РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

MONGOLICA-VIII

посвящен 190-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПбФ ИВ РАН)

Составитель и автор предисловия И. В. Кульганек

St. Petersburg
2008

УДК 951.93
ББК Т3(5Мо)

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

Издание сборника осуществлено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского научного центра

Монголика-VIII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 160 с.

Восьмой выпуск сборника посвящен 190-летию Азиатского музея, предшественника Института восточных рукописей (Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН). Имеет те же разделы, что и предыдущие выпуски: «Историография и источниковедение»; «Литературоведение и фольклористика»; «Из архивов отечественных востоковедов»; «Научная жизнь»; «Наши переводы». Статьи об истории монголоведения, о формировании рукописных и архивных фондов Санкт-Петербурга, а также историографические, литературоведческие, текстологические и лингвистические написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и монгольскими специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги и монгольские переводы художественной литературы.

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

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей России и Центральной Азии.

Корректор и редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *М. В. Вялкина*

Макет подготовлен издательством **«Петербургское Востоковедение»**
✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru

Подписано в печать 15.10.2008. Формат 60×90 $^1/_8$. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 уч.-изд. л. Заказ № 697

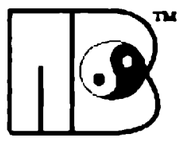
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

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 978-5-85803-392-9

© Петербургское Востоковедение, 2008
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН



Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Предисловие 5

Т. Ю. Евдокимова, И. В Кульганек — Страницы из истории монголоведения в Санкт-Петербургском государственном университете 12

И. В Кульганек — Монгольский рукописный фонд Института восточных рукописей РАН 28

И. Ф. Попова, Н. Д. Путинцева, И. В. Кульганек — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН 31

Историография, источниковедение

Е. И. Кычанов — Тангутские (Си Ся) источники о татарах 34

Ю. И. Дробышев — Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников Центральной Азии 37

А. Г. Юрченко — Монгольская империя на Каталанском атласе 1375 50

Литературоведение, фольклористика, текстология

Л. Г. Скородумова — Об эволюции художественного образа в монгольской литературе 61

С. Байгалсайхан — Монгольские ученые о монгольской литературе 69

К. В. Алексеев — О некоторых проблемах изучения средневековых монгольских переводов с тибетского 75

С. Хувсгул — Действующие лица религиозной драмы Д. Равджи «Лунная кукушка» 81

С. С. Сабрукова — Текстологический анализ двух монгольских переводов «Бодхичарьяаватары» (Bodisud nom-un yabudal-dur oroqu neretu sastir orosibai) 86

Б. С. Дугаров — Пантеон восточных тэнгриев в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» 93

М. П. Петрова — Ритуальная поэзия Д. Бямбадорджа 100

Р. В. Ивлева — Рассказ Д. Норова «Синий камень» 104

Б. Сухэ — Исторические корни монгольского театра 106

Т. А. Пострелова — П. Пясецкий в Монголии 113

Н. С. Яхонтова — Названия Луны (санскрит — тибетский — монгольский) 118

Из архивов востоковедов

И. И. Ломакина — Главы из неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)». *Подготовка к печати, введение и комментарий Н. А. Симуковой* 128

Новые книги по монголоведению 136

Наши переводы

Д. Батбаяр — Прозаические миниатюрны. *Пер. Л. К. Герасимович* 141

Охотничьи рассказы монгольских писателей. *Пер. Л. Г. Скородумовой* 145

Б. Лхагвасурэн — Стихи. *Пер. П. М. Петровой* 153

Б. Явухулан — Стихи. *Пер. Л. Букиной* 155

Современная монгольская поэзия: Ц. Тумэнбаяр, Л. Хасар, С. Билигсайхан, С. Оюнтогс, Т.-О. Эрдэнэцогт, П. Бадарч. *Пер. Е. Мальцевой, И. Содномовой, Д. Куленкова, А. Курвешевой, Е. Васько, Д. Водяницкой* 157

Summary 159

Ю. И. Дробышев

Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников

Этническая экология (близка «cultural ecology» или «ecological anthropology» западных авторов) — молодая наука, сложившаяся в нашей стране в течение последних 25 лет. Автор этого термина, известный отечественный этнолог В. И. Козлов, следующим образом очертил ее рамки: «Этническая экология (или экология народов, этнокультурных групп и т. п.) — научная дисциплина, формирующаяся на стыке этнографии с экологией человека (социальной экологией) и имеющая зоны перекрытия или взаимодействия с этнической антропологией, этнической географией, этнической демографией, медицинской географией, этнической психологией и некоторыми другими общественными и естественными науками и научными дисциплинами»[1]. Этническая экология до последнего времени находилась на периферии востоковедения, в то же время наблюдения за бытом центральноазиатских кочевников[2] начались задолго до появления ее как отрасли знания и этнографической науки вообще. Первыми, кто зафиксировал и по-своему попытался объяснить наблюдаемые в степях закономерности, были китайские историографы и философы. Весьма плодотворны были авторы эпохи Хань, совпавшей по времени с усилением кочевых народов и их объединением в мощной державе хунну, Сыма Цянь (145—87 до н. э.) и Бань Гу (32—92 н. э.), а также живший позже Фань Е (368—445). Как известно, китайская идеология признавала настоящими людьми только жителей «Срединного государства», а прочих считала «варварами», лишь внешне подобными людям, но с сердцами диких зверей. С этой мировоззренческой платформы китайская мысль изучала кочевых соседей. Несмотря на подчеркнуто пренебрежительное отношение, в Китае были составлены более или менее объективные записи об образе жизни и верованиях номадов «Северной пустыни», как назывались земли к северу от Великой стены. Кочевание обозначалось стандартной фразой, применявшейся к разным народам степей, тюркским и монгольским: «Бродят за своим скотом в поисках воды и травы». Характеристика кочевников мало менялась в китайских сочинениях на протяжении веков. В Европе эти сведения стали доступны довольно поздно благодаря переводам (нередко не очень точным пересказам) Ж. Майя (хроника «Тунцзянь ганму», XII в.), С. Жюльена, Н. Я. Бичурина, В. П. Васильева, Э. Шаванна, П. Пелльо, Л. Вигера и др. В опубликованных этими авторами выдержках из китайских сочинений было немало этноэкологических материалов, хотя сам термин «экология» появился лишь в 1866 г. С точки зрения кочевниковедения, для российских и части западных ученых того времени они не были откровением, так как исследователи могли непосредственно наблюдать кочевой быт на южных и юго-восточных рубежах растущей Российской империи — в калмыцких и казахских степях, на Алтае, в Бурятии. Однако таким образом для науки был открыт мир древних, до-монгольских обитателей Центральной Азии, их обычаи, легенды, верования, их история. Во второй половине XX в. наряду с публикациями китайских хроник на языке оригинала появились их выборочные комментированные переводы на европейские языки, где речь идет о центральноазиатских кочевниках[3].

Из аутентичных источников сохранились камнеписные рунические надписи древних тюрков и уйгуров, часть которых позволяют проникнуть в духовный мир этих народов[4]. Руника оказала неоценимую помощь в реконструкции картины мира властителей монгольских степей VI—IX вв. Она несет также информацию о быте кочевников, не искаженную китаецентристским мировоззрением. Данные письменных памятников этой эпохи дополняются этнолингвистическими материалами Махмуда Кашгарского (XI в.) и, в какой-то мере, знаменитой поэмой его современника Юсуфа Баласагунского[5]. В плане этнической экологии особенно богат разнообразными сведениями «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгарского, где, помимо толкования тюркских слов и выражений, приводятся стихи разных авторов, фольклор, иногда — расширенные сюжеты на ту или иную тему. Представляют немалый интерес его описания некоторых понятий (Тэнгри, 12-летний животный календарь, *йат* — ворожба с помощью особых

камней, и т. д.), а сами словарные статьи раскрывают мельчайшие подробности быта тюркских народов, хотя нередко речь в них идет об оседлых тюркоязычных жителях Восточного Туркестана, Средней Азии, Семиречья[6]. Учеными часто привлекаются материалы, содержащиеся в обнаруженной в Дуньхуане экспедицией А. Стейна рунической «Книге гаданий» («Ырк битиг»)[7].

Со средневековыми монголами Европа познакомилась при гораздо менее «академичных» обстоятельствах. В период монгольского вторжения на Русь и в Восточную Европу необходимость противостоять угрозе заставила европейцев заняться сбором достоверной информации об этих незваных «всадниках дьявола». Отчеты Плано Карпини, де Бридиа и Рубрука, а позже Марко Поло и других европейцев, побывавших в Центральной Азии, такую информацию предоставили, причем эти люди, как представители другой культуры, внимательно приглядывались к образу жизни монголов и отмечали все его нюансы вплоть до мелочей. Этим авторам мы обязаны ценнейшими данными, среди которых нашлось некоторое место и для описания взаимоотношений кочевников с природой: особенности их кочевания, охоты, анимистические представления и т. д.

Бесценные сведения о быте и обычаях древнемонгольских племен сохранил знаменитый персидский историограф, врач и государственный деятель при дворе Ильханов Рашид ад-Дин (1247—1318). Имея доступ к информации, как передававшейся устно, так и, вероятно, хранившейся в не дошедших до нас записях, он сумел обрисовать легендарное прошлое монголов и дать вполне реалистичную картину их образа жизни до объединения под властью Чингисхана, а также оставил чрезвычайно интересные заметки о современных ему кочевниках[8].

Не менее информативный, но позже введенный в науку первоисточник — «Сокровенное сказание монголов», по праву заслуживший эпитет «энциклопедии кочевой жизни», позволяет увидеть степь XIII в. глазами монгола. Конечно, в нем нет систематического описания монгольских обычаев, но то, что имеется, представляет настоящий кладезь сведений не только о личности самого Чингисхана, о военных походах и становлении единой Монголии, но и об обыденной жизни монгольских кочевников, их скотоводстве, охоте, побочных пользованиях и т. д. Существует несколько десятков изданий «Сокровенного сказания» на разных языках; в отечественной науке до сих пор не утерял своего значения перевод С. А. Козина[9].

Дополнительную информацию можно почерпнуть в сочинениях арабского историка Ибн ал-Асира[10] (1160—1233), личного секретаря последнего из династии хорезмшахов Ан-Насави[11] (XIII в.), ярого противника монголов Джузджани[12] (1193—?), персидского чиновника на монгольской службе Ата-Малика Джувайни[13] (1225—1283) и некоторых других арабских и персидских авторов.

Сунские сочинения «Полное описание монголо-татар» Чжао Хуна[14] (1221) и «Краткие сведения о татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина[15] (1237) ярко описывают разные стороны устройства и жизни монгольского общества в период разгрома монголами чжурчжэньского государства Цзинь. В них уже не звучит традиционное для китайской историографии пренебрежительное отношение к «северным варварам». Эти источники показывают действительность весьма правдиво и непредвзято. В них включено много этнографических наблюдений.

Наконец, некоторые сведения можно найти в армянских, грузинских, русских, сирийских, тибетских, западноевропейских и других источниках. Более поздняя эпоха в истории Великой Степи освещена в китайских и собственно монгольских сочинениях.

Хотя история европейского кочевниковедения насчитывает уже свыше 250 лет, собственно экологическим вопросам долгое время уделялось в нем немного внимания. Исследователи были поглощены прежде всего осмыслением причин образования кочевых империй и движения «диких кочевых орд» на окультуренные земли[16]. При этом крайне негативные последствия вторжений кочевников для культурных ландшафтов ни у кого не вызывали сомнения, но что происходило в те времена с дикой природой самих степей, оставалось неясным. Весьма мало было известно о происходившем в Центральной Азии и в Новое время.

Приоритет открытия этой «terra incognita» для широкой общественности принадлежит великому русскому путешественнику Н. М. Пржевальскому, совершившему в 1870—1885 гг. по Центральной Азии четыре экспедиции общей протяженностью около 31 550 км и собравшему колоссальный естественнонаучный и этнографический материал. Затем последовали экспедиции Г. Н. Потанина, братьев Г. Е. и В. Е. Грумм-Гржимайло, М. В. Певцова, В. И. Роборовского, П. К. Козлова, А. М. Позднеева, В. А. Обручева и ряда других российских исследователей. С 1873 г. Центральную Азию начали изучать европейские и американские специалисты. В начальный период исследований, образно названный Н. П. Пржевальским «эпическим», населявшие ее народы еще применяли традиционные методы хозяйствования, которые были задокументированы путешественниками. Хорошая подготовка и эрудиция позволили первопроходцам верно интерпретировать подмеченные особенности образа жизни номадов и ведения ими хозяйства на этой обширной территории накануне решающих социально-экономических перемен.

Причины, заставлявшие людей кочевать, были установлены давно, и впоследствии природно-климатическая обусловленность номадизма находила все новые подтверждения. Было очевидно, что в условиях евразийских степей и полупустынь кочевое скотоводство являлось оптимальным приспособлением хозяйства к имевшимся скудным ресурсам среды. Оно позволяло при минимальных затратах труда получать максимальную отдачу в виде молока, мяса, шкур и продуктов их переработки. Пересмотр сложившихся взглядов произошел в первой трети XX в.

в связи с проникновением в советское кочевниковедение марксистской методологии. Он диктовался также и потребностями практики: построение материальной базы коммунизма и воспитание нового человека требовали массовой коллективизации и приобщения к пролетарской культуре. Кочевничество шло вразрез с этими требованиями. В советской исторической науке возобладало учение о формациях, фактически сводившее к нулю значение окружающей среды. В хрестоматийной монографии Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов»[17] подробно описывается кочевание, но не вскрываются его причины. Наука старалась дистанцироваться от проявлений биологизаторства и географического детерминизма, пытаясь объяснить феномен номадизма слабым развитием производительных сил. Их усиление должно было привести к оседанию кочевников[18]. Однако видимость успеха проще создать методами насильственной седентаризации. В регионах, где традиционное кочевое скотоводство представляло собой основу жизнедеятельности общества, то есть в Монголии и Казахстане, эта попытка игнорировать законы природы повлекла за собой неисчислимые людские, экономические и экологические потери.

В марксистской литературе кочевники не пользовались большой популярностью как не вписывающиеся в «пятичленку». Споры о них вспыхивали в связи с оживлением дискуссий об «азиатском способе производства» в середине 1950-х гг.[19] При этом внимание большинства кочевниковедов было прикковано к проблемам общественного строя номадов и вопросу о том, что считать средством производства в кочевых обществах — землю или скот.

Будучи менее идеологизированной, западная наука не умаляла роль природного фактора в существовании кочевничества. В 1950-е гг. на Западе появились работы, специально посвященные экологической обусловленности кочевого образа жизни. Это прежде всего статьи Л. Крэдера[20]. Впоследствии, в силу интеграции наук и выступления экологии на передний план, тематика исследований в этой области расширилась; в ее разработку включились и отечественные специалисты[21]. Тема взаимосвязи людей и природы в условиях кочевого быта получила освещение в трудах Г. Е. Маркова, Н. Э. Масанова, А. М. Хазанова, Д. Кшибекова, С. И. Вайнштейна, Н. Н. Крадина и ряда других кочевниковедов, подходящих к этим вопросам с различных методологических позиций[22]. Среди исследователей нет единого мнения по поводу самодостаточности кочевой экономики либо ее фатальной зависимости от оседлых соседей, но в чем согласны практически все они, так это в том, что кочевой образ жизни не способствует накоплению материальных благ. По известному афористическому выражению О. Лэттимора, настоящий кочевник — бедный кочевник[23]. Давно было очевидным, что лимитирующая роль окружающей среды в этом социальном явлении далеко не последняя.

В принципе едва ли не каждый историк, а тем более этнолог, изучающий жизнь народов Центральной Азии, так или иначе затрагивает в своих исследованиях проблему воздействия того или иного кочевого этноса на окружающую среду и роль природы в становлении и развитии его материальной и духовной культуры, но, как правило, авторы в своих работах, посвященных историческим или этнографическим сюжетам, дают более или менее пространную общую характеристику кочевого хозяйства, не вдаваясь в детали либо не акцентируя на них внимания. Вместе с тем сама проблема происхождения номадизма изучается давно. Она породила обширную литературу, которую мы здесь не затрагиваем в силу того, что она не раз обсуждалась и анализировалась исследователями в специальных трудах. Рассмотрение этого вопроса не входит в наши задачи.

В настоящее время исследования этнической экологии номадов Центральной Азии ведутся по нескольким направлениям. Основным следует признать изучение системы жизнеобеспечения обитателей евразийского степного пояса, базис которой составляет кочевое скотоводство. Многими авторами на большом фактическом материале показано, что кочевание — не прихоть людей и не следствие слабого развития производительных сил общества, а специфическая «технология», приспособленная к определенным условиям окружающей среды. Поскольку кочевое скотоводство степного пояса Евразии как особый хозяйственно-культурный тип[24] в сильнейшей степени обусловливается природно-климатическим условиями, ряд исследователей посвятили свои работы поиску закономерностей и взаимосвязей между особенностями ведения кочевого хозяйства и пастбищными ресурсами. Экологи и ученые других специальностей рассчитывают емкость различных типов пастбищ, их продуктивность и устойчивость к пастбищным нагрузкам, скорость деградации и самовосстановления растительности, и т. д. Анализируются типичный состав стада, способы выпаса тех или иных пород скота, различные типы кочевания.

На примере Монголии установлено, что как количество кочевников, так и количество скота на ее территории мало изменялись в течение многих веков и составляли, в среднем, около 1,0—1,5 млн. человек и 20 млн. условных голов скота (овец). Рассчитано, что лошадь можно приравнять к 5,9 условных овец, а верблюда — к 11,8. Учитывая, что средняя норма питания для одного взрослого человека в умеренном климате составляет 2,5—3,0 тыс. килокалорий, за эталон можно принять 36 условных овец. Отсюда несложно рассчитать индекс обеспеченности продуктами питания, разделив приходящееся на одного человека количество скота (в условных овцах) на 36 условных овец. Величина более единицы указывает на устойчивое хозяйство, менее единицы — на то, что хозяйство не в состоянии существовать только за счет скотоводства. Зная общее количество скота и размер стада на одного человека, можно рассчитать минимальную экологически допустимую численность

населения. Подобные расчеты проводились в отношении нескольких кочевых этносов Центральной Азии[25].

Ввиду того что главнейшим источником благосостояния номадов служит скот, основное внимание исследователей было обращено на его разведение и использование, а этнография, по существу, вращалась вокруг вопросов, обусловленных номадизмом. Традиции скотоводства монгольских народов рассматривались многими авторами. В основном эти работы основываются на этнографических и статистических материалах, извлекаемых из архивов. Ввиду большого числа публикаций по данной теме мы ограничимся лишь теми из них, где поднимаются вопросы скотоводства в исторической ретроспективе, и оставим почти без внимания работы, касающиеся современных монголов и бурят (условно принимая за современность XIX—XXI вв.). Конечно, нельзя не упомянуть отчеты русских путешественников-первопроходцев, исследователей Центральной Азии, а также труды М. И. Тубянского[26], А. Д. Симукова[27] и известную книгу И. М. Майского[28]. Хотя эти работы показывают кочевой быт монголов и некоторых других народов конца XIX—начала XX в., они могут дать довольно верное представление об образе жизни средневековых номадов, так как он менялся сравнительно медленно и в указанное время оставался в основном в традиционных рамках.

Древним и средневековым кочевникам посвящено значительно меньше публикаций «хозяйственного» направления. Скотоводство у хунну реконструировано на основе китайских источников В. С. Таскиным[29]. Некоторые данные об экономике средневековых монголов приводятся в вышеупомянутой монографии Б. Я. Владимирцова; весьма информативна также книга Л. Л. Викторовой[30]. Поскольку круг введенных в научный оборот источников сравнительно узок и расширяется очень медленно, многие современные исследователи нередко поневоле воспроизводят одни и те же сведения.

Второе по значимости традиционное занятие кочевников — охота. Историю охотничьего промысла Центральной Азии от хунну до монголов проследил Д. Жаргалов[31]. Несмотря на то что его книга адресована широкой аудитории и изложена популярным языком, ее характеризует достаточно высокий научный уровень. Очень ценной следует признать монографию знаменитого этнолога Л. П. Потапова «Охотничий промысел алтайцев»[32], суммирующую его богатейший опыт изучения традиционного быта народов Алтая. Кроме технологии охоты, автор показал духовную составляющую их быта: ритуалы испрашивания добычи у духов-«хозяев» тайги, неписаные правила поведения в тайге, обращения с добычей и т. д. Эти материалы характеризуют прежде всего культуру оседлых народов, но содержат много полезного и для исследователя охотничьего промысла кочевников. Охотничий промысел бурят рассматривается в статьях и монографиях М. Н. Хангалова, Г. Р. Галдановой, С. Г. Жамбаловой, В. А. Михайлова и других[33]. Заслуживает внимания сопоставление традиционных и современных сроков охоты в Бурятии, выполненное Б. О. Юмовым[34].

Облавные охоты средневековых жителей степей удостоились отдельного внимания, так как их роль в кочевом обществе выходила далеко за рамки обеспечения мясом и шкурами. Как известно из источников, масштабные облавы на зверя фактически играли роль военных учений. Этой их функции касаются многие исследователи, повествующие об образе жизни кочевников и особенно об их военном деле[35]. Связи между охотами монголов XIII в. и традиционными бурятскими облавными охотами проследил Н. Ц. Мункуев[36].

С темой охот перекликается изучение тотемизма народов Центральной Азии. Тотемистические представления различных этносов давно привлекают внимание экологов как один из факторов, регулирующих добычу промысловых животных. Можно утверждать, что сегодня по-прежнему преобладает догматическое мнение, будто наличие тотемизма у какого-либо этноса говорит о его особой экофильности. Между тем факты этого отнюдь не подтверждают. Известна легенда о происхождении рода Чингисхана борджигин от волка. Однако «волчье» происхождение не мешало борджигинам бить своих «первопредков», о чем можно прочесть в летописях. Крупнейший знаток монгольской культуры Б. Ринчен вообще отвергал тотемистическую природу имен легендарных прародителей Чингис-хана, полагая, что они — Серый Волк и Красавица Лань — были охранительными шаманистическими именами, которые давались детям для укрытия их от происков злых духов[37]. Расхожее представление о волке как тотеме древних тюрков подверг серьезному сомнению Дж. Клосон, показавший, что оно зиждется на очень шатком основании[38]. К сожалению, эта его работа практически неизвестна среди специалистов по этнической экологии номадов.

Зарождению земледелия в Центральной Азии посвящена статья А. П. Окладникова[39]. Древнее и средневековое хлебопашество Монголии и Бурятии затрагивается в ряде статей, монографий и диссертаций[40]; весьма основательно оно исследуется в работе В. Ф. Шубина[41]. Также необходимо упомянуть насыщенную фактическим материалом статью известного японского ученого Тошио Хаяши, представляющую собой обзор роли оседлого населения в жизни кочевых государств с III в. до н. э. по IX в. н. э. Автор пришел к заключению, что симбиоз номадов и оседлых жителей способствовал процветанию степных империй[42]. В других своих работах он рассмотрел земледелие у хунну и древних тюрков[43]. Новейшее время освещено в трудах Л. Г. Намжиловой и А. К. Тулохонова[44], Б. О. Гомбоева[45] и других.

Одним из факторов, наиболее сильно изменяющих окружающую среду, правда локально, является градостроительство. В степных и пустынных ландшафтах Центральной Азии оно было развито крайне слабо, что, в частности, резко отличает этот регион

от Средней Азии, с которой он нередко неправомерно отождествляется в последние годы. Тем не менее, города существовали и здесь. Археологами и историками написано много работ о древних и средневековых оседлых поселениях Монголии, Тувы, Забайкалья и смежных территорий, но в русле нашей темы представляет интерес только малая их часть, где показывается воздействие урбанистических процессов на состояние природы и на менталитет номадов. Из всех кочевых государств, существовавших в Центральной Азии с древности и вплоть до XX в., традициями градостроительства выделяется Уйгурский каганат (744—840). Посвященная ему литература так или иначе затрагивает роль городов в экономике и политике. Иногда она выводит на мировоззренческий аспект уйгурской культуры[46], что имеет к этнической экологии более прямое отношение. Современные проблемы городов Монголии затронуты в работе П. Д. Гунина с соавторами. По данным этих исследователей, стремительно протекающая, практически неконтролируемая урбанизация ведет к возникновению целого ряда отрицательных экологических и социальных явлений, таких как ухудшение среды обитания, забвение традиций, скученность, рост заболеваемости и травматизма, люмпенизация и т. п.[47]

Побочным промыслам, таким как собирательство, уделено весьма незначительное внимание. Чаще всего о них заходит речь в этнологических работах, посвященных современным насельникам Центральной Азии, в частности касающихся их пищевого рациона, народной медицины, хозяйства. Из их числа необходимо назвать труды московского этнолога-монголоведа Н. Л. Жуковской[48] и других специалистов[49].

Традиционные способы использования дикорастущих растений изучает этноботаника[50], получившая в последние годы мощный импульс развития, особенно в Монголии. Монгольские ученые исследуют лекарственные, пищевые, красильные и прочие растения, издавна собираемые в степях, лесах и пустынях. Заслуживает внимания содержательная статья Г. Эрдэнэжава, представляющая собой прекрасный этноботанический обзор, который охватывает практически все стороны эксплуатации растительных ресурсов Монголии[51]. Составляются общемонгольские и региональные сводки полезных растений[52]. Ранее были развернуты исследования растений, применявшихся как в народной, так и в тибетской медицине, воспринятой монгольскими целителями. Аналогичные работы еще с 1969 г. ведутся в Бурятском научном центре СО РАН.

Значительно слабее изучены механизмы духовной адаптации народов Центральной Азии к окружающей среде. Некоторые материалы по духовной культуре кочевников, демонстрирующие их понимание природы и человека, можно найти в сборнике «Природа и человек в представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.)»[53]. Ценность этих публикаций заключается прежде всего в том, что они вскрывают мировоззренческие основы природопользования. Ведь не секрет, что восприятие и осмысление мира неодинаково у разных народов, и поэтому различия в приемах и правилах природопользования и, шире, образе жизни, могут в какой-то мере объясняться ментальным фактором. То, что последний сложился под действием реальной природной и социальной обстановки, ситуацию не меняет. Не считаться с когнитивной репликой объективной действительности исследователь не имеет права.

Большим шагом вперед можно считать издание в Новосибирске на рубеже 1980—1990-х гг. содержащего богатые этнографические материалы по кочевым народам трехтомного исследования «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» под редакцией И. Н. Гемуева[54]. «Нетрудно заметить, — подытоживают авторы в одном из томов, — что недуальная модель мира — свидетельство глубокой взаимосвязи человека и природы. В мировоззрении южносибирских тюрков нет даже контуров резкого противопоставления „общество — природа". В эпоху, когда формировалось традиционное мировоззрение, естественное, биосферное отношение человека к природе было еще в незначительной степени осложнено орудийным. Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира общество решало, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу порядка. Поэтому экологичность традиционного сознания прослеживается совершенно определенно... Природа как арена реальной человеческой деятельности и природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетались в сознании. Это сознание мы можем квалифицировать как мифоэкологическое»[55] (разрядка авторов. — *Ю. Д.*). Наконец, сравнительно недавно вышел сборник «Человек и Природа в духовной культуре Востока», одна из статей которого посвящена этнической экологии монголов[56].

Отдельную категорию составляют публикации, освещающие так называемые экологические традиции номадов. Итогом многолетнего накопления и осмысления материалов явилась пионерная коллективная монография «Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии», вышедшая в 1992 г. в Новосибирске под редакцией Н. В. Абаева[57]. Монография включает четыре раздела: 1) Роль древних культур Центральной Азии в формировании экологических традиций и культурно-исторического ландшафта (автор — П. Б. Коновалов); 2) Экологические традиции в шаманистических воззрениях и культах народов Центральной Азии (авторы — Т. М. Михайлов и А. В. Тиваненко); 3) Экологические традиции в буддийской культуре народов Центральной Азии (авторы — А. И. Вязниковцев, К. М. Герасимова, А. И. Железнов, С. П. Нестёркин и В. Н. Пупышев); 4) Прикладные аспекты культурно-экологических традиций народов Востока (авторы — Н. В. Абаев, М. И. Вечерский и Н. Ц. Жамбалдагбаев). В книге предпринята попытка проследить эволюцию традиционной культуры населения Центральной Азии с древнейших времен до буддийского

периода ее истории. Поэтому авторами осуществлена подборка археологического, исторического, религиоведческого и этнографического материала. Авторы подводят читателя к мысли, что центральноазиатская культура хранила и передавала от поколения к поколению и от этноса к этносу правила и запреты природопользования, традиции этического отношения к окружающему миру, несмотря на смену религиозных доминант (дошаманские верования, шаманизм, буддизм). За прошедшие со времени опубликования монографии годы не появлялось печатных работ, охватывающих такой широкий круг вопросов и столь длительный хронологический интервал. В то же время, вышли десятки статей и тезисов, где поднимается эта проблематика. Особенно плодотворны в этом отношении научные центры самих центральноазиатских республик — Бурятии и Тувы, а также, конечно, Монголии.

В Туве рассматривают под экологическом углом зрения традиции своего народа Л. К. Аракчаа, М. М. Кыныраа, Г. И. Дадаа и другие исследователи[58]. Значительный стимул для подобных работ дало развертывание международных исследований по программе «Убсу-Нур», включающих как естественнонаучный, так и гуманитарный блоки. Предпринимаются небезуспешные попытки сопоставления родовых земель тувинцев с экологическими системами. Авторы, безусловно, делают акцент на экологической составляющей в значении «близкий к природе», «живущий по законам природы» — в этом смысле надо понимать их сравнения родовых земель с экосистемами. При этом системообразующим фактором служит культовое «ядро» территории.

Бурятские специалисты проводят разносторонние исследования традиционного природопользования коренных народов Байкальского региона и Монголии, оценивают роль буддизма и шаманизма в этнической экологии бурят в прошлом и на современном этапе, изучают перспективы возрождения аборигенных пород скота в Бурятии и сопряженного с их разведением кочевого образа жизни, промысловые традиции и т. д.[59] Эти разработки нередко ведутся совместно с коллегами из Монголии и Внутренней Монголии (КНР). В рамках интеграционной программы исследований «Центральная Азия: социальное и межкультурное взаимодействие. История, современность, перспектива» полевыми исследованиями охватывается «социальное пространство, обширные районы исторической стыковки тюркских, монгольских, китайско-маньчжурских этносов, в течение тысячелетий взаимодействующих в анклавах культуры и социального развития»[60]. Применительно к современности, экологические традиции Забайкалья исследует бурятский социолог Ц. Б. Будаева[61].

В Монголии исследованием традиционной культуры занимаются различные государственные и общественные организации: Институт этнологии, Монгольский государственный университет, Институт кочевых цивилизаций и другие. В зависимости от профиля учреждений, доля этноэкологических работ в их продукции значительно варьируется. Ежегодно устраиваются конференции, где обсуждается эта тематика.

Монгольские ученые ищут истоки «экологичности» культуры своих предков и в народных традициях[62], и в средневековых законодательных актах. Н. Ням-Осор обращает внимание на «особую заботу» Великой Ясы Чингис-хана об охране окружающей среды как свидетельствующую о предусмотрительности далеких предков, сохранивших монгольскую природу для своих потомков[63]. Очень интересный обзор памятников средневекового монгольского права под экологическим углом зрения приводит правовед О. Амархуу[64]. Отдельные аспекты правовой защиты природы, которые можно обнаружить в монгольских источниках, становятся предметом обсуждения не только в научных работах, но и в публицистике[65]. Связь бережного отношения к родной природе и народных традиций представляется современным монголам настолько неразрывной, что далеко не случайным совпадением следует признать тот факт, что один из сборников текстов для изучающих старомонгольскую письменность посвящен именно экологическим традициям своего народа[66].

Изучением адаптаций кочевых этносов к окружающей среде занимаются как представители «чистых» наук (историки, этнологи, экологи, медики и т. д.), так и специалисты, работающие на стыках наук. Из числа последних особую популярность снискали труды Л. Н. Гумилева, в которых сочетаются методы гуманитарных и естественных дисциплин. Этот неординарный исследователь приобрел и восторженных поклонников, и не знающих снисхождения критиков. Его трактовка некоторых политических событий в Центральной Азии, основанная на устаревших и зачастую неточных переводах источников, действительно, не всегда может быть принята. Однако безусловной заслугой Л. Н. Гумилева является то, что он наглядно показал важность географического фактора в истории этого региона, опубликовав по этой проблеме ряд статей в 1960—1970-е гг., и никогда не упускал его из виду в работах последующих лет. Хотя Л. Н. Гумилев находил связь между предполагаемым иссушением монгольских степей в III в. и притоком кочевников в Северный Китай, что признается неверным[67], он решительно выступал против мнения, будто военные походы номадов далеко на запад были спровоцированы неблагоприятными климатическими условиями на их родине[68]. В этой связи отметим, что попытки связать ритмы кочевой культуры Центральной Азии с климатическими изменениями предпринимаются уже давно[69]. Г. Дженкинс объясняет причину монгольских завоеваний XIII в. неуклонным и крутым падением среднегодовой температуры в Монголии в 1175—1260 гг., причем, по его данным, около 1200 г. оно было беспрецедентным и, несомненно, оказало глубокое воздействие на кочевую скотоводческую экономику[70]. Его точка зрения широко известна среди специалистов, но разделяется далеко не всеми[71].

Этническая экология, без сомнения, является комплексной, синтетической наукой. В ее поле зрения находятся прежде всего традиции природопользования и адаптации к окружающей среде, т. е. уникальный экологический опыт человечества, аккумулированный в культуре различных этносов, включая и те, которые уже покинули историческую арену. Впрочем, как и всякое начинание, этническая экология еще не свободна от организационных неясностей, и даже круг ее проблем сильно варьирует в понимании разных специалистов. Трудно приветствовать сегодняшнюю тенденцию к разбуханию содержания этой науки, что по форме и сути приводит к дублированию этнологии, а отчасти и медицины, исследующей морфофизиологические адаптации людей к природно-климатическим условиям.

Широта и слабая четкость понятия этнической экологии формально позволяют причислять к ней широкий спектр вопросов, касающихся материальной и духовной культуры этносов. О разнообразии подходов свидетельствует уже первый тематический сборник трудов ученых, изучающих адаптации этносов с биологической, демографической, медицинской, географической, психологической точек зрения[72]. На эту широту взглядов как на органически присущую данной научной дисциплине методологическую особенность позже указал и сам В. И. Козлов[73]. Еще при зарождении этнической экологии было очевидно, что немаловажную роль в адаптации играет духовная культура этноса. Этой проблеме был посвящен сборник, подготовленный, как и два предыдущих, сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН[74]. Обзор западной методологии этноэкологических исследований в сопоставлении с отечественными подходами был опубликован Н. Ч. Таксами[75]. По существу, едва ли не все стороны жизни любого этноса так или иначе связаны со взаимодействием с окружающей средой, и практически каждый штрих его культуры может быть истолкован с точки зрения адаптации к ней: пища, одежда, хозяйственная деятельность, верования и культы, морфофизиология, игры, обряды и т. д. Несмотря на то что, по мнению некоторых авторов, в последнее время наблюдается спад интереса к этноэкологическим исследованиям[76], появляются методические разработки по проблемам этноэкологии. В книге О. А. Захаровой и Д. Ю. Доронина представлены теоретические основы, практический опыт и рекомендации по ведению этноэкологических исследований, адресованные, в первую очередь, краеведам и учащимся. Особое внимание уделено методике сбора материалов по топонимике и микротопонимике[77].

Из многочисленных и разнообразных элементов окружающей среды наибольшим вниманием гуманитариев пользуются те, которые активно задействуются в религиозных культах. На стыке физической географии, религиоведения и этнологии развивается изучение сакральных объектов природы (гор, рек, рощ, урочищ, отдельных деревьев, источников, особенно целебных, и т. д.), получившее название «сакральная экология»[78]. Сакрализация окружающего пространства в культуре народов Центральной Азии подчиняется определенным закономерностям, во многом уже познанным и обсуждаемым с различных точек зрения. Пожалуй, наибольшим вниманием ученых пользуется культ гор[79]. Данное направление исследований особенно плодотворно развивается в республиках Центрально-Азиатского региона, где ярко проявляется тенденция не просто изучать сакральные объекты природы, но и использовать их как достаточно мощный фактор психологического воздействия на местные общины и приезжих с тем, чтобы люди бережнее относились к окружающей среде. Сакрализируется не только сам объект, но и более или менее значительная территория вокруг него, где традиция запрещает охотиться, мусорить, шуметь, рубить деревья, рыть землю и т. п. Объекты наиболее высокого статуса, такие как озеро Байкал, горы Отгон-Тэнгэр или Богдо-Ула в Монголии и другие, привлекают самое широкое внимание и обсуждаются на международных совещаниях, в которых принимают участие как экологи, так и представители гуманитарных наук[80].

Культ священных деревьев также нашел отражение в литературе[81]. Это объясняется той важной ролью, которую он играл и продолжает играть в жизни родовых коллективов не только в Центральной Азии, но и во многих других областях земного шара. Уже давно известно, что этот культ проистекает из универсального архаического представления о Мировом Древе — символическом воплощении Мировой Оси, *Axis mundi*, соединяющей воедино Верхний, Средний и Нижний миры[82]. На центральноазиатском примере культ священных деревьев рассмотрен достаточно подробно в разных аспектах: семантика, ритуалы, запреты и пр., однако из поля зрения исследователей выпадает экологическое значение таких деревьев. Хотя иногда их сравнивают с памятниками природы (надо сказать, вполне заслуженно), но крайне редко объясняется почему. Между тем сам факт выживания дерева в суровых условиях Центральной Азии в течение веков (а священные деревья, как правило, отличаются весьма почтенным возрастом и при этом обычно стоят обособленно от других) говорит о его особых адаптационных свойствах, заложенных в генах, и поэтому его потомство, вероятно, тоже будет обладать ценными приспособительными качествами. Являясь к тому же культовым объектом для многих поколений людей, оно может считаться также и памятником культуры.

Свой вклад в объяснение общественно-природных взаимосвязей в регионе внесли и религиоведы, в первую очередь специалисты по шаманизму и буддизму, так как картина мира, культы, обычаи, связанные с шаманистическими представлениями, включали объекты живой и неживой природы. Исследователями центральноазиатского шаманизма были собраны богатые материалы, но, как правило, авторы специально не заостряли внимание на экологических сюжетах[83]. Когда в конце 1980-х гг. в отечественной

науке появилась возможность перейти от критики религии к ее подлинно научному изучению, в ней начали открывать позитивные качества, в том числе имеющие то или иное отношение к экологии [84]. Приведем в качестве примера очень интересный случай, зафиксированный в Бурятии в XIX в., когда именно шаман подсказал выход из локального экологического кризиса, постигшего один из бурятских родов: «Жестокие засухи, повторяющиеся каждый год с 1865 по 1870, настолько подорвали благосостояние улуса Гушид Ординского ведомства, что его жители решили всем родом переселиться в другое ведомство. Для этого пригласили большого шамана с Ольхона и устроили коллективное молебствие. Шаман, окончив моление, дал совет никуда не переезжать и запретил рубить лес в пади Упхырь, вблизи которой они жили. Через несколько лет в пади вырос густой лес, молодняк, почва стала затягиваться мхом, появился небольшой ключ, давно пересохший. Гушидские буряты, наученные опытом, провели ирригационные работы, после чего перестали испытывать неурожай трав» [85]. Известно, что шаманы должны были быть универсалами и служить своему роду отнюдь не только посредством магических ритуалов. По мнению Г. Р. Галдановой, их главным предназначением было «установление нарушенной в природе гармонии» [86].

Шаманизм быстро снискал славу чрезвычайно экофильной религии. Действительно, в его лоне выработалась система этически окрашенного отношения к окружающей среде: одухотворение тайги, степей, озер, почитание грозных сил природы, поклонение горам, священным деревьям, многочисленные промысловые запреты, специфические правила поведения на природе и т. д. Научный анализ этих культов и правил позволяет констатировать их вполне рациональную основу при, казалось бы, абсолютно иррациональной мотивации [87].

Летом 2001 г. проводился выездной Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум «Экология и традиционные религиозно-магические знания» (Москва — Абакан — Кызыл), характерной чертой которого была «погруженность» его участников в изучаемый предмет, а не взгляд со стороны. Понимание участниками связи между экологией и религией специфическое: в первую очередь это обнаружение и тестирование «мест силы» с применением современных технических средств [88]. В годы «перестройки» и в последующие практикующие шаманы Саяно-Алтая активно включились в борьбу за сохранение природы, неотъемлемой частью которой являются сакральные скалы, урочища, озера. Эта активность служителей культа не могла не привлечь внимание исследователей, которые констатируют насущную необходимость использовать научные подходы в оценке экологической значимости не только священных, но и «проклятых» мест [89]. Подобные мероприятия имеют место и в другой части России, относящейся к Центральной Азии, — в Бурятии, где активизировались как практикующие шаманы, так и исследователи шаманизма. Те и другие в целом не чужды проблемам экологии и уделяют пристальное внимание экологическим традициям своего народа. По существу, то же самое можно сказать и в отношении буддистов и буддизма Центрально-Азиатского региона [90].

Теория и практика шаманизма в нашей стране изучались главным образом на примере народов Севера, Дальнего Востока, Саяно-Алтайского региона, Забайкалья, т. е. по северной периферии Центральной Азии, в таежной зоне. Шаманизм у степных кочевников исследован менее подробно [91]. Отчасти это объясняется не столь значительной ролью, которую шаманы играли в жизни кочевых обществ, по сравнению с обитателями тайги. Данный вопрос, конечно, дискуссионен. Если одни специалисты относят к шаманизму все проявления духовной культуры древних и средневековых номадов, за вычетом буддизма и некоторых других мировых религий, то другие видят в ней прежде всего напоминающий единобожие культ Вечного Неба — тэнгрианство.

Одной из этнокультурных особенностей Центральной Азии является историческое наложение одной экофильной религии — буддизма на другую, не менее экофильную, — шаманизм. Как известно, оно происходило совсем не гладко, но с течением времени обе религии образовали подобие симбиоза, и в некоторых случаях грань между ламой и шаманом бывала почти стерта. И тот и другой выполняли в обществе сходные функции: лечили, предсказывали будущее, воздействовали на погоду, отгоняли злых духов и прочие напасти. Обе традиции были проникнуты анимизмом, почитали местных духов-«хозяев» и учили осторожному обращению с природой.

На культ природы в ритуалах северного буддизма одной из первых указала Н. Л. Жуковская [92]. Позже ученые не только четко постулировали экологический характер буддизма, но и привели в подтверждение этого тезиса материалы, почерпнутые из буддийской догматики и культа, в том числе из «народного буддизма» Монголии и Забайкалья, а также Калмыкии, отражающего картину религиозного синкретизма монгольских народов [93].

Некоторые этноэкологические аспекты традиционной культуры народов Центральной Азии нашли отражение также в исследованиях лингвистов [94].

Многие авторы, пишущие об экологических традициях и образе жизни номадов как образце гармоничного сосуществования человека и природы черпают сведения из различных эпох и охватывают весь период существования номадизма в этой части Земли, от юэчжэй и хунну до современных монголов или бурят, не выделяя конкретные этносы и обсуждая кочевую культуру в целом. Информация извлекается из археологических находок, нарративных источников, данных этнологии и социологии. Интерпретация под этноэкологическим углом зрения сведений, сохранившихся в источниках, — очень серьезный вопрос, выходящий за рамки настоящей статьи и заслуживающий отдельного обсуждения [95].

Глубина проработки темы по отдельным этносам сильно варьирует в зависимости от полноты исходных данных. Так, мало что известно об образе жизни и природопользовании кочевников до хунну, когда приходится полагаться в основном на археологические находки. Напротив, по XX в. имеется огромное количество разнообразного материала, позволяющего детально обрисовать этническую экологию номадов. Вполне объяснимо, что наибольшее число работ затрагивает этническую экологию этносов, здравствующих и поныне. По этой причине лучше всего освещена история общественно-природных отношений монгольских народов.

Пока еще слабо разработана периодизация этнической экологии кочевых народов Центральной Азии. Можно лишь констатировать, что она не совпадает полностью с этнической историей этого региона. Один и тот же этнос в ходе своего развития мог менять места расселения, способы природопользования, отношение к природе и т. д. и, наоборот, разные этносы в основе своего жизнеобеспечения имели кочевое скотоводство, дополняемое охотой и порой примитивным земледелием, и обладали сходной картиной мира. Если общим местом многих работ стало утверждение (высказанное либо непосредственно, либо в завуалированной форме), что центральноазиатская культура как целое по праву может считаться «экологичной», или экофильной, т. е. нацеленной на сохранение окружающей среды, то, как правило, упускается из виду, что мера ее экофильности могла закономерно изменяться во времени. Иногда в формировании экологической культуры народов Центральной Азии и Сибири различают три этапа: 1) архаический (дошаманистический), с присущими ему ранними формами религии — анимизмом, фетишизмом, тотемизмом, магией; 2) шаманистический; 3) буддийский [96]. Эти же этапы для бурят выделяет Т. В. Иванова, несколько конкретизируя особенности типичного для каждого из них хозяйственного уклада [97].

Итак, можно заключить, что на сегодня еще не создано цельной картины этнической экологии кочевых народов Центральной Азии. Несмотря на обилие накопленных наукой фактов, полнота освещения различных этносов неодинакова, с разной глубиной проработаны исторические этапы одного и того же этноса — монголов. Различается также степень изученности двух сторон адаптации культуры — духовной и материальной, с явным преобладанием в работах исследователей последней. Наконец, до сих пор не раскрыта мера экофильности кочевой культуры и не разработаны ее критерии, которые могли бы позволить перейти от качественных определений к количественным оценкам.

Примечания

[1] *Козлов В. И.* Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., 1994. С. 65. Также см.: *Он же.* Этническая экология // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1988. С. 93.

[2] Мы не принимаем здесь во внимание средневековых номадов южно-русских степей, а также скифов и гуннов, с которыми имела дело античная географическая и историческая традиция.

[3] *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen Nachrichen zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-kue). Wiesbaden, 1958; Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1 / Пер. В. С. Таскина. М., 1968; Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2 / Пер. В. С. Таскина. М., 1973; Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Пер. В. С. Таскина. М., 1984.

[4] Со времени дешифровки датским ученым В. Томсеном в 1893 г. древнетюркской рунической письменности и появления классических трудов В. В. Радлова, П. М. Мелиоранского, В. Банга, Г. И. Рамстедта и других мировая тюркология накопила колоссальный багаж знаний. Упомянем здесь лишь наиболее крупные отечественные работы, в первую очередь публикации рунических текстов: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951; *Он же.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952; *Он же.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959; *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964; *Васильев Д. Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983; *Кормушин И. В.* Тюркские енисейские эпитафии: Тексты и исследования. М., 1997; *Кляшторный С. Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003; *Он же.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.

[5] *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание / Пер. С. Н. Иванова. М., 1983.

[6] *Махмуд ал-Кашгари.* Диван Лугат ат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы, 2005.

[7] *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 80—92; Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга / Пер., предисл., примеч. и словарь В. М. Яковлева // Бюллетени Общества востоковедов. Приложение 4. М., 2004.

[8] *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 1 / Пер. Л. А. Хетагурова. М.; Л., 1952; *Он же.* Указ. соч. Т. 1, кн. 2 / Пер. О. И. Смирновой. М.; Л., 1952; *Он же.* Указ. соч. Т. 2 / Пер. Ю. П. Верховского. М.; Л., 1960; *Он же.* Указ. соч. Т. 3 / Пер. А. К. Арендса. М.; Л., 1946.

[9] *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941. Более точный перевод Б. И. Панкратова, к сожалению, сохранился не полностью. См.: *Панкратов Б. И.* Образцы переводов из «Юань-чао би-ши» (подготовка к печати и предисловие Ю. Л. Кроля) // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 103—125; [*Панкратов Б. И.*] Переводы из «Юань-чао би-ши» (публикация Ю. Л. Кроля и Е. А. Кузьменкова) // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. СПб., 1998. С. 44—65.

[10] *Ибн ал-Асир.* Ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод истории) / Пер., примеч. и коммент. П. Г. Булгакова; Дополнение, введ. и указат. Ш. С. Камолиддина. Ташкент, 2006. Также см.: *Тизенгаузен В. Г.* Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884. С. 1—45; Золотая Орда в источниках. Т. I / Сост. Р. П. Храпачевский. М., 2003. С. 11—39.

[11] *ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад.* Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Изд. критич. текста, пер., предисл., коммент., примеч. и указат. З. М. Буниятова. М., 1996.

[12] *Тизенгаузен В. Г.* Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.; Л., 1941; Золотая Орда в источниках. Т. I / Сост. Р. П. Храпачевский. М., 2003. С. 250—256.

[13] *Juvaini, Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror / Trans. by J. A. Boyle. Manchester Univ. Press, 1997.

[14] Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле / Пер. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.

[15] «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина / Пер. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. М., 1960. № 5. С. 133—158; *Хэрээд Жамсрангийн Баясах.* Записки южносунских дипломатов как источники по истории и этнографии монголов XIII века. Улаанбаатар, 1997.

[16] См.: *Якубовский А. Ю.* Из истории изучения монголов периода XI—XIII вв. // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1953. С. 31—95.

[17] *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

[18] Показательны в этом отношении рассуждения П. Н. Лукьянова в его отклике на работы М. Тубянского и других ученых, понимавших причины и механизмы кочевого образа жизни монголов. Вполне в духе времени передергивая факты и жонглируя цитатами, произвольно выбранными из публикаций своих оппонентов, этот автор, в частности, писал: «Все страны проходили фазу кочевничества, затем оседали на определенном месте, начинали заниматься земледелием и другими отраслями труда» (*Лукьянов П. Н.* «Научные» рассуждения Тубянского и К° о кочевничестве // Современная Монголия. 1939. № 1—2. С. 94). В отношении кочевников-монголов он высказывал те же идеи, которые владели умами многих его современников в СССР: «Надо создать условия для высшей, культурной системы животноводства (пастбища, водопои и т. д.) и эта необходимость подчиняться природе, убегать от стихии, а не бороться с ней отпадает и арат не будет подчинен природе, бежать от стихии, а будет бороться с природой, подчинять ее себе и заставлять ее служить человеку» (Там же. С. 105). В принципе человеку по силам не только перепрофилировать кочевое хозяйство на полностью оседлое, но и создать в пустыне роскошный сад. Вопрос лишь в цене. Ясно, что в обозримой перспективе рентабельной в Монголии останется традиционная форма кочевого скотоводства.

[19] *Крадин Н. Н.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007. С. 14—15.

[20] *Krader L.* Ecology of Central Asian Pastoralism // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. Vol. 11, N 4. P. 301—325; *Krader L.* The Ecology of Nomadic Pastoralism // International Social Studies Journal. 1959. Vol. XL, N 4. P. 499—510.

[21] *Хазанов А. М.* Некоторые проблемы экологии номадизма // Карта, схема и число в этнической географии. М., 1975. С. 43—50; *Khazanov A. M.* Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and their Social and Cultural Implications // Asian and African Studies. 1990. Vol. 24, N 1. P. 1—15; *Крадин Н. Н.* Некоторые аспекты экологии древних кочевников Забайкалья // Сезонный экономический цикл населения Северо-Западного Прикаспия в бронзовом веке. М., 2000. С. 143—152; и др.

[22] Назовем только обобщающие работы указанных авторов: *Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972; *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. М., 1976; *Khazanov A. M.* Nomads and Outside World. Cambridge, 1984; *Кушибеков Д.* Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. Алма-Ата, 1984; *Вайнштейн С. И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991; *Масанов Н. Э.* Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности номадного общества). Алматы; М., 1995; *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир. Алматы, 2000; *Крадин Н. Н.* Империя хунну. М., 2002; *Он же.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007.

[23] *Lattimore O.* The Geographical Factor in Mongol History. London, 1936. P. 15.

[24] *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. 1955. № 4. С. 3—17.

[25] *Тортика А. А., Михеев В. К., Кортиев Р. И.* Некоторые эколого-демографические и социальные аспекты истории кочевых обществ // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 49—62.

[26] *Тубянский М.* О кочевничестве // Современная Монголия. 1934. № 4. С. 31—39.

[27] *Симуков А. Д.* Хотоны // Современная Монголия. 1933. № 3. С. 19—32; *Он же.* Монгольские кочевки // Там же. 1934. № 4. С. 40—46; *Он же.* Материалы по кочевому пути населения МНР. I. Кочевки и хотоны Гурбан-Сайханского района Южно-Гобийского аймага МНР // Там же. 1935. № 6. С. 89—104; *Он же.* Материалы по кочевому пути населения МНР. Кочевки Убур-Хангайского аймага МНР // Там же. 1936. № 2. С. 49—58.

[28] *Майский И.* Современная Монголия (Отчет Монгольской экспедиции, снаряженной Иркутской конторой Всероссийского Центрального Союза Потребительских обществ «Центросоюз»). Иркутск, 1921. Второе, сильно переработанное издание этой книги вышло в 1959 г. в Москве под названием «Монголия накануне революции». По насыщенности оригинальной информацией оно не идет ни в какое сравнение с первым изданием и порой противоречит как ему, так и фактам, сообщаемым другими исследователями, на что уже указывал Г. Е. Марков: *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. М., 1976. С. 110, 128.

[29] *Таскин В. С.* Тюркские названия домашних животных в языке сюнну // КСИИА. № 85. 1964. С. 13—20; *Он же.* Скотоводство у сюнну по китайским источникам // Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968. С. 21—44.

[30] *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

[31] *Жаргалов Д.* Облавные охоты до и после Чингисхана. Иркутск, 1996.

[32] *Потапов Л. П.* Охотничий промысел алтайцев. СПб., 2001.

[33] *Хангалов М. Н.* Зэгэгэ-аба — облава на зверей у древних бурят // Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 11—32; *Он же.* Общественные охоты у северных бурят // Там же. С. 33—96; *Галданова Г. Р.* Эволюция содержания охотничьего культа // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 46—55; *Она же.* Почитание животных у бурят // Там же. С. 56—67; *Жамбалова С. Г.* Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991; *Михайлов В. А.* Традиционные промыслы бурят: охота, рыболовство (XVII—начало XX века). Улан-Удэ, 2006.

[34] *Юмов Б. О.* Экологический анализ традиционных и узаконенных сроков охоты на некоторых зверей в Бурятии // Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири. Улан-Удэ, 2001. С. 40—42.

[35] *Исаенко А. В.* О военно-социальном значении облавных охот в эпоху империи Чингис-хана // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Т. 1. М., 1992. С. 99—107; *Жамбалова С. Г.* Облавная охота как феномен культуры кочевников-скотоводов (на материалах бурятской этнографии) // 100 лет гуннской археологии. Номадизм: прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен: Тез. докл. Ч. 1. Улан-Удэ, 1996. С. 118—120; *Худяков Ю. С.* Золотая волчья голова на боевых знаменах: Оружие и войны древних тюрок в степях Евразии. СПб., 2007.

[36] *Munkuev N. Ts.* A Mongolian Hunting Practice of the 13th Century and the Buryat Terms Zeegete Aba and Aba Khaidag //

Tractata Altaica (Festschrift fur D. Sinor). Wiesbaden, 1976. P. 417—433.

[37] «Арабески истории». Альманах. Вып. 2. М., 1995. С. 275—276.

[38] *Clauson G.* Turks and Wolves // Studia Orientalia. Helsinki, 1964. Vol. XXVIII, N 2. P. 3—22.

[39] *Окладников А. П.* О начале земледелия за Байкалом и в Монголии // Древний мир: Сб. ст. М., 1962. С. 418—431 (переиздано в: *Окладников А. П.* Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск, 2003. С. 583—597).

[40] *Давыдова А. В., Шилов В. П.* К вопросу о земледелии у гуннов // Вестник древней истории. 1953. № 2. С. 193—201; *Ким Н. В.* Из истории земледелия у бурят в конце XVIII и первой половине XIX века // Исследования и материалы по истории Бурятии / Труды БИОН СО АН СССР. Вып. 5. Серия историческая. Улан-Удэ, 1968. С. 99—125; *Седякина Е. Ф.* О земледелии курыкан // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1971. № 1. Серия общественных наук. Вып. 1. С. 128—130; *Хогжил Ч.-О.* К истории земельного вопроса туметов Хухо-Хото в период Цинской династии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улаанбаатар, 2002; *Нямсурэн Л.* Из истории земледелия западных монголов (XIII—XVIII вв.) // Эколого-географические, археологические и социоэтнографические исследования в Южной Сибири и Западной Монголии. Барнаул, 2006. С. 99—102.

[41] *Шубин В. Ф.* Земледелие Монгольской Народной Республики. М., 1953.

[42] *Hayashi T.* The Role of Sedentary People in the Nomadic States: From the Xiongnu Empire to the Uigur Qaghanate // Urban and Nomadic Societies in Central Asia: History and Challenges. Almaty, 2004. P. 117—134.

[43] *Hayashi T.* Agriculture and Settlement in the Hsiung-nu // Bulletin of the Ancient Orient Museum. 1984. Vol. VI. P. 51—92; *Hayashi T.* The Development of a Nomadic Empire: The Case of Ancient Turks (Tuque) // Bulletin of the Ancient Orient Museum. 1990. Vol. XI. P. 135—184.

[44] *Намжилова Л. Г., Тулохонов А. К.* Эволюция аграрного природопользования в Забайкалье. Новосибирск, 2000.

[45] *Гомбоев Б. О.* Аграрное землепользование Внутренней Азии. Новосибирск, 2006.

[46] *Kolbas J. G.* Khukh Ordung, a Uighur Palace Complex of the Seventh Century // Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3. Vol. 15, N 3. 2005. P. 303—327.

[47] *Gunin P. D., Evdokimova A. K., Baja S. N., Saandar M.* Social and Ecological Problems of Mongolian Ethnic Community in Urbanized Territories. Ulaanbaatar-Moscow, 2003; *Гунин П. Д., Бажа С. Н., Дробышев Ю. И., Дугаржав Ч., Саандарь М.* Социально-экологические последствия урбанизации в Монголии // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 29—33.

[48] *Жуковская Н. Л.* Кухня монгольских кочевников // Азия и Африка сегодня. 1979. № 1. С. 56—57; *Она же.* Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания) // Советская этнография. 1979. № 5. С. 64—75; *Она же.* Центральная Азия // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М., 1981. С. 120—139.

[49] *Дамдинов Д. Г.* О растительной пище монгольских народов // Монголоведные исследования. Вып. 2. Улан-Удэ, 1997. С. 44—51; *Цыбенова М. Д.* Пища средневековых монголов // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 125—135; *Дробышев Ю. И.* Собирательство в жизнеобеспечении кочевников Центральной Азии // Человек и природа: из прошлого в будущее. Серия «Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России» / Под ред. Э. С. Кульпина. Вып. XXVII. М., 2006. С. 180—184.

[50] *Намзалов Б. Б.* Растительный мир Южной Сибири в традициях этнического природопользования: опыт анализа и перспективы // Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири: Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С. 20—24; *Он же.* Этноботаника, этническая экология и традиционное природопользование (методология, история и перспективы) // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 3—10.

[51] *Эрдэнэжав Г.* Традиционные методы использования местной дикорастущей флоры и пастбищ (этноботанический обзор) // Ботаник ургамлын аж ахуйн судалгааны асуудлын үр дүн ба хэтийн төлөв. Улаанбаатар, 2005. С. 236—244 (переиздано в: Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 11—16).

[52] Монгол орны ашигт ургамлын зураг лавлах. Ном I—II. Улаанбаатар, 2003; 2005; *Жамсран Ц.* Дикорастущие пищевые растения Гоби // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 78—80.

[53] *Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976. С. 268—291; *Михайлов Т. М.* Анимистические представления бурят // Там же. С. 292—319.

[54] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

[55] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 198.

[56] *Дробышев Ю. И.* Экологические аспекты традиционной культуры монгольских народов // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 465—497.

[57] Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск, 1992.

[58] *Аракчаа Л. К.* Экологические традиции тувинского народа и их природосберегающее значение // Устойчивое развитие малых народов Центральной Азии и степные экосистемы. Кызыл; М., 1997. Т. 2. С. 271—274; *Кыныраа М. М.* Исследование экологической культуры кочевых народов Центральной Азии // Там же. С. 277—282; *Биче М. С.* Историко-географический анализ и экологическая оценка традиционных форм природопользования Тувы: Автореф. дис. ... канд. геогр. наук. М., 1997; *Дадаа Г. И.* Традиции природопользования родоплеменной группы «Кыргыс» // Устойчивое развитие континента Азия. Функциональная экология. Биосферные исследования. Кызыл; М., 2002. С. 275—279; *Аракчаа Л. К., Дадаа Г. И.* Традиционное природопользование тувинского этноса. Улан-Удэ, 2005; и др.

[59] *Асоян Ю. А.* Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Советская этнография. 1990. № 5. С. 126—132; *Урбанаева И. С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1994; *Зайцева И. В., Интигринова Т. П., Протопопова И. В.* Экологические традиции народов севера Баргузинской котловины. Улан-Удэ, 1999; *Мангатаева Д. Д.* Эволюция традицион-

ных систем жизнеобеспечения коренных народов Байкальского региона. Новосибирск, 2000; Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири. Улан-Удэ, 2001; *Тайшин В. А. и др.* Традиционное природопользование: культурно-бытовые и хозяйственные аспекты. М., 2007.

[60] *Бойко В. И., Базаров Б. В., Ранзалов Ю. Б.* Интеграционная программа социогуманитарных исследований «Центральная Азия: социальное и межкультурное взаимодействие. История, современность, перспектива» // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. IV. Улан-Удэ, 2000. С. 3.

[61] *Будаева Ц. Б.* Экологические традиции коренного населения Байкальского региона (на примере Республики Бурятия). Улан-Удэ, 1999; *Она же.* Возрождение экологических традиций бурят // Социологические исследования. Июнь 2003. № 6. С. 120—123; *Она же.* Этноэкологические традиции народов Байкальского региона в условиях трансформационных процессов: проблемы сохранения и развития. Улан-Удэ, 2006.

[62] *Пэрлээ Х.* Монголчууд байгаль хамгаалах заншилтай // ШУА. 1974. № 2. С. 12—14; *Торбилэг Ц.* Байгаль орчноо хайрлах монгол хүний сэтгэлзүй. Улаанбаатар, 1986; *Томөржав М.* Малчны сэтгэлзүй ёс суртахууны уламжлал // ХАА сэтгл. Улаанбаатар, 1992; *Enkhtuvshin E.* Nomads: Culture, Civilizations and Development // Nomadic Studies. 2001. № 2. P. 16—23; *Цэцэгжаргал Ц., Эрдэнэчимэг М.* Монголчуудын хүрээлэн буй орчны талаарх ойлголт, хандах хандлага // МУИС-ийн эрдэм шинжилгээний бичиг. 2002. № 187 (13). С. 91—103; и мн. др.

[63] *Nyam-Osor N.* «Ikh Zasag» Law, the Heavenly Existence of Mongolians // Abstracts of the 8th International Congress of Mongolists, Ulaanbaatar, 05—11 August 2002. P. 249. Также см.: *Цэцэгмаа Ж.* Задачи по экологии, выдвинутые Чингисханом, их значение на современном этапе // Чингисхан и судьбы народов Евразии: Материалы Международной научной конференции. Улан-Удэ, 2003. С. 229—231; *Дамба С.* Чингисхааны байгаль хамгаалах торийн бодлого // Там же. С. 231—235.

[64] *Амархүү О.* Уламжлал соёлоо хүндэтгэн сэргээж, үргэлжлүүлэн өвлүүлье // Монголчуудын байгаль хамгаалах ёс заншил, уламжлалаас. Улаанбаатар, 2001. С. 4—35.

[65] *Индра Б.* Как наши предки охраняли природу // Новости Монголии. 1990. № 8. С. 15.

[66] Байгаль эхээ хайрлан хамгаалах ардын уламжлал. Улаанбаатар, 1990.

[67] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге Средних веков. М., 1979. С. 69—72.

[68] *Гумилев Л. Н.* Истоки ритма кочевой культуры Срединной Азии (опыт историко-географического синтеза) // Народы Азии и Африки. 1966. № 4. С. 85.

[69] *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2. С. 519—523; *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. II (1). М., 1963. С. 702.

[70] *Jenkins G.* A Note on Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan // Central Asiatic Journal. 1974. Vol. XVIII. N 4. P. 220, 225.

[71] *Kwanten L.* Imperial Nomads: A History of Central Asia, 500—1500. Philadelphia, 1979. P. 106; *Кычанов Е. И.* Монголы в VI—первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в Средние века. Новосибирск, 1980. С. 148; *Базаров Б. В., Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Введение: кочевники, монголосфера и цивилизационный процесс // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 4.

[72] Этническая экология: теория и практика. М., 1991.

[73] *Козлов В. И.* Многоаспектность этнической экологии // Этноэкологические исследования. М., 2004. С. 7—35.

[74] Этноэкологические аспекты духовной культуры. М., 2005.

[75] *Таксами Н. Ч.* Экологические аспекты философской антропологии (сравнительный анализ российской и американской школ). СПб., 1999.

[76] *Якупов Р. И.* Социоестественная история и этноэкология. Интеграция опыта // ICANAS XXXVII: Тез. докл. Т. II. М., 2004. С. 516.

[77] *Захарова О. А., Доронин Д. Ю.* Этноэкология. Методическое пособие по проведению этноэкологических исследований. М., 2008.

[78] *Огудин В. Л.* Экологическая функция религии // Этнологическое обозрение. 2001. № 1. С. 24.

[79] *Очир-Гаряев В. Э.* Культ гор у монгольских народов // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста, 1980. С. 135—143; *Жамсаранова Д. Б.* Культ родовых гор, рек и озер // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1982. С. 127—128; *Дугаров Р. Н.* Культ горы Шалсаны // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 142—147; *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992; *Ринчино Л. Л.* Архаические истоки культа священных гор у монгольских народов // IV Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Ч. 1. М., 1992. С. 168—174; *Сухбаатар О.* Монголын тахилгат уул усны судар оршвой. Улаанбаатар, 2001; *Гомбоев Б. Ц.* Почитание духов гор окинских бурят // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 69—77; *Борейко В. Е.* Священные рощи (аналитический обзор) // Заповедное дело в общественном сознании: этические и культовые аспекты. Киев, 2002. С. 122—132; *Сыртыпова С.-Х. Д.* Культовые объекты Забайкалья как памятники истории и культуры кочевых народов Центральной Азии // Россия и Монголия в свете диалога евразийских цивилизаций. М., 2002. С. 174—181; *Она же.* Памятники кочевого мира Трансбайкалья // Восток. 2005. № 5. С. 17—27; *Сыртыпова С. Д., Петунова Н. А.* Культовые объекты в Бурятии и Монголии как историко-культурные памятники // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 498—507; *Абаева Л.* Ээж Хада, Мать-Скала Монголии // Восточная коллекция. 2005. № 2. С. 101—103; *Urtnasan N., Duurenjargal A.* Sacred Sites in Mongolia and Biodiversity Conservation. [Б. м.], 2007; *Сыртыпова С. Д.* Святыни кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры). Улан-Удэ, 2008; и мн. др.

[80] См., например: The 10th Meeting of the East Asian Biosphere Reserve Network «Protection of Sacred Natural Sites: Importance for Biodiversity Conservation». Terelj National Park, Mongolia, 1—5 September 2007. Beijing, 2007.

[81] *Kabzińska I.* Dance Around the Tree in «The Secret History of Mongols» // The International Conference Dedicated to the 750-th Anniversary of the Secret History of the Mongols: Abstracts of Papers. Ulaanbaatar, 1990; *Батоева Д. Б.* Дерево в обряде «испрашивания» сүлдэ ребенка // «Цыбиковские чтения-7». Улан-Удэ, 1998. С. 102—104; *Герасимова К. М.* Священные деревья: контаминация разновременных обрядовых традиций // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 15—34 (переиздано в: *Герасимова К. М.* Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 209—221).

[82] *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 398—406; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 94—96.

[83] Некоторые исключения из этого правила: *Хлобыстин Л. П.* О древнем культе нерпы на Байкале // Краткие сообщения

о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. 1964. Вып. 101. С. 35—37; *Вяткина К. В.* Культ животных у монгольских народов // Тез. докл. науч. сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР. Л., 1967. С. 12—14; *Михайлов Т. М.* Природа и человек в шаманизме монгольских народов: Препринт. Новосибирск, 1983.

[84] *Михайлов Т. М.* Природа и человек в бурятском шаманизме // Философия и история культуры: национальный аспект. Улан-Удэ, 1992. С. 67—80.

[85] *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 137.

[86] *Галданова Г. Р.* Личность шамана // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Междунар науч. конф. 15—22 августа 1992 г. Якутск, 1992. С. 71. См. также: *Hamayon R.* Shamanism: a Religion of Nature? // Circumpolar Religion and Ecology. Tokyo, 1994. P. 109—123.

[87] *Дробышев Ю. И.* Рациональная основа экологических традиций народов Северной и Центральной Азии // Владимирцовские чтения. IV. М., 2000. С. 38—49.

[88] Экология и традиционные религиозно-магические знания. Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум. Ч. 1—2. М.; Абакан; Кызыл, 2001.

[89] *Харитонова В. И.* «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 132.

[90] Northern Buddhist Conference on Ecology and Development. [Ulaanbaatar, 2005].

[91] Классической (и одной из немногих) работой является знаменитый труд бурятского ученого Доржи Банзарова «Черная вера, или шаманство у монголов», написанный еще в середине XIX в. Последнее издание см. в кн.: *Доржи Банзаров.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1997. С. 29—56.

[92] *Жуковская Н. Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 99—119.

[93] *Абаев Н. В., Асоян Ю. А.* Культурные традиции народов Востока и современное экологическое сознание // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988. С. 33—54; *Железнов А. И., Нестеркин С. П.* Философско-психологические основы решения экологических проблем в буддизме Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 23—39; *Мантатов В. В., Доржигушаева О. В.* Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1996; *Дробышев Ю. И.* Экологический потенциал махаяны // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: Материалы конференции 19—21 сентября 2000 г. СПб.; Элиста, 2000. С. 82—85; *Таванец О. А.* Экологические традиции в буддийской культуре калмыков и экономические аспекты изменений в окружающей среде // Там же. С. 162—166; *Доржигушаева О. В.* Экологическая этика буддизма. СПб., 2002; *Мургаева С. И.* Буддизм и экологические традиции калмыцкого этноса // Монголоведение в новом тысячелетии (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Элиста, 2003. С. 217—219; *Настинова К. И., Зольванова С. Б.* Экологическая этика и природоохранная эстетика буддийской культуры // Там же. С. 314—316; *Дробышев Ю. И., Гунин П. Д.* Буддизм и традиционные верования как фактор сохранения окружающей среды // Аридные экосистемы. 2005. Т. 10, № 24—25. С. 67—75.

[94] *Дамдинов Д. Г.* О земледельческих терминах в монгольских языках // Исследования по восточной филологии. М., 1974. С. 51—63; *Он же.* О названиях рыб в монгольских языках // Исследования по лексике калмыцкого языка. Элиста, 1981. С. 102—106; *Бардаев Э. Ч.* Фитонимы в монгольских языках // Вопросы грамматической системы монгольских языков. Элиста, 1980. С. 93—108; *Он же.* Названия птиц в монгольских и некоторых тюркских языках // Всесоюз. науч. конф., посвященная 100-летию со дня рождения акад. Б. Я. Владимирцова: Тез. докл. М., 1984. С. 115—117; *Рассадин В. И.* Термины охоты и рыболовства в языке средневековых монголов // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 102—107; *Скородумова Л. Г.* Стихия воды в языковой картине мира монголов // Altaica. IX. М., 2004. С. 165—172; и др.

[95] *Дробышев Ю. И.* Некоторые вопросы методологии этноэкологических реконструкций (на примере Центральной Азии) // Расы и народы (в печати).

[96] Бурятия: концептуальные основы устойчивого развития / Под ред. Л. В. Потапова, К. Ш. Шагжиева, А. А. Варламова. М., 1999. С. 452.

[97] *Иванова Т. В.* Традиционная культура и этническая экология бурят как взаимосвязанные факторы экологического сознания // Тез. и докл. Междунар. научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения-2». Улан-Удэ, 1997. С. 230.

4 Зак. 697