

В.И. Антонов<sup>1\*</sup>, Б. Пуревсурен<sup>2</sup>, О. Эрдэнэчимэг<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Южный научный центр Российской академии наук, Ростов-на-Дону, Российская Федерация

<sup>2</sup>Институт философии Монгольской академии наук, Улан-Батор, Монголия

\*e-mail: wlanto@rambler.ru

## СИМВОЛИЗАЦИЯ, УСЛОВНОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ: АНАЛИЗ ФУНКЦИОНАЛЬНО-СМЫСЛОВОГО ТРИЕДИНСТВА В ФОКУСЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ

В статье проводится с учетом компаративистики последовательный и оригинальный анализ символизации, условности и идентичности как целостной, внутренне взаимосвязанной проблемы. Символизация рассматривается как понятийно-методологический базис исследования. Обосновывается ее актуальность. Дается содержательное раскрытие символа. В сопряжении с этим приводится обоснование и определение понятия условности как особой формы социокультурной предзаданности символа, как результирующего фактора этнокультурного своеобразия, цивилизационного отличия. Далее актуализируется связь символизации с феноменом идентичности. Дается его понятийно-семантический анализ в ракурсе этничности. Выявляются особенности национальной идентичности монгольского этноса России – бурят. Все это отражено на основе компаративистского подхода (Китай, Япония, Корея, монгольские этносы).

**Ключевые слова:** символ, условность, код, компаративистика, этничность, культура, язык, национальная идентичность, монгольский этнос, буряты.

V.I. Antonov<sup>1\*</sup>, B. Purevsuren<sup>2</sup>, O. Erdenechimeg<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Rostov-on-Don, Russian Federation

<sup>2</sup>Institut of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences, Ulan-Bator, Mongolia

\*e-mail: wlanto@rambler.ru

## Symbolization, convention, identity: an analysis of the functional and semantic trinity in the focus of comparative studies

Taking into account comparative studies, the article provides a consistent and original analysis of symbolization, convention and identity as an integral, internally interrelated problem. Symbolization is considered as a conceptual and methodological basis of research. Its relevance is substantiated. A meaningful disclosure of the symbol is given. In connection with this, the substantiation and definition of the concept of convention as a special form of socio-cultural predestination of a symbol, as a resultant factor of ethnocultural originality and civilizational difference is given. Next, the connection of symbolization with the phenomenon of identity is updated. His conceptual and semantic analysis is given from the perspective of ethnicity. The peculiarities of the national identity of the Mongolian ethnic group of Russia, the Buryats, are revealed. All this is reflected on the basis of a comparative approach (China, Japan, Korea, Mongolian ethnic groups).

**Keywords:** symbol, convention, code, comparative studies, ethnicity, culture, language, national identity, Mongolian ethnicity, Buryats.

В.И. Антонов<sup>1\*</sup>, Б. Пурэвсурэн<sup>2</sup>, О. Эрдэнэчимэг<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Ресей ғылым академиясының Оңтүстік ғылыми орталығы, Ростов-на-Дону, Ресей Федерациясы

<sup>2</sup>Моңғолия ғылым академиясының Философия институты, Ұлан-Батыр, Моңғолия

\*e-mail: wlanto@rambler.ru

## Символизация, шарттылық, сәйкестік: компаративистік зерттеулер фокусyндағы функционалдық және семантикалық үштік талдау

Мақалада компаративистік тәсілді ескере отырып, символизация, шарттылық және идентичность өзара тығыз байланысты кешенді мәселе ретінде дәйекті әрі түпнұсқалық тұрғыдан талданады. Символизация зерттеудің ұғымдық-әдіснамалық базисі ретінде қарастырылады. Оның өзектілігі негізделеді. Символдың мазмұнды ашылуы беріледі. Осыған байланысты символдың әлеуметтік-мәдени алдын ала берілгендігінің ерекше түрі ретіндегі шарттылық ұғымының негіздемесі мен анықтамасы ұсынылады, ол этномәдени ерекшеліктің

лықтың нәтижелік факторы ретінде қарастырылады. Одан әрі символизацияның идентичность феноменімен байланысы өзектендіріледі. Этникалық тұрғыда оның ұғымдық–семантикалық талдауы беріледі. Ресейдегі моңғол этносының – буряттардың ұлттық идентичностінің ерекшеліктері айқындалады. Мұның бәрі компаративистік тәсіл негізінде (Қытай, Жапония, Корея, моңғол этностары) көрсетілген.

**Түйін сөздер:** символ, шарттылық, код, компаративистік зерттеулер, этникалық болмыс, мәдениет, тіл, ұлттық идентичность, моңғол этносы, буряттар.

## Символизация

Некоторые идеи, заложенные в проблеме символа в неразрывной связи с понятиями условности и идентичности, нашли предварительное освещение в электронном издании (Antonov, 2024). Но сама эта проблема всегда остается основательной и многозначной в обширном поле научно-гуманитарных исследований. Символизация отличается фундаментальным характером, имеет глубокое значение и смысл в философско-культурологическом аспекте. В то же время проблема символа имеет уникальную с точки зрения истории развития культуры и науки особенность. Суть этой особенности заложена в невозможности ее «устаревания». Она всякий раз предстает перед исследователем-гуманитарием по-новому, будто как птица Феникс, восставшая из пепла. И это детерминировано неисчерпаемой смысловой заряженностью, безграничной содержательной глубиной, многообразием и многоликостью проявлений символа.

Проблема символа вновь обретает актуальность в современных условиях. Это время новых вызовов в развитии человечества, требующих серьезной переоценки ценностно-символистских ориентаций. В условиях разнuzданной русофобии и культа деструктивных форм тотального символизма, диктуемых в последние два десятилетия западным сообществом, по-особому становится востребованным все более глубокое осмысление роли и значения традиционных символов и ценностей, исконно присутствующих Российской цивилизации. В их числе: семья, брак как союз между мужчиной и женщиной, материнство и дети, любовь к Родине и патриотизм, традиции и культура православия, ислама и буддизма и др. В этой императивности заложено важнейшее целеполагание к защите и обеспечению их полноценного развития. Подобные ценности и символы столь же значимы и в странах Восточной и Центральной Азии. В широком контексте здесь по существу задается созидательный характер целостного «социокультурного символизма», призванного полномерно

выразить парадигмы, цели и идеалы общества и культуры нашего отечества.

Символизм со своим интегрирующим началом нужен именно как целостное (диалектически противоречивое, многоплановое) явление, соответствующее духу «прорывного времени», как интуитивно-потенцирующий образ грядущей действительности, как «порождающая модель», которая способна высветить едва намечающиеся процессы и явления, предвосхитить новые веяния и события до их полного развертывания в действительности (Losev, 1982). В этом, несомненно, заложена конструктивно-созидательная, прогностическая функции символа.

Специфицированный на фоне современности уровень актуальности идей символизма можно и следует эксплицировать и ее внутренними особенностями и характеристиками, позволяющими четко отличить его от знака. Согласно А.Ф. Лосеву, «различие между знаком и символом определяется степенью значимости обозначаемого и символизируемого предмета» (Losev, 1995). Процесс знакообразования делает знаковую систему константно-иконической, т.е. основанной на неизменном подобии между знаком и значением, между означающим знака и его содержанием. И здесь следует учесть один важный нюанс. «Подобие тут – не сущностная характеристика соотношения между означаемым и означающим, но результат множественных операций перевода, опосредующих такое подобие, в котором иконичность является знаком другого ряда, но не чертой символа» (Lyusy, 2009).

С другой стороны, символ несводим к образу, хотя он всегда имеет более или менее выраженный образный характер. Образ в отличие от символа лишен смысловой глубины и перспективы. Как подчеркивал М.М.Бахтин, «переход образа в символ придает ему смысловую глубину и смысловую перспективу. Диалектическое соотношение тождества и нетождества. Образ должен быть понят как то, что он есть, и как то, что он обозначает. Содержание подлинного символа через опосредствованные смысловые сцепления соотносено с идеей мировой целокупно-

сти, с полнотой космического и человеческого универсума. У мира есть смысл» (Bakhtin, 1995).

Символизация, будучи смыслосозидающей, отличается отсутствием строго однолинейной связки с предметами обозначения. Идейная структура символа многогранна и реализуется во встречной герменевтической деятельности акцептора. Смысловое поле символа заранее, априори не дано, оно трансформируется и просчитывается исключительно контекстуально. В этом отношении смысл символа зиждется на таких параметрах как вариативность, нерационализируемость, семантическая «эластичность». Символизация проявляется как особая духовно-гуманитарная (идейно-образная) потенциальность. Смысл дан и преддан в горизонте понимания воспринимаемого объекта (природного и духовного), которое изменяется в зависимости от мобильности встречного сознания. Символ, в отличие от чувственного образа и предметного знака, воспринимается, таким образом, не в модусе застывших «тут и сейчас», а в модусе предначертанных возможностей его конструирования.

Известно, что основатель философского учения о символических формах Э.Кассирер считал: духовное развитие человечества есть не что иное как символический процесс. Потому человеческое знание по своей сути является сугубо символическим, а сам человек – это «символо-производящее животное». Следовательно, по Кассиреру, ключ к природе человека и ко всей человеческой истории необходимо искать именно в изучении символической деятельности. Отсюда культура способна раскрыть себя как многообразие символических форм, которые упорядочены особым образом, в соответствии со своими функциональными ролями, в систему модусов и уровней – язык, мифологическое мышление, феноменология познания.

Как он подчеркивал, «каждая новая “символическая форма” – не только понятийный мир познания, но и образный мир искусства, мифа и языка – это, по выражению Гёте, откровение, идущее изнутри вовне, “синтез мира и духа”, впервые гарантирующий их подлинное единство» (Cassirer, 2002).

Потому символ многообразен и многомерен, характерен панорамной широтой и неисчерпаемой глубиной по смысловому содержанию, конструктивен как порождающая модель. Он отличается внутренней антиномичностью. Символ «продуктивен, непрозрачен, мотивирован; он

вызывает растворение предметов, есть и значит одновременно, его содержание недоступно рассудку, он выражает невыразимое» (Todorov, 1995). Символ предстает всегда как непростое единство, как диалектически противоречивая композиционная целостность.

Все это, вместе взятое, задает общий социовременной и научно-проблемный контекст, который обуславливает императивный характер постановки актуальности идей символизма и требуют нового осмысления и более глубокого изучения его различных аспектов и параметров. И здесь важной задачей исследовательского порядка, несомненно, предстает необходимость выявления социокультурного измерения символизации через призму компаративистики. А это, в свою очередь, предполагает обращение к такому понятию как условность в неразрывной связи и единстве с проблемой символа.

### Условность

Условность символа, взятая в философско-культурологическом аспекте, имеет крайне мало общего с узкоконвенционалистским подходом, с наличествующей в нем тенденцией низводить ее до уровня произвольной «игры воображения», простого соглашения между людьми. Условность символа, прежде всего, отражает его объективную связь, детерминированность теми социокультурными условиями и потребностями, которые вызывают его к жизни. Условность как важнейший параметр символа особенно отчетливо проявляется в разных культурных мирах, в историческом плане слабо или почти не соприкасавшихся между собой. Иначе выражаясь, в символе условность выступает как форма его предзаданности, предопределенности конкретной социокультурной системой, как некий результирующий фактор этнокультурного своеобразия, цивилизационного отличия.

Символизация как условный прием, кодирующий специфическую форму ценностно-эстетического (несвойственного европоцентристскому образу восприятия мира) отношения ко всему окружающему, глубоко пронизывает традиционную культуру Востока (Antonov, 2000). В контексте как раз культурно-исторической компаративистики рассмотрение проблемы условности целесообразно было бы провести на основе специального разбора одного чрезвычайно интересного и многозначного примера, данного известным французским философом-структуралистом

Мишелем Фуко. Обнаружив его в одном из произведений именитого аргентинского писателя Хорхе Луиса Борхеса, он пишет: «В этом произведении цитируется “некая китайская энциклопедия”, в которой говорится, что “животные подразделяются на а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издавек кажущихся мухами”. Предел нашего мышления – то есть совершенная невозможность мыслить *таким образом...*» (Michel Foucault, 1977).

Столь непривычная, чуждая для европоцентристского восприятия и мышления, основанного, как правило, на естественнонаучных представлениях и понятиях, таксономия отвергает М.Фуко даже в некоторый шок. Потому у него естественной реакцией на это причудливое, на первый взгляд, совершенно беспорядочное, бессистемное и случайное сочетание животных самых различных видов, форм и состояний оказывается здравый вопрос, как, каким образом и насколько возможно или невозможно реальное осмысление и понимание такого рода классификации.

Допущение в китайской таксономии возможности реально невозможного, совершенно неоднородного пространства, где могут совмещаться все мыслимые и немыслимые животные, философ-структуралист квалифицирует как явное нарушение общепринятых (прежде всего – в традиционной европейской науке и естествознании) принципов классификации. Поэтому М.Фуко не склонен признавать в этом переплетении животных хоть какие-то элементы упорядоченности и системности, составляющие первичные основы западной классификации, не говоря уже о намеке на какие-то зачаточные формы кодифицированной системы.

Но так ли это обстоит в действительности? Изоморфный ответ на него может показаться парадоксальным на первый взгляд, но, тем не менее, в нем как раз заложен путь к культурно-исторической истине, т.е. к пониманию реалистичности китайской таксономии. Фактор «отторжения» указанной таксономии, естественный и как бы разумный с точки зрения общепринятых принципов западной (европейской) классификации, вполне можно преодолеть и позитивно

разрешить в том специфическом фокусе рассмотрения, если декодирование, десимволизацию ее осуществить под совершенно другим углом зрения. А именно: в контексте такой конкретно-исторической (автономной, замкнутой, но ретроспективно реальной) социокультурной системы как средневековый Китай. Тогда экзотичность подобной таксономии сама собой поворачивается в ракурс естественности, став более или менее типичной для того периода развития китайского общества.

Ключевой код, абсолютная достоверность которого не вызывала бы никакого сомнения в средневековом Китае, заключен в идее императорского величия. Поэтому центральной (не по рядоположенности, а по основополагающему коду-символу) категорией оказываются вовсе не «включенные в настоящую классификацию», как считает М.Фуко, а именно «принадлежащие Императору». От последних как от главного, определяющего, начала происходит отсчет, так сказать, по степени снижения их значимости. Потому следующей категорией выступают «бальзамированные». И это логично. Ведь в императорском дворе бальзамирование по велению богдыхана любимых им животных считалось чуть ли не ритуальным священнодействием. Далее следуют «прирученные», поскольку они в императорском кругу котируются не в меньшей степени. «Молочные поросята», примыкающие к «призывной тройке», свидетельствуют о том, насколько высоко они ценились среди яств в императорском окружении. Далее по градации в обратном порядке (т.е. по мере постепенного убывания значимости) идут «сирены», а за ними следуют «сказочные», что, безусловно, подтверждает особый статус животных из мифологии. Выходит, что они почти столь же реально значимы и почитаемы как и вышестоящие. Но в дальнейшем, когда перечисление животных все более и более отдалается от главного кода как латентно определяющего фактора («принадлежащие Императору»), происходит явный процесс случайной их выборки, что так или иначе попадает в поле зрения или воображения тех придворных «ученых», которым предписывалось составлять данную таксономию.

Таким образом, проанализированная выше весьма необычная «классификация» животных по природе своей отличается условно-символическим характером и может быть объективирована в таком конкретном социокультурном срезе, как культура средневекового Китая, служащая



как раз ее контекстуально-кодовым основанием. Отсюда очевиден вывод: толкование или попытка истолковать ее как какое-то фантазмагорическое порождение лишены основания. Это применительно к средневековой китайской культуре противостоит.

Следует указать еще на один, достаточно характерный, пример, который условен, символичен в том же смысле и где в качестве основополагающего символа закодирована идея центра, императора, иерархизированного правления. Имеются в виду два важнейших памятника из другого крупного пласта восточноазиатской культуры – японской. Речь идет о норито, ритуально-молитвенных текстах в их позднейшей записи; о сэммё, собраниях указов (VII–X вв.). Объединяющая эти памятники особенность: в них задано такое понимание социокосмического пространства, где его вертикальная ось построена на кодировании сквозной сакральной идеи – идеи императора, правителя, непосредственно связанного богом.

«Ко времени записи многие норито совпали по структуре с сэммё и стали имитировать клишированные обороты, используемые в речах императора, устами глашатая возведенных народу, и устанавливающие сакральный статус власти *тэнно* (т.е. императора – В.А.). С другой стороны, сами сэммё, подобно норито, как правило, содержат ссылки на мифологический прецедент и апелляции к божествам и тоже отражают соотношение между богами и правителем, правителем и поданными» (Ермакова, 1991).

Поэтому для норито и сэммё такого периода японского общества, как «Асука–Нара» (VII–VIII вв.), вполне закономерно построение социокультурного пространства с четко выраженной ориентацией на китайскую модель Поднебесной с правителем в ее центре. «Император олицетворяет собой “сердце” исторического процесса: все “кровотоки” исходят от него. В то же время он как сакральный символ всегда должен быть за его пределами. Тем не менее любой поворот в социокультурных процессах (времени и пространстве) задается самим императором, ибо только он – живой потомок богов, единственный, кто распоряжается божественными указами, кто получает божественные блага и распределяет их» (Antonov, 1993).

В контексте компаративистики разнотипных культур и цивилизаций интересным представляется обращение к символике цвета, кодирующей в них столь же разные (в т.ч. контрарные) смыс-

лы и значения. Здесь можно обнаружить немало смысловых нюансов и оттенков.

Известно, что в европейской культуре белый цвет выступает, прежде всего, знаком чистоты, невинности и непорочности, символизирует собой свет, покой, безмятежность, безопасность и просветленность. А в культуре христианства этот цвет несет в себе не только чистоту, он служит символом святости, духовности и веры. Столь же высокое (позитивное) значение белому цвету придается в тибетской религиозно-культурной традиции: белый – это цвет горы Меру, находящийся в центре мира, и означает восхождение к просветлению.

В традиционном менталитете бурят и других монгольских этносов белый цвет в большей степени ассоциируется с наступлением Нового года по восточному (лунному) календарю, т.е. с празднованием «Белого месяца» (по-бурятски: «Сагаалган», «Сагаан хара», по-монгольски: «Цагаан сар»). В дни праздника в благопожеланиях вместе с традиционным преподношением гостям белого хадака (шелкового шарфа) и белой (молочной) пищи (по-бурятски: «сагаан эдээ», по-монгольски: «цагаан идээ») непременно присутствует слово «белый». Причем оно имеет значение «светлый», «добрый» (к примеру, пожелания «белого пути», «белой дороги», «белой души», «белых мыслей», «белых помыслов» и т.д.). Другой пример, распространенный в современной Монголии, а также в Бурятии связан с традиционными поздравлениями и пожеланиями по поводу рождения ребенка. В их числе можно услышать и такое: «От всего сердца желаю, чтобы Ваш сын (дочь) по жизни оставили добрый след на белом снегу, доброе имя на белой бумаге» (по-монгольски: «цагаан цас дээр сайн мөртэй, цагаан цаас дээр сайн нэртэй», по-бурятски: «сагаан саһан дээрэ һайн муртэй, сагаан саарһан дээрэ һайн нэрэтэй»).

Между тем, нужно сказать, в традиционной культуре Китая, Японии и стран Юго-Восточной Азии в символике белого цвета закодирован противоположный смысл. Он в этой культуре выступает знаком траура, символом смерти. Это сохранилось во многих явлениях и современной жизни восточноазиатских обществ. Так, неслучайным в этом отношении является выбор строго белого цвета для тюремной одежды в Республике Корея.

Контрарный (негативный) характер в понимании символики белого цвета очевиден также при другом сопоставлении. Например, тради-

ционной пекинской опере обычно белый цвет в гриме символизирует такую черту как коварство. Персонаж с подобным гримом является воплощением коварного обманщика (Chengbei, 2003).

Однако, если затронуть белый цвет, так сказать, в «природном гриме» (например, такое явление как снег), то он, именно по цвету символизируя в культуре народов Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии какой-либо траур, какую-либо скорбь, вместе с тем может получить глубинную смысловую интерпретацию, причем уже позитивного характера. В качестве яркого подтверждения этого можно привести эпизод из фильма-шедевра великого японского кинорежиссера XX века Акиры Куросавы «Жить», где главную роль героя по имени Ватанабэ блистательно сыграл известный актер Такаси Симура.

Так, «тихо покачиваясь на них и столь же тихо подпевая старомодную песенку из своей далекой юности, Ватанабэ умирает под густо падающими снежными хлопьями. И снег в данном эпизоде по-особому органичен, ибо олицетворяет собой покой и безмолвие смерти. Но он значим и в другом семиотическом измерении. Снег не в меньшей степени здесь символизирует умиротворение от выполненного долга, т.е. от осуществленного добра. Он также выступает немой знаком успокоения души от удовлетворенной совести. И в этот миг по-особому ощущается, осознается полнота жизни, ее красота и смысл» (Antonov, 2015).

Белый цвет может стать определяющим смысловым компонентом в символизации скорби и на государственном уровне. Так, к примеру, в современном Китае ежегодно 30 сентября, т.е. в День памяти павших героев, проводится официальная церемония возложения белых хризантем высшими должностными лицами КНР, а также лучшими представителями народа к Памятнику героев, отдавших жизнь за свободу и независимость страны. Белые хризантемы здесь как раз выступают символическим выражением всенародной скорби.

Итак, правомерно говорить о том, что в любом историческом типе культуры, включая его естественную спроецированность на современность в виде различных традиционных форм бытия и жизни, за перцептивной «данностью» той или иной его конкретики сокрыт специфический, внутренне только ему присущий язык кодов. Объективно верный, т.е. адекватный, его «перевод» позволяет уяснить имманентную

природу того конкретного типа культуры, где этот символический язык составляет соответствующий семантический базис. И актуальность этого базиса состоит в том, что он становится значимым фактором символической (смысловой) идентификации, семиотического измерения идентичности.

### Идентичность

Термин «идентичность» символически (семиотически), понятийно и на концептуальном уровне довольно-таки прочно устоялся в гуманитарных науках (культурология, философия, психология). Этот термин глубоко проник в этнологию. Он обрел в ней статус важнейшего аналитического понятия (категории) благодаря интенсивному и успешному его применению в разработке многих актуальных этнонациональных вопросов.

В проблемно-предметном поле изучения феномена идентичности, отличающемся широтой и многообразным характером, выработано множество подходов, направлений, концепций и точек зрения, в т.ч. полярных: примордиализм / эссенциализм, с одной стороны, и конструктивизм / инструментализм, с другой. Первые в большей степени исходят из позиции безусловной предустановленности основных параметров культурной идентичности, вторые акцентируют на их условном, вполне допускающем трансформацию, характере.

Не вдаваясь в конкретику многообразных воззрений и интерпретаций по этой проблеме, важно здесь подчеркнуть: понятие (категорию) идентичности в целом необходимо определить как некий результирующий символ, характеризующий осознание человеком (индивидом) принадлежности себя как одного объекта (субъекта) другому объекту (субъекту), причем как части целому, как единичного и особенного общему. Тем самым в данном понятии осуществляется символизация отнесения человека (т.е. процедуры включенности индивида) в иное (более широкое) понятие.

В то же время подобная идентификация всегда предполагает обратное явление, т.е. процедуру перенесения индивидом на самого себя тех качеств и особенностей, что лежит вне его личностного поля жизнедеятельности. В этом нетрудно обнаружить стремление и желание индивида актуализировать в своей личности именно такие черты, которые присущи идентифици-

руемой области его принадлежности и которые имеют для него, как правило, позитивное, т.е. важное и жизненно необходимое, значение. Поэтому идентификация всегда включает в себя и явно выраженные элементы подражания со стороны индивида, связанные как раз с естественным, можно сказать, относительно свободным выбором тех качеств, ценностей, умений, какими он хотел бы обладать. С другой стороны, индивид в процессе идентификации (самоидентификации) старается отчуждаться от негативных (неоправданно обобщенных, но иногда реально возможных) моментов, относящихся к области его принадлежности.

Важно и то, что идентичность необходимо охарактеризовать, прежде всего, как феномен этничности и в целом культуры. Она, выполняя важную символическую функцию идентификации на уровне индивида, становится наиболее значимым этноопределителем. Причем у представителя каждого этноса, каждой этнической культуры идентичность может по-разному, неоднозначно репрезентироваться в этнодефинициях.

И вообще надо сказать, что идентификационный опыт в различных национальных культурах с точки зрения компаративистики весьма обширен, своеобразен и многогранен (Surova, 2014). Он характеризуется многосложностью, нередко трудно постигаем. Как пишет в этом контексте Фрэнсис Фукуяма, «выходом из сложившейся ситуации будет более широкое и интегрированное определение национальных идентичностей, учитывающее фактическое разнообразие существующих... обществ» (Francis Fukuyama, 2019).

И действительно, этнонациональная идентичность – «это сложный, многомерный, многогранный феномен, исследование которого включает социальные, социально-философские, психологические, культурологические, собственно этнические аспекты. Как социально-символический феномен она характеризуется многокачественностью и динамичностью. Идентичность в эпоху глобализации характеризуется гибкостью, подвижностью, множественностью, незаконченностью, контекстуальностью» (Badmaev, 2012).

Например, современные буряты как один из монгольских этносов России отличаются мультиидентичностью. Иными словами, идентичность (самоидентификация) у них носит многомерный, многоуровневый характер. Поэтому значимость каждого уровня, в зависимости от

конкретной ситуации, в силу детерминированности теми или иными факторами, временными условиями и обстоятельствами, а также с учетом конъюнктурных и иных соображений, может проявиться совершенно по-разному. Поэтому символизация идентичности здесь специфицируется «разновекторной реализуемостью». Поэтому приоритеты в структуре «многослойной» идентичности у современных бурят достаточно подвижны и изменчивы, характеризуются нередко конкретно-ситуационной условностью.

К примеру, в одном случае в роли определяющего символического маркера этнической идентичности может оказаться культурно-историческая, проистекающая из культуругенеза монгольских этносов России (бурят и калмыков). А он, в первую очередь, зиждется на общих историко-культурных корнях, так или иначе связывающих воедино монгольский мир. Эти корни «позволяют рассматривать монгольские этносы как определенную духовно-культурную целостность» (Antonov, Purevsuren, Badmaev and Ochirova, 2023).

В другой ситуации более значимый характер может обрести кланово-родовая основа. В числе таковых (относительно крупных и влиятельных) родов следует назвать: хори-буряты, эхириты, булагаты, хонгодоры, сонголы, сартулы.

В третьем случае на первый план может выйти религиозная идентичность (буддистская, шаманистская либо симбиотическая, характеризуемая фактической биконфессиональностью, что означает: определенная, причем немалая, часть современных бурят может быть одновременно и буддистами, и шаманистами).

С полноценным возрождением казачества в постсоветской России многие из потомков казаков-бурят ныне сознательно стремятся воссоздать, культивировать и своеобразную форму субэтнической идентичности, восходящую к традиционному быту и жизни дореволюционного бурятского казачества.

В качестве следующего, не менее важного, уровня идентификации современных бурят можно назвать такой фактор как территориально-географический (сибирская идентичность – «я-сибиряк», байкальская – «я с Байкала», городская – «я-улан-удэнец»). К данному уровню также правомерно было бы отнести давно сложившуюся так называемую территориально-блоковую идентификацию (дихотомия «западные и восточные буряты»). При этом первые (предбайкальские буряты) в большей степени

являются приверженцами шаманизма. А вторые (забайкальские буряты) исповедуют, прежде всего, буддизм.

Кроме того, в многомерной идентификации нередко актуализируется понятие малой родины (Вогонев, Tkhakakhov and Mironov, 2024). Это понятие у бурят стало особой формой самоидентификации. Посещение малой родины бурятами в постсоветской России превратилось в настоящий культ буддийско-шаманского толка, что связано с проводимыми каждым летом различными молебнами по поклонению святым местам, обрядами по почитанию родовых богов.

В структуре множественной идентичности определенным, причем всегда наглядно выраженным и неразрывно связанным с бурятами, «типажом» предстает такая форма их идентификации как расово-антропологическая. Безусловно, тут речь идет об их принадлежности к восточноазиатской (монголоидной) расе.

Что же касается языка как ключевого фактора идентификации, то он имеет весьма незначительное влияние на современных бурят в силу различных исторических причин: процессы интернационализации в советский период, в т.ч. массовый переход в национальных школах Бурятии на обучение только на русском языке, урбанизация, глобализация и т.п. В результате на сегодня, например, только около 20 % бурятской молодежи в республике реально владеет родным языком.

Таким образом, современные буряты являются носителями множественной идентичности. При этом в ее структуре в качестве двух

главных, основополагающих скрепов, несомненно, выступают, собственно, этнонациональная (бурятская – «я–бурят»), так или иначе вбирающая в себя многие уровни и формы в процессе самоидентификации, и общероссийская («я–россиянин») идентичности. Строго говоря, национальное самосознание современных бурят основано, прежде всего, на этой двуединой идентичности.

В условиях новых вызовов происходит существенная функционально-смысловая трансформация в структуре мультиидентичности современных бурят, равно и как среди всех россиян. В ней чрезвычайно значимой становится общероссийская идентичность («я–россиянин»), что особенно характерно ныне для бурятской молодежи.

Итак, нами выше рассмотрен феномен символизации в функционально-смысловом единстве и сопряжении с такими понятиями как условность (в контексте социокультурной детерминации, в фокусе компаративистики) и идентичность (с точки зрения этничности и применительно к такому монгольскому этносу России как буряты). При этом показаны важная роль и значение каждого из них – символа, условности, идентичности – в современных условиях. На наш взгляд, постановка и решение проблемы в таком триединстве носят обоснованный и оригинальный характер.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-48-03004, <https://rscf.ru/project/24-48-03-004>*

## Литература

- Антонов, В. И. (1993). Символ, условность, культура. *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, (3), 29.
- Антонов, В. И. (2000). Язык контекста как семантический базис культуры (на примере анализа «югэн» – традиционного японского представления о красоте). *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, (1), 81.
- Антонов, В. И. (2015). Истина, смысл жизни, добродетель как извечные проблемы человеческого бытия в творчестве А. Курасава. *Вестник Российского университета дружбы народов. Философия*, (3), 68–69.
- Антонов, В. И., Пуревсурен, Б., Бадмаев, В. Н., & Очирова, О. А. (2023). Символика числа в традиционном мировосприятии монгольских этносов: философский аспект. *Вопросы философии*, (6), 205–214. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-6-205-214>
- Антонов, В. И. (2024). *Символизация, условность, идентичность*. Социальные и гуманитарные науки. Юриспруденция (электронное издание). Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 6–11.
- Бадмаев, В. Н. (2012). *Национальная идентичность в поликультурном пространстве Юга России*. Элиста: Изд-во Калм. Гос. Ун-та.
- Бахтин, М. М. (1995). *Человек в мире слова*. Москва: Изд-во Российского открытого университета, 129–130.
- Бороноев, А. О., Тхакахов, В. Х., & Миронов, Д. В. (2024). *Феномен малой родины и проблемы конструирования гражданской идентичности*. Санкт-Петербург: Астерион, 13–14.
- Ермакова, Л. М. (1991). Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато. В *Норито. Сэммё* (с. 11). Москва: Наука.



- Кассирер, Э. (2002). *Философия символических форм* (Т. I, с. 45). Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Лосев, А. Ф. (1982). *Знак, символ, миф*. Москва: Изд-во Московского государственного университета, 439–443.
- Лосев, А. Ф. (1995). *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва: Искусство, 108.
- Люсьей, А. П. (2009). Сквозь символы. Дialeктика символизации/десимволизации как фундаментальное основание прикладной культурологии. *Вопросы философии*, (10), 50.
- Фуко, М. (1977). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Москва: Прогресс, 31.
- Сурова, Е. Э. (2014). Идентификационный опыт в различных культурах. В Ю. Н. Солонин & Е. Э. Сурова (Ред.), *Культурология* (с. 314–316). Санкт-Петербург: Питер.
- Сюй, Чэнбэй. (2003). *Пекинская опера*. Пекин: Межконтинентальное изд-во, 7.
- Тодоров, Т. (1995). *Теории символа* (с. 203–204). Тюбинген
- Фукуяма, Ф. (2019). *Идентичность*. Москва: Альпина Паблишер, 158.

## References

- Antonov, V. I. (1993). Simvol, uslovnost', kul'tura [Symbol, convention, culture]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, (3), 29. [in Russian].
- Antonov, V. I. (2000). Yazyk konteksta kak semanticheskii bazis kul'tury (na primere analiza "yugen" – traditsionnogo yaponskogo predstavleniya o krasote) [The language of context as a semantic basis of culture (on the example of "yugen" – the traditional Japanese concept of beauty)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, (1), 81. [in Russian].
- Antonov, V. I. (2015). Istina, smysl zhizni, dobrodetel' kak izvechnye problemy chelovecheskogo bytiya v tvorchestve A. Kurosavy [Truth, meaning of life, virtue as eternal problems of human existence in the works of A. Kurosawa]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov. Filosofiya*, (3), 68–69. [in Russian].
- Antonov, V. I., Purevsuren, B., Badmaev, V. N., & Ochirova, O. A. (2023). Simvolika chisla v traditsionnom mirovospriyatii mongol'skikh etnosov: filosofskiy aspekt [Number symbolism in the traditional worldview of Mongolian ethnic groups: A philosophical aspect]. *Voprosy filosofii*, (6), 205–214. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-6-205-214> [in Russian].
- Antonov, V. I. (2024). Simvolizatsiya, uslovnost', identichnost' [Symbolization, convention, identity]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo VSGUTU. [in Russian].
- Badmaev, V. N. (2012). *Natsional'naya identichnost' v polikul'turnom prostranstve Yuga Rossii* [National identity in the multicultural space of Southern Russia]. Elista: Kalmyk State University Press. [in Russian].
- Bakhtin, M. M. (1995). *Chelovek v mire slova* [Man in the world of the word]. Moscow: Rossiyskiy otkrytyy universitet. [in Russian].
- Boronoev, A. O., Tkhakhakhov, V. Kh., & Mironov, D. V. (2024). *Fenomen maloy rodiny i problemy konstruirovaniya grazhdanskoy identichnosti* [The phenomenon of "small homeland" and the problems of constructing civic identity]. Saint Petersburg: Asterion. [in Russian].
- Ermakova, L. M. (1991). Ritual'nye teksty v sotsiokosmicheskoy sisteme drevnego Yamato [Ritual texts in the sociocosmic system of ancient Yamato]. In *Norito. Semmyo* (p. 11). Moscow: Nauka. [in Russian].
- Cassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. Moscow–Saint Petersburg: Universitetskaya kniga. [in Russian].
- Losev, A. F. (1982). *Znak, simvol, mif* [Sign, symbol, myth]. Moscow: Moscow State University Press. [in Russian].
- Losev, A. F. (1995). *Problema simbola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of the symbol and realist art]. Moscow: Iskustvo. [in Russian].
- Lyusyy, A. P. (2009). Skvoz' simvol. Dialektika simvolizatsii / desimvolizatsii kak fundamental'noe osnovanie prikladnoy kul'turologii [Through symbols. The dialectics of symbolization / desymbolization as a fundamental basis of applied culturology]. *Voprosy filosofii*, (10), 50. [in Russian].
- Foucault, M. (1977). *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The order of things. An archaeology of the human sciences]. Moscow: Progress. [in Russian; original work in French].
- Surova, E. E. (2014). Identifikatsionnyy opyt v razlichnykh kul'turakh [Identification experience in various cultures]. In Yu. N. Solonin & E. E. Surova (Eds.), *Kul'turologiya* (pp. 314–316). Saint Petersburg: Piter. [in Russian].
- Xu, Chengbei. (2003). *Pekinskaya opera* [Beijing Opera]. Beijing: Mezkhkontinental'noe izdatel'stvo. [in Chinese].
- Todorov, T. (1995). *Symboltheorien*. Tübingen: University Press. [in German].
- Fukuyama, F. (2019). *Identichnost'* [Identity]. Moscow: Alpina Publisher. [in Russian].

## Информация об авторах:

- Антонов Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, ведущий научный сотрудник Южного научного центра РАН (Ростов-на-Дону, РФ, e-mail: wlanto50@mail.ru);
- Пуревсурен Бямбахишиг – доктор философии (PhD), профессор, директор Института философии Монгольской академии наук (Улан-Батор, Монголия, e-mail: b.puijgee@gmail.com);
- Эрдэнэчимэг Омбоосурен – доктор философии (PhD), доцент, ведущий научный сотрудник Института философии Монгольской академии наук (Улан-Батор, Монголия, e-mail: erdenechimegot@yahoo.com).

**Information about the authors**

*Antonov Vladimir Iosifovich, Doctor of Philosophy, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Leading Researcher at the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Rostov-on-Don), e-mail: wlanto50@mail.ru ORCID: 0000-0001-9920-0667*

*Purevsuren Byambakhishig, Ph.D., Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences, email: b.puijgee@gmail.com ORCID: 0000-0003-1325-9743*

*Erdenechimeg Omboosuren, Ph.D., Associate Professor, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences, e-mail: erdenechimegom@yahoo.com ORCID: 0009-0006-1594-5586*

**Авторлар туралы мәліметтер:**

*Антонов Владимир Иосифович – философия ғылымдарының докторы, профессор, Ресей Федерациясының еңбек сіңірген ғылым қайраткері, Ресей Ғылым академиясының Оңтүстік ғылыми орталығының жетекші ғылыми қызметкері (Ростов-на-Дону), e-mail: wlanto50@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9920-0667*

*Пурэвсүрэн Бямбахишиг – философия ғылымдарының кандидаты (Ph.D.), профессор, Моңғолия Ғылым академиясының Философия институтының директоры, e-mail: b.puijgee@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1325-9743*

*Эрдэнэчимэг Омбоосүрэн – философия ғылымдарының кандидаты (Ph.D.), доцент, Моңғолия Ғылым академиясының Философия институтының аға ғылыми қызметкері, e-mail: erdenechimegom@yahoo.com, ORCID: 0009-0006-1594-5586*

*Поступила 10 мая 2025*

*Принята 20 июня 2025*