

Д. Д. Амоглонова

доктор исторических наук, доцент, научный сотрудник
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

БАНАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА В ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ БУРЯТ¹

В статье анализируются функциональные изменения религиозно-культурного комплекса в условиях постсоветской десекуляризации общественного сознания. Религиозное возрождение является характеристикой социального климата в современной России, оказывая заметное идеологическое воздействие. В этой связи в статье рассматривается функция религии в социальной идентификации на примере бурят и ее соотношение с базовыми (мировоззренческими) функциями. Религиозные ценности, понимаемые как фундаментальная составляющая национальной культуры, маркируют национальное пространство и формируют чувство общности. Одновременно религиозность носит в большинстве случаев банальный характер и не способствует росту числа верующих.

Ключевые слова: десекуляризация, функции религии, буряты, современный буддизм, идентичность, этнонационализм.

Методологически важное различие и соотношение религиозности и религиозной веры стало предметом довольно острого спора в среде антропологов, социологов и религиоведов. Пытаясь снять вопрос в контексте европейского секуляризованного общества, Г. Линдквист и С. Коулман² в работе 2008 г. высказывают свое неудовлетворение понятием «вера» и утверждают, что это понятие вообще не может использоваться в качестве аналитического инструмента для исследования феномена религии. Приводя примеры с представите-

¹ Статья написана при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 33, Направление 2: Модернизация и ее влияние на российское общество, Проект 1. Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации.

² *Lindquist G., Coleman S. Against Belief?// Social Analysis, Volume 52, Issue 1. P. 2–18.*

лями неевропейских культур, в частности, китайской, авторы приходят к выводу, что понятие «вера» слишком абстрактно и общо для того, чтобы служить универсалией культуры, а потому должно быть исключено из научного оборота. Они, надо сказать, не были первыми, кто высказывает такую точку зрения. Пионером в отстаивании такой позиции был Р. Нидэм, который вообще предлагал запретить использование этого термина в гуманитарных, в частности, антропологических, исследованиях, поскольку оно концептуально несостоятельно и идеологически сомнительно¹. Взамен предлагается использовать понятия «религия» и «религиозность» как априори включающие в себя характеристики мировоззренческих оснований особого пласта общественного и индивидуального сознания.

В отличие от веры, полагают многие исследователи, уровень религиозности вполне может подвергаться измерениям. Так, Ж.-Э. Лэйн и С. Эррсон составили таблицы религиозности на протяжении более чем ста лет, в которых, не используя понятия веры, выявили динамику секуляризации, под которой подразумевают одновременно и атеизацию, и индифферентность к религии. В западноевропейских странах при опросах 1900 г. число неверующих составляло 0,2%, а на протяжении последних пятидесяти лет состояние религиозности продолжает оставаться почти неизменным: на вопрос «верите ли вы в Бога» отрицательно отвечают примерно 20,5% с некоторыми вариациями по годам и странам².

Между тем, даже для западных стран продолжает оставаться актуальным вопрос о религиозной вере. И в этом смысле мне близка позиция Френсиса Фукуямы, который в последние годы задался вопросом соотношения религиозности и веры. В ряде интервью он отмечает, что если Европа традиционно дает весьма высокие показатели по посещениям храмов, участию в религиозных обрядах, включая посты, то на севере Нового Света при сравнительно невысоком уровне посещения храмов помимо дней Пасхи и Рождества, свадеб и крестин, вдобавок к слабому знакомству прихожан с догма-

¹ Цит. по: *ibid.* P. 2.

² *Lane J-E., Ersson S. Culture and Politics. A Comparative Approach.* Burlington, 2005. P. 161.

тикой и различиями между направлениями христианства, все же выказывается довольно устойчивая вера в Бога.

Следовательно, вопрос остается открытым и не утрачивает актуальности. В случае же с постсоветским пространством эта проблема, на мой взгляд, еще более интересна хотя бы потому, что динамика возвращения веры и религиозности в течение последних двадцати пяти лет должна свидетельствовать о тенденции к коренному изменению космологических представлений личности.

Проценты, свидетельствующие о возвращении религии в постсоветский период, выглядят особенно впечатляющими при сравнении с данными об атеизации населения в советский период. По данным опроса московской молодежи 1920-х гг., верующими себя признавали только 5%¹. И этот показатель нельзя назвать обусловленным страхами наказаний: речь действительно шла о планомерной работе по удалению религии на периферию общественного сознания и практик. Последняя перепись населения, включавшая вопрос о религии, состоялась в СССР в 1937 г. Тогда верующими назвали себя 44% населения. Нетрудно понять, что это число дали, главным образом, крестьяне и мусульмане². Кстати сказать, эти цифры неприятно поразило власти, и именно поэтому в последующих переписях этот вопрос просто не задавался. У нас в Бурятии, согласно социологическим опросам 1982–1987 гг., число верующих упало до менее чем 10%, а среди городского населения еще ниже³.

Постсоветское возвращение религии не было одномоментным явлением: даже в постперестроечный 1994 год в России 45,8% опрошенных (европейская и уральская части страны) назвали себя неверующими⁴.

Чрезвычайно интересная динамика роста религиозности до почти поголовного признания себя верующими к настоя-

¹ Holmes L.E. *Schools and religion in Soviet Russia, 1917- 1941 // Religious policy in the Soviet Union.* Cambridge, 2005. P.143.

² Knox Z. *Russian Society and the Orthodox Church.* New York, 2005. P. 5.

³ Крючков Н.И., Михайлов Т.М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии. Улан-Удэ, 1987. С. 44–47

⁴ Davie G. *The Sociology of religion.* London, 2008. P. 163.

щему моменту содержит в себе вопрос соотношения религиозности и веры. И в этом смысле материалы по Бурятии требуют не только дифференциации этих двух понятий, но и ее методологического обоснования. Наиболее концептуальным остается функциональный подход Дюркгейма¹. Дело в том, что применимость этого подхода к современным социокультурным практикам обуславливается парохильным характером религиозной аскрипции вне зависимости, о каком обществе идет речь: традиционном или вполне секуляризованном.

Иными словами, когда Дюркгейм говорит о религии как о в высшей степени коллективном явлении, он одновременно отмечает, что социальные функции религии, начиная от мировоззренческих, могут исполняться не на уровне, к примеру, мировой религии, а лишь в рамках parroхии (прихода) и только на этом уровне религиозное способно оказывать воздействие на мирское.

В противном случае, базовые функции оказываются подчиненными идеям моделирования пространства, а главенствующие позиции отдаются прочим функциям, в первую очередь, социальной идентификации и дифференциации.

Вместе с тем важно отметить, что феномен восстановления веры в любом сконструированном сообществе, воспринимаемом как, во-первых, замкнутое, а во-вторых, как идеальное, определяется уровнем уважения к иерархически высоким, недостижимым ступеням. Поэтому социальное мирское довлеет как индивидуальному сознанию, так и коллективной картине мира. Иными словами, чем больше религиозный институт будет приближаться к мирскому аналогу власти, тем проще восстанавливается мировоззренческая функция религии: говоря словами Дюркгейма, уважение, которое вызывают мужи, наделенные высокими социальными функциями, по своей природе не отличается от религиозного уважения, поскольку мирская власть, составленная из тех же элементов, что и власть духовная, инвестируется в священные существа и идеи².

Таким образом, религиозность и религиозная вера – это взаимосвязанные, однако все же отдельные феномены. Для

¹ *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. London, 964.

² *Ibid.* P. 340–344, 406.

специфических условий религиозного возрождения их сближение вплоть до исчезновения различий обусловлено не столько социокультурными изменениями и реализацией свободы вероисповедания, сколько процессами укрепления государства и возвращения ему доверия и уважения. Параллельно с ними восстанавливаются мировоззренческие функции религии при обязательном условии укрепления сообщества. На этот процесс не оказывает воздействия секулярность социальных институтов; более того, инспирированная десекуляризация тоже не принесет заметных плодов.

Возрождение религии в постсоветской России вызывает большой исследовательский интерес как у отечественных, так и зарубежных ученых. Тема представляется весьма актуальной, поскольку впервые после десятилетий воинствующего атеизма государство осуществляет реализацию одной из демократических свобод – свободу вероисповедания, а народ полиэтнической страны получил реальную возможность участвовать в религиозно-культурных практиках. Религия, таким образом, становится фактором, влияющим на состояние общественного сознания, на социокультурный климат, процессы и перспективы достижения социальной стабильности. Государство вступило с церковью в диалог, что выражается и в возврате ей движимого и недвижимого имущества, и в обязательном участии чиновников вплоть до тех, кто находится на самой вершине власти, в религиозных службах, принимающих характер официальных торжеств. Однако ученых больше волнует популярная религиозность, т.е. основывающийся или не основывающийся на религиозной вере выбор людей в пользу религиозного мировоззренческого статуса.

В Бурятии этой проблемой занимаются, главным образом, социологи и религиоведы¹, чьи работы дают возможность дать характеристику религиозных процессов и проследить определенную динамику социальных настроений в религиозной сфере.

¹ См., напр.: *Будаева Д.Ц., Мэрдыгеев З.Р., Хантургаева Н.Ц., Итигилова Л.М.* Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. Улан-Удэ, 2010; *Манзанов Г.Е.* Религиозные традиции в культуре бурятского народа. Улан-Удэ, 2005.

Современное религиозное возрождение в России и, в частности, в Бурятии, доказывает методологическую состоятельность концепции П. Бергера о том, что «современный мир... является столь же неистово религиозным, каким был и прежде, а в некоторых местах и более религиозным, чем прежде... Кроме того, секуляризация на социетальном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания»¹.

Идеи П. Бергера о том, что секуляризация никогда не затронула глубинного и массового общественного сознания, а всегда оставалась идеологией элит, оказываются методологически весьма продуктивными в контексте постсоветских социокультурных процессов. Конечно, истинно верующих в постсоветской России, после десятилетий воинствующего атеизма, не может быть много, а религиозная индифферентность – порождение советской модернизации – не может стремительно преобразиться в некий религиозный фундаментализм. Исходя из постсоветских реалий, следует признать не особо значимую роль религии в мирской повседневности. Тем не менее, процесс возвращения религии имеет место, и связано это не только с разрушением прежней политической идеологии – материалистической и атеистической – и обладавшей при этом некоторыми чертами религии. Современная десекуляризация не означает замещения советской веры религией хотя бы потому, что «эпоха развитого социализма» сопровождалась стойким критическим отношением советских граждан к идеалам социализма. Можно даже отметить определенное сходство между секуляризацией европейской модернизации, определяемой П. Бергером в качестве компонента культуры элит², и декларируемой советскими элитами приверженностью ценностям коммунистического атеистического мировоззрения. В этой связи вряд ли можно считать бесспорным утверждение о том, что «после 1989 г. структуры и идеологии коммунизма взорвались, освободив пространство для религии, не существовавшей в течение нескольких поколе-

¹ *Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, 1999. P. 2–3.*

² *Ibid. P. 10–11.*

ний»¹. Резкий рост числа лиц, признающих себя верующими, был обусловлен иными причинами. И здесь уместно вспомнить знаменитое высказывание У. Альтерматта о том, что национализм способен занять место религии², поскольку на основании анализа постсоветских социокультурных процессов сделать вывод о том, что в современной России наблюдается прямо противоположная тенденция к замещению национализма религией. В период манифестных проявлений этнонационализма и гиперкритики как советской идеологии, так и имперской истории России, этнические элиты способствовали масштабной политизации культуры, что привело к укоренению в общественном сознании идеи о неразрывной связи между этнополитической самостоятельностью и сохранением национальных традиций. Примечательно, что этому способствовало и государство, определяя роль и место религий в государственных правоустанавливающих документах: «признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России...»³. Таким образом, Преамбула к закону определяет значение каждой из религий иерархически, от православия как важнейшей (сыгравшей особую роль в истории России) до безликих «других религий», отдав место между высшей и низшей позицией этнонациональным верованиям.

Неудивительно, что в современных условиях деполитизации этносоциальных практик и общественного сознания (на протяжении 2000-х гг.) религиозные ценности – понимаемые как фундаментальная составляющая национальной культуры – становятся важнейшими маркерами национального пространства, духовно-нравственным и идеологическим основанием для формирования чувства общности по «крови и почве», по национальной памяти и целям. Социологические исследования 1990-х гг., проводившиеся на территории этнической Бурятии, показали рост числа бурят, назвавших кон-

¹ *Davie G. The Sociology of religion. London, 2008. P. 163.*

² *Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М., 2000. С. 140.*

³ Федеральный Закон О свободе совести и о религиозных объединениях // Российская Газета. 1 октября 1997 г. С. 2.

фессию, к которой они себя причисляют: 61, 2 % из них назвали себя буддистами, 21, 9 % – шаманистами, 0, 4 % – православными¹. Эти цифры остаются практически неизменными в опросах на протяжении 2000-х гг. Причем в опросе 2009 г., предполагавшем дифференциацию ответов на «скорее верую» и «верую», суммарное число сомневающийся, но все же склоняющихся к вере, и считающих себя безоговорочно верующими уже выше, чем при опросах 1990-х гг.:

Варианты ответов	Город, %		Село, %	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины
Скорее верую	42,9	41,1	38,1	36,7
Верую	36,7	55,3	52,4	54,4 ²

Политическая обусловленность религиозного выбора прослеживается в значительном расхождении в цифрах, относящихся к ответам, данным представителями разных поколений: так, 75% городских молодых мужчин-бурят выбрали ответ «верую» (причем никто из опрошенных не выбрал варианты «атеист» и «скорее не верую»), тогда как среди мужчин-бурят старше 60 лет 37,5% отнесли себя к атеистам. Это свидетельствует, на наш взгляд, о связи между возрождением интереса к «религии предков» и современной этнонациональной идеологией, в которой религии отводится важнейшая интегративная роль. Поэтому в настоящее время вопрос о собственно вере, т.е. о мировоззренческой функции религии, является достаточно спорным.

По мысли современных национальных лидеров, оперирующих концепциями, унаследованными от идейных предшественников, возвращение бурятского этнического самосознания (реэтнизация³) должно было состоять в целом ряде

¹ *Махачкеев А.В.* Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев. Улан-Удэ, 2010. С. 20.

² Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия / Д.Ц. Будаева, З.Р. Мэрдыеев, Н.Ц. Хантургаева, Л.М. Итигилова. Улан-Удэ, 2010. С. 48.

³ О реэтнизации см.: *Амоглонова Д.Д.* Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008. С. 44.

мероприятий, причем подразумевалось, что наиболее массовым из них станет возрождение кочевого скотоводства, бурятского языка и религиозно-духовной культуры. Усилия по возвращению скотоводства в его традиционной форме и расширению функциональной сферы бурятского языка оказались, несмотря на некоторые позитивные изменения, малоуспешными. Иначе обстоит дело с возрождением религии. Аскрипция индивида к буддийской или шаманской общности (а также к ним обеим одновременно) не подразумевает ритуалов воцерковления и вообще регулярного участия в религиозных обрядах; вообще, за годы буддийского возрождения в общественном сознании укоренилось представление о, так сказать, генетической принадлежности бурят к буддизму: «Большинство буддистов в Бурятии – буддисты по рождению»¹. Благодаря таким представлениям сформировалась устойчивая мифологема о том, что номинальная (заявительная) религиозная идентификация связана с жесткими этническими границами и при этом не подразумевает даже поверхностного знакомства с религиозной догматикой (не говоря уже о глубине веры). Поэтому в массовом сознании буряты соотносятся с буддизмом, а русские – с православием.

Примечательно, что буддизм способствует не только бурятской этнической консолидации: через него происходит процесс восстановления историко-культурной идентичности с монголами и со всей центрально-азиатской общностью, что можно рассматривать в качестве, с одной стороны, ревитализации исторической памяти, а с другой – как своеобразный ответ на вызовы глобализации, касающейся и религиозно-духовной сферы. Отмечу, что поддержанию общебуддийского настроения в общественном сознании служат и публичные высказывания буддийских иерархов, включающих бурят в пространство единой культуры по признаку генетической и мировоззренческой близости, о чем говорит, в частности, Далай-лама: «...мы, жители Тибета, считаем людей, живущих в Бурятии, Чите и Калмыкии, своими братьями и сестрами-близнецами. Между тибетцами и монголами много сходства;

¹ Сайдукова М. Роберт Турман: «Я мечтаю снять фильм о бурятском ламе» // Информ Полис. 2006. № 1. С. 11.

помимо обычаев приема пищи и ношения одежды, люди этих районов преданы Авалокитешваре»¹.

Интегративная функция религии, а точнее сказать, ее культурных маркеров, в сочетании с культурно-дифференцирующими акциями, инспирированными национальными лидерами, в полной мере проявилась в социальных практиках 1990–2000-х гг. Причем, как и во многих других случаях сосуществования различных этнокультурных общностей, религиозное возрождение во внешних проявлениях чрезвычайно наглядно свидетельствовало о политизации (национализации) религии среди как бурят, так и русских. Сейчас было бы сложно или даже невозможно выяснить, иерархи какой из религий были пионерами в маркировании пространства Бурятии и, в частности, г. Улан-Удэ. Важнее то, что в формулировании лозунгов национального возрождения религии отводилось одно из центральных мест, что в поликонфессиональном сообществе неминуемо приводило к некоторой напряженности и взаимному недоверию представителей разных этнокультурных групп.

Конфликт, латентно присутствующий во взаимоотношениях между русскими и «титულными нациями», в начале 1990-х гг. стал приобретать формы манифестного этнокультурного противостояния. Хотя религиозные традиции и символика в процессе маркирования «своего» пространства использовались, как правило, опосредованно, тем не менее, противопоставление культур в период этнической мобилизации непременно подразумевало политизацию религии.

Значение православия для укрепления русской идентичности подчеркивается в публикациях религиозных лидеров Бурятии. Так, иерей Евгений Старцев писал о том, что «Русский народ, возвращающийся теперь к своим истокам, только в православной вере своих благочестивых предков обретет силы для своего возрождения»². Тот же автор усматривает в православии уже сформированную национальную идею, объединяющую русских для достижения неких целей, не имею-

¹ Шесть дней. [Б. м.] 1991. С. 3.

² *Старцев Е.* Слово редактора // Троицкое Слово Забайкалья. 2001. № 1. С. 4.

щих четких очертаний, но отличающихся выраженным этнистским характером¹.

Политизация традиционных бурятских верований в рамках институализированных религиозных общин не носила выраженных форм. Вообще, современная позиция буддийских иерархов по отношению к российскому государству характеризуется изъявлениями лояльности, что является продолжением традиции демонстративной лояльности буддийской церкви по отношению к Российской империи. Однако современность вносит новые оттенки в социально-политические характеристики религиозного обновления в период деполитизации этничности в манифестных формах. Установленная в период этнической мобилизации обратная связь между населением и национальными элитами, сформулировавшими идеи о единстве бурятского народа и о грозящей ему катастрофе дезинтеграции и гибели, реализуется теперь опосредованно: в настоящее время религия оказалась единственной сферой социальных практик, в которой еще возможно проявление этничности в латентно политизированной форме. Успешное внедрение в общественное сознание идей об интегрирующей роли буддийской религии привело к формулированию тезиса о том, что «Сангха – это единственное, что по настоящему объединяет бурятский народ»². А роль духовенства была сформулирована Хамбо-ламой Аюшевым так: «священнослужители стали элитой, заняв место прежних идеологов»³. Действительно, почти каждая из тем этнополитического дискурса, сформированного за первое постсоветское десятилетие, в той или иной мере нашла отражение в публичных высказываниях руководителя крупнейшей буддийской общины России. Конечно, сейчас такого рода поучения уже не характеризуются пафосом и накалом периода этнической мобилизации: бурятская этнодифференциация манифестируется в форме проповеди сохранения самобытности, для чего пропагандируется, в частности, возврат к скотовод-

¹ Старцев Е. Крепкая основа // Троицкое слово Забайкалья. №4. 2005. С. 6.

² Анжилова Д. Исторический съезд Сангхи // АиФ в Бурятии. 2008. № 18. С. 1.

³ Цит. по: Махачкеев А.В. Портрет иерарха. С. 142.

ству (причем подразумевается, что и горожане могут иметь в сельской местности собственную отару и таким образом «не отрываться от корней»¹, проведение дацанских служб не на тибетском, а на бурятском языке².

Присутствовавший в бурятском национальном дискурсе периода мобилизации тезис о необходимости выдвижения пассионарной личности, харизматического лидера, реализовался в 2002 г., когда состоялось Возвращение Нетленного Тела Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова. Сенсационность и неразгаданное чудо возвращения Хамбо-ламы Итигэлова имели целый ряд следствий, которые можно рассматривать в функциональном ключе. Идеология национальной консолидации в связи с феноменом Итигэлова обрела выраженную и прочную обратную связь с массовым бурятским этническим сознанием, на что указывают социологические данные. Предпринимаемые Хамбо-ламой Аюшеевым шаги в направлении автокефальности приобретают определенную целостность, поскольку в связи с чудом Итигэлова позиции Традиционной Сангхи существенно укрепились, а в рамках этнической Бурятии Возвращение Итигэлова способствует формированию бурятского мы-образа как центра особой духовности и исключительности. И в этом смысле усилия элит по преодолению выраженной границы между религиозной (сакральной) и секулярной (профанной) сферами встречают сочувствие и поддержку со стороны общества; при этом собственно религиозность чаще всего эклектична и носит окказиональный характер.

Отсутствие или недостаток истинной религиозной веры – это актуальный вопрос для различных конфессий, в том числе и буддийской. Для большинства бурят участие в ритуалах является делом хоть и важным, но все же окказиональным; имея весьма приблизительные представления о религиозном смысле выполняемых действий, номинально верующие, чаще всего, просто копируют поведение старших и делают это либо по семейной привычке, либо на всякий случай. Можно сравнить такое проявление религиозности с «банальным национализмом» Майкла Биллига. В продолжение логики Билли-

¹ Там же. С. 183.

² Там же. С. 164.

га, можно назвать такую религиозность “банальной”. Банальный национализм воспроизводит нацию в условиях, когда эта нация уже сконструирована и ей ничто не угрожает ей. Сходным образом, банальная религиозность не нуждается в мировоззренческой функции религии, вполне удовлетворяясь репродукцией упрощенных ритуалов.

На эту ситуацию, характерную для модернизирующегося (и постмодернизирующегося) общества, обращает внимание Далай-лама. Обращаясь к буддистам Бурятии, он отметил, что сведение буддийских практик к простым молитвам и ритуалам недопустимо: «Для того чтобы в полной мере постичь религиозный аспект буддизма, мы должны знать основы буддийской Дхармы»¹.

В этом коротком, но емком обращении лидер буддистов отметил очень важную проблему, соотносящуюся с моими исследовательскими интересами. Банальная религиозность, весьма продуктивная в функции социальной идентификации, не в состоянии способствовать выполнению религией других религиозных функций. Иными словами, неотделимые от базовых мировоззренческих функций религии, функции социальной регуляции и контроля, а также воспитательная функция опираются не на банальную религиозность, а на религиозную веру. Я далека от апологетики веры, поскольку это личное дело любого человека, но все же хочу отметить, что постсоветская десекуляризация не в состоянии изменить ситуацию безверия. Несмотря на все усилия духовенства, традиционная религиозность предмодернизма едва ли может быть восстановлена в современной России; однако выполнение социально-значимых функций религии все же возможно посредством переноса акцентов из сферы ритуалистики в область истории культуры, явлением и транслятором которой религия является. Это подразумевает возможно более полное использование этического потенциала буддийского учения.

Кроме того, я не считаю буддизм научной религией и не верю, что буддизму удалось ответить на все актуальные для человечества вопросы. Тем не менее, я полагаю, что специальный и широкий образовательный проект по буддийской

¹ Обращение Далай Ламы XIV к буддистам Бурятии // Угай зам. Спецвыпуск № 30, февраль 2011г. С. 1.

культуре мог бы способствовать преодолению невежества и получению глубоких знаний о культуре. Кроме того, буддистский этический потенциал способен содействовать решению весьма актуальной для России проблемы межэтнической и межрелигиозной нетолерантности. Оставив в стороне вопрос о религиозной вере, а имея в виду лишь образовательный проект, можно будет вести конструктивный разговор об оздоровлении общества.