

ОБРАЗОВАНИЕ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В статье выявляется роль образования как социальной технологии модернизации общества. На примере исламских народов Волго-Уральского региона, который в конце XIX – начале XX века стал одним из центров исламского культурно-религиозного реформаторства, автор доказывает, что национальное образование стало эффективным средством адаптации исламских сообществ региона к новым условиям существования в модернизирующемся российском обществе.

В современных теориях социального развития все больше внимания уделяется образованию как фактору, создающему важнейший ресурс социокультурной динамики. По мере того как модернизация приобретает глобальный характер, реформирование системы образования в модернизирующихся обществах также становится общецивилизационной тенденцией. Образование рассматривается как «социальная технология», то есть как средство подготовки того типа личности, который нужен данному обществу для его успешного функционирования и развития. Именно поэтому социальный престиж молодежи и образования в модернизирующемся обществе выше, чем в традиционном. Как подчеркивает К. Мангейм, «молодежь – это один из скрытых ресурсов, которые имеются в каждом обществе и от мобилизации которых зависит его жизнеспособность» [1, с. 443-444]. Традиционные общества опираются главным образом на опыт старших поколений и сопротивляются реализации скрытых возможностей молодежи. Образование в таких обществах сосредоточено на передаче традиции, а методами обучения являются воспроизведение и повторение. Современные общества, ориентированные на постоянное развитие и совершенствование всех сфер общественной жизни, опираются главным образом на сотрудничество с молодежью. Целью образования становится развитие личности, поскольку именно способность личности к постоянному развитию становится необходимым условием ее приспособления к быстро меняющимся или качественно новым обстоятельствам.

По утверждению В.Г. Федотовой, в процессах модернизации иным, современным по сравнению с традиционным становится не

только общество, но и человек. Его отличает открытость по отношению к экспериментированию с различными видами деятельности и технологиями; ослабление зависимости от авторитетов; рационализм и вера в науку; ориентация на мобильность, стремление к профессиональной карьере; долгосрочное планирование жизни; общественная и политическая активность и т. д. Процесс формирования такой личности – процесс не менее драматический, чем социальная модернизация. Однако именно индивидуальная модернизация, человек современного типа является основой социальной модернизации и обеспечивает ее успех [2, с. 12]. Средством же индивидуальной модернизации является образование.

В России использование данной технологии в значительной степени осложнялось таким фактором, как полиэтнический и поликонфессиональный характер российского общества, его предельная культурная гетерогенность, которая проявлялась на всех уровнях социокультурной системы, в том числе и на уровне образования. Российская цивилизация изначально формировалась как *государственное объединение* не только близкородственных, но и генетически далеко отстоящих друг от друга культур. К концу XIX века в России насчитывалось свыше 150 больших и малых этносов [3, с. 568], принадлежащих разным культурным мирам и разным этапам исторической хронологии, и более 60 религиозных направлений. Поэтому одной из главных задач, которая должна была решаться государственной властью в ходе модернизации российского общества, была задача включения различных этнических культур в единый процесс модернизации, согласования, синхронизации их темпов раз-

вития. Значимость данной задачи для российского государства была обусловлена тем, что различные этнокультурные сообщества рассматривались властью не как территории, входящие в состав Российской империи на правах вассалитета или сырьевых регионов, а как имеющие равные права с русским народом и общие цели развития. Если в результате английской колонизации Индии происходит превращение ее в сырьевой придаток Британской империи, то результатом русской колонизации восточных земель становилось возникновение на Урале и в Сибири крупных промышленных, торговых и культурных центров. Поэтому модернизация такого предельно гетерогенного общества предполагала создание властью определенных механизмов, позволяющих интегрировать различные народы России в единое целое, создание экономического, политического, социального и духовного единства в условиях чрезвычайного разнообразия малых традиций, без чего невозможна была сколь-нибудь успешная модернизация.

С другой стороны, необходимость поддержания стабильности и выполнения договоров добровольного присоединения различных территорий к Российскому государству требовала от власти сохранения в них традиционных элементов управления, верований, языков, норм обычного права и местных учреждений, то есть управления с учетом этнокультурной специфики. На наш взгляд, именно необходимость решать эти две принципиально важные и различные задачи определила сложность процессов российской модернизации, их замедленный характер, цикличность социального развития России [4].

Особую группу в составе России представляли народы Волго-Уральского региона, которые стали частью Московского царства в середине XVI века в результате покорения Казанского ханства (татары) и мирного, исторически обусловленного присоединения на основе договора (башкиры, чувашаи). Именно народы Волго-Уральского региона были первыми «иностранцами» в составе России, на которых методом «проб и ошибок» выработывалась национальная

политика Российского государства и которые рассматривались властью не как сырьевые регионы или колонии, но как имеющие равные права с русским народом.

Процесс физического и символического включения народов Волго-Уральского региона во внутреннее пространство Российской империи осложнялся целым рядом исторических и культурных факторов. Москва воспринимала Казанское ханство как преемника и наследника политики Золотой Орды – «государственного врага» Руси на протяжении нескольких веков, что не могло не сказываться на отношениях между русским и татарским народами. В категориях оппозиции и противопоставления православию осмысливались и ислам, и язычество как «обитель греха, грязи и порока», местное «варварство», подлежащее постепенному преодолению, цивилизационному освоению.

На интеграционные процессы существенное влияние оказывало и наличие собственных политических традиций у татарского народа, связанных с образованием и функционированием государственности в виде Тюркского каганата, Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства. Если чувашаи, марийцы, коми мирились с зависимым положением, то татары не воспринимали себя как второстепенных жителей империи, сохраняя высокий уровень притязаний и статус культурного центра региона [5, т. 3, с. 55]. На характер управленческих решений российской власти оказывал влияние и тот факт, что татары и башкиры ориентировались на культурные связи с другими исламскими странами, в частности с Турцией, с которой Россия вела войну в течение многих лет. Таким образом, уже в XVI веке Московское государство представляло собой предельно хаотизированную среду, чреватую множеством непредсказуемых, неожиданных реакций и последствий – среду, которую необходимо было универсализировать, адаптировать к новым условиям существования, преобразовать в соответствии с задачами и потребностями всей страны.

В то же время народы Волго-Уральского региона уже в Петровскую эпоху оказа-

лись в зоне активных модернизационных процессов, что было связано с их территориальной близостью к промышленным, военным и культурным центрам, определяющей интенсивность диффузных, обменных процессов в регионе; наличием длительных и устойчивых связей с русским народом и русской культурой; достаточно высоким (в сравнении с другими народами России) уровнем социально-экономического развития; наличием собственных хозяйственно-экономических традиций, ставших основой новых видов деятельности (развитие торговли, ремесел и т. д.). Постепенно по мере развития экономических, социальных, культурных связей между центрами и периферией российского социокультурного пространства происходило «встречное движение» культур друг к другу, способствующее преодолению дезинтеграционных тенденций, поскольку в ходе объединения частей в целое видоизменяются не только части, но и трансформируется целое за счет взаимного согласования параметров их эволюции [6, с. 386].

Важнейшим фактором адаптации исламских народов Волго-Уральского региона к новым задачам существования в российском обществе в конце XIX века стало культурное реформаторство, джадидизм (от араб. «усули-джадид» – новый метод), во главе которого стоял просветитель И. Гаспринский. Программные работы И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881 год) и «Русско-восточное соглашение» (1896 год) отражают те актуальные проблемы, которые приходилось решать государственной национальной политике в предельно гетерогенной среде российского общества в условиях бурного развития капиталистических отношений. Великую цивилизаторскую миссию русского народа мыслитель видит в приобщении к науке и образованию, к высшим достижениям человечества российского мусульманства, которое во второй половине XIX века находилось в состоянии общественной и интеллектуальной изолированности от общероссийских процессов, в состоянии глубочайшего невежества и застоя во всех сферах жизни. И. Гаспринского искренне тревожит «та отчужденность, та апатичность, тот индиф-

ферентизм, с которыми относится мусульманская масса к самым жизненным вопросам своего русского отечества» [7, с. 210].

Ратуя за единение мусульманских народов с русским, мыслитель тем не менее отрицает политику культурной ассимиляции народов России, которую он считает не только бесперспективной по отношению к мусульманам в силу их стойкости в своей вере, но и опасной для всего государства, поскольку именно она становится источником взаимной вражды и неприязни между народами. Единение российских мусульман с русским народом, на его взгляд, возможно только на почве «сближения нравственного, на почве равенства, свободы, науки и образования», «путем подъема их умственного уровня и знания» [7, с. 217].

Критикуя деятельность русско-татарских школ с обучением на русском языке, которое рассматривалось властью как главное средство культурной гомогенизации России и которое мыслитель считает абсолютно неэффективным, он пишет: «Не языкознание развивает мозги, а научная подкладка воспитания, не русский язык вдохнет новую жизнь в русское мусульманство, а наука, которая должна быть передана им наилегчайшим и действительным образом» [7, с. 219]. Таким наилегчайшим способом он считает создание школ с обучением на родных языках, в том числе и в мусульманских регионах, в то же время не отрицая роли русского языка как языка межнационального общения народов России.

Рассматривая образование как самое эффективное средство проникновения в мусульманскую среду общечеловеческих гуманистических идей и знаний, И. Гаспринский настаивает на сохранении конфессиональных мектебов и медресе, которые имеют «важный авторитет у мусульман, пользуются их симпатией и доверием и освящены вековыми традициями» [7, с. 219]. Однако «программа теперешнего татарского медресе – арабский книжный язык, теология и схоластика. Метод преподавания – долбление и зубрение» [7, с. 219]. Поэтому средством изменения мусульманской общины должно стать изменение самого образования.

Культурно-религиозное реформаторство, во главе которого стоял И. Гаспринский, носило комплексный характер: охватывало языковую сферу (формирование нового литературного языка), религиозную (приспособление норм ислама к новым социальным условиям), систему образования (создание и распространение джадидистских школ, основанных на новом содержании и методах образования), информационную сферу (развитие книгоиздания и периодики на национальном языке).

И. Гаспринский предлагает развернутую программу развития образования мусульман в России, наиболее значимыми идеями которой нам представляются следующие:

– видение цели школы в воспитании и развитии ребенка, которая наиболее успешно может быть реализована посредством обучения на родном языке;

– необходимость распространения школ (народных, низших профессиональных, ремесленных) с обучением на татарском языке;

– реализация высшего образования среди народов России на основе общегосударственного русского языка;

– введение в содержание образования светских наук: географии, истории, арифметики, естественных наук, педагогики, законоведения и др.;

– целенаправленная подготовка педагогических кадров вместо «тупых учителей (ходжей)» (7, с. 220);

– «усовершенствованные методы преподавания вместо существующих ныне долбления и палки», «сознательное, а не принужденное из-под палки стремление к просвещению» (7, с. 220) и др.

Таким образом, видя в школе «орган умственного и нравственного воспитания» личности, И. Гаспринский предлагает реформу, направленную на обновление целей, содержания и методов образования российских мусульман. Образование становится социальной технологией модернизации мусульманских сообществ России. Несмотря на сложность социально-политической ситуации в России конца XIX – начала XX века, значительная часть идей просветителя была реализована: в Башкирии уже к концу XIX

века 1/6 часть школ была джадидистской [8, с. 62]; в 1909 году осуществляется официальный перевод всех конфессиональных школ Таврической губернии на «новометодное» образование, а в 1914 году все они практически превратились в светские, утратив свой первоначальный конфессиональный характер [9, с. 383]; в 1910 году на «новометодное» образование перешли 90% мектебов и медресе Казанской губернии, джадидистские школы возникли практически во всех регионах исламской культуры России. Результатом реформаторской деятельности И. Гаспринского было также развитие печати на татарском языке, издание учебной литературы, развитие женского образования и периодики для женщин, но самое главное – турецким народам была дана единая языковая литературная форма, которая способствовала приобщению к грамотности всего населения.

Таким образом, реформаторские идеи, возникшие в исламских культурах еще в конце XVIII – начале XIX века (А. Курсави), во второй половине XIX века благодаря развитию социальных технологий стали достоянием широких масс. Уже в начале XX века свыше 200 татар учились в университетах России, а десятки молодых людей получали образование в европейских странах [9, с. 136-156], существовало несколько десятков периодических изданий на татарском языке, в том числе для женщин.

Уникальность и значимость данного опыта для развития исламских народов России подтверждается современниками данных процессов: «... в 1880 г. в России насчитывалось 11 млн. мусульман, вся их печатная литература состояла из 7-8 книг; у них была одна типография... В 1910 году их было уже 20 млн.; они имели свыше 1000 печатных книг, 14 типографий и 16 периодических изданий, 200 человек, получивших образование в России, и 20 – в Западной Европе, около 100 литераторов, 6 высших и 5000 низших школ, 37 благотворительных учреждений, три небольших банка и три сельских банка. Именно это великое «мусульманское» движение, которое захватило и такие племена, как вотяки, черемисы, чуваша... особенно в

области школьного просветительского дела. За последние 10 лет мусульманское население России сильно развилось в культурном отношении: у казанских татар на 150 человек приходится сейчас одна мечеть и один мулла, у русских и инородцев того же района один священник приходится только на 1500 душ; у первых одна школа на 100 душ обоего пола; у православных – одна на 1500-3000 человек. Распространение книжной и газетной литературы у мусульман-татар относительно еще более высокое» [цит. по 10, с. 194].

Исламские реформаторы, в том числе И. Гаспринский, стремясь освободить ислам от идей, препятствующих модернизации мусульманской общины, опирались прежде всего на идеи суфизма, который обладал значительным гуманистическим потенциалом, поскольку рассматривал человека как «вместилище божественного», вместилище дарованных Богом возможностей и способностей, которые он должен реализовать самостоятельно. Свобода воли дана человеку для того, чтобы он мог выполнить свое главное предназначение – быть зеркалом, отражающим лик Бога, а значит, смысл человеческого существования – в исполнении этого высшего долга самосовершенствования [11].

Таким образом, значение, которое придавалось в суфизме личности верующего как носителя духовных способностей, и его свобода от догматики способствовали развитию духа свободомыслия и критической рефлексии социального бытия в среде исламской интеллигенции. Именно религиозное реформаторство, селективное отношение к сакральной традиции, ее реинтерпретация и активизация «резонансных зон» культурного наследия обусловили, на наш взгляд, проникновение в исламские культуры тех новаций, которые изначально трактовались как противоречащие исконной традиции ислама, например становление и развитие профессионального театра, живописи [12, с. 385-400] и в целом усиление светских тенденций в духовной культуре исламских народов региона. Немаловажное значение для культурной трансформации ислама имело и то обстоятельство, что через Среднюю Азию в Волго-Уральский регион проник ислам ха-

нафитского толка, который отличается от других масхабов большей степенью толерантности и либеральности по отношению к другим конфессиям, пережиткам языческих верований и представлений, к нововведениям в религиозной догматике (бида).

Таким образом, реформирование ислама способствовало обновлению культуры исламских народов, не разрушая их культурной идентичности, создавало возможности для синтеза исламской культуры с достижениями других народов и цивилизаций. На наш взгляд, развитие мусульманских народов региона на рубеже XIX-XX веков осуществлялось на основе собственной (хотя и в значительной степени модифицированной) традиции, что обусловило, во-первых, интенсивность развития народов в данный период; во-вторых, различия в уровне и результатах модернизации в сравнении с другими народами региона.

Образование становится катализатором инновационных процессов в мусульманских культурах региона. Джадидистские школы возникают в Казани, Уфе, Оренбурге, крупных селах Волго-Уральского региона. Лучшими «новометодными» школами в Уфе стали «Галия» и «Усмания», в Казани – «Марджания», «Мухаммадия», «Анапаевское». В Оренбурге центром развития мусульманской культуры становится медресе «Хусаиния» – высшее учебное заведение, основанное купцами Хусаиновыми и просуществовавшее с 1889 по 1924 год. Подготовка педагогических кадров для медресе осуществлялась в специальных школах, созданных И. Гаспринским в Бахчисарае в 1983 году. Контингент учащихся включал в себя жителей всех мусульманских регионов России: татар, башкир, казахов, киргизов, узбеков, представителей исламских народов Кавказа.

Автономное управление, акцент на изучение светских и естественных наук, на углубленное изучение русского языка – отличили «Хусаинию» от других мусульманских учебных заведений России. Целью медресе была не столько подготовка кадров мусульманского духовенства, сколько подготовка специалистов для различных сфер общественной жизни, высоко образованных лю-

дей. Так, в программу обучения шакирдов входили светские предметы: татарский, русский, иранский, арабский, немецкий, французский языки, татарская, русская, иранская и арабская литература, педагогика, психология, законоведение, логика, гигиена и медицинские знания, торговое дело и политэкономия и т. д. В целом же доля светских предметов составляла не менее 5/6 учебного времени шакирдов, а мусульманская конфессиональная школа приблизилась по уровню образования к лицеям и гимназиям.

Преподавателями «Хусаинии» активно велась исследовательская, переводческая, издательская деятельность, поддерживались научные и общественные связи с исламскими центрами зарубежных стран: Египта, Турции, Ливана, Сирии, Аравии. На базе медресе функционировали курсы по «новометодному» образованию для учителей из всех исламских регионов России: Сибири, Кавказа, Средней Азии, Крыма. Из стен медресе вышли выдающиеся деятели культуры, науки, образования и просвещения тюркоязычных народов России, известные общественные деятели. Герой Советского Союза, поэт и журналист Муса Джалиль, а также его друг Фуат Булатов, погибшие в Маобитской тюрьме, также были воспитанниками «Хусаинии». В 1921 году на базе «Хусаинии» было создано 4 института народного образования: ТИНО (татарский), БИНО (башкирский), КИНО (казахский и киргизский) и ВИНО (восточный для учащихся из Средней Азии). Воспитанниками «Хусаинии» были заложены основания татарского национального театра [10].

Подобные процессы происходят и в других мусульманских регионах России. Модернизация образования способствует становлению и развитию кадров профессиональной национальной интеллигенции, деятельность которой, с одной стороны, ведет к развитию и усложнению культур, появлению новых культурных форм. С другой – интеллигенция как носитель «нарративных стратегий» (С. Бенхабиб), производящая знаки и символы коллективной идентичности, посредством которых народ осознает себя как единое, специфическое целое, способствует ин-

ституционализации этнокультурных сообществ, создает условия для становления национально-этнической самоидентификации, развития национального самосознания. Если на ранних этапах модернизации этническая самоидентификация была характерна лишь для узкой прослойки духовной элиты этнического сообщества, то по мере распространения диффузных процессов происходит кристаллизация этнического самосознания низших слоев этнического сообщества. Так, например, уже в начале XX века народы Волго-Уральского региона, которые прежде назывались просто мусульманами, идентифицируют себя как татаро-башкиры, башкиры, татары и т. п. В начале XX века процессы этнокультурного развития исламских народов Волго-Уральского региона вступают в политическую фазу, выражаясь в идеях культурно-национальной автономии и политического суверенитета. В это же время у исламских народов возникают политические партии и движения, выдвигающие идеи политического реформаторства, мусульманский либерализм, отстаивающий необходимость «европеизации» всех сфер жизни общества – идеи, близкие программным положениям партии кадетов.

Усиление влияния ислама в российских этнических культурах порождало в конце XIX – начале XX века страх представителей реакционных кругов, боязнь того, что исламское реформаторское движение окажет на народы России то же влияние, что и реформация Лютера на католический мир [12, с. 83]. «...Надвигается туча магометанская, новое нашествие, но не монгольское, а мусульманское, не дикарей из Азии, а дикарей цивилизованных, прошедших университеты, гимназии и кадетские корпуса...» [цит. по 5, т. 2, с. 543], – пишет по данному поводу главный идеолог русификаторской политики российского государства Н.И. Ильминский. Тревога по поводу усиливающегося влияния ислама на народы России стала одной из главных причин «отката» реформ и ужесточения национальной политики российского государства в начале XX века, в том числе запрета на распространение национальных изданий, ужесточения цензуры.

Джадидизм возникает как выражение настроений буржуазно-либеральных кругов исламских сообществ России и формируется в ожесточенной полемике с консервативным, охранительным направлением – кадимизмом, защитником «старого метода» и традиционного ислама. Противостояние джадидистов и кадимистов, модернистов и традиционалистов возникает в мусульманских культурах как своеобразный аналог противостояния западников и славянофилов в русской культуре и отражает ту потребность в самоопределении по отношению к Западу и Востоку, которая становится неизбежным следствием модернизации всех традиционных сообществ. В 30-е годы XX века – в период очередного витка унификации – история этого раскола в среде национальной интеллигенции завершилась полным разгромом того и другого, а их наиболее активные участники были репрессированы как враги народа [8].

Современная эпоха, когда «вызов» модернизации встает с особой остротой перед всеми странами мира, вновь актуализирует этот уникальный опыт культурно-религиозного реформаторства. Интерес к нему связан с тем, что данный опыт отражает общие типологические особенности модернизационного перехода, с которыми столкнулись исламские страны на рубеже XX-XXI веков. Одной из ведущих тенденций социального развития в странах исламской культуры сегодня становится культурное, прежде всего религиозное, реформаторство, направленное на изменение «экономического стиля мышления» верующих и создание, таким образом, дополнительных резервов капиталистической модернизации. Так, в исламских странах способом внедрения нововведений, не подрывающих устоев веры в сознании верующих, стало инотолкование исламских догм под лозунгом «возрождения раннеисламской традиции». При этом ислам трактуется как изначально содержащий в себе семена капиталистического духа, предусматривающий уважение к свободе предпринимательства и частной собственности, а пророк Мухамед – как предтеча «бизнеса по-исламски». Основным содержанием религиозных ре-

форм становится разработка концепции личности, пересмотр прежних воззрений на обязанность верующих, утверждение ценностей материального благополучия и накопления как угодных Богу, разработка рекомендаций, касающихся трудовых отношений, делового партнерства и т. д. [13]. Однако в исламских культурах Волго-Уральского региона подобные процессы происходили еще в конце XIX века. А следовательно, эта страница истории Волго-Уральского региона позволяет рассмотреть процессы модернизации на пересечении локальных (этнических), национальных и глобальных тенденций.

Во-вторых, этот опыт дает чрезвычайно интересный материал для сравнительных исследований процессов модернизации в исламском мире. Так, модернизация исламских народов Волго-Уральского региона по своему содержанию и методам осуществления принципиально отличается от опыта реформ, который был реализован в других странах исламской культуры. Так, в 20-30-е годы XX века реформатор Турции Мустафа Кемаль Ататюрк поставил перед страной цель – «создать в Турции подобие западного государства и западной нации». Кардинальные изменения затронули все структуры, все сферы общественной жизни: экономическую, политическую, культурную, религиозную. «Турки не только изменили свою конституцию (сравнительно простое дело, по крайней мере по форме), но эта еще не оперившаяся Турецкая Республика низложила Защитника исламской Веры и упразднила его институцию – халифат; лишила имущества исламскую Церковь и распустила монастыри; сняла паранджу с лица женщин, отринув вместе с ней и все, что она символизировала; вынудила верующих мужчин смешаться с неверующими, заставив носить шляпы с полями, которые мешали исполнять традиционный исламский обряд молитвы, требующий коснуться пола мечети лбом; безоговорочно отвергла исламское законодательство; сначала перевела швейцарский гражданский кодекс на турецкий язык дословно, а итальянский уголовный – с небольшими изменениями, а затем ввела их в действие голосованием Национальной ассамб-

леи и, наконец, заменила арабское письмо на латинское, что не могло не отбросить прочь большую часть османского литературного наследия», – пишет А. Тойнби [14, с. 121] о тех мерах, которые должны были радикально изменить национальную, политическую, культурную и религиозную идентичность турецкого народа и в результате привели к появлению «расколотов страны» и «шизофрении культуры» [15, с. 237].

Такой нетворческий, подражательный путь модернизации, названный А. Тойнби «иродианством», а С. Хантингтоном – «кемализмом», сопровождается разрушительной ломкой всей традиционной культуры и, как следствие, возникновением множества социальных и духовных проблем. И в этом, на наш взгляд, состоит главное, принципиальное отличие турецкой модернизации от модернизации исламских народов нашей страны: если модернизация в Турции осуществлялась усилиями государственной власти, то есть имела насильственный характер, то модернизация в Волго-Уральском регионе осуществлялась как процесс самоорганизации народа, его адаптации к условиям существования в стремительно капитализирующейся России.

Как это ни парадоксально, опыт модернизации исламских сообществ Волго-Уральского региона по своему содержанию и методам оказывается гораздо ближе модернизации стран Юго-Восточной Азии, которая осуществлялась на собственной культурной основе, на селективном использовании инокультурных новаций, их осторожном, «мягком встраивании» в социокультурную систему, не разрушающем культурные традиции и идентичность народа. Поэтому этот опыт может быть очень интересен и полезен для исследователей, изучающих процессы модернизации в мировом масштабе.

В-третьих, осмысление этого опыта чрезвычайно важно для понимания современных процессов в исламских культурах России и мира. Современный этнический и религиозный ренессанс, в том числе исламский ренессанс у народов Волго-Уральского региона, вызывает у населения России определенную «исламофобию» – рост страха у населения

страны перед исламским фундаментализмом и экстремизмом, вызванный международной обстановкой. Следствием «исламофобии», в свою очередь, становится сближение исламского духовенства с властью, стремление государства усилить контроль над религиозной жизнью общества.

Однако, на наш взгляд, «местный ислам» не представляет реальной угрозы политической стабильности в регионе и в стране в целом. Причинами подобного положения дел, на наш взгляд, являются не только специфика самого ислама, который существовал в регионе в его наиболее толерантной, либеральной форме ханафитского мазхаба, но и реформирование и обновление самого ислама под влиянием идей джадидизма. «Мы почти не встречаем здесь (в массовом сознании, в повседневной практике, в проповедях духовенства, в теориях, разрабатываемых лидерами мусульманских движений и организаций) категорических императивов, строгих требований обязательного соблюдения законов, входящих в круг норм шариата – мусульманского права и этикета, тщательного и скрупулезного соблюдения мусульманских обрядов, а тем более каких-либо ограничительных указаний, распространяющихся на сферу быта, семейных отношений, культуры, искусства. Жестко регламентирующих табу, которые запрещали бы, к примеру, изображение живых существ в современном искусстве или появление мусульманской женщины в обществе с открытым лицом, не существует. Ни о каком «изуверстве», ни о каком «мракобесии», ни о каком «обскурантизме», «фанатизме» современного суннитского Ислама в России говорить не приходится. Вся последовательная система реформирования, обновления, джадидизма, через которую прошел российский Ислам с конца XIX века, позволила ему органично вписаться в духовную структуру общества, пережившего модернизацию и находящегося уже на постмодернистской стадии своего социокультурного развития», – так характеризуют современный российский ислам отечественные ученые [9, с. 17-18].

Результатом длительного периода модернизации всего образа жизни исламских

народов: урбанизации, рационализации и секуляризации, роста образованности населения, развития светской профессиональной культуры, улучшения условий жизни людей – является тот факт, что исламские народы по своим социокультурным характеристикам оказываются гораздо ближе русскому народу, нежели зарубежным странам традиционной исламской культуры. А следовательно, сегодня Россия, как никогда в истории, близка к достижению той цели, о которой писал И. Гаспринский, ратующий за единение христианских и мусульманских народов: «России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что несколько не умалит ее значения как великой христианской державы» [7, с. 208]. Длительный и противоречивый процесс модернизации народов России делает достижение данной цели наиболее реалистичной перспективой развития российской цивилизации на современном этапе.

И, наконец, этот уникальный и богатейший опыт модернизации исламских сообществ Волго-Уральского региона еще раз подтверждает мысль, декларируемую Концепцией модернизации российского образования до 2010 года: «Модернизация образования – это политическая и общенациональная задача, она не должна и не может осуществляться как ведомственный проект. Интересы общества и государства в области образования не всегда совпадают с отраслевыми интересами самой системы образования, а потому определение направлений модернизации и развития образования не может замыкаться в рамках образовательного сообщества и образовательного ведомства».

Таким образом, модернизация образования – не только педагогическая, но и важнейшая социальная проблема, от решения которой зависит будущее общества. И недооценка социального смысла проблем образования способна сыграть роковую роль не только в его судьбе, но и в судьбе всей страны.

Список использованной литературы:

1. Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
2. Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2001. – №4.
3. Российская цивилизация: Учебное пособие для вузов / Под общ. ред. М.П. Мchedлова. – М., 2003.
4. Мухамеджанова Н.М. Проблемы модернизации в полиэтническом обществе // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2006. – №7.
5. Батунский М.А. Россия и ислам. В 3-х т. – М., 2003.
6. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Загадка человека: человеческая особенность коэволюционных процессов // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – М., 2004.
7. Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения // Дружба народов. – 1991. – №12.
8. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999.
9. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М., 2001.
10. Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. – Оренбург, 1997.
11. Степанянц М. Гуманистическая традиция в мусульманской культуре // Общественные науки и современность. – 1994. – №4; Сагадеев А. Гуманизм в классической мусульманской мысли // Общественные науки и современность. – 1994. – №4.
12. Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX веков // Общественные науки и современность. – 1996. – №2.
13. Ионова А. Исламский взгляд на проблему человека в условиях рыночной экономики // Вопросы экономики. – 1993 – №8.
14. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. – М., 1996.
15. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.