ЕВРАЗИЙСКИЙ СИНТЕЗ КУЛЬТУР И БУДДИЗМ В РОССИИ

Е.С. Сафронова

Одним из актуальных феноменов духовной жизни, значительно повлиявшим на общественное сознание современной России, является наследие так называемой «исторической школы евразийства» (20-30-е гг. XX века). Несмотря на противоречивые оценки евразийских идей в работах философов, историков, политологов, они были достаточно интенсивно использованы в идейно-политическом обосновании принятия некоторых важных государственных решений (например, утверждение концепции национальной безопасности РФ, документов по развитию двусторонних контактов с евроазиатскими государствами - Индией, Ираном, Китаем, Монголией и т.д.). Кроме того, евразийские идеи положены в основу деятельности ряда общественно—политических объединений.

Актуальность исследования концепций евразийской исторической школы в целом, безусловно, распространяется и на такой существенный аспект евразийской парадигмы, как понимание религиозной составляющей евразийской культуры, отношение к традиционным для России конфессиям - православию, исламу и буддизму.

В рамках парадигмы взаимодействия культур в мультикультурном сообществе, ряд авторов рассматривают Россию как «симбиоз европейской и азиатской культуры». Что касается религиозного аспекта этой проблемы, то, например С. Филатов отмечает, что «...если говорить о религиозной стороне этого симбиоза (а религия - фундамент любой культуры, так что религия - важнейшая сфера взаимодействия культур, как мы можем видеть на многих примерах по всему миру, даже на примерах мало религиозных обществ), то в России христианство, православие может взаимодействовать с двумя религиями - исламом и буддизмом. Термин «евразийство» предполагает оба эти варианта, но в общественных дискуссиях последнего времени по вполне понятным причинам речь идёт только об исламе. Азиатская составляющая евразийства на практике оказывается исламской составляющей»[1].

Действительно, ряд работ посвящен обсуждению возможностей «православно-мусульманского политического и культурного синтеза», поискам путей конструирования «особого мира с уникальным синтезом восточного христианства и ислама, с особой духовностью».

С. Филатов считает, что возможности синтеза православной и мусульманской культуры в сегодняшней России весьма ограничены. Можно лишь говорить о том, что в России православные и мусульмане в культурном плане демонстрируют стремление к толерантности.

По мнению автора публикации, исламские духовные ценности сегодня нельзя признать общероссийским достоянием, культура народов, приверженных исламу, очень незначительно влияет на культуры других народов России.

Является ли буддизм более перспективным элементом евразийского религиозно-культурного синтеза?

Мы полагаем, что ответ на этот вопрос связан, во-первых, с признанием самой возможности такого синтеза и с пониманием его социокультурного облика. Во-вторых, с обоснованными оценками интеграционного потенциала взаимодействующих религий, т.е. православия и буддизма.

В данной статье мы попытались, исходя из историко-культурных предпосылок, выяснить насколько во взглядах представителей классического евразийства буддизм рассматривается как существенная составляющая их концепций синтеза культур.

Предметом рассмотрения в данной статье будет являться отношение представителей классического евразийства к буддизму, понимание роли последнего в социокультурном «евразийском синтезе».

Как известно, возникновение евразийства связано с духовными поисками представителей эмигрантской интеллигенции 20-х гг. Среди родоначальников евразийства можно назвать ряд известных ученых в разных областях знания. Этот ряд включает филолога и культуролога князя Николая

[1] *Филатов С.* Бурятия: евразийство в буддистском контексте. Электронный ресурс, http://www.kestoii.org.uk/russia/articles/rr20/02Buddhism.html.

Сергеевича Трубецкого (1890-1938), сына известного академика, историка Георгия Владимировича Вернадского (1886-1967), видного географа Петра Николаевича Савицкого (1895-1968), искусствоведа Петра Петровича Сувчинского (1892-1985), религиозного философа Георгия Васильевича Флоровского (1893-1979) и других. Сущность их воззрений состояла в следующем: Россия не является ни Европой и ни Азией, а представляет собой совершенно самобытную страну-континент Евразию, правда, в ней все-таки преобладает не европейский, а «азийский» (или «туранский») элемент, который рассматривался евразийцами как более органичное для нее начало.

Предпосылки евразийства как направления культурно-исторической мысли были заложены в трудах историков, философов, культурологов, экономистов и геополитиков XIX - начала XX вв. (Н.М. Карамзина, К.С. Аксакова, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Д.И. Менделеева, В.И. Ламанского, С.В. Соловьева, В.О. Ключевского и др.).

Исследование этих источников позволяет проследить процесс вызревания идеи евразийского характера российской государственности и культуры в отечественной общественно-политической мысли, способствовавшего становлению и развитию классической евразийской школы.

В идейно-философском плане в качестве предшественников евразийцев часто рассматривают славянофилов. Однако в интересующем нас аспекте следует отметить, что романтико-теологический подход к истории и к локальной цивилизации, характерный для славянофилов и положенный ими в основу поиска цивилизационной идентичности не включал понимание России как полиэтнической и поликонфессиональной цивилизации. Для славянофилов, несмотря на очевидность, Россия как только православная страна противопоставлялась и нехристианскому Востоку, и католическо-протестантскому Западу, отклонившемуся от истины христианства. Их не интересовал Восток за пределами России, как древний, так и средневековый и современный (за исключением христианской Византии). Это отсутствие интереса определялось чуждостью восточного начала, исключавшей саму задачу сравнения или даже противопоставления Востока России. В отношении Западной Европы эта «инаковость» была менее ощутимой, поскольку все-таки с определенными оговорками признавалась некая общность в культурно-религиозном плане. Как полагает В. Хачатурян, именно поэтому стало возможным на протяжении длительного времени отталкиваться от Западной Европы как единственной точки отсчета для самоидентификации, реализовавшейся с помощью антитез раздвоенности-цельности, рассудочности-разумности, индивидуализма-соборности, механического-органического и т.д.[1]

Таким образом, факт объединения в имперской России как политическом целом огромных масс людей, которые исповедовали различные религии и имели свои культурные традиции, практически не повлиял на формирование славянофильской концепции русской самобытной цивилизации[2]. Этот обстоятельство в какой-то степени объясняется общей имперской ментальностью, включавшей принижение значения «чуждых» культурно-религиозных традиций, а также отсутствием идеи многообразия и равноправия цивилизаций в тогдашней исторической науке. В значительной мере это также результат «ярости синтеза», который предполагал рассмотрение культуры как однородной системы, все сферы которой почти полностью определяются религией как доминирующим фактором.

Поэтому больше оснований считать непосредственным истоком евразийства как идейно-политического течения русскую органическую философию (Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев). Одним из самых выдающихся предтеч евразийства являлся Н.Я. Данилевский (1822-1885). Он раньше, чем это сделали европейские ученые сформулировал основные положения культурно-цивилизационной концепции исторического процесса. Именно Данилевский, выдвинув свою теорию культурно-исторических типов (цивилизаций), попытался в рамках этой парадигмы рассмотреть славянскую цивилизацию. Н.Я. Данилевский, который был одним из основателей органической историософской школы, в сво-

[1] *Хачатурян В.М.* Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность. М., 2007 // Электронный ресурс http://ec-dejavu.ru/e-2/Eurasianism-2.html.

[2] Тем не менее, следует отметить, что А.С.Хомяков в своем труде «Семирамида», изданном в 1860 году, уделил буддизму значительное внимание. Несмотря на то, что буддизм, по мнению автора, служит небытию, а его высшее торжество заключается в самоуничтожении, он находит и положительные моменты в этой религии. Буддийская культура, пишет Хомяков, в разнообразии форм гражданственности и умственной деятельности уступает лишь христианству, а сам буддизм является наиболее достойным из всех соперников христианской религии.

ем значительном труде «Россия и Европа» (1869 г.) подверг анализу историю взаимоотношений России и Европы, и всю мировую историю в целом. Согласно его взглядам все человечество разделяется на «культурно-исторические типы» - замкнутые самодостаточные и саморазвивающиеся образования. По Н.Я. Данилевскому следует различать 10 культурно-исторических типов, границы которых замкнуты и не пересекаются между собой.

Именно Н.Я. Данилевским было осуществлено важнейшее открытие в теории локальных цивилизаций, выраженное в утверждении о равноценности всех культурно-исторические типы равноценны в силу их уникальности. Он считал, что главной исторической целью существование этих типов является прежде всего развитие самобытных начал. Следует, однако, признать, что Данилевский в основном ограничивался общетеоретическими разработками, своей концепцией культурно-исторических типов создав основу для формирования более сложного и реалистичного представления о российской цивилизации. Конкретно-историческая же реализация сравнительного анализа России и Европы не выходила за рамки влияния все тех же славянофильских представлений, поэтому образы России у Данилевского и славянофилов имели много общего. Отмечается и сильное влияние политических взглядов Данилевского на формулировку им цивилизационного идеала России, который носит выраженный имперский характер[1].

Наряду с Н.Я. Данилевским взглядов на культурную и историческую самобытность России, ее особое место во всемирном множестве народов и культур придерживался и К.Н. Леонтьев («Византизм и славянство»).

На формирование евразийской концепции сильное влияние оказали и ряд других русских ученых и мыслителей (В.И. Ламанский, Д.И. Менделеев, П.П. Семёнов-Тянь-Шаньский).

Важное место в этом ряду принадлежит этнографу и слависту

В.И. Ламанскому, как считают некоторые, одному из первых российских геополитиков. Ламанский продвинулся вперед по пути развития концепции России-Евразии. В своей книге «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892) он излагает свои взгляды относительно своеобразия России, рассматриваемого в широком историческом контексте, в контексте цивилизационного развития континента Евразии.

Согласно взглядам Ламанского обширное пространство Евразии можно разделить на «три великих отдела или мира, каждый со своими, исключительно ему свойственными географическими, этнологическими и историко-культурными особенностями». Это Европа, Азия и Россия, которую исследователь определяет как «Средний мир, т.е. не настоящая Европа и не настоящая Азия».

Исследователь акцентирует внимание на культурной и этнографической неоднородности России. Страна четко делится на две части: европейскую и азийскую. При этом Ламанский отмечает существенное обстоятельство, заключающееся в отсутствии антагонизма в отношениях этих частей. Азиатская Россия «составляет прямое, естественное продолжение» европейской. Это объясняется тем, что русская Азия в отличие от восточной Азии заселена относительно малочисленными племенами, которые находятся на ступени «первобытной грубости», поэтому доминирует Европейская Россия, а русская Азия подвергается процессу русификации, который, по мнению Ламанского, идет незаметно, без больших потрясений и сопротивления.

Европейская Россия, по мнению Ламанского, близка не Востоку, а Западной Европе, поскольку между последними наблюдается определенное сходство в религиозных и нравственных взглядах, черты влияния греко-римской цивилизации. Согласно взглядам Ламанского, Запад и Средний мир можно рассматривать как «одну новую христианскую образованность», и она совершенно противоположна азийской. Отсюда соотношение сил в рамках Евразийского континента характеризуется пассивным «старением» одной части Востока и активной русификацией другой его части. Вывод: ведущую роль в цивилизационном развитии Евразийского континента играют Россия и Европа[2].

Наиболее важным элементом воззрений В. Ламанского следует, на наш взгляд, считать признание того факта, что Россия представляет собой полиэтническую цивилизацию, которая включает азийские этносы и культуры. Можно считать, что Ламанский первый «рассмотрел» и представил Россию в качестве Евразии. Но он не смог до конца пре-

[1] См.: *Хачатурян В.М.* Истоки и рождение евразийской идеи /

[2] Искусство и цивилизационная идентичность / Отв. ред. Н.А.Хренов. М., 2007 // Электронный ресурс http://ec-dejavu.ru/e-2/Eurasianism-2.html.

одолеть односторонность в этом отношении, характеризовавшую взгляды его предшественников. Ламанский продолжал разделять мнение, что азийские этносы, ввиду их слабости, не могут играть общецивилизационную культурообразующую роль и быть в этом отношении соперниками славянским племенам, которые представляют собой «ствол» русской цивилизации. Характеризуя взгляды Ламанского, В.М.Хачатурян отмечает, что если считать концепцию Ламанского собственно евразийской, то ее можно характеризовать как весьма одностороннюю. Утверждение пассивности азийского элемента, согласно Ламанскому (как и Данилевскому), снова отсылает нас к славянофильскому образу России как прежде всего славянской и православной цивилизации[1].

Вместе с тем, следует отметить, что социокультурная ситуация XIX-XX вв. в России, где господствовало православие, все-таки способствовала развитию интереса к буддийской философии; здесь, безусловно, важную роль сыграли повышение активности буддизма в России, деятельность выдающихся представителей буддийского духовенства, бурятской и калмыкской интеллигенции.

Однако, при этом следует учитывать, что российская интерпретация буддизма, его укоренение на российской почве во многом были связаны именно с православной традицией. Ряд востоковедных исследований проводился в рамках православных духовных миссий в восточных странах. Поэтому неудивительно, что христианоцентристский подход характерен как для работ крупнейшего русского синолога и буддолога В.П. Васильева, так и для взглядов В.А. Кожевникова, который одним из первых российских ученых занялся проблемами сравнительного религиоведения («вероведения»). Проведя десять лет в Китае, В.П. Васильев занимался углубленным изучением синологических проблем и знакомством с буддизмом. Его фундаментальная работа «Буддизм, его догматы, история и литература» своим научным уровнем по многим параметрам превосходил современные ему труды западноевропейских буддологов. Тем не менее, в этом труде можно найти отдельные высказывания, характеризующие буддизм как религию, которая стоит на более низкой ступени развития по сравнению с христианством.

Он отмечал, что хотя буддизм «...и стал в тесных связях с человеческим сердцем, хотя уже молитва в форме желания допускается как средство, связывающее с нами мир невидимый и тем избавляет от холодного положения, в котором находился первоначальный буддизм, имевший прибежище в Будде несуществовавшем, учении отторгающем и сангхе все презирающей, однако ж за всем тем далеко еще до тех понятий, которые мы соединяем с промыслом Творца Вседержителя, всевидящего и всемилосердного ока»[2].

Значительным событием научной и религиозной жизни России стал выход в свет книги В. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» (Пг., 1916 г.). К этой книге обращались многие русские философы

(Н.О. Лосский), ее цитируют современные богословы (А. Мень).

Уже в самом начале своей книги Кожевников отмечал, что «сравнение духовного богатства отдельных религий и их способности развиваться привело к новой, уже общекультурной переоценке значения религий применительно не к одному прошлому, но и к настоящему и будущему»[3]. Он особенно подчеркивал «...воспитательно-образовательное, просветительное и нрастственно-облагораживающее значение всех тех религий, что могут быть названы всемирно-историческими»[4]. Вместе с тем как православный мыслитель Кожевников не мог не отметить: «... Именно благодаря ближайшему ознакомлению с другими верованиями особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу, и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги...»[5].

Таким образом, признавая возможность и целесообразность изучения всемирно-исторических религий, а также высокий уровень их нравственности и воздействия на культуру стран их распространения, Кожевников вместе с тем с еще большим «основанием» и большей гордостью мог констатировать, что всем им далеко до христианства, и особенно до православия. Он писал: «...Глубоко ценя столь благоговейное отношение даже к несовершенным порывам души человеческой к Неведомому Богу, мы не должны, однако, простирать это настроение до уравнения каких бы то ни было духовных сокровищ

' См.: *Сафронова Е.С.* Буддизм в России. М., 1998. С. 135.
[2] *Соловьев В.* Сочинения в двух томах. М., 1988. Т.1. С. 66.
[3] Там же. Т.1. С. 67.
[4] *Соловьев В.* Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 1. С. 314.
[5] Там же.

с «бесценным бисером» Христом, с тою евангельскою жемчужиной, ради которой (но только ради ее, а не чего-либо иного) стоит отказаться от всех драгоценностей мира, лишь бы приобрести ее одну»[1]. Ценность подобного «сравнительного вероведения», как свое исследование называл сам Кожевников, к сожалению, значительно страдала от ярко выраженного христианоцентристского подхода.

Удивительно, что Кожевников, такой внимательный и добросовестный исследователь буддизма, не смог понять его особого места в России - исторического и геополитического. Поскольку, по мнению В. Кожевникова, буддизм во всем уступал в сравнении с христианством, его распространение было ограничено лишь Востоком. «...Ободренные сочувствием европейцев, доходившим даже до единичных случаев открытого перехода в буддизм, - писал он с возмущением, - некоторые из сынов Дальнего Востока стали допускать возможность успеха буддийской пропаганды в Америке и Европе»[2].

Ф. Щербатской сумел сделать следующий шаг на пути понимания определенной общности и даже взаимодополняемости духовных ценностей разных культур и верований. Перед Щербатским стояла чисто культурологическая задача - интерпретация восточной (буддийской) культуры в контексте культурного пространства Запада, интеграция фундаментальных положений буддизма в понятийное поле культурологи, истории философии, этнологии и т.д.

Понимая, что поиск аналогий в европейской культуре условен и относителен, Щербатской «философски» переводя буддийские термины, использовал «комментаторский прием», точно рассчитывая на восприятие его конкретной аудитории[3], т.е. прежде всего, ученых, занимавшимся проблемами истории философии и мировой культуры.

«Мироздание без Бога», «психология без души», «вечность элементов материи и духа», что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей,- говорил Ф.И. Щербатской в лекции на открытии Первой буддийской выставки в Петербурге 1919 г., - в области практики - отрицание права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться и совершенствоваться - независимо от Бога, души и свободы воли, - вот основные черты как буддийского, так и нашего, современного, новейшего миросозерцания»[4].

Надо сказать, что актуализация проблемы диалога и межкультурного взаимодействия, проблемы «перевода» языка буддийской культуры на язык европейской цивилизации, осмысления роли философии в культуре повлияла на российскую философскую мысль, на восприятие буддизма, буддийской философии.

Начало XX в. в России ознаменовалось выходом буддизма за пределы своего традиционного распространения. На рубеже XIX-XX вв. в странах Запада уже ощущался острый интерес к буддизму среди философов (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), в XX в. появляются первые буддийские общества и организации, среди последователей буддизма все чаще мелькают европейские лица.

В это время к буддизму обращаются русские философы, мыслители, богословы, стремясь проникнуть в суть буддийского учения, сравнить его с христианством, обнаружить сходства, подчеркнуть различия, понять его человеческое содержание.

Можно согласиться с мнением, что приобщение к философии буддизма деятелей российской культуры и науки мотивировалось не только возможностью постижения новых культурных смыслов, но и стремлением обосновать или подтвердить собственные гипотезы и философские концепции, аналогичные в какой-то мере мировоззренческим установкам и идеям другой, в данном случае, буддийской культуры. По мнению Т.В. Бернюкевич, это ярко отразилось в работах ученых, которые не принадлежали к направлению русской религиозной философии (русские позитивисты, представители русского академического неокантианства, русского космизма[5].

Относительно значимости философии буддизма в развитии нравственного сознания, формировании ценностей, представляющих собой основу культурных универсалий, развитии мышления, прогресса познания российские философы имели различные точки зрения, в зависимости от своих убеждений (в

[1] Там же. Т.1. С. 5-6.
[2] *Кожевников* Л.Буддизм в сравнении с христианством. Пг.. 1916. Т.I. С.17.
[3] Восток - Запад. М., 1989. С. 188.
[4] Цит. по: Восток - Запад. М., 1989. С. 238.
[5] *Бернюкевич Т.В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009.

том числе религиозных), принадлежности к разным философским направлениям (В. Соловьев, Н. Лосский, Н. Бердяев, С. Франк, В. Кожевников, И. Лапшин, В. Лесевич, В. Вернадский, К. Циолковский, Е. Блаватская, Н. Рерих, Е. Рерих, Б. Дандарон и др.). Их оценки зависели от понимания культурной идентификации России, интерпретации взаимодействия различных культурных феноменов в рамках европейской культуры.

Одним из первых крупных русских философов, обратившихся к мировоззренческим проблемам буддизма, был Вл. Соловьев (1853-1900 г.). Этим проблемам посвящен его теоретический труд «Оправдание добра» (1899). В этой и других своих работах Вл. Соловьев рассматривал Российскую империю как наднациональное единство Востока и Запада, как семью народов, объединенных не насилием, а добровольно[1]. Вместе с тем к Востоку у Соловьева ощущается некоторое двойственное отношение. В конце жизни его захватывают глобальные идеи уничтожения западной цивилизации «новым панмонголизмом» как наказание Европы за измену идеалам прогресса и добра. В 1894 г. появляется его известное стихотворение «Панмонголизм». Ожидание завоевания западной цивилизации «желтой расой» (признак этого он увидел в «боксерском восстании» в Китае 1899-1901 гг.) заставляет философа все чаще обращаться к проблемам восточных религий (в частности, к буддизму).

Развернутое оглавление работы Вл. Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия» содержит краткую характеристику буддизма: «Опознание человеческою личностью своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности без всякого определенного содержания - религия пробуждения: "Я выше всего этого; все это-пусто". - Буддийское исповедание "трех сокровищ": "прибегаю к Будде, прибегаю к учению, прибегаю к общине", т.е. все обман, кроме трех вещей, достойных признания: духовно пробудившегося человека, слова пробуждения и братства пробужденных. - Буддизм как первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающегося над исключительным национально-политическим строем языческой религии и общественности. -Нравственная сущность буддийского учения: благоговение к родоначальнику пробужденных, заповедь безволия и заповедь всеобщего благоволения»[2].

Характеризуя буддизм как универсальное учение, отрицающее национально-политические границы, ставящее во главу угла пробужденного человека, Соловьев придавал этому пробуждению чисто отрицательное, негативное содержание. Буддизм занесен в схему теоретического построения Соловьева как иллюстрация отрицательного универсализма, с тем чтобы с наибольшим основанием продемонстрировать универсализм положительный - христианский. «Сравнительная оценка буддизма, платонизма и христианства; универсализм отрицательный, универсализм односторонний, или половинный, и универсализм положительный, целый, или совершенный... - Характеристика христианства как абсолютного события, как абсолютного обещания и как абсолютной задачи»,[3] - писал Вл. Соловьев.

Развивая более подробно свою мысль, Вл. Соловьев отмечал: «Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории - после родового и национально-государственного партикуляризма - открытие новой стадии - всечеловеческой, или универсальной»[4]. Отдав должное всемирно—историческому значению буддизма и той важной роли, которую он сыграл в процессе формирования универсальной идеологии, Соловьев далее отмечал ограниченность и несовершенство подобного универсализма: «Ясно, однако, что буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер. Провозглашается принцип безразличия, отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний — и затем все остается по—прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не созна-

[1] Там же. Т.1. С. 5-6.
[2] *Кожевников* В.Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т.l. С.17.
[3] Восток - Запад.' М., 1989. С.1S8.
[4] Цит. по: Восток - Запад. М., 1989. С. 238.
[5] *Бертокевич Т.В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009.

ется и не ставится; универсализм монашеского ордена - буддизм не идет дальше этого»[1].

Несостоятельность буддизма по сравнению с христианством представляется Вл. Соловьеву серьезной и значительной.

Вместе с тем, сопоставляя идеи буддизма и христианства, Соловьев рассматривал буддизм исключительно в христианских понятиях и терминах. Он признавал его всемирно-историческое значение, но лишь как некий этап в развитии религиозно-философского сознания человечества, приводящий в тупик, в никуда, в полное отрицание[2].

Таким образом, согласно Соловьеву, буддизм предстает в истории религий первым, но исключительно отрицательным универсализмом, универсализм которого при ближайшем рассмотрении оказывается лишенным всякого смысла, высшей идеи и высшей цели. В этом смысле буддизм интересует Соловьева не сам по себе, а для теоретического обоснования высших цели и идеи, проявившихся в христианстве.

Соловьев строит свою мировоззренческую схему, отталкиваясь от буддизма и отталкивая его, поскольку его параметры никак не укладываются в рамки христианства - «положительного универсализма», как он его называет. Тем не менее, сам факт обращения В.Соловьева к буддизму (так же как к исламу и иудаизму) свидетельствует о постоянном, тревожащем его душу интересе к Востоку, к проблеме взаимодействия культур Востока и Запада в культурном пространстве России.

Известный русский философ Н.О. Лосский (1870-1965) также обращался к анализу буддизма. В статье «Христианство и буддизм» он, опираясь в основном на материалы исследования В. Кожевникова и монографию О.О. Розенберга («Проблемы буддийской философии» Пг., 1918), пытался обнаружить некоторые сходные моменты в буддизме и христианстве. Сопоставляя буддизм с христианством, Н. Лосский делал попытку рассмотреть отдельные фундаментальные положения буддизма в «положительном» смысле, придав им некоторый христианский оттенок.

Достаточно «мягкая», либеральная позиция в отношении к буддизму ощущается в работах русского мыслителя и богослова С.Н. Булгакова (1871-1944). Определяя буддизм как нехристианскую религию, развивавшуюся без «видимого» влияния христианства, и предполагая в буддизме «наличность соперничества и враждебного от него отталкивания»[3], С.Булгаков ставил вопрос об отношении к нему православия.

Таким образом, очевидно, что, несмотря на попытки русских философов и богословов обнаружить сходства или тождества в буддийской догматике и в православии, они оказываются, обречены на неудачу. Наиболее серьезной попыткой проникнуть в концепции и дух буддизма является работа Н. Лосского, но и он в результате отмечает лишь «несовершенство» буддизма по сравнению с христианством (православием)[4].

Необходимо отметить также и еще одно немаловажное обстоятельство. Практически все представители русской философии, писавшие о буддизме, опускают, умышленно или случайно, тот факт, что буддизм уже не одно столетие является частью истории и культуры России. О российском буддизме («ламаизме», «ламайской вере») нет никаких упоминаний, речь идет о буддизме вообще (и, как правило, о буддизме в Индии).

Эти работы, написанные в большинстве своем в начале XX в., можно рассматривать как первый шаг в познании буддизма, подготовку к возможному в будущем диалогу конфессий, культур, традиций.

Вторым таким шагом многие авторы считают концепцию классической евразийской школы.

Надо сказать, что ряд критиков евразийства указывали на то, что идеи последних восходят к славянофилам и панславистам (так считал, например, Бердяев, видевший в евразийцах лишь неких малооригинальных эпигонов[5]). Однако, следует заметить, что подобная критика прошла мимо факта непреодолимой, по сути, пропасти между евразийством и упомянутыми течениями духовной мысли, якобы предшествующими им.

Рассматривая евразийство как продолжение славянофильства и панславизма, эти критики недооценили радикализм евразийской критики Запада. И Трубецкой, и Сувчинский и другие евразийцы

[1] *Бернюкевич Т.В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009. С. 317.
[2] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 283.
[3] Более подробно оценка Н.О. Лосским сущности буддизма анализируется в работе: Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998. С. 145-150.
* Бердяев Николай: Евразийцы / Путь. 1/1925. С. 134-139.
[5] Исход к востоку. София, 1921. С. VII; Евразийство. Опыт систематического изложения. Евразийское книгоиздательство, 1926. С.30.

как раз указывают на пренебрежение славянофилами тем обстоятельством, что Россия расположена не только в Европе, но и в Азии[1].

По мнению Трубецкого и Савицкого, когда в XVI столетии Великое княжество Московское усвоило татарскую идею единства Евразии, на евразийском континенте образовался неповторимый синтез культур[2]. Представители евразийства обращают особое внимание на то, с какой легкостью произошла ассимиляция русскими многих элементов восточной культуры. По их мнению, Московское княжество, а далее и империя явились оригинальным синтезом синтезом византийства и татарства. Евразийцы считали закономерным, что православие и русская государственность прежде всего укрепились на российских территориях, находившихся под господством татар.

Л. Люкс полагал, что резкости славянофильской критики католицизма не уступала критика евразийцами так называемых «латинян». Согласно Люксу, источником тезиса о том, что католицизм является безбожной ересью, мог быть и Достоевский. Так что межрелигиозный ров, который хотели провести евразийцы между Россией и Западом, был не менее глубок, чем создаваемый славянофилами. Однако, евразийцы отличались от славянофилов тем, что, изолируя православие от других религий, хотели бы оставить мостик в сторону Востока, делая исключение в отношении других религиозных сообществ, которые населяли Евразию. Люкс считает, что в соответствии с программной работой евразийцев (Евразийство, 1926), буддизм и ислам рассматриваются как религии, более близкие православию, чем католицизм. Евразийцы открыли, что буддисты и мусульмане якобы неосознанно склоняются к православию[3].

Таким образом, евразийцы полагали возможным не только синтез культур, но также и религиозный синтез евразийских народов, и на этом основании формирование никогда ранее не существовавшей евразийской нации, которая должна стать новым фундаментальным политическим субъектом обновленной российской империи. При этом, согласно идеям евразийцев, русская нация и православная вера будут занимать в этом образовании главное место, но не подавлять другие нации и религии, как это было до революции (первые среди равных).

При всех отмеченных противоречиях и слабостях во взглядах евразийцев, это течение сформулировало новую задачу, сделав акцент на изучении «культурной личности» России - Евразии, в то же время более или менее органично вписывалось в традицию цивилиографии XIX в. Это нашло свое проявление прежде всего в историко-философской концепции, которая оказала существенное влияние и на культурологический анализ. Большинство евразийцев (исключая П. Карсавина) не интересовалось чисто теоретическими проблемами философии истории. Их более привлекали конкретные исследования особенностей русской и европейской культур, а также «туранского» культурного феномена, но все-таки, можно утверждать, что большинство из них более или менее разделяло идеи единства всемирно-исторического процесса в их мультилинейном варианте. При этом следует обратить внимание на то, что идея разнонаправленности циклического развития национальных культур как сущности исторического процесса была представлена в публикациях евразийцев, появившихся почти одновременно с «Закатом Европы» О. Шпенглера.

В рамках евразийской концепции отношение к Востоку было выражено довольно сложно и неоднозначно. Название первого евразийского сборника «Исход к Востоку» можно рассматривать как свидетельство существенных изменений в сравнении с традиционной русской цивилиографией. Однако «восточная ориентация» была достаточно жестко ограничена в связи с тем, что евразийцы опасались негативного воздействия на Россию «усеченного духа Азии, с ее Нирваной и созерцательным квиетизмом». В статье «Религии Индии и христианство» Н.С. Трубецкой подверг острой критике буддизм и индуизм с позиций православия[4].

По другому евразийцы относились к культуре и религии азийских народов, история которых была тесно связанной с историей России. Они пытались найти обоснование их конструктивной, творческой роли в процессе формирования и развития российской цивилизации, представляющей собой культурное единство полиэтничной России-Евразии.

[1] Савицкий Петр: Степь и оседлость/На путях. Берлин, 1922. С.341-355.

[2] *Люкс Л.* Заметки о «революционно-традиционалистской» культурной модели «евразийцев» // Вопросы философии. 2003. №7 // Электронный ресурс http://ec-rlejavu.ru/e/Eurasianism.htrnl.

[3] *Трубецкой Н.С.* Религии Индии и христианство // На путях. Берлин, 1922. С. 177-229.

[4] *Трубецкой Н.С.* Вавилонская башня и смешение языков // Мир России - Евразия: Антология. М., 1995. С. 80.

Например, происхождение и характер исторической деятельности племен монголов характеризовались как евразийские, поскольку монголы, как и славяне, участвовали в цивилизационном и государственном обустройстве пространства России-Евразии. Представители евразийства, следуя концепциям Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, давали высокую оценку роли государства в качестве могучего цивилизующего фактора, который скрепляет и стягивает в целостное единство разнообразные формы культурной деятельности, которая представляет собой проявление созидательной энергии «коллективной личности» народа Евразии. Это, как правило, влекло за собой превознесение сильной центральной власти и категорическому осуждению сепаратистских тенденций, рассматривавшихся как проявления слабости культуры и такой же безусловной поддержке всех устремлений к единству, каким бы образом они ни проявлялись.

Идея «симфонической личности» заставляла евразийцев обратиться к проблеме поликонфессиональности России. Соборное единство интерпретировалось как единство или симфония многих вероисповеданий, включая также буддизм, ислам и даже языческие верования. Однако православный конфессионализм преодолевался лишь относительно, частично: нехристианские религии и язычество характеризовались как «евразийские», но в них видели потенциально православие.

Таким образом, с учетом всех противоречий и слабых сторон евразийских концепций, образ Евразии получил обновленную трактовку. Достоинством евразийства можно считать рассмотрение славянства в качестве единственной культурообразующей силы в евразийской истории (хотя евразийцы и не смогли реализовать эту эвристическую идею). Важно и то, что были созданы условия для восприятия России как гетерогенной - поликонфессиональной и полиэтнической цивилизации.

Евразийцы предлагали своеобразное решение проблемы взаимодействия буддизма и православия. Выступив против европоцентризма, рассматривая российскую культуру как «срединную», объединившую культуры Востока и Запада, и делая особый акцент на наличии в ней культуры Востока, они вместе с тем не признали равноправие восточных религий с православием. В большинстве своем будучи глубоко верующими православными людьми, они утверждали, что все религии помимо православия являются либо ересями, либо расколом, либо язычеством (буддизм).

Языковед и этнолог Н.С. Трубецкой (1890-1938) писал в 1923 г.: «В противоположность иудаизму, связанному с определенной расой, мусульманству, связанному с определенной культурой, и буддизму, в принципе враждебному всякому культурному деланию, христианство выше рас и культур, но не упраздняет ни многообразия, ни своеобразия рас и культур. Принятие христианства влечет за собой отказ от целого ряда элементов национальной языческой культуры и преобразование этой последней»[1].

Рассматривая христианство как высший духовный идеал развития всего человечества (Востока, России, Запада), прежде всего в православном варианте, он отмечал: «Христианство есть "закваска", которая может быть положена в самые различные виды теста, и результат "брожения" будет совершенно различным в зависимости от состава "теста"»[2].

Пожалуй, наиболее отчетливо отношение к восточным религиям (и, следовательно, как это ни парадоксально, к Востоку) проявилось в своего рода программном документе евразийцев, выпущенном в 1926 г. В нем было ясно и недвусмысленно выражено кредо евразийства в религиозном вопросе: «Православие - высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства. Вне его все - или язычество, или ересь, или раскол. Этим, однако, ценность инославия целиком не отрицается. В инославии, хотя и еретическом - в католичестве и протестантстве, - даны особые и по существу своему абсолютно ценные аспекты христианства, которые чужды православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и жизненно важны именно для них»[3].

Дав оценку «еретическим» христианским религиям и показав невозможность распространения их в России, евразийцы подошли к определению «язычества» с чрезвычайно оригинальных и парадоксальных позиций для людей, претендующих на знание и понимание Востока. «Язычество, - писали они, - есть потенциальное Православие. Само собой разумеется, что по степени осознания христианских истин язычество стоит ниже, чем инославие, и более его удалено от православия русского. Однако, не

[1] *Трубецкой Н.С.* Вавилонская башня и смешение языков // М России - Евразия: Антология. М., 1995. С. 80.
[2] Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир Рс ии - Евразия: Антология. М., 1995. С.245.
[3] Евразийство (опыт систематического изложения) ...С.246.

будучи социально-упорным отречением от Православия и горделивым пребыванием в своей отъединенное™, язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западнохристианский мир, и не относится к Православию с такой же враждебностью. Как потенциальное христианство, как смутное и печальное опознание истины язычество само по себе особенной стойкостью не отличается»[1]. По-видимому, русские богословы, географы и экономисты при всей своей любви к Востоку, не обладали достаточными знаниями в этом вопросе, иначе у них сложилось бы иное впечатление. «С другой стороны, - отмечали они далее, - если мы сосредоточимся на язычестве, этнографически и географически близком России и частью входящем в ее состав, мы легко обнаружим некоторое особо близкое родство его первичного религиозного уклада именно с русским православием»[2].

Для иллюстрации родства буддизма и христианства (мысль сама по себе замечательная и безусловно имеющая под собой основание) в статье отмечалось: «Для пояснения только указываем на живое и глубокое сознание примата религии, т.е. религиозного основания всего бытия, на специфическое отношение к природе и миру, причем православная идея преображения мира (а не как в католичестве - замены его другим) и признание существенной оправданности этого Богом созданного и обожаемого мира усматривает нечто ее предчувствующее в отношении к миру у буддистов. Сюда же надо отнести и так называемую мистическую созерцательность Православия, дающую повод к нелепым обвинениям его в пантеизме, равно и специфичность религиозной этики, которая в Православии выдвигает идеи самопожертвования, смирения и покорности Божьей воле, в язычестве — идеи кармы и судьбы»[3].

Сама по себе идея сближения буддизма и православия, к сожалению выраженная не совсем корректно, может дать повод для конструктивного диалога, в котором будут звучать различные религиозные мотивы - восточные и западные. В статье отмечалось: «Буддизм с наибольшей для язычества силой, и притом в родственных Православию тонах, раскрывает идею искупления и в своей теории «бодхисаттв» предчувствует идею Богочеловечества..[4]

Выявив близость буддизма и православия, евразийцы на этой основе делают вывод, что буддизм «...тяготеет к русскому православию» (почему не наоборот?), что он «потенциально православный», но не в том смысле, что его «движение к православию» будет происходить принудительно, «извне» (как это часто и происходило в истории России), а что он «свободно» устремится к саморазвитию и его свободное развитие будет обязательным движением к православию.

«...Мы не предлагаем иноверию компромиссов, - замечали евразийцы, - которые бы и для нас, и для него были равнозначны вероотступничеству, но, ценя его своеобразие и его будущее, мы предоставляем ему объяснить факты по-своему, сами же верим, что оно придет к нам, хотя сейчас это и отрицает, и что обещание в духе взаимной «христианской» любви его саморазвитию поможет»[5].

«Саморазвитие» буддизма к православию рассматривалось евразийцами не как возможный вариант, а как единственный вектор его «неискаженного» развития, в результате которого буддизм неизбежно должен «переродиться» в православие (а не в какую-нибудь иную христианскую «ересь»).

Это положение евразийцев было настолько вопиющим и абсурдным, не основанным ни на каких исторических и научных данных и исследованиях, что даже их ближайшие соратники, в целом вначале положительно отнесшиеся к ряду положений евразийства, не смогли удержаться от весьма саркастической критики: «...Буддизм и ислам только в фантазии евразийцев могут мыслиться "потенциальным православием". В единую евразийскую партию, как ее себе рисуют евразийцы, не найдет себе доступа всякий сущий в великой России язык; она будет закрыта не только для "ныне дикого тунгуса", но и для миллионов отнюдь не диких магометан, буддистов и евреев»[6].

П.М. Бицилли по этому поводу достаточно резко отмечал: «...Несущественны и их утверждения, что "язычники" Востока "потенциально" ближе к единственно истинному христианству, т.е. православию, нежели христианские "еретики", т.е. "протестанты и

[1] Евразийство (опыт систематического изложения)... С. 246-247.
[2] Там же. С. 247.
[3] Там же. С. 248.
[4] Там же.
[5] *Бицилли П.М.* Два лица евразийства // Мир России - Евразия: Антология. М., 1995. С. 339.
[6] Там же.

католики", - все это миф, который ими культивируется вряд ли не из тактических соображений...»[1].

Таким образом, понимая евразийскую культуру как некую единую «симфоническую культуру» (в которой по идее должны были бы звучать все языки, культуры и религии России в равной мере), евразийцы заявляли, что руководящее положение в этой культуре должно принадлежать культуре собственно русской, а религиозное единство должно осуществляться на основе православия. При такой постановке вопроса евразийская концепция не просто выступала с откровенно христианоцентристских позиций, но и перечеркивала суть свободного развития национальных культур и народов, приводила к противоречиям, неразрешимым в многоязычной и поликонфессиональной России.

В конечном счете, схема религиозного строительства евразийцев в России-Евразии мало чем отличалась от официальной позиции православной церкви. Ее теоретическая база, может быть, имела более утонченный характер, «христианоцентристская» концепция была размыта общими рассуждениями о наличии в России культур Востока и Запада, но сам диалог культур (безусловно имевший и положительный характер) сводился к нивелированию того, что составляло суть и духовную ценность восточных культур - их религий, непосредственно связанных с национальными культурами. В этом смысле, на наш взгляд, евразийская концепция с ее «христианоцентризмом» умертвила себя, объявив Россию-Евразию территорией исключительно православной или в отдельных ее регионах - «потенциально православной». Скорее всего, именно поэтому она не нашла широкой поддержки у представителей монголоязычной (за исключением Хара-Давана) и тюркоязычной интеллигенции «восточной» части России.

В конце 20-х гг. XX в. в евразийстве произошел раскол, который имел политический смысл (часть евразийцев фактически приняла Советскую Россию, особенно молодая и энергичная часть). Но размежевание имело и чисто теоретический характер, связанный с неприятием идеи «потенциального православия»: один из теоретиков и приверженцев евразийства Г.В. Флоровский в статье «Евразийский соблазн» (1928 г.) снова обратился к этому вопросу, который он называл «соблазнительной и лживой теорией». Будучи одним из крупных теоретиков евразийства, он, по существу, поставил точку на этом важном для евразийцев предмете, написав: «В евразийстве сложилось некая розовая сказка об язычества, и в ней к тому же совершенно забыто коренное различие между "язычеством" дохристианским и "язычеством" послехристианским»[2]. Под термином «послехристианское язычество», видимо, он имел в виду нехристианские религии (прежде всего буддизм), сохранившие свою силу и мощь, несмотря и вопреки возникновению и распространению христианства. «Знакомство с историей православной миссии в «евразийском мире», - писал он далее, - открыло бы евразийцам нечто иное... Нужно вспомнить имена святителя Иннокентия Иркутского, митрополита Иннокентия Московского, Нила, архиепископа Ярославского, архимандрита Макария Глухарева, архиепископа Иркутского Вениамина, Казанского архиепископа Владимира, приснопамятного святителя Японского Николая. Все они пламенели духом чистого апостольства. И сталкивались с упорным противлением неверующего во Христа мира. Надо вспомнить их опыт. И тогда рухнет до основания евразийская декларация о язычестве... о том, что, если "языческий мир" свободно устремится к саморазвитию, свободное его саморазвитие будет его развитием к православию...»[3].

В конце концов он резюмирует: «Странным образом под общее и расплывчатое понятие этого будто бы "наивного" язычества подводится и буддизм (ламаизм), и даже ислам. В русской исторической действительности даже недавнего прошлого именно татаро-мусульманская и монголо-ламаистская стихии оказали бурное противление духу Святой Руси - не русификации, но духу православия и церковности. Евразийский рассказ о буддизме и исламе поражает смесью наивности и кощунства»[4].

В своей статье Флоровский, безусловно, справедливо и критически отнесшийся к консервативной идее «потенциального православия», на самом деле выступает с точки зрения еще более ортодоксального православия, не допускающего намека на

[1] Там же.
[2] *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Мир России - Евразия: Антология. М., Ш95. С.377.
[3] Там же. С. 377-378.
[4] Там же. С. 378.

наличие каких-либо общих элементов у «языческих религий» и православия. Несмотря на то, что он во многом справедливо расставил акценты и развел разные религии, его позиция, пожалуй, была более жесткой и непримиримой, чем у последователей идеи «потенциального православия». Он предостерегал от опасности ламаизма, от идеи «предчувствия богочеловечества», идеи, популярной в этот период времени в Западной Европе и США, от обращения к буддизму части интеллигенции в России.

Тем не менее, евразийство было едва ли не единственным историософским течением, которое обратилось к проблеме буддизма на территории России. Как это ни парадоксально, проблема буддизма в России сравнительно мало интересовала российских философов и культурологов на рубеже XIX-XX вв. «Своего» буддизма как будто не замечали, мало им гордились, использовали разве что в политических целях. С одной стороны (с легкой руки православных миссионеров), считали его «испорченным», «неистинным», с другой, - с большей охотой обращались к раннему буддизму в Индии, к буддийской философии отдельных школ и направлений за пределами России (слабо представляя себе особенности российского буддизма). Исключение составляют здесь некоторые миссионеры, которые по долгу службы должны были заниматься проблемами бурятского и калмыцкого буддизма, работы которых могут представлять интерес для историков, хотя они, разумеется, писали о буддизме также с христианоцентристских позиций.

Таким образом, как свидетельствует анализ высказываний классиков евразийства, проблема межрелигиозного взаимовлияния в рамках межкультурного «евразийского синтеза» не только не была ими решена, но даже и поставить ее корректно они не смогли в силу религиозной ограниченности их мировоззрения как приверженцев православия. Интересно, что русский историк, публицист, политолог А.А. Кизеветтер (1866-1933) отметил своеобразное восприятие евразийцами самого понятия синтеза. «По их толкованию выходит, что синтез различных начал состоит во взаимном враждебном столкновении синтезирующихся начал»[1]. Отвечая на вопрос С. Филатова, возможен ли синтез буддийской и христианской религии, можно сказать с большой долей уверенности, что в той реальности, в которой мы живём, синтез народов и религий - явление исключительное, практически невозможное. «Разумеется, никакой синкретической религии на основе православия и ислама (вар.: + буддизма) не возникнет»[2].

В последнее время термин «евразийство» довольно часто употребляется в общественной публицистике для характеристики российской культурной идентичности. Это достаточно неопределенное понятие призвано и утвердить российскую непохожесть на Европу, подчеркнуть многообразие российских культурных традиций, и продемонстрировать «открытость» российской культуры восточному менталитету, и, в том числе, убедить в том, что в России нельзя создать демократическое правовое государство. В теоретическом плане к настоящему времени фундаментальное содержание «классического евразийства» получило интерпретацию в целом ряде так называемых неоевразийских концепций.

В этой связи хотелось бы привести в заключение весьма скептическую характеристику теоретической ценности евразийства упоминавшегося уже А.А. Кизеветтера: «Пронизанное противоречиями, оно представляет собою слишком легкую, как бы воздушно-фантастическую постройку. Притязая на эмпиричность, евразийцы с полной непринужденностью распоряжаются по своему усмотрению фактами эмпирической действительности. Одни элементы европейской культуры они произвольно признают ее основоположными стихиями, а другие просто-напросто отбрасывают в сторону и вот — готова характеристика этой культуры, как сводящейся целиком и без остатка на материализм, атеизм и социализм... Пусть же судит читатель, как много в евразийстве "настроения" и как мало "системы", продуманной, обоснованной на фактах и согласованной в своих отдельных частях»[3].

На теоретическом уровне, используя современную методологию, к анализу евразийского наследия обращались многие авторы. В этом ряду можно назвать А.Г. Дугина, а также Г. Джемаля, И.Б. Ор-

[1] *Кизеветтер А.А.* Евразийство. Русский экономический сборник. Прага, 1925. Вып. 3 // Электронный ресурс http://www. nationalism. Org /aziopa /kizevetter.htm.

[2] Ярослав Бутаков. Состоится ли проект «Ордусь»? // Электронный ресурс http://www.apn.kz/publications/artide425.htm.

[3] *Кизеветтер А.А.* Евразийство. Русский экономический сборник. Прага, 1925. Вып. 3 // Электронный ресурс http://www. nationalism, org aziopa / kizevetter.htm.

лову, А.С. Панарина, Ю. Тавровского и др. Актуализация идей евразийства в российском научном сообществе сопровождалась острыми дискуссиями, в которых сталкивались мнения апологетов евразийства с точками зрения, имеющими однозначно антиевразийскую направленность. Весьма активно в полемических обсуждениях участвовали В.Ю. Верещагин, В.В. Видеман, В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов, Е.В. Золотухина, И.А. Исаев, А.В. Карташев, В.В. Кожин, Л. Люкс, Т.П. Матяш, Л.Н. Новиков, С.П. Овчинникова, И.Н. Сиземский, С.М. Половинкин, В.А. Сендеров, С.С. Хоружий, В.Ю. Шпак, А.З. Штейнберг, А.А. Щерба и другие авторы.

В аспекте поиска общей стратегии реформирования российского государства к евразийскому наследию обращались А.С. Ахиезер, С.Г. Кара-Мурза, Д.Б. Сорокин и др.

В работах Н.Н. Алеврас, Э.А. Баграмова, И.Б. Орловой, С.А. Панарина и других ученых анализируются евразийские идеи в направлении обоснования необходимости и возможности укрепления уникального союза азиатских и европейских культур в России-Евразии. Авторы обращаются к проблемам геополитического положения России, рассматривают особенности внешней и внутренней политики государства, выясняют этническое своеобразие евразийского пространства, специфику этнолингвистических и культурных особенностей народов, его составляющих. Эти усилия направлены, по мысли авторов, на создание органичных предпосылок объединения Евразии.

Значительный вклад в определение роли евразийской идеи в истории внесен Л.Н. Гумилевым, который выдвинул свою оригинальную версию исторического процесса, в целом идейно близкую евразийству. Его последователями являются С.Б. Лавров, И.С Шишкин и др.

В.В. Кожинов и Т.Н. Очирова рассматривают евразийство как вариант национально-державной идеи.

Представители «цивилизационного евразийства», А.С. Панарин, Б.С. Ерасов, Ф.И. Гиренок видят в евразийской идее стратегию выживания России в постиндустриальном обществе.

Геополитик, лидер «Международного евразийского движения» А.Г. Дугин, считает евразийскую идею явлением мирового порядка - альтернативной стратегией западной модели глобализации, идеологией «Третьего пути», консервативным фундаменталистским синтезом основ цивилизации и актуальных ответов вызовам современности.

Г.В. Сачко, С.В. Кулагин и В.О. Захаров, рассматривают евразийскую идею как механизм интеграции постсоветского пространства.

К.В. Пишун и В.Я. Пащенко рассматривают евразийство как концепцию поворота в развитии России от западничества к органической самобытности, с помощью которой может быть выделена вневременная сущность России-Евразии.

В книге В.Я. Пащенко «Идеология евразийства», а также в кандидатской диссертации К.В. Пишуна подробно рассказано об особенностях идеологии евразийства и об укорененности евразийской мысли в русской историко-культурной традиции[1].

Из работ последних лет отметим обстоятельную диссертацию О.В. Лушникова о формировании и развитии евразийства[2].

Неоднозначность интерпретаций евразийской концепции в публикациях последних лет работах разных авторов свидетельствует как о теоретической неполноте и противоречивости построений самого евразийства, так и о многообразии методологических подходов и идеологических установок исследователей и продолжателей этой духовной традиции. Поэтому, несмотря на многосторонний анализ проблематики и содержания евразийства, как феномена русской общественно-политической мысли, единой оценки этого в целом новаторского течения достигнуть не удалось, ввиду возможности многочисленных интерпретаций различных источников.

В новейший период истории России были переизданы труды классиков евразийской мысли - Н.С.Трубецкого, П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексеева, Г.В. Вернадского, Э. Хара-Давана; написаны сотни монографий и статей, представлены к защите десятки диссертаций, посвященных евразийской и неоевразийской тематике. Вместе с тем, еще раз необходимо отметить недостаточную степень разработанности целого ряда аспектов учения евразийской школы, в том числе это относится к анализу концептуальных основ понимания места и роли буддизма в предполагаемом евразийском синтезе культур в ходе исторического процесса в России.

Сафронова Е.С, 2011

[1] *Пащенко Е.Я.* Идеология евразийства. М., 2000; Пишун К.В. Политическое учение евразийства (опыт системной реконструкции и интерпретации): Дис. ...канд. полит, наук. М., 1999.

[2] *Лушников О.Я.* Предпосылки, формирование и развитие евразийской идеи: история и современность. Автореф. дисс.... канд. истор. наук. Ижевск, 2008.[3] Там же. С. 378.