

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 orošiba) 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 Восточной Азии. Сделаны выводы о том, что это архаичный текст, имеющий тибетское происхождение, синcretический по своему характеру и содержащий разные культурно-религиозные пласти. Показано, что, несмотря на текстовые вариации в разных версиях, сутра имеет четко прослеживаемую единую основу, построенную на добуддийских верованиях с пантеоном тенгриев, шаманскими культурами почитания предков, духов-хозяев земли, гор, рек и жертвенных ритуально-обрядовыми практиками тюркских, монгольских народов и буддийском обрамлении. Сутра также содержит элементы древних анимистических и тотемических представлений. Смысловым стержнем сутры являются противопоставление чистого

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.

загрязнённому, осквернённому, а также апотропическая идея избавления от скверн, грехов, нарушений табу через санг лисице.

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

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

Для цитирования: Натсак, О. Д. «Монгольская рукопись «Сутра-санг (воскурения) 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 Orientalia» Академии наук Венгрии [Sazykin, 1994]. В 1996 г. в российском издании, специализирующемся на исследованиях истории и культуры стран Востока «Manuscripta 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 учёных, 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 объему 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 учёных, исследовавших добуддийские, нетеистические верования народов Центральной Азии [Банзаров 1891; Поппе 1952; Дацковский 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, автор опирался также на 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, и её перевод впервые вводится в научный оборот.

Монгольские ритуальные тексты и их специфика

Д. Банзаров в 1846 г. написал работу «Черная вера или шаманство у монголов», которая стала 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 монгольские ритуальные 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 есть тексты о культурах тенгриев, огня, земель, гор, охотничьих обрядах, обряде возвращения телу покинувшей его души, обрядах 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. Баудена, 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 учёными: Ч. Бауден изучал тексты о ритуалах призыва покинувшей тело души, о молитве Хану Атага тенгри (Ataya tngri) [См.: Bawden, 1962; 1977], венгерские исследователи М. Татар, А. Шаркози анализировали культ гор, охотничьи обряды [Tatar 1976; Sarközi 1972], 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. Шрба 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 описание 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 учёные А. Д. Цендин, 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 «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 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 правильно их называть «шаманскими», можно ли относить их к буддийским текстам. Приведём некоторые полемические оценки разных исследователей по данной проблеме.

Ч. Бауден 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, они иска жены в большей или меньшей степени под влиянием ламаистской терминологии» [Bawden 1968, с. 104].

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, р. 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, p. 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 полагал, что культуры 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. Учёные 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 ритуальным текстам.

Археографическое описание рукописи

Рассматриваемый текст хранится в ТИГПИ под инвентарным номером 121, имеет название, как выше указано, «Ünegen-ÿ sang sudurorošiba» (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; колонофа не имеет; состоит из 13 листов; имеет размеры 17,1*7 см., 17 стк.; имеет пагинацию; написана пером и чернилами. На конверте, в котором хранился текст, на тувинском языке написано «Дилги саңы» (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 «Үнегэн-ү sang orošiboi» был найден в описании особого раздела коллекции монгольских рукописей и ксилографов ИВР РАН [Поппе 1952, с. 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 текста 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) лисице»
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 orošiboi	Ünegen-ü ubsang nertü sudur orošibai	Ünegen sang: juryan züil xamuγ amitani tulada burtaγ arilyatuyai
Размеры (см.)	17,1*7	10x35	17,3x6,8	32x9,5
Количество листов	13	4	11	6

⁴ Описание Н. Н. Поппе.

⁵ Описание А. Г. Сазыкина.

⁶ Описание А. Г. Сазыкина.

Количество строк (линий)	17	27	16	30
Бумага	Русская Бумага	Китайская бумага	Русская бумага	Русская бумага

Все три рукописи из указанных фондов ИВР 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 ксиографов 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.

Кроме того, 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 воскурения 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 воскурения лисице из Ордоса (Автономный район Внутренняя Монголия КНР) опубликовал в 1970 г. Г. Серруйс в Германии, в журнале «Zentral-Asiatische Studien», который представил наряду с публикацией текста небольшую статью. Этот текст был получен им из коллекции А. Мостера, бельгийского священника, миссионера [Serruys 1970, p. 311]. Г. Серруйс 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. Бауденом в том же журнале, что и статья Г. Серруйса [Bawden 1976; 1978]. Ч. Бауден писал, что воскурение лисице является достаточно редким ритуалом, что таких текстов нет в каталоге Королевской библио-

теки в Копенгагене, каталоге монгольских книг в Германии [Bawden 1976, р. 439]. Он сделал копии двух рукописных халхасских текстов «Үнегэн-й 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. Серруйсом, 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. Бауден случайно нашёл её среди микрофильмов, привезённых из Улан-Батора, тексты из которых он не транскрибировал [Bawden 1978, р. 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. Серруйсом и В. Хайссигом [Там же, 11].

В 1976 г. В. Хайссиг включил в научный оборот ещё одну рукопись «Үнегэн-й 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 гг., а происходила из халхасского региона [Heissig 1976, р. 475].

В 1980 г. в вышеупомянутом журнале В. Хайссиг 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 «Үнегэн-й 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, р. 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, название которой совпадает с названием текста из фонда ТИГПИ – «Үнегэн-й sang sudur огошибай». Этот текст был представлен монгольским учёным Ж. Цолоо из фондов Института языкоznания Академии наук Монголии, перевод на английский язык был сделан А. Шаркози [Yakhontova 2002, р. 69]. В этом же сборнике были опубликованы транслитерация и перевод трёх версий сутры на английский язык, хранящихся в российском хранилище – 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 издана ойратская версия текста, хранящаяся в Институте языка, литературы Академии наук Монголии [Mongolian Ritual Texts, 2022, р. 192].

Из современных работ нужно отметить работу 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 лисице [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, р.189].

Новым этапом исследования данной сутры стал выход в 2022 г. сборника монгольских ритуальных текстов, подготовленного О. Шрба 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 Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР, текст был опубликован в Китае в 2019 г.

Представленный обзор показал, что изучением данного сочинения с 1970-х гг. занимались российские, европейские, монгольские, китайские исследователи, а текст переводился на английский, немецкий 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 культуры и буддийские традиции, и на общекультурные традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии.

Текст из фонда ТИГПИ ранее не изучался, и введение его в научный оборот дополняет известные науке версии 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 Манджушири.

2. Вступительная часть об отсутствии скверен

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. Серруйсом в 1970 г., Царь птиц с друзьями совершил грех, в результате чего родились осквернённые лисы [Serruys 1970, p. 312]. В версии, представленной Ч. Бауденом в 1976 г., прародитель шести видов, Царь птиц летел со своими дочерьми и согрешил [Bawden 1976, p. 445]. В версии, представленной В. Хайссигом, 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. Шрба 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-тengриев, 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 boloqu*», «*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 свидетельствует 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 cayan tengri aylan-u door-a*), Тенгри высокой тибетской горы – Бумра (*bumra*)¹, гора Шилухон (*šiluqon aylan*). Кроме того, в ойратском тексте, опубликованном Ч. Бауденом, содержатся следующие тибетские названия рек: Нарза (*Narza*), Бсанг бу (*Bsang bu*), Санг (*Sang*) [Bawden 1978, р. 21].

В рассматриваемом нами тексте нет упоминаний гор, хребтов, рек, находящихся на территории Синьцзяна и Монголии, как, например, в сутре из «шаманской» коллекции, описанной Н. Поппе, «Altai Xangyai-gi zalibiran takixu sudwr orsiboi» («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 (*ilangyui-a*) к «хозяину этой местности Уланкуму 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 sudurorošiba*) 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 добудийскую эпоху, монгольская аккультурация была проведена путем включения божеств из tengriанского 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 добудийские культурные контакты степных народов Центральной Азии с тибетцами [См. Дашковский 2011, с. 87]. На синтез tengriанства с тибетской религией бон указывали и другие учёные [См.: Аверьянов, Абаев, Гармаев 2015, с. 25].

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

Буддийские компоненты сутры

Все версии сутры подвержены буддийскому влиянию в той или иной степени, все, за исключением версии из Ордоса, начинаются с буддийских мантр, завершаются разными вариациями благопожелания на санскрите о благословении «Да будет всем благо» (*manggalam bavantu; sarva magglam bavantu: sarva ma ga la; mang-ya lam*) (табл. 2).

Таблица 2

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

Table 2

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

Тексты	Начало	Конец
Ünegeñ-ü ubsang sudur orošiba Текст, представленный Г. Серруйсом в 1970 г. ⁷	jiy-e göngtsii qayan-dur mörgümüi	ma-a-ga-a ma[n]ggalam
Ünegeñ-ü sang orusibai Текст, представленный Ч. Бауденом в 1976 г. ⁸	namo gürü oytaryui-yin kijayar-luya sačayuu eke qamuý amitan-u tusa-tu erdeni-tü degedü asaraqui nigülesküi bodi sedkil egüskejü ilyamjitai buyan-tu sed- kil-ün ayar-ača blama yurban erdeni-dür ünen jirüken-eče itegel ytabuylju dörben cayłasi ügei-yi bisilyaqui anu burqan nom kiged bursang quvaray-ud-tur itegemüi. kōusekü oroqu-yin degedü bodi sedkil egüskemüi. amitan bügüde aqyuyulag-ni tegüşhed jobolang-ača ülü qayača boltuyai ō batsar amritu kündi-li qane qan huu bat subada südda sarva darma subada šuda kemen...	manggalam bavantu
Ünigen-ü sang-un sudur Текст, представленный В. Хайссигом в 1976 г. ⁹	namô buddhay-a namô dharmay-a namô sangghay-a	sarva magglam bavantu

⁷ Serruys, H. Offering of the Fox. A Shamanist Text from Ordos. *Zentralasiatische Studien*. 1970. No. 4. P. 312, 314.

⁸ Bawden, C. The “Offering of the Fox” Again. *Zentralasiatische Studien*. 1976. No. 10. P. 444, 451.

⁹ Heissig, W. Zur Morphologie der “Fuchsopfer” Gebete. *Zentralasiatische Studien*. 1976. No. 10. P. 502, 508.

<p>Ünegeñ-ü sang Текст, представленный Ч. Бауденом в 1978 г.¹⁰</p>	<p>namo xutuq-tu manzuširi-du mörgümüi</p>	<p>sarva ma ga la</p>
<p>A: Ünegeñ-ü ubasang B: Ünege- ü sang-un sudur orusibai C: Ünegeñ-ü ubasang orusibai (Тексты, представленные О. Шрба в 2022 г.)¹¹</p>	<p>A: - B. - C: badm-a sambav-a bayşı-yin üyedü! saba yirtenčü-yin amitan-u tabun! düğürçü niswanis-un erkeber! oduysan-u tulada: mungqay burtay! bolju tegün-ü siltayan-bar ene yirtenčü-! yin amitan-dur ebečin čar olan! boluyad tere bügüdeger-i arilyaqu-! yin tulada: ünegen-ü takil ub=sang nomlaba A: om bazar amirata kundali! ha na ha na hüm 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! soyondonhoo C: -</p>	<p>A: - B: sarwa mang'y'alam C: manghalam</p>
<p>Ünegeñ-ü sang sudur orošiba (Текст, представленный автором из фонда ТИГПИ в 2025 г.)¹²</p>	<p>om aa qo om aa qo om aa qo mön qutuqtu manjušri-dur mörgümüi</p>	<p>mang ya lam</p>

Как показано в таблице, в халхасской версии сутры, введённой в научный оборот в 1976 г. Ч. Бауденом, в наибольшей степени представлена буддийская часть – в тексте говорится о добродетели, о трёх драгоценностях – Будде, учении, сангхе, а также о страдании, сансаре, нирване, представлены дхарани. В ойратской версии (1978 г.) текст начинается с поклонения бодхисаттве Манджушри и заканчивается короткой мантрой. В версии из Тувы текст начинается с трёхкратного повтора мантры «ом-aa-ко», поклонения бодхисаттве Манджушри. В версии, опубликованной В. Хайссигом 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. Шрба, в варианте А вовсе отсутствуют вводные и завершающие сутру буддийские элементы. Вариант В содержит соот-

¹⁰ Bawden, C. An Oirat Manuscript of the “Offering of the Fox”. Zentralasiatische Studien. 1978. No. 12. P.13, 24.

¹¹ Mongolian Ritual Texts in Manuscript Collections in the Czech Republic. Part 1. Ondřej Srba. Ed. Michal Schwarz. 2022. Brno. P. 193, 213.

¹² Рукопись №121 из фонда ТИГПИ. Л. 1, 13.

ветствующую концовку, и только в варианте С данный санг лисице назван 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. Серруйсом, 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.

Пантеон тенгриев и тенгрионимы

Главными божествами в сутре выступают могущественные тенгрии, представленные как покровители и защитники 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, что можно отследить по другим ритуальным текстам. 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 рассматриваемой 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 содержится упоминание о 39-х тенгриях. Анализ показал, что наибольшее их количество представлено в трёх вариантах, опубликованных в Чехии – 19, а также в тексте, представленном В. Хайссигом – 16, в ойратской версии, опубликованной Ч. Бауденом – 14, в халхасском тексте, введённом в научный оборот Ч. Бауденом – 13, наименьшее – в тексте, опубликованном Г. Серруйсом – 12 (табл. 3). В тексте из Тувы представлено всего 15 тенгриев, большинство их названий параллельно названиям божеств из других текстов, за исключением *jayauči tngri* (Тенгри-создателя) и *Küseng tngri* (Тенгри Кусенг), которые в остальных текстах фигурируют как ханы. Божества, названные тенгриями в одних версиях, могут быть названы ханами или сахиусанами в других.

Таблица 3

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

Table 3

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

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба 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, могущес- ственный Тенгри)	-	<i>erketü tngri</i> (само- созданный всевышний, могуще- ственный Тенгри) (A, B, C)	<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- бов)	<i>tarani ezen eserün tenggeri</i> (Тенгри-хо- зяин посевов Зерван)	<i>tarian tojosun tengri</i> (Тенгри-за- щитник пашен)	<i>tarian-ü ezen eserv-a</i> (хозяин посевов Зер- ван) (A, C)	<i>ed tariyan idegen jayay[a]či</i> (Тенгри- создатель, покро- витель утвари, посевов, пищи)

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (оиратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
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 двери, входа)	-	-	<i>qayalyasun tengri</i> (Тен- гри-защит- ник двери)	-	-
5	<i>odqan yal-un tngri</i> (Тен- гри-защитник огня)	-	-	<i>Fal yolum-tasun tengri</i> (Тенгри-за- щитник огня очага)		
6	<i>quduy usun tngri</i> (Тенгри-за- щитник колодцев и воды)	-	<i>usun klusud tenggeri</i> (Тен- гри духов-хозяев 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>sürtüg 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)	-	-	-	-	-

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
13	-	<i>oytarqui-yin tngri</i> (Тенгри небес)	<i>oqtoryuyin tenggeri</i> (Тенгри небес)	<i>köke oytarqui-yiar dügüreng tengri</i> (Тенгри, пре-исполненный синим небом); <i>jabsar-un oytarqui-daki tengri</i> (Тенгри небесного пространства)	<i>oytarqui-yin tngri</i> (Тенгри вселенной) (A, B, C)	<i>oytarqui-yin tngri</i> (Тенгри вселенной)
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) (A, B, C)	<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) (A, B, C)	<i>bomra neretü tngri</i> (Тенгри Бомра)
16	-	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)	<i>temeni tenggeri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)	-	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов) (A, B, C)	<i>temegen-ü tngri</i> (Тенгри-покровитель верблюдов)

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
17	-	<i>üker-ün tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коров)	<i>ükeri-yin tenggeri</i> (Тенгри-по- кровитель коров)	<i>üker ürjigülkü tngri</i> (Тен- гри- покро- витель роста поголовья стад коров)	<i>üker-ün tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коров) (A, B, C)	<i>üker-ün tngri</i> (Тен- гри-по- кровитель коров)
18	-	<i>qonin-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель овец)	<i>xonini tenggeri</i> (Тенгри-по- кровитель овец)	<i>qonin-u ürjigülkü tngri</i> (Тен- гри-покро- витель роста поголовья овец)	<i>qonin-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель овец) (A, B, C)	<i>qonin-u tngri</i> (Тен- гри-по- кровитель овец)
19	-	<i>yamayan-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коз)	<i>yamani tenggeri</i> (Тенгри-по- кровитель коз)	<i>imayan-u ürejigülkü tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста пого- ловья коз)	<i>imayan-u tngri</i> (Тенгри-по- кровитель коз) (A, B, C)	<i>imayan-u tngri</i> (Тен- гри-по- кровитель коз) <i>edür-dür aqu tngri</i> (Дневной Тенгри)
20	-	<i>degere tngri</i> (верховный Тенгри)	-	-	<i>degere tngri</i> (верховный Тенгри) (A, B, C)	<i>degere tngri</i> (вер- ховный Тенгри)
21	-	<i>masan neretü tngri</i> (Тенгри Ма- сан ¹³)	<i>masang neretü tenggeri</i> (Тенгри Масан)	-	<i>meseg tngri</i> (Тенгри Ме- сег) (A, C)	-

¹³ Масан – злой дух в индийском фольклоре.

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (ойратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
22	-	<i>eserün tngri</i> (Тенгри Зер- ван)	<i>tarani ezen es- erün tenggeri</i> (Тенгри-хо- зяин посевов Зерван)	-	<i>esrüüa tngri</i> (Тенгри Зерван); <i>tarian-ü ezen eserv-a</i> (хозяин посевов Зерван) (А, С)	<i>esrüüa</i> (Зерван)
23	-	<i>irtinčü-yin tngri</i> (Тенгри все- ленной)	-	-	<i>yirtinčü-yin tngri</i> (Тенгри все- ленной) (А, В, С)	-
24	-	-	<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)
25	-	-	<i>šöni aqu tengger</i> (ночной Тенгри)	-	<i>šöni-yin tngri</i> (ночной Тенгри) (А, В, С)	<i>šöni ayci tngri</i> (ночной Тенгри)
26	-	-	<i>öbögö ečige- yin tenggeri</i> (Тенгри пред- ков)	-	-	-
27	-	-	-	<i>nököcegči tngri</i> (Тенгри запасов)	-	-
28	-	-	-	<i>gögün ür(e)jigülku tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста поголовья кобылиц)	-	-

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (оиратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
29	-	-	-	<i>kešig-ün tngri</i> (Хишиг Тенгри-за- щитник благости)	-	-
30	-	-	-	<i>ünige</i> <i>türjigülkü</i> <i>tngri</i> (Тен- гри-покрови- тель лис)	-	-
31	-	-	-	<i>ere kümün-i</i> <i>dayisun</i> <i>daruyci omoy</i> <i>tngri</i> (Омог Тенгри, помогающий мужчине по- бедить своих врагов)	-	-
32	-	-	-	<i>ed kiged</i> <i>buyan</i> <i>kešig-ün tngri</i> (Тенгри богатства и благополу- чия)	-	-
33	-	-	-	<i>cayan yajar-</i> <i>un tngri</i> (Тенгри бе- лой земли)	-	-
34	-	-	-	<i>qara yajar-un</i> <i>tngri</i> (Тенгри чёр- ной земли)	-	-

№	Текст, опубл. Г. Серруйсом в 1970 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1976 г.	Текст, опубл. Ч. Бауденом в 1978 г. (оиратская версия)	Текст, опубл. В. Хайссигом в 1976 г.	Тексты (А, В, С), опубл. О. Шрба в 2022 г.	Текст из фонда ТИГПИ
35				<i>qayinuy layusun ürçigülkü tngri</i> (Тенгри-по- кровитель роста поголовья хайнаков и мулов)		
36	-	-	-	-	<i>tawar ide- gen-ü tngri</i> (Тенгри) (A, B, C)	-
37	-	-	-		<i>emking tngri</i> (Тенгри Эмкин) (B) -	-
38	-	-	-	-	-	<i>jayayači tngri</i> (Тен- гри-созда- тель)
39	-	-	-	-	-	<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. Хайссигом.

- 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 diğüreng 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 cayan tngri* (белый Тенгри Тибета); *erketü mösön ayula-yin bomra neretü tngri* (Бомра – Тенгри могущественной снежной горы);
- защитники-покровители человека – *jiyulčin yabudal-un tngri* (Тенгри-покровитель путников); *ere kümün-i dayisun daruyči omoy tngri* (Омог Тенгри, помогающий мужчине победить своих врагов); *öbögö ečige-yin tenggeri* (Тенгри предков)
- покровители скота и разных его видов *sürüg mal-un* (Тенгри-покровитель стад), *temegen-ii tngri* (Тенгри-покровитель верблюдов); *üker-ün tngri* (Тенгри-покровитель коров); *xonini tenggeri* (Тенгри-покровитель овец); *gegin ür(e)jigülkü tngri* (Тенгри-покровитель роста поголовья кобылиц); *qayinuy layusun ürčigülkü tngri* (Тенгри-покровитель роста поголовья хайнаков¹⁴ и мулов);
- защитники пропитания – *tarian-u tngri* (Тенгри-покровитель посевов), *ed tariyan idegen jaya[y]acı* (Тенгри-создатель, покровитель утвари, посевов, пищи); *tawar idegen-ii tngri* (Тенгри); *tarani ezen eserün tenggeri* (Тенгри-хозяин посевов Зерван);
- защитники условий выживания человека – *odqan yal-un tngri* (Тенгри-защитник огня); *Gal yolumtasun tengri* (Тенгри-защитник огня очага) *quduy usun tngri* (Тенгри-защитник колодцев и воды); *oron küriyen-ii 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-diı aqu tngri* (дневной Тенгри); *šöni aycı tngri* (ночной Тенгри);
- божества земли в разные времена года – *cayan yajar-un tngri* (Тенгри белой земли); *qara yajar-un tngri* (Тенгри чёрной земли);
- защитники благополучия – *keşig-ün tngri* (Тенгри-защитник благости); *ed kiged buyan keşig-ün tngri* (Тенгри имущества и благополучия); *nököcegči tngri* (Тенгри запасов);
- божества, чьё предназначение не определено в текстах – *masan neretü tngri* (Тенгри Масан), *emking tngri* (Тенгри Эмкин).

Вышеприведённый перечень указывает на особенности космогонических и мифологических представлений монгольских народов, особенно-

¹⁴ Хайнак – помесь монгольской коровы с яком.

сти хозяйственной жизни. Многие тенгрии связаны с условиями выживания кочевников.

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.

Духи, хозяева гор, земли, воды

Наряду с тенгрианским пантеоном в сутре упоминаются духи-хозяева земли, воды, гор,ственные шаманизму. Ю. И. Дробышев считает, что шаманизм является интегральной частью тенгрианства, но стадиально более ранним явлением [Дробышев 2012, 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 (*arıyun 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 четкеров».

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*), пять божеств света (*cakilyan-u tabun tngri*), четыре тушид тенгри, пять горизонтальных божеств (*köndüleng-ün tabun tngri*), восемь божеств границ (*nayiman kyazýar-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 зороастрейские параллели

В тексте из Тузы, как и в других версиях сутры, также фигурирует зороастрейский 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»¹⁵ в монгольских переводных текстах начали называть индийского бога Инду [Atwood, 1996: 126].

Российский учёный 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 скифской и зороастрейской традиций (омовение умерших), на близость культов огня, солнца, а также курильниц иранской традиции и курильниц «пазырыкцев» Саглынской культуры в Туве [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 «Зороастрейцы. Верования и обычаи», некоторые законы очищения в зороастризме восходят к индо-иранской эпохе, поскольку они аналогичны у зороастрейцев и брахманов [Бойс 1994, с. 57]. Нечистым считалось всё, что происходило от демонов, уничтожение живого существа не считалось грехом, но смерть сама по себе представлялась отвратительной, мёртвые животные и люди воспринимались источником скверны и чем-то в высшей степени заразным. Ритуально нечистым считалось кровотечение, и

¹⁵ Тув. *Курбусту*.

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

Лисица и части её тела обладают, согласно сутре, апотропейическими 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 воскурения лисице описана как самая могущественная, которая избавляет от последствий разных загрязнений. В сутре указано, какие виды осквернений нужно очищать обрядом воскурения 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 gegeg-dür burtay 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] boloysan bögesü ene ünegen-ü [takil-yiar arilyaju]	ления Будды, то этим [обрядом] лисицы пусть очистят.
2. Осквернение разных тенгри	
(11 об.) üker-ün tngri-dür burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü temegen-ü tngri-dür burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü qonin-u	11 (об.) Если осквернили Тенгри [покровителя] коров, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили Тенгри [покровителя] верблюдов, то этим [обрядом] лисицы,
(12) tngri-dür burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü imayan-u tngri-dür burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü tariyan-u ejen esrü-dür burtay boloysan bögesü ene ünegen-ü [takil-yiar arilyaju]	(12) если осквернили Тенгри [покровителя] овец, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили Тенгри [покровителя] коз, то этим [обрядом] лисицы, если осквернили хозяина [бога] посевов Зервана, то этим [обрядом] лисицы [пусть очистят].
3. Осквернение небесных светил	

<p>(7 об.) edür burtay-du ünegen-i talbisuyai kemejü ünegen-i toloyai-yiar erketü tngri-yin burtay-i takin arılıyaju</p>	<p>(7) К дневной скверне [применяй жертвенный обряд лисицы], говоря так, делают подношение головой лисицы. Так очищают загрязнения Все-вышнего Тенгри.</p>
<p>(8) nidün-yier naran saran-u burtay-i takin arılıyaju čiken-yier degetü sajymaulsun-i [sakiyulsun-i] burtaylaysan-i takin arılıyaju kelen-yier oytorqui-i kelbelgen-ü burtay-i takin arılıyaju</p>	<p>(8) Совершая воскурение, глазами лисицы очищают скверны солнца и луны, ушами очищают скверны все-вышних сахиусанов, языком очищают скверны небесных светил.</p>
<p>4. Осквернение природных объектов</p>	
<p>jerüken- yier [m]ösütü aýula-yin burtay-i takin arılıyaju aýuskin –yiар časutu aýula-yin burtay-i takin elegen-yier qada-yin burtay takin gedesün-yier</p> <p>(8 об.) tergegüri-ün burtay-i takin küjigen-yier dalai-yin burtay-i takin yasun-yiar čilayun-u burtay-i takin čisun-yiar usun-i burtay takin miqa[n]-yiар yaajar-un burtay-i takin ungyasun-yiar qamuy modon kiged bütügsed-ün burtay takin degetü yisün-u üyes-yier doorakiy jisün dalai–yin burtay takin</p>	<p>(8) Сердцем очищают скверны гор, покрытых льдом, легкими очищают скверны снежных гор, 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.</p>
<p>5. Осквернение духов-хозяев земли и воды</p>	
<p>(8 об.) döci dörben niruyun-i üiyes-yier dörben jüg naiman kiyajıyar-dur aýsad-un qan yaajar usun-u ejed-ün burtay-i takin arılıyaju</p>	<p>(8 об.) Сорока четырьмя спинными позвонками очищают скверны ханов духов-хозяев земли и воды, находящихся на четырех сторонах и на восьми рубежах.</p>

6. Осквернения, связанные с человеком	
(9) bi yogačarı teregülen öglege ene ejen büküdeger-ün urin sedkel-yier yala yangya üyiledügsen bögesü ene ünegen-i takil-yiar takin arılıyaju taçiyangyui sedkel-yier nigül burtay boloysan bögesü ene ünegen-i ubisang-yiar takin arılıyatuyai	(9) Если я, йогачарь, совершу преступок 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 üyiledügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arılıyatuyai urusuud-yin qara çayan üyle ariysan bögesü ene ünegen-i sang-yiar takin arılıyatuyai yal usu altan modu qarşilaysan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arılıyatuyai ariyun ongod-un qad quriyaysan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arılıyatuyai kümün-ü yasun barişsan bögesü ene (ünegen-ü sang-yiar takin arılıyatuyai küçir-yier	9 об.) Если совершили нечистый поступок по неведению, пусть очистятся этим обрядом воскурения лисицы. В очищении темных и светлых действий, пусть прибегают к обряду воскурения лисицы. Если огонь и вода, золото и дерево вступили в противоречие, то пусть очистятся этим обрядом воскурения лисицы. (Если забрали [что-то у] царей чистых онгонов, то пусть очистятся этим обрядом воскурения лисицы. Если прикоснулись к останкам человека, то пусть очистятся этим обрядом воскурения лисицы. Клеветой

<p>(10) nigül üyedugsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arilaytuýai morin elçigen lusan kiged-ün miqan idegsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar noqai ყaqai-yin miqan-i egür-yier kebtexsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar ebçitü kümün-i qubcasun emüsügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar yaljaýu kümün-i mese bariýsan bögesü ene ünegen-ü takil-yiar (takin) arilaytuýai burtaý-tu kümünlüge darisun uuysan bögesü ene ünegen-ü</p>	<p>(10) совершив грех, пусть этим обрядом воскурения лисицы очищаются. Если съели мясо коня, осла, мула, то пусть очищаются этим обрядом лисицы, Если лежали рядом с мясом собаки и свиньи, то пусть очищаются этим обрядом лисицы, Если надели одежду больного, то пусть очищаются этим обрядом лисицы. Если прикоснулись к мечу обезумевшего человека, то пусть очищаются этим обрядом воскурения лисицы. Если пили вино с осквернённым человеком,</p>
<p>(10 об.) sang-yiar takin arilaytuýai olan irgen-dür aman aldaysan bögesü ene ünegen-ü sang-yiar takin arilaytuýai ükügsen kümün-ü yasun-u ünür ününsügsen bögesü ene ünegen-ü sang-yiar eme kümün-ü akin-yin ünür ününsügsen bögesü ene ünegen-i</p>	<p>(10 об.) то пусть очищаются этим обрядом воскурения лисицы. Если перед множеством людей дали слово, то пусть очищаются этим обрядом лисицы. Если вдохнули запах трупа человека, то пусть [очищаются] этим обрядом лисицы, если вдохнули запах слизи женщины, то пусть очищаются этим [обрядом] лисицы.</p>
<p>(11 об.) morin-u buyan keşig-dur burtaý boloysan bögesü ene ünegen saýaqué gegün-ü buyan keşig-dür burtaý boloysan bögesü ene ünegen-ü qurdan morin-u buyan keşig-dur [burtaý] boloysan bögesü ene ünegen-ü [takil-yiar arilaytuýai]</p>	<p>(11 об.) Если осквернилась благость коня, то этим [обрядом] лисицы, если осквернилась благость дойной кобылы, то этим [обрядом] лисицы, если осквернилась благость быстрого коня, то этим [обрядом] лисицы [пусть очисят].</p>

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 – дакинь, 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.

Антropогенными 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 греховым поступкам человека, ставшим причиной загрязнения, исходя из текста сутры, можно отнести действия, совершённые с похотью 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 благость также может быть осквернена.

Если абстрагироваться от очистительных возможностях воскурения лисице, то в этой части сутры представлены этические и бытовые запреты, табу, которые стремились соблюдать кочевые народы.

Миссия лисицы

В рассматриваемой сутре лисица выступает в качестве космического 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-тенгриев, 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 девятым знаками-приметами во всей их полноте», как и в версии, опубликованной в 1976 г. В. Хайссигом [Heissig 1976, p. 503]. В текстах, представленных Ч. Бауденом в 1976 г. и в 1978 г. (ойратская версия), а также в вариантах В, С, опубликованных в Чехии О. Шрба 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
«Ünegeñ-ü sang sudur orošiba» (Сутры-санг (воскурения) лисице)
из Тувы

Table 5

Signs of the fox in the text
" Ünegeñ-ü sang sudur orošiba" (Sutras-sang (Offering) of the fox")
from Tuva

(5) nadur yosun jüil belge tegüs bui kemebe minu čiken-ü üjügür qaralaysan inu qalbarabis modon-u sedüger-dür kebtegsen belge qangşıyar minu oqor oqodor boloysan inu nigül burtaş-i ünüsügsen-ü belge qabar-un üjügür qarlaysan	Я обладаю девятым знаками-приметами во всей их полноте. Если верхушки моих ушей покрнеют, 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 покрнеет кончик носа моего, (5 об.) то это знак того, что я преодолела южных четкеров. 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 лучами солнца. Если мои ноги покрнеют, то это знак того, что я вскачивала лужайку у целебного источника. Если на моем животе [шерсть] побелеет, то это знак того, что я погружалась в небесную белую реку.
(5 об.) inu enggüre-yin čidekür čidaquiyin belge aman inu qaldar boloysan inu raşıyan-u aqur-acä amşıysan-u belge omoriyu minu çayan boloysan inu naran-(u) gerel-dür sayuysan-u belge minu köl inu qara boloysan inu raşıyan-u jölge-yi mayaçilaysan-u belge	
üyükei minu çayan boloysan tngri-yin çayan mören-dür oimaysan-u belge minu qoy-a öngös köke boloysan inu ebül mösön degere kebtegsen-ü minu qarayam següder-tei inu erte manayar	

	<p>Если шерстка на моем бедре посинеет, то это знак того, что я полежала на зимнем льду. Если на моей шерсти появится роса,</p> <p>(6) то это знак того, что я прошлась по утренней росе. Если [шерсть] на моей спине покраснеет, то это знак того, что я побывала на горе Шилухон. Если на моей шее появилась россыпь звёзд, то это – отпечаток, оставленный мне матерью. Если хвост мой станет прекрасным и длинным, то это знак того, что я шла по Млечному пути. Если кончик хвоста моего побелеет, то это знак того, что жертвенный обряд очистил последующий путь [следующее перерождение].</p>
(6) següderiyn-tu yabuysan-u belge minu aru inu ulayan inu šiluqon ayulan-dur kürbegsen-ü (belge) minu jün- dür odon tügegsen inu eke nadur talbigsan belge segül minu qubi urtu boloysan inu tengri-yin oyudal-iyar yabuysan-u belge segül-ün üjügür cayan boloysan inu takil-un qoyitu möri arilyaqu-iyn belge	

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), выражющийся 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, в 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 тенгрианским 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 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]. Считалось, что лиса способна как «играть» с душой младенца, чтобы вернуть ее в его тело, так и «обмануть» блуждающую душу мертвого человека, угрожающую занять место души младенца в его теле [Там же]. В сборнике, составленном монгольским ученым Д. Ендоном «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы» 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. 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 тувинцев¹⁶, собранных Э. Таубе, представлены три сказки про лису¹⁷, 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 людей¹⁸. Сборник «Алдын дагша» монгольского ученого Гагаоглу Золбаяра, изданный в Туве в 1993 г., содержит фольклорные материалы цэнгэльских тувинцев, проживающих в Баян-Ульгийском аймаке Монголии: «Анчы, сааскан, дилги уш»¹⁹ (Охотник, сорока, лисица), «Дилгижек-оол»²⁰ (Лисёнок). В первой сказке лиса 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»²¹, изданный тувинскими и монгольскими учеными, вошла сказка «Лисёнок», записанная у цэнгэльских тувинцев, в которой лисёнок выступает злым, лживым, вредным существом, от проделок которого людей настигает смерть²².

Данный обзор показывает, что образ лисицы в мифологических представлениях и фольклоре тюрко-монгольских народов 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 – это 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.

¹⁶ Фольклорные материалы были собраны Эрикой Таубе среди этнических тувинцев, проживающих в сумоне Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии в 1966–1988 гг..

¹⁷ «Хитрый лисёнок», «Лукавый лисёнок», «Лисёнок» / Сказки и предания алтайских тувинцев. М.: Восточная литература. 1993. С. 266–271.

¹⁸ «Хитрый лисёнок» / Сказки и предания алтайских тувинцев. М.: Восточная литература. 1993. С. 266–268.

¹⁹ Золбаяр Г. Алдын дагша. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 1993. 95 с. С. 75–77

²⁰ Там же. С. 78–83.

²¹ Мөнгүн 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.

²² Там же. С. 68–72.

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 очиистительной силой санг – воскурения. Если мы обратимся к тексту сутры из Ордоса, представленному Г. Серруйсом, и ойратской версии, введённой в научный оборот Ч. Бауденом в 1978 г., а также вариантам текста А, В, опубликованным в Чехии О. Шрба в 2022 г., в начальной их части говорится о том, что, если возникнет скверна, то нужно очищать подношением мандалы (*mital* – в тексте Г. Серруйса, *mideg* – ойратском тексте Ч. Баудена, *midaγ* – 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 дают однозначного ответа на вопрос о том, является ли этот санг отражением древних обрядов жертвоприношения, когда сжигали лису, в какой мере он бытовал среди кочевых народов, когда начал распространяться среди них буддизм. Ч. Бауден 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, p. 440]. Только в тексте, опубликованном Г. Серруйсом, сказано, что источником распространения скверны стали девять лис, и тогда люди поймали лису, убили и провели обряд [Serruys 1970, p. 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, p. 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 срублен-

ную 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 учёного, байты утверждали, что ламы совершили 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 Пхенчху (Фан чу) в Амдо в Тибете [Berounský 2019].

Вышесказанное позволяет предположить, что практики кровавых жертвоприношений существовали на ранних этапах.

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 учёными в XX и XXI вв., переводились на английский, немецкий языки, перевод на русский язык не осуществлялся, но были сделаны описания Н. Поппе и А. Г. Сазыкиным. Текст сутры из Тувы не был ранее введён в научный оборот.

По своему характеру рассмотренный текст является синкретическим, вобравшим в себя обрядовую основу, культы тенгриев, поклонение высшим небесным силам, характерные для добудийского 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 взглядов народов Центральной Азии, включая самые ранние периоды. Почтание неба, поклонение божествам – тенгриям составляют основу древнейшей веры тюрко-монгольских народов – тенгрианства. Идея очище-

ния тех или иных скверен разными частями лисицы связана также с древнейшими практиками жертвоприношений. Противопоставление чистого загрязнённому, осквернённому, очищение огнём, на основе которого построена логика сутры, восходят к зороастриским 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 ссылка к личности Падмасабхавы, в другой эта часть ограничивается короткими мантрами в начале и конце, обращением к Манджушри, 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. Серруйсом.

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 совершили бы ритуально-обрядовые действия.

В объяснении причин того, почему санг лисице не сохранился в современной шаманской традиции, мы склоняемся к мнению, сформулированному В. Хайссигом, о том, что этот ритуал не был известен всем монголам, носил избирательный характер и имел малую распространённость.

Литература:

1. Абаев 2016 – Абаев Н. В. Синcretизм 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 (ХIII–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: RDFFCF
7. Дацковский 2011 – Дацковский 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 литературы. 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 Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (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: YLVRRP
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: VFQGW

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. Дацковский. Барнаул: изд-во Алтайского государственного университета. 2014. 214 с. EDN: SKAFQF
15. Сазыкин 1992 – Сазыкин А. Г. Собрание монгольских рукописей и ксиографов 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
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, Wisbaden, Harrosoovitz 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 “Fuchsopfer” 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, Masaryc 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: Harrosoffitz 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 kochevnicheskoy 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: UBEPPJ (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: RDFFCF (In Russ.).
7. Dashkovskij, P. K. (2011) “*Mirovozzrenie kochevnikov Sayano-Altaya i sopredel’nyx territorij pozdnej drevnosti i rannego srednevekov’ya (otechestvennaya istoriografiya i sovremennoe issledovaniye)*” [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) “*Skazochnye syuzhetы v pamyatnikax tibetskoy i mongolskoj 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 tibetskem i mongolskom yazykakh Tuvinskogo instituta gumanitarnyx i prikladnyx social’no-economicheskix 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, Kalmyckij nauchnyj centr RAN, Tuvinskij institut gumanitarnyh i prikladnyh socialno-ekonomiceskix issledovanij pri Pravitel’stve Respubliki Tuva. 520 p. (In Russ.).
11. Miyagashova, S. B. (2017) “*Oxotnicki 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 frontirnyx issledovanij*, no. 3, p. 41–59. DOI: 10.24411/2500-0225-2018-10015 EDN: VFQGW
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. “*Religioznyj landshaft Zapadnoj Sibiri i sopredel’nyx 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 muzeja 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 simvoliki v obryadovoj storone povsednevnyh verovanij (staryj 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: 10.1553/978OEAW900080
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.

- Herrausgegeben von Hartmut Walravens. Asiatische Forschungen. Bd. 141. 2001, Wisbaden, Harrosoovitz 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 “Fuchsopfer” 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”. Ondřej 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: Harrosoffitz Verlag, X, 203 pp. *Manuscripta Orientalia*, vol. 8, no. 4, December 2002, p. 69–70.

Информация об авторе:

Органа Д. Намсак, 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, Tuwan 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

© Намсак О.Д., 2025