

Научная статья
УДК 903.2

МОНГОЛЬСКАЯ РУКОПИСЬ «СУТРА-САНГ (ВОСКУРЕНИЯ) ЛИСИЦЕ» ИЗ ТУВЫ: СТРУКТУРНЫЕ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ¹



Органа Д. Натсак

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, кандидат философских наук, учёный секретарь, Кызыл, Республика Тыва, Россия, nod695596@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу текста рукописи «Сутры-санг (воскурения) лисицу (Ünegen-ü sang sudur oroşıba) на старописьменном монгольском языке, хранящейся в фонде буддийских рукописей и ксилографов Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва².

Автором проанализированы особенности монгольских ритуальных текстов, история изучения сутры российскими и зарубежными учёными, а также структура, содержание, семантика и происхождение текста. Выделены буддийские, тенгрианско-шаманские компоненты и ритуально-обрядовый аспект сутры. Исследованы культ лисы и зооморфная символика в религии и культуре народов Центральной и Восточной Азии. Сделаны выводы о том, что данное произведение представляет собой архаичный текст, имеющий тибетское происхождение, синкретический по своему характеру и содержащий разные культурно-религиозные пласты. Показано, что, несмотря на текстовые вариации в разных версиях, сутра имеет четко прослеживаемую единую основу, построенную на добуддийских верованиях с пантеоном тенгриев, шаманскими культами почитания предков, духов-хозяев земли, гор, рек и жертвенными ритуально-обрядовыми практиками тюркских, монгольских народов и буддийском обрамлении. Сутра также содержит элементы древних анимистических и тотемических представлений. Смысловым стерж-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям.

² Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва.

нем сутры являются противопоставление чистого загрязнённому, осквернённого, а также апотропеическая идея избавления от скверн, грехов, нарушений табу через санг лисице.

Ареалом бытования текста являлись территории Монголии, Внутренней Монголии и Синцзян-Уйгурского автономного района КНР, Бурятии и Тувы.

Ключевые слова: тенгрианство, буддизм, религиозный синкретизм, монголоязычные сутры, буддийские тексты, ритуальные тексты, религиозно-мифологические воззрения, воскрешение, санг лисице

Для цитирования: Натсак, О. Д. «Монгольская рукопись «Сутра-санг (воскрешения) лисице» из Тувы: структурные и семантические особенности» // Азиатские исследования: история и современность. 2025. № 2 (14). С. 124–173. DOI: 10.63124/2782-6139-2025-2-14-124-173

THE MONGOLIAN MANUSCRIPT “SUTRA-SANG (OFFERING) OF THE FOX” FROM TUVA: STRUCTURAL AND SEMANTIC FEATURES

Organa D. Natsak

Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Cand. of Sci., Academic Secretary, Kyzyl, Republic of Tuva, Russia, nod695596@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the analysis of the text of the manuscript of the Sutra-sang of the Resurrection of the Fox (orošiba Sutra-ü sang sudur) in the old-written Mongolian language, stored in the fund of Buddhist manuscripts and woodcuts of the Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva.

The author analyzes the features of Mongolian ritual texts, the history of the study of the sutra by Russian and foreign scholars, as well as the structure, content, semantics and origin of the text. The Buddhist, Tengrian-shamanic components and the ritual-ceremonial aspect of the sutra are highlighted. The cult of the fox and zoomorphic symbolism in the religion and culture of the peoples of Central and East Asia are studied. The conclusion is made about the Tibetan origin and syncretic character of the text.

Keywords: Tengrianism, Buddhism, religious syncretism, Mongolian-language sutras, Buddhist texts, ritual texts, religious and mythological views, offering of the fox

For citation: Natsak, O. D. The Mongolian Manuscript “Sutra-sang (offering) of the fox” from Tuva: Structural and Semantic Features // Asian Studies: History and Modernity. 2025. no 2 (14), p. 124–173. DOI: 10.63124/2782-6139-2025-2-14-124-173

Введение

Актуальность данного исследования связана с необходимостью перевода, введения в научный оборот и анализа рукописных и печатных текстов, сохранившихся на территории Тувы, для изучения особенностей истории распространения буддизма в Туве. Буддийские рукописи из фонда ТИГПИ по сей день остаются малоисследованными. В начале 1990-х гг. российский востоковед А. Г. Сазыкин, описывая фонд монголоязычных рукописей и ксилографов Краеведческого музея им. 60 богатырей Тувы (ныне – Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва), писал о том, что собрания ТНИИЯЛИ (ныне – ТИГПИ) остаются практически нетронутыми [Сазыкин 1992, с. 57]. Он впервые составил каталог монгольского фонда тувинского музея, а сам каталог был опубликован на английском языке в 1994 г. в журнале «Acta Orientale» Академии наук Венгрии [Sazykin, 1994]. В 1996 г. в российско-финском журнале, специализирующемся в исследованиях восточных рукописей «Manuscripts Orientalia», он опубликовал вторую англоязычную работу, посвящённую монгольским рукописям и ксилографам из фонда музея Тувы [Sazykin, 1996].

Рукописи и ксилографы из фонда ТИГПИ систематизировались разными поколениями ученых, однако опубликованного каталога институт не имел. В 2024 г. при поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям был издан каталог буддийских рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках из фонда ТИГПИ Калмыцким научным центром РАН и ТИГПИ, в предисловии к которому Д. Н. Музраевой, О. Д. Натсак, В. С. Салчаком были описаны жанровые особенности сутр и история формирования этой коллекции [Каталог буддийских рукописей и ксилографов 2024].

В 2025 г. при поддержке этого же фонда был начат перевод на русский и тувинский языки небольших по объёму буддийских сутр ритуально-обрядового характера сотрудниками ТИГПИ О. Д. Натсак, А. А. Самдан. Представленная работа посвящена одной из них – «Сутре-санг (воскурения) лисице» (Ünegen-ü sang sudur orošiba).

Объектом исследования является текст «Сутры-санг (воскурения) лисице» (Ünegen-ü sang sudur orošiba), предметом – её структурные и содержательные особенности.

Цель исследования – на основе анализа указанной рукописи исследовать специфику текстов, проникавших и находившихся в религиозном обиходе в Туве в XVIII–начале XX вв.

Автором были поставлены следующие исследовательские задачи: проанализировать структуру, содержание, семантику текста, сравнить с другими версиями, выявить его особенности.

При подготовке данной статьи автор опирался на труды ученых, исследовавших добуддийские, нетеистические верования народов Центральной Азии [Банзаров 1891; Поппе 1952; Дашковский 2011; Дробышев 2012; Абаев, 2016; Heissig 1953; 1990; Hesse 1987]. Автор обращался к работам российских и западных монголоведов, посвящённых изучению монгольских ритуальных текстов и народных религиозных верований [Миягашева 2017; Sarközi 1972; Tatar 1976; Bawden 1968], а также авторов, непосредственно работавших с текстами рассматриваемой в статье сутры [Serruys, 1970; Bawden, 1976; 1978; Heissig, 1976; 1980; Mongolian Ritual Texts 2022]. Кроме того, были использованы исследования, в которых анализировались культ лисы, зооморфные коды и символика в традиционных культурах народов Китая, Японии, Монголии и Саяно-Алтая [Алимов 1993; Понькина 2020; Сомкина 2010; Абаев, Фельдман, 2015; Бурнаков, 2020; Birtalan 2001].

В качестве основной гипотезы исследования была выдвинута идея о том, что данный текст является одним из образцов религиозного синкретизма, вобравшего элементы добуддийских, тенгрианских, местных шаманских воззрений тюрко-монгольских народов Центральной Азии и буддизма.

Научная новизна исследования заключается в том, что рассматриваемая версия сутры из Тувы не была известна ранее, не переводилась на русский, тувинский языки, в этой связи не выступала объектом научного анализа.

Монгольские ритуальные тексты и их специфика

Д. Банзаров в 1846 г. написал работу «Черная вера или шаманство у монголов», которая стала самой значимой книгой о добуддийских верованиях монголов, об их сплетении с буддийскими идеями и смыслами. Он писал: «Ламы не старались истреблять шаманские понятия и обряды. Ламы собирали молитвы, уцелевшие в устах народа, прибавляли к ним новые, более сообразные с новой религией, и опять распространяли их среди народа. Этому обстоятельству мы обязаны тем, что некоторые остатки древней монгольской мифологии дошли до нас» [Банзаров 1891, с. 2]. Д. Банзаров использовал в своей работе некоторые монгольские рукописи ритуально-обрядового характера, как «odon degeri-yi uriqu takiqu sudur (Книга о молитве и жертвоприношении звездам и богам), «yal-un irügel» (Молитва огня), «yal-un burqan takiqu sudur» (Книга о жертвоприношении Богу огня). Первая из них, например, начиналась с легенды, рассказанной будто Буддой, затем в ней упоминались имена множества гениев (тенгриев) и были описаны их качества [Там же, с. 3]. Его работа во многом послужила основой изучения тенгрианства, шаманизма, ритуальных текстов, распространённых среди монгольских народов, в отечественной и зарубежной науке.

В настоящее время такие тексты хранятся в государственных и частных коллекциях в разных странах мира. В России они отражены в каталогах монгольских рукописей и ксилографов из фондов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге (ИВР РАН). В 1952 г. Н. Н. Поппе опубликовал работу «Описание «шаманских» рукописей Института востоковедения» [Поппе 1952]. Он также, как и Д. Банзаров, писал о том, что ламы практиковали включение в буддизм шаманских культов, и народный³ буддизм был тесно переплетён с шаманством [Поппе 1952, с. 153]. В первый том каталога монгольских рукописей и ксилографов из фондов того же института, составленного А. Г. Сазыкиным, помимо описанных ранее Н. Н. Поппе 72 рукописей, вошли новые 111 единиц хранения, в числе которых были тексты о культах тенгриев, огня, земель, гор, охотничьих обрядах, обряде возвращения телу покинувшей его души, обрядам омовения [Каталог монгольских рукописей и ксилографов 1988, с. 23].

В каталоге монгольских книг, рукописей и ксилографов Королевской библиотеки в Копенгагене, составленном австрийским монголоведом В. Хайссигом при участии британского востоковеда Ч. Боудена, в разделе народных верований и фольклора содержатся десятки наименований текстов о ритуалах огня, очищения, освящения коня, привлечения благополучия [Catalogue of Mongol books, Manuscripts and Xilographs 1971].

Монгольские ритуальные тексты активно переводились на английский язык и исследовались европейскими учеными: британский востоковед Ч. Боуден изучал тексты о ритуалах призыва покинувшей тело души, о молитве Хану Атага тенгри (Ataḡa tngri) [См.: Bawden, 1962; 1977], венгерские исследователи М. Татар, А. Шаркози анализировали культ гор, охотничьи обряды [Tatar 1976; Sarközi 1972], австрийский монголовед В. Хайссиг посвятил несколько работ народным верованиям монголов [Heissig 1976; 1980].

Из современных работ можно отметить опубликованный сборник монгольских ритуальных текстов, изданный в Чехии О. Срба в 2022 г. [Mongolian Ritual Texts 2022]. Этот сборник содержит тексты из чешских фондов, в нём присутствуют рукописи о ритуалах огня, очищения, почитания Белого старца, разных тенгриев, а также описания ритуалов (без текстов) алтайских урянхайцев и захчинов [Там же].

В 2023 г. был издан сборник «Буддийские и добуддийские тексты Монголии (XIII-XIX вв.)», составителями которого выступили российские ученые А. Д. Цендина, В. Г. Буров [Буддийские и добуддийские тексты Монголии 2023]. В него вошли также так называемые «шаманские» ритуальные тексты. В 2024 г. А. Д. Цендиной был издан большой труд «Жизнь, отра-

³ Н. Н. Поппе использовал термин «вульгарный буддизм».

жённая в текстах: народная магия монголов (конец VI–нач. XX в.). Приметы, сонники, гадательные книги, обряды, заклинания, моления» [Цендина 2024].

Ритуальные тексты занимают значимую часть рукописей в тувинских хранилищах. Описывая монгольский фонд Национального музея Тувы, А. Г. Сазыкин писал, что в нём так называемая «шаманская» обрядовая литература (55 ед. хр.) охватывает почти всю тематику, вошедшую в классификацию Н. Н. Поппе [Сазыкин 1992, с. 51]. В фонде Научного архива ТИГПИ также хранится ряд ритуально-обрядовых текстов, которые вошли в Каталог буддийских рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках ТИГПИ [Каталог буддийских рукописей и ксилографов 2024].

Особенности этих текстов заключаются в том, что они – небольшие по объёму, как правило, рукописные, имеют в своей структуре, несмотря на то, что они называются «шаманскими», буддийские компоненты (формулы). По содержанию они, как указывалось выше, отличаются синкретическим характером и включают обращения и ритуалы почитания божеств из буддийского и тенгрианского пантеонов, духов-хозяев земли, воды, гор, характерных для шаманской традиции.

До сих пор дискуссионным остаётся вопрос о том, насколько правомерно их называть «шаманскими», можно ли относить их к буддийским текстам. Приведём некоторые полемические оценки разных исследователей по данной проблеме.

Ч. Боуден писал, что «охотничьи ритуалы, например, называют «шаманскими» отчасти ради удобства, а также в знак признания того факта, что лежащая в их основе идеология полностью неламаистская, однако, по его утверждению, они искажены в большей или меньшей степени под влиянием ламаистской терминологии» [Bawden 1968, с. 104].

В контексте этой дискуссии К. Хессе предлагал новый термин «желтый шаманизм». В своей статье, которая была переработанной и дополненной версией доклада, прочитанного на Международном конгрессе религиозных наук в Берлине в 1984 г., он обосновывал идею о том, что в XVII и XVIII вв. появилась обширная литература, которую тематически и по содержанию можно отнести к «желтому шаманизму»: шаманские гимны, молитвы были приведены в соответствие с буддийской верой. Он также отмечал, что «буддийские миссионеры в XVI и XVII вв. широко использовали старые шаманские тексты при разработке монгольского ламаистского канона и религиозных текстов, но сами шаманские тексты пали жертвой ламаистских аутдафе» [Hesse 1987, с. 410].

К. Этвуд в своей статье «Буддизм и народный ритуал в религии монголов: пересмотр культа огня» писал, что «авторы, пишущие о шаманизме, предполагают, что буддийские ритуалы по определению связаны только

с нирваной, четырьмя благородными истинами, благородным восьмеричным путём, при этом ритуал, имеющий практическую функцию, не является буддийским, скорее шаманистским» [Atwood 1996, с. 112]. Он указывал на существование мифа о том, что есть чистый буддизм и есть популярные ритуалы невежественных пастухов. На основе анализа опубликованных ритуальных текстов из Монголии, он пришёл к выводу о том, что нужен более тонкий взгляд на границы буддизма и шаманизма в монгольском обществе, и оспаривал целесообразность разделения ритуала на шаманскую суть и буддийскую оболочку [Там же, с. 123]. На примере рассмотрения ритуала огня он полагает, что культы апотропеи, например, существовали и в индийском буддизме, таким образом, по его мнению, последователи буддизма считали себя частью единой буддийской традиции, простиравшейся от Индии до Тибета и Монголии [Там же, с. 126].

Как показано выше, единого подхода к вопросу о том, как называть эти тексты нет. Ученые признают и добуддийское происхождение, и буддийские структурные элементы таких текстов. Неоспоримым фактом является то, что именно такие тексты являются письменными источниками, показывающими историю изменения религиозных воззрений и ритуальных практик народов Центральной Азии под влиянием буддизма, историю взаимного проникновения местных верований и индо-тибетского буддизма.

Анализируемая нами сутра из фонда ТИГПИ относится к вышеописанным ритуально-обрядовым текстам.

Археографическое описание рукописи

Рассматриваемый текст хранится в ТИГПИ под инвентарным номером 121, имеет название, как выше указано, «Ünegen-ü sang sudur orošiba» (Сутра-санг (воскурения) лисице). В тексте нет сведений о дате написания сочинения или перевода. Технические характеристики книги следующие: по способу исполнения является рукописью; оформлена в форме *ботхи*; состоит из 13 листов; имеет размеры 17,1*7 см., 17 стк.; имеет одностороннюю пагинацию; написана пером и чернилами. На конверте, в котором хранился текст, на тувинском языке написано «Дилги саны» (Санг лисице). Текст написан классическим письмом, разборчивым халхасским почерком. Исходя из специфики источников формирования фонда института, полагаем, что данный текст ранее хранился в одном из буддийских монастырей Тувы, однако сведений о том, в каком из тувинских монастырей он хранился ранее, кем и когда был передан в фонд ТИГПИ, не имеется.

История изучения сутры

Для поиска аналогичных текстов в российских хранилищах были изучены описание монгольских «шаманских» рукописей ИВР РАН, опубликованный Н. Н. Поппе [Поппе 1952], а также каталог монгольских рукописей и ксилографов из фондов того же института, составленный А. Г. Сазыкиным [Сазыкин 1988], иные публикации отечественных и зарубежных учёных, занимавшихся монгольскими ритуальными текстами. Были получены следующие результаты.

Аналогичный текст под названием «*Ünegen-ü sang orošiboi*» был найден в описании особого раздела коллекции монгольских рукописей и ксилографов ИВР РАН [Поппе, 1952: 169]. В характеристиках, данных Н. Н. Поппе, было отмечено, что «fol. 1 поврежден, нет начала, конец отсутствует, всего 4 fol. и 27 лин. [Там же]. Другие два списка присутствуют в каталоге, составленном А. Г. Сазыкиным, одна из которых бурятская, другая – ойратская [Сазыкин 1988, с. 219]. На основе этой информации мы составили сопоставительную таблицу, содержащую характеристики рукописей (табл. 1).

Таблица 1

Характеристики рукописей «Сутры-санг (воскурения) лишице»
из российских хранилищ

Table 1

Characteristics of the "Sutra-sang (Offering) of the Fox" Manuscripts
from Russian repositories

Характеристики	ТИГПИ	ИВР РАН		
		Коллекция «Mongolica Nova» ⁴	Коллекция Ц. Санданова ⁵	Коллекция «II» ⁶
Название	Ünegen-ü sang sudur orošiba	Ünegen bsang kemekü oroši- boi	Ünegen-ü ubsang nertü sudur orošibai	Ünegen sang: juryan züil xamuy amitani tulada burtay arilyatuyai

⁴ Описание Н. Н. Поппе.

⁵ Описание А. Г. Сазыкина.

⁶ Описание А. Г. Сазыкина.

Размеры (см.)	17,1*7	10x35	17,3x6,8	32x9,5
Количество листов	13	4	11	6
Количество строк (ли- ний)	17	27	16	30
Бумага	Русская Бумага	Китайская бумага	Русская бумага	Русская бумага

Все три рукописи из указанных фондов ИБР РАН входят разные коллекции: первая в коллекцию «Mongolica Nova», которая формировалась в 1925–1937 гг. и состояла из буддийских книг, перевезённых преимущественно из бурятских дацанов [Сазыкин 1988]. Вторая рукопись входила в рукописную коллекцию Ц. Самданова, приобретённую в 1935–1937 гг., третья в коллекцию «II», возможно, из старых фондов [Там же].

Кроме того, в аннотированном каталоге монгольских рукописей и ксилографов Института монголоведения, тибетологии и буддологии СО РАН, подготовленном Н. Цыремпиловым и опубликованном на английском языке в 2006 г., были найдены сведения о неполном тексте рукописи с названием «Ünegen-i bsang takil orusiba» [Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xilographs 2006].

Таким образом, в России известны 5 текстов данной сутры.

Тексты с аналогичными названиями хранятся в разных коллекциях в Монголии, Китае и в ряде европейских стран. Об этом свидетельствуют публикации зарубежных монголоведов.

Если рассматривать работы, посвящённые анализу ритуала воскрешения лисице, в хронологическом порядке, то первые исследования текстов, а также сравнительный анализ разных версий сутры были начаты европейскими знатоками монгольской письменности в 1970-е гг.

Первым монгольский текст сутры воскрешения лисице из Ордоса (Автономный район Внутренняя Монголия КНР) опубликовал в 1970 г. Г. Серруис в Германии, в журнале «Zentral-Asiatische Studien», предварив публикацию небольшой статьёй. Этот текст был получен им из коллекции А. Мостера, бельгийского монголоведа, священника, миссионера [Seruys 1970, p. 311]. Г. Серриус отмечал, что этот короткий текст явно шаманского происхождения и изучал его в двух версиях: «Ünegen-ü ubsang sudur orošiba» и «Ünege-ü sang», которые отличались друг от друга в деталях. Он подчеркивал, что, несмотря на шаманское происхождение, в тексте есть ламаистские элементы [Там же].

В 1976 г. халхасская и 1978 г. ойратская версии сутры были опубликованы Ч. Боуденом в том же журнале, что и статья Г. Серриуса [Bawden 1976; 1978]. Ч. Боуден писал, что воскурение лисице является достаточно редким ритуалом, что таких текстов нет в каталоге Королевской библиотеки в Копенгагене, каталоге монгольских книг в Германии [Bawden 1976, p. 439]. Он сделал копии двух рукописных халхасских текстов «Ünegен-ü sang» в 1967 г. в Монголии, один из которых находился в частной коллекции, другой – в фондах Государственной библиотеки Улан-Батора. Оба были более обширными, чем текст, представленный Г. Серриусом, и были параллельными друг другу [Там же]. Тогда стало понятно, что эти тексты являются частью общей традиции. История включения в научный оборот ойратской версии оказалась несколько иной. Ч. Боуден случайно нашёл её среди микрофильмов, привезённых из Улан-Батора, тексты из которых он не транскрибировал [Bawden 1978, p. 7]. Это была ещё одна версия, написанная на ойратском письме, которая находилась в частном владении. Несмотря на текстовые различия, эта версия оказалась очень близкой к версиям, опубликованным к этому времени Г. Серриусом и В. ХайсSIGом [Там же, 11].

В 1976 г. В. ХайсSIG включил в научный оборот ещё одну рукопись ««Ünegен-ü sang sudur», перевёл на немецкий язык текст, который ему предоставили его венгерские коллеги. Он подчёркивал, что эта рукопись не принадлежала к числу монгольских рукописей, собранных Л. Лигети во Внутренней Монголии в 1928-1931 г., а происходила из халхасского региона [Heissig 1976, p. 475].

В 1980 г. в вышеупомянутом журнале В. ХайсSIG опубликовал статью, в которой провёл структурный анализ доступных на тот момент версий этой сутры, и на основе сравнительного анализа текстов пришёл к выводу о том, что «Ünegен-ü sang» представляет собой особую разновидность молитв очищения, как «Ariyalqu sang» (Санг очищения), что между ними есть структурно-тематическое родство в части очищения через жертвенный дым, а также в перечислении осквернений [Heissig 1980, p.40, 41, 46].

В 2001 г. в Германии был издан сборник, посвящённый образу лисы в культуре, религиях и фольклоре народов Центральной и Восточной Азии [Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral- und Ostasiens Asiatische Forschungen, 2001]. В этом сборнике была опубликована ойратская версия сутры, титул которой совпадает с титулом текста из фонда ТИГПИ – «Ünegен-ü sang sudur orošibai». Этот текст был представлен монгольским учёным Ж. Цолоо из фондов Института языкознания Академии наук Монголии, перевод на английский язык был сделан А. Шаркози [Yakhontova 2002, p. 69]. В этом же сборнике были опубликованы транслитерация и перевод трёх версий сутры на английский язык, хранящихся в российском храни-

лице – в фонде ИВР РАН в г. Санкт-Петербурге. Это была совместная работа вышеупомянутой А. Шаркози и российского учёного А. Г. Сазыкина [Там же].

В 2013 г. была опубликована ойратская версия текста, хранящаяся в Институте языка, литературы Академии наук Монголии [Mongolian Ritual Texts, 2022, p. 192].

Из современных работ нужно отметить исследование Д. Бероунски из Карловского университета «Сожжение лисы-кровосмесительницы. Тибетский ритуал окуривания (ва-бсанг)», в котором исследованы ранее не изученные тибетские текстовые представления о весьма необычной древней ритуальной традиции сжигания лисицы и связи этого ритуала с монашеской традицией Бон. В этом контексте были рассмотрены и монгольские тексты санг лисицы [Berounský 2019].

В 2022 г. Д. Бероунски опубликовал ещё одну статью, посвящённую ритуальной традиции Северо-Восточного Тибета, в которой он отмечает, что сохранились сотни малоизученных рукописей, недавно собранных в домохозяйствах районов Тхэво, Другчу, Зитса. На примере ритуала воскурения лисицы (ba bsang) он указывает на четкие, но неоднозначные связи между традицией леу и коллекцией Ньен, и на появление неожиданных связей этих традиций с монголами [Berounský 2022, p.189].

Новым этапом исследования данной сутры стал выход в 2022 г. сборника монгольских ритуальных текстов, подготовленного учёными из университета Масарика на основе чешских коллекций, в котором представлены три варианта текста данной сутры, транслитерированные и переведённые на английский язык [Mongolian Ritual Texts 2022].

В ходе подготовки статьи автором были получены сведения еще об одной версии текста сутры, написанной на ойратском письме. Данный текст хранится в частной коллекции в Или Синзцянь-Уйгурского автономного района КНР, текст был опубликован в Китае.

Представленный обзор показал, что изучением данного сочинения с 1970-х гг. занимались российские, европейские, монгольские, китайские исследователи, а текст переводился исключительно на европейские языки. Текст данной сутры был распространён среди халхасцев, южных монголов (Ордос), ойратов, бурят, тувинцев, поскольку в Туве также хранится рукопись этой сутры. Рассматриваемую сутру находили в ареалах распространения северного буддизма, где были сильны добуддийские шаманские традиции. Этот факт указывает на общность бытования синкретических по характеру текстов, включающих культ тенгриев, шаманские культы и буддийские традиции, и на общекультурные традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии.

Таким образом, текст из фонда ТИГПИ ранее не изучался, и введение его в научный оборот дополняет известные науке списки и расширяет круг исследований. Кроме того, полный текст сутры впервые переводится на русский и тувинский языки.

Структура и содержание сутры из фонда ТИГПИ

Исходя из содержания текста, можно выделить в ней несколько условных разделов:

1. Буддийская мантра и обращение к буддийскому божеству

Сутра начинается с трёхкратного повтора короткой формы буддийской мантры «Ом Мани Падме Хум» – «Ом-аа-хо» и поклонения ботхисаттве Манджушри.

2. Вступительная часть об отсутствии скверн

От первого лица рассказывается о том, что у него нет скверны, загрязняющей мандалы всевышних тенгриев, свирепых звезд, царей нагов, если они возникнут, их очищают ритуальными лентами. Затем речь идет об открытии небесных врат через жертвенный обряд, после чего происходит переход к мифу о происхождении первой лисицы.

3. Миф о происхождении лисицы

Миф об этиологии лисицы в тексте связано с грехопадением Царя птиц, однако прямо не указывается, какой поступок был совершен им совместно со своими друзьями. В результате грехопадения рождаются девять лис, самая младшая из которых родилась прекрасной красной лисицей.

4. Осквернение свирепых звезд и миссия лисицы

Повествование переходит к другому мифологическому сюжету о рождении великой скверны. Родилось трое мальчиков – тибетский, китайский и монгольский – от одной матери, которая была осквернённой. Затем семь свирепых небесных светил запретили хоронить тело умершей матери человеческих детей среди них – на небе и отправили в качестве посланника лисицу, которая по дороге забыла слова, которые должна была передать. Дети погребли свою мать среди свирепых звезд, что послужило причиной распространения скверны, достигшей подножия священной тибетской горы и загрязнившей её Тенгри – Бомру. Вследствие той скверны потомки трёх мальчиков и их скот стали редеть и убывать.

За помощью люди обратились к Тенгри Хунгжи, который посоветовал поймать и убить греховную лисицу, из-за которой произошли все бедствия.

Когда поймали лисицу и собирались убить, то лисица поведала о том, что каплей её крови, осколком её костей можно провести чистый обряд и очистить божеств, землю и всех осквернённых.

5. Описание знаков-примет, которыми обладает лисица

Затем лисица описала девять знаков-примет, которыми она обладает.

6. *Описание магических возможностей обряда лисицы*

Рассказывается о сверхъестественных возможностях обряда, благодаря которому ослепший хан обрёл заново зрение, оглохший хан-создатель – слух, и прекратились страдания детёныша Царя птиц.

7. *Описание предназначения обряда*

В этой части перечислены виды загрязнений, в очищении которых используется обряд лисице в целом, и описано предназначение частей тела и органов лисицы в очищении тех или иных осквернений.

8. *Благопожелания*

9. *Указание дней и месяцев, когда нужно проводить обряд.*

Структурно и содержательно текст из Тувы имеет некоторые отличия от других версий сутры. В тексте из Ордоса, например, нет мифа о происхождении лисицы, нет прямой речи лисицы о знаках-приметах, которыми она обладает, описание предназначения органов, используемых в очищении тех или иных загрязнений, также отличается от текста из Тувы. Содержание мифа об изначальном возникновении скверны, грехопадении Царя птиц и появлении девяти лис также имеет различия. В тексте, опубликованном Г. Серруисом в 1970 г., Царь птиц с друзьями совершил грех, в результате чего родились осквернённые лисы [Serruys 1970, p. 312]. В версии, представленном Ч. Боуденом в 1976 г., прародитель шести видов, Царь птиц летел со своими дочерьми и согрешил [Bawden 1976, p. 445]. В версии, представленной В. Хайссыгом, осквернённые лисы родились в результате осквернения тел шести святых Тенгри и трёх Тенгри-богинь Гулму, Нилму, Салму (Gülmü, Nilmü, Salmu) [Heissig 1976, p. 502]. В ойратской версии написано, что Царь птиц согрешил со своей дочерью [Bawden 1978, p. 14]. В тексте из Тувы, как и в тексте из Ордоса, прародитель шести видов, Царь птиц совершил греховный поступок со своими друзьями, и в нём отсутствует тема кровосмесительной связи. В варианте А текста, опубликованного О. Срба и М. Шварцем в Чехии в 2022 г., Царь птиц согрешил вместе с друзьями, в варианте В – с водой, в варианте С – со своей дочерью [Mongolian Ritual Texts 2022, p. 196].

В ойратской версии имена девяти лис отличаются от указанных в тексте из Тувы; тибетский, китайский, монгольский мальчики имели одного отца, в версии из Тувы – одну мать. Названия и состав гениев-тенгриев, скверен и грехов, дни проведения ритуала также вариативны в разных версиях.

Следует отметить и лексические отличия в передаче основного понятия «скверна (загрязнение)». В тексте из Ордоса оно обозначено словом «bujir» (глагол оскверняться, загрязняться – «bujirlaqu»), в тексте из Тувы и во всех других версиях это понятие передано словом «burtay» (глагол оскверняться, загрязняться – «burtay bologu», «burtaylaqu»).

Несмотря на различия, во всех версиях присутствует общая смысловая основа.

О происхождении сутры

Можно выдвинуть две гипотезы о генезисе данной сутры. Первая из них связана с тибетским происхождением – текст имеет отношение к архаическим добуддийским ритуальным практикам, был переведён на монгольский язык, переработан и адаптирован к тенгрианскому и шаманскому пантеонам, распространился среди монгольских народов, затем с приходом буддизма в текстах появились буддийские элементы, затем из Монголии проник в Туву. Вторая гипотеза связана с идеей монгольского происхождения, текст был сочинён монгольским автором с опорой на тенгрианские, шаманские традиции, на более поздних этапах были в него включено буддийское обрамление, и в таком виде текст распространился и в Туве.

Д. Бероунски на основе анализа тибетских текстов, в которых частично или с различными вариациями повторяется сюжет легенды о происхождении лисицы и другие ритуальные элементы сутры, представленной на монгольском языке, считает, что локализация большинства текстов указывает на северо-восточный Тибет как на место их происхождения, что лисий ритуал тесно связан с коллекциями Ньен, которые по большей части представляют знания клана Донг и, в частности, традицию Нампа Донг (Nam pa lDong) [Berounský 2019]. По его мнению, распространённость текстов с этой легендой, свидетельствуют о влиянии тибетской традиции Бон на религиозные воззрения монголов [Там же].

Анализ текста из Тувы позволил выявить следующее. Во-первых, из названий, которые могли бы указать на места, связанные с происхождением сутры, в тексте встречаются лишь подножие тибетской горы белого тенгри (töbed-ün saγan tengri aγulan-u door-a), Тенгри высокой тибетской горы – Бумра (bumra)⁷, гора Шилухон (šiluqon aγulan). Кроме того, в ойратском тексте, опубликованном Ч. Боуденом, содержатся следующие тибетские названия рек: Нарза (Narza), Бсанг бу (Bsang bu), Санг (Sang) [Bawden 1978, p. 21].

В рассматриваемом нами тексте нет упоминаний гор, хребтов, рек, находящихся на территории Монголии, как, например, в сутре из «шаманской» коллекции, описанной Н. Поппе, «Altai Xangyai-gi zalibiran takixu sudwr orsiboï» («Сутра почитания и моления Алтаю и Хангаю»), в которой обращаются с просьбами «к р. Или, Алтаю, к р. Иртышу и хозяину ойратской земли Хангаю, к 33 Хухеям, к р. Хөнгэй, р. Забхан, к горному хребту Танну, хозяину Монгольской страны и особенно (ilanguyui-a) к «хозяину этой

⁷ В транслитерации ойратского текста сутры, осуществлённой Ч. Боуденом – Bumbura.

местности Уланкому и оз. Усва-нору» [Поппе, 1952: 184]. Каких-либо географических названий, связанных с территориями Монголии, Бурятии, Тувы, в тексте «Сутры-санг (воскурения) лисице» (*Ünegen-ü sang sudur orošiba*) нет.

Таким образом, в данном тексте нет топонимов, названий, имён, указывающих на монгольское происхождение.

Не до конца ясным остаётся вопрос, когда, каким образом данный текст появился в Монголии, кто являлся переводчиком. Текст, как мы отмечали выше, не содержит указаний на место или время его создания. Можно предположить, что это произошло в добуддийскую эпоху, монгольская аккумуляция была проведена путем включения божеств из тенгрианского пантеона, на более позднем этапе, когда буддизм начал распространяться в монгольских степях, ламы-миссионеры создали новую версию текста, включив в его структуру буддийские мантры и слова о поклонении буддийским божествам. Здесь уместно вспомнить факты о нахождении известным российским археологом А. Д. Грачом в могильнике Саглы-Бажы-I (на территории современной Тувы), например, фрагментов бересты с тибетскими надписями и его предположение о влиянии тибетской религии бон, что указывает на добуддийские культурные контакты степных народов Центральной Азии с тибетцами [См. Дашковский 2011, с. 87]. На синтез тенгрианства с тибетской религией бон указывали и другие ученые [См.: Аверьянов, Абаев, Гармаев 2015, с. 25].

Полагаем, что данная сутра была монгольской версией тибетского текста-первоисточника, разные варианты которой были распространены в Монголии, Туве, Бурятии.

Буддийские компоненты сутры

Все тексты сутры подвержены буддийскому влиянию в той или иной степени, все, за исключением версии из Ордоса, начинаются с буддийских мантр (табл. 2).

Все версии завершаются разными вариациями благопожелания на санскрите о благословении «Да будет всем благо» (*manggalam bavantu; sarva magglam bavantu: sarva ma ga la; mang-ya lam*).

Таблица 2

Сравнение буддийских компонентов в разных версиях
«Ünegeŋ-ü sang sudur orošiba» (Сутры-санг (воскурения) лисице)

Table 2

Comparison of Buddhist components in different versions
"Ünegeŋ-ü sang sudur orošiba" (Sutra-sang (Offering) of the fox"

Тексты	Начало	Конец
Ünegeŋ-ü ubsang sudur orošiba Текст, представленный Г. Серруисом в 1970 г. ⁸	jiy-e göngtsii qayan-dur mörgümüi	ma-a-ga-a ma[n]ggalam
Ünegeŋ-ü sang orusibai Текст, представленный Ч. Боуденом в 1976 г. ⁹	namo gürü oɣtaryui-yin kijayar-luɣa saçaɣuu eke qamuy amitan-u tusa-tu erdeni-tü degedü asaraqui nigülesküi bodi sedkil egüskejü ilyam- jitai buyan-tu sedkil-ün ayar-aça blama ɣurban erdeni-dür ünen jirüken-eçe itegel ytabuyulju dörben caɣlasi ügei-yi bisilyaqui anu burqan nom kiged bursang quvaray-ud-tur itegemüi. köüsekü oro- qu-yin degedü bodi sedkil egüskemüi. amitan bügüde ayuyulag-ni tegüshed jobolang-aça ülü qaɣaçaqu boltuyai ō batsar amritu kündi-li qane qan huu bat subada südda sarva darma subada šuda kemen...	manggalam bavantu

⁸ Serruys, H. Offering of the Fox. A Shamanist Text from Ordos. *Zentralasiatische Studien*. 1970. No. 4. P. 312, 314.

⁹ Bawden, C. The "Offering of the Fox" Again. *Zentralasiatische Studien*. 1976. No. 10. P. 444, 451.

Ünigen-ü sang-un sudur Текст, представленный В. Хайссыгом в 1976 г. ¹⁰	namô buddhay-a namô dharmay-a namô sangghay-a	sarva magglam bavantu
Ünigen-ü sang Текст, представленный Ч. Боуденом в 1978 г. ¹¹	namo xutuq-tu manzuši- ri-du mörgümüi	sarva ma ga la
A: Ünegen-ü ubasang B: Ünege- ü sang-un sudur orusibai C: Ünegen-ü ubasang orusibai (Тексты, представленные О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.) ¹²	A: - B: – C: badm-a sambav-a baysi- yin üyedü saba yirtenčü- yin amitan-u tabun qoru dügürčü niswanis-un erkeber oduysan-u tulada: mungqay burtay bolju tegün-ü siltayan-bar ene yirtenčü- yin amitan-dur ebečin čar olan boluyad tere бүгүдегер-і arilyaqu- yin tulada: ünegen-ü takil ub= sang nomlaba A: om bazar amirata kun- dali ha na ha na hūm bad: om sobav-a šudo sarwa dharma sobav-a sudo ham: B: [1v] om bajar amirda kundali qan-a qan-a huu[m] pad. om sobhaba sudadada sarwa darm-a sowa soyondanhoo C: –	A: – B: sarwa mangy’alam C: maṅghalam

¹⁰ Heissig, W. Zur Morphologie der “Fuchsoffer” Gebete. Zentralasiatische Studien. 1976. No. 10. P. 502, 508.

¹¹ Bawden, C. An Oirat Manuscript of the “Offering of the Fox”. Zentralasiatische Studien. 1978. No. 12. P.13, 24.

¹² Mongolian Ritual Texts in Manuscript Collections in the Czech Republic. Part 1. Ondřej Srba. Edited with Michal Schwarz. 2022. Brno. P. 193, 213.

Ünegen-ü sang sudur orošiba (Текст, представленный автором из фонда ТИГПИ в 2025 г.)¹³	om aa qo om aa qo om aa qo mön qutuytu man-jušri-dur mörgümüi	mang ya lam
--	---	--------------------

Как показано в таблице, в халхасской версии сутры, введенной в 1976 г. Ч. Боуденом, в наибольшей степени представлена буддийская часть – в тексте говорится о добродетели, о трёх драгоценностях – Будде, учении, сангхе, страдании, сансаре, нирване, представлены дхарани. В ойратской версии (1978 г.) текст начинается с поклонения бодхисаттве Манджрушри и заканчивается короткой мантрой. В версии из Тувы текст начинается с трёхкратного повтора мантры «om-aa-qo», поклонения бодхисаттве Манджрушри. В версии, опубликованной В. Хайсисом в 1976 г., с формулы принятия прибежища – поклонения Будде, дхарме, сангхе (namô buddhay-a, namô dharmay-a, namô sangghay-a). В одном из трёх текстов, опубликованных О. Срба, в варианте А вовсе отсутствуют вводные и завершающие сутру буддийские элементы. Вариант В содержит соответствующую концовку, и только в варианте С данный санг лисице приписывается как учение Падмасамбхавы, которое он дал, когда начались бедствия: «Во времена Падмасамбхавы среди людей этого мира распространились пять ядов и [все люди] встали на путь омрачающих эмоций, возникли невежество и осквернение. Из-за этого среди людей этого мира участились болезни. Чтобы все они могли очиститься, Падмасамбхава произнес санг воскурения лисицы» [Mongolian Ritual Texts 2022, p. 194]. Такого вступления нет в других двух списках (А, В) из Чехии, но в них есть дхарани, которых нет в С и варианте из Тувы. В чешских версиях А, В далее речь идёт о пустоте и о чувственном мире: веществах, цветах, звуках, ароматах, вкусах, вещах и океане незагрязненного нектара, написаны слова поклонения Будде, дхарме и сангхе, чего также нет в С и тексте из Тувы.

В версии из Ордоса, представленной в 1970 г. Г. Серруисом, только в конце написано благопожелание.

Вместе с тем во всех текстах указывается, что при осквернении Будды, учения, лам, идамов, Махакалы необходимо провести очищение с помощью обряда воскурения лисице.

Таким образом, на примере разных версий сутры мы наблюдаем вариативность буддийской части, на которую, как мы полагаем, влияли разные факторы – период, место распространения, личность переписчика, степень проникновения буддийского учения в религиозные воззрения кочевников.

¹³ Рукопись №121 из фонда ТИГПИ. Л. 1, 13.

Пантеон тенгриев и тенгрионимы

Главными божествами в сутре выступают могущественные тенгрии, представленные как покровители живых существ – людей, животных, природных объектов, предметов.

В тексте из Тувы упоминается Этуген – Мать-Земля (*etüge eke*), которая с небесными Тенгриями составляет дуалистичный код «небо – земля».

Тенгрианский пантеон в тексте из Тувы преимущественно состоит из божеств, чьи названия переданы описательным способом в соответствии с тем, чьими покровителями они являются (*üker-ün tngri; temegen-ü tngri; qonin-u tngri; jardaču-yin tngri* и др.), в тексте нет названий буддийских божеств, которые постепенно включались в пантеон тенгриев. Как отмечал В. Хайссиг, это были *burqan tngri* – Будда; *osirwani tngri* – Ваджрапани, *okin tngri* – богиня Шридеви (Палден Лхамо) [Heissig 1953, 51]. Этот факт показывает, что версии сутры не подверглись сильному влиянию буддизма.

Нами было проведено сравнение разных версий для выявления отличий в количестве и характеристиках описанных в них тенгриев.

Во всех рассмотренных версиях сутры в целом содержится упоминание о тридцати пяти тенгриях. Анализ показал, что наибольшее их количество представлено в трёх вариантах, опубликованных в Чехии – 19, а также в тексте, представленном В. Хайссыгом – 16, в ойратской версии, опубликованной Ч. Боуденом – 14, в халхасском тексте, введённом в научный оборот Ч. Боуденом – 13, наименьшее – в тексте, опубликованном Г. Серруисом – 12 (табл. 3). В тексте из Тувы представлено всего 15 тенгриев, большинство их названий параллельно названиям божеств из других текстов, за исключением *jayaχači tngri* (Тенгри-создателя) и *Küseng tngri* (Тенгри Кусенг), которые в остальных текстах фигурируют как ханы. Божества, названные тенгриями в одних текстах, могут быть названы ханами или сахиусанами в других текстах.

Таблица 3

Тенгрии в разных версиях «Ünegen-ü sang sudur oroşıba» (Сутры-санг (воскурения) лисице»)

Table 3

Tengris in different versions of "Ünegen-ü sang sudur oroşıba" (Sutra-sang (Offering) of the fox")

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссыгом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
1	<i>erketü tngri</i> (само- созданный всевышний, могуществен- ный Тенгри)	<i>erketü tngri</i> (само- созданный всевышний, могуществен- ный Тенгри)	<i>erketü tngri</i> (само- созданный всевышний, могуще- ственный Тенгри)	-	<i>erketü tngri</i> (само- созданный всевышний, могуще- ственный Тенгри) (А, В, С)	<i>erketü tngri</i> (само- созданный все- вышний, могуще- ственный Тенгри)
2	<i>tarian-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель посевов)	<i>tarian-u tngri</i> (Тенгри посе- вов)	<i>tarani ezen es- eriün tenggeri</i> (Тенгри-хо- зяин посевов Зерван)	<i>tarian toyosun tengri</i> (Тенгри-за- щитник пашен)	<i>tarian-ü ezen eserv-a</i> (хозяин посевов Зер- ван) (А, С)	<i>ed tariyan idegen jayay[a]či</i> (Тенгри- создатель, покро- витель утвари, посевов, пищи)
3	<i>jiyulčin -u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель путников)	-	-	<i>jiyulčin yabu- dal-un tngri</i> (Тенгри-по- кровитель путников)	-	-
4	<i>egüden tngri</i> (Тенгри-за- щитник две- ри, входа)	-	-	<i>qayalyasun tengri</i> (Тен- гри-защит- ник двери)	-	-
5	<i>odqan yal-un tngri</i> (Тен- гри-защитник огня)	-	-	<i>Gal yolum- tasun tengri</i> (Тенгри-за- щитник огня очага)	-	-

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайсигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
6	<i>quduy usun tngri</i> (Тенгри-за- щитник колодцев и воды)	-	<i>usun klusud tenggeri</i> (Тен- гри духов-хо- зяев воды)	-	-	-
7	<i>kiligtü tngri</i> (гневный Тенгри)	-	-	-	-	-
8	<i>sakiulsun tngri</i> (Тенгри-за- щитник уче- ния Будды)	-	-	-	-	-
9	<i>ger-ün oron tngri</i> (Тен- гри-покрови- тель жилища, местности)	-	-	-	-	-
10	<i>sürüg mal-un</i> (Тенгри-по- кровитель стад)	-	-	-	-	-
11	<i>oron küriyen-ü tngri</i> (Тен- гри-защитник земель и оград)	-	-	-	-	-
12	<i>qubčisun tngri</i> (Тенгри одежды)	-	-	-	-	-
13	-	<i>oɣtarɣui-yin tngri</i> (Тенгри небес)	<i>oqtorɣuyin tenggeri</i> (Тенгри небес)	<i>köke oɣtarɣui-yiar dügürend tengri</i> (Тенгри, пре- исполнен- ный синим небом); <i>jabsar-un oɣtarɣui-daki tengri</i> (Тенгри небесного простран- ства)	<i>oɣtarɣui-yin tngri</i> (Тенгри вселенной) (А, В, С)	<i>oɣtarqui- yin tngri</i> (Тенгри вселенной)

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссыгом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
14	-	<i>töbed-ün cayan tngri</i> (белый Тенгри Тибета)	<i>töbödiyin cayan tenggeri</i> (белый Тенгри Тибета)	-	<i>töbed-ün cayan tngri</i> (белый Тенгри Тибета) (А, В, С)	<i>töbed-ün cayan tngri</i> (белый Тенгри Тибета)
15	-	<i>erketü mösön ayula-yin bomra neretü tngri</i> (Бомра –Тенгри могущественной снежной горы)	<i>erketü mösün oulayin bum-bura neretü tenggeri</i> (Бомра –Тенгри могущественной снежной горы)	-	<i>erketü mösün bomra neretü tngri</i> (могущественный снежный Тенгри – Бомра) (А, В, С)	<i>bomra neretü tngri</i> (Тенгри Бомра)
16	-	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)	<i>temēni tenggeri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)	-	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов) (А, В, С)	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)
17	-	<i>üker-ün tngri</i> (Тенгри-покровитель коров)	<i>ükeri-yin tenggeri</i> (Тенгри-покровитель коров)	<i>üker ürgjüülkü tngri</i> (Тенгри- покровитель роста поголовья стад коров)	<i>üker-ün tngri</i> (Тенгри-покровитель коров) (А, В, С)	<i>üker-ün tngri</i> (Тенгри-покровитель коров)
18	-	<i>qonin-u tngri</i> (Тенгри-покровитель овец)	<i>xonini tenggeri</i> (Тенгри-покровитель овец)	<i>qonin-u ürgjüülkü tngri</i> (Тенгри-покровитель роста поголовья овец)	<i>qonin-u tngri</i> (Тенгри-покровитель овец) (А, В, С)	<i>qonin-u tngri</i> (Тенгри-покровитель овец)

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайсигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
19	-	<i>yamañan-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коз)	<i>yamani tenggeri</i> (Тенгри-по- кровитель коз)	<i>imañan-u ürejigülkü tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста пого- ловья коз)	<i>imañan-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коз) (А, В, С)	<i>imañan-u tngri</i> (Тен- гри-по- кровитель коз) <i>edür-dür aqui tngri</i> (Дневной Тенгри)
16	-	<i>degere tngri</i> (верховный Тенгри)	-	-	<i>degere tngri</i> (верховный Тенгри) (А, В, С)	<i>degere tngri</i> (вер- ховный Тенгри)
17	-	<i>masan neretü tngri</i> (Тенгри Ма- сан ¹⁴)	<i>masang neretü tenggeri</i> (Тенгри Масан)	-	<i>meseg tngri</i> (Тенгри Ме- сер) (А, С)	-
18	-	<i>eserün tngri</i> (Тенгри Зер- ван)	<i>tarani ezen es- erün tenggeri</i> (Тенгри-хо- зяин посевов Зерван)	-	<i>esrüa tngri</i> (Тенгри Зерван); <i>tarian-ü ezen eserv-a</i> (хозяин посевов Зерван) (А, С)	<i>esrüa</i> (Зерван)
19	-	<i>irtinčü-yin tngri</i> (Тенгри все- ленной)	-	-	<i>yirtinčü-yin tngri</i> (Тенгри все- ленной) (А, В, С)	-

¹⁴ Масан – злой дух в индийском фольклоре.

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
20	-	-	<i>ödür-tü axu tenggeri</i> (дневной Тенгри)	-	<i>edür-ü tngri</i> (Дневной Тенгри) (А, В, С)	<i>edür-dü aqu tngri</i> (Дневной Тенгри)
21	-	-	<i>šöni aqu tengger</i> (ночной Тенгри)	-	<i>šöni-yin tngri</i> (Ночной Тенгри) (А, В, С)	<i>šöni ayčī tngri</i> (Ночной Тенгри)
22	-	-	<i>öböğö ečige- yin tenggeri</i> (Тенгри пред- ков)	-	-	-
23	-	-	-	<i>nököcegčī tngri</i> (Тенгри запасов)	-	-
24	-	-	-	<i>gegün ür(e) jigülku tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста поголовья кобылиц)	-	-
25	-	-	-	<i>kesig-ün tngri</i> (Хууиг Тенгри-за- щитник благости)	-	-
26	-	-	-	<i>ünige ürjigülkü tngri</i> (Тен- гри-покрови- тель лис)	-	-

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайсигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
27	-	-	-	<i>ere kümün-i dayisun daruūči omoу tngri</i> (Омог Тенгри, помогающий мужчине по- бедить своих врагов)	-	-
28	-	-	-	<i>ed kiged buy- an kesig-ün tngri</i> (Тенгри богатства и благополу- чия)	-	-
29	-	-	-	<i>caуan уajar- un tngri</i> (Тенгри бе- лой земли)	-	-
30	-	-	-	<i>qara уajar-un tngri</i> (Тенгри чёр- ной земли)	-	-
31				<i>qayinuу layusun ürčigülkü tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста поголовья хайнаков и мулов)		
32	-	-	-	-	<i>tawar ide- gen-ü tngri</i> (Тенгри) (А, В, С)	-

№	Текст, опубл. Г. Серруисом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Боуденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссыгом в 1976 г.	Тексты (А, В. С), опубл. О. Срба и М. Шварцем в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
33	-	-	-		emking tngri (Тенгри Эмкин) (В) -	-
34	-	-	-	-	-	<i>jayaŋači tngri</i> (Тен- гри-созда- тель)
35	-	-	-	-	-	<i>Küseng tngri</i> (Тенгри Кусенг)

Как показано в таблице 3, есть повторяющиеся во всех текстах названия тенгриев, есть уникальные, которые, содержатся лишь в одном из них – такие тенгрии больше всего встречаются в халхасском тексте, опубликованном В. Хайссыгом.

Исходя из указания во всех версиях сутры предназначения этих божеств, конкретизации их местонахождения в тенгрианском мироустройстве, обозначенных в их названиях, эпитетах к ним, автор разделил их на несколько групп:

- всевышний, верховный Тенгрии – *erketü tngri* (самосозданный всевышний, могущественный Тенгри); *degere tngri* (верховный Тенгри);
- тенгрии вселенной и небес – *irtinčü-yin tngri* (Тенгри вселенной); *köke oytaryui-yiar dügüreng tengri* (Тенгри, преисполненный синим небом); *jabsar-un oytaryui-daki tengri* (Тенгри небесного пространства); *oytaryui-yin tngri* (Тенгри небес);
- божества, связанные с горами Тибета – *töbed-ün saŋan tngri* (белый Тенгри Тибета); *erketü mösön aŋula-yin bomra neretü tngri* (Бомра –Тенгри могущественной снежной горы);
- защитники-покровители человека – *jiŋulčin yabudal-un tngri* (Тенгри-покровитель путников); *ere kümün-i dayisun daruŋči omoŋ tngri* (Омог Тенгри, помогающий мужчине победить своих врагов); *öbögö ečiŋe-yin tenggeri* (Тенгри предков)

• покровители скота и разных его видов *sürüg mal-un* (Тенгри-покровитель стад), *temegen-ü tngri* (Тенгри-покровитель верблюдов); *üker-ün tngri* (Тенгри-покровитель коров); *xonini*

• *tenggeri* (Тенгри-покровитель овец); *gegiin ür(e)jigülku tngri* (Тенгри-покровитель роста поголовья кобылиц); *qayinuу layusun ürčigülkü tngri* (Тенгри-покровитель роста поголовья хайнаков¹⁵ и мулов);

• защитники пропитания – *tarian-u tngri* (Тенгри-покровитель посевов), *ed tariyan idegen jayaу[a]či* (Тенгри-создатель, покровитель утвари, посевов, пищи); *tawar idegen-ü tngri* (Тенгри); *tarani ezen eserün tenggeri* (Тенгри-хозяин посевов Зерван);

• защитники условий выживания человека – *odqan ʏal-un tngri* (Тенгри-защитник огня); *Gal ʏolumtasun tengri* (Тенгри-защитник огня очага) *quduу usun tngri* (Тенгри-защитник колодцев и воды); *oron küriyen-ü tngri* (Тенгри-защитник земель и оград); *ger-ün oron tngri* (Тенгри-покровитель юрты, местности); *egüden tngri* (Тенгри-защитник двери, входа); *qubčisun tngri* (Тенгри одежды);

• божества светлого и темного времени суток – *edür-dü aqu tngri* (Дневной Тенгри); *šöni ауči tngri* (Ночной Тенгри);

• божества земли в разные времена года – *сауан ʏajar-un tngri* (Тенгри белой земли); *qara ʏajar-un tngri* (Тенгри чёрной земли);

• защитники благополучия – *kesig-ün tngri* (Тенгри-защитник благодати); *ed kiged buyan kesig-ün tngri* (Тенгри имущества и благополучия); *nököcegči tngri* (Тенгри запасов);

• божества, чьё предназначение не определено в текстах – *masan neretü tngri* (Тенгри Масан¹⁶), *emking tngri* (Тенгри Эмкин).

Вышеприведённый перечень указывают на особенности космогонических и мифологических представлений монгольских народов, особенности хозяйственной жизни, многие тенгрии связаны с условиями выживания.

Вариативность в количестве тенгриев связана, как мы полагаем, с тем, насколько были сильны тенгрианско-шаманские воззрения в тех или иных местах бытования текста, насколько влиятельным там было буддийское учение. Чем сильнее были добуддийские верования, тем более разнообразными были тенгрии в текстах, чем больше было буддийское влияние, соответственно, тем заметнее редуцировалось количество тенгриев. Текст из Тувы с этой точки зрения находится где-то посередине.

¹⁵ Хайнак – помесь монгольской коровы с яком.

¹⁶ Масан – злой дух в индийском фольклоре.

Духи, хозяева гор, земли, воды

Наряду с тенгрианским пантеоном в сутре упоминаются духи-хозяева земли, воды, гор, свойственные шаманизму. Ю. И. Дробышев считает, что шаманизм является интегральной частью тенгрианства, но стадийно более ранним явлением (Дробышев, с. 75).

В тексте названы также хозяева воды – драконы (luus), наги, присущие индуистской, а также китайской зооморфной символике. В индуизме и буддизме наги – это существа, имеющие змееподобный вид и обитающие в воде. В шаманских верованиях кочевников также были хозяева воды.

Кроме того, в сутре указаны духи умерших предков – онгоны (arïγun ongod-un qad – цари чистых онгонов), которые могли переходить в предметы, что свидетельствует об остаточных явлениях идолопоклонничества.

Духи-демоны – *четкеры*, олицетворяющие потустороннее злое начало, присутствуют лишь в речи лисицы, когда она говорит о том, как по изменениям её внешнего вида распознавать те или иные приметы: «Если почернеет кончик моего носа, это знак того, что я смогла преодолеть *четкер*ов».

В рассматриваемом нами тексте из Тувы упомянуты ханы духов-хозяев земли и воды, находящиеся на четырех сторонах и на восьми рубежах (8 об.). Известно, что тенгрии также объединялись в группы божеств, сформированные в соответствии с числами: божества четырех углов (dörben jobkis-un tngri), пять божеств ветра (kei-yin tabun tngri), пять божеств входа (egüden-ü tabun tngri), 5 божеств света (cakilyan-u tabun tngri), 4 тушид тенгри, пять горизонтальных божеств (köndüleng-ün tabun tngri), восемь божеств границ (nayıman kyazyar-un tngri), девять желтых божеств, девять божеств злости (killing-ü yisun tngri) [Heissig 1980 b, p. 50]. Этот принцип группирования, как мы видим по тексту из Тувы, применялся и в отношении духов-хозяев земли и воды.

Несмотря на то, что шаманский пласт в меньшей мере, но всё же представлен в данной сутре, образ главного субъекта шаманизма – шамана как медиума – отсутствует в тексте. Включение в сутру некоторых элементов шаманизма показывает знание составителем и переводчиком разных мировоззренческих систем кочевых народов Центральной Азии.

Бог Зерван и зороастрийские параллели

В тексте из Тувы, как и в других версиях сутры, также фигурирует зороастрийский бог Зерван (esrün tengri), который представлен как бог посевов. Кроме того, в благопожеланиях в конце сутры сказано: «Пусть ваш голос станет подобным голосу тенгри Зервана».

Зерванизм – направление зороастризма, в котором в качестве верховного бога признавался Зерван (бог времени), благодаря его тысячелетним

жертвоприношениям родился Ахура Мазда. Маздаизм, или митраизм, как еще одно религиозное течение зороастризма сформировался в VII-VI вв. до н.э., центральной фигурой которого стал бог Ахура Мазда [Бойс 1994]. В XIX в. Д. Банзаров, описывая особенности шаманизма монгольских народов, написал, что «иноземное божество у монголов является царём неба – Хормусда, персидский Ормуздъ, которого ислам изгнал из Ирана. Хормусда есть не что иное, как несколько изменённое Hormisdas» [Банзаров 1891, с. 11]. Хормусда, являлся верховным тенгри в группе из 33 божеств-тенгриев. С распространением буддизма среди кочевых народов Центральной Азии, «Хормустой»¹⁷ в монгольских переводных текстах начали называть индийского бога Индру [Atwood, 1996: 126].

Российский ученый П. К. Дашковский полагает, что изучение иранского комплекса верований на мировоззрение кочевых народов Центральной Азии является одной из дискуссионных тем современной науки [Религиозный ландшафт Западной Сибири 2014, с. 11]. Он указывает на схожие элементы в погребальных обрядах скифов и зороастрийской традиции – омовение умерших, культ огня, культ солнца, а также курильниц иранской традиции и курильниц «пазырыкцев» Саглынской культуры в Туве, что показывает близость культа огня номадов и иранской религиозной традиции [Там же, с. 14]. Эти факты могут указывать на влияние персидского мира на религиозные верования и практики кочевников Центральной Азии.

Однако доподлинно неизвестно, в какое время древнеиранские верования были восприняты кочевыми народами центрально-азиатских степей.

Как показано в исследовании известной британской иранистки М. Бойс «Зороастрийцы. Верования и обычаи», некоторые законы очищения в зороастризме восходят к индо-иранской эпохе, поскольку они аналогичны у зороастрийцев и брахманов [Бойс 1994, с. 57]. Нечистым считалось всё, что происходит от демонов, уничтожение живого существа не считалось грехом, но смерть сама по себе представлялась отвратительной, мертвые животные, люди воспринимались источником скверны и чем-то в высшей степени заразным. Ритуально нечистыми считалось кровотечение, и женщинам избежать такой нечистоты было невозможно [Там же, с. 58–59]. В анализируемом нами тексте сутры, как и в зороастризме, центральной является бинарная оппозиция «скверна, грязь, осквернение – чистое, чистота, очищение».

Из перечисленных в тексте сутры загрязнений, возникших в результате определённых действий человека и очищаемых обрядом воскурения лисице, можно проследить группу табу, связанную с употреблением в пищу мяса отдельных животных, что указывает на представления о них как о «грязных»

¹⁷ ув. Курбусту.

и потому непригодных к употреблению человеком, а также с прикосновениями к предметам одежды больного человека, к телу умершего человека.

Лисица и части ее тела обладают, согласно сутре, апотропеическими возможностями избавлять от различных видов скверны, в числе которых не только прикосновение к телу умершего человека, но и вдыхание запаха слизи, выделяемой женщинами, ношение одежды больного человека. Эти оскверняющие действия схожи с нечистотами, описанными М. Бойс.

Можно предположить, что некоторые ритуальные аспекты зороастризма, отдельные божества из его пантеона вошли в систему тенгрианских верований центрально-азиатских народов, которые впоследствии оказались в симбиотической связи с буддийской традицией. Присутствие бога Зервана среди тенгриев в тексте сутры, а также совпадение отдельных видов осквернений, требующих очищения, указывают на то, что буддизм ассимилировал и впитывал в себя элементы разных религий и добуддийских верований кочевников.

Очистительная сила санг лисице и виды осквернений

Очистительная сила воскресения лисице описана как самая могущественная, которая избавляет от последствий разных загрязнений. В сутре указано, какие виды осквернений нужно очищать обрядом воскресения лисицы (табл. 4).

Таблица 4

Виды осквернений, указанных в тексте сутры
«Ünegen-ü sang sudur orošiba» из Тувы

Table 4

Types of defilements mentioned in the text of the Sutra
"Ünegen-ü sang sudur orošiba" from Tuva

1. Осквернение учения Будды, божеств	
(10 об.) nom lama kiged idam mandal-dur burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü dörben jüyl mayaqala geged-dür burday boloysan bögesü inu ünegen-ü eke dakini nar-dur burtay	(10 об.) Если осквернили учение, лам, просветлённых существ [и] мандалы, то пусть очистятся этим [обрядом] лисицы, если осквернили четыре формы Махакалы, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили матерей –богинь,
(11) boloysan bögesü ene ünegen-ü sang tabun ija=yur-tu burqan-dur	(11) то этим обрядом лисицы, если осквернили пять форм просвет-

[burtay] болоџсан бөгөсү ене үнеген- ү[takil-yiar arıyaju]	ления Будды, то этим [обрядом] лисицы пусть очистят.
2. Осквернение разных тенгри	
(11 об.) üker-ün tngri-dür burtay болоџсан бөгөсү ене үнеген-ү temegen-ү tngri-dür burtay болоџсан бөгөсү ене үнеген-ү qo-nin-u (12) tngri-dür burtay болоџсан бөгөсү ене үнеген-ү imayan-u tngri-dür burtay болоџсан бөгөсү ене үнеген-ү tariyan-u ejen esrü-dür burtay болоџсан бөгөсү ене үнеген-ү [takil-yiar arıyaju]	11 (об.) Если осквернили Тенгри [покровителя] коров, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили Тенгри [покрови- теля] верблюдов, то этим [обрядом] лисицы, (12) если осквернили Тенгри [по- кровителя] овец, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили Тенгри [покрови- теля] коз, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили хозяина [бога] по- сегов Зервана, то этим [обрядом] лисицы [пусть очистят].
3. Осквернение небесных светил	
(7 об.) edür burday-du үнеген-i talbi- suyai kemejü үнеген-i toloyai-yiar er- ketü tengri-yin burtay-i taqin arıyaju	(7) К дневной скверне [применяя жертвенный обряд лисицы], говоря так, делают подношение го- ловой лисицы. Так очищают загрязнения могуще- ственных Тенгри.
(8) nidün-yier naran saran-u burtay-i taqin arıyaju čiken-yier degetü saiy- maulsun-i [sakiyulsun-i] burtaylaysan-i taqin arıyaju kelen-yier oytorqui-i kel- belgen-ү burtay-I takin arıyaju	(8) Совершая воскурение, глазами лисицы очищают скверны солнца и луны, ушами очищают скверны все- вышних сахиусанов, языком очищают скверны небесных светил.
4. Осквернение природных объектов	
jerüken- yier [m]ösütü ayula-yin bur- tay-I taqin arıyaju ayuskin –yiar časutu ayula-yin burtay-I taqin elegen-yier qa- da-yin burtay taqin gedesün-yier	(8) Сердцем очищают скверны гор, покрытых льдом, легкими очищают скверны снежных гор,

(8 об.) tergegüri-ün burтай-i тақин күјиген-йер далай-йин буртай-i тақин yasun-yiar čilayun-u burтай-i тақин čisun-yiar usun-i burтай тақин miqa[n]-yiar yajar-un burдай-i тақин ungyasun-yiar qamuγ modon kiged bütügsed-ün burтай тақин degetü yisün-u üyes-yier doorakiy jisün dalai-yin burтай тақин	печенью очищают скверны скал, желудком (8 об.) очищают скверны дорог, шеей очищают скверну моря, костями очищают скверны камня, кровью очищают скверны воды, плотью очищают скверны земли, шерстью очищают все скверны деревьев, верхними позвонками очищают скверны девяти нижних морей.
5. Осквернение духов-хозяев земли и воды	
(8 об.) döči dörben niruγun-i üiyes-yier dörben жүг naiman kiyajiyar-dur aysad-un qan yajar usun-u ejed-ün burдай-I тақин arilyaju	(8 об.) Сорока четырьмя спинными позвонками очищают скверны ханов духов-хозяев земли и воды, находящихся на четырех сторонах и на восьми рубежах.
6. Осквернения, связанные с человеком	
(9) bi yogačari teregülen öglege ene ejen büküdeger-ün urin sedkel-yier yala yangya üyiledügsen bögesü ene ünegen-i takil-yiar takin arilyaju tačiyangyui sedkel-yier nigül burтай болоysan bögesü ene ünegen-i ubisang-yiar тақин arilyatuyai	(9) Если я, йогачарья, совершу проступок во гневе по отношению к повелителям даров и другим, пусть он будет очищен жертвенным обрядом лисицы. Если совершили грех с похотливыми помыслами, пусть очистятся этим жертвенным обрядом лисицы.
9 об.) mungqay sedkel-yier qaltiran üyledügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar тақин arilaytuyai urusuud-yin qara cayan üyle ariysan bögesü ene ünegen-i sang-yiar тақин arilaytuyai yal usu altan modu qaršilaysan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arilaytuyai ariyun ongod-un qad quriyaysan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar тақин arilaytuyai kümün-ü yasun bariysan bögesü ene (ünegen-ü sang-yiar тақин arilaytuyai küčir-yier	9 об.) Если совершили нечистый проступок по неведению, пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы. В очищении темных и светлых деяний, пусть прибегают к обряду воскресения лисицы. Если загрязнили огонь и воду, золото и дерево, то пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы.

	(Если забрали [что-то у] царей чистых онгонов, то пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы. Если хоронят умершего, то пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы. Клеветой
(10) nigül üyledugsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar taqin arilaytuıai morin elčigen lusan kiged-ün miqan idegsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar noqai yaqai-yin miqan-i egür-yier kebtegsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar ebčitü kümün-i qubcasun emüsügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar ıaljayu kümün-i mese bariısan bögesü ene ünegen-ü taqıl-yiar (ta-kin) arilaytuıai burtay-tu kümün-lüge darisun uuısan bögesü ene ünegen-ü	(10) совершив грех, пусть этим обрядом воскресения лисицы очистятся. Если съели мясо коня, осла, мула, то пусть очистятся этим обрядом лисицы, Если лежали рядом с мясом собаки и свиньи, то пусть очистятся этим обрядом лисицы, Если надели одежду больного, то пусть очистятся этим обрядом лисицы. Если прикоснулись к мечу обезумевшего человека,
(10 об.) sang-yiar taqin arilaytuıai olan irgen-dür aman aldayısan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar taqin arilaytuıai ükügsen kümün-ü yasun-u ünür ününsügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar eme kümün-ü akin-yin ün ünür ününsügsen bögesü ene ünegen-i	то пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы. Если пили вино с осквернённым человеком, (10 об.) то пусть очистятся этим обрядом воскресения лисицы. Если перед множеством людей дали слово, то пусть очистятся этим обрядом лисицы. Если вдохнули запах трупа человека, то пусть [очистятся] этим обрядом лисицы, если вдохнули запах слизи женщины, то пусть очистятся этим [обрядом] лисицы.
7. Осквернение домашних животных	
(11 об.) morin-u buyan kişig-dur burtay boloısan bögesü ene ünegen sayaqı gegün-ü buyan kişig-dur bur tay	(11 об.) Если осквернилась благость коня, то этим [обрядом] лисицы,

boloysan bögesü ene ünegen-ü qur- dan morin-u buyan kişig-dur [burtaŋ] boloysan bögesü ene ünegen-ü [taqıl- yiar arilyaytuŋai]	если осквернилась благодать дойной кобылы, то этим [обрядом] лисицы, если осквернилась благодать быстро- го коня, то этим [обрядом] лисицы [пусть очистят].
---	--

Таким образом, в данной сутре предлагается ритуал воскурения лисице в качестве способа очищения в случаях осквернения учения Будды, лам, просветлённых существ, 4-х форм Махакалы и 5 форм просветления Будды.

Согласно тексту сутры, случаются осквернения изначально чистых и высших сфер, как небесные мандалы, тенгри, пространственных и энергетических женских духов – дакинй, небесных светил, которых очищают ритуальными лентами и воскурением лисице.

Обращает на себя внимание тот факт, что те или иные органы лисицы используются в ритуале очищения определённого круга осквернений – это касается загрязнений небесных светил, природных объектов, духов земли и воды.

Антропогенными являются осквернения, связанные с неведением, греховными поступками человека, противоречащими этическим представлениям, а также с жизненными событиями, как болезнь и смерть человека.

Человек и человеческое дитё представлены априори нечистыми, которым могущественные тенгри не смогли стать покровителями и защитой, и для помощи которым свирепыми небесными *догшитами* была направлена лисица.

К греховным поступкам человека, ставшими причиной загрязнения, исходя из текста сутры, можно отнести действия, совершённые с похотью, по неведению, или с использованием клеветы. Они противоречат представлениям о морально-этических нормах, которые считаются чистыми, и требуют, согласно логике, изложенной сутре, очищения с использованием обряда санг лисице.

В тексте сутры, помимо осквернения Тенгриев-покровителей домашних животных, указаны сами животные, чья благодать также может быть осквернена.

Если абстрагироваться от очистительных возможностях воскурения лисицы, то в этой части сутры представлены этические и бытовые запреты, табу, которые были приняты у кочевых народов.

Миссия лисицы

В рассматриваемой сутре лисица выступает в качестве космического посланника небесных тенгри, которая обладает способностями находиться в разных мирах – в мире божеств, свирепых звёзд и в мире людей. Лисица сама является носителем знаний о способах очищения от загрязнений не только всевышних божеств-тенгри, но и духов земли, воды, а также людей. Она рассказывает о приметах и о своих органах, с помощью которых можно очистить те или иные виды скверны, о том, что ритуал воскурения лисице помогает очиститься как от грехов, совершенных в текущей жизни, так и от полученных от предков скверен (табл. 5). В тексте из Тувы лисица говорит: «Я обладаю девятью знаками-приметами во всей их полноте», как и в версии, опубликованной в 1976 г. В. Хайссыгом [Heissig 1976, p. 503]. В текстах, представленных Ч. Боуденом в 1976 г. и в 1978 г. (ойратская версия), а также в вариантах В, С, опубликованных в Чехии О. Срба в 2022 г., лисица указывает на себя как на носителя божественных примет: «Я имею все 9 признаков бога Зервана» [Bawden 1976, p. 452; 1978, p. 16; Mongolian Ritual Texts 2022, p. 201].

Таблица 5

Приметы, которыми обладает лисица, в тексте
«Ünegen-ü sang sudur orošiba» (Сутры-санг (воскурения) лисице») из Тувы

Table 5

Signs of the fox in the text

"Ünegen-ü sang sudur orošiba" (Sutras-sang (Offering) of the fox") from Tuva

(5) nadur yosun jüil belge tegüs bui ke-mebe minu čiken-ü üjügür qaralaysan inu qalbarabis modon-u sedüger-dür kebtgsen belge qangšiyar minu oqor oqodor болоysan inu nigül burtay-I ünüsügsen-ü belge qabar-un üjügür qarlaysan (5 об.) inu enggüre–yin čidekür čidaquiyin belge aman inu qaldar болоysan inu rašiyar-u aqur-aca amšiyar –u belge omoriyu minu sayan болоysan inu naran-(u) gerel-dür sayuysan –u belge minu köl inu qara болоysan inu rašiyar-u jölge-yi maçačilaysan-u belge	Я обладаю девятью знаками-приметами во всей их полноте. Если верхушки моих ушей почернеют, то это знак того, что я лежала под тенью дерева халбарабис [калпаврикши]. Если моя переносица станет слишком короткой, то это знак того, что я вдохнула в себя грехов и скверны. Если почернеет кончик носа моего, (5 об.) то это знак того, что я преодолела южных четкеров.
--	---

üyükei minu cayan болойсан тнгри-йин cayan mören-dür oimaýsan-u belge minu qoy-a öngös köke болойсан ину ebül mösön degere kebtegsen-ü minu qarayam següder-tei ину erte manayar	Если рот мой станет запятнанным, то это знак того, что я испробовала воду из живительного источника. Если на моей груди шерсть побелеет, то это знак того, что я сидела под лу- чами солнца. Если мои ноги почернеют, то это знак того, что я вскапывала лу- жайку у целебного источника. Если на моем животе [шерсть] побе- леет, то это знак того, что я погружа- лась в небесную белую реку. Если шерстка на моем бедре посине- ет, то это знак того, что я лежала на зимнем льду. Если на моей шерсти появится роса
(6) següderiyn-tu yabuýsan-u belge minu aru ину ulayan ину šiluqon аýu- lan-dur kürbegsen-ü (belge) minu jün- dür odon tügegsen ину eke nadur talbig- san belge segül minu qubi urtu болойсан ину tengri-yin oyudal-iyar yabuýsan-u belge segül-ün üjügür cayan болойсан ину takil-un qoyitu möri arilyaqu-iyñ belge	(6) то это знак того, что я прошлась по утренней росе. Если [шерсть] на моей спине покрас- неет, то это знак того, что я побывала на горе Шилухон. Если на моей шее появилась рос- сыпь звёзд, то это – отпечаток, оставленный мне матерью. Если хвост мой станет прекрасным и длинным, то это знак того, что я шла по Млеч- ному пути. Если кончик хвоста моего побелеет, то это знак того, что жертвенный об- ряд очистил последующий путь [сле- дующее перерождение].

В конце сутры отмечается, что она стала небесной лисицей, и сила добродетели данного обряда еще более возвышает великих тенгри и человека.

Таким образом, миссия лисицы – помогать человеку, несмотря на свое греховное происхождение.

Образ лисицы в разных культурах

Лисица из сутры имеет общие и отличительные черты с образом лисы во многих восточных культурах. Семантика представлений о лисе связана с её амбивалентной природой, позволяющей ей приобретать и человеческую, и звериную форму, сочетающей в себе и положительное, и отрицательное начала.

Согласно А. Д. Понькиной, в китайской культуре лисица традиционно представлялась как оборотень, а культовые практики, связанные с лисицей, сохранились вплоть до современности, при осуществлении которых в деревнях устанавливают небольшие кумирни с курильницами, и жители упрашивали лисицу не вредить им [Понькина, 2020: 36].

Применительно к японской народной культуре Н. В. Павленко указывает на маргинальный характер лисицы (кицунэ), выражающийся в том, что она может выступать и как податель благ, и источник угрозы для человека, а также на способность к оборотничеству [Павленко, 2018: 41]. Исследуя образ лисы в культуре хакасов, В. А. Бурнаков отмечает, что её мифологический образ тесно связан с представлением о небе и небесных объектах и наряду с этим имеет прямое отношение к нижним сферам мироздания и их демоническим обитателям [Бурнаков, 2020: 75]. Данный автор сообщает также о том, что в религиозно-мифологических воззрениях хакасов лисица обладает чертами медиатора, космогонических представлениях хакасов образ лисицы нередко ассоциируется в отдельными небесными светилами, лисица выступала ещё и одним из шаманских духов [Там же: 75, 80, 84].

Н. В. Абаев и В. Р. Фельдман считают, что Небесная Лиса является тэнгрианским тотемным божеством для тюрко-монгольских народов наряду с синим Небесным Волком [Абаев, Фельдман, 2015: 195]. По их мнению, тотем Лисица присутствовал в зороастрийском календаре, но не отражал весь спектр и диалектическую противоречивость её психотипа, который включает несколько архаических психотипов – лисица как берсеркер, трикстер, первобытный шаман [Там же: 197].

Подробный разбор образов лисы в монгольском устном народном творчестве, сделанный венгерской исследовательницей А. Бирталан, показывает, что лиса была табуированным, опасным животным, могущим выступать в качестве вестника подземного мира; как астральный феномен, животное, способное превратиться в фею-обманщицу; полезного друга человека [Birtalan, 2001]. В работе С. Рульман описана распространённая среди монголов практика использования фигурок в форме лисы, которые подвешиваются над новорождённым для защиты души младенца [Ruhlmann, 2018, р. 1]. Считается, что лиса способна как «играть» с душой младенца, чтобы вернуть её в его тело, как и «обмануть» блуждающую душу мертвого чело-

века, угрожающую занять место души младенца в его теле [Там же]. В сборнике, составленном монгольским ученым Д. Ендоном «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур» представлено два сюжета сказок, в которых также прослеживается образ хитроумной и коварной лисы, наносящей вред человеку [Ендон, 1988, с. 131].

В текстах тувинских шаманских «алгышей» (заклинаниях), собранных крупным специалистом по тувинскому шаманизму М. Б. Кенин-Лопсаном, лисы практически не фигурируют [См.: Кенин-Лопсан]. Вместе с тем, немецкий этнолог и фольклорист, исследователь алтайских тувинцев Эрика Таубе, также рассматривает лису как объект жертвоприношений и делает вывод о том, народы Сибири, возможно, одинаково почитали лису и ёжа, однако из этих двоих лиса постепенно стала воплощением злых сил [Цит. по: Yahontova, 2002, р. 69]. В сказках и преданиях алтайских тувинцев¹⁸, собранных Э. Таубе, представлены три сказки про лису¹⁹, во всех трёх данное животное является хитрым существом, которое своим коварством вредит и людям, и другим животным. В сказке «Хитрый лисёнок» оно ест человеческое мясо и убивает людей²⁰. Сборник «Алдын дагша» монгольского ученого Гагааолу Золбаяра, изданный в Туве в 1993 г., содержит фольклорные материалы цэнгэльских тувинцев, проживающих в Баян-Ульгийском аймаке Монголии. Один из них «Анчы, сааскан, дилги уш»²¹ (Охотник, сорока, лисица), «Дилгижек-оол»²² (Лисёнок). В первой из них лисица представлена как умное и хитрое животное, которое разгадывает все задумки и способы охоты, которыми владеет человек, но её перехитрила сорока. Во второй из них красный лисёнок был лжецом, хитрецом и коварным существом, наносящим вред человеку и другим животным. В другой сборник «Монгун дагша»²³, изданном тувинскими и монгольскими учеными, вошла сказка «Лисёнок», записанная у цэнгэльских тувинцев, в которой

¹⁸ Фольклорные материалы были собраны Эрикой Таубе среди этнических тувинцев, проживающих в сумоне Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии в 1966-1988 гг.

¹⁹ «Хитрый лисёнок», «Лукавый лисёнок», «Лисёнок» / Сказки и предания алтайских тувинцев. М.: Восточная литература. 1993. С. 266–271.

²⁰ «Хитрый лисёнок» / Сказки и предания алтайских тувинцев. М.: Восточная литература. 1993. С. 266–268.

²¹ Золбаяр Г. Алдын дагша. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 1993. 95 с. С. 75-77

²² Там же. С. 78-83.

²³ Мөңгүн дагша. Сенгел тываларының аас чогаалы болгаш чечен чогаалы (Серебряная чаша. Устное народное и литературное творчество Сенгельских тувинцев).

Сост. У. А. Донгак. 2013. Улаанбаатар, Кызыл. 263 с.

лисенок выступает злым, лживым, вредным существом, от проделок которого людей настигает смерть²⁴.

Данный обзор показывает, что образ лисицы в добуддийских верованиях народов, принявших учение Будды, имел многослойный характер, а сама лисица выступала, скорее, объектом почитания, страха и субъектом как благого, так и негативного воздействия на жизнь человека. Некоторые аспекты её образа совпадают с тем, что написано в сутре – способность быть медиатором, общаться с небесными божествами и человеком, быть на небесах и на земле. Исходя из описанных выше образов, можно предположить, что ритуальное сжигание разных частей тела в очистительных целях, как показано в рассматриваемой сутре, уникальное явление, как и её главная миссия, которая показана в сутре – быть проводником для человека, объяснять приметы, грязное от чистого, скверны и способы очищения.

Ритуально-обрядовый аспект сутры

Санг (воскурение, подношение) как часть народной ритуальной практики сохранился и по сей день. Санг представляет собой обряд воскурения, обращение к божествам, в том числе, буддийским, хозяевам-духам земли, воды, гор с просьбой об их благосклонности, очищении.

Боготворение огня в Монголии, как считал, например, Д. Банзаров, было перенято из персидской традиции, в которой огонь считался источником физической и нравственной чистоты [Банзаров 1891, с. 22-23].

Основное содержание рассматриваемой нами сутры связано с очистительной силой санг – воскурения. Если мы обратимся к тексту сутры из Ордоса, представленному Г. Серруисом, и ойратской версии, введённой в научный оборот Ч. Боуденом в 1978 г., а также в вариантах текста А, В, опубликованных в Чехии О. Срба и М. Шварцем в 2022 г., в начальной их части говорится о том, что, если возникнет скверна, то нужно очищать подношением мандалы (*mital* – в тексте Г. Серруиса, *midég* – ойратском тексте Ч. Боудена, *miday* – в вариантах А и В; в варианте С. – *mindan*; в тексте из Тувы – *badan*, возможно, переписчиком была допущена ошибка) [Serruys 1970, p. 312; Bawden 1978, p. 13; Mongolian Ritual Texts 2022, p. 195].

Что касается самого обряда лисицы, то не во всех версиях есть прямые указания на последовательность ритуальных действий. Лишь в варианте С чешского издания написано: «Соберите лисью шерсть, плоть и кровь, разложите и разожгите можжевельник и дрова» [Mongolian Ritual Texts 2022, p. 194].

Кроме того, тексты сутры не даёт однозначного ответа на вопрос о том, является ли этот санг отдалённым отражением древних обрядов жерт-

²⁴ Там же. С. 68-72.

воприношения, когда сжигали лису, в какой мере он бытовал среди кочевых народов при распространении среди них буддизма. Ч. Боуден полагал, что принесение в жертву лисы – это, по сути, ритуал, связанный с настоящим жертвоприношением животных, а сам ритуал с лисой указывает на то, что животное должно быть убито, и его различные места использованы для различных целей [Bawden 1976, с. 440]. Только в тексте, опубликованном Г. Серруисом, сказано, что источником распространения скверны стали девять лис, и тогда люди поймали лису, убили и провели обряд [Serruys 1970, р. 312].

М. Татар, рассматривая культ гор у монголов, писала, что ламы, хотя и практиковали кровавые жертвоприношения, особенно в магических обрядах, были категорически против этого и всячески старались исключить их [Tatar, 1976: 10]. При этом она приводит слова своего информанта, жившего в районе Тес Сум, о том, что жертвоприношения, совершаемые в честь рек, обычно включали в себя убийство коз, чью шкуру подвешивали на срубленную ветку у истока реки, а затем сжигали её грудную кость. Кроме того, быстрых коней приносили в жертву, а их шкуры вешали на дерево на берегу реки, чтобы река текла быстрее. По сведениям этого ученого, байты утверждали, что ламы совершали жертвоприношения духам-хозяевам воды, живущим в реках (луу), читая жертвенную молитву с дымом [Там же, с. 14].

М. Уолтер отмечал, что в изолированных буддийских районах Непала быков часто приносят в жертву даже при освящении ступ [Цит. по: Atwood 1996, р. 126].

Кроме того, как сообщает Д. Бероунски, тексты, связанные с лисой, до сих пор используются во время ритуалов, проводимых в районах Тхэво (бо) и Пхенчу (Фан чу) в Амдо в Тибете [Berounský 2019].

На современном этапе в Монголии, Туве этот лисий обряд не сохранился.

Заключение

Рассматриваемая сутра относится к текстам обрядово-ритуального характера, которые составляют особую часть монголоязычного письменного наследия. Сравнение археографических описаний текстов данной сутры, находящихся в российских хранилищах, показало, что они имеют ряд отличий.

Как отмечено в статье, халхасская и ойратская версии сутры, найденные в Монголии, Внутренней Монголии КНР, Бурятии исследовались отечественными и зарубежными учеными в XX и XXI вв., переводились на английский, немецкий языки, но перевод на русский язык не осуществлялся, кроме описания Н. Поппе и А. Г. Сазыкина. Текст сутры из Тувы не был ранее введен в научный оборот.

По своему характеру рассмотренный текст является синкретическим, вобравшим в себя обрядовую основу, культы тенгриев, поклонение высшим небесным силам, характерные для добуддийского периода, и буддийские элементы. Последние, как мы полагаем, представлены не только в виде «оболочки», формул, но и включены как смыслы и ценности в содержание сутры. По тексту видно, как с распространением буддизма изменялась религиозная система мышления, формы религиозности.

В тексте можно обнаружить культурные слои, которые относятся к разным историческим этапам развития народных верований и религиозных воззрений народов Центральной Азии, включая самые ранние периоды. Почитание неба, поклонение божествам – тенгриам составляют основу древнейшей веры тюрко-монгольских народов – тенгрианства. Идея очищения тех или иных скверен разными частями лисицы связана также с древнейшими практиками жертвоприношений. Противопоставление чистого, загрязнённого, осквернённого, очищение огнём, на основе которого построена логика сутры, восходит к зороастрийским корням. Упоминаемые в тексте онгоны представляют собой шаманско-языческие архетипы поклонения духам предков. Почитание духов-хозяев земли, воды, гор являются проявлением шаманских представлений о мироустройстве, о мистических духах, милости которых просили в ходе обрядов.

Полагаем, что буддийская часть была включена в некую общую основу текста, которая имела тибетское происхождение, на более поздних этапах, при этом, как было показано выше, она варьируется объемом и содержанием в разных версиях сутры – в одной из них есть отсылка к личности Падмасабхавы, в другой эта часть ограничивается короткими мантрами в начале и конце, обращением к Манджрушри, в третьей – есть дхарани, представлены понятия страдания, сансары, нирваны, добродетели. Текст из Тувы отличается тем, что она в меньшей степени подвержена буддийскому влиянию по сравнению, например, с халхасской версией, хранящейся в Монголии, но в большей степени, чем текст, представленный впервые Г. Серруисом.

Этиология лис в самом начале сутры связана с индийскими мотивами – сюжетом грехопадения Гаруды.

Санг лисице в тексте сутры представлен как универсальное ритуальное действие, способное очищать все возможные осквернения как высоких небесных божеств тенгри, солнца, луны, учения Будды, духов гор и рек, предков, человека и домашних животных. Лисица является медиумом между миром божеств, свирепых звезд и миром людей. В тексте нет ни жреца, ни шамана, ни ламы, которые совершали бы ритуально-обрядовые действия.

В объяснении причин того, почему санг лисице не сохранился в современной шаманской традиции, мы склоняемся к мнению, сформулирован-

ному В. Хайсигом, о том, что этот ритуал не был известен всем монголам, носил избирательный характер и имел малую распространённость.

Литература:

1. Абаев 2016 – Абаев Н. В. Синкретизм тэнгрианства и буддизма в кочевнической цивилизации Внутренней Азии // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 3. С. 105–115. DOI: 10.18101/1994-0866-2016-3-105-118 EDN: AODHTZ
2. Абаев, Фельдман 2015 – Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Зооморфизм тотемных психотипов Лисы и Волка в истории боевых искусств тюрко-монгольских народов Внутренней Азии // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 195–200. DOI: 10.18097/1994-0866-2015-0-7-195-200 EDN: UBERJP
3. Алимов 1993 – Алимов И. А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. Вып. 3. 1993. С. 228–251.
4. Банзаров 1891 – Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. Под ред. Г. Н. Потанина. Санкт-Петербург: типография Императорской академии наук. 128 с.
5. Буддийские и добуддийские тексты Монголии (XIII–XIX вв.). Антология монгольской мысли. Сост. А. Д. Цендина, В. Г. Буров. Отв. ред. А. Д. Цендина. М.: «Наука – Восточная литература». 2023. 479 с.
6. Бурнаков 2020 – Бурнаков В. А. Образ лисицы в культуре хакасов (конец XIX - середина XX в.) // Oriental Studies. 2020. № 13(1). С. 75–92. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-75-92. EDN: RDIFFCF
7. Дашковский 2011 – Дашковский П. К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул: изд-во Алтайского государственного университета. 2011. 244 с. EDN: RFTYWR
8. Дробышев 2012 – Дробышев Ю. И. Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии // Народы и религии Евразии. 2012. № 5. С. 71–90. EDN: XXQURF
9. Ендон 1988 – Ендон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 1988. 183 с.
10. Каталог буддийских рукописей и ксилографов 2024 – Каталог буддийских рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках Туvinского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследо-

ваний (ТИГПИ). Элиста: Калмыцкий научный центр РАН, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. 520 с.

11. Миягашева 2017 – Миягашева С. Б. Охотничьи ритуалы бурят в шаманских рукописях // Известия Лаборатории древних технологий. 2017. Т. 13. № 4. С. 85–97. DOI: 10.21285/2415-8739-2017-4-85-97 EDN: YLVRPP

12. Павленко Н. В. Семантика образа лисы в японской культуре как отражение концепта другого / чужого // Журнал фронтирных исследований. 2018. № 3. С. 41–59. DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10015 EDN: VFQGWE

13. Поппе 1952 – Поппе Н. Н. Описание «шаманских» рукописей Института востоковедения / Записки Института востоковедения Академии наук СССР. Ленинград: издательство Академии наук. 1952. С. 151–200.

14. Религиозный ландшафт Западной Сибири 2014 – Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1. Поздняя древность – начало XX в. Отв. ред.: П. К. Дашковский. Барнаул: изд-во Алтайского государственного университета. 2014. 214 с. EDN: SKAFQF

15. Сазыкин 1992 – Сазыкин А. Г. Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей // Тюркские и монгольские письменные памятники / отв. ред. С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян. М.: Наука, Восточная литература. 1992. С. 45–59.

16. Сомкина 2010 – Сомкина Н. А. Традиции зооморфной символики в обрядовой стороне повседневных верований (старый Китай и современность) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 13. Востоковедение и африканистика. 2010. Вып. 1. С. 30–46. EDN: MVZJHZ

17. Цендина А. Д. Жизнь, отражённая в текстах: народная магия монголов (конец XVI–нач. XX в.). Приметы, сонники, гадательные книги, обряды, заклинания, моления. М.: изд-во НИУ ВШЭ. 2024. 536 с.

18. Atwood 1996 – Atwood, Ch. P. Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult. *History of Religions*, 1996, vol. 36, no. 2, p. 112–139.

19. Bawden 1962 – Bawden, C. R. Calling the Soul: A Mongolian Litany. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 1962, vol. 25, no. 1/3, p. 81–103.

20. Bawden 1977– Bawden, C. R. A Prayer to Qan Ataga Tngri. *Central Asiatic Journal*, 1977, vol. 21, no. 3 /4, p. 199–207.

21. Bawden 1976 – Bawden, C. R. The “Offering of the Fox” again. *Zentralasiatische Studien*, 1976, no. 10, p. 439–473.

22. Bawden 1978 – Bawden C. R. An Oirat Manuscript of the “Offering of the fox”. *Zentralasiatische Studien*, 1978, no. 12, p. 7–34.

23. Bawden 1968 – Bawden, C. R. Mongol Notes: II. Some “Shamanist” Hunting Rituals from Mongolia. *Central Asiatic Journal*. 1968, vol. 12, no. 2, pp. 101–143.
24. Berounský 2019 – Berounský, D. Burning the Incestuous Fox. A Tibetan Fumigation Ritual (wa bsang). *Études mongoles et sibériennes, centralasiatiques et tibétaines* [online], 2019, no.50, pp. 1–32. DOI: [10.4000/EMSCAT/3782](https://doi.org/10.4000/EMSCAT/3782)
25. Berounský 2022 – Berounský, D. The Early Tibetan Tradition of the Dong (Ldong) People. The Nyen Collection and its Connections with the Leu Ritualists of Amdo in *Social and Religious in the Making of Tibetan Societies. New Perspectives on Imperial Tibet*. Ed. by Gunton Hazod Molthias Fermer, Christian Jahode. Austrian Academy of Sciences Press. 2022, Wien, pp. 189–220. DOI: [10.1553/978OEAW90080](https://doi.org/10.1553/978OEAW90080)
26. Birtalan 2001 – Birtalan, A. A Survey of the Fox in Mongolian Folklore and Folk Belief in *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklorezentral-und Ostasiens*. Teil I. Herausgegeben von Hartmut Walravens. Asiatische Forschungen. Bd. 141. 2001, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 35–58.
27. Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xilographs 1971 – Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xilographs by Walter Heissig assisted by Charles Bawden, Catalogue of Oriental manuscripts, xilographs etc in Danish collection founded by Kaare Grønbech, 1971, vol. 3, Copenhagen, The Royal library, 305 p.
28. Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xilographs 2006 –Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xilographs. M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences by Nikolay Tsyrempilov. URL: https://www.academia.edu/456105/Annotated_Catalogue_of_the_Collection_of_Mongolian_Manuscripts_and_Xylographs_M_II_of_the_Institute_of_Mongolian_Tibetan_and_Buddhist_Studies_of_Siberian
29. Heissig 1953 – Heissig, W. A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century. *Anthropos*, 1953, bd. 48, no. 1 / 2, p. 1–29.
30. Heissig 1990 – Heissig, W. New Material on East Mongolian Shamanism. *Asian Folklore Studies*, 1990, vol. 49, no. 2, p. 223–233.
31. Heissig 1976 – Heissig, W. Zur Morphologie der “Fuchsoffer” Gebete , *Zentralasiatische Studien*, 1976, no. 10, p. 475–519.
32. Heissig 1980 – Heissig, W. Purifikationsgebet und Fuchsrauchopfer. *Zentralasiatische Studien*. 1980, no.14 (2), p. 37–64.
33. Hesse 1987 – Hesse, K. On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective. *Anthropos*, 1987, bd. 82, h. 4 / 6, p. 403–413.
34. Mongolian Ritual Texts 2022 – Mongolian Ritual Texts in Manuscripts Collections in the Czech Republic. Srba, O. Schwarz, M. (ed.). Part 1. 2022, Brno, Masaryk University Press, 497 p.

35. Ruhlmann 2018 – Ruhlmann, S. Jeux de renard. Protection de l'âme du nourrisson en Mongolie. *Ethnographiques.org*, numéro 36, novembre 2018 [online]. 29 p. URL: <https://www.ethnographiques.org/2018/Ruhlmann>
36. Sarközi 1972 – Sarközi, A. A Mongolian Hunting Ritual. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1972, vol. 25, p. 191–208.
37. Sazykin 1994 – Sazykin, A. G. Catalogue of the Mongol Manuscripts and Xylographs Preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum «Sixty Heroes» (Kyzyl). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1994, vol. 47, no. 3, p. 327–407.
38. Sazykin 1996 – Sazykin, A. G. The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl. *Manuscripta Orientalia*, 1996, vol. 2, no. 2, June, St. Petersburg-Helsinki, p. 44–49.
39. Serruys 1970 – Serruys, H. Offering of the fox. A Shamanist text from Ordos. *Zentralasiatische Studien*. 1970, no. 4, p. 311–325.
40. Tatar 1976 – Tatar, M. Two Mongol Texts Concerning the Cult of Mountains. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1976, vol. 30, no. 1, p. 1–58.
41. Yakhontova 2002 – Yakhontova, N. [Review] *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral – und Ostasiens*. Teil I. Herausgegeben von Hartmut Walravens. Asiatische Forschungen. Bd. 141. 2001, Wiesbaden: Harrossovitz Verlag, X, 203 pp. // *Manuscripta Orientalia*, vol. 8, no. 4, December, p. 69–70.

References:

1. Abaev, N. V. (2016) “Sinkretizm te`ngrianstva i buddizma v kochevnich-eskoj civilizacii Vnutrennej Azii” [Syncretism of Tengrianism and Buddhism in the Nomadic Civilization of Inner Asia], *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, issue 3, p. 105–115. DOI: 10.18101/1994-0866-2016-3-105-118 EDN: AODHTZ (In Russ.).
2. Abaev, N. V., Feldman, V. R. (2015) “Zoomorfizm totemny`x psixotipov Lisy` i Volka v istorii boevy`x iskusstv tyurko-mongol`skix narodov Vnutrennej Azii” [Zoomorphism of Totemic Psychotypes of Fox and Wolf in the History of Martial Arts of the Turkic-Mongolian Peoples of Inner Asia], *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 7, p. 195–200. DOI: 10.18097/1994-0866-2015-0-7-195-200 EDN: UBEPJP (In Russ.).
3. Alimov, I. A. (1993) “Kitajskij kul`t lisy` i “Udivitel`naya vstrecha v Zapadnom Shu” Li Syan`-minya” [The Chinese Cult of the Fox and the “Amazing Encounter in Western Shu” by Li Hsien-min], *Peterburgskoe vostokovedenie*, vyp. 3, p. 228–251. (In Russ.)
4. Banzarov, D. (1891) “Chernaya vera ili shamanstvo u mongolov i drugie stat`I” [The Black Faith or Shamanism among the Mongols and Other Articles],. pod red.

- G. N. Potanina, Saint-Petersburg, tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 128 p. (In Russ.).
5. “*Buddiyskie i dobuddiyskie teksty Mongolii (XIII–XIX vv.)*. *Antologiya mongolskoy mysli*” (2023) [Buddiyskie i dobuddiyskie teksty Mongolii (XIII–XIX vv.). *Antologiya mongolskoy mysli*], sost. A. D. Tsendina, V. G. Burov, otv. red. A. D. Tsendina. Moscow, «Nauka – Vostochnaya literatura». 479 p.
6. Burnakov, V. A. (2020) “*Obraz lisicy v kul'ture xakasov (konecz XIX - seredina XX v.)*” [The Image of the Fox in the Culture of the Khakas (late XIX - mid XX century)], *Oriental Studies*, no. 13(1), p. 75–92. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-75-92 EDN: RDIFFCF (In Russ.).
7. Dashkovskij, P. K. (2011) “*Mirovozzrenie kochevnikov Sayano-Altaya i sopredel'ny'x territorij pozdnej drevnosti i rannego srednevekov'ya (otechestvennaya istoriografiya i sovremennyy'e issledovaniya)*” [The Worldview of the Nomads of Sayano-Altai and Adjacent Territories of Late Antiquity and the Early Middle Ages (Russian Historiography and Modern Research)], Barnaul, izd-vo Altajskogo gosudarstvennogo universiteta, 244 p. EDN: RFTYWR (In Russ.).
8. Drobyshev, Yu. I. (2012) “*Tengrianstvo i buddizm v srednevekovoj Mongolii*” [Tengrianism and Buddhism in Medieval Mongolia], *Narody i religii Evrazii*, no. 5, p. 71–90. EDN: XXQURF (In Russ.).
9. Endon, D. (1988) “*Skazochny'e syuzhety v pamyatnikax tibetskoj i mongol'skoj literature*” [Fairy-tale Storylines in the Monuments of Tibetan and Mongolian Literature], Moscow, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka», 183 p. (In Russ.).
10. “*Katalog buddijskix rukopisej i ksilografov na tibetskom i mongol'skom yazykax Tuvinskogo instituta gumanitarny'x i prikladny'x social'no-ekonomicheskix issledovanij (TIGPI)*” (2024) [The Catalog of Buddhist Manuscripts and Woodcuts in Tibetan and Mongolian from the Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Socio-Economic Research (TIGPI)], Elista, Kalmyczkij nauchnyj centr RAN, Tuvinskij institut gumanitarny'x i prikladny'x socialno-ekonomicheskix issledovanij pri Pravitel'stve Respubliki Tuva. 520 p. (In Russ.).
11. Miyagasheva, S. B. (2017) “*Oxotnich'i ritualy buryat v shamanskix rukopisyax*” [Hunting Rituals of the Buryats in Shamanic Manuscripts], *Izvestiya Laboratorii drevnih texnologij*, t. 13, no. 4, p. 85–97. DOI: 10.21285/2415-8739-2017-4-85-97 EDN: YLVRRP (In Russ.).
12. Pavlenko, N. V. (2018) “*Semantika obraza lisy v yaponskoj kul'ture kak otrazhenie koncepta drugogo / chuzhogo*” [The Semantics of the Fox Image in Japanese Culture as a Reflection of the Concept of the Other / Alien], *Zhurnal frontirny'x issledovanij*, no. 3, p. 41–59. DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10015 EDN: VFQGWE

13. Poppe, N. N. (1952) “Opisanie «shamanskix» rukopisej Instituta vostokovedeniya” [Description of the “Shamanic” Manuscripts of the Institute of Oriental Studies], *Zapiski Instituta vostokovedeniya Akademii nauk SSSR*, Leningrad, izd-vo Akademii nauk, p. 151–200.
14. “Religiozny`j landshaft Zapadnoj Sibiri i sopredel`ny`x regionov Central`noj Azii. T. 1. Pozdnyaya drevnost` – nachalo XX v.” (2014) [Religious Landscape of Western Siberia and Adjacent Regions of Central Asia. Vol. 1. Late Antiquity – the Beginning of the Twentieth Century], otv. red.: P. K. Dashkovskij, Barnaul, izd-vo Altajskogo gosudarstvennogo universiteta, 214 p. EDN: SKAFQF (In Russ.).
15. Sazykin, A. G. (1992) “Sobranie mongol`skix rukopisej i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeya im. 60 bogaty`rej” [Collection of Mongolian Manuscripts and Woodcuts from the funds of the Tuvan Republican Ethnographic Museum named after 60 heroes], *Tyurkskie i mongol`skie pis`menny`e pamyatniki*, otv. red. S. G. Klyashtornyj, Yu. A. Petrosyan, Moscow, Nauka, Vostochnaya literature, p. 45–59. (In Russ.).
16. Somkina, N. A. (2010) “Tradicii zoomorfnoj simboliki v obryadovoj storone povsednevnyh verovanij (stary`j Kitaj i sovremennost`)” [Traditions of zoomorphic symbolism in the ritual side of everyday beliefs (old China and modernity)], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, ser. 13, Vostokovedenie i afrikanistika, vyp. 1, p. 30–46. EDN: MVZJHZ (In Russ.).
17. Tsendina, A. D. (2024) “Zhizn, otrazhyonnaya v tekstakh: narodnaya magiya mongolov (konets XVI– nach. XX v.). Primety, sonniki, gadatelnye knigi, obryady, zaklinaniya, moleniya” [Life reflected in texts: folk magic of the Mongols (late XVI– early XX century). XX century. Omens, dream books, fortune-telling books, rituals, spells, prayers]. Moscow, izd-vo NIU VSHe, 536 p.
18. Atwood, Ch. P. (1996) “Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult”, *History of Religions*, vol. 36, no. 2, p. 112–139.
19. Bawden, C. R. (1962) “Calling the Soul: A Mongolian Litany”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. vol. 25, no. 1/3, p. 81–103.
20. Bawden, C. R. (1977) “A Prayer to Qan Ataga Tngri”, *Central Asiatic Journal*, vol. 21, no. 3 /4, p. 199–207.
21. Bawden, C. R. (1976) “The “Offering of the Fox” again”, *Zentralasiatische Studien*, 1976, no. 10, p. 439–473.
22. Bawden, C. R. (1978) “An Oirat Manuscript of the “Offering of the fox”, *Zentralasiatische Studien*, no. 12, p. 7–34.
23. Bawden, C. R. (1968) “Mongol Notes: II. Some “Shamanist” Hunting Rituals from Mongolia”. *Central Asiatic Journal*, vol. 12, no. 2, p. 101–143.

24. Berounský, D. (2019) “Burning the Incestuous Fox. A Tibetan Fumigation Ritual (wa bsang)”, *Études mongoles et sibériennes, centralasiatiques et tibétaines* [online], 2019, no.50, p. 1–32. DOI: 10.4000/EMSCAT/3782
25. Berounský, D. (2022) “The Early Tibetan Tradition of the Dong (Ldong) People. The Nyen Collection and its Connections with the Leu Ritualists of Amdo” in *Social and Religious in the Making of Tibetan Societies. New Perspectives on Imperial Tibet*. Ed. by Gunton Hazod Molthias Fermer, Christian Jahode. Austrian Academy of Sciences Press. Wien, p. 189–220. DOI: 10.1553/978OEAW90080
26. Birtalan, A. (2001) A Survey of the Fox in Mongolian Folklore and Folk Belief in *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklorezentral-und Ostasiens*. Teil I. Herausgegeben von Hartmut Walravens. Asiatische Forschungen. Bd. 141. 2001, Wisbaden, Harrossovitz Verlag, p. 35–58.
27. “Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xilographs” by Walter Heissig assisted by Charles Bawden. Catalogue of Oriental manuscripts, xilographs etc in Danish collection founded by Kaare Grønbech (1971), vol. 3, Copenhagen, The Royal library, 305 p.
28. “Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xilographs”. M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences by Nikolay Tsyrempilov. URL: https://www.academia.edu/456105/Annotated_Catalogue_of_the_Collection_of_Mongolian_Manuscripts_and_Xylographs_M_II_of_the_Institute_of_Mongolian_Tibetan_and_Buddhist_Studies_of_Siberian
29. Heissig, W. (1953) “A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century”, *Anthropos*, bd. 48, no. 1 / 2, p. 1–29.
30. Heissig, W. (1990) “New Material on East Mongolian Shamanism”, *Asian Folklore Studies*, vol. 49, no. 2, p. 223–233.
31. Heissig, W. (1976) “Zur Morphologie der “Fuchsoffer” Gebete”, *Zentralasiatische Studien*, no. 10, p. 475–519.
32. Heissig, W. (1980) “Purifikationsgebet und Fuchsrauchopfer”, *Zentralasiatische Studien*, no.14 (2), p. 37–64.
33. Hesse, K. (1987) “On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective”, *Anthropos*, 1987, bd. 82, h. 4 / 6, p. 403–413.
34. “Mongolian Ritual Texts in Manuscripts Collections in the Czech Republic”. Ondrej Srba, Michal Schwarz (ed.). Part 1. 2022, Brno, Masaryc University Press, 497 p.
35. Ruhlmann, S. (2018) “Jeux de renard. Protection de l’âme du nourrisson en Mongolie”, *Ethnographiques.org*, numéro 36, novembre [online], 29 p. URL: <https://www.ethnographiques.org/2018/Ruhlmann>
36. Sarközi, A. (1972) “A Mongolian Hunting Ritual”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 25, p. 191–208.

37. Sazykin, A. G. (1994) “Catalogue of the Mongol Manuscripts and Xylographs Preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum «Sixty Heroes» (Kyzyl)”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1994, vol. 47, no. 3, p. 327–407.
38. Sazykin, A. G. (1996) “The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl”, *Manuscripta Orientalia*, vol. 2, no. 2, June, St. Petersburg-Helsinki, pp. 44–49.
39. Serruys, H. (1970) “Offering of the fox. A Shamanist text from Ordos”, *Zentralasiatische Studien*, no. 4, p. 311–325.
40. Tatar, M. (1976) “Two Mongol Texts Concerning the Cult of Mountains”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 30, no. 1, p. 1–58.
41. Yakhontova, N. (2002) [Review] *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral – und Ostasiens*. Teil I. Herausgegeben von Hartmut Walravens. Asiatische Forschungen. Bd. 141. 2001, Wiesbaden: Harrossovitz Verlag, X, 203 pp. *Manuscripta Orientalia*, vol. 8, no. 4, December 2002, p. 69–70.

Информация об авторе:

Органа Д. Натсак, кандидат философских наук, учёный секретарь, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл, Россия; Россия, Республика Тыва, 667000, ул. Кочетова, д. 4.

E-mail: nod695596@gmail.com

Author ID РИНЦ: 1079250

Information about the author:

Organa D. Natsak, Cand. of Sci. (Philosophy), Academic Secretary, Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl, Russia; 4 Kochetov str., Kyzyl, 667000, the Republic of Tuva, Russia.

E-mail: nod695596@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1833-4810

© Натсак О. Д., 2025