

Тангутская рукопись «Изначальный [шаманский] обряд» из коллекции ИВР РАН

Перевод с тангутского и исследование

К.М. БОГДАНОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO100085

Статья поступила в редакцию 23.06.2021.

Аннотация: Рукопись Танг 1621 пока единственный известный нам письменный источник, который прямо свидетельствует о существовании шаманской традиции у тангутов. В тексте описан включающий камлание шаманский ритуал, целью которого было избавление рода, клана от бедствий, ставших следствием нарушения ритуала жертвоприношения астральным божествам. Этот ритуал, возвращающий защиту небесных сил данному сообществу, исполняется впервые и как бы создает соответствующую ритуальную практику, а потому является крайне важным для жизни родов, кланов и в дальнейшем государства, которое будет ими создано. Судя по всему, это оригинальный тангутский текст, существовавший в устной традиции и затем зафиксированный письменно. Стихотворный язык, состоящий из архаизмов, метафор, символов, отсутствие комментариев, а также структура предложений, по большей части не совпадающая с известными правилами тангутской грамматики, делают перевод и исследование памятника крайне затруднительными, и настоящую работу можно рассматривать как промежуточный этап. Основная проблема, которая возникла при исследовании, заключается в определении, что такое тангутский шаманизм и насколько он соответствует существующим определениям данной религиозной системы верований.

Ключевые слова: Тангутский фонд ИВР РАН, тангутские религиозные верования, шаманизм, «религия без названия».

Для цитирования: Богданов К.М. Тангутская рукопись «Изначальный [шаманский] обряд» из коллекции ИВР РАН / Перевод с тангутского и исследование // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 1 (вып. 48). С. 5–18. DOI: 10.55512/WMO100085.

Об авторе: БОГДАНОВ Кирилл Михайлович, научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (khmae@list.ru). ORCID 0000-0001-9769-5918.

© Богданов К.М., 2022

Рукопись Танг 1621, содержащая тангутский текст под названием, которое буквально можно перевести как «основа или исток обряда камлания», представлена в Тангутском фонде (ТФ) ИВР РАН книгой, содержащей 13 листов, сброшюрованной

в виде тетради, размером 19,6×13,5 см. На первом и втором листе — Предисловие 序言 序言 序言 и начало сочинения, предворяющие его название. Структура текста следующая: на каждом листе семь стихотворных строк из двух гатх по семь слогов каждая. В тексте присутствуют два почерка: часть (л. 1–8) написана одним достаточно отчетливым почерком, а с л. 8 по л. 12 характер почерка меняется на курсив, который местами переходит в подобие скорописи. Тем не менее складывается впечатление, что рукопись написана одним переписчиком. Вероятно, изначально существовавший в устной традиции текст был зафиксирован письменно достаточно поздно, не исключено также, что текст был скопирован с другого источника. Возможно, что описанный здесь древний обряд сохранился и был частью локального религиозного культа уже во время существования Си Ся, т.е. в X–XIII вв. Ни одно из предположений не может быть доказано или опровергнуто наверняка. Очевидно следующее: исходя из внешнего вида книги, типа бумаги, сравнивая ее с другими книгами из Хара-Хото, можно отнести ее создание к XII–XIII вв. С большой долей уверенности можно также предполагать, что перед нами оригинальный тангутский текст, т.е. он не является переводом, хотя при этом вовсе не исключены какие-либо влияния или заимствования в плане содержания¹. Предлагаемый перевод названия является вариантом его интерпретации в соответствии с лексическими значениями, указанными в словарях, и в целом вполне соответствует основному содержанию памятника. Существительное 基 переводится как «основа, исток, происхождение, корень» (Кычанов 2006: 258). Соответственно, здесь подразумевается первичность явления или действия, положившего начало какой-либо традиции, в данном случае ритуальной практики. Существительное 礼 переводится в словаре Кычанова как «камлание, ритуал» (Кычанов 2006: 543), в словаре Ли Фаньвэня (Li Fanwen 2008: 853) — просто как «ритуал». Учитывая, что нам известен еще один знак с этим значением — 𪛗 (Кычанов 2006: 427), который более точно передает именно значение «камлание»², а также то, что обряд «камлания» в данной рукописи описан в рамках более широкого — мифологического и ритуального содержания, предлагаемый перевод названия «Изначальный [шаманский] обряд», несмотря на некоторую фонетическую тяжеловесность, на мой взгляд, является более точным в смысловом отношении. К тому же описываемый здесь ритуал обладает всеми типологическими чертами шаманского обряда, и потому данная интерпретация названия вполне оправданна.

Основной смысл, выраженный в заглавии, делает текст особенно ценным для изучения религиозных верований тангутов или их предков до возникновения и распространения буддизма. Учитывая единую этническую общность тангутов и тибето-бирманских этносов (лоло, мосо, ицзу), проживающих в пограничных областях на юго-западе Китая, а также тот факт, что как раз у этих народов практиковался именно шаманизм, мы вправе допустить существование шаманизма наряду с другими религиозными культурами и у тангутов³.

¹ Подтверждением тангутской идентичности текста является его язык — синтаксис и лексика, которая содержит тангутские имена: например, встречающееся здесь имя Тхие Мэй, упомянутое в другом оригинальном тангутском сочинении — «Море значений, установленных святыми» (Кычанов 1997: 126), косвенно подтверждает предположение о том, что это оригинальный тангутский текст.

² Помимо значения «камлание» есть также конкретное значение «превращение».

³ Приведу цитату из работы известного исследователя шаманизма В.Н. Богораз (1865–1936) «Стадии развития шаманства»: «По преданиям уйгуров, шаманство основано женщиной. Главное высшее шаманское божество сначала появилось среди тангутов...» (Богораз 2018: 214). Цитата из главы «Ша-

Тем не менее правомерно ли категорично применять к добуддийским верованиям тангутов понятие «шаманизм» и, соответственно, соотносить их ритуальную практику с шаманизмом? Таким образом, основной вопрос, который возникает при исследовании текста, заключается в том, какие верования существовали у предков тангутов: религиозный культ, в котором центральной фигурой и посредником взаимодействия людей с миром духов выступал шаман, или это была организованная форма религии с определенной структурой и жреческой иерархией — «религия без названия», как ее впервые охарактеризовал Рольф Штейн (Stein 1962: 158–166). Возможно также, что один культ предшествовал другому, являлся его частью или они существовали параллельно в одну историческую эпоху.

Известно, что в период существования Си Ся (982–1226) у тангутов наряду с буддийскими, конфуцианскими и даосскими священниками также официально существовали различного рода предсказатели, гадатели, астрологи, в том числе шаманы. В тангутской табели о рангах перечислены титулы гадателей или предсказателей, а также титулы шаманов (Кычанов 2008: 163)⁴. Вместе с тем в законе нет указаний на какие-либо правовые акты, регулирующие их деятельность, потому, как считает Е.И. Кычанов, «здесь господствовал обычай, и деятельность жрецов (шаманов) не регламентировалась строго государством» (Кычанов 1988: 421). В качестве сравнения следует упомянуть сложную структуру шаманской службы, существовавшую в Китае, а также маньчжурский шаманизм, который, судя по имеющимся в нашем распоряжении письменным данным, к XVIII–XIX вв. был уже организованной формой народной религии и регламентировался государством наряду с другими официальными культурами (Пан 2000: 105)⁵.

Возвращаясь к тангутам, зададимся вопросом: в какой степени шаманы, упоминаемые в тангутском законодательстве, соотносились с местным древним шаманизмом или они являлись жрецами иной религиозной традиции, например той же самой «религии без названия», которую предположительно исповедовали этнические предки тангутов?⁶ Правомерно ли к таким организованным и регулируемым государством системам, зафиксированным законодательно, при всей схожести ритуальных практик, применять термин «шаманизм»?⁷ На основе исследования данного памятника можно с уверенностью сказать, что он отображает именно шаманские верования, общие, согласно

манство в Средней Азии» (источники данной информации не указаны), видимо, взята из уйгурских материалов С.Е. Малова, так как именно на его исследования В.Н. Богораз ссылается в данной главе.

⁴ У каждого шамана был свой титул с закрепленными ритуальными функциями: «Совершающий обряды», «Порождающий успех», «Обеспечивающий защиту», «Очищающий», «Усыпляющий» (Кычанов 2008: 43). Перевод титулов шаманов цитируется по электронной версии текста монографии («„Новые законы“» тангутского государства» (Кычанов 2013). Эти данные содержатся в главе «Административные органы Си Ся. Чины и ранги», которая по неизвестной причине не была опубликована в печатном издании, но упоминаемые титулы шаманов перечислены в тексте «Табель о рангах» (ТФ ИВР РАН, Танг 45). Здесь же отметим, что градация шаманов в зависимости от исполняемых обрядов существовала в том числе у народа Сибо (Pang 1994: 61–66).

⁵ При общей типологической схожести с аналогичными источниками тангутский шаманский текст, несомненно, отличается от них своей «древностью»: зафиксированный письменно в XI–XIII вв., он отражает историко-культурный пласт, относящийся, возможно, к VI–VIII вв.

⁶ Здесь также уместно сослаться на систему религиозных верований батаков Суматры, в которых существовали параллельно шаманы и жрецы, и их ритуальные функции были разделены (Ревуненкова 1973: 117–131).

⁷ Именно из-за этой терминологической неопределенности Е.И. Кычанов задается вопросом в комментарии к тексту «Новых законов»: «Что кроется за наименованиями... астрологов и шаманов?» (Кычанов 2013: 44).

своим характеристикам, с шаманизмом народов Центральной Азии и Сибири. Как эта система вписывается в формализованную, регламентированную государством систему, ответить трудно. Можно добавить, что, учитывая исторические и этнические аспекты, отраженные в тексте и его смысловой специфике, логично предположить, что в нем могут содержаться — вне зависимости от времени его фиксации — элементы самых разнообразных культурно-временных периодов (мифы, мифические герои, обычаи).

Структурно рукопись состоит из двух частей — основной и, условно говоря, дополнительной. Основная часть характеризуется относительно законченным сюжетом, относительной последовательностью излагаемых событий, в которых участвуют одни и те же персонажи. Дополнительная часть может являться комментарием, помогающим понять суть событий, о которых рассказано в первой. Основная часть предваряется Предисловием, содержащим своего рода синопсис, раскрывающий главный смысл повествования. Согласно этому краткому содержанию, можно предположить, что перед нами не только ритуал, но миф-ритуал и преимущественно космогонический миф. В Предисловии сначала упоминается бедствие в виде засухи, посланной на землю. Причина бедствия — неправильное исполнение обряда жертвоприношения астральным духам, обеспечивающим защиту мира живых от демонических сил. Так становится известно, что часть сложного, многосоставного ритуала была утеряна и в результате нарушена ритуальная целостность⁸. Именно поэтому духи покинули людей, лишив их своего покровительства⁹. Глава рода, клана, чтобы избежать гибели всего живого, поручает Первому шаману выполнить ритуал, в ходе которого следует совершить магическое путешествие и восстановить связь между верхним (сфера духов) и средним (сфера живых существ) мирами¹⁰. Таким образом, Предисловие помогает объяснить название текста и понять его ритуальное значение. В дальнейшем события, излагаемые в основной части, в ряде смысловых моментов и деталях противоречат Предисловию. Повествование непоследовательно, содержит ссылки на мифические события, предания, смысл которых неясен. Судя по ним, можно предположить, что главное бедствие, возникшее из-за прекращения обряда, — это то, что смерть была послана в мир живых. Вследствие утраты некоего равновесия между мирами, границы которых нарушаются вопреки космологическим законам, были открыты «врата»

⁸ Вероятно, в данном тексте описан добуддийский астральный обряд, который мог стать впоследствии частью важного государственного ритуала. Возможно, что именно подобный ритуал был исполнен Юаньхао (1032–1048), когда он принял решение провозгласить себя Сыном Неба, императором Великого Ся (Кычанов 1968: 133–134). Следует также отметить, что упоминание ключевого государственного ритуала встречается в ряде текстов из собрания Тангутского фонда.

⁹ «Тангуты плохо обращались с божеством и даже прогнали его от себя... Небесное божество удалилось в Зурские горы... отправилось на поиски (жилья человека. — К.Б.) ... спустилось в местечко по имени Колодезь Паи» (Богораз 2018: 214). Правомерен вопрос: действительно ли о тангутах, как их называли тибетцы, здесь идет речь? Скорее всего, здесь мы сталкиваемся с распространенной в свое время ошибкой европейской и российской историографии, когда тангутов отождествляли с тибетцами или родственными тибетскими племенами. Вместе с тем это странно, так как пу-танца в отождествлении этноса исчезла после открытия Хара-Хото и благодаря интенсивным исследованиям найденных там материалов. Следовательно, в период написания Богоразом данной работы (1934–1936) этническая идентичность тангутов уже была установлена. К тому же уйгуры — соседи тангутов с древних времен, и в уйгурских источниках, на которые ссылался Малов и затем Богораз, не может быть допущена ошибка в названиях этноса. Остается также неясным местонахождение Зурских гор и указанного места Колодезь Паи.

¹⁰ Мотив разрыва связи между небом и землей вследствие нарушения ритуала упомянут во многих мифах, в том числе китайских (Бодде 1977).

подземного мира, мира мертвых. В строках Предисловия содержится также указание на то, что хаос возник из-за нарушения некоего главного, основного ритуала. Можно предположить, что после проведения успешного камлания мир живых существ был спасен и была восстановлена целостность ритуала принесения жертвы астральным божествам — залог их покровительства и защиты, однако в самом тексте это четко не констатируется. Заключительные строки повествуют о путешествии шамана по приказу верховного небесного божества в подземный мир с целью закрыть проход в него и избавить мир живых от смерти.

Еще раз подчеркнем, что в тангутском памятнике отражен весь характерный для шаманской мифологии комплекс представлений о взаимодействии мира людей с миром духов, посредником этого взаимодействия является шаман. В данном тексте это «шаман-кукушка», т.е., видимо, шаман, превращающийся в состоянии транса в кукушку для выполнения своей магической роли. Также упоминаются и другие птицы: сова, сорока, ястреб — указание на духов-помощников шамана. Упоминаемый в тексте «бубен-жеребенок», на котором шаман совершает путешествие по мирам и по которому наносятся удары колотушками, — важнейшая часть шаманского камлания. В ходе этого камлания призываются духи, призванные помочь шаману в его магическом путешествии. Исходя из перечисленного ряда действий и атрибутов, можно предположить, что структуру текста составляют главные элементы шаманского посвящения, сущностью которого, как правило, является восхождение на небо по ступеням Мирового Древа, путешествие к Центру мира. Прямым указанием на мотив инициации может являться антропоморфный женский персонаж «Белая Лестница», ведущая на небо или на священную вершину. По этой лестнице должен подняться шаман, преодолевая противодействия демонических сил. Возможно, к тому же семантическому ряду следует отнести «Мост Благовоний», на котором происходит игра в кости за обретение земель. Шаманская космология и аспекты шаманской инициации явственно присутствуют в тексте, где упоминается лестница на небо, гора, символическое обозначение той же «лестницы» или «мирового древа», связующего три сферы, образующие вселенную: верхний, средний и нижний миры. Следует также отметить, что здесь описаны два обряда шаманской инициации: шаман поднимается на небо и спускается в нижний, подземный мир.

Вторая часть памятника (л. 8–12), перевод которой не включен в данную публикацию, непосредственно не связана с основной, но явно имеет косвенное отношение к ней, возможно, выполняя своего рода роль комментария, который должен разъяснить некоторые скрытые аспекты повествования. Можно предполагать, что она, также как и Предисловие, была добавлена позднее. Эта часть состоит из набора изречений, в которых прослеживаются следы древних местных мифов, календарных обрядов, а также, возможно, упоминание реальных исторических событий. Отсутствие единой сюжетной линии, обилие имен мифических антропоморфных и зооморфных персонажей, метафоричный язык делают перевод этой части крайне затруднительным.

Следует сказать, что весь текст «Изначального... обряда» весьма сложен для перевода, и это в первую очередь обусловлено особенностью, которую Бодде применительно к китайским мифологическим текстам охарактеризовал как фрагментарность (Бодде 1977: 372–373)¹¹. Другой аспект, составляющий обычную трудность для пере-

¹¹ «Случайные упоминания и разжигающие аппетит фрагменты, разбросанные... по текстам разного времени и разной идеологической ориентации» (Бодде 1977: 372–373).

вода подобных текстов, — это язык памятника. Метафоричность и символизм, скрывающие смысл, понятный только автору, принадлежащему к данной традиции, а также полное отсутствие служебных грамматических элементов, которые позволяют установить правильные синтаксические связи во фразе, неизвестная лексика или неизвестное значение известных нам слов — всё это в совокупности делает крайне трудным понимание всего семантического поля, связанного с сюжетными линиями, персонажами. Добавим, что некоторые знаки не сохранились — дополнительная трудность для перевода, особенно в тех случаях, когда это относится к конечным знакам в строке, которые по правилам выполняют функцию сказуемого в высказывании и потому содержат значительную смысловую нагрузку всей фразы. Отдельную проблему представляют встречающиеся в тексте имена собственные. Возможно, это имена мифических и культурных героев, предков, тотемных божеств, которые прежде не встречались в известных нам тангутских текстах, или же они переданы разными фонетическими знаками. Предварительный перевод текста основан на понимании общего смысла, в настоящий момент данная интерпретация — единственный способ дать представление о памятнике. Вместе с тем крайне интересно наблюдать, как меняется доступность текста для понимания буквально в пределах нескольких строк: от изложения лишенных какой-либо последовательности и смысла событий до событий вполне понятных и объяснимых.

Несмотря на все указанные проблемы и связанные с ними неточности и ошибки, настоящее исследование все-таки заполняет определенный пробел в существующих представлениях о достаточно древнем периоде истории тангутов. Помимо уже названных выше значимых аспектов содержания следует указать на еще один наиболее существенный: в оригинальном тангутском тексте письменно зафиксирована — в виде возможных влияний и заимствований различных мифологических мотивов — культурная и религиозная общность тибето-бирманских народов. Для того чтобы убедиться в этом несомненном сходстве мотивов и сюжетов, достаточно ознакомиться с содержанием мифов некоторых тибето-бирманских народов, приведенных в известной работе Элиаде (Элиаде 2014: 286–288). Публикуемый тангутский текст содержит сведения, которые документально отражают достаточно древний культурный пласт, возможно относящийся к начальному периоду формирования цянов, этнической основы тибето-бирманских народов. Введение этих данных в научный оборот и их дальнейшее изучение в уже известном контексте, надеюсь, помогут дополнить имеющуюся историческую характеристику данного периода истории Центральной Азии.

Изначальный [шаманский] обряд
Тангутский фонд. ИВР РАН. Шифр Танг 1621

[Л. 1]

Предисловие
к Изначальному [шаманскому] обряду

1. Небо послало засуху на землю, свет сменился ночью, тьма возникла. [Тогда] правитель шамана направил
2. прекратить [это]. Ритуал был исполнен шаманом. Бедствия исчезли. В древности
3. говорили: «Чтобы достичь чистой середины, нужно уничтожить скверну и научиться различать добро и зло.

4. Небу и Земле приносят жертвы, духи планет защищают род, злых духов уничтожают, тело истины¹² защищают.
5. Однажды дух, повелитель ветра, в просвет облаков сильный ветер послал — изгнал демонов.
6. Духам планет за это деяние стали приносить жертвы — так благодаря древнему обряду демоны были изгнаны, добродетель возвышена.

[Л. 2]

1. Смысл в различии ритуальных действий не установить и не постичь. Духи со временем воспротивились и ушли.
2. Не объединишь в целое, когда левой стороны нет.
Обо всей мудрости, собранной в этой книге, невозможно спросить.
3. Поняли, что обряд, у которого утрачена часть, — это как птица без крыла.
Из одной части как должно [обряд] снова не восстановится.

Изначальный [шаманский] обряд

1. Небесная Голова¹³ появилась. Демон Ка¹⁴ дверь удерживает.
Ка вошел, Зал¹⁵ осмотрел. Демон Мэ вправо отступил¹⁶.
2. Белая Лестница с Востока в храм вошла.
Демон Мэ, чтобы подсматривать, спрятался, соль бросил¹⁷.
3. Белой Лестницы — нет. Демон Мэ ушел.
Небесная Голова появилась в дверях. Тень демона¹⁸

[Л. 3]

1. Демон Мэ ушел, стрелу извлек. Демон Ка сам дерево посадил,
в дом позвал, спросил. Демон Ка сам¹⁹.
2. Темный крокодил храм осквернил. Шаман-сова.
в четырех сторонах [света] [самый] искусный среди шаманов, увеличился, пред

¹² Вероятно, разночтение из-за возможного ошибочного написания первого знака. В пользу данного предположения говорит то, что это словосочетание ранее не встречалось в текстах, поэтому не уверен, что его можно толковать в аспекте буддийского мировоззрения.

¹³ Знак предполагает разночтение, и его перевод представляет некоторую проблему. Дело в том, что в тангутском языке существует практически идентичный по написанию иероглиф 𑖧, который означает «бык». Здесь же важно отметить, что в «Море значений, установленных святыми» (Кычанов 1997: 102) в разделе «Понятия, связанные с небом...» упоминается «бык», символизирующий широту небесной сферы. Логичнее было бы предположить, что здесь также упоминается некое зооморфное божество и знак мог просто быть написан неправильно. Вместе с тем тангуты очень серьезно относились к правильности написания текста и тщательно редактировали книги. Трудно предположить, что знак был написан неправильно несколько раз.

¹⁴ Собственные имена и названия передаются в соответствии с фонетической реконструкцией М.В. Софронова.

¹⁵ Возможно, дом, дворец, храм. Согласно Бодде, Ось мира может быть символически представлена городом-крепостью или дворцом (Бодде 1977: 388).

¹⁶ В качестве антагонистов, носителей зла в тексте названы предположительно два духа, обозначенных разными знаками 𑖧 и 𑖨 (Кычанов 2006: 168, 416). Трудно определить, это один демон, обозначенный разными знаками, или две разных сущности.

¹⁷ Знак поврежден.

¹⁸ Знак поврежден.

¹⁹ Знак поврежден.

[божеством] неба предстал²⁰.

3. Белая Лестница демона Пэ решила соблазнить. Демон отвечал благосклонно. Небесная Голова спросила [об этом], Белая Лестница солгала.
4. Шамана-сову просила спрятать [ее]. В середине зимнего месяца Белая Лестница демона Гуй²¹ родила, затем воспитывала.
5. Железный²² волк и дикий волк демона Гуй прятали. По холодному белому [снегу] ступали — кровь живых существ [текла].
6. По следам кровавым красным ступали. — Так и было. Шаман-сова снова уменьшился, [божеству] неба [о том, что происходит в] мире, рассказал.
7. Небесная Голова демона Гуй возненавидела, шамана призвала. Шаман демона связал, поднял, на вершину [горы] насадил.

[Л. 4]

1. Небесный шаман доволен. Всё на земле расположено [как должно быть]. Земля помогает, небо покровительствует — белая корова совокупляется²³
2. Облачный шаман²⁴ за землей надзирать послал, весть доложил. Небесная Голова подумала [над его словами] и меч дала.
3. Небесный шаман меч взял. [Когда божество] неба появилось, небесным мечом вершину горы ударил²⁵.
4. Вершина горы умерла, перевоплотилась — из нее 18 божеств и духов возникли, [среди них] властитель земли по имени Яньло²⁶.
5. Небесная Голова показала — смотрит, что в нижнем мире [происходит]²⁷: Хозяин Неба, Хозяин Земли на Мосту Благовоний играют в кости.
6. В белый бубен конь-дух сильно бьет колотушкой — кровь в сосудах кипит, спинной хребет □²⁸.
7. Шаман в руке [держит] длинную голень, коня защищает. Шаман-меч [меч] держит, своего коня сторожит.

[Л. 5]

1. Облачный шаман затем бросил кости, меч взял. Хозяин Неба, Хозяин Земли свои владения вернули.
2. Лекарства от старости надежного не существует, равного Трем.

²⁰ Вероятно, под небом подразумевается все-таки верховное божество.

²¹ Следует отметить, что один из видов злых духов — 羆 в китайской демонологии также звучит как «гуй».

²² Первое значение этого знака — «золото».

²³ Здесь описан космогонический акт, который отличается от упоминаемого в известных нам тангутских мифах (Кычанов 2008: 551).

²⁴ Возможно, «облачный» и «небесный» — разные названия одного шамана.

²⁵ Сходный мотив встречается в космогоническом ведическом мифе: «Начало вселенной — воды. В этих водах возникла первозданная гора. Индра направил свои удары против этой горы, обители Вритры, убил его и таким образом продолжил космогонический процесс» (Дандекар 2002: 138).

²⁶ Видимо, Яньло-ван — властитель мертвых, здесь явное заимствование из китайской мифологии. Добавим также, что, за исключением нескольких имен зооморфных или антропоморфных персонажей или метафорических имен божеств или духов, пантеон тангутской мифологии нам совершенно неизвестен.

²⁷ Видимо, в среднем мире, мире людей.

²⁸ Знак поврежден.

Мост Благовоний²⁹ обрушился, на небо был перенесен.

3. Смерти камлание, обряд очищения, совокупления камлание — [вог] Три.
Духи обязаны это благословение на землю доставить.
4. Государь, властитель мира, меч похитил. Затем шаман обряд исполнил — миры на [бубне]-коне объездил верхом. В древние времена
5. Яньло смерть [в мир] послал, Мбэ Ндиэй³⁰ был отправлен кости добыть: «Трем вещам верь», — [ему сказал].
6. Теща, ребенок девять злых духов затем сопровождали³¹, 28 дней демон Мбэ ночью [являлся].
7. Тхие Мэю³² снилось: в древние времена злой замысел был, [потому] в 12-й, зимний месяц девять злых духов, [которые появляются на рассвете], опасаться.

[Л. 6]

1. Овца мыши приказала: «Дверь держи!».
Мбэ Ндиэй [смерть] в дом позвал. Смерть проклятие произнесла.
2. Тхие Мэй сына демона уничтожил, Смерти на съедение отдал.
Демона голову ночью сжег — Мбэ один остался.
3. Тхие Мэй в бубен-коне с силой бил колотушкой, похитив [его прежде].
Смерть в Доме находилась, мышь испражнениями преградила [ей путь].
4. Паук поднимался, паутину-преграду лапами [плел].
Тхие Мэй [на] небо отправился [узнать, кто] дверь держит.
5. Яньло доложил: «Красная мышь дверь подпирает».
6. Мбэ Ндиэй наказан был, тащил на спине [черного барана]. Черный баран спрыгнул.
На предел жизни указывает смерть, на греховность женщины — ее намерения.
7. Жена Тхие Мэя превратилась в сороку —
в наказание за то, что тело осквернила, в канге³³ была бита палками.

[Л. 7]

1. Сорока — осколок челюсти, а демон — язык потерял.
Сорока зло поедает, [потому] тысячу лет живет.
2. По приказу Яньло Мбэ Ндиэй снова был послан.
В один день Тхие Мэй перед [божеством] неба предстал.
3. Бубен-коне с колотушкой [ему] был предложен — [он] не взял.
Небесная Голова велела: «Держи!»
4. [Божество] неба четыре стороны [света] от смерти защищать [его] послало.
В начале пути [еще] нет хозяина — хозяин появляется [уже] в пути.
5. Поэтому в древней «Книге камланий» предков сказано:
«Умеющий говорить, солгав, убьет».
6. Умеющий ходить — проложит путь, чтобы закрыть дверь в мир мертвых».

²⁹ В тексте «Большой оды» (Кычанов 1997: 220) есть строка: «Потомки через облачный мост переходят...».

³⁰ Вероятно, персонаж тангутских мифов, функция его не ясна; имя Мбэ, в различном написании, есть имя зооморфного предка тангутов.

³¹ В тексте так, по смыслу представляется более вероятным, что девять духов сопровождали ребенка... Число «девять» часто упоминается в космогонических мифах тибето-бирманских народов (Кычанов 1997: 52–53).

³² Имя Тхие Мэй 𑖑𑖔𑖕 встречается в оригинальном тангутском сочинении «Море значений, установленных святыми» (Кычанов 1997: 126). Возможно, еще один мифический первопредок или «культурный герой».

³³ Канга — орудие наказания, колодка из двух деревянных досок, надеваемых на шею.



Ил. 1



Ил. 2



Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5

Литература

- Бодде 1977 — *Бодде Д.* Мифы древнего Китая // Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977.
- Богораз 2018 — *Богораз В.Г.* Из архива. Избранные труды В.Г. Богораз по шаманству (1934–1936). СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2018.
- Дандекар 2002 — *Дандекар Р.* От Вед к индуизму. М.: Вост. лит., 2002.
- Кычанов 1968 — *Кычанов Е.И.* Очерк истории тангутского государства. М.: Наука, 1968.
- Кычанов 1988 — *Кычанов Е.И.* Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Кн. 1. М.: Наука, 1988 (Памятники письменности Востока. LXXI, 1, 2, 3, 4).
- Кычанов 1997 — *Кычанов Е.И.* Море значений, установленных святыми. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997 (Памятники культуры Востока. IV).
- Кычанов 2006 — *Кычанов Е.И.* Словарь тангутского (Си Ся) языка. Филологические науки. Киото: Университет Киото, 2006.
- Кычанов 2008 — *Кычанов Е.И.* История тангутского государства. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.
- Кычанов 2013 — *Кычанов Е.И.* «Новые законы» тангутского государства (первая четверть XIII в.). М.: Наука, 2013 (Памятники письменности Востока. CXL).
- Пан 2000 — *Пан Т.А.* «Устав шаманской службы маньчжур» в переводе А.В. Гребенщикова из Архива востоковедов // Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: Доклады научной конференции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 102–106.
- Ревуненкова 1973 — *Ревуненкова Е.В.* Шаман и жрец у батаков Суматры. М.: Наука, 1973 (Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии).

- Элиаде 2014 — *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. М.: Академический проект, 2014.
- Li Fanwen 2008 — *Li Fanwen.* A Xixia — Chinese Dictionary. Peking: Publishing House of the Chinese Social Sciences, 2008.
- Pang 1994 — *Pang, Tatjana.* A “Classification” of the Xibe Shamans // *Shaman*. Vol. 2. No. 1. Budapest: Molnar & Kelemen Oriental Publishers, 1994. P. 61–67.
- Stein 1962 — *Stein, Rolf.* La Civilisation Tibétaine. Paris: Dunot, 1962.

References

- Bodde, Derk. “Mify drevnego Kitaia” [Chinese Myths]. In: *Mifologiya drevnego mira* [Mythology of the Ancient World]. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian).
- Bogoraz, Vladimir.G. *Iz arkhiva. Izbrannye trudy V.G. Bogoraza po shamanizmu (1934–1936)* [Archive. Selected Works of V.G. Bogoraz on Shamanism]. St. Petersburg: St. Petersburg University, 2018 (in Russian).
- Dandekar, Ramachandra. *Ot Ved k Induizmu* [From Vedas to Hinduism]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (in Russian).
- Eliade, Mircea. *Shamanism. Arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2014 (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. *Ocherk istorii tangutskogo gosudarstva* [An Essay of the History of the Tangut State]. Moscow: Nauka, 1968 (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. *Izmenennyi i zanovo utverzhdenyi kodeks deviza tsarstvovaniia Nebesnoie protsvetanie (1149–1169)* [The Revised and Newly Endorsed Code for the “Celestial Prosperity” Era Name, (1149–1169)]. Moscow: Nauka, 1988 (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka, LXXI. 1, 2, 3, 4) (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. *More znachenii, ustanovlennykh sviatymi* [The Sea of Meanings Established by the Saints]. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 1997 (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. *Slovar' Tangutskogo (Si Sia) iazyka* [Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary]. Kyoto: Kyoto University, 2006 (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. *Istoriia tangutskogo gosudarstva* [The History of the Tangut State]. St. Petersburg: Faculty of Philology and Arts, 2008 (in Russian).
- Kychanov, Evgeny I. “Novye zakony” tangutskogo gosudarstva (pervaia chetvert' XIII v.) [The “New Laws” of the Tangut State (the first quarter of the 13th century)]. Moscow: Nauka, 2013 (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka, CXL) (in Russian).
- Li Fanwen. *A Xixia — Chinese Dictionary*. Peking: Publishing House of the Chinese Social Sciences, 2008 (in English).
- Pang, Tatjana. “A ‘Classification’ of the Xibe Shamans”. *Shaman*, vol. 2, no. 1. Budapest: Molnar & Kelemen Oriental Publishers, 1994, pp. 61–67 (in English).
- Pang, Tatiana. “‘Ustav shamanskoi sluzhby manchzhur’ v perevode A.V. Grebenshchikova iz Arkhiva vostokovedov” [The “Shamanistic Ritual Manual of the Manchus” in A.V. Grebenshchikova’s Translation]. In: *Materialy o mongol'skikh i tiurkskikh narodakh v akademicheskikh sobraniiah Rossi: Doklady nauchnoi konferentsii* [Archival Materials about the Mongolian and Turkic Peoples in the Academic Collections of Russia: Reports of the Scientific Conference]. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2000, pp. 102–106 (in Russian).
- Revunenkov, Elena V. *Shaman i zhrets u batakov Sumatry* [The Shaman and the Priest in the Religious System of Sumatra’s Bataks]. Moscow: Nauka, 1973 (Mifologia i verovaniia narodov Vostochnoi i Iuzhnoi Azii [Mythology and Beliefs of the Peoples of East and South Asia]) (in Russian).
- Stein, Rolf. *La Civilisation Tibétaine*. Paris: Dunot, 1962 (in French).

The Tangut Manuscript *The First [Shamanistic] Ritual* from IOM, RAS Collection. Textual Research and Translation

Kirill M. BOGDANOV

Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 23.06.2021.

Abstract: The Tangut manuscript “Танр 1621” is recorded evidence of the Tangut shamanistic tradition that existed in the Xixia state, but had originated from the religious beliefs of the Tanguts’ ancestors. This text was discovered among unidentified Tangut texts in the process of cataloguing work. Prior to this discovery, we came across some indirect references to Tangut shamanism in various sources such as historical documents (The Tangut Codex), ritual or religious text fragments. Most likely, the text in question is an original Tangut text that had originally existed in verbal tradition and was later recorded. Structurally, it consists of 14-syllable verses, including archaisms, unclear metaphors and symbolism. It is a complete manuscript with a title, a short preface, and a logical ending. The title’s translation can be only interpreted tentatively, as it literally means “The Origin of [Religious] Ecstasy (Russian *kamlaniye*)”. However, I guess that to translate the Tangut word 𑖇𑖆 as “[religious] ecstasy” would not be entirely correct in this case, because we find in this text a description of a shamanistic ritual that includes *kamlaniye* only as its part. The main goal of the rite described here is to defend the world of living beings from the disasters that astral spirits visit on some tribes or ethnic groups for being neglectful of the rules of sacrificial rites or for damaging sacred items. Therefore, this ritual, when it was performed for the first time, was aimed at procuring Heaven’s support for people. One can assume that, once performed, this rite had laid the foundation for a ritual tradition that preserved the wealth and stability of the community that observed it, and later it became the most basic, principal ritual of the state. I can also assume that it was this archetypal rite that emperor Yuanhao performed as he proclaimed himself emperor of the Xixia State. I should add that the above-mentioned linguistic traits pose a serious challenge to the textual research into this source—first of all, to its proper translation. That is why this study is only a preliminary one. The main goal of interpreting this text is to determine the place of the Tangut shamanistic tradition within the context of the long-time scholarly definition of such religious beliefs.

Key words: Tangut collection, IOM, RAS, Tangut religious beliefs, shamanism, “religion without a name”.

For citation: Bogdanov, Kirill M. “The Tangut Manuscript *The First [Shamanistic] Ritual* from IOM, RAS Collection. Textual Research and Translation”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 1 (iss. 48) pp. 5–18 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO100085.

About the author: Kirill M. BOGDANOV, Researcher, the Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (khmac@list.ru). ORCID 0000-0001-9769-5918.