно почитать *«Слова назидания»* (*«Қара сөздері»*), которые он писал почти десять лет, ставшей вершиной его творчества. Или взять его стихотворение *«Алланың өзі де рас, сөзі де рас...»*. Религиозные мотивы прослеживаются и в других его произведениях. В советское время это не афишировалось по понятным причинам, но, тем не менее, все эти творения мыслителя успешно издавались и переиздавались.

«Слова назидания» Абая носят глубокий философский характер. Он пишет о необходимости углубленного познания явлений, тайн природы и общества, окружающего мира. Ряд «Слов назидания» представляет собой наставление мудреца, познавшего законы жизни. Много и страстно пишет мыслитель о науке, знании, культуре, о родном языке. В самом начале, в первом слове он пишет:

«Никто не ищет знаний у меня.
В молитве ль ныне душу изолью?
Но нет покоя – на исходе дня
Молитвой я души не исцелю.
Заняться воспитанием детей?
Но что им нынче надобно узнать?
Я не пойму их мыслей и путей

И не смогу на пользу воспитать.
И, рассудив, о горестях как мог,
Я попросил бумаги и чернил,
Чтобы простой и безыскусный слог
Мои Слова навеки сохранил»⁶.

Хотя Абай не смог указать, как, каким путем народ может взять в руки свою судьбу, но он верил в его будущее, в благодетельные, грядущие перемены. Главным направлением в творческой деятельности Абая было стремление к прогрессивно развитому обществу, где людей возвышают «разум, наука, воля», следуя которым, человек может достичь как материальных, так и духовных ценностей общества. Вера просветителя в творческие силы народных масс, надежда на общественный прогресс связаны с развитием таких отраслей экономики, как земледелие, ремесло и торговля, стимулирующие производительные силы общества. В творчестве Абая заложено рациональное зерно для разумного решения противоречий общества в будущем.

Размышляя на самом пороге XX столетия о предназначении человека и образе жизни, Абай, рассматривал разум как привилегию от Бога, считая человека ответственным за будущее. В высказываниях великого мудреца и горечь от невежества мусульманина, и гордость за его добрые деяния, нравственные наставления и критика повседневной жизни и быта казахского общества, призыв ко всем народам края уважать друг друга, стремиться к образованию.

Совершенный человек по Абаю тот, у кого «разум, наука, воля» находятся в единстве гармоничного развития личности. Человеку, не раскрывшему для себя и, не объяснившему себе видимых и невидимых тайн Вселенной, не стать человеком. Бытие души такого человека тогда ничем не отличается от бытия другой божьей твари. Ведь изначально бог отличил человека от животного тем, что наделил его душой. Почему же, повзрослев и поумнев, мы не ищем и не находим удовлетворения тому любопытству, которое в детстве заставляло нас забывать о еде и сне, и не избираем путь тех, кто ищет знаний? Эти вопросы Абая легли в основу просветительской деятельности будущих казахских и других туркестанских реформаторов на обширной территории Центральной Азии в начале XX века.

Характеризуя философские взгляды Абая с позиции мировоззренческих оснований, современный казахский философ, академик НАН РК Абдумалик Нысанбаев отмечает, что «разные авторы по-разному оценивают их: пантеизм, теизм, деизм, а то – и материализм. В последней точке зрения проявились установки классового подхода, господствовавшего в советский тоталитарный период» (Nysanbaev 2001, s. 148). Действительно, трудно говорить о материализме Абая, в особенности, если читаешь следующие строки: «Самым веским доказательством существования Аллаха является то, что многие тысячелетия люди на разных языках говорят об одном и том же: о великом и непогрешимом боге. Сколько бы ни было видов религии, все они утверждают, что богу присущи справедливость и любовь.

Мир создали не люди – они только познают уже сотворенный Аллахом мир. Люди стремятся к высшей справедливости и любви, и мудрым становится тот,

⁶ Поэтический перевод «Слов наставления» с казахского на русский осуществлен – отцом Геннадием (Гоголевым). Отец Геннадий (в миру Михаил Борисович Гоголев 10.03 1967, Ленинград) – Епископ Каскеленский, викарий Астанайской епархии, управляющий делами Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан, ректор Алма-Атинской духовной семинарии. Кандидат богословия. Поэт. Автор статьи счел уместным привести данный перевод исходя из того, что переводчик, хорошо понимающий религиозно-философский символизм слова, мог бы по особому донести до читателя философский смысл произведения Абая.

кто искренне поверил и понял величие Аллаха. Именно искренне поверил и понял величие Аллаха, а не заставил себя уверовать в это» (Abaj 2005, s. 129).

Следует отметить, что царское правительство дело все возможное, чтоб ограничить влияние исламской религии. Религиозные дела казахов изымались из введения Оренбургского муфтия. Муллы подчинялись общему гражданскому управлению, а через него – министерству внутренних дел. Муллы избирались населением по одному на каждую волость из числа российских подданных. Они утверждались в звании и увольнялись областным управлением. Запрещалось самовольное строительство мечетей, мектебов и медресе. Стремлению царизма контролировать духовное состояние населения служили и некоторые пункты реформ, направленных на распространение христианства среди казахов. Реформа, таким образом, ущемляла интересы мусульманской общины, и введение ее встретило ожесточенное противодействие со стороны духовенства.

Абай, как и другие туркестанские джадиды, уделял особое внимание вопросам единства знания и веры. Так, признавая Аллаха и веря в его всемогущество, милосердие, любовь и силу, в тридцать восьмом слове, являющемся сердцевинной и средоточием его религиозно-философской концепции, он последовательно проводит принцип единства Творца и сотворенного: «Аллах – это внимающий, который слушает, который видит, но, ни одно из созданий его, в том числе и человек, не может этого постичь. Он говорит словами, но у него нет органа, подобного органам человека. Он не сотворил слово – произнес его, и слово дошло до слуха людей. Аллах видит и слышит совершенно по-другому, совсем не так, как человек. Он просто «Всеведущ знаниями своими». Он сама добродетель, и добивается, чтобы люди подражали ему. Как тут не вспомнить о предельности и человеческого разума и бесконечности Аллаха? <...> В Коране написано: «Аллах един... <...> Он единственный в своем роде, и нет при нем ничего, он существует вне пространства, и он создал все посредством своей силы...» (Abaj 2005, s. 87-88).

В то же время, в пятом слове Абай предостерегает:

«Напрасно Богу будешь досаждать
Молитвою о безмятежных днях.
Не лучше ли желанья унять?
И обрести душою Божий страх?
Себя в личину скромности облечь,
Потупив в землю лицемерный взгляд,
Ты можешь, но свою не скроешь речь –
Твои слова тебя изобличат».

Как мы видим, одной из главных тем прозаических назиданий и наставлений Абая являются вопросы, связанные с религией. Будучи идеалистом по своим философским воззрениям, Абай в своих нравоучениях «иногда ссылается на моралистические догмы ислама. При этом апологетику ислама он истолковывает в духе идеалистической морали» (М. Ауэзов). Но его отношение к служителям ислама – муллам, хазретам, ишанам и т.д. всегда было сугубо критическое. В этом отношении он был довольно близок к Л.Н. Толстому, весьма критически настроенному против церкви и духовенства и пытавшемуся по-своему осмыслить основы христианства.

«В концепции Абая необходимо ясно и отчетливо разделять два среза, пласта, подхода к Творцу и служения ему: первый – когда ислам принимают, с четким пониманием ради чего существует вера и отстаивают его принципы, опираясь на силу разума, и второй – когда опираются на слепую веру. Это,

говоря современным языком, проблема внутреннего содержания религиозного отношения к миру и его внешнего проявления, содержательной и формальной стороны религиозности и культовой практики» (Nysanbaev 2001, s. 149).

Такая позиция Абая, как отмечает А. Нысанбаев, в своем глубинном основании сближается с позицией «Аристотеля Востока» – Абу Насра аль-Фараби (870-950). Рационализм аль-Фараби был направлен на логическое, достоверное обоснование абсолютного Бытия. Согласно Второму Учителю, мы можем видеть человека, каков он в действительности. Но можем видеть его отражение в воде или зеркале – оно уже не столь ясное и отчетливое, но туманное и расплывчатое. Наконец, можно видеть отражение отражения – и оно будет еще более смутным, расплывчатым. Видеть действительного человека – значит мыслить ясно, логически достоверно. А наблюдать его отражение, теряющееся в набегающей волне, или отражение отражения – значит, оперировать образами и символами, полагаясь не на логику и доказательство, но на воображение. Большинство людей, пишет аль-Фараби, не настолько образованны, чтобы познавать природу первых начал в понятиях, более доступными им кажутся образы и символы. «Те, кто верит в счастье, представленное в понятиях, и воспринимает начала как нечто, представленное в понятии, – это мудрецы; а те, у кого эти вещи существуют в душах, как представленные в воображении, кто принимает их и верит в них в том же [воображаемом] виде – это верующие» (Al'-Farabi 1973, s. 136).

В этом высказывании аль-Фараби не исключает себя из разряда «верующих». Он, исходя из целостности, различает внутри веры два основных подхода: разум, доказательство, логика; воображение, символы, образы. Первое – для людей просвещенных, мудрецов или философов. Второе – для широкой публики.

Абай как и Второй Учитель критикует все то, что связано со слепой верой и богобоязненностью, рожденной внешними, поверхностными в данном случае, аспектами веры и религиозной практики. Как пишет Абай, «совершаемые вами обряды тогда искренни и полны смысла, когда вы всем существом признаете божью правду. И омовение, и молитвы – намазы, и пост должны быть лишь внешними проявлениями убежденности: но если вы не прониклись безграничной верой в Аллаха, то не превращаются ли эти обряды в величайшее выражение человеческого лицемерия?» (Abaj 2005, s. 108). Поэтому главное для каждого индивида, согласно Абаю, состоит в соблюдении двух непреложных условий: убежденности в могуществе веры и стремлении к познанию веры. Разум, которым, согласно казахскому мудрецу, Аллах наделяет человека, делает его единосущным с Богом.

«Концепция разума» ставшая одним из главных постулатов «Слов назидания» придает Абаю славу величайшего казахского мыслителя-просветителя, посвятившего себя заботам преодоления невежества казахского народа. «Однако разум не тождественен научности. Как между начитанностью и настоящими знаниями такая же разница, как и между наукой и ее внешними проявлениями, где красноречие выдается за мудрость, так и между разумом и научностью, тождественной рассудку, есть различия. Концепция разума Абая вплотную связана с концепцией Бога. Разум – объективная всеобщность, следовать которой и означает быть разумным. Разум выступает как универсальный принцип самосознания, который необходимо связан с принципом человечности...» (Nysanbaev 2001, s. 150).

Для взглядов Абая было характерно утверждение о том, что только разум способен контролировать чувства, эмоции, волю человека. Человек, не может и

не должен оставаться в плену своей «природы», он должен выйти за ее пределы и возвыситься над собственной природой. Таким образом, магистральная установка просветительской концепции Абая сводится к тому, что только благодаря воспитанию, культуре, обогащению знаниями человек может и должен совершенствовать свои природные задатки, данные ему Всевышним.

Впоследствии именно в лице Абая «просветители начала XX века видели источник вдохновения и многократно обращались к его творчеству в своих трудах, учась видеть ценность духовного наследия разных культур в преломлении собственной – самобытной и ожидающей адекватной интерпретации» (Aue'zova 2008).

Сегодня более ста лет спустя после смерти Абая, его личность, как общественного деятеля, философа-просветителя, весьма авторитетна среди передовой интеллигенции всего тюркоязычного мира, и в частности, тюркоязычных республик Центральной Азии. Так, в 2013 году на одной из улиц Ташкента, носящим имя Абая, рядом с новым зданием посольства РК в Узбекистане был установлен памятник великому мыслителю, что еще раз демонстрирует интерес и уважение к памяти выдающегося сына казахской Степи.

Думы Абая о просвещении казахского народа, о его приобщении к достижениям современной цивилизации, а также в контексте единства знания и веры, сближает его с выдающимся представителем центральноазиатского джадидизма – Махмудходжой Бехбуди (1874-1919), которого по праву называют *«отцом среднеазиатского джадидизма»*.

М. Бехбуди, будучи лично знаком с основоположников джадидского движения мусульман России Исмаилом Гаспринским принимал активное участие в организации новометодных школ и проповедовал идеи джадидизма в местной печати. Ф. Ходжаев в своей работе о бухарской революции, упоминая о Бехбуди, писал, что: «Едва ли кто из туркестанских джадидов того времени может сравниться с ним по политической, общественной деятельности и разнообразию знаний» (Khodzhaev 1970, s. 78).

В 1899 г. в возрасте 25 лет Бехбуди совершил свой первый хадж-паломничество к мусульманским святыням. Первый хадж имел колоссальную и моральную, и деловую значимость. Он увидел Турцию, Египет, страны арабского мира, где джадидизм уже пустил корни, ознакомился с новыми методами обучения, реформированными медресе и педагогическими системами. Это путешествие убедило его, что многое можно изменить, совершенствовать, что в мусульманской стране возможен прогресс в созвучии с общемировой цивилизацией.

Понимая насколько Туркестан отстал в своем развитии, Бехбуди с завистью пишет об университетах Бейрута, где преподаются немецкий, французский, английский языки, где работают преподаватели французы и англичане, где есть химические лаборатории, а в медицинских *«дар-аль-фунунах»* («Доме наук») – операционные. «Здесь учится молодежь из всех стран мира, кроме Туркестана», – восклицает с горечью Бехбуди (Behbudi 1914, s. 1142-1147). Его поражают обилие книг в библиотеках, большое количество журналов и газет.

Философский ум и натура деятеля способствуют конкретизации его идей и мечтаний относительно социально-экономического и культурного развития родного Туркестана. В натуре и деятельности Бехбуди сочетались высокий уровень знаний, стремление применить свои силы для просвещения народа с предприимчивостью в его усилиях, трезвым расчетом в практических навыках. Это не просто теоретик просветительства и его устный пропагандист, это человек,

создавший по всей Средней Азии, целую систему практического распространения знаний.

М. Бехбуди утверждал, что нациям, не вбирающим в себя новейшие достижения науки и техники, уготовано участь прозябающих на задворках мировой цивилизации. Поскольку техника развивалась на Западе, то и взоры джадидов были устремлены туда. Их «западничество» объяснялось научными, технологическими и культурными достижениями Европы.

Проблема очищения ислама от деятели сомнительной репутации, образования, жизненных принципов стояла во главе угла деятельности джадидов, которые пытались прогрессивной ролью ислама объяснить необходимость реформирования образования, экономики, культуры и вообще всех сфер жизни общества. Рассуждения Бехбуди не висят в воздухе: прекрасный знаток Корана, он смог доказать аятами и хадисами, насколько большое значение придает ислам исторической дисциплине. Истории ислама он посвящает свой специальный труд «Мухтасари тарихи ислом» («Краткая история ислама»). Бехбуди отмечает, что знатоку и толкователю Корана, комментатору и собирателю хадисов издавна предъявлялось несколько требований, одно из них – знание науки истории, так как почти одну четвертая часть Корана составляют история и информация.

Ничто не должно быть преградой для обретения знаний, писал Бехбуди, и в то время как люди продавали имущество, чтобы провести свадьбы, он призывал переступить через многолетние ортодоксальные, ненужные, по его мнению, традиции и, если надо – то продавать имущество, чтобы посылать сыновей учиться в Европу. Более того, будучи глубоко верующим человеком, он, по словам С. Айни, считал, что вера должна служить знаниям человека. Видя как много мечетей вокруг могилы шейха Бахоуддина Накшбанди (1318-1389) в Бухаре, Бехбуди говорил, что для намаза достаточно одной мечети и одной суфы, вместо строительства такого количества мечетей лучше было бы на эти средства обучать детей бедняков грамоте, и общество имело бы достаточно обеспечивающих себя активных членов, вместо никчемных людей.

В одной из своих статей Бехбуди писал: *«Завещаю вам: дети Туркестана не должны остаться неучами... Укажите всем путь к Свободе!»*. Таким путем, по мнению Бехбуди, может стать овладение различными языками. Если М. Абдо говорил: «Кто не знает хотя бы один европейский язык, тот никогда не станет ученым в наш век», то кредо М. Бехбуди было: *«Нам нужен не один/два, а четыре языка»*. Чтобы быть сведущим в законах и в современной жизни, по его мнению, необходимы знания, как тюрки, фарси, так и европейских языков. Так, в своей знаменитой статье «Икки эмас, тўрт тил лозим» («Нам нужны четыре, не два языка») М. Бехбуди пишет: «В своё время арабская культура обогащалась трудами греков Сократа, Гиппократ, Платона. Сегодня же современная культура пользуется трудами Толстого, Жюль Верна, Кеплера, Коперника, Ньютона. Мы это признаем. Мы как мусульмане должны развиваться в прогрессе. В настоящее время ни торговая деятельность, ни промышленность, ни государственная служба, даже служба религии Ислам и своей нации не возможны без знаний. <...> Сегодня нам нужны люди, сочиняющие и выступающие на четырех языках. То есть, на арабском, русском, тюркском и фарси. В той степени, в какой для вероисповедания нужен арабский, русский так же нужен для существования и для достатка. Не будем знать арабский – потеряем религию, не будем знать русский – потеряем жизнеспособность и отстанем от мира. О необходимости тюркского и фарси – говорить нечего (это бесспорно)» (Behbudi 1913).

О том же писал в *двадцать пятом слове* и Абай: «Хорошо бы дать казахским детям образование и вполне было бы достаточно научить их сначала хоть тюркской грамоте (*казахскому языку* – Е.Б.). <...> Нужно учиться русской грамоте. Духовные богатства, знания, искусство и другие несметные тайны хранит в себе русский язык. Чтобы избежать пороков русских, перенять их достижения, надо изучить их язык, постичь их науку. Потому что русские, узнав иные языки, приобщаясь к мировой культуре стали такими, какие они есть. Русский язык открывает нам глаза на мир. Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них, не унижается никчемными просьбами» (Абай 2005). Мысли Абая и Бехбуди, как мы видим, соответствуют современной концепции Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева о *триединстве языков*.

Таким образом, джаиды, исходя из исторического опыта народов Центральной Азии, изучая их современное положение в глобальном мире, с помощью методологических познаний в области наук, и особенно истории, позволяло им создавать проекции будущего устройства региона.

Духовное богатство любого народа измеряется деяниями тех, кто внес наибольшее количество добра в свое общество. Нравственное сознание народа находит в нем живительную, питательную почву, неиссякаемый животворный родник социального и морального совершенствования. Одними из таких великих и неиссякаемых духовных родников казахского народа и всего центральноазиатского региона в целом, были и остаются Абай и Бехбуди, и движение джаидизма в целом.

Заключение. Отмечая просветительскую направленность джаидского движения, следует отметить, что в ней сфокусировались исторические задачи, которые и ныне волнуют общество: правильное понимание религии в духовном совершенствовании, активизация процессов формирования рыночного пространства, становление цивилизованных демократических институтов, самобытное национальное развитие.

Для осуществления этих задач важнейшим условием была модернизация ислама, очищение его от схоластики, овладение достижениями науки и передовые технологии. Это не означало, что они пытались переписывать заново все учение. Они пытались дать правильное толкование Корана и всего учения вообще. В своих работах они подвергали острой критике тех представителей духовенства, которые в своих интересах извращали сущность ислама, и указывали, к каким тяжелым последствиям могут привести политические меры с использованием религии.

Абай и джаиды могут быть историческим примером в своем отношении к национальным ценностям и, в то же время, пониманию общечеловеческих цивилизационных достижений. Джаиды никогда не ограничивались национальными рамками. К их преклонению перед западной цивилизацией можно понять. Запад тогда ушел далеко вперед по технологии и уровню производства.

При этом, будущее государственное устройство народов Центральной Азии джаиды представляли основанным на единении всех национальностей. М. Бехбуди писал в связи с этим, что: «Созданные законы должны защищать интересы всех: и евреев, и христиан, и мусульман. Если мы, туркестанские мусульмане, хотим, объединившись, проводить реформы, наша интеллигенция, просветители, богатые люди, духовенство и ученые должны служить на благо нации и отечества...» (Behbudi 1917).

Поэтому, система современного образования Республики Казахстан, на повестку дня одной из своих основных задач должна ставить проблему укреп-

ления идей конфессиональной, этнической, национальной толерантности, принципов мирного сосуществования всех народов. В пространстве культурно-цивилизационного бытия казахстанского общества – это есть основа и залог будущего стабильного развития республики. Только следование этим принципам, может придать казахстанскому обществу, прежде всего, уверенность в себе, делая принцип «один народ – одна страна – одна судьба» (Н.А. Назарбаев) соответствующим тезису И. Гаспринского – «единство в языке, вере, делах».

Әдебиеттер тізімі/ Список литературы

1. Абай. Слова назидания. - Алматы, 2005. - 136 с.
2. Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. - Казань, 1979. С. 91-117.
3. Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. - Казань, 1998. - 41с.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата, 1973. - 400 с.
5. Асфендияров С. История Казахстана (с древнейших времен). - Алматы, 1998. - 304 с.
6. Алимова Д.А. Джадидизм в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. - Ташкент, 2000. - 24 с.
7. Алимова Д.А. История Узбекистана начала XX века в контексте Евразийских процессов [Электронный ресурс] // Ассоциация «Аналитика». URL: <http://analitica.org/user/admin/2007/11/25/> (дата обращения: 25.07.14).
8. Алимова Д.А. История как история, история как наука. Т.II. Феномен джадидизма. - Ташкент, 2009, 184 с.
9. Ауэзова З-А. Это был гениальный прорыв [Электронный ресурс] // «Казахстанская правда». URL: <http://kazpravda.softdeco.net/print/1199818176> (дата обращения: 09.01.08).
10. Байдаров Е.У. Джадидизм и его отражение в социально-философских взглядах казахской интеллигенции в начале XX века // Алаш и независимый Казахстан: преемственность идей и позиций. - Алматы, 2008. - С. 160-167.
11. Бехбудий М. Саёхат хотиралари // Ойнау - 1914. - № 48. - С. 1142-1147.
12. Бехбудий М. Икки эмас, тұрт тил лозим // Ойна. - 1913. - № 1.
13. Бехбудий М. Баёни хакикат // Улуг Туркистон. - 1919. - 12 июня.
14. Бобохонов Р. Джадидизм – как школа модернизации ислама в Центральной Азии [Электронный ресурс] // ЦентрАзия. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1424558880> (дата обращения: 22.02.2015).
15. Борисов А. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век). - Москва, 1991. -213 с.
16. Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). - Москва, 1923. - 123 с.
17. Гаспринский И. Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения// Звезда Востока. -1990. - № 4. - С.105-119.
18. Гафаров Н.У. Роль и место джадидизма в развитии просвещения и духовной культуры народов Средней Азии. - Душанбе, 2013. - 248 с.
19. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. - Москва, 1990. - 288 с.
20. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. - Москва, 2002. - 200с.
21. Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года. - Казань, 1926. - 243 с.
22. Нуртазина Н.Д. Народы Туркестана: проблемы ислама, интеграции, модернизации и деколонизации на рубеже XIX-XX вв. - Алматы, 2008. - 166 с.
23. Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. - Алматы, 2001. - 544 с.
24. Хакимов Р.С. Джадидизм (реформированный ислам).- Казань, 2010. - 208 с.
25. Ходжаев Ф. Избранные труды. В 3-х тт. - Ташкент, 1970. - Т. 1. - 450 с.
26. Худайкулов А.М. Просветительская деятельность джадидов Туркестана (конец XIX-начало XX вв.) // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. - Ташкент, 1995. - 24 с.
27. Baldauf I. Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World // Die Welt des Islams. - 2000. - № 1(41). - P. 72-88.

28. Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay C. La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. - Paris, 1960. - 386 p.
29. Khalid, A. 1998 The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia, Berkeley – Los Angeles – London, 1998. - 336 p.

References

- Abay 2005 - Abay 2005, *Slova nazidaniya*, Almaty, 136 s. (in Rus).
- Abdullin 1979 – Abdullin, JG 1979, Dzhadidizm, ego social'naya priroda i e'voluciya, *Iz istorii tatarskoj obshhestvennoj mysli*, Kazan, S. 91-117. (in Rus).
- Abdullin 1998 - Abdullin, JG 1998, *Dzhadidizm sredi tatar: vznikovenie, razvitie i istoricheskoe mesto*, Kazan, 41 s. (in Rus).
- Al-Farabi 1973 - Al-Farabi 1973, *Social'no-e'ticheskie traktaty*, Alma-Ata, 400 s. (in Rus).
- Asfendiyarov 1998 - Asfendiyarov, S 1998, *Istoriya Kazaxstana (s drevnejshix vremen)*, Almaty, 304 s. (in Rus).
- Alimova 2000 - Alimova, DA 2000, *Dzhadidizm v Srednej Azii. Puti obnovleniya, reformy, bor'ba za nezavisimost*, Tashkent, 24 s. (in Rus).
- Alimova 2007 - Alimova, DA 2007, *Istoriya Uzbekistana nachala XX veka v kontekste Evrazijskix processov*, *Analitika* retrieved 25 July 2015 <<http://www.analitika.org/user/admin/2007/11/25/>>. (in Rus).
- Alimova 2009 - Alimova, DA 2009, *Istoriya kak istoriya, istoriya kak nauka. T.II. Fenomen dzhadidizma*, Tashkent, 184 s. (in Rus).
- Auezova Nd - Auezova, Z-A Nd, E'to byl genial'nyj proryv, *Kazakhstanskaya pravda* retrieved 25 July 2015 <<http://kazpravda.softdeco.net/print/1199818176>>. (in Rus).
- Baldauf 2000 - Baldauf, I 2000, Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World, *Die Welt des Islams*, no.1 (41), P. 72-88. (in Eng).
- Baydarov 2008 - Baydarov, EU 2008, Dzhadidizm i ego otrazhenie v social'no-filosofskix vzglyadax kazaxskoj intelligencii v nachale XX veka, *Alash i nezavisimyj Kazaxstan: preemstvennost' idej i pozicij*, Almaty, S. 160-167. (in Rus).
- Behbudi 1914 - Behbudi, M 1914, Sayohat hotiralari, *Oyna*, No 48, P. 1142-1147 (in Uzb).
- Behbudi 1913 - Behbudi, M 1913, Ikki emas t'irt thyl losim, *Oyna*, No 1 (in Uzb).
- Behbudi 1917 - Behbudi, M 1917, Ba'ni hakikat, *Ulugh Turkistan*, June 12 (in Uzb).
- Bobohonov Nd - Bobohonov, R Nd, Dzhadidizm – kak shkola modernizacii islama v Central'noj Azii, *centrasia.ru* retrieved 25 July 2015 <<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1424558880>>. (in Rus).
- Borisov, 1991 - Borisov, A 1991, *Rol' islama vo vnutrennej i vneshnej politike Egipta (XX vek)*, Moskva, 213 s. (in Rus).
- Bennigsen, Lemerrier-Quelquejay 1964 - Bennigsen, A, Lemerrier-Quelquejay, C 1964, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Paris, 386 p. (in Fra).
- Gasprinskii 1990 - Gasprinskii, I 1990, Russkoe musul'manstvo: mysli, zametki i nablyudeniya, *Zvezda Vostoka*, No. 4, S. 105-119. (in Rus).
- Gafarov 2013 - Gafarov, NU 2013, *Rol' i mesto dzhadidizma v razvitii prosveshheniya i duxovnoj kul'tury narodov Srednej Azii*, Dushanbe, 248 s. (in Rus).
- Eremeyev 1990 - Eremeyev, DE 1990, *Islam: obraz zhizni i stil' myshleniya*, Moskva, 288 s. (in Rus).
- Iqbal 2002 - Iqbal, M 2002, *Rekonstrukciya religioznoj mysli v islame*, Moskva, 200 s. (in Rus).
- Ibragimov 1926 - Ibragimov, G 1926, *Tatary v revolyucii 1905 goda*, Kazan, 243 s. (in Rus).
- Khalid 1998 - Khalid, A 1998, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, Berkeley - Los Angeles - London, 336 p. (in Eng).
- Khakimov 2010 - Khakimov, RS 2010, *Dzhadidizm (reformirovannyj islam)*, Kazan, 208 s. (in Rus).
- Khodzhaev 1970 - Khodzhaev, F 1970, *Izbrannye trudy. V 3-x tt. V.1*. Tashkent, 450 s. (in Rus).
- Khudaykulov 1995 - Khudaykulov, AM 1995, *Prosvetitel'skaya deyatel'nost' dzhadidov Turkestana (konec XIX-nachalo XX vv.)* Author. diss. ... Cand. Hist. Sciences, Tashkent, 24 s. (in Rus).
- Nurtazina 2008 - Nurtazina, ND 2008, *Narody Turkestana: problemy islama, integracii, modernizacii i dekolonizacii na rubezhe XIX-XX vv.*, Almaty, 166 s. (in Rus).
- Nysanbaev 2001 - Nysanbaev, AN 2001, *Filosofiya vzaimoponimaniya*, Almaty, 544 s. (in Rus).
- Validov 1923 - Validov, J. 1923, *Ocherki istorii obrazovannosti i literatury tatar (do revolyucii 1917 g.)*, Moscow, 123 s. (in Rus).

Абай және джадидизм: Орталық Азия ойшылдары мұрасындағы білім мен сенім бірлігі

Байдаров Еркін Ұланович

философия ғылымдарының кандидаты, Ресей Жаратылыстану Академиясының профессоры, ҚР БЖҒМ Р.Б. Сулейменов атындағы Шығыстану институтының Жақын және Қиыр Шығыс бөлімінің жетекші ғылыми қызметкері. 050010 Қазақстан Республикасы, Алматы, Құрманғазы к-сі, 29. E-mail: erkin_u.68@mail.ru

Түйін. Мақалада қазақ даласында ағарту идеяларын таратуда джадидизмнің орны мен рөлі қарастырылады. Нақты айтқанда, білім беру және тәрбие жүйесін жаңғырту арқылы өз халқын ба-тыс өркениетінің үздік жетістіктеріне жеткізуге тырысқан, джадидизм идеологиясымен үндес бо-лып келген ұлы қазақ ойшылы Абай Құнанбаевтың рухани мұрасына талдау жасалады. Абайдың қазақтардың ұлттық оянуына, әлеуметтік-саяси және философиялық-этикалық ойларының да-муына, ғылым тілінде «ұлттық сана» ұғымымен түсіндірілетіннің барлығына қосқан үлесі шексіз. Жұмыста Абайдың философиялық мұрасындағы және Орталық Азия мемлекеттерінің қазіргі даму кезеңінде де өзінің өзектілігін жоймаған джадидизмнің көрнекті өкілдерінің рухани мұраларында көрініс тапқан білім мен сенімнің бірлігін ашу мәселесіне баса көңіл аударылады.

Түйін сөздер: джадидизм; Қазақстан; Орталық Азия; ағарту; ислам; Абай; дін; білім.

Abay and Jadidism: unity of knowledge and belief in spiritual heritage of Central Asia thinkers

Baydarov Erkin Ulanovich

Ph.D., professor of Russian Academy of Natural Sciences, leading researcher in the Department of Near and Middle East, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Science Committee of the Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan. 050010 Republic of Kazakhstan, Almaty, 29, Kurmangazy str. E-mail: erkin_u.68@mail.ru

Abstract. The article discusses the role and place of Jadidism in spreading the ideas of education in the Kazakh steppe. In particular, the analysis of the spiritual heritage of the great Kazakh thinker Abay is made, who sought to involve his people to the best achievements of Western civilization through modernization of education and training, and whose ideas were largely in tune with the Jadidism ideology. It is difficult to overestimate Abay's contribution to national awakening of Kazakh people, to the development of his socio-political, philosophical and ethical thought, all that, which is in the language of science is denoted by the term «social consciousness». The main focus of the work is done on the disclosure of the unity of knowledge and belief in the philosophical heritage of Abay, which is also reflected in the spiritual heritage of outstanding representatives of Jadidism. Both did not lose their relevance in the modern period of the development of the Central Asian states.

Keywords: Jadidism; Kazakhstan; Central Asia; education; Islam; Abay; religion; education.