

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

БУДДИЗМ В СИСТЕМЕ МЕНТАЛИТЕТА И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЛМЫЦКОГО ЭТНОСА¹

Уланов Мерген Санджиевич, доктор философских наук, профессор
Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова
Российская Федерация, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
E-mail: ulanov1974@mail.ru

Тюмидова Марина Егоровна, кандидат исторических наук, ассистент
Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова
358000, Российская Федерация, г. Элиста, ул. Пушкина, 11
E-mail: philosoph@kalmsu.ru

Исследована роль буддизма в формировании менталитета и духовной культуры калмыцкого этноса. Утверждение среди калмыков жёлтошапочного направления тибетской традиции буддизма дало колоссальный импульс развитию этнической культуры, способствовало появлению национальной письменности и литературы, храмового зодчества, иконописи, распространению тибетской медицины и т. д. Буддизм способствовал кардинальному изменению культурного кода, привнес в культуру калмыков высокие этические нормы и ценности, глубокую и своеобразную философию жизни. Он стал основополагающим фактором этнической идентичности калмыков, которые, откочевав из Джунгарии, попали в инокультурное и иноконфессиональное окружение. Буддийская толерантность к иным конфессиям и культурам способствовали формированию добрососедских отношений с окружающими народами, которые традиционно исповедовали христианство и ислам. Распространение буддизма среди калмыков содействовало улучшению положения женщины, её социального и правового статуса.

Ключевые слова: буддизм, менталитет, духовная культура, нравственность, калмыки, этнос, женщина

BUDDHISM IN THE SYSTEM OF MENTALITY AND SPIRITUAL CULTURE OF KALMYK ETHNOS

Ulanov Mergen S., D.Sc. (Philosophy), Professor
Kalmyk State University
11 Pushkina St., Elista, 358000, Russian Federation
E-mail: ulanov1974@mail.ru

Tyumidova Marina E., Ph.D. (History), Assistant
Kalmyk State University
11 Pushkina St., Elista, 358000, Russian Federation
E-mail: philosoph@kalmsu.ru

The article is devoted to the study of the role of the Buddhist factor in the formation of the mentality and spiritual culture of the Kalmyk ethnoses. The authors note that Buddhism was the dominant factor in the formation of the mentality and spiritual culture of Kalmyks. The assertion among the Kalmyks of the yellow-capped direction of the Tibetan tradition of Buddhism gave a tremendous impetus to the development of ethnic culture, contributed to the emergence of national writing and literature, temple architecture, icon painting, the spread of Tibetan medicine, etc. Buddhism contributed to a fundamental change in the cultural code, bringing to the culture of the Kalmyks high ethical norms and values, a deep and unique philosophy of life. Buddhism has become a fundamental factor in the ethnic identity of the Kalmyks, who, having migrated from Dzungaria, have fallen into a multicultural and non-confessional environment. Buddhist tolerance for other confessions and cultures contributed to the formation of good neighborly relations with the surrounding nations, which traditionally professed

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность». (The article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project No. 18-011-00128 "A Woman in Buddhist Culture: Traditions and Modernity".)

Christianity and Islam. The spread of Buddhism among the Kalmyks promoted the advancement of the woman, the growth of her social and legal status.

Keywords: Buddhism, mentality, spiritual culture, morality, Kalmyks, ethnos, woman

Актуальность избранной темы обусловлена тем фактом, что события последних десятилетий продемонстрировали усиление влияния религии не только на социокультурные, но и на социально-политические, хозяйственно-экономические процессы, показали важную роль религии в общественной жизни. Неслучайно исследователи современных проблем общества и культуры всё чаще обращаются к религиозному фактору, говоря о своеобразной ситуации возрождения религии, или «реванше Бога» [15].

В этой связи обращение к проблеме влияния буддизма на калмыцкий этнос представляется нам достаточно важным и актуальным. Исследование роли буддийского фактора в формировании менталитета и духовной культуры калмыков будет способствовать лучшему пониманию специфики калмыцкого этноса, его непростой и своеобразной истории.

Религиозные истоки менталитета и духовной культуры калмыцкого этноса тесно связаны с центральноазиатской, тибето-монгольской буддийской традицией. Несмотря на то, что у ойрат-калмыков ко времени распространения жёлтошапочного буддизма уже длительное время бытовали тенгрианство и шаманизм, буддизм способствовал кардинальному изменению культурного кода этноса, привнес в культуру калмыков высокие этические нормы и ценности, глубокую и своеобразную философию жизни. Буддизм проповедовал учение о бренности земного бытия, непостоянстве всего сущего, так как ничто на земле не может оставаться вечным, а человеческая жизнь быстротечна. При этом корнем всех проблем и страданий является неведение, незнание истинной природы бытия, а также мирские страсти и привязанности. Спасение от земных страданий заключается в постоянном самосовершенствовании личности, в её борьбе с эгоцентризмом, страстями и неведением. Буддизм провозглашал высокие идеалы гуманизма, принципы любви, сострадания, ненасилия и терпимости. Отражение данных гуманистических идей, тесно связанных с буддийским учением, можно и сегодня проследить в менталитете калмыцкого этноса.

Сформировавшись в Древней Индии как религиозно-философское учение, буддизму удалось создать богатую по своему содержанию религиозно-философскую литературу, разнообразную культовую практику, а также развитые религиозные институты. Широкая интерпретация и доктринальная гибкость религиозно-философских положений буддизма способствовали тому, что он смог охватить почти все области социокультурной жизни – от художественной литературы и искусства и до политики, права и медицины.

Ключевую роль в буддийской культуре играет мораль, или нравственность, которая является фундаментом духовной практики, позволяя индивиду обрести как временное, земное, так и вечное счастье просветления (нирваны). Буддийская этика исходит из принципов ненасилия и сострадания. Первый принцип, связанный с древнеиндийским учением об ахимсе, запрещает причинять вред не только людям, но и всем живым существам. Вторым принципом получил наибольшее развитие в традиции северного буддизма махаяны и связан с учением о бодхичитте, которая является альтруистическим стремлением обрести состояние Будды для блага всех существ. Последователь махаяны не только желает блага всем живым существам, но и берёт на себя ответственность за их духовное спасение.

В этическом учении буддизма отмечается, что основным критерием нравственности поступка является мотивация или намерение. Именно последнее делает поступки добрыми или дурными. Поэтому если даже человек совершил внешне хороший поступок с плохой мотивацией, данное действие считается негативным. Примером подобного может служить благотворительность, которая побуждается не любовью к ближнему и состраданием, а желанием обрести хорошую репутацию. И наоборот: внешне плохой поступок может считаться позитивным, если он был совершён с добрыми намерениями. Так, например, добрая мать ругает своих детей, чтобы они не подвергали свою жизнь опасности. Поэтому, согласно буддийской этике, все поступки, которые основаны на негативной мотивации и связаны с злыми страстями, ведут к отрицательным результатам и страданию. Поступки же, совершённые с доброй, альтруистической мотивацией, определяются как хорошие.

В то же время кочевой образ жизни накладывал свой отпечаток на повседневную жизнь калмыков, которая имела свою специфику и сильно отличалась от жизни в условиях Древней

Индии. Известно, что кочевой образ жизни невозможен без употребления мяса, что считалось негативным поступком в буддизме. Кроме того, древней кочевой традицией, широко распространённой на просторах Великой степи, был угон лошадей, что в сознании номадов представлялось не воровством или разбоем, а демонстрацией удали и молодечеством. Набеги с целью угона лошадей и другого скота были известным и выгодным промыслом кочевых племён и этносов. В период существования в Нижнем Поволжье Калмыцкого ханства конокрадство у калмыков было широко распространено и являлось обычным феноменом повседневной жизни народа. Царская администрация пыталась пресечь данную практику как преступную, но набеги калмыков на соседние народы с целью угона скота продолжались.

Несмотря на то, что буддизм резко осуждает воровство в целом и угон скота – в частности, в обыденном сознании калмыков угон лошадей не считался преступлением. Подобная практика представлялась как способ решения своих хозяйственных проблем, демонстрация молодецкой удали и смекалки. Угнанный скот не оставался в собственности похитителей, а делился между родственниками. Поэтому в глазах калмыков угонщик лошадей представал как герой и пользовался большим уважением в своём хотоне. Подобное представление нашло отражение даже в пословицах, одна из которых гласит: «Лучшие мужи отправляются на отроги Кавказа за добычей, а остальные же качаются в седле дома».

Российские чиновники не всегда могли понять подлинных причин и обстоятельств данной традиции и нередко считали, что у калмыков воровство в крови. В действительности же в калмыцком обычном праве воровство скота осуждалось и считалось преступлением, однако понятие кражи имело отношение к воровству скота у своих соплеменников, а не у чужих народов. Поэтому человек, попавшийся на краже скота в своём или чужом хотоне, подвергался жесткому порицанию окружающих и фактически становился изгоем.

В целом, буддизм, получив широкое распространение среди калмыцкого этноса, значительно укрепил нравственность народа. Широко известны пять основных нравственных постулата буддизма: не убивать, не лгать, не брать чужого, не прелюбодействовать, не употреблять алкоголь. Кроме того, миряне нередко принимали на себя пять основных обетов нравственности:

1. Обет не убивать. Человек, принявший данное обязательство, должен был воздерживаться от целенаправленного убийства любого живого существа. При этом полное нарушение обета предполагало убийство только человека.

2. Обет не брать чужого. Данный обет предполагает отказ от присвоения чужого имущества. Естественно, что такой человек не должен был красть чужой скот, в том числе лошадей.

3. Обет отказа от прелюбодеяния. Сутью данного обета является отказ от супружеской измены. В том случае, если мирянин не был женат, он не должен был вступать в сексуальные отношения с чужими женами. Естественно, что данный обет предполагал также воздержание от различного рода извращений в половой жизни.

4. Обет отказа от лжи. Важно отметить, что под ложью в буддизме обычно понимается «чёрная ложь», т.е. ложь, которая основана на негативном намерении: когда человек обманывает чтобы причинить вред или же просто так. При этом ложь, основанная на позитивной мотивации, не считается нарушением обета.

5. Обет воздерживаться от употребления наркотических или опьяняющих веществ. В народном творчестве калмыков было немало наставлений о важности трезвого образа жизни. Калмыки считали, что пристрастие к алкоголю несовместимо с нормальной жизнью человека. Подчёркивалось, что алкоголь является ядом для ума, который приводит человека к позору и потере лица.

Данные обеты в буддизме понимались широко и распространялись даже на профессиональную деятельность. Так, «обет не убий» предполагал одновременно и отказ от изготовления и торговли оружием. Обет не брать чужого воспрещал ростовщичество и ломбардное дело. Обет отказа от прелюбодеяния запрещал сводничество и сутенерство. Обет, связанный с трезвостью, предполагал запрет на изготовление и торговлю опьяняющими напитками [7, с. 46].

Следует отметить, что менталитету калмыцкого этноса присущ религиозный дуализм, представленный центральноазиатской буддийской традицией, с одной стороны, и языческим тенгрианско-шаманским комплексом, с другой. В религиозной жизни калмыков мирно соседствовали буддийские и добуддийские языческие религиозные практики (культ Белого старца, обряды подношения духам огня, земли и воды). Синкретизм буддизма, тенгрианства и шаманизма во многом основывался на типологически близких мировоззренческих идеях, таких как

единство человека и природы, существование высшего и низшего миров, принципы перерождения и воплощения, ответственность за сохранение гармонии и равновесия во Вселенной.

В то же время именно буддизм стал доминирующим религиозным фактором в формировании менталитета калмыков. Буддизм со свойственными ему доктринальной гибкостью и толерантностью смог быстро и гармонично вписаться в культурную традицию номадов. Созерцательность и космичность мировоззрения, характерные для буддийского типа личности, оказались созвучными психотипу кочевника, кочевавшего в бескрайней степи и имевшего много времени для размышления о смысле жизни и бренности бытия.

При этом буддизм не пытался установить жёсткий порядок жизни, не выполнял функцию тотального регулятора поведения и мышления человека. С присущей ему терпимостью и прагматичностью буддизм не стал полностью отвергать древние автохтонные культовые традиции. Вместо этого он ассимилировал и переработал их, наполнив старые обряды и культы новым буддийским содержанием. В результате всего этого буддизму удалось настолько сильно интегрироваться с кочевым образом жизни калмыков, что они, как справедливо отмечал дореволюционный исследователь А. Крылов, уже не могли быть разъединены, «не пошатнувши друг друга» [4, с. 19].

Распространение буддизма среди калмыков сопровождалось утверждением традиций тибетской медицины, которая впитала в себя элементы народного кочевого знахарства. В результате среди калмыков появились врачи – «эмчи», получавшие своё образование не только в калмыцких степях, но и в Тибете, Монголии. Известно, что «калмыцкие эмчи могли диагностировать и лечить довольно значительное количество видов болезней, умели устанавливать температуру тела больного. При этом наиболее распространённой формой лечения была фитотерапия. В калмыцкой медицине важное место занимали различные природные минералы. В ходе лечения больного широко использовались кисломолочные продукты (кумыс и чигян) и лечебная диета. Нелекарственный способ лечения включал в себя костоправство, массаж, гимнастику, водолечение, иглоукалывание, кровопускание, прижигание» [13].

Принятие ойрат-калмыками буддизма в его центральноазиатской форме способствовало развитию духовной и интеллектуальной жизни общества – появляется национальная письменность, храмовая архитектура, живопись, ритуальные танцы, музыка. Богатейшая буддийская литература, индийская философия, тибетская медицина становятся предметом изучения в буддийских школах при хурулах, что способствовало просвещению калмыцкого народа. Буддизм выступил важнейшим фактором сохранения менталитета и идентичности калмыцкого этноса [подр.: 12]. Российский монголовед А. В. Попов, характеризуя калмыков, отмечал, что если бы у них полностью прервались культурно-конфессиональные связи с Тибетом и не было бы собственной письменности, которые сохраняют этническую идентичность калмыцкого этноса, то, вероятно, они ассимилировались бы под влиянием соседних культур и народов [6, с. 43].

Влияние буддизма на менталитет калмыков хорошо прослеживается на примере монголо-ойратских законов 1640 г. – «Цааджин-Бичик», которые длительное время действовали в калмыцком обществе. «Цааджин-Бичик» была практически неизвестна жёсткость Великой Ясы: он почти не знал смертной казни – наиболее распространённого наказания по Великой Ясе, угрожавшего даже за маловажные проступки. Нормы Устава 1640 г. были более гуманны и по отношению к женщинам. Так, например, женщина, уличённая в измене своему мужу, наказывались только относительно небольшим штрафом в пользу нойона, владельца улуса [3, с. 23].

Даже при беглом взгляде на систему наказаний по уголовному праву калмыков XVII–XVIII вв. нельзя не заметить ограниченности применения смертной казни и телесных наказаний. В соответствии с «Цааджин-Бичик», эти виды наказаний предусматривались каждый в двух случаях, а по Указам Галдана – лишь в одном. Такое узкое ограничение применения смертной казни и телесных наказаний не может не вызывать удивления, если принять во внимание жестокость нравов феодального общества и ту степень образованности, на которой могли стоять калмыки в первой половине XVII в. [9, с. 123].

В то время как у казахов и киргизов, бывших с калмыками почти на одинаковом уровне общественного развития, широко практиковалась смертная казнь, например, за убийства, оскорбление феодалов, изнасилование, прелюбодеяние, убийство жены посредством повешения, удушения, утопления, оставления в горах, связанной для растерзания волками. Русское уголовное законодательство XVII–XVIII вв. также предусматривало многочисленные случаи смертной казни и членовредительских наказаний. В ряде европейских стран периода

феодализма уголовные наказания за отдельные преступления были доведены до крайней жесткости [9, с. 123].

При сравнении с этими системами наказаний виды и размеры наказаний по уголовному праву калмыков рассматриваемого времени резко контрастировали и отличались нехарактерной для того времени мягкостью и гуманизмом. Профессор Ф. Леонтович объяснял рассматриваемый вопрос влиянием гуманных воззрений буддизма, отрицавшего смертную казнь и вообще щадившего жизнь. Данной точки зрения относительно природы и сущности наказаний по уголовному праву калмыков исследуемого периода придерживался и В. Рязановский, писавший, что «это обстоятельство объясняется общим смягчением нравов монголов, происшедшим под влиянием падения великой военной империи монголов, развития удельно-феодальной системы и распространения ламаизма» [8, с. 13–14].

Результатом распространения буддизма в психологии калмыков стали утверждение таких качеств, как ровное и равное отношение ко всем людям, стремление мирно улаживать спорные ситуации, ориентация на достижение согласия ненасильственными средствами.

Распространение буддизма среди калмыков содействовало улучшению положения женщины в обществе. Толерантность, гуманизм, высокие нравственные нормы, характерные для буддийской культуры способствовали росту социального и правового статуса женщины. Известный российский этнограф И. В. Бентковский высоко оценивал уважительное отношение к женщине в калмыцком буддизме: «Замечательнее всего, что буддизм не только допускает присутствие женщины при религиозном служении, но и позволяет ей дотрагиваться до сосудов и вообще предметов богослужебных и тем самым как бы делает её участницей религиозных действий. Так, например, женщина в своем жилище расставляет по местам бурханов, зажигает пред ними благовонные курения и свечи, кладёт жертвоприношения и прочее. Если женщина (мать или жена владельца) отличается добродетельною жизнью, благотворительностью к духовенству, милосердием к народу и усердием к вере, то при торжественном богослужении духовенство предоставляет ей высшую часть раздачи молитв, для чего она садится в хуруле рядом со старшим гелюнгом (бакшею), учителем веры, принимает от него священную книгу молитв “ном”, завернутую тщательно в несколько шёлковых тканей, раскрывает её и, вынув отдельные листы, формую похожие на наше лото, раздаёт гелюнгам для совершения по ним службы» [1, с. 467–468].

Следует отметить, что женщины-калмычки издревле занимались воспитанием детей, поэтому именно на их плечах лежала основная ответственность за сохранение духовных ценностей, этнических религиозных традиций и обычаев. Именно женщины передавали молодому поколению основные знания о духовно-нравственных ценностях, религиозных культах и обрядах, объясняли их смысл и значение в жизни людей. Калмычки принимали самое активное участие в подготовке и проведении буддийских обрядов и календарных праздников (Цаган Сар, Ур Сар, Зул) [5, с. 42].

Уважительное отношение к женщине-матери у калмыков восходит ещё к древним добуддийским представлениям. Так, согласно древним ойрат-калмыцким обычаям, родственники по материнской линии считались более близкими, чем родня со стороны отца, что даже нашло отражение в пословицах: «У родственников отца – постой, а у родственников матери – посиди» или «Родники – истоки рек, родственники по матери – истоки рода» и т. д. С одной стороны, данный феномен можно рассматривать как пережиток древнего матриархального общества, с другой – как традицию, связанную с уважительным, трепетным отношением к женщине-матери, которая предстаёт как хранительница семьи и домашнего очага.

Этические нормы тибето-монгольского буддизма находят отражение в поэтических произведениях – «Субхашита». Одним из самых известных из них является «Субхашита» тибетского ламы Сакья-Пандиты (XIII в.). Это произведение было переведено Зая-Пандитой на ойратский язык и пользовалось большой популярностью среди калмыков [10]. Оно оказало огромное влияние на последующие монгольские и калмыцкие сургалы (наставления, поучения). Сохранившиеся рукописи ойратского перевода хранятся в библиотеках в Монгольской национальной библиотеке г. Улан-Батора, а также в библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского университета.

Ойрат-калмыцкая «Субхашита» имеет девять связанных между собой общей идеей и логически выстроенных глав: о мудрости; об общечеловеческих ценностях; о глупости; о хорошем и плохом; распознавание плохих действий; как выделить необходимое из простых

вещей; распознавание непригодных явлений и вещей; поучение о принципах и правилах поведения; как следовать учению Будды. Она поражает образностью, остроумностью, точностью языка. Неслучайно многие афоризмы из этого замечательного труда составляют золотой фонд калмыцких пословиц. В дореволюционной Калмыкии трудно было найти калмыка, который бы не знал о «Субхашите». И сегодня представляют интерес конкретные примеры из отдельных разделов этой книги.

В целом, следует отметить, что в «Субхашите» красивым образным языком объясняются буддийские этические нормы, правила добродетельного поведения: к чему должен стремиться человек, что есть смысл жизни, как различить, что есть зло и добро. В этом замечательном произведении содержатся универсальные гуманистические духовно-нравственные ценности, которые сыграли важную роль в формировании этнофилософских идей монголов, ойратов и калмыков.

Ещё одним популярным сургалом монголоязычных этносов является «Ключ разума» («Оюн тулкур») [11], который был широко распространён у калмыков. Точная дата составления этого сургала, как и его автор, неизвестны. Сургал «Ключ разума» интересен прежде всего тем, что он содержит немало интересных наставлений частного и общего характера. Важно, что кроме афоризмов, созвучных народным пословицам и поговоркам, в данное произведение вошли отрывки из религиозных источников, таких как «Субхашита», «Аршани дусал», «Чиндамани чимг» знаменитого пандита Нагарджуны. В этих изречениях говорится о необходимости вести нравственную жизнь, уважать духовных наставников, не жалеть жизни ради Учения, не нарушать обеты, творить добродетели и т. д.

Особое место в системе философско-религиозных учений калмыков занимает наследие геше лхарамбы Боован Бадмы. Пройдя классическое обучение в Тибете, лама Боован Бадма хотел получить европейское образование и совместить таким образом буддийскую духовность Востока и научную рациональность Запада. Позже, не найдя поддержки на родине, он покинул пост руководителя буддийской академии и уехал в Петроград, где некоторое время служил настоятелем буддийского храма и читал лекции в столичном университете. В это время он сблизился с буддологами С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским, монголооведами В. Л. Ковтичем и Б. Я. Владимирцовым. Лама написал несколько сочинений на тибетском и монгольском языках, в том числе, как указывал Ф. И. Щербатской, трактат против креационизма, в котором, повторяя общие идеи, заданные Нагарджуной, дополнил и развил отдельные положения этой известной теории [14, с. 5].

Осенью 1916 г. Боован Бадма издаёт в Петрограде свою знаменитую поэму «Услаждение слуха» («Чикна худжир») [2]. Поэма состоит из краткого вступления и трёх глав. Следует отметить, что свои стихи автор называл песнями. Необходимо отметить литературный талант Боован Бадмы, этико-эстетические взгляды которого были сформированы под влиянием индо-тибетской поэзии. Точность и ясность мысли у него великолепно сочетались с поэтической формой – афористичностью слога и стройностью ритма. Духовную жизнь, советовал он, следует понимать как необходимость постоянного нравственного самосовершенствования. Боован Бадма писал об общественном долге и нравственной ответственности багши – настоятелей хурулов. При этом он изобличает случаи несправедного поведения духовенства.

Поэма «Услаждение слуха» стала ярким поэтическим документом эпохи. Боован Бадма продемонстрировал в ней необыкновенную для буддийского служителя широту взглядов, удивительную независимость духа. И заслуга его состояла не только в том, что он вскрыл социальные противоречия общества, но и в смелом провозглашении идеалов добра и долга, бескорыстного служения народу и просвещенческой позиции, что явила совершенно новый социально-нравственный и философско-ценностный императив для калмыцкого общества.

В заключение необходимо отметить, что буддизм был доминирующим фактором в формировании менталитета и духовной культуры калмыцкого этноса. Утверждение среди калмыков жёлтошапочного направления тибетской традиции буддизма дало колоссальный импульс развитию этнической культуры, способствовало появлению национальной письменности и литературы, храмового зодчества, иконописи, распространению тибетской медицины и т. д. Буддизм стал основополагающим фактором этнической идентичности калмыков, которые, откочевав из Джунгарии, попали в инокультурное и иноконфессиональное окружении. Буддийская толерантность к иным конфессиям и культурам способствовали формированию добрососедских отношений с окружающими народами, которые традиционно исповедовали христианство и ислам.

Список литературы

1. Бентковский, И. В. Женщина-калмычка Большедербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях / И. В. Бентковский // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология : в 3 т. – Ставрополь : Ставропольский гос. ун-т, 2011. – Т. 2. – С. 450–468.
2. Боваев, Б. Услаждение слуха / Б. Боваев // Поэзия народов СССР XIX века. – Москва, 1977. – Т. 102. – С. 579–588. (Библиотека всемирной литературы)
3. Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. – Москва : Восточная литература, 1981. – 148 с.
4. Крылов, А. Умственное и нравственное развитие Донских калмыков / А. Крылов. – Новочеркасск : Области Войска Донского тип., 1873. – 58 с.
5. Намруева, Л. В. Роль женщин в сохранении этнокультурной идентичности калмыков / Л. В. Намруева // Женщина в российском обществе. – 2013. – № 1. – С. 35–44.
6. Попов, А. В. Краткие замечания о приволжских калмыках / А. А. Попов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1839. – Ч. 22, № 4. – С. 17–44.
7. Рудой, В. И. Учение об историческом времени и обществе / В. И. Рудой, Е. А. младшая Островская. – Москва : Российский ун-т дружбы народов, 2002. – 65 с.
8. Рязановский, В. А. Является ли монгольское право обычным / В. А. Рязановский. – Харбин : [Б.и.], 1932. – 30 с.
9. Сергеев, В. С. Уголовное и гражданское право калмыков XVII–XIX веков. Историко-правовые очерки / В. С. Сергеев, Б. В. Сергеев. – Элиста : Джангар, 1998. – 221 с.
10. Субхашита // Шамбала. – 1994. – № 2. – С. 5–7.
11. Сутра под названием «Ключ разума» (перевод ойратской рукописи) // Mongolica-V. Посвящается К. Ф. Голстунскому. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2001. – С. 49–53.
12. Уланов, М. С. Калмыцкий буддизм: исторический опыт и современные социальные реалии / М. С. Уланов // Народы Калмыкии: проблемы национального самосознания и толерантности. – Элиста : Калмыцкий технол. ин-т (филиал) Пятигорского гос. технол. ун-та, 2008. – С. 129–136.
13. Уланов, М. С. Традиционная медицина калмыков: историко-культурологический анализ / М. С. Уланов, В. Н. Бадмаев // Новые исследования Тувы. – 2018. – № 4. – Режим доступа: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/811>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
14. Щербатской, Ф. И. Философское учение буддизма / Ф. И. Щербатской. – Петроград : Издание Отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. – 48 с.
15. Kepel G. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* / G. Kepel. – University Park : Pennsylvania State University Press, 1994. – 215 p.

References

1. Bentkovskiy I. V. Zhenshchina-kalmychka Bolshederbetsky ulusa v fiziologicheskom, religioznom i sotsialnom otnosheniyakh [Kalmyk woman, Bolshederbetsky ulus, in physiological, religious and social relations]. *Opalnye: Russkie pisateli otkryvayut Kavkaz. Antologiya: v 3 tomakh* [Opalny: Russian writers discover the Caucasus. Anthology: in 3 vol.]. Stavropol, Stavropol State University Publ., 2011, vol. 2, pp. 450–468.
2. Bovaev B. Uslazhdenie slukha [Hearing delight]. *Poeziya narodov SSSR XIX veka* (Biblioteka vsemirnoy literatury) [Poetry of the peoples of the USSR of the XIX century (Library of World Literature)]. Moscow, 1977, vol. 102, pp. 579–588.
3. *Ikh Caaz ("Velikoe ulozhenie")*. *Pamyatnik mongolskogo feodalnogo prava XVII v.* [Ih Caaz ("The Great Code"). Monument to the Mongolian feudal law of the XVII century]. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 1981, 148 p.
4. Krylov A. *Umstvennoe i nravstvennoe razvitie Donskikh kalmykov* [Mental and Moral Development of the Don Kalmyks]. Novocherkassk, Region of the Don Army Publ., 1873, 58 p.
5. Namrueva L. V. Rol zhenshchin v sokhranenii etnokulturnoy identichnosti kalmykov [The role of women in the preservation of the Kalmyks ethnic and cultural identity]. *Zhenshchina v rossiyskom obshchestve* [Woman in Russian society], 2013, no. 1, pp. 35–44.
6. Popov A. V. Kratkie zamechaniya o privolzhsikh kalmykakh [Short notes on the Volga Kalmyks]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of National Education], 1839, vol. 22, no. 4, pp. 17–44.
7. Rudoy V. I., Ostrovskaya E. A. mladshaya. *Uchenie ob istoricheskom vremeni i obshchestve* [The doctrine of historical time and society]. Moscow, Russian University of Friendship of Peoples Publ., 2002, 65 p.
8. Ryzanovskiy V. A. *Yavlyaetsya li mongolskoe pravo obychnym* [Is Mongol law customary?]. Harbin, 1932., 30 p.
9. Sergeev V. S., Sergeev B. V. *Ugolovnoe i grazhdanskoe pravo kalmykov XVII–XIX vekov. Istoriko-pravovye ocherki* [Criminal and civil law of the Kalmyks of the XVII – XIX centuries. Historical and legal essays]. Elista, Dzhangar Publ., 1998, 221 p.
10. Subhashita. *Shambala*, 1994, no. 2, pp. 5–7.

11. Sutra pod nazvaniem "Klyuch razuma" (perevod oyratskoy rukopisi) [Sutra called "Key of Reason" (translation of the Oirat manuscript)]. Mongolica-V. Posvyashchaetsya K. F. Golstunskomu [Mongolica-V. Dedicated to K. F. Golstunsky.]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2001, pp. 49–53.

12. Ulanov M. S. Kalmytskiy buddizm: istoricheskiy opyt i sovremennyye sotsialnyye realii [Kalmyk Buddhism: historical experience and modern social realities]. *Narody Kalmykii: problemy natsionalnogo samosoznaniya i tolerantsnosti* [Peoples of Kalmykia: problems of national identity and tolerance]. Elista, Kalmyk Technological Institute (branch) of Pyatigorsk State Technological University Publ., 2008, pp. 129–136.

13. Ulanov M. S., Badmaev V. N. Traditsionnaya meditsina kalmykov: istoriko-kulturologicheskij analiz [Traditional Kalmyk medicine: historical and culturological analysis]. *Novye issledovaniya Tuva* [New Studies in Tuva], 2018, no. 4. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/811>.

14. Scherbatskoy F. I. *Filosofskoe uchenie buddizma* [The philosophical teachings of Buddhism]. Petrograd, Department of museums and the protection of monuments of art and antiquities Publ., 1919, 48 p.

15. Kepel G. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, 215 p.

ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ФОРМЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА: ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ¹

Хлыщева Елена Владиславовна, доктор философских наук, профессор

Астраханский государственный университет

Российская Федерация, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а

E-mail: culture_mar@mail.ru

Рассмотрен процесс трансформации форм идентичностей в современном мире на примере конкретного поликультурного региона. Проблема межкультурной коммуникации в подобных районах стоит очень остро, поэтому изучение межэтнической межконфессиональной коммуникации является приоритетной задачей для исследователей самых различных гуманитарных направлений, что и объясняет актуальность научной проблемы. Встает вопрос о необходимости поиска более широких форм самоидентификации. Но именно на этом пути возникают большие сложности в силу устойчивых паттернов традиционной картины мира. При анализе проблемы трансформации идентичности особое внимание уделено постепенному изменению соотношения региональных, национальных и общегражданских ценностей и соответствующей самоидентификации на всех уровнях. Перемены, происходящие в обществе, конструируют инновационное понимание идентичности. Появление новых транскультурных образований актуализирует для науки поиск выработанных и апробированных в ходе исторического развития образцов и сценариев сосуществования в едином культурном поле различных традиций и менталитетов. Всё это определяет необходимость выявления новых принципов построения идентичности, основанных как на истории, религии, ментальности, так и на общем гражданстве.

Ключевые слова: идентичность, глобализация, этноконфессиональность, межкультурный диалог, трансформация, транскультурность, социальная интеграция, традиции и инновации

IDENTIFICATION FORMS OF THE MODERN WORLD: THE PROBLEM OF TRANSFORMATION

Khlysheva Elena V., D.Sc. (Philosophy), Professor

Astrakhan State University

20a Tatishcheva St., Astrakhan, 414056, Russian Federation

E-mail: culture_mar@mail.ru

The article discusses the process of transformation of ethno-confessional identities in the modern world on the example of a particular multicultural region. The problem of intercultural communication in such areas is very acute, so the study of inter-ethnic interfaith communication is a priority for researchers of various humanitarian fields, which explains the relevance of the scientific problem. It arises the question of finding more wide forms of self-identification. But on this way we find great difficulties arise due to the steady patterns of the traditional worldview. Special attention is paid to the gradual change in the ratio of regional, national and civil values and corresponding self-identification at all levels. Changes in society create an innovative understanding of

¹ Выполнено при финансовой поддержке РФФ. Проект 18-78-10064 Трансформация механизмов формирования пострансгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве. (Completed with the financial support of the RNF. Project 18-78-10064 Transformation of the mechanisms of formation of the post-transgressional model of religious identity in the modern information space.)