

ФГБОУ ВПО «Забайкальский государственный университет»

На правах рукописи

Зимин Очир Игоревич

**ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА
НА МОНГОЛЬСКУЮ ЭТНИЧЕСКУЮ ИДЕНТИЧНОСТЬ**

Специальность 09.00.14 – Философия религии и
религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Жуков Артем Вадимович,
доктор философских наук,
доцент

Чита – 2015

Введение.....	3
Глава 1. Теория и методология исследований процессов влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность	
1.1. Понятие этнической идентичности в контексте этно-психологического, семиотического, лингво-антропологического и философского знания.....	15
1.2. Процессы влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность в российских и зарубежных исследованиях	35
1.3. Факторы и этапы складывания монгольской этнической идентичности	55
Глава 2. Традиции взаимодействия религиозного мифотворчества и монгольской этнической идентичности	
2.1. Трансформации монгольской этнической идентичности под влиянием религиозно-идеологического комплекса Великой Монгольской империи....	74
2.2. Влияние религиозного мифотворчества Китая и тибетского буддизма на монгольскую этническую идентичность.....	93
2.3. Трансформации монгольской этнической идентичности на территории Монголии под влиянием советской культурно-идеологической политики .	107
Глава 3. Современные процессы влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность	
3.1. Современные процессы влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность в Монголии.....	118
3.2. Конструирование монгольской этнической идентичности вне государственно-территориального пространства Монголии	141
3.3. Модель развития современной монгольской этносферы.....	157
Заключение.....	170
Список литературы.....	172

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. Феномен глобализации в начале XXI вв. проявился в сфере монгольского этнического пространства, или монгольской этносфере, под которой понимается пространство распространения монгольской этнической идентичности, куда проникли транснациональные корпорации, международная торговля, разделение труда, научно-технические новации, средства коммуникации, что привело к активизации распространения западной культуры, увеличению миграционных потоков, формированию мультикультурных сообществ¹. В условиях влияния вестернизации на монгольскую среду актуализировалась проблема сохранения монгольского этнокультурного своеобразия, которая проявляется в попытках конструирования монгольской идентичности на уровне государственной религиозной идеологии, прославляющей имя Чингисхана, а также в лице возрождающихся буддизма, тэнгризма и шаманизма. Интенсификация стремления к возрождению этнических форм самосознания ставит на повестку дня вопрос о необходимости исследования процессов влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность, под которой понимается самовосприятие людей, идентифицирующих себя с историей, ценностями и наследием Монголии².

Актуализирует тему то, что религиозное мифотворчество усиливает влияние не только на халха-монголов, но и на группы, которые считают себя монголами, однако не проживают на территории Монголии, и, тем не менее, участвуют в формировании монгольской этносферы, которая расширяет влияние и распространяет ценности монгольской культуры и цивилизации за пределами Монголии, в первую очередь на территории России и Китая. При

¹ Гезалов А. А. Трансформация общества в эпоху глобализации (социально-философский анализ): Научная монография / Гезалов А. А. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. - С. 9.

² Тихонова С. В. Социальная мифология в коммуникационном пространстве современного общества: дисс. докт. филос. н.: 09.00.11. Саратов, 2009. - С. 28.

этом исследования монгольской идентичности находятся в начальной стадии и нуждаются в философском анализе и концептуализации.

Степень научной разработанности темы. Явления этнической религиозности и религиозного мифотворчества исследуются на междисциплинарном уровне религиоведением, историей, этнографией, антропологией, фольклористикой, культурологией и социологией. Элементы этнической идентичности рассмотрены в работах таких психологов, как Е.П. Белинская, Дж. Берри, Л.М. Дробижева, Л.Г. Ионин, И.С. Кон, Н.М. Лебедева, К.А. Окампо, В.Н. Павленко, В.Ф. Петренко, Ж. Пиаже, Л. Г. Почебут, К. А. Окампо, Г.У. Солдатова, Т.Г. Стефаненко, Ч. Таджел, А.Н. Татарко, Д. Тернер, Дж. Финни, В.Ю. Хотинец, Э.Эрикссон. Их положения дополняются разработками когнитивной лингвистики (З.Д. Попова, И.А. Стернин.), семиотики (Ю. Лотман), социальной феноменологии (П. Бергер, Т. Лукман, А. Шюц), теории познания (М.К. Мамардашвили, М. Хайдеггер) и теории мифа (Р. Барт, А.Ф. Лосев, К. Леви-Стросс), социальной философии (А.А. Петрова, Н.Ц. Хантургаева), культурологии (В.Л. Кургузов), синтез которых дает видение дополнительных перспектив, объясняющих сущность процессов трансформации этнической идентичности.

Вопросы изучения истории и культуры монгольских народов исследованы в рамках разнообразных наук, но в первую очередь, монголоведения. Первые упоминания о них появились в трудах Сыма Цяня, переведенных Н.Я. Бичуриным, а также в сочинениях П. Карпини, Г. Рубрука, М. Поло, Рашид-ад-Дина, опубликованных В.В. Бартольдом и В.Г. Тизенгаузенем. Эта тема интересовала академических ученых Д. Банзарова, И. Георги, Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа и православных авторов Нила (Исакович), К.К. Стукова. Значительный вклад в монголоведение внесли монголоеды Г.Н. Потанин, В.В. Бартольд, Б.Я. Владимирцов, К.Ф. Голстунский, Ц.Ж. Жамцарано, И.Я. Златкин, С.А. Козин, К.П. Патканов, а также археологи и историки А.П. Окладников, Л.Н. Гумилев, Ф.А. Кудрявцев, Л.Б. Жабаева, Б. В. Базаров, Б. Г.

Хамисов, Э. Б. Цыжипов.

В современной науке тема религиозной и этнической идентичности монголов интересует, прежде всего, ученых Монголии, где выделяется Ш. Бира, труды которого представляют методологическое основание для исследователей этой страны. В начале XXI в. наблюдается интенсификация научного интереса к указанной проблеме, которая проявилась в трудах таких авторов, как Баабар (Б. Батбаяр), Б. Баярсайхан, Г. Батнасан, Ж. Болдбаатар, И. Дашням, Ж. Ганболд, Ц. Минжин, Н. Ням-Осор, М. Санждорж, Ц. Төрбат. Аспекты религиозной истории Монголии исследованы такими учеными, как Ш. Нацагдорж, Д. Дашжамц, Н. Ишжамц, Ц. Насанбалжир, Г. Цэрэндорж, Л. Дэндэв, Ш. Сандаг, Д. Гонгор, С. Пурэвжав, Д. Сухбаатар, Х. Батырбек, Д. Бямбадорж, Ж. Саруулбуя, С. Цэдэндамба.

Существенный вклад в изучение монгольской кочевой цивилизации внесли Н.В. Абаев, Б.В. Базаров, А.С. Железняков, А. Кэмпи, С. Каплонски, Р. Рупен, Б. Энхтувшин, которыми разработано понятие «цивилизационная геополитика» и соответствующий аналитический инструментарий. Исследованиям религий монголов посвятили свои исследования Л.Л. Абаева, К. Хамфри. Шаманистская религиозность и обрядность монголов представлены в работах М.Н. Хангалова, С.Ж. Гомбоева, Б.Б. Базарова, Т.М. Михайлова, М. Баянделгер, А. Педерсен, Дж. Хангартнер, Д. Риболи. Социокультурный контекст трансформации буддизмом традиционной религиозности монголов проанализирован К.М. Герасимовой, Г.Р. Галдановой, Д.Б. Дашиева, Г.Ц. Митупова, С.Ю. Лепехова, Т.В. Берньюкевич, А.В. Жукова. Содержанию буддийской картины мира посвятили исследования Л.Л. Абаева, Д.С. Дугарова, Н.Л. Жуковская, И.С. Урбанаева, Л.Е. Янгутов и др. Большой интерес к теме монгольского буддизма проявляют С. Атвуд, К. Колмар-Пауленц, Д. Нарантуя, Л. Чалоупкова. Внимание особенностям монгольского буддизма уделяют Далай-Лама XIV, Еше-Лодой Ринпоче, Д.В. Аюшеев. Современную религиозность и идентичность в Монголии исследуют Ц.П. Ванчикова, Ж. Амгалан,

И.А. Арзуманов, Р.Т. Сабилов, В.В. Грайворонский, М.И. Гольман, В. Хейсиг, Л.В. Мозес, Б. Сиклос, Дж. Ласаз.

Формированию этнической идентичности монгольских народов в различном социокультурном окружении посвящены труды Т.Д. Скрынниковой, Н.Н. Крадина, Е.И. Кычанова, Н.Ц. Мункуева, И.В. Ведюшкина, А.С. Железнякова, П.О. Рыкина, О.Н. Трубачева, С.Р. Боудена, Дж. Элверсога. Мифологическая картина монгольского мира изучена И.А. Манжигеевым, Н.О. Шаракшиновой, Р.Г. Жамсарановой, А.А. Базаровым. Образ Чингисхана представлен в трудах С.Д. Батомункуева, М.М. Бильтрикова, Булаг, Э. Халбай, Э. Хара-Даван, Я. Юрченко, которыми утверждается тезис, что Чингисхан является для монголов знаменем национального единства, а его идеи государственности составляют основу мироощущения монгольских граждан. Большое значение в разработке темы имело проведение Международного конгресса монголоведов (2011) и Конвента монголов мира (с 2006 г.).

Таким образом, аспекты религиозного мифотворчества и этнической идентичности в монгольской этносфере широко представлены в разнообразных исследованиях. В то же время не существует единой теории, формирующей системное знание о процессах взаимодействия религиозного мифотворчества и монгольской этнической идентичности. Данная работа представляет попытку комплексного исследования конструирования монгольской этнической идентичности на основе принципа дополнительности с учетом влияния фактора религиозного мифотворчества.

Гипотеза исследования основана на предположении о том, что монгольская идентичность не привязана к одному этносу или территории, а является составной частью социальной идентичности личности. Это особая психологическая категория, находящаяся в процессе социального формирования и относящаяся к осознанию своей принадлежности к некой этнической общности, представления о которой составлены религиозными мифами личностного, родового, племенного, этнического и государственного уровней, свя-

занными с монгольскими традициями истории и культуры, и конструирующими монгольскую этносферу везде, где находятся люди, идентифицирующие себя как монголы.

Объектом исследования является формирование монгольской этнической идентичности. **Предметом** стали факторы, закономерности и особенности влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность.

Целью работы является анализ религиозного мифотворчества как одного из факторов возникновения, формирования и развития монгольской этнической идентичности. Эту цель помогают разрешить **задачи**:

- 1) провести анализ специфики влияния религиозного мифотворчества на конструирование этнической идентичности;
- 2) провести сравнительный анализ исследований, связанных с религиями монголов и монгольской идентичностью и выявить особенности разных подходов в понимании развития монгольской идентичности;
- 3) проанализировать закономерности и специфику конструирования монгольской идентичности под влиянием религиозного мифотворчества в архаический и традиционный период;
- 4) исследовать структуру и содержание воздействия религиозного мифотворчества на монгольскую идентичность в условиях современности;
- 5) произвести моделирование монгольской этносферы и сравнить процессы взаимодействия религиозного мифотворчества и монгольской этнической идентичности на территории Монголии, России и Китая.

Теоретико-методологическую основу диссертационной работы составили философско-религиоведческие, антропологические, психологические концепции, позволившие провести интерпретацию полисемантического материала, основанного на эмпирических данных. Основу исследования этнической идентичности составил системный подход, учитывающий, что объектом являются уникальные саморазвивающиеся системы (В.И. Вернадский)

и постнеклассическое состояние науки, обусловленное развитием информационных технологий (В.С. Степин). Религиоведческое обоснование влияния религиозного мифа на интеграцию этноса представлено теорией Э. Дюргейма. Формирование гражданской религии и функциональную нагрузку общественных ритуалов объясняет концепция Р. Белла. Ведущей концепцией для объяснения природы этнической идентичности является конструктивизм (Б. Андерсон, Э. Хобсбаум, В.Н. Тишков), согласно которому, этническая идентичность это процесс динамичного изменения характеристик личности посредством целенаправленного социального конструирования. Диахронический анализ развития монгольской идентичности позволил провести историко-эволюционный поход (С.Л. Бурмистров). В контексте перечисленных подходов этническая идентичность рассматривается как психологический эффект, сопровождающий процессы общественного развития и социализации групп и индивидов (Г.У. Солдатова, Л.М. Дробижева, Т.Г. Стефаненко).

Исследовательские операции проводятся методом сравнительного анализа, при котором религиозное мифотворчество и монгольская идентичность рассматриваются как явления, обладающие собственной витальностью и ценностью, что позволяет выделить общие черты процессов их взаимодействия в различных условиях. Актуальным методом является интерпретативная антропология, которая рассматривает в качестве предмета социальные явления как тексты, независимо от степени их вербализации (В. Тэрнер, Ю.М. Лотман, К. Гирц), аспектами которой являются: обоснование моделирующей роли знаковых систем, обеспечивающего преемственность культуры и механизм регуляции социального поведения, а также положение о том, что «ядро этничности» формируют символы и смыслы.

В фундамент методологии диссертации легли положения этнографии, этнологии и антропологии, разработанные Г.Н. Потаниным, Л.Л. Абасовой, Н.Л. Жуковской, Т.Д. Скрынниковой, П.Б. Коноваловым, в трудах которых определен набор методов и принципов, традиционных для монголоведения,

одним из которых является убеждение в единстве культурного пространства Центральной Азии, которое сформировано восточной и западной цивилизацией. Проведение исследования влияния религиозного мифотворчества на этничность базируется на разработках забайкальской школы «Диалог культур Северо-Восточной Азии», где достижениями являются положения М.Н. Фоминой, указавшей на объективность процессов взаимодействия культур в пространстве культуры, Т.В. Бернюкевич, разработавшей алгоритмы влияния религиозных идей, А.В. Жукова, защитившего концепцию религиозного мифотворчества. Анализ произведений религиоведов и монголоведов убеждает, что никогда не уйдет в прошлое метод этнографических описаний, а также методы наблюдения, анализа, синтеза, моделирования, позволяющие выйти на уровень эмпирических данных и сформулировать доказательную базу диссертации.

Эмпирическая база исследования основывается на сведениях о памятниках природы, истории и культуры, связанных с религиозными верованиями монгольских народов на территории Монголии, России и Китая. Используются этнографические источники, среди которых особое место принадлежит устной народной традиции. Значимы источники, представляющие совокупность законодательных актов и правовых документов, таких как Конституция Монголии, Закон о свободе совести и религиозных объединениях, данные статистических сборников, которые обеспечивают сведениями о сфере государственно-конфессиональных отношений. Интерес представляют документы и материалы конфессий, публицистические статьи. Участие в этнографических экспедициях на территории Монголии и Бурятии сделало возможным приобщение к монгольской культуре, религиозности и идентичности. В процессе исследования были использованы базы данных: «Гуманитарное образование» <http://www.humanities.edu.ru/>; Центральноазиатский сервер <http://www.kyrgyz.ru/>; сайт <http://www.hamagmongol.narod.ru>. Источником по-

служили издания: «Археология, этнография и антропология Евразии», «Этнографическое обозрение», «Азия и Африка сегодня», «Восток «Orient».

Научная новизна диссертации заключена в том, что впервые проведен анализ влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность, в результате чего:

- 1) выявлена специфика взаимодействия этнической идентичности, включающей личностный и общественный уровни, с явлениями религиозного мифотворчества, которая заключается в диалектическом проявлении процессов религиозной мифологизации этноса, через усвоение этническим сознанием религиозных мифов, составляющих основу картины мира, которая формирует устойчивую этническую идентичность;
- 2) проведен анализ трудов, посвященных монгольской идентичности, который показал, что в науке выделяются исследования: а) монгольских авторов, посвященные развитию народов Монголии, носящие исторический характер; б) исследователей, связанных с идеалами возрождения национального сознания монгольских народов вне Монголии; в) антропологов и религиоведов объективистского направления, которых объединяет констатация значимости влияния религиозного фактора на монгольское этническое сознание.
- 3) описаны характеристики историко-культурных и социально-экономических предпосылок и особенностей трансформаций монгольской этнической идентичности у этносов, для которых представлением о таком понятии как «традиционная монгольская культура» является образ обрядовости, хранящий информацию об основных направлениях мифо-религиозного воздействия: во-первых, связанного с мифологемами тюрко-монгольского мира; во-вторых, с мифологемами Китая;
- 4) установлено, что формирование современной монгольской этносферы, базирующейся на основе взаимодействия традиционных религиозных этноконцепций, дополняется процессами влияния мифотворчества, связанного с глобализирующейся культурой, буддийской конфессией и Российским госу-

дарством. Указано, что характер влияния мифотворчества на монгольскую идентичность определяется функциональной направленностью, требующую интеграции конфессиональных, этнических и государственных образований, однако ограничивается условиями социальной приемлемости, поддерживаемыми традиционными институтами общества;

5) раскрыто положение о том, что у монголоязычных народов, проживающих вне Монголии, усиливается стремление к возрождению общемонгольской идентичности, которая может иметь различные формы, проявляясь в Китае как движение, направленное на возрождение религиозной культуры в рамках китайской общегражданской идентичности, а в России как активность общественных групп и этнических объединений, направленная на формирование этносферы «монгольского мира».

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Этническая идентичность – субъективный уровень общественного и личностного сознания, связанный с представлениями о принадлежности к тому или иному этносу и находящийся в процессах взаимодействия с продуктами религиозного мифотворчества. Специфика этнической идентичности состоит в том, что она в имманентных, этнических терминах выражает трансцендентную сущность религиозных сообщений, которые среди ее носителей распространяются в виде этно-религиозных мифов и ритуалов. Религиозные мифы формируют не только этническую идентичность, как характеристику психологического состояния личности, являющуюся составной частью этнического сознания, но и этносферу, которая является пространством смешения разнообразных мифо-религиозных сообщений, оказывающих на сознание верующих интегрирующее, мобилизующее и организующее воздействие.

2. Несмотря на существующие различия в методологии исследований и оценках роли религии в истории монголов между монгольскими авторами, придерживающимися примордиалистского подхода; исследователями, руко-

водствующимися идеалами национального возрождения монгольских народов, и исходящими из инструментального подхода; социальными антропологами, религиоведами и монголоведами конструктивистского направления, в целом в их фиксируется значительное количество материала, свидетельствующего о том, что религиозное мифотворчество в течение истории оказывало воздействие на монгольскую идентичность, в которой символически отражались социальные и религиозно-политические представления о себе и мире.

3. На формирование монгольской этнической идентичности в древности влияло геополитическое расположение монгольской этносферы в Центральной Азии, находящейся в зоне контактов кочевых и земледельческих культур, что способствовало формированию этносов, обладающих смешанным мировоззрением, подверженным влиянию различных идеологических систем как государственных, так и религиозных. Долгое время ведущую роль в формировании монгольской этнической идентичности играл тотемистический миф. Этническая идентичность традиционного периода формировалась под влиянием мифа о Небе (Тэнгри), исходящим от монгольских государственных образований и связанным с культурной диффузией между монгольскими этносами и китайской культурой. Монгольская идентичность в период XVII-XIX вв. испытывала влияние со стороны буддизма гелугпа, опиравшегося на маньчжурскую бюрократию, что привело к формированию синтетической этнической идентичности, связанной с тотемистическим мифом, мифом о Тэнгри, Чингисхане и Будде.

4. В результате трансформации процессов распространения религиозного мифотворчества в советский и постсоветский период происходит структурное изменение этносферы, в которой господствующее положение занимают мифологемы, выполняющие политические и экономические функции. В настоящее время монгольская идентичность, базирующаяся на синтезе традиционных мифологем, испытывает воздействие со стороны религиозного мифотворчества, связанного с распространением влияния западной глобали-

зирующей культуры, проявляющейся в мифах секуляризации, деэтнизации, демократизации и таких религиях, как католицизм и протестантизм. Вместе с этим на процессы развития современных этнических идентификаций населения Монголии оказывает реактуализация традиции, осуществляемая субъектами, представляющими монгольскую идею, олицетворенную в культе Чингис-хана, в котором синтезированы тотемизм с идеей Неба (Тэнгри) и, такими религиями, как буддизм и шаманизм, что дополняется воздействием мусульманского мифотворчества, которое имеет ограниченный этнолокальный ареал распространения.

5. Современное возрождение монгольской идентичности вне Монголии осуществляется в контексте возрастания угроз, связанных с ассимиляционными процессами, преодоление которых достигается за счет обращения к религиозному монгольскому мифотворчеству. Процессы поиска идентичности у групп, понимающих себя как монголы в России и Китае, имеют специфику, однако основываются на гипотезе об общем монгольском происхождении и наследии, которое заключается в вере в наличие объединяющей монголов всего мира этносферы.

Теоретическая значимость результатов проведенного исследования заключается в том, что в нем разработана идея монгольской этносферы как психологического состояния, раскрывающего влияние религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность. Данные, полученные в результате исследования, позволяют уточнить и расширить теоретические положения о факторах, причинах, структуре и функциях мифо-религиозного воздействия на параметры этнического сознания, важнейшим из которых является этническая идентичность. Выявление закономерностей конструирования монгольской идентичности в Монголии, России и Китае создает базу для понимания содержания процессов формирования этнической идентичности, осуществляемых в этих странах, и для развития теории социального влияния.

Практическая значимость. Анализ взаимодействия религиозного ми-

фотворчества на монгольскую этническую идентичность дает результаты, значимые для организации процессов взаимодействия с современными этническими группами на территории Монголии, России, Китая, где они могут быть использованы в области этно-конфессиональной политики для разработки мер по проведению профилактики и установлению контроля над процессами взаимодействия этно-религиозных и светских институтов. Выводы исследования будут востребованы при выработке организационно-управленческих решений со стороны официальных и дипломатических структур Российской Федерации на монгольском направлении. Положения диссертации могут быть применены при организации религиоведческих, этнологических исследований, в образовательной практике.

Апробация работы. Выводы и положения диссертации были представлены на региональных, всероссийских и международных научно-практических конференциях: «Приграничное сотрудничество: Россия, Китай, Монголия» (Чита, 2009), «Современная мировая политика: проекции из Азии» VI Конвента РАМИ «Россия и мир после мирового кризиса: новые вызовы, новые возможности» (Чита – Москва, 2010), «Межнациональные и межконфессиональные отношения в условиях глобализации» (Улан-Удэ, 2012), «Религия в культурном пространстве Северо-Восточной Азии» (Чита, 2012 г.), «Актуальные проблемы социальной философии» (Улан-Удэ, 2012), «Приграничное сотрудничество и внешнеэкономическая деятельность» (Чита, 2012), «Кулагинские чтения» (Чита, 2012), «Проблемы функционирования и исторического развития культуры народов Приононья» (пгт. Агинское, 2013). Итоги диссертации обсуждались на научно-методических семинарах кафедры философии ЗабГУ. Материалы исследования отражены в 17 авторских публикациях, в том числе в 5 статьях, напечатанных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ. Общий объем 3,5 п.л. (85 с.)

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, содержащих 9 параграфов, заключения и библиографического списка.

Глава 1. Теория и методология исследований процессов влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность

1.1. Понятие этнической идентичности в контексте этно-психологического, семиотического, лингво-антропологического и философского знания

Современные процессы глобализации, затрагивающие большинство народов современного мира, имеют тенденцию к трансформации самобытных этнических образований, которая касается как общих параметров традиционных культур, так и их ценностей, среди которых религиозные ценности имеют приоритетное значение¹. Учитывая то, что религия, которая относится к социальному пространству, в условиях современности оказывает все более осязаемое влияние на этнос², актуальность приобретают исследования современных процессов влияния религии на этническую идентичность³.

Под религией в современных социальных науках понимается функционирование сложного социального института, а также одно из естественных проявлений социальной жизни, которое включает в себя ряд систем, таких как религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации и выполняет социальные функции смыслополагания, компенсации, интеграции, коммуникации, социального контроля, формирования мировоззрения и др.⁴ Религиозность, в свете современных научных подходов, понимается как мировоззренческие ориентации индивидов и групп, которые выражаются через комплекс психологических переживаний и социальных проявлений религиозного сознания, поведения и отношений. Формирование религиозности проходит в результате исторических процессов развития культуры под влиянием социальных и психологических установок, приводящих в действие ме-

¹ Абаева Л. Л. Идентичность в локусе бытия монгольских народов // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. М.: Наука, 2011. - С. 425.

² Тишков В. А. Единство и многообразие культур // Народы и религии мира: энциклопедия. М.: ИЭА РАН, 2000. - С. 12.

³ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1989. - С. 35.

⁴ Полиэтнический макрорегион: язык, культура, политика, экономика: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Ростов-на-Дону: ЮНЦ РАН, 2008. - С. 56.

ханизмы воспроизводства коллективных, чаще всего этно-конфессиональных мировоззренческих моделей, традиций и предпочтений, связанных с этнической идентичностью, которая существует как на личностном, так и на общественном уровне. Это приводит к тому, что в среде одной общности, как правило, распространяются схожие стереотипы восприятия окружающего мира¹.

Определяя понятие «идентичность», необходимо обратить внимание на необходимость отличать этот термин от термина «идентификация». В этнопсихологии «идентификация» понимается как процесс обретения «идентичности», которая является результатом операции самоотождествления. Важное место в структуре социальных и религиозных идентичностей занимает этническая идентичность, которая, как психологическая категория, чаще всего обуславливается местом рождения и основывается на вере в единство социокультурного опыта группы, из чего можно сделать вывод о том, что у этнической личности самосознание связано с этническим самоопределением².

В исследованиях этнической трансформации этническая идентичность выступает в качестве категории, характеризующей состояние сознания личности. Среди множества концепций, посвященных этнической идентичности, наиболее значимое место занимает этнопсихологическое направление. Исследователи, представляющие его, применяют подход, который утверждает ее социальную, то есть конструируемую природу и подвергает критике взгляд, в котором этническая идентичность выступает как неотъемлемый элемент личности. В этом контексте элементы этнической идентичности преподносятся в трудах известных психологов, таких как Е.П. Белинская, Л.М. Дробижева, И.С. Кон, Н.М. Лебедева, В.С. Мухина, Ж. Пиаже, В.Н. Павленко, В.Ф. Петренко, Ю.П. Платонов, Т.А. Ратанова, О.Л. Романова, С.В. Рыжова, М.А. Снежкова, Г.У. Солдатова, В.Ю. Хотинец, Т.Г. Стефаненко, Ж.В. Топоркова, А.А. Шогенов, Э. Эриксон. Основными

¹ Там же.

² Tajfel H., Turner J. The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of Intergroup Relations. Chi.: Nelson-Hall, 1986. P. 7.

темами, которые обсуждаются в социо-психологическом дискурсе, посвященном этнической идентичности, являются ее сущность, структура, функционал, которые оцениваются с разных позиций. Острая дискуссия разворачивается вокруг обсуждения природы происхождения и трансформации этнической идентичности.

Наиболее общим посылом, объединяющим указанные концепции, является то, что этническая идентичность признается в них элементом социальной идентичности¹. Например, Н.М. Лебедева защищает точку зрения, согласно которой этническая идентичность личности функционирует благодаря усвоенным в процессе социального влияния знаниям, нормам и ценностям этнокультурной среды². Существенный характер носит уточнение С.В. Рыжовой, а также О.Т. Мельниковой и Е.С. Кутковой, которые рассматривают алгоритм социального влияния на формирование этнической идентичности. С.В. Рыжова обратила внимание на то, что в обществе наличествуют этнические категории и этнические системы классификации, которые и определяют течение процессов социального влияния³. О.Т. Мельникова и Е.С. Кутковая описали⁴, как в процессе усвоения культурного и социального контекста члены группы встраивают в собственную идентичность распространенные в обществе сюжеты и социальные практики, которые способствуют обогащению репертуара их возможных позиций.

Социальную и конструируемую природу этнической идентичности доказывают работы Т.Г. Стефаненко, для которой этническая идентичность представляется как результат процесса когнитивно-эмоционального осознания человеком себя как представителя какого-либо этноса путем

¹ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: Аспект-Пресс, 2003. С. 64; Хотинец В. Ю. Этническая идентичность и толерантность. Екатеринбург: Уральский университет, 2002. - С. 88.

² Лебедева Н. М. Этническая и кросскультурная психология. М.: МАКС Пресс, 2011. - С. 56.

³ Рыжова С. В. Этническая идентичность в контексте толерантности. М.: Альфа-М, 2011. - С. 23.

⁴ Мельникова О. Т., Кутковая Е. С. Дискурсивный подход к исследованию идентичности // Вестник Московского университета, 2014. - Сер. 14. Психология №1. - С. 66.

отождествления себя с ним и обособления от иных этносов¹. Еще большую убедительность показывают структурные разработки функциональной нагрузки этнической идентичности, которые провели В.Н. Павленко и С.А. Таглин, понимающие этническую идентичность не только как сознание и переживание своего членства в общности, но и как реальное «проживание» в качестве члена этнической группы в соответствии с принятым в данной группе образом жизни². Для этих исследователей наряду с отмечаемым до них когнитивным и эмоциональным компонентами важен также и поведенческий компонент этнической идентичности. На наш взгляд, эта структура может быть дополнена таким отмеченным Н.М. Лебедевой компонентом, как отраженное отношение со стороны этноконтактных групп, определяющих степень позитивности или негативности этнической идентичности, т.е. ее валентности³.

В целом, анализ рассмотренных исследований, посвященных этнической идентичности, дает возможность сформулировать модельное видение этнической идентичности в контексте идеи ее социальной конструируемости. Оно включает, во-первых, нахождение этнической идентичности в системе внешних связей, где она понимается как центральный элемент этнического самосознания. Например, в контексте дефиниции Л.М. Дробижевой⁴, этническое самосознание описывается, как осознание принадлежности к своему народу, дополненное представлением о его культуре, языке, территории, истории, государственности, условно говоря, идентичность – это образ «мы», «связывающий» индивида с его этнической группой и являющийся результатом взаимосвязанных социально-психологических процессов этнической идентификации и межэтнической дифференциации.

¹ Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: Аспект-Пресс, 2003. - С. 64.

² Павленко В. Н., Таглин С. А. Общая и прикладная этнопсихология. М: КМК, 2005. - С. 361.

³ Лебедева Н. М. Этническая и кросскультурная психология. М.: МАКС Пресс, 2011. - С. 199.

⁴ Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. - С. 39.

Во-вторых, оно включает структуру компонентов, составляющих этническую идентичность. Она, по мнению большинства социопсихологов, включает когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы, осознание себя членом группы); аффективный (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства) и поведенческий (модели и образцы поведения) компоненты¹.

Наибольшее значение среди них принадлежит когнитивному компоненту, который, как отмечают сторонники теории социального влияния, отвечает за способность конструировать и структурировать информацию об этнических характеристиках и выражается в этнической осведомленности и самоидентификации личности². К компонентам, составляющим когнитивный аспект этнической идентичности, относятся: способность самоотнести себя к определенному этносу; наличие автостереотипов, то есть характеристик, приписываемых своему народу, а также представлений о культуре, языке, истории, территории, государственности своего народа. В основе этнической идентичности лежит самокатегоризация группы, составляющей «Мы».

Наличие и характеристики этого образа определяют интересы и аффективные элементы, связанные с ним. К ним относят эмоциональные переживания и оценки своего исторического прошлого: гордость или осуждение из прошлого своей культуры; а также поведенчески-регулятивные императивы, такие как готовность действовать во имя «своих».

В контексте социо-психологического дискурса указанные компоненты, связанные с переживанием этнического, определяются как динамически-адаптивные механизмы перевода из внешнего во внутренний план этнических установок, норм, схем поведения, которые работают на

¹ Шакурова Г. Р. Этническая идентичность, как вид социальной идентичности. [Электронный ресурс] URL: http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2060 (дата обращения: 12.10.2014)

² Лебедева Н. М., Стефаненко Т. Г., Лунева О. В. Тренинг этнической толерантности для школьников. М.: МАКС Пресс, 2012. - С.42.

протяжении всей жизни человека. На их основе человек осознает свое место в системе внутриэтнических и межэтнических отношений и усваивает способы внутригруппового и межгруппового поведения¹.

Классики социо-психологического подхода доказывают, что человек уже в раннем детстве получает от ближайшего окружения свой первый социальный образ или так называемый «этнический ярлык», который понимается как объективная данность, и которая первоначально не может быть соотнесена с его этнической осведомленностью. Затем в рамках социального окружения формируется и этническая осведомленность, которая появляется и возрастает с опытом, получением новой информации и развитием когнитивных способностей, основываясь сначала на очевидных показателях (цвет кожи, внешность, язык, обычаи, элементы материальной культуры, такие как еда, одежда и др.). Вслед за этим постепенно в комплекс этнических представлений личности включаются новые элементы, например, общность предков и исторической судьбы, религия, национальный характер и т.д.² В целом, в рамках социо-психологического подхода достигнуто понимание того, что у человека формирование представлений о своей этнической принадлежности идет от осознания внешнего сходства членов этнической общности к осознанию их глубинного единения. Безусловно, важное методологическое значение имеет вывод, который подтверждает гипотезы социальной философии и религиоведения о том, что этническая идентичность особенно важна для межкультурной коммуникации, так как она участвует в формировании устойчивого чувства «мы», а также видения мира, основанного на принципе «мы-они», «свои-чужие». В частности, в работах Г.У. Солдатовой имеется подтверждение гипотезы о

¹ Шакурова Г.Р. Этническая идентичность, как вид социальной идентичности. [Электронный ресурс] URL: http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2060 (дата обращения: 12.10.2014)

² Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г. Этническая социализация подростка. М., Воронеж: НПО «МОДЭК», 2000. - С. 50.

мифологическом характере этнической идентичности, так как «ее главная опора – идея или миф об общей культуре, происхождении, истории»¹.

Вместе с этим, по нашему мнению, в плане развития теории социального влияния на личность разработки социопсихологии должны быть дополнены разработками социальной лингвистики (З.Д. Попова, И.А. Стернин), семиотики (Ю. Лотман), социальной феноменологии (П. Бергер, Т. Лукман, А. Шюц), теории познания (М. Хайдеггер, М.К. Мамардашвили) и, наконец, теории мифа (Р. Барт, А.Ф. Лосев, К. Леви-Стросс), социальной философии (Балыкова А.А.)², культурологии (Кургузов В.Л.)³, синтез которых способен создать видение дополнительных перспектив, могущих объяснить сущность современных процессов этнической трансформации. Особенно важным изучение этнической идентичности представляется в контексте такой сферы знания как социальная антропология, во многом создавшая современное видение этноса, этнических проблем и проблем этнической идентичности, которые приобретают масштабный характер⁴.

Наиболее сильное влияние на проблематику этнической идентичности оказали концепции этноса и этничности, формирующие этнологическое и антропологическое направление, и представляющие собой примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский подходы. Примордиалистское направление, трактующее этничность как объективную данность, подчеркивает, что в процессе развития этноса первичность естественной близости превалирует над процессами социального взаимодействия (Э. Шилз, К. Гирц). От данного подхода отличается понимание процессов этнического развития и трансформаций с точки зрения

¹ Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. - С.43

² Балыкова А. А. Этнокультурная идентичность как социально-философская проблема: дисс. ... канд филос. н.: 09.00.11. - Улан-Удэ, 2001. - С. 44.

³ Кургузов В.Л. Менталитет и идентичность как аксиологические основания культурного потенциала и объекты системного анализа // Проблемы социально-экономического развития Сибири, 2012. - № 1(8). - С. 130.

⁴ Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х - середина 90-х годов XX века. Республика Бурятия. М., Иркутск: Наталис, 2001. - С. 147.

сторонников инструментализма, который исходит из положения о том, что этничность всегда связана с искусственным «пробуждением» неких сил, используемых в политических или иных целях. Конструктивисты воспринимают этничность и этническую идентичность исключительно как «воображаемые сообщества», «социальные конструкции», являющиеся результатом интеллектуальной деятельности политиков, писателей, ученых. Единственное, что объединяет людей, обладающих общей этнической идентичностью, это миф об общей исторической судьбе.

В трудах этого направления (Б. Андерсон, П. Бурдьё, Ф. Барт, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум) феномен этнических идентификаций приобретает характер культуротворчества, во многом отличного от культуротворчества XIX - XX в., так как приводит к появлению этнической идентичности¹. Характерным для современных процессов этнического возрождения им представляется преобладание элементов мифотворчества, символического и ритуализованного действия, следы которых фиксируются во многих трудах авторов, представляющих этническое направление исследований².

Из этого положения вытекает положение социальной антропологии о сходстве традиционного общественного и научного мышления в определенных областях, о существовании в наши дни явлений, которые указывают не на «пережитки» или «архаизмы», случайно уцелевшие от прошлого, а некие базовые структурные элементы, родственные архетипам. Очень многие авторы пользуются устоявшейся терминологией и понятиями, которые употребляются ими во всех случаях, когда речь заходит об отстоящей от них этнической реальности³. Например, когда найденные в

¹ Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов / Л.М. Дробужева [и др.] М.: Мысль, 1996. - С. 62; Панарин С. Национально-культурное возрождение в республиках и территориальная целостность России // Вестник Евразии, 1996. - № 2 (3). - С. 113

² Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. - С. 129.

³ См.: Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-хсередина 90-х годов XX века. Республика Бурятия. М., Иркутск: Наталис, 2001. - С. 147.

прошлом элементы культуры пытаются вернуть в современность, укоренить заново; или же когда то, что рождено сравнительно недавним прошлым либо вообще впервые изобретается под влиянием требований современности, как бы привносится в отдаленное прошлое и таким образом подкрепляется авторитетом традиции и истории – это явление понимается нами как клиширование, с помощью которого исследователи наиболее простыми средствами описывают многоуровневую и сложную этническую реальность.

Очевидна лексическая и смысловая близость этого описания понятию «изобретенная традиция», вошедшему в научный дискурс после появления сборника статей Э. Хобсбаума и Т. Рэнджера¹. «Изобретенную традицию» Хобсбаум определяет как «совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью ее является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения этой цели служит повторение <...> Везде, где это возможно, такие практики ставятся в связь с каким-нибудь подходящим периодом истории»².

Эти положения Хобсбаума в целом справедливы по отношению к современным попыткам многих определить этническую идентичность в контексте переживаемого современными народами периода национально-культурного возрождения, который многими участниками понимается как проект, реализуемый определенными кругами общества. Постепенно выявляется отличительная черта современных этнических проектов возрождения – стремление его инициаторов обосновать и реализовать свой «проект» с помощью апелляции к наиболее древней части традиции, которая восходит к временам, ассоциируемым с «золотым веком»³.

¹ Hobsbaum E. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983. P. 1.

² Ibid. P. 2

³ Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х – середина 90-х годов XX века. Республика Бурятия. М., Иркутск: Наталис, 2001. - С. 16

В национально-культурном возрождении большое и важное место занимает «унаследованная» и «изобретаемая архаика». Благодаря им, сам процесс возрождения этничности становится легитимным и даже приобретает оттенок долженствования, поскольку соотносится с традицией, «вписывается» в нее. С их помощью этот процесс распространяется вширь и вглубь, отражается в сознании и сказывается на действиях людей. При этом «унаследованная архаика» в основном может быть обнаружена на уровне так называемых коллективных представлений или «коллективного бессознательного». Но в ряде случаев она довольно хорошо прослеживается и на примере отдельных представителей интеллигенции и науки¹. Этническая идентичность почти полностью относится к сфере осознанной, целенаправленной возрожденческой активности национальной интеллигенции. Во многих случаях она фиксируется в народном сознании. Но там она появляется либо с прямой подачи интеллигенции, либо как своеобразное преломление деятельности интеллигенции. Что касается собственно стремления народа к возрождению этничности, то подтверждения такого стремления в первую очередь следует искать в фольклоре².

Синтез идей авторов психологического³, социолингвистического⁴, семиотического⁵, социально-философского направления⁶, позволяет утверждать, что религиозное мифотворчество соединяет этническое пространство и окружающий мир в единое целое, которое становится инструментом познания религиозной истины и прикосновения к ценностям, и в этом состоит

¹ Там же. С. 17.

² Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. - С. 130.

³ Берн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих отношений. Люди, которые играют в игры: Что вы говорите после того, как сказали «Здравствуйте»? М.: Литур, 2001. - С. 12.

⁴ Мечковская Н. Б. Социальная лингвистика. М.: Аспект Пресс, 2000. - С. 9.

⁵ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2001. - С. 483.

⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. - С. 181; Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. - С. 177; Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М.: Прогресс, 1996. - С. 22.

его гносеологическое и аксиологическое значение. На линии соприкосновения с этническим сознанием миф повествует о бытии запредельного, в контексте которого творятся тексты мифологем, а также религиозные символы и события – ритуалы. Переживание мифа в действии имеет первостепенное практическое значение для этнического сознания. Это понимание является основой для конструирования представлений об этносфере, которая рисуется в образе континуума с размытыми границами периферии.

Внутреннюю часть этого континуума занимают организованные конструкции ценностей «религиозной культуры», понимаемой как «своя», «традиционная». По другую сторону находится внешний мир как недоступная реальность, в которой возможно видеть разнообразные перспективы от энтропии или варварства «чужих» до высших ступеней иерархически организованной трансцендентности¹. Гибель этносу может принести разрушение ценностей «своей» культуры и замена их на ценности «чужой». Какими бы конструктивными они не казались для отдельных личностей, в целом этнос как «я», под их воздействием может перестать существовать. Однако возможно и так, что под воздействием религиозного мифотворчества, которое изначально выступает как «чужое», этнос получает новый толчок для своего развития.

Теологическое знание отделено от общего запаса общественных знаний и его получение на уровне массовой культуры в значительной степени усложнено. Даже там, где церковное знание сознательно институционализировано как эзотерическое, оно остается недоступным большей части населения. Часто следствием этого становится положение, когда оно демонстрирует равнодушие к религиозным догмам. Синхронное сосуществование наивной религиозной мифологии в массах верующих и утонченного богословия элиты, которые служат для поддержания одного и того же этнического универсума – не редкость². С точки зрения религиозных объединений этническое сознание,

1 Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство СПб, 2001. - С. 483.

2 Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. - С. 22.

характеризующееся изменчивостью, размытостью и приземленностью, может представляться неистинным существованием, иллюзией. Однако этносфера существует не только как умозрительная проекция, но и как эмпирическая данность, и изучать ее необходимо как фактический материал, который дает само этническое сознание.

Как полагает А.Л. Топорков, надо отчетливо понимать, что как ценность, религиозный миф для носителя этнической традиции и миф для постороннего наблюдателя – это две принципиально разные вещи¹. Поэтому для постижения значения мифа важно определить то, чем он является для носителя традиции. Там, где сторонний наблюдатель видит несоответствие мифа реальности, носитель традиции не сравнивает миф с реальностью, а стремится воплотить его в ней; миф для него более важен и обладает большей ценностью, чем реальность, которой еще только предстоит уподобиться мифу, так как сейчас она еще просто недостаточно совершенна для этого. В пределе миф упраздняет реальность и конструирует на ее месте иную, куда более совершенную и привлекательную.

Религиозные мифы, также как и этносы, представляют образования, субъективность которых направлена главным образом на выживание и саморазвитие². Поэтому пространство взаимодействия религиозного мифотворчества и этнического сознания не может иметь единого смыслового центра, который бы обеспечивал его единой организующей идеей. Оно калейдоскопично и включает неразделенные совокупности смысловых локусов с размытыми границами на периферии и более или менее четко организованными языками в центре, ядре пространства. Со стороны религиозного мифотворчества в это пространство, как правило, поступают мифологические сообщения, которые сообщают о том, «что было на самом деле» и при восприятии на разных уровнях интерпретируются и продуцируют сообщения вторичного уров-

¹ Топорков А. Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm>. (22.10.2014).

² Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство СПб, 2001. - С. 256.

ня. Как верно полагает Б.С. Ерасов¹, при исследованиях религии мало исходить только их первичных заповедей, принципов и текстов. Сообщения сущностного ядра религиозной сферы в пространстве этничности могут получать разную трактовку и должны быть дополнены исследованиями периферии.

Таким образом, результаты анализа процессов формирования этнического сознания обнаруживают, что этнические идентичности исторически могут быть подвержены разным типам влияния, что позволяет относить их к конструируемым категориям, зависящим от того, каким образом, интерпретируется окружающая человека реальность². С другой стороны, проведенный анализ позволяет утверждать, что основанием для религиозного мифотворчества в пространстве этноса является необходимость человека, обладающего традиционным сознанием, декодировать, то есть категоризировать и подвергать концептуализации различные предметы или явления, связанные с проявлением в его реальности трансцендентного мира. Говоря о месте продуктов религиозного мифотворчества в этническом сознании, необходимо сказать, что основной интерес вызывает вопрос о том, как религиозные мифологемы воплощаются в ритуальных практиках, религиозных или морально-этических требованиях либо повседневных регламентациях поведения.

Ключевым моментом в формировании представлений человека, принадлежащего к этнической культуре, о запредельном становится выделение особой оперативной, ментальной единицы сознания, коей является концепт – ментальная репрезентация, которая определяет, как вещи связаны между собой и как они категоризируются³. Лингвокультурный концепт многомерен, и когда в языковых формах человек репрезентует свой внутренний мир, он пользуется существующей в каждой этнической культуре системой кодов,

1 Ерасов Б. С. Социальная культурология. М.: Аспект пресс, 2000. - С. 12.

2 Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство СПб, 2001. - С. 157.

³ Воркачев С. Г. Методологические основания лингвоконцептологии // Теоретическая и прикладная лингвистика. Воронеж, 2002. Вып. 3. - С. 32.

основу которых составляет мифологический символизм¹.

Воплощение религиозного концепта в языковую форму на уровне этнического сознания формирует продукты религиозного мифотворчества². Другой перспективой развития мифологемы является фольклоризация. Задача разграничения мифа и фольклора не проста. Здесь необходимо учитывать, что религиозный фольклор – это повествование, основанное на вымысле и фантазии. Оно не стремится к массовости и не нацелено на выполнение интеграционных и мобилизующих функций. В отличие от него, миф стремится своеобразно отразить религиозные истины и поэтому претендует на массовое распространение на уровне носителей этнического сознания, где выполняет функции интеграции и мобилизации.

Р. Барт отмечал, что мифологичность религиозных коммуникаций неизменно служит поводом для попыток воздействия на аудиторию, то есть ее мифологизации в интересах коммуникаторов. Он считал, что, внедряя мифы в сознание, можно управлять видением действительности³. Однако за явлением религиозного сообщения на уровне этнического сознания имеется более широкий круг возможностей существования действительности, чем это можно вообразить, а оппозиция субъекта и объекта, выраженная в языковой форме, не только скрывает мысль и сущность объекта, но и раскрывает ее.

Таким образом, продуцирование религиозных мифологем в этносферу можно считать началом процесса конструирования этнической идентичности. Как пишет М.В. Пименова, мифологическое сознание основывается на гносеологических операциях сравнения и отождествления, которые помогают ему установить параллелизм объектов физической (реальной) и виртуальной

¹ Попова З. Д., Стернин И. А. Основные черты семантико-когнитивного подхода к языку // Антология концептов. Волгоград: Парадигма, 2005. - С. 9.

² Питина С. А. Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира. Челябинск: ЧГУ, 2002. - С. 5.

³ Барт Р. Риторика образа. М.: Прогресс, 1989.- С. 316.

(иллюзорной) действительности¹. Это положение подтверждается исследованиями Ю.М. Лотмана², доказавшими невозможность адекватного понимания сущности религиозных и мифологических текстов обычным человеком, так как для этого необходимо создать практически недостижимые условия.

Термины «религиозный миф» и «религиозное мифотворчество» здесь употребляются в приложении к этнической действительности, которая сакрализуется через их посредство атрибутами универсального, трансцендентного порядка. Религиозным мифом далее будет именоваться целостный познавательный образ, визуальная иносказательная модель религиозной действительности, трактуемая с точки зрения абсолютных ценностей этнического бытия. Понятие «религиозное мифотворчество» можно определить как выражение возможности бытия / небытия религиозной истины, явленное в авторских сообщениях³, таких как слово, текст, символ, событие⁴. Таким образом, мифологический характер этнического сознания можно связать с его словесными, символическими и событийными проявлениями.

В результате этническое сознание можно определить как сконструированную когнитивную структуру, в которой сообщения и информационные коды непрерывно смешиваются и создают многоликий символический контекст⁵, поддающийся конституированию через выстраивание ценностной для этноса перспективы, организующей окружающий мир⁶. Таким образом, в структуре этнической идентичности выстраивается несколько уровней, от личностного до народного и государственного, каждый из которых испытывает влияние личностного, родового, племенного, этнического, народного, го-

¹ Пименова М. В. Методология концептуальных исследований // Антология концептов. Воронеж: Парадигма, 2007. - С. 16.

² Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство СПб, 2001. - С. 157.

³ Богданов К. А. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб: Искусство СПб, 2001. - С. 15.

⁴ Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. - С. 699.

⁵ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. - С. 349.

⁶ Журавлев И. В. Психолого-лингвистический анализ субъективности // Психол. журн. 2004. № 4. - С. 66.

сударственного мифа, относящегося к данному уровню и связанному с религиозными ценностями.

Связь этнического сознания и социального влияния, предписывающего данному сознанию определенный тип мировосприятия, в контексте теории Ю.М. Лотмана происходит посредством знаковых сообщений. Он полагает, что, с точки зрения авторов сообщений, их программа направлена в будущее, в то же время этническое сознание, воплощающее ее в реальной жизни, часто направлено в прошлое, которое понимается как нуждающийся в обновлении идеал. Таким образом, существует разница между сообщениями, направленными на формирование этнического сознания, и самим этническим сознанием. Один и тот же текст может представлять и попытки влияния, и саму основу этничности, и таким образом выполнять разные функции в жизни населения¹. Этническое сознание, исходя из приведенных положений, представляет собой пространство бытования множества текстов, символов и событий, видимых ретроспективно, как целостный, связный нарратив с точки зрения этнического мировосприятия. Ментальное пространство этноса, или этносфера, в своих конкретных исторических особенностях зависит от тех вызовов, которые бросают ей иные сферы сознания, от географических, экономических и т. д. обстоятельств, в которых она существует, и от ее самоописания. Следовательно, исследуя этносферу в контексте ее взаимодействия с некими религиозными идеями, ученый сопоставляет те возможные последствия, которые может повлечь их принятие индивидом, – его поступки, продиктованные внушенными религиозными сообщениями – мотивациями.

Этническое сознание в качестве исследуемого объекта имеет следующие характеристики: 1) субъективность, в силу личностного характера религиозности; 2) дихотомичность и мифологичность, ибо, обладая скрытой сущностью, религиозность проявляется на уровне этнического сознания в форме религиозных мифологем, одна часть которых составляет религиозный фольк-

¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство СПб, 2000. - С. 488.

лор, другая – религиозные мифы и связанные с ними ритуалы и символы. В условиях современности религиозные мифологемы имеют тенденции как к фольклоризации, так и к идеологизации. Мифологический характер религиозности связывается со словесными, символическими и событийными проявлениями религии на уровне этнического сознания.

Когнитивная структура этнического сознания отличается трансцендентализмом, обеспечивающим перспективу запредельного видения, в которой сообщения и информационные коды, непрерывно смешиваются и создают многоликий символический контекст, поддающийся конституированию через выстраивание ценностной для этноса перспективы, организующей окружающий мир. С одной стороны, она выступает как субъект этнической реальности, и в этом смысле являет собой бытийное воплощение религиозных идеалов и ценностей. С другой стороны, этническая религиозность выступает как объект, на который направлено воздействие религиозного мифотворчества. В этом контексте массовая аудитория рассматривается коммуникаторами в основном как объект, исполняющий функцию информационного потребления. Однако процессы взаимодействия между этнической идентичностью, религиозностью и религиозным мифотворчеством оказываются намного сложнее, чем односторонняя коммуникация.

В этом контексте этническое сознание может быть рассмотрено, во-первых, как объект, на который направлена совокупность императивных высказываний, призванных вложить в него стимул к определенному поведению, и, во-вторых, как субъект, соотносящий себя с определенными пропозициями, способными подкрепить весомость этих императивных высказываний. Поэтому, как доказывает С.Л. Бурмистров¹, исследования различных сфер сознания должны предусматривать не только рассмотрение синхронического контекста, но и его историю, представляемую через анализ произведений тех,

¹ Бурмистров С. Л. Философская компаративистика и история философии. Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики, 2008. - № 1. - С. 5.

кто предшествовал исследователю на данном поле. Диахрония обыденной религиозности здесь понимается как выписывание траектории ее развития.

Сфера этнической идентичности поэтому оказывается напрямую связанной с прошлым населения каких-либо территорий. Данное положение подкрепляется замечанием В.Р. Кабо¹ о том, что уже на ранних этапах истории для описания сущности религиозности населения применялись такие категории как «народный характер», «народный дух», «душа народа», которые использовались для выражения мировоззренческих позиций, обусловленных верой в наличие определенной запредельной реальности.

Итак, пространство взаимодействия религиозного мифотворчества и этнического сознания – это область коммуникаций, которая связана напрямую с массовым сознанием и религией и имеет периферические связи с другими сферами общественного сознания. Рассмотренные модели пространственного взаимодействия между религиозным мифотворчеством и этническим сознанием доказывают существование особого измерения состояния психики людей, идентифицирующих себя с определенным этносом – «этносферы», в которой сознание носителей этнического сознания взаимодействует с различными продуктами религиозного мифотворчества, часть которых приобретает статус этнического мифа. «Этносфера» является не только конструируемым, психологическим пространством, но и обладает эмпирическим измерением, так как реальное участие в жизни общества принимают ее продукты – этнические и религиозные мифы.

Выводы:

1. Анализ содержания концепций этнической идентичности, в этно-психологическом, лингво-антропологическом, философском дискурсах, где обсуждаются вопросы природы происхождения, сущности, структуры, функционала, трансформаций данного явления, доказывает, что общим посылом

1 Кабо В. Р. Синкретизм первобытного искусства: по материалам австралийского изобразительного искусства. М.: Искусство, 1972. - С. 51.

указанных концепций является то, что этническая идентичность признается в них элементом социальной идентичности. В данной системе этническая идентичность выполняет роль когнитивно-мотивационного ядра этнического самосознания, которое связывает индивида с этнической группой и является результатом социально-психологических процессов этнической идентификации и межэтнической дифференциации.

2. Концепции социального влияния доказывают, что по причине того, что этническая идентичность формируется в результате процессов социального, в частности, религиозного влияния, религиозные мифы являются элементами ее структуры. Поэтому, во-первых, в содержательном контексте этническая идентичность понимается как комплекс религиозных представлений и ритуалов, составляющих ценностную основу жизни этноса. Во-вторых, значительную роль в становлении этнического сознания и самосознания играет религиозное мифотворчество, которое можно определить как выражение религиозной истины, явленное на уровне этнического сознания в языковых сообщениях, выражающих ценности этнической идентификации.

3. Анализ, посвященный обоснованию процессов влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность в контексте семиотических, социологических, феноменологических концепций показал, что мифо-религиозные представления возникают в результате отражения в этническом сознании различных типов религиозных сообщений. Мифо-религиозное мышление имманентно природе религиозной коммуникации, которая поставляет обществу этническую модель мира. Значительная часть текстов, образующих сегмент религиозной тематики, в своей прагматической компоненте ориентирована на воспроизведение коммуникации, предполагающий стереотипный набор коллективных действий. Религиозные представления, бытующие в этносфере, представляют собой проекцию сущностного религиозного знания в этническое сознание. Здесь рациональные и иррациональные религиозные представления существуют как продукты религиозного мифотворче-

ства и составляют внешне целостные образы. Религиозное мифотворчество, по сути, представляя религиозное слово, непосредственно направлено на этническую историю, сообщая «какой она была в действительности» и этническую личность, сообщая «какой она должна быть в действительности».

4. Анализ взаимодействия религиозного мифотворчества и этнического сознания показал, что данный процесс формирует пространство этносферы, которая представляет собой виртуальную и одновременно эмпирически фиксируемую область бытия носителей этнического сознания и продуктов религиозного мифотворчества, воспринимаемого ими¹. Этносфера не предполагает четких границ и правил, это характеристика психологического состояния личности, которая основывается на вере в наличие «мистической действительности», определяющей жизнь и ценности конкретного этноса. Этносфера предстает как область многослойного пересечения различных религиозных мифологем со сложными внутренними соотношениями и разной степенью переводимости, объясняющих представителю этнической культуры окружающую действительность с помощью понятного для него языка и системы этнических кодов. Этносфера – пространство коммуникаций, которое напрямую связано с этнической идентичностью и имеет периферические связи с другими сферами общественного сознания. Внутреннюю часть этого континуума занимают относительно организованные конструкции «этнической культуры», понимаемой как «своя», «традиционная». По другую сторону находится внешний мир как недоступная реальность, в которой возможно видеть разнообразные перспективы от энтропии, или варварства «чужих» до высших ступеней иерархически организованной трансцендентности. Этносфера включает отдельные пространства: мифологем, сконструированных мифом, производным от архаического; мифологем, продуцируемых религией как «моделирующей системой», и мифологем периферийных областей, где действуют частные мифотворцы. На общем фоне этого многообразия и субъ-

1 Барт Р. Риторика образа. М.: Прогресс, 1989. - С. 316.

ективности в этносфере распространены мифологемы, рисующие ее образ как этно-конфессионального пространства той или иной религии, который чаще всего является теоретической моделью, распространяемой с целью воздействия на состояние религиозных и этнических идентичностей, составляющих содержание этносферы.

1.2. Процессы влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность в российских и зарубежных исследованиях

Первые сведения по древней истории Монголии известны из письменных источников на территории соседних стран, в частности, Китая. Прежде всего, необходимо упомянуть Сыма Цяня – первого составителя этнической карты народов, живших на сопредельных с Китаем землях, воспринимаемых им как единое целое, несмотря на то они делились на разные роды и племена. Основным китайским источником является «Юань ши» (История (династии) Юань), доступ к изучению которого открыл Н.Я. Бичурин (Иакинф)¹. Не менее важны для понимания процессов развития религий монгольских народов источники на монгольском языке средневековые летописи: «Сокровенное сказание», «Цаган теуке» (XIII в.), «Алтан тобчи» Лубсан Данзана и «Шаратуджи» (XVII в.). Необходимо отдать должное сочинениям П. Карпини, Г. Рубрука, М. Поло и др. О религии татаро-монголов писали мусульманские авторы, например, Рашид-ад-Дин Фазлуллах Хамадини. Известен его труд под названием «Сборник летописей». Многие из этих источников были опубликованы В.В. Бартольдом и В.Г. Тизенгаузен².

С конца XVII в. религиозность и этническая идентичность монгольских народов Центральной Азии становятся одной из наиболее актуальных тем,

¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Москва-Ленинград: АН СССР, 1950. - Т. I. - 381 с.

² Бартольд В. В. Сочинения. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. Т.V. - 759 с.; Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб: Санкт-Петербург, 1884. Т. 1. - 588с.; Гомбоев Г. О. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини. СПб: Труды Восточного отделения Российского археологического общества, 1859.- С. 236-256.

привлекающих внимание исследователей России. Ее элементы описаны в трудах историков, археологов, этнографов, религиоведов, изучавших различные аспекты культуры народов региона. Историю российского монголоведения принято подразделять на пять периодов, куда входят:

- время от начала XVIII до начала XIX в.;
- период экспедиции Н.М. Пржевальского и его учеников;
- период от конца XIX до первой половины XX в.;
- период от 1960 до 1990 гг.;
- современный период, связанный с распространением глобализирующейся культуры в Монголии¹.

Первые научные описания, в которых имелись сведения о монгольских племенах, составили И. Идес, А. Брандт, Ф. Ланге, Н. Спафарий-Милеску². С 20-х гг. XVIII в. монгольские народы изучаются Ф.И. Стралленбергом³ и Д.Г. Мессершмидтом⁴. Значительную роль в научном осмыслении религиозности сыграли академические экспедиции XVIII в. Г. Миллер описывал культовые места почитания петроглифов у монголоязычных бурят. В этнографических сравнениях академик находил доказательство шаманского происхождения писаниц⁵. П.С. Паллас в своих произведениях изложил содержание нескольких буддийских текстов и попытался дать обзор буддийской мифологии, иконографии и космологии⁶. В 1776-79 гг. была издана книга И.Г. Георги¹, часть которой содержала описание традиционного быта и нравов бурят.

¹ Долгорсуэн Ж. Вклад русских монголоведов в развитие культурологии Монголии // Россия и Монголия. Культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. СПб.: СПбГУ, 2012. - С. 234-243.

² Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Иркутск: ОГИЗ, 1941. - С. 523; Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695). М.: ГРВЛ, 1697. - С. 131.

³ Стралленберг Ф. И. Записки капитана Филиппа Иоганна Стралленберга об истории и географии Российской империи Петра Великого. Северная и восточная часть Европы и Азии. М.; Л.: АН СССР; 1985. Ч. 1. - С. 119.

⁴ Василевич Г. М. Значение дневников Мессершмидта для тунгусоведения // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук, 1962. Вып. 2. № 6. - С. 116.

⁵ Миллер Г. Ф. История Сибири. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. Т.1. - С. 12.

⁶ Паллас П. С. История монгольского народа. СПб.: РАН, 1776, 1781. Т.1. С. 98, 171.

Богатым на исследования религиозности монголоязычных народов оказался XIX в. Этнографические и религиоведческие сведения собрали М.А. и Н.А. Бестужевы и Д.И. Завалишин. М.А. Бестужев является автором трактата о буддизме, основанном на буддийской космологии. Н.А. Бестужев занимался историей бурят и рассматривал влияние буддийского духовенства на их культуру². В начале XIX в. на территории Монголии, Китая и Забайкалья проводили исследования монгольских народов Д. Банзаров, Н.Я. Бичурин, А.П. Маслов, В. Паршин³. Эти авторы ориентировались на накопление фактических знаний. Ими были записаны многочисленные легенды о кладах, древних вещах, мифических героях и всемогущих духах.

В 1845 г. после основания Императорского Русского географического общества, сыгравшего огромную роль в сборе и обобщении этнографических и религиоведческих материалов⁴, начинается новый этап, когда развитие знания о народных группах и их духовной культуре приобретает целенаправленный характер. Непреходящее значение для монголоведных исследований имеет организация экспедиций Н.М. Пржевальского⁵, А.М. Позднеева⁶, Г.Н. Потанина⁷. Достижением Г.Н. Потанина является одно этнографическое определение пространства Центральной Азии, под которым понималась куль-

¹ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежды и прочих достопримечательностей. СПб.: РАН, 1777. Ч.3. - С. 12.

² Бахаев В. Б. Общественно-просветительская и краеведческая деятельность декабристов в Бурятии. Новосибирск: Наука, 1980. - С. 73.

³ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1891. - С.22; Бичурин Н. Я. О шаманстве // Отечественные записки. СПб., 1839 Т. VI. - С. 73; Маслов А. П. О ламах, кочующих в Забайкальском краю бурят шигемонианского исповедования и о догматах их веры. СПб., 1832. Ч. 2. N 16. - С. 888; Паршин В. Поездка в Забайкальский край. СПб., 1844. - С. 34.

⁴ Обручев В. А. Краткий обзор экспедиций, снаряженных Императорским Русским Географическим Обществом для исследования материка Азии с 1846 по 1896 г. // Изв. ВСОРГО. 1896. Т. 27. - С. 40.

⁵ Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. М.: ОГИЗ, 1946. - 333 с.

⁶ Позднеев А. М. Города Северной Монголии. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1880. - С. 84.

⁷ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II–IV: Материалы этнографические. СПб., 1883. - 2196 с.

турная и языковая общность, находящаяся вне пределов политических, орographic и ландшафтных систем. В результате его исследований стало очевидно, что в период формирования ранних государств проходили процессы, которые втягивали монгольские племена в состав империй. Это влияло на изменение их языка и культуры¹. В дальнейшем многие исследователи проявляли интерес к религиозности монголов. Эпос и шаманизм у бурят изучали М.Н. Хангалов и Ц. Жамцарано². Описания культуры Тибета совершил Б. Барадийн³. Событием стала публикация Н. Разумова и И. Сосновского, посвященная ламаизму агинских бурят⁴. Бурятский буддизм изучали Ф. Бюлер, В.В. Вашкевич, Г.М. Осокин, Э.Э. Ухтомский⁵. Ученых этого времени интересовали религиозные представления, детали и особенности образа жизни мирян и духовенства. Вопросы теоретического характера не входили в сферу их интересов.

В конце XIX – начале XX вв. появились исследования, в которых ученые представили ценные сведения о буддизме и шаманизме. Необходимо отметить работы Б. Рабданова, Б.Я. Владимирцова, А. Потаниной⁶. Г.Ц. Цыби-

¹ Там же. - С. 656

² Хангалов М.Н. Собр. Соч. Улан-Удэ: Респ. тип. 2004. Т. 1. - 508 с.; Ванчикова Ц. П. Материалы полевых дневников Ц. Жамцарано как источники по изучению буддизма у агинских бурят // Мир буддийской культуры. Агинское; Улан-Удэ; Чита: ЗабГПУ, 2001. - С. 127.

³ Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. - С. 117.

⁴ Разумов Н., Сосновский И. Население, значение рода у инородцев и ламаизм. СПб.: Государственная типография, 1898. - С. 8.

⁵ Бюлер Ф. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманизм // Отечественные записки – 1859. Т. 25. Кн. 8. - С. 201; Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири // Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века. СПб., 1998. - С. 30; Осокин Г.М. На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб: Типография А. С. Суворина, 1906. - С. 65; Ухтомский Э. Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб: Синодальная типография, 1892. - С. 21.

⁶ Уланов М. С. А.М. Позднеев о буддизме в Центральной Азии // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. - С. 219; Сагалаев А. М., Крюков В. М. Г. Н. Потанин: Опыт осмысления личности. Новосибирск: Наука, 1991. - С. 133; Пубаев Р. Е., Гарри И. Р. Буда Рабданов // Выдающиеся бурятские деятели (XVII - начало XX в.). Улан-Удэ, 2001 Ч. 2. Вып. II. – С. 103; Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. - С. 141; Потанина А. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях. М.: Типография К. Л. Меншова, 1912. – С. 22.

ков¹ издал путевые заметки, которые содержат описание монгольских монастырей и духовенства, ритуалов и практик, взаимоотношений с населением. Элементы буддийской культуры в культуре бурят интересовали Ю.Д. Талько-Грынцевича и Я.С. Смолева². Постепенно интерес к буддийской проблематике выливается в формирование отечественной буддологии, многие представители которой проводили исследования в Центральной Азии.

Трудно переоценить деятельность С.Ф. Ольденбурга³, деятельность которого касалась изучения религиозности монгольских народов. Ф.И. Щербатским разработана методология буддологических исследований, которая показала ограниченность европоцентристского понимания буддизма и его неприменимость к реалиям восточного общества⁴. О.О. Розенбергом открыты философский и популярный уровни буддизма⁵. Значительную роль в развитии знания о буддизме сыграли М.И. Тубянский⁶, Е.Е. Обермиллер⁷, А.И. Востриков⁸, Р.Е. Пубаев и Б.В. Семичов⁹. Важно обратить внимание, что эти исследователи изучали не только проблемы буддизма. Их интерес вызвала религиозность монголоязычного населения. Вопросы, связанные с попытками сформулировать теоретические положения о характере монгольской

¹ Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Петроград: РГО, 1918. – С. 127.

² Эйльбарт Н. В. Юлиан Доминикович Талько-Грынцевич. 1850-1936. М.: Наука, 2003. – С. 153; Смолев Я. С. Бурятские легенды и сказки // Тр. ТКОРГО. 1904. Т. VI. Вып. 2. – С. 61.

³ Ольденбург С. Ф. Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1914. Т. 2. – С. 79.

⁴ Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма // Древний Тибет. М.: Наука, 1996. – С. 453.

⁵ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг.: Издание Факультета Восточных языков Петроградского университета, 1918. – С. 66.

⁶ Тубянский М. И. Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода // Современная Монголия. 1935. № 5 (12). – С. 7.

⁷ Хамаганова Е. А. Письма из Ацагата (О переписке Е.Е. Обермиллера с акад. Ф. И. Щербатским) // Альманах «Orient». СПб., 1998. Вып. 2-3. – С. 113.

⁸ Востриков А. И. Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – С. 281.

⁹ Пубаев Р. Е., Семичов Б. В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – С. 17.

религиозности на основании этнографических описаний, были подняты Н.Н. Агапитовым, М.Н. Хангаловым, Б. Петри, Г.Л. Ленхобоевым¹.

Дальнейшие исследования и разработка теоретико-методологической базы исследований монголов были прерваны сменой парадигмы и установлением материалистического мировоззрения. В то же время, исторический фон, необходимый для понимания этнической культуры и религии был обеспечен фундаментальными историческими исследованиями и разносторонней разработкой архивных документов и рукописных источников. Многостороннее изучение истории, духовной и религиозной культуры монголоязычного населения проводили Ф.А. Кудрявцев, Г.Н. Румянцев, П.Т. Хаптаев² и др. Велись работы археологов, изучавших, в том числе и верования древнего населения Центральной Азии. Среди них П.К. Козлов, М.М. Герасимов, Е.Н. Черных, А.П. Окладников, Г.П. Сосновский и др.³. Изучение веры древнего населения Центральной Азии в середине XX – начале XXI вв. продолжили С.В. Киселев, К.В. Вяткина, Н.Н. Диков, И.И. Кириллов⁴. В целом комплексные исследования, сделанные отечественными востоковедами, создали солидную

¹ Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск: Изв. ВСОРГО, 1883. – С. 42; Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа. Иркутск: «Власть Труда», 1923. – С. 26; Ленхобоев Г. Л. Легенды и предания о прошлом оронгойских бурят // Зап. БМНИИК. Улан-Удэ, 1955. Вып. 12. – С. 121.

² Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа (от XVII в. до 60-х годов XIX в.). М.-Л.: АН СССР, 1940 – С. 144; Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2002 – С. 154; Хаптаев П. Т. Краткий очерк истории бурят-монгольского народа. Улан-Удэ: Бургосиздат, 1942. – С. 9.

³ Герасимов М. М., Черных Е. Н. Раскопки Фофановского могильника в 1959 г. // Первобытная археология Сибири. Л., 1975. – С. 23; Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олекмы и верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука, 1976. – С. 45; Окладников А. П., Гумилев Л. Н. Феномен культуры малых народов Севера // Декоративное искусство СССР. 1982. № 8. – С. 23; Рижский М. И. Очерки древней истории Забайкалья. Чита: ЧГПИ, 1973. – С. 26; Сосновский Г. П. Нижне-Иволгинское городище // Проблемы истории докапиталистических обществ, 1934. № 7-8. – С. 150.

⁴ Древнемонгольские города / С.В. Киселев [и др.]. М.: Наука, 1965. – С. 132; Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.-Л.: Труды Ин-та этнографии АН СССР, 1960. – С109-128; Диков Н. Н. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – С. 105; Окладников А. П., Кириллов И. И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 165.

источниковую и методическую базу для исследований и реконструкции духовной культуры монгольских этнических групп¹.

Фундамент исследовательской базы в Монголии в это время складывался на основе совместной работы Монгольской комиссии АН СССР и Комитета наук МНР, которые поднимали вопросы исследований гуманитарных наук. Эти работы осуществлялись под руководством В.Я. Владимирцова, который собрал значительный материал по духовной культуре монголов². Прежде всего, эти усилия повлияли на развитие монгольской науки. Начиная с 50-х гг. XX в. монгольские этнографы и археологи проводят исследования в 200 сомонах и 21 аймаках страны. В результате проведения этой работы опубликовано множество научных трудов. В 1987 г. вышла в свет «Этнография МНР» (I т.), в котором затронуты вопросы этнографии, истории, хозяйства и культуры народности халх. В 1995 г. вышла «Этнография Монголии» (II т.), книга, в которой затронуты вопросы истории, культуры, хозяйства таких народов, как ойрат, урианхай, дорвод, оолд, мянгад и торгууд. В этом же году опубликован III том «Этнографии Монголии», в котором затронуты вопросы этнографии монгольских и тюркских разных народностей Монголии. Помимо этих коллективных трудов, монгольские ученые опубликовали немало авторских монографий, в которых затрагиваются вопросы истории и обычаев, культуры и хозяйства разных этнографических групп Монголии. Например, произведения С. Бадамхатана «Обзор образа жизни оленеводов аймака Ховсгол», «Народность «дархад» аймака Ховсгол», «Народность хотон Увс аймака», «Чингисхан: Я покоюсь здесь», «Боржигон халх»³; Г. Цэрэнханда «Образ жизни скотоводов – членов «объединения», «Обычай «гэр

¹ История Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ: Бурят-монг. кн. изд-во, 1954. Т.1 – С. 51; История Сибири. Л.: Наука, 1968. Т. 2. – С. 418.

² Жуковская Н.Л. Этнографические исследования в МНР [Электронный ресурс]. URL:http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/text/zhukovskaya_1972_5.shtml [дата обращения: 08.01.2015]

³ Бадамхатан С. Халх ясны угсаатны байдал // Монгол улсын угсаатны зүй.- Улаанбаатар : Монсудар, 2012. Т. 1. – С. 30-58.

бурэх»¹; А. Очира и Т. Дисана «Народность Оолд Монголии», Х. Нямбуу «Малый, средний и большой толковые словари монгольских обычаев», «История монгольской одежды»². В 1959 г. начала печататься серия научных произведений на тему «Этнография Монголии». Под руководством С. Батамхатан³ опубликовано 17 томов, куда вошло много статей на данную тему, что является существенным вкладом в науку о культуре монгольских народов.

С 1995 г. в стране разворачиваются исследования под названием «Ход исторического развития монгольских племен», которыми руководит Г. Цэрэнханд. Публикуется серия трудов, среди которых выделяется «Хозяйство и культура монголов древнего и среднего периодов» и монография Л. Билэгта «Раннемонгольские племена»⁴. В настоящее время эти исследования расширяются в направлении изучения общества худонов Монголии постсоциалистического периода, где изучается религия и обычаи этнографических групп. Тема религиозной жизни Монголии отражена в трудах монгольских ученых, таких как Ш. Нацагдорж, Б. Ширэндэб, М. Сандорж, Д. Дашжамц, Н. Ишжамц, Ц. Насанбалжир, Г. Цэрэндорж, Л. Дэндэв, Д. Гонгор, С. Пурэвжав. Наиболее значимы достижения Ш. Биры, разрабатывающего положения теории тэнгэризма, которая включает формулирование идеологии Монгольской империи, основанной на почитании Синего Неба со стороны Чингисхана и анализ космических идей монголов⁵. Эти работы насыщены разнообразными научными материалами о монгольских традициях, обычаях и обрядах. Вместе с этим их концептуальное содержание не уделяет внимания рассмотрению вопросов исторического и современного влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность монголов.

¹ Цэрэнханд Г. Монголчуудын гэр бурэх ЕС (Обычай «гэр бурэх» у монголов) // Монголчууд: угсаа-соёл, зан заншил Т.1. Улаанбаатар, 2005.

² Нямбуу Х. Монголын угсаатаны зүй. Улаанбаатар : Сурах бичиг хуухдийн номын хэвлэл-элийн газар, 1992. – 200 с.

³ Жуковская Н.Л. Этнографические исследования в МНР [Электронный ресурс]. URL:http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/text/zhukovskaya_1972_5.shtml [дата обращения: 08.01.2015]

⁴ Билэгт Л. Раннемонгольские племена. Улаанбаатар: Цоморлигтов ХХК, 2007 – 222 с.

⁵ Bira Sh. Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Respective Outlook on Globalism // Journal of Royal Asiatic Society. 2004. № 14. P. 3 – 12.

В то же время теоретические проблемы, связанные с изучением мировоззренческой основы культуры монгольских народов, разрабатываются прежде всего российскими учеными. Начиная с 60-70-х гг. XX в., появились работы советских историков, в которых широкое освещение получили отдельные стороны духовной культуры монголов¹. Начинается возрождение российской буддологии. На этот период пришелся расцвет творчества Б.Д. Дандарона². Была издана серия буддологических книг Ф.М. Шулунова, А. Атарханова, Н. Ербанова, К.М. Герасимовой, Н.Л. Жуковской, Т.Д. Скрынниковой³. Большинство исследователей этого периода сосредоточились на изучении истории и философии буддизма, экономического и политического значения монастырей, социальной роли ламства⁴. Н.В. Абаев осуществил типологическое сравнение бурятской ментальности и социально-философских доминант буддизма⁵. Изданы монографии Д.С. Дугарова, Г.Р. Галдановой, Л.Л. Абаевой⁶. Истории буддизма посвящены труды Р.Е. Пубаева⁷, Н.Д.

¹Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. – С. 24; Копылов А. Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII-начала XIX вв. Новосибирск: Наука, 1974. – С. 44; Шмулевич М. М. Очерки истории Западного Забайкалья. XVII - середина XIX вв. Новосибирск: Наука, 1985. – С. 166.

² Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. – С. 49.

³ Шулунов Ф. М. Происхождение и реакционная сущность ламаизма. Улан-Удэ: Бур.-монг. кн. изд-во, 1950. – С. 30; Атарханова А. Происхождение и реакционная сущность ламаизма // Некоторые вопросы научного атеизма. Улан-Удэ, 1952. – С. 52; Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1964. – С. 71; Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. – С.44; Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI - начало XX века. Новосибирск: Наука, 1988. – С. 66.

⁴ Ламаизм в Бурятии XVIII начала XX века. Структура социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова [и др.] Новосибирск: Наука, 1983. – С. 22.

⁵ Абаев Н. В. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990. – С. 7.

⁶ Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М: Наука, 1991. – С. 19; Галданова Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культура (традиционная культура бурят). М.; Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. – С. 3; Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992. – С 4.

⁷ Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии / Ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск: Наука, 1985. – С. 63.

Болсохоевой¹, Ш.Б. Чимитдоржиева², Г.-Н. Заятуева³, Д.С. Жамсуевой⁴. В рамках этого направления велось изучение структуры и социальной функции ламаистского культа и традиционных обычаев.

Философский анализ буддийской картины мира проводили Е.А. Торчинов, Л.Е. Янгутов, С.Ю. Лепехов, С.П. Нестеркин, И.С. Урбанаева, Ц.П. Ванчикова. Процесс взаимопроникновения шаманских и буддийских феноменов исследовала К.М. Герасимова. С 2001 г. в Агинском округе проходят конференции, посвященные буддийской культуре, где обсуждается социальная роль культовой системы буддизма в комплексной взаимосвязи образа жизни, мировоззрения, устоев общественного быта монголов⁵.

Исследования мировоззрения шаманизма представлены работами С.В. Алексеева, Т.М. Михайлова, А.М. Сагалаева, Б.Б. Базарова⁶. Шаманизм в культуре монголов имеет различные аспекты изучения – история, развитие,

¹ Болсохоева Н. Д. Проблемы изучения тибетских медицинских источников // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. – С. 11.

² Чимитдоржиев Ш. Б. Бурят-монголы: история и современность (очерки). Раздумья монголоведа. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2000. – С. 77.

³ Заятуев Г.-Н. Цанид-Хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ: Республиканская типография, 1991. – С. 6.

⁴ Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. – С. 29.

⁵ Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002 – С. 142; Янгутов Л. Е. Бурятский буддизм: проблемы и перспективы исследований // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 3; Лепехов С. Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации суда [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/vost/lepech.htm> (дата обращения: 24.12. 2013); Нестеркин С. П. Образование в буддийских монастырях // Буряты. М., Наука, 2004. – С. 415; Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 12; Ванчикова Ц. П. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М.: ДИК, 2008. – С. 28; Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – С. 6; Мир буддийской культуры буддизм и межкультурный диалог: сб. материалов международного симпозиума. Агинское-Чита: ЗабГГПУ, 2001 – С. 8; Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: сб. материалов международной конференции. Чита-Агинское-Улан-Удэ: ЗабГГПУ. 2005. – С. 5.

⁶ Алексеев С. В. Проблема добра и зла и эсхатологическая идея в религиозных системах Евразии: автореф. ...дис. канд. пед. наук, 05.25.03. М., 1995. – С. 7; Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. – С. 9; Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. – С. 3; Базаров Б. Б. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ: Респ. тип., 2008. – С. 129.

«возрождение», «обновление», «реконструкция», «новаторское творчество». Новым направлением, на которое направлены усилия историков, этнографов, фольклористов (Б.Б. Дашибалов, Ц.Б. Цыдендамбаев¹), явились сравнительные и структурно-аналитические методы исследования шаманских обрядов.

Особой группой представлены исследователи, изучающие кочевые культуры (Л.Л. Викторова, Т.Д. Скрынникова, Н.Н. Крадин, Д.М. Маншеев²). Ими созданы устойчивые традиции в определении основных исторических типов монгольской ментальности и мировоззрения, особенностей традиционного образа мировосприятия монголов. Проблемы мировоззренческого основания исторических этапов и актуального состояния мировоззрения традиционной культуры бурят изучаются в работах Б.В. Базарова, Л.Б. Жабаева, В.В. Васильевой, Ю.Б. Рандалова, В.Ц. Найдакова, Б.Э. Раднаева³. Анализа социального влияния на этническую идентичность проведен в работах В.С. Ханхараева и Н.Ц. Хантургаевой⁴, где значительное место отводится проблеме этногенеза бурят. На основе комплексного анализа роста численности, изменений географии расселений автохтонных народов, их хозяйственной

¹ Дашибалов Б. Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 131; Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники. Улан-Удэ: Республиканская типография, 1993. – С. 105.

² Викторова Л. Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. – С. 261; Скрынникова Т. Д. Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // Сибирь: этносы и культуры. М. Улан-Удэ, 1998. Вып. 3. – С. 106; Крадин Н.Н. Империя хунну. Владивосток: Дальнаука, 1996. – С. 129; Машеев Д.М. Развитие скотоводства в горных районах северо-востока центральной Азии // Вестник БГУ, 2013. № 8. – С. 88.

³ Базаров Б.В., Жабаева Л.Б. Бурятские национальные демократы и общественно-политическая мысль монгольских народов в первой трети XX века. Улан-Удэ, 2008. – 377 с.; Васильева К. К. Менталитет: онто-этнологическое измерение на примере бурятского этноса. М.: Русский мир, 2002. – С. 67; Рандалов Ю. Б., Найдаков В. Ц. О социологическом исследовании культурных процессов Республики Бурятия // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1995. – С. 101; Раднаев Б. Э. Формирование рабочего класса в золотодобывающей промышленности Забайкалья конца XIX - начала XX вв. // Социально-экономическое развитие Бурятии XVII - начала XX вв. Новосибирск, 1987. – С. 57.

⁴ Ханхараев В. С. Буряты в XVII-XVIII вв.: демографическая история и этнические процессы. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2000. – С. 123; Хантургаева Н.Ц. Этносоциальные процессы в регионе в постсоветский период (на материалах Республики Бурятия): дис. ...канд соц. наук: 22.00.04. Улан-Удэ, 2000. – С. 130.

деятельности и бытового уклада, а также роли русского культурного фактора и государственно-административной системы автор приходит к выводу о том, что процесс формирования бурятского народа происходил в течение XVII-XIX вв.

Историки М.Н. Балдано, А.А. Елаев, Е.А. Строганова, Л.Б. Жабаяева исследуют данные процессы с точки зрения выявления исторических закономерностей и особенностей политического и культурного развития монголоязычных народов, современного нациестроительства и этнополитической идеологии; К.М. Герасимова, Н.Л. Жуковская и Т.М. Михайлов – с позиций, как истории, этнологии и религиоведения. Т.Д. Скрынникова, И.Э. Елаева, Г.А. Дырхеева, С.Д. Батомункуев, П.К. Варнавский, Н.Ц. Хантургаева проводят исследования с позиций современной социальной и культурной антропологии, выявляя и анализируя этно-идентификационные и этнодифференцирующие характеристики бурятской этничности в различных аспектах социокультурных практик¹.

Основными в плане исследований этнической идентичности монгольских народов являются работы бурятских ученых: Л.Л. Абаевой², Н.В. Абаева³, Г.Р. Галдановой⁴, Т.М. Михайлова⁵, Д.С. Дугарова⁶, А.А. Базарова⁷. Большинство из них, насыщенные тонкими наблюдениями людей, знающих изучаемую культуру изнутри, не выходят за пределы классической этнографии. Но есть и такие, которые эти пределы преодолевают. Так, круг исследо-

¹ Хантургаева Н.Ц. Этносоциальные процессы в регионе в постсоветский период (на материалах республики Бурятия: дис.... канд. соц. наук: 22.00.04. Улан-Удэ, 2000. – С. 133.

² Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992. – 142 с.

³ Абаев Н. В. Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989. – С. 174-182.

⁴ Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. – 113 с.

⁵ Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. – 287 с.

⁶ Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. – 298 с.

⁷ Дашибалова И.Н., Базаров А.А. Кинодокументальная хроника как источник изучения бурятской идентичности // Власть. 2013. № 6. – С. 102-105.

вательских интересов К.М. Герасимовой¹ охватывает религию и проблемы монголоязычной культуры в целом; ценно, что они осмысливаются ею в связи с задачами национально-культурного возрождения с разработкой практических рекомендаций по осуществлению возрожденческого проекта².

В контексте методологической значимости особо следует упомянуть статьи и книги, посвященные монголам, Н.Л. Жуковской³ и К. Хэмфри⁴. С одной стороны, они, несомненно, принадлежат к классу теоретических работ в области изучения категорий и базовых символов культуры, динамики соотношения традиционного и современного. С другой стороны, их авторы систематически оперируют методом исследования проблемы на конкретном примере, в данном случае на примере культур монгольских народов. Сходные черты присущи фольклорным исследованиям С.Ю. Неклюдова⁵, историческим Т.Д. Скрынниковой⁶ и Л.Л. Викторовой⁷, в монографии которой рассмотрены исторические условия формирования древних монгольских племен и происхождение монгольской традиционной культуры.

В последние годы появились обращения к мировоззренческим истокам религиозности монголов – тэнгризму (Т.М. Михайлов, И.С. Урбанаева, М.И.

¹ Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии / К.М. Герасимова. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006 – 341 с.

² Герасимова К. М. Об исторических формах национальной культуры бурят // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 3-11.

³ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – 195 с.; Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. – 248 с.; Жуковская Н. Л. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., Восточная литература. 2008. – 320 с.

⁴ Хозяйство, культура и окружающая среда в районах Внутренней Азии / Тулохонов А.К., Хэмфри К., Снит Д., Гомбоев Б.О. Новосибирск: Наука, 2001. – С. 280.

⁵ Неклюдов С. Ю. Время и пространство в бытине // Славянский фольклор. М.: Наука, 1972. – 216 с.

⁶ Обряды в традиционной культуре бурят // Т. Д. Скрынникова. М.: Наука, 2002. – 222 с.

⁷ Викторова Л. Л. Монголы: происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, – 224 с.

Гомбоева¹). Согласно концепции, принадлежащей И.С. Урбанаевой², жители Центральной Азии принципиально отличаются от людей европейской культуры, так как последние ориентированы на познание своего «Я» и противопоставляют себя природе. Для человека Центральной Азии личность не является высшей ценностью, его главные жизненные ориентиры - общество, природы и гармоничные отношения между ними. В этом заключается «великая центральноазиатская традиция», носителями которой были и остаются монгольские народы. Буряты – составная часть монгольского мира, но их связь с традицией была в значительной мере нарушена после прихода в Сибирь русских. Ныне буряты ищут путь к возрождению, и обращение к утраченной традиции может стать решающим средством обретения искомого пути.

В истории монгольского мира уже была типологически сходная ситуация, когда необходимы были решительные меры для сплочения народа и вывода его на путь к достижению благополучия. Тогда появился Чингисхан, который нашел и осуществил такие миры. «Вернуть утраченный порядок, восстановить Великую Правду... направить народ на путь истинный», - вот что было исходным и ведущим мотивом его политической деятельности полагает И.С. Урбанаева и останавливается на средствах, которые использовал Чингисхан. По ее мнению, первое, что он сделал, - это дал народу единое государство и единое имя «монголы», которое, по мнению Васильева, было «чисто ученым или официальным»³. Обретение имени было важным не только потому, что оно стало общим для всех разноименных племен, объединенных Чингисханом в одном государстве. В пользу данного толкования приводится и семантика слова. Китайская транскрипция слова «монгол» буквально озна-

¹ Михайлов Т. М. Религии в этнической истории бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. – С. 33; Урбанаева И. С. Человек и Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 210; Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: ЗабГПУ, 2002. – С. 75.

² Урбанаева И. С. Человек и Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 210-231.

³ Там же. – С. 296; Васильев В. П. История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века. СПб.: Императ. Академия наук, 1857. – С. 137

чает «получивший древнее». В системе рассуждений Урбанаевой это «древнее» – тот самый «центрально-азиатский традиционализм, выразителем и идеологом которого явился Чингисхан», а «интерпретация названия «монгол» как «мунх гал» (вечный огонь), распространенная среди самих монголов, вполне соответствует характеру древнемонгольского символизма»¹. Важным действием, направленным на то, чтобы приобщить народ к возрождаемой традиции, было ее оформление в виде свода законов, опиравшегося на Еке Торе - древний Закон Степи. И.С. Урбанаева доказывает, что возрождение древних юридических норм было одной из главных задач, поставленных перед собой Чингис-ханом, и приводит реконструкцию этих норм².

В 1206 г. Чингис-хан обнародовал эти положения в своде законов Великая Яса – Их засаг (монг.), Яса намэ (перс.), Джасак (русс.). Однако Яса дошла до нас в виде отрывков из нее и отсылок к ней в более поздних памятниках монгольского права XVII-XVIII вв., частично также в памятниках обычного права у монголов³. Как считает И.С. Урбанаева, нормы Ясы и Еке Торе нельзя приравнять к нормам обычного права. Они относятся к праву государственному, и неверно, что Яса забыта и не имеет преемственности в последующих памятниках монгольского права; напротив, вплоть до XVIII в. она оставалась основой этико-правовой жизни монголов и бурят⁴.

Таким образом, личность Чингисхана является одним из важнейших атрибутов мировоззрения и самосознания монголов, в отношении которого регулярно проводятся попытки переосмысления и реконструкции. Однако есть и другие этногенетические темы, в отношении которых осуществляются исторические реконструкции. Например, в последнее время в среде бурятской интеллигенции, связывающей себя с наследием монголов и хунну, стала пользоваться популярностью идея об этнокультурном родстве с шумерами –

¹ Урбанаева И. С. Человек и Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 188-189.

² Там же. – С. 199-201.

³ Вернадский Г. В. О составе Великой Ясы Чингисхана. Брюссель: Petropolis, 1939. – С. 53.

⁴ Урбанаева И. С. Человек и Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1995. – С. 228.

древним народом, одним из первых на Земле создавшим государственность и письменность¹. Монголы зачисляются в круг потомков шумеров в силу их этногенетической и лингвистической близости к тюркским народам.

Стремление установить родство между тюркскими языками и шумерским восходит к турецкой историографии 20-х годов². Отдельные ученые из тюркских республик СССР тоже ее отстаивали и развивали еще в советское время. Однако действительно широкой популярностью «шумерская идея» обязана книге казахского поэта О. Сулейменова «Аз и Я»³. Исходной точкой в его построениях также является утверждение о лингвистической близости тюрков с шумерами. Однако основной акцент он делает на родстве «культурной федерации, обусловленной одной религией»⁴. Культурное родство подразделяется им на древнее и позднее: под первым он понимает культурную общность, охватывавшую древних тюрков, монголов и шумеров, под вторым - общность более обширную, сложившуюся в средневековье и совпадающую с территорией распространения ислама и арабского языка как языка религии⁵. С Шумером Сулейменов соотносит прототюркский этап развития тюркской культуры, с Сибирью – древнетюркский⁶, положивший начало формированию отдельной тюрко-сибирско-азиатской кочевой цивилизации. Она значительна сама по себе; но раз она родственна древневосточной культуре народа, с которого, можно сказать, началась цивилизация, то становятся очевидными и ее глубокая древность, и высокий уровень развития, достигнутый прототюрками раньше индоевропейцев, и раз в культурной истории тюрков

¹ Амоголонова Д. Д., Скрынникова Т. Д. Пространство идеологического дискурса постсоветской Бурятии // Полис, 2005, № 2. – С. 53

² Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. – С. 50.

³ Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х-середина 90-х годов XX века. Республика Бурятия. М., Иркутск: Наталис, 2001. – С. 85.

⁴ Сулейменов О. Аз и я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата: Жасуши, 1975. – С. 229.

⁵ Там же. – С. 252

⁶ Там же. – С. 262

уже был высочайший взлет культуры во времена расцвета Шумера, то должен быть и второй взлет на новой стадии их развития.

Первенство по части «изобретения архаики» принадлежит обоснованиям глубокой древности эпоса «Гэсэр». Вопрос о датировке встал сразу же после того, как было принято решение о юбилее эпоса. Большинство ученых пришли к заключению, что эпос «Гэсэр» создан 1000 лет назад. Решающее слово среди этих ученых принадлежало филологам А.И. Уланову, М.П. Хомонову, С.Ш. Чагдурову, Н.О. Шаракшиновой, Е.О. Хундаевой и археологу П.Б. Коновалову¹. При датировке они опирались на текст, записанный в 1906 г. Ц. Жамцарано со слов сказителя Маншууда Эмегейн (Имегенова) и представляющий собой вариант эпоса эхирит-булагатских бурят. Главный аргумент в пользу отнесения эпоса к концу I тысячелетия был таков: в нем сохранились архаичнейшие этапы жизни бурят². Не обошлось без ссылок на Л.Н. Гумилева, утверждавшего, что эпос был известен еще в VIII в. При этом не отрицается, что эта дата может отодвигаться и дальше вглубь веков. Как было заявлено тогда одним и выступавших, «если Гэсэр окажется древнее, нет ничего страшного»³. Таким образом, мы имеем дело с так называемой «изобретаемой традицией», и инструментальным подходом к монгольской идентичности, который распространен в трудах авторов, связывающих себя с исследуемыми ими этническими ценностями.

Совершенно другой подход можно наблюдать в трудах западных авторов, которые описывают во многом аналогичные процессы трансформации идентичности, проходившие на территории Внутренней Монголии, попавшей под власть маньчжур с конструктивистской точки зрения. Так, Й. Эльверског, проведя анализ содержания процесса восприятия и реинтерпретации

¹ Будаев Ю. И. О датировке улигера. Итоги совещания научных, творческих работников и общественности Бурятии по датировке народного эпоса «Гэсэр» // Гэсэриада: прошлое и настоящее. Улан-Удэ, 1991. – С. 53-56.

² Строганова Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х-середина 90-х годов XX века. Республика Бурятия. М., Иркутск: Наталис, 2001. – С. 87

³ Гэсэриада. Прошлое и настоящее. Улан-Удэ: Бурятское отделение ВФК, 1991. – С. 56

имперских идей на периферии, доказывает, что монголы в результате целенаправленной политики формирования мифологических образов восприняли идею Цинской империи как «высшего праведного правления». Анализ, проведенный Эльверскогом, касается структуры содержания и взаимодействия двух базовых мифологем, распространяемых среди монголоязычного населения Внутренней Монголии накануне и в ранние годы возникновения империи Цин. Как он показывает, маньчжуры воспользовались определенным историческим наследием монгольских народов и стали распространять особые модификации мифов о Чингисхане, мифов о покровительстве Дхармы, в которых было прагматическое соотнесение их с сезонным календарем. Кроме этого, в их содержании были задействованы маньчжуры, которые, в конечном счете, стали выступать в образе носителей воли Неба и покровителей Дхармы¹. Одним из важнейших наблюдений автора является парадигмальный сдвиг исторической перспективы монгольских хроник, произошедший в XVIII в., в сторону глобализированной истории буддизма, в которой торжество Цин рассматривается как апогей истории Дхармы. Одновременно автор анализирует роль школы гелугпа ортодоксии в процессе унификации тибетско-буддийского сегмента Цинской иерархии ценностей. Что особенно важно, как пишет Эльверског, так это проблема тибетизации монгольской буддийской литургии как существенной части этого развития, что до этого момента было объектом лишь поверхностного изучения. Также интересным является утверждение автора о процессе освоения духовного пространства монголов как части имперского процесса и финальной локализации монгольской идентичности.

Для настоящего исследования важны исследования современной религиозной ситуации и деятельности основных конфессий на территории Монголии, среди которых выделяются работы Ц.П. Ванчиковой, С. Цэдэндамба,

¹ Elverskog J. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. P. 56.

Р. Сабирова, А.В. Михалева¹. В статьях и монографиях указанных авторов отражены реалии религиозной жизни монгольского общества, деятельность конфессий, анализируются взаимоотношения политики, государственной власти и религии на территории постсоветской Монголии. Все это составляет важный и необходимый материал для осмысления темы, связанной с распространением влияния религиозного мифотворчества на современную монгольскую этническую идентичность.

Итоги параграфа:

1. Обзор исследований этнической идентичности монгольских народов показал, что данная тема является разработанным в исторической и современной литературе предметом, к которому применяются разнообразные подходы от классических этнографических до современных интерпретативных. Более чем трехсотлетняя история изучения религиозности и религиозного мифотворчества населения Монголии показала стойкий интерес специалистов к данной проблеме. На изучение мировоззренческой основы культуры монгольских народов направлены усилия историков, этнографов, фольклористов. Наибольшим влиянием сегодня пользуются три направления, первое из которых представлено монгольскими учеными, для которых наиболее важным является ориентация на сбор и изложение фактического материала, в целом исходящее из примордиального отношения к монгольской идентичности (С. Бадамхатан, Г. Цэрэнханд, А. Очир, Х. Нямбуу). Другое направление составляют ученые, идеалом которых является возрождение национальной культуры монголо- и тюрко-язычных народов в контексте концепции тэнгризма, которая инструментально относится к понятию монгольская иден-

¹ Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор, 2014. – С. 72; Сабиров Р. Т. Русская православная церковь в Монголии: история и современность // Три четверти века. Д. В. Деопику – друзья и ученики. М., 2007. – С. 401; Михалев А. В. «Русский квартал» Улан-Батора: коллективная память и классификационные практики // Вестник Евразии, 2008. № 2. – С.25.

¹ Цендина А. Д. С именем Христа // Азия и Африка сегодня, 1997. №12. – С. 41. Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. – С. 96.

тичность (И.С. Урбанаева, О. Сулейменов, П. Коновалов; Ш. Бира). Среди них популярностью пользуется идея поиска этнической идентичности через выявление круга родственных этнических групп в древности и современности. Третья группа представлена исследователями, имеющими конструктивистские установки и изучающие кочевые культуры Центральной Азии в контексте современных методологических концепций социальной антропологии (Н.Л. Жуковская, Т.Д. Скрынникова, Н.Н. Крадин). Ими созданы устойчивые традиции в определении основных исторических типов монгольской ментальности и мировоззрения, особенностей традиционного образа мироприятия. Проблемы мировоззренческого основания исторических этапов и актуального состояния мировоззрения традиционной культуры изучаются в трудах с точки зрения выявления исторических закономерностей и особенностей политического и культурного развития монголоязычных народов, современного нациестроительства и этнополитической идеологии. Характерным является стремление провести анализ этно-идентификационных и этнодифференцирующих характеристик монгольской этничности в различных аспектах социокультурных практик.

2. Имеющиеся материалы в целом отражают развитие монгольской этничности и религиозных верований монголов с древности до наших дней. Однако анализ литературы свидетельствует, что, несмотря на то, что в науке существуют традиции в изучении отдельных типов этничности, религиозного мировоззрения, и современной религиозной ситуации но концептуальный анализ процессов воздействия религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность не предпринимался. Для этого необходимо всестороннее, комплексное изучение данной проблематики, учитывающее возможно большее количество точек зрения, что может обеспечить максимально приближенное видение этнической действительности. Как показало время, достаточно сложная сфера монгольской этнической идентичности требует дополнительных исследований как историко-философских, так и скрупулез-

ного изучения современной реальности, в частности, необходимо сосредоточиться на выявлении тех тенденций, которые с наибольшей вероятностью получают свое развитие в ближайшем и отдаленном будущем. Все это, в сочетании с философским анализом полученных данных, создает возможность для более полного понимания религиозной и этнической действительности.

1.3. Факторы и этапы формирования монгольской этнической идентичности

Монголия – это важнейшая в стратегическом отношении территория Центральной Азии, где совместно проживают представители различных народов и вероисповеданий, и где впервые была сформирована монгольская этническая идентичность. Безусловно, что монгольская этническая идентичность главным образом распространена среди наиболее многочисленного этноса Монголии – халха-монголов или халхов, составляющих порядка 80 % населения этой страны¹. Однако в данном исследовании под монгольской этнической идентичностью мы подразумеваем более широкий круг представлений о себе, как о монголах со стороны всех тех, кто идентифицирует себя с монгольским этносом, а также с историей и культурой Монголии.

Монгольская этническая идентичность находится в стадии интенсивного развития, на что влияет целый ряд факторов, ведущим среди которых по традиции является этническая религиозность. Основными религиозными традициями, распространенными среди монголов, являются народные верования и культы монгольских племен², шаманизм³, буддизм в форме северного буддизма (ламаизма)⁴. Отдельные этнические группы исповедуют ислам и

¹Монголия. Население. [Электронный ресурс] URL: <http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/population.shtml>. (дата обращения: 02.02.2014).

² Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. – С. 33.

³ Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. – С. 78.

⁴ Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX - начале XX веков. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1957. – С.23.

православие. Внеэтническую форму распространения имеет протестантизм¹. Основной тенденцией последних лет является то, что на фоне глобализационных изменений среди монголов складывается гражданская национально-государственная идентичность, состояние которой зависит от неоднозначного и длительного исторического процесса развития различных локальных, этнических, государственных и мировых традиций и культур, который продолжается в настоящее время². Образование этого сложного и многоуровневого этно-религиозного пространства обусловлено следующими факторами.

Во-первых, это геополитическое расположение территорий первоначального расселения монголов в Центральной Азии, которая с древности представляет собой один из наиболее важных и интересных в историческом отношении районов Евразии³. Определение термина «Центральная Азия», которое может объяснить все многообразие его употребления, дал Х. Роллинсон. Он писал, что этот термин используется «как удобное общее название для всей внутренней части континента и может означать большую или меньшую по протяженности территорию, в зависимости от того, ведет ли автор речь об этнографии, географии или политических границах стран, входящих в ее пределы»⁴. А.Д. Грач определяет Центральную Азию как особый историко-культурный район и относит сюда Внешнюю и Внутреннюю Монголию, Туву, Забайкалье, Южный Алтай, Восточный Туркестан⁵.

В силу географических, климатических и других природных особенностей территории Центральной Азии с древности стали местом естественного соседства кочевых народов с оседлыми. Специфические условия обеспечива-

¹ Митыпова Г. С. Православие в истории и культуре Бурятии. Улан-Удэ: Респ. тип., 2005. – С. 119.

² Баринов А. О., Фомина М. Н., Константинова Н. Н. Религии // Энциклопедия Забайкалья. Новосибирск: Наука, 2000. – С. 217.

³ Лбова Л. В. [и др.] Природная среда и человек в неоплейстоцене (Западное Забайкалье и Юго-восточное Прибайкалье). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. – С. 4.

⁴ Нестеров С. П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990. – С. 3.

⁵ Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980. – С. 7.

ли историческое пространство, в котором в разные эпохи разворачивались события и процессы, одним из источников которых являлись тесные контакты и взаимодействия народов с разным хозяйственно-бытовым укладом¹. Это создало относительно самостоятельное культурное пространство со своими особенностями взаимодействия различных групп. Исторически оно зачастую становилось пространством, где сталкивались разнообразные цивилизационные и культурные течения. Однако сложно опровергнуть тезис о том, что монгольская духовная и материальная культура и собственно этническая идентичность формировались под воздействием кочевого образа жизни, обусловленного географическими и климатическими факторами. Кочевничество (или номадизм) на протяжении монгольской истории начиная с I в. вплоть до XX в. являлось субстанциональной сущностью мировоззрения монголов².

Как доказал А.С. Железняков, особое положение территории расселения монгольских племен, составляющей отдельный регион и отдельную цивилизацию, определило, что у монголов нет в культурном или религиозном плане родственных стран, с которыми бы они могли отстаивать общие цивилизационные ценности и приоритеты. Это положение и определило проблемы монгольской идентичности, которая была связана с поиском своего места в политическом и цивилизационном устройстве мира³.

Начиная с бронзового века, монголы включились в общий процесс развития центральноазиатской цивилизации, представляя собой отдельную историко-культурную область⁴, которую часто называют центральноазиатским этническим котлом, откуда выходили многочисленные племенные группы, стремившиеся к захвату обширных территорий. В связи с этим встает вопрос

¹ Древнее Забайкалье и его культурные связи / Отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск: Новосибирск, 1985. – С. 3.

² Михайлов Т. М. Этнокультурные процессы в юго-восточной Азии в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. – С. 3.

³ Железняков А. С. Россия и Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. СПб.: Изд-во философского факультета СПбГУ, 2011. – С. 23.

⁴ Михайлов Т. М. Этнокультурные процессы в юго-восточной Азии в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. – С. 126.

о том, что, несмотря на то, что монголоязычным является население больших территорий, чем современные территории Монголии, где к монголам относят этническую группу халха. Здесь на помощь приходит идентичность. Она отвечает на вопрос о том, почему кто-то считает, а кто-то не считает себя монголом на пространствах, бывших когда-то Великой Монгольской Империей¹.

Вторым по значимости фактором формирования монгольской идентичности является создание в XIII в. Великой монгольской империи, т.к. именно в рамках единого государственного образования формируется общее культурное и материальное пространство ранее разрозненных монгольских племен. В частности, отмечается, что в древности «у тюркских и монгольских кочевников был государственный строй, но собственно монгольское государство было основано в 1206 г. Чингисханом»². П.О. Рыкин в результате анализа различных исторических источников приходит к выводу о том, что «термин «монгол» становится именем некоторой идентичности... не ранее середины XIII в., когда с «монголами» начинают ассоциировать себя разные группы входящего в состав империи населения»³. Как представляется, монгольская идентичность имманентно коррелирует с периодом Великой монгольской империи и личностью Чингисхана.

В-третьих, важным фактором формирования особого мифо-религиозного пространства здесь стало соседство с Китаем. Начиная с периода формирования первых цивилизаций, земледельческий Китай оказывал прогрессивное воздействие на культуру кочевых монгольских племён, стремившихся заимствовать и использовать достижения более развитого соседа. Стремясь скопировать особенности образа жизни китайцев, номады вслед за этим воспринимали идеи, касающиеся социального регулирования, государственного устройства и идеологии. Это приводило к многочисленным заим-

¹ Гафуров Б. Г., Мирошникова Л. И. Изучение цивилизаций Центральной Азии. М.: Наука, 1976. – С. 37.

² Там же.

³ Рыков П.О. Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана // Вестник Евразии. 2002. – № 1 (16). – С.75.

ствованиям, и последующему усилению идеологического и политического влияния Китая на территории Монголии. Наиболее известные среди них связаны с поклонением Небу и обожествлённому правителю¹. Альтернативным способом распространения китайских идей была практика поддержки маньчжурским Китаем так называемой «некитайской» ламаистской конфессии, которая принималась монголоязычным населением, как в контексте поиска этнической идентичности и попыток противостоять китайскому влиянию. Вместе с принятием ламаизма среди монголов был воспринят ряд идей, имеющих китайское происхождение. В первую очередь, идея поклонения Богдыхану, как представителю Неба, и практика деификации. Таким образом, в течение тысячелетий Китай имплицитно использовал тот механизм идейного влияния, который сегодня именуется политикой «мягкой силы».

В-четвертых, значительное влияние оказало появление культуры России в XVII в. и ее дальнейшее совместное существование с монголами. При этом отметим, что Россия, является крупнейшим в мире многонациональным государством, в котором живет более ста народов, у каждого из которых имеются специфические особенности религиозности².

Пятым фактором развития социокультурного пространства становятся современные процессы взаимодействия между мировой глобализирующейся, монгольской, китайской, российской и локальными этническими культурами. Формирование условий межкультурных коммуникации с участием средств глобализирующейся культуры привело к более тесным взаимоотношениям между группами внутри Монголии и между такими народами, как монгольский, китайский, русский и др. Значительное влияние на складывание новых условий взаимодействия культур оказывают новые стратегии и программы,

¹ Бира Ш. Монгольская идеология тэнгризма и Хубилай-хан // Монголын тэнгэрийн уул. Улаанбаатар: Содпресс, 2011. – С. 82.

² Логинов А. В. Православно-мусульманское взаимодействие в российской цивилизации как основа для поиска общих духовно-культурных универсалий евразийского пространства [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/7682/7685> (дата обращения 10.01.2015)

которые реализуются в связи со строительством транспортных путей и целевым освоением возможностей региона. Тенденции к глобализации социокультурной жизни приводят многих к отказу от прежних мировоззренческих ориентиров и кризису национальной, религиозной и культурной идентичности. В связи с изменением ценностных ориентаций подвергаются переосмыслению традиции религиозной и этнической жизни.

В целом, процесс становления социокультурного пространства региона проходил в несколько этапов. В каждый из них совершалась смена состава населения, т.к. начало каждого этапа сопровождалось цивилизационными изменениями. Первый этап в истории этнической религиозности связывается с формированием палеолитических культур¹. Однако дискурс о характере ранних форм региональной религиозности приобретает материальные основания только для времени верхнего палеолита – неолита. Именно тогда появляются захоронения человека², которые иллюстрируют, что древние верили в жизнь после смерти, в необходимость в ней производственной деятельности³. Начинается строительство сооружений по единому плану жилищ⁴, разделенных на мужскую и женскую половины⁵. Такое разделение по этнографическим аналогиям предполагает почитание огня и очага, под которыми находят кости жертвенных животных, человека, культовые предметы.

Археологам известен комплекс ритуальных предметов – скульптуры женщин⁶, медведей, птиц, гравированные рисунки мамонтов, змей, сцен охо-

¹ Коновалов П. Б. Древнее Забайкалье и его культурные связи. Новосибирск: Наука, 1985. – С. 5.

² Базаров Б. А. К Проблеме раннего проявления искусства палеолита в Западном Забайкалье // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. Т. I. – С. 64; Герасимов М.М. Мальтинская палеолитическая стоянка и ее место среди памятников Сибири // Науч. конф. об истории Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 1960. – С. 63.

³ Окладников А. П., Кириллов И. И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 157.

⁴ Константинов А. В. Древние жилища Забайкалья. Новосибирск: Наука, 2001. – С. 20.

⁵ Герасимов М. М. Мальтинская палеолитическая стоянка и ее место среди памятников Сибири // Науч. конф. об истории Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 1960. – С. 63.

⁶ История БМАССР. Улан-Удэ: Бурят-монг. кн. изд-во, 1951. Т. 1. – С. 50.

ты¹, вырезанные из кости «жезлы начальника»². Т.М. Михайлов на основании данных археологии выделил культы, которые существовали в этот период: 1) тотемизм (образы мамонта, лошади, бизона, медведя, собаки, птиц, змей, рыб и др.)³; 2) культ женщин-прародительниц (чадородия и материнского начала); 3) культ огня; 4) культ мертвых⁴. Кроме этого, находки свидетельствуют об оформлении первобытного фетишизма⁵. Содержание исследований И.В. Асеева⁶ убеждает, что анимизация предметов живой и неживой природы привела к формированию культово-магических представлений, проявляющихся в наскальной живописи, идейной основой которой были мифологические представления, связанные с культом плодородия.

В неолите содержание мифологии существенно изменилось: от принесения жертв и совершения тризн над могилой конкретного лица общество перешло к почитанию душ предков, перераставших в образы антропоморфных «хозяев» местности, родовой территории⁷. Общественные обычаи и ритуалы были организованы в целостный комплекс обрядовости, ориентированной на утверждение надежды счастья и благополучия. Изменения, происходившие в области социальных норм и мировоззрения, нашли отражение в области культа и привели к формированию шаманизма, являющегося, по оп-

¹ Окладников А. П., Кириллов И. И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 31.

² Константинов М. В. Каменный век восточного региона Байкальской Сибири. Улан-Удэ – Чита: ЧГПИ, 1994. – С. 119.

³ Михайлов Т. М. Религии в этнической истории бурят // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. – С. 33.

⁴ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск: Новосибирск, 1980. – С. 68.

⁵ Окладникова Е. А. Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1979. – С. 65.

⁶ Асеев И. В. Изобразительное искусство как источник отражения религиозных и социально-экономических взаимоотношения в древнем обществе // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. - Т. 1. – С. 24.

⁷ Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.: Наука, 1958. – С. 205.

ределению Т.Д. Скрынниковой¹, Н.А. Алексеева² и И.А. Крывелева³, элементом архаической и традиционной религиозности.

Период бронзового века ознаменовался широкими миграционными процессами⁴. На территории Монголии в последней трети II тыс. до н. э. пересеклись судьбы монголоидного населения культуры плиточных могил, западного саяно-алтайского европеоидного и некоторых восточно-азиатских групп. Для этих культур характерно начало складывания одного из основных признаков скифо-сибирского единства – «звериного» стиля в искусстве⁵. Археологические свидетельства (петроглифы) на святилищах бронзового века содержат информацию о том, что мир этого времени был населен духами стихий и тотемистическими божествами⁶. Большую роль играл культ предков. Об этом свидетельствуют оленные камни, «плиточные могилы» и керексуры, окруженные каменными выкладками на местах жертвоприношений⁷. Археологические раскопки этого периода зафиксировали находки, несущие элементы новации⁸. Они были связаны с началом межплеменных войн. Это украшения с изображением борьбы тотемистических божеств, на которых копытные вступают в борьбу с хищниками: барсами, грифонами и т.д.

В период зарождения государственности кочевников, продолжавшийся на территории Монголии с середины I тыс. до н.э. середины II тыс. н.э., появились свидетельства о появлении религиозных идей, связанных с организо-

¹ Скрынникова Т. Д. Традиционное мировоззрение бурят и шаманизм // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. Вып. 2. – С. 19.

² Алексеев Н. А. Роль традиционных верований в жизни коренных народов Сибири // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: материалы межд. научн. симп. Улан-Удэ, 1996. – С. 140.

³ Крывелев И. А. История религий. М.: Наука, 1975. Т. 1. – С. 10.

⁴ Новгородова Э. А. Центральная Азия и карасукская проблема. М.: Наука, 1970. – С. 3.

⁵ Членова Н. Л. Хронология памятников карасукской эпохи. М.: Наука, 1972. – С. 16.

⁶ Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья. Л.: Наука, 1969. Т.2. – С. 114.

⁷ Цыбиктаров А. Д. Место культуры плиточных могил в древней истории Забайкалья // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-та, 1998. Т. 1. – С. 180.

⁸ Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1958. – С. 26.

ванными религиями, которые вступили в процессы взаимодействия с архаической религиозностью населения, что повлияло на дальнейшую эволюцию мифо-религиозного пространства. В историко-культурном плане это время характеризовалось развитием номадизма, торговли и обмена. Территории Монголии входили в состав всех кочевых государств Центральной Азии от хунну до монголов XIII-XIV вв.¹. В Центральную Азию в этот период продолжали проникать культурные продукты индоевропейского происхождения². Усилились билингвизм, культурная инновация и ассимиляция. Широкий круг источников указывает также на наличие китайского влияния на всей территории региона³. Государственные образования, складывающиеся здесь, испытывали влияние всех указанных культурных потоков. Кроме этого, сама по себе государственность уже допускала существование религиозных идеологий, которые в своей основе предполагали складывание надплеменной идентичности и поэтому отличались от этнического мировоззрения. Попытки проведения религиозной реформы, заключающейся в попытках реформировать архаические верования в государственную религию⁴ и обоснования особой сакральной миссии правителя, являющегося сыном Неба, были осуществлены у хунну⁵, сяньби⁶, тюрков⁷, киданей⁸. Они были обусловлены стремлением государств к выживанию, достигавшемуся за счет распространения религиозных мифов, которые бы противопоставили новые цивилиза-

¹ Цулэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М.: Наука, 1986. – С. 15.

² Гумилев Л. Н. Хунну. СПб: Айрис Пресс, 1993. – С. 12.

³ Бураев Д. И. Религия бон. Проблемы происхождения и роли в становлении тибетского государства VII-VIII веков. Улан-Удэ: БГУ, 1998. – С. 5.

⁴ Дашибалов Б. Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 5.

⁵ Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье: погребальные памятники. Улан-Удэ: Бурят кн. изд-во, 1976. – С. 8.

⁶ Ковычев Е. В. История Забайкалья (I – сер. II тыс. н.э.). Иркутск: ИГПИ, 1984. – С. 43.

⁷ Шарманджиев Д. А. Тотем и титул тюрко-монгольских правителей в системе этических представлений номадов // Мир центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. I. – С. 223.

⁸ Викторова Л. А. Ранние формы религий киданей // Бронзовый и железный века Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. – С. 264.

ции окружению и помогали бы ему находиться в состоянии войны с соседями.

Идеологическим обоснованием существования империй было поклонение персонифицированному космосу¹. Космическое божество (Небо) прочно входит в мировоззрение кочевых сообществ². С.А. Токарев охарактеризовал такую религиозность как анимистический генотеизм. Каждый род наряду с верховным божеством света и неба имел своего заступника из числа искони существовавших духов. Сохранялся шаманизм, колдовство, тотемизм³. Взаимодействие между племенами приводило к смешиванию исповеданий.

В I тыс. н.э. Азия стала полем для распространения новых религий. На западе развивался ислам, в северной части Центральной Азии – несторианство⁴. Буддизму покровительствовала верхушка государства хунну⁵, тюрков⁶, уйгуров⁷, кыргызов⁸, киданей⁹. В VIII в. в Уйгурском каганате была осуществлена попытка распространить манихейство¹⁰. Кроме этого, региональные варианты конфессий, конкурировавших между собой, вступали в процессы взаимодействия, что порождало религиозные конструкты, в которых смеси-

¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л.: АН СССР, 1950. Т.1. – С. 49.

² Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М.: Айрис Пресс, 2003. – С. 35.

³ Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии АН СССР. М., 1947. Т. 1. – С. 154.

⁴ История Монгольской Народной Республики. М.: Наука, 1983. – С. 92.

⁵ Янгутов Л. Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Улан. Удэ, 2002. Т. III. – С. 240.

⁶ Цулэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М.: Изобразительное искусство, 1986. – С. 24.

⁷ Бартаханова М. А. Взаимоотношения буддизма, манихейства и христианства в ранне-средневековой уйгурской культуре // Мир центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 114.

⁸ Худяков Ю. С. Кыргызы в Восточном Туркестане // Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии: материалы междунар. науч. конф. Бишкек, 1996. – С. 180.

⁹ Пиков Г.Г. Религиозно-мифологические представления киданей // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т.1. – С. 180.

¹⁰ Бернштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI-VIII веков. Восточно-тюркский каганат и кыргызы. М.-Л.: АН СССР, 1946. – С. 183.

вались буддизм, манихейство и шаманизм¹. Смешанность была особенно-стью киданьской религиозности, составленной элементами локальных культов, государственной религии и буддизма².

Можно констатировать, что общей тенденцией развития религиозности у тюрко-, монголо- и манчжуроязычных кочевников I – нач. II тыс. н.э. являлись процессы взаимодействия с религиозным мифотворчеством, исходившим от государственных религиозных идеологий, имевших столь же короткую продолжительность существования, как и государственные образования кочевников. Единственным исключением, как отмечает большинство монголоведов, был факт утверждения в сфере традиционного религиозно-мифологического мировоззрения монгольских народов религии, именуемой «тэнгрианство»³. Это название религии произошло от одного из главных, базисных понятий традиционной системы духовной культуры, лежавшей в основе различных этно-конфессиональных традиций кочевой цивилизации центра Евразии - «тэнгри» или «тангра» («Небо»).

Религиозность ранних монголов носила смешанный характер, где культ Тэнгри дополнялся множеством локальных культов и идей⁴. Вместе с этим, управление империей требовало общей идеологии, выбор которых в это время был довольно богат⁵. Для Чингисхана важно было, чтобы подданные ощущали подчиненность Высшему существу (Тэнгри), чтобы они были религиозны, независимо от исповедуемой религии. Отсюда вытекает, что у монголов Чингисхана основой государственности было беспрекословное религи-

¹ Бартаханова М. А. Взаимоотношения буддизма, манихейства и христианства в ранне-средневековой уйгурской культуре // Мир центральной Азии. лан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 114.

² Викторова Л.Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. – С. 261.

³ Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Ак Чаян и тэнгрианство в культуре тюрко-монгол // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 86.

⁴ Пиков Г. Г. Религиозно-мифологические представления киданей // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 1. – С.187.

⁵ Чулууны Д. Монголия в XIII-XIV веках. М.: Наука, 1983. – С. 163.

озно-бытовое подчинение¹. Важным фактором формирования религиозности становится конституция Чингисхана, заложившая предпосылки для знакомства монголов с религиозными традициями страны, а также для взаимодействия с идейным наследием других государств и народов.

При чингисидах монгольская знать покровительствовала различным религиям, но большее внимание было уделено тибетскому буддизму². Утверждение монгольскими ханами этой религии в качестве идеологии империи объяснялось опасением растворения монголов в китайской этнической среде. Империя, состоящая из разноязычных народов и племен, нуждалась в объединении, которое достигалось с помощью религии³. Но после падения династии Юань влияние буддизма на монголов свелось к минимуму. Причины этого исследователи видят в том, что он пользовался влиянием только среди господствующего класса, а широкие массы кочевников оставались приверженцами родовых культов⁴. Они продолжали жить в мире, картина которого была оформлена к началу века металла и скотоводства. Но нельзя думать, что их религиозность была законсервирована. В мировоззренческую картину монголов проникали идеи и понятия о божествах иных культур.

Длительную историю в Монголии имеет христианство, проникновение которого представляет собой закономерный процесс распространения мировой религии. Первые христиане появились в Монголии в XII в. Они принадлежали к несторианству, которое исповедовали племена керейтов и найманов. В XIII в. предпринимались попытки обратить монголов в католичество, для чего на монгольский язык было переведено евангелие. В течение всех последующих столетий христиане проповедовали монголам. Этот процесс не

¹ Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. Кн. изд-во, 1991. – С. 16.

² Янгутов Л. Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 240.

³ Чулууны Д. Монголия в XIII-XIV веках. М.: Наука, 1983. – С. 165.

⁴ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. СПб.: Имп. акад. наук, 1891. – С. 97.

могли остановить никакие санкции и даже такой факт, как принятие монголами буддизма в качестве официальной религии, не помешал этому¹.

Однако одной из значимых религиозных идей этого времени, оставившей заметный след в религиозности их кочевников во II тысячелетии, оказалось тэнгрианство². Тэнгризм это характеристика религиозности монголов, включающей в себя трансформированный в общеплеменной культ родового божества, сосуществующего с множеством других божеств и духов. В XVII в. монгольские племена принимают северную ветвь махаянского буддизма в форме гелугпа. В Монголии буддийский культ вступил во взаимодействие с локальными культами и верованиями, трансформируясь под их воздействием, благодаря чему получил широкое распространение³.

XIX и XX в. радикально изменил положение религиозных объединений⁴. С начала XX в. после обретения в 1911 г. Внешней Монголией стала возрастать активность деятелей национального религиозного возрождения и миссионеров. В среде буддийского духовенства Монголии проявляется обновленческое движение⁵. Предложенная обновленцами программа состояла в отказе от ламаистской практики и возвращении к «философскому» буддизму, который проповедовал Будда. Однако «обновленцам» не удалось добиться законодательного закрепления новаций⁶. Проведение реформы было невозможно, потому что «философский уровень» учения Будды не предполагал

¹ Сабиров Р. Т. Русская православная церковь в Монголии: история и современность // Три четверти века. Д. В. Деопику – друзья и ученики. М., 2007. – С. 401.

² Урбанаева И. С. Эзотерические смыслы учения о Тэнгэри и боо мургэл // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 48.

³ Ламаизм в Бурятии XVIII начала XX века. Структура социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова [и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. – С. 22.

⁴ Баринов А. О., Фомина М. Н., Константинова Н. Н. Религии // Энциклопедия Забайкалья. Новосибирск: Наука, 2000. – С. 217.

⁵ История Бурятской АССР / П.Т. Хаптаев (гл. ред.). Улан-Удэ: Бурят кн. изд-во, 1959. Т. II. – С. 351.

⁶ Герасимова К.М. Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. – С. 41.

взаимодействия с этничностью и религиозностью народных масс, что лишало обновленчество поддержки населения.

С конца XIX в. активизируются протестантские миссии, которые вели евангелическую деятельность в Центральной Азии. В конце XIX в. более двадцати лет провел в Монголии Дж. Гилмор. На рубеже XIX –XX в. в стране была создана Шведская миссия¹. В нач. 20-х гг. Ватикан учредил католическую миссию в Урге, где в это время уже существовала православная миссия. Россия, пользовавшаяся правами протектората, стремилась к распространению православия за счет активного церковного строительства². Однако миссионерские задачи не были выполнены, и дело ограничивалось удовлетворением духовных нужд русского населения Монголии, а в 20-е гг. XX в. распространение религий было прекращено совсем.

В 1921 г. произошла социалистическая революция, после чего в течение 70 лет в стране продолжался советский период, который ознаменовался противоречивыми тенденциями. Против традиционных конфессий шла политика репрессий, их пытались подорвать изнутри, поддерживая «обновленчество» в буддизме. В 1930-е гг. советская власть разрушила практически все храмы. Начались аресты и расстрелы лам. Хотя позже разрешили открыть единственный монастырь на всю страну, в стране продолжали проводить политику, направленную на разрушение религиозного сознания народа³.

Эти события внесли кардинальные изменения в жизнь монголов. Настойчиво внедряемые в общественное сознание понятия «социалистический интернационализм», «советский народ», «социалистический образ жизни» представляли собой образец нового мифотворчества, противопоставившего себя не только религиозным объединениям, но и традиционной религиозно-

¹ Цендина А. Д. С именем Христа // Азия и Африка сегодня, 1997. №12. – С. 41.

² Поздняев Дионисий (священник). История православной общины во Внешней Монголии // Материалы ежегодной богословской конференции православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 1998. – С. 282.

³ Доржийн С. Возрождение буддизма в Монголии — достижения и ошибки [Электронный ресурс] URL: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html> (15.01.2015)

сти¹. Традиционные народные обряды заменялись нововведенными, политизированными праздниками². Особенно усилился процесс деградации монгольский этнической идентичности вместе с внедрением крупных коллективных хозяйств и началом отрыва сельского населения от привычных условий обитания³. Социалистические преобразования глубоко изменили жизнь монгольского населения. Наряду с этим распространялись светские ценности и советское атеистическое образование⁴. Но на развитие этничности влияние оказала не только советская пропаганда, а и то, что эти десятилетия были ознаменованы оттоком населения из сельской местности, кризисом традиционного уклада и способа производства⁵. Это сыграло определяющую роль в формировании светского мировоззрения городского населения. Советская политика ликвидации отсталости «национальных окраин» и формирования социалистических наций привела к формированию городского мифо-религиозного пространства. Мировоззрение проживающего здесь населения определялось условиями модернизирующегося общества.

Изменение ситуации в духовном пространстве Монголии произошло в конце XX в., когда демократические реформы в Монголии открыли дорогу появлению и развитию разнообразных форм религиозности. Многообразие религий стало характерной чертой поликонфессиональной страны, причем новые религии стали интенсивно распространяться в тех районах, которые по традиции считались моноэтническими и моноконфессиональными. Миссионеры, приехавшие из США и Южной Кореи, стремительно заполняют лакуны

¹ Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре, 2009. N 3. – С. 36.

² Кампарс П. П., Закович Н. М. Советская гражданская обрядность. М.: Наука, 1967. – С. 130.

³ Саввин Д. Читинско-Забайкальская епархия в 1917-1936 г. // Православие в Забайкалье: история и современность. Чита, 2004. 27-35; Русские в Бурятии: история и современность // В.И. Затеев. Улан-Удэ: БГУ, 2002. – С. 5.

⁴ Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: этносоциологический анализ. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999 г. – С. 118.

⁵ Очерки истории Восточного Забайкалья. Читинская область / Н. В. Гордеев. Чита: Экспресс изд-во, 2007. Т. 2. – С. 166.

духовности, которые было принято называть «духовным вакуумом». Участниками религиозного возрождения являются объединения, которые принято считать традиционными. Это локальные верования, шаманизм, буддизм и ислам, которые были существенно ослаблены в период XX в. Они сохранили особое положение, связывающее их с этническими традициями Монголии, но уже не могли претендовать на монопольные отношения с верующими.

Проведенные реформы привели к складыванию ситуации, в которой религии развивались в соответствии со свободным выбором, осуществляемым каждым индивидом в соответствии со своими субъективными предпочтениями. Возник «духовный рынок» и в его рамках появилась конкуренция между религиозными объединениями. Монголия – это страна богатых религиозных традиций, в которой длительное время сосуществуют буддизм и шаманизм. Однако наибольшую активность в конфессиональном пространстве страны больше двадцати лет проявляют христианские миссионеры: баптисты, христиане веры евангельской, адвентисты, новоапостольская христианская организация, «Свидетели Иеговы»¹. Новые тенденции наметились в связи с усилением влияния Китая и увеличением численности китайцев. Важно подчеркнуть, что, несмотря на рост влияния «новой» волны религиозности, приоритетные позиции среди верующих остаются за таким объединением, как буддийская традиционная сангха. Локально представлены ислам и православие, имеющие этническую основу.

Итоги параграфа:

1. Проведенный анализ показал, что среди монголов с древности проходили интенсивные процессы взаимодействия между различными этническими и религиозными традициями. Эти процессы характеризуются известной общностью характеристик, объединяющих различные районы Централь-

¹ Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор, 2014. – С. 67-72.

ной Азии, что позволяет применять для анализа религиозности монголоязычного населения данные всего этого региона.

2. С этой точки зрения монголоязычное население Центральной Азии с древности и до настоящего времени связано с религиозностью, основанной на существовании постоянных форм культовых действий с обязательными жертвенными приношениями. Основной целью было упорядочение магической обрядности, которая являлась мифологической рефлексией на необходимость структурирования сверхчувственной реальности. Она включала множество локальных культов, мифологической основой которых были анимистические представления о мире и себе.

3. Позднее возникло понимание иного мира, перешло за грань анимизма, однако обнаружило устойчивую тенденцию к сохранению тотемистических представлений, что явилось основой для укоренения в этнических культурах региона шаманов, чьей обязанностью стало поддержание отношений с запредельным миром предков. Впоследствии этот конгломерат подвергался многочисленным социально обусловленным воздействиям. Существенное воздействие на них оказывало религиозное мифотворчество, представляющее интересы организованных религий.

Итоги I главы:

1. В период ранних цивилизаций территории Центральной Азии становятся зоной контактирования этносов и ценностей севера и юга, востока и запада. Культурные контакты этого времени связываются с цивилизациями «плиточных могил» и «керексуров», в рамках взаимодействия между которыми встретились историко-культурные традиции центральноазиатской, западной саяно-алтайской и восточноазиатской цивилизации. Указанное смешение стало основой того, что в эпоху бронзового и раннего железного века в регионе сложился религиозный ритуал, обусловленный возникновением мифологии и пантеона, для которого была характерна строго упорядоченная иерархия божеств. На фоне зарождения и становления номадизма, возникно-

вения металлургии, развития торговли и обмена формируется прототип центрально-азиатской (тюркско-монгольской) религиозности и происходит развитие шаманизма, который является одним из ее элементов.

2. Общей тенденцией развития религиозности у тюрко- и монголоязычных кочевников I – нач. II тыс. н.э. являлись процессы взаимодействия с религиозным мифотворчеством, исходящим от государственных религиозных идеологий. Этносфера региона в этот период переживала процессы, связанные с усилением инокультурного влияния, взаимодействие с которыми стало фундаментом формирования инвариантной основы культоритуальной традиции монголов. Религиозная реформа, проходившая в государствах кочевников, была обусловлена стремлением государств к выживанию, достигавшемуся за счет внедрения в сознание населения религиозных мифов, которые противопоставляли эти цивилизации окружению и помогали ему находиться в состоянии войны с соседями. Кочевые государства продемонстрировали, что эффективность влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность зависит от степени интенсивности социально обусловленного воздействия на эту среду, и от длительности существования государственных образований. Существующие традиции, основанные на этнорелигиозном комплексе, складывающемся тысячелетиями, не пытаются составить конкуренцию религиозным мифологиям государственных образований, занимая уровень ритуальной обрядности и бытовой религиозности. Однако по мере ослабления имперского влияния в регионах архаические культы возрождаются, занимая все возможные лакуны духовной культуры. Тем не менее, этническая религиозность способна к восприятию отдельных элементов религиозного мифотворчества, гармонично дополняющих ее состав.

3. В дальнейшем судьба продуктов религиозного мифотворчества, представленных различными религиозными идеологиями, во многом зависела от того, насколько их идеи будут приняты монголами. Основной тенденцией их развития становится не разработка абстрактных положений вероуче-

ния, а попытки найти соответствие требованиям социально-политических реалий и приспособить учение и культовые практики к условиям проживания монгольских народов. Подобная схема не исключала существования представителей альтернативных религий, которые, конкурируя между собой, представляли свои варианты религиозного мифотворчества. Впоследствии на эти процессы повлияла секуляризация, модернизация, развитие рыночных отношений и глобализация, которые способствовали разграничению религиозного и этнического. В результате этих сложных процессов взаимодействия и взаимной трансформации постепенно формировалось многослойное и смешанное пространство, составляющее фундамент идей современной монгольской этносферы.

Глава 2. Традиции взаимодействия религиозного мифотворчества и монгольской этнической идентичности

2.1. Трансформации монгольской этнической идентичности под влиянием религиозно-идеологического комплекса Великой Монгольской империи

Монгольская этносфера, неотъемлемой частью которой является монгольская этническая идентичность, в истории подвергается процессам трансформации и изменений, которые обусловлены как внешними, так и внутренними причинами и факторами. Современные процессы, связанные с попытками возрождения «народной культуры» и «народной религии», делают актуальной проблему исследования традиционных форм религиозности и мифо-религиозных представлений у монголов, бытующих в период, когда оно вступило в процессы интенсивного взаимодействия, связанного с наступлением китайской, тибетско-буддийской и российской культуры. Тем не менее, традиционные мифо-религиозные представления носителей монгольского сознания продолжали сохранять несколько универсальных тем. Некоторые из них, такие как идентификация себя с тотемистическими предками, имеют устоявшуюся традицию, а некоторые начали действовать относительно недавно, что подтверждают Н.А. Алексеев¹, Л.Л. Абаева и Н.Л. Жуковская², которые доказали, что в религиозных представлениях монголоязычных народов переплетаются архаичные элементы с верованиями позднего происхождения.

Одной из наиболее общих идей, связанных с религиозными мифами этого времени, является мотив, содержащий повествования о некоем начальном времени. Этот сюжет довольно четко проявляется во многих евразийских архаических мифологических представлениях³. Как полагает Э.А. Новгородова, универсальный миф, возникший на ранней стадии у разных наро-

¹ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 294.

² Буряты /Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. – С. 265.

³ Содномпилова М. М. Семантический аспект выбора места под строительство жилища в бурятской традиции // Культурология традиционных сообществ: Конкурсные работы молодых ученых. Омск: ОМГПУ, 2002. – С.145.

дов, связан с повествованиями о сотворении Вселенной, происхождении жизни, с ролью матери-прародительницы и предка-животного¹. Несмотря на локальные различия, космологические монгольские мифы рассказывают о событиях, ставших причиной того, что у неких существ возникло стремление к упорядочению космического пространства с ориентацией на сакральный центр, существующий совместно с божественным персонажем. Древние космогонические мифы монголов основаны на осознании народами некоей мифологической причинности, приводящей к порождению мира и порядка вещей. Наиболее широко распространена версия о творении мира из хаоса, совершенного Эхэ-бурхан (Великой матерью богиней)². Во многих древних мифах действует первичный океан, утка, грязь, подобранная со дна, из которой происходят земля (Ульген), растения, животные и человек.

Одним из древнейших сюжетов являются повествования о дуальной природе формирующегося мира. Так, Н.В. Абаев придерживается точки зрения о том, что во Вселенной кочевников Мать-Земля не может существовать без Неба-Отца, и только их совместная гармоничная деятельность порождает сущее³. П.А. Пичеев отмечает дуальность организации тэнгрианства и организующую роль в нем понятия Тенгер (Небо) и Этуген (Земля). Он видит в тэнгрианстве политеистичность в виде совокупности второстепенных божеств, связанных с Небом и Землей понятием «Белого Старца» («Цагаан Эбуген»)⁴. На самом верхнем уровне этой конструкции находится всевышний небожитель – Вечное Синее небо Творец Вселенной⁵. Земля в этой мифологии является срединным миром, одухотворенным как в целом, так и во всех

¹ Новгородова Э. А. Мифы и культы древней Монголии // Вестник Академии наук СССР, 1980. № 2. – С. 116.

² Буряты / Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. – С. 263.

³ Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Ак Чаян и тэнгрианство в культуре тюрко-монгол // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 86.

⁴ Пичеев П. А. Сутра «Белого Старца» (К проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. – С. 269.

⁵ Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ: Республиканская типография. 2003. – С. 71.

его частях¹. Вместе с этим Н.В. Абаев обращает внимание на то, что в космогонических мифах тюрко-монгольского мира дуальная религиозно-мировоззренческая дихотомия («Небо» – «Земля») раскрывается еще и как специфическая форма социальной самоорганизации². С термином «Тэнгри» многие исследователи связывают представления тюркско-монгольского общества периода средних веков, которые являлись опорой их государственной власти и военного могущества³. Они считают, что кочевники свои взоры обращали к Тэнгри, который диктовал свою волю их правителям их государств.

Особое внимание в мифологических описаниях Вселенной уделяется Среднему миру, местообитанию человека. «Место срединной земли», населенной людьми, подчеркивая его центральное положение, тюрки называли – «земля-вода». У многих народов это имя – метафора Родины, ее почитали эвенки, монголы, тюрки, буряты, якуты, наряду с Голубым небом и Умай⁴. «Земля-вода» у тюрков предстает не просто освоенным пространством, но копией мира в целом. У монголов Центральной Азии этим миром является земля, одухотворенным как в целом, так и во всех частях. Каждая местность, гора, озеро, река, лес имеют своего духа – хозяина, а животное и человек – душу. Душа человека после его смерти становится духом. В мире множество богов и духов с конкретными назначениями и функциями, они определяют ход жизни – рождение, болезни, смерть, удачи, беды, войны, урожай⁵. Согласно наиболее архаическим представлениям монголов, центром Земли и всей Вселенной является гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, пла-

¹ Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. – С. 89.

² Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Ак Чаян и тэнгрианство в культуре тюрко-монгол // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. – С. 86.

³ Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов: Проблемы взаимосвязи // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1981. – С. 18.

⁴ Сузараков С. С. Из глубины веков. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1982. – С. 40.

⁵ Михайлов Т. М. Религии в этнической истории бурят // Этническая история и культурно – бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. – С. 33-35; Токарев С. А. Буряты // Религиозные верования народов СССР: сборник этнографических материалов. М.; Л.: Московский рабочий, 1931. – С. 128.

неты и звезды¹. Однако в более поздний период развития мифологии у них образ «мировой горы» несколько оттесняется образом «шаманского дерева»². Оно представляется в качестве символического заменителя «образа горы», который занял важное место в ритуальной практике шаманов.

Пространственные представления, параметры окружающего мира и определение собственного места в нем влияют на содержание всех свойственных данному сообществу имагологических конструкций, включая антропологические, онтологические, геополитические и историологические воззрения. У всех народов региона непосредственное освоение окружающего пространства сопряжено с его духовным постижением, упорядочиванием и сакрализацией. Считается, что хозяйственно-культурный тип определяет отношение людей к освоенной ими территории. При этом скотоводство и земледелие предполагает бóльшую «очеловеченность» пространства, нежели охота и собирательство. Однако монголы сочетали все эти виды деятельности и это обусловило сложную структуру освоенного пространства, т.е. Родины.

Представляется возможным говорить о нескольких уровнях осмысления структуры пространства, которые можно наблюдать у монголов³. Во-первых, это жилище – пространство, максимально освоенное и усвоенное человеком. У монголов Центральной Азии⁴ традиционные жилища, как правило, представляют собой *imago mundi* (образ Вселенной), центром которого был огонь⁵. Вокруг него проводились обряды: очищения, инициации, родинные, смертные, свадебные. Счастье, прибыль, достаток могли покинуть дом, в котором не горит огонь⁶. Во-вторых, это пространство, примыкающее

¹ Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992. –С. 45.

² Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 95.

³ Там же.

⁴ Цыбиков Г. Ц. Культ огня у восточных бурят-монголов // Собр. соч. Новосибирск: Наука, 1981. Т. II. –С. 167.

⁵ Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. – С. 111.

⁶ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 95.

к жилищу, ограниченное коновязью, загоном для скота, другими хозяйственными постройками¹. Это «одомашненное» пространство². В-третьих, это хозяйственно освоенная территория. Здесь человек «соседствует» с духами – хозяевами гор, водоемов. Право человека на пользование землей нуждается в постоянном подтверждении, маркировке, которую имеют границы своей земли у тюрков, монголов и бурят. Это деревья с лентами – ялама на перевалах, обо, петроглифы, посетительские надписи на камнях и т.п.³.

Реконструкция ландшафтной модели среднего мира у монголов содержит следующие элементы. Равнинная часть ландшафта принадлежит людям. Здесь они живут и хозяйствуют. Места, расположенные выше и ниже, заселены духами-хозяевами. Как правило, такие места богаты памятниками культовой деятельности: петроглифами, обо, каменными кладками⁴. Вероятно, что моделирование мира у монголов влияло на процессы осмысления строительства, что было свидетельством господства универсальных для архаико-религиозного типа мышления представлений. Жилище мыслилось как культовое строение, которое воспринималось как специальная организация пространства, имеющая целью противостояние внешнему хаосу и служение коммуникации людей с божествами и духами⁵.

Тесно связаны с почитанием срединного мира мифы, поверья и обряды, посвященные животному миру. Они начали складываться на ранней стадии истории человеческого общества и прослеживаются на всех этапах эволюции религиозности. Элементы древних форм религии сохранялись и бытовали в

¹ Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 195.

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова и [др.]. Новосибирск: Наука, 1988. – С. 58.

³ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 60.

⁴ Кызласов И. Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. 1982. № 2. – С. 83; Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. – С. 35.

⁵ Содномпилова М. М. Семантический аспект выбора места под строительство жилища в бурятской традиции // Культурология традиционных сообществ. Омск: ОМГПУ, 2002. – С. 145.

религиозной практике всех народов мира. Верования о том, что животные, птицы, рыбы, насекомые имеют душу, и родственные связи с человеком были свойственны широкому кругу народов, куда входили монголы¹, тюрки², буряты³, тибетцы⁴. Вместе с этим большинство тотемных прародителей связываются с культами духов-хозяев природы или стихий, которых имели каждая местность, гора, река и озеро⁵. Представления о духах были анимистическими, но сохранялось оживотворение гор, рек. В почитании местных духов отчетливо прослеживалось то, что они в прошлом носили семейный и родовой характер. Каждая семья совершала обряды в честь духа-хозяина места, где она жила. Роды или племена совершали коллективные моления. Родовых духов чтили в установленные дни, когда совершались ритуалы с принесением в жертву скота, молочных продуктов, возлияниями, гуляниями, состязаниями⁶. Их цель состояла в том, чтобы заручиться сакральной поддержкой сонма духов, которым была подчинена данная территория. На родовой территории находились могилы предков рода, их духи охраняли своих потомков, родовые кладбища придавали этой земле дополнительную сакральность.

К универсальным характеристикам образа мира у народов региона можно отнести наличие синтетической пространственной модели космоса, которая в каждом конкретном случае имеет специфические параметры и, тем не менее, в общем варианте предполагает совмещение представлений о вертикальном устройстве мира многочастной Вселенной кочевых сообществ с горизонтальными представлениями о существовании различных сторон света

¹ Новгородова Э. А. Мифы и культы древней Монголии // Вестник Академии наук СССР, 1980. № 2. – С. 116.

² Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. – С. 96.

³ Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1991. – С. 55.

⁴ Дарваев П. А. Краткое введение в сравнительную монголистику. Элиста: КГУ, 1988. – С. 21.

⁵ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 58.

⁶ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 27.

у земледельческих народов¹. Объединение этих пространственных структур происходит в центральной точке, обозначаемой осью. В качестве осевых могут выступать различные символы, разрабатываемые локальными культурами с различной степенью вариативности². Координаты мира, сходящиеся у центра, могут иметь разное числовое выражение: пространство может быть четырех, однако чаще – многоугольным³. Устойчивым мотивом данной структуры мира является тема сопричастности земного бытия небесным, космическим сферам. Миф связывал в одно целое природу (макрокосм) и человека (микрокосм), объединенных с помощью различных медиаторов (посредников)⁴. Принимая такое устройство мира, а также мифологические способы коммуникации с иными сферами, человек верил, что участвует в судьбах мироздания посредством обрядов и ритуалов.

В комплексе верований и обрядов монголов значимое место занимало осмысление рождения, жизни и смерти. В мировоззрении населения они составляют особый раздел антропологического знания, во многом определявший социальные функции и характер обрядовости⁵. С типологической точки зрения, этот комплекс религиозных взглядов характеризуется как анимизм. Согласно анимистическим представлениям, существующие миры имеют одинаковое устройство, так как они населены одними и теми же существами в различных ипостасях. Для этих представлений характерно, что сверхъестественные существа мыслятся как аналогия живым. В монгольской мифологии Вселенная имеет творцов⁶. Согласно этим мифам, мир был сотворен

¹ Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТСБ 1974. М., 1978. – С. 75.

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир /Львова Э.Л. [и др.]. Новосибирск: Наука, 1988. – С. 23.

³ Рассадин И. В. Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. – С. 93.

⁴ Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: ЗабГГПУ, 2002. – С. 89.

⁵ Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. – С. 9.

⁶ Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983. – С. 44.

Творцом, сделавшим землю меленькой и гладкой, а затем появился Злой Дух и разорвал ее – появились горы, реки¹. Как отмечается, сфера мифов находится в состоянии постоянного изменения. С религиозными влияниями связаны многие мифы о сотворении человека. В одном из мифов о происхождении человека его творцом называется Бурхан Самбол, слепивший первых людей из глины, которую птица Ангати достала со дна океана. Затем боги Шангибыл и Тольти хан бросили жребий, кому оживлять людей. Обманом победил Тольти хан. Люди ожили, но их жизнь из-за этого обмана коротка². Личностно-ценностный аспект, включающий представления об одушевленности и структуре души человека, как правило, был мировоззренческой основой и связующим компонентом с другими обрядами символической культуры³. Среди представлений о душе необходимо выделить наиболее архаичные. Исследователи говорят о существовании представления о жизненной силе, присущей людям, животным и птицам. Она, очевидно, признавалась за нечто, находящееся в теле и придающее ему способность жить⁴.

Как отмечается, устройство, назначение и бытие человека осмыслялись через коллективные культовые ритуалы жизненного цикла, в которых основным было использование магии⁵. Н.Л. Жуковская указывает, что система магической охраны человека вступала в действие, начиная с рождения ребенка, и сопровождала его в течение жизни⁶. Она состояла из корректирующих обрядов защиты, перехода, иницирующих обрядов⁷. Серия охранительных магических обрядов, сопровождающих человека на протяжении

¹ Миддендроф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1878. Ч. II. – С. 820.

² Буряты / Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. – С. 265.

³ Там же. С. 95.

⁴ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 307.

⁵ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 95. Буряты / Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. – С. 263.

⁶ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 99.

⁷ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. – С. 163.

жизни, прочно сохраняется у монголов, в культуре которых значение ритуала, обеспечивающего приобретение чувства устойчивости в мире, демонстрирует единство и прочность общности, является выражением ценностей и достоинств «своей» культуры, контролируемой традиционным родовым сознанием¹. Согласно бытовавшему мнению, человек обладал несколькими душами, которые обладали всеми способностями и недостатками человека². Многие считали, что у человека их – три. По понятиям монголов, рождение, болезнь и смерть человека определяются богами и духами. Считалось, что после смерти человека одна из душ переносится в другой мир, где находит родных и знакомых, и затем снова рождается человеком.

Сходство, зафиксированное в описаниях представлений о душе, говорит о возможной генетической общности и наличии общих предков у тюрко-, монголо- и маньчжуроязычных народов. Об этом же говорит обычай захоронения последа ребенка на месте его рождения, и обычай сохранения пуповины ребенка, бытовавший почти у всех перечисленных этнических групп³. В обрядах, совершавшихся при рождении детей, переплетались архаичные элементы магического характера с анимистическими, состоящими из веры в жизненную силу ребенка, богов-покровителей и духов, способных причинить вред⁴. Жизнь ребенка, по мнению монголов⁵, зависела от сохранения матерью пуповины детей⁶. Они одинаково благодарили богиню-покровительницу, покровительницу, угощали ее, заклинали беречь и давать родителям детей⁷.

¹ Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: ЗабГГПУ, 2002. – С. 90.

² Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте Агинских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – С. 17.

³ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. – С. 163.

⁴ Новгородова Э. А. Мифы и культы древней Монголии // Вестник Академии наук СССР, 1980. – № 2. – С. 124.

⁵ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 92.

⁶ Жамбалова С. Г. О ритуале первого пострига волос у бурят // Мир центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. I. – С. 131.

⁷ Новгородова Э. А. Мифы и культы древней Монголии // Вестник Академии наук СССР, 1980. – № 2. – С. 124.

Жизнь, начинавшаяся с обрядов захоронения и сакрализации места захоронения последа, продолжалась как цикл ритуалов, которые были направлены на обеспечение единения человека с миром. Как считает К.М. Герасимова, они были связаны с обрядами «материнской заботы», в которых «матерью» являлась этносоциоприродная среда¹. До достижения зрелости человек проходил цикл рождений, которые фиксировались ритуалами инициаций². Через соблюдение календарных обрядов у человека формировались отношения с природой, а свадебные обряды выступали регулятором отношений между семейными, родовыми, племенными группами. Завершалась жизнь человека обрядами, связанными со смертью. Смерть человека монголы представляли как переселение в потусторонний мир, в котором умерший становился почитаемым предком. Обряды культа предков, являвшиеся естественным продолжением ритуалов инициального характера, имели особое значение. Основная их функция состояла в актуализации механизмов психологической и социальной регуляции межличностных отношений, внутриличностных противоречий и конфликтов³. Идейное обеспечение данной функции состояло в вере в то, что умерший на том свете живет с родственниками и продолжает заниматься тем же, чем занимался при жизни⁴. Исходя из этой веры, монголы хоронили умерших, снабдив их всем необходимым, и участвовали в длительной коллективной обрядности. Ее значение состояло в интеграции и родового коллектива, так как в случае нарушения погребальных обрядов, по их представлениям, предки мстили людям⁵.

¹ Герасимова К.М. [др.] Традиционная культура бурят. Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – С. 20.

² Жамбалова С. Г. О ритуале первого пострига волос у бурят // Мир центральной Азии. Археология и этнология: материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002. Т. I. – С. 131.

³ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX-начала XX в.). Л.: Наука, 1981. – С. 129.

⁴ Банзаров Д. Собрание сочинений. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 36.

⁵ Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов: проблемы взаимосвязи // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1981. – С. 18.

Решающее значение для самоопределения и интеграции родовых и племенных групп имели мифы, связанные с почитанием духов предков. Как правило, они носили тотемистический характер. Наиболее известным среди сохранившихся до сих пор племенных мифов является монгольская легенда о том, что предки монгольского народа Бортэ-Чино (Сивый волк) и Гоа-Марал (Прекрасная лань) переплыли Внутреннее море Тенгис и поселились в долине р. Онон¹. Согласно легенде, своего сына родоначальники называли Бату-Чиган, что означало Несокрушимый Белый, и его потомки жили в долине Онона в течение двенадцати поколений. В монголоведении уже отзвучала дискуссия о том, кем считать Волка и Лань, следами зоолатрии, наследием тотемизма или свидетельством действия охранительной магии². В контексте обсуждения темы идентичности важным представляется, что на тот момент времени выбор звериного имени, связанный с жизнью этнического перво-предка, был не случаен, и он оказывал решающее влияние на идентификации их потомков, которые не считали своих родителей животными, но усматривали в их личности черты, роднившие их с волками, барсами, оленями и т.д. Таким образом, представления монголов о человеке и окружающем мире обусловили их специфическое отношение к миру, что проявилось в действиях и обрядах, пронизывающих хозяйственную и социальную жизнь³. Н.Л. Жуковская считает, что «эфемерность, непрочность и изменчивость судьбы требовали постоянной магической подстраховки»⁴.

Обычаи и обряды монголов, организованные в целостный образ обрядовой культуры, были пронизаны утверждением надежды на счастье, благополучие, приплод, урожай. Жизнь в самых разнообразных проявлениях: хозяйственная, коллективная, родовая, семейная, индивидуальная – была мифо-

¹ Козин С. А. Сокровенное сказание. М. Л.: Тр. ин-та востоковедения, 1941. – С. 131.

² Гумилев. Древние Тюрки. М.: Товарищество «Клышников – Комаров и К», 1993. – С. 65.

³ Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX-начала XX в.) / И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. – С. 129.

⁴ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 90.

ритуально расписана. Помимо множества обязательных социально значимых обрядов, существовали гендерные, календарные, субкультурные, профессиональные, специализированные обряды. Они структурировали, регулировали социокультурную динамику традиционного общества, отмечали обновление жизненных циклов. Таковы обряды, относящиеся к культу природы и промысловому культу, обряды, связанные с рождением, лечением, погребением. Они являются древнейшей основой этнической идентичности¹.

Эти общие условия обеспечивали единое историческое пространство, в котором в разные эпохи разворачивались и протекали сходные процессы. Здесь необходимо учитывать наличие сложных процессов взаимодействия противоречивых тенденций стабильности и мобильности традиций, возможности их вариаций и инвариаций на определенном историческом этапе, обуславливающих их способности к трансформации и модификации в результате естественного развития или межэтнических контактов². Несомненно, что здесь сказалась языковая общность, а в ряде случаев бывшие этнические связи и в известной степени близость хозяйственного облика и т.п. Наиболее вероятным представляется то, что такую смешанность и единство религиозных верований нельзя объяснить какой-либо одной причиной.

Как показало проведенное исследование, ранняя монгольская этническая идентичность существовала как вариационное множество местных традиций, сближавшихся и вырабатывавших общие черты в ходе развития³. Изменяясь, эти представления подвергали предшествовавшие формы мировоззрения переработке соответственно изменению общественного бытия. Поэтому этнографическая традиция доносит до современности свидетельства, имеющие сложносоставные корни и происхождение. Это является причиной того, что представления монгольских народов о происхождении Вселенной и человека весьма противоречивы. Одни из них являются фольклорным заим-

¹ Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: ЗабГГПУ, 2002. – С. 95

² Новгородова Э. А. Древняя Монголия. М.: Наука, 1989. – С. 134.

³ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л.: Наука, 1986. – С. 189.

ствованием у соседних народов, другие отражают влияние религий. Наиболее существенную роль в данном образе играют представления об общем происхождении от тотемистических предков, которыми для монголов признаются Бортэ-Чино и Гоа-Марал, и воспоминания о которых регулярно актуализируются в связи с требованиями интеграции и мобилизации.

Эти воспоминания, распространенные среди монгольских племен, стали основанием для теории В.В. Бартольда, который сделал попытку доказать право «родовой собственности» Чингисидов, которая касалась всей территории Монгольской империи, где власть хагана имела опору на авторитет главы родовой группы¹. При этом современные ученые доказывают, что мифы о коллективном родстве в средневековую эпоху спланировали не только представителей нобилитета, но и всех монгол, мысливших себя единой десцендной группой². Имя Бортэ-Чино в это время начинает встречаться и в исторических мифах, таких как миф об Эргунэ-Кун, где Бортэ-Чино является одним из потомков Нукуза и Кияна, выживших после страшного избиения соседними племенами и укрывшихся в этих заповедных землях³. Общее происхождение воспринималось как реальное, аутентичное событие⁴. Представление о разделяемом родстве всех монголов оказалось чрезвычайно живучим. Так, исследователь китайских текстов, посвященных азиатским народам, Л. Крэйдер, указывает, что выражение «своя кость» издревле служило в Центральной Азии для обозначения патрилинейного родства, и с такими коннотациями сохранилось у монголов вплоть до наших дней⁵.

¹ Бартольд В. В. Сочинения. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. Т.V. – С. 265.

² Рыкин П. О. Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст // *Mongolica-VI*, СПб., 2003. – С. 28.

³ Бира III. Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улан-Батор: Акад. наук МНР, 1977. – С. 66.

⁴ Рыкин П. О. Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст // *Mongolica-VI*, СПб., 2003. – С. 30.

⁵ Krader L. *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton, 1963. – P. 53.

Решающее значение для распространения монгольской идентичности имеет история монгольского государства, которая связана с именем Чингисхана, воспринимаемого в образе сына Вечного Синего Неба и Сотрясателя Вселенной. Монгольская идентичность в истории этого государства и в современности не существует в отрыве от личности Чингисхана, роль которого является предметом интенсивного общественного и научного дискурса, содержащего самые разные оценки, крайними вариантами среди которых являются апологическая и ниспровергательная тенденции. Однако, в контексте тематики данной работы важно, что для самих монгол Чингисхан всегда являлся гениальной личностью, за 16 лет объединившей монгольские племена и в 1206 г. создавшей Великую Монгольскую империю – Их Монгол Улс¹.

Не менее важным являются попытки проанализировать состояние идентичностей, распространенных тогда среди монголов, которые, как и полагается представителям средневековой культуры, использовали религиозные маркеры для различения «своих» на фоне «чужих» в пестрой мозаике империи. Вместе с этим у монголов было серьезное отличие от средневековых европейцев, разделявших религию и политику. Критерий идентичности монголов был основан на представлении о том, что политическая идентичность, связанная с понятием господства, является не только превалирующим критерием, но и обязательно включает в себя религиозный. Монголы создали империю и расширяли границы своего жизненного пространства, потому что их лидер получил небесный мандат. Иными словами, идентичность монголов была связана с почитанием Вечного Неба и исполнением предписаний Ясы. Главной темой Ясы была необходимость поддержания единства правящего рода и объединение Монгольской империи под властью одного правителя².

¹ Баабар. История Монголии. Улан-Батор: NEPCO publishing, 2007. – С. 30.

² Юрченко А. Г. [Электронный ресурс]. URL: Почему Монгольская империя не стала христианской империей? http://wiki.ru/sites/gosudarstvo_dzhuchidov_zolotaya_orда/articles-14104.html (дата обращения: 10. 01.2015).

Поэтому можно согласиться с утверждением Р. Бэкона, по мнению которого, монголы это – не этническое, а религиозно-политическое сообщество. Свой труд он написал на основании данных, показывающих, что империя была открытой системой, ориентированной на включение и адаптацию новых групп. При этом «монголами» в империи становились все, кто обретал место в монгольской иерархии власти. Как пишет П.О. Рыкин, в «Тайной истории монголов» понятие *mongqol* использовалось не как этноним, а было классификационной категорией, куда включались группы, провозгласившие Темучина Чингисханом. С именем «монгольской» идентичности произошла занимательная трансформация: став обозначением обширной державы, раскинувшейся «от восхода солнца до его захода», термин *mongqol* приобрел престижные коннотации и превратился в статусный индикатор, обладание которым давало право на пользование определенными привилегиями. К концу XIII в. эта ситуация достигла пика, о которой Рашид-ад-дин написал, как о времени благоденствия рода Чингис-хана, которым являются монголы, имя которых спешили присвоить себе разнообразные тюркские племена: джалаиры, татары, ойраты, онгуты, керейты, найманы, тангуты и прочие из тех, кто в древности даже не признавал монголов в качестве имени¹.

Как описывают современники, в основу религиозных представлений монголов было положено убеждение Чингисхана в том, что абсолютная власть принадлежит Вечно Синему Небу, дарующему своим подданным могущество и господство. Монгольская доктрина Вечного Неба, как отмечает академик Ш. Бира, получила наиболее развитую форму. С углублением социального развития и утверждением единой державной хаганской власти у монголов в XIII в. Тенгри становится верховным божеством в иерархии шаманских божеств². Существовало убеждение, что Тенгри – Божественное Не-

¹ Rashīd al-Dīn. Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran // A. Akasoy, C. Burnett, R. Yoeli-Tlalim. London – Turin: The Warburg Institute 2013. – P. 103.

² Бира Ш. Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улан-Батор: Акад. наук МНР, 1977. – С. 7.

бо вдохновило и обусловило беспрецедентный подъем монгольской империи в XIII-XIV вв. Идеология Тенгризма прошла три стадии развития. Первый завершился в период основания Чингисханом Великого Монгольского государства в 1206 г. В это время она была нацелена на сакрализацию и легитимацию мощи его Евразийской кочевой империи. Вторая стадия проходила в период всемирной экспансии потомков Чингисхана. В это время Тэнгризм развился в утонченную универсальную теорию Тэнгризации, в соответствии с которой все под Небесами должно быть объединено под управлением монголов. Третья стадия Тэнгризма началась с правления Хубилай-хана, который дополнил создание мировой империи завоеванием всего Китая¹.

Согласно монгольской доктрине Вечного Неба, Чингис-хан должен быть владыкой Мира. Харизматический лидер находился в прямом контакте с высшими силами. Единый Бог и стремление к господству для монголов были единой конструкцией. Единство империи и благополучие правящего дома диктовали соблюдение Ясы, а Яса устанавливала приоритет имперских законов над религиозными законами. При этом культ Тэнгри дополнялся родовыми и локальными культами. Марко Поло утверждал, что «они говорят, что есть верховный небесный бог; ежедневно они возжигают ему курения и просят у него доброго разума и здоровья». Ему было известно, что монголы на родовых территориях, придерживались древних языческих верований².

Об этом же пишет Бенедикт Поляк: «Тартары верят в единого Бога, создателя вещей, видимых и невидимых, и подателя благ, [отмеренных] на этот век, равно как и зла. Однако они не почитают Его должным образом, потому что имеют разных идолов. У них есть некие изображения человеческих фигур из войлока, которые они помещают по обеим сторонам от входа в юрту над выменем, сделанным ими из войлока подобным же образом, и утверждают, что они являются хранителями скота и приносят им в жертву молоко

¹ Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. – С. 82

² Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. – С. 225.

и мясо»¹. Таким образом, этническая идентичность населения монгольской империи определялась доктриной небесного избрания Чингис-хана, которая признавала право на существование всех конфессий при условии признания с их стороны главенства монгольского повелителя.

Монголы предложили идеальную имперскую стратегию, при которой государство не преследовало людей за убеждения, в то же время над всеми религиями была поставлена идея Вечного Неба, по велению которого монголы сражались и победили киданей, исповедующих буддизм, кереитов и найманов, приверженцев несторианства, мусульман и христиан всех толков и направлений². Все эти народы, пишет Дёрфер, ради достижения возможности достойного проживания в рамках монгольской империи стали называть себя монголами³, а термин «монгол» стал выполнять функции лексического маркера разделяемой коллективной идентичности.

После того, как власть империи распространилась на значительные пространства за пределами Центральной Азии, побежденные народы продолжали приписывать его себе. Эти процессы сопровождались и тем, что генеалогические представления монголов трансформировались в сторону универсализации. Так, Рашид-ад-дин приписывает монголам общее происхождение с тюрками, которое, по его мнению, восходит к библейскому пророку Ною⁴, что выражает стремление монголов к обретению родства с «библейскими народами». В упоминаемом арабском исследователе факте многие современные авторы видят попытку теоретического закрепления организации нового порядка управления, покоряемыми народами, которые вписывались в родственную группу посредством «приписывания» их к общей коллективной генеалогии с одновременным закреплением за ними определенно-

¹ Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. СПб: Евразия, 2002. – С. 56.

² Хазанов А. М. Мухаммед и Чингисхан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. – С. 390.

³ Дёрфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. I. Древние тюркские языки и литература. – С. 81.

⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей Рашид ад-Дин. М.-Л.: АН СССР, 1952. Т. 1. – С. 68.

го места и роли в структуре монгольского общества. Как утверждает Дж. Флетчер, так конструировалось «надплеменное политическое устройство», которое, тем не менее, подобно племени, базировалось на идее «общей этничности и социальной идентичности»¹.

С конца XVI в., когда монголы вновь стали выступать активным субъектом на политической арене Центральной Азии, актуализировалось внимание к идентификационным маркерам этой общности, что отразилось в текстах летописей XVII в., где фигурирует термин «*ulus*», описывающий наиболее распространенный на тот момент времени концепт, описывающий группу монголоязычного населения. При этом он мог интерпретироваться и как «люди» или «народ», и как некая форма общности в значении «полития». Уже тогда этот термин использовался инструментально в зависимости от практической необходимости. «*Mongyol ulus*» выступал в качестве политонима в тех случаях, когда приводилось сравнительное обозначение Монголии – прежней («сорок тумэнов») и периода XVII в. («шесть тумэнов»). Все случаи использования термина «*ulus*» подчеркивали, что данная общность является объектом управления со стороны хана, однако не обнаруживает признаков политического субъекта. Основное мифологическое и инструментальное назначение термина «*ulus*» заключалось в постоянном подчеркивании улуса с правителем, который выступал в роли «хагана-отца», что указывало на избранность «народа, людей» со стороны Неба. Образ правителя, согласно этим же летописям, рисовался только в контексте генеалогических описаний, обосновывавших легитимность его правления посредством соотнесения с родовым происхождением от Чингисхана, который в этот период в отличие от предыдущего рисуется в образе вселенского монарха². Концепт

¹ Fletcher J. The Mongols: Ecological and Social Perspectives // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1986 (46). P. 19.

² Kollmar-Paulenz K. Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen // Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2001. S. 160.

«монгол» в это время употреблялся в значении хагана и символа единства монгольской общности. Монгольская идентичность логически зависела от этой структуры и была ее элементом. Монголы описываются в это время, как «*mongyol ulus*», то есть центр Вселенной, тогда же распространяется этноним «синие монголы», в значении «народ», или «подданные»¹. Таким образом, термин «*mongyol ulus*» обретает двойной статус, это и политоним, в значении «Монгольский улус», и этноним в значении «монгольский народ/монголы», который противопоставляет халхов другим монголоязычным народам, к примеру, ойратам. При этом определить реальные границы общности «монголов» на тот момент, как доказывает Т.Д. Скрынникова, не представляется возможным, так как уже в период средневековья целенаправленно конструировались и целиком зависели от этнических идентификаций.

Подведем итоги параграфа:

1. В целом важно отметить, что этническая религиозность монголов была призвана осуществить три главные функции, структурно связанные между собой: 1) обеспечивать нормальное хозяйственное, производственно-практическое функционирование коллектива и получение им необходимых средств к существованию; 2) поддерживать необходимую связь коллектива с миром мифических предков, и со всеми теми силами, от которых, так или иначе, зависит его благополучие; 3) регулировать на традиционном уровне привычные социальные нормы отношений внутри рода и между родами, обеспечивать неизменность и порядок в этих отношениях.

2. Представленные материалы демонстрируют такое состояние обрядовой культуры, которая оказывается культурной матрицей, сохраняющей носительную память об основных направлениях мифо-религиозного мышления и мифоритуального действия этнических образований периода традиционной культуры. Именно этот образ, воссоздаваемый в большинстве иссле-

¹ Скрынникова Т. Д. Исторический опыт конструирования границ монгольской общности в XVII веке // *Studia Culturae*, № 18 (2013) – С. 96.

дований, является основой современных представлений о монгольской этничности и этнической идентичности, а также последующих заимствованиях и новациях в этой сфере. Поэтому образ традиции представляет концентрированное выражение монгольской этнической мифологии.

3. Источники времени ранних цивилизаций позволяют проследить, как монгольская этническая идентичность трансформировалась, конституировалась и расширяла сферу своего распространения. Если в начальной фазе развития этноса монголами называла себя лишь одна этническая группа, имевшая в своей основе тотемический миф, а также схожие антропологические и культурные характеристики с множеством родовых и племенных сообществ Центральной Азии, то впоследствии этот этноним стал обозначать всю монгольскую языковую общность, объединенную идеей Вечно Синего Неба, консолидирующую этносы вокруг политической идеи, где идея власти доминировала над религиозным и этническим мифами.

2.2. Влияние религиозного мифотворчества Китая и тибетского буддизма на монгольскую этническую идентичность

В истории Китай многократно претендовал на усиление своего присутствия к северу от Великой Китайской стены и даже вводил сюда свои войска¹. Однако это не приносило результатов. Вместе с этим попытки распространения влияния китайского влияния за счет китайского мифотворчества на монгольских территориях никогда не прекращались. Интенсифицируются они и сегодня², когда возрастают темпы развития китайского государства и увеличивается интерес китайских граждан к соседним территориям³. Длительность и непрерывность существования мощного китайского государства создавали особый контекст, способствовавший развитию народов и государ-

¹ Кара Д. Культура народов Востока. Книги монгольских кочевников. М.: Наука, 1972. – С. 35.

² Гельбрас В. Г. Россия и Китай: вопросы собирания геоэкономических пространств // Полис. 1995. – № 6. – С. 45.

³ Морозова В. С. Региональная культура в социокультурном пространстве российского и китайского приграничья: дисс. докт. филос. наук: 09.00.13. Чита, 2013. – С. 183.

ственных образований, пребывающих рядом с Китаем в условиях интенсивного взаимодействия с этой культурой, которому способствовало то, что Китай за этот длительный период времени много раз был подвержен нашествиям и завоеваниям, во время которых он испытывал инокультурное влияние, и сам в свою очередь оказывал влияние на кочевников¹.

Задачей данного параграфа является анализ основных алгоритмов воздействия религиозного мифотворчества Китая и особенностей рецепции его в сознании монголов. В основе методологии проводимого исследования находится замечание Л.С. Васильева об особенностях развития и взаимодействия этнической и религиозной культуры Китая с культурами окружающих народов². Согласно ему, замкнутость Китая на самом себе никогда не была абсолютной, что создавало условия для развития процессов стихийного обмена ценностями с соседями. Складывающиеся у племенных групп, которые проживали на территории Китая, образцы мировосприятия, ценности и поведенческие паттерны воспринимались окружающими этническими группами, одновременно многие элементы материальной и духовной культуры приходили на территорию Китая, что особенно интенсивно проходило в древности, когда не существовало государственных, культурных и этнических границ. Как указывает исследователь истории культуры Китая Д. Бертронг, племенные группы, заселяющие территорию современного Китая в древности, обладали мировоззрением, которое в самом общем виде базировались на почитании предков, практиках геомантии, ритуала и праздника. В архаической мифологии этих племен, закреплялся опыт выживания, отражалось их восприятие мира и природы, стихии которой персонифицировались чудовищами. У древних жителей Китая был известен миф о том, что мир сотворен из хаоса, он включал представления о небе и земле, которые почитались отцом и матерью всего существующего. Мифологическая антропология этих племен бази-

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М: Наука, 2001. – С. 8.

² Там же.

ровалась на вере в то, что человек слеплен богами из глины, в нее также входили рассказы о борьбе человека и сил стихии, среди которых были популярны миф о потопе, бытовые мифы о хозяйстве и изобретениях¹.

В древних легендах и мифах об основателях различных племен и правителях территорий сохранились многочисленные материалы, свидетельствующие о наличии тотемистических связей. На основании генеалогических преданий и сказаний о праведной жизни производилась деификация, то есть признание новых божеств, духов и героев. Деификация была естественным и простым делом, так как вхождение новых персонажей в китайский пантеон зависело, по сути, только от их популярности в народе².

Наряду с народной магией и мифологией, в Китае был распространен миф о происхождении императора Китая от Неба и об особых взаимоотношениях между Небом-Шанди, (затем Тянь), китайским народом и императором³, имевший общегосударственное значение. Политический смысл этого мифа заключался в утверждении того, что тотемный предок племени Инь стал легендарным, первым и самым высшим божеством, чья власть в мире богов и духов стала считаться абсолютной. Само по себе подобное слияние божества и божественного предка в одном лице встречалось часто и в условиях формирования цивилизованных обществ было довольно обычным явлением. Необычность состояла в другом, если в государствах древнего Ближнего Востока в качестве первопредка правителя выступал бог, остававшийся богом, то в Китае Небо, понимавшееся как верховное божество, в первую очередь выступало в образе первопредка.

Специфический статус Неба поставил в тупик многих религиоведов и синологов в связи с вопросом о единобожии в древнем Китае⁴. Дело в том,

¹ Бертронг Д. Мудрецы и бессмертные. Религии Китая // Религии мира. Минск: Белфакс, 1994. – С. 245.

² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М: Наука, 2001. – С. 37.

³ Там же. – С. 46.

⁴ Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Петербург: Петербургское востоковедение, 1998. – С. 123.

что часть исследователей оказалась убеждена в том, что идея монотеизма была распространена среди представителей племени инь и чжоу. Однако, большая часть синологов более осторожно подошла к этому вопросу и почитала, что идея Шанди, содержащая элементы этического монотеизма, утверждала отличительные черты китайской религии. Они заключались в том, что китайцы воспринимали Небо в качестве великой, но абстрактной и неперсонифицированной силы, что существенно отличается от веры в бога Неба. Культ Неба осуществлялся при участии императора, для которого он был и обязанностью и прерогативой¹. Только император обладал правами и полномочиями отправления этих обрядов. Их отправление в Китае было событием первостепенной государственной важности. Воля Неба признавалась священной. «Повеления» Неба считались законом. Была разработана система критериев небесного гнева или одобрения, за которые принимались такие явления, как хорошая или плохая погода, влажный водный режим, засуха или наводнение. В качестве свидетельства реакции Неба на события земной жизни рассматривались затмения, кометы, и т.д. Одной из наиболее специфических характеристик религиозной жизни Китая было то, что в течение тысяч лет внимание населения страны было сконцентрировано на отношениях императора и Неба, и их последствиях для общества и конкретного человека.

Таким образом, в китайской религии оказывается возможным выделение двух структурных уровней, на одном из которых имели хождение почитание предков, природные культы, земледельческая магия, гаданий и геомантия, на втором – культ Неба, имевший общегосударственное значение и распространявшийся в виде мифа.

На наш взгляд, рассмотренная структура народной религии в Китае, а также особенности межкультурного взаимодействия с участием Китая, можно проследить на примере монгольских народов, которые в силу объектив-

¹ Культы и Мифы Древнего Китая культ неба Древнего Китая: [Электронный ресурс] URL: <http://www.sunhome.ru/religion/12337> (дата обращения: 12. 10. 2014)

ных геополитических причин с древности находились в состоянии регулярных контактов с китайской культурой, и кроме этого обладали сходными характеристиками национальной религии включавшей два уровня, народный, основанный на мифах о предках, природных силах и магии, и государственный, основанный на почитании Неба¹.

Наличие многих общих черт в культурах народов Северного Китая и Монголии доказывают исследования раннего нomaдизма, таких авторов как А.В. Варенов², С.А. Комиссаров³, П.Б. Коновалов⁴, Н.Н. Крадин⁵, Н.В. Полосьмак⁶. К примеру, В.Е. Ларичев, проследив ряд аналогий в обряде погребения, высказал и доказал гипотезу о родстве культуры плиточных могил Монголии с дунбэйской земледельческой культурой эпохи бронзы⁷. Его мнение поддерживают большинство исследователей Центральной Азии, Монголии и Забайкалья, по мнению которых, несмотря на культурное своеобразие, монгольские кочевники в тот период поддерживали контакты с племенами на территории Китая⁸. П.К. Дашковский, исследуя данные, относящиеся к первому тысячелетию до н. э., подтвердил наличие общих идей в сфере мировоззрения народов, населяющих Китай и приграничных территорий. Среди них

¹ Овермаер Д. Л. Религии Китая // Религиозные традиции мира. М.: Крон Пресс, 1996. Т. II. – С. 396.

² Варенов А. В. Древнейшие зеркала Китая, отражающие этнокультурные контакты // Проблемы древних культур Сибири. Новосибирск: Наука, 1985. – С. 172.

³ Комиссаров С. А. Новые материалы по культуре сюнну в Китае // Цыбиковские чтения: Тез. докл. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1989. – С. 67.

⁴ Коновалов П. Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – С. 7.

⁵ Крадин Н. Н. Империя хунну. Владивосток: Дальнаука, 1996. – С. 34.

⁶ Полосьмак Н. В. Некоторые аналоги погребениям в могильнике у деревни Даодуньцзы и проблема происхождения сюннуской культуры // История и культура Востока Азии. Новосибирск: Наука, 1990. – С. 101.

⁷ Ларичев В. Е. Неолит Дунбэя и его связи с культурами Северо-Восточной Азии // Археологический сборник. Улан-Удэ, 1959. №1. – С.33.

⁸ Племена Забайкалья и Северной Монголии. Всемирная история [Электронный ресурс] URL: <http://www.history-at-russia.ru/do-ne/plemena-zabajkalya-i-severnoj-mongolii.html> (дата обращения: 12.09. 2014)

отмечается почитание неба, огня, предков, небесного божества¹. Это доказывает, что мировоззренческие параметры соседних народов имели общие черты и доминанты, что формирует представление о наличии устойчивых контактов в сфере духовной и материальной культуры².

Данные истории и археологии свидетельствуют, что среди населения каганатов были широко распространены предметы материальной и духовной культуры, которые были завезены к ним из Китая. Это предметы быта и роскоши, по китайским стандартам осуществлялось строительство и обустройство поселений и городов, сооружались погребальные сооружения³. В свою очередь в Китае благодаря контактам с кочевыми племенами появляются колесницы, повозки, колесо, гончарный круг⁴.

Отсюда сформировались общие параметры культур монголоязычных народов и китайцев, которые являются в первую очередь искусством выживания, а также полноценной счастливой и долговечной жизни в повседневном, обыденном мире, который понимается в качестве одушевленного Космоса⁵. Для населения Центральной Азии и Китая важным является внимание к роли человека, коллектива, общества, к устройству правильной и упорядоченной жизни на этом свете, здесь и сейчас. Большое внимание уделяется тесной взаимосвязи человека и коллектива, макрокосма вселенной и микрокосма личности, божеств и смертных, а также основанный на вере в эту связь идеал небесной и общественной гармонии, что вместе формировало синтетический эклектизм, становящийся характерной чертой восточного типа восприятия мира, который характеризуется как оптимистический.

¹ Дашковский П. К. Проблема реконструкции основных компонентов религиозной системы пазырыкцев Горного Алтая // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. Т. 1. – С. 178.

² Крадин Н. Н. Империя хунну. Владивосток: Дальнаука, 1996. – С. 36.

³ Филиппова И. В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским в скифское и гунно-сарматское время: автореф... канд. ист. наук: 07.00.01. Новосибирск, 2005. – С. 7.

⁴ Pulleyblank E., Chinese and Indo-European // Journal of the Royal Asiatic Society, 1966, № 1. – С. 9-39.

⁵ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М: Наука, 2001. – С. 37.

Как отмечают исследователи государственных образований кочевников на территории региона, такие как Н.Я. Бичурин¹, Г.П. Сосновский², П.К. Козлов³, С.И. Теплоухов⁴, С.И. Руденко⁵, А.В. Давыдова⁶, С.С. Миняев⁷, номады поддерживали с Китаем систему регулярных торговых, военных, дипломатических, брачных и торговых контактов. Г.Н. Потанин убедительно показал, что центральноазиатские народы находясь на периферии цивилизации Китая, в результате политических, торговых и религиозных связей, получали престижные предметы и религиозные идеи⁸. Согласно мнению, выраженному И. В. Филипповой⁹, значительным итогом воздействия земледельческой цивилизации Китая на своих соседей было то, что благодаря его влиянию, а скорее присутствию, кочевники впервые создали собственное государство.

При этом пытаясь на равных вести диалог с Китаем, номады должны были обеспечить себе идеологическое оправдание, которое бы уравнивало их с правителем Поднебесной. В религии и мифологии номадов и китайцев существовал структурный уровень, позволявший говорить друг с другом на языке понятных образов и символов. Среди них особое место заняли те, которые были связаны с наиболее древней мифологической концепцией, со-

¹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 92

² Сосновский Г. П. Нижне-Иволгинское городище // Проблемы истории докапиталистических обществ, 1934. № 7/8. – С. 156.

³ Козлов П. К. Дневники монголо-тибетской экспедиции 1923-1926. // Научное наследие. СПб: Наука, 2003. Т. 30. – С. 199

⁴ Теплоухов С. А. Раскопка кургана в горах Ноин-Ула // Краткие отчеты экспедиций по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П.К. Козлова. Л.: АН СССР, 1925. – С. 13.

⁵ Руденко С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.-Л.: АН СССР, 1962. С. 200.

⁶ Давыдова А. В., Шилов В. П. К вопросу о земледелии у гуннов // ВДИ, 1953. №2. С. 193.

⁷ Миняев С. С. К проблеме «ранних» и «поздних» памятников сюнну // Древние памятники Северной Азии и их охранные раскопки. Новосибирск: АН СССР, 1988. – С. 40.

⁸ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II–IV: Материалы этнографические. СПб., 1883. – С. 657.

⁹ Филиппова И. В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим материалам): автореф. ... канд. ист. наук: 07.00.01. Новосибирск, 2005. – С. 18.

гласно которой Небо заботилось о благосостоянии людей¹. Также распространялись и другие общественные ценности, характерные и ценимые как среди монголов, так и в Китае, среди которых были почитание предков, а также вера в «тотемистические мифы»².

Одной из первых на путь взаимодействия и взаимовлияния с культурой Китая стала культура народа хунну, которая в своей основе была очень традиционна и включала поклонение светилам, жертвы предкам, Небу, Земле. Вселенная хунну была наполнена духами природных и космических сил, тотемов, божеств-покровителей³. С эпохой становления государства у них связаны воинственность, господство культа силы и власти, восхваление предков и вождей⁴. Государство хунну в течение трех столетий успешно противостояло ханьскому Китаю и не могло не иметь государственной идеологии. В ней космос становился божеством, покровительствующим народу, а хунский шаньюй был объявлен сыном Неба⁵. В китайских хрониках шаньюя стали именовать «Поставленным Небом великим шаньюем» или «Небом и землей рожденным, солнцем и луной поставленным, великим шаньюем сюнну»⁶.

Вера в космическое божество (Небо) создавала у хунну ощущение избранности среди соседних кочевых племен и уравнивала права правителей хунну и китайских императоров. Также как и в Китае у хунну сферы их в мировоззрении были четко разграничены. У хунну, как подметил Л.Н. Гумилев, вера в Небо сосуществовала с верой в существование духов природы и пред-

¹ Овермаер Д. Л. Религии Китая // Религиозные традиции мира. М.: Крон Пресс, 1996. Т. II. – С. 411

² Племена Забайкалья и Северной Монголии. Всемирная история [Электронный ресурс] URL: <http://www.history-at-russia.ru/do-ne/plemena-zabajkalya-i-severnoj-mongolii.html> (дата обращения: 12.09. 2014)

³ Давыдова А. В. Об общественном строе хунну // Первобытная археология Сибири. Л, Наука, 1985. – С. 80.

⁴ Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье: погребальные памятники. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1976. – С. 173.

⁵ Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М.: Айрис Пресс, 2003. – С. 35.

⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы: Наука, 1998. Ч. 2. – С. 54.

ков¹. В ней вместе уживались, но бытовали в разных сферах, демонолатрия и культ Неба. Как доказывает П.С. Дашовский, с хунского времени формируется мифологическое объяснение легитимности власти правителя, избранного Небом и рожденного Землей для благоприятствования народу². Тот факт, что сакрализация касалась всего правящего клана, делает возможным проведение аналогии религиозности хунну с китайской религиозностью.

Элементы этой синтетической системы впоследствии прочно вошли в мировоззренческую систему всех кочевых сообществ региона Центральной Азии. Ее влияние испытали тюрки и монголы. Например, это ярко проявилось в истории ранних тюрков. У них зафиксировано бытование культа Тэнгри (Неба), который проявлялся в представлениях о небесном происхождении кагана, олицетворяющего божественно сотворенное государство³. Культ кагана у них проявлялся в почитании личности правителя, который, кроме этого, считался потомком волка, священного животного для многих народов Евразии. Вплоть до недавнего времени тюрки на значительной территории от Алтая до Северного Кавказа хранили легенды о Тэнгри. В этой вере некоторые исследователи видят сходство с поклонением Небу в Китае, где также как у тюрков собственное мировоззрение было увязано с принципами, находящимися в основе государства⁴.

Древнее монгольское население воспринимало мир и собственный образ, основываясь на похожих идеях. Племена сяньби, сменившие хунну в нач. II в., верили, что их вождь по имени Таньшихуай был сыном Неба. Он был рожден матерью, зачавшей от градинки. Многие монгольские племена, такие как тоба-вэй в IV в. и кидань в X в. захватывали власть на территории

¹ Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М: Айрис Пресс, 2003. – С. 105.

² Дашковский П. С. О сакрализации правителей государственных образований кочевников Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие). Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 2005. – С. 64.

³ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников – Комаров и К», 1993. – С. 76.

⁴ Бертронг Д. Мудрецы и бессмертные. Религии Китая // Религии мира. Минск: Белфакс, 1994. – С. 247.

Китая, что приводило к усилению активности в сфере обмена культурными продуктами и идеями. Как пишет исследователь киданей Г.Г. Пиков, их государственная религия испытывала влияние элементов, где присутствовала архаическая китайская мифология, даосизма, конфуцианства, китайского буддизма. Наиболее популярна среди киданей была идеологема Неба, чьим сыном считался император, который выполнял обязанности жреца и приносил Небу важные жертвы¹. Она имела монгольское происхождение, но очень сходные черты с культом Неба в Китае.

Эпоха Чингисхана, сопровождавшаяся завоеванием Китая, ярко продемонстрировала господство тенденции, в контексте которой развивалась религиозно-мифологическая мысль монголов, осмыслявших себя в системе параметров, сходных с китайской системой представлений о Небе, императоре, народе и человеке. Осуществляя государственное строительство, Чингисхан создал управленческую систему, согласно которой человек должен был повиноваться начальнику как элементу божественно установленной иерархической пирамиды, на вершине которой находился сам Чингисхан, управляющий Вселенной по велению Неба². Эта идеологема носила религиозно-напоминательный характер, так как божество в ней мыслилось не как бытийно-присутствующее, а, отстраненное от Земли, и всё внимание было обращено на народоводителя, который становился самодержцем³. В целом, государство Чингисхана имело фундамент, основанный на религиозной мифологии, имеющей очевидные параллели с китайским мировоззрением.

В дальнейшем, императоры династии Юань, потомки и преемники наследия Чингисхана, правящие Китаем, вынуждены были находить и актуализировать общие параметры религиозности, обрядов и обычаев монголов с китайским контекстом. Например, с 1267 г. монголы по приказу Хубилая нача-

¹ Пиков Г. Г. Религиозно-мифологические представления киданей // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). Новосибирск, 1998. Т. 1. – С. 180.

² Юрченко А. Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XV вв. СПб.: Евразия, 2006. – С. 10.

³ Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: КГУ, 1991. – С. 312.

ли отмечать Новый Год не осенью, а в конце зимы. Во время проведения церемонии они поклонялись императору как лицу, представляющему Небо. Характерно, что новации, воспринятые в результате взаимодействия с китайской культурой у «северных соседей» Китая, устойчиво сохранялись, однако в таких случаях происходило интенсивное взаимодействие, результатом которого было формирование новых культурных комплексов, которые носили самобытный, осмысляемый в контексте монгольских ценностей, характер¹. Таким примером была попытка юаньских императоров сделать тибетский буддизм государственной религией и распространить его среди монголов. Она на тот момент исторического продолжения не имела и закончилась вместе с ликвидацией власти Юань в Китае².

Период после развала Монгольской империи оказался связан со стремлением монгольских народов к возрождению национальной культуры и духовной жизни. Тем не менее, процессы идейного взаимодействия между ними и китайской культурой становились все более многообразными³. Особенно ярко это проявилось тогда, когда сам Китай оказался под властью маньчжурской династии, которая, попытавшись захватить территорию Монголии. Маньчжуры, используя традиционные технологии управления, применяемые в Китае, посчитали наиболее удобным средством социальной и политической регуляции свободных и мятежных племен религию, которая среди них считалась некитайской – тибетский буддизм. Несомненно, что в основе маньчжурского влияния на монголов находилась структура религиозно-миологического мировоззрения, имевшая сходные параметры двух уровней: бытового и государственного.

Проведя анализ технологий и алгоритмов маньчжурского идейного влияния на монголов, которое осуществлялось посредством распространения

¹ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. – С. 50.

² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М: Наука, 2001. – С. 8.

³ Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р.[и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. – С. 81.

тибетского буддизма, подотчетного маньчжурским властям, Й. Эльверског доказал, что в конце концов монголы восприняли идею Цинской империи как «высший апофеоз праведного правления». Анализ Эльверскога касается содержания и взаимосвязи базовых мифологем, занимавших умы монголов Внутренней Монголии накануне и в годы возникновения империи Цин: мифа о Чингисхане как трансляторе воли Неба и мифа о покровительстве буддийской Дхармы. Эльверског продемонстрировал, что маньчжуры трансформировали культ Чингисхана из трансцендентного источника власти в рядовой сезонный культ. Кроме этого, автор описал, как маньчжуры узурпировали обе концепции и стали выступать в роли носителей воли Неба и покровителей Дхармы, преобразовав их в «свою эксклюзивную собственность»¹.

Подтверждением идеи Эльверскога служат исследования К.М. Герасимовой, которая доказала, что созданная маньчжурами система управления была ориентирована на буддийскую иерархию, но она в свою очередь стремилась к союзу с государственной властью Китая, что происходило на практическом и бытовом уровне. К.М. Герасимова исследовала содержание религиозного мифотворчества маньчжур, которые распространяли о себе мифологию, в которой маньчжурское правительство представлялось в образе творца духовной культуры монгольских племен, так как имело отношение к распространению тибетского буддизма. Для Герасимовой здесь более очевидной представлялась другая связь заботы маньчжуров о развитии культуры монгольских народов. Она писала о ней, как о подавлении национальной независимости и духовном закабалении с помощью ламаистской церкви².

С точкой зрения Й. Эльверскога и К. Герасимовой не совпадает мнение тибетолога К. Коллмар-Пауленц, доказывающей, что Тибет занимал независимую как от Китая, так и от Монголии позицию, и, согласно этой позиции,

¹ Elverskog J. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. – P. 147.

² Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – С. 315.

монголы считались зависимым от тибетцев народом, который в лице Чингисхана обратился к тибетским учителям в поисках духовной защиты. До обращения в буддизм монголы описываются в образе «нецивилизованного» населения, после обращения они превращаются в «цивилизованных» людей, не склонных к насилию. Тибет и тибетская культура – это центр, а Монголия – культурная периферия, утверждают тибетские тексты. Однако и эта точка зрения не может отрицать факта материальной поддержки и использования тибетской религии со стороны Цинского правительства¹.

Несмотря на разницу в оценках, мнение исследователей едино в общем замечании о том, что именно поддержка со стороны маньчжурского государства позволила тибетскому буддизму закрепиться в качестве официально признаваемой народной и государственной религии монголов. Здесь важным становится анализ последствий такой формы распространения религии. Как подчеркивает Д. Кара, ее распространение приводило к изменению обрядовых практик монгольского населения, которые подвергались реструктуризации. В частности, был реструктуризован летний национальный праздник Надом, который, дополнившись культом Богдыхана, ставшего живым богом, сыном Неба, оказался посвящен реактуализации культа Неба². Кроме этого, в монгольской среде стала широко распространяться практика обожествления людей, считавшихся воплощениями различных божеств и перерожденцев. Эта практика не является распространенной в Индии, на родине буддизма, но в Китае, а также территориях, прилегающих к Китаю, она обычна. В итоге, к XVIII в. религиозность и этничность монголов, объективно находившихся под властью маньчжурского Китая, стала формироваться в рамках процессов взаимодействия с традицией тибетского буддизма гелугпа, который пользовался покровительством маньчжурских правителей.

¹ Коллмар-Пауленц К. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века // Свет Дхармы против тумана тьмы. – С. 86.

² Кара Д. Культура народов Востока. Книги монгольских кочевников. М.: Наука, 1972. – С. 35.

Подведем итоги параграфа:

1. Природные, геологические и геополитические условия территории расселения ранних монгольских племен способствовали тому, что начиная с периода первых цивилизаций, они стали поддерживать культурные и политические контакты с Китаем, результатом чего стало интенсивное взаимодействие и взаимовлияние, которое проявилось, как в материальной, так и в духовной сфере. Результатом этих процессов стало формирование сходных по структуре религиозно-мифологических систем, на бытовом уровне включающих мифы и культовые действия, связанные с почитанием предков и природных сил, на государственном уровне включающих почитание Неба, дающего мандат власти и обеспечивающем заботу о подданных.

2. Особенность процессов межкультурной коммуникации монголов с Китаем была в том, что Китай не стремился к навязыванию своей идеологии соседям, однако неизменно оказывал на них мифологизирующее воздействие. Это происходило потому, что монгольские кочевники, привлеченные ценностями китайской культуры и цивилизации, стремились к обретению китайских «благ цивилизации», а это, в конечном счете, приводило их к многочисленным заимствованиям, и последующему усилению идеологического и политического влияния Китая на монгольских территориях. Со своей стороны Китай интенсивно воспринимал достижения материальной культуры и духовные символы кочевых племен, которые впоследствии переосмысливал и представлял как имеющие китайское происхождение.

3. Эффективным способом распространения своего влияния в после-монгольский период в Китае стала поддержка так называемой «некитайской религии», под которой понималась буддийская конфессия. Она принималась монгольским населением в качестве инструмента формирования собственной некитайской идентичности, что должно было помочь в противостоянии китайскому влиянию. Однако вместе с принятием тибетского буддизма монголы восприняли и ряд идей, имевших китайское происхождение. Наиболее

значимыми среди них были идея поклонения Богдыхану, как выразителю воли Неба и практики деификации. В контексте процессов формирования и развития этнической идентичности монголоязычного населения на подконтрольных Китаю территориях, совокупное воздействие указанных факторов приводило к распространению этнического восприятия себя, как народа Будды, Чингисхана и Неба, что актуализировалось в культе Чингисхана, который приобретал общегосударственное значение.

2.3. Трансформации монгольской этнической идентичности на территории Монголии под влиянием советской культурно-идеологической политики

Наблюдающиеся в настоящее время угрозы социокультурной идентичности монгольского общества, вызванные распространением в стране на пороге XX - XXI вв. западных цивилизационных ценностей, для монгольской культуры схожи с последствиями перехода республики в прошлом веке на социалистический путь развития. Попробуем рассмотреть данный вопрос подробнее. С момента монгольской народной революции 1921 г. вплоть до демократических преобразований 1991 г. Монголия находилась в сфере влияния Советского Союза, который участвовал в разработке и реализации внешней и внутренней политики страны, оказывал материально-финансовую и военно-политическую помощь. При этом под воздействием советской идеологии фундаментально изменились принципы построения общественно-политических и торгово-экономических отношений вновь образованной Монгольской Народной Республики (МНР). Кардинальную ценностную трансформацию претерпели такие макросистемы, как культура и социум¹.

Октябрьская социалистическая революция в России в 1917 г. непосредственным образом повлияла на развитие внутривнутриполитической ситуации в Монголии. Под прямым воздействием октябрьских событий, при поддержке

¹ Базаров Б.В., Жабаева Л.Б. К проблеме суверенитета Монголии после революции 1921 года // Иркутский историко-экономический ежегодник. Иркутск, 2008. – С. 41.

большевиков и красноармейцев в Монголии поднялось освободительное движение, в результате которого страна обрела независимость от Китая¹. С первых дней существования новой монгольской власти ей была оказана все-сторонняя помощь со стороны руководства Советской России. Именно она первой признала независимый статус Монголии в июле 1921 г.² Через четыре месяца между странами подписано Соглашение об установлении дружественных отношений. В дальнейшем Советским Союзом были приняты широкомасштабные меры по укреплению обороноспособности, становлению и развитию медицины, науки, образования, транспортной инфраструктуры, агропромышленного комплекса, подготовке кадров различных специальностей для нужд социалистической Монголии³. Об особом внимании Москвы к молодому социалистическому государству свидетельствует, в частности, тот факт, что МНР стала первой страной, которой СССР оказал содействие в проведении масштабных геологоразведочных работ. Результатами данной деятельности стали открытие более полутысячи различных месторождений полезных ископаемых, организация водоснабжения населенных пунктов за счет подземных вод и изучения источников минеральных вод⁴.

Показательно, что к 1931 г. СССР занимает лидирующее место в импорте из Монголии скота и животноводческой продукции, и в свою очередь становится основным поставщиком товаров промышленного характера. Все крупные транспортные, промышленные и другие организации на первоначальном этапе являлись совместными советско-монгольскими предприятиями, а затем передавались в собственность МНР⁵. В целом существенно воз-

¹ Ганжуров В. Ц. Россия – Монголия (история, проблемы, современность). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 30

² Монголия и Россия: вечные соседи / Г. Пурэвсамбуу, Я. Индра. Улан-Батор: МОНЦА-МЭ, 2009. – С. 55.

³ Там же.

⁴ Кручкин Ю. Современная Монголия. Энциклопедический словарь. Улан-Батор: ХХК «Монхийн усэг», 2011. – С. 125.

⁵ Ганжуров В. Ц. Россия - Монголия (история, проблемы, современность). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 34.

росли масштабы общественного производства республики, которое наряду с традиционным животноводством включило такие новые отрасли, как промышленность, земледелие, строительство, транспорт, связь. Следует отметить, что широкое распространение в монгольском обществе симпатии к Советской России и социалистическим идеям было обусловлено не только привлекательностью их принципов, в частности, социального равенства, но и признанием позитивной роли Москвы в обретении Монголией государственности. В дальнейшем укреплению в республике позиций СССР (и соответственно его идеологии) способствовали победа советско-монгольских войск над Квантунской армией в 1939 г. на р. Халхин-Гол, разгром Красной Армией гитлеровской Германии и ее сателлитов в ходе Второй мировой войны, покорение космоса, иные крупные достижения, имеющие мировое значение.

Вполне закономерно, что в сложившихся условиях Монголия практически полностью переняла советскую модель государственного и социально-экономического устройства. В первую очередь была сформирована однопартийная система: руководящая роль в стране возложена на Монгольскую народно-революционную партию (МНРП), созданную в марте 1921 г. Под кураторством Кремля МНРП активно проводила «генеральную линию перехода страны от феодализма к социализму, минуя капитализм» во всех без исключения областях жизнедеятельности¹, в том числе и в социокультурной сфере. В то время пропаганда СССР отмечала, что «произошла подлинная культурная революция... Марксистско-ленинская идеология превратилась в основу духовной жизни трудящихся. Ныне монгольский народ трудится над завершением строительства социализма в стране»². Также публикации как союзных, так и монгольских изданий, содержали весьма распространенный тезис о том, что до 1921 г. в стране не было собственных научных, культурных и медицинских учреждений, а «опутанное религиозными предрассудками; ли-

¹ Баврин Е. П. Монгольская Народная Республика. Справочник / Е. П. Баврин. М.: Политиздат, 1981. – С. 34.

² Там же. – С. 3.

шенное политических прав и почти всякого доступа к образованию, население Монголии было почти полностью неграмотным». Тем не менее, после июльской революции «МНРП и народная власть организовали планомерное, широкое наступление на бескультурие и темноту, повели решительную борьбу с феодально-ламской и буржуазно-националистической идеологией»¹. Сразу после установления власти народного правительства в Монголии восстановлена типография, разрушенная китайскими войсками. На предприятии стали печататься бюллетень «МОНТА» (Монгольское телеграфное агентство) и газета «Уриа», которые играли огромную роль в пропаганде революционных задач новой власти среди широких масс простого народа². Уже в 1936 г. снят первый совместный фильм «Монгол хуу». Позже, в 60-х гг. XX в. при поддержке кинематографистов Советского Союза была создана киностудия «Монголкино». В традициях советской идеологии первые ленты посвящены героям революции 1921 г. и победе на р. Халхин-Гол. Кроме того, удалось реализовать проект по созданию и развитию в МНР государственного телевидения. Монгольские телевизионные работники прошли обучение и подготовку в учебных заведениях и телестудиях СССР, построен первый в стране телецентр. На начальном этапе монгольские телепередачи по форме и наполнению являлись калькой советских программ: содержали оптимистичные отчеты о работе партийных органов, росте экономических показателей, повышении благосостояния народа и т.п.³. Монгольская литература того периода насыщена произведениями, посвященными значению освобождения страны от китайской зависимости, советско-монгольской дружбе, Халхин-Гольским событиям и пр. Как, например, в стихотворениях Д. Нацагдоржа «Октябрь», С. Буяннэмэха «Монгольский интернационал», Ц. Дамдинсурэна «Партия»,

¹ Санжаасурэн Р., Жерносек И. Образование в Монгольской Народной Республике. Улан-Батор: Госиздат. МНР, 1978. – С. 9.

² Монголия и Россия: вечные соседи / Г. Пурэвсамбуу, Я. Индра. Улан-Батор: МОНЦА-МЭ, 2009. – С. 55.

³ Байгалмаа Ц. Сотрудничество монгольских и советских кинематографов. Первые шаги монгольского телевидения // Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. № 14. – С. 230.

Ц. Гайтав «Наш Ленин» и пр.¹. В целом во всех направлениях монгольского искусства идеологическое содержание выдвигается на первый план, бескомпромиссно внедряются принципы социалистического реализма.

Советским правительством наряду с обновлением общего культурного облика страны, преобразованиями в экономике и политике серьезное внимание уделялось оказанию помощи МНР в создании школьной сети для детей, ликвидации неграмотности взрослого населения, подготовке национальных кадров в сфере образования. Как отмечалось, «нужно было обучить грамоте трудящихся аратов, преодолеть многочисленные религиозные и бытовые предрассудки. Массовая неграмотность населения, оставшаяся в наследство от прошлого, явилась одним из серьезных препятствий на пути создания нового общества»². В дальнейшем благодаря поддержке СССР в Монголии построена эффективная система дошкольного, среднего и высшего образования, создана база для подготовки квалифицированного преподавательского состава собственными силами.

В контексте особых функций языка в процессе формирования этнокультуры³ нельзя не упомянуть о реализованной в Монголии при участии СССР реформе письменности. В мае 1941 г. в МНР вынесено постановление о ликвидации уйгурской письменности и замене ее кириллицей, в соответствии с которым на основе русского алфавита составлен новый алфавит из 35 букв. В дальнейшем переведены все учебники и значительная часть литературы; в 1947 г. принято решение, согласно которому все граждане в возрасте 16-40 лет, в особенности, партийные и ревсомольские работники, обязаны были владеть новым алфавитом; в 1950 г. делопроизводство в общественных

¹ Из монгольской поэзии XX века. М.: Художественная литература, 1981. – С. 64.

² Санжаасурэн Р., Жерносек И. Образование в Монгольской Народной Республике. Улан-Батор: Госиздат. МНР, 1978. – С. 25.

³ Абаева Л. Л. Язык культуры в контексте взаимоотношений России и Монголии // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2011. – № 3. – С. 102.

организациях и госучреждениях также перешло на новый формат¹. Как сообщалось, данная реорганизация «сыграла важную роль в развитии народного образования, в культурном подъеме страны, в ознакомлении трудящихся с успехами социалистического строительства и пропаганде социалистических преобразований в МНР»². Таким образом, Советским Союзом были созданы условия для долгосрочной трансляции и внедрения в социокультурное пространство Монголии установок и ориентиров идеологии социализма.

Следует отметить, что при этом (также как и в Советской России, а затем и СССР) «социалистическое строительство» в Монголии, в частности затронувшее сферы культуру и религии, не обошлось без перегибов и культурных конфликтов. Государство, используя творческие союзы, контролировало деятельность представителей искусства, которые полностью зависели от позиции МНРП³. Под лозунгами воинствующего атеизма организовывались гонения буддийского духовенства и верующих, разрушение монастырей и памятников культуры⁴. Прежние традиции и обычаи, идущие в разрез с новыми догмами, подвергались обструкции и преследовались. Подавлялись не отвечающие пропагандистским клише попытки поиска культурных констант монгольской этнической идентичности, в частности, путем возрождения старомонгольского языка и письменности, критиковалась и осуждалась эпоха Монгольской империи и Чингисхана⁵.

При этом официальная позиция СССР сводилась к мнению, что деятельность Чингисхана можно условно разделить на два основных периода. Так, на рубеже XII в. и XIII в. он выступил как талантливый государственный деятель и полководец, основавший монгольскую империю. Однако с 1211 г.

¹ Баабар. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. – С. 462

² Баврин Е. П. Монгольская Народная Республика. М.: Политиздат, 1981. – С. 31.

³ Дамдиндорж М. Культурная политика в России и Монголии в 20-90-е годы XX века (Сравнительный анализ): дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. М., 2003. – С. 34.

⁴ Баабар. История Монголии. Улан-Батор: NEPCO publishing, 2007. – С. 28.

⁵ Лузянин С. Г. Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Ближний Восток» (2004 – 2008 гг.). М.: АСТ: Восток - Запад, 2007. – С. 385

Чингисхан встал на путь внешней экспансии и захватнических войн. При этом в духе советской идеологии подчеркивалось, что завоевательная политика Чингисидов, отвечавшая лишь корыстным интересам монгольской феодальной верхушки, затормозила дальнейшее развитие самой Монголии¹.

В социалистической МНР под давлением Москвы пресекались попытки возрождения традиционных ценностей и исторической памяти, в частности, старомонгольского языка и письменности, культа Чингисхана и Великой Монгольской империи². В распространенности подобных взглядов среди этнически близких к монголам этносов, проживающих в СССР (бурят, тувинцев, калмыков), власти усматривали опасность для политического строя и территориальной целостности страны в случае усиления панмонголистских настроений. Эти формы и методы культурной политики вызывали скрытое, но устойчивое недовольство у монгольской общественности, впоследствии создавшее благоприятный фон для демократических преобразований в стране. Поэтому, вынужденно осознавая значимость Чингисхана для народа Монгольской Народной Республики (МНР), руководство Советского Союза воздержалось от односторонней критической позиции и признало его исторические заслуги, по крайней мере, в формировании монгольского государства.

Говоря в целом о советском влиянии, особо следует подчеркнуть, что внедрение в народное хозяйство МНР под руководством советских специалистов индустриальных методов привело не только к росту экономического развития, но и ввело в индивидуальное и коллективное сознание монгольского социума элементы оседлой культуры³. Последнее обстоятельство обусловило предпосылки к постепенной утрате в обществе ценностей традиционного кочевого скотоводства, которое, по сути, не ограничивалось исключитель-

¹ Монголия: 100 вопросов и 100 ответов. Справочник / Ч. Тумэндэлгэр, М. П. Макареев. М.: Политиздат, 1989. – С. 30.

² Лузянин С. Г. Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Ближний Восток» (2004 – 2008 гг.). М.: АСТ: Восток - Запад, 2007. – С. 385

³ Монголия: 100 вопросов и 100 ответов. Справочник / Ч. Тумэндэлгэр, М. П. Макареев. М.: Политиздат, 1989. – С. 103.

но пастбищным животноводством, а на протяжении веков являлось одним из фундаментов национальной идентичности монгол.

В дальнейшем изменения идеологической платформы СССР, обусловленные курсом на перестройку экономической и политической структуры, катализировали аналогичные процессы в Монголии. Как и во многих странах соцлагеря советская идеологическая риторика будет по инерции использоваться МНР даже в условиях усугубляющихся общественно-экономических противоречий, приведших в конечном итоге в начале 90-х гг. XX в. к отказу от социалистической модели политического развития¹. После отстранения от власти МНРП новое руководство Монголии решительно взяло курс на демократические преобразования в стране по американско-европейскому типу. При этом данные процессы повлекли за собой постепенное углубление социально-культурных противоречий, а именно к масштабной урбанизации, пропаганде культуры потребления, проявлениям вестернизации. Весьма характерно, что в новых условиях традиционные ценности кочевой цивилизации – нomaдизма стали еще менее привлекательными для молодежи Монголии, особенно городской. Однако демократизация общества, свобода слова и печати позволили открыто говорить о существующих проблемах в социокультурном пространстве, заявлять на международной арене о праве каждого этноса на сохранение самобытных национально-культурных традиций.

Итак, до 1990 г. Монголия развивалась в условиях жесткой административно-командной системы, созданной по советскому образцу, и поэтому ей были свойственны монополия правящей партии, преобладание авторитарных методов управления, ограничения свободы слова и печати, преследование инакомыслия². Как следствие, культурная составляющая Монголии также формировалась под доминирующим воздействием идеологических подходов

¹ Баабар. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. – С. 517.

² Грайворонский В. В. Реформы в социальной сфере современной Монголии. М.: Институт востоковедения РАН, 2007. – С. 3.

и принципов, сформированных в Советском Союзе. По сути, Монгольская Народная Республика являлась классической страной-реципиентом советской культурной политики, а СССР усиливал свое влияние на МНР, широко воздействуя на культуру народа, определяя его духовные и идеологические приоритеты¹. Таким образом, можно говорить о наблюдающейся в Монголии того периода частичной аккультурации. Также необходимо выделить активное внедрение марксистского атеизма, сопровождающееся агрессивной борьбой с ламаизмом и шаманизмом, на протяжении многих лет формировавшими духовно-культурные ценности и мировоззрение монголов.

Итоги параграфа:

1. На протяжении 70 лет – с момента обретения независимости в 1921 г. вплоть до демократических преобразований 1991 г. – культурное сознание Монголии находилось в жестких рамках идеологических подходов, диктуемых Советским Союзом. Следуя принципам марксистско-ленинского атеизма, в стране жестко пресекались любые формы проявлений религиозной жизни, подвергались преследованиям буддийское духовенство, верующие, последователи шаманизма. Изучение природы и особенностей трансформации социокультурного пространства Монголии в советский период приводит нас к выводу о дуалистическом характере развития монгольской культуры того времени: с одной стороны, модернизация духовно-нравственных ценностей, а с другой – угроза национально-культурной идентичности, утрата традиций кочевой цивилизации.

2. Трансформации социокультурной идентичности на территории Монголии под влиянием советской идеологии и в условиях процессов глобализации XXI вв., оказали существенное влияние на национальное самосознание монголов, привели к определенной утрате многовековых традиций и обычаев. Однако, несмотря на данные процессы, фундаментальные констан-

¹ Ганжуров В. Ц. Россия – Монголия (история, проблемы, современность). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 8.

ты кочевой цивилизации, в частности, периода Великой монгольской империи, по-прежнему являются основополагающими духовно-нравственными ориентирами для подавляющей массы монголов в настоящее время.

Выводы к II главе:

1. Монгольская этническая идентичность является результатом взаимодействия различных миров: охотников, кочевников и земледельцев. Она сложилась в результате процессов взаимодействия, которые проходили на стыке этно- и культурно-исторических ареалов, каждый из которых оказал влияние на религиозно-культурную ситуацию: 1) монголоязычный центральноазиатский; 2) тюркоязычный южносибирский; 3) тунгусоязычный южно- и восточносибирский. Кроме того, начиная с самых ранних этапов этногенеза мощное влияние оказывал китае- и тибетоязычный центральноазиатский ареал. Начиная с XVII в. вместе с притоком русскоязычного населения становится ощутимым влияние европейской культуры и идентичности.

2. Источники времени ранних цивилизаций позволяют проследить, как монгольская этническая идентичность в период ранних цивилизаций трансформировалась, конституировалась и расширяла сферу своего распространения. Если в начальной фазе развития этноса монголами называла себя лишь одна этническая группа, имевшая в своей основе тотемический миф, а также схожие антропологические и культурные характеристики со множеством родовых и племенных сообществ Центральной Азии, то впоследствии этот этноним стал обозначать всю монгольскую языковую общность, объединенную идеей Вечно Синего Неба, консолидирующую этносы вокруг политической идеи, где идея власти доминировала над религиозным и этническим мифами.

3. Одним из источников религиозных мифологем, направленных на конструирование монгольской этнической идентичности, является Китай, алгоритм воздействия которого предполагает, что он, не стремясь навязывать свою идеологию соседям, неизменно оказывает на них мифологизирующее влияние. Это происходило потому, что кочевники сами проявляли инициати-

ву и стремились к обретению «благ цивилизации», имеющих в Китае, что, в конечном счете, приводило к многочисленным заимствованиям. Наиболее известные мифологемы, повлиявшие на монгольскую этническую идентичность и имеющие параллели в китайской культуре, связаны с поклонением Небу и обожествлённому правителю. Альтернативным способом распространения китайских идей была практика поддержки ламаистской конфессии, которая принималась монголоязычным населением в контексте поиска этнической идентичности и попыток противостоять китайскому влиянию. Вместе с принятием ламаизма среди монголов был воспринят ряд идей, имеющих китайское происхождение. В первую очередь, идея поклонения Богдыхану, как представителю Неба, и практика деификации.

4. Третьим источником, влияющим на формирование монгольской этнической идентичности в период XVII-XX вв., было российское государство, которое в советский период стремилось к проведению модернизации монгольской культуры и системы духовно-нравственных ценностей, что имело обратную сторону в лице проблем, связанных с утратой национальной самобытности и этнической идентичности. Тем не менее, необходимо признать, что трансформации монгольской идентичности под влиянием советской идеологии оказали существенное влияние на национальное самосознание монголов, однако, несмотря на данные процессы, фундаментальные константы кочевой цивилизации, в частности, периода Великой монгольской империи, по-прежнему являются основополагающими духовно-нравственными ориентирами для подавляющей массы монголов в настоящее время.

Глава 3. Современные процессы влияния религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность

3.1. Современные процессы влияния религиозного мифотворчества на этническую идентичность в Монголии

Отличительной особенностью исторического периода кон. XX – нач. XXI вв. является фундаментальное изменение социально-экономической, культурной и духовной жизни человечества под влиянием глобализации. Зародившись на Западе, глобализационные процессы распространяют в мире ценности ведущего актора международной политики – США. В этой связи процесс глобализации можно условно рассматривать как «американизацию» мирового пространства, т.е. распространение не только американской модели экономики, но и принципов американской демократии и системы ценностей¹. Глобализационные процессы, первоначально обусловленные экономическими интересами, оказали существенное влияние на политическую, коммуникационную и культурную составляющие практически всех стран, включая государства Азиатско-Тихоокеанского региона.

С данной точки зрения интерес представляют изменения в Монголии, перешедшей от социалистической модели развития к политической системе, основанной на рыночных отношениях и демократических принципах². Отказ от советских принципов построения государства и стремление к созданию нового облика страны привели правящие круги Монголии к решению использовать опыт Запада, воспринимавшийся образцом демократического пути развития. При этом в отличие от восточно-европейских стран и некоторых бывших республик СССР процесс трансформации социально-политического строя в Монголии проходил мирно, без жесткого противоборства конфлик-

¹ Религия и глобализация на просторах Евразии / А. Малашенко, С. Филатов. М.: Неостром, 2005. – С. 8.

² Гольман М. И. Современная Монголия в оценках западных авторов. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. – С. 34.

тующих групп. Цементирующим фактором в обществе выступило осознание необходимости проведения реформ государства и экономики¹.

Ещё одним обстоятельством, повлиявшим на религиозную ситуацию в стране, стала стратегия, утверждающая в обществе принципы религиозного либерализма, который обеспечивается действиями государства и гарантируется конституцией, принятой 13 января 1992 г. Великим Народным хуралом. Статья 9 первой Конституции постсоветской Монголии закрепила, что «в Монголии государство уважает религию, а религия почитает государство», «не допускается, чтобы государственные органы занимались религиозной деятельностью, а церковь – политической», «отношения между государством и церковью регулируются законом». В статье 14 говорится о том, что «дискриминация человека по национальности, этническому происхождению, языку, цвету кожи, возрасту, полу, социальному происхождению и положению в обществе, имущественному состоянию, занимаемой должности, вероисповеданию, убеждению и образованию не допустима». Кроме того, пункт 15 статьи 16 определил в качестве одной из свобод граждан Монголии свободу «исповедовать и не исповедовать религию»². Таким образом, в постсоциалистический период в Монголии на законодательном уровне были закреплены свобода слова и вероисповедания, граждане получили возможность без ограничений выражать убеждения и взгляды, обратиться к вере.

Важной тенденцией, повлиявшей на состояние современной этносферы Монголии, стал коренной поворот в экономической политике Монголии, связанный с приватизацией, проведенной после 1991 г., который способствовал возрождению понятия «аратство»³. Судьба нomaдизма в современной Монголии – это судьба примерно 40 % населения страны, проживающего в сель-

¹ Lasaz G. Renewing of religions in Mongolia // Мир Центральной Азии Т. III. Культурология. Философия, Источниковедение: Материалы международной конференции. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. – С. 173.

² Там же.

³ Ганжуров В. Ц. Россия – Монголия (история, проблемы, современность). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – С. 8.

ской местности – худоне, судьба пастбищного животноводства, судьба уникальной кочевой культуры, которая, собственно, и определяет отличие Монголии от других стран мира. Номадизм в современной Монголии – это сложный, жизненно важный, рациональный способ производства животноводческой продукции, базирующийся пока большей частью на традиционных народных методах ведения кочевого хозяйства. Важно, что это очаг существования специфической кочевой материальной и духовной культуры, кочевого образа жизни, одна из основ национальной идентичности монголов.

Однако многие видят в пастбищном кочевом скотоводстве и кочевом образе жизни – анахронизм, реликт, отсталость, мешающие или сдерживающие экономическое развитие и модернизацию¹. В области социальных отношений проблема нomaдизма проявляется в углублении разрыва в уровне экономического и культурного развития между городами и худоном, в нерешенности социальных проблем аратов-животноводов, в том числе таких, как низкий уровень, рост безработицы, трудность в реализации продукции². Эти разнонаправленные тенденции, одна из которых ведет к возрождению традиционной религиозной и этнической культуры, а другая к масштабной урбанизации, пропаганде потребления, проявления вестернизации ведут к тому, что традиционные ценности кочевой цивилизации нomaдизма впервые за много лет стали обретать форму ценностей национальной культуры, но одновременно утратили привлекательность среди молодежи, особенно городской.

Фактором, определяющим магистральное направление развития современной культуры Монголии, является городское население, которое ориентировано на создание нового облика страны. Это стремление реализуется в ряде мер, реализуемых правящими кругами Монголии, и имеющими устремленность к ценностям западной культуры, которая воспринимается как обра-

¹ Гольман М. И. Об аратах и нomaдизме // Современная Монголия в оценках западных авторов. М.: ИВ РАН, 2009. – С. 69.

² Зимин О. И. Культура постсоветской Монголии в условиях глобализации // Известия ИГУ, 2012 № 2 (9), ч. 1. – С. 50.

зец демократического пути развития не только в экономике, но и в общественно-политической жизни¹. В этой сфере расширяется спектр культурно-гуманитарных и торгово-экономических связей с внешним миром, начинаются перемены в молодежной среде, в средствах массовой информации².

В данном контексте наиболее показательной можно считать ситуацию в образовательной сфере, находящейся в прямой корреляции с состоянием и развитием культурного пространства. Отличительной чертой преобразований в области среднего и высшего образования в постсоветской Монголии стала переориентация с советских стандартов на опыт стран Запада. С принятием в 1995 г. Закона «Об образовании» появилась возможность открытия частных учебных заведений с многопрофильными обучающими программами. На базе ведущих монгольских университетов при поддержке иностранных дипломатических миссий стали функционировать филиалы зарубежных ВУЗов и образовательных центров. Широко распространилась практика организации международных преподавательских и студенческих обменов³. Реформы в образовании Монголии, проведенные по западному типу, привели к его универсализации и интернационализации. Монгольские выпускники средних и высших учебных заведений постсоциалистического периода уверенно владеют английским языком, часть получили образование в престижных ВУЗах мира, прошли стажировку в иностранных учебных центрах⁴. Соответственно мировоззрение современной молодежи Монголии в основной массе сформировано под влиянием общемировых, западных ценностей.

Параллельно с открытием в Монголии зарубежных образовательных фондов в республике появились многочисленные религиозные организации небуддийской направленности, начавшие активную пропаганду своей идео-

¹ Цыбикдоржиев Д.В., Батоева Д.Б. Факторы успеха религиозного возрождения в Монголии // Экспертиза, 2014. (5) – С. 40.

² Амгалан Ж. Современная Монголия. Чита: Забайкал. гос. гум.-пед. ун-т, 2006. – С. 33.

³ Грайворонский В. В. Реформы в социальной сфере современной Монголии. М.: Институт востоковедения РАН, 2007. – С. 86.

⁴ Батаархуу Б. Мы стремимся внедрить кембриджский стандарт в нашу систему образования // Монголия сегодня. Улан-Батор, 2011. – № 49. – С. 3.

логии. Несмотря на исторически сложившееся доминирующее положение в стране буддизма, наблюдается тенденция усиления в духовной жизни монгольского общества позиций течений христианской направленности. В настоящее время в республике действует около 300 приходов, принадлежащих различным религиозным объединениям. Подавляющее большинство христианских миссий организовано мормонскими, адвентистскими, баптистскими, пресвитерианскими и евангелистскими общинами¹.

Представители указанных миссий проводят планомерную работу по вовлечению в свои ряды местного населения с использованием средств массовой информации, путем активной проповеднической и миссионерской деятельности. Для большей эффективности Библия и пропагандистская литература переведены на монгольский язык. В целях создания положительного имиджа в глазах общественности организуются многопрофильные обучающие курсы, проводятся акции в поддержку малоимущих.

Как сообщает масс-медиа, в 2010 г. в столице страны г. Улан-Батор на 350 действующих храмов приходилось 197, то есть почти 70% протестантских церкви, и только 63 буддийских, 7 шаманских, 3 исламских. При этом 91 христианский храм был открыт и действовал, не имея на то соответствующего разрешения, и не платил налогов². Одной из первых начала работу христианская организация «Ертонцийн эзнй чуулган», которая с 7 октября 1990 г. стала регулярно проводить собрания верующих. За короткий период времени она приобрела большую популярность и много последователей. За прошедший период почти во всех аймаках Монголии открылись её отделения. 19 декабря 1990 г. было организовано монгольское библейское общество (Монголын Библийн нийгэмлэг). Эта организация активно сотрудничает с

¹ Lasaz G. Renewing of religions in Mongolia // Мир Центральной Азии Т. III. Культурология. Философия, Источниковедение: Материалы международной конференции. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2002. – С. 176.

² Доржийн Сухбаатар. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс]. Улан-Батор, 2011. URL: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html>. (дата обращения: 15.01.2015)

христианскими организациями других стран. Одними из первых начали свою деятельность в Улан-Баторе следующие организации: «Үүрдийн гэгээ», «Шинэ амьдрал», «Гэрэлт ирээдүй», «Мөнхийн гэрэл», «Есүсийн гэрэл», «Мөнхийн гэгээ», «Антиох», «Шинэ апостолын сүм хийд» и т. д. Многие из них организовали отделения в аймачных центрах. К середине 1990-х гг., по неполным официальным сведениям, число их адептов превышало 4500 чел.

Появились церкви католиков, православных, англиканцев, апостольская, пресвитерианцев, баптистов, адвентистов, методистов, мормонов, Свидетелей Иеговы. Эти вероучения проникали из США, Японии, Южной Кореи, Германии, Англии и имеют свои отличительные черты. Однако в Монголии рассматривают, главным образом, утилитарную составляющую их деятельности. Так, по неофициальным данным, которыми пользуется Д. Сухбаатар, в современной Монголии более 40000 человек исповедуют религии зарубежного происхождения. Большую часть этих верующих составляет молодежь. Новообращенные христиане из монголов часто говорят, что ценности, преподносимые им миссионерами, просты и понятны, они переведены на монгольский язык, в противовес буддийской доктрине, записанной на непонятном тибетском языке. Однако имеется еще один секрет популярности христианских проповедников. Как правило, большое количество обращенных монголов привлечены материальными стимулами, кого-то увлекает бесплатное преподавание английского языка, кого-то – бесплатные раздачи еды и одежды. Кроме этого, распространена практика отправки монгольской молодежи на обучение за рубеж в институты богословия.

Наиболее успешными в проповедовании являются мормоны из Солт-Лейк-Сити, что в США. В основе их успеха лежит не только простота изложения, но и то, что сами проповедники научились говорить по-монгольски. Поэтому они находят последователей даже в самых отдаленных уголках страны. Еще более успешна телепроповедь, в Монголии имеется протестантский телеканал под названием «Eagle TV», который уже более 20 лет напря-

мую обращается к молодому поколению Монголии, призывая их оставить свои семьи и принять христианское учение¹.

За последние годы в количественном отношении они начинают занимать лидирующее положение. Динамика роста численности протестантских объединений позволяет говорить о росте их влияния среди монгольского населения. Их количество уже превысило количество буддийских организаций, если в 2007 г. насчитывалось 143 христианских объединений, то в 2009 г. было зарегистрировано 160 и около 60 находятся в стадии регистрации или действуют без регистрации. Представители объединений протестантской направленности, имеющие более 100 церквей, объединились в «Союз Евангелистов», их численность более 35 000 чел. Эти объединения находятся в прочной с экономической точки зрения позиции, они стабильно развиваются. Христианские объединения открывают свои филиалы в сельской местности, ориентируясь на самые широкие слои населения, они проводят очень интенсивную работу по привлечению новых членов.

Согласно оценкам исследователей, наиболее скромных успехов достигла в своей проповеди православная церковь, которая остается практически незамечаемой не только монгольским, но и местнорусским населением, достигающим в Монголии почти 3200 человек². Сама Церковь участвует в реализации программы, называемой «Русский мир»³, и понимает себя инструментом «возрождения Православия в Монголии», а русскоязычных прихожан классифицирует как хранителей «русских православных традиций». Однако на практике большинство местнорусских предпочитают обращаться в дацаны, либо к шаманам, и таким образом, Церковь приходит к мнению, что они лишены духовных ориентиров. По наблюдениям А. Михалёва, они скорее

¹ Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор, 2014. – С. 72.

² Сундужева Д. Б. Русские старожилы Забайкалья в культурном пространстве Монголии: историографический аспект // Вестник ЗабГУ, 2012. № 10 (89). – С. 98.

³ Михалев А. В. Миграций религий: три сценария христианизации современной Монголии. – С. 102.

есть продукт адаптации к совместной жизни в монгольской среде, в котором не фиксируется стремления к переезду в Россию¹.

Помимо христианских течений появились объединения других религий. Например, в 1992 г. начали свою деятельность «Монголын Ананда Марга нийгэмлэг», «Монгол оюутны Ананда Марга холбоо», в мае 1993 г. – «Монгольское общество Бахаи», в 1996 г. – мунисты. Также открылось несколько храмов-центров Шри Чинмой и йоги.

Массированное проповедование западных религиозных ценностей идет в Монголии на фоне того, что многие граждане не видят результатов реальной поддержки со стороны правительства традиционной буддийской сангхи. Например, в стране нет ни одного буддийского телеканала, газеты или журнала. Население обеспокоено тем, что, несмотря на публичное присутствие официальных лиц страны на наиболее значимых буддистских мероприятиях, тем не менее, государство, ссылаясь на Конституцию, воздерживается от привилегированной поддержки ламаизма, ограничиваясь нормативно-правовыми паллиативами. Все что могут делать ламы в условиях современного религиозного пространства, ограниченного рамками законодательства, – это заниматься переводами буддийских сутр и книг. По сути, это означает, что граждане Монголии, воспринимая буддизм как традиционную религию, обеспечивающую сохранение национальных ценностей и нуждающуюся в поддержке со стороны государства, тем не менее, опасаются христианизации, с которой связывают утрату национальных ценностей по образцу того, как это произошло в Южной Корее и Филиппинах.

В результате в ряды указанных общин вступило более ста тысяч граждан Монголии², это означает, что нетрадиционные для Монголии религии начали существенно влиять на духовные, культурные, общественные и этно-

¹ Михалев А. В. «Русский квартал» Улан-Батора: коллективная память и классификационные практики // Вестник Евразии, 2008. № 2. – С.25.

² Трубач А. Православие в Монголии на современном этапе [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – М., 2009. – Режим доступа: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=447>. Загл. с экрана.

политические процессы в стране, что вызывает определённую обеспокоенность традиционно настроенных кругов общества. Их особое беспокойство вызывает активное вовлечение монголов в эти объединения и быстрое расширение их численности. Многие уверены, что исповедание иных, чем буддийские, религиозных ценностей, ведет человека к отказу от традиционной этничности. Критики, такие как Д. Сухбаатар, обращают внимание на то, что финансовая деятельность многих организаций находится вне поля зрения правоохранительных органов, а закон «Об отношениях государства и монастырей» не касается реальной действительности¹.

В ответ в среде верующей интеллигенции возникло движение, направленное на сохранение своей, аутентичной традициям этноса, религиозности. Это определило отношение монголов к процессам возрождения традиционной религии, которая среди номад распространяется в формах – шаманизма, буддизма и ислама, который исповедуется монгольскими казахами. Первое, на что были направлены усилия тех, кто стремился к возрождению страны, были попытки организовать религиозную составляющую культуры. Шаманизм возрождается среди монгольских этнических групп, таких как халхасцы, дархаты, дурбэты, буряты, урянхайцы. Шаманы и шаманки, имеющие наследственные корни, по просьбам населения исполняют обряды, распространенным среди которых являются обряды, связанные с культом овоо (обо), – обычаем, свойственным шаманизму, но позднее инкорпорированным в буддизм, который также принимается на кочевьях². Шаманизм возрождается, как неотъемлемая часть монгольского мировоззрения и культуры, как в сельской глубинке, так и в рамках пространства современных городов. В настоящее время, по неофициальным данным, насчитывается более 600 шама-

¹ Доржийн Сухбаатар. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс]. Улан-Батор, 2011. URL: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html>. (дата обращения: 15.01.2015)

² Lasaz G. Renewing of religions in Mongolia // Мир Центральной Азии Т. III. Культурология. Философия, Источниковедение: Материалы международной конференции. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. – С. 173.

нов и шаманок. Некоторая часть шаманов работает официально, зарегистрировавшись в министерстве юстиции Монголии, но большая часть действует в частном порядке, не объединяясь между собой. В настоящее время зарегистрировано 6 шаманских объединений (организаций). Эти организации представляют собой объединения шаманов, связанные между собой по линии родства или по территориальному признаку¹. Так, например, шаманский центр “Бөөгийн тэнгрийн сүлдэр холбоо” объединяет шаманов и шаманок, выходцев из Восточного аймака (Дорнод аймак)².

Деятельность шаманов и шаманок не ограничивается только обрядовой сферой, совершением магических шаманских обрядов и ритуалов, они стали играть значительную роль в жизни общества и государства. Интерес представляет деятельность зарегистрированного в 2009 г. шаманского центра «Хар цагаан сүлдэний мөргөлийн өргөө», возглавляемого шаманом Бямбадоржем, выходцем из Кобдосского аймака, называемого Государственным шаманом-заарином (Төрийн заарин бөө). Этот титул он получил за совершение государственного обряда почитания горы Бурхан Халдун³. Шаманы стали активно сотрудничать между собой, устанавливать отношения с шаманами из других стран, большинство из них открыто для общения. Значительно увеличилось число последователей шаманизма, обращающихся к шаманам по личным нуждам, количество участников обрядов почитания обо. Следует отметить отход части монгольского населения от буддизма к шаманизму, чего не наблюдалось ранее. В Республике стали регулярно проводиться международные научные и научно-практические конференции и семинары с участием и учёных, и практикующих шаманов. Все эти новые черты современного монгольского шаманизма являются инновационными тенденциями, и

¹ Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С. Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. – С. 89.

² Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор, 2014. С. 72.

³ Бямбадорж Д. Мөнх тэнгэрийн шашин, бөө мөргөл. УБ., 2008. – С. 3.

они свидетельствуют о формировании нового для Монголии явления, которое можно назвать городским шаманизмом.

Буддизм в течение 90-х гг. имел распространение среди халхасцев. Возрождение традиционной обрядности среди них не сопровождалось особыми проблемами. Большинство молодых людей обучались молитвам от старейшин, живущих и практикующих монахов. Многие верующие доставали из тайников буддийские сутры и передавали их новым монастырям. Многие книги были также присланы из буддийских стран¹. После 1990 г. в стране появились политические и общественные организации монголов, нацеленных на реализацию принципа свободы вероисповедания. Наибольшую известность среди них приобрел Союз верующих Монголии, имеющий целью возрождение и строительство буддийских монастырей, а также организацию их доступного посещения верующими².

Влияние ислама в годы советской власти было не ощутимо, но в современности эта религия приобрела статус этнической среди казахского населения Баян-Ульгийского аймака, Дархана, Эрдэнэта, Улан-Батора, где действует общество мусульман Монголии. В рамках активности мусульманских организаций верующие проходят курсы по знакомству с основами ислама, участвуют в строительстве мечетей и школ, подготовке священнослужителей, организации взаимодействия с зарубежными центрами ислама³.

Необходимость сохранения духовного потенциала страны вызывает обеспокоенность не только среди широких слоев монгольской верующей общественности, но и в руководстве страны, которое предпринимет ряд мер, направленных на популяризацию национальных культурно-исторических ценностей. Столкнувшись с необходимостью поиска ответов на вызовы глобализации, связанные с сохранением социокультурной идентичности, совре-

¹ Там же.

² Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор, 2014. – С. 67.

³ Батырбек Х. Монгол дахь Ислам шашны дахин сэргэлт, оноогийн байдал // Философии, шашин судлал. 2007. № 277 (38). – С. 116

менная Монголия обратилась к историческому опыту и традиционным символам национальной государственности. Центральное место в новой политической доктрине занял национализм, выступающей в образе чествования монгольских традиций на государственном уровне¹. Так, 1995 г. вышло официальное правительственное решение Президента о почитании согласно древней монгольской традиции 4 горных вершин – Богдо-хан, Хайрхан уул, Хан Хэнтий (Бурхан Халдун) уул, Отгонтэнгэр уул. Позднее к почитанию этих гор прибавили почитание Дарьгангын Алтан-Овоо². В 2002 г. подписан президентский указ о признании музыкального инструмента «Морин хуур» особо ценным и почитаемым объектом культурного наследия страны³. В 2008 г. лидер республики Н. Энхбаяр возглавил церемонию освящения полотна с изображением бога «Очирваань», являющегося покровителем монгольского народа⁴. В 2015 г. в парламенте страны началось обсуждение о замене кириллицы на старомонгольский алфавит⁵. Данные инициативы свидетельствуют о внимании официальных кругов Монголии к проблеме укрепления самосознания монгольского народа в условиях изменения политико-экономической ситуации.

В первую очередь указанными обстоятельствами обусловлено возрождение культов Чингисхана и Великой Монгольской империи, обращение к мета-научному учению тэнгэрианства (тэнгэризма), сохранившемуся в годы буддийской теократии и социалистической идеологии. В последнее время

¹ Замогильный С. И., Ставропольский Ю. В. Социологический дискурс о монгольской этнокультурной идентичности. [Электронный ресурс] URL: [download/rio/j2014-2/21.doc](http://download.ria.ru/j2014-2/21.doc) (дата обращения 14.01.2015).

² Правящие круги Монголии провели официальную церемонию почитания священной горы Богдо-уул [Электронный ресурс]. М., 2004. URL: http://www.religare.ru/2_10685.html. (04. 12. 2014)

³ Альтман А. По указу президента Монголии, в стране будут почитать национальный музыкальный инструмент «морин хуур» [Электронный ресурс]. Улан-Батор, 2002. URL: <http://ria.ru/society/20020215/72902.html>. (23.12. 2014)

⁴ Цогзолмаа Д. Освящение покровителя Монголии – бога «Очирваань» // Новости Монголии. Улан-Батор, 2008. – № 22. – С. 9.

⁵ «Старомонгольская» письменность в Монголии потеснит кириллицу [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baikal-daily.ru/news/16/113452/> (дата обращения: 06.02.2015)

идеи тэнгэрианства завоевывают все большую симпатию, т.к. на примере достижений Чингисхана убедительно доказывается исключительность монгольской нации, находящейся под покровительством Тенгри – «Божественного Неба». В настоящее время в Монголии пропагандой идей тэнгэрианства занимаются «Монголын хаант философ академ» («Академия философии монгольских ханов») и «Монголын суу ухаан академ - Манукол» («Академия гениального сознания монголов - Манукол»). Особой популярностью пользуются лекции ректора «Манукол» Зулаагийн Бат-Одгон, утверждающей, что монголы в древности могли самостоятельно обращаться и получать знания и помощь от Великого Синего Неба, т.е. отсутствовала необходимость в посредниках – монахах. Таким образом, подвергается сомнению целесообразность обращения к духовным служителям «нетэнгристских» верований.

Генеральный секретарь Международной ассоциации монголоведения Ш. Бира публично доказывает, что тэнгэризм является основой монгольской государственности. Согласно его убеждениям, формирование идеи единого верховного божества в лице Тенгри в XIII в. было связано с утверждением единохаганства, представлявшего собой шаманский культ «небесной силы», чем обосновывается правомерность единодержавия в лице Чингис-хагана, объединившего разрозненные монгольские владения в единое государство¹.

Апологеты тэнгэрианства убеждены, что экстраполяция знания «Тенгри» позволит монгольскому обществу отвергнуть чуждые по духу христианство и буддизм, обрести стабильность и гармонию, тем самым способствуя укреплению основ государства, повышению международного авторитета страны. Олицетворением данного культа на территории современной Монголии стал образ Чингисхана, который является стержневым символом, архетипом новой монгольской государственности². Например, с 1991 г. на денеж-

¹ Тэнгэризм ба монголчууд/ эмхэтгэгч Б. Галаарид // Л. Дашням. Улаанбаатар: «Цалиг» хэвлэлийн газар, 2011. – С. 8.

² Зул Б. Х. Орхон Монголы нового поколения сделали своим айдентити Чингисхана // Монголия сегодня. 2012. 09 сент. – С. 7.

ных купюрах госбанка Монголии начали размещать изображение Чингисхана, в 2002 г. парламентом по инициативе президента страны учрежден орден Чингисхана¹. В 2005 г. в честь Чингисхана переименован столичный аэропорт; в 2006 г. в рамках торжеств, приуроченных к 800-летию со дня основания Великой Монгольской империи, в фасадной части здания правительства установлен мемориальный комплекс Чингисхана²; изображение великого хана украсило не только юбилейную медаль «Их Монгол Улс байгуулагдсаны 800 жилийн ой»³, но и гору Богдо Уул рядом с Улан-Батором⁴; в 2008 г. в 53 километрах к востоку от Улан-Батора состоялось открытие крупнейшей в мире 40-метровой конной статуи Чингисхана⁵; в ноябре 2012 г. Великий Государственный хурал внес изменения в законодательство, преобразовав День рождения Чингисхана, отмечаемого 14 ноября, в День великого Чингисхана, празднование которого теперь будет проходить каждый год в первый день первого дня зимы по Лунному календарю⁶. Историческое наследие Чингисхана представляет интерес для научного сообщества Монголии. В частности, в 2012 г. в монгольской столице состоялась конференция «Антропологические исследования современной Монголии», в ходе которой обсуждался вопрос поклонения Чингисхану⁷; в рамках празднования Дня великого Чингисхана в Улан-Баторе в 2012 г. прошел международный форум «Чингисхан и

¹ Болд Б., Мишигбаатар Ж. Монгол торийн одон медалийн туух (1913-2008). Улаанбаатар: «ADMON», 2008. – С. 84.

² Ulaanbaatar. The capital of Mongolia. Ulaanbaatar: publ. by Tourism department, mayor's office of Ulaanbaatar city, 2009. – С. 5.

³ Болд Б., Мишигбаатар Ж. Монгол торийн одон медалийн туух (1913 – 2008). Улаанбаатар: ADMON, 2008. – С. 88.

⁴ Амгалан Ж. Современная Монголия: Учебно-справочное пособие. Чита: ЗабГГПУ, 2006. – С. 120.

⁵ Ulaanbaatar. The capital of Mongolia. Ulaanbaatar: publ. by Tourism department, mayor's office of Ulaanbaatar city, 2009. – С. 12.

⁶ Ян А. День рождения Чингисхана отметят по всему миру // Монголия сегодня. 2012. 12 нояб. – С. 1.

⁷ Зул Б. Х. Орхон: «Монголы нового поколения сделали своим айдеити Чингисхана» // Монголия сегодня. 2012. 09 сент. – С. 7.

глобализация»¹. Данные события подтверждают тезис о признании монголами Чингисхана в качестве «отца нации», национального героя, что является ключевым фактором в самосознании монгольского этноса.

Представляют интерес взгляды на роль и место Чингисхана в мировой истории научных и общественных кругов США и их партнеров из Европейского Союза, получивших возможность открыть для себя обновленную Монголию демократического типа. Превалирующей позицией научно-исторических кругов стран Запада стало признание превращения в Монголии культа Чингисхана в государственную идеологию. Тот факт, что в декабре 1995 г. газета «Вашингтон пост», а в 2000 г. журнал «Таймс» объявляли Чингисхана «человеком тысячелетия» свидетельствует о восприятии на Западе образа Чингисхана преимущественно в позитивном ключе, в качестве талантливой полководца и выдающегося деятеля, а не как безжалостного завоевателя и варвара. Характерно, что подобная точка зрения получила распространение в Соединенных Штатах, Канаде и Великобритании, т.е. в странах, которые избежали участи монгольских походов². Способность рассматриваемой личности влиять на сознание современных монголов связывается с тем, что Чингисхан являлся конкретным человеком, а его индивидуальные черты близки особенностям характера, присущим монгольской нации, т.к. кочевые традиции пасторализма сохранились и по-прежнему почитаются в современном монгольском обществе³. Так, на данный момент сельское население республики составляет примерно 40%, и нынешние араты, несмотря

¹ Баярмаа Б. Прошел интересный международный научный форум, посвященный теме «Чингисхан и глобализация» // Монголия сегодня. 2012. 02 дек. – С. 7.

² Гольман М. И. Современная Монголия в оценках западных авторов. М.: ИВ РАН, 2009. – С. 90.

³ Легранд Ж. Воздействует ли образ Чингисхана на современную монгольскую действительность? // Mongolica. An international annual of mongol studies. A special issue containing the papers of the 9th International congress of mongolists convened under the patronage of N. Enkhbayar, president of Mongolia (8-12 August, 2006), Ulaanbaatar: «Mongol sudlal» publication, 2009. Vol. 22 (43). – С. 243.

на масштабную урбанизацию, стараются сохранить этнокультурный уклад и обычаи номадизма, прошедшие сквозь века¹.

Важно, что культ Чингисхана в современной Монголии не приобрел для негосударственных структур табуированного статуса, несмотря на то, что в октябре 2006 г. парламент Монголии рассматривал законопроект, призванный урегулировать порядок использования имени Чингисхана в политических и коммерческих целях. В частности, предлагалось наделить правительство страны полномочиями по выдаче соответствующих разрешений². В новых условиях рыночных отношений образ легендарного полководца стал активно эксплуатироваться монгольскими предпринимателями, т.к. являлся наиболее узнаваемым во всем мире и привлек достаточное количество зарубежных потребителей различных в первую очередь туристических услуг. К примеру, в настоящее время распространены алкогольные напитки марки «Чингис», открыты ресторан «Chinggis beer club» и ночной клуб «Grand khan irish pub», действуют турфирма «Great Genghis tours expeditions», турбазы «Чингис гольф» и «Чингисийн хур», функционирует фешенебельный гостиничный комплекс «Чингисхан»³. Широкую популярность приобрела подарочная продукция (от значков до ковров) с изображением Сотрясателя Вселенной, реализуемая в многочисленных сувенирных лавках Улан-Батора.

Тем не менее, помимо функций государствообразующей иконы и товарного бренда, культ Чингисхана в первую очередь является уникальным явлением, на протяжении длительного времени консолидирующим монгольский этнос, формирующим его самосознание и определяющим процесс самоидентификацию. Данное обстоятельство особенно актуализировано в условиях протекающих в стране глобализационных процессов, приведших к оп-

¹ Бадараев Д. Д. Особенности и тенденции развития социальной структуры современного монгольского общества // Олон улс судлал. Улаанбаатар, 2010. № 1,2. – С. 89.

² Болдохонов К. За разумное использование имени Чингисхана [Электронный ресурс] // Открытый мир Азия: [сайт]. [2006]. URL: http://www.owasia.ru/search_details+M5dd2feebbeb.html (дата обращения: 04.12.2012).

³ Кручкин Ю. Современная Монголия. Энциклопедический словарь. Улан-Батор: ХХК «Монхийн усэг», 2011. – С. 186.

ределенной вестернизации культурно-религиозного пространства постсоциалистической Монголии¹. Чингисхан всегда являлся для монголов ценностным ориентиром этнической идентичности, олицетворением монгольской гордости и величия. В тяжелые времена экономического кризиса на рубеже столетий, возрождение культа Чингисхана позволило избежать серьезных потрясений в социокультурном пространстве страны. Можно сказать, что он опять стоял у истоков рождения нового монгольского государства.

Таким образом, резюмируя изложенное, можно прийти к выводу о том, что рост популярности тенгризма в современной Монголии во многом обусловлен поиском национальной идеи, общегосударственной идеологии, способной консолидировать монгольское общество. Чингисхан как предмет национальной гордости монгольского народа олицетворяет историческое величие монгольской государственности. В постсоветский период в условиях глобализации его роль как символа этнокультурной идентичности монголов существенно возросла, приобретя культовый характер.

Это обусловлено следующим причинами: во-первых, Чингисхан практически вне зависимости от существующего в стране политического строя в той или иной степени постоянно являлся важнейшим элементом исторической памяти монгольского народа, выступая в качестве центрального ориентира этнической идентификации; во-вторых, реформы социально-политической системы в Монголии в 90-х гг. XX века, последующие процессы глобализации повлекли определенные изменения социокультурного пространства страны, тем самым актуализировали проблему поиска узловых символов национального самосознания и вполне закономерно катализировали возрождение культа Чингисхана; в-третьих, масштабное возвеличивание и идеализация образа Чингисхана в Монголии обусловили всплеск интереса к

¹ Васильев Г. Г. Динамично развивающаяся глобализация и ее влияние на национально-культурные особенности Монголии // Современная мировая политика: проекции из Азии – материалы VI Конвента РАМИ «Россия и мир после мирового финансового кризиса: новые вызовы, новые возможности», Чита – Москва: Чит. ун-т, 2010. – С. 210.

нему за рубежом, особенно, в странах с монгольским населением, также воспринимающим легендарного полководца в качестве великого предка.

В тесном взаимодействии с официальным культом Чингисхана, акцентирующемся на идее Вечно Синего Неба, находится буддизм, также претендующий на особые отношения с властью, и также подкрепляющий свои претензии апелляциями к прошлому народа. Сегодня в Монголии президент посещает все значимые буддийские ритуалы. Все буддийские церемонии в Монголии согласно указу президента проводятся на горе Богдо-хан, находящейся недалеко от г.Улан-Батор, или горе Бурхан-Халдун, находящейся в Хэнтийском аймаке. Таким образом, государство поддерживает буддизм, по сути, обретающий неофициальный статус государственной религии. В свою очередь буддизм играет важную роль в конструировании постсоциалистической этнической идентичности и является одним из элементов проекта строительства монгольской идентичности. При этом монгольский буддизм связан не только с локальным процессом возрождения буддизма, но и встраивается в широкий буддийский контекст, который связывает монгольскую конфессию, тибетскую диаспору и буддийские организации Запада¹.

В новой Монголии реализуется несколько проектов, направленных на формирование особого буддийского пространства культуры. Наиболее заметной является реализация программы реставрации дацанов и строительства теологических центров. В 1990 – 2005 гг. в республике были восстановлены более 160 храмов и монастырей, при которых находилось более 2 тыс. лам. Появились женские монастыри. Одним из важнейших и знаменательных событий в политической, культурной и религиозной жизни страны в начале и середине 1990-х гг. стало общенациональное движение за воссоздание буддийской святыни монголов – 26-метровой статуи божества Мэгжиджанрайсэг, развернутое по инициативе первого президента П. Очирбата.

¹ Коллмар-Пауленц К. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века // Свет Дхармы против тумана тьмы. – С. 87.

Вторым значимым проектом является программа по расширению контактов буддийской сангхи Монголии с зарубежными единоверцами, в том числе в рамках Всемирного братства буддистов, Азиатской буддийской конференции за мир, Международного буддийского конгресса и пр. Большое значение для верующих имели визиты Его Святейшества Далай-лама XIV, который несколько раз побывал в Монголии и, выступая публично, рассказывал о ценностях буддийского учения – Дхармы. Кроме этого, приезжали многие другие буддийские авторитеты, такие как Богдо-гэгэн IX Джебцзундамба, Сопа Ринпоче, Панчен Отрул Ринпоче, Жадо Ринпоче, Сакья Тризин Ринпоче, Ризон Ринпоче, Чоден Ринпоче, Денма Лочен Ринпоче, которые выступали перед верующими и давали много учений, лунгов и т.д. Для национального самосознания верующих важно также и то, что в эти годы после периоды двадцатилетних препятствий монгольское гражданство получил Богдо-гэгэн IX Джебцзундамба в конце прошлого года. Верующие монголы теперь знают, что у монголов есть глава буддийской церкви¹.

В рамках подхода, определяющего целенаправленное формирование и распространение буддийских ценностей, каждое событие может стать знаковым. Так, в начале 2015 г. в Кобдосском аймаке Монголии было обнаружено нетленное тело неизвестного ламы, которое по степени сохранности очень напоминало нетленное тело хамбо-ламы Итигилова из Бурятии. Тело сразу было доставлено в Улан-Батор, а монгольские СМИ обрушили на читателя поток версий, связанных с объяснением того, кем может являться найденный лама. Одной из наиболее распространенных гипотез стала версия о том, что найденный лама является учителем хамбо-ламы Итигилова, что представляется маловероятным, так как Бурятия и Кобдосский аймак не соприкасаются границами и хамбо-лама Итигилов не контактировал ни с кем из живших на этих территориях. Однако другая версия, еще более фантастична. Согласно

¹ Доржийн С. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс]. Улан-Батор, 2011. URL: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html>. (дата обращения: 15.01.2015)

этому предположению, найденное тело принадлежит Богдо-Гэсэру. Принимая его на веру, многие монголы не только актуализируют вечную мифологию о предке-герое, но и принимают в качестве истинного убеждение в том, что Гэсэр при жизни практиковал буддийские практики, позволившие ему явить свое тело в третьем тысячелетии новой эры¹.

Широкое распространение двух религий, признаваемых большинством населения в качестве традиционных, приводит к тому, что одной из основных особенностей духовной жизни населения Монголии является религиозный синкретизм, т.е. параллельное следование канонам буддийской школы и соблюдение шаманских ритуалов. Такое положение вещей во многом объясняется историческими процессами взаимопроникновения указанных учений. Так, в юаньский период Монгольской империи традиционная монгольская идеология тенгризма подверглась большим изменениям под воздействием буддийской религиозной и политической философии. В сравнении с другими религиями и идеологиями, известными монгольским ханам в то время, буддизм предложил им форму универсализма, которая, благодаря ее наднациональной и космополитической природе, была далеко более созвучной потребностям правления мировой империи². В отличие от тенгризма, буддийская модель монарха как Чакравартина упрочила его, служа в качестве новой передовой парадигмы для подражания, моления и, наконец, обожествления монгольских ханов в их попытках оправдать и узаконить свое мировое господство. Если тенгризм узаконивал всемирные завоевания монголов, то буддизм в форме тибетского ламаизма почитался с целью освящения мирового господства малочисленных элит монголов над всем миром. Следует отметить, что наблюдающийся в Монголии синкретизм не создает и не обостряет

¹ Выдвигаются версии о личности найденного в Монголии нетленного тела ламы [Электронный ресурс] URL: http://www.baikal-daily.ru/news/16/115325/?sphrase_id=2988081 (дата обращения: 06.02.2015 г.)

² Обычаи монгольского народа // Л. Г. Скородумова. Улаанбаатар: МОНЦАМЭ, 2009. – С. 34.

межконфессиональные и межнациональные противоречия, гармонично вписавшись в жизнеустройство современного монгольского социума¹.

Таким образом, не претендуя на исчерпывающую сводку материалов о современном этнорелигиозном и буддийском мифотворчестве, распространенном среди монголов, необходимо отметить, что данная сфера является одной из составляющих религиозности этого этноса и что она, наряду с традиционной и устоявшейся мифологией и догматикой, формирует этносферу Монголии. Вместе с этим современный пласт религиозности и мифотворчества здесь представляется наиболее важным, так как именно он создает возможность личного участия в конструировании «традиций» «религиозного прошлого» и «религиозного настоящего». Из этого вытекает замечание, сделанное Е. А. Строгановой, которая полагает, что в современном обществе наличествует ряд черт, обычно приписываемых обществу традиционному, что, наводит на мысль о сходстве двух типов обществ и о том, что элементы так называемой «архаики» могут стать основой для новационных явлений в культуре, а в новациях можно обнаружить архаические корни².

Процессы возрождения национального самосознания в монгольском обществе можно охарактеризовать как яркие проявления неотрадиционализма и в этом, вероятно, одна из отличительных особенностей становления постсоветской Монголии, как независимого и исторически содержательного государства. В этом парламентском государстве значительную роль продолжают играть мифы, церемонии и ритуалы, которые используются различными силами, но в первую очередь государством для поддержания коллективной идентичности и чувство сопричастности. Именно государство предпринимает наиболее эффективные меры, направленные на формирование такой коллективной идентичности, которая бы предписывала гражданам Монголии об-

¹ Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С. Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. – С. 96.

² Строганова Е.А. Бурятское национально-культурное возрождение (Конец 80-х–середина 90-х годов XX века). Республика Бурятия. М.-Иркутск: Наталис, 2001. – С. 15.

щую обязанность испытывать чувство общности в границах определенного внутригосударственного идеологией дискурса, который может иметь родовые, исторические, территориальные параметры. При этом, несмотря на прочное устоявшееся в культуре и политике Монголии понятие об этничности, в современных условиях мобилизации всех имеющихся разновидностей социальной идентичности, конструирование идеологием общегражданской религии, основанной на дополнительности таких понятий, как «Родина», «Чингисхан», «Будда», «Тэнгри», «Гэсэр» и др. ведет к формированию гражданской, государственной идентичности, которая бы превалировала над этническими идентичностями.

Подведем некоторые итоги:

1. Переход к демократической модели развития позволил монгольскому руководству новой формации использовать установившееся сотрудничество с ведущими государствами Запада и Азиатско-тихоокеанского региона для вывода национальной экономики из прогрессирующей стагнации и формирования новых концептуальных подходов в вопросах внутренней и внешней политики. Вместе с тем открытость Монголии мировому сообществу повлекла за собой не только трансформацию политико-экономической системы, но и послужила толчком к началу «вестернизации» культурного пространства под влиянием глобализационных тенденций. Отказ от социалистической модели развития, открытость монгольской республики мировому сообществу способствовали активному проникновению и распространению в Монголии элементов западной культуры. Основным фактором формирования современной этносферы Монголии является государственная политика, которая направлена на реализацию принципа свободы совести и либерализм, гарантируемый конституцией. Эти факторы, сопровождаемые усиливающимся воздействием со стороны распространяющихся ценностей глобализации, среди которых значимое место занимают ценности демократии, представленные на конфессиональном поле Монголии такими религиями, как ка-

толицизм и протестантизм, обеспечивают складывание специфического рынка духовности, ориентированного на удовлетворение духовных запросов монгол. Прежде всего, это проявляется в обыденной жизни современного этно-социума с характерным для него сосуществованием разных религиозных образований и направлений.

2. Значительное опасение в среде граждан Монголии вызывает настойчивость и энергичность, с которой распространяются западные ценности, имеющие тенденцию к вытеснению традиционных для Монголии мировоззренческих ценностей, что ведет к возникновению угроз национальной идентичности, появлению культурных конфликтов, как на макро-, так и на микроуровнях. Перед лицом глобализационных вызовов монгольская научная и духовная элита, творческая интеллигенция предпринимают целенаправленные шаги, направленные на сохранение этнической и культурной аутентичности, в первую очередь, обратившись к проектам реконструкции исторического тэнгризма, проявляющегося в усиленном внимании к культам Чингисхана и Великой Монгольской империи, к инициированию гражданских инициатив по поддержке буддизма и шаманизма, возвращению монгольской письменности и культурных традиций. В течение последних лет на территории страны было представлено несколько религиозных мифологем, в своем содержании претендующих на истинность, приемлемость и традиционность для массовой аудитории. Наиболее известны из них мифы, связанные с именами Чингисхана. Их критика касается вопросов о критериях возрождаемой религиозной традиции, содержание которой конструируемо, неverifiedируемо и субъективно. Отмечено, что эта ситуация находится в соответствии с мировой мифологической реальностью, допускающей сосуществование в едином пространстве разных символов и мифов, но при этом зависимой от конъюнктуры. В среде монгол массовое стремление к возрождению национальной религии и культуры активизирует различные формы этнического самосознания, часть которых может быть использована в качестве инструмента

этнической мобилизации во имя этнорегиональных, коммерческих, конфессиональных и иных целей. В современном сообществе монгол налицо смешение «архаических», «традиционных» и «современных» элементов религиозной культуры. Указанное сосуществование происходит в рамках конкурентной борьбы, исход которой определяет спрос среди населения. В целом имеются основания предполагать, что в обозримом будущем глобализационные процессы продолжат оказывать существенное влияние на социокультурное пространство Монголии, вовлекая Улан-Батор в орбиту мировых общественно-экономических тенденций и параллельно вызывая ответную реакцию в виде активизации движений за национальный суверенитет.

3.2. Конструирование монгольской этнической идентичности вне государственно-территориального пространства Монголии

В условиях глобализирующегося мира особую актуальность приобретает проблема формирования и сохранения этнической идентичности монголоязычных групп, находящихся вне государственного пространства Монголии, и в связи с этим обостренно воспринимающих процессы трансформации своей идентичности. Указанный вопрос стоит и перед современными монголоязычными группами, проживающими в Китае и России. Как показывают данные, они подвергаются различным типам религиозно-мифологического воздействия и применяют различные адаптивные стратегии, что требует проведения отдельного анализа.

Например, участвующие в процессе формирования единой китайской нации группы монгольского населения в Китае задействованы в возрождении культа Чингисхана. Так, в г. Хух-Хото, столице Внутренней Монголии, отстроена площадь Чингисхана. В ее центре возвышается конная статуя Потрясателя вселенной, рядом протянулся бульвар его имени. В 2005 г. реконструирован мавзолей Чингисхана. В его здании посетители приносят пожерт-

вования Чингисхану в виде денег, чая и шелковых отрезов¹. Также в хошуне Ицзиньхоло района Ордос Автономного района Внутренняя Монголия в именном мавзолее ежегодно проходит ритуал почитания Чингисхана. Данный обряд в 2006 г. внесен властями Китая в список нематериального культурного наследия государственного значения. В течение нескольких лет китайское правительство вложило 130 млн. юаней в ремонт указанного музейного комплекса². Кроме того, в декабре 2011 г. ученые Сельскохозяйственного университета АРВМ заявили о первом в мировой практике секвенировании генома потомка Чингисхана и готовности продолжить исследования генетического кода монголов³.

Примечательно, что не только китайские монголы, но и ханьцы претендуют на принадлежность Чингисхана к собственной истории, подкрепляя свои претензии участием китайских ученых в формировании внутренней и внешней политики Монгольской империи, например, Чан Чуня и Елюй Чуцая, приглашенных Сыном Неба в качестве советников. Более того, подчеркивается, что внук Чингисхана, Хубилай (известный в Китае как император Ши-цзу), основал династию Юань со столицей в Пекине⁴. Несмотря на укоренившийся в мире образ Чингисхана как покорителя Поднебесной, а также сильные в монгольском обществе антиханьские настроения, в КНР широко распространяется мнение о том, что он является блистательным государственным и военным деятелем китайской истории. Проводится культурная политика, направленная на возвеличивание образа Чингисхана.

¹ Кручкин Ю.Н. Образ Чингис-хана в сознании народов Евразии до сих пор носит культовый характер // Современная Монголия. Энциклопедический справочник. – Улан-Батор: Хасбанк, 2011. – С. 298.

² В Китае проводится традиционный торжественный обряд поминовения в честь Чингисхана // Маньчжоулибао. 2011. 04 мая. – С. 5.

³ Китайские ученые завершили секвенирование генома потомка Чингисхана [Электронный ресурс] // Информационное агентство Синьхуа: URL: http://russian.news.cn/science/2011-12/19/c_131315360.htm (дата обращения 25.09.2012).

⁴ Баабар. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. – С. 36.

В последние годы Китай последовательно осуществляет программу присвоения не только имени Чингисхан, но и других культурных ценностей монгольских народов, так в 2010 г. Китай зарегистрировал в ЮНЕСКО национальный инструмент монголов хоомий как собственное культурное наследие под своим именем¹. Поэтому феномен возрождения народной культуры монголов в немонгольских условиях и под влиянием немонгольских культур стал не только предметом обсуждений исследователей, но и политиков. Например, в Монголии культурная политика Китая вызывает только озабоченность, так как китайцев подозревают не только в претензиях на земли Монголии, но и в том, что показное уважение к Чингисхану на территории Китая оборачивается ущемлением прав коренного населения Внутренней Монголии, которого на территории региона осталось не более чем 15% от общего числа нахлынувших сюда ханьцев².

Для сравнения процессов, происходящих с идентичностью монгольских народов, находящихся в условиях различного социального окружения, приведем сведения о процессах обращения к монгольским этническим ценностям со стороны общественной и научной элиты монголоязычных бурят, проживающих на территории России.

На данный момент в России буряты в основной массе расселены в Республике Бурятия, Иркутской области и Забайкальском крае³. В XVII – XIX вв. буряты испытали значительное влияние русской материальной и духовной культуры. В исследованиях отмечается, что формирование бурят как единого этноса происходит именно в условиях российской государственности. Ключевой датой в бурятской истории принято считать 22 марта 1703 г., когда после встречи с делегацией хоринских бурят Петр I подписал Указ, со-

¹ Уянга Б. Хоомий – это самобытная, мноовековая культура монголов // Монголия сегодня, 10 января 2010 г., № 2 (354). – С. 8.

² Кручкин Ю.Н. Образ Чингис-хана в сознании народов Евразии до сих пор носит культовый характер // Современная Монголия. Энциклопедический справочник. – Улан-Батор: Хасбанк, 2011. – С. 298.

³ Гатапов А. С. Монгольский исторический словарь. Энциклопедический справочник / А. С. Гатапов. Улан-Удэ, 2008. – С. 74.

гласно которому буряты обрели российское подданство, а также право владения их земельными угодьями¹.

В постсоветский период после исчезновения государственных регуляторов национальной политики, в условиях культурного релятивизма перед бурятской общественностью, как практически перед всеми российскими народами, особенно малочисленными, возникла необходимость в переосмыслении базисных постулатов этнического самоопределения в возрождении и сохранении национальных традиций. При этом характерной особенностью религиозной и этнической идентичностей бурят в современное время является обращение к духовно-мировоззренческой общности с монголами, имманентно ориентированное на близкие культурно-исторические константы, которое представляется бурятам весьма закономерным процессом.

С 1992 г. деятельность лидеров национально-культурного возрождения бурят все более переключается из государственно-политической на иные сферы и проявляется в обращении к истории, традиционной культуре, фольклору, но главным образом, к религии. Возникают и интенсивно развивают свою активность всевозможные землячества бурят, которые показали имеющиеся перспективы в воссоздании некоторых форм внутриэтнической организации как механизмов саморазвития этноса². В антропологии это послужило поводом для того, чтобы говорить об «этническом ренессансе» или «реидентификации этносов»³.

Начиная с этого времени актуализируются представления о происхождении современных бурят и монголов от общих предков, обитавших вокруг Байкала. При этом попытки выяснить, кто же является подлинным носителем традиции на сегодняшний день, не кажутся продуктивными. Дело в том, что как бы ни трактовались цели движений, вопросы о том, чем этническая куль-

¹ Буряты. Три века с Россией. Историко-культурный атлас России. М.: ИД «Икар», 2003. – С. 14.

² Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период) [текст] / Д.Д. Амоголонова [и др.] Иркутск, 2005. – С. 119.

³ Там же. – С. 56

тура бурят была на протяжении XVIII, XIX или XX века, не интересуют современных конструкторов этнических мифологий¹.

Так, несмотря на имеющиеся различные гипотезы происхождения бурятского этноса, среди бурят превалирует мнение о том, что их предками являлись, протомонголы, то есть подлинные предки-монголы, расселившиеся вблизи Байкала. Монгольский характер природы бурятского этноса отмечается и в тех теориях, которые подтверждают, что уже в X-XI вв. монгольские племена жили вокруг Байкала, а в период образования Монгольского государства была осуществлена монголизация байкальских земель². А.С. Гатапов пишет, что бурятский народ сложился из северо-монгольских племен, проживавших «в Прибайкалье и Забайкалье с глубокой древности»³.

Исторические теории подтверждаются лингвистическими концепциями, указывающими на единство бурятского и монгольского языков, относящихся к монгольской группе алтайской языковой семьи, что проявляется в том, что на бытовом уровне буряты и монголы вполне способны понять друг друга⁴. Не только данное обстоятельство усиливает «монгольскую» составляющую в бурятской этнокультурной идентичности, монгольское влияние обнаруживается в обычаях и традициях бурят. Прослеживается близость в символике чисел, цветов, орнаментов. Достаточно вспомнить символ «соембо» (в виде триграммы «луна-солнце-огонь»), изображенный на государственных флагах и гербах Монголии⁵ и Республики Бурятия, флаге Агинского Бурятского округа Забайкальского края⁶.

¹ Современная бурятская идеология: конструирование этносферы [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html (дата обращения: 12.10.2014).

² Хроника Агинской земли XVII-XXI вв. М.: Икар, 2004. – С. 3

³ Гатапов А. С. Монгольский исторический словарь. Энциклопедический справочник. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2008. – С. 153.

⁴ Головлева Е. Л. Основы межкультурной коммуникации. Ростов – н/Д: Феникс, 2008. – С. 31.

⁵ Амгалан Ж. Современная Монголия. Чита: ЗабГГПУ, 2006. – С. 33.

⁶ Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ / Р. Ф. Гениатулин, Б. Б. Жамсуев. Новосибирск: Наука, 2009. – С. 315.

Сравнительный анализ некоторых источников¹ показывает, что нomaдизм сохранился как воспоминание о близости бурятских и монгольских традиций и обычаев в национальной кухне (преобладание мясомолочной пищи), в быту (устройство жилища – юрты), в одежде (сапоги с загнутыми кверху носками), в прикладном искусстве (изображение лошадей). В духовном мире монголов и бурят особое место занимают культы гор, дерева, солнца, огня. Кроме того, идентичны национальные спортивные традиции – это состязания в стрельбе из лука, конные скачки, борьба. Объединяющим праздником выступает Новый год по лунному календарю или праздник «Белого месяца» – «Цагаан сар» (монг. яз.), «Сагаан хара» (бур. яз.).

С другой стороны, высказываются мнения, что реанимация такого рода связей - это показатель незавершенности консолидационных процессов в этносе и пережиток родового строя. Например, К.М. Герасимова пишет: «До сих пор живет наследие родовой эпохи - этнические родовые общности с типичными проявлениями клановой дифференциации, приязни к «своим» и неприязни к «чужим». Это этнический, «местечковый» эгоизм. В нем нет классовой идеологии, национального самосознания, даже националистического противопоставления бурят русским, поскольку нетерпимость проявляется среди самих бурят по отношению к представителям «чужих» родов, между западными и восточными бурятами, эхиритами и хоринцами, агинцами и хамниганами и т.д.»².

Т.Д. Срынникова и Т.Т. Амоголонова, оценивая эти тенденции в конструктивистском ключе, отмечают, что совокупность этнических традиций и

¹ Амгалан Ж. Современная Монголия. Чита: ЗабГГПУ, 2006. С. 33; Бабуева В. Д. Материальная и духовная культура бурят. Улан-Удэ: Твер. полигр. комб-т, 2004. – С. 121; Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Сб. ст. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988. – С. 111; Обычаи монгольского народа // Л. Г. Скородумова. Улаанбаатар: МОНЦАМЭ, 2009. – С. 107; Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ / Р. Ф. Гениатулин, Б. Б. Жамсуев. Новосибирск: Наука, 2009. – С. 131.

² Современная бурятская идеология: конструирование этносферы [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html (дата обращения: 12.10.2014).

обычаев в Бурятии неоднородна, потому что она состоит из напластований, наиболее заметным среди которых является современный пласт, связанный с возможностью личного участия в конструировании «традиций» и «этнического прошлого». В условиях современности общим и наиболее распространенным лозунгом различных общественных движений в среде современных бурят является возрождение национальной культуры для сохранения этнической идентичности и национальной суверенности¹.

Эта общая декларативная цель реализуется в различных практических действиях: в школах, лицеях, техникумах, высших учебных заведениях. Творческая интеллигенция ставит спектакли с региональной спецификой в содержании и художественном оформлении, художники восстанавливают традиции культового искусства, верующие строят храмы, издают духовную литературу, духовенство реализует право свободы распространения религии. Создаются различные общественные организации и всевозможные ассоциации – национальные, шаманские, буддийские и т.д. Как элемент культуры приобретает все большее значение религиозное мифотворчество, которое выступает как инструмент актуализации процесса этнической идентификации, обещающий духовную опору и защиту от бедствий безвременья.

Среди наиболее значимых типов религиозного мифотворчества, конструирующих современную этносферу бурят Байкальского региона мы можем выделить несколько наиболее заметных. Это направления, связанные с возрождением таких религий, как «тэнгризм», «шаманизм», «бурятский буддизм школы гелугпа», выделяющиеся своим влиянием. Во-первых, необходимо указать на религиозное движение, связанное с так называемым «шаманским ренессансом», в числе лозунгов которого «Объединение бурят с монгольским народом», что предположительно должно осуществиться на древней духовной основе, единстве шаманского верования монгольских народов.

¹ Там же. – С. 134.

При этом единым сакральным модусом выступает такое понятие как «Вечное синее небо» – «Мунх хох тэнгэр»¹. В современный период отмечается возрождение интереса к данному учению, как в Монголии, так и в России. Проводятся работы по систематизации и дифференциации священных культовых мест Бурятии, разрабатываются списки шаманов прошлых лет и современности. В собранных материалах имманентно прослеживается связь с монгольскими шаманами, в частности, упоминается о проведении совместных ритуалов, используется термин «бурят-монгольский шаманизм»². Говоря о культе «Вечного синего неба», нельзя обойти стороной распространенный среди бурят культ Чингисхана.

Для бурят России личность Чингисхана также имела культовое значение, в т.ч. в советский период, когда только наличие портрета хана могло послужить основанием для обвинений в национализме и панмонголизме. С исчезновением коммунистической морали, а также под влиянием процессов возрождения культа Чингисхана в Монголии российские научные и общественные организации, прежде всего в Республике Бурятия и Иркутской области, получили возможность вернуться к осмыслению места и роли Чингисхана в истории и в этническом самосознании бурятского населения страны³.

Так, например, в 2002 г. в Улан-Удэ прошла международная научная конференция «Чингисхан и судьбы народов Евразии», в ходе которой российскими и монгольскими участниками обсуждались роль и значение деятельности полководца в истории человечества. Вполне ожидаемо подчеркивалось прогрессивное влияние Чингисхана на развитие мировой цивилизации, уникальность реализуемой им внешней и внутренней политики⁴. Более того, отдельными исследователями Чингисхан наделяется гениальной спо-

¹ Гомбоев С. Ж. Под Вечным Синим Небом. Шаманизм. Святая неугасимая вера. Улан-Удэ: НоваПринт, 2010. – С. 222.

² Там же.

³ Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев. Улан-Удэ: НоваПринт, 2010. – С.15

⁴ Чингисхан и судьбы народов Евразии: Материалы междунар. науч. конф. (3-5 октября 2002 г.). Улан-Удэ: Бурятский госуниверситет, 2003. – 624 с.

способностью использовать философию «Вечного синего неба» для создания супердержавы и реализации идеи глобализации цивилизации¹. При этом, как отмечают некоторые ученые², дискурс идентичности, основанный на личности Чингисхана, зачастую характеризуется этническим мифотворчеством, идеализацией и реабилитацией эпохи Великой Монгольской империи.

Следует отметить, что и в Агинском Бурятском округе (до 2007 г. – автономном) Забайкальского края интерес к личности Сотрясателя Вселенной неуклонно возрастает. Отмечается, что в годы формирования Монгольского государства Забайкалье, в том числе Ага, оказались в центре событий мирового значения. Объясняется это тем, что они находились в зоне формирования собственно монгольских племен трехречья – Онона, Керулена и Толы, образовавших государство Хамаг Монгол Улс³. Данные процессы подогрел известный американский монголовед Роберт А. Рупен, заявивший в ходе визита в окружной центр пгт. Агинское в 2004 г. о том, что для него понятия «Монголия» и «Бурятия» неразрывны, а на Западе буряты ассоциируются с Чингисханом⁴. В последующем, в 2009 г. ООО «Имени Гомбожаба Цыбикова и Жамсо Тумунова» организовано издание трехтомника «Чингисиада», в который вошли произведения, посвященные Чингисхану в разные периоды и в разных странах⁵. Широкий резонанс в регионе получила новость об открытии в апреле 2012 г. в Лондоне статуи Чингисхана, автором которой является выходец из Забайкалья бурятский скульптор Д. Намдаков⁶. Кроме того, в ноябре 2012 г. в пгт. Агинское состоялась научно-практическая региональная

¹ Бильтриков М. М. Чингисхан и современность. Улан-Удэ: БГСХА, 2007. – 36 с.

² Батомункуев С. Д. Новые бурятские идентичности: мифологическое и политическое содержание дискурса // Вестник Евразии, 2005. № 2, – С. 66.

³ Хроника Агинской земли XVII-XXI вв. // М.: Икар, 2004. – С. 3.

⁴ Еланова М. В Америке буряты ассоциируются с Чингисханом // Агинская правда. 2004. 03 июня.

⁵ Чингисиада / Б. Ж. Тумунов. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2009. – С. 177.

⁶ Вокруг статуи Чингисхана в Лондоне разгорелись споры [Электронный ресурс] // «Забайкальское информационное агентство»
URL:<http://www.zabinfo.ru/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=88590>
(дата обращения: 05.12.2012).

конференция с международным участием «Проблемы функционирования и исторического развития культуры народов Приононья», организованная окружной администрацией и Агинским филиалом Бурятского госуниверситета. В число предлагаемых к обсуждению вопросов вошли темы «Образ Чингисхана в формировании этнического самосознания монгольских народов» и «Новые подходы в изучении роли и места в истории развития Евразии «Человека тысячелетия» – Чингисхана». Представляется, что интерес к Чингисхану среди бурятского населения России обусловлен не только культурно-историческими целями, но и в определенной степени необходимостью осознания национальной аутентичности.

Наиболее важная роль в процессе самопознающей интенции бурят принадлежит религиозному фактору. Здесь субстанциональной основой является буддизм. Современные буряты доказывают, что многие представители монгольской знати, в т.ч. из ближайшего окружения Чингисхана, приняли буддизм, некоторые стали ламами и достигли высоких духовных степеней¹. В постсоветский период отмечается возрождение буддизма (в основном представленного школой гелугпа) в России, восстанавливаются и открываются дацаны, буддийские учебные заведения. Активизировались международные контакты российского буддизма, многие представители которого в разное время обучались в монгольских монастырях. В настоящее время связи Буддийской традиционной Сангхи России с монгольскими единоверцами продолжают развиваться, в т.ч. в рамках работы Азиатской Буддийской конференции за мир – международной организации буддистов стран Азии со штаб-квартирой в Улан-Баторе. В целом распространение буддизма среди бурят повлекло трансформацию онтологических основ, а также духовно-нравственных принципов и норм поведения².

¹ Малая энциклопедия Забайкалья: Культура / Р. Ф. Гениатулин. Новосибирск: Наука, 2009. Ч. 1. – С. 142.

² Чингисхан и судьбы народов Евразии: Материалы междунар. науч. конф. (3-5 октября 2002 г.). Улан-Удэ: БГУ, 2003. – С. 387.

В данном контексте интересна точка зрения известного монголоведа Т.Д. Скрынниковой о том, что буддизм стал воплощением духовной общности бурят и монгол, а также механизмом трансляции новых образовательных и нравственных ориентиров¹. Одним из таких наиболее значимых ориентиров и ценностей современной Бурятии является рассказ о «нетленном ламе». Согласно ему, в Иволгинском дацане хранится тело ламы, умершего в 1927 г., которое до сих пор проявляет все признаки жизни. Буддийский миф утверждает, что Пандито Хамбо-лама XII Даши-Доржо Итигилов перед смертью обратился к ученикам с просьбой посмотреть на его тело через 30 лет. Последователи, выполняя просьбу учителя, нашли тело ламы в позе лотоса – без признаков разложения. Среди верующих распространилась молва о том, что «лама смог победить силы природы». Через 75 лет после смерти Итигилова тело ламы доставили в дацан г. Иволгинск. Здесь его оставили для привлечения верующих в качестве нетленного символа². Нескончаемый поток посетителей к телу «нетленного ламы» демонстрирует, что поиск символа и конструирование мифологии может носить не только интригующий, но и устраивающий многих, вплоть до руководства страны вариант³. Таким образом, нынешнее обращение к буддийским ценностям стало одной из основных доминант этно-религиозной идентичности современных бурят.

Следует отметить, что для большинства бурят, также как и для значительной части монголов, характерен религиозный синкретизм, выражающийся в симультанном следовании как культам буддизма, так и традициям шаманизма. Помимо соблюдения буддийских канонов, наблюдается общая приверженность бурят и монголов традиционному комплексу верований шаманизма, тэнгрианства.

¹ Скрынникова Т.В. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят [ресурс] URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Raznoe/0054.pdf> (Дата обращения: 21.05.14).

² Сибирское чудо: Найдено нетленное тело буддийского ламы [Электронный ресурс]. – М., 2004. URL: <http://www.mosdfs.ru/index.php?action=1&idcat=72&id=17> (Дата обращения: 21.05.14).

³ Необыкновенное чудо [Электронный ресурс]. Чита, 2010. URL: <http://zabmedia.ru/?page=articles&text=1595> (Дата обращения: 21.05.14).

Таким образом, вопрос о складывании этнической идентичности бурят решен сравнительно давно и освещен во многих работах. Отечественная наука проделала длительный путь, прежде чем смогла решить проблему этногенеза бурят и доказать, что народ, сегодня называющий себя бурятами (буряад), сформировался на протяжении XVII-XIX вв. в составе Российского государства. Более того, существующие исследования позволяют не возвращаться более к вопросу о времени возникновения бурятского этноса, а сосредоточить свое внимание на характере развития этногенетических процессов на российских территориях проживания монголоязычных народов, который не был раскрыт ни в одном из предыдущих исследований. Но самым знаменательным является то, что литература XVII-XX вв., т.е. наблюдения, размышления и анализ материала исследователей, фактически отразили сам процесс этногенеза бурят – от момента зарождения до сложения единой этнической целостности. А это дает полное основание отдать дань уважения ученым, посвятившим свою деятельность изучению истории одного из крупнейших народов Центральной Азии и Сибири.

Важно, что, несмотря на индоктринацию идеологии историко-культурной общности бурят и монголов (халхов), вопрос этнической и религиозной самоидентификации современных бурят остается открытым, так как представляется, что возникает угроза утраты материально-духовного опыта, приобретенного бурятским народом в рамках российской государственности. К началу XIX в. менталитет бурят существенно изменился: буряты прошли школу современного секуляризованного образования на русском языке, общились к научно-технической цивилизации, европейской и российской гуманистической культуре. Сейчас все ощутили необходимость возрождения «самобытной национальной культуры» бурят эпохи родового и феодального общества. Но что из этого исторического наследия может быть полезным людям «просвещенного века»?

Современность для бурят ознаменовалась усилением общеполитического и идеологического давления, целью, которой, как кажется, является конструирование общероссийской идентичности с одной стороны. С другой оно встретило тенденцию к очередному всплеску национально-культурного возрождения, который, скорее всего, является реакцией этнического сообщества на первую тенденцию¹. Поэтому нужно четко определить, что именно в традиции предлагается взять за эталон. Следует помнить и о том, что представляет собой среда, в которой ожидается возрождение традиции. Так, по поводу надежд на возрождение буддизма Н.Л. Жуковская указала, что нельзя не учитывать длительного воздействия на людей атеистической идеологии, изменений в их ориентации и в качестве подготовки самого духовенства. Она предлагает акцентировать внимание не столько на воскрешении тех элементов бурятской культуры, которые исчезли из народной жизни, сколько на сохранении уцелевшего - посредством его изучения, пропаганды и введения в образовательные программы. Многие представители национальной интеллигенции говорят о том, что практически все, что считается в современной культуре бурят традиционно бурятским, на самом деле результат трансформации и русификации. Тем не менее, даже обрусевшие обряды имеют силу, хотя изучать и возрождать все же лучше те, что были описаны исследователями в момент их бытования в первоначальном виде².

Т.Д. Скрынникова отмечает, что на фоне развернувшейся активности идеологов и практиков национального и религиозного возрождения, на задний план уходит вопрос: «Что же представляет собой национальная религиозная культура современных бурят на самом деле»? Является ли этническая культура и религия чем-то однородным и вневременным или синкретическим историческим комплексом разнородных культур, который определил ядро духовного менталитета и характер обыденных бытовых обычаев? Могут ли

¹ Там же. – С. 10.

² Жуковская Н. Л. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., Восточная литература. 2008. – 320 с.

лидеры и участники религиозных организаций и движений ответить на вопрос о том, что движет ими, и каких целей они действительно добиваются? ¹

Например, как отмечают исследователи, «новые шаманы» и большинство участников церемоний, которые они проводят, слабо разбираются в этнодифференцирующих особенностях родоплеменных, в том числе шаманских обычаев. Практика возрождения «шаманизма» на территории Байкальского региона демонстрирует черты явного смешения современных верований и культа с буддийским, происходит процесс ламаизации. Таким образом, можно заключить, что современный шаманизм в качестве фундамента объединения бурят является фикцией, так как в практике его реального возрождения невозможно обойтись «без популистской модернизации или фальсификации подлинных шаманистских традиций»². Это создает почву для появления «неошаманизма», конструирующего заново основы религиозной традиции. Надо сказать, что элементы новации проявляются в социальной практике тех шаманов, которые считают себя «родовыми», «потомственными». В целях защиты ритуальной чистоты культа и передачи традиции, они, создают объединения, регистрируют ассоциации, определяют устав, пытаются кодифицировать устную традицию, записывают призывания, участвуют в конференциях и проводят съезды. На наш взгляд, эти действия, немыслимые для традиционного периода, но объединяющие усилия авторитетных современных шаманов, есть свидетельство новационных перемен в этой сфере ³.

Стремление бурят к возрождению национальной культуры активизирует различные формы этнического самосознания. Однако налицо «самостийное» стремление к восстановлению знаний родоплеменного состава бурят,

¹ Скрынникова Т.В. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят [ресурс] URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Raznoe/0054.pdf> (Дата обращения: 21.05.14).

² Современная бурятская идеология: конструирование этносферы [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html (дата обращения: 12.10.2014).

³ Баиров А. С. Шаманизм в социокультурной традиции бурят: дис. на соискание уч. степ. канд. филос. наук: 09.00.14. Чита, 2006. – С. 106.

генеалогических родословных, родового происхождения¹. Поэтому отмечается, что пробуждение этнической исторической памяти сопровождается в некоторых случаях реанимацией родовой сегрегации, делением на «своих» и «чужих». Так среди бурят, проживающих на территории Агинского бурятского округа, это проявляется в стремлении противопоставить хоринцев хамниганам. Многие отмечают, что такая тенденция стимулирует оживление родового трайбализма, с которым активно боролись в 20-х и 30-х гг.²

Но, по мнению, выраженному Т.Д. Скрынниковой, Т.Т. Амоголоновой, Н.Л. Жуковской³, основная проблема всех этих процессов состоит в том, какой смысл придают участники процессов «возрождения» этому термину? Какую этническую или религиозную культуру можно считать подлинно национальной, если триста лет назад, во времена родоплеменной раздробленности этнических предков современных бурят не было единообразия культуры даже в рамках сходства или общности культурного типа? Кроме этого, необходимо учитывать, что буряты, как народ, в течение всего XX в. находились во многих комплексах этнической родовой культуры, культуры буддизма забайкальских бурят, светской культуры России на базе русскоязычного образования, научной, интернациональной, атеистической культуры советского общества. Прошедшие 70 лет господства официального, партийного атеизма почти до основания разрушили базу книжных, «ученых» традиций доктринального вероучения буддизма. Поэтому к концу XX в. менталитет народа существенно изменился: буряты прошли школу современного секуляризованного образования на русском языке, приобщились к научно-технической цивили-

¹ Там же

² Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – С. 34.

³ Скрынникова Т.В. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят [ресурс] URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Raznoe/0054.pdf> (Дата обращения: 21.05.14); Современная бурятская идеология: конструирование этносферы [Электронный ресурс]. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html (дата обращения: 12.10.2014); Жуковская Н. Л. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., Восточная литература. 2008. – 320 с.

зации, европейской и российской гуманистической культуре, в том числе к литературе, искусству, музыке, театру. Поэтому чрезмерная эксплуатация символов монгольской истории и культуры создает предпосылки утраты собственно бурятской самобытности.

Современные буряты Забайкалья ощутили необходимость возрождения «самобытной национальной» культуры эпохи родового общества. Но что из этого исторического наследия может быть полезным людям века «глобализации» и «постмодернизма»? Что еще может быть возрождено на самом деле? Чем является современное возрождение: реконструкцией, или все же конструированием заново, а может прерванным продолжением конструирования этнической культуры? Ни один ответ на этот вопрос, на наш взгляд, не в состоянии приблизить нас к истине, скорее каждый из ответов определит личную позицию того или иного участника разворачивающихся событий.

Подведем итоги.

1. Проблема конструирования и сохранения этнической идентичности бурят носит актуальный характер. Данное обстоятельство обусловлено динамичными глобализационными процессами, внутренними угрозами утраты самобытности вследствие ассимиляции с небурятскими народами.

Основная роль при конструировании национальной идентичности бурят отводится обращению к духовно-нравственным константам халха-монголов. Данная тенденция обусловлена тесными культурно-историческими связями, общностью природных, антропологических, хозяйственных факторов, а также близостью языка, традиций, обычаев, норм, ценностей, быта. Гипотеза о только монгольском происхождении является для многих представителей бурятского народа основополагающим фактором в процессе самоидентификации, так как через данную призму рассматривается материальное и духовное наследие, формируется мировоззрение и модель поведения.

2. Однако чрезмерная эксплуатация символов монгольской истории и культуры, которая раскрывает эмоциональное стремление монголоязычных

народов как в России, так и в Китае, идентифицироваться с частью многовековой кочевой цивилизации и экстраполировать на себя достижения общемирового значения, одновременно может привести к утрате ставшим национальным материального и духовного наследия, относящегося к периоду российской государственности у бурят Забайкалья и китайской государственности и этнической групп, находящихся на этой территории.

3.3. Модель развития современной этносферы монголоязычных народов мира

К настоящему времени в рамках пространства монгольской этносферы сформировалась ситуация, которая в современной философской компаративистике именуется «трансмодерном»¹. Это направление связано с процессом глобализации и представляет собой синтез традиции и модерна. Трансмодернизм отвергает безусловные достоинства прогресса и сводит авангардные и поставангардные параметры складывающейся заново этничности к уровню дискурса, в котором они осмысляются и переосмысляются как равноправные участники процессов современного конструирования, распространения и потребления продуктов религиозного мифотворчества в этнической среде вместе с традиционными типами воздействия на этническое сознание. Диалогичность, полифоничность, равноправность различных дискурсов являются характерными чертами постнеклассической ситуации в монгольской этносфере. В то же время, нормативное содержание современности связано с утверждением автономии индивида, его достоинств, прав, демократией, научным прогрессом и секуляризацией².

Прежде всего, необходимо сказать о значении терминов «монгол», «монгольская идентичность» и «монгольская этносфера», которые применимы к ним в контексте приведенного в данной работе дискурса. Как становится очевидно из содержания данной диссертации, понятие «монгол» является

¹ Колесников А. С. Мировая история философия в XX веке: новые проблемы и методы исследования. Хора, 2009. № 1 (7). – С. 132.

² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. – С. 349.

многозначным и употребляется в контексте различных уровней идентичности от идентичности одной исторической группы, имеющей происхождение от Бортэ-Чино, до идентичности народа Монголии, под которой понимается главным образом идентичность народа халха. Однако существует еще один уровень идентичности, охватывающий различные народы, проживающие когда-то на территории Великой Монгольской империи, и сегодня претендующие на право считать себя монголами. В последнем случае понятие «монгол» является политонимом и характеризует конструируемое в современных условиях состояние психики людей, идентифицирующих себя с историей, ценностями и наследием Монголии. Как современный конструкт монгольская этническая идентичность может охватывать самых разных людей, проживающих в различных регионах мира, но считающих себя монголами и наследниками Чингисхана. Вместе с монгольской этнической идентичностью распространяется и монгольская этносфера, являющаяся особым состоянием психики, ассоциирующей себя с наследием Чингисхана и продуцирующей пространственное конструирование культуры, которая может пониматься как монгольская, и одновременно существовать не только в Монголии, но и в Бурятии, Забайкальском крае, Китае и т.д.

В этом монгольском мифо-религиозном пространстве сосуществуют разнообразные традиционные и нетрадиционные, альтернативные направления, которые, так или иначе, взаимодействуют с этническим мировоззрением монгольского населения. В целом, необходимо отметить, что данная сфера развивается в соответствии с мировыми тенденциями, но имеет свои особенности. Одной из главных является то, что несмотря ни на какие перипетии религиозные объединения и этнические группы здесь сохраняют между собой относительно стабильные и мирные отношения, которые имеют неповторимую иерархию.

Фундаментальным отличием современной монгольской этносферы является ее авторский и ситуативный характер. Постсоветское мифо-

религиозное пространство поставляет в монгольскую этносферу новую природность религиозной жизни, которая конструируется здесь и сейчас, и не предполагает необходимости в существовании некой подлинной традиции или запредельной реальности. Трансмодерн требует непрерывного синтеза старого и нового, в котором новое может рождаться из образов разных религий и культур – традиционной монгольской, китайской, бурятской, а также буддийской, мусульманской, протестантской, православной и др. Новая идентичность и новая религиозность может конструироваться как традиционным, так и любым нетрадиционным способом, так как ее отличием является то, что она выражается в сугубо личностном конструировании индивидуальных и поэтому космополитичных отношений со Священным¹. Многое зависит от формы подачи текстового материала, которая может принимать вычурные и эпатажные формы, в то же время она откликается на самые современные тенденции.

Ощутимое влияние на состояние сферы взаимодействия религиозности и этничности оказывают разнообразные воздействия внутри- и вне-этнического, государственного и международного масштаба. Одним из важных факторов этого синтеза продолжает оставаться стратегия государства, на чьей территории проживают монголы, и чье содействие, с одной стороны, учреждает различные религиозные, культурные, этнические формы, с другой – создает видимость их полной естественности².

С участием государства формируется наиболее заметная специфичная особенность развития монгольской этносферы на территории Монголии, которая является результатом взаимодействия двух противоположных тенденций, одна из которых представлена влиянием глобализирующейся культуры, и связанной с ней идеологией, ориентированной на ценности демократии и западной цивилизации, другая конструируется как ответ глобализации со

¹ Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная академия, 2004. – С. 52.

² Бурдые П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. М., СПб.: Алетейя, 1999. – С. 130.

стороны государства Монголия. Эта тенденция представлена развивающимся культом Чингисхана, который фактически представляет современную государственную идеологию и гражданскую религию Монголии, влияющую на формирование надэтнической общегражданской идентичности населения страны. Вместе с этим Монголия продолжает оставаться поликонфессиональным и полиэтническим государством, в котором провозглашены принципы свободы совести и вероисповеданий, а основным принципом развития взаимоотношений государственной власти с религиозными объединениями на территории Монголии является невмешательство органов власти во внутренние дела конфессий. Стремление руководствоваться принципами Конституции 1992 г. приводит к тому, что органы власти обеспечивают комплекс условий для реализации религиозных прав граждан, предусмотренных монгольским законодательством.

Присутствие властей в религиозной сфере Монголии ощутимо на направлениях сохранения историко-культурного наследия и поддержки социально значимых программ. В то же время, на уровне непосредственных отношений административной власти и религиозных объединений существует ряд нерешенных проблем, которые являются показателем необходимости дальнейшего совершенствования нормативно-правовой базы, регулирующей правовое положение последних. Актуальными в последние годы стали споры о перспективах традиционных и привнесенных так называемых нетрадиционных верований, которые проходят на фоне подспудного обсуждения перспектив развития титульного этноса (халха-монголы) и нехалхаских этнических групп. Отсутствие признаваемых всеми критериев традиционности / нетрадиционности приводит к тому, что каждая конфессия, так же как и каждый этнос, вынужден доказывать свою приемлемость и полноценность.

Однако Монголия – это не единственное государство, на территории которого располагается монгольская этносфера. Крупные очаги монгольской этносферы расположены на территории России, где проживает ряд монголю-

зычных групп, и Китая, где проживают национальные меньшинства монгольского происхождения. При этом, как показывают результаты проведенного в данной работе анализа, всемонгольский контекст возрождения этих этнических культур идет вразрез с целями нациестроительства в Монголии, где провозглашается «образование монгольской нации, как нации совершенно отличной и от русских, и от китайцев»¹.

Мерилом для проведения границы между монголоязычными народами разных стран является «монгольскость», под которой понимают аутентичность, основанную на государственности. Аргументы иностранцев в этом дискурсе остаются без внимания. Бурят в Монголии понимают как «русских монголов», а монголов Внутренней Монголии как «китайских монголов», где прилагательное становится более важным, чем существительное. Со стороны «русских и китайских монголов» такое отношение вызывает обиду и стремление доказать свою «полноценность», которое осуществляется зачастую при использовании более радикальных мифологизирующих средств, в частности, идеологии панмонголизма, чем те, что используются в целях возрождения национального духа в самой Монголии².

Картину горизонтального видения дополняет целый ряд религиозных организаций, причисляющих себя к шаманистской, буддийской, христианской, мусульманской и другим религиям. Они существуют во всей монгольской этносфере: в городах и в сельской местности. Часть из них имеет космополитические ценности, а часть нацелена на взаимодействие с этническими группами. Тем не менее, они способствуют вовлечению в процессы этноконфессионального взаимодействия не только монголов, но и те этнические группы, рядом с которыми они проживают. На территории Монголии, России и Китая в процессах этно-конфессионального взаимодействия участвуют эт-

¹ Kaplonski C. Creating National Identity in Socialist Mongolia // Central Asian Survey, 1998. № 17 (1). – P. 49.

² Дискурс бурятской этничности постсоветского периода: реэтнизация социального пространства [Электронный ресурс] URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html (10.11.2014)

нические группы: китайцев (хань), монголов (халхов), русских, бурятов, казахов, дархатов и др.

Значительное влияние на этносферу оказывают взаимоотношения внутри основных этнических групп и религиозных объединений. Каждое из них представляет сложный комплекс групповых отношений на разных этнографических уровнях. Так, особенности распространения многих христианских и мусульманских объединений состоят в том, что на уровне руководства общими чертами являются догматичность системы верований и культа, а также стремление сохранить в чистоте религиозные устои, что вступает в противоречие с реальным ходом межкультурного взаимодействия на уровне жизни этносов.

Монгольская этносфера уже при первом приближении перестает казаться чем-то единым¹. Внутри нее выделяются разнообразные этнические и религиозные объединения. К примеру, в сфере религиозных предпочтений монголов сохраняются противоречия во взаимоотношениях последователей учения школы гелугпа с родовыми группами, идентифицирующими себя с шаманизмом². Большое значение имеют отношения между монгольским, бурятским, тибетским и китайским буддизмом. Среди монголов становятся известны случаи распространения православной веры, различных видов протестантизма, буддийского объединения карма-кагью, кришнаизма. Обнажает проблему конкурентной борьбы на духовном рынке региона возрождение шаманских верований и распространение неошаманизма. Активное воздействие на мифо-религиозную сферу монголов оказывает развивающийся комплекс взаимоотношений: с западными странами и компаниями; с китайскими бизнесменами; с российским бизнесом и политикой.

Характерной чертой религиозности монголоязычного населения является инклюзивизм, то есть относительная открытость верований и пантеона

1 Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – С. 15.

2 Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. – С. 100.

божеств к восприятию элементов разных культур. С другой стороны, монголы, как правило, представляют собой этнос, живущий в соответствии с традициями патриархального общества, где религия служит инструментом консолидации. Это означает, что среди верующих монголов проявляется понимание в необходимости интеграции этнических религий, которыми по преимуществу являются буддизм и шаманизм (тэнгризм). Интеграция здесь осуществляется в рамках культа Чингисхана и Тэнгри. В целом, взаимоотношения среди монголов определялись тенденцией к усилению национального и религиозного самосознания. Это привело к увеличению влияния традиционных монгольских религий: буддизма и шаманизма не только на монголов, но и на других носителей религиозности.

Взаимодействие монголов с этническими группами, живущими по соседству с ними, в частности, в Монголии это кыргызы, в России – русские, в Китае – хань и др. характеризуется тем, что религия в этом случае сохраняется как один из признаков этнической идентичности.

В целом, на территории всей монгольской этносферы все этнические группы и их учения продолжают оставаться различными и существовать обособленно и, прежде всего, благодаря различиям в догматике, структуре, в основных ценностях, целях и сферах интересов, с которыми себя идентифицируют. Позиции протестантских конфессий, католицизма и нетрадиционных религий определяются тем, что в монгольской этносфере они не находят этнической опоры. Их взаимоотношения с окружающим социумом и конфессиональными группами зависят от политики организационных центров в отношении набора верующих, которая, как правило, нацелена на активный прозелитизм. Как показывает практика, прозелитические группы набирают большее количество верующих, что вызывает агрессивную реакцию у представителей монгольских этнических групп, идентифицирующих себя с буддизмом и шаманизмом. В целом, с точки зрения эмпирической объективности, необходимо отметить, что влиянием указанных религиозных направле-

ний затронуто лишь небольшое количество монголов, являющихся членами в целом социально приемлемых религиозных организаций. Роль и влияние этих объединений в межкультурном взаимодействии проявляется слабо и в научном плане практически почти не освещена. Вместе с этим структура межконфессиональных взаимоотношений за их счет становится более разнообразной.

Вертикальная проекция в структуре монгольского мифо-религиозного пространства характеризуется тем, что на «высоком» уровне профессиональных носителей того или иного вероучения (священство) сохраняется доктринальный комплекс, идеи которого на уровне обычного населения представляются в образе мифологем, в доступной форме рассказывающих о религиозной истине. Такие мифологемы монологичны, они носят авторский характер и направлены на интеграцию общества вокруг собственной организации и вероучения. Среди монголов всего мира наиболее ощутимым является влияние мифологем монгольского государствообразующего культа, представленной мифами Тэнгри, Чингисхана, Будды и религии глобализации, представленной мифами демократии и западной цивилизации.

При этом на профаническом уровне между этими различными религиозными мифологемами не существует столь явных противоречий. Рядовые монголы (не все и не всегда) могут обращаться к каждой из них. Многочисленные боги, духи, обряды, культы, магия могут быть использованы в качестве объекта мольбы или гаранта исполнения желаемого. Религиозное смешение, существующее в основном вне церквей, монастырей и храмов, возникает в процессе удовлетворения духовных нужд и религиозного мифотворчества масс монгольского этнического населения. Перечисленные феномены являются элементами религиозности не только сельских поселений, но и города. Сфера их влияния – обычный человек, важной, но не единственной характеристикой которого является его монгольская идентичность, нераскрытая тайна которой формирует основу для распространения разнообразных и не толь-

ко этнических религиозных мифологем, ведущих за нее борьбу¹. Однако мощный пласт верований и образов этнического населения представители организованных религий пытаются обозначить как низший, обозначая принципиальное различие между верхним и нижним уровнями вероисповеданий. Целью этого являются попытки определения сознания этнических групп в качестве собственного конфессионального поля, на котором доктрина, распространяясь, принимает форму «народной религии».

Вертикальная проекция пространства монгольской этносферы демонстрирует, что было бы ошибкой представлять дело так, как-будто между верхним и нижним пластами религиозности проходит непреодолимая граница и, ошибочным являлось бы утверждение о том, что «народный уровень» представляет собой единое, нераздельное целое, с некой конкретной религией. Этому утверждению противоречит факт одновременного существования множественности конфессий. Как показало проведенное исследование, этносфера Монголии не является единой системой религиозных или этно-религиозных представлений, тем не менее, на нее оказывается существенное и разнообразное религиозно-мифологическое давление с целями достижения, либо разрушения интеграции и мобилизации монголов.

Поэтому этносфера Монголии составлена мозаикой отдельных локусов, в которых религиозные и этнические объединения существуют и развиваются в рамках своего, субъективного понимания этно-религиозной истины и своего предназначения. Каждый субъект этносферы, конструируя продукты религиозного мифотворчества, не только самостоятельно оценивает складывающуюся этно-религиозную ситуацию, но и организует коллективные действия последователей. Поэтому важным является теоретическое понимание того, что соотношения религиозной партикулярности с гражданским обществом, государством и задачами управления – это проблема, которая недостаточно оценивается в рамках стратегии априорной классификации этно-

1 Алексеев В. М. Китайская народная картина. М.: Наука, 1966. – С. 207.

религиозных проявлений. Эта проекция подразделяет религиозные и этнические объединения на традиционные и нетрадиционные. Однако каждое из них по отношению к каждому временному периоду и конкретным социальным условиям вырабатывает самостоятельную религиозную мифологию и производную от нее идеологию, культ и социальную политику. В правовой реальности это обуславливает реально существующую в настоящем социальную приемлемость или неприемлемость таких групп и объединений.

Важно, что сфера этнической религиозности и идентичностей связана не только с организованными религиозными группами, а существует, в том числе во внегрупповом и внесистемном мире. Религиозность и этничность каждого человека в первую очередь субъективна. Именно поэтому мы можем утверждать, что стабильность монгольской этносферы зависит не только от политики правительств, административных органов и правоохранительных структур Монголии и других стран, где проживают монголы, но и от многих других субъектов этно-конфессионального воздействия, позиция которых равно по отношению ко всем участникам должна определяется нормами действующих Конституций и законодательств.

Историческая проекция и перспективы развития этносферы монголоязычных народов показывают, что в ней формируется принципиально новое поколение религиозных и этнических мифов, характерными чертами которых являются ситуативность, авторский характер, стремление к моделированию религиозности и этничности, основанных на рыночном принципе отношений, включающем продвижение духовного товара от производителя и связанных с политической, административной и экономической конъюнктурой.

Современные религиозные мифы и по форме, и по содержанию существенно отличаются от древних этнических мифов. Они могут быть индивидуальными и осознанными, следовательно, мы не можем говорить о религиозном мифе, как только о коллективном бессознательном. Современные этно-религиозные мифы являются продуктом деятельности идеологов и тира-

жируются средствами массовой информации. Как показало проведенное исследование, мифо-религиозные формы, создаваемые современными коммуникативными практиками, применяемыми религиозными, политическими и экономическими образованиями, могут быть рассмотрены как способ управления этническим сознанием. В условиях современной культуры религиозный миф остается одной из важнейших мировоззренческих категорий, а неомифологическое сознание формирует пространство этносферы, на котором реализуются религиозные, политические и экономические проекты.

При этом многие религии, пользующиеся статусом «традиционных», применяют современные новации, в то время как многие «нетрадиционные» намеренно стремятся к архаизации своего облика и практики. К примеру, представители буддизма и шаманизма, ориентированные на формирование монгольского духовного рынка, опираясь на базовые догматические ценности, ведут интенсивный поиск значимых символов и осуществляют этно-религиозное мифотворчество, направленное на составление нового пантеона (воплощение божеств, реконструкции святых, военных и героев и т.д.). В практике традиционного монгольского шаманизма проявляются тенденции к образованию шаманских ассоциаций, проводящих учредительные съезды и конференции и принимающих уставные документы и даже символ веры. С другой стороны, существование неошаманизма основывается на вечном стремлении человека к чуду, обретению здоровья и благополучия.

Вопрос о влиянии современного религиозного мифотворчества на массы монгольского этнического населения связан также и с тем, что это пространство не избавлено от проблем и конфликтов, и многие религиозные объединения здесь считаются неформатными, а этнические группы – не монгольскими. Поэтому и те и другие сталкиваются с разного рода проблемами, отражающими настоятельную необходимость приспособления той или иной догматики к изменяющимся и глобализирующимся общественным реалиям.

Итоги параграфа:

1. Как показали данные проведенного исследования, каждое из религиозных и этнических образований, находящихся в монгольской этносфере, стремится к развитию на основании сохранения собственного культурного ядра и субъективности своих религиозных и исторических ценностей и идентификаций. Поэтому, несмотря на то, что процессы развития, проходящие в рамках этнической религиозности населения, имеют общую тенденцию к интеграции и формированию общемонгольского ценностного и духовного поля, они в то же время сопровождаются ростом этно-конфессионального самосознания, противопоставляющего свое «Я» стремительно изменяющемуся миру.

2. В этих условиях наиболее важным фактором развития становится взвешенная политика монгольских государственных и административных органов, которая направлена на активное сотрудничество с религиозными объединениями и общественностью, так как только на основе такого взаимодействия становится возможной реализация усилий, направленных на урегулирование межконфессиональных противоречий, конфликтов, обеспечение свободы для каждой религиозной и нерелигиозной личности.

Итоги третьей главы:

1. Итоги проведенного анализа основных процессов, определяющих перспективы трансформации современной монгольской идентичности, находящейся в условиях влияния глобализации и синтезирующей влияние традиции и модерна доказывают, что монгольская этносфера не является единой системой религиозных или этно-религиозных представлений, тем не менее, на нее оказывается существенное религиозно-мифологическое давление с целями достижения (разрушения) интеграции и мобилизации монголов. В монгольской этносфере сосуществуют разнообразные традиционные и нетрадиционные, альтернативные направления, которые взаимодействуют с этническим мировоззрением монгольского населения. Новые тенденции рождаются из образов разных религий и культур – традиционной монгольской, буддийской, китайской, протестантской, православной, мусульманской и др. Фун-

даментальным отличием современной монгольской этно-религиозной ситуации является ее авторский и ситуативный характер.

2. Модель монгольской этносферы предусматривает рассмотрение взаимодействия крупнейших монгольских образований. Одно из них представлено этно-конфессиональным комплексом монгольского народа. Другое – монголоязычными группами на территории России, и третье – национальными меньшинствами монгольского происхождения в Китае. При этом всемонгольский контекст возрождения этнических культур идет вразрез с целями нацестроительства в Монголии, где провозглашается «образование монгольской нации, как нации совершенно отличной и от русских, и от китайцев». Однако на всем этом пространстве ощутимым является влияние мифологем культа, представленного мифами Тэнгри, Чингисхана, Будды и религии глобализации, мифами демократии и западной цивилизации.

3. В целом, взаимоотношения среди монголов определялись тенденцией к усилению национального и религиозного самосознания. Маркером монгольского этнического и религиозного возрождения является культ Чингисхана, который не только представляет современную государственную идеологию и гражданскую религию Монголии, влияющую на формирование нацэтнической общегражданской идентичности населения страны, но и претендует на статус народной религии среди монголов России и Китая. В условиях современной культуры Монголии религиозный миф остается одной из важнейших этнических категорий, а неомифологическое религиозное сознание формирует пространство этносферы, на котором реализуются многие этно-религиозные, и связанные с ними политические и экономические проекты.

Заключение

1. Этническая идентичность – это психологическое состояние личности, сконструированное комплексом представлений и ритуалов, связанных с ценностями, аспектами веры и религиозной практикой этноса. Религиозное мифотворчество – это выражение религиозной истины, явленное в языковых сообщениях, формирующих ценностное основание этнической идентичности. Взаимодействие этнической идентичности и религиозного мифотворчества конструирует пространство этносферы, которая представляет собой состояние психики и эмпирически фиксируемую область бытия носителей этнического сознания и мифологем, воспринимаемых ими.

2. Анализ трудов, посвященных религиям и монгольской идентичности, показал, что влиянием пользуются: исследования монгольских авторов, основанным на принципах примордиализма; исследования, связанные с идеалами возрождения культуры монголов, основанные на инструментальном подходе к идентичности; исследования конструктивистского направления, в которых проблемы мировоззренческого основания формирования монгольской идентичности изучаются в этих трудах с точки зрения выявления закономерностей и особенностей религиозно-политического влияния на монголов, которые являются актуальными в условиях современного нациестроительства.

3. Монгольская этносфера конструируется в контексте комплексного воздействия на идентичность религиозного мифотворчества на локальном, племенном, этническом, государственном уровнях. Ведущую роль в формировании архаичной монгольской идентичности играет тотемистический миф. Монгольская идентичность традиционного периода формировалась под влиянием тотемистических мифов и мифа о Тэнгри, который исходил от монгольских государственных образований и был связан с диффузными процессами, проходящими между монголами и китайской культурой. В дальнейшем монгольская идентичность испытала влияние со стороны тибетского буддизма, опиравшегося на поддержку маньчжурской бюрократии, что привело к фор-

мированию синтетической этнической идентичности, связанной с тотемистическим мифом, мифом о Чингисхане, Тэнгри и Будде.

4. Основным фактором формирования современной монгольской этносферы является взаимодействие двух тенденций. Одна из них представлена складыванием «духовного рынка», процессами секуляризации, идеями «демократии» и западной цивилизации, которые явились стимулом для изменения концепций взаимодействия с обществом у буддийской, шаманистской конфессии и мусульман. Другая тенденция развития этносферы представлена политикой монгольского государства, которая провозглашает свободу совести, но, в то же время, нацелена на защиту национальных интересов. Это активизирует формы мифотворчества, связанные с такими понятиями, как «Родина», «Чингисхан», «Будда», «Тэнгри», которые используются для конструирования такой монгольской идентичности, которая бы превалировала и над западными и над этническими ценностями.

5. Возрождение монгольской идентичности вне Монголии проходит на фоне усиления глобализации и угрозы утраты самобытности, что порождает различные виды этнических и государственных ответов в форме религиозного мифа. Основная роль при конструировании монгольской идентичности в России и в Китае отводится обращению к общемонгольским духовно-нравственным константам, так как гипотеза о монгольском происхождении является основополагающим фактором в процессе самоидентификации, через эту призму рассматривается этническое наследие, мировоззрение и модель поведения. Однако чрезмерная эксплуатация символов монгольской истории, которая раскрывает эмоциональное стремление монголов, как в России, так и в Китае, идентифицироваться с многовековой кочевой цивилизацией и экстраполировать на себя ее достижения, одновременно может привести к утрате ставшим национальным материального и духовного наследия, относящегося к периоду российской и китайской государственности.

Список литературы

1. Абаев, Н. В. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: монография / Н. В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1990. – 216 с.
2. Абаев, Н. В. Ак Чаян и тэнгрианство в культуре тюрко-монгол / Н. В. Абаев, В. Р. Фельдман, Л. К. Хертек // Мир Центральной Азии: сборник статей. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2002. – Т. III. – С. 86-88.
3. Абаева, Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии: монография / Л. Л. Абаева. – М.: Наука, 1992. – 142с.
4. Абаева, Л. Л. Идентичность в локусе бытия монгольских народов / Л. Л. Абаева // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: сборник статей. – М.: Наука, 2011. – С. 425-439.
5. Агаджанян, А. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии / А. Агаджанян // Религия и конфликт: сборник статей. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 266-284.
6. Алексеев, М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей // М. П. Алексеев. – Иркутск: ОГИЗ, 1941. – 609 с.
7. Алексеев В. М. Китайская народная картина // В. М. Алексеев. – М.: Наука, 1966. – 260 с.
8. Алексеев, Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири: монография / Н. А. Алексеев – Новосибирск: Наука, 1980. – 315 с.
9. Арзуманов, И. А. Некоторые тенденции развития буддо-католической экспансии в Байкальском регионе [Электронный ресурс] / И. А. Арзуманов, О. В. Бычков. – Режим доступа: http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2000/mo2_st_4.htm
10. Баабар. История Монголии: монография / Баабар. – Улан-Батор: NEPCO publishing, 2007. – 32 с.
11. Баврин, Е. П. Монгольская Народная Республика: справочник / Е.П. Баврин. – М.: Политиздат, 1981. – 126 с.

12. Бадараев, Д. Д. Особенности и тенденции развития социальной структуры современного монгольского общества / Д. Д. Бадараев // Олон улс судлал. – Улаанбаатар: Изд-во Сансундай, 2010. № 1, 2. – С. 89-95.
13. Бадмаева, Л. Б. Летопись Вандана Юмсунова – памятник письменной культуры бурят XIX в. / Л. Б. Бадмаева. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2007. – 396 с.
14. Базаров Б. В. К проблеме суверенитета Монголии после революции 1921 года / Б. В. Базаров, Л. Б. Жабаева // Иркутский историко-экономический ежегодник. – Иркутск, 2008. – С. 41-50.
15. Базаров, А. А. Традиционная эпическая культура монголоязычных народов: архаическая основа в числовом образе Мангадхая / А. А. Базаров, Б. Н. Цыдендамбаева // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. – № 8. – С. 3-6.
16. Баиров, А. С. Шаманизм в социокультурной традиции бурят: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Баиров Андрей Семенович. – Чита, 2006. – 153 с.
17. Байгалмаа, Ц. Сотрудничество монгольских и советских кинематографов. Первые шаги монгольского телевидения / Ц. Байгалмаа // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. – № 14. – С. 230-232.
18. Балыкова А. А. Этнокультурная идентичность как социально-философская проблема: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11/ Балыкова Арюна Анатольевна. – Улан-Удэ, 2001. – 25 с.
19. Банзаров, Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи: монография / Д. Банзаров. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1891. – 128 с.
20. Барт, Р. Риторика образа: монография / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
21. Бартаханова, М. А. Взаимоотношения буддизма, манихейства и христианства в раннесредневековой уйгурской культуре / М. А. Бартаханова // Мир центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. – Т. III. – С. 112-118.

22. Бартольд, В. В. Сочинения. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов: монография / В. В. Бартольд. – М.: Наука, 1968. – Т.V. – 759 с.
23. Батнасан, Г. Некоторые особенности перехода к оседлому образу жизни в Монгольской Народной Республике [Электронный ресурс]. URL: http://journal.iea.ras.ru/archive/1970s/1977/1977_2_Batnasan.pdf .
24. Батомункуев, С. Д. Новые бурятские идентичности: мифологическое и политическое содержание дискурса / С. Д. Батомункуев // Вестник Евразии. 2005. – № 2. – С. 66-104.
25. Белинская, Е. П. Этническая социализация подростка: учебное пособие / Е. П. Белинская, Т. Г. Стефаненко. – М., Воронеж: НПО «МОДЭК», 2000. – 208 с.
26. Белла, Р. Н. Социология религии // Американская социология сборник статей. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265-281.
27. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: монография / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
28. Бернштам, А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI-VIII веков. Восточно-тюркский каганат и кыргызы: монография / А. Бернштам. – М.-Л.: АН СССР, 1946. – 208 с.
29. Бертронг, Д. Мудрецы и бессмертные. Религии Китая: учебное пособие / Д. Бертронг // Религии мира: справочник религий. Минск: Белфакс, 1994. – С. 245-247.
30. Бильтриков, М. М. Чингисхан и современность: монография / М. М. Бильтриков. – Улан-Удэ: Изд-во БГСХА, 2007. – 36 с.
31. Бира, III. Вопросы истории, культуры и историографии МНР: монография / III. Бира. – Улан-Батор: Акад. наук МНР, 1977. – 450с.

32. Бичурин, Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н. Я. Бичурин. – Москва-Ленинград: АН СССР, 1950. – Т. I. – 381 с.
33. Бромлей, Ю. В. Очерки теории этноса: учебное пособие / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
34. Будаев, Ю. И. О датировке улигера / Ю. И. Будаев // Гэсэриада: прошлое и настоящее. Улан-Удэ: Бурят. отд. ВФК, 1991. – 120 с.
35. Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии: сборник статей / Ред. Р. Е. Пубаев. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 71-78.
36. Бураев, Д. И. Религия бон. Проблемы происхождения и роли в становлении тибетского государства VII-VIII веков: монография / Д. И. Бураев. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 194 с.
37. Бурдые, П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля / П. Бурдые // Поэтика и политика. – М., СПб.: Алетейя, 1999. – С. 125-166.
38. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период): монография / Д. Д. Амоголонова [и др.]. – Иркутск: Радиан, 2005. – 246 с.
39. Буряты: монография / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. – М.: Наука, 2004. – 633 с.
40. Буянтуева, Г. Ц.-Д. Особенности национального менталитета в литературе монголоязычных народов / Г. Ц.-Д. Буянтуева // Монгольский мир: новый век – новые вызовы. Улан-Удэ: Бэлиг, 2011. – С. 430–434.
41. Богданов, К. А. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности: монография / К. А. Богданов. – СПб: Искусство-СПБ, 2001. – 438 с.
42. Борко, Т. И. Миф в зеркале семиотических концепций / Т. И. Борко // Вестник ТюмГУ, 2004. – № 2. – С. 111-129.

43. Бюлер, Ф. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманизм / Ф. Бюлер // Отечественные записки, 1859. – Т. 25. – Кн. 8. – С. 201-258.
44. Ванчикова, Ц. П. Материалы полевых дневников Ц. Жамцарано как источники по изучению буддизма у агинских бурят / Ц. П. Ванчикова // Мир буддийской культуры. – Агинское; Улан-Удэ; Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2001. – С. 127-129.
45. Ванчикова, Ц. П. Буддизм в Монголии в 1990-2005 годы / Ц. П. Ванчикова // Россия и Монголия сквозь призму времени. – Улан-Удэ, 2007. – С. 146-149.
46. Ванчикова, Ц. П. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. / Ц. П. Ванчикова, С. Цэцэндамба // Гуманитарный вектор. 2014. – С. 67-72.
47. Варенов, А. В. Древнейшие зеркала Китая, отражающие этнокультурные контакты / А. В. Варенов // Проблемы древних культур Сибири. Новосибирск: Наука, 1985. – С. 163 -172.
48. Васильев, В. П. История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века: монография / В. П. Васильев. – СПб.: СПб, Императ. Академия наук, 1857. – 235 с.
49. Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае /Л. С. Васильев. – Москва: Восточная литература, 2001. – 488 с.
50. Васильев, Г. Г. Динамично развивающаяся глобализация и ее влияние на национально-культурные особенности Монголии / Г. Г. Васильев // Современная мировая политика: проекции из Азии. – Чита-М.: Изд-во Чит. ун-та, 2010. – С. 207-211.
51. Васильева, К. К. Менталитет: онто-этнологическое измерение на примере бурятского этноса / К. К. Васильева. – М.: Рус. мир, 2002. – 200 с.
52. Вебер, М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре: монография / М. Вебер. – М.: ИНИОН, 1991. – Вып. 2. – 472 с.
53. Вернадский, Г. В. О составе Великой Ясы Чингисхана / Г. В. Вернадский. – Брюссель: Petropolis, 1939. – С. 5-53.

54. Викторова, Л. Л. Ранние формы религии киданей / Л. Л. Викторова // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск: Наука, 1974. – С. 261-265.
55. Владимирцов, Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов: монография / Б. Я. Владимирцов. – М.: Вост. лит., 2002. – 566 с.
56. Воркачев, С. Г. Методологические основания лингвоконцептологии / С. Г. Воркачев // Теоретическая и прикладная лингвистика. – Воронеж, 2002. – Вып. 3. – С.79-95.
57. Воробьев, М. В. Религиозные верования чжурчженей / М. В. Воробьев // Доклады по этнографии. – Л., 1966. – Вып. 4. – С. 62-66.
58. Востриков, А. И. Тибетская историческая литература: монография / А. И. Востриков. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 336 с.
59. Галданова, Г. Р. Доламаистские верования бурят: монография / Г. Р. галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 113 с.
60. Галданова, Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее / Г. Р. Галданова // Сибирь: этносы и культура. – М.; Улан-Удэ, 1998. – Вып. 3. – С. 3-46.
61. Ганжуров, В. Ц. Россия – Монголия (история, проблемы, современность): монография / В. Ц. Ганжуров. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 181 с.
62. Гатапов, А. С. Монгольский исторический словарь. Энциклопедический справочник / А.С. Гатапов. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2008. – 368 с.
63. Гафуров, Б. Г. Изучение цивилизаций Центральной Азии: монография / Б. Г. Гафуров, Л. И. Мирошникова. – М.: Наука, 1976. –128 с.
64. Гезалов, А. А. Трансформация общества в эпоху глобализации (социально-философский анализ): монография / А. А. Гезалов. – М.: «Канон+», 2009. – 228 с.
65. Гельбрас, В. Г. Россия и Китай: вопросы собирания геоэкономических пространств / В. Г. Гельбрас // Полис, 1995. – № 6. – С.18-25.

66. Герасимов, М. М. Раскопки Фофановского могильника в 1959 г. / М. М. Герасимов, Е. Н. Черных // Первобытная археология Сибири. – Л., 1975. – С. 23-48.
67. Герасимова, К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX–нач. XX веков: монография / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1957. – 160 с.
68. Герасимова, К. М. Традиционная культура бурят: монография / К. М. Герасимова [др.]. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. – 144 с.
69. Герасимова, К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии: монография / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – 341 с.
70. Голосовкер, Я. Э. Имагинативный реализм / Я. Э. Голосовкер // «Архе» Культурологический ежегодник. – Кемерово: Алеф, 1993. – Вып.1. – С.382-398.
71. Голстунский, К. Ф. Монголо-ойратские законы: монография / К. Ф. Голстунский. – СПб: б.и., 1880. – 144 с.
72. Гольман, М. И. Современная Монголия в оценках западных авторов / М. И. Гольман. – М.: Институт востоковедения РАН, 2009. – 192 с.
73. Гомбоева, М. И. Образ мироустройства хори-бурят / М. И. Гомбоева. – Чита: ЗабГГПУ, 2002. – 189 с.
74. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Л. М. Дробижева [и др.]. – М.: Российская полит. энциклопедия, 2013. – 485 с.
75. Грайворонский, В. В. Реформы в социальной сфере современной Монголии: монография / В. В. Грайворонский. – М.: Институт востоковедения РАН, 2007. – 254 с.
76. Грач, А. Д. Древние кочевники в центре Азии: монография / А. Д. Грач. – М.: Наука, 1980. – 256 с.

77. Гумилев, Л. Н. Древние тюрки: монография / Л. Н. Гумилев. – Москва: Товарищество «Клышников – Комаров и К», 1993. – 524 с.
78. Гумилев, Л. Н. Хунны в Китае: монография / Л. Н. Гумилев. – Москва: Айрис-пресс, 2003. – 621 с.
79. Гурий (Степанов). К вопросу о панмонголизме [Электронный ресурс] / Гурий (Степанов). – М., 2010. – Режим доступа: <http://www.rulex.ru/01041138.htm>
80. Гэсэриада. Прошлое и настоящее: монография / Ю. И. Будаев, Б. С. Дугаров. – Улан-Удэ: Бур. отд. ВФК, 1991. – 120 с.
81. Давыдова, А. В. Об общественном строе хунну / А. В. Давыдова // Первобытная археология Сибири. – Ленинград: Наука, 1975. – С. 141-145.
82. Дамдиндорж Мэндсайхан. Культурная политика в России и Монголии в 20-90-е годы XX века: Сравнительный анализ: дис. канд. ист. наук: 24.00.01 / Дамдиндорж Мэндсайхан. – Москва, 2003. – 153 с.
83. Дарваев, П. А. Краткое введение в сравнительную монголистику: монография / П. А. Дарваев. – Элиста: КГУ, 1988. – 88 с.
84. Дашжамц, Д. Распространение и утверждение идей марксизма-ленинизма в Монголии: монография / Д. Дашжамц. – М.: Наука, 1978. – 216 с.
85. Дашибалов, Б. Б. Археологические памятники курыкан и хори: монография / Б. Б. Дашибалов. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – 191 с.
86. Дашням, Л. Отражение воззрений монголов о Тенгер в «Сокровенном сказании монголов». – «Тэнгеризм ба монголнууд». [Электронный ресурс] / Л. Дашням. – Улаанбаатар, 2011. – Режим доступа: <http://tatarkam.livejournal.com/174390.html>
87. Дёрфер, Г. О языке гуннов / Г. Дёрфер // Зарубежная тюркология. – М., 1986. – Вып. I. Древние тюркские языки и литература. – С. 80-81.
88. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта: монография / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – 432 с.

89. Древнее Забайкалье и его культурные связи: сборник статей / Ред. П. Б. Коновалов. – Новосибирск: Наука, 1985. – 174 с.
90. Дробижева, Л. М. Этничность в современном обществе. Этнополитика и социальные практики в Российской Федерации / Л. М. Дробижева // Мир России, 2001. – Т. 10. – № 2. – С. 167-180.
91. Дугаров, Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят): монография / Д. С. Дугаров. – М.: Наука, 1991. – 298 с.
92. Дугарова, С. Ж. Историография монгольского государства и права (XIII - начало XIX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.09 / Сержена Жигмытовна Дугарова. – Улан-Удэ, 2012. – 49 с.
93. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии: монография / Э. Дюркгейм. – М. Наука, 1991. – 567 с.
94. Елсуков, А. Н. Познание и миф: монография / А.Н. Елсуков. – Минск: Высшая школа, 1984. – 154 с.
95. Елаева, И. Э. Религиозность в контексте этничности [Электронный ресурс] / И. Э. Елаева. – Режим доступа: <http://www.rulex.ru/01041138.htm>
96. Ермакова, Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX в.: монография / Т. В. Ермакова. – СПб.: Наука, 1998. – 344 с.
97. Жамсаранова, Р. Г. Концептосфера средневековой монгольской этнонимии: монография / Р. Г. Жамсаранова. – Чита, Экспресс-издательство, 2013. 288 с.
98. Железняков, А. С. Монголия во взаимодействии с соседями: проблема сохранения идентичности / А. С. Железняков // Россия – Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. – СПб.: СПбГУ, 2011. – С. 21-30.

99. Жабаета Л. Б. К истории борьбы за независимость Монголии (20-е годы XX века) / Л. Б. Жабаета // Белые пятна российской и мировой истории. 2012. № 2-3. С. 96-107.
100. Жуковская, Н. Л. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России: монография. – М., Восточная литература. 2008. – 320 с.
101. Жуковская, Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: монография / Н. Л. Жуковская. – М.: Восточная литература, 2002. – 248 с.
102. Залкинд, Е. М. Обществениый строй бурят: монография / Е. М. Залкинд. – М.: Наука, 1970. – 400 с.
103. Замогильный, С. И. Социологический дискурс о монгольской этнокультурной идентичности. [Электронный ресурс] / С. И. Замогильный, Ю. В. Ставропольский. – Режим доступа: <http://download/rio/j2014-2/21.doc>
104. Заятуев, Г.-Н. Цанид-Хамбо Агван Доржиев / Г.-Н. Заятуев. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 1991. – 46 с.
105. Златкин, И. Я. История Джунгарского ханства (1635-1758): монография / И. Я. Златкин. – М.: Наука, 1983. – 333 с.
106. Идес И. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1995): монография / И. Идес, А. Бранд. – М.: ГРВЛ, 1967. – 404 с.
107. Иванов, А. В. Монгольский лик Евразии [Электронный ресурс] / А. В. Иванов // Новые исследования Тувы. – № 3. – Режим доступа: http://www.tuva.asia/journal/issue_3/482-mon-face-of-evrazia.html.
108. Ионин, Л. Г. Парад меньшинств: монография / Л. Г. Ионин. – М-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2014. –176 с.
109. История Бурят-Монгольской АССР: монография / Под ред. А. П. Окладникова. – Улан-Удэ: Бурят-монг. кн. изд-во, 1954. – Т.1. – 496 с.
110. История Монгольской Народной Республики / Отв. Ред. А. П. Окладников, Ш. Бира. – М.: Наука, 1983. – 664 с.
111. Кампарс, П. П. Советская гражданская обрядность: монография / П. П. Кампарс, Н. М. Закович. – М.: Наука, 1967. – 215 с.

112. Кант, И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира: монография / И. Кант // Соч. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 381-426.
113. Кара, Д. Культура народов Востока. Книги монгольских кочевников: монография / И. Кара. – М.: Наука, 1972. – 229 с.
114. Кассирер, Э. Познание и действительность: монография / Э. Кассирер. – СПб: Шиповник, 1912. – 454 с.
115. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: монография / М. Кастельс. – М.: ГУ-ВШЭ, 2000. – 606 с.
116. Киселев, С. В. Древнемонгольские города: монография / С. В. Киселев. – М.: Наука, 1965. – 367 с.
117. Кнабе, Г. С. Местоимения постмодерна: монография / Г. С. Кнабе. – М.: РГГУ, 2004. – 52 с.
118. Ковычев, Е. В. История Забайкалья: учебное пособие. – Иркутск: ИГПИ, 1984. – 83 с.
119. Козин, С. А. Сокровенное сказание / С. А. Козин. – М.-Л.: Тр. ин-та востоковедения, 1941. – 620 с.
120. Козлов, П. К. Дневники монголо-тибетской экспедиции 1923-1926 / П. К. Козлов // Научное наследие. – СПб: Наука, 2003. – Т. 30. – 1037 с.
121. Колесников, А. С. Мировая история философия в XX веке: новые проблемы и методы исследования / А. С. Колесников // Хора, 2009. – № 1 (7). – С. 132-134 с.
122. Коллмар-Пауленц, К. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века / К. Колмар-Пауленц // Свет Дхармы против тумана тьмы. Tartaria Magna, 201. – №1. – С. 86-103.
123. Комиссаров, С. А. Новые материалы по культуре сюнну в Китае / С. А. Комиссаров // Цыбиковские чтения. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1989. – С. 67-70.

124. Кон, И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание: монография / И. С. Кон. – М.: Политиздат, 1984. – 151 с.
125. Коновалов, П. Б. Хунну в Забайкалье: погребальные памятники: монография / П. Б. Коновалов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – 248 с.
126. Коновалов, П. Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье): монография / П. Б. Коновалов. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – 214 с.
127. Кононов, А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов / А. Н. Кононов // ТСБ 1974. – М., 1978. – С. 72-75.
128. Крадин, Н. Н. Империя хунну: монография / Н. Н. Крадин. – Владивосток: Дальнаука, 1996. – 164 с.
129. Кравцова, М. Е. История культуры Китая: учебное пособие. – СПб.: Лань, 2003. – 416 с.
130. Кручкин, Ю. Современная Монголия. Энциклопедический словарь / Ю. Кручкин. – Улан-Батор: ХХК «Монхийн усэг», 2011. – 1154 с.
131. Кудрявцев, Ф. А. История бурят-монгольского народа (от XVII в. до 60-х годов XIX в.): монография. – М.-Л.: АН СССР, 1940. – 242 с.
132. Культурно-бытовые традиции бурят и монголов: сб. ст. / отв. Ред. Д. Д. Нимаев. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988. – 163 с.
133. Кургузов В. Л. Менталитет и идентичность как аксиологические основания культурного потенциала и объекты системного анализа (триптих) / В. Л. Кургузов // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2012. – № 1-8. – С. 130-142.
134. Кызласов, И. Л. Рунические письменности евразийских степей: монография / И. Л. Кызласов. – М.: Восточная литература, 1994. – 346 с.
135. Ламажаа, Ч. К. К вопросу о национальном характере народов Центральной Азии / Ч. К. Ламажаа // Знание. Понимание. Умение, 2013. – № 3. – С. 99–108.

136. Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы: монография / Г. Р. Галданова [и др.]. – Новосибирск: Наука, 1983. – 239 с.
137. Ларичев, В. Е. Неолит Дунбэя и его связи с культурами Северо-Восточной Азии / В. Е. Ларичев // Археологический сборник. – Улан-Удэ, 1959. – №1. – С.33-62.
138. Лебедева, Н. М., Тренинг этнической толерантности для школьников: учебное пособие / Н. М. Лебедева, Т. Г. Стефаненко, О. В. Лунева. – М.: МАКС Пресс, 2012. – 356 с.
139. Лебон, Г. Психология масс: монография / Г. Лебон. – Минск: Харвест, 2000. – 320 с.
140. Левада, Ю. А. Социальная природа религии / Ю. А. Левада. – М.: Наука, 1965. – 261 с.
141. Левин, М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока: монография / М. Г. Левин. – М.: АН СССР, 1958. – 360 с.
142. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении: монография / Л. Леви-Брюль. – М.: ОГИЗ, 1937. – 518 с.
143. Леви-Стросс, К. Структурная антропология: монография. – М.: Наука, 1983. – 536 с.
144. Легранд, Ж. Воздействует ли образ Чингисхана на современную монгольскую действительность? / Ж. Легранд // Mongolica. An international annual of mongol studies. Ulaanbaatar: «Mongol sudlal» publication, 2009. – Vol. 22 (43). – С. 241-246.
145. Ленхобоев, Г. Л. Легенды и предания о прошлом оронгойских бурят / Г. Л. Ленхобоев // Зап. БМНИИК. Улан-Удэ, 1955. – Вып. 12. – С. 121.
146. Лепехов, С. Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации суда [Электронный ресурс] / С. Ю. Лепехов. – Екатеринбург, 2003. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/vost/lepech.htm>.

147. Линденау, Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): монография / Я. И. Линденау. – Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983. – 176 с.
148. Линховоин, Л. Заметки о дореволюционном быте Агинских бурят: монография / Л. Линховоин. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1972. – 101 с.
149. Лопаткин, Р. А. Современная религиозная ситуация / Р. А. Лопаткин // От политики государственного атеизма к свободе совести. – М., 2000. – С. 41-56.
150. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура: монография / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
151. Лотман, Ю. М. Семиосфера: монография / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство СПб, 2001. – 704 с.
152. Лункин, Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков / Р. Лункин // Двадцать лет религиозной свободы в России. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 329-335.
153. Манжигеев, И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: монография / И. А. Манжигеев. – М.: Наука, 1978. – 107 с.
154. Маншеев Д. М. Скотоводство на северо-востоке Центральной Азии в XVII-XVIII веках / Д. М. Маншеев // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 8-1. С. 148-151.
155. Малявин, В. В. Китайская цивилизация: монография / В. В. Малявин. Москва: «Издательство Астрель», 2000. – 632 с.
156. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание: монография / М. М. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М.: Прогресс. 2009. – 288 с.
157. Маркузе, Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества: монография / Г. Маркузе. – М.: АСТ, 1994. – 368 с.
158. Маслов, А. П. О ламах, кочующих в Забайкальском краю бурят шигемоннианского исповедования и о догматах их веры [Электронный ресурс] / А. П.

<http://imbtarchive.ru/index.php?id=64&topic=10>.

159. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники: монография / Е. М. Мелетинский. – М.: ИВЛ, 1963. – 462 с.

160. Мельникова, О. Т. Дискурсивный подход к исследованию идентичности / О. Т. Мельникова, Е. С. Кутковая // Вестник Московского университета, 2014. – Сер. 14. – Психология №1. – С.59-71.

161. Мечковская, Н. Б. Социальная лингвистика: учебное пособие / Н. Б. Мечковская. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 208 с.

162. Миллер, Г. Ф. История Сибири: монография / Г. Ф. Миллер. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – Т. I. – 630 с.

163. Миняев, С. С. К проблеме «ранних» и «поздних» памятников сюнну / С. С. Миняев // Древние памятники Северной Азии и их охранные раскопки. Новосибирск: ИИФиФ СО АН СССР, 1988. – С. 40-53.

164. Мир буддийской культуры буддизм и межкультурный диалог: сб. материалов международного симпозиума. – Агинское-Чита: ЗабГПУ, 2001. – 265 с.

165. Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: сб. материалов международной конференции. – Чита-Агинское-Улан-Удэ.: ЗабГПУ, 2005. – 233 с.

166. Михайлов, Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.): монография / Т. М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.

167. Михайлов, Т. М. Этнокультурные процессы в юго-восточной Сибири в средние века: монография/ Т. М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1989. – 185 с.

168. Михалев, А. В. Монголия в Большой игре 21 века: борьба за влияние и неформальные институты мягкой силы: монография / А. В. Михалев. – Улан-Удэ: БГУ, 2013. – 251 с.
169. Михалев, А. В. «Русский квартал» Улан-Батора: коллективная память и классификационные практики / А. В. Михалев // Вестник Евразии, 2008. – № 2. – С. 7-29.
170. Монголия и Россия: вечные соседи / сост. Г. Пурэвсамбуу, Я. Индра. – Улан-Батор: МОНЦАМЭ, 2009. 213 с.
171. Монголия: 100 вопросов и 100 ответов. Справочник / Ред. Тумендэлгэр Ч. – М.: Политиздат, 1989. – 206 с.
172. Морозова, В. С. Региональная культура в социокультурном пространстве российского и китайского приграничья: дисс. ... докт. филос. наук: 09.00.13 / Морозова Валентина Сергеевна. – Чита: ЗабГУ, 2013. – 183 с.
173. Нанзанов, А. Д. Религиозные объединения в Бурятии 1990-2000 гг. / А. Д. Нанзанов // Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2002. – 238 с.
174. Нацагдорж, Б. Монгольская культура в цивилизационно-историческом аспекте: диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01 / Нацагдорж Байярсайхан. – Ростов-на-Дону, 2006. – 136 с.
175. Неклюдов, С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов: Проблемы взаимосвязи / С. Ю. Неклюдов // Тюркологический сборник. – М.: Наука, 1981. – С. 67-77.
176. Нестеркин, С. П. Образование в буддийских монастырях / С. П. Нестеркин // Буряты. М.: Наука, 2004. – С. 415-432.
177. Нестеров, С. П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья: монография / С. П. Нестеров. – Новосибирск: Наука, 1990. – 143 с.

178. Новгородова, Э. А. Мифы и культы древней Монголии / Э. А. Новгородова // Вестник Академии наук СССР, 1980. – № 2. – С. 116-124.
179. Новгородова, Э. А. Древняя Монголия: монография / Э. А. Новгородова. М.: Наука, 1989. – 384 с.
180. Новик, Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: монография / Е. С. Новик. – М.: Вост. лит., 2004. – 303 с.
181. Ням-Осор, Н. Историческая роль закона "Их засаг" (Великая Яса) Чингисхана в общественно-экономической жизни Монголии: автореф. дис. канд.ист наук: 07.00.01 / Ням-Осор Намерайн. – Улан-Удэ, 1998. – 22 с.
182. Обряды в традиционной культуре бурят: сборник статей // Ред. Т. Д. Скрынникова. – М.: Вост. лит., 2002. – 222 с.
183. Обычаи монгольского народа: сборник статей / Ред. Л. Г. Скородумова. – Улаанбаатар: МОНЦАМЭ, 2009. – 112 с.
184. Ольденбург, С. Ф. Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото: монография / С.Ф. Ольденбург. – СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1914. – Т. 2. – 88 с.
185. Овермайер, Д. К. Религии Китая. Мир как живая система / Д. К. Овермайер // Религиозные традиции мира. – Москва: Крон-пресс, 1996. – Т. 2. – 576 с.
186. Окладников, А. П. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы: монография / А. П. Окладников, И. И. Кириллов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 176 с.
187. Осокин, Г. М. На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья / Г. М. Осокин. – СПб: Типография А. С. Суворина. – 304 с.
188. Павленко, В. Н. Общая и прикладная этнопсихология: монография / В. Н. Павленко, С. А. Таглин. – М: КМК, 2005. – 483 с.
189. Патканов, К. П. История монголов по армянским источникам: монография / К. П. Патканов. – СПб., Типография императорской академии наук. – 262 с.

190. Петренко, В. Ф. Введение в экспериментальную психосемантику: исследование форм репрезентации в обыденном сознании: монография / В. Ф. Петренко. – М.: МГУ 1983. – 176 с.
191. Петри, Б. Э. Старая вера бурятского народа: монография / Б. Э. Петри. – Иркутск: Типография издательства «Власть Труда», 1928. – 78 с.
192. Пиаже, Ж. Психология интеллекта / Ж. Пиаже // Избранные психологические труды. – М.: Международная педагогическая академия, 1994. – С. 53–235.
193. Пиков, Г. Г. Религиозно-мифологические представления киданей / Г. Г. Пиков // Сибирь в панораме тысячелетий. – Новосибирск: Наука, 1998. – Т. 1. – С. 478-488.
194. Пивоев, В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира: монография / В. В. Пивоев. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 111 с.
195. Питина, С. А. Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира: монография / С. А. Питина. – Челябинск: Челяб. гос. ун-т., 2002. – 191 с.
196. Пичеев, П. А. Сутра «Белого Старца» (К проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») / П. А. Пичеев // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. – Горно-Алтайск, 1999. – 288 с.
197. Подгорбунский, И. А. Идеи бурят-шаманистов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни [Электронный ресурс] / И. А. Подгорбунский. – Режим доступа: <http://www.wisdomcode.ru/biography/about/30443.html>.
198. Позднеев, А. М. К истории развития буддизма в Забайкальском крае / А. М. Позднеев. – СПб.: Типография В. Киришбаума, 1887. – 26 с.
199. Полосьмак, Н. В. Некоторые аналоги погребениям в могильнике у деревни Даодуньцзы и проблема происхождения сюннуской культуры / Н. В. Полосьмак // История и культура Востока Азии. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 101-107.

200. Попков, Ю. В. Монголия в мировом сообществе цивилизаций и народов. [Электронный ресурс] / Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев // Новые исследования Тувы, 2012 № 4. – Режим доступа: <http://www.tuva.asia/index.php?newsid=5642>.
201. Попова, З. Д. Основные черты семантико-когнитивного подхода к языку / З. Д. Попова, И. А. Стернин // Антология концептов. – Волгоград: Парадигма, 2005. – С. 7-10.
202. Попова, И. Ф. Танский Китай и Центральная Азия [Электронный ресурс] / И. Ф. Попова. – Режим доступа: <http://www.kyrgyz.ru/?page=264>.
203. Потанин, Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии / Г. Н. Потанин // Материалы этнографические. – СПб., 1883. – Вып. II–IV. – 2196 с.
204. Потанина, А. Рассказы о бурятах, их вере и обычаях / А. Потанина. – М.: Типография К. Л. Меньшова, 1912. – 66 с.
205. Потебня, А. А. Слово и миф: монография / А. А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
206. Почебут, Л. Г. Кросс-культурная и этническая психология: монография / Л. Г. Почебут. – СПб.: Питер, 2012. – 336 с.
207. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: сборник статей / Ред. И.С. Вдовин. – Л.: Наука, 1981. – 436 с.
208. Пубаев, Р. Е. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма / Р. Е. Пубаев, Б. В. Семичов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – 48 с.
209. Разумов Н. Население, значение рода у инородцев и ламаизм: монография // Н. Разумов, И. Сосновский. – СПб.: Государственная типография, 1898. – 165 с.
210. Рандалов, Ю. Б. О социологических исследованиях культурных процессов Республики Бурятия / Ю. Б. Рандалов, В. Ц. Найдаков // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов РБ. – Улан-Удэ, 1995. – С. 113-120.

211. Религия и глобализация на просторах Евразии: сборник статей / Ред. А. Малашенко, С. Филатов. – М.: Неостром, 2005. – 343 с.
212. Розенберг, О. О. Проблемы буддийской философии: монография / О. О. Розенюерг – Пг.: Издание Факультета Восточных языков Петроградского университета, 1918. – 367 с.
213. Романова, Е. Г. Государственно-церковные отношения и практика реализации принципов свободы совести в Республике Монголия / Е. Г. Романова // Свобода совести в России. – М.: РОИР, 2005. – Вып. 2. – 564 с.
214. Руденко, С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы: монография / С. И. руденко. – М., Л.: Наука, 1962. – 204 с.
215. Румянцев, Г. Н. Происхождение хоринских бурят: монография / Г. Н. Румянцев. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2002. – 261 с.
216. Рыжова, С. В. Этническая идентичность в контексте толерантности: монография. – М.: Альфа-М, 2011. – 280 с.
217. Рыкин, П. О. Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана / П. О. Рыкин // Вестник Евразии. 2002. – № 1 (16). – С. 48-84.
218. Рэдклифф-Браун, А. Структура и функция в примитивном обществе: монография / А. Рэдклифф-Браун. – М.. Вост. лит. – 304 с.
219. Сабиров, Р. Т. Религиозная ситуация в Монголии: конец 1980-х — 1990-е годы: дис. ...канд. ист. наук: 07.00.03 / Сабиров Рустам Тагирович. – М., 2004. – 207 с.
220. Сабиров Р. Т. Христианство в Монголии после 1990 года / Р.Т. Сабиров // Владимирцовские чтения V. – М.: Институт востоковедения РАН, 2006. – С. 45-61.
221. Сагалаев, А. М. Алтай в зеркале мифа: монография / А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1992. – 177 с.

222. Санжаасурэн, Р. Образование в Монгольской Народной Республике: монография / Р. Санжаасурэн, И. Жерносек. – Улан-Батор: Госиздат. МНР, 1978. – 111 с.
223. Скачкова, Т. А. Миф как фактор массового сознания и его трансформация в инструмент пропаганды / Т. А. Скачкова // Вестник Екатеринбургского университета, 2008. – №4. – С. 31-32.
224. Скрынникова, Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века: монография / Т. Д. Скрынникова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 104 с.
225. Скрынникова, Т. Д. Буддийская церковь и актуализация монгольской идентичности в первой четверти XX в. / Т. Д. Скрынникова // Россия – Монголия. – СПб., СПбГУ, 2011. – С. 39-54.
226. Скрынникова, Т. Д. Исторический опыт конструирования границ монгольской общности в XVII веке / Т. Д. Скрынникова // *Studia Culturae*, 2013. – № 18. – С. 94-108.
227. Современная бурятская идеология: конструирование этносферы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_1.html.
228. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряженности: монография / Г. У. Солдатова. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.
229. Сосновский, Г. П. Нижне-Иволгинское городище / Г. П. Сосновский // Проблемы истории докапиталистических обществ, 1934. – № 7/8. – С. 150-156.
230. Стернин, И. А. О понятии «менталитет» / И. А. Стернин // Язык и национальное сознание. – Воронеж: ВГУ, 1998. – С. 24-26.
231. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология: учебное пособие / Т. Г. Стефаненко. – М., Аспект-Пресс, 2003. – 368 с.
232. Строганова, Е. А. Бурятское национально-культурное возрождение: монография / Е. А. Строганова. – М., Иркутск: Наталис, 2001. – 150 с.

233. Стуков, К. К. Порабощение бурят ламством в Хоринском ведомстве / К. К. Стуков // Приб. к Иркут. еп. вед., 1885. – № 24. – С. 289-293.
234. Сулейменов, О. Аз и я. Книга благонамеренного читателя / О. Сулейменов. – Алма-Ата: Жасуши, 1975. – 304 с.
235. Сундуева, Д. Б. Русские старожилы Забайкалья в культурном пространстве Монголии: историографический аспект / Д.Б. Сундуева // Вестник ЗабГУ, 2012. – № 10 (89). – С. 98-103.
236. Татарко, А. Н. Социальный капитал как объект психологического исследования [Электронный ресурс] / А. Н. Татарко. – Режим доступа: http://www.civisbook.ru/files/File/Tatarko_monogr.pdf
237. Тишков, В. А. Единство и многообразие культур / В. А. Тишков // Народы и религии мира: энциклопедия. – М.: ИЭА РАН, 2000. – 928 с.
238. Токарев, С. А. Религиозные верования народов СССР: сборник этнографических материалов / С. А. Токарев. – М.; Л.: Московский рабочий, 1931. – 384 с.
239. Топоров, В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – С. 35-36.
240. Топорков, А. Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие [Электронный ресурс] / А. Л. Топорков. – М., 2010. – режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm>.
241. Торчинов, Е. А. Философия буддизма Махаяны: монография / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 320 с.
242. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Внешний мир / Э.Л. Львова [и др.]. – Новосибирск: Наука, 1988. – 227 с.
243. Трепавлов, В. В. Государственный строй Монгольской империи в XIII веке: монография / В. В. Трепавлов. – М.: Восточная литература, 1993. – 168 с.

244. Трубач, А. Православие в Монголии на современном этапе [Электронный ресурс] / А. Трубач. – М., 2009. – Режим доступа: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=447>.
245. Тубянский, М. И. Некоторые проблемы монгольской литературы дореволюционного периода / М. И. Тубянский // Современная Монголия, 1935. – № 5 (12). – С. 7-30.
246. Тэрнер, В. Символ и ритуал: монография. – М., Наука, 1983. – 277 с.
247. Уланов, М. С. А. М. Позднеев о буддизме в Центральной Азии / М. С. Уланов // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. – Т. III. – С. 219-221.
248. Урбанаева, И. С. Человек и Байкала и мир Центральной Азии: монография / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – 288 с.
249. Филиппова, И. В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским в скифское и гунно-сарматское время: автореф. ... канд. ист. наук: 07.00.01 / Филиппова Ирина Валерьевна. – Новосибирск, 2005. – 20 с.
250. Фуко, М. Археология знания: монография / М. Фуко. – СПб: Гуманитарная академия, 2004. – 416 с.
251. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне: монография / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.
252. Хазанов, А. М. Мухаммед и Чингисхан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй / А. М. Хазанов // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2004. – С. 390-395.
253. Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
254. Хамаганова, Е. А. Письма из Ацагата (О переписке Е.Е. Обермиллера с акад. Ф.И. Щербатским) / Е. А. Хамаганова // Альманах «Orient». – СПб., 1998. – Вып. 2-3. – С. 113-156.
255. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций: монография / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

256. Хантургаева Н. Ц. Этносоциальные процессы в регионе в постсоветский период (на материалах республики Бурятия): дис... канд соц. наук: 22.00.04/ Хантургаева Наталья Цедашиевна. – Улан-Удэ, 2000. – 165 с.
257. Хаптаев, П. Т. Краткий очерк истории бурят-монгольского народа / П. Т. Хаптаев. – Улан-Удэ: Бургосиздат, 1936. – 76 с.
258. Хара-Даван, Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: монография / Э. Хара-Даван. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. – 221 с.
259. Хозяйство, культура и окружающая среда в районах Внутренней Азии / А. К. Тулохонов [и др.] – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. – 299 с.
260. Хотинец, В. Ю. Этническая идентичность и толерантность: монография / В. Ю. Хотинец. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. – 122 с.
261. Худяков, Ю.С. Кыргызы в Восточном Туркестане / Ю. С. Худяков // Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. – Бишкек: Кыргызстан, 1996. – С. 180-195.
262. Хюбнер, К. Истина мифа: монография / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
263. Цендина, А. Д. С именем Христа / А. Д. Цендина // Азия и Африка сегодня, 1997. – №12. – С. 40-41.
264. Цыбиков, Б. Д. Цыбен Жамцарано / Б. Д. Цыбиков. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997. – 40 с.
265. Цулэм, Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века / Н.-О. Цулэм. – М.: Изобразительное искусство, 1986. – 232 с.
266. Цыбикдоржиев, Д. В. Факторы успеха религиозного возрождения в Монголии / Д. В. Цыбикдоржиев, Д. Б. Батоева // Экспертиза, 2014. (5) – С. 40-43.
267. Цыбиков, Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета: монография / Г. Ц. Цыбиков. – Петроград: Изд. РГО, 1918. – 472 с.

268. Цыбиков, Г. Ц. Избранные труды / Г. Ц. Цыбиков. – Новосибирск: Наука, 1981. – 241 с.
269. Цыбиктаров, А. Д. Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья: монография / А. Д. Цыбиктаров. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 305 с.
270. Цыдендамбаев, Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные, как источники по истории бурят: монография / Ц. Б. Цыдендамбаев. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2001. – 256 с.
271. Цыжипов Э. Б. История политических репрессий в Бурят-Монголии. 1928-июнь 1941 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Цыжипов Этигил Барадиевич. – Улан-Удэ, 2006. – 196 с.
272. Цэдэв, Н. Х. Евразийская идея глазами монгола / Н. Х. Цэдэв // Евразийство теоретическая потенциал и практические приложения. – Барнаул, 2012 – Т. 1. – С. 13-22.
273. Цэцэнбилэг, Ц. Проблемы модернизации монгольского общества: монография / Ц. Цэцэнбилэг. – Улан-Батор: Уб, 2002. – 148 с.
274. Чимитдоржиев, Ш. Б. Бурят-монголы: история и современность (очерки). Раздумья монголоведа / Ш. Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2000. – 128 с.
275. Чингисхан и судьбы народов Евразии: сборник докладов / Гл. ред. С.В. Калмыков. – Улан-Удэ: БГУ, 2003. – 624 с.
276. Чулууны, Д. Монголия в XIII-XIV веках: монография / Д. Чулууны. – М.: Наука, 1983. – 232 с.
277. Шакурова, Г. Р. Этническая идентичность, как вид социальной идентичности. [Электронный ресурс] / Г. Р. Шакурова. – Режим доступа: http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2060.
278. Шаракшинова, Н. О. Мифы бурят: монография / Н. О. Шаракшинова. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1980. – 348 с.

279. Шарманджиев, Д. А. Совершенный человек у тюрко-монгольских племен Центральной Азии / Д. А. Шарманджиев // Вестник Калмыцкого университета, 2013. – № 1 (17). – С. 71-75.
280. Шинкарев, Л. И. Монголы: Традиции. Реальности. Надежды: монография / Л. И. Шинкарев. – М: Советская Россия, 1981. – 250 с.
281. Шулунов, Ф. М. Происхождение и реакционная сущность ламаизма / Ф. М. Шулунов. – Улан-Удэ: Бур.-монг. кн. изд-во, 1950. – 40 с.
282. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом: монография / А. Шюц. – М.: «Рос. полит. энцикл.», 2004. – 1056 с.
283. Штернберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: монография / Л. Я. Штернберг. – Л.: Институт народов Севера, 1936. – 573 с.
284. Щербатской, Ф. И. Философское учение буддизма / Ф. И. Щербатской // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1989. – Вып. 4. – С. 224–238.
285. Щукин, Н. С. Мангутская пещера / Н. С. Щукин // Северная пчела, 1851. – № 95. – С. 4-5.
286. Эйльбарт, Н. В. Юлиан Доминикович Талько-Грынцевич. 1850-1936: монография / Н. В. Эйльбарт. – М.: Наука, 2003. – 164 с.
287. Элиаде, М. Аспекты мифа: монография / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2010. – 256 с.
288. Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ / Гл. ред. Р. Ф. Гениатулин, Б. Б. Жамсуев. – Новосибирск: Наука, 2009. – 352 с.
289. Энхувшин, Б. Глобализация: Монголия и монголы [Электронный ресурс] / Б. Энхитувшин. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/files/File/Vlast/2010/09/Enhtuvshin.pdf>
290. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис: монография / Э. Эриксон. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.

291. Юрченко, А. Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XV вв.: монография / А. Г. Юрченко. – СПб.: Евразия, 2006. – 640 с.
292. Янгутов, Л. Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии / Л. Е. Янгутов // Мир Центральной Азии. Улан. – Удэ, 2002. – Т. III. – С. 240-243.
293. Яскина, Г. С. Монголия и внешний мир: монография / Г. С. Яскина. – М.: Институт востоковедения РАН, 2002. – 370 с.
294. Батырбек, Х. Монгол дахь Ислам шашны дахин сэргэлт, оноогийн байдал / Х. Батырбек // Философии, шашин судлал. 2007. – № 277 (38). – С. 116-117.
295. Баярсайхан, Б. Монгол цааз бичиг / Б. Баярсайхан. – Улан-Батор: Изд-во университета «Шихи-Хутуг», 2007. – С. 244–249.
296. Болдбаатар, Ж. Амар сайд / Ж. Болдбаатар. –Улан-Батор: Арвайхээр, 1993. – 98х.
297. Ганболд, Ж. Монголын Юань улс / Ж. Гандболд, Т. Мөнхцэцэг, Д. Наран, А. Пунсаг. – Улаанбаатар: Монгол улсын шинжлэх ухааны академийн түүхийн хүрээлэн, 2006. – 184 х.
298. Гонгор, Д. Халх товчоон / Д. Гонгор. – Улан-Батор: ШУА-н хэвлэх, 1978. – 396 с.
299. Дэндэв, Л. Монголын товч түүх / Л. Дэндэв. – Улаанбаатар, 1934. – х. 2
300. Ишжамц, Н. Монголд нэгдсэн тор байгуулагдаж феодализм бүрэлдэн тогтсон нь / Н. Ишжамц. – Улан-Батор: Юинжлэх Ухааны акад. хэвлэл, 1974. – 214 ж.
301. Минэин, Ц. Их засаг / Ц. Минжин. – Улаанбаатар: Монгол улсын шинжлэх ухааны акамедийн ҮҮхийн хүрээлэн, 2009. – 287 х.
302. Насанбалжир, Ц. Жибзундамба хутагтын сан / Ц. Насанбалжир // Жибзундамба хутагтын сан. – SH. – Т. 8. – Fasc. 22, 1970. – С. 141-154.

303. Сандаг, Ш. Монголын улс төрийн гадаад харилцаа (1850—1919) / Ш. Сандаг. – Улаанбаатар, 1971. – Х. 19-21.
304. Санждорж, М. Монгол торийн туухээс (XIII-XIX зуун) / М. Санждорж. – Улаанбаатар: Цоморлиг тов ХХК, 1998. – 168 х.
305. Саруулбуян Ж. Хан Хэнтийн товчоон / Ж. Саруулбуян. – Улаанбаатар: Бит пресс, 2006. – 376 х.
306. Төрбат, Ц. Хүннүгийн жирийн иргэдийн оршууягын зан үйл.(Түүхийн ухааны доктор (РЬ.О)-ын зэрэг горилсон зохиол / Ц. Төрбат. – Улаанбаатар, 2004. – 178 тал.
307. Цэрэндорж, Г. Нийслэл Хурээний монгол худалдааны тойм / Г. Цэрэндорж. – Улаанбаатар: Улсын хэвлэл, 1961, с. 4-12.
308. Чулуунжав, Д. Монголын туухийн философи (нэн эртнээс XXI зууны эхэн.) / Д. Чулуунжав. – Улан-Батор: УБ, 2005. – 358 с.
309. Atwood C. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire / C. Atwood. – New York: Facts on File, 2004. – 678 p.
310. Bawden, C. R. Modern History of Mongolia / C. R. Bawden. – London and New York: Kegan Paul, 1989. – P. 187-189.
311. Berry, J.W. Cross-cultural psychology: Research and applications / J.W. Berry, Y. H. Poortinga, M. H. Segall, P. R. Dasen. – Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1992. – 588 p.
312. Buyandelger, M. Tragic Spirits. Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia / M. Buyandelger. – Chicago: The Univ. of Chicago Press Book, 2013 г. – 336 p.
313. Campi, A. Mongolia in Northeast Asia - the New Realities / A. Campi // Geopolitical relations between Contemporary Mongolia and Neighboring Asian Countries. – Taiwan: Chinese Culture University, 2004. – P. 268-287.
314. Elverskog, J. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China / J. Elverskog. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. – 242 p.

315. Fletcher, J. The Mongols: Ecological and Social Perspectives / J. Fletcher // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1986 (46). – Pp. 11-50.
316. Geertz, C. Old societies and new States; the quest for modernity in Asia and Africa / C.Geertz. – New York: The Free Press, 1963. – 188 p.
317. Hangartner, J. The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia Folkestone / J. Hangartner. – Kent, UK.; Global Oriental Ltd., Brill, coll. "Inner Asia Series", 2011. – Vol. 5. – XIV. – 360 p.
318. Heissig, W. The Religions of Mongolia / W. Heissig. – London: Berkeley, 1980. – 190 p.
319. Hobsbaum, E. The Invention of Tradition / E. Hobsbaum, T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press. 1983. – P. 1-14.
320. Hobsbawm, E. Nations and Nationalism Since 1780 / E. Hobsbawm. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 214 p.
321. Howorth, H. H. History of the Mongols from the 9th to the 19th century / H. H. Howorth. – L.: Longmans, Green, 1876. – 664 p.
322. Humphrey, C. Urgunge O. Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols / C. Humphrey. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 396 p.
323. Kaplonski, C. Creating National Identity in Socialist Mongolia / C. Kaplonski // Central Asian Survey, 1998. – № 17 (1). – P. 35-49.
324. Karénina K-P. Buddhism in Mongolia After 1990 / K-P. Karénina // Journal of Global Buddhism, 2003. – 4 – P. 18-34.
325. Krader, L. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads / L. Krader. – Hague: Mouton, 1963. – P. 53-55.
326. Lasaz, G. Renewing of religions in Mongolia / G. Lasaz // Мир Центральной Азии – Т. III. Культурология. Философия, Источниковедение. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. – С. 173-176.
327. Moses, L.W. The Political Role of Mongol Buddhism / L.W. Moses. –

- Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series, 1977. – Vol.133. – 350 p.
328. Munkh-Erdene, L. The Mongolian Nationality Lexicon: From the Chinggisid Lineage to Mongolian Nationality / L. Munkh-Erdene // Inner Asia, 2006. – № 8 (1). – P. 51-334.
329. Narantuya, D. Democratic Changes and the Conversion to Christianity. [Электронный ресурс] / D. Narantuya. – Режим доступа: http://www.fwbo-news.org/features/Mongolia_history.pdf .
330. Ocampo, K. A. Gender, race, and ethnicity: the sequencing of social constancies / K. A. Ocampo, M. E. Bernal, G. P. Knight // Ethnic identity: Formation and transmission among Hispanics and other minorities. – Albany: State University of New York, 1993. – P.11-30.
331. Parsons, T. The Social System / T. Parsons. – Glencoe: Free Press, 1951. – P. 41-42.
332. Pedersen, A. Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia by Morten Axel Pedersen / A. Pedersen. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011. – 250 p.
333. Pelliot, P. Mongols et papes aux XIII-e et XIV-e siècles / Pelliot, P. – Paris: Presses Universitaires de France, 1987. – 127 p.
334. Phinney, J. Ethnic identity in adolescents and adults Review of research / J. Phinney // Psychological Bulletin. 1990. – Vol. 108(3). – P. 499-514.
335. Pulleyblank, E. Chinese and Indo-European / E. Pulleyblank // Journal of the Royal Asiatic Society, 1966. – № 1. – C. 9-39.
336. Riboli, D. Shamanism and Violence (Vitality of Indigenous Religions) / D. Riboli. – L.: Ashgate. – 181 p.
337. Rupen, R. Mongols of the 21st Century / R. Rupen // Geopolitical Relations between Contemporary Mongolia and Neighboring Asian Countries. – Taiwan: Chinese Culture University, 2004. – P. 5-29.

338. Siklos B. Mongolian Buddhism: A Defensive Account // Mongolia Today. London, 1991. P.155-182.
339. Smith, A. D. The Ethnic Origins of Nations / A. D. Smith. – L, N-Y: Oxford, Cambridge, 1986. – P. 13-16.
340. Sneath, D. Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia / D. Sneath // Ethnos, 2006. – № 71 (1). – P. 89-112.
341. Tajfel, H. The social identity theory of intergroup behaviour / H. Tajfel, J. Turner // Psychology of Intergroup Relations. – Chi.: Nelson-Hall, 1986. – P. 7-24.
342. The Opus Maius of Roger Bacon / R. Bacon. – Oxford, 1879-1900. – Vol. 2. – PP. 375-380.

Источники

1. Альтман, А. По указу президента Монголии, в стране будут почитать национальный музыкальный инструмент «морин хуур» [Электронный ресурс] / А. Альтман. Улан-Батор, 2002. – Режим доступа: <http://ria.ru/society/20020215/72902.html>.
2. Амгалан, Ж. Современная Монголия / Ж. Амгалан. – Чита: ЗабГГПУ, 2006. – 120 с.
3. Аримпилов, П. Живу с молитвами на устах.../ П. Аримпилов // Бурятия, 2001. – № 244. – 25 декабря.
4. Бадмаев, С. Н. Карма российского буддизма [Электронный ресурс] / С. Н. Бадмаев. – Режим доступа: http://religion.ng.ru/people/2011-08-03/5_karma.html
5. Батаархуу, Б. Мы стремимся внедрить кембриджский стандарт в нашу систему образования / Б. Батаархуу // Монголия сегодня. – Улан-Батор, 2011. – № 49. – С. 3.
6. Баярмаа, Б. Прошел интересный международный научный форум, посвященный теме «Чингисхан и глобализация» / Б. Баярмаа // Монголия сегодня. 2012. – 02 дек. – С. 7.

7. Болд, Б. Монгол торийн одон медалийн туух (1913 – 2008) / Б. Болд, Ж. Мишигбаатар. – Улаанбаатар: «ADMON», 2008. – 92 с.
8. Болдохонов, К. За разумное использование имени Чингисхана [Электронный ресурс] / К. Болдохонов. – Режим доступа: http://www.owasia.ru/search_details+M5dd2feebbeb.html
9. Буддизм старый и новый. Интервью с главой БТСР пандито хамбо-ламой Д. Аюшеевым // Независимая газета, 5 марта 2003.
10. Бямбадорж, Д. Мөнх тэнгэрийн шашин, бөө мөргөл / Д. Бямбадорж. – УБ., 2008. – С. 3.
11. В Китае проводится традиционный торжественный обряд поминания в честь Чингисхана // Маньчжоулибао. 2011. 04 мая. – С. 5.
12. Вокруг статуи Чингисхана в Лондоне разгорелись споры // «Забайкальское информационное агентство» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [URL:http://www.zabinfo.ru/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=88590](http://www.zabinfo.ru/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=88590).
13. Выдвигаются версии о личности найденного в Монголии нетленного тела ламы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.baikal-daily.ru/news/16/115325/?sphrase_id=2988081
14. Гомбоев, С. Ж. Под Вечным Синим Небом. Шаманизм. Святая неугасимая вера / С. Ж. Гомбоев. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2010. – 336 с.
15. Далай-лама XIV. Значимость религии в наше время. [Электронный ресурс] / Далай-лама XIV. – Режим доступа: <http://www.berzinarchives.com>.
16. Дондоков, Б. Главная задача – консолидация / Б. Дондоков // Легшед, 1998. – № 3. – С. 98.
17. Доржийн, Сухбаатар. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс] / Сухбаатар Доржийн. – Улан-Батор, 2011. – д Режим доступа: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html>
18. Еланова, М. В Америке буряты ассоциируются с Чингисханом [Электронный ресурс] / М. В. Еланова. – Агинская правда. 2004. 03 июня. – режим

доступа:

<http://www.buryatia.org/modules.php?file=viewtopic&name=Forums&t=15180>

19. Еше-Лодой, Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима / РИинпоче Еше Лодой. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; СПб: Нартанг, 2002. – 132 с.

20. Зул, Б. Х. Орхон: «Монголы нового поколения сделали своим айидентити Чингисхана» / Б. Х. Зул // Монголия сегодня. 2012. 09 сент. – С. 7.

21. И снова о Хамбо-ламе Аюшееве... // Бурятия, 2001. 13 ноября.

22. Китайские ученые завершили секвенирование генома потомка Чингисхана [Электронный ресурс] // Информационное агентство Синьхуа. – режим доступа: http://russian.news.cn/science/2011-12/19/c_131315360.htm.

23. Концепция национальной безопасности Монголии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://asiapacific.narod.ru/mongolia/conception_of_security/conception_1.htm.

24. Культы и Мифы Древнего Китая культ неба Древнего Китая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sunhome.ru/religion/12337>.

25. Марко Поло. Книга о разнообразии мира / Джованни дель Плано Карпини. История монгалов; Гильом де Рубрук. Путешествия в восточные страны; Книга Марко Поло. – М.: Мысль, 1997. – 464 с

26. Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл. – Улаанбаатар: Монгол Улсын Үндэснийн статистикийн хороо, 2012. – 462 с.

27. Монголия. Население. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/population.shtml>.

28. Монгольский менталитет в бизнесе [Электронный ресурс] // Монголия сейчас. – Режим доступа: <http://mongolnow.com/Bussines.html>.

29. Намсараева, С. Б. Кого не любят в толерантной Монголии: религиозная ситуация [Электронный ресурс] / С. Б. Намсараева. – Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1075870860>

30. Необыкновенное чудо [Электронный ресурс]. Чита, 2010. – Режим доступа: <http://zabmedia.ru/?page=articles&text=1595>

31. Ососков, А. С. Духовный мир монголов: традиция и современность / А. С. Ососков // Методология российско-монгольских этнокультурных исследований. – Саратов: ИЦ Наука, 2008. – С. 4–34.
32. Поздняев, Дионисий (священник). История православной общины во Внешней Монголии / Дионисий Поздняев (священник) // Материалы ежегодной богословской конференции православного Свято-Тихоновского богословского института. – М., 1998. – С. 282-283.
33. Правящие круги Монголии провели официальную церемонию почитания священной горы Богдо-уул [Электронный ресурс]. – М., 2004. – Режим доступа: http://www.religare.ru/2_10685.html.
34. Рашид-ад-дин. Сборник летописей Рашид ад-Дин / Рашид-ад-дин. – М.-Л.: АН СССР, 1952. – Т. 1. – 995 с.
35. Сибирское чудо: Найдено нетленное тело буддийского ламы [Электронный ресурс]. – М., 2004. – Режим доступа: <http://www.mosdfs.ru/index.php?action=1&idcat=72&id=17>
36. «Старомонгольская» письменность в Монголии потеснит кириллицу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.baikal-daily.ru/news/16/113452/>
37. Тэнгэризм ба монголчууд / Эмхэтгэгч Б. Галаарид. – Улаанбаатар: «Цалиг» хэвлэлийн газар, 2011. – 196 с.
38. Уянга Б. Хоомий – это самобытная, многовековая культура монголов / Б. Уянга // Монголия сегодня, 10 января 2010 г. – № 2 (354). – С. 8.
39. Хроника Агинской земли XVII-XXI вв. – М.: Издательский дом «Икар», 2004. – 18 с.
40. Цогзолмаа Д. Освящение покровителя Монголии – бога «Очирваань» / Д. Цогзолмаа // Новости Монголии. – Улан-Батор, 2008. – № 22. – С. 9.
41. Чингисиада. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2009. – Т.1. – 132 с.

42. Хиггинс, Э. Washington Post: ЮНЕСКО позволяет Китаю претендовать на культурное наследие соседних стран [Электронный ресурс] / Э. Хиггинс. – Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/news2.php?st=1313962920>
- 43/ Христиане Монголии готовы отстаивать свободу вероисповедания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dommilosti.ru/news.html?id=29>.
43. Ян А. День рождения Чингисхана отметят по всему миру / Я. Ян // Монголия сегодня. 2012. – 12 нояб. – С. 1.
44. The Migration and Remittances. [Электронный ресурс] Factbook 2011. Mongolia. – Режим доступа: www.worldbank.org.
45. Ulaanbaatar. The capital of Mongolia. – Ulaanbaatar: publ. by Tourism department, mayor's office of Ulaanbaatar city, 2009. – 17 p.