

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

# MONGOLICA-VII

посвящается 100-летию со дня рождения Д. Нацагдорджа  
(монг. Д. Нацагдорж)

*Составитель И. В. Кульганек*



St. Petersburg  
2007

УДК 951.93  
ББК ТЗ(5Мо)

Редакционная коллегия:  
*И. В. Кульганек* (председатель), *Л. Г. Скородумова*, *Н. С. Яхонтова*

**Проект реализован при финансовой поддержке Правительства Санкт-Петербурга**

**Монголика-VII:** Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 144 с.

Сборник посвящен 100-летию со дня рождения Дашдоржийна Нацагдорджа (монг. Дашдоржийн Нацагдорж) (1906—1937) — выдающегося монгольского поэта, драматурга, писателя, переводчика, общественного деятеля, одного из самых образованных людей Монголии своего времени. Значение творчества Д. Нацагдорджа для культуры Монголии неосценимо. Его по праву можно назвать основоположником новой национальной реалистической литературы, воедино связавшим в своем творчестве фольклорные традиции и авторское литературное новаторство.

Основными авторами сборника являются преимущественно ученые петербургской школы, хотя многие из них работают в настоящее время, помимо Санкт-Петербурга, в научных центрах Москвы, Бурятии, Калмыкии, где сосредоточена отечественная монголистика.

Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монгольязычных народов существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

«Монголика-VII» имеет 7 разделов — «Литературоведение и фольклористика», «Историография и источниковедение», «Научные архивы востоковедов», «Наши переводы», «Новости научной жизни», «Рецензии», мемориальная часть сборника посвящена научному и художественному наследию Д. Нацагдорджа.

Сборник статей рассчитан на специалистов-монголоведов, историков науки, культурологов и всех, интересующихся историей России и Центральной Азии.

**Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.**

**No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.**

ISBN 978-5-85803-360-8



9 785858 033608

© Петербургское Востоковедение, 2007

© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН



Зарегистрированная торговая марка

## Содержание

Предисловие	.....	5
К. Н. Яцковская	Из рода «хранителей тайны огня»	10
Л. К. Герасимович	Еще раз о рассказе Д. Нацагдорджа «Слезы ламы»	20
Л. Г. Скородумова	Мифопоэтическая концепция в творчестве Д. Нацагдоржа (Опыт реконструкции текста)	23
Л. С. Дампилова	Д. Нацагдордж и современная монголоязычная поэзия	32
<b>Литературоведение, фольклористика</b>		
М. П. Петрова	Поэтика постмодернизма в романе Г. Аюрзаны «Долг в десять снов»	35
Б. С. Дугаров	Образ Хормусты в монгольской эпической традиции	37
К. А. Эдлеева	Жанрово-композиционное своеобразие магтала	41
Д. А. Николаева	Генезис мифоритуальных аспектов кругового танца «ёхор» у западных бурят	46
Д. Нансалма	Одежда монголов	54
<b>Историография и источниковедение</b>		
Е. И. Кычанов	Отголоски сюжета об «избиении младенцев» в рассказах о предках Чингис-хана	57
Н. А. Лифанов	Род Тайчжиуд и начало монгольской государственности	59
А. Г. Юрченко	Кумысная церемония при дворе Бату-хана	62
Ю. И. Дробышев	Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве	71
В. Л. Успенский	Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. В. Попова	83
<b>Научные архивы востоковедов</b>		
	Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой	87
	Письма А. Д. Симукова к П. К. Козлову и Е. В. Козловой	102
<b>Наши переводы</b>		
	Из поэзии Д. Нацагдорджа	110
Ц. Тумэнбаяр	Уральская рябинушка	112
	Из современной монгольской прозы	114
<b>Новости научной жизни</b>		
	Конференция, посвященная Агвану Доржиеву (Санкт-Петербург, Россия)	120
	Конференция, посвященная эпосу «Джангар» (Урумчи, Китай)	123
<b>Обзоры и рецензии</b>		
	Обзор изданий на русском языке по монголоведению за 2006—2007 годы	126
	Рецензии	133
Некролог	.....	138
Summary	.....	140

Ю. И. Дробышев

## Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве

Средневековое монгольское законодательство чаще всего считается кодификацией обычного права [45: 30], берущего начало в традиционной культуре монголов. Поэтому оно, образно говоря, впитало в себя аромат степей. Жизнь кочевника проходит в постоянном соприкосновении с живой и неживой природой, с естественной окружающей средой, от которой в сильнейшей степени зависит его благосостояние. Природа Центральной Азии очень ранима ввиду суровости климата, поэтому пренебрежительное отношение к степям, лесу, водным источникам быстро оборачивается против самого человека. Наверное, это было известно каждому монголу с раннего детства и не нуждалось в юридическом оформлении. Тем не менее, кое-что из норм традиционного природопользования нашло законодательное отражение, так как при этом затрагивались имущественные интересы самих законодателей — ханов и нойонов, а позже и буддийского духовенства.

Прежде всего следует отметить характер землепользования, поскольку именно владение определенным пространством для кочевания (*нутук*), наравне со стадами, составляет основу жизнеобеспечения в степной зоне Евразии, а кочевой образ жизни предполагает минимальное воздействие на окружающую среду. Так, в памятнике монгольского права XVI—XVII вв. «Восемнадцать степных законов» имеется несколько статей, регламентирующих кочевки: «Если кто расположится кочевьем, зная, что место занято, с того взять [три] девятка<sup>1</sup>. Если расположится, не зная, взять одну лошадь» [6: 40]; «Если несколько великих и малых нойонов, имеющих отоки<sup>2</sup> на левом и правом крыле [владений] Хана-ахая, переменят место кочевья, взять [с них] пятьдесят лошадей и пять верблюдов. Если табунанг или шигэчин<sup>3</sup> откочет, взять [с него] три девятка» [Там же: 54]. Указами ойратского Галдан-хана (1671—1697) предусматривалась также ответственность за самовольную откочевку на новое место: с нарушителя — один девяток, со старосты, который не воспре-

пятствовал нарушителю, — тоже [22: 31]. Во времена маньчжурского владычества монголам разрешалось кочевать только в строго очерченных границах. Цинское постановление 1662 г. запрещало монголам переходить границы своего знамени даже во время охоты [17: 166], а, по постановлению 1680 г., в случае плохого состояния знаменных пастбищ, дзасаки<sup>4</sup> только в седьмом месяце могли представлять в Палату внешних сношений (Лифаньюань) просьбу о разрешении перекочевать на лучшие пастбища за пределами территории своего знамени. Лифаньюань присылала чиновника для проверки дел, и лишь после его доклада императору дзасак мог получить разрешение. В другие месяцы было запрещено обращаться с такими просьбами [Там же].

Обычно полагают, что запрет на самовольную смену кочевий идет от Великой Ясы Чингис-хана, разделившего в 1206 г. оказавшиеся под его властью монгольские народы на тысячи и под страхом смерти запретившего переходить из одной тысячи в другую. В этом можно усмотреть определенный экологический смысл: упорядоченность населения Монголии подразумевает ясность в границах кочевий, а отсюда следует относительная равномерность пастбищных нагрузок на степи и водные источники. В противном случае, ни о какой «экологичности» кочевого скотоводства не может быть и речи<sup>5</sup>. Впрочем, общеизвестно, что регулировкой кочевий своих подданных занимались все правители центральноазиатских государств еще с древности, не исключая и потомков самого Чингис-хана. О предполагавшемся Угэдэем (1229—1241) разделе земельно-кочевых и водных угодий говорится в «Сокровенном сказании монголов» [24: § 279], однако трудно согласиться с В. Б. и Д. В. Цыремпиловыми, заключившими на этом основании, что «одним из основополагающих законодательных актов XIII в. был закон о земле, пастбищах» [66: 52].

Положение степей было двойственным. С одной стороны, это дикая природа, естественный ландшафт,

конечно, в той или иной степени измененный пасущимися стадами; с другой — степи были и есть необходимое средство производства в технологии кочевого способа существования монголов. Безусловно, охрана степей была всегда нацелена на сбережение их в качестве практически единственной базы кочевого скотоводства. Кроме того, степи представляли собой важнейшую часть родной земли, которая для кочевников священна. По-видимому, можно считать недалеким от истины утверждение Т. Сэгэндоржа, что «в знаменитом Законе Великая Яса Чингисхана (1206) предусматривалось за осквернение пастбищных земель суровое наказание» [53: 67], но оно, к сожалению, пока не подкреплено конкретным материалом. Степи дошли до XX в. в малоизмененном состоянии и в ряде районов Монголии могут считаться эталонами биосферы. В какой-то мере это заслуга и монгольского правотворчества.

Заметное количество статей в различных правовых установлениях монголов посвящено ответственности за устройство пожаров. К сожалению, не всегда оговорено, имеется ли в виду чье-либо личное имущество или степь. По Закону Шести хошунов, с «поджигателя что-либо» взымали одну лошадь [6: 42], а Великий Закон года обезьяны (1620) карал поджигателя штрафом в размере одного *пятка* [Там же: 58]<sup>6</sup>. На последнюю статью ссылаются «Их цааз»: «Кто по злему умыслу пустит пожар, с тем поступить по Великому уложению» [22: 22].

Хорошо известно, что палы в степи пускали по весне сами кочевники, чтобы лучше отрастала молодая трава. Например, Н. М. Пржевальский отметил, что тангуты пускали весенние палы на горных пастбищах к югу от Куку-нора [38: 322], а пастухи на Хотан-дарье и в низовьях реки Юрункаш (юго-запад Таримской впадины) выжигали по весне сухую траву, и огонь иногда перекидывался на заросли кустарников и деревьев [39: 472]. Это и сейчас практикуется монгольскими аратами и тоже нередко приводит к лесным пожарам. Из истории известны случаи, когда степь поджигали также в целях устрашения врага. Например, кидани создавали иллюзию, будто их армия неисчислима. Для этого они прогоняли по степи лошадей с привязанными к хвостам горящими головнями. В ночи казалось, что это пылают города и селения [28: 109]. Иногда степи выжигали, чтобы лишить враждебные племена хороших пастбищ. Так поступали, например, тангуты в горах Наньшаня [57: 312]. Тактику выжигания степей ежегодно применяли также китайцы на своих северных границах, пытаясь лишить кочевников фуража и держать их на безопасном расстоянии от Великой стены [73: 15]. Наконец, с подобной проблемой доводилось сталкиваться и Чингис-хану. Сын Ван-хана керейтского Сангун, настроенный по отношению к Чингис-хану враждебно, однажды тайно поджег его пастбища [41: 123].

Кроме того, пожары могли возникнуть из-за неосторожности охотников, выкуривавших животных из нор, и такие случаи тоже были предусмотрены за-

коном, правда, не собственно монгольским, а разработанным для монголов маньчжурами в XVII в. За сам факт нерегулируемого распространения огня наказывали одним *девятком Бодо*<sup>7</sup>; если при этом погибал скот, то виновный был обязан заплатить за него, а если погибал человек, то наказание составляло три *девятка бодо* [65: 63]. Известный русский путешественник В. И. Роборовский со спутниками наблюдали, как человек, по вине которого выгорели камышовые заросли, «был строго наказан и почти разорен штрафом в пользу князя, взятым деньгами и скотом» [57: 330].

Наконец, законом была предусмотрена ответственность за пожар, возникший от непогашенного огня на покинутом кочевье. Каждый был обязан потушить огонь, снимаясь с кочевья; в противном случае с виновного брали коня-трехлетку. Но если со времени откочевки прошло более трех суток, дело о пожаре, если он имел место, не поднимали [64: 82].

Здесь же уместно коснуться охраны водных источников. Одна из статей монгольского сборника законов XVI—XVII вв. гласит: «Если [кто] загрязнит воду, взять [с того] лошадь и корову. Свидетель берет корову» [6: 44]. В другом правовом документе — Уложении пятого Вачирай Тушету-хана сказано: «Если кто из озорства умышленно загрязнит воду, то взять с него трехлетних коня и корову» [64: 81]. Однако было бы слишком поспешным заключать на этом основании, что в старой Монголии источники воды были защищены законом подобно современным рекам и озерам. Вода — необходимое условие кочевого скотоводства степей, и сбережение ее в чистоте подразумевало, скорее всего, заботу о стадах.

Вместе с тем могла существовать и другая, ритуальная, причина осторожного обращения с водной стихией, корни которой прослеживаются, по крайней мере, до XII—XIII вв. Не случайно Великая Яса налагала смертную казнь на человека, который мочился в воду [10: 61; 46: 22]<sup>8</sup>. Смерть ожидала и того, кто мылся в реке или стирал одежду. «С одной стороны, здесь сказывается ритуалистический страх перед природой — боязнь осквернения человеком одной из стихий, что могло бы оскорбить Верховное Существо. С другой стороны, тут действовали весьма практические — можно сказать научные — соображения — желание избежать поражения людей молнией в случае, если они соприкоснутся с водой во время грозы. Запрещение входить в воду и мыть одежду в воде первоначально имело силу лишь на время грозы» [4: 23—24]. Эти суждения Пети де ла Круа, воспроизведенные В. Г. Вернадским, основываются на сообщении знаменитого средневекового персидского историка и государственного деятеля Рашид ад-Дина, попытавшегося объяснить происхождение данного запрета: «Обычай и порядок у монголов таковы, что весной и летом никто не сидит днем в воде, не моет рук в реке, не черпает воду золотой и серебряной посудой и не расстилает в степи вымытой одежды, так как, по их мнению, именно это бывает причиной сильного грома и молнии, а они

[этого] очень бояться и обращаются в бегство» [42: 49]. На обычай монголов не стирать одежду в период года, когда бывают грозы, обратили внимание Плано Карпини [36: 42] и Рубрук [7: 99]. Пролитие на землю молока или вина тоже, по представлениям монголов, вызывало грозу [41: 157]. По этому поводу А. Г. Юрченко не без основания пишет, что «дело вовсе не в страхе перед природой, а в соблюдении запретов, связанных с проявлением почтения к Небу» [68: 177]. Загрязнение воды могло расцениваться средневековыми монголами как акт вредоносной магии: в оскверненное таким способом место била молния — выразитель небесного гнева [Там же: 178].

Макриси приводит фрагмент Ясы, запрещающий черпать воду рукой и повелевающий использовать для этого посуду [44: 13]. Современные исследователи иногда пытаются объяснить это требование Ясы бережливостью, заботой, чтобы вода не пропадала зря [34: 102], однако много ли влаги можно так сберечь? Кроме того, с руки она, в основном, будет капать обратно в водоем. Наконец, для чего было средневековому монголу пользоваться руками? По наблюдениям современников, монголы избегали пить воду и утоляли жажду молочными напитками: «Они очень остерегаются, чтобы не пить чистой воды» [7: 96]. Видимо, имелось в виду наполнение водой какой-то посуды. Какой? Возможно, была только одна постоянно употребляемая емкость, достаточно большая, чтобы могла возникнуть проблема с ее наполнением, и достаточно сакральная, чтобы строго отрегулировать этот процесс, — котел, в котором во время походов варили пищу самому предводителю монголов и его ближайшему окружению. К сожалению, здесь мы вступаем на путь догадок, так как источники не отразили очень многие аспекты обыденной жизни ставки Чингис-хана. Можно лишь предположить, по аналогии с современными тюркскими народами Саяно-Алтая, что котел, занимающий в кочевом жилище центральное положение над очагом, т. е. в месте максимальной сакральности, осмысливался какместилище благодати, нисходившей через дымовое отверстие. Поэтому у южно-сибирских тюрков считалось недопустимым черпать из реки воду черным от сажи (следовательно, найдя над очагом) котлом: благодать могла из него уплыть [9: 136; 55: 144]. То же могло быть верно и в отношении представлений монголов XIII в. На бытовом уровне центром пространства была их юрта, а в ней — очаг с котлом, и если они заботились о сохранении благодати в своем жилище, тем более необходимо было позаботиться о ее сбережении в ставке великого хана. Следовательно, наполнять котел водой, просто опустив его в водный источник, было нельзя, даже если его размеры позволяли это сделать. «Пропустить» же воду для его заполнения через чужие руки, по-видимому, считалось рискованным — не с точки зрения гигиены, о которой у тогдашних монголов было особое представление, и даже не из опасения, что кто-то подсыплет яд (в

принципе, его можно было и в ковш подсыпать), а потому, что магические действия, направленные против кого-либо, могли включать погружение руки в наговариваемую воду. Может быть, подобным образом наговаривали воду чжурчжэньские шаманы, приглашенные к постели тяжело больного Угэдэя: считается, что, выпив ее, Тулуй взял болезнь брата на себя, и Угэдэй выздоровел [24: § 272].

Другая важная сторона жизни монгольского общества, также нашедшая отражение в законодательных актах, — охотничий промысел. В Монголии охота издревле существовала в двух формах: индивидуальная и облавная. Если индивидуальные охоты служили целям пополнения мясных запасов и добычи шкур, то коллективные облавы на зверя являлись как источником мясной пищи и любимым развлечением знати, так и — что более важно — тренировкой для воинов. Их значение было исключительно велико в степных империях древности и Средневековья. Облавные охоты являлись делом государственной важности и проводились под руководством ханов [21: 99—107]. Чингис-хану приписывают слова, имевшие статус закона: «Когда нет войны с врагами, пусть предаются делу лова — учат сыновей, как гнать диких животных, чтобы они навывали к бою и обретали силу и выносливость и затем бросались на врага, как на диких животных, не шадя [себя]» [4: 21, 54].

Для рядовых монголов ханские облавы были скорее тяжелой повинностью, чем развлечением<sup>9</sup>. Правила облав подробно излагает персидский историк XIII в. Ала ад-Дин Ата-Малик Джувайни в разделе своего труда, посвященного законам Чингис-хана: «Когда монголы хотят поохотиться, они сначала высылают разведчиков, чтобы выяснить, какая имеется дичь и редка ли она или обильна. И когда они не участвуют в военных действиях, то всегда полны желаний к охоте и поощряют свои армии к этому занятию не ради одной только добычи, а чтобы они могли также приучиться к охоте, освоиться с луком и привыкнуть к перенесению трудностей. Когда бы хан ни выступал на большую охоту, которая бывает в начале зимы, он издает указы, чтобы войска, расположенные вокруг его ставки и по соседству с ордой, подготовились к охоте, снаряжая по несколько человек из каждого десятка в соответствии с предписаниями и доставляя снаряжение, а именно оружие и другие вещи, потребные для того места, где хотят охотиться. Правое и левое крылья и центр армии выстраиваются и вверяются великим эмирам; и они выступают вместе с царственными дамами и наложницами, имея запасы пищи и напитков. В течение месяца, или двух, или трех они формируют облавное кольцо и гонят дичь перед собой медленно и постепенно, заботясь, чтобы ничто не ускользнуло из кольца. Если же что-нибудь из дичи вырвется [из кольца], то производят тщательное расследование этого случая, и командиры виновных тысяч, сотен и десятков подвергаются побоям и часто даже умерщвляются. А если, например, человек не держит линию (которую они называют *perge*), а делает шаг

вперед или назад, на него налагают жестокое наказание и никогда не прощают. Два или три месяца, днем и ночью, они гонят дичь таким способом, как стадо овец, и отправляют хану послания, чтобы информировать его о состоянии преследуемой добычи, ее скудости или обилии, куда она пошла и где был начат ее путь. Наконец, когда кольцо облавы сжимается до диаметра двух или трех фарсангов, они связывают вместе веревки и бросают поверх них войлоки; тем временем войска останавливаются вокруг этого кольца, стоя плечом к плечу. Теперь кольцо наполняется криками и смятением дичи всякого рода и ревом и суматохой различных диких зверей; все думают, что назначенный час «И когда животные соберутся»<sup>10</sup> наступил; львы становятся близки с дикими ослами, волки — приятелями с зайцами, гиены дружелюбны с лисами. Когда кольцо сократится так сильно, что звери не могут пошевелиться, первым в него въезжает хан с кем-нибудь из своей свиты<sup>11</sup>; затем, утомившись этим развлечением, они слезают с коней где-нибудь на высоком месте в центре наблюдать [охоту], а принцы таким же образом вступают в круг, а после них, в должном порядке, нойоны, командиры и войска» [72: 27—28].

Общим правилом было отпускать некоторую часть животных после того, как сначала знать, а затем рядовые воины вдоволь натешатся избиением дичи, загнанной в заранее намеченное место, откуда она не могла скрыться. В этом обычае современные исследователи видят как минимум рациональное отношение к охотничьей фауне, заботу средневековых кочевников о сохранении природных богатств. Иногда говорят даже об особом «экологическом» мышлении кочевников. Но так ли было на самом деле? Действительно ли монголами двигала любовь или сострадание к животным?

Представляется бесспорным, что участники звериных облав, независимо от своего социального положения, убивали в первую очередь наиболее крупных, красивых, упитанных и здоровых животных, а до худших очередь могла не дойти, и именно этим-то особым даровались в конце концов жизнь и свобода. Об этом прямо сообщает Джувайни: «Затем, когда среди дичи не останется ничего, кроме нескольких раненых и истощенных [животных], старики смиренно подходят к хану, возносят молитвы за его благополучие и ходатайствуют за жизни остающихся животных, прося, чтобы тем было позволено отправиться в какое-нибудь место поближе к траве и воде» [Там же: 28]<sup>12</sup>. Упомянутое заступничество стариков было частью охотничьей традиции. Затем наступал черед подсчета трофеев. Всю добытую дичь сносили в одно место и пересчитывали либо всю по видам, либо, когда ее было очень много, только хищников и диких ослов.

Еще одно подтверждение не вполне экофильного характера монгольских звериных облав также приводит Джувайни в рассказе об охоте на диких ослов в местечке Утуга, находящемся на пути из Чимкента в Аулие-Ата (современный Джамбул), устроенной

Чингис-ханом и его сыновьями перед возвращением из Западного похода. Стада ослов гнал перед собой старший сын Чингис-хана Джучи<sup>13</sup>, от долгой и тяжелой дороги их копыта стерлись, и поэтому они, как говорили, были подкованы конскими подковами, чтобы охота все-таки могла состояться. Уставших животных можно было «схватить рукой». Бойню прекратили, только когда остались в живых лишь худые ослы, очевидно, не годящиеся в качестве трофея. Их клеймили и выпустили на волю [Там же].

С биологической точки зрения, принципиальной особенностью облавной охоты по сравнению с индивидуальной было то, что даже наиболее сильное, выносливое, быстрое, ловкое животное имело шансы на выживание такие же (а порой и меньшие), как животные слабые и больные, так как перечисленные качества не давали ему преимуществ — бежать было некуда, а прятаться от зорких монгольских охотников негде. Таким образом, в процессе монгольских облав происходил как бы «искусственный отбор наоборот»: гибли лучшие животные, а выживали более слабые, больные и увечные, и они затем оставляли потомство, которое, скорее всего, не отличалось хорошими генетическими свойствами.

В послеимперский период монгольской истории облавные охоты уже не являлись такими масштабными предприятиями, как прежде. Их военное значение постепенно сходило на нет, но они еще совершались знатью и не осуждались законодательно как противоречащие буддийскому учению [6: 42; 22: 21, 26]. К XIX в. они исчезают совершенно [5: 129, 192]. В законодательстве мы уже не встречаем жестокого наказания за нарушение правил облав: «Кто будет нарушать [правила] облавной охоты — стоять рядом и ходить рядом, — с того взять пять лошадей. Кто [во время облавы] выскочит [вперед] на расстояние трех выстрелов [из лука], с того взять лошадь, двух выстрелов — овцу, одного выстрела — пять стрел» [22: 27].

Некоторые виды животных не подлежали добыче. Если кто-то «нечаянно убьет из лука горного козла, взять с того лошадь, лук, стрелы и колчан» [6: 54]. Закон стоял также на страже куланов: за убийство этого животного с охотника взымали штраф *андза*, обычно взымавшийся за уголовные преступления [Там же: 43]<sup>14</sup>. В следующей статье этого же закона оговаривается ответственность за употребление в пищу падали — с виновного брали одну лошадь. Можно предположить, что имеется в виду павший кулан, так как далее идет статья, обязующая штрафовать *андзой* того, кто будет есть убитого кулана на третьи сутки [Там же]. Такая строгость закона может вызвать недоумение, ведь кулан не являлся чьей-либо собственностью. Путешествуя в 1927—1930 гг. в составе экспедиции Свена Гедина по Центральной Азии, Хеннинг Хаслунд обратил внимание на то, что монгольские охотники избегают бить куланов, хотя мусульмане их бьют охотно. Причиной этого оказалось представление монголов о кулане как о разновидности лошади, а поскольку убивать лошадей

грешно, то и кулана старались не трогать [71: 193]. В какой мере на эти установления повлиял буддизм, нам неизвестно, но маловероятно, чтобы оба представителя монгольской фауны находились под защитой закона до конца XVI в. Так, во время военного похода на тангутов в 1226 г. Чингис-хан охотился на куланов и упал с лошади, из-за чего его приближенные даже хотели отложить поход до выздоровления великого хана, но тот, разгневанный дерзкими словами тангутского посла, настоял на продолжении кампании [24: § 265]. Известно также, что сын Даянхана (1470—1543) Уд Болот ежегодно доставлял своему отцу куланов в сушеном виде [67: 162]. На куланов охотился в молодости знаменитый проповедник буддизма в Монголии Нейджи-тойн (1557—1653) [40: 49]. О кулане и горном козле как об объектах промысла говорится в кодексе законов Алтанхана тумэтского (1507—1582) [69: 21]. Наконец, уже при народной власти, в 1933 г., был принят «Закон об охоте и рыбной ловле в Монгольской Народной Республике», статья 4-я которого запрещает охоту на кулана, а также на ряд других представителей животного мира Монголии [47: 89].

Заслуживает внимания тот факт, что все сборники монгольских законов обходят молчанием охоту на волка, считающегося на основании известной генеалогической легенды из «Сокровенного сказания монголов» тотемом «золотого» ханского рода Борджигин. В летописи Лубсан Данзана (XVII в.) в эпическом тоне рассказывается о происхождении запрета охотиться на волка и лань: «Во время приготовлений к большой облаве на Хангай-хане [владыка] <sup>15</sup> приказал: „Если войдут [в круг облавы] серый волк и красавица лань, то их не убивать...“ Серый волк и красавица лань попали [в облаву], но не были убиты и вышли [живыми]» [29: 236]. Известный исследователь шаманизма у монгольских народов Т. М. Михайлов на этом основании даже предположил, что «при Чингис-хане был издан закон не убивать этих животных» [32: 234]. В то же время, источники по монгольскому праву не подтверждают особого статуса волка: он тоже был объектом охоты, и его шкуры воровали наряду со шкурами других зверей. В «Их цааз» волчья шкура по ценности приравнена к шкуре лисы, росوماхи, бобра, и за ее хищение виновный должен был отдать семь голов скота [22: 25]. Кража волчьей дохи, наряду с дохой из лисы, росوماхи, бобра, наказывалась штрафом в пять *девятков* [Там же]. Еще Рубрук упоминал волчью шкуру в числе обычной зимней одежды монголов [7: 97]. В бурятском общественном приговоре 1808 г. содержится постановление о семидневной облаве на волков, участие в которой было обязательным для тех, кого избрали посредством баллотировки [2: 106]. Если бы добыча волка была табуирована, это, по-видимому, нашло бы отражение в законодательных актах.

Более того, на этого зверя охотились и сами борджигины. «Когда был я стрелой в колчане, то не осталось [даже] оленух. Да! ... Когда охотились за серыми волками, я охотился вместе со всеми. Да!» —

говорит Отчигин-нойон, обиженный на то, что Чингис-хан не выделил ему во владение тумэн [29: 193]. Правивший в Иране в 1295—1304 гг. хулагуид Газан-хан развлекался охотой на дичь, среди которой летописцем отмечены волки [43: 189]. Число подобных примеров можно умножить. Еще Б. Я. Владимирцов высказывал сомнения в научных знаниях о тотемизме монголов [5: 53], а академик Монгольской Академии наук Б. Ринчен полагал, что имена Бортэ чино и Гоа марал (Серый волк и Прекрасная лань — легендарные первопредки Чингис-хана) были охранительными именами шаманской традиции и не имели отношения к тотемизму [1: 275—276].

Судя по текстам законов, для добычи зверя использовались лук и стрелы, сети, капканы, самострелы. В «Халха Джирум» упомянуты «собаки гончей шарайгольской и тангутской пород» [64: 36]. Охотились также с ловчими птицами, которые высоко ценились. Например, за убийство ловчей птицы взымали коня [22: 28]. Птиц ловили в силки. Обитающих в норах животных (тарбаган и др.) выкуривали дымом, причем охотник был обязан довести эту процедуру до конца, иначе его подвергали штрафу в виде коровы-трехлетки [64: 71] <sup>16</sup>. С чем был связан запрет оставлять в норе тарбаганов после неудачной попытки выкурить их оттуда, нам неизвестно. Нынешние монгольские охотники склоняются к мысли, что здесь законодательно оформлен чисто рациональный подход к эксплуатации охотничьей фауны — дичь не должна пропадать зря. Согласно другой точке зрения, в буддийской Монголии было запрещено причинять животным страдания, и поэтому раненого зверя обязательно полагалось добить. Если он скрывался в норе, охотник должен был раскопать ее и прикончить животное [75: 296]. Наконец, существует еще одно объяснение, представляющееся нам наиболее вероятным. Во время своего путешествия по Монголии в 1926 г. известный русский зоолог А. Н. Формозов зафиксировал следующее народное поверье: «Хорошо, если застрелишь наповал тарбагана из лука; худо, если со стрелой уйдет он в нору. Тарбаган обратится тогда в черта; десять человек, целый хошун не выроет его, целому аймаку добыть невозможно» [63: 55]. Вероятно, докапываться до раненого тарбагана охотников побуждала скорее боязнь обзавестись в своих кочевьях трудноискоренимой нечистью, чем сострадание к нему.

Интересны ограничения, наложенные Уложением хоринских родов 1763 г. на добычу дичи с помощью самострела состоятельными владельцами скота: «Лук-самострел можно ставить тому, кто имеет менее 200 голов скота. У кого скота более 200 голов, пусть не ставит. Следовательно, запретить человеку, имеющему 200 голов скота, ходить в горы, ставить самострел, оставив свой скот без присмотра. Если человек, имеющий скота более 200 голов, поставит самострел, то высечь его, отобрать у него коня и пустить в народ. Имеющий более 200 голов скота пусть охотится на зверей в поисках средств для уплаты податей, но на зверей не ставит воровские самострелы.



Если же поставит, то пусть бедный человек проверит и возьмет (убитую дичь? — Ю. Д.). Если хозяин этого самострела будет жаловаться, то имеющего скота более 200 голов высечь и отдать его лошадь тому бедному человеку» [35: 15]. Какой-то особой заботы об охотничьей фауне здесь, впрочем, нет: закон пресекает неосновательное обогащение, что является особенностью обычного права бурят [58: 85].

Охота была запрещена в ханских заповедниках — *хоригах* (тюрк. *курук*) [22: 17]<sup>17</sup>. Эти заповедники можно считать аналогами нынешних охотничьих заказников. В отличие от настоящих заповедников, целью их создания являлась не просто охрана живой природы, а забота их владельцев о сохранении охотничьих ресурсов для собственного развлечения. В охотничьих заповедниках Монголии, по-видимому, осуществлялась хорошая регуляция обилия дичи. Во-первых, охота в них была ограничена определенным кругом лиц. Во-вторых, соблюдались перерывы, в течение которых животные могли размножиться, не тревожимые людьми. В третьих, кажется очень вероятным, что охота там не превращалась в бойню — владелец *хориги* вряд ли был в этом заинтересован. Поэтому, хотя мы и не можем без оговорок отнести эту форму центрально-азиатского заповедывания к маркерам «экологичности» применявших ее этносов, без сомнения, существование охотничьих *хориг* в некоторой степени способствовало сбережению живой природы.

Заповедники и зверинцы для развлечения стоящих у власти лиц с древнейших времен известны в Китае. Разгромив Южную Сун, монголы унаследовали их и учредили их охрану в законодательном порядке. Согласно юаньскому законодательству, лица, самовольно проникшие в императорские дворцовые парки и укравшие либо убившие содержащихся там животных, наказывались клеймением [48: 46]. Клеймение за подобные преступления предусматривалось также законами, разработанными для монголов Палатой внешних сношений (Лифаньюань) при Цинах. Кроме того, тот, кто проникал на запретные территории и бил там зверей или рубил лес, наказывался ссылкой или плетью, смотря по количеству похищенного [61 (1): 92—93]. В киданьской империи Ляо наказание за самовольную охоту на запретных землях было еще строже. Так, при последнем императоре Тянь-цзо (1101—1125) за это были публично казнены член императорского клана Елюй Нелэ и два его товарища [11: 156].

О *хоригах* говорится в законах калмыцкого хана Дондук-Даши (1757—1761): «Потрава запрещенного места и распугивание диких коз [штрафуется] девятком с верблюдом во главе. ...Кто истребит диких коз и [потравую] место по неведению, то в вину не вменяется; однако должно исследовать судом» [8: 71]. Цинские императоры тоже владели запретными охотничьими угодьями. Правила и церемониал участия в звериных облавах императора для приглашенной монгольской знати регламентировались Лифаньюань в целом ряде статей [61 (1): 259—306].

Охота и вообще убиение живых существ были под запретом в местах, связанных с буддийским культом. Например, за убийство змеи, лягушки, турпана, жаворонка, гуся или собаки на «Белой Дороге Бурхана» брали одну лошадь [6: 57]. Что такое «Белая Дорога Бурхана», в точности не известно. Т. Д. Скрынникова переводит это место несколько иначе: «Взыскивать коня с того, кто убьет змею, черепаху<sup>18</sup>, ангира, жаворонка, собаку, идущих добродетельным путем будды» [49: 137]. Бесспорным считается происхождение запрета на убийство ангира (огаря): его яркое оперение по цвету напоминает одеяние буддийского монаха, отчего в народе его называют *лам шувуу*, т. е. 'птица-лама'.

«Отвращение» монголов к рыбной пище и отсутствие у них рыболовства переоценивается некоторыми этнологами и историками и приписывается даже монголам Средневековья. Однако текст «Сокровенного сказания монголов» убеждает в обратном [24: § 77, 109, 199]. Возможно, монголы отказались от ловли рыбы не без влияния тибетской культуры, проникшей в Монголию вместе с буддизмом. Известно, что в Тибете рыбные блюда не пользовались популярностью; состоятельные люди не ели их вообще [27: 150]. В начале XVI в. монголы еще рыбачили: рыболовная сеть упоминается в «Великом уложении» [22: 28]. Однако в Уложении 1709 г. она уже не фигурирует в подробных перечнях различных вещей монгольского быта [64: 34—36]. У бурят рыболовство, по-видимому, никогда не прерывалось. Так, в Положении 11 хоринских родов упомянута верша [35: 40]. Это представляется закономерным, учитывая достаточно хорошо развитую речную сеть Бурятии и близость озера Байкал.

Практически все дошедшие до наших дней тексты монгольских законов, за исключением сохранившихся фрагментов Великой Ясы, были составлены в период распространения в Монголии буддизма. По наблюдениям А. Д. Насилова, после 1614 г. все уложения предваряются буддийской молитвой [33: 320]. Это вероучение кардинально меняет картину мира и качественно отличается от предшествующих культов (в данном случае шаманизма и тэнгрианства) тем, что онтологически уравнивает человека и прочих живых существ: каждый имеет потенцию Будды и каждый раньше или позже достигнет просветления. И если прежде природа служила человеку, то теперь человек начинает служить природе, помогая всему существу приблизиться к спасению.

Надо полагать, привитьномадам высокие буддийские идеалы было для тибетских миссионеров непросто. Это требовало времени и немалых усилий по нейтрализации прежних властителей дум кочевников — шаманов. Во время исторической встречи Алтан-хана тумэтского с главой школы тибетского буддизма гелугпа Соднам Джамцхо (Далай-лама III) в 1578 г. было обнародовано одно из самых ранних религиозных уложений монголов анти-шаманской направленности — «Закон учения [Будды], обладающего десятью добродетелями», авторство которого

приписывается двоюродному племяннику Алтан-хана — Хутагтай Сэцэн-хунтайджи. Строго говоря, целью обнародования этого краткого уложения была не столько борьба с шаманами, сколько попытка (судя по дальнейшему ходу событий, вполне удавшаяся) возродить принцип «двух правлений» — религиозного и светского, как это было заведено при Хубилае и продолжалось до падения Юань. «Два правления» подразумевают такой симбиоз буддийского учения и ханской власти, при котором хан оказывает всемерное покровительство религии и правит в соответствии с вероучением. Каждый хан имеет духовного наставника, и формально они равны. Считалось, что в случае реализации этого принципа государство ждет процветание, а отход от него влечет за собой беспорядки, мятежи и потерю власти, что и имело место в годы правления последнего монгольского хана на китайском престоле Тогон-Тэмур (1335—1370)<sup>19</sup>.

Для нас представляют интерес следующие постановления этого закона: «Если раньше с кончиной монгола убивали и хоронили с ним жену, рабов и лошадей, исходя из его состояния, то отныне запретить убийство, а лошадь, скот, имущество в соответствующем количестве преподнести ламам и их послушникам. Обращаться к ним за благословением. Запретить всякое убийство в связи со смертью ближнего. ...Если убил лошадь, скот, то отобрать все имущество. ...Те, которые три раза в месяц — 8 и 15 числа, в новолуние приносили так называемым онгонам — изображениям с именами покойников — кровавые жертвоприношения, убивали скот кто сколько мог, пусть с этого момента сжигают онгонов в огне и больше никогда не убивают. ...Если не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить жилище. Заменить онгоны статуями шестирукого бога Махагалы, приносить жертву только молочными продуктами, а не мясом и кровью» [16: 119—120]. Как видно из приведенного отрывка, буддийские предписания на дикую природу пока не распространялись. Речь шла о домашнем скоте, и в первую очередь о лошадях — незаменимых животных кочевников Центральной Азии. В принципе, лошадь не может служить «индикатором», показывающим экологические умонастроения людей, так как она принадлежит в традиционной картине мира «своему», человеческому миру, в отличие от диких животных, находящихся во «владении» духов природы.

Собственно природоохранные статьи можно найти в светском кодексе Алтан-хана, суммирующем, надо полагать, нормы обычного права монголов того времени. Кодекс дошел до нас в тибетском переводе. Сохранившийся текст состоит из 13 параграфов, включающих от 4 до 32 статей. Шесть статей (плюс еще одна, пропущенная в оригинале) выступают в защиту животных:

«Если кто-нибудь убьет кулана или лошадь Пржевальского, [штраф] один пяток во главе с лошадью.

Если это джейраны, самки оленя, самцы косули или лося, [штраф] один пяток во главе с овцой.

Если это самец или самка лани или кабана, — один пяток во главе с волком.

Если это самец дикой козы, горного барана, мускусного оленя или *buule*<sup>20</sup>, — один пяток во главе с козой. Если это *bun bu*, взять вдобавок одну лошадь.

За таких зверей, как еноты, барсуки или тарбаганы, — один пяток во главе с овцой.

За десять зайцев взять одну овцу, за пять — одну козу.

За таких животных, как маленькие рыбы, ястребы, вороны, лебеди или сороки, наказания нет» [69: 21].

Представляется крайне маловероятным, что проникшийся буддийскими идеями предводитель тумэтов ревностно взялся за исполнение одного из важнейших требований буддизма — не отнимать жизнь у различных существ. В статьях назначена мера наказания за убийство лишь охотничьих животных. Вороны, сороки и прочие представители животного мира, не являвшиеся объектами промысла, законом не защищаются. Может ли это означать, что Алтан-хан запретил в своих кочевьях охоту? Конечно же нет. По всей видимости, он всего лишь установил наказания за убийство диких животных на принадлежавших ему запретных землях — *хоригах*, о которых речь шла выше. Хотя о *хоригах* в кодексе Алтан-хана напрямую ничего не говорится, они, скорее всего, существовали, и цитированные статьи относятся к ним. На этом основании говорить об «экофильности» данного правового памятника тоже преждевременно.

Ситуация заметно меняется по мере укрепления в Монголии буддизма и роста числа монастырей. «Великое уложение» 1640 г. включает несколько антишаманских статей, из которых можно узнать об убийстве для использования в шаманских ритуалах турпанов, воробьев, собак и змей. Теперь это деяние наказывается штрафом в одну лошадь, а за убийство змей взыскиваются две стрелы либо нож [22: 29]. Однако и в этом случае мотивация составителей кодекса еще не может считаться вполне натуроцентричной. Лишь в Уложении 1709 г., составляющем основу кодекса «Халха Джирум», содержатся статьи, так сказать, экологической ориентации, когда за нормами права стоят интересы уже не людей, а дикой природы. Именно они дали основание И. С. Урбановой сделать следующее обобщение: «Обращает на себя особое внимание экологическая традиция монгольского права, присутствующая во всех памятниках. А в Уставе 1640 г. и в „Халха Джирум“ экологические нормы представлены целым рядом статей и явно акцентированы как наиболее значимые» [62: 236]. Трудно согласиться со столь высокой оценкой этих законов. Во-первых, количество статей, отстаивающих права дикой природы, в монгольском законодательстве весьма незначительно. Мы полагаем, что, в общей сложности, лишь четыре статьи «Халха Джирум» можно трактовать как действительно «экологичные»<sup>21</sup>. Во-вторых, нет оснований считать их наиболее значимыми. Для монголов всегда безусловную значимость имели вопросы войны и

мира, благополучия стад и личной безопасности; вопреки чрезвычайно распространившемуся в последние годы мнению, окружающая среда не представляла для них ценности сама по себе, вне человеческого общества и его интересов.

Итак, что же это за статьи? Своим появлением они обязаны укреплявшемуся в те годы в Монголии буддизму, доктринальная «экологичность» которого несомненна. «В местах расположения монастырей деревьев, как растущих, так и высохших, не рубить. [Запрещается] рубить растущие деревья также и за оградой монастыря на расстоянии выстрела из лука. При нарушении сего отобрать у виновного находящееся при нем оружие и снаряжение. ... Что касается [срубленных] веток, то если они от растущего дерева, то взыскать по положению о растущем дереве, если же от сухого — то по положению о сухих деревьях» [64: 63]. Если сохранение живых деревьев представляется логичным, то какое экологическое значение могло иметь оставление на корню засохших деревьев? Между тем мертвое дерево только на поверхностный взгляд мертво; на самом деле оно наполнено жизнью в самых разнообразных проявлениях. Оно дает приют разнообразным насекомым, грибам, у его корней могут обитать мелкие животные, а в дуплах или среди сучьев — птицы. Говоря на языке экологии, такие деревья способствуют поддержанию биологического разнообразия, от которого во многом зависит устойчивость экосистем к неблагоприятным внешним воздействиям, включая хозяйственную деятельность человека. Не случайно в современном лесоводстве развитых стран при рубках леса намеренно оставляют на корню часть сухих и корявых деревьев.

Следом идет статья, касающаяся запретов, связанных с монастырем, название которого, к сожалению, не приводится: «Начиная от местонахождения монастыря на север по Селенге и далее по Арутолби<sup>22</sup>, Нам-даба, Нарин-Орхон, по гребню Чиндагатайн-хира, Шибугатайн-хира, Сангун-даба, Цолхора зверей не убивать. Если кто убьет, то поступить по старому уложению. От окраины монастыря на расстоянии двух харацаганов<sup>23</sup> растущего дерева не рубить. Если кто порубит, то отобрать у него снаряжение» [Там же]. Вероятнее всего, эти запреты имели отношение к монастырю Амарбаясгалант, так как его месторасположение — на южном склоне горы Бурин-хан в долине небольшой речки Ибэн-гол — точно соответствует месту, где было принято Великое уложение Трех хошунов 1709 г., откуда взяты цитируемые статьи.

Далее читаем: «Никаких животных не убивать в следующие дни: восьмого, тринадцатого, пятнадцатого, двадцать пятого и тридцатого числа каждого месяца. Если же кто в нарушение сего все же убьет, то свидетель получает в свою пользу убитое животное, доведя об этом до сведения суда» [Там же: 63—64]. Запрет на охоту в обозначенные здесь числа происходит как из добуддийской монгольской традиции, так и из особенностей буддийского календа-

ря<sup>24</sup>. Постановление калмыцкого Дондук-Даши предполагало аналогичную ответственность за убийство животных в «постные дни» [8: 62].

Наконец, «Халха Джирум» содержит перечень животных, не подлежащих убиению. Это, в первую очередь, здоровые лошади, забота о которых, как указывалось выше, не имеет ничего общего с заботой о дикой фауне и не может служить показателем «экологичности». Затем перечисляются египетские гуси, змеи, лягушки, турпаны, детеныши диких коз, жаворонки и собаки. Свидетель убийства какого-нибудь из перечисленных животных должен был взять у виновного коня [64: 64]. Этот список животных взят, по-видимому, из «Великого Закона года обезьяны», причем мера наказания оставлена прежняя (см. выше), однако там речь шла только о «Белой Дороге Бурхана», а здесь действие статьи закона не ограничено определенным географическим пространством. Кроме того, добавлены детеныши диких коз, мотивы чего нам неизвестны. Интересно сравнить с наставлением Чингис-хана: «Если поступить неразумно и убить дома козленка, сосущего матку, есть его будет тяжело. Если поступить разумно и убить детеныша дикой козы, что идет под горою, то и есть его будет легко!» [29: 190].

Запрет на охоту был установлен не только в окрестностях монастыря Амарбаясгалант; он имел отношение ко всем монастырям и сакральным местам, число которых в старой Монголии было очень велико. Так, в 1937 г., накануне разгрома буддийской церкви в Монголии, было учтено: *дацанов* — 1229, *дуганов* — 2753, *сум* — 134, ламских общин со своими храмами — 173, *джас* (монастырских хозяйств) — 3402. На 150 жителей приходилось одно культовое сооружение [30: 63]. Сохранность природы вокруг сакральных объектов, которые могли быть как естественного, так и искусственного происхождения, зависела от их статуса. Иногда они имели довольно обширную зону, которую, используя современную терминологию, можно назвать «охранной». Нарушителей запрета ждало отсечение руки или ноги, ослепление на один или оба глаза и даже смерть. Еще при Юанях, в знаменитом сочинении «Белая история», справедливо названном Н. Ням-Осором «основным законом Юаньской империи» [34: 12], предписывалось: «Не устраивай облаву возле храмов и монастырей» [3: 79].

Кроме сборников законов, некоторую информацию природоохранного характера содержат ханские указы. Хорошим примером экологической этики мог бы послужить указ, изданный великим ханом Мункэ (1251—1259) по случаю своей интронизации: «Когда он счастливо воссел на государственный трон, то от полноты высоких благородных помыслов своих захотел, чтобы в тот день был отдых всем людям и тварям. Он издал указ, чтобы в этот счастливый день ни одно создание никоим образом не вступало на путь спора и ссоры, а все бы занимались развлечениями и удовольствиями, и так же, как разных чинов люди справедливо требуют от судьбы наслаждения и

удовольствия, чтобы и все виды тварей и минералов не были в том обездоленными. Домашних животных — верховых и вьючных — не позволять изнурять верховой ездой, грузом, путами и охотой; не проливать крови тех животных, кои, согласно справедливому шариату, могут быть употреблены в пищу, дичь — пернатая и четвероногая, водоплавающая и степная — дабы была в безопасности от стрел и силков охотников и вольно летала и паслась; земной поверхности не беспокоить ударами кольев и подков, проточную воду не осквернять грязью и нечистотами» [42: 132]. Такие примеры, однако, единичны, и они не служили (да и вряд ли могли служить) прецедентами для последующей кодификации<sup>25</sup>. Скорее всего, сами монголы не сохраняли о них память. Существенно больше их сохранилось в китайских анналах.

Весьма интересные материалы содержат фрагменты циньских статутов (III в. до н. э.): «Во втором месяце весны пусть не смеют рубить деревья, дающие лесной материал, и леса в горах, а также прудить воды и ограждать их береговыми плотинами. До истечения летних месяцев пусть не смеют, [сжигая] ночью траву, обращать ее в пепел, брать [себе на потребу] еще не созревшее растение ли, детенышей животных, яйца и птенцов птиц; пусть не [смеют] ... отравлять рыб и черепах, устраивать ямы для ловли зверей и [расставлять] сети; это разрешается, [лишь] когда наступит седьмой месяц... В загонах для скота близ поселений, где разводят птиц и зверей, в пору, когда [у животных] детеныши, пусть не смеют охотиться с собаками...» [25: 119]. Эдиктом ханьского императора Сюань-ди (73—48 до н. э.) от июля-августа 65 г. до н. э. запрещалось брать гнезда и искать птичьи яйца, стрелять из самострелов в летящих птиц [Там же: 116]. По указу другого ханьского императора — Чжэнь-ди (76—89), человек, несвоевременно и без нужды сорвавший хотя бы одну травинку или срубивший хотя бы одно дерево, приравнивался к непочитающему родителей (*бу сяо*) [26: 55—56]. Эта трогательная забота о природе не была совершенно бескорыстной, и дело даже не в трезвом прагматизме китайцев, хотя такое объяснение кажется само собой разумеющимся. Безусловно, грамотная эксплуатация природных богатств подразумевает охоту в должное время — тогда, когда звери и птицы вырастили свое потомство, а заготовку растительных продуктов тогда, когда они вполне созрели, и т. д. Но в данном случае запреты имеют, скорее всего, иную подоплеку, связанную с космологическими представлениями китайцев. Вся деятельность человека, включая, конечно, и природопользование, должна осуществляться в соответствии с «четырьмя сезонами года», она обязана гармонично вплестаться в космические ритмы. Лишь при этом условии можно избежать социальных и природных катаклизмов [54: 235—238].

Рекомендации относительно рационального природопользования содержатся во многих памятниках философской и общественно-политической мысли Китая, таких как «Мэн-цзы», «Сюань-цзы», «Юэ лин»,

«Го юй», «Хуайнань-цзы», «Люйши чуньцю» и др. Не имея статуса закона, эти предписания служили образцом для подражания, ибо восходили к седой старине, высоко чтимой в традиционном Китае. Подобные наставления создавались и в Монголии, но тоже не носили обязательного характера.

Мы не ставили перед собой задачу проследить инокультурное влияние на монгольское право. Возможно, прав А. В. Даньшин, предполагающий рецепцию некоторых норм права киданей и их отражение в Великой Ясе [11: 129]. Впоследствии законодательство обогащалось некоторыми положениями правовых систем покоренных государств. В рамках нашей темы заслуживает рассмотрения один пример. Исследованное П. Поповым юаньское Уложение «Юань-чао-дянь-чжан» включало статьи о «поощрении земледелия и разведения деревьев; сюда относится: обсаживание дорог вязом, ивой и гороховым деревом (*Saphora japonica*), разведение чайного дерева и запрещение рубить фруктовые деревья» [37: 0155]. Насколько мы можем судить по свидетельствам современников, постановление о посадке «защитительных деревьев» [Там же] (видимо, вдоль дорог и каналов) выполнялось. О благоустройстве путей сообщения посредством озеленения писал Рашид ад-Дин. Отремонтировав в 1289—1292 гг. Великий канал протяженностью около 1500 км — от г. Ханьчжоу в провинции Чжэцзян до г. Тяньцзин в провинции Хэбэй, Хубилай приказал обсадить тянущуюся вдоль канала с обеих сторон широкую мощеную дорогу ивами и другими деревьями, дающими путнику тень. Никто, даже воины, не смели отломить от этих деревьев ни одной веточки или оторвать хотя бы один листок на корм животным [42: 175]<sup>26</sup>. Такие посадки делались по распоряжению хана также вдоль главных дорог империи. Марко Поло заметил, что деревья высаживались через каждые два шага, и ко времени его прибытия они уже были велики и видны издали [23: 268]. В свете сегодняшних экологических проблем, юаньская практика озеленения может показаться весьма экологически грамотной. Неспроста монгольские завоеватели включили эту позицию в свое законодательство именно в Китае, где климат достаточно жаркий и разведение деревьев вдоль дорог практиковалось давно.

Подводя итог нашему обзору экологических аспектов, нашедших отражение в памятниках законодательства Монголии, подчеркнем, что монгольское право защищало те или иные элементы окружающей среды постольку, поскольку от них зависели жизнь и благополучие самих кочевников. Разумеется, в правовом отношении, природа отнюдь не была равна человеку даже в буддийский период монгольской истории<sup>27</sup>, хотя в более поздних уложениях, пропитанных буддийской моралью, ей были сделаны определенные уступки, которые, в частности, дают возможность некоторым исследователям считать монгольское законодательство «экологичным». Говоря строго научно, на самом деле оно таковым не является, так как вопросы экологии играют в нем до-

вольно скромную роль. Тем не менее оно уделяет сохранности природы существенно большее внимание, чем, например, законодательство средневекового Китая (см.: [18; 60]), и в этом отношении может представлять интерес для сегодняшних специалистов по охране природы в Центральной Азии. Причину этого мы видим в более сильной зависимости

монголов от состояния окружающей среды, чем оседлых земледельцев. В пользу данного предположения говорит, в частности, обычное право другого типично кочевого народа Евразийских степей — казахов, которое содержит ряд норм, регулирующих природопользование [15: 159—188].

## Примечания

1. Девяток — распространенная в старой Монголии единица штрафа скотом. Один *девяток* состоял из четырех голов крупного скота и пяти — мелкого.
2. Оток — группа семей, кочующая по определенной территории — *нутуку*.
3. Табунаг — зять князя. Шигэчин — титул до сих пор не имеет четкого толкования.
4. Дзасак — правитель хошуна, или знамени. Одной из его обязанностей было распределение пастбищных угодий в хошуне.
5. Согласно Уложению 1736 г., *шабинары* (крепостные) Джебцун-Дамба-хутухты — верховного иерарха буддийской церкви Монголии, а также монастырские стражники могли кочевать, где им было угодно, кроме ставки нойонов и запретных мест [64: 48]. Это создавало социальную напряженность, так как *шабинары*, пользуясь данной привилегией, занимали лучшие пастбища и вытесняли с них прежних хозяев. Надо полагать, подобные действия, нарушавшие устоявшиеся маршруты кочевков, негативно отражались на состоянии степей. Этот вопрос, не лишенный интереса с точки зрения этнической экологии, заслуживает внимания специалистов.
6. Пяток — единица штрафа скотом, включавшая две головы крупного скота и три — мелкого.
7. Бодо — крупный домашний скот. Условная единица для перечета различного скота на крупный.
8. Подобное деяние порицалось и в других культурах, например в Древней Индии, но там оно не влекло столь тяжелых последствий (см.: [19: 83]).
9. Отнюдь не забавой были облавные охоты также для воинов киданьской империи Ляо, с которой монгольская империя имела немало общего в приемах ведения войны и тренировки войск. По сообщению «Ляо-ши», в 1113 г. император охотился в горах, «был сильный мороз, и много охотников умерло». Уклониться от участия в облавах воины не имели права. Нарушение правил охоты влекло для них тяжелые последствия [11: 44].
10. Коран, LXXXI, 5.
11. В переводе В. Ф. Минорского добавлено: «...и с час времени пускает стрелы и разит дичь» [4: 45].
12. У В. Ф. Минорского этот пассаж звучит так: «Таким родом пройдет несколько дней, пока из дичи не останется ничего, кроме одиночек и парочек, раненых и разбитых» [Там же].
13. По Джувайни, Джучи был назначен Чингис-ханом ответственным за организацию облавных охот [72: 140].
14. Размер *андзы* ни в одной статье этих законов не обозначен.
15. Т. е. Чингис-хан.
16. Ныне этот способ добычи зверя запрещен законом.
17. Об этой своеобразной форме землевладения в Центральной и Средней Азии см.: [12: 216—219; 13: 143—158; 14: 30—47; 31: 145—150; 56: 122—156; 70: 7—31; 74: 76—91].
18. В современной монгольской фауне черепаха не фигурирует. Сообщения о нахождении этого животного в Монголии не подтверждены, однако специалисты полагают, что в историческое время черепаха могла обитать в некоторых районах страны [59: 123—126]. Вероятно, запрет убивать черепах был связан с тем, что они символизировали долголетие и постоянство. Не случайно каменные черепахи служили основаниями колонн в постройках, в частности в столице монгольской империи Кара-Коруме.
19. Подробнее о принципе «двух правлений» и политической подоплеке распространения в Монголии буддизма см.: [50: 201—212; 51; 52: 124—132].
20. Переводчик кодекса Ш. Бира не идентифицировал это животное, как и упоминаемого ниже *bun bu*.
21. С весьма большой натяжкой к ним можно добавить пятую, регламентирующую дорожное довольствие посланцев гэгэна (т. е. Джебцун-Дамба-хутухты): «Куда бы ни ехал посланец (*элчи*) [гэгэна], он имеет [право на] десять подвод и два [барана] в качестве довольствия. [Однако], почтительно следуя указу гэгэна: “не убивать живых существ, но и не оставлять [человека] ночевать голодным”, нельзя колоть животное под тем предлогом, что это — довольствие для посланца [гэгэна], но в то же время нельзя оставлять [посланца] ночевать голодным» [64: 17].
22. Возможно, здесь идет речь о славящейся своей живописностью лесистой местности Ар-толба, которая располагается к северо-западу от монастыря Амарбаясгалант в сумоне Баруунбурэн Селенгинского аймака.
23. Харацаган — старая монгольская мера длины — расстояние, на котором в сумерках белый цвет становится неотличим от черного (порядка 2 км).
24. В средневековом Китае под влиянием буддизма тоже оформился запрет на лишение жизни различных живых существ в определенные дни каждого месяца. Чаще всего в эти же дни нельзя было приводить в исполнение и смертные приговоры [26: 56].
25. Не обходилось и без негативных примеров, один из которых дает статья сборника «Восемнадцать степных законов»: «Если [кто] убьет живое существо, чтобы по клевете оштрафовали [другого] человека, штраф обернется против него самого» [6: 41]. Аналогичная формулировка содержится в «Халха Джирум» [64: 68]. В ней угадывается буддийская подоплека, но само правонарушение, конечно, представляло собой социальную, а не экологическую опасность. Оно не было чем-то новым для монголов. Еще в начале XIV в. Рашид ад-Дин писал о ханских сокольничих, которые умышленно ломали крылья высоко ценившимся охотничьим птицам и сваливали вину на того, кому желали зла, ибо знали, что хан жестоко расправится с не уберечьшим ценную птицу человеком [43: 304].
26. Интересно сравнить с охраной посадок деревьев и кустарников по берегам оросительных каналов в тангутском государстве Си Ся (982—1227), где земледелие находилось на достаточно высоком уровне. За порчу или порубку этих посадок полагалось наказание палками; запрещался также выкос травы по берегам каналов [20: 89, 95—96].
27. В последние годы среди специалистов по охране окружающей среды ведется активная дискуссия о правах дикой природы, неизбежно выводящая на философский уровень осмысления этой проблемы. Имеются прецеденты подачи исков от лица каких-либо находящихся под угро-

зой гибели по вине человека животных или растений, и

дело порой бывает выиграно.

## Литература

1. Арабские истории: Альманах. Вып. 2. М., 1995.
2. Арсаланов Б. Г. Взаимодействие обычного права и народных традиций у бурят // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
3. Балданжапов П. Б., Ванчикова Ц. П. *ᠰагаг теи́ке* — «Белая история» — монгольский историко-правовой памятник XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2001.
4. Вернадский В. Г. О составе Великой Ясы Чингис Хана // *Studies in Russian and Oriental History*. № 1. Bruxelles, 1939.
5. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
6. Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI—XVII вв. / Текст, транслит., пер. А. Д. Насилова. СПб., 2002.
7. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
8. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года. Дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
9. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III, вып. 1. Л., 1926.
10. Гурлянд И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. XX, вып. 4—5. Казань, 1904.
11. Данышин А. В. Государство и право киданьской империи Великое Ляо. Кемерово, 2006.
12. Дмитриев С. В. Термин «курук» в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1998.
13. Дмитриев С. В. Среднеазиатские куруки в эпоху Шибанидов (по материалам XVI в.) // Тюркологический сборник 2005. М., 2006.
14. Дробышев Ю. И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник 2003—2004. М., 2005.
15. Дробышев Ю. И. Обычное право казахов: экологический комментарий // Тюркологический сборник 2005. М., 2006.
16. Дугаров Р. Н. Религиозное уложение XVI в. «Арбан буяны цааз» // Культура Монголии в Средние века и Новое время (XVI—начало XX в.). Улан-Удэ, 1986.
17. Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
18. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли) / Пер. Н. П. Свистуновой. Ч. 1. М., 1997; Ч. 2. М., 2002.
19. Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960.
20. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169) / Изд. текста и пер. Е. И. Кычанова; В 4 кн. Кн. 4. М., 1989.
21. Исаенко А. В. О военно-социальном значении охот в эпоху империи Чингис-хана // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Т. 1. М., 1992.
22. Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. / Текст, транслит. и пер. С. Д. Дылыкова. М., 1981.
23. Книга Марко Поло // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
24. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
25. Кроль Ю. Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы // ПП и ПИКНВ. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1 (1). М., 1981.
26. Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII—XIII вв.). М., 1986.
27. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975.
28. Ларичев В. Е., Тюрюмина Л. В. Военное дело у киданей // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибирск, 1975.
29. Лубсан Данзан. Алтан тобчи / Пер. Н. П. Шастиной. М., 1973.
30. Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1971.
31. Массон М. Е. О былых охотничьих парках в Средней Азии // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1953.
32. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
33. Насилов А. Д. Законодательные съезды в Халхе XVII века // Древний и средневековый Восток. Ч. 2. М., 1985.
34. Ням-Осор Н. Монгольское государство и государственность в XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2003.
35. Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности / Сост. и пер. Б. Д. Цибилова. Новосибирск, 1992.
36. Пано Карпини. История могалов // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
37. Попов П. Яса Чингис-хана и Уложение Монгольской династии Юань-чао-дянь-чжан // ЗВОИРАО. Т. XVIII. СПб., 1907.
38. Пржевальский Н. М. Третье путешествие по Центральной Азии. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. СПб., 1883.
39. Пржевальский Н. М. Четвертое путешествие по Центральной Азии. От Кяхты на истоки Желтой реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лобнор по бассейну Тарима. СПб., 1888.
40. Пурбуева Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.
41. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 2 / Пер. О. И. Смирновой. М. -Л., 1952.
42. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II / Пер. Ю. П. Верховского. М.; Л., 1960.
43. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. III / Пер. А. К. Арндса. М.; Л., 1946.
44. Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное). Исторический очерк. Харбин, 1931.
45. Рязановский В. А. Является ли монгольское право правом обычным? Харбин, 1932.
46. Рязановский В. А. Великая Яса Чингиз-хана. Харбин, 1933.
47. Сборник законов, положений и основных постановлений, принятых в Монгольской Народной Республике за время с 1/VII 1932 до 1/VII 1933. Улан-Батор-Хото, 1933.
48. Свистунова Н. П. Об одном частном казусе и некоторых общих проблемах законодательства Юань и Мин // XXX НКОГК. М., 2000.

49. *Скрынникова Т. Д.* Ламаизм в монгольском законодательстве XVI—XVII вв. // ПП и ПИКНВ. XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. М., 1982.
50. *Скрынникова Т. Д.* О политической организации Халхи (вторая половина XVI—XVII в.) // *Mongolica*. Памяти академика Б. Я. Владимирцова. 1884—1931. М., 1986.
51. *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI—начало XX века. Новосибирск, 1988.
52. *Скрынникова Т. Д.* Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII—XVII вв.) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988.
53. *Сээндоорж Т.* Земельное право Монголии: традиция и обновление // Государство и право. 2002. № 5.
54. *Ткаченко Г. А.* Человек и природа в «Люйши чуньцю» // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
55. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
56. *Троицкая А. Л.* «Заповедники»-курук кокандского хана Худояра // Сборник Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Вып. III. Л., 1955.
57. Труды экспедиции ИРГО по Центральной Азии, совершенной в 1893—1895 гг. под начальством В. И. Роборовского. Ч. I: Отчет начальника экспедиции В. И. Роборовского. СПб., 1900—1901.
58. *Тумурова А. Т.* Обычное право бурят (Селенгинское уложение 1775 года). Улан-Удэ, 2004.
59. *Тэрбиш Х., Чхиквадзе В. М.* Обитают ли ныне в Монголии черепахи? // Природные условия и ресурсы Западной Монголии и сопредельных регионов. Ховд, 1995.
60. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан луй шу и») / Пер. В. М. Рыбакова. Цзюани 1—8. СПб., 1999; Цзюани 9—16. СПб., 2001; Цзюани 17—25. СПб., 2005.
61. Уложение китайской палаты внешних сношений / Пер. С. Липовцова. Т. 1—2. СПб, 1828.
62. *Урбанаева И. С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1994.
63. *Формозов А. Н.* В Монголии. Очерк путешествия зоологического отряда Монгольской экспедиции Академии наук СССР. М.; Л., 1928.
64. Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; Ред. С. Д. Дылыкова. М., 1965.
65. Цааджин бичиг («Монгольское уложение»). Цинское законодательство для монголов. 1627—1694 / Введ., монг. текст, транслит, пер. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1998.
66. *Цыремпилов В. Б., Цыремпилов Д. В.* Юридические памятники Монголии XIII—XVII вв. // Монголоведные исследования. Вып. 3. Улан-Удэ, 2000.
67. «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.; Л., 1957.
68. *Юрченко А. Г.* Яса Чингис-хана: нерасшифрованные запреты // *Altaica* VI. М., 2002.
69. *Bira Š.* A Sixteenth Century Mongol Code // *Zentralasiatische Studien*. Bd. 11. 1977.
70. *Drobyshev Y. I.* Nature reserves, kuruk as a phenomenon of the traditional culture of Central Asia // *IASCCA Information Bulletin*. Issue 24. Moscow, 2004.
71. *Hashund H.* Men and gods in Mongolia (Zayagan). London, 1935.
72. *Juvaini, Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror / Trans. by J. A. Boyle. Manchester Univ. Press, 1997.
73. *Serruys H.* Four documents relating to the Sino-Mongol peace of 1570—1571 // *Monumenta Serica*. 1960. Vol. XIX.
74. *Serruys H.* Mongol „Qorir“: Reservation // *Mongolian Studies* // *Journal of the Mongolia Society*. Vol. I. 1974.
75. *Санчир Ч., Дуламцэрэн С.* Монголчуудын байгалийг хамгаалах өв уламжлал // Монгол орны байгаль орчны төлөв байдал — 2000. Улаанбаатар, 2000.