

УДК 39(=512.3)

DOI 10.37386/2413-4481-2021-1-105-111

В.И. Терентьев

г. Улан-Батор, Монголия

И.С. Сысун

г. Шелехов, Россия

СРЕДНЕВЕКОВОЕ МЫШЛЕНИЕ У СОВРЕМЕННЫХ МОНГОЛОВ

Кажущееся самобытным и оригинальным стороннему наблюдателю причудливое перемещение в Монголии элементов кочевой культуры и результатов современной агрессивной вестернизации составляет социокультурную специфику страны. Указанное качество имеет ключевую черту в виде устойчивого обращения монголов к средневековой эпохе своей истории, связанной с классическим периодом существования империи. Подобное обращение происходит во всем разнообразии социальных, культурных, политических и экономических практик населения. В качестве объяснительной модели происходящего предлагается концепция средневекового мышления как одной из характеристик национального самосознания.

Ключевые слова: Монголия, средневековое мышление, религиозность, идентичность, Чингисхан, кочевничество.

V.I. Terentyev

Ulaanbaatar, Mongolia

I.S. Sysun

Shelekhov, Russia

MEDIEVAL INTELLECTION AMONG MODERN MONGOLS

The sociocultural specificity of Mongolia resides in the interleaving of some elements of the nomadic culture and the results of current aggressive westernization that may seem quite distinctive and unusual to a sided observer. This specificity results in the sustained turning of the Mongols, both as individuals and as a nation, to the medieval era of its history associated with the classical period of the Empire's existence. Such an appeal occurs throughout the diversity of social, cultural, political and economic practices of the population. As an explanatory model of what is happening, the concept of medieval intellection as one of the characteristics of the national identity is proposed.

Key words: Mongolia, medieval intellection, religiosity, identity, Genghis Khan, nomadism.

Отношение к Средневековью, историческому времени V–XV вв., к его концепции, к любым понятиям, сопряженным с ним, несет в современном мире, за редким исключением, негативные коннотации. Это связано с условно называемой «темпоральной ксенофобией», когда в литературе не скрываются оценочные суждения при изучении отстоящих от нас исторических событий и сообществ, но тщательно подбираются слова и выражения при описании современности, особенно сегодняшних социумов, социокультурный и бытовой контекст проживания которых близок к средневековому. Именуя конкретное живущее в специфических условиях общество «традиционным», в представлении читателя возникает некий шарм экзотичности, влекущий за собой инаковость и древность как потенциальную исключительность. При замене слова «традиционное» на

«средневековое» в описании указанного общества последний «эпитет» будет восприниматься негативно, что может повлечь за собой критику и обвинение в социал-дарвинизме. Согласно последнему, закономерности, определенные Ч. Дарвином, распространяются и на взаимоотношения среди людей как членов социума. Разграничивая понятия «традиционное» и «средневековое», мы не распределяем эволюционно или европоцентристски сегодняшние общества на разных участках линии времени. Мы хотим отойти от эмоций и продолжить опыт научного понимания Средневековья в предстоящей попытке изучения текущей монгольской действительности.

С концепции Нового Средневековья русского философа Н.А. Бердяева начинается переосмысление данного исторического периода во всем его многообразии и противоречивости. Он призы-

вал «перестать говорить о “тьме средневековья” и противопоставлять ей свет новой истории», поскольку «эти пошлые суждения не стоят на уровне современных исторических знаний» [1, с. 23]. Философ выделял не только широко известные «темные стороны», но и светлые, к числу которых относится религиозность – «тоска по небу, которая делала народы одержимыми священным безумием», а «вся культура средневековья направлена на трансцендентное и потустороннее» [1, с. 23–24].

Итальянский культуролог и медиевист У. Эко продолжил освобождать указанное понятие «от отрицательной ауры, которую создала вокруг него определенного рода культурологическая публицистика возрожденческого толка» [2]. Автор фиксировал в окружающей его реальности черты, присущие средневековому обществу. Этот подход сам по себе может снять в общественном сознании отрицательные смыслы, вкладываемые в рассматриваемую эпоху. Тем не менее сущность отношения к Средневековью демонстрируется в известном афоризме: «Всякое время имеет свое Средневековье», – который приводит в качестве примера болгарский академик-медиевист В. Пюзелев в первом томе своих сочинений, озаглавленном как «Апология Средневековья» [3]. Характерное название труда демонстрирует сохранение проблемы комплексного осмысления эпохи.

В российской антропологии отрицательные смыслы в понимании Средневековья косвенно навязаны идеализацией «традиционной» культуры изучаемого сообщества, под которой могут пониматься возрожденные (чаще – изобретенные) элементы, актуальные для прошлого, но теряющие свою суть в современных городских условиях, что приводит к театрализации и фольклоризации этнической культуры. При обозначенном подходе категории «традиционное» и «средневековое» в антропологии, скорее, синонимичны, несмотря на то, что им часто приписываются либо положительные, либо отрицательные значения. Однако возможность научного использования первого термина затрудняется, учитывая факторы, формирующие повседневную культуру Монголии и представления об этой культуре. К последнему относятся мифы и этнокультурные автостереотипы монголов, насыщающие легендарностью собственную этническую культуру.

Сложность использования понятия «традиционное» в Монголии обусловлена размытостью самой традиционной культуры в конкретных ее проявлениях. Известно, что сегодняшняя новация становится завтра традицией. Некоторые элемен-

ты культуры, воспринимаемые как присущие исконно и исключительно конкретной общности, на деле оказываются заимствованиями. Так, излюбленное монгольское блюдо бузы (монг. бууз), представляющие собой большие пирожки или, скорее, пельмени (манты), сваренные на пару, напрямую заимствованы из китайской кухни, где они известны как *баоцзы*. Без этого блюда не мыслим один из важнейших праздников Монголии – *Цагаан сар* – Новый год по лунному календарю. К таким же заимствованиям относится табакерка (монг. *хөөрөг*) – обязательный атрибут каждого уважающего себя мужчины (а в настоящее время – и некоторых женщин). Обмен табакерками при встрече – это часть приветствия и обязательное правило этикета. Об указанном культурном влиянии почти полвека назад писала Н.Л. Жуковская [4, с. 178–180], но до сих пор не каждый монгол согласится с этим.

В этой связи трудно переоценить положительный аналитический потенциал понятия «Средневековье» при изучении современной Монголии, поскольку именно на XIII–XIV вв. (время, фактически завершающее европейские средние века) пришлось, во-первых, расцвет монгольской цивилизации, во-вторых, по предположению некоторых исследователей [5], возникновение нации. Народная память о данном периоде оформилась в современном национальном сознании монголов как мифологема о «золотом веке». Именно указанные века в истории Монголии стоит считать классическим, высоким Средневековьем.

Архаизация монгольской современности изучается в большинстве случаев в контексте возрождения имперской символики, культ личности Чингисхана и вплетения этих элементов в национальную идентичность в Монголии. Внимание ученых на пространстве символов исключает из их поля зрения материальные проявления прошлого и, что особенно важно, обыденное и естественное отношение монголов к компонентам средневековой культуры, гармонично существующим в повседневности. Единственная попытка концептуального подхода к рассматриваемой проблеме вылилась в описание происходящего с позиции «неотрадиционализма», проделанного Т.Д. Скрынниковой [6].

Предпринимаемая нами работа посвящена выявлению методами культурной антропологии сущности интеллектуальных и мыслительных процессов, существующих в современном монгольском обществе как нации и как социуме, состоящем из индивидов, и воплощаемых в процессе выстраивания собственной национальной идентичности в различные действия. Источни-

ком для подобного рода процедур служит прошлое, историческое и внеисторическое, мифологизированное.

Авторы, занимающиеся исследованием коллективной памяти и мемориальной культуры, обращали внимание на то, что будущее как идеальная перспектива и точка роста в процессе формирования коллективной и индивидуальной идентичности перестает быть таковым. О том, что в культуре Запада прошлое начинает сегодня занимать более привилегированное положение, писала в своей книге немецкий историк и культуролог А. Ассман. Данный феномен воспринимается как нонсенс на европейском христианском Западе, где будущее под давлением экологических и демографических проблем «истощено развитием цивилизации, которая бездарно эксплуатирует ресурсы» [7, с. 11]. В то же время подобная концентрация на прошлом в идентификационных алгоритмах консервативного Востока является нормой. Неординарность монгольской модели заключается в сочетании активной, навязчивой вестернизации и параллельного сохранения и трансляции средневекового мышления как элемента архаики.

Под средневековым мышлением в современной Монголии мы понимаем весь комплекс бытовых, социально-культурных, экономических, идеологических и иных практик населения, реализующих в сознании образы «классической» Монголии имперского периода, пришедшегося, преимущественно, на XIII–XIV вв., и внедряющих их в повседневную действительность. Иными словами, средневековое мышление является одной из характеристик национального самосознания современных монголов, объективно и реально существующих сейчас, но ментально, на уровне национального подсознания, находящихся в Средневековье, что подтверждается активным внедрением в современное культурное пространство столицы и страны переосмысленных элементов имперского прошлого.

Исследователи, рассматривающие средневековое мышление в своих работах, фокусируются, по большей части, на европейском христианском варианте [8–10]. Причем под интересующей нас категорией подразумеваются интеллектуальные практики и философско-теологическое мышление в указанную эпоху. Единичны работы, посвященные Востоку [11]. Во всех публикациях средневековое мышление описывается как категория, присущая исключительно тому времени. На конкретном этнографическом и историческом материале рецепции подобного мышления в современности не исследовались.

К причинам, определяющим состояние консервации средневекового мышления у современных монголов, относятся, во-первых, культ прошлого и, во-вторых, особенности монгольского национального самосознания, проявляющиеся, помимо всего, в свойственной монголам религиозности. Последняя является также ключевой чертой средневекового мышления вообще, как европейского, так и монгольского.

Культ прошлого как элемент постбуддийской религиозной парадигмы формируется на основе нескольких факторов, которые включают в себя не только внутренние: государственную политику национализма, влияние интеллигенции и социальных институтов, но и внешние: воздействие иностранного туризма и международной ситуации. Имперский период и образ Чингисхана являются брендами Монголии, они являются синонимами страны в массовой популярной культуре. Престижность этих символов ложится бременем на общий культурный прогресс Монголии.

Религиозность, как уже было отмечено, следует считать основополагающим фактором, влияющим на средневековое мышление. Сегодня религиозную картину Монголии формируют не только буддизм и шаманизм, но и христианство вместе с псевдохристианскими деноминациями. В конкретно рассматриваемой нами парадигме преломляются добуддийские и буддийские элементы, зацикленные на культе имперского прошлого и личности Чингисхана.

Религиозную ситуацию в Монголии хронологически следует разделить на три отдельных периода: добуддийский, подразумевающий под собой все религиозные культы и системы, распространенные на территории Монголии до прихода в XIV–XV вв. буддийского учения; буддийский (XIV–XV – нач. XX в.) и постбуддийский (нач. XX в. – н. в.), каждый из которых формирует свою особую парадигму. Ключевым моментом перехода от буддийского к постбуддийскому периоду служит эпоха господства социалистической идеологии на территории Монголии. Каждый последующий период в указанной хронологии дополняет предыдущий.

Добуддийская парадигма включает множество религиозных культовых систем, характерных для традиционного степного общества, таких как поклонение духам-покровителям, предкам, Великому Синему небу и т. д.

Для буддийской парадигмы характерен целый ряд сопутствующих сфер жизнедеятельности общества. Сюда относятся астрология, изобразительное и прикладное искусство и медицина,

которая является в Монголии исключительно религиозным продуктом. Сегодня наравне с современной медициной монголы активно пользуются услугами «традиционной медицины», связанной с буддийской традицией Тибета и уходящей корнями в I тыс. н. э. В Монголии данная практика появляется в XVI–XVII вв. через переводы четырех медицинских тантр Чжуд-Ши (*rGyu-bzhi*), основного «учебника» тибетской медицины, а также через другие каноничные тексты, такие как Лхантаб (*lhan thabs*).

К большинству текстов по тибетской медицине в Монголии были сделаны местные комментарии, в первую очередь учитывающие особенности монгольского уклада жизни, в том числе географические и гастрономические особенности, и местную флору как сырье для создания лекарств. Методы терапии остались неизменными, лишь слегка обретая локальный характер (например, лечение айрагом-кумысом). В классической медицинской системе Монголии особое место отводится буддийским божествам, связанным с врачеванием и медицинской духовной практикой. Местные духи наделяются буддийскими чертами и превращаются в защитников.

Сам буддизм в Монголии является адаптированным к реалиям монгольского общества тибетской формой буддизма Ваджраяны. Исторически тибетский тантрический буддизм с его особенностями, такими как пантеон гневных защитников, почитание ламы-учителя, сверхъестественные ритуалы и вера в духов местности, был понятен монголам. Важной причиной распространения именно тибетской формы был политический аспект. Монгольское государство имело значительные культурные и политические контакты с центрально-азиатскими народами, исповадовавшими буддизм, такими как уйгуры и тангуты, на которых, в свою очередь, оказывал влияние Тибет. Это воздействие не было односторонним. Монголы также оказывали колоссальное влияние на Тибет, создавая политическую поддержку разным школам буддизма в определенные исторические эпохи.

Постбуддийская парадигма, присущая современному обществу, проявляется вследствие деградации буддийской парадигмы в начале XX в. Социалистическая модель, сменившая теократическую, вытеснила религиозные ценности, заменив их социалистическими. В результате краха идеологии и преобразования МНР в демократическое государство ценности и аспекты добуддийской и буддийской парадигм возвращаются в монгольское общество в гипертрофированном

виде, меняя старые и создавая новые религиозную систему и аксиологические пространства.

Постбуддийская парадигма сформулирована как гипертрофированный комплекс рефлексий на две предыдущие исторические парадигмы. В частности, культ Чингисхана и великой степной империи XII–XIII вв. занимает главенствующую роль, заимствуя символизм и ритуализм из добуддийских и буддийской религиозной систем. Сюжет, связанный с культом Чингисхана, является ключевым для понимания сущности постбуддийской религиозной парадигмы.

Чингисхан из исторической личности трансформировался в культовый объект религиозного поклонения. Новая духовная система имеет ряд признаков: «священное писание» («Сокровенное сказание монголов»), объекты поклонения (места, связанные с жизнью хана), особые ритуалы поклонения этим местам, заимствованные из добуддийской и буддийской парадигм. Присутствуют попытки канонизации личности хана: создаются буддийские тханки, простирания перед статуями Чингисхана, строительство в 2020 г. в центре города на месте снесенного музея естественной истории специализированного «Музея Чингисхана» (который может стать своеобразным «главным храмом») и многое другое.

В отличие от исторически предшествовавших парадигм, постбуддийская не является в своем смысле религиозной системой, поскольку в ней отсутствует конечная цель. Целями добуддийской являлись усмирение божеств-охранителей и духов местности, налаживание с ними контакта или сделки для решения определенных задач и проблем. Цель буддийской парадигмы сводится к достижению просветления на благо живых существ, так проявляется сострадание к последним, что позволяет индивидууму прекратить перерождения сансары и достигнуть окончательного просветления (нирваны).

Отсутствие цели в постбуддийской парадигме позволяет говорить о том, что эта система не является ни самостоятельным учением, ни религией, хотя и имеет черты последней. Культивируемая самими монголами, мифологизирующими прошлое, и подпитываемая с Запада, как туристический образ Монголии, данная система превращается в бренд. Это наглядно видно на примере главных достопримечательностей и особо важных объектов инфраструктуры Монголии: аэропорт «Чингисхан», скульптурная композиция у Дворца Правительства, состоящая из статуй Чингисхана и представителей «золотого рода» (ханов Угэдэя и Хубилая). Главным туристическим объ-

ектом стала 40-метровая, самая высокая в мире, конная статуя великого хана и т. д. Брендом стало само имя «Чингисхан».

Истоком проявления феномена постбуддийской парадигмы служит именно социалистический период. Действительно, буддизм, в силу укорененности на бытовом уровне, не мог исчезнуть полностью. Тем не менее в условиях новой государственной модели формировалась так называемая «социалистическая модель буддизма» [12, с. 91], которая имела мало общего с реалиями буддийской парадигмы.

Во-первых, был упразднен институт Джеб-цзун-дамба-хутухт – лам-перерожденцев, стоявших во главе буддийской сангхи Внешней Монголии с XVII в. по 1924 г. На их место в 1944 г. был назначен хамбо-лама, настоятель столичного монастыря Гандан. Во-вторых, период террора и чисток среди монгольского духовенства в 1937–1938 гг. стал ударом именно по реалиям буддийской парадигмы: были разрушены основные монастыри, уничтожены важные духовные тексты, служившие опорой для верующих, – все это привело к искажению и смешиванию буддийской доктрины с элементами добуддийской. Буддийские практики стали перетекать в обиходную, бытовую сферу. Истории святых, молитвы, атрибуты, конечно, передавались в кругу семьи, также имела место практика, но буддизм, как парадигма, влияющая на все сферы общественной жизни, перестал существовать, на его смену пришла новая идеология – социалистическая.

После демократического переворота в обществе сменилось направление развития. Выстраивая религиозную политику, правительство закрепило законодательно «превалирующую роль» буддизма в «Законе об отношениях религии и государства» (1993) и «Концепции национальной безопасности Монголии» (2010). Политический истеблишмент, в том числе и президенты, несколько раз принимали участие в важных буддийских церемониях [12, с. 91–92].

В обновленном государстве происходит религиозное перерождение. Появляется большое количество новых для региона религиозных течений: традиционное христианство и его разнообразные деноминации, не характерные для монгольского буддизма тибетского толка южноазиатская тхеравада, японский дзен, добуддийская религия Тибета – бон, различные индуистские учения. Происходит перестраивание монгольской самоидентификации, основанной на принципах кочевой культуры. Во всю эту религиозную палитру активно примешивается шаманизм. Именно

эти факторы оказали влияние на формирование постбуддийской парадигмы.

Возвращение буддизму его статуса одной из государствообразующих функций не может поменять данный феномен. Общество больше не зиждется на буддийской доктрине. Современные люди на бытовом уровне пользуются услугами лам, посещают лекарей, астрологов, заказывают моления в храмах, но это больше не является основной частью культуры. Каждый может получить светское образование, медицинскую помощь в современных специализированных учреждениях без религиозного вмешательства.

Материальным проявлением средневекового мышления современного монгола является кочевая животноводческая культура, важнейшей характеристикой которой является движение. Несмотря на то, что реальным кочевым скотоводством в сельской местности на конец марта 2020 г. занималось 257 584 чел. [13], т. е. всего 8 % от 3,3 млн населения страны, а почти половина всех жителей проживает в столице Улан-Баторе, что подразумевает некоторую оседлость, кочевой образ жизни продолжает быть идеалом для большинства монголов.

В классическую эпоху жизнь всех людей в «стране степей» была подчинена перемещению по основным сезонным стойбищам. Сегодня маршрут кочевий выстраивается следующим образом: райцентр (монг. *сомон*) – областной центр (монг. *аймаг*) – столица – иностранное государство. Причем из каждой точки согласно логике кочевания можно всегда вернуться обратно, т. е. на предыдущее «стойбище». Ключевой точкой потенциального невозврата для масс является столица и – преимущественно для пассионарной молодежи – зарубежное государство.

Улан-Батор следует определенно рассматривать как пространство, воспринимаемое частью некоренного населения столицы, в качестве временного местонахождения. Поскольку людей, живущих в столице в первом поколении, по подсчетам АН Монголии, в 2015 г. насчитывалось примерно 48 % [14, с. 167], именно они рисуют социокультурный портрет города.

Почти 80 % приехавших недавно в Улан-Батор из степи на «постоянное место жительства» (стоит помнить про условность подобного штампа в нашем кочевом контексте) обустривают жилище в юрточных районах [15, с. 53], составляющих, по оценке Всемирного банка 2010 г., почти 90 % всей площади столицы [16]. Проживание в юрте в экологическом окружении, для этого не предназначенном, демонстрирует восприятие такого образа

жизни самими монголами как правило. Проблемы юрточных кварталов хорошо известны и неоднократно фиксировались как в научной литературе, так и в докладах всемирных организаций. Из всего спектра проблем стоит отметить дефицит воды и топлива для обогрева помещения, общее загрязнение районов, чтобы лишь частично показать несостоятельность подобного существования.

Связь между новыми жителями столицы и родными местами поддерживается постоянно через частые визиты гостей из степи к своим столичным родственникам с целью решения социальных вопросов (медицинское обслуживание, поиск работы или места учебы с потенциальным возможным переездом). Каждый новый горожанин ощущает себя связанным со своим «родным кочевьем» (монг. *нутаг*), осуществляется регулярная передача из провинции в город мясомолочной продукции, что одновременно может служить и бартером в обмен на услугу временного размещения в столице своих земляков и родственников. Показательно динамика численности населения Улан-Батора выявляется во время традиционных праздников и особенно после окончания учебного года, когда студенты возвращаются в аймаки. В это время город заметно пустеет и с точки зрения дорожно-транспортного движения приобретает свой размеренный урбанистический вид.

За активной миграцией населения из провинции в столицу стоят обширные структурные экономические проблемы. Отсутствие рабочих мест и возможности получения образования, обнищание бывших скотоводов в результате гибели стада из-за стихийных природных бедствий, недостаточность медицинского и социального обслуживания в сельской местности, искушение относительно высоким благоустройством городской жизни, возможность комфортного существования в степи исключительно при циклическом ведении индивидуального животноводческого хозяйства – это причины переезда монголов в Улан-Батор. Тем не менее укорененность средневекового мышления в сознании всей нации, а не только муссируемые журналистами коррупционные схемы и заскорузлость механизмов развития столицы, дает основу существования подобной ситуации и отношения к ней как к данности с регулярным объяснением происходящего выражением «Мы же кочевники». Хотя стереотип о Монголии как о стране кочевников пытаются деконструировать отдельные авторы [17], речь в таких публикациях идет, преимущественно, об экономической составляющей.

Локальный экономический кризис 2020 г., вызванный введением карантинного режима на тер-

ритории Монголии, ударивший, в первую очередь, по мелкому частному бизнесу, в котором занято значительное число граждан, показал адаптивность монголов к внезапным переменам: некоторые семьи переехали в степь или, как минимум, вывезли в провинцию детей. Этому способствовал и перевод системы обучения в дистанционный режим, а также закрытие увеселительных и культурно-досуговых заведений в столице.

Современная Монголия, погруженная в средневековое мышление, живет прошлым, архаизируя современность, одновременно считая себя своеобразным «азиатским тигром». Последнее происходит не без активного влияния ресурсного национализма – идеи, согласно которой доходы от добычи полезных ископаемых в стране принадлежат нации. Все это кажется внешнему наблюдателю оксюмороном. Тем не менее эта несовместимость гармонично существует в контексте средневекового мышления монголов.

Монголия, стремящаяся к объективному развитию, под которым чаще всего понимается вестернизация, оказывается в плену образа-бренда степной кочевой страны-наследницы империи, живущей идеями Чингисхана, который частично навязывается им внешними акторами – иностранными туристами и зарубежными странами. Сами монголы также подпитывают данный образ, формируя свой образ мышления путем подстраивания под частично навязанный бренд, принимая правила этой игры.

Основой средневекового мышления является религиозность, охарактеризованная нами в контексте постбуддийской парадигмы. Рассмотренная нами бытовая сфера и образ жизни, пропитанные средневековым мышлением, являются его материальными проявлениями. Средневековое мышление не есть продукт современности и не является неким ответом нации и/или индивида на модернизационные процессы, разрушающие пресловутую «традиционность». Оно составляет одну из характерных черт национального самосознания монголов, как минимум, с середины XIX в., поскольку уже в то время общемонгольская идентичность, помимо ксенофобии по отношению к китайским торговцам, основывалась на религии и «славном прошлом эпохи Чингисхана» [18, p. 38].

Многие составляющие современной монгольской повседневности и государственности, такие как праздничная культура, дискуссии о возврате к вертикальной системе письма, актуальная политическая система, отношения с соседними странами и многое другое, не рассмотренное в данной статье, также имеют черты средневеково-

го мышления. Для примера отметим творческое понимание демократической риторики и самой демократии как политической системы, пришедшей на смену социализму. В некоторых смыслах демократия рассматривается как явление, существующее в Монголии, как минимум, с эпохи правления Чингисхана, который был именно избран великим ханом. Нация, как и отдельные индивиды, проживающие жизнь в прошлом, теряет

свое настоящее. Не получая удовлетворения от событий, протекающих в данный момент времени, общество обращается в прошлое в попытке разглядеть в нем свое будущее. Данная модель формирования идентичности будет максимально продуктивна при условии использования средневековой классической эпохи истории Монголии и ее образов как ресурса для полноформатного совершенствования государства и общества.

Библиографический список

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс, 1991. 81 с.
2. Эко У. Средние века уже начались. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/eko-u/srednie-veka-uzhe-nachalis> (дата обращения: 28.10.2020).
3. Гюзелев В. Апология на Средновековието. София: Класика и стил, 2004. 170 с.
4. Жуковская Н. Л. Культурные контакты Монголии с востоком и западом // Проблемы алтаистики и монголоведения: материалы всесоюзной конференции. Вып. 1. Элиста: НИИ языка, литературы и истории при Совмине Калмыцкой АССР, 1974. С. 174–182.
5. Munkh-Erdene L. The Mongolian nationality lexicon: From the Chinggisid lineage to mongolian nationality (from the seventeenth to the early twentieth century) // Inner Asia. 2006. Vol. 8, № 1. P. 51–98.
6. Skrynnikova T. D. Neotraditionalism in self-identification in modern Mongolia // International Journal of Humanities and Cultural Studies. 2015. P. 1670–1680.
7. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: НЛО, 2017. 272 с.
8. Неретина С. С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 122–150.
9. Неретина С. С. Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 278 с.
10. Де Либера А. Средневековое мышление. М.: Праксис, 2004. 368 с.
11. Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007. 376 с.
12. Сабиров Р. Т. Монгольский буддизм в XXI в.: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 86–105.
13. Хөдөлмөр эрхлэлт, хөдөлмөрийн дутуу ашиглалт, дундаж цалин. URL: http://1212.mn/stat.aspx?LIST_ID=976_L04 (дата обращения: 28.10.2020).
14. Монголы в зеркале социологии: сводный сборник результатов исследований. Т. IV. Улан-Батор: ИФ МАН, 2015. С. 167.
15. Терентьев В. И. Улан-Батор как не-место // Азия и Африка сегодня. 2019. № 4. С. 51–56.
16. Managing Urban Expansion in Mongolia: Best Practices in Scenario-Based Urban Planning / Kamata T. and other. Washington DC: The World Bank, 2010. 108 p.
17. Myadar O. Imaginary Nomads: Deconstructing the Representation of Mongolia as a Land of Nomads // Inner Asia. 2011. Vol. 13, № 2. P. 335–362.
18. Birtalan A. Religion and Mongol identity in the mid-19th century Urga. On the basis of a Mongolian monk's oral narratives recorded by Gabor Balint of Szentkatolna in 1873 // Quaestiones Mongolorum disputatae. 2012. № 8. P. 25–54.