

*Н. В. АБАЕВ*

**Буддизм  
и христианство  
в историко-  
культурном  
пространстве  
России-Евразии**

И слово вешее — не ложно,  
И свет с Востока засиял,  
И то, что было невозможно,  
Он возвестил и обещал.  
И, развиваясь широко,  
Исполнен знамений и сил,  
Тот свет, исшедший от Востока,  
С Востоком Запад примирил

*Вл. Соловьев «Ex oriente lux»*

Хотя в стихотворении великого русского философа Вл. Соловьева «Свет с Востока», строки из которого вынесены в качестве эпиграфа нашей статьи, речь идет о христианстве, оно вполне применимо к другой мировой религии — буддизму, сыгравшей не менее (если не более) значительную роль в становлении и развитии евразийской духовно-культурной общности, осуществившейся на Западе Евразии в российском суперэтнотипе, который представляет собой, как известно, метакультурный и интерэтнический феномен, соединивший в себе западные и восточные культурно-исторические традиции, а на Востоке — в Бурятии, многонациональный народ, которой тоже сформи-

ровался в процессе взаимодействия различных этнокультурных и этноконфессиональных традиций, в

том числе буддизма и христианства.

В полной мере влияние буддийского культурно-исторического наследия на формирование «русской идеи» еще не оценено, и это предстоит сделать<sup>1</sup>. Здесь же мы попытаемся охарактеризовать роль буддизма в становлении бурятской национальной идеи по аналогии с тем, как Вл. Соловьев находит истоки русской идеи в христианстве, отмечая, что «эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания не нужно действовать против других наций, но с ними и для них — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная»<sup>2</sup>. Для такой аналогии есть по меньшей мере пять оснований:

1) буддизм сыграл столь же важную роль в дальнейшей консолидации различных эт-

нических групп бурят и формировании общего национального самосознания, как и христианство на Руси;

2) православие, как и буддизм, являясь такой же развитой мировой религией, базирующейся на универсалистских принципах, содействовало преодолению этнокультурной ограниченности и приобщению к общечеловеческим ценностям;

3) в Бурятии, Туве, Горном Алтае и Калмыкии буддизм стал широко распространяться среди «кочевых» родов и племен почти одновременно с началом христианизации западных бурят и алтайцев, вступив в интенсивное взаимодействие с русским православием, временами перераставшее в соперничество, но в целом носившее мирный характер, в результате чего обе религии оказали сильное, хотя и неодинаковое влияние на этническую культуру аборигенов Алтай-Байкальского региона;

4) буддизм и христианство имеют не только общие стадийно-типологические характеристики и соприкасающиеся, переплетающиеся и нередко перекрещивающиеся исторические судьбы, но и общие историко-генетические истоки в той части, в которой на их генезис оказали влияние архаические индоарийские и древнеиранские, а также эллинистические этноконфессиональные традиции;

5) обе религии носят поистине мировой, «вселенский» (как определял христианство Вл. Соловьев в статье «Русская идея») характер и в силу своего универсализма, толерантности и открытости к диалогу с инокультурными иноэтничными общностями в течение длительного времени сосуществуют друг с другом в Саяно-Алтае и Бурятии, причем здесь христианство стало вероисповеданием части западных бурят, а буддизм — русскоязычного населения, что свидетельствует о комплементарности не только двух этносов, но и их основных конфессий<sup>3</sup>.

Рассмотрим эти положения подробнее. Говоря о консолидирующей роли обеих мировых религий в этногенезе и этнической истории двух народов, необходимо напомнить,

что крещение Киевской Руси в конце X века (ок. 988 г.) ускорило процесс ликвидации остатков родового строя, способствовало окончательному сплочению различных родоплеменных групп и союзов племен (полян, древлян, вятичей, дреговичей и др.) в рамках одного государства, их интеграции в единую этнокультурную общность<sup>4</sup>. Однако затем, как известно, процесс дальнейшей христианизации Руси в XI веке совпал с началом длительного периода феодальной раздробленности, и только к исходу первой четверти XIV века, когда Московское княжество значительно усилилось, отдельные княжества и земли, находившиеся в вассальной зависимости от Золотой Орды, начали постепенно консолидироваться вокруг Москвы. При этом исключительно важную, нередко определяющую роль в реинтеграции складывающейся этнокультурной общности, образовании нового централизованного государства и формировании на его территории русского суперэтноса сыграла Православная церковь, авторитет которой особенно возвысился деяниями и откровениями Сергия Радонежского, коему было даровано «стать обителем Святого Духа и служителем Пресвятой Троицы» и кого летописцы называли «начальником и учителем всех монастырей на Руси». Как считает известный буддолог В. И. Корнев, именно к XIV веку относится формирование цивилизационной культуры России; и цементирующей идеей новой, особой цивилизации, вобравшей в себя достижения многих культур Востока и Запада и творчески переработавших их в себе, стали представления о Святой Троице как единстве церкви, государства и общества<sup>5</sup>. Поэтому-то Вл. Соловьев писал: «Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и об-

щество, безусловно свободно и державно, не в отделении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея<sup>6</sup>.

Если крещение и дальнейшая христианизация Руси совпали с завершающими стадиями этнокультурной интеграции и государственно-цивилизированного строительства, распространение в XVII веке среди бурят буддизма ознаменовало самый начальный этап этнической консолидации разрозненных родоплеменных и социально-политических объединений, позднее интегрировавшихся в бурятскую этнокультурную общность. В силу этих причин роль буддизма в консолидационных процессах была аналогичной роли христианства на Руси, но вместе с тем в некоторых аспектах еще более значительной, так как, хотя процессы этногенеза этих родоплеменных групп начались гораздо раньше указанного времени и уходят в глубь веков, в Бурятии отсутствовал такой мощный этноконсолидирующий фактор, имевшийся на Руси, как собственная государственность, вследствие чего эти процессы протекали в более сложных условиях и носили очень противоречивый характер. Поэтому буддийская церковь зачастую выполняла в бурятском обществе многие этноконсолидирующие функции, которые в других странах выполняло государство и иные социальные институты, а потому роль буддизма в формировании национального самосознания, национальной идеи бурят была гораздо более значительной, чем в странах с сильной национальной государственностью.

Буддизм ввиду отсутствия поддержки со стороны национального государства (кстати, эту роль в некоторой степени добровольно брало на себя Российское государство из-за своих геополитических интересов в странах Центральной и Восточной Азии, к которым примыкала Бурятия, представляя собой удобный «мост» или «ворота» для развития взаимовыгодных отношений) распространялся среди разных этнических групп бурят нерав-

номерно, с разной степени глубины и интенсивности влияя на их этническую культуру.

Пытаясь решить вопрос о «смысле существования России во всемирной истории», Вл. Соловьев отмечал, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>7</sup>. Исходя из основополагающего в его религиозно-философской системе принципа «всеединства» (или «свободной общности»), он провозгласил: «Истинное, нормальное общество должно быть определено как свободная теократия»<sup>8</sup>. Идея «свободной теократии» Вл. Соловьева, утопическая по своей сути (особенно в условиях острейшего социально-экономического кризиса Российской империи и нарастания реакционно-деспотических тенденций в правящей верхушке), как известно, не нашла понимания у современников, справедливо усматривавших в ней отождествление «русской идеи с феодально-клерикальными пережитками самодержавия», которое, по определению самого же автора этой идеи, далеко не всегда соответствовало христианским идеалам и скорее воплощало в себе «языческую идею абсолютного государства», т. е. типичную восточную деспотию, а также «национальное идолопоклонничество»<sup>9</sup>.

Теократическая утопия Вл. Соловьева привела его к острому конфликту с духовной и светской властью в России. Не получила она признания и у русской интеллигенции. По свидетельству Соловьева, даже его зять В. П. Безобразов, известный ученый-византист, отказывался раздавать общим знакомым французскую брошюру своего родственника. В теократии, в идеале «вселенской церкви» для Соловьева был заключен соблазн, преодоленный им в последние годы жизни. Верно писал Е. Н. Трубецкой: «Не подлежит сомнению, что крушение теократии есть крупный шаг вперед в духовном развитии Соловьева... Теократия Соловьева — это прах земной, прилипший к крыльям, — то самое, что отягощает полет его мысли и служит в ней источником противоречий»<sup>10</sup>.

В связи с этим особый интерес представляет вопрос об удивительном сходстве неко-

торых положений буддизма и христианства. Аналогии между буддизмом и христианством было давно замечены учеными и дали повод для самых смелых гипотез. В жизнеописании Будды много ситуаций, весьма сходных с рассказами о жизни Христа в Евангелии. Так, например, Будда — сын князя, Христос происходит из рода царя Давида.

Мать Будды, Майя, не понесла плод, как обычная женщина, но была оплодотворена чудесным образом. Бог сам вошел в ее лоно, чтобы позднее родиться. Так же и мать Иисуса, Мария, была оплодотворена святым духом. После долгой жизни, в которой были и неприятности, и даже покушения на жизнь Учителя завистливого ученика Девадатты (нечто вроде новозаветного Иуды), Будда умер в Кисинагара, отравившись свиной, которой угощал его кузнец Чувда. В минуту его смерти затряслась земля и боги в трауре появились перед его учениками.

Легенды о житии Будды содержат немало историй с описанием чудесных происшествий, рассказанных живым, ярким языком, где Будда, как и Христос, совершает чудеса. Оба великих Спасителя человечества выступают как целители, врачеватели телесных и духовных недугов. Обоих предал один из учеников. И Будда, и Христос боролись со жрецами, представлявшими господствующую в их время религию. Прежде чем начать свою деятельность, Христос удаляется в пустыню, где постится и где его искушает Сатана. Подобным же образом (обещанием власти над миром) был искушаем Будда, когда на него снизошло откровение, он стал «Знающим», «Пробужденным» от тьмы «Неведения», «Просветленным», т. е. «Буддой». Познав истину, он решил объявить ее людям и выволить их из убожества прежнего существования. Тогда подошел к нему дух зла Мара и стал его искушать, уговаривая отказаться от спасения «живых существ». Так же, как Иисус сказал служителю Дьявола: «Отойди от меня, сатана; написано: господу богу твоему поклоняйся, и ему одному служи»<sup>11</sup>, ответил и Будда.

Около 250 г. до н. э. первый величайший светский патрон, государь-покровитель буд-

дизма (Чакравартин) — царь Ашока хвалился тем, что посылал миссионеров к своим соседям, греческим царям в Македонию, Киренаику и Эпир, в Сирию и Египет. Можно, конечно, приписать простой случайности то странное обстоятельство, что первое упоминание в греческом тексте (у Климента Александрийского) имени Будды встречается только в третьем столетии. Косвенное влияние буддизма на ессеев допустимо, как и параллели между буддийской школой мадхьямиком и элеатами. Наибольшее сходство замечается в отдельных эпизодах: чудесное рождение Будды, святые старцы и паломники, пришедшие на поклонение ему, когда он лежал еще в колыбели, а также искушение Будды перед началом его проповеди. Эти эпизоды могли быть выдуманы в разное время, и им могут быть подысканы аналогии не в одном христианстве. Поздняя легенда о Кришне, вероятно, заимствована у христиан и занесена в Индию несторианами. Зато христианство заимствовало легенду о самом Будде и переработало ее в благочестивое сказание о старце Варлааме, обратившем в христианство сына Царя Иосафата (в VI веке<sup>2</sup>).

Что касается внутренней близости обоих учений (христианского и буддийского), то следует признать их огромное сходство, вплоть до некоторых деталей, хотя это обстоятельство еще не дает нам права утверждать, что буддизм имел реальное влияние на развитие нравственных воззрений в Палестине ранее христианской эры<sup>12</sup>.

Ну а когда возникает христианство, такое влияние становится вполне возможным, так как, во-первых, известно, что раннее христианство синтезировало в себе многие заимствования из древнеиранских, египетских и других религий, во-вторых, в древне-тибетских текстах, по свидетельству Б. И. Кузнецова и А. Н. Гумилева, обнаружены следы пребывания самого Иисуса Христа в Тибете, где он обучался в какой-то монастырской школе до того, как начал проповедовать в Иерусалиме (это косвенно подтверждается библейскими легендами о волхвах с Востока

и воссиявшей как знамение о его пришествии в качестве Мессии звезде).

На бытование легенд о его пребывании в Тибете и Индии указывал и Н. Рерих в путевом дневнике «Алтай — Гималаи»: «Послушаем, как говорят в Гималаях о Христе. В рукописях, имеющих древность около 1500 лет, можно прочесть: «Исса (Иисус) тайно оставил родителей и вместе с купцами из Иерусалима направился к Инду, за усовершенствованием и изучением законов Учителя... Затем Исса был в Непале и в Гималайских горах»<sup>13</sup>. Во всяком случае, западные историки-религиоведы давно уже выявили общие древнеиранские истоки некоторых биографий Христа (не исключая, конечно, иудейских и эллинских основ христианской мифологии) и биографических мифов о Митре<sup>14</sup>, почитание которого было распространено как в Иране, так и в Индии. Причем сохранилось не только фонетически одинаковое название божества, но и семантика культа Митры, получившего также и вполне самостоятельное значение и превратившегося в отдельную, относительно автономную культовую систему, распространившуюся на огромных просторах Евразии на Западе до Испании и Франции, а на Дальнем Востоке — до Китая и Японии. Очевидную связь имени библейского персонажа Иосафата с махаянским типом идеальной личности — бодхисатвой тоже отмечали многие исследователи, в том числе В. Н. Топоров, который, кроме того, выявил и параллели между элeатами и махаянской школой мадхьямиков<sup>15</sup>, указав на необходимость рассмотрения проблемы взаимосвязей индo-буддийской и эллинской философских традиций по крайней мере в трех аспектах:

- 1) связанном с «наличием чисто типологического сходства весьма высокой степени»;
- 2) обусловленном одинаковым или близким культурно-историческим контекстом;
- 3) относящимся к «историческим основаниям сходства понятий и идей», т. е. к архаическим историко-генетическим связям, которые коренятся даже в таких далеко эволюционировавших и сильно логизирован-

ных учениях, как системы Парменида и Нагарджуны<sup>16</sup>.

В конкретном случае с мадхьямиками и элeатами В. Н. Топоров обнаруживает эти общие истоки в древнейшем индоевропейском мировоззрении и языке, в частности в мифопоэтическом субстрате жанра поэм Парменида, очень близком к так называемым шаманским путешествиям, на что впервые было указано еще Г. Дильсом.

К глубокому замечанию В. Н. Топорова следует добавить, что если учесть новейшие данные, полученные в области ностратического (борейского) языкознания, которое сводит в единую культурно-историческую общность не только праиндоевропейцев, но тюркско-монгольские, финно-угорские, тунгусо-маньчжурские, семито-хамитские и другие народы, то этим общим архаическим субстратом можно считать практически всю Евразию, особенно ту ее часть, которая прилегает к Великому степному коридору (т. е. все этнокультурные ареалы, охваченные многочисленными ответвлениями Шелкового пути). Если же подтвердится правомерность включения в столь обширную языковую и культурную общность семито-хамитских народов, а также древних египтян и шумеров, то указанный субстрат охватит все без исключения этнокультурные общности, принявшие участие в создании обеих мировых религий — как христианства (евреи, эллины, иранцы и др.), так и буддизма (ираноязычные арии, автохтонные древнеиндийские субстраты).

Явные аналогии можно провести, например, между учением о праджня-парамите в религиозно-философской традиции буддизма махаяны, с одной стороны, и апофатическим богословием и патристикой — с другой. Как в буддизме провозглашается концепция «двойственности истины», имеющей относительный и абсолютный аспекты, причем в разных школах выделяются несколько уровней ее познания (в некоторых школах три уровня), так и патристическое учение об иерархии уровней знания, характеризуя «тройкую мудрость», выявляет три уровня мудрости (Софии): 1) «мудрость мира сего»;

2) «мудрость князей мира сего»; непреходящая абсолютная «Премудрость Божия»<sup>17</sup>.

Между буддизмом и христианством обнаруживается много общего в исторических судьбах, этнокультурной и этнополитической роли, мировоззренческих основах. Так, общим является и отношение к национальным и этнокультурным проблемам. Как известно, идеалом национально-государственного устройства России, по Вл. Соловьеву, была «христианская семья народов», которая «не есть непременно семья христианских народов»<sup>18</sup>. Позднее Вл. Соловьев пришел к теории еще более демократического национально-государственного устройства России на принципах полной религиозной свободы, сочетающейся с «общественной свободой», и утверждал, что в России национальный вопрос должен решаться таким образом, чтобы обеспечить «достойное существование» всем народам. Впрочем, и в ранний период творчества он писал, что Россия есть «многонародное целое», поэтому шовинизм противоречит национальным интересам России, следует преодолеть национальное идолопоклонство, а «не желающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называться христианами»<sup>19</sup>.

Интересно, что он уже тогда акцентировал внимание на суперэтническом характере русской этнокультурной общности и православного христианства, которое он стремился освободить от «казенного» идолопоклонничества и превратить в «живое, социальное, вселенское христианство»; он, вслед за Чаадаевым, недолюбливал Византию, клеймил «казенное православие», а к римской церкви проявлял непростительную, с точки зрения Священного синода, снисходительность, если не сказать симпатию<sup>20</sup>.

Позднее он подвергся жесткой критике ранних «евразийцев» якобы за апологию национальной исключительности русских, хотя сами проповедники «евразийского соблазна» и их поздний последователь Л. Н. Гумилев строили свои концепции именно на представлениях о суперэтнической сущности России

тюркских и монгольских народов Центральной Азии, а значит, и бурят, что сразу проясняет современную этнополитическую ситуацию в Бурятии.

Если следовать концепции и терминологии Л. Н. Гумилева, то культурно-исторически и этногенетически буряты тоже являются подразделением монгольского суперэтноса, а после вхождения в Россию они стали составной частью российского. Вместе с тем два суперэтнических образования (монголы и русские), были и остаются составными частями евразийской общности (не в государственно-политическом смысле, разумеется, а по культурно-историческим связям и по менталитету).

Многонациональный народ Бурятии в настоящее время переживает переходную, причем завершающую, стадию формирования суперэтноса, хотя количественно не очень крупного, но имеющего основные присущие ему признаки: наличие субэтнических подразделений разного порядка (консорции, конвиксии социальные, этнические и этноконфессиональные группы, сохраняющие связи с другими суперэтносами прежде всего российским и монгольским, а если иметь в виду этногенетические корни, то с тюркским и тунгусоманьчжурским, разные расовые типы и т. д.). При этом принципиальное значение имеют не чисто количественные показатели, а качественные, т. е. уровень развития различных этнокультурных компонентов, принявших участие в этно- и культурогенезе.

Л. Н. Гумилев случаям, когда речь идет о качественных параметрах этноса или тем более суперэтноса, прав, утверждая, что их нельзя сводить к понятиям «раса», «популяция», «общество» и др.<sup>21</sup>, которые могут измеряться количественно. Но при этом он, как известно, в основу качественных показателей положил энергию пассионарности, которая превращает консорции в этнос, а затем и в суперэтнос и которая, по нашему мнению, тоже, в сущности, является несколько формализованным количественным показателем, к тому же преимущественно экстравертивным (т. е. направленным вовне). Уровень же развития

этнокультурной традиции должен определяться не только (и не столько) интенсивностью и масштабностью противопоставления другим социально-культурным и этническим общностям, степени резистентности в терминологии Гумилева, но и степенью интроверсии, т. е. глубиной самопознания, и одновременно разновекторностью приложения энергетического поля культуры, воплощения в разнообразных культурных формах как результатов интровертивного опыта, так и творческого освоения иных культур.

Иными словами, уровень культурного развития этноса в равной мере обуславливается интенсивностью и гармоничной сбалансированностью противоположных тенденций к интроверсии и экстраверсии, самоуглубленности (самодостаточности) и открытости, внутренней устойчивости и внешней мобильности (гибкости) и т. д. При недостаточной сбалансированности этих тенденций или излишнем доминировании одной из них этносы и целые цивилизации могут либо зайти в тупик, в состояние стагнации, либо вообще погибнуть. Или же будут развиваться скачкообразно, через болезненную ломку традиционных общественных укладов и духовных ценностей, трагические коллизии и катастрофы. Наличие внутренних противоречий, полярных тенденций и течений, таким образом, есть необходимое условие дальнейшего развития всякого суперэтноса. В современном русско-бурятском суперэтносе они, как мы видим, имеются. Однако для полной реализации огромных потенциальных возможностей, заложенных в положительной комплементарности двух этнических компонентов, двух суперэтнических мировых религий, обоими этносам следует преодолеть узкий национализм, шовинизм, трайбализм и местничество (последнее относится больше к бурятам, а не к русским) и совместно эволюционизироваться к новой цивилизации открытого типа на основе истинно демократических принципов национально-государственного устройства.

Парфразируя слова Вл. Соловьева, можно сказать, что идеалом такого устрой-

ства, с которым согласились бы и бурятские «обновленцы», усматривавшие в буддизме «убежище национального духа», истоки «национальной идеи бурят», является «христианско-буддийская семья народов». О том, что буддизм, его социальная этика и политическая культура содержат в себе огромные потенции для демократизации общественных структур, форм и методов политической деятельности, свидетельствует как история обновленческого движения в Бурятии, так и модернистские течения во многих других странах Востока, которые начались значительно позже и тоже базировались на обязательных для всех буддийских школ принципах «ненасилия».

В настоящее время необуддисты стран Азии, отстаивающие идеи модернизации буддизма, подчеркивают, что буддизм, хотя он и демократичен и призывает к борьбе народов за социальное равенство, демократию, свободу и независимость, однако марксистская теория классовой борьбы, социальной революции и диктатуры пролетариата противоречит ему. Буддийское учение допускает только эволюционный путь решения всех противоречий и считает, что все острые проблемы современности должны решаться не насилием или кровопролитием, а демократическими методами — обсуждением, содружеством и согласием.

Однако пойдет ли дальнейшее развитие по демократическому пути, зависит в значительной степени от того, в какой мере будут осознаны пророческие слова Вл. Соловьева, которыми завершается выбранное эпитафией данной работы стихотворение «Свет с Востока»:

«О Русь! В предвиденьи высоком  
Ты мыслью гордой занята;  
Каким ты хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса или Христа?»

В геополитическом аспекте частичный ответ на этот риторический вопрос был дан его единомышленником по «русской идее» Ф. М. Достоевским, который тоже считал Православную церковь «положительным

общественным идеалом»: «В будущем Азия — наш исход... там наши богатства... Там у нас океан»<sup>22</sup>. В культурно-религиозном аспекте можно было бы добавить, что будущее России и Бурятии — в творческом взаимодействии и сотрудничестве этноконфессиональных и культурных традиций Востока и Запада, которые историко-генетически восходят к Востоку Христа, Будды, Мухаммеда, Зороастра (Заратуштры) и других древних основоположников евразийской духовной общности. Историческая миссия России в этом свете заключается в соединении, органичном синтезе и творческом развитии на уровне новой космической, вселенской духовной культуры всех этноконфессиональных, культурно-политических, культурно-экологических и других компонентов западной и восточных цивилизованных культур, а Бурятии как составного элемента российско-евразийской цивилизации — в распространении в Евразии и в остальном мире историко-культурного наследия буддизма, его соединения с достижениями культур других народов России, в том числе с восточно-христианским (православными), греко-эллиническими, славянскими, романо-германскими, исламскими и другими традициями.

<sup>1</sup> Предварительную публикацию на эту тему см.: Абаев Н. В. Буддизм и русское «евразийство»: учеб. пособие. Улан-Удэ, 1998.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Враг с Востока // Собр. соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 480.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Abaev N. V., Aباeva L. L., Dashiev D. V. Buddhism in Buryatia. / Editor: Dk. Ph. N. V. Aباev. Ulan-Ude, 1998. Сравнительный анализ цивилизационной геополитики буддизма, христианства, ислама и других религий в Центральной Азии см. также: Абаев Н. В. Цивилизационная геополитика и этнокультурные традиции народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. Кызыл, 2006.

<sup>4</sup> См.: Абаев Н. В., Дондоков Б. Д. Буддизм, христианство и национальная идея бурят: «ев-

разийские» аспекты // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 5. Новосибирск, 2003. С. 30–34.

<sup>5</sup> См.: Корнев В. И. Россия: пространство, православие, менталитет // Этнополитический вестник. М., 1996. № 2 (14). С. 166.

<sup>6</sup> Соловьев В. С. Ex Oriente lux // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. М., 1991. С. 234.

<sup>7</sup> Там же. С. 42.

<sup>8</sup> Там же. С. 11.

<sup>9</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>10</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 37.

<sup>11</sup> Лука. Гл. 4. С. 5–8. Описание чудес приводится напр., в кн.: Debicki W. M., Studia i szkice. Buddyzm i Chrystyanizm. Warszawa, 1901. Str. 26–27.

<sup>12</sup> См.: Абаев Н. В. Цивилизационная геополитика...; Абаев Н. В., Дондоков Б. Д. Буддизм, христианство и национальная идея бурят: «евразийские» аспекты. С. 30–34.

<sup>13</sup> Рерих Н. О единстве религии и о пребывании Иисуса Христа в Индии и Тибете // Буддийский мир: альманах. М., 1994. С. 53.

<sup>14</sup> См.: Cumont F. Les mysteres de Mithra. Paris, 1913. P. 65.

<sup>15</sup> См.: Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972; Дхаммапада / предисл., пер. и комм. В. Н. Топорова. М., 1985.

<sup>16</sup> См.: Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты... С. 52.

<sup>17</sup> См.: Конева А. А., Конева А. В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1997.

<sup>18</sup> Соловьев Вл. Смысл любви : избр. произведения. М., 1991. С. 19.

<sup>19</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>20</sup> Там же. С. 16.

<sup>21</sup> Гумилев А. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 12 и далее. См. также: Гумилев А. Н. Евразийский искус // Философские науки. 1992. № 12. С. 103.

<sup>22</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 38.