Aspects of Mongolian Buddhism 2
Mongolian Buddhism in Practice

Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki
with Judit Béres



L'Harmattan

Ez a mű a Creative Commons Nevezd meg! - Ne add el! - Így add tovább! 4.0 Nemzetközi Licenc feltételeinek megfelelően felhasználható.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/



Aspects of Mongolian Buddhism 2. Mongolian Buddhism in Practice

Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, and Judit Béres

https://orcid.org/0000-0002-8263-858X, https://orcid.org/0000-0003-0778-8067, https://orcid. org/0000-0002-0604-1060

Vallástudományok / Religious Studies (13037), Kultúrakutatás, kulturális sokféleség / Cultural studies, cultural diversity (12950), Mítosz, rítus, szimbólumok, valláskutatás / Myth, ritual, symbolic representations, religious studies (12850)

religion, Buddhism, Vajrayana, Mongolian Buddhism

ISBN 978-963-646-332-8 (pdf)

DOI: https://doi.org/10.56037/978-2-343-20886-2



https://openaccess.hu/

ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 2

Mongolian Buddhism in Practice

ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 2

Mongolian Buddhism in Practice

EDITED BY
ÁGNES BIRTALAN, KRISZTINA TELEKI
with JUDIT BÉRES

L'Harmattan
Budapest, 2020

Aspects of Mongolian Buddhism 2 – Mongolian Buddhism in Practice

© 2020 Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Judit Béres
© L'Harmattan, 2020

Published with the generous support of the Hungarian Academy of Sciences.

The conference related to the present volume was supported by
Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities
Department of Mongolian and Inner Asian Studies
Research Centre for Mongolian Studies
Budapest Centre for Buddhist Studies – Khyentse Foundation
Hungarian Academy of Sciences
Research Centre for Humanities, Institute of Ethnology
Embassy of Mongolia in Hungary
"The Eternal Art Gallery" – director S. Gansükh, Ulaanbaatar

Illustration on the cover page: A ritual in Mergen Monastery (Baotu 2020, from the archive of His Holiness Möngkebatu, the sixth incarnation of Mergen Gegen *chorji* lineage)

Proof-reading made by Ágnes Birtalan, N. Mönkhtsetseg, Alice Sárközi and Krisztina Teleki

ISBN 978-2-343-20886-2

Publishing Director: Ádám Gyenes

Volumes may be ordered, at a discount, from
L'Harmattan Könyvesbolt
H-1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Contents

INTRODUCTION

Prolegomenon (Birtalan, Ágnes) 11
Account on the Second Conference on Mongolian Buddhism (Teleki, Krisztina) 13

RESEARCH METHODOLOGY

Reflections on the Revival of Khögshin Khüree, drawing on the Documentation of Mongolian Monasteries Project (2007) and Field Visits carried out in Summer 2016 (Byrne, Susan C.) 21
Temple and Museum. An Ambivalent Relation (Lang, Maria-Katharina) 49
Юзеф (Осип) Ковалевский о роли буддизма в жизни монгольских народов первой половины XIX в. (Полянская, Оксана Николаевна) 58
О.М. Ковалевский и его вклад в изучение историко-культурного наследия Монголии и монголов: обзор историографии и архивных фондов (Валеев, Рамиль Миргасимович – Валеева, Роза Закариевна – Кульганек, Ирина Владимировна – Полянская, Оксана Николаевна) 64

HISTORY AND POLITICS

Incarnations and the Spiritual Leaders as Subject and Object of the Political Activity of the Oirats and Kalmyks (mid. 17th – mid. 18th Centuries) (Kitinov, Baatr U.) 87
Их монгол улсад шашин шүтлэгийг хуульчилсан нь (Минжин, Цэрэнбалтавын) 98
Монголчуудын оюун санааны нэгдэл ба задралд бурхны шашны гүйцэтгэсэн үүрэг (Шийлэгмаа, Яйшийн) 108
About a Letter of the Soviet Buddhists to the Thirteenth Dalai Lama (Uspensky, Vladimir) 119

MONASTIC PRACTICE

Mongolian Buddhist Organizations: Social and Humanitarian Activities (Altaibaatar, Jargal – Erdenechimeg, Omboosüren) 131
Mongγol lam quvaraγ-un qubčasu ǰasal-un belgedel sinǰi (Sarangerel) 143
Mongolian Monks's Studies in Lhasa's Monasteries (Péter, Alexa) 156
Religious Codes of Mongolian Buddhist Monasteries (Vanchikova, Tsymzhit P.) 167

TEXTUAL TRADITION AND PRACTICE

“Manzuširiyin zokōqson kökü xucayin domnolγo orošiboi” судрын тухай (Цэндээ, Юнгэрийн) 177
Монгол судрын мэдээллийн нэр төрөл, бүтэц (Буддын утга зохиолын жишээн дээр) (Цэзэн, Жигдэнгомбын) 190
Монгол хэлээр уламжилсан бурхны шашин эртэн уе ба өнөөгийн байдал (Жамьян, Уухан) 202
Монгол туульдахь бурхан шашны дүрслэл (Катуу, Балчигийн) 209
Sin-e-ber oldaγsan todu üsüg-ün «čilaγun sudur»-un nigen tasurqai qaγudasu (Yerda/Erdemtü) 215
Бодь мөрийн зэргийн төрөл зүйлүүд (Мягмарсүрэн, Г.) 224
Сэрдог гэгээний зан үйлийн нэгэн зохиолын утга, агуулга (Мөнхцэцэг, Нямсүрэнгийн) 238
Buddhism in the Mirror of Modern Mongolian Literature (Petrova, Mariya) 247
The Manchu Emperor, Kangxi’s Prefaces to the Tibetan and Mongolian Kanjurs printed in Beijing (Shubina, Evgeniia) 253
“Саран хөхөөний намтар” жүжиг дэх бурхны шашны үзэл номлол ба шашны зан үйл (Хөвсгөл, Самбуугийн) 260

RITUAL PRACTICE AND CULT

Some Remarks on Altan Owoo Mountain venerated by the Mongolian State (Bilegsaikhan, Tamirjaw) 271
Ямандага бурхны гал мандал үйлдэх зан үйл (Дарамбазар, Б.) 288
Уул ус тахих – Монголчуудын зан үйл (Дарьхүү, Рэнчингийн – Оюунгэрэл, Дашдоржийн) 298
Баатраа явагч тахилын хот мандлын онцлог (Дарханхүү) 307
Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгох тухайд (Жигмэддорж, Энхбаярын – Идэрмаа, Гаравсүрэнгийн) 318
Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн цамын хөгжил (Мөнгөнчимэг, Батмөнхийн) 332
A Sacred Text devoted to the Local Spirits of Mount Bulgan (Teleki, Krisztina) 346
More Knowledge on Tārānatha’s Cult in Mongolia (Tsendina, Anna) 356
Mongolian ‘Pho ba Practices for Rebirth in Śambhala (Wallace, Vesna A.) 362

HOLY MASTERS AND THEIR TEACHINGS

Two Hambo Lamas in the Discourse of Buddhist Revival in Buryatia (Amogolonova, Darima D.) 373
Significance of the Four Demons in the Sūtra Tradition, in Meditation Practice and in the Chö Tradition (Cser, Zoltán) 383
Odqanbayar quγurči-yin quγurdan kelegsen «Mergen gegen-ü surγal silüg»-ün tuqai sinǰilel (Chogtu) 389
Ma gcig lab sgron ma’s Many Lives: Some Remarks about the Transmission of the Gcod Teachings in Mongolia (Kollmar-Paulenz, Karénina) 403

PAPERS

Алтайн тувачуудад шарын шашны нөлөө ба өнөөгийн тулгамдсан асуудлууд
(Баярсайхан, Бадарч) 423
Features of Mongolian Monks' Dietary (Batnairamdal, Ch. − Otgonchimeg, B.) 425
Гэлүгвын жод (Дулмаа) 432
Лувсанбанзар багшийн товч намтар (Лхагвасүрэн, Д.)..... 442
Майдар эргэх зан үйл (Отгонбаяр, Ц. – Жалсрайжамц, Г.) 449
Шашин төрийг хослон баригч, наран гэрэлт түмэн наст, эзэн хаан VIII Богд
Жавзандамба хутагтын дэлгэмэл шүтээн зураг
(Шүр, Болдын, С. Гансүхийн хамт)..... 454

INTRODUCTION

Prolegomenon

To the second volume of the series *Aspects of Mongolian Buddhism*

With the second international conference dedicated to Buddhism among the Mongolian ethnic groups (April 2017) we celebrated the living religious practice.[1] Since its advent, Buddhism was practice-orientated and involved all layers of the society –irrespectively of the area and political or cultural milieu spread in.

All the Mongols living around the world in Mongolia and other countries can practice Buddhism: Mongolia is a Buddhist country and the Mongolian minorities in China and Russia have various possibilities for religious engagement. The Buddhist religious practice embraces a variegated scale of forms, starting with the monastic practice up to the everyday rituals, prayers, *mantra*s repeated by believers. The incorporating nature of Buddhism produced many local variants, and the strong Pre-Buddhist belief system changed the original philosophy and religion considerably. The Mongolian areal variants include many territorial and ethnic-specific elements of religious systems surviving in the Buddhist rituals.

Mongolian Buddhism is an important historical and cultural phenomenon that is inseparable from Mongolian identity and many aspects of "Mongolness" can not be understood without knowing the Buddhist practice in detail in both diachronic and synchronic aspects. The festive and everyday practice implicates traditional and innovative components which is an inexhaustible topic for studies. With the present volume we offer a glimpse into various ways, elements, and interpretations of historical and contemporary, monastic and lay, festive and everyday practice of Mongolian Buddhism.

The second volume of the series *Aspects of Mongolian Buddhism* follows in many respects the features of the first volume: *Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, Present and Future*. Ed. Birtalan, Ágnes – Teleki, Krisztina – Majer, Zsuzsa – Fahidi, Csaba – Rákos, Attila. Budapest, L'Harmattan 2018. 474 p. (ISBN 978-2-343-14326-2). All languages, Mongolian Buddhism is studied in, have their place in an academic work. The attendance of the conference is reflected in the large scale of topics and similarly to the previous volume we included articles of researchers who have not been able to participate in the conference. The editors of the book follow the policy of publishing contributions of the younger generation of Mongolists and Buddhologists as well.

[1] Various materials concerning the events, cf. on the site: https://www.facebook.com/pg/belsoazsia/photos/?tab=album&album_id=1397919163602109

As it has been mentioned in this brief prolegomenon the "tradition and innovation" appear side by side and shape the substances, and the "face" of Mongolian Buddhism. Soon with revealing this key aspect of approach we declared the topic of the next biannual conference dedicated to *Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation*.

Ágnes Birtalan
Department of Mongolian and Inner Asian Studies
and
Research Centre for Mongolian Studies,
Eötvös Loránd University

Account on the Second Conference on Mongolian Buddhism

The conference *Mongolian Buddhism in Practice* took place on 24–25 April 2017 at Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary. The Department of Mongolian and Inner Asian Studies, the Research Centre for Mongolian Studies, the Budapest Centre of Buddhist Studies as well as the Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, and the Embassy of Mongolia in Hungary co-operated in the organization of this special forum. An exhibition of photographs taken by the Hungarian researchers of Mongolian Buddhism accompanied the conference.

The conference aimed to gather international scholars and monks to discuss different aspects of Mongolian Buddhism and to reveal its distinctiveness. In accordance with the speakers' own specific research interests, presentations covered various aspects of Mongolian Buddhist culture and practices including history, art, philosophy, textology, monastic life and disciple, *Chö* practice, *Tsam* ritual dance, *Owoo* veneration and other rites on prosperity, death and rebirth, and also revealed the specialties of certain Mongolian Buddhist practices in China and Russia, and their relations with Tibetan Buddhism.

85 speakers of 14 countries presented their research results including scholars, Buddhist monks, and PhD students coming from Australia, Austria, China, the Czech Republic, France, Germany, Hungary, Japan, Mongolia, Poland, Russia, Switzerland, the United Kingdom, and the United States of America.

The conference started with Mongolian music and Buddhist chanting, followed by the speeches of Imre Hamar, vice-dean of Eötvös Loránd University and director of the Institute of East Asian Studies, Birtalan Ágnes, the head of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies and the Research Centre for Mongolian Studies, G. Chuluunbaatar, vice-president of the Mongolian Academy of Sciences, S. Tömör-Ochir, vice-president of the International Association for Mongol Studies, former President of the Mongolian Parliament. The greeting words of the Most Ven. D. Choidsamts, the head abbot of Gangdantegchenlin Monastery, Centre of Mongolian Buddhists was reviewed and Möngkebatu *čorǰi*, the sixth incarnation of the Mergen Gegeen Monastery, Inner Mongolia, China held the keynote presentation of the plenary session. His excellence Ds. Batbayar, the Ambassador of Mongolia welcomed the participants, too.

The two-day conference had twenty panels with interesting papers covering various themes. The Embassy of Mongolia gave a reception in the evening of the first day. The distinctiveness of the forum was the large number of participants: almost

all scholars who specialized on Mongolian Buddhism participated in the conference, whereas other scholars specified the relation of their research topics with Buddhism. Another uniqueness of the conference became the presence of Mongolian monk scholars, the professors of the National University of Mongolia and the Mongolian Academy of Sciences, as well as the Mongolian television. Special events accompanying the conference included the visit of the Oriental Collection of the Library and Information Centre, Hungarian Academy of Sciences where Buddhist manuscripts and blockprints from Mongolia were exhibited as well as the visit of the Collection of the Ferenc Hopp Museum of Asiatic Arts in the repository of the Museum of Applied Arts where Mongolian Buddhist artifacts were introduced to eminent monk artists.

During the conference special emphasis was laid on current practices of revived and revitalized Buddhism not only in the current area of Mongolia, but also Inner Mongolia in China, Buryatia and Kalmykia in Russia. The papers and the articles of the conference and the present volume reflect on the great significance of practice and rituals in Vajrayāna Buddhism.

We are grateful to Eötvös Loránd University, the Hungarian Academy of Sciences, the Khyentse Foundation through the Budapest Centre for Buddhist Studies, the Dharma Gate Buddhist Church, S. Gansükh and B. Shür (The Eternal Art Gallery), and all co-operated institutes and Mongolian and Hungarian individuals who supported the event.

Krisztina Teleki
Research Centre for Mongolian Studies,
Eötvös Loránd University



Fig. 1. Participants of the conference at the ELTE Campus.



Fig. 2. Opening ceremony of the conference (from left to right: Ágnes Birtalan, G. Chuluunbaatar, Rudolf Sárdi, S. Tömör-Ochir and Ds. Batbayar).



Fig. 3. Participants during the conference in the Ceremonial Hall of the Faculty of Humanities of ELTE.



Fig. 4. Participants during the conference in the Ceremonial Hall of the Faculty of Humanities of ELTE.



Fig. 5. His Holiness, abbot Möngkebatu, the sixth incarnation of Mergen gegen *čorǰi* lineage presents the collection of ritual texts of the Mergen Monastery.



Fig. 6. The Delegates of the Mongolian National University and the University of Arts giving book donation to the Department of Mongolian and Inner Asian Studies.



Fig. 7. Participants from Inner Mongolia (China) and Mongolia visiting the Department of Mongolian and Inner Asian Studies.

RESEARCH METHODOLOGY

Reflections on the Revival of Khögshin Khüree, drawing on the Documentation of Mongolian Monasteries Project (2007) and Field Visits carried out in Summer 2016

Susan C. Byrne

Independent Researcher,
Documentation of Mongolian Monasteries Project, London

In 2007 the Documentation of Mongolian Monasteries project (DOMM) recorded active temples throughout (Outer) Mongolia: temples built or re-activated after 1990. Around 300 were logged and are now on the project website: www.mongolian-temples.org. Of these, a little over half were described as a revival of a former monastery and these were evenly split between those revived on the site of the old monastery and those revived elsewhere.[1]

In 2016 I decided to work with a translator and gather data on the revival of *Khögshin khüree* (Khal. *Xögšin xürē*),[2] one of the great *khüree*s of Central Mongolia, which is situated in Möngönmor't district (*sum*) in Töw province (*aimag*). The revival had been omitted in the original 2007 fieldwork although pilot work on this monastery in 2005 had indicated it had been revived in the nearby centre of Baganuur.

In the original DOMM project we asked informants whether or not an active monastery was the revival of an old monastery or if it was a new foundation. The meaning of revival was self-defined and, with the exception of one of the survey teams, little data was collected on the details of the revivals beyond logging the principal actors involved and whether or not the building was on the same site as the old temple or a different site.

In this supplementary field study reported in this paper, the aim was to collect detailed data on the revival of *Khögshin khüree* to give greater insight into the process as well as the considerations taken into account by those involved at the time. This was also to establish what changes had taken place in the two and a half decades since 1990 when Buddhism was restored in Mongolia: how the revival came about; what the actors meant by the term revival; how they justified the claim; the source of their knowledge about the old temple practices and what implications these had on the day-to-day practice in the temple. Information collected by the 2007 DOMM survey team in Dundgowʻ and Öwörkhangai provinces will be used

[1] Cf. www.mongoliantemples.org, *Mongolīn süm xīdīn tū̯xen towčō* – Documentation of Mongolian Monasteries Project (DOMM) conducted in 2007 surveyed 297 Active Temples of these 53% were described as revivals of an old monastery and, of these, 47% being revived on site, 53% revived away from old site.

[2] DOMM TƟMM 051. *Khögshin khüree, Kherlen goliin Dsüün khüree, Dsüün khüree*.

to compare and contrast the situation found in Baganuur in 2016 as well as my own experience of visiting revived temples from 1993 to the present.[3] The paper will also examine some of the issues impacting on the revival as raised by the temple heads and their views on the state of Buddhism in Mongolia twenty-five years after it was re-introduced.

Khögshin Khüree, Möngönmor't District, Töw Province

The full history of *Khögshin khüree*, the name most commonly used by locals, also known as *Kherlengiin Dsüün khüree* and *Öwgön khüree*,[4] remains to be written although partial accounts exist in a number of sources.[5] It is known that the original founder of this monastery, Chin Wan Gombodorj, gifted it in 1729 to the young Second Bogd Gegeen (1724–1757) who renamed it *Yengar Shaddüwdarjaalin* and this became his principal residence: *Ikh khüree*.

One source is in the book,[6] which draws its information on monasteries from secret reports written by monks and others across Mongolia in the late 1930s presently stored in the Archives of the General Intelligence Office. The account of *Khögshin khüree* was written by a group of monks in June 1937: "*tsorj* Rentsenjaw, vice monk Nyamtseren, *Tsogchin gesgüi* Ochir, Namjil, Dagwa, Chuluundorj, typist Tsewenjav, Batsükh wrote the story." These monks were forced to get together and write "the account in 15 days by searching through old accounts, interviewing old people and recounting old stories."

The foundation date for *Khögshin khüree* is variously given as 1665, 1701 and 1711.[7] The monastery, as was common practice in Mongolia from the 17th century, moved several times before settling above the River Kherlen at the foot of the Togos Khairkhan Mountain. It became one of the largest religious centres in Central Mongolia and is said to have had over 1,460 monks at its height in 1862 with six branches.

---

[3] I worked with Tibet Foundation, a London based charity from 1993 to 2005 on their Buddhism in Mongolia programme and was an initiator of the Documentation of Mongolian Monasteries Project (DOMM) conducted in 2007. I visited many old and active monasteries in Ulaanbaatar and in different regions of Mongolia whenever the opportunity arose.

[4] Rinčen, B. – Maidar, D.: *Ugsātnī sudlal xel šinǰlelīn atlas*. Ulānbātar 1979, 445.

[5] Erdenebileg, B. (ed.): *Mongolīn süm xīdīn tūxēs ... (Barimtīn emxtgel)*. (Second edition). Tagnūlīn yerönxī gajar, Tusgai arxiw, Ulānbātar 2014; Pozdnjejev, A. M.: *Mongolija i mongoly. Rjezultaty pojezdki v Mongoliju, ispolnenniyje v 1892–93 gg*. Vol. 2. Sankt-Petersburg 1896−1898; Chuluun, S. – Yusupova, T. I. (eds.): Klyagina-Kondratiyeva, M. I.: *Mongolian Buddhist Culture: A Study of Monasteries and Temples in Khentii and Khangai.* National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Reports 113), Osaka 2013; Pürew, O. – Oyūnbileg, R.: *Töw aimgīn Möngönmor't sümīn tūx.* Ulānbātar 2003; DOMM TӨMM 051 *Khögshin khüree* Additional Materials (http://www.mongoliantemples.org/ampdfs/%D0%A2%D3%A8%D0%9C%D0%9C_057_AM.pdf)**.**

[6] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs*, pp. 97–101.

[7] Cf. Pozdnjejev, A. M.: *Mongolija i mongoly.*

At the time of its destruction in 1937 there were around 440 monks remaining in the monastery with radically reduced *jas* herds.[8]



Fig. 1. *Khögshin khüree* by M. I. Klyagina-Kondratiyeva in the 1920s. Courtesy S. Chuluun.



Fig. 2. *Khögshin khüree*. The main assembly hall and a platform calling monks for ceremonies by M. I. Klyagina-Kondratiyeva in the 1920s. Courtesy S. Chuluun.

[8] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs*, pp. 97–101. "In 1930 all animals were transferred to collective farms. In 1932 the number of monks reduced to 480, the religious administration was discharged and had around 124 monks, and treasury had six sheep and four cows. At the beginning of 1937 it had three horses, 25 cattle, one goat, 21 sheep. They (were) left with two *dugan*, two houses and one fence." English translation by Jawkhlan Byamba.

Khögshin khüree had connections with the major monasteries in Khentii province such as *Baldanbereewen khiid, Khüükhen khutagtiin khüree, Lamiin khüree, Jargalt-khaan* and *Gundgawarlin* (*Setsen khanii khüree*) as well as with *Erdene dsuu*.[9] One account asserts that the monastery was known as far away as Kumbum in Amdo, Tibet.[10]

Today there is little to see on the surface other than small piles of stones jutting out of the steppe and, in some places, indentations in the grassland indicating a temple edge. The site lays 30 km northeast of Baganuur city, one of the nine municipal districts (*düüreg*) of Ulaanbaatar, which is an exclave 130 km from the capital at the border between the Töw and Khentii provinces. Baganuur was established in 1978 when the Soviet Union built the largest open pit coal mine in Mongolia near the site of a previous military base. Today the city has a population numbering 22,000 and is growing at such an extent that civic authorities are pressing for it to become independent of Ulaanbaatar. While the Kherlen Valley is increasingly important for local tourism and holiday homes/small camps, the site of *Khögshin khüree* is neither a tourist attraction nor seemingly well known by local people. (My host on the field



Fig. 3. *Khögshin khüree* site in 2016 by S. Byrne.

[9] Cf. www.mongoliantemples.org. Records of these monasteries can be found on the website with the following DOMM identifying codes: *Baldanbereewen khiid* (DOMM ХЭРД 077), *Khüükhen khutagtiin khüree* (DOMM ХЭРД 076), *Gundgawarlin* (*Setsen khanii khüree* DOMM ХЭӨХ 059), *Erdene dsuu* (ӨХХХ 018).

[10] Cf. www.mongoliantemples.org. DOMM ТӨММ 051.

trip, whose parents had a small resort in the area, had never visited the site and only vaguely knew where it was.) The only marker on the site is a lopsided board placed there by men who had been monks in the monastery prior to 1937. It is a homage to Öndör Gegeen Dsanabadsar whose second reincarnation is considered the founder of the monastery: "First Bogd educator, Öndör Gegeen, we worship you. Your disciples Ombo, Sandar, Jamsran."



Fig. 4. *Khögshin khüree* site in 2016 by S. Byrne.

I learnt more about the layout of the monastery and the true size of the site from a Bristol University research team doing archaeological research there. A Google Earth image clearly shows the extent of the built area in the traditional upside down U-shaped outline of Mongolian style monastic complexes with the temples in the centre and lines of monks' residences fanning out from the core on the east, north and west sides with the south (always the main gateway way to a monastery) left open. The temple outlines on Google Earth were compared with a sketch plan of the monastery made in 1929 by M. I. Klyagina-Kondratiyeva, a Russian researcher: it was an almost exact match.[11]

[11] Chuluun, S. – Yusupova T. I.: *Klyagina-Kondratiyeva …*, p. 182.



Fig. 5. *Khögshin khüree*. Google maps.

When I visited Baganuur, I quickly discovered that there were, in fact, four Buddhist temples in the city all following the Gelugpa tradition: one is rarely used today; one is undergoing renovation and two are very active. Three of these temples claim to be revivals of *Khögshin khüree* with the link between all of them being Ven. Luwsandamba (now deceased), who was a monk in the monastery before 1937. I visited all four temples and interviewed the three living Temple Heads (*tergüün*) through an interpreter. (Chimedtsogoo Chimeddawaa who worked as a translator in a Buddhist Centre in Mongolia for many years translated these interviews into English.)[12]

[12] The Glossary on www.mongoliantemples.org compiled by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer has been used as a guide for the spelling of Mongolian words.



Fig. 6. *Khögshin khüree*. Site plan of the monastery by M. I. Klyagina-Kondratiyeva in the 1920s. Courtesy S. Chuluun.

The First Revival of Khögshin Khüree in Second Khoroo of Baganuur, 1990

The first revival of *Khögshin khüree* sits on the brow of a hill on a road leading off the main Ulaanbaatar road about 8 km west of Baganuur city centre. The small temple was deserted the day I visited and the ochre painted surrounding wall had collapsed in places so the cattle were able to get into the enclosure to graze. The door was firmly locked but peeping through the keyhole I could see a simple altar and monks' seats,

indicating it was still used although the broken fences around it spoke of infrequent activity and low funds. None of the monks who had initiated this temple were still alive to interview so I learnt about how this temple came to be built and how long it had been active from the temple heads of the three active temples in the city.



Fig. 7. First revival of *Khögshin khüree Yengar Shaddüwdarjaalin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.



Fig. 8. First revival of *Khögshin khüree Yengar Shaddüwdarjaalin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.



Fig. 9. First revival of *Khögshin khüree Yengar Shaddüwdarjaalin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.

By the late 1980s many of the old men who had been monks in *Khögshin khüree* at the time of its destruction, had migrated to the growing city of Baganuur. When the democratic freedoms came in 1990 a number of these elderly monks came together under the leadership of Ven. Yondon, a *gawj* and Ven. Luwsandamba, Assistant chanting master (*baga umzad*) in the main hall (*Tsogchin*) of the old monastery. This followed a pattern repeated around Mongolia in the early 1990s whereby monks from a pre-1937 monastery came together and began chanting often in a *ger* (felt tent)[13], or where available, in a building within a monastic complex that has remained intact.[14] They would then set about raising funds and collecting scarce materials to build a small temple,[15] or, in relatively few cases, restore (some of) the ruined buildings that remained. For them this was what they meant as reviving their old monastery

[13] Cf. www.mongoliantemples.org. DOMM ӨХХХ 017 *Shankhiin baruun khüree khiid* in Öwörkhangai province was operating in a *ger* in 1993 when I visited it but soon after the monks restored one of the three remaining temple buildings.

[14] Cf. www.mongoliantemples.org. DOMM АРЭБ 012 *Tögs bayasgalant buyan delgerüülekh khiid* is the revival of DOMM АРЭБ 052 *Dsayaiin deed khüree* and was set up in a side temple of the old monastery.

[15] Byrne, Susan: Seeds of Hope – A Journey in Mongolia. *Tibet Foundation Newsletter*. London, July 1998. "He explained how they had reconstructed the monastery in the Year of the White Horse (1990) when the 50 or so surviving lamas had led the chanting. He told me that since that day they had chanted every single day in the monastery. For him this was the true revival of the great Western Choir Monastery."

whether or not it was on the physical site and regardless of the fact that number of monks involved and their activities compared to the past were drastically reduced.

With the help of the railway, the mine, the prison and local people, the elderly *Khögshin khüree* practitioners revived their monastery in a small temple they called *Yengar Shaddüwdarjaalin* after the putative monastery named in 1729 by the Second *Jebtsündamba khutagt* to whom the original founder, Chin Wan Gombodorj, had offered the temple.[16] As mentioned, this temple is actually about 8 km west of the city centre in its Second Khoroo (municipal sub-district).[17] Several young boys became monks in the temple among them a monk I will call Ven. NB. The old monks reinstated the basic cycle of Gelugpa rituals and ceremonies of *Khögshin khüree* in particular the 'rhythm' (*aya dan*) of the chanting and ways of doing *pūja*s: "There was special chanting attached to this monastery: there was a *sūtra* especially for this monastery (no detail given)."[18] The old men also gave advice and instructions to the young monks about how *Khögshin khüree* had been run and the details of their practice.

It should be noted that Ven. Luwsandamba, the co-leader of the revival was 79 years old in 1990 and it is likely that his fellow revivers were of a similar age. Thus he was 27 at the time of the forced closure of his monastery and had risen to be the rank of Assistant *umdsad* of the monastery. In the half-century since he left the monastery, he and his fellow monks were unable publicly to practice as Buddhist monks. It could be that he and his fellow monks met in secret during the communist era as many accounts of these meetings emerged after 1990. I interviewed Dambadarjaa, an old monk in his early 70s in the newly revived *Gungaachoilin datsan* in Gandan Monastery in 1993. He was under 20 when he ceased to be a monk and had never told his wife and children about his background. But he told me "all this time, I kept my prayer books and my ritual objects, like my bell and *vajra*, hidden in a cupboard in my home. Whenever possible I read the *sūtra* and remembered the teachings but I had to make sure that no-one in the family told any of our neighbours that I had these things." He also told me how a classmate had contacted him in 1961 after he came out of prison (because he had refused to renounce his vows) to ask him if he was "still a Buddhist and if I would meet – in secret of course – old friends and classmates from our monastery." Thereafter he and his classmates would leave the city for a place in the countryside every year in the summer to meet together and perform their temple rituals and recite the prayers. He spoke of the care they had to take not to alert local party agents to their meeting, as had they heard about such events the monks would have been jailed. And he added that he had not even told his wife where he was going, telling her he was "going to drink *airag* (fermented mare's milk)." He explained "every Mongolian understand why you want to go to the countryside to drink *airag*." I quote this interview to explain that it cannot be assumed the monks who gathered from *Khögshin khüree* in the early months of 1990 had not been in

[16] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs*, pp. 97–101.

[17] The temple is in Bayan Awtar sub-district (*bag*) in the Second Khoroo about 500 m off the main road to Ulaanbaatar.

[18] Interview with Informant 3.

contact with each other during the communist years or had completely ceased their traditional practices. More investigation would need to be done to find out if they, like Dambadarjaa and his classmates, had met secretly during these oppressed years. This would reveal how much of their Buddhist tradition they had kept alive through practice and how much was retrieved from their memories.

By 1998 Ven. Luwsandamba and Ven. Yondon were too elderly to organise or take part in the ceremonial life of the temple. Ven. N., a graduate of Dsanabadsar University of Buddhist Studies, was appointed as *tergüün* (head or leader of a temple or small monastery). During his time Informant 3 joined as a novice and Informant 2 joined the monk community following eight years of training at a temple in Ulaanbaatar. Within a few years most of the young monks had gone away to study leaving none to do the daily chanting, while the elderly monks had either passed away or were too infirm to be attend the temple. Furthermore, devotees seemed reluctant or were not able to travel the 8 km from the city centre to the temple. By 2002 the temple ceased activities though I was told the local people attempted to re-activate it in 2009 but this had clearly not been entirely successful.

The Second Revival of Khögshin Khüree in Baganuur Centre, 2003

I was led in to meet the leader of the second revival of *Khögshin khüree* (Informant 1) in his private rooms in a block of flats in the centre of Baganuur by his young daughter. Like many monks in Mongolia both before and after the purges, he was married with a family. He was sitting dressed a white silk lama top, pants and high boots, at an imposing desk with filled bookcases and statues lining two of the other walls. He told me he became a novice monk in 1992 in the revival of the great monastery of *Gundgawarlin* or *Setsen khanii khüree* in Öndörkhan, Khentii.[19] He eventually became the *umdzad* in the monastery learning the traditional 'rhythms' of the chanting from the old monks. Ten years later he had become a renowned tantric practitioner and had followers in Baganuur where he would give Dharma teachings and perform rituals for individuals.[20] On one occasion in 2002, when he came to the city to do a Green Tārā ceremony, he was asked by the then Governor, to revive *Khögshin khüree* in the city centre as the first revival on the outskirts of the town had ceased activity. It seems that it is within the remit of the Baganuur city authorities (as it would be in the case of *aimag* or *sum* centre authorities) to register a temple but I understand from conversations with a senior monk in Gandan Monastery, there is no set of criteria a temple has to adhere to in order to obtain the registration. Rather it appears to be a legal rather than a religious process.

[19] Cf. www.mongoliantemples.org. Active Temple DOMM XƏӨX 063, Old Temple DOMM XƏӨX 059.

[20] By pure co-incidence my interpreter on my visit to Baganuur was a devotee of Informant 1 from the time he had helped her during a period of great personal stress.



Fig. 10. Second revival of *Khögshin khüree*, *Ontsar Esheelin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.

He and two monk friends from *Gundgawarlin* took on the challenge and, as Informant 1 explained, they began collecting the "traditional prayers, *pūja*s and their tunes and *pūja* discipline" of *Khögshin khüree*. While none had served in the first revival of *Khögshin khüree*, they consulted Ven. Luwsandamba, by now over 90, about his "very good knowledge about the *khüree*." They wanted to follow the traditional ways as practiced before 1937 although Informant 1 followed the chanting rhythms of *Gundgawarlin* (that he told me he passes on to his young monks to this day).

Informant 1 explained to me how he established the revival of *Khögshin khüree* in the city centre: "Then I talked with Mr L., the governor, and (I had) founded … and tried to restore the *khüree* together with two friends and determined our goal to revive and preserve the Dharma was practiced here. We also acknowledged that the development and revival of the Dharma and monasteries was quite poor and try to look for traditional prayers, *pūja*s and their tunes, *pūja* discipline. We made efforts and collected whatever we can collect. Have you observed that there are not many mountains here that are worshipped? Generally, we are trying to make the mountain worshipping rituals under regulation too. We took initiatives, we want to follow the traditional ways and recite *pūja*s during the time before 1937."

This is how, in 2003, these three monks opened a temple in central Baganuur calling it *Khögshin khüree* and *Ontsar Esheelin* (*Odserlin*). Two years later, the Baganuur City *khural* passed a resolution to hand over the revival of *Khögshin khüree* from *Yengar Shaddüwdarjaalin* to *Ontsar Esheelin* because the former was no longer active. They wanted an active temple in the centre of Baganuur where local people

would have easy access to daily chanting and the traditional cycle of ceremonies and *pūja*s as well as monks to minister to them.

It seems that some of the young novice monks from the first revival, *Yengar Shad-düwdarjaalin*, attended this second temple in the years that followed as Informant 1 refers to them as his disciples and, in this way, claims the other two active temples in Baganuur are revivals of *Khögshin khüree*. He explained to me: "After some time, I had quite many disciples and my disciples have built their own monasteries: *Dashchoimbolin* and *Gundu Yondon Rawjaalin* monasteries. The *pūja*s and *pūja* regulations at the three monasteries are exactly the same. Nothing changed, in other words they all follow traditional way of *pūja* regulations."

In the summer of 2016 this temple was not active as it was undergoing renovation and Informant 1 was building a new *Tsogchin* hall to be able to accommodate more people than his temple would hold. He continues to minister to his many followers from his private room. His current monk community is ten young monks.



Fig. 11. Second revival of *Khögshin khüree*, *Ontsar Esheelin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.

A New Foundation in Baganuur, 2007

Informant 2, who is now Temple Head of a thriving temple in the town, went to live in Baganuur with his young family in 2000. As Ulaanbaatar boy, he became a monk in 1994 in the Geser Temple of Gandan (later this became *Badmayogo*) and then went to study Astrology in Ivolginsky Datsan, Buryatia, where his teacher was Yeshe Lodo

Rinpoche. He met and married a girl living in Binder district in Khentii province where he went to live. Here he joined the monk community in *Dashchoimbellin*, the revival of *Lamiin khüree*. His teacher there was Lkhamsüren.[21]

When he first arrived in Baganuur he was struck by the absence of an active temple in the city centre and was determined to open his own. He attended *Yengar Shaddüwdarjaalin* in its last two years of operation though it was far from the city centre and, after it was opened, he attended *Ontsar Esheelin*. However, he remained set on having his own temple and felt confident to do this having learned how to run a temple from the old monks in *Lamiin khüree* and from his brief time with Ven. Luwsandamba at *Yengar Shaddüwdarjaalin*.

In 2007 he founded his temple, *Dashchoimbellin*, in the southeast of Baganuur city. He says the practices and rhythm of the chanting are similar to *Khögshin khüree* but he does not claim his temple is a revival: "I don't know what the traditions are" he says explaining that he would need to do research on the specific *pūja*s, prayers and ceremonies. "Because I don't know what are the traditions and if we do some research then we can know. This is the book (*Mongolīn süm xīdīn tūixēs*) and there is good information about the *khüree*. If we want to revive the *Khögshin khüree* traditions in that case we need to know and study the *Khögshin khüree* well what were the *pūja*s, prayers and ceremonies it used to make."

He clearly feels others are more entitled to revive *Khögshin khüree*: monks like Ven. NB who was at *Yengar Shaddüwdarjaalin* in its first years and who learnt the style and the rhythms directly from the old monks. "The last (remaining) monks of Luwsandamba and Yondon, … they are their disciples who learnt from their teachers the traditional style of the prayers and *pūja*s. For instance as I told (you) before Ven. NB … learnt the style and rhythms from the *Khögshin khüree* and in terms of the prayers and *pūja*s (they) are all the same. But the style and rhythms are done in Mongolian style."

He also pointed out that his background was different because he had studied in the tantric college, *Badmayogo*, as well as studying astrology in Ivolginsky Datsan, Buryatia and performs these practices. He remains in touch with his teachers in *Badmayogo* (Bayanbaatar, Baatarkhüü and Tserendorj who is a teacher of old Mongolian writing) and *Lamiin khüree* (Lkhamsüren and Gombo) and he also has a teacher called Samdan who is from the *Ugtam Tegchilin khiid* in Bayandun district in Dornod province.[22]

Informant 2's temple seemed to be busy on the Sunday afternoon I visited with a constant stream of local people coming in to see the temple head who was sitting in his room wearing a lama's yellow shirt. He sat at a large desk and behind him was a display of framed images of Buddhist deities including *Janraiseg* (Tib. *spyan ras gzigs*), small statues with one of *Baldanlkham* (Tib. *dpal ldan lha mo*), water offering bowls, some small *balin* (Tib. *gtor ma*) and photograph of one of his teachers. On the

[21] Cf. www.mongoliantemples.org. *Badmayogo* DOMM UB19, *Dashchompillin* DOMM Active ХЭБР 085, *Lamiin khüree* DOMM ХЭБР 086.

[22] Cf. www.mongoliantemples.org. *Ugtam Tegchilin khiid* (DOMM Old ДОБД 029, DOMM Active ДОБД 030) in Bayandun district in Dornod province.



Fig. 12. Private temple, *Dashchoimbellin khiid*. S. Byrne, Baganuur, 2016.



Fig. 13. Private temple, *Dashchoimbellin khiid*. S. Byrne, Baganuur, 2016.

sidewall opposite the visitors' chairs next to the lama's desk, there was a bookcase with many books and more photographs of his teachers. His wife sat in on the interview interjecting when she felt her husband's answers were not exact enough: she seemed keen to stress that her husband had attended the first (out of town) revival of *Khögshin khüree* not the one in the city centre.

There are three buildings in the fenced enclosure: the *Tergüün*'s room; a brick built square temple with a well-furnished interior including a very elaborate *balin*; an administration building where followers order prayers from an extensive list each with a price and a small shop with a sparse collection of religious accessories for sale. A new *ger*-shaped brick temple was being built. I was told there were eight monks in the temple all living locally with three of them having completed higher Buddhist studies in Mongolia.

The Third Revival of Khögshin Khüree on Sergelen Hill, Baganuur, 2013

The leader of the third revival (Informant 3) is the young monk now a young man previously mentioned who joined the first revival, *Yengar Shaddüwdarjaalin*, as a boy. This newish temple is set in a spacious walled complex with a small square light-offering temple on the left of the entrance with a line of prayer wheels next to it. Opposite the entrance is a brick *ger*-shaped temple building and the right of this is a rectangular brick building housing the temple head's room, the monks' room and a room where followers order prayers.



Fig. 14. Third revival of *Khögshin khüree*, *Gundu Yondon Rawjaalin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.



Fig. 15. Third revival of *Khögshin khüree*, *Gundu Yondon Rawjaalin*. S. Byrne, Baganuur, 2016.

On my first impromptu visit I was led into Informant 3's room. He was dressed in very neat Tibetan style-monk robe (as opposed to a Mongolian-style lama *deel*) and also sat at a large desk, with *thangka*s of Guru Rinpoche / Padmasambhava (on his left) and Vajrapāni (*Ochirwaan'*) (on his right) along with a smaller framed image of *Begtse*, the protector otherwise known as *Jamsran*, prayer books and ritual objects as well as several photographs of his *guru*s (teachers) who he introduced into our conversation. On this and the second time I went to see him he told me his story and how he came to set up this temple.

After the first revival of *Khögshin khüree* ceased operations in 2001, he became a member of the monastic community in *Gundgawarlin* in Khentii province, the revival of the great *Setsen khanii khüree*. Some years after he went there he met a learned *dsod* practitioner, Ven. Bor, who was the last surviving monk in the pre-1937 *Khüükhen khutagtiin khüree*[23] who had founded a small temple for *dsod pūja*.[24] A year later he and his fellow monks invited Ven. Luwsanbandsar, a Nyingma lama who founded Namdoldechenlin Monastery[25] in Ulaanbaatar to Ven. Bor's temple where Informant 3 joined with ten young monks from the same temple to receive

[23] Cf. www.mongoliantemples.org. DOMM ХЭРД 076 *Khüükhen khutagtiin khüree*.

[24] Cf. www.mongoliantemples.org. Majer, Zs. – Teleki, K.: Glossary. *Zod* (Tib. *gcod*), a tantric ritual of cutting the ego-clinging called *zod* in Mongolian.

[25] Cf. www.mongoliantemples.org**.** Additional Materials**.** For a full account of DOMM UB 18 *Namdoldechenlin* and of Ven. Luwsanbandsar see Majer, Zs. – Teleki, K.: Survey of Active Temples in Ulaanbaatar in 2005–2006 with annotations in 2007 and 2011, Ulaanbaatar.

oral transmissions and *dsod* initiation.[26] He regards these two teachers and Ven. Luwsandamba as his *guru*s, greatly admiring them for their valuable contribution to the revival of Buddhism after 1990. At some stage he completed a Buddhist Studies degree at the Dsanabadsar Buddhist University in Gandan Monastery in Ulaanbaatar after which he returned to Baganuur. It seems he attended the second revival, *Ontsar Esheelin*, where he re-met Ven. NB who had been a monk with him in *Yengar Shaddüwdarjaalin*.

The two founders of this temple – Informant 3 and Ven. NB – make a very strong claim to be the true revival of *Kherlengiin dsüün khüree* (*Khögshin khüree*). Both had been monks in the first revival; one joined the temple not long after it began in 1990 and was described as "the last disciple of Ven. Luwsandamba" and the other was a novice. They base their legitimacy to claim to be reviving *Khögshin khüree* on the fact that they took over the mantle directly from the old monks: they had received a direct transmission of the traditions, rhythms (*aya dan*) and *pūja* practices of the old monastery. Informant 1 told me how Ven. Luwsandamba passed on clear advice and instructions on running the revived temple. "Even though it is impossible to revive the *Khögshin khüree* as a whole, we wanted to preserve (it) and pass down its traditions into next generation and prevent that the *khüree* being forgotten in the future … (It is) important to preserve and pass down to the youth whatever I heard and learnt from the elderly practitioners from the *Khögshin khüree*."

The idea of reviving a monastery 'as a whole' is something monks I met in the early 1990s had talked to me about although as the 1990s moved into the 2000s it was clear few had succeeded. This is mainly due to lack of funds and / or a local population big enough to be able to support a revived temple economically as well as having a body of educated monks. (In the early years of the Buddhist revival many monasteries in the countryside sent young monks to Gandan Monastery, who in turn, the Head Abbot Ven. D. Choidsamts told me in the early 1990s, had a policy of educating monks from all over the country. However, I learnt that as the years passed that many of these student monks did not return to their home place on completing their Buddhist education preferring to stay in the capital either to continue being monks or taking up lay life.)

Today I know of only a handful of monasteries in the country having, what could be described as, a full *saṇgha* (body of monks) and fully revived cycle of ceremonies and rituals not to mention all the monastic buildings that once functioned. The best example is the aforementioned Gandan Monastery, in the capital, Ulaanbaatar, designated as the Head Monastery in the country after 1990. This monastery having been closed at the time of the purges, was re-opened in 1944 and operated, under heavy control, throughout the Communist years. Even so the monastery, which has re-built three philosophical temples (*Gungaachoilin*, *Idgaachoinzinlin* and *Dashchoimbel*) has, in addition restoring the Avalokiteśvara Temple (*Migjid Janraiseg*), incorporated

[26] The integration of Nyingma or Red tradition practices such as *dsod* into Gelugpa monasteries was common throughout Mongolia and could be said to be a differentiating factor when Mongolian Buddhist practice is being compared with Buddhist practice in the Tibetan sphere.

the Kālacakra Temple (*Dechingalaw* or *Düinkhor*), which was not in Gandan in the past. (It was in the monastic quarter of *Dsüün khüree*.) In contrast another temple that was in Gandan, Lamrim Temple, has been re-established outside the grounds and jurisdiction of Gandan.

The monks in the third revival of *Khögshin khüree* contrast their position with that of the Temple Head of the city centre revival (Informant 1). These third revivers had been monks in the first revival unlike the monk who instigated the second revival. In their eyes, he had "no connection" to the old monastery. They do not feel the second reviver had a genuine basis for a revival: he had not had the mantle of the monastery passed on to him by the old monks rather being asked by the leader of the civil authority to re-start the revival. They reject the idea that Informant 1's "conversations" with Ven. Luwsandamba when he was very elderly represent an authentic transmission of the old monastery's practices and rituals. This rejection of the second revival's legitimacy seems to be at the core of the movement to establish the third revival of the old monastery.

So it was on 25 May 2013 on Sergelen hill then a quiet area on the edge of Baganuur, Informant 3 with Ven. NB and four others, supported by some monks who trained in *Yengar Shaddüwdarjaalin* and now practice in Ulaanbaatar, established the *Gundu Yondon Rawjaalin* as a revival of *Khögshin khüree*: "In 2013 (the) monastery was established by the last disciples of the *Khögshin khüree* including myself and Ven. NB. We discussed to revive the old monastery due to the advices and instructions given by the old practitioners (former monks of the *khüree*). We also found it is essential re-organize the traditional prayers specially Protectors' Prayers. Any places and lands are protected by certain Protectors and also to re-introduce the prayers and *pūja*s, which were held at the *Khögshin khüree*. Mahākāla known as *Gombo* (Tib. *mgon po*) in Mongolia is the main Protector of the monastery."

They considered reviving the monastery on the site of the old monastery but felt it was too remote from the people given its location so far from the city. The monastery revivals in the *sum* centres rather than on the old site are always explained in the same way and reflect a pragmatic and non-sentimental attitude on the part of the Mongolian monks involved: revived temples would only thrive where there is economic support either with herds or a sufficient number of people reflecting the age-old symbiotic relationship between monastery, the land and believers – to serve them and to be supported by them. In the past most monasteries particularly the great ones like *Khögshin khüree* had animal herds to sustain the monastic community with funds or goods in kind also being raised from rich donors and the local people when needed. In those days the great monasteries were the only built settlements and acted as a focus for the nomadic people as well as for Chinese traders who brought much valued goods from China and built the stone temples.

In the post 1990 era a different economic base had to be sought by the revivers of the monasteries and this is found in the settled communities in the district and province centres: hence the economic imperative to revive a monastery in a *sum* centre rather than in the sparsely populated countryside. Monasteries moving location is perfectly in line with Mongolian history and many such examples were found in the

DOMM survey. For example the religious capital of Mongolia, the great *Ikh khüree*, established by Dsanabadsar in 1639, moved 28 times before it settled on the banks of the Tuul River in the mid 19th century – it is today's capital, Ulaanbaatar. Given this history it was never a difficult decision for the old monks planning a revival, to locate the new temple in a *sum* centre rather than on the site of the old temple.

Indeed, the monks I met in the 1990s as I travelled around Mongolia, talked about the revival much more in terms of re-starting the practices, worshipping the deities associated with the monastery and performing some if not all of the traditional cycle of religious ceremonies of an old monastery. As one monk replied when I asked him when his monastery had been revived, "it was in August 1991 when we started the *khural* (chanting)." In these early years there was little interest in re-building the ruins, which did not seem to concern them. I visited a revived *ger* temple in a *sum* centre in Dundgow' in 1998 and had to push hard to be taken to the site of the old monastery being told repeatedly "there is nothing to see." This *ger* temple like many around Mongolia at the time was filled with artefacts such as *thangka*s (sacred hanging scrolls) and ritual objects brought out of hiding after 1990.[27]

Informant 3 and his fellow monks had tried to register their temple as the revival of *Khögshin khüree* with the Ministry of Law and Interior (*Khuul' dsüi, dotood khergiin yaam*) but found that the name had already been registered and the stamp issued to the first revived temple.[28] Informant 3 told me the documents have now disappeared with none of the descendants of the former *Yengar Shaddüwdarjaalin* monks knowing where they are though although he believes "lay people are keeping them," The implication of this is that *Ontsar Esheelin*, despite being sanctioned by the Baganuur *khural* as the revival of *Khögshin khüree*, does not have the official name and stamp either.

The other form of registration they and my other two informants spoke about was being on the register with Gandan, the Head Monastery in the capital, Ulaanbaatar.

[27] Tibet Foundation, London. Buddhism in Mongolia Programme Archive. Interview with Sonorm Lakma, Khowd. 1994. "It was in 1990 when the meetings started again. They were all brought out of hiding. There was something interesting in every family. All the 108 volumes of the *Ganjur* were preserved. Jarghal here kept them and now they are in a museum. We have here a 21 Volume sutra known as the *Yum* sutra. It is one of the most important books, and an ordinary person preserved this one as well, at home and then brought it out. The most important Buddha here was taken home and placed in a trunk. People have taken excellent care of things – these bells and things … even these scarves and the *deel*s have now been brought out.

[28] Majer, Zs. – Teleki, K.: *Survey of Active Buddhist Temples* … "After the democratic change, the authorities decided that all religious institutions and organizations (Buddhist, Christian, Jewish, Islam etc.) were to be registered with the Ministry of the Interior and Legal Issues/ Ministry of Law and Interior (*Khuul' dsüi, dotood khergiin yaam*). The first permit on the register was given to Gandan, the main monastery although it is not dated with the third being to Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery in 1994 (the second permit is for another religious community). The researchers were able to study a copy of the registry covering all the registered temples up to January 2006. However, it is clear from the registry that not all active Buddhist temples in Ulaanbaatar have registered (not to mention many active countryside temples very few of which have been registered) including, somewhat strangely, some of the biggest and most well known temples that have failed to register. Even among the registered temples, the registration date is some years later than the temples' actual foundation date" (http://www.mongoliantemples.org/index.php/en/2014-07-01-06-34-46/2014-07-01-06-44-08/active-temples).

Informants 1 and 2 explained how their temples were "registered" with Gandan and how they attended the twice yearly meetings of Abbots and Temples' Heads: Informant 2 – "when Gandan announces when some meetings and conferences on particular topics and issues for instance: monks' issues and astrology then the temple joins;" Informant 1 – "generally for Dharma activities. I would say … collaboration with Gandan. Like Parliament, we have Council of Abbots, this is like decision making body consists of abbots of all local monasteries."

Informant 3 had made frequent attempts to contact the Gandan monk in charge of liaison with local monasteries to request "registration" but his approaches had been ignored. He was anxious to have his temple recognised as the genuine revival of *Khögshin khüree* and his frustration was palpable. I had texted the said monk, as I had known him since my first visit to Mongolia, to ask him for the telephone number of the temple head of the revival of *Khögshin khüree*. He sent a text back with Informant 1's phone number. I was not able to follow up with him as he had recently gone overseas for several months.

Despite this Informant 3 and Ven. NB were determined to create, what they called "a fixed place for the revival" in which they would re-instate and spread the traditions and worship the protector Mahākāla (*Gombo Makhgal*) of the area and of *Khögshin khüree*. They want the temple to be a place for lay people to practice Dharma and for the younger generation to have access to a "proper place" of Buddhist knowledge. Unlike most active temples in Mongolia today, this temple claims not to have a prayer tariff – but asks devotees to offer whatever they can. During both my visits devotees were constantly arriving with one of the monks doing *pūja*s for individuals or small family groups. When I asked Informant 3 why local people seek out the monks I was told most come to have prayers done to improve their lot in life. Other reasons given were to help them with problems in everyday life such as death, sickness and disputes or more specifically Mongolian cultural reasons such as the hair cutting date for a baby, making a stamp on a horse or blessing a horse before a *Naadam* race. My other two informants also gave these reasons. Informant 1 made an interesting connection between the overall economic condition of the community and the reasons given for requesting prayers: "60–70% out of the total devotees come to request prayers and help for making their work and businesses successful and request blessings for their activities and work. The Buddhist temples, monasteries are like social barometers – when livelihood is better, people tend to come for weddings or when they experience some problems like death and sickness."

At the time of my visit there were ten monks in *Gundu Yondon Rawjaalin* coming from Khentii, Dornod and Ulaanbaatar: one had studied in Nepal, another completed a university degree in Buddhist studies, another monk graduated from the Mongolian Institute of Buddhist Art and two more were from other religious institutions. They, as did Informant 1 when his monastery was fully active, practice the traditional Gelugpa cycle of daily, monthly and annual rituals and ceremonies: daily *khural* or *Tsogchin*; the ceremonies of the 8th, 15th, 19th, 25th, 29th and 30th auspicious (*düichen*) days of the lunar month; the great annual ceremonies including *Ikh yerööl* at *Tsaagan sar* (Lunar New Year), a ceremony on the 14th day of *Tsaagan sar* to commemorate

the death of Tsongkhapa, a ceremony of Buddha's long life held on the 15th or full moon of the first summer month, the *Lkhawaw(iin) düitsen* ceremony on the 22nd of the last autumn month and the *Dsuliin* ceremony to commemorate the death of Tsongkhapa on the 25th of the middle winter month.

This temple also sets out to serve the community in more modern ways. They have a very active Facebook page with over 4,000 followers, which they use to announce or report on ceremonies and other activities.

Table 1: Examples of *Gundu Yondon Rawjaalin* Facebook postings.[29]

Date	**Posting Content**
7 June 2017	– Prayers will be read for Buddha's birthday on 8 June 2017 at 9am – The first summer month, on 15th day for Buddha's birthday, on 9 June 2017, the sacred *Günii owoo* will be venerated at 7am for the forthcoming anniversary of *Gundu Yondon Rawjaalin*. At 9am there will be the opening ceremony of the new *dugan* (temple) and worship of *Gombo*, protective deity, and also including Buddha's praises. We will pray for local people's life, work and their path. We will worship the Water and the Mountain spirits. We invite all worshippers. Gundu Yondon Rawjaalin Monastery – spreading religion in Baganuur District.
19 August 2017	For prayers: The 29th day of the first month of autumn or 19 September 2017, we will worship *Gombo*, *Choijoo*, *Lkham* deities. We will read prayers of the lunar month's 29th. Please join us. Prayers will start at 9.30am. From 9.30am we will do service for worshippers. Gundu Yondon Rawjaalin Monastery – spreading religion in Baganuur District.
4 September 2017	For prayers: the 15th day of the first month of autumn or 6 September 2017, Incarnated by Ninth *Bogd Jebtsündamba* and Fourteenth Dalai Lama, Jonan Khanchen Gegeen will arrive at Baganuur district and will read prayers for worshippers. Initiations (*lün*) to the Green Tārā, *Jambaltsanjid*, summoning prosperity; Buddha's teachings are included. Site: Baganuur district's Uurkhaichiin Sports Committee, at 17pm. Please bring some food. Gegeenten's *ürel* pill, tie, juniper, portraits will be distributed. Free. Gundu Yondon Rawjaalin Monastery – spreading religion in Baganuur District.
13 September 2017	On 11 September 2017 Baganuur districts citizens' representative committee, Governor's office, Baganuur District's Repression Committee and Gundu Yondon Rawjaalin Monastery received children and grandchildren of victims and read prayers, put lights on and marked the future site of the monument to the Great Repression. Gundu Yondon Rawjaalin Monastery – spreading religion in Baganuur District.

They run a programme of humanitarian activities to serve, what they call, deserving groups (for example the elderly and single parent families) and these have been linked to traditional Buddhist annual ceremonies. On each of these occasions a cultural show is combined with a Buddhist ceremony and aid is distributed: Western

[29] English translation by Jawkhlan Byamba.

New Year, *Tsagaan sar, Khansh neekh*, celebration of the anniversary of the monastery (which draws several hundred attendees), and Tsongkhapa Day.

Informant 3 stresses that the monastery was not set up as a business but a place to practice Dharma and to serve the community perhaps casting an aspersion on the other Temple Heads in the city. (Many temples in Mongolia, which are new foundations rather than revivals of an old monastery are, in effect, private businesses legally owned by the people who set up the temple with all monies raised by temple activities belonging to them.[30]) He is openly ambitious about wanting *Gundu Yondon Rawjaalin* to become the leading monastery in Baganuur and the wider district, and to build Dharma primary and secondary schools in the city. As he admits "even though it is impossible to revive the *Khögshin khüree* as whole, we wanted to preserve the *Khögshin khüree* and pass down its traditions into next generation and prevent the *khüree* being forgotten in the future. There is traditional monastic disciple (*dulwaa*, Tib. *'dul ba*, Skr. Vinaya), which is almost disappeared, so therefore it became quite important to preserve and pass down to the youth whatever I heard and learnt from the elderly practitioners from the *Khögshin khüree*."

Passing on a Mongolian Form of Buddhist Practice

This desire to pass down the traditions is felt very strongly by Informant 3: "It is our obligation to pass down what we learnt from the previous generation." Both he and Informant 1 felt keenly, what they saw as, the weakening or impending loss of, what they call, the traditional way of Mongolian Buddhist practice and culture feeling it is being unduly influenced by (modern) Tibetan ways. This was impacting on them in various ways, for example: in terms of the chanting rhythms used for daily prayers and other *pūja*s to local ceremonies in sacred places to the perceived de-emphasis on these traditional rituals and practices and with greater emphasis being given to Buddhist philosophy. Note that both these informants had undergone their many years of training in Mongolian institutions and monasteries and neither of them had had a Tibetan teacher. They pointed out that the education given to Mongolian monks in South India did not include any ministrations to a local population nor did it involve cultural rituals and practices drawn from the Mongol shamanic past.

They explained how Mongolian monks returning from studying in the Tibetan monasteries in India and the Tibetan monks serving in Mongolia used Tibetan pronunciation in their Dharma teaching and in the recitation of texts that locals do

[30] In 2013 I was told by the monk in Gandan, the Head Monastery in Mongolia, who is in charge of liaison with all the monasteries throughout the country, that he was working with the Ministry of Law and Interior to try and prevent private ownership of monasteries and to return to the situation whereby the monastery is owned by the monk body not by individuals. The discussions also include developing a system of registration that is relevant only to religious institutions, which is not the case at present, and drawing up the Buddhist qualifications and experience needed to set up a Buddhist temple; there currently being no such requirements with anyone who cares being able to set up a Buddhist temple regardless of their background and qualifications. E-mail communication in late 2017 confirmed these discussions are on going.

not understand. This is how Informant 3 explained it: "There are few monks who continue or keep traditional way of Buddhism and most of the young now study Buddhism in Tibet and India. Once they study in the mentioned countries they learn also Tibetan or Indian traditions or ways. Even though the Dharma itself is the same thing, it also carries lots of cultural and traditional aspects of the country where it spread. The old / previous way of Buddhism in Mongolia was closer or more adapted into livelihoods and tradition of the Mongols. For instance: love each other, be kind to each other and respect each other. Nowadays Buddhism became too religious and too philosophical. As I observe at the current development of Buddhism." One of my friends in Mongolia who is an accomplished Buddhist *dsod* practitioner trained by the Ninth *Jebtsündamba khutagt*, explained to me how she consciously talks to Tibetans / Mongolian monks trained in Tibetan monasteries in India in a different way to how she talks to Mongolian Buddhists in Mongolia.

Note how implicitly Informant 3 refers to the indigenisation of Buddhism in Mongolia – how Buddhism when it came to the country adapted to the way of life and tradition of the Mongols. He and Informant 1 use examples of how this has happened in other countries when Buddhism spread there: Informant 1 "That's what I meant by saying that the minds that receive / perceive the Buddha's teachings differ from each other. This also shows that how societies / cultures also adopt Buddha's teachings into the practices." Note also how in the quotation above Informant 3 recognises "the Dharma is the same thing" wherever it is practised – neither he nor Informant 1 dispute that the central teachings of the Buddha are different between, say, Tibet and Mongolia, but they do believe there are real differences in the detailed way in which Buddhism is practised in these two countries. They certainly would not agree with Sir Charles Bell who had spent many years serving as the British political officer for Bhutan, Sikkim and Tibet during which time he is said to have become friends with the Thirteenth Dalai Lama. He explained why he had wanted to visit Inner Mongolia in 1935 "Tibet and Mongolia have a close connection … especially in their religion, which is identical and a very strong tie between them."[31] The assertion that the Buddhism in the two countries is 'identical' is something I have often heard from Tibetan monks and lay friends (with ties in Mongolia) but rarely hear from Mongolians.

Certainly these two informants feel that the traditional Mongolian Buddhist practice is under threat from what they see as the modern-day Tibetanization of Buddhism and this makes them defensive. They both felt quite strongly that Mongolia has its own form of Buddhism albeit stemming from Tibetan Buddhism and with a common core. They cite the distinctive rhythms of the Mongolian chanting: as Informant 3 said: "For instance: reciting pronunciation / rhythm of the *pūja*s of Mongolian monks. For Mongols it will be closer when Mongolian monk recites *pūja*s and prayers. The Mongolian monks pronounce as *Sanjaa* but it will be pronounced as *Sangye*, which is not very familiar for Mongols." It could be that the emphasis both

[31] Bell, Charles: The struggle for Mongolia. *Journal of The Royal Central Asian Society* 24 (1937), Issue 1, pp. 46–72.

informants give to this aspect of their practice is heavily influenced by the fact for Informant 3 his teacher Ven. Luwsandamba had been an Assistant chanting master in *Khögshin khüree* while Informant 1 was himself an *umdsad* in his root monastery, *Gundgawarlin*, where he had been taught by the old monks of this monastery: "We need to teach them Mongolian specific rhythm and it is our obligation to pass down what we learnt from the previous generation."

To illustrate his point of view, Informant 3 gave a moving account of how the practices at the revived *Baldan bereewen*, the great monastic complex in Khentii province, had been completely transformed in his relatively short lifetime after the old monks died and a younger generation of Tibetan-trained monks took over: "*Baldan bereewen* is one of the old monasteries and it used to organize the *Mani* Retreat. I visited there with elderly practitioners when I was a young monk. It was quite crowded with the Buddhists even from the eastern and western *aimag*s, the practitioners used to come to visit and do circumambulation at the monastery. Every year the devotees waited for the *Mani* Retreat. Starting from 2008 when I look back, the number of the devotees to the monastery decreased. More Tibetan monks and the students of the Gandentegchenlin Monastery from philosophical *datsan*s such as *Dashchoimbel*, *Gungaachoilin datsan*s from Ulaanbaatar go there. From 1990 up to 2008, the elderly practitioners who knew the traditions and regulations of the *Khögshin khüree* ceremonies and *pūja*s were leading the monastery, but the elderly practitioners passed away. There are few people left who know the traditional ways. The way of the traditional Buddhism was more familiar to the local people and the devotees now miss what they used have, in other words now it does not meet devotees' needs and expectations. This is not very favourable thing in Buddhism in Mongolia. People mostly are more satisfied with the old or familiar ways they used to have. The new tradition / way should do more to meet the devotees' satisfaction. From the examples we can see it has immense influence on the Mongolian Buddhist heritages. There some talks also many Tibetans come to Mongolia. May be it is quite easier for Tibetans because all prayers and *pūja*s are recited in Tibetan. The Buddhism in Mongolia is very developed and Mongols respect the Dharma very much. That's why when Tibetan monks visit Mongolia, Mongols respect them a lot and they also offer as much as they can to Tibetan monks. Therefore the Tibetan monks like to come to Mongolia. The Dharma / Buddhist heritage of Mongolia and Tibet do have lots of differences like day and night."

They also drew on history to make their argument for a Mongolian form of Buddhism. Informant 1 claims it was Dsanabadsar or Öndör Gegeen who instigated this: "I have read some books. I think that Öndör Gegeen was bit separated from Buddhism of India and Tibet. Öndör Gegeen made efforts to adapt Tibetan Buddhism into Mongolia's culture and traditions including livelihoods." He also cited though did not name "Mongolian scholar monks who also wrote many commentaries on *sūtra*s and created new ritual practices."

This small investigation highlighted a tension I had long been aware of since I first went to work in Mongolia to support the Buddhist revival. The irony of the situation was not lost on me. Mongolians were celebrating not only their full inde-

pendence with the introduction of a democratic system but also the revival of their traditional religion, Buddhism, which had been suppressed but not extinguished for over 50 years. Being acutely short of Buddhist teachers, with only a handful of highly educated monks alive at the time though very elderly, they sought help with the revival from the exiled Tibetans. The Tibetans had managed against all odds to preserve their form of Buddhism in exile but they were still effectively stateless and excluded from their homeland some 30 years after the Dalai Lama had fled Tibet. The Head Abbot of Mongolia told me in 1993 that the Gandan management committee had made the conscious decision to follow the Gelugpa tradition of Tibetan Buddhism and to follow the exiled Dalai Lama by sending the young monks to be educated in the Tibetan monastic institutions in South India rather than seeking help from the monastic community in Tibet, which was under the sway of the Chinese Communist regime.

After 1990 the first young monks from the three philosophical temples in Gandan[32] went to the Tibetan exile monasteries in South India to continue their traditional Gelugpa monastic education (by now reformed by the Fourteenth Dalai Lama) with the majority going to Drepung Gomang, and others to Sera Jey.[33] By the mid 2000s, what had been a handful had grown to around 300 student monks studying in India. Many came back before completing the 11-year study period although some stayed on to do Geshe Lharampa studies. During this time I witnessed Gandan putting a great deal of effort into building up the teaching capacity within its *datsan*s and the Dsanabadsar Buddhist University while limiting the number of Tibetan monks coming to the country to teach. It was clear that the Gandan authorities wanted the revival to be Mongolian led. However, the decisions made in the early years of the revival is now playing out as more and more monks return from India bringing with them the influences of their Tibetan teaching institutions.

Closing Thoughts

The story of the revival of a great *Khögshin khüree*, which unfolded in Baganuur was intriguing and revealing. There are competing reasons for claiming a temple activated after 1990 is a revival of a monastery destroyed in the late 1930s. The most unquestioned basis for the revival of *Khögshin khüree* was the one manifested

[32] For full description of these *datsan*s see Majer, Zs. – Teleki, K.: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree, Ikh Khüree or Urga, the Old Capital City of Mongolia in the First Part of the Twentieth Century*. Budapest 2006, pp. 76–78. www.mongoliantemple.org.

[33] Project of the Berzin Archives. Study Buddhism. The monastic education system in the Gelug monasteries covers five major topics, based on five great Indian scriptural texts studied through the medium of logic and debate. The five main subjects are: Prajñāpāramitā (Tib. *phar phyin*); Madhyamaka (Tib. *dbu ma*); Abhidharma (Tib. *mngon par chos*, *mdzod*); Vinaya (Tib. *'dul ba*). Lama Zopa Rinpoche, Head of the FPMT (Foundation for the Preservation of the Mahayana Trust), who came to Mongolia in the late 1990s, was influential in re-establishing the re-connection between Sera Mey and Gandan having raised the funds and rebuilt the *Idgaachoinzinlin datsan* (in Gandan) in 2003.

by the old monks from that monastery in 1990. Their legitimacy was based on them simply re-starting where they had left off and manifested by the replication of a set of practices: they worshipped the same protector and tutelary deities; they made every effort to perform the same cycle of daily, monthly and some of the annual ceremonies as they had done in the past; they did the *pūja*s and chanting according to the ways of *Khögshin khüree* with great emphasis being placed on the distinctive rhythms. They had also legalised the revival by registering the temple with the relevant department under the terms set by the new national government. This situation was repeated all over Mongolia in the early 1990s as old monks came together and re-started their monasteries. (As Majer and Teleki point out not all newly activated temples were registered with the authorities.) In some instances monks from the *Baruun* (Western) and *Dsüün* (Eastern) branches of a great monastery came together to re-start as one monastery.

The second revival of *Khögshin khüree* bases its legitimacy on a well-known monk being asked by the city authorities to re-start *Khögshin khüree* when the first ceased its activities, the request subsequently being ratified by a city resolution. Those involved further justify their claim by having consulted widely with the pre-1937 monks and old people in the area. The leader of this revival further claims that the two other active temple heads in the town are effectively revivals because they had been monks in his temple for several years.

The monks involved in the third and most recent revival base their legitimacy on the transmission they received from the old monks in the first revival of *Khögshin khüree*'s monastic practice. They see themselves in a direct line of the old monastery and reject the claims of the second revivers because they had never been monks in the first revival. They wish to underline their claim by formally registering their monastery with the civic authorities and with Gandan neither of which they had been able to do when I visited them in 2016.

For a fuller perspective on the revival of this great monastery I would need to investigate the existing two revivals in greater depth as well as doing research among the townspeople and authorities, as they are all actively involved in the process. Notwithstanding this, my brief investigation demonstrates how the revival of Buddhism in Baganuur is an on-going, organic, inter-connected and dynamic process. The Heads of the two revivals struck me as genuine in their efforts to bring Buddhism to the people. Significantly both of them had received their Buddhist education in Mongolia before they established their monasteries and all of them continue to pay homage to their teachers and *guru*s as well as maintaining historical connections between the great monasteries in the region. They are, what I call, the cultural inheritors of Mongolian Buddhism as it was practiced in the past in so far as this can ever be replicated given the five decades in which no public practice was allowed and the young monks tossed out of the monasteries in 1937 were old men with fading memories at the time of the revival. For these young temple heads whichever of the monasteries is the genuine revival, the link to the old monks was critical in determining their understanding of how to run their monastery notwithstanding the need to adapt to modern conditions. Time will tell if the two active revivals of the

old monastery continue as they are and which of them, if either, will register with the Ministry of Law and Interior as the revival of *Khögshin khüree*.

It is beyond the scope of this paper to address in detail the thorny issue of whether or not Mongolian Buddhism is a distinct form or merely a regional variety of Tibetan Buddhism. Suffice it to say that the two relatively young men running, what they assert, are the revival of *Khögshin khüree* feel strongly that they are the cultural inheritors of a Buddhism that was practiced in Mongolia in the past while recognising the need to adapt to modern circumstances. They feel their distinct form of Buddhist practice is under pressure from Mongolian monks practising a modernised form of the Tibetan Gelugpa Tradition studied in monasteries set up by Tibetans in exile. This tension is largely a consequence of the decisions taken by the Head Monastery at the time of democratisation in the best interests of the Mongolian Buddhist revival.

References

Bell, Charles: The struggle for Mongolia. *Journal of The Royal Central Asian Society* 24 (1937), Issue 1, pp. 46–72.

Erdenebileg, B. (ed.): *Mongolīn süm xīdīn tūxēs ... (Barimtīn emxtgel)* [From the History of Mongolian Monasteries. A Collection]. (Second edition.) Tagnūlīn yerönxī gajar, Tusgai arxiw, Ulānbātar 2014.

Byrne, Susan C.: Seeds of Hope – A Journey in Mongolia. *Tibet Foundation Newsletter*. London, July 1998.

Chuluun, S. – Yusupova, T. I. (eds.): Klyagina-Kondratiyeva, M. I.: *Mongolian Buddhist Culture: A Study of Monasteries and Temples in Khentii and Khangai*. National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Reports 113), Osaka 2013.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree, Ikh Khüree or Urga, the Old Capital City of Mongolia in the First Part of the 20th Century*. Budapest 2006 (http://www.mongoliantemples.org/index.php/en/2014-07-01-06-34-46/2014-07-01-06-44-08/old-monastries).

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: Survey of Active Buddhist Temples in Ulaanbaatar in 2005–2006 with Some Annotations in 2007 and 2011 (http://www.mongoliantemples.org, Additional Materials. Ulaanbaatar 2015).

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *Glossary* (http://mongoliantemples.org/index.php/en/2013-12-24-12-39-35).

Pozdnjejev, A. M.: *Mongolija i mongoly. Rjezultaty pojezdki v Mongoliju, ispolnenniyje v 1892–93 gg*. Vol. 2. Sankt-Petersburg 1896−1898.

Pürew, O. – Oyūnbileg, R.: *Töw aimgīn Möngönmor't sümīn tūx* [The History of *Möngönmor't* District of Töw Province]. Ulānbātar 2003.

Rinčen, B. – Maidar, D.: *Ugsātnī sudlal xel šinǰlelīn atlas* [The Atlas of Mongolian Ethnography and Linguistics]. Ulānbātar 1979.

Temple and Museum. An Ambivalent Relation

Maria-Katharina Lang
Austrian Academy of Sciences, Institute for Social Anthropology, Vienna

Some of the most important historic temples or monasteries in Mongolia, such as the Choijin Lama Temple, the temples of the Bogd Khaan Palace, Gandan, Dsaya Gegeenii Khüree Monastery and Erdene Dsuu Monastery became or still are museums or a hybrid form of both – museum and temple. In this contribution, I give a brief insight to the processes of the transformation that led to this situation and the resulting ambivalences. Hereby the focus lies on how museum workers, monks, visitors and believers perceive the musealisation of Buddhist sacred sites and furthermore what it means for the religious and museum practice.[1]

Transformation, Desacralisation and Profanisation

After the destruction during the purges of the 1930s, especially in the years 1937–1938 when most temples were closed, abandoned and destroyed,[2] the few remaining sacred buildings were made to profane places, being used differently and for various purposes: the three remaining round shaped wooden *aimag* temples of Dashchoilin Monastery in Ulaanbaatar as circus training tents and warehouses,[3] temples of Shankh Monastery as abbatoirs[4] and others as state socialist premises such as warehouses, storages, offices, fire station, military barracks, schools, garages, factories, and markets.

The Choijin Lama Temple, the temples of the Bogd Khaan Palace, Gandan Monastery, Dsaya Gegeenii Khüree and Erdene Dsuu Monastery are some of the few Buddhist temples and monasteries in Mongolia which partly survived the political repressions by being declared as historical and cultural monuments in the 1940s and then turned to public museums in the 1960s. Some of the people and even communist leaders were reluctant to have the most eminent monasteries or historic monuments completely destroyed. But it was mainly due to the engagement of few Mongolian

[1] Field research was conducted by the project team consisting of Maria-Katharina Lang, Tsetsentsolmon Baatarnaran and Erdenebold Lhagwasüren within the projects *Dispersed and Connected* funded by the Austrian Science Fund (FWF/ PEEK-AR 394; 2017–2020_http://www.dispersedandconnected.net) and *Nomadic Artefacts* (WWTF; 2013–2017_ http://www.nomadicartefacts.net).

[2] Kaplonski, Christopher: *The Lama Question*. University of Hawai´i Press, Honolulu 2014, p. 203.

[3] Teleki, Krisztina: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar 2012, p. 75; Kaplonski, Ch.: *The Lama Question*, p. 210.

[4] Interview with Odkhüü in Kharkhorin, 7 July 2015.

and Russian scholars, artists, politicians and, as some argue, maybe with the power of specific spirits,[5] that these former temple buildings were not completely ruined but gained support from the state.

D. Otgonsüren, the director of the Choijin Lama Temple Museum puts it as follows:

> "The question why the Choijin Lama Temple was not destroyed during the purges, is studied and investigated among researchers and museum workers so that one could find a scientific evidence for it. It was built for a religious purpose, had deities [*burkhan*s] and religious service. Mongolians believe that the deities [*burkhan*s] here are alive. Some say, that it was saved by the living deities. As political figures were fighting against the religion, Choibalsan breasted himself. The temple is related to the sovereignty of Mongolia. Luwsankhaidaw, as the state *Choijin*, contributed much to the independence of the country. After the declaration of independence he was honoured with a stamp and awards. It is said, that the living deities and protectors saved it on the one hand. On the other hand, although they were fighting against the religion, politicians kept it because their protectors were here. We are focusing on research to prove this based on scientific evidence."[6]

The Choijin Lama Temple, which was decreed as a "first grade state cultural monument" in 1941, converted into an exclusive museum of religious history in 1942 and then opened to the public in 1962.[7] Erdene Dsuu Monastery took a similar path. It came under state protection in 1944 and converted to a religious history museum in 1965. It is said, that it was due to the visit of the American Vice President Henry Wallace, that Choibalsan was confronted with mostly destroyed historic buildings and monasteries and Stalin gave order to at least maintain what had been left of the monastery (along with Gandantegchenlin Monastery in Ulaanbaatar) as a showpiece for international visitors to prove that under the communist regime freedom of religion existed.[8] For Khamba Lama (Khal. *xamba lam*) Kh. Baasansüren there is a direct link between the survival of "his" monastery and the statue of Erdene Dsuu's protector deity *Gombo gur*:

---

5 Dashdulam, Dashdeleg: *Palace of Wrathful Protectors of Dharma*. Soyombo Printing, Ulaanbaatar 2015; Charleux, Isabelle: Introduction. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d'Anthropologie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, p. 18.

6 D. Otgonsüren, Choijin Lama Temple Museum, 3 July 2015.

7 Cf. Lang, Maria-Katharina: Nomadic Artefacts: Sacred Objects Between Yurts, Temples and Museums. In: *Aspects of Mongolian Buddhism I.: Past, Present and Future.* Ed. by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi, Attila Rákos. L´Harmattan, Budapest 2008, pp. 277–287; Tsetsentsolmon, Baatarnarany – Lang, Maria-Katharina: Temple and / or Museum. In: *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue.* Ed. by Lang, Maria-Katharina. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016, pp. 92–97.

8 Kollmar-Paulenz, Karénina: Buddhism in Mongolia after 1990. *Journal of Global Buddhism* IV (2003), pp. 18–34.

> "I believe that of over 2000 monasteries, very few are left, one of which is Erdene Dsuu. *Gombo gur* has promised to guard Erdene Dsuu until its last half brick. I think today's Erdene Dsuu only still exists thanks to *Gombo gur*."[9]

Another case of a local museum situated in a historical former monastery complex is the Museum of Arkhangai Province in former temples of Dsaya Gegeen's Monastery, Monastery. The three temple buildings of the *Lawran* came under the protection of Arkhangai Province in 1971 and under state protection in 1994. Since 1947 religious artefacts collected from all over the province had been stored in the *Sandui Khuwilgaan* Temple which turned into a "Local Study Office of the Province." In 1967 the Local Museum of Arkhangai Province was founded and parts of the collections moved to the Eastern *Semchin* Temple.[10]

Gandantegchenlin Monastery in Ulaanbaatar was for years the only officially active monastery, in fact since 1944 more a living museum under state control. In contrast to the examples mentioned, the Bogd Khaan Palace with its adjunct temple buildings had turned to a museum already after the death of the Bogd Khaan (1924) in 1927. In the communist period, turning sacred buildings into museums and classifying Buddhist monasteries and temples as cultural monuments was a way of saving them as officially secular buildings, sometimes as anti-religious museums. On the surface the form of the Buddhist temple architecture remained, sometimes part of the "content" was converted into profane museum collections, the spiritual − monks, deities and spirits − expelled. Believers turned into official non-believers or simply museum visitors.

Re-sacralisation and Social Memory

After the turn to a democratic system in 1990 and several decades as museums, some of the historically sacred buildings became active temples or monasteries again. Mongolian Buddhist belief was kept alive in social and body memory.

In April 1990, by a ministrial resolution Erdene Dsuu Monastery resumed religious service to function as a temple. A big opening ceremony took place in one of the buildings, the Dalai Lama Temple, which until then had been the office of the museum director or guardian. Monks conducted religious services in this building until September of the same year. Thereafter they transferred to their current location, the *Lawran* Temple. An attempt to return a museum to a temple was also made in Choijin Lama Temple Museum. A group led by the well-known democratic activist Lama Baasan, collected donations for the re-establishment of a religious association, without success. At the same time, the Arkhangai Province Museum in Tsetserleg

[9] Khamba Lama Kh. Baasansüren, Erdene Dsuu Monastery, 17 June 2015.

[10] Cf. Charleux, I.: *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d'Anthropologie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, p. 20.

also had to move out from the building of the former *Sandui Khuwilgaan* Temple, which had been used as a museum building since 1980. The temple was re-opened as the Tögs Bayasgalant Buyan Delgerüülekh Monastery.

The artefact transfers that took place during the communist purges became visible occasionally. Narangerel, who was raised on the grounds of the Dsaya Gegeenii Khüree Monastery and had worked for the museum for eighteen years, narrates:

> "Religious items and deities from the monastery buildings are still found. Some were excavated in the yard of *Dsayaiin khüree.* At that time, they piled all *sūtra*s and deities and fired them to get rid of religion. In 1995, they discovered some items under ashes in the yard. Religious items were hidden in the 1930s. For 50 to 60 years until the 1990s, local people found them and children played with the items. Lamas also hid their items in their yards in the 1930s."[11]

In many cases religious artefacts that had turned to ambivalent objects, if not destroyed, had been hidden. Some reappeared after 1990 with changed meaning. Again they could return to their old function as sacred objects and many were brought to the newly opened temples. During the communist system people had been giving their religious family items to the museums or monasteries that had transformed to museums.[12]

Chimeg, an old lady from Kharkhorin, kindly told how her family brought items to Erdene Dsuu Monastery:

> "When it came that we were not allowed to worship and display the figures open, we brought all of our deities to Dsuu [Erdene Dsuu] loaded on an oxcart. We took them after everything had been demolished and few years before the revival. I still keep some of the deities that my parents kept, kindle offering lamps, and say prayers. […] When I was a child, my parents took two wooden boxes of *sūtra*s, deities, and the coral *Manal*. I go to Dsuu now and I look for the old deities of our family. I do not see deities with old smoky frames. I often look for them. Maybe they were cleaned or restored."[13]

Currently wooden house altars, probably given to the monastery by individuals or monks are on display in the temple-museums of Erdene Dsuu. Shinebat, in 2016 curator at Erdene Dsuu Museum, pointed at the wooden altar boxes displayed in one of the main temples and explained:

> "After the destruction, some local people hid items from monasteries, temples, or homes of lamas. When Erdene Dsuu became a museum in 1965 the museum workers collected items. Some local people returned and donated them to the

[11] Narangerel, Kharkhorin, 10 July 2015.
[12] Baatarnarany, Ts. – Lang, M.: *Artifact Transfers*, article in press.
[13] Chimeg, Kharkhorin, 6 June 2014.

museum. These are parts of the collection registered in 1965. This small wooden box might be from a home of a lama but not from a temple. The wooden box is different from those in a temple."[14]

The inventory lists of the Erdene Dsuu Museum do not list the provenance of these objects and therefore their places of origin are difficult or impossible to be retraced.

Temple-Museum Hybrids: Museum Workers, Monks and Visitors

Hybrid forms of temples and museums in historical (formerly sacred) buildings as a result of the socio-political transformation processes bear in themselves questions of correlation, confrontation and conflict. These questions are not easy to answer and the involved persons, according to their position, have different points of views. They show the ambivalent relation between temple and museum.

One main conflict between museums and temples lies in the religious artefacts that were converted to museum objects. Former objects of worship are now "state registered" (*ulsiin bürtgeltei*) museum objects and state property. The museums follow strict regulations regarding the objects, especially their preservation and conservation. The relation between the state and religion was legislated in the constitution Mongolia adopted in 1992. It says: "The State shall respect religion and religion shall honour the State."[15] Religion and state are enjoined to support each other without interfering into the other's sphere.[16]

Museum workers, Buddhist monks and museum visitors or believers perceive the ambivalent museum-temple relation diverse. Most of the museum workers we met, expressed definitive statements on the importance of being a museum and the role of the objects. Altannawch, senior curator of the Bogd Khaan Palace Museum, states:

"It has been a museum for many years. Recently, Buryats and Inner Mongolians have come because of their belief but they visit it as a museum. State and religion should stay separate according to the law. Objects are considered as state properties but not as religious deities. This is restricted by the Law on Culture. We abide by the law. It would be very complicated if monastery and museum were combined."[17]

Museum employees emphasized the importance of the appropriate preservation, which in most views could not be properly accomplished by monks. The latter were often blamed for the loss of artefacts transferred from museums to newly re-opened

[14] Shinebat, Erdene Dsuu Monastery, 17 June 2016.

[15] Article 1, Paragraph 9, *Constitution of Mongolia*. *Mongol Ulsad tör ni shashnaa khündetgej, shashin ni töröö deedlene*.

[16] Cf. Baatarnarany, Ts. – Lang, M.: *Temple and/ or Museum*, pp. 277–287.

[17] Altannawch, Bogd Khaan Palace Museum, 3 July 2015.

temples, which occurred in many places, such as in Arkhangai, Khöwsgöl and Khentii provinces.

The *Law on Culture*[18] restricts the use of the "tangible cultural heritage" of state property, with exception of historical buildings, to their original use.[18] Until 2014, it was permitted to use cultural monuments in a museum for religious purposes under mutual agreement.

Shinebat[19] expressed his view concerning sacred objects related to the monastery in his position as young curator and former monk of Erdene Dsuu Monastery:

> "It is very difficult. Now it is a museum. The museum needs to protect items. In the monastery it is difficult to protect and preserve the items. Nowadays some young monks have no knowledge about how to preserve and protect the items. I think it is better in the museum. Maybe in the future, when they have knowledge of how to preserve and knowledge about the museum, it can be solved in any way."

With regard to the question if he perceives Erdene Dsuu as a museum or temple he stated:

> "Now I work in a museum. Erdene Dsuu became a museum in 1965. Officially, it is a museum since 1965. Most people do not think so. Most people of Mongolia think it is an active monastery. But officially, it is a museum. I feel it as a museum because I know it became a museum in 1965."[20]

It depends on the knowledge and the point of view of the beholder how the museum-temple relation is perceived.

Tömörbaatar, director of Erdene Dsuu Museum, considered to combine both institutions, temple and museum, into one and to employ monks as museum workers. Khamba Lama Kh. Baasansüren, the Abbot of Erdene Dsuu Monastery, is very critical of the monks´ status as "living objects." According to him, most Mongolian visitors are believers who come to Erdene Dsuu to worship. Foreign tourists buy entrance tickets to see the museum, the active temple with monks practising included. Shinebat however remembered sitting in the temple as a monk:

> "When I was in the temple, I was very young. I did not think that much about it. When I was in the temple, I only wanted to know the meaning of things. I was not interested in the connection of a museum and temple and visitors."

Apart from this, it is a difficult situation for the monks that the main deities cannot be worshipped properly, as they are kept in the museum depository. Admitting that the monks might preserve the deities in the required condition, the abbot Baasansüren

[18] Article 36, Paragraph 3, *Law on Culture*.
[19] In 2018 Shinebat was appointed as director of Kharkhorum Museum in Kharkhorin.
[20] Shinebat, Erdene Dsuu Monastery, 17 June 2016.

emotionally claimed that the monks have no opportunity to venerate *Gombo gur*, the main protector deity of Erdene Dsuu and other important deities.

> "The first original stone *Gombo gur* is kept in the museum. We want to display and worship it. But it is locked away. We do not have the right to enter. It cannot be like this. We are a monastery, aren't we? […] We have our sacred deities locked away. I have been in the museum depository only once in my life. There were seven locked cases full of deity figures. Thank to the President's visit, I followed and entered there. They are preserved in the dark. There is no life, no butter lamp offering for the deity."[21]

In various museums, be it in the capital or in the provinces, we observed traces of objects' worship or believers venerating sacred places and artefacts. Sometimes it is as if museum spaces turn back into temple spaces. Visitors are at the same time believers and circulate in the rooms clockwise, leaving offerings, burning incense, praying and donating money in front of sacred statues or objects. Visitors are meant to be guided by homogenous underlying museum concepts, the halls are laid out accordingly, but they move and circumambulate sacred spaces as believers. It seems that believers make no great difference between a museum and a temple – or they do not perceive the difference at all. The museum returns to a temple-museum where the Buddhist believer finds a way to practice.

Erdene Dsuu Monastery, for example, is understood as a Buddhist religious centre as it has been historically since the 16th century. Believers come to Erdene Dsuu from all over the country to worship and donate offerings. For the museum workers it is hard to prevent believers offering milk and grain inside the temple buildings, dedicated as museum buildings. Apparently, believers hardly mind if deities are museum objects with inventory numbers. Believers touch or beat against the glass cabinets while venerating the deities displayed inside – as if there were no glass between them and the venerated objects, which in their view embody the deities.[22]

Open Conclusion

When we staged a project exhibition in Vienna's Theseus Temple, a miniature replica of the Greek Theseion Temple, which serves as an exhibition hall, in September 2016, we invited Khamba Lama Kh. Baasansüren to give a lecture on Erdene Dsuu Monastery in the exhibition. Seeing the objects or *burkhan*s exhibited in the glass vitrines, the abbot Baasansüren immediately reacted: "They have not heard chantings for a long time. I will chant for them." And so he did.

The strict separation of religion and museum or sacred and profane does not work in practice in the museum-temples mentioned above and in many other museums we

[21] Khamba Lama Kh. Baasansüren, Erdene Dsuu Monastery, 17 June 2015.
[22] Cf. Baatarnarany, Ts. – Lang, M.: *Temple and / or Museum*, pp. 277–287.

visited. People continue to venerate by giving offerings, and in doing so they interact with the objects. This human-artefact interaction enlivens the objects. At the end, here the question remains: is the museum a temple, the temple a museum or are the distinctions not always clear?

References

Baatarnarany, Tsetsentsolmon – Lang, Maria-Katharina: Temple and / or Museum. In: *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Ed. by Maria-Katharina Lang. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016, pp. 92–97.

Baatarnarany, Tsetsentsolmon – Lang, Maria-Katharina: Artifact Transfers, *Inner Asia*, accepted 2019; article in press.

Charleux, Isabelle (ed.): *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Bulletin du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco. N.5, Éditions du Musée d'Anthropologie Préhistorique de Monaco, Monaco 2016.

Charleux, Isabelle: *Introduction.* In: *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charlux. Bulletin du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco. N.5, Éditions du Musée d'Anthropologie Préhistorique de Monaco, Monaco 2016, pp. 17–42.

Dashdulam, Dashdeleg: *Palace of Wrathful Protectors of Dharma*. Soyombo Printing, Ulaanbaatar 2015.

Kaplonski, Christopher: *The Lama Question*. University of Hawai'i Press, Honululu 2014.

Kollmar-Paulenz, Karénina: Buddhism in Mongolia after 1990. *Journal of Global Buddhism* IV (2003), pp. 18–34.

Lang, Maria-Katharina (ed.): *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016.

Lang, Maria-Katharina – Baatarnarany, Tsetsentsolmon: Museum Construction, Transition and Transformation. The History of Museums in Mongolia. In: *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Ed. by Maria-Katharina Lang. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016, pp. 53–91.

Lang, Maria-Katharina: Nomadic Artefacts: Sacred Objects Between Yurts, Temples and Museums. In: *Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, Present and Future.* Ed. by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi, Attila Rákos. L'Harmattan, Budapest 2018, pp. 277–287.

Teleki, Krisztina: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar 2012.

Internet resources

Dispersed and Connected. http://www.dispersedandconnected.net (29.04.2020)
Nomadic Artefacts. http://www.nomadicartefacts.net (29.04.2020)

Interviews

Altannawch, Bogd Khaan Palace Museum, Ulaanbaatar, 3 July 2015
Chimeg, Kharkhorin, 6 June 2014
Khamba Lama Baasansüren, Erdene Dsuu Monastery, Kharkhorin, 17 June 2015
Narangerel, Kharkhorin, 10 July 2015
Odkhüü, Kharkhorin, 7 July 2015
Otgonsüren, Choijin Lama Temple Museum, Ulaanbaatar, 3 July 2015
Shinebat, Erdene Dsuu Monastery, Kharkhorin, 17 June 2016

Юзеф (Осип) Ковалевский о роли буддизма в жизни монгольских народов первой половины XIX в.[1]

Оксана Николаевна Полянская
Бурятский государственный университет, Улан-Удэ

Осип (Юзеф) Михайлович Ковалевский (1801−1878) – известный российский и польский востоковед, с именем которого связано возникновение и развитие научного монголоведения в России. Значительный вклад внес О.М. Ковалевский в изучение буддизма, особенно его северной ветви − ламаизма. С особым вниманием Осип Михайлович изучал религиозное мировоззрение монголов, одним из первых обратился к рассмотрению догматов буддизма. Уже в 1835 г. вышла в свет его работа «Буддийская космология» (Сначала «Буддийская космология» была напечатана частями в Казанском Вестнике в 1835 г. – Кн. 2, 4; в 1837 г. – Кн. 1. В 1837 г. опубликована отдельным трудом).

Она была посвящена анализу воззрению буддистов. Опираясь на тибетские и монгольские источники, ученый изложил в деталях представления буддистов о космосе, сотворении мира, земли, солнца, звезд, а также воде и воздухе. О.М. Ковалевский первым в Европе попытался изучить мировоззренческую основу буддизма, вскрыть причины его быстрого распространения в странах Азии. Знание монгольского и тибетского языков позволило ему сделать ряд серьезных выводов, получивших высокую оценку современников. В 1857 г. известный тюрколог И.Н. Березин подчеркивал, что именно О.М. Ковалевский своими работами заложил основы буддологии, что, к сожалению, замалчивается европейскими ориенталистами.

О.М. Ковалевский познакомился с буддизмом, его обрядовой стороной, приобрел литературу религиозного содержания во время командировки в Восточную Сибирь, которую совершил по направлению ректора Казанского Императорского университета Н.И Лобачевского вместе с действительным студентом А.В. Попов в 1828−1833 гг. Годы 1828−1833, проведенные ими в Забайкалье, в Восточной Сибири, а О. Ковалевскому еще удалось побывать в Монголии и Китае, сыграли исключительно важную роль в подготовке ученых – монголоведов, заложивших основы научного монголоведения. Во время командировки О. Ковалевский изучал монгольский язык, собирал материалы по истории, культуре монгольских народов, приобретал рукописи, книги на монгольском, тибетском, китайском языках, «могущие раскрыть нам веру, философию и историю буддизма». [НАРТ (Национальный архив республики Татарстан). Ф. 92. Оп. 1. Д. 4198. Л. 1]

[1] Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 17-01-00209-ОГН «Научное наследие российских востоковедов XIX века: О. М. Ковалевский и В. П. Васильев»).

Восток всегда интересовал европейцев, потому существовало много сведений описательного характера, и не всегда достоверных, об азиатах и, особенно, об их религиозном мировоззрении. Рассматривая этот вопрос, О. Ковалевский писал попечителю Казанского учебного округа Мусину-Пушкину: «…вспомните только буддизм и разнообразные о нем мнения европейцев… почитают его ровесником и соперником брахманизма, полагая, что оба произошли от одной древнейшей религии индийцев. Некоторые думали, что буддизм состоит в грубейшем суеверии, наносит жесточайший вред человечеству, проповедует многобожие или идолопоклонничество с пагубными правилами…», так в свое время описывали внешнюю сторону буддизма, не затрагивая сущности, упуская из виду, что «в подобных исследованиях надобно тщательно обращать внимание на место и время». [НАРТ. 92. Оп. 1. Д. 4198. Л. 1−2] Поэтому «космология, история и догматика буддистов составляют цель моих трудов, посвященных чтению и описанию монгольских книг…», сформулировал задачи своей работы О.М. Ковалевский, находясь среди бурятских кочевий. [*Ученые записки Казанского университета*. 1834. Кн.1. С. 135−137]. «…В Верхнеудинском (О.Н.: Верхнеудинск – город, ныне город Улан-Удэ) округе в числе 63000 жителей находится более 40000 бурятов… Язык у них монгольский, вера по большей части буддийская или шигэмунианская, а отчасти шаманская. Образ жизни кочевой. Смотря на количество сих инородцев, можно бы Верхнеудинский уезд назвать Русской Монголией. [НАРТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 1266. Л. 55; *Казанский Вестник*. 1829. Ч. XXVI, Кн. VII. С. 242]

Бурятский ламаизм относится к той ветви буддизма, которая шла из Индии через Тибет и Монголию, и была распространена, кроме тибетцев, среди монголов, ойратов, бурят, а также тувинцем. Распространяясь за пределами Индии, региона своего первоначального формирования, буддизм развился, как религиозная система и утверждался в иной этнической и социальной среде, изменялся и приспосабливался к формам социальной организации и образу жизни всех слоев общества, к традициям национальной культуры, обычаям и воззрениям народа.

Одним из основных вопросов, на которые О.М. Ковалевский попытался дать ответ, являлся вопрос о быстром распространении буддизма среди монгольских народов. Политика монгольских лам была направлена на утверждение своей веры среди бурят в максимально короткий срок, для чего выбирались различные пути – от мирного сосуществования с шаманской верой до сожжения изображений шаманских онгонов (духов хранителей, которым подчинены природные стихии), места которых «заняли ламские бурханы». Несмотря ни на что, среди некоторых бурятских родов и тунгусов шаманство оставалось господствующей верой. «… У хоринских бурятов остались еще по сие время и шаманы, и жертвоприношения со всеми обрядами им свойственными», − писал в Казань путешественник. [НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2237. Л. 198−199] Долго оставаясь в кочевьях бурят, Осип Михайлович был в районе Гусиного озера у селенгинских бурят, кочевал с бурятскими родами вдоль рек Чикоя, Хилка, Ингоды и Онона, ездил в Нерчинский округ к агинским и хоринским

бурятам, везде ученый воочию видел соседство шаманизма и буддизма, заимствования последнего от первого, что позволяло ламаистской религии быстро внедриться в жизнь монгольских народов. «Почти на всех высоких горах и холмах встречаются обо. Слово «обо» на монгольском языке означает кучу, маяк, межевой знак. Иными словами, «обо» означает небольшой кругловатый курган, сделанный из камней, посвященный духу хранителю… Шаманская вера, одна из древнейших и наиболее распространенных на Востоке и Севере Азии, основывается на поклонении и приношении жертв онгонам, то есть духам − хранителям, владеющим стихиями, и покровителям душ человеческих, которые, по мнению жрецов-шаманов, считаются бессмертными. Сие религиозное мнение, издревле вкорененное в азиатские народы, с течением времени перешло и в шигэмуниевую веру. Ламы даже в случае неудовлетворения от своих бурханов, прибегают с просьбой к онгонам». [НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2237. Л. 161об−162об.], − делал пояснения востоковед. Подобный курган, так называемый «шаманский камень», О. Ковалевский встретил на острове Ольхон, «при выходе Ангары из Байкала». «Дух (Онгон), здесь прибывающий, по суеверию бурят, жестоко наказывает клятвопреступников».[НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2237. Л. 155] В Кудунском ведомстве монголовед наблюдал «обыкновенное» буддийское богослужение, а рядом на «на холме … Обо, в середине коего помещается деревянная статуя рыцаря в железном шлеме и кольчуге, сидящего на коне. При нем лук, колчан со стрелами 3-х родов, сабля и пистолеты. В ограде разбросаны дощечки с надписями таинственной Шигэмунианской молитвы» [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. II.] Это яркое подтверждение сосуществования шаманизма и буддизма, причем последний вобрал в себя элементы ритуалов из первого: обо − шаманский жертвенник для поклонения онгонам, однако, ламы часто стали прибегать к помощи онгонов – духов местностей, «наши (авт.: проживающие на территории России) монголы-буряты, отдаленные от Монголии, и почти лишенные сношений с Тибетом, заимствовали, с общего согласия, некоторые местные обряды от шаманских жрецов».[*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 72] Монголовед стремился выяснить взаимосвязь между шаманством и ламаизмом, хотя это представляло ему определенные трудности: «Мы не можем представить еще различия между древним шаманским и нынешним шигэмуниевым учением у бурят, ибо первое основывается на преданиях, которые, в виде тайн, наследственно переходя от одного жреца к другому, без сомнения, изменились и не могут составить желаемой систематической целостности. Шигэмуниево же учение имеет свои многочисленные книги, изъясняющие догматы и обряды». [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 72−73]

Для массовой аудитории не важны подробности строгих положений доктрины, главный упор делается на эмоциональное восприятие в границах духовных традиционных ценностей. Пропаганда буддизма в народе осуществлялась средствами фольклора: легендами, преданиями, сказочными сюжетами о жизни Будды Шакьямуни и его предыдущих перерождениях, нравоучительны ми историями.

Изложив основные сведения о буддизме и возникновении ламаизма, О.М. Ковалевский останавливается на роли ламаистского духовенства в жизни бурятского и монгольского народов: «Известно, что правила веры гораздо сильнее действуют на человека, нежели гражданские законы… если бы бурятское духовенство знало в совершенстве свою веру, и собственным хорошим поведением заманивало своих прихожан к добродетели, то сделалось бы истинно благодетельным для сего отдаленного края. К несчастью, мы сего здесь не находим!» [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 76]

Основные причины стремления лам держать народ в смирении и повиновении заключались в жажде обогащения, сытой и спокойной жизни. Для смирения народа существует целая система грехов и добродетелей: 20 грехов и 10 добродетелей. «Сии правила, внушаемые религией, при других побуждениях, без сомнения, имели бы величайшее влияние на образ жизни и нравственность шигэмуниевых последователей». [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 73−75, 86] Быть ламой − мечта для многих бурят, поэтому в обеспеченных материально семьях, при нескольких сыновьях, один всегда предназначался в ламы и отдавался на обучение в дацан: но «для образования юношества, приготовляемое в духовное сословие, нет здесь ни училищ, ни хороших учителей. Гэлун (авт.: третья монашеская степень, лама, принявший 253 обета) занимает своих послушников только механическим чтением тангутских книг, ибо тангутский язык во время богослужения предпочитается монгольскому». [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 85]

«Ламы присвоили себе право ежегодно писать календарь, с означением белых и черных дней. Таким образом, они давали направление всем важным занятиям и предприятиям прихожан…». И «обряды похорон зависели от предварительного распоряжения лам, которые по своему календарю определяли время и способ их совершения», и весьма счастливо (ламы) исцеляли больных». Таким образом, «религия, астрономия и медицина, − делал выводы,− О.М. Ковалевский, тесно с собою связанные и соединенные со званием гэлуна, могут считаться главными источниками влияния лам на простолюдинов». [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 86−89]

Несомненно, буддизм оказал огромное прогрессивное влияние на бурят-монгольский народ. Учение Будды принесло знания по медицине, астрономии, географии, истории, познакомил с языками и литературой Индии, Тибета, Китая, − все это простолюдины узнавали через авторитетных для них людей – лам, однако, последние злоупотребляли доверительным к ним отношением людей.

Проводниками буддистской религии в народе были не только ламы. Буддизм предполагает такой институт, как отшельничество. Отшельник − «явившийся праведник», «спасавший души людей от наказания», но «Тибет и Монголия, исповедующие веру Будды, не имеют подобных тружеников, и это обстоятельство составляет различие буддизма чисто индийского от тибетско-монгольского», − отмечал в своих трудах О.М. Ковалевский. [*Казанский Вестник*. 1832. Ч. XXXIV. Кн. IV. С. 369] Однако, отшельничество среди монгольских лам также имело место быть. У О.М. Ковалевского состоялось несколько встреч с отдель-

ными их представителями, которым он уделил в своих дневниковых записях значительное внимание, и подготовил отдельную работу «Монгольский отшельник», которая была опубликована в Казанском Вестнике. [*Казанский Вестник*. 1832. Ч. XXXIV. Кн. IV. С. 363−377]

Так новая религия, которая начала свое распространение в Монголии еще в XVII в., постепенно внедрялась в жизнь монгольских народов, принося с собой новые традиции, знания, ценности. Буддизм, принимая некоторые ритуалы шаманства, приспосабливаясь к местным условиям, усиливал свое влияние.

Центрами культуры становились буддийские храмы (у забайкальских бурят – дацаны). Развитие сети дацанов, усложнение храмовой обрядности создали необходимость снабжения духовенства и верующих предметами культа, изображениями богов и особенно богословской литературой. Как правило, это дорогостоящие вещи, их необходимое количество невозможно было постоянно завозить из Тибета или Китая. В дацанах стала развиваться иконопись, культовое зодчество, специализированная обработка металла и дерева, шитье, вышивка, аппликация; ксилографическое книгопечатание.

Особенно О.М. Ковалевский подчеркивал значительные достижения буддистов в области создания и распространения письменности, словарей, грамматик и сочинений по географии. «Введение религии, имеющей обильную литературу, в стране, незнающей письма, было поводом к изобретению азбуки или применению иноземной к местному языку», − писал Осип Михайлович в комментариях ко второму тому своей «Монгольской хрестоматии».

Оценивая влияние буддизма на жизнь монгольских народов, характеризовал его как «благотворное»: «При нынешних исследованиях народов, населяющих Азию, никто, кажется, уже не сомневается в благотворном влиянии буддизма на племена, исповедующие оный». [*Казанский Вестник*. 1832. Ч. XXXIV. Кн. IV. С. 363] Буддистское учение способствовало взращиванию стремления достигнуть совершенства и любви к ближнему, представляло примеры самопожертвования, кротости, терпения, сострадания к «одушевленным творениям». «Народы, преклонив колено перед Буддою, начали жить гораздо покойнее, вражда умолкла, и набеги потеряли прежний свой характер лютости». Таким образом, буддизм явился консолидирующей силой монгольских племен. «…Учение Будды отвергло кровавые жертвоприношения и различия между классами народа. Защищая равенство людей, [буддизм] успел приманить значительное число последователей и поборников веры». [*Казанский Вестник*. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С.68−70]

Abstract

Józef Kowalewski about the role of Buddhism in the life of Mongolic peoples in the first half of the 19th century: Józef Kowalewski (1801–1878) is a famous Russian and Polish Orientalist, whose name is associated with the emergence and development of Mongolian Studies in Russia. The scientist made a significant contribution

to the study of Buddhism, especially its northern branch – Lamaism. J. Kowalewski paid special attention to the religious worldview of the Mongols, he was one of the first, who considered the dogmas of Buddhism. In 1835 his work *Buddhist Cosmology* devoted to the analysis of Buddhist ideas was published. Relying on Tibetan and Mongolian sources, the scientist presented in detail the Buddhist views on the cosmos, creation of the world, earth, sun, stars, water, and air. J. Kowalewski first in Europe attempted to study the ideological basis of Buddhism, reveal the reasons for its rapid spread in Asian countries. The knowledge of Mongolian and Tibetan languages allowed him to draw several significant conclusions that were highly appreciated by his contemporaries. In 1857 the well-known Turkologist I. N. Berezin had stressed that J. Kowalewski's works laid the foundations of Buddhist Studies, but, unfortunately, European Orientalists hushed up it.

Ссылки

Казанский Вестник. 1829. Ч. XXVI, Кн. VII. С. 242.
Казанский Вестник. 1830. Ч. XXVIII. Кн. I. С. 68−70, 72−73, 75,76, 85,86−89
Казанский Вестник. 1830. Ч. XXVIII. Кн.II.
Казанский Вестник. 1832. Ч. XXXIV. Кн. IV. С. 363−377.
НАРТ (Национальный архив республики Татарстан). Ф. 92. Оп. 1. Д. 4198. Л. 1−2; Д. 2237. Л. 155, 161об−162об., 198−199.
НАРТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 1266. Л. 55.
Ученые записки Казанского университета. 1834. Кн.1. С. 135−137.

О.М. Ковалевский и его вклад в изучение историко-культурного наследия Монголии и монголов: обзор историографии и архивных фондов[1]

Рамиль Миргасимович Валеев

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань

Роза Закариевна Валеева

Казанский инновационный университет, Казань

Ирина Владимировна Кульганек

Институт восточных рукописей, РАН, Санкт-Петербург

Оксана Николаевна Полянская

Бурятский государственный университет, Улан-Удэ

В статье рассматривается вопрос изучения научного наследия монголоведа Осипа (Юзефа) Михайловича Ковалевского (1801−1878), чье имя связано со становлением научной школы монголоведения в России, и в целом в Европе, основоположником которой его по праву считают. Разнообразное и богатейшее наследие ученого привлекает все больше специалистов, возрастает число публикаций, как в России, так и за рубежом – в Польше и Монголии − раскрывающих его многогранную деятельность не только как филолога, но историка и этнографа. Анализ научной литературы, а так же фондов архивов, хранящих рукописное наследие монголоведа, позволяет говорить о необходимости дальнейшего изучения его работ, еще недоступных широкому кругу исследователей, так как в них содержится богатейшая информация как по истории, языку, культуре монгольских народов, так и материалы, отражающие основные вехи становления научного монголоведения.

Биография и научное наследие востоковедов России и Европы – традиционно важное исследовательское направление в отечественной востоковедной литературе и историографии. Российское востоковедное образование, наука и мысль о Востоке X1X–XX вв. представлены известными и забытыми именами и трудами ориенталистов, накоплены значительные историко-научные результаты. Изучение биографии и ориентального наследия отечественных ученых и практиков-востоковедов связано с долговременной традицией, идущей от исследований российских историков и филологов первой половины X1X в. до современности. Для отечественной востоковедной научной биографической литературы характерны следующие направления: изучается жизнь и творчество востоковедов-ученых и практиков; биография и наследие ученых

[1] Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ, № 20-09-00385А.

рассматривается в широком контексте историко-культурных эпох; обстоятельно используются опубликованные и неопубликованные источники; издаются неизвестные труды, переиздаются их ранее опубликованные работы и т.д. Анализ преподавательской и исследовательской деятельности ученых-востоковедов позволяет осветить сложный и противоречивый путь развития востоковедения в России. Выдающимся представителем российской востоковедной школы, заложившим основы монголоведения в России и в Европе, является Осип (Юзеф) Михайлович Ковалевский (1801−1878), труды его до сегодняшнего дня не утратили своей актуальности, а роль самого известного в востоковедной науке трудно переоценить. “Монголоведение благодаря О.М. Ковалевскому стало одним из ведущих направлений мировой ориенталистики. О.М. Ковалевский убедительно показал, что монголоведение − это комплекс важнейших и сложных вопросов истории и культуры народов Востока”. [Шамов Г.Ф. *Профессор О.М. Ковалевский*… с. 104] Диапазон его исследований был широк и включал язык, литературу, этнографию, историю, материальную культуру, религию. Это позволило ученому подойти к комплексному исследованию монгольских народов. Своей научной, просветительской деятельностью О.М. Ковалевский один из первых в российской науке обратил внимание на бурят, тунгусов и другие народы Сибири. Велика его роль в распространении различных знаний, внедрении образования и формировании научных кадров бурятского населения, равноправии европейцев и народов Востока.

Осип Михайлович Ковалевский прошел большой и сложный жизненный путь от студента Виленского университета, который он окончил в 1821 г. со степенью кандидата философских наук, до крупного ученого-востоковеда, профессора, а затем, ректора Казанского университета. С 1833 на протяжении более двадцати лет, до перевода Восточного факультета в Санкт-Петербургский университет, он возглавлял первую в Европе кафедру монгольского языка. Свою научную карьеру ученый завершил в должности профессора истории Варшавского университета.

Становление О.М. Ковалевского, как крупного ученого, педагога, просветителя происходило в Казани под влиянием прогрессивной профессуры, и в первую очередь ректора университета Н.И. Лобачевского, крупного ученого и талантливого организатора, который сумел превратить Казанский университет в одно из лучших учебных заведений России. Он весьма активно занимался подготовкой профессорско-преподавательских кадров, организовывая научные экспедиции в страны Востока и на восточные окраины Российского государства. Одной из первых таких экспедиций была командировка кандидата Осипа Михайловича Ковалевского и действительного студента Казанского университета Александра Васильевича Попова в Восточную Сибирь с целью изучения монгольских языков и сбора монгольских и тибетских рукописей и ксилографов. В Забайкалье казанские востоковеды пробыли с 1828 до начала 1833 года. О.М. Ковалевский сделал все возможное для глубокого изучения монгольских языков: ему удалось дважды побывать в Монголии, а в 1830 г. совершить поездку с Российской Духовной миссией в Китай. По возвращении в Казань,

О.М. Ковалевский стал готовиться к открытию кафедры монгольского языка в Казанском университете, что и произошло 25 июля 1833 года.

В стенах Казанского университета О.М. Ковалевским были созданы фундаментальные труды по монголоведению: "Монгольско-русско-французский словарь" в трех томах, "Краткая грамматика монгольского книжного языка", "Монгольская хрестоматия", "Буддийская космология". Эти его труды легли в основу российского научного монголоведения. О.М.Ковалевский настойчиво выступал против бытовавшего в то время в научных кругах противопоставления истории Европы и Азии, обвинения народов Востока в неподвижности, застойности, "в природной лени" и "диком варварстве". Цели и задачи всестороннего и глубокого изучения стран Востока, важность объективного подхода в написании их истории молодой ученый излагал в своих отчетах, письмах предисловиях к научным трудам. Во всех своих работах он утверждал, что каждый народ вносит свою лепту в единый процесс развития истории и культуры человечества, что "в Азии, как и в Европе, нет утомительного однообразия и неподвижности народной". [Ковалевский, О.М. *О знакомстве европейцев с Азией*. с. 23−26] О.М. Ковалевский был уверен, что история народов Востока до сих пор таит в себе много неизвестного и требуется кропотливая, долгая и целенаправленная работа по устранению лакун в общей картине представлений о Востоке… Эта принципиальная позиция ученого стала основой его трудов по истории монгольских народов.

Работы российского монголоведа всегда привлекали внимание европейских ученых. Так, редакция "Энциклопедического лексикона", выходящего в Париже, одного из первых изданий в Европе наиболее полно и последовательно освещающего исторические процессы, предложила ему подготовить ряд статей. Среди авторов были ведущие европейские ученые. Приглашение для участия в этом словаре явилось признанием высоких научных заслуг О.М. Ковалевского перед мировой наукой, как единственного исследователя в России, который мог бы составить словник и написать серию статей по истории и культуре Монголии и Тибета. В «Энциклопедическом лексиконе» были опубликованы две статьи О.М. Ковалевского: "Ганджур" и "Гелонг", затем – еще две: "Киданская династия" (1839) и "Политический переворот в Китае" (1846)). [Ковалевский, О.М. *О знакомстве европейцев с Азией*. с. 30−31] Большую часть неопубликованных трудов О.М. Ковалевский увез в Польшу, где они, к сожалению, погибли. Это была огромная потеря и трагедия, как для самого автора, так и для всего востоковедения.

Дневниковое и эпистолярное наследие монголоведа Осипа Ковалевского рассосредоточено в разных архивохранилищах России, Литвы, Польши. Большая часть материалов, отражающих многогранную деятельность ученого, находится в фондах российских архивов, таких как: Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ), Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге (бывший Архив востоковедов Ленинградского отделения института востоковедения РАН), Отдел рукописей и редких книг библиотеки Санкт-Петербургского университета, Отдел рукописей и редких

книг Российской национальной библиотеки (бывшая Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге), Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского (ОРРК НБ) Казанского университета, Государственный архив Республики Бурятия.

Богатая переписка О.М. Ковалевского находится в Государственном архиве Республики Татарстан. (Д. № 2237, Ф. 92) – материалы канцелярии попечителя Казанского учебного округа этого архива содержит переписку О. М. Ковалевского с попечителем М.Н. Мусиным-Пушкиным, с Ученым Советом Казанского университета, отражающее различные аспекты командировки востоковеда: о занятиях монгольским языком в Иркутске под руководством талантливого переводчика, автора первого русско-монгольского словаря, собирателя монгольских рукописей А.В. Игумнова, освещающие многие аспекты жизни сибирского знатока монгольского языка, а также успехи казанских востоковедов О.М. Ковалевского и Александра Попова в изучении языка. Письма О.М. Ковалевского из Сибири и Монголии в Казань представляют заслуженный интерес для изучения многих сторон жизни, быта и духовной культуры монгольских народов. В фонде 92 ГА РТ содержатся важные сведения по истории 11-й Российской духовной миссии в Пекине, участником которой был О.М. Ковалевский. Здесь же находятся сведения о связях О.М. Ковалевского с английскими миссионерами в Сибири, жившими среди бурят в начале XIX века. Данный фонд содержит материалы ученого о его работе над словарями, грамматикой и хрестоматией, о бурятах, судьба которых была связана с Казанским университетом и гимназией, а также его деятельности во главе кафедры монгольского языка Казанского университета с 1833 года. Разнообразные материалы, характеризующие многоплановую деятельность Казанского университета в период с 1805 по 1918 год, представлены в фонде 977 – Совет университета. В этом фонде находятся дела, дополняющие сведения о командировке О.М. Ковалевского и Александра Попова в Восточную Сибирь. Переписка содержит сведения о монгольских народах, особенно интересно и многогранно в них представлены забайкальские буряты. Из писем мы узнаем имена общественных, религиозных деятелей из бурят, сибирской интеллигенции, которые оказывали всяческое содействие Осипу Ковалевскому и Александру Попову в изучении монгольского языка, в собирании восточных рукописей, а также монгольского фольклора.

Переписка ученого с разными лицами по решению вопросов, связанных с его командировкой в Сибирь, Монголию, Китай, дает возможность объективно оценить деятельность научной экспедиции Казанского университета под руководством О.М. Ковалевского и осознать все сложности первых шагов научного монголоведения. Особый интерес представляют документы, свидетельствующие об открытии кафедры монгольского языка и о начале преподавания языка монголов студентам Казанского университета (Государственный Архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 977. Оп. Ист. фак.). Весьма примечательным оказался документ о создании кафедры педагогики в Казанском университете. Начало ее деятельности было тесным образом связано с именем монголоведа

и педагога О.М. Ковалевского (ГА РТ. Ф. 977, Оп. Ист. фак. Д.1850). В фонде ГА РТ № 10 − Казанская Духовная академия представлен богатый материал о научно-педагогической деятельности монголоведов, ученых-бурят, учеников О.М. Ковалевского Алексея Александровича Бобровникова и Галсана Гомбоева, а также об их сотрудничестве с О.М. Ковалевским. Значительным дополнением к сведениям, полученным в архивах и библиотеках Казани, являются материалы фонда 84−Гусиноозерский дацан Государственного архива Республики Бурятия (ГА РБ). Здесь находится переписка О.М. Ковалевского с пандида-хамбо ламой Забайкальских дацанов о назначении Г. Гомбоева на должность "надзирателя" Первой Казанской гимназии. Большинство этих материалов было введено в научный оборот и использовано при подготовке работы «Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия (I−я половина XIX века)». [Полянская, О.Н. *Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия*…]

В отделе рукописей и редких книг Санкт-Петербургского университета находится еще одна часть архива О.М. Ковалевского, состоящая из двух папок. В одной − письма к Осипу Михайловичу российских и зарубежных востоковедов, друзей, знакомых, в другой − служебные материалы, относящиеся к его деятельности на посту директора Второй Казанской гимназии, благодарственные письма, деловые письма, характеризующие О.М. Ковалевского как педагога. Корреспонденты писали на разных европейских языках, а так же на монгольском. Нужно заметить, что многие из этих писем сохранились и в переводе на русский язык в Государственном Архиве республики Татарстан и библиотеке Казанского университета. Это и письма о пересылке книг, переписке литературы, высылке образцов тибетских шрифтов, письмо-благодарность от 18−ти Селенгинских бурятских родов. Несмотря на отдаленность Казани от Забайкалья, О.М. Ковалевский продолжал поддерживать связи с представителями этого края – с бурятским тайшой, корреспондентом Вольного экономического общества Тугулдуром Тобоевым, с историком-краеведом Михаилом Зензиновым (1805−1873), его племянником Игорем Юренским (умер в 1868), с сибирским поэтом Дмитрием Давыдовым (1811–1888) и протоиере, "миссионером у (бурят) хоринцев" Константином Стуковым, сделавшим немало в изучении и преподавании живого разговорного монгольского языка, знатоком монгольского языка − Александром Васильевичем Игумновым и многими другими,− все эти документы находятся в Научной библиотеке им. М. Горького Санкт-Петербургского университета (Отдел редких книг. Архив Ковалевского), ряд из них был введен в научный оборот. [Полянская, О.Н. *Письма О.М. Ковалевскому из Сибири …*; Полянская, О.Н. *Сибирская интеллигенция I−й половины XIX века в дневниках и переписке востоковеда О.М. Ковалевского* …; Полянская, О.Н. *Экспедиция О.М. Ковалевского и А.В. Попова в Забайкалье. О вкладе бурятской интеллигенции в становление научной школы монголоведения в России в XIX веке* …].

Одной из основных проблем, относительно инородцев Забайкалья, которые волновали О.М. Ковалевского, была проблема образования. Находясь еще среди бурят, он делал все возможное для их обучения, в частности, составил

проект об открытии школы в Троицкосавске, которая начала работу в 1833 г. Материалы об этом содержит Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН в Петербурге (Ф. 29. Д.22). Это "Бумаги о войсковой бурятской школе", включающие проект этой школы, составленный О.М. Ковалевским. [Полянская, О.Н. *Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия*] Этот фонд хранит и два тома рукописи "История монголов" О.М. Ковалевского.

Периодические научные издания являются одним из источников для изучения научного наследия монголоведа О.М. Ковалевского. "Казанский Вестник" (1820–1832) и "Ученые записки" (с 1834) Казанского университета публиковали дневники и труды О.М. Ковалевского. Так, в "Казанском Вестнике" за период 1829–1830 годы были опубликованы материалы ученого "О Забайкальских бурятах", к сожалению не все выпуски "Вестника" сохранились. В "Ученых записках" 1834 г. было опубликовано "Содержание монгольской книги под заглавием "Море притч" в изложении О.М. Ковалевского.

Большой интерес представляют дневники О.М.Ковалевского, которые он вел в научной командировке в 1828–1833 гг. На сегодняшний день известны три дневника монголоведа О.М. Ковалевского, в которых отражена его научная командировка в Восточную Сибирь, Забайкалье, Монголию и Китай (1828−1833).

Первый из известных дневников находится в Отделе рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, датирован 1830 годом. Осип Михайлович начал его писать во время поездки в Пекин с Российской духовной миссией, путь которой лежал через монгольские степи. Дневник содержит подробные сведения о Монголии и Китае: географические, этнографические, исторические, много сведений о религии, обычаях, есть материал об архитектуре, сословиях монгольского и китайского общества, сравнительные характеристики этих народов, особенности менталитета каждого из них. Вернулся Дневник в Россию спустя сто лет, после окончания научной командировки О.М. Ковалевского в Восточную Сибирь, Монголию, Китай. В реестре поступлений в Российскую национальную библиотеку (Санкт-Петербург) дневник значился как рукопись неизвестного, а дата поступления 1929 г. Можно предположить, что документ не стали ввозить в Россию из-за его содержания, и он остался в Китае. Пересечение границы с таким материалом могло негативно сказаться как на российско-китайских отношениях, так и на судьбе самого ученого. О. Ковалевский приехал в Китай в качестве письмоводителя XI Российской духовной миссии, не афишируя свои исследовательские намерения. И только во время конфликта на КВЖД произвели срочную переправку в Россию всей документации, которая могла бы усугубить сложную ситуацию в этом регионе. Дневник О.М. Ковалевского за 1830 г. представляет собой записную книжку в сером переплете, формат 13×22 см., исписанную мелким почерком. Документ содержит 76 листов.

О.М. Ковалевский прожил в Пекине зиму и весну 1830−1831 гг., после семимесячного пребывания в Китае, он вернулся в Россию в составе X Российской духовной миссии. На протяжении всего обратного пути, с 6 июня до 3 сентября 1831 г., он также вел дневник, который представляет собой

объемный том, озаглавленного О.М. Ковалевским по-польски: «Dziennik zatrudnien, 1830−1831», что означает «Дневник занятий», а путевые заметки являются его составной частью. Рукопись «Дневника занятий» в настоящее время хранится Государственном архиве Республики Татарстан (ф. 10, оп. 5, д. 843 а) в переплете формата 20,5 × 16,5 см., где описание путешествия из Пекина в Кяхту занимает с 133 по 225 страницу, как указывают авторы-составители. Это автограф на польском, русском, французском, английском, немецком и старомонгольском языках, объединяющий разнородный материал, среди которого, кроме путевых заметок, предлагаемых в данном издании, имеются записи периода пребывания ученого в Пекине, дневниковые наброски хронологически охватывают период с сентября 1831 г. до января 1832 г., т.е. до возвращения в Забайкалье. «Dziennik zatrudnien, 1830−1831», который вел Осип Михайлович на пути из Китая в России, по своему содержанию более краткий, чем дневник 1830 г. по дороге в Китай через Монголию. Таким образом, «Dziennik zatrudnien» носит характер дополнений, уточнений, рассуждений об увиденном, так как путь из России в Пекин и обратно пролегал по одной и той же дороге, Дарханско-Аргалинской. Все эти сведения легли в основу публикаций по истории и этнографии народов Внутренней Азии, региона, территориальные рамки которого сегодня определяются географическими и историко-культурными границами. В таком Внутренняя Азия – ареал от Саяно-Алтая на севере до Тибетского нагорья на юге, и от Большого Хингана на востоке до Центрального Казахстана на западе. Оба эти дневника введены в научный оборот. Сначала востоковеды Санкт-Петербурга и Казани И.В. Кульганек и Р.М. Валеев в 2006 публиковали два дневника монголоведа, объединив их названием «Россия-Монголия-Китай» [Валеев, Р.М. − Кульганек, И.В. *Россия − Монголия − Китай: Дневники монголоведа О. М. Ковалевского 1830 − 1831 гг.* …], показав весь путь следования О.М. Ковалевского с XI Российской духовной миссией в Китай и обратно в Россию. Затем Полянская, О.Н. в 2008 г. подготовила и опубликовала работу «Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828−1833)», в которую, кроме Дневника ученого за 1830 г., включены его отчеты и письма, адресованные в Совет Казанского университета, Попечителю Казанского учебного округа М.Н. Мусину-Пушкину. Таким образом, эта работа представляется интересной с точки зрения становления и развития знаний о монгольских народах, так как Дневник О.М. Ковалевского (1830) является достоверным источником по истории Монголии и Китая первой половины XIX века, а его письма-отчеты – содержательным дополнением, потому что содержат богатые сведения о монголо-бурятах, в которых особенно полно описана общественно-политическая и религиозная жизнь забайкальских бурят. Из писем мы узнаем имена общественных и религиозных деятелей, представителей сибирской интеллигенции, которые оказывали содействие О.М. Ковалевскому и А. Н. Попову в собирании восточных рукописей, монгольского фольклора и изучении монгольского языка. Представленные в работе «Дневник 1830» г. и письма-отчеты 1828−1833 гг., т.е. периода пребывания ученого в Забайкалье, дают возможность объективно оценить

деятельность научной экспедиции О.М. Ковалевского и осознать все сложности первых шагов научного монголоведения. Все документы в работе расположены в хронологическом порядке, что дает возможность показать динамику событий, в которые была вовлечена экспедиции.

Третий дневник − «Дневник занятий за 1832 г.», который О.М. Ковалевский вел среди забайкальских бурят, вернувшись из командировки в Китай. Рукопись его находится в рукописном фонде научной библиотеки Вильнюсского университета, так же там хранятся около 40 рукописей и ксилографов на монгольском и тибетском языках, в том числе 35 рукописей на старомонгольском письменном языке, которые в основном представляют собой переписанные тексты различных сочинений. Известно, что находясь с 1828 по 1833 гг. среди бурят, О.М. Ковалевский и А.В. Попов приобретали рукописи и ксилографы на монгольском и тибетском языках и организовывали их переписку с помощью грамотных бурят. Многие из имеющихся в Вильнюсе рукописей − это буддийские книги, в частности извлечения из Ганджура и Данджура, буддийские поучения, выписки из тибетских и монгольских сочинений, касающиеся космологии и догматов буддизма, его истории, биографии реформаторов [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−15. J. Kowalewskiy «История буддизма». На монг. яз. и др.] Есть в фонде художественная литература, повести и фольклорные произведения, такие, как «Аржи-Буржи», «Шидэту хуур», «Шастра о Ширулжинхане», «Хайби Джунай». [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−45, F11−46, F11−47, F11−48.] Рукописи на русском языке содержат фольклор монголов и бурят, монгольские поговорки. Кроме того, здесь «Дополнения и объяснения к истории монголов и татар» [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−4.− «Dodatki i obiasnienia do dzielow mongolskich i tatarskich» (на польском языке), «термины по буддизму», их объяснения, написанные на 444 узких листах − карточках формата 22*8,8 на русском и французском языках. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−2. 444 карточки в коробке] В одной из папок находится Путевой журнал (дневник) 1712 г. китайского посланника Ту Ли-шеня (авт.: Тулушеня) к калмыцкому хану Аюке через Монголию в Россию. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−24− «Путешествия Тулушеня»] В фонде есть работа О. Ковалевского, посвященная бурятам под названием «О бурятах», представляет собой отдельный том на 214 листах, формата 12*15, в твердом переплете. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11−24− «О бурятах». На монгольском языке.] Все эти материалы монголоведа – это лишь сохранившаяся часть варшавской библиотеки ученого. Как известно, большая часть его рукописей сгорела при пожаре в Варшаве 1863 г., уцелевшие же материалы, включая ксилографы и рукописи на русском, монгольском языках, после его смерти были переданы Виленской публичной библиотеке, а затем − в университет.

Значительный интерес представляют так называемые «Записные книжки», находящиеся в фонде О. Ковалевского библиотеки Вильнюсского университета. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11 – 11/1−10 т. «Записные книжки»] Они содержат выписки из русских и иностранных трудов по востоковедению, истории и культуре народов Востока, по русской и западноевропейской истории, а также выписки из периодической печати (русской и зарубежной). Эти выписки сделаны, в основном, из трудов, вышедших в середине XIX в. В «книжках» содержатся наброски и заметки по самым разнообразным сюжетам и вопросам, вплоть до художественной литературы; они были сделаны на русском, польском и французском языках. На корешке указан только порядковый номер. Сколько было их первоначально, неизвестно. Какой-либо системы в распределении материала нет, но в конце каждой из них имеется предметно-именной указатель. Записи сделаны на русском, польском, французском языках. К сожалению, О. Ковалевский не всегда указывал источник. Часто сам давал название выписанному материалу: «О Сибири», «Об уйгурах», «О татарском языке», «Об общине», «О философии XVIII в.» и т.д. «Записные книжки» О. Ковалевского дают возможность, во-первых, получить представление о круге его научных интересов и, во-вторых, уточнить его отношение к вопросам общественно-политической жизни и мысли в России и Европе.

Одна из «книжек» − «Дневник занятий в 1832 г.». [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. F11 – 3 − «Дневник занятий в 1832 г.»] Документ содержит материалы о бурятах, о деятельности самого монголоведа среди забайкальских бурят, уже после возвращения его из Пекина. Автор нигде не указан, но почерк угадывается О.М. Ковалевского: мелкий, бисерный, очень четкий; формат книги − 12*20 мм, в кожаном переплете, записи сделаны чернилами. Дневник насчитывает 370 страниц, первая запись сделана в мае 1832 г. Дневник написан на русском языке, однако есть вставки на английском [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. Дневник занятий за 1832 г. л. 111−130] и монгольском языках. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. Л. 111] Несколько листов рукописи остались не заполненными, видимо предназначались автором для каких-либо дополнений. [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. Дневник занятий за 1832 г. л. Л. 131−135.]

Дневник содержит много интересных конкретизирующих материалов, что неслучайно. Вернувшись из Китая, монголовед попросил разрешения продлить его с А.В. Поповым командировку для работы среди забайкальских бурят с целью усовершенствования своих знаний в монгольском языке, дополнить материалы для словарей русско-монгольском и монгольско-русском, уточнить сведения о влиянии буддизма на мировоззрения бурят, более досконально изучить обряды бурят, продолжить переписку монгольских книг. Продолжительное время он провел среди селенгинских бурят: «Для продолжения моих занятий монгольским языком переселился я из Троицкосавска в Селенгинск

к английскому миссионеру г. Юиллю, надеясь найти здесь больше удобных средств и пособий по смежности с кочевьями бурят», так О.М. Ковалевский начинает один из основных разделов своего «Дневника о занятиях в 1832 г.». [Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского. Дневник занятий за 1832 г. Л. 169−179.] Дневник О.М. Ковалевского за 1832 г. также введен в научный оборот О.Н. Полянской как источник по истории народов Внутренней Азии. [Полянская, О.Н. *Дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского 1828−1833 гг.*]

Дневниковое наследие О.М. Ковалевского привлекало внимание самых первых историографов обратившихся к изучению биографии и научной деятельности монголоведа. В конце 90−х годов XIX века восточную библиотеку Осипа Михайловича приобрела Казанская Духовная Академия. Первым, кто с ней ознакомился, был историк-монголовед А.Е. Любимов. [Любимов, А. *О неизвестных трудах о. Иакинфа и рукописях профессора Ковалевского…*] Среди материалов и книг библиотеки он особо выделяет рукопись, имеющую название “Дневник 1830−1832 г.”. Это было время пребывания молодого ученого в Монголии и Китае. Рукопись содержит различные сведения по истории, этнографии, географии Китая. Кроме того, в ней есть рассказы о занятиях монгольским языком. Написана она по-русски, имеет вкрапления на польском языке, представляет собой тетрадь объемом около трехсот страниц весьма убористого текста, в переплете из искусственной кожи. А.Е. Любимов, характеризуя «Дневник», не разделяет его по годам, указывая даты 1830−1832 гг. Это не что иное, как «Dziennik zatrudnien» − «Дневник занятий». Еще один дневник был обнаружен А. Петровым в 1936 году. [Петров, А.А. *Рукописи по китаеведению и монголоведению…*]. Это дневник занятий О.М. Ковалевского за 1832 год, рукопись которого сейчас хранится в Вильнюсе, в библиотеке университета под шифром Ф. 11−3, о чем было сказано выше в данной публикации.

В отечественной историографии особенно заметны следующие хронологические рубежи общественного и научного интереса к жизни и наследию О.М. Ковалевского: конец XIX – нач. XX вв.; 30−60−е гг. XX в.; 70−90−е гг. XX в. и 2000−е гг. Сформировавшаяся в XX в. тема «О.М.Ковалевский: биография и наследие» остается актуальной и значимой в истории и на современном этапе отечественного и мирового востоковедения. Сегодня отсутствует фундаментальная академическая биография О.М. Ковалевского и еще не полностью изучено его опубликованное и рукописное наследие. К рубежу XIX−XX вв. относится начало традиции изучения биографии и научной оценки монголоведческого наследия члена-корреспондента Академии наук, профессора Казанского и Варшавского университетов О.М. Ковалевского. Вторая половина 30−х – 60−е гг. XX в. связана с появлением интересных и оригинальных статей, публикаций о жизни и научно-педагогической деятельности О.М. Ковалевского. Среди авторов, которые осветили его вклад в монголоведение и востоковедение следует отметить – Г.Д. Санжеева, В. Л. Котвича, Г.Ф. Шамова, Н.П.Шастину, А. С. Шофмана, Е. П. Фролова, и др. В 70−90−х гг. XX в. отечественная историко-ориентальная литература представлена новыми публикациями, посвященными

жизни и творчеству О. М. Ковалевского О.М. Авторы этих работ. [Грицкевич, В. *Породненный с кочевниками*; Шаркшинова, Н.О. *Востоковедные исследования О.М. Ковалевского в Сибири*; Чимитдоржиев, Ш.Б.: *Фонд О.М. Ковалевского в библиотеке Вильнюсского университета*; Улымжиев, Д. *Учитель школы монголоведов;* Улымжиев, Д. *История отечественного востоковедения до середины XIX века*; Улымжиев, Д.Б. *О.М. Ковалевский-основатель научного монголоведения в России*; Ulymzhiev, D. O.M. *Kovalewski founder of scientific Mongolian Studies in Russia*; Улымжиев, Д. Б. *Страницы отечественного монголоведения: Казанская школа монголоведов*; Успенский, В.Л. *Монголоведение в Казанской духовной Академии*; Российские монголоведы (XVIII – начало XIX вв.); Раднаев, В. Э. *Лингвистические взгляды О.М. Ковалевского*] В. Грицкевич, И.В. Кульганек, Н.А. Мазитова, Р.Е. Пубаев, В.Э. Раднаев, П.Е. Скачков, Е. Тулисов, Д.Б. Улымжиев, В.Л. Успенский, М.П. Хамаганов, А.Н. Хохлов, Ш.Б. Чимитдоржиев, Н.О. Шаракшинова, Б.С. Шостакович внесли новый вклад в изучение творчества крупного ученого-монголоведа, выяснение методики и методологии педагогического и научного поиска, оценку достигнутых исследовательских результатов и роли О.М. Ковалевского в развитии монгольской лексикографии и языкознания, истории и литературы монголоязычных народов и буддологии.

2000−е гг. открыли современный этап изучения биографии и наследия О.М. Ковалевского. В университетских центрах России стали проводиться научные конференции, появились новые публикации и защищены диссертации молодыми учеными, посвященные наследию О.М. Ковалевского. В особенности в последние годы историографический и источниковедческий интерес представляют работы О.Н. Полянской, посвященные наследию монголоведа-путешественника. [Полянская, О. Н. *Вклад профессора О.М.*; Полянская, О.Н. *О.М. Ковалевский – исследователь Центральной Азии*; Полянская, О.Н. *Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия*; Полянская, О.Н. *Формирование российской школы монголоведения*; Полянская, О.Н. *Монголовед О.М. Ковалевский и английские миссионеры в Забайкалье 1829−1832 гг.*; Полянская, О.Н.: *Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828−1833 гг.)*; Полянская, О.Н. *Дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского 1828−1833 гг.* и др.].

Несмотря на то, что исследователи, как правило, рассматривают отдельные аспекты его научного творчества, достаточно подробно останавливаясь на его большой роли в разработке новых методов исследования и введении в научный оборот большого количества письменных памятников монгольской словесности, все они единодушно признают его основоположником российского монголоведения и высоко оценивают его заслуги перед наукой.

К столетнему юбилею ученого вышла работа Ю. Талько-Гринцевича, в которой он проследил жизненный путь и охарактеризовал научную деятельность основоположника российского монголоведения. [Талько-Гринцевич, Ю. *К 100−летию со дня рождения Осипа Михайловича Ковалевского...*] В частности автор, оценивая вклад О.М.Ковалевского в науку, отметил, что «значение

его заслуг возрастает пропорционально времени». В данной работе автором были допущены неточности, в датировке ряда событий. Возможно, это связано с характером литературы, которую использовал Ю. Талько-Гринцевич, – в основном, польских периодических изданий, представлявших собой описание отдельных фактов из жизни О.М. Ковалевского. Тем не менее, эта работа содержит интересные конкретные сведения и обобщающие материалы о биографии О.М. Ковалевского, дает верную оценку его вклада в мировое монголоведение.

Г.Ф. Шамовым было написано диссертационное исследование "Роль востоковедов Казанского университета в изучении Монголии и Китая первой половины XIX века". Вторая глава этой работы посвящена возникновению монголоведения в России. Автор связывает это явление с именем О.М. Ковалевского, предлагает научную биографию ученого и краткую оценку его наследия. В дальнейшем диссертационное исследование Г.Ф. Шамова стало основой для публикации статей "Научная деятельность О.М. Ковалевского в Казанском университете" и "Восточный разряд Казанского университета". Последняя была написана в соавторстве с А.С. Шофманом. [Шофман, А.С., Шамов, Г.Ф. Восточный разряд Казанского университета] Все эти работы были опубликованы в 1956 году, а в 1983 г. вышел в свет очерк Г.Ф. Шамова "Профессор О.М. Ковалевский. Очерк жизни и научной деятельности" [Шамов, Г.Ф. *Профессор О.М. Ковалевский: Очерк жизни и научной деятельности…*], в котором автор обобщил все свои труды о деятельности профессора О.М. Ковалевского в области монголоведения, сделав основной упор на рассмотрении деятельности ученого как ориенталиста. Определяя его место и роль в создании в первой половине XIX века школы монголоведения, Г.Ф. Шамов отмечает, что "О.М. Ковалевский был первым ученым монголоведом России и Европы, создавшим своими трудами базу для дальнейшего развития монголоведения". Работы Г.Ф. Шамова вносят значительный вклад в изучение деятельности О.М. Ковалевского как ученого-востоковеда и организатора научного монголоведения в России. Сам Г.Ф. Шамов не считал свое исследование полным и завершенным. В качестве основной своей задачи исследователь ставил перед собой: показать процесс «возникновения и становления научного монголоведения в России», который он связывал, прежде всего, с деятельностью О.М.Ковалевского. Г.Ф. Шамов уделил в своей работе определенное внимание поездке О.М. Ковалевского в Восточную Сибирь. Однако он осветил лишь основные моменты его пребывания в далекой провинции, весь забайкальский период рассматривался в самых общих чертах, просветительскую деятельность ученого исследователь вниманием обошел. Эту лакуну в исследовании научной и педагогической деятельности заполнил А.С. Шофман. Он подчеркнул роль Осипа Михайловича в научной подготовке в студенческие годы Доржи Банзарова, известного бурятского ученого. А.С. Шофман писал: "Ковалевский следил за работой Банзарова и направлял его научные интересы" [Шофман, А.С. *Казанский период жизни и деятельности Доржи Банзарова…*] Статья А.А. Петрова "Рукописи по китаеведению и монголоведению" [Петров, А.А. *Рукописи … 1937*] также интересна для исследователей научного наследия О.М. Ковалевского. В ней А.А. Петров

значительное внимание уделил рукописям О.М. Ковалевского, посвященным Монголии, которые он обнаружил в библиотеке Казанской Духовной Академии. Описывая найденные рукописи, А.А.Петров особо высоко оценил одну из них, «Историю монголов» (рукопись теперь находится в Санкт-Петербурге, в Институте Восточных рукописей РАН) и охарактеризовал О.М. Ковалевского как талантливого ученого-востоковеда.

В 1947 году Г.Н. Румянцев обнаружил в Улан-Удэ рукопись статьи О.М. Ковалевского «Опыт монгольского корнеслова» [Румянцев, Г.Н. *Неизвестная рукопись О.М. Ковалевского*], фактически готовую к публикации работу. По мнению Г.Н. Румянцева, эта работа характеризует О.М. Ковалевского как ученого-монголоведа еще с одной стороны: «В этом труде он выступает как глубокий знаток монгольской лексики в историческом аспекте. В этом отношении, он далеко оставляет за собой всех монголистов XIX века».

Интересным источником для изучения жизни О.М. Ковалевского является эпистолярное наследие ученого, в частности его переписка с представителями бурятского народа. Она вызывает интерес, как у лингвистов, историков, так и биографов О.М. Ковалевского. Часть этой переписки была исследована Н.П. Шастиной. [Шастина, Н.П. *Из переписки О.М. Ковалевского с бурятскими друзьями…*].

О поездке О.М. Ковалевского в Восточную Сибирь в 1970−е годы писали В. Грицкевич и Н.А. Мазитова. В. Грицкевич свою статью [Грицкевич, В. *Породненный с кочевниками…*] посвятил взаимоотношениям О.М. Ковалевского с забайкальскими бурятами. Н.А. Мазитова в своей работе Мазитова Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете, характеризуя О.М. Ковалевского как этнографа, основное внимание уделила процессу становления и развития востоковедной науки. Она рассмотрела вопросы подготовки кадров профессорско-преподавательского состава восточного отделения Казанского университета, и именно в этом аспекте осветила научную командировку О.М. Ковалевского в Восточную Сибирь.

Р.Е. Пубаев, изучая источники по буддизму и отмечая значительный вклад В.П. Васильева в исследование этой философской системы, особо подчеркивает влияние О.М. Ковалевского на становление В.П. Васильева как буддолога. [Пубаев, Р.Е. *Пагсам-Чжонсан − памятник тибетской историографии XVIII века*].

В девяностые годы XX века вышло несколько статей об О.М. Ковалевском, и его архивах. В них делается попытка взглянуть на деятельность ученого с позиций современного востоковедения. Д.Б. Улымжиев посвящает разделы своей монографии “Страницы Отечественного монголоведения: Казанская школа монголоведов” и статьи: “Учитель школы монголоведов”, “Новые, ранее неизвестные письма О.М. Ковалевского”. Говоря о О.М. Ковалевском как основателе научного монголоведения в России, Д.Б. Улымжиев отмечает, что “Казанская школа монголоведов, созданная Ковалевским, была ведущей в России на протяжении XIX столетия. Монголоведение, благодаря Ковалевскому и его трудам, стало одним из ведущих направлений мировой ориенталистики”.

Д.Б. Улымжиев говорил о значимости просветительской деятельности ученого для детей бурят, привлекая переписку монголоведа с тайшей Селенгинских бурятских родов. Тему "О.М. Ковалевский - основатель научного монголоведения в России", Д.Б.Улымжиев продолжает развивать и в статьях, опубликованных за рубежом. [Улымжиев, Д.Б. Praga, 1990; Ulaanbaatar, 1991]

Научное наследие О.М. Ковалевского привлекает внимание исследователей постоянно. Гибель многих его рукописей, разбросанность библиотеки заставляют исследователей вновь и вновь обращаться к их поиску. Ш.Б. Чимитдоржиев описал фонд О.М. Ковалевского в библиотеке Вильнюсского университета [Чимитдоржиев, Ш.Б. *Фонд О.М. Ковалевского в библиотеке Вильнюсского университета…*], К.В. Алексеев и К.С. Яхонтов дали полное описание вильнюсской коллекции книг и рукописей на китайском, маньчжурском, монгольском и тибетском языках, собранных О.М. Ковалевским. [Alekseev, K. Yachontov, K. *The J. Kowaievskii's collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan books in Vilnius*]. Кроме этого, К. С. Яхонтов в своей работе "Китайские и маньчжурские книги в Иркутске" освещает деятельность О.М. Ковалевского по сбору книг на китайском и маньчжурском языках в Иркутске, в 1828−1829 гг. [Яхонтов, К.С. *Китайские и маньчжурские книги в Иркутске…*]

Высокую оценку трудам О.М.Ковалевского дал иркутский исследователь Б.С. Шостакович. Он писал: "Ковалевский является профессионалом, специально занимающимся изучением монголоязычных и других народов, в том числе и проживающих в Сибири. Его научные труды выходили, в основном, на русском языке, кроме того, они оказывались в поле зрения научной общественности» [Шостакович, Б.С. *История поляков в Сибири …*] В этом, по мнению Б.С. Шостаковича, заключалось существенное отличие его работ от мемуаров и публикаций, предшествовавших ему исследователей-путешественников.

Все перечисленные работы, как и публикации зарубежных авторов, посвящены Казанскому периоду жизни и деятельности О.М. Ковалевского. Они не затрагивают его педагогической и научной работы в Варшаве в 60−70−е годы XIX века. Некоторое внимание этому вопросу уделяет польский автор С. Шинкевич. [Шинкевич, С. *Монголоведение в Польше…*] Он отмечает, что в Варшаве О.М. Ковалевский занимался в основном проблемами истории Востока и буддологии, а так же подготовкой кадров по востоковедению, "в том числе и по Монголии".

Среди ученых, занимавшихся научной деятельностью О.М. Ковалевского, следует назвать В.Л. Котвича, представителя классического монголоведения, преподавателя Санкт-Петербургского а затем и университетов Польши, продолжателя и последователя научной школы О.М. Ковалевског. [Kotwicz, W. *Jozef Kowalewski – orientalista*] В своей монографии он широко использовал польские и литовские архивы. Это позволило ему представить интересные факты о начальном этапе становления молодой отрасли востоковедной науки − монголоведения, и формировании ученого.

Казанская школа востоковедения получила широкую известность во всем мире, ее научный авторитет был общепризнан. Крупнейшие центры восто-

коведения в Берлине, Вене, Лондоне Париже в лице своих лидеров Йозефа Гоммера, Густава Дюга, Артура Давидса, Сильвестра де Саси, А. Мюллера, Ч. Рея ревностно следили за успехами ученых из Казани. Интересна работа французского арабиста Густава Дюга [Dugat, G. *Histore des Orientalistes de L'Europe*], в которой он обозревает развитие востоковедения в XII−XIX веках в Западной Европе, в том числе и в России. Дюга сообщает биографические данные наиболее, на его взгляд, крупных ученых, среди них − О.М. Ковалевский.

Из современных зарубежных авторов следует отметить польского историка А. Кучинского. Он особо выделяет исследования О.М. Ковалевского, касающиеся истории, культуры бурят и монголов. По его мнению, работы Ковалевского в этой области представляют большой интерес при изучении «польско-сибирских» связей. [Kuczynski, A. *Sybieryjskie szlaki…*] А. Кучинский считает, что просветительская деятельность О.М. Ковалевского имела большие положительные последствия для развития культуры и образования бурятского народа. Благодаря его длительному пребыванию и плодотворной деятельности в Забайкалье стало возможным претворение в жизнь, разработанного им проекта школы для детей бурятских казаков (открыта в 1833 г). Среди ее учеников был, Доржи Банзаров. [Кучиньский, А. *Роль и назначение вклада поляков в познание и освоение Сибири…*]. Польские историки и востоковеды все чаще обращаются к биографии О.М. Ковалевского, прежде всего с точки зрения изучения польско-сибирских связей, здесь он рассматривается как один из выдающихся путешественников из поляков, а так же его научного наследия в области востоковедения, и в этом отношении ученые Польши поддерживают научные связи с исследователями России. [Czajkowska, A. *Inni – podobni. Ludy zabajkalskie i mongolskie w relacji Józefa Kowalewskiego*; Polańska, O. *Spuścizna naukowa mongolisty Józefa Kowalewskiego (1801−1878) w archiwach Rosji*; Tulisow, J. *Mongolian and Manchu Studies in Poland…; Kałuski Marian. Polacy w Mongolii…*; Alekseev, K. *A New Source for J. Kowalewski's Work …*; Uspensky, V. *Josef Kowalewski and Minjul Hutugtu (1789–1839)…*; Kuczyński, A. *Polskie opisanie świata…*; Tulisow, J. *At the Source of Vilnius Altaic Studies*; Kalinowski Daniel. *Przybliżanie Dalekiego Wschodu. O trzech polskich podróżach orientalnych …*; *Polscy badacze Syberii, pod red. J. Arvaniti …*]

Деятельность Осипа Михайловича Ковалевского на поприще монголоведения, и в целом в ориенталистике, авторитетно и сегодня, свидетельством этому являются научные конференции и симпозиумы по проблемам востоковедения. «Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность» − это название сборника докладов и сообщений международной научной конференции, прошедшей в Казани 21−24 июня 2001 г., материалы которой значительно дополнили сведения о выдающемся ученом. Здесь особого внимания заслуживают публикации И.В. Кульганек [Кульганек, И.В. *О фонде О.М. Ковалевского в Архиве востоковедов…*] и В.Л. Успенского [Успенский, В.Л. *Коллекция О.М. Ковалевского в собрании восточных рукописей и ксилографов библиотеки Санкт-Петербургского университета…*], посвященные характеристике

фондов О.М. Ковалевского в Архиве востоковедов при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН (ныне Институт восточных рукописей РАН) и Научной библиотеке им. М. Горького Санкт-Петербургского университета. Авторы этих статей еще раз подчеркнули богатство научного наследия монголоведа, мало изученного специалистами.

Интересна публикация польского историка А. Барея-Стажиньской об исследованиях ученого в области буддийской философии [Барея-Стажиньска, А. *Буддийский трактат «Чихула хэрэглэгчи»: его изучение О.М. Ковалевским*…]. Она подчеркнула, что монография О.М. Ковалевского «Буддийская космология (1835), хорошо известная российским востоковедам, является первой работой в Европе по буддизму. Однако, считает А. Барея-Стажиньска, «в мировом востоковедении она не получила той известности, которой заслуживала, поскольку не все востоковеды знали русский язык, … переводы буддийских космологических сочинений на западноевропейские языки появились много позднее». [Барея-Стажиньска, А. *Буддийский трактат «Чихула хэрэглэгчи»*…] Изучение буддийских трактатов дало возможность О.М. Ковалевскому определить круг проблем, необходимых для дальнейшего изучения буддизма, что «имело исключительное значение для развития монголоведения и буддологии». [Барея-Стажиньска, А. *Буддийский трактат «Чихула хэрэглэгчи»*…]

В начале XXI века вышла коллективная монография «Монголовед О.М. Ковалевский: биография и наследие (1801−1878), созданная группой ученых академических и университетских центров Санкт-Петербурга, Москвы, Казани, Улан-Удэ, Варшавы. В ней приняли участие И.В. Кульганек, Т.В. Ермакова, В.Л. Успенский, А.Г. Сазыкин, А.Н. Хохлов, Р. М. Валеев, Н.А. Шарангина, О.Н. Полянская, Е. Тулисов. [*Монголовед О.М. Ковалевский: биография и наследие*…] Работа осветила научную, педагогическую, собирательную и организаторскую деятельность О.М. Ковалевского, что дало возможность более полно представить его научный путь.

Бесспорно, велика роль О.М. Ковалевского в становлении монгольского языкознания, его труды по монгольскому языку стали основополагающими в этом направлении. В.Э. Раднаев в своей работе «Монгольское языкознание в России в I половине XIX в.: проблемы наследия» называет О.М. Ковалевского знаменитым российским востоковедом. В целом дает одобрительный отзыв работам ученого по филологии. [Раднаев, В.Э. *Монгольское языкознание в России в I половине XIX в*…] Однако говорит, что «О.М. Ковалевский в монголоведении признавал лишь книжный письменный язык монголов, считал живой разговорный язык уделом полуобразованного общества, а потому недостойным для лингвиста» [Раднаев, В.Э. *Монгольское языкознание в России в I половине XIX в.*]. На основании чего сделал такие заключения В. Э. Раднаев, непонятно. Да, О.М. Ковалевский разделял книжный язык и устную речь, но для того, чтобы показать богатство последней и то, что устная речь должна была стать самостоятельным предметом для изучения, что было продолжено его последователями.

Однако в настоящее время наиболее интересным и перспективным направлением продолжает оставаться изучение архивного наследия исследователя,

поскольку именно оно позволяет объективно оценить его вклад в мировую науку. Поэтому целесообразно было вернуться вновь к экспедиционной деятельности ученого, опираясь на богатую документационную базу, которая поможет избежать субъективной оценки деятельности монголоведа – к изучению его дневникового наследия, что отразилась в работах авторов, которые ввели в научный оборот дневники О.М. Ковалевского. [Валеев, Р.М., Кульганек, И.В. *Россия − Монголия − Китай: Дневники монголоведа О. М. Ковалевского 1830 − 1831 гг.*; Полянская, О.Н. *Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828−1833 гг.)*...]

Таким образом, научное наследие, исследовательская, педагогическая общественная деятельность монголоведа Осипа (Юзефа) Михайловича Ковалевского представляется достаточно изученным. Однако, все эти работы, в свою очередь, говорят о многогранности личности ученого, показывают важность дальнейшего изучения его материалов.

На современном этапе активно продолжается реализация комплексного исследовательского проекта «Биография и наследие монголоведа О. М. Ковалевского в архивных фондах и материалах» с участием ученых гуманитарных центров Казани, Москвы, Санкт-Петербурга, Красноярска, Улан-Удэ, Варшавы.

Abstract

Józef Kowalewski and his contribution to the study of Mongolia's historical and cultural heritage and the Mongols: a review of historiography and archival funds. The article deals with the scientific heritage of a specialist in Mongolian Studies Józef Kowalewski (1801–1878), who is rightly considered a founder of a scientific school of Mongolian Studies in Russia, and Europe in general. The diverse and rich heritage of J. Kowalewski attracts the attention of more and more scientists, the number of publications is increasing, both in Russia and abroad — in Poland and Mongolia, revealing his multifaceted activity not only as a philologist, but as a historian and ethnographer. The analysis of scientific literature, as well as the collections of archives containing the manuscript heritage of the scientist shows the need for further study of his works, which are not yet accessible to a wide range of researchers; since they have the richest information on the history, language, and culture of Mongolian peoples, and materials reflecting the main milestones in development of Mongolian Studies.

Ссылки

Alekseev, Kirill: A New Source for J. Kowalewski's Work on the Mongolian-Russian-French Dictionary. *Rocznik Orientalistyczny* 2014. № LXVII, Z. 1. pp. 13−25.

Alekseev, K. – Yachontov, K.: The J. Kowalevski's collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan books in Vilnius. *Петербургское востоковедение* СПб. 1992. Вып. 1.

Барея-Стажиньска, А.: Буддийский трактат «Чихула хэрэглэгчи»: его изучение О.М. Ковалевским и современность. *Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность: доклады и сообщения международной научной конференции, 21−24 июня 2001 г.* Казань, Изд-во КГУ 2002.

Библиотека Вильнюсского университета. Отдел рукописей. F11 – Фонд О. Ковалевского: F11−2; F11−4.− «Dodatki I obiasnienia do dzielow mongolskich I tatarskich»(на польском языке); F11−15. J. Kowalewskiy «История буддизма». На монг. яз.; F11−24− «Путешествия Тулушеня». На монгольском языке; F11−45, F11−46, F11−47, F11−48; F11 – 11/1−10 т. «Записные книжки»; F11 – 3 − «Дневник занятий за1832 г.»

Грицкевич, В.: Породненный с кочевниками (Очерк об О.М. Ковалевском). *Байкал* 1974. № 5. с. 139−144.

Dugat, G.: *Histore des Orientalistes de L'Euroupe du XII−XIX siècle*. Paris 1868. T. 1; T.2. 1870.

Kalinowski, Daniel: Przybliżanie Dalekiego Wschodu. O trzech polskich podróżach orientalnych. *Ars inter Culturas* 2010. № 1. http://aic.apsl.edu.pl/aicnr1/155.pdfm (04.2017)

Kałuski, Marian: *Polacy w Mongolii.* http://przeglad.australink.pl/literatura/sladami/mongolia.pdf (04.2017)

Ковалевский, О.М.: *О знакомстве европейцев с Азией. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Казанского университета.* Казань 1837. с. 23−26.

Кульганек, И.В.: О фонде О.М. Ковалевского в Архиве востоковедов при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. *Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность: Доклады и сообщения международной научной конференции, 21−24 июня 2001 г.* Казань, Изд-во КГУ 2002. с. 22−36.

Kotwicz, W.: *Jozef Kowalewski − orientalista (1801−1878)* Wroclaw 1948.

Kuczynski, A.: *Sybieryjskie szlaki*. Wroclaw 1972.

Кучиньский, А.: Роль и назначение вклада поляков в познание и освоение Сибири и формирование связи с краем польской диаспоры за Уралом. *Сибирская полония: прошлое, настоящее, будущее: Матер. междунар. науч.-практ. конф.* Томск 1999.

Любимов, А.: О неизвестных трудах о. Иакинфа и рукописях профессора Ковалевского, хранящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. *Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества* СПб. 1908. Т. 18. с. 60−64.

Мазитова, Н.А.: *Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (Первая половина XIX века)*. Казань 1972.

Монголовед О.М. Ковалевский: биография и наследие. Казань, 2004.

Петров, А.А.: Рукописи по китаеведению и монголоведению, хранящиеся в Центральном архиве ТАССР и в библиотеке Казанского университета. *Библиография Востока* М.-Л. 1937. Вып. 10. с. 139−155.

Polscy badacze Syberii. pod red. J. Arvaniti http://www.petea.home.pl/apan/files/user_files2/PAN_polscy%20badacze%20Syberii-internet.pdf (04.2017)

Полянская, О.Н.: *Профессор О.М. Ковалевский и Бурятия (I−я половина XIX века)*. Улан-Удэ 2001. 140 с.

Полянская, О. Н.: *Вклад профессора О. М. Ковалевского в изучение истории и культуры монголоязычных народов Центральной Азии (I−я половина XIX века)*. (Дисс. канд.ист.наук) Улан-Удэ 2001.

Полянская, О. Н.: О. М. Ковалевский – исследователь Центральной Азии. *Вестник Евразии* 2001. № 4. с. 21–34.

Полянская, О.Н.: Письма О.М. Ковалевскому из Сибири. *Вестник Международного Центра Азиатских исследований. Материалы Международной научной конференции: "Народы России, Сибири и стран Востока: история и современность". 23−25 октября 2002 г*. Москва-Иркутск 2002. № 10, кн. 2.

Полянская, О.Н.: Сибирская интеллигенция I−й половины XIX века в дневниках и переписке востоковеда О.М. Ковалевского. *Материалы к международной научной конференции "Интеллигенция в процессе поиска Россией будущего". 26−27 июня 2003 г.* Москва–Улан-Удэ 2003, Ч. 2.

Полянская, О.Н.: Формирование российской школы монголоведения и О.М. Ковалевский. *Материалы XXXVII Международного конгресса востоковедов. Т. I: История мирового востоковедения* Москва 2004.

Полянская, О.Н.: Экспедиция О.М. Ковалевского и А.В. Попова в Забайкалье. О вкладе бурятской интеллигенции в становление научной школы монголоведения в России в XIX веке. *Чингисхан и судьбы народов Евразии – 2». Материалы международной научной конференции* Улан-Удэ 2007.

Полянская, О.Н.: *Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828−1833 гг.)* Подготовка к изданию, предисловие, комментарии и указатели О.Н. Полянской Улан-Удэ 2008.

Полянская, О.Н.: Монголовед О.М. Ковалевский и английские миссионеры в Забайкалье 1829−1832 гг. сотрудничество в изучении монгольского языка. *Гуманитарные исследования Внутренней Азии* № 4−5. 2009.

Polańska, Oksana: Spuścizna naukowa mongolisty Józefa Kowalewskiego (1801-1878) w archiwach Rosji. *Zesłaniec* 2011, nr 49. pp. 31−36.

Полянская, О.Н.: *Дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского 1828−1833 гг. «Дневник занятий за 1832 г.» − источник по истории народов Внутренней Азии*. Улан-Удэ 2012.

Пубаев, Р.Е.: *Пагсам-Чжонсан − памятник тибетской историографии XVIII века*. Новосибирск 1981.

Раднаев, В. Э.: Лингвистические взгляды О.М. Ковалевского. *VII−й Международный конгресс монголоведов* Москва 1997. с. 145−150.

Раднаев, В.Э.: *Монгольское языкознание в России в I половине XIX в.: проблемы наследия (т. 1, ч. 1)*. Улан-Удэ, Изд-во бурятского научного центра СО РАН 2012.

Румянцев, Г.Н.: Неизвестная рукопись О.М. Ковалевского. *Записки Бурят-Монгольского гос. науч. − исслед. ин-та культуры и экономики* Улан-Удэ 1947. Вып. VII. с. 139−142.

Талько-Гринцевич, Ю. К.: *100−летию со дня рождения Осипа Михайловича Ковалевского*. Иркутск 1902.

Tulisow, Jerzy: Mongolian and Manchu Studies in Poland. *Rocznik Orientalistyczny* № 2012, nr LXV, Z. 1. pp. 224−230.

Улымжиев, Д.Б.: Учитель школы монголоведов (Об О.М. Ковалевском). *Байкал* 1990. № 5. с. 138−143.

Улымжиев, Д.Б.: *История отечественного востоковедения до середины XIX века.* М. 1990. с. 118−139, 274−284.

Улымжиев, Д.Б.: О.М. Ковалевский-основатель научного монголоведения в России. *Archiv Orientální* Praga. 1990 No. 4. с. 362−375.

Ulymzhiev, D.: O.M. Kovalewski founder of scientific Mongolian studies in Russia. *Bulletin* The IAMS, Ulaanbaatar 1991. No 2. (8).

Улымжиев, Д.Б.: Новые, ранее неизвестные письма профессора О.М. Ковалевского. *Цыбиковские чтения 6: проблемы истории и культуры монгольских народов.* Улан-Удэ 1993. С. 52−54.

Улымжиев, Д. Б.: *Страницы отечественного монголоведения: Казанская школа монголоведов*. Улан-Удэ 1994.

Успенский, В.Л.: Монголоведение в Казанской духовной Академии. *Mongolica*. *III. Из архивов отечественных монголоведов XIX-начала XX веков*. СПб. 1994. с. 11−17.

Успенский, В.Л.: Коллекция О.М. Ковалевского в собрании восточных рукописей и ксилографов библиотеки Санкт-Петербургского университета. *Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность: Доклады и сообщения международной научной конференции, 21−24 июня 2001 г.* Казань, Изд-во КГУ 2002. с. 88−107.

Uspensky, Vladimir: Josef Kowalewski and Minjul Hutugtu (1789–1839). *Rocznik Orientalistyczny* 2009. № LXII, Z. 1. pp. 222−228.

Czajkowska, Agnieszka: Inni – podobni. Ludy zabajkalskie i mongolskie w relacji Józefa Kowalewskiego. *Na pograniczach literatury*, Jarosław Fazan, Krzysztof Zajas (red.) Kraków 2012. pp. 403−416.

Чимитдоржиев, Ш.Б.: Фонд О.М. Ковалевского в библиотеке Вильнюсского университета. *Народы Азии и Африки* 1990. № 2. с. 137−140.

Шамов, Г.Ф.: *Профессор О.М. Ковалевский: Очерк жизни и научной деятельности*. Казань 1983. 112 с.

Шастина, Н.П.: Из переписки О.М. Ковалевского с бурятскими друзьями. *Советское востоковедение*. 1965. Вып. 16. с. 210−221.

Шаркшинова, Н.О.: Востоковедные исследования О.М. Ковалевского в Сибири. *Социальное и политическое развитие народов Востока: история и современностью* Иркутск 1983. с. 68−69.

Шинкевич, С.: Монголоведение в Польше. *Культура Монголии в средние века и новое время (XVI − начало XX веков)*. Улан-Удэ 1986.

Шостакович, Б.С.: *История поляков в Сибири (XVII−XIX вв.). Учебное пособие*. Иркутск 1995.

Шофман А.С. – Шамов, Г.Ф.: Восточный разряд Казанского университета. *Очерки по истории русского востоковедения* М. 1956. Сб. 2. с. 424–447.
Шофман, А.С.: *Казанский период жизни и деятельности Доржи Банзарова*. Улан-Удэ 1956.
Яхонтов, К.С.: *Китайские и маньчжурские книги в Иркутске*. – 1994.

HISTORY AND POLITICS

Incarnations and the Spiritual Leaders as Subjects and Objects of the Political Activity of the Oirats and Kalmyks (mid-17th – mid-18th Centuries)

Baatr U. Kitinov
Peoples' Friendship University of Russia, Moscow

The spiritual leaders (lamas), being the object and subject of the political activity of the Oirats and Kalmyks, had been deeply involved in politics, beginning from the time of Choros Esen *taisha*. Highly estimated lamas of the Tibetan origin (the Dalai Lama, Panchen Lama, Ensa Tulku (Tib. dBen sa) – perhaps, he was of Oirat origin) should be considered mainly as objects than subjects of the Oirat (Khoshut, Torgut and Jungar) political activities; such attitude allowed these nomads to be deeply involved into Tibetan affairs, because this was the way to strengthen their Oirat rulers' (Gushi, Daichin, Galdan) positions from the outer spiritual leaders. In case of such lamas (Sixth Dalai Lama) had been (or had been trying to be) included into Oirat political system, the situation usually led to the collapse of such administrative structure (Lhabzan Khan, Tsevang Rabden). The Oirat and Kalmyk lamas, being the subjects of their secular leaders' political system, obeyed to the orders of their secular leaders and acted as magicians, ambassadors, etc. (Lobsang Phuntsok, Shakur, Anjjatan and Delek lamas). Such lamas' positions as dependent leaders usually led to the struggle and mutual disagreement between religious and secular rulers in Oirat and Kalmyk societies; this situation also led to the rising involvement of the outer forces (Russian and Qing empires) into Oirat and Kalmyk affairs.

The issue of the role of incarnations and the spiritual leaders in the politics of Oirats and Kalmyks, known also as the western Mongols, is very vast and complex. The specific situation with lamas in the Oirat societies originated from their complete dependence on their leaders. There was the special matter to the interest of the secular power in Buddhism: this was an idea of unity which had the crucial importance in terms of the Oirat confederations. This very feature of Buddhism which helped to sanctify a united state against factionalism was an advantage at its early stage of establishment in India where Buddhists were allies of the rulers of the old Indian states in their struggle against clan autonomy.[1] Therefore, it may be concluded with a certain degree of confidence that *lama*s tried to win their *khan*s' support and thus contributed to the growth of their centralized states (usually understood as khanates) which in fact were built in the mid-17th century in Central Asia (Dzungaria and Kukunor regions) and the North Caspian region (second half of the same century). Besides, the earliest time, when Buddhism had a strong position as the ideological

[1] Bongard-Ljevin, G. M.: *Indija epohi Mau`jev. Izdatjel`stvo Nauka*, Moskva 1973, p. 235.

basis of the state, and supported the state's political life, could be attributed to the mid-15th century, i.e. to the times of Oirat Choros Esen *taisha*.

Lamas have played the significant role among Oirats and Kalmyks, whose political establishment was interested in the uniting potential of the religion. Other specifics and features of the religion (for instance, the tantric practices) have also been the reasons for attention of the ruling class to Buddhism's potential.

In the present article, the author studies the deeds and activities of some lamas and the spiritual leaders,[2] who actively participated (or had had an influence) in the political events and processes among the western Mongols, and emphasizes the special feature – their position as the subject or object of the political activity of these nomads. Therefore, those clerics should be understood as the politics' subjects, who could be considered as a part of the political and administrative mechanism of Oirats and Kalmyks, i.e., they did work closely with the ruling clans. And as the politics' object the author accepts clerics, who acted outside the territory of khanates, but anyhow had an influence on Oirats and Kalmyks, i.e. they, as a rule, were not of their origin; the obedience of such lamas to the will of leaders of western Mongols had been considered by these nomads as the important goals of their political and other outer activity.

The role of the Buddhist clergy in the political activity of the Central Asian Oirats could be seen since the middle of the 15th century, when lamas had been the members of the embassies of the Oirat Choros Esen *taisha* to Beijing.[3] Later lamas did continue to play the various roles, being included in the political and administrative mechanism of the Oirat ruling class.

The period of mid-17th–mid-18th centuries is the most interesting in terms of the importance and the special role of lamas and the spiritual leaders in the politics of the western Mongols; that time was also characterized by the development of three Oirat states in the pointed above regions, where Gelugpa monks have had the strong influence on their politics.

Perhaps, already from the 1620s the Oirats had been closely allied with Gelugpa lamas. Sumpa Khenpo noted: "That was time, when from many tribes in Mongolia the Olet [i.e. Oirat. – B. K.] *khan*s adhered to only one religion of Tsongkhapa."[4] After the appeal of Gelugpa hierarchs to Oirats for support in struggle with the Karmapa school, the meeting of the Oirat nobility did make decision to send the combined Oirat forces to Tibet under the command of the Khoshut leader Törö-baiqu (1582–1654).[5] This person had played an outstanding role in the history of Tibet, and was known as Tendzin Chökyi Gyalpo Gushi Khan (bsTan 'dzin chos kyi

[2] The author doesn't discuss in the present article the activity of the well-known Oirat lamas such as Neiji Toyin (1557–1653) and Dsaya Paṇḍita (1599–1662).

[3] Kitinov, Baatr U.: *The Spread of Buddhism among Western Mongolian tribes between the 13th and 18th Centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People*. Edwin Mellen Press, Lewiston 2010, pp. 142–144.

[4] Pagsam-džonsan*: Istorija i hronologija Tibjeta*. Per. S tib. jaz., prjedisl, komment. R. Je. Pubajeva. Izdatjel`stvo Nauka, Moskva 1991, p. 46.

[5] Ho-Chin Yang: *The Annals of Kokonor*. Indiana University Press, Bloomington 1969, p. 34.

rgyal po gu shi han) – Patron and Ruler of the Teaching, the Wise *khan* – the title, bestowed to him by the Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617–1682) in 1638, when Töröbaiqu secretly visited Tibet. It was settled during the meeting with the Dalai Lama that king (Tib. *rgyal po*) Güshi and his people would move to the Kukunor lake region; thus, the Khoshut Khanate did emerge. It was the first most obvious impact of the outer spiritual leader on the inner and outer Oirat politics.

After 1642, when the enemies of the Gelugpas had been destroyed, the Dalai Lama and Gushi Khan established *chos yon* relationship,[6] which implied an alliance between the Lama – Tutor and Teacher, and the secular patron leader. The Dalai Lama did receive the support of Khoshut forces all over Tibet, and quite soon the situation in Tibet was pacified, after many years of struggle and battles. The Tibetan leader mainly was an object in the politics of Oirats, who did give support to him in establishing the realm with religion as the ruling principle.

One of the most important clerics, who had played a significant role in the history of Oirat-Tibetan relations, was highly ranked lama Ensa (Tib. dBen sa) Khutuktu (1605–1644). He is known not only as a preacher and learned Gelugpa lama, but also as an active participant in the Oirat political processes. Already in 1631 he led a group of Oirats to the Dalai Lama, who noted about this event in his *Autobiography*: "Ensa, Sangye Yeshe's tulku, who headed about 200 Oirat monks and laymen, arrived along with people from Lhasa [and they] came to meet [me] at Lhadong harbor."[7] Below the Dalai Lama named those Oirats as *sog po*: "*Sog po*, who had been headed by Ensa tulku, came and met [me]."[8] This passage allows assuming, that, perhaps, at least from the end of the 1620s Ensa Khutuktu was highly estimated among the Oirats, and had done his best for strengthening of Gelugpa-Oirat ties, and that's why he should be accepted as the subject and object of the Oirat policy.

The next information about Ensa's activity among the Oirats concerns the beginning of 1643: according to the *Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, at that time "Ensa Tulku and Thorgut Daichin have arrived, leading many pilgrims. Thorgot Daichin came for the first time and presented one hundred horses with saddles along with the ceremonial scarf, *khata* (Tib. *kha btags*)."[9] It's important to note that Daichin (?–1672), who was the elder son of Kho-Urluk (died in January 1644, the

[6] Ruegg, David Seyfort: Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas: on the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio–social and Religio–political Concept. In: *The History of Tibet*. Ed. by Alex McKay. Routledge Curzon, London – New York 2003, Vol. 2, pp. 362–372.

[7] Tib. *dBen sa sangs rgyas ye shes kyi sku skyes thog drangs o rod skya ser nyis brgya tsam zhig 'byor ba lha sa ba rnams dang mnyam du lha gdong gru khar bsu ba la byung*. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa Ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar du ku la'i gos bzang*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa 2012, Vol. 1, p. 121.

[8] Tib. *dBen sa sku skyes gtsos sog po rnams dang phrad*. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa…*, p. 121.

[9] Tib. *dben sa sprul sku dang thor god dai chin gyis gtsos pa'i ,grul pa mang ba ,byor/ thor god dai chin gyis thog mar mjal dar la rta sga ma brgya tham pa byung*. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa…*, p. 219.

leader of Torgut Oirats, i.e. Kalmyks), came to meet the Dalai Lama along with this lama. This travel to Tibet happened after the great gathering of the western and eastern Mongolian leaders in autumn of 1640, when the well-known document – *Ikh tsaaz* (Khal. *Ix cāj*) – was accepted for solving the existing problems between these peoples and future wellbeing. Ensa Khutuktu was mentioned among the three most important lamas, who also played an important role in composing of *Ikh tsaaz*.[10] Apparently, Daichin stayed in Dzungaria along with his sister, who married Batur hungtaiji (r. 1635–1653), the Dzungarian leader. In Dzungaria Daichin met Ensa Khutuktu, and they together travelled to Lhasa to bow to the Dalai Lama. Daichin, seems, was the first Torgut leader, who met the Tibetan leader:[11]

"*Sog po* went to Kyisho,"[12] and the Dalai Lama also travelled over there. "The senior and younger queens and Daichin received [from me] the principal religious and [objective] real parting things which they wanted. In tantric house [I] fulfilled the specially established lighting protective deity [ceremony] and also [I] presented [them] the *khata* with written Dharma protectors' [words]."[13]

The relations of the Oirat Torguts with the Dalai Lama had been of special meaning. Torguts actively participated in Gushi Khan's company against the Gelugpa's enemies in 1637–1642, and, being far away from Tibet, nomadizing near Caspian shore, they did continue to keep the close relationship with Gelugpa leaders; many lamas from Torguts (Kalmyks) had been students in the Tibetan Gelugpa monasteries (mainly in Drepung's faculties).

Daichin is highly estimated in the historiography on Kalmyks, he is considered to be "the first unifier of the *ulus*es and the All-Kalmyk ruler,"[14] who wanted "to form the united Kalmyk state in form of the khanate that was customary for them."[15] The famous Kalmyk historian Gabang Sherab (18th century) wrote about Daichin: "When *Bogdoyin-geghen* [Dalai Lama] sent Daichin a charter and a seal on the *khan*'s dignity, he sent them back, informing [him] about that "there are so many [people] equal to me, and that's why I can't be a *khan*," for what many Oirat owners have praised him.[16] Yumiko Ishihama gives a passage from the Manchurian document, which

[10] *Ih caaz. Vjelikoje uložjenije. Pamjatnik mongol`skogo fjeodal`nogo prava XVII v*. Izdatjel`stvo Nauka, Moskva 1981, p. 13.

[11] There was one more Torgut (Kalmyk) leader who met the Dalai Lama – Daichin's grandson, famous Ayuka Khan, in January, 1682. Cf. Sangs rgyas rgya mtsho. *Life of the Fifth Dalai Lama*. Vol. IV. Tr. by Zahiruddin Ahmad. Aditya Prakashan, 1999, p. 298.

[12] Tib. *sog po rnams skyid shod du phebs* – Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa…*, p. 223. Kyisho is the region near Lhasa.

[13] Tib. *rgyal mo che chung dang dai chin gyis gtsos pa rnams la gang 'dod kyi chos 'brel dang dngos po'i rdzong ba bzabs/ sngags khang du bkang gso btsugs thog chos skyong rnams la 'phrin bcol bris pa'i snyan shal phul*. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa…*, p. 223.

[14] *Istorija Kalmykii s drjevnjejših vrjemjen do naših dnjej*. Izdatjel`skij dom «Gerel». Elista 2009, Vol. 1, p. 344.

[15] *Istorija Kalmykii s drjevnjejših vrjemjen …,* p. 344.

[16] *Lunnyj svjet. Kalmyckije istoriko-litjeraturnyje pamjatniki*. Kalmyckoje kinžnoje izdatjel`stvo, Elista 2003, p. 92.

states, that Daichin transferred the title to Puntsog, his son.[17] It is possible to suppose that the event happened after Daichin's second visit to Tibet at the beginning of the 1650s, when, perhaps, he didn't meet the Dalai Lama, because the Tibetan leader left to Beijing to meet the Manchu Shunzhi emperor. Thus, the Torgut Daichin and the Dalai Lama had been interested in the mutual support, therefore the Tibetan leader, who for the first time sent the *khan*'s investiture to the leader of those Oirats, acted as the object of the Oirats' politics.

Esna Khutuktu not so much time later after his arrival to Lhasa along with Daichin, passed away in Tashilhunpo Monastery (Tib. bKra shis lhun po). As his incarnation was recognized Galdan (dGa' ldan, born 1644), a son of Dzungarian leader Batur hungtaiji. In his childhood, Galdan was sent to Tibet for ordination and studies. The Tibetan period had a great impact on Galdan's understanding of himself as a responsible and important person for the benefit of the Gelugpa school. His tutor was the Fourth Panchen Lama, Lobsang Chökyi Gyaltsen (Blo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1570–1662), who provided the great assistance to Gushi Khan, and who also was a teacher to Lobsang Tenpey Gyaltsen (Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1635–1723, also known as First *Bogd gegeen* or *Jebtsündamba Khutuktu* Dsanabadsar) of the eastern, Khalkha Mongols. After proclaiming himself as Dzungarian *khan* in 1671, Galdan considered the *Bogd gegeen* as an object of his political activity, and tried to get the *Bogd gegeen*'s obedience. This special attention to the *Bogd gegeen* was based on the intention of Galdan to unite the Mongolian world under the umbrella of the Dzungars: *Bogd gegeen*, being the spiritual leader of the eastern Mongols, could become the powerful ally in realization of political and religious plans of this Dzungarian ruler.

Galdan's unifying policy was supported by the Dalai Lama, who bestowed to him the title *Tendsin Boshogtu Khan* in 1678. Therefore, Galdan called himself as a patron of religion. S. Chuluun points the documents from Russian State Archive of Old Documents, where Galdan named himself as Galdan *Šasin bariγči*, that is, Galdan, the Upholder of Religion.[18] It should be noted that earlier Gushi Khan had the same title – *Šasin-i bariγči nom-un qaγan*.[19]

Of the special interest is the case of Lhabzang Khan (Habzang Khan, ?–1717), grandson of Gushi Khan, who came to power in Tibet in 1703. He did intent to strengthen the influence of the Khoshuts in Tibet. Besides, he was dissatisfied with the behaviour of the Sixth Dalai Lama, Tsangyang Gyatso (Blo bzang rin chen Tshangs dbyangs rgya mtsho, 1683–1706). Due to those circumstances, Lhabzang

[17] Ishihama Yumiko: A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. *Tibetan Studies*. Proceedings of the V. Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989. Naritasan shinshoji, Narita 1992, Vol. 2, p. 502.

[18] Chuluun, Sampildondow: Several letters regarding Galdan Boshogtu. In: *Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification* (Senri Ethnological Studies № 86.). Ed. by I. Lkhagvasuren – Yuki Konagaya. Osaka 2014, p. 62.

[19] That means "Upholder of Religion, King of (Saint) Knowledge." Vladimir, Uspensky: The Status of Tibet in the Seventeenth – early Eighteenth Centuries: a Mongolian Perspective. *Rocznik Orientalistyczny* 67, 1 (2014), p. 232.

came into conflict with powerful regent (*desi*) Sangye Gyatso (sde srid Sangs rgyas rgya mtsho, 1653–1705), and in 1705, after a battle, Sangye Gyatso was taken prisoner and later executed. In 1706, acting in accordance with the edict of the Manchu Kangxi emperor, Lhabzang sent Tsanyang Gyatso to Beijing, who, en route to Beijing, passed away near Kukunor Lake.

Lhabzang "found" a "true" incarnation of the Fifth Dalai Lama – Ngawang Yeshe Gyatso (Tib. Ngag dbang ye shes rgya mtsho),[20] who, in reality, had been a puppet in the political plans of this Khoshut leader. The new Dalai Lama was not accepted by both the population of Lhasa and many lamas as a true incarnation. The situation remained uncertain until 1717, when, under the pretext of visiting of home by Lhabzang's son, who was husband of daughter of the Dzungarian leader Tsewang Rabden (Tshe dbang rab brtan, born 1663, r. 1697–1727), the Dzungarian forces marched to Tibet and in November 1717, occupied Lhasa. Lhabzang was killed, and Ngawang Yeshe Gyatso was removed away from Potala. It is possible to assume, that for those Oirat leaders, like Lhabzang and Tsewang Rabden, both Sixth Dalai Lamas had been objects of their politics.

Tsewang Rabden, seems, had the special view on the role of Buddhism and lamas in his policy. For instance, he, accusing the Sixth Dalai Lama Tsangyang Gyatso in the sympathy to Nyingma stream doctrine, tried, for the sake of the "purity" of the Gelug school, to support the Panchen Lama as the "real" Tibetan leader. The Manchu authority accused him in usurpation of his uncle's (Galdan's) throne without "permission from other *khan*s and the spiritual ranked persons,"[21] in destruction of temples in Tibet and murder of lamas. One of Tsewang Rabden's spiritual tutors was Kempothan lama, also known as Lobsang Puntsok, Gomang Laza Lobsang Puntsog and the Dzungarian Noyon Khambo Luwsan Puntsog. That was a noble person, who spent approximately 20 years in Drepung Monastery, and obtained the title of *lhaaramba*. His teacher was Ngawang Tsondu (Tib. Ngag dbang brtson 'grus, 1648/9–1722), the famous lama, who founded the line of reincarnates of Jamyang Zhepa (Tib. 'Jam dbyangs bshad pa), and occupied a prominent place in the history of the Gelug stream, also well-known as tantric master. During the Dzungarian occupation of Lhasa in 1717–1720 Lobsang Puntsog was responsible for the persecution of the Nyingma and Kagyü clerics and conversion of their monasteries to Gelug teaching, thus realizing Tsewang Rabden's orders.

Lamas at Tsewang Rabden's court sometimes acted as those magicians, whose might or witchcraft, as was supposed, could give the help to overcome the might of the Manchu armies. For instance, there is the following passage in the Russian archival paper of the first quarter of the 18th century, where one could find the description of the special magic enterprise. The event was noted by the Russian captain Ivan

[20] Luciano Petech believed in that it was Lhabzang's son. Cf. Petech, Luciano: *China and Tibet in the Early XVIIIth Century. History of the Establishment of the Chinese Protectorate in Tibet*. E. J. Brill, Leiden 1972, pp. 17–20.

[21] Archive of the Foreign Police of the Russian Empire. Fond "The Relationship of Russia with China." List 62/1, 1723, case 1, 1v. Therefore, it is possible to conclude that, for the Manchu authority, lamas should be not subjects, but objects in the Oirat political system.

Unkovsky, who was sent on December 1721, by the Russian Tsar Peter the Great to the Dzungarian ruler to discuss the border problems of Dzungaria and Russia.

According to Ivan Unkovsky, one holiday evening the lamas of Tsewang Rabden arranged the special ceremony: about 650 meters away from the place of the action (holiday), on the eastern side, "something of a cane and all sorts of trash was erected, it was like a haystack with gunpowder inside. The senior lama came up to this construction and set fire to the gunpowder. The haystack did get fire, and the Kalmyks, in carapaces, thirty men, began to fire from the rifles to the eastern side and all the people, grabbing whatever fell into their hands (stone, stick or piece of soil), with a loud cry did throw it to the eastern side, as if they would march with a victorious war against the Chinese, and Kontaisha [Tsevang Rabden] himself marched on."[22] It is possible to assume that the above mentioned Lobsang Puntsok, the close associate of Tsevang Rabden, had been among those lamas, who arranged the ceremony, which could be a part of the tantric practice, aimed to win over the Chinese.

The Russian Kalmyk lamas could be both subjects and objects of the political activities of their leaders. It depended on the political situation within Kalmyk Khanate. For instance, the famous Shakur lama, being the spiritual leader of the Kalmyks (at the first third of the 18th century), "constantly was in fear, as rivals did know on his influence on the Governor." For that period the Governor of the Kalmyks was Tseren Donduk (r. 1735–1741) – the principal Kalmyk ruler, in Russian – *namestnik*, who was supported by the Russian authorities and Shakur lama. The Kalmyk leaders, so-called owners, according to Shakur, "are very fickle and frivolous, therefore they can join the side which they believe is stronger, and then, 'being furious,' they could attack the *ulus* of the lama, ravage the *ulus* and kill the lama himself – from Donduk Ombo[23] everyone could expect anything."[24] Therefore, Shakur, being the object of the inner Kalmyk policy, depending on the situation, could become a subject of the regional political activities, and verso.

Another illustrative example is the case of Anjjatan lama, who spent over 25 years in Tibetan monasteries (mainly in Drepung) and came back to the Volga, holding a high scholarly degree of *rabjamba* (Tib. *rab 'byams pa*), about in 1712. Before his departure he had had an audience with the Dalai Lama who presented him with gifts – several *thangka*s. Unlike his contemporary Shakur, Anjjatan devoted his life to the spreading of Buddha's teaching among the Kalmyks, and his disciples became well-known religious figures among those people. Later, some of these disciples along with the incarnation of Anjjatan[25] had been among those Kalmyks who driven back to China (Xinjiang) in 1771. The subsequent incarnations of this lama, in accordance

[22] Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire. List 113/1, 1724, case 1, p. 45.

[23] Donduk Ombo, the rival of Tseren Donduk, was the Kalmyk *khan* from 1737–1741.

[24] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 199, p. 168.

[25] That is very likely, that his name was Louzan Jalchin lama, known also as Louzan Lachin and Lauzin Lanchin, who had played the important role in the exodus of Kalmyks back to China, and who was the seventh (?) incarnation of the famous Anjjatan lama. This issue needs to be studied further.

with his obituary, have played a significant role among Oirats in Xinjiang, supporting the policy of the state power.[26]

It is interesting to point one more important cleric – Delek lama, who, after destroying of the Dzungarian Khanate by the Qing army in 1758, arrived to the Kalmyks, and became *Shajin lama*.[27]

Upon his arrival to ruling Kalmyk Donduk Dashi Khan (r. 1741–1761), Delek proclaimed himself "a senior reincarnation," i.e. a *khutuktu*. He was obviously of an exceptional personality with the outstanding abilities; according to Ubashi Khan (r. 1761–1771), this lama "… upon his arrival and still being unknown to many people, has shown a number of surprising deeds."[28] However, his rule was not long as very soon (about the end of October 1759) his own *shabinar*s[29] (most likely, given to him by Donduk Dashi) sent a complaint to the *khan*, reporting "on his [*khutuktu*'s] most unlikely behaviour and damage to their *burkhan*s inflicted by him and other improper acts, etc. …"[30] Indignant at this behavior of the religious personality, Donduk Dashi took him off from his high position and even put him under arrest. On receiving this news, N. Spitsin, the representative of the Russian authorities to the Kalmyks, thought it was not appropriate for a lama to be under arrest and insisted on his release.

In January 1761, Donduk Dashi died and his son Ubashi succeeded him as *khan* of the Kalmyks. On 28 March 1761 N. Spitsin received a letter from the new *khan* concerning Delek lama: "Now we have some doubts concerning him as it has become known, that not only now but at the time of *huntaiji* he had made wonders, this was reported by Zengors, both by nobles and ordinary people, who had seen and heard about them … Besides, curious times have come since last year as he by accident makes the ground dry and produces irregular thunderstorms and rainbows and also fire fall …" Ubashi accused the lama of causing his father's death and in fact had refused to regard him as the spiritual person: "…it was really strange that *khan* died so suddenly, nobody had had any premonition. It has been revealed to us in our books that the *khan* became the victim of the monk's magic actions … Taking into consideration all of this, we do not trust him any longer."[31]

Ubashi did demand N. Spitsin to "send this lama to some distant place far away from the Kalmyks for his indecent acts. …"[32] Aware of the predicament in which both the secular and religious leaders of the Kalmyks found themselves, N. Spitsin addressed his request to the Imperial Collegium for Foreign Affairs to St. Petersburg. In summer 1761 he received an order to send *khutuktu* Delek lama to the Collegium, accompanied by one of his own people. In autumn of the same year Delek lama was

[26] For instance, see: Kitinov, V. U.: Lama Andžatan: inkarnacii učitjelja. *Vjestik Rossijskogo univjersitjeta družby narodov*. *Vsjeobščaja istorija* 2 (2016), pp. 27–35.

[27] *Shajin lama* headed the Kalmyk Sangha.

[28] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 429, p. 30.

[29] *Shabinar*s – the laymen, who belonged to monasteries and temples.

[30] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 429, p. 29.

[31] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 429, p. 30.

[32] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 36, list 1, case 330, p. 91.

sent to St. Petersburg with his nephew, also a monk. After visiting Moscow en route to St. Petersburg, and then being appointed to settle in southern Russian regions, Delek lama, on the way to his new settlement, fell ill and died in Voronezh-town.[33] Thus, the life of Delek lama is the wonderful illustration of the possible fate of clerics, who did not act in accordance with the wishes of the western Mongolian rulers.

It is well-known that the Oirat lamas had also been the ambassadors to other countries, for instance, to Russian Empire; in this case the ethnicity was an important issue, which meant that the ambassadors had to be the ethnic Kalmyks. For instance, Fedot Alchin, the interpreter of the Russian Ambassadorial Order, testified that "the Kalmyk ambassadors told him that they are the ethnic Kalmyks of the Kontaisha [i.e. of the Dzungar leader] people. Their Kontaisha did not send anyone off the foreigners as [his] ambassadors to the Grand Sovereign [Russian Tsar], except his naturally ethnic people. And earlier Kontaisha sent to the Grand Sovereign the same people."[34]

Conclusion

The analysis of these cases allows assuming, that the Oirat clergy had not been simply subordinated to the secular authorities, but also the special factor had had the significant importance – that was the identity issue; only the ethnic Kalmyk and Oirat spiritual persons (lamas) were able to be the subjects of political activity. Therefore,

1. The independent political role of the clergy has not been allowed among Oirats and Kalmyks, although they had been the subjects of the political activity, acting as ambassadors or tantric masters. But if they didn't obey the demands of the authority, they could be prisoned or anyhow punished. The most important thing for them was the "naturalness" of the clergy, i.e., their ethnic affiliation to the Oirats and Kalmyks.

2. Since the clergy of no-Oirat and no-Kalmyk origin (that means, of the Tibetan or Mongolian lineages) could not have been the subjects of political activity of the Oirats and Kalmyks, they, as a rule, were its objects. Simultaneously, there were the unique leaders, like the Dalai Lama, who could be understood as the subject and object of the political mechanism and activity of the Oirats and Kalmyks; that was the unique case within the political idea of creating of the clerical state with the Tibetan leader as *tutor* and the Oirat ruler as *upholder* of the Faith.

3. The Oirat and Kalmyk spiritual leaders had been able to be the influential political figures when they did get support not only from the highest religious authority (the Dalai Lama), but, above all, had had either hereditary rights (Galdan Khan, Ensa Khutuktu's incarnation) or a higher level of political patronage (the Russian authorities in the case of Shakur lama; the Qing government in the case of Anjjatan lama, after Kalmyk exodus to China in 1771).

[33] The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 429, p. 34.

[34] Russian State Archive of Old Documents. Collection 113 "Zjungarskije (kontajšiny) dela," list 1, 1640, case 1, p. 156.

References

Primary sources

Archive of the Foreign Police of the Russian Empire. Fond "Otnošjenija Rossii s Kitajem." List 62/1, 1723, case 1.

Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire. List 113/1, 1724, case 1.

Russian State Archive of the Old Documents. Collection 113 "Zjungarskije (kontajšiny) dela," list 1, 1640, case 1.

The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 36, list 1, case 330.

The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 199.

The National Archive of Kalmyk Republic. Collection 145, list 1, case 429.

Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: *rGyal dbang lnga pa Ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar du ku la'i gos bzang.* Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa 2012, Vol. 1.

Studies

Bongard-Ljevin, G. M.: *Indija epohi Mau'jev. Izdatjel'stvo Nauka*, Moskva 1973.

Chuluun, Samplidondov: Several letters regarding Galdan Boshogtu. In: *Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification.* Ed. by I. Lkhagvasuren and Yuki Konagaya. Senri Ethnological Studies 86 (2014), pp. 61–70.

Ishihama Yumiko: A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. *Tibetan Studies*. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989. Naritasan shinshoji, Narita 1992, Vol. 2, pp. 501–514.

Ih caaz. *Vjelikoje uložjenije. Pamjatnik mongol`skogo fjeodal`nogo prava XVII v*. Izdatjel`stvo Nauka, Moskva 1981.

Istorija Kalmykii s drjevnjejših vrjemjen do naših dnjej. Izdatjel'skij dom «Gerel». Elista 2009, Vol. 1.

Ho-Chin Yang: *The Annals of Kokonor*. Indiana University Press, Bloomington 1969.

Kitinov, B. U.: Lama Andžatan: inkarnacii učitjelja. *Vjestik Rossijskogo univjersitjeta družby narodov*. *Vsjeobščaja istorija* 2 (2016), pp. 27–35.

Kitinov, Baatr U.: *The Spread of Buddhism among Western Mongolian Tribes between the 13th and 18th centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People*. Edwin Mellen Press, Lewiston 2010.

Lunnyj svjet. Kalmyckije istoriko-litjeraturnyje pamjatniki. Kalmyckoje kinžnoje izdatjel`stvo, Elista 2003.

Pagsam-džonsan*: Istorija i hronologija Tibjeta*. Per. S tib. jaz., prjedisl, komment. R. Je. Pubajeva. Izdatjel`stvo Nauka, Moskva 1991.

Petech, Luciano: *China and Tibet in the early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*. Second, revised edition. (T'oung Pao, Monographic, 1.) E. J. Brill, Leiden 1972.

Ruegg, David Seyfort: Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas: on the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio–social and Religio–political concept. In: *The History of Tibet*. Ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, London – New York 2003, Vol. 2, pp. 362–372.

Sangs rgyas rgya mtsho: *Life of the Fifth Dalai Lama*. Vol. IV. Tr. by Zahiruddin Ahmad. Aditya Prakashan, New Delhi 1999.

Uspensky, Vladimir: The Status of Tibet in the Seventeenth – early Eighteenth Centuries: a Mongolian Perspective. *Rocznik Orientalistyczny* 67, 1, 2014, pp. 230–237.

Их монгол улсад шашин шүтлэгийг хуульчилсан нь

Цэрэнбалтавын Минжин
Хууль Сахиулах Их Сургууль, Улаанбаатар

Төв Азид нутаглагчдын шашин шүтлэг харилцан адилгүй боловч тухайн цагийн Монголчуудын ихэнх нь мөнх хөх тэнгэр, уул усныхаа лус савдагт итгэж биширч ирсэн бөө мөргөлтөн байсан юм. Их Монгол улс байгуулагдсаны (1206) дараа гадаад дотоодын худалдаачдын хөл хөдөлгөөн ихсэхийн хэрээр тэдний дагалдан ирэгсэд болон бусад олон шалтгаанаар олон шашны бие төлөөлөгчид ирэх болсноор шашин шүтлэгийн олон төрлийн урсгалууд өөр өөрсдийнхөө номлолоо дэлгэрүүлэх болжээ.

Францисканы гэлэн Вильхельм Рубрук (1220−1293) Хархорумд 1254 оны хавар ирснийхээ дараа олон улсын, өөр хаана ч байхгүй дундад зууны Европын хотууд шиг Парисын Сайнт-Денисын дугантай харьцуулж болохоор, магадгүй түүнээс ч томоохонд тооцогдохоор хоттой танилцжээ. Загалмайтны шашны нэгэн бүлгийн төлөөлөгч байсан Рубрук мэдээж шүтээний барилгыг сонирхжээ. Дэргэд нь христийн–несториан шашны сүм байх ба онцгой анхаарал татсан нэр хүнд бүхий хороололд хоёр лалын сүм, олон үндэстний арван хоёр онгон шүтээний дуган байхтай тэр танилцсан ба энэ нь олон улсын хот гэдгийг гэрчилж хүлээн зөвшөөрөхөд хүргэжээ.[1] Энэхүү тоо баримтаас харахад л тухайн үеийн Их Монгол улсын нийслэлд олон төрлийн шашин зэрэгцэн оршин байсныг илтгэнэ.

Их Монгол улсын зүгээс энэ мэт дэлгэрэх нөхцөлийг ч бүрдүүлж өгсөн ба шашны талаар баримтлах бодлого нь “шашин болгонд хүндэтгэлтэй хандана, үл доромжлоно, ямар ч шашны сүм хийд, тэдний албатуудыг татвараас чөлөөлөх, хөнгөлөлт үзүүлэх” зэргээр бүхий л таатай боломжийг хангаж өгчээ. Энэхүү үзэл санаа нь “Их засаг”-т тусгалаа олж, хэм хэмжээ тогтоосон хууль болон үйлчилж, хожим Чингис хааныг залгамжлагчдын үед ч хэвээр хадгалагдсан байна.

Энэ үеийн түүхийн гол сурвалж болох Жувейнигийн “Дэлхийг байлдан дагуулагчийн түүх” номонд “Тэдэнд биеэ тушаагаад захирагдсан хүн бүхэн Монголчуудын яаса болон заншил ёсоор амь аврагдан аюул айдасгүй чөлөөтэй амьдрах болно. Түүнээс гадна тэд аливаа мөргөл, аливаа шашныг үл хязгаарлана. Хязгаарлах нь битгий хэл тэд бүх шашныг тэтгэн дэмждэг. ‘Үнэн Аллах өөрийн шашныг ямар ч баялаггүй ард түмнээр дамжуулан бататгах болно’

[1] Erdenebat, U. – Ernst, Pohl: Aus der Mitte der Hauptstadt – Die Ausgrabungen der Universität Bonn im Zentrum von Karakorum. In: *Katalog Dschingis Khan und seine Erben*: *Das Weltreich der Mongolen*. Ed. By Jutta Frings. Hirmer, Bonn 2005, т. 168–175.

гэсэн Мухаммедын үг түүний баталгаа мөн. Тэд шашин бүрийн хамгийн номтой санваартнуудыг аливаа татвар, алба гувчуурын дарамтаас чөлөөлж, тэдний шашны эд хэрэглэл, өмч хөрөнгийг бүх нийтийн хэрэгцээнд зориулан, мөн тэдний харьяалалд байсан тариачдыг элдэв татвараас чөлөөллөө гэж зарласан. Мөнх хааны захиргааны үед, Чингис хааны удмын хэдэн хунтайж нар, өөрөөр хэлбэл түүний үр хүүхэд, ач гуч нар исламын сайн талыг дэлхийг захирахад ашиглаж байгаа одоо үед тэднийг муу хэлэх хүн ялангуяа Мухаммедын исламуудын дунд л лав байхгүй. Шашны ач тусыг хүртээд сүсэглэн дагах болсон хүмүүс тоо томшгүй олон болжээ"[2] гэж тэмдэглэснээс гадна чухамдаа Чингис хаан болон бусад хаадын шүтлэг бишрэлийн тухайд:

"Чингис хаан ямар ч шашин шүтдэггүй хүн байсан болохоороо аль нэг шашныг ялган гадуурхдаггүй, алиныг нь ч онцлон дэмждэггүй, цөмийг нь адилхан үздэг байлаа. Харин бүх шашны эрдэм номтой, үнэнч шударга санваартнуудыг хүндэтгэдэг, үүнийгээ бурхны хаанчлалд хүргэх баталгаа гэж үздэг байлаа. Түүнчлэн мусульманчуудад ивээлтэй ханддаг шигээ бас загалмайтны болон бусад шашинд ч ивээлтэй ханддаг байв. Түүний хүүхдүүд, ач нар нь ямар шашин шүтэхээ өөрсдөө сонгоно. Жишээ нь тэдний нэг хэсэг нь мусульман шашин шүтлэг болоход нөгөө нэг хэсэг нь христийн шашныг бас шүтдэг болсон. Бас өөр шашин шүтдэг, мөргөлдөө үнэнч хүмүүс ч олон байсан. Тэд хэдийгээр өөр өөр шашинд орсон ч шашнаа улайран өмөөрч хоорондоо хямардаггүй, харин Чингис хааны Яаса хуулийг хэлбэрэлтгүй баримтлан эв эеэ их сахидаг байлаа"[3] гэж Исламын шашинт Жувейни их хааны тухай бичжээ.

"Судрын чуулган"-ыг бичсэн Рашид ад-Дин: "Гүюг хааны дэргэд атабэки тушаалтан байсан бөгөөд хүүхэд ахуй цагаас загалмайтны шашны итгэгч Хадаг нь (Гүюг хааны) араншинд нөлөөлсөн нь бий. Түүнээс хойш Чинхай ч энэ үйлсийн хамсаатан болсон байна. Үүнээс болоод Гүюг хаан хэзээ ямагт Христосын шашин санваартны сургаалыг зөвшөөрдөг байв. Энэ тухай сураг чимээ түгсэн учир Шам, Рум, Осууд ба Орос орноос Христос санваартнууд түүний нийслэлийг зорин зүглэх боллоо. Хадаг, Чинхай нар л байсан цагт Лалын шашнаас няцах явдал хэзээ ч дутаж байсангүй. Гүюг хааны захиргааны үед Христос шашны үйлс нь дэгжиж дэвшин дээшилж байхад лалын сүсэгтний нэг нь ч түүнийг эсэргүүцэн дуугарах сачийгүй байлаа."[4] Өөр нэгэн баримт: Толуйн хатан Сорхагтани бэхи шашинд хэрхэн хандаж байсан тухайд "Тэр хэдийгээр загалмайтны шашныг шүтдэг байсан боловч лалын (шүтээн) Мухаммед жаягийг амжуулахад дөхөм болохыг маш их хичээдэг бөгөөд лалын шейхүүд имамуудыг өргөл барьцаар цатгаж арвин их хишиг соёрхдог байлаа. Үүний баталгаа нь гэвэл тэрбээр Бухар дахь Медрес (лалын сүм)-ийг бариулахад зориулан мянган мөнгөн зоос соёрхсон бөгөөд түүнийг шейх-ул-ислам

[2] Ата-Мелик Жувейни: *Чингисхан История Завоевателя Мира*. Перевод с текста Мирзы Мухаммеда Казвини на английский язык Дж. Э. Бойла, с предисловием и библиографией Д. О. Моргана. Перевод текста с английского на русский язык Е. Е. Харитоновой. Москва 2004, т. 13.

[3] Жувейни: *Чингисхан*, т. 20.

[4] Rashīd al-Dīn: *The Successors of Genghis Khan*. Tr. by John Andrew Boyle. New York–London 1971, т. 184.

Сейф ад-дин Бахарзи, түүнийг Аллах ивээх болтугай, энэ сайн үйлсийн хэргийг захирагч, асрагч нь гэж тушаасан ба энэ медрэсе сүм нь вакф байхаас татгалзаж (түүнд) мударрисууд ба түлябүүдийг оруулсан ба түүнчлэн орчин тойрон ба мужуудад байнга л өглөг илгээдэг байсан мөн лалын сүсэгтэн, гуйлгачин ядуусыг тэжээхэд зориулан эд хөрөнгөө зарцуулсаар байлаа"[5] гэж бичиж үлдээжээ.

Тэгвэл Католик шашны элч, гэлэн Рубрук Мөнх хааны шашны талаарх үзэл бодлын тухай "Бурхан, хүний гарт урт богино хуруу заяасан шиг хүмүүст бас янз янзын тавилан хайрлажээ"[6] гэж хэлснийг тэмдэглэжээ.

Италийн Венец хотын худалдаачин Марко Поло (1254−1324), Хубилай хааны шашны тухай үзлийг "Дэлхийд дөрвөн бошигтыг тахин мөргөж байна. Загалмайтнууд бурхнаа Есүс Христ гэнэ, сарацинууд Мухаммед, иудейчүүд, Моисей, онго шүтлэгтнүүд, Согом-баркам. Би бол дөрвүүлийг нь тахин шүтэж байна" хэмээн бичиж үлдээжээ. Энэ бол Чингис хаанаас эхлэн Мөнх хаан, Хубилай хааны шашинд хандах хандлагыг бичиж үлдээсэн хэрэг юм.

Их Монгол улсыг байгуулахад Чингис хааны "Биеийг нь хураахаас сэтгэлийг нь хураагтун, сэтгэлийг нь хурааваас бие нь хаа одох" гэсэн билиг ухааныг төрийн бодлогодоо ялангуяа шашны үзэл номлолоор дамжуулан чадварлаг шийдэж байсан юм. Тухайлбал, "Монголын нууц товчоон"-д өгүүлэгдсэн Хөхөчү бөөг, Чингис хаан, Отчигин ноёноор зөв эс болгосон явдал бол зөвхөн тэр хоёрын маргааны тухайд биш улс төрийн бодлогын чухал ач холбогдолтой хэрэг болно. Мөн Чингис хаантай дэлхийн шашны төлөөлөгчдөөс хамгийн түрүүнд дундад улсын гүн ухаантан Даогын шашны бумба Чань Чуньтай (жинхэнэ нэр нь Цю Чу Цзи, 1148–1220) заллагын бичиг явуулж уулзсан явдал юм.

Харин Их Монгол улсын үед хамгийн анх исламын шашинт ард түмнийг нэгтгэж, дэмжсэн нь 1218 онд Зэв ноён цэргийн нэгтгэл ангитайгаар Хүчүлүгийг дарахаар Хар Хятанд нэвтрэн орсон явдал байв. Хүчүлүг өөрийнхөө бага хатны ятгалгаар тухайн нутгийн хүн ардыг, лалын шашнаас татгалзуулж, бурхны шашинд орохуулахыг эрмэлзэж байжээ. Харин Зэв Хүчүлүгийн нутагт цөмрөн ормогцоо "хүн бүр дуртай шашнаа шүтэж болно. Энгийн номхон иргэдийг огтхон ч хохироохгүй" гэж зар тараав. Үүнийхээ ачаар ч Зэв ноён бүхэл бүтэн улсыг ямар ч хохирол амсалгүй ялалт байгуулж, Их Монгол улсад нэгтгэсэн юм.

Дээр өгүүлснээр Их Монгол улсын нийслэл Хархорум хотод буюу Монголын Их хаадын дэргэд бүх шашны төлөөлөгчид зэрэгцэн оршиж өөр өөрийн шашны давуу талыг ятган ухуулж, Алтан урагийн ноёдууд тэр байтугай зарим их хаадуудыг хүртэл аль нэг шашинд нууцаар орсон гэх мэтээр бичиглэж байв. Харин Их Монгол улсын хаадууд бүх шашинд адил тэгш хандаж, аль нэг шашинд өөрсдөө орохоос зайлсхийдэг байсан бөгөөд шашны төлөөлөгчдийг төрийн үйл ажиллагаандаа татан оролцуулж бичиг захидал дамжуулж байв.

Элчүүдийн авч явсан захиа эдүгээ ч Ром, Парис зэрэг хотуудад хадгалаастай байгаа бол Монгол улсын газар нутгаас өрнийн соёл тэр дундаа шашинтай

[5] Rashīd al-Dīn: *The Successors of Genghis Khan*, т. 199.

[6] Рубрук: *Дорно этгээдэд зорчсон минь*. Франц хэлнээс орос хэлэнд орч. Бержерон, орос хэлнээс монгол хэлэнд орч. С. Туяа. Улаанбаатар 1988, т. 205.

холбоотой эд өлгийн олдворууд олдсоор байна. Монгол, Германы хамтарсан археологийн судалгаагаар “Өвөрхангай аймгийн Хархориноос хамгийн үнэтэй бөгөөд олон шашинд холбогдох эд өлгийн зүйлс олсон бол Ховд аймгийн Мөнххайрхан сум, Өмнөговь аймаг, Баянхонгор аймгийн Баянбулаг сум, Баян-Өлгий аймгийн Сагсай сумын нутгаас олдсон загалмайн шашинтай холбоотой бичээснээс эхлүүлэн загалмай зүүсэн хүн чулуу”[7] хүртэл олдсон нь Монголын нутаг дэвсгэрт олон төрлийн шашин цаг үеийн турш зэрэгцэн буюу бие биенээ халан солин оршиж байсныг гэрчилж байна. Харин энэ хандлага Монголын Эзэнт гүрний бүрэлдэхүүн улсын хангуудын үед захирч байгаа нутаг дэвсгэр, ард түмэн, улс төрийн бодлого болон бусад олон шалтгаанаар аажмаар өөрчлөгдөх болов. Юань улсын хувьд бурхны шашныг төрийн шашнаа болгожээ.

Их Монгол улсын эрх баригчдаас бурхны шашныг дэмжин анх нүүр тулан уулзаж, Төвдтэй анхлан харилцах болсон нь Өгөдэй хааны гуравдугаар хүү Годан (1206–1251) бөгөөд Өгөдэй хаан Тангадын Амдуугийн хавийн газар нутгийг түүнд эзэмшүүлжээ. Годан эцгийгээ нас барсны дараа дайлаар мордож, Гансуг эзлэж, Төвдийн нутагт нэвтэрч Чамдуу хавийг эзлэв. Төвдийн улс төрийн дотоод байдлыг сайн мэдэж байсан Годан ноён Сажа бандид Гунгаажанцанд[8] жуух бичиг илгээжээ. Ийнхүү нааштай харилцааны үр дүнд 1244 онд (өөр мэдээгээр 1245 онд) нас сүүдэр жаран тавыг зооглосон Сажа бандид Гунгаажанцан бараа бологсдынхоо хамт монгол ноёны өргөөг зорин холын замд гарахдаа арван настай Пагва, зургаан настай Чагна хоёр ач хүүгээ дагуулан явжээ.

Годан ноён Сажа бандид Гунгаажалцаныг өргөөндөө урин залсан явдал нь Төвдийг Их Монгол улсын хараат улс болгосон чухал үр дагавартай байснаас гадна Годан ноён өөрийн өвчнөөс салж, бурхны шашныг Монголд дэлгэрүүлэхэд чухал ач холбогдолтой болжээ. “1253 онд Хубилай Сажа бандидыг урин залахаар Годан ноёны өргөөнд элч заржээ. Хубилайд явуулсан хариу захидалдаа Годан ноён Төвдийн багш лам нас барсан хийгээд түүний ач Пагва лам өргөөнд заларч буйг мэдээлжээ.”[9] Хожим Хубилай хааны урилгаар Пагва лам (1235−1280) Юань гүрний “их багш” болж, “хоёр ёсны онол”-ыг түгээн дэлгэрүүлжээ.

Хэдийгээр Юань гүрний үед олон төрлийн хууль батламжлан гаргаж байсан ч “хоёр ёсны онол” нь төрийн гол бодлогын нэг байсныг үндэслэвэл “Арван буянт номын цагаан түүх” бол голлох үүрэгтэй эрх зүйн эх сурвалж байжээ. Уг хуулийг герман, япон, хятадын эрдэмтэд болон Ш. Нацагдорж, Ш. Бира, С. Жалан-Аажав, Э. Авирмэд, Д. Дашцэдэн, Г. Совд, Г. Баярхүү, Ж. Болдбаатар,

---

[7] Эрдэнэбат, У.: Мартагдсан загалмайн тухай тэмдэглэл: Түүхийн хуудас сөхвөл. *Studia Archaeologica* (IV) XXIV, Fasc. 25 (2007), т. 363–398.

[8] Сажа бандид Гунгаажанцан (1182–1251) нь Сажа хийдийн тэргүүн нь 1219 онд Балба, Энэтхэгт явж, гүн ухааны мэтгэлцээнд оролцож байсан алдарт эрдэмтэн байв. Тэрээр залуу насандаа Кашмирын алдарт бандид Шакьяашрибхадрагаас (1204–1213) сахил авчээ. Рерих: *Аав хүү Рерих нар ба Монгол*. Ред. Ш. Бира. Улаанбаатар 2008, т. 112.

[9] Рерих: *Аав хүү Рерих нар*, т. 114.

Д. Лүндээжанцан, И. Дашням, Б. Баярсайхан нар хэл шинжлэл, хууль эрх зүй, түүхийн шинжлэх ухааны үүднээс олон талаас нь шинжлэн судалжээ. Тухайлбал, С. Жалан-Аажав, Б. Баярсайхан нар "Цагаан түүх"-ийг эрх зүйн эх сурвалж болгон судлахаас гадна түүхэн эх сурвалж болохын хувд нь "Цагаан түүх"-ийн эхийг анх өрнөдөд В. Хейссиг (W. Heissig) 1959 онд хэвлүүлж байсан бол уг эх болон бусад хэд хэдэн хувилбарыг монгол бичгийн латин галигаар хөрвүүлэн буулгаж харьцуулан 1976 онд К. Загастер (C. Sagaster) хэл зүй, утга агуулгын талаас судалгаа хийжээ. Мөн БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ны Нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн номын санд байх "Цагаан түүх"-ийн найман янзын эхийг харьцуулан судалгааны бүтээл туурвижээ.

Хэсэг судлаачид "төрийн албадлагаар хамгаалагдсан эрх зүйн дээд хүчин чадал бүхий хууль болохын хувьд нэгдүгээрт: шашин хуврагийн ёсыг илүүтэй зохицуулсан, хоёрдугаарт: хоёр ёсыг тэгш явуулахтай холбогдсон зан үйл, хэм хэмжээг нарийн тодорхойлон зааж өгсөн, гуравдугаарт: хууль зүйн хариуцлага, ял шийтгэлийн хэлбэр, агуулгыг тогтоож өгсөн нь "Цагаан түүх"- ийг төрийн үзэл баримтлалын шинжтэй баримт бичиг гэхээсээ эрх зүйн эх сурвалж болох талаас нь судлах боломжтой гэдгийг харуулж байна"[10] гэж үзжээ.

Их Монгол улсын хаадаас шашны талаар хэм хэмжээ тогтоосон зарлигийн "шашин болгонд хүндэтгэлтэй хандана, үл доромжлоно, ямар ч шашны сүм хийд, тэдний албатуудыг татвараас чөлөөлөх, хөнгөлөлт үзүүлэх" гэх мэт агуулга бүхий хэм хэмжээг Юань улсын хаад гаргаж байжээ. Энэ нь "Их засаг"-ийн агуулгатай нийцэх агаад Монголын эзэнт гүрний үед ч нэмж баяжигдсаар байсныг илтгэх хэд хэдэн зарлиг[11] байна. Үүнд:

1. Харин Хубилай хааны хүү Мангалын (?–1280) 1276 оны нэгэн зарлигт "Мөнх тэнгэрийн хүчинд Хааны сууд Хуан зи Ань-си ван үг маань цэргүүдийн ноёдод, цэрэг ардад, зорчин явах элч нарт дуулгах бичиг. Чингис хааны зарлигт тойд, эрхүүд, сэншинүүд, дашмад сан тамгаас бус аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай хэмээдэгсэд ажгуу. Эдүгээ бээр бөгөөс урьдын зарлигийн ёсоор сан тамгаас бус аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай хэмээн Пин-ян фу-д бүхүн Яо мяо, Хоу Ту мяо, Ю Ван мяо-д ахун Жян жэнь рэний орноо Дун жэнь рэний сэншинүүдийг өтөглөж ерөөл өгөн атугай хэмээн барьж явах бичиг өгвэй. Эдний Гуаньд, хийдэд нь элчин бүү буутугай. Улаа шүүс бүү барьтугай. Газар ус юу хээг нь булааж татаж бүү автугай. Эд бас сэншинүүд бичигтэн хэмээж ёс үгүй үйлс бүү үйлдтүгэй. Үйлдвээс үл айх уу? Мөн бичиг маань хулгана жил хаврын тэргүүн сарын хорин зургаанаа Жин-жао фу-д бүхүйд бичвэй."[12]
2. Хубилай хааны 1277–1289 он үеийн нэгэн зарлигт "Мөнх тэнгэрийн хүчинд Их суу залийн ивээлд Хаан зарлиг маань цэргүүдийн ноёдод, цэ-

[10] Баярсайхан, Б.: *Монгол улсын арван буянт номын цагаан түүх*. Улаанбаатар 2006, т. 27.

[11] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл (1206–1910)* I. Улаанбаатар 2010, т. 68–106.

[12] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн* ..., т. 68–69.

рэг ардад, балгадын даргаст, ноёдод, зорчин явах элч нарт дуулгах зарлиг. Чингис ханы ба хааны зарлигт тойд, эрхүүд, сэншинүүд, дашмад аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай хэмээдэгсэд ажгуу. Эдүгээ бээр бөгөөс урьдын зарлигийн ёсоор аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай хэмээн Дай-Юань фу-д бүхүн Ши-би-си-д ахун Ан-сэн лу-д барьж явах зарлиг өгвэй. Эдний сүмст, хийдэд нь элчин бүү буутугай. Улаа шүүс бүү барьтугай. Сан тамга бүү өгтүгэй. Газар, ус, цэцэрлэг, тээрэм юу хээг нь булааж татаж бүү автугай. Эд бас тойд зарлигт гэж ёс үгүй үйлс бүү үйлдтүгэй. Үйлдвээс үл айх уу? Мөн зарлиг маань үхэр жил хаврын тэргүүн сарын хорин тавнаа Дайду-д бүхүйд бичвэй."[13]

3. Анандын (?–1307) 1282 оны нэгэн зарлигт "Мөнх тэнгэрийн хүчинд хааны сууд Ананд чин ван үг маань цэргүүдийн ноёдод, цэрэг ардад, балгадын даргаст, ноёдод, зорчин явах элч нарт, олон иргэнээ дуулгах бичиг. Чингис хааны ба хааны зарлигт тойд, эрхүүд, сэншинүүд, дашмад аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч, ерөөл өгөн атугай хэмээдэгсэд ажгуу. Эдүгээ бээр бөгөөс урьдын зарлигийн ёсоор аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч, ерөөл өгөн атугай хэмээн эд Ан си фу-д бүхүн Шю жэнь гуань, Хуа ян гу, Дун юэ мяо нэрстэн сүмд ахун ти дянь Моу жи тун, Ти лин жан даол жи, Ти жу зань жи жянь, Зао дао цун тэргүүтэн сэншинүүдэд барьж явах зарлиг өгвэй. Эдний гуаньд, хийдэд нь элчин бүү буутугай. Улаа шүүс бүү барьтугай. Цэцэрлэг, тээрэм, дэн буудал, мухлаг, данж юу хээг нь булааж татаж бүү автугай. Эд бас Мао жу тун тэргүүтэн сэншинүүд бичигтэн ал хэмээж өөрийн харьяа үгүй ард шунуулан үгүй үйлс үйлдэн явбаас үл айх уу. Мөн бичиг маань морин жил зуны тэргүүн сарын хорин нэгнээ Кай чэн фу-д бүхүйд бичвэй."[14]
4. Өлзийт хааны (1265–1307) 1301 оны нэгэн зарлигт "Мөнх тэнгэрийн хүчинд Их Суу залийн ивээл хааны зарлиг маань цэргүүдийн ноёдод, цэрэг ардад, балгадын даргаст, ноёдод, зорчин явах элч нарт, дуулгах зарлиг. Чингис ханы ба Өгэдэй хааны ба Сэцэн хааны ба зарлигт тойд, эрхүүд, сэншинүүд аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч, ерөөл өгөн атугай хэмээдэгсэд ажгуу. Эдүгээ бээр бөгөөс урьдын зарлигийн ёсоор аливаа алба гувчуур үл үзэн тэнгэрийг залбирч, ерөөл өгөн атугай, Цалбад харьяатан Гон жалын орноо Сам дув син ки тэргүүтэн олон тарничдад барьж явах зарлиг өгвэй. Эдний сүмд, хийдэд нь элчин бүү буутугай. Улаа шүүс бүү барьтугай. Сан, тамга бүү өгтүгэй. Сүмд эл харьяатан газар, ус, цэцэрлэг, тээрэм, юу хээг нь булааж татаж бүү автугай. Эд бас тарничид зарлигтан хэмээж ёс үгүй үйлс бүү үйлдтүгэй. Үйлдвээс үл айх уу. Мөн зарлиг маань үхэр жил хаврын дундад сарын хорин тавнаа Дайду-д бүхүйд бичвэй.[15]

[13] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн* …, т. 70.
[14] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн* …, т. 71.
[15] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн* …, т. 72.

5. Дээрхтэй ижил агуулга бүхий зарлиг 1303 оны Се Үсегийн бичиг, 1305 оны Хан хөвгүүн Хайсангийн зарлиг, 1306 оны Өлзийт хааны зарлиг, 1312–1314 оны Буянт хааны зарлиг, 1323 оны Гэгээн хааны зарлиг, 1324 оны Есөнтөмөр хааны зарлиг, 1335, 1336, 1342, 1343, 1345, 1351 оны Тогоонтөмөр хааны зарлигуудад[16] тусгагджээ.

Дээрх зарлигууд нь Чингис хаанаас эхлэн Их Монгол улсын хаад мөн Хубилай хаанаас уламжлан ирсэн хэм хэмжээ болохыг тодорхой өгүүлсэн бөгөөд зарлигийн агуулга нь:

– “Мөнх тэнгэрийн хүчинд Их суу залийн ивээлд Хаан зарлиг маань чин ван үг маань
– цэргүүдийн ноёдод, цэрэг ардад, балгадын даргаст, ноёдод, зорчин явах элч нарт, дуулгах зарлиг
– Чингис ханы (хааны) ба хааны зарлигт
– Тойд (буддын шашны лам нарыг хэлдэг тойн гэдэг үгийн олон тоо), эрхүүд (христос шашны санваартан нарыг хэлдэг эрхүүн гэдэг үгийн олон тоо), сэншинүүд (бомбын шашин буюу даосизмын санваартан нарыг нэрлэдэг сэншин гэдэг үгийн олон тоо), дашмад (мусалман буюу лалын шашинтан хүнийг нэрлэдэг дашман гэдэг үгийн олон тоо)
– урьдын зарлигийн ёсоор
– аливаа алба гувчуур үл үзэн
– тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөх,
– сүм хийдэд нь элчин бүү буух,
– улаа шүүс бүү барих,
– цэцэрлэг, тээрэм, дэн буудал, мухлаг, данж юу хээг нь булааж татаж үл авах,
– аливаа санваартан, шашны зүтгэлтнүүд, бичигтэн хэмээж ёс үгүй үйлс үйлдэж эс болох.

Зарим зарлигт нь:

– хөнгөлөлтөөс чөлөөлөгдөх нэр бүхий лам, санваартангуудын нэрийг цохон тэмдэглэсэн
– морь, үхэр тэжээлгэхгүй байх
– ан ав үл авлах … зэргийг онцгойлон заасан байна.

Эдгээр зарлигаас харахад Монгол хаад шашны олон урсгалын санваартангуудыг тус бүр өөр өөрөөр нэрлэн зарлиг тунхаг гаргаж байсан нь харагдана. Их Монгол улсын төрийн бодлогоор бүх шашинд адил тэгш хандаж, алба гувчуурын хөнгөлөлт үзүүлж байсан нь Монголчууд байлдан дагуулсан улс орнуудын шашин шүтлэгийг өөрсдийн бөө мөргөлөөс илүүд үзсэндээ биш

[16] Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн* …, т. 72–106.

харин Чингис хааны “биеийг нь хураахаас сэтгэлийг нь хураа” гэсэн бодлоготой шууд холбоотой байв. Энэ бодлого Их Монгол улсаас, Монголын Эзэнт гүрний бүрэлдэхүүн улсуудын үед хүчтэй дэлгэрч газар бүрт олон арван ард түмний шашны сүм хийдүүд нийгэм, эдийн засгийн талаар бүрэн биеэ дааж тэдгээрийн санваартнуудын нийгмийн байр суурь хийгээд нэр хүнд нь ихэд дээшилж, улс төрийн хувьд ч тодорхой нөлөө үзүүлж байсан нь Монгол төрийн бодлогын үр дүнд “Их засаг”-аас уламжлалтай эрх зүйн хэм хэмжээ тогтоож байсны нэг илэрхийлэл юм.

Их Монгол улс, Монголын эзэнт гүрний үеийн шашны бодлоготой холбоотой хэм хэмжээнүүдийг “Их засаг”-т хамууруулан ойлгож, олон сурвалжийн мэдээнээс шүүрдэн цуглуулж дараах судлаачид ингэж тодорхойлжээ. Рязановски: “Чингис хааны тогтоосноор:

– Али-бек, Абу-Талеб нарын үр удмынхан цөмөөрөө алба гувчуураас чөлөөлөгдөнө. Тэрчлэн Ал-Кораныг уншиж судлагчид, хууль зохиогчид, эмч домч нар, бясалгал даяан хийж, мөргөл залбиралд амьдралдаа зориулсан шинжлэх ухааны хүмүүс, муэдзин нар хийгээд талийгаачийн ясыг баригчдад алба гувчуур бүү ноогдуултугай.
– Аль нэгийг нь илүүтэй үл үзэн бүх шашин шүтлэгийг хүндэлж байхаар тэрээр заасан бөлгөө.
– Аль нэгэн сектийг (шашныг) онцгойлон бишрэхийг хориглох, хүндэтгэлийн нэр зэргийг үл дуудах агаад султан хийгээд өөр хэн нэгэд хандах болбол зүгээр л нэрээр нь хандах.
– Гэмт хэргийн учир алагдах ялаас өр төлөөсөөр амь гарч болох бөгөөд лалын шашинтан хүний төлөөсөнд 10 алтан зоос, Хятад хүний төлөөсөнд нэг илжгээр төлнө.
– Чингис хааны засаг хууль нь худал хэлэх, хулгай хийх, завхайрахыг хориглодог бөгөөд ойр дотныхоо хүмүүсийг өөрийн бие мэт хайрлаж, гомдол доромжлол үл үзүүлэн тэдгээрийг ор тас мартах ба сайн дураар бууж өгсөн улс орон, хот тосгоныг хайрлан, бурхан тэнгэрийн сүм хийд, тэндэхийн тахилчид, зүтгэлтнүүдийн аливаа татвараас чөлөөлөн хүндэтгэл үзүүлж байх.”[17]

Намжил: “Эл зүйлийн шашин суртахууны доторх эрдэм мэдлэгтэй чин сүжигтэй хүмүүсийг эрхэмлэн хүндэтгэмүй. … Эл шашинд адил тэгш хандмуй.”[18] Сайшаал: “Аливаа шашин суртахууныг хүндэтгэмүй. Гэвч ямар нэгэн шашин ч онц эрхийг эдэлж үл болмой. … Эл шашны ахмад хэргэмтэн шавь нарыг ангийн алба, гааль гувчуураас онцгойлон хэлтрүүлмуй”[19] хэмээжээ.

Ийнхүү янз бүрийн саналтайгаар “Их засаг” дахь шашны хэм хэмжээг бүрдүүлж байгаа бөгөөд доктор Ц. Энхчимэг Монголын төрөөс явуулж буй

[17] Рязановски, В. А.: *Монголчуудын хууль цаазын дурсгал бичгүүдийн түүхэн тойм, их засаг хууль*. Улаанбаатар 2000, т. 72–73.

[18] Namǰil, K.: *Činggis qaγan-u ǰasaγ ba bilig*. Qayilaγar 1990, т. 131.

[19] Сайшаал, Б.: *Чингис хааны товчоон.* Улаанбаатар 2003, т. 433−434.

шашны бодлогыг нийтэд нь “Эзлэгдсэн орнуудын ард түмнийг оюун санаагаар нь захирч байхын тулд төрөөс бүх шашныг хүлээн зөвшөөрөх бодлогыг явуулж байв. Бодит амьдралд энэхүү бодлогыг хэрэгжүүлэх нь шашин хоорондын зөрчлийг урьдчилан сэргийлж энхийг сахиулахад чиглэж байв[20] гэсэн дүгнэлт хийсэнтэй нь санал нэг буйгаа энд тэмдэглэхийн дээр чухам шашны эрдэм номтой мэргэдэд эдийн засгийн хөнгөлөлт үзүүлэн, амьдралын баталгаагаар хангаж, сүм хийдийг нь өргөжин тэлэхэд нь, залгамж үеэ бэлдэх сургууль байгуулахад нь төрөөс тусламж үзүүлэн тэтгэж, тэдний оюун ухааныг уралдуулан бодол санааг нь солилцох нөхцөлийг нь бүрдүүлж, тэднээс улбаалан төрөл бүрийн салбарт нийт ард түмэнд нөлөөлөх хууль цааз, урлаг, соёлын хүрээ ч Их Монгол улс цаашлаад Монголын Юань улсад өргөжин тэлж байсныг дээрх хэдэн зарлигаас харж болохоор байна.

Дүгнэлт

“Их засаг” нь алтан ургийнхны эв нэгдэл, цаашлаад дэлхийн олон шашинт улс үндэстэнг нэгтгэн Их Монгол улсын захиргаанд байлгахад чиглэгдэж байв. Тиймдээ ч Их Монгол улс Монголын Эзэнт гүрэн болон өргөжихөд бүрэлдэхүүн улсуудад нь “Их засаг” нь хууль зүйн дээд хүчин чадалтай үйлчилж байв. Бүрэлдэхүүн улсуудын хаад “Их засаг”-т нийцүүлэн, уламжлан авсан хэм хэмжээ мөн шинээр эрх зүйн хэм хэмжээ тогтоож байсны нэг хэсэг нь ийнхүү шашин, шүтлэгтэй холбоотой хэм хэмжээ байв.

Монголчуудын шашин шүтлэг нь мөнх тэнгэр, бөө мөргөл байсан бөгөөд бурхны шашинт Хар Хятан, несториан шүтлэгтэй Хэрэйд, Найман, Онгууд нарыг захиргаандаа оруулж Их Монгол улсыг байгуулаад, исламын болон загалмайн шашинт улсуудыг байлдан дагуулахдаа тэдний шашин шүтлэгт нь адил тэгш хандаж байв. Гэвч энэ байр суурь нь Монголын Эзэнт гүрний бүрэлдэхүүн улсуудын хувьд аль нэг шашныг төрийн шашин болгон өргөмжлөх, алтан ургийнхнаас аль нэг шашинд илүүтэй найр тавих бодлого хэрэгжих болов.

Энэ нь Юань улсын үед гаргаж байсан шашинтай холбогдолтой эрх зүйн хэм хэмжээ тогтоосон зарлигуудад тусгалаа олсон бөгөөд шашны талаар явуулж байсан төрийн бодлого нь зарим агуулгын хувьд өөрчлөгдсөн ч Чингис хааны “Их засаг”-т бичигдсэн хэм хэмжээ болгон тогтоож өгсөн заалтуудаас уламжлалтай хэмээн үзвэл зохино.

Ном зүй

Erdenebat, U. – Ernst, Pohl: *Aus der Mitte der Hauptstadt – Die Ausgrabungen der Universität Bonn im Zentrum von Karakorum* [Нийслэл хотын төвөөс – Хархорины төв дэх Бонны их сургуулийн малтлага]. In: *Katalog Dschingis Khan*

[20] Энхчимэг, Ц.: Шашны талаар их хаадын явуулсан бодлогын асуудалд. *Угсаатан судлал цуврал* XVII (2006), т. 128.

und seine Erben: *Das Weltreich der Mongolen*. Ed. by Jutta Frings. Hirmer, Bonn 2005, т. 168–175.

Namǰil, K.: *Činggis qaγan-u ǰasaγ ba bilig.* Qayilaar 1990.

Rashīd al-Dīn: *The Successors of Genghis Khan*. Tr. by John Andrew Boyle. New York − London 1971.

Ата-Мелик Жувейни: *Чингисхан История Завоевателя Мира* (Перевод с текста Мирзы Мухаммеда Казвини на английский язык Дж. Э. Бойла, с предисловием и библиографией Д. О. Моргана. Перевод текста с английского на русский язык Е. Е. Харитоновой). Москва 2004.

Баярсайхан, Б.: *Монгол улсын арван буянт номын цагаан түүх*. Улаанбаатар 2006.

Баярсайхан, Б.: *Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл* (1206–1910), I. Улаанбаатар 2010.

Рерих: *Аав хүү Рерих нар ба Монгол*. Ред. Ш. Бира. Улаанбаатар 2008.

Рубрук: *Дорно этгээдэд зорчсон минь*. Франц хэлнээс орос хэлэнд орч. Бержерон, орос хэлнээс монгол хэлэнд орч. С. Туяа. Улаанбаатар 1988.

Рязановски, В. А.: *Монголчуудын хууль цаазын дурсгал бичгүүдийн түүхэн тойм, их засаг хууль.* Улаанбаатар 2000.

Сайшаал, Б.: *Чингис хааны товчоон*. Улаанбаатар 2003.

Энхчимэг, Ц.: Шашны талаар их хаадын явуулсан бодлогын асуудалд. *Угсаатан судлал* XVII (2006), т. 124–128.

Эрдэнэбат, У.: Мартагдсан загалмайн тухай тэмдэглэл: Түүхийн хуудас сөхвөл. *Studia Archaeologica* (IV) XXIV, Fasc. 25 (2007), т. 363–398.

Монголчуудын оюун санааны нэгдэл ба задралд бурхны шашны гүйцэтгэсэн үүрэг

Яйшийн Шийлэгмаа
Монгол Улсын Боловсролын Их Сургууль, Улаанбаатар

Монголын эзэнт гүрний үед (1206−1368) Монгол оронд олон шашин зэрэгцэн оршин байв. Тухайн үед Монголын төр ямар бодлого баримталж байсан бэ? Чингис хаан хийгээд түүний дараах хаадын үед "биеийг нь эзлэе гэвэл сэтгэлийг нь эзлэ, сэтгэлийг нь эзлэвээс бие нь хаа холдох"[1] хэмээн ямарваа ард түмнийг эзлэн захирах хүч болгон аливаа шашинд ижил хандах бодлогыг баримталж байсан нь улс төрийн учир шалтгаантай болно. Монголын их гүрний анхны хаад Хархорумд төвлөрч байхдаа бурхны шашныг зарим талаар тэтгэж байсан мэдээ бий. 1346 онд монгол, хятад хэл дээр зохиосон, Эрдэнэ зуугийн сууринаас олдсон чулууны бичээст дурдсан ёсоор Өгэдэй хаан бурхны шашны нэгэн том сүмийн суурийг тавьж, улмаар 1256 онд Мөнх хаан уг барилгыг бариулж дуусгажээ.[2]

Бурхны шашин нь сажавагийн (тө. sa skya pa) ёсны хэлбэрээр Төвд нутгаас дэлгэрч 1246 оны эцсээр сажава ёсны тэргүүн Сажа бандида Гунгаажалцан (1182–1251) Хөх нуурт хүрэлцэн ирж, 1247 оны эхээр Чингис хааны ач Годан (1206–1251) лугаа уулзаж, "Тахилын лам, Өглөгийн эзний" барилдлагааг тогтоосон нь Монгол дахь бурхны шашны дунд дэлгэрлийн эхийг тавьжээ.

Улам хүчирхэгжин буй Монголын язгууртны ашиг сонирхолд бөө мөргөлийн шүтлэг нийцэхээ больсон байв. Хубилай хаан эзэлсэн орны ард түмнүүдээ дан ганц хүчээр захирч болохгүйг ухаарч байсан тул тэдний оюун санааг эзэмдэхийн тулд боловсронгуй тогтолцоо бүхий шашин хэрэгтэйг ойлгон төрийн шашны эрэлд морджээ. Тэрээр Ромын Пап лам IV Инносенийд (1195−1254) эрдэм номтой 100 лам явуулахыг хүсч захидал илгээж байсан нь үүний нотолгоо юм. Хубилай хаан (1215–1294), Хятадын иргэншлийг таашаан үздэг байсан хэдий ч Төвдийн бурхны шашныг сонгосноор Монголчуудыг оюун санааны хувьд Хятадын нөлөөнд орохоос сэргийлж чадсан байна.

Бурхны шашин монголыг ард түмний оюун санаанд нөлөөлөөд зогсохгүй, Монгол орны улс төрийн амьдрал, үндэсний хөгжилд ч багагүй нөлөө үзүүлсэн билээ. Тиймээс бурхны шашин Монголчуудын үндэсний онцлог, бие даасан байдлаа хадгалж үлдэхэд нөлөөлөөд зогсохгүй "Цагаан хэрэм"-ний зүгээс ирэх аюулын эсрэг хүчтэй хаалт болсон байна. Монголчууд улс төрийн нэгдэл, тус-

[1] Очирбат, П.: *Тэнгэрийн цаг*. Улаанбаатар 1996, т. 22.

[2] Лхагвасүрэн, Г.: Монголын бурхны шашин: нийтлэг онцлогийн асуудал. *Mongolica* 15 (36) (2004), т. 93–94.

гаар тогтнолоо үзэл санааны хувьд шашны нэгдлээр илэрхийлж, түүнийг нэгэн тулгууруа болгож байжээ.[3]

Юань гүрэн мөхөхөд бурхны шашин Монголчуудад нөлөөтэй байж чадаагүйгээс үзэхэд Хубилай хаан шашныг зөвхөн Төвд болон бусад улс, ард түмнүүдийг оюун санааны хувьд нэгтгэх улс төрийн бодлогодоо ашиглаж байсан хэмээн үзэж болохоор байна. Нөгөөтэйгүүр Монголчуудад эзлэгдсэн янз бүрийн үндэстнийг өөрийн эрх мэдэлд нэг шашнаар нэгтгэн захирах хүчирхэг зэвсэг болгон тогтоон барьж байх, бурхны шашны номлол, сургаалыг Монголд нэвтрүүлж оюуны дархлаатай болгох зорилготой байжээ.

Монголчууд бурхны шашныг өргөмжлөн залснаар ном зохиолыг олноор орчуулах болсны зэрэгцээгээр эрдэм номонд нэвтэрсэн их сэтгэгч, гүн ухаантнууд ч төрөн гарчээ. Тэднээс онцлон дурдвал, Чойжи-Одсэр бандид, Энэтхэгийн нэрт гүн ухаантан Шантидева (685−763)-гийн “Бодьсадын явдалд орохуй” (са. *Bodhicaryāvatāra*) хэмээх гүн ухааны алдарт найраглалд 300 гаруй хуудас тайлбар зохион 1312 онд Дайдугийн Цагаан суваргат их сүмд мянган хувь хэвд буулгасан ба мөн алдарт монгол хэл зүй “Зүрхэн тольт”-оо туурвисан билээ. Ийнхүү бурхны шашны дунд дэлгэрлийн үеэс Монголын лам мэргэд бие даасан ном, шастир туурвин бүтээх хэмжээнд хүрсэн. 1330 онд “Дөрвөн төрийн арван буянт номын Цагаан түүх” хэмээх төр ёсны алдарт дурсгал бичгийг эмхлэн гаргасан байдаг. Нөгөө талаар сүм хийд лам нар нь ард олны оюуны эрэлт хэрэгцээг хангах үүргийг биелүүлж байв.

Юань улсын эрх баригчид олон үндэстэн, угсаатны ард олны ухамсар сэтгэхүйг жолоодсон олон шашны лам хувраг, сүм хийдийг алба гувчуураас чөлөөлж, шашин бүрт ижил, тэгш хандах бодлого хэрэгжүүлснээр эзэнт улсын дотор үндэстэн ястан, соёл иргэншил хооронд гарч болох элдэв зөрчил, мөргөлдөөнөөс сэргийлж, мөн Монголын ноёрхлын эсрэг тэмцэл гаргуулахгүй байх нөхцөлийг хангаж чадсан ажээ.[4]

Монголын Юань улс мөхсөний (1368 он) дараагаас бурхны шашны нөлөө алдагдан бөөгийн шашин урьдын адил Монголчуудын дунд дахин сэргэсэн билээ. Дабааны арын муж хэмээн нэрлэгдэх болсон Монголчуудын уугуул нутагт бөө мөргөлтэй хэвээр байв.

Энэ үед Монголын ихэс дээдэс дор бүрнээ эзэмшил нутагтаа бурхны шашныг дэлгэрүүлэхийг оролдсон шалтгаан нь тасралтгүй дайн дажинд зүдэрсэн ард олны уур хилэнг номхруулах, шашны зүгээс дэмжлэг авах зорилготой байв. Тухайн үед Монголчууд бурхны шашныг хүлээн авсан нь цусаар давалгаалсан их мөрнийг сүүн далай болгон хувиргасан[5] хэрэг байв. Ийнхүү дотооддоо дээдсийн ноёрхлыг бэхжүүлэх, ард олны эсэргүүцэл тэмцлийг намжаах, алив зөрчил мөргөлдөөнийг эвийн аргаар шийдвэрлэх зэрэг оюун санааны хэрэгцээний улмаас шашин дэлгэрэх зайлшгүй түүхэн шаардлага Монголын нийгэмд бүрдсэн байна.

---

[3] Лувсанцэрэн, Г.: *Буддын гүн ухааны онол, түүхийн асуудлаас.* Улаанбаатар 2008, т. 202.

[4] Ганболд, Ж. ба бусад: *Монголын Юань улс*. Улаанбаатар 2006, т. 128.

[5] Felipe, Ferncindez Armes: *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature*. The Free Press, New York 2001, т. 151–152.

XVI зуунд Монголчууд бурхны шашны нөлөөнд нэлээд хүчтэй автаж, лам хуврагын тоо олширч, сүм хийд элбэгшсэн тул энэ бүхнийг оройлон манлайлагч хэрэгтэй болж эхэлсэн юм. Анхдугаар Богд Жавзандамба хутагт болох Өндөр гэгээн Занабазар (1635–1723)-ыг, Монголын ноёдууд, Богдод өргөмжлөх болсон шалтгааны тухайд гэвэл Занабазар Түшээт ханы хүү байсан тул Чингисийн алтан ураг болох бөгөөд Богд гэгээнийг хаанд өргөмжилснөөр Чингисийн алтан урагт төрийн алтан жолоо дахин шилжлээ хэмээн ойлгогдох болсон юм. Ямартай ч бурхны шашныг хүлээн авсан нь Монголчуудын оюун санааны нэгдэлд чухал хувь нэмэр болсон юм.

Дорно зүгт Зүрчидийн Нурхайч (1575–1626)-аар толгойлуулсан Умардын Алтан улс бий болж, Монгол аймгуудын хагарал дээр тоглож эхэлсэн нь Монголчууд улаан, шараар талцаж дайтахад нөлөөлсөн нь дамжиггүй. Цахарын Лигдэн хаан (1592–1634) бүх Монголын нэр төдий хаан болж, Монгол орны гадаад байдал нэн хүндэрсэн энэ үед Далай лам тэргүүтэй шарын шашны төлөөлөгчид шинэхэн хүчирхэг улсад тал засан улмаар 1642 онд Манжийн хаанаы Манзуширын хувилгаан хэмээн өргөмжилсөн нь Монголын тусгаар тогтнол, эрх чөлөөний тэмцэлд оюун санааны цохилт өгсөн хэрэг болов. Нөгөөтэйгүүр Монголын зарим ноёдууд харийнхны арга мэхэнд автан тэдний талд зүтгэн идэвхгүй байр суурь баримталж байв.

Ийнхүү Монголчууд тусгаар тогтнолоо алдаж, Манжийн дарангуйлалд орсон XVII зууны сүүлчээс бурхны шашин бүтэц, зохион байгуулалтын хувьд төлөвшин тогтож, Монголчуудын үндсэн шүтлэг болжээ. Манж нар Монголчуудыг эзлэн авах, тэднийг номхон хүлцэнгүй байлгахад бурхны шашныг ямар нэгэн хэмжээгээр ашигласан байна. Нөгөө талаар хүрээ хийдүүд нь соёл, боловсрол, урлаг, мэдлэг ухааны томоохон төв болж байв.

Бурхны шашны дэлгэрэлт ба Манжийн улс төрийн бодлого

Манжийн хаад XVII зууны 30-аад оноос бурхны шашныг Монголд дэлгэрүүлэх бодлого баримтлах болсны учир нь эрэлхэг байлдааанч Монголчуудын дунд номхон хүлцэнгүй, энэрэнгүй ёсны номлолыг гол болгосон уг шашин дэлгэрэх явдлыг дэмжиж байсан Мин улсын бодлогыг үргэлжлүүлжээ. Үүнээс хойш Манжийн төрөөс Халхын Богд Жавзандамба хутагтыг улс төрийн талаар тойрон нягтрах боломжийг Монголчуудад олгохгүйн тулд хэд хэдэн арга хэмжээ авчээ. Хоёрдугаар Жавзандамба хутагт Лувсандамбийдонмэ (1724–1757)-г таалал болсны дараа түүний хойт дүрийг Халхаас биш Төвдөөс тодруулж байх зарлигийг Манжийн хаан гаргав.

Монголчуудыг Богд Жавзандамба хутагтыг тойрон хүрээлэхийг хориглож, ямар ч тохиолдолд ноёдын гэрт хутагт хувилгаадыг тодруулахыг хориглосноор ноёд хийгээд сүм хийдийн хүчний хоорондын хэлхээ холбоог таслахыг оролдож байжээ.[6]

[6] Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх*. Улаанбаатар 1978, т. 80–81.

Америкийн эрдэмтэн Ж. Фритерс нэгэнтээ тэмдэглэсэнчлэн “Бурхны шашин нь Манжийн ноёрхлын дор улс төрийн талаас тархай бутархай байдалтай байсан Монголчуудыг шашин шүтлэгийн талаас нэгтгэх үүрэг гүйцэтгэснийхээ хувьд шарын шашин тухайн үед Манжийн эсрэг тэмцлийн гол төв болсон”[7] байна. Монгол орныг нэгтгэх хэрэгт бурхны шашныг ашиглах гэсэн Монголын феодалуудын оролдлого нь сүүлчийн хаан Лигдэнгийн оролдлогоор төгсгөл болсон тул дайнч түрэмгий Монголчуудыг номхон хүлцэнгүй болгож, захирах зэвсэг нь шашин байсан хэмээн үзэж болно.

Үүгээр зогсохгүй дотооддоо дээдсийн ноёрхлыг бэхжүүлэх, ард олны эсэргүүцэл тэмцлийг намжаах, алив зөрчил мөргөлдөөнийг эвийн аргаар шийдвэрлэх зэрэг оюун санааны хэрэгцээний улмаас шашин дэлгэрэх зайлшгүй түүхэн шаардлага Монголын нийгэмд бүрдсэн байна. Манжийн төрөөс Халхад шарын шашин дэлгэрүүлэхийг машид дэмжин, Амарбаясгалант зэрэг хийдүүдийн барилгын ажлыг мөнгө санхүүгээр тэтгэж байсан нь Халх Монгол дахь ноёрхолоо үзэл суртлын үүднээс бататгах зэрэг цаанаа далд улс төрийн учир шалтгаантай байв. Манжийн төрд алба хаших болсон Хятад түшмэд Монголчуудыг бурхны шашнаас хөндийрүүлж чадвал Күнзийн ёсны сурталд итгүүлэх алсын зорилго агуулж байсныг Монголын сурвалжтнууд ойлгож ухаарч байв.[8]

Монголчуудын оюун санааны задрал ба бурхны шашин

Түүнчлэн аливаа зүйл эерэг, сөрөг талтай байдаг тул бурхны шашин нь Монголчуудын оюун санааны нэгдлийг хангагч хүчин байхын зэрэгцээ оюун санааны задралд нөлөөгөө үзүүлж байсан хэмээн үзэж болохоор байна.

Манжийн эрхшээлд орсноор Монголчуудыг шашнаар дамжуулан номхон хүлцэнгүй байлгах, Манжийн төрийн бодлого идэвхижиж иржээ. Хурал номын газрыг хэт олноор байгуулсан нь, Монголчууд бурхны сургаалд гүн гүнзгий итгэх явдал олширчээ.

Төр гэрэлт хаан (1821–1851)-аас эхлэн Манжийн хаад, Халхын Жавзандамба хутагтыг урьдын адил хүндэтгэн үзэх, байн байн нүүр тулан учрахаа больжээ. 1870 оны сүүлээр Их хүрээнд суух Манжийн амбан, Жавзандамба хутагтад мөргөдөг байсан ёс орхигдож, зөвхөн албан бичиг илгээдэг болжээ.[9] Энэ мэтээр Монголын шашныг тэтгэн дэлгэрүүлж байсан Манжийн төрийн уламжлалт бодлого өөрчлөгдсөн явдал нь Монголд бурхны шашин дэлгэрүүлэх үйл зорилгодоо хүрсэн нөгөө талаар хүн ам олонтой Хятад орныг захирч байхын тулд цэрэг байлдааны чадвартай монголчуудыг дайны холбоотны төвшинд тавьж байжээ.

---

[7] Ли Пён Ре: *1911 онд Монголын үндэсний тусгаар тогтнолыг сэргээн тунхагласан түүхийг нэхэн шинжлэхүй*. Улаанбаатар 2011, т. 137.

[8] Ли Пён Ре: *1911 онд Монголын үндэсний тусгаар* …, т. 98.

[9] Монгол улсын түүх. Дөтгөөр боть. (XVII–XX эхэн). Улаанбаатар 2004, т. 211.

Түүнчлэн бурхны шашны дэлгэрсэн байдлыг нөгөө өнцгөөс харвал Монголчууд, Төвдийн шашныг хүлээн авсан нь тэдэнд хөрөнгө, мөнгөний эх үүсвэрийг бий болгосон төдийгүй Монгол орноос өргөл барьц Төвд рүү цутган орж байсан нь эргээд Монголын эдийн засгийн амьдралд сөргөөр нөлөөлж байв. Манжийн төр, Монголчуудыг Халхын Жавзандамба хутагтыг тойрон нягтрах замаар тусгаар тогтнох явдлаас болгоомжлон II Богд Жавзандамба хутагтын хойт дүрийг Төвдөөс залах болсноос гадна Богд нарын эрхийг хязгаарлажээ.[10] Жавзандамба хутагтыг Монголоос тодруулах гэсэн оролдлого нь хэдийгээр том язгууртнуудын хувийн сонирхолтой холбогдож байгаа мэт харагдавч бүхэлдээ манжийн бодлогыг эсэргүүцсэн явдал хэмээн үзэж болно.

Монголын шашны тэргүүн Богд Жавзандамба хутагтын хойт дүрийг, Төвдөөс тодруулах болсноор түүнийг залж ирүүлэхийн тулд тусгай элч төлөөлөгчийг Лхас руу илгээх ажилд их хөрөнгө, мөнгө зарцуулдаг байв. Тухайлбал, хутагт хувилгаадыг залж ирэхэд олон хүн оролцохын зэрэгцээ Далай лам болон Төвдийн шашны сайд, түшмэдэд зориулан асар их бэлэг сэлт авч явахаас гадна замдаа бараг хоёр сар явж хүрдэг байсан учраас ихээхэн зардал гардаг байсан тухай тооцсныг дурдвал, нэг хувилгааныг залж авчрахад ойролцоогоор 300–400 мянган рублийн зардал гардаг байжээ.[11] Манжийн төрийн шашныг дэмжих бодлогын уршгаар Монголын нийгмийн бүтцэд лам нарын эзлэх хувь ихсэх болсон нь хүн амын өсөлтөд муугаар нөлөөлжээ. Монгол айл бүрт нэг хүүгээ лам болгох нь ёс мэт тогтсон байх ба үүгээр баримжаа болговол Монголын нийт эрэгтэйчүүдийн гуравны нэг нь лам байжээ. Төдий тооны эрчүүд нийгмийн үйлдвэрлэлээс хөндийрөн сүм хийдэд шавилан сууж байсан нь Монголын эдийн засгийн амьдралд сайнаар нөлөөлөөгүй нь мэдээж юм.12 1921 онд Монгол улсад 296012 тооны дуган сүм бүхий 800 орчим13 том жижиг сүм хийдэд 100 гаруй мянган лам нар шавилан сууж байсан бол 1930 оны байдлаар сүм хийдэд данстай 75.5 мянган лам байсан нь нийт хүн амын 10.3 хувь, эрэгтэйчүүдийн 20.7 хувь болж байв. ДЯЯ-ны нууц улс төрийн хэлтсээс гаргасан энэхүү тоог улсын хүн амын нэгдсэн бүртгэл, Сангийн яамны хүн амын тоо бүртгэлийн мэдээтэй харьцуулан үзэхэд хол зөрөө гардаггүй бөгөөд 1930-аад оны дунд үед Монгол улсын нийт лам нарын тоо доорх хэмжээнд байсан хэмээн үзэх бүрэн үндэстэй юм.

[10] Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх*, т. 83.

[11] Майский, И. М.: *Монголия накануне революции*. Москва 1960, 2001, т. 350.

[12] *Монгол улсын түүх,* т. 221.

[13] МУУТА. МАН-ын Баримтын төв. Х−1. Д−6. Хн−26, т. 113.

Хүснэгт 1. *Лам нарын тоо ба түүний нийт хүн ам, эрэгтэйчүүдэд эзлэх хувь.* Минис, А.: *МАХН-аас сүм хийд, лам нарын эдийн засгийн хүчин чадлыг эвдэж устгахын төлөө явуулсан тэмцэл.* Улаанбаатар 1972, т. 14.

Он	Нийт хүн ам	Хүн амд эзлэх тоон харьцаа			Лам нарын эзлэх хувь	
		Эрэгтэйчүүдэд	Эмэгтэйчүүдэд	Лам нар	Бүх хүн амд	Эрэгтэйчүүдэд эзлэх хувь
1927	698959	352982	345977	92310	13.2	26.1
1930	727390	364512	362878	90852	12.4	24.9
1932	670039	329474	340565	57047	8.5	17.3
1936	737860	371024	366836	89142	12.1	24.0
1940	738596	360488	378108	1174	0.15	0.32

Үүнээс үзвэл лам нарыг оролцуулахгүй бол хүн амын эрэгтэй, эмэгтэйн тэнцвэрт харьцаа ихээхэн алдагдаж байсан нь тодорхой харагдаж байна. Эрэгтэйчүүдийн дотор лам нарын эзлэх хувийн жин ийм их хувийг эзэлж байсан 1940-өөд он хүртэлх хугацаанд хүн амын төрөлт ямар байсныг авч үзвэл бүр ч сонирхолтой юм.

Судлаач Д. Мягмар "БНМАУ-ын хөдөлмөрийн нөөц, түүний ашиглалтыг сайжруулах асуудал" хэмээх бүтээлдээ БНМАУ-ын Улсын төлөвлөгөөний комиссын архивын санд үндэслэн тус улсын 12 аймгийн байдлаар ламын тоо, хүн амын төрөлт хоёрын урвуу хамаарлыг үзүүлсэн тооцоолол хийж эрдэм шинжилгээний эргэлтэд анх оруулсан байна. Тус улсын хүн амын талаар түүхчдийн бичсэн эх сурвалжуудаас үзэхэд манай орны хүн ам XX зууны эх хүртэл сүүлийн 300 жилийн турш өсөөгүйгээр барахгүй хорогдсон нь Манжийн төрийн бодлогын уршиг юм.

Монгол айл бүр хүүгээ лам болгосноос эрчүүд нийгмийн үйлдвэрлэлээс хөндийрөн сүм хийдэд шавилан сууж байсан нь Монголын эдийн засгийн хөгжилд сайнаар нөлөөлөөгүй нь мэдээж юм.

Магадгүй Монголд бурхны шашны дэлгэрсэн цар хүрээ, үзүүлэх нөлөө харьцангуй их байсан нь гол шалтгаан болсон байж болох юм. Монголчууд Энэтхэг, Төвдийн бурхны шашныг өөрийн орны нийгэм, аж ахуй, оюун санааны болон байгаль, цаг уурын нөхцөлд тохируулан бүтээлчээр өөрчлөн зарим талаар үндэсний шашин хэмээн үзэх түвшинд хүртэл хөгжүүлж чадсан хэдий ч бурхны шашинд шинэтгэл хийхгүй байснаас улбаалан шашин нийгмийн хөгжил, цаг үеийн шаардлагаас хоцрогдох болсон нь Манжийн эрхшээлийн сүүлчийн жилүүдэд илүү тод мэдрэгдэх болжээ.

XIX зууны сүүлч XX зууны эхэн үеэс Монголчуудын дунд бурхны шашныг шүтэн бишрэх явдал туйлдаа хүрч, мухар сүсэгт автсан нь зарим сөрөг үр дагаврыг өөртөө агуулж байсан хэмээж болох боловч, тэр цагт төлөвшсөн "Монгол лам" хэмээх нийгмийн өвөрмөц бүлэг, давхраа нь монголын нийгмийн оюуны чадавхийг илэрхийлж, хүн ардын сэтгэл санааг тайтгаруулах, гүн ухаан, түүх, хэл, утга зохиол, анагаах ухааны мэдлэгийг хөгжүүлэхэд гол хүчин болж байсан байна.

Бурхны шашны эсрэг бодлого ба сөрөг үр дагавар

1911 онд Монголчууд улс төрийн нэгдэл, тусгаар тогтнолоо онол, үзэл санааны хувьд шашны нэгдлээр илэрхийлж, түүнийг нэгэн тулгуураа болгосон бөгөөд Богд Жавзандамба хутагт шавь нар болон бусад улс орноо гэсэн сэтгэлтэй ард олны хамт үндэсний эрх чөлөөний хувьсгалд уриалан ялалтанд хүргэсэн билээ. Ийнхүү лам нарын идэвхтэй оролцоо, шашин шүтлэг, уламжлал, үндэс угсаагаа хамгаалах үзэл санаа, Богд гэгээний өндөр нэр хүнд Монгол орныг Манжийн дарлалаас ангижрахад гол хүчин зүйл болж, хаант засаглалт шинэ төр тогтсон юм.

1920 онд байгуулагдан үндэсний үзэл санаа бүхий Монгол Ардын Нам (МАН) хэмээх улс төрийн байгууллага, Богд Жавзандамба хутагттай харилцаж ёс суртахуун, улс төр, үзэл санааны дэмжлэг авч байсан баримт бий. Монголыг эзэлсэн цагаантныг гагцхүү Зөвлөлт Орос Улсын цэрэг, зэвсгийн тусламжтайгаар хөөн зайлуулж, тусгаар тогтнолоо сэргээж чадна гэдгийг төр шашны тэргүүн Богд Жавзандамба хутагт хаан сайтар ойлгож байсан юм.[14] Тиймээс 1921 оны хувьсгалын үйл хэрэгт 1911 оны хувьсгалын үйл хэрэгт оролцсонтой нэгэн адил Богд Жавзандамба хутагтаас эхлээд жирийн олон лам хуврагууд олноороо хүчин зүтгэж, хувьсгалыг талархан дэмжиж байсан нь үүний нотолгоо болно.

Богд хаан, Зөвлөлт Орос Улсаас тусламж эрсэн МАН-ын бичиг болон Америк, Японоос тусламж эрсэн бичгүүдэд тамга дарсан юм. Энэхүү үйл явдал нь Богд хаан зөвхөн шашны удирдагч бус монголын тусгаар тогтнолын төлөө гадны ямар ч хүчнээс тусламж авахад бэлэн байсны нотолгоо болно. Наад захын жишээ хэлэхэд, Зөвлөлт Орос Улсаас тусламж гуйх бичигт Богд хаанаар тамга даруулсан да лам Пунцагдорж, Хатанбаатар Магсаржав (чойжин), МАН-ын журмын нөхдөөс Д. Бодоо, Д. Лосол, Д. Чагдаржав, Х. Чойбалсан, С. Данзан нар, Ардын журамт цэргийн анхны дөрвөн хорооны нэгнийх нь дарга Хасбаатар лам хувраг[15] байсан бүлгээ. Ардын хувьсгал ялсны дараа 1921 оны 3 дугаар сарын 13-нд байгуулсан түр засгийн газрын тэргүүнээр хувраг Чагдаржавыг томилж, түүнийг 4 дүгээр сард чөлөөлөөд, уул тушаалд мөн л лам Д. Бодоог дэвшүүлсэн нь бас л санамсаргүй зүйл биш байв. Засгийн газрын ерөнхий сайд бөгөөд Гадаад явдлын яамны тэргүүн сайдаар лам Д. Бодоо, Дотоод яамны тэргүүн сайдаар лам Пунцагдорж нарыг томилж байсан нь лам нар улс төрд томоохон нөлөөтэй байсны нотолгоо болно.

Судалгаагаар анхны дөрвөн хороо цэргийн 20 орчим хувь нь хүрээ хийдэд данстай буюу урьд нь хар болсон лам нар байснаас үзсэн ч 1921 оны хувьсгалд лам нар идэвхитэй оролцож томоохон үүрэг гүйцэтгэснийг хэрхэвч үгүйсгэх

[14] Ринчин, М.: Улс төрийн хэлмэгдүүлэлт, түүний хор уршиг дахин давтагдахаас урьдчилан сэргийлэх асуудалд. In: *Улс төрийн их хэлмэгдүүлэлт эхэлсний 70 жил, сургамж, дүгнэлт*. Улаанбаатар 2008, т. 20–21.

[15] Болдбаатар, Ж.: *Монголын бурханы шашны лам хувраг*. Улаанбаатар 2010, т. 215.

аргагүй юм.[16] Түүнчлэн хутагт хувилгаадаас Жалханз хутагт Дамдинбазар, Эрдэнэ зуугийн хувилгаан А. Гончигжанцан, Хараагийн Дарь эх лам нартай МАН-ын нөхөд нягт холбоотой байж тэдний дэмжлэгийг авч байсан юм. Түүхэн баримтад тэмдэглэн үлдээснээр Хараагийн Дарь эх лам Чойжинжанцан 1920 оны эцэс 1921 оны эхэн үед Хиагтад байгаа МАН-ын төлөөлөгчид болон Хүрээнд байх намын гишүүдийн хооронд хувьсгалын ажлаар холбоо барьж хүчин зүтгэж байсан түүхтэй.

Жалханз хутагт Дамдинбазар (1874−1923)-ыг ерөнхий сайдын албан тушаалд томилох тухай МАН-ын Төв Хорооны 1921 оны 12 дугаар сард хуралдсан XVIII хурлын тогтоолд: “Нэгдүгээр зүйл, ерөнхий сайдын орыг хэлэлцээд Жалханз хутагт Дамдинбазараар ерөнхий сайд тохоон тавиваас олондоо их л тустай итгэмжтэй болох буй заа хэмээн Амгалан нарыг томилон мордуулахаар тушаав”[17] хэмээн өгүүлсэн байна. Нөгөө талаар Дамдинбазар нь Богдыг болон бусад хутагт хувилгаадын дотроос нэлээд дэвшилтэт үзэлтэй, хутагтын нэг байсан бөгөөд манжийг эсэргүүцсэн 1911 оны үндэсний эрх чөлөөний хөдөлгөөний үеэс эхлэн монголын тусгаар тогтнолыг дэмжин оролцож байв.

1921 оны үндэсний ардчилсан хувьсгалаар Монголчууд, түүний дотор лам хуврагууд нэгэн адил хүний эрх, эрх чөлөөг эдлэх боломж нээгдсэн юм. Гэвч Коминтерн, Бүх Холбоотын Коммунист (большевик) Нам (БХК(б)Н)-ын дарамт, шахалтын улмаас тэрхүү эрхээ хасуулан, улмаар 1930-аад оны хоёрдугаар хагаст Монгол орныг улс төрийн хэлмэгдүүлэлтийн хар сүүдэр нөмөрч, нийт 17 мянга гаруй лам нарыг нийгмийн оюунлаг өвөрмөц бүлгийнх нь хувьд баривчлан олонхийг нь устгажээ. Ийнхүү лам нарын дунд ангилан ялгаварлах бодлого явуулснаар 1930-аад оны эцэс гэхэд сүм хийд, лам нарын асуудлыг үндсэндээ шийдвэрлэсэн байна.

Монголын төрөөс бурхны шашны талаар хэрэгжүүлсэн бодлого, үйл ажиллагаа нь аажмаар өөрчлөгдөж, хувьсгалын эхэн үед гарч байсан төрийн шийдвэрийг дараа дараагийн үйл ажиллагаа нь үгүйсгэсээр 1930-аад оны сүүлч гэхэд коммунист үзэл сурталтай улс болох бэлтгэлийг хангасан байна. Лам нарыг устгасан нь анагаах ухаан, одон орон, анагаах ухааны асар их мэдлэгийн өв сан тасрахад хүрсэн байна. XX зууны Монголын түүхэнд 1921–1940 оны түүх онцгой байр суурь эзэлнэ. Гэвч сүм хийд, лам нарын асуудлыг шийдвэрлэхдээ хүчирхийллийн аргыг хэрэглэсэн явдал нь Монголын нийгэм, оюун санааны амьдрал, соёлын өв сан, зан заншил, ёс суртахуунд сөрөг үр дагавар авчирсан юм. 700 гаруй сүм хийд, 10 гаруй мянган лам нарыг хэлмэгдүүлсэн явдлаа хувьсгалын ардчилсан шатны зорилт амжилттай биелсэн гэж эндүүрч байсан түүх бий. Гэтэл энэ нь тухайн үед бүрэлдэн бий болоод байсан оюуны соёлын өв санг бүрэлгэн сүйтгэж байсан хэрэг гэдэг нь нэгэнт тодорхой билээ. Ахас ихэс, өтгөс дээдсээ хүндэтгэн харьцахыг дарлах, дарлагдах ёсны илрэл, энэрэн нигүүлсэхүйн тухай бурхны сургаалийг хүлцэнгүй номхон байлгахын тухай

[16] Лонжид, З.: *Түүх сөхөхүй*. Улаанбаатар 2011, т. 292.
[17] МУҮТА. МАН-ын баримтын төв. Х–2. Д–3. Хн–78.

харгис сургаал, байгаль орчноо хайрлан хамгаалахыг шашны мухар сүсэг гэх мэтчилэн захиргаадан хориглож байсны харгайгаар Монголчууд итгэн дагах номлол сургаалгүй, оюун санааны нэгдэлгүй болоход хүрсэн бүлгээ. Гэвч Коминтерн, БХК(б)Н Монголчуудын оюун санааны амьдралд гарсан орон зайг Сталинизм, большевизмаар хүчээр орлуулж зорьсондоо хүрч чаджээ.

Ингэж олон зууны турш бурхны шашинд итгэж биширч сүсэглэж ирсэн Монголчууд 1938 он гэхэд мөргөлийн ганц ч дугангүй болсон нь XX зууны Монголын түүхэн дэх том сургамж байв. Нийгмийн бүтцэд тодорхой хувь эзэлж байсан 100 мянга гаруй лам нарын нилээд нь цаазлуулж, нэг хэсэг нь шорон гянданд хугацаа нь тодорхойгүй ял эдэлж, үлдсэн нь харын дансанд бүртгүүлж иргэний байдалд шилжсэн юм. Монголын төрөөс 1921–1940 онд шашны талаар авч хэрэгжүүлсэн бодлогын гол агуулга нь улс төрийн нөхцөл шалтгаанаар шашныг устгахад бүрэн чиглэж үүнийг хэрэгжүүлэхдээ, эдийн засгйн хөшүүргийг гол болгосон юм. Бурхны шашны хэлмэгдүүлэлтийн үр дүнд Монголчууд оюун санааны нэгдлээ алдаж, нэг хүний дарангуйллын дэглэм тогтсоноор БНМАУ, ЗХУ-ын нөлөөллийн хүрээнд оржээ.

Дүгнэлт

Бид энэхүү судалгааны ажилдаа архивын шинэ баримт сэлт, урьд өмнө нь хийсэн судалгаануудад тулгуурлан дараах дүгнэлтийг хийж байна. Монголчууд, Манжийн эрхшээлээс гарч, тусгаар тогтнолоо тунхаглаж, засгийн бүрэн эрхийг гартаа авахад бурхны шашин нь улс төр, үзэл санааны гол тулгуур байж, шашны мяндагтнууд төрийн өндөр албан тушаалд томилогдох хүртэл тэргүүн эгнээнд явж байжээ. 1921 оны үндэсний ардчилсан хувьсгалын эхэн үед ч бурхны шашин улс орны эв нэгдэл, оюун санааны тодорхойлох нэг гол хүчин хэвээр байв.

Монголд бурхны шашны мандах, буурах үйл явц нь улс төрийн учир шалтгаантай байв. Учир нь ЗХУ, Коммунист нам, коминтерний зүгээс БНМАУ-ыг нөлөөнийхөө хүрээнд байлгах, коммунист үзэл санааг, Монголын албан ёсны үзэл суртал болгож, нутаг дэвсгэрийг нь коммунист хувьсгалын түшиц газар болгон ашиглах бодлогыг хэрэгжүүлэх төлөвлөгөөнийх нь нэг хэсэг байв. Гэвч шашны талаар эрс хатуу бодлого баримталсан нь үндэсний өв уламжлалд нөхөж баршгүй хохирол учруулж, Монголчуудын оюун санааны нэгдлийг үгүй хийн, оюун санааны дархлааг устгасан юм.

1990 оноос хойш Монгол оронд олон шашны янз бүрийн урсгал, чиглэлүүд нэвтэрч эхэлсэн нь үндэсний оюун санааны нэгдлийг бий болгох үйлсэд сөргөөр нөлөөлж болзошгүй тул өнөө үед бурхны шашныг сэргээн хөгжүүлэх нь зөвхөн шашны төдий учир холбогдолтой асуудал бус юм. Өнөөдөр ард түмнийхээ оюун санааны нэгдлийг хангаж, оюун санааны алдагдсан дархлаагаа сэргээх нь нэн чухал болой.

Abstract

This paper revises the impacts of Buddhism on the spiritual union and collapse of the Mongols as a nation based on archival materials and other sources: Buddhism as a main belief, which united all the Mongolian nomads played an important role in the survival and existance of the Mongolian nation having a thousand-year old history. The Manchu state used Buddhism for centuries to oppress the spitfires of the Mongols. Since the early 20th century it has been becoming a dominant ideology declaring solidarity. Buddhism as a fundamental ideology and a unifying power of the Mongols have influenced the victory of the revolutions of 1911 and 1921 in which monks had circumstantial roles. Over two hundred years of Manchu overlordship a sovereign Mongolia did not exist. The unarmed and declined Mongols could find a possibility to unify all nations under Buddhism and also declare their own independence, keeping state power in their own hand. A state policy started by the victory of the revolution of 1921 when revolutionaries took a power, and finished in 1940, when the state policy on religion finally was implemented justified by the state. Due to this policy, the majority of monasteries and temple complexes were closed and all ranking monks were repressed due to the rigorous state policy in the 1930s. From the other hand it destroyed the main unification power consolidated around Buddhist leaders and activists. In accordance with a new adopted Constitution in 1990, the Mongols opened a door to other religions, and devotees have full right to practice their own religions. In this situation we need to protect our customs, tradition and religion to keep our differences from other nations.

Ном зүй

Эх сурвалж

Манж Чин Улс: Гадаад Монголын Төрийг засах явдлын яамны хууль зүйлийн бичиг. 58-р дэвтэр. 1789, Монгол улсын Үндэсний номын сан.

МУҮТА. МАН-ын баримтын төв. Х–2. Д–3. Хн–78.

МУҮТА. МАН-ын баримтын төв. Коминтерны материал. Х–1. Д–23. Хн–26.

Судалгааны материал

Болдбаатар, Ж.: *Монголын бурханы шашны лам хувраг*. Улаанбаатар 2010.

Ганболд, Ж. ба бусад: *Монголын Юань улс*. Улаанбаатар 2006.

Ли Пён Ре: *1911 онд Монголын үндэсний тусгаар тогтнолыг сэргээн тунхагласан түүхийг нэхэн шинжлэхүй*. Улаанбаатар 2011.

Лонжид, З.: *Түүх сөхөхүй*. Улаанбаатар 2011.

Лувсанцэрэн, Г.: *XX зууны Монгол дахь буддын шашны бууралт, сэргэлт*. *XX зууны Монголын түүхийн зарим асуудал*. Улаанбаатар 1999.

Лхагвасүрэн, Г.: Монголын бурхны шашин: нийтлэг онцлогийн асуудал. *Mongolica* 15 (36). Улаанбаатар 2004, т. 92–99.

Майский И. М.: *Монголия накануне революции*. Изд. Восточной литературы. Москва 1959.

Монгол улсын түүх. Дөтгөөр боть (XVII−XX эхэн). Улаанбаатар 2014.

Мягмар, Д.: *БНМАУ-ын хөдөлмөрийн нөөц, түүний ашиглалтыг сайжруулах асуудал*. Улаанбаатар 1972.

Очирбат, П.: *Тэнгэрийн цаг*. Улаанбаатар 1996.

Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх*. Улаанбаатар 1978.

Ринчин, М.: Улс төрийн хэлмэгдүүлэлт, түүний хор уршиг дахин давтагдахаас урьдчилан сэргийлэх асуудалд. In: *Улс төрийн их хэлмэгдүүлэлт эхэлсний 70 жил, сургамж, дүгнэлт*. Улаанбаатар 2007.

Felipe, Ferncindez Armes: *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature*. The Free Press, New York 2001.

About a Letter of the Soviet Buddhists to the Thirteenth Dalai Lama

Vladimir Uspensky
Saint Petersburg University, Saint Petersburg

Religion and Oppression after the Russian Revolution

The ideology and policy of the Soviet government and the Communist Party were openly antireligious from the first days of the Russian Revolution of 1917. However, it was the Russian Orthodox Church – the state church of the Russian Empire – which was initially the main target of this repressive policy. At the same time, ethnic minorities were regarded as being oppressed by the Czarist regime and were enticed by the new power into becoming supporters of the Revolution. Colonial peoples of the East were regarded as natural allies of the proletarian Revolution. For this reason in the first years after the Revolution religions other than Orthodox Christianity acquired new opportunities for growth. The major area in Russia where Buddhism had already flourished was Eastern Siberia. Direct Soviet rule from Moscow was established there only by 1923. The number of monasteries (*datsan*s) founded by the Buryat Mongols increased soon after the Revolution since the former restrictions of the Czars ceased to exist. This is how the state of affairs was described in 1923 by M. N. Yerbanov, the head of the Buryat Mongol Autonomous Republic:

> "It seems to me that in no other autonomous republic or region do religious issues have such actual importance and exercise such an influence upon the working masses as in ours. This is easy to explain. However strange it may seem, in some areas of the Far Eastern Autonomous Region between 12 to 17 per cent of the total population are lamas who live in their monasteries (*datsan*s) and are not involved at all in working for a living being spongers who are fed entirely with what is produced by the local population. They have methods of assessment of their own, a peculiar taxation system which is, in fact, exercised in a compulsory way. In any case we have to give serious consideration to Lamaism. […] Religious problems are of utmost importance to us and much depends upon their proper management. We should approach carefully these issues since our Lamaism is linked not only to Mongolia but to Tibet and the Dalai Lama."[1]

[1] *Tajny nacional'noj polimiki CK RKP:* «Čjetvjertoje sovješčanije CK RKP s otvjetstvjennymi rabotnikami nacional'nyh respublik i oblastjej v g. Moskvje 9–12 ijunja 1923 g.». Stjenografičjeskij otčjot. Izdatjel'stvo Insan, Moskva 1992, pp. 182–183, 185.

The Soviet government made attempts to establish contacts with Tibet. Three secret Soviet missions were sent to Tibet in 1922, 1924, and 1927.[2] Needless to say that any information about the antireligious policy and ideology of the Russian government would have made the establishment of relations with the Dalai Lama's government impossible. Meanwhile, in Soviet Russia, antireligious policy and antireligious propaganda were getting stronger.

Agvan Dorzhiev (1854−1938), who had the status of the Tibetan envoy and who was a very authoritative lama, made attempts to come to terms with the Soviet government. He became the leader of the "renovationist movement" (Russ. *obnovljenčjeskoje dvižjenije*) which promulgated the need for the Buddhist clergy to abandon worldly aims and to return to simple living according to Vinaya rules. However, he was opposed by the "conservative" part of the Buddhist clergy. The First Congress of Buddhists of the USSR was convened in Moscow from 20 to 29 January 1927. Agvan Dorzhiev and his fellow renovationists got the upper hand.

The Soviet government planned to send another mission to Tibet headed by Agvan Dorzhiev and staffed by the "renovationists." They had to counteract the image of Soviet Russia as a country where Buddhism was persecuted and to convince the Dalai Lama that Buddhism in Russia was flourishing.[3] The Soviet and Communist Party authorities in the Buryat Mongol Republic were ordered to soft-pedal antireligious propaganda and to avoid personal criticism of Agvan Dorzhiev.

The Third Meeting of the Buryat Mongol Buddhists was convened in August 1928. It appointed the members of the delegation who were supposed to visit Tibet. However, this expedition was refused proper finance and the requested quantity of rifles and machine guns. In October 1928 the Politburo decided to "postpone" sending the mission to Tibet and in fact the mission was cancelled. This was the last attempt of the Soviet authorities to establish contacts with Tibet and their last goodwill approach towards Buddhism, however motivated by political expediency. In the following decade the Soviet policy towards Buddhism became openly hostile which led to the destruction of Buddhist monasteries and repression of lamas.

The letter to the Thirteenth Dalai Lama which was to have been delivered by the delegation was approved by the Third Meeting of the Buryat Mongol Buddhists. Needless to say that Agvan Dorzhiev and the other lamas could not lie to the Dalai Lama. So this letter contains several facts which – although true – are torn out of historical context. Thus the general picture composed of separate true facts became untrue. For example, the Soviet authorities are praised for exempting lamas from the military service. However true, the reason for such an exemption was the new legislation which proclaimed Buddhist clergy "non-working people" who were also

[2] See Andrjejev, A. I.: *Tibjet v politike carskoj, sovjetskoj i postsovjetskoj Rossii.* Izdatjel'stvo Sankt-Pjetjerburgskogo universitjeta; Izdatjel'stvo A. Tjerjent'jeva «Nartang», Sankt-Pjetjerburg 2006, pp. 241–247, 261–269, 291–294.

[3] About the plans to send a new mission to Tibet see Andrjejev, A. I.: *Tibjet v politikje* ..., pp. 309–315; Sinicyn, F. L.: *Krasnaya burja: Sovjetskoje gosudarstvo i buddizm v 1917–1946 gg.* Izdanije A. Tjerjent'jeva i Fonda «Sohranim Tibjet», Sankt-Pjetjerburg 2013, pp. 49–50, 329–330.

denied the right of voting. Only "working people" could be given arms to defend their socialist homeland.[4] In any case, this letter never reached Tibet and the Dalai Lama.

The letter was written in both Tibetan and Mongolian and was printed in Leningrad in golden letters on grey paper. (The Buddhist temple founded by Agvan Dorzhiev in Petrograd in 1915 was the home of the Tibetan Mission and the centre of Buddhism in the USSR.) At the end of each version free spaces are left for the signatures of the authorized lamas. The titles of these lamas are given in more detail in the Tibetan version. This letter has never been studied or even mentioned in scholarly works. A copy of this letter is kept in the National Library of Russia in Saint Petersburg in the Section of Nationalities' Literatures.

Translation

"[This is] a letter submitted to the ear of the Lord who holds both the religious and temporal power of the Tibetan nation, the greatest of the Victorious Ones, the omniscient great exalted Vajradhara Dalai Lama by the Third Meeting of the Buddhists of the Buryat Mongolian people.

Over the last 300 years during which time the Buddha's religion has flourished amongst us, the Buryat Mongols, have experienced innumerable sufferings [at the hands of] the Czar's government, his functionaries and Russian priests. If [we decided] to describe them in full, it would require many volumes.

However, this is what we [can] tell in short.

In accordance with the Decree signed in 1853 by the Russian Czar, the number of lamas [abiding] in the thirty-four *datsan*s of the Buryats was limited to 320. If this number was exceeded, the surplus lamas were sent back home. They had to wear lay clothes and were hiding themselves in secret places.[5]

Building or repairing a *datsan* was a difficult thing which demanded much effort. Even if permission was received, during the building works different kinds of officials always interfered. Pretending to be inspecting they used their right to get food and thus caused suffering to all. Besides these officials, Russian Christian priests also caused much harm to our Religion. For example, these priests caused much trouble among the Buryats by beating them and dragging them into their religion and [forcing them] to wear crosses. Not only this: they burnt sacred tumulus[6] and small shrines[7] and did other things demonstrating great oppression, as they marched forward with heavy feet.

Due to the fact that after the fall of the Czar's rule all power came into the hands of the Soviet government, our Religion [received] broad freedom. In October 1922

[4] Sinicyn, F. L.: *Krasnaya burja*, p. 40.

[5] About this law see Cyrjempilov, N. V.: *Buddizm i impjerija: Burjatskaja buddijskaja obščina v Rossii (XVIII– nač. XX)*. Institut mongolovjedjenija, buddologii i tibjetologii SO RAN, Ulan-Ude 2013, pp. 152–168, 288–300.

[6] Mong. *oboγ-a,* Tib. *lha tho*.

[7] Mong. *bumqan*, Tib. *bum khang.*

the First Buddhist[8] Meeting was convened in the Atsagat Chuluutai Monastery. Altogether 102 deputies and scholars gathered there and agreed that new religious regulations were needed, based on the principles of the Vinaya matched with the needs of the present time.

After this in December 1924 the Second Buddhist Meeting was held in Verkhneudinsk.[9] Its 43 deputies jointly examined the principles accepted by the previous meeting and again confirmed them.

Although the Central Committee for Religious Affairs[10] tried – the best of its abilities – to purify and improve our religion by implementing the principles approved by these two meetings it could not totally implement them.

This is because a small number of monks in some monasteries [who were] under the leadership of rich lamas and former lords were following the reactionary principles of the past and indulged in commerce, drinking alcohol, internecine feuds, gambling and other immoral things. In order to maintain their carefree living, they criticized the principles based on the Vinaya and impeded their implementation. In January 1927 the First Congress of Buddhists of the USSR was convened in Moscow. It was attended by 70 delegates representing [Khalkha] Mongolian, Tibetan, Buryat and Kalmyk peoples.

This Congress thoroughly examined these principles and regulations adopted by the Second Buddhist Meeting of the Buryat Mongol People, much praised them and adopted [them]. Meanwhile, [the Congress] approved a resolution which said that along with adopting these principles as foundational and implementing the regulations of religious affairs and principles of monastic life, the active opposition of the reactionaries should be criticized and combated.

During the period of time between the congress in Moscow and the composition of this letter a small group of our Buryat monks who did not want to abandon [their] immoral conduct have been making obstacles in implementing the regulations and principles composed on the basis of the Vinaya. In order [to achieve] this purpose they continue to preach openly or secretly to believers. These monks not only resist the opening of councils at their monasteries in accordance with the regulations, they misrepresent the religious regulations and establishments to the believers. In addition, they are working to hinder the activities of the Central Committee for Religious Affairs. In these fortunate times blessed with the [eight] leisures and [ten] endowments [of the perfect human rebirth],[11] let the Central Committee for Religious Affairs and all of us monks, unite and make joint effort. After having got rid of these reactionaries and purified the precious Religion we shall lead the way following the path of righteousness.

If we compare Czarist rule with the situation under Soviet rule, it is obvious that exceptional and unexpected freedom is given to the practice of Religion. On this point we are in agreement.

[8] Lit. "religious," Mong. *šajin-u*.

[9] Mong. Degedü Üde, present-day Ulan-Ude.

[10] Russ. Cjentral'nyj duhovnyj sovet buddistov.

[11] Tib. *dal brgyad 'byor bcu.*

Incidentally, Soviet power has provided more than broad religious freedom. Having taking into account that those who took vows of *getsul*[12] and *gelong*[13] are not allowed to take arms, [the government has] decided to spare them from military service.

Let the Lord of Buddhists, the greatest of the Victorious Ones, the omniscient, great, exalted Vajradhara Dalai Lama deign to examine these facts.

In addition, we would like to inform you about the decision to appoint and to send [to Tibet] deputies representing the majority of monks [abiding] in more than fourty monasteries so as to personally present before you, the Great Compassionate One, the true condition of Buddhism in our country.

The Chairman of the Third Meeting of the Buryat Mongol Buddhists
Tsanyid kenpo[14] Agvang Lobsang [Dorzhiev]
Deputy Chairman
Secretary
The year of Earth–Dragon [1928], month, date.[15]

References

Andrjejev, A. I.: *Tibjet v politike carskoj, sovjetskoj i postsovjetskoj Rossii*. Izdatjel'stvo Sankt-Pjetjerburgskogo universitjeta; Izdatjel'stvo A. Tjerjent'jeva «Nartang», Sankt-Pjetjerburg 2006.

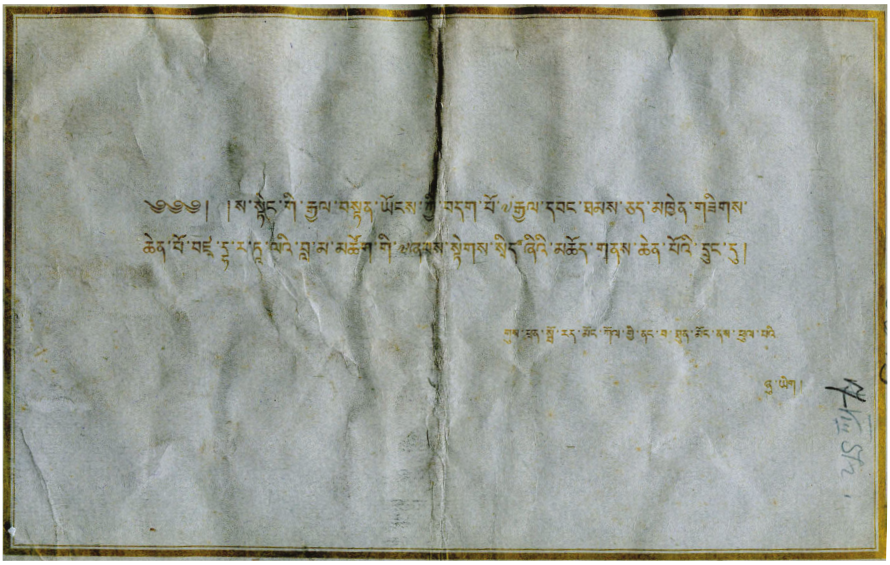
Cyrjempilov, N. V.: *Buddizm i impjerija: Burjatskaja buddijskaja obščina v Rossii (XVIII– nač. XX)*. Institut mongolovjedjenija, buddologii i tibjetologii SO RAN, Ulan-Ude 2013.

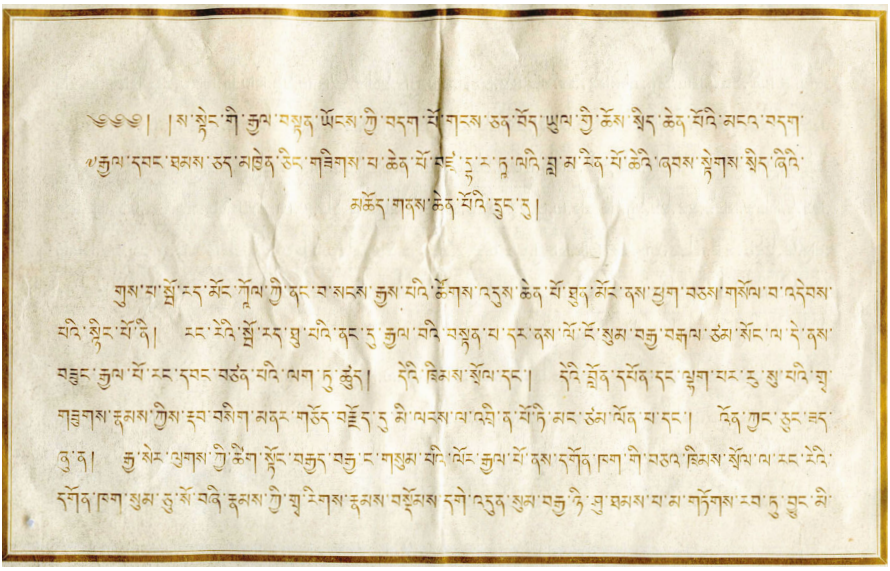
Sinicyn, F. L.: *Krasnaya burja: Sovjetskoje gosudarstvo i buddizm v 1917–1946 gg*. Izdanije A. Tjerjent'jeva i Fonda «Sohranim Tibjet», Sankt-Pjetjerburg 2013.

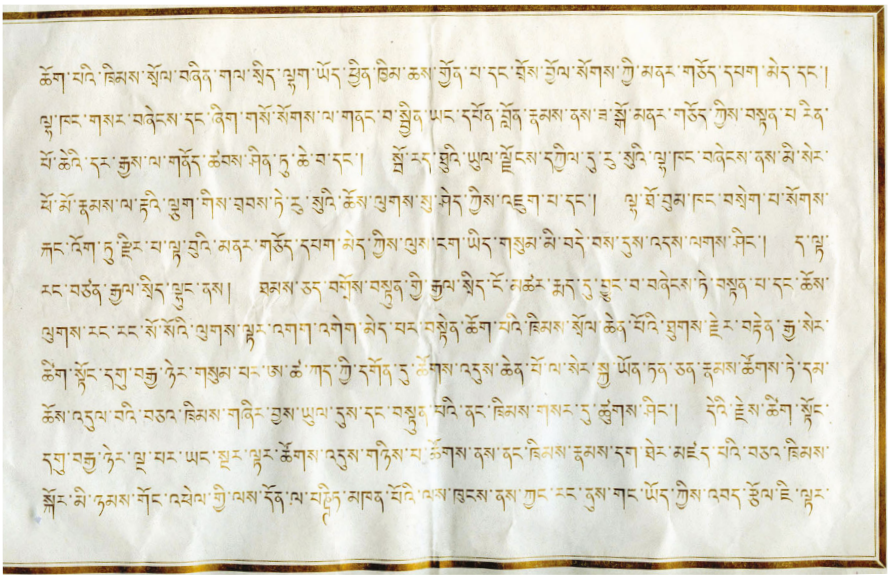
Tajny nacional'noj polimiki CK RKP: «Čjetvjertoje sovješčanije CK RKP s otvjetstvjennymi rabotnikami nacional'nyh respublik i oblastjej v g. Moskvje 9–12 ijunja 1923 g.». Stjenografičjeskij otčjot. Izdatjel'stvo Insan, Moskva 1992.

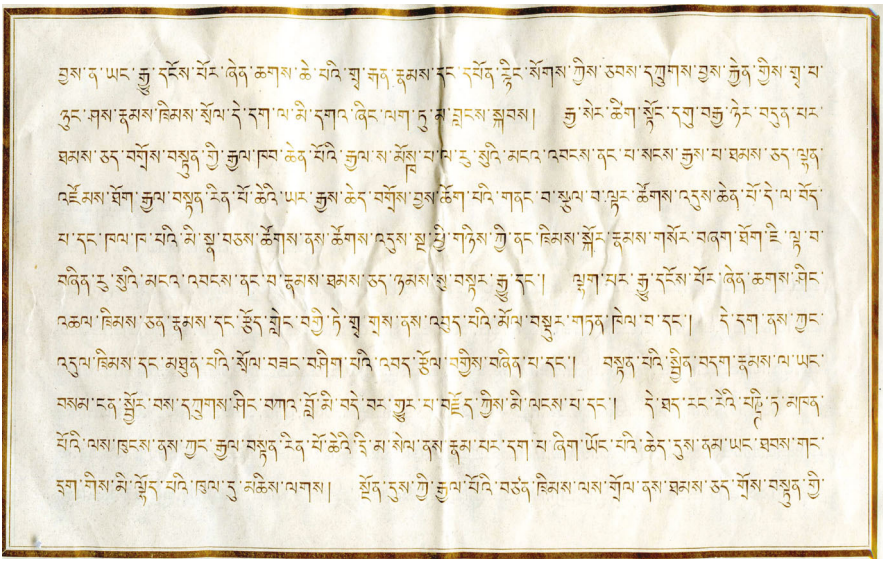
[12] Tib. *dge tshul*.
[13] Tib. *dge slong*.
[14] Tib. *mtshan nyid mkhan po*.
[15] Not given.

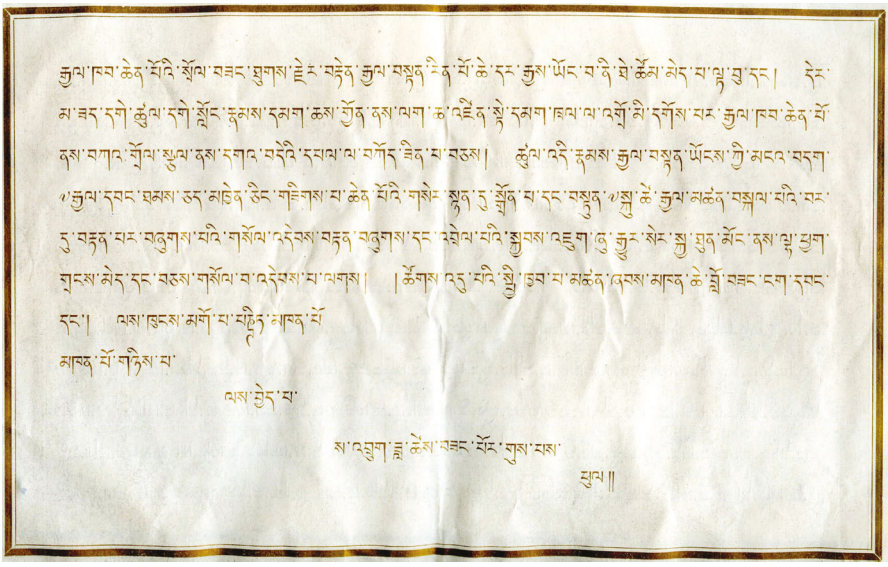
Fig. 1–8. Copy of the letter of the Soviet Buddhists to the Thirteenth Dalai Lama. National Library of Russia, Section of Nationalities' Literatures, Saint Petersburg.

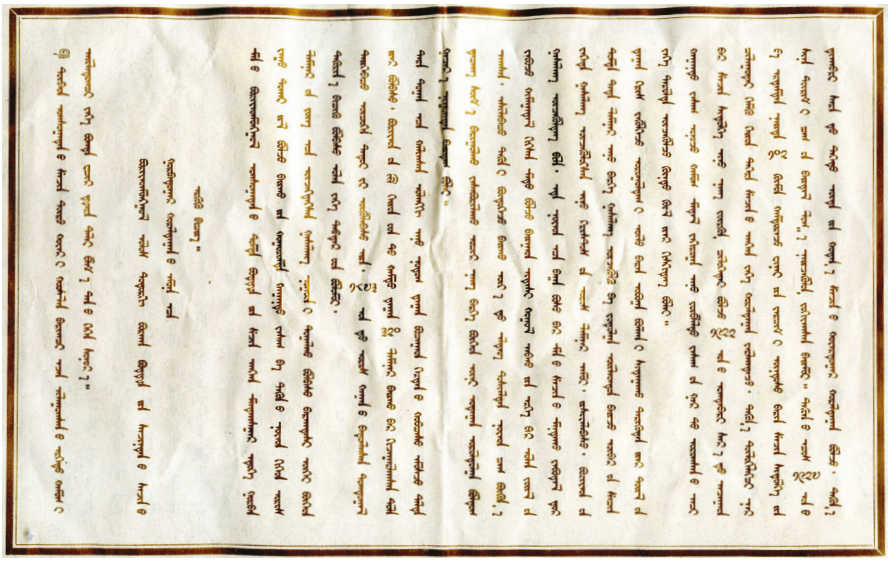












MONASTIC PRACTICE

Mongolian Buddhist Organizations: Social and Humanitarian Activities

Altaibaatar Jargal
Mongolian Academy of Sciences, Institute of Philosophy,
Department of Religious Studies, Ulaanbaatar

Erdenechimeg Omboosüren
Mongolian Academy of Sciences, Institute of Philosophy,
Department of Philosophy, Ulaanbaatar

In this article, we present some results from the authors' ongoing study on religious organizations and results of the joint project *The Present State of Buddhist "Social Work" Activities in Asia* (2016–2017), of Shukutoku University, Japan. The main challenge for every religious organization is to keep its main idea and identity, to adapt to the globalizing, sustainable developing, and rapidly changing society. The religious non-governmental organization is one of the types of adaptation of religions to the modern world. The article shows how Mongolian Buddhist religious non-governmental organizations are developing and adapting to the current Mongolian society.

During the first twenty years of the 20th century, Buddhism existed as a whole social institute with decisive influence and control over social life in Mongolia. In the early 20th century, there were about 700 larger monasteries including 113 thousand monks and lamas, more than 1000 small assemblies or temples and about 160 reincarnated (noble) lamas in Mongolia. However, interrupted by the mass repression of the 1930s in Mongolia, activities of these monasteries gradually declined, and as a result there were left almost none by the year 1939. But at the request of people who were previously lamas, Gandantegchenlin Monastery was allowed to reopen as "The Prayer Temple" (*Mörgöliin süm*) in Ulaanbaatar by the Resolution 34 of State Conference dated May 25, 1944. With the revival of Gandantegchenlin Monastery, Buddhist scholars and monks who were in hiding, the sacred Buddhist relics and books were gathered in the same place. The monastery, under the name "The Prayer Temple," carried its activities until it regained its name Gandantegchenlin in 1947 to become a central administration of Mongolian Buddhism.

Global changes and restructuring of Soviet Union which started from the mid 1980s resulted in spreading of new thinking and democratic ideas in society, including religion in Mongolia. The state and the ruling party (Mongolian Peoples' Revolutionary Party) softened its strict policies on religion and became positive on believers' demands which can be evidenced by a resolution 10 of the People's Great *Khural* dated February 1990. By this resolution, the government allowed and was set to take measures to support to reconstruct Erdene Dsuu, Amarbayasgalant and Shankh monasteries, which were destroyed during the soviet era, and conduct religious activities, and formally accepted the establishment of a mosque

in Bayan-Ölgii province.[1] This was an important stimulus for revival of Buddhist organizations.

The authority had also assigned the government to take into account and provide support at the request of believers and monastic community for the reconstruction and restoration of some of the Buddhist temples and monasteries, transfer of Buddhist objects of worship and sacred books in museums and library funds they were not classified as Mongolian invaluable arts and cultural heritage. At the same time, the abbots and monks were recommended to make efforts from the very beginning to develop religion while restoring monastic activities of ancient traditions in harmony with modern needs, make appropriate preparations to read and reflect religious texts in their native language, internal rules and order of monkhood discipline and to build good reputation of religion. These served as favourable condition for the revival of Buddhist monasteries' activities.

Social and Humanitarian Activities of Buddhist Monasteries in Mongolia

Revival of religious freedom in the aftermath of spiritual change within Mongolian society began with initiatives by traditional Buddhist monasteries and believers, and continued with religious and public institutions and Buddhist movements to intensify their activities in every branch of social life which was seen as an unprecedented phenomenon in Mongolia.

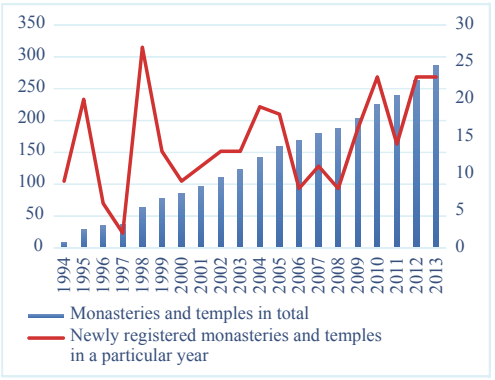
During the first conference of Mongolian Buddhists in 1992, Gandantegchenlin Monastery was approved as the centre of Mongolian Buddhists. This approval ensured the freedom operation for the monastery to revive its monastic schools (*datsan*, Tib. *grwa tshang*), which were closed during the repression, by the help of old monks (who had to disrobe during the repression) and restore their regular religious activities.

Mongolian believers' association established by Buddhists, had specifically focused their activities to restore traditional Buddhism, and its doctrine, to build new temples to accommodate the spiritual needs of people in local areas and revive old monasteries. As a result, the number of "lay Buddhist monasteries" has reached almost 100 within less than three years and is growing ever since which can be seen from the registration of legal entities made by the State Registration Authority of Mongolia.

Gandantegchenlin Monastery, as the Centre of Mongolian Buddhists, has been teaching and transferring its multifaceted heritage, including traditional Buddhist and contemporary knowledge, education, readings and rituals through *Tsogchen* assembly hall, *Dashchoinpel*, *Gungaachoilin*, *Idgaachoinzinlin*, *Janraiseg datsan*, *Düinkhor datsan*, *Jüd datsan*, *Manba datsan*, *Badma yoga datsan*, Institute of Buddhism, 112th secondary school for religious studies, *Tsogchen* school, "Rich Light"

[1] *Reconstruction and protection of some monasteries and related issues.* Decree of Presidium of People's Great Khural, Mongolian People's Republic. 22 February, 1990.

primary school for religious studies, "Perfect Joy Light" kindergarten and "*Gandan Manba*" traditional medicine.



CASE: BUDDHIST TEMPLES AND MONASTERIES ARE CONTRIBUTING TO SOLVING LOCAL PROBLEMS.

Monks in Gandandarjaaling Monastery in Khöwsgöl province took the initiative to clean and disinfect the cemetery area near Mörön sum, the centre of the province, amidst the outbreak of respiratory infectious diseases such as tuberculosis and bacilli bacteria among public. The cemetery has been in use since the establishment of the sum during the 1930s, and it has been expanded as the population grows. With the revival of religion and old traditions, some people started practicing sky burial, which created risks of spreading of infectious diseases. The cleaning and decontamination of the cemetery area removed the factors for spreading the disease.

Fig. 1. Number of Buddhist monasteries and temples, 1994–2013.[2]
Number of religious organizations registered from 1994–2013 September by Department of Legal Entity Registration of the State Registration Authority. Researchers' comparison.

In addition, the monastery works towards rural monasteries and societies through Department of Rural Monasteries Affairs, Department of Media and Public Affairs, newspaper and journal, FM radio and charity centre.

Restoration process of traditional Buddhist religion in Mongolia flourished by the vigorous initiatives of Mongolian people while it was actively aided by financial and human resource support from foreign international and Buddhist organizations. Rinpoches and foreign Buddhist leaders who embraced the movement of Buddhist revival in Mongolia had major part in providing financial means to revive temples and the Buddhist tradition. Examples include Petüb Danjoi Choinkhorlin Monastery (Tib. dPe thub bstan rgyas chos 'khor gling) established by Kushok Bakula[3] rinpoche, Amarbayasgalant Monastery revived by Gurudeva rinpoche, Günchew Jambaalin Center NGO established by Tibetan Banchin Oiburul rinpoche, Ariyabal Buddhist

[2] *Report of the Working group set out by the Decree of the Minister of Justice and Internal Affairs*, dated March 11, 2016 to undertake and present a study on religious organizations operating in Mongolia. According to the report, there are 848 legal entities operating in the religious field, of which 34.6 percent accounts for Buddhist monasteries. As of 2016, there were 294 Buddhist monasteries operating in Mongolia. These monasteries are located throughout 22 major administrative units of Mongolia, including Ulaanbaatar city and 21 provinces. There are 107 monasteries operating in Ulaanbaatar city only, which represent 36 percent of total Buddhist monasteries, albeit it makes 28.5 percent of religious organizations of all types of religion in the area. Gelugpa is the dominant stream among Buddhist monasteries in Ulaanbaatar.

[3] Bakula rinpoche served as an Ambassador of India to Mongolia from 1990–1999.

temple in Terelj area, and Mahāyāna Tradition conservation centre NGO established in Ulaanbaatar and Darkhan city by Nepalese Zopa rinpoche. Buddhist monks and Buddhist philosophy teachers from India, China (Inner Mongolia and Tibet), Nepal and other countries regularly visit these organizations to provide religious education as well as to participate in social and humanitarian activities.

With the revival of Buddhism, its behaviour and norms are penetrating in all circles of activities of society and individuals. All in all, Buddhism has emerged as an independent institute of society and has sought to strengthen and expand its stances. There are also enough ideas among lay people to receive Buddhism in terms of not only religion and customs but also of culture and knowledge.

Buddhist monasteries, their novices and monks have been undertaking different types of activities, support and services towards the community in addition to religious activities to meet the devotees' needs. It can be clearly seen from the case study "The Present State of Buddhist Social Works in Asia" conducted by the joint research team of Mongolian National University of Education. These Buddhist social works involving Buddhist monasteries in both urban and rural areas have started more than ten years ago. Social assistance and humanitarian activities by the Buddhist monasteries and monks are usually focused on social vulnerable groups including poor elderly and disabled people without caregivers, orphans, single mothers, households and individuals living below minimum subsistence level, people with acute and chronic illnesses such as mental disability and cancers, and alcohol addicts.

Having survived for centuries with its deep marks in every aspect of ideology, lifestyle, culture and customs of the Mongolian people, Buddhism and its monasteries still play major role in the mentality and psychology of social groups and individuals after transitional period in Mongolia's history. This specific feature differentiates Buddhism from other religions in Mongolia.[4]



Fig. 2. Social roles of Mongolian Buddhism.

[4] Tsedendamba, S.: Presentation "Current State of Religion in Mongolia: Some challenges." *International Conference on* "*Globalization and Mongolia's Development*." Ulaanbaatar 2002, p.123.

Internal relations of religious institutions serve as a main leverage for the organizational activities while determining the results of their operations. Main objective of a religious organization is to disseminate religious doctrines in a systematic way under certain structure to lay people. The success of this process, therefore, depends on internal structure and coherence of functional groups in an organization.

Internal process or coordination within a Buddhist institution is closely related with its daily activities. These internal activities can be divided into the following sections:

– Social activities of a monastery
– Religious activities of a monastery

Activities conducted by Buddhist monasteries are aimed at ensuring human wellbeing, in this regard, types of services and activities are as follows in terms of social work.

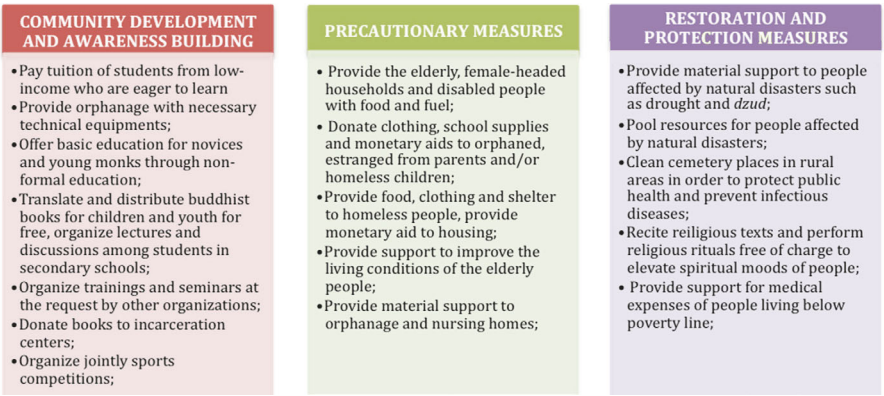


Fig. 3. Types of social and humanitarian activities in Buddhist monasteries directed towards public.[5]

Although these activities are usually directed at providing material support to people in need, people find it very influential to overcome the crises, they are going through. More importantly, the social works by Buddhist institutions contribute significantly to the establishment of social ethics by providing sustainable moral and spiritual needs of people. In the above-mentioned social works, many stakeholders are involved including state and local governing bodies, military units, prisons under law enforcement authority, non-governmental organizations, human rights organizations, hospitals, schools, international humanitarian organizations and individuals. Support, assistance and involvement of these multiple stakeholders do have certain amount

[5] The results of the joint research: *The Present State of Buddhist "Social Work" Activities in Asia*, 2016.

of influence for raising public attention to targeted social groups, and for engaging them in social work.

Activities of Buddhist NGOs in Mongolia

Mongolian law on State and Church relations, which has been in effect since 1993, states that religious organizations in Mongolia shall carry out religious rituals, and educational activities to meet religious demands of the devotees by establishing church, monastery, *datsan* and centers. Within this framework, Buddhist organizations have carried out their activities in the form of monasteries and temples. This is not new however, from its earliest period until the end of the 20th century, Buddhist organizations had conducted their activities in a single form of monastery. Their activities directed at the devotees were usually found in customary religious practices those could influence the psychology of the majority in the society.

The main function of Buddhist monasteries is to exercise Buddhist rituals, assembly and carry out educational activities in an organizational structure of a monastery, temple, *datsan* and a governing body. The current organizational structure of the Buddhist temples and monasteries is a pattern established back from the second half of 16th century to early 20th century. Monasteries and monks serve the religious community (devotees) by creating religious texts, books and performing rituals and meetings.[6]

At the beginning of the 21st century, with revival of Buddhism in Mongolia, intermediate organizations, religious but public in nature, were formed as a religious NGO, distinguished themselves from traditional Buddhist organizations (monastery, temple, denomination, etc.) by their organizational structure, management and operational characteristics.[7] When studying these organizations, a few reasons can be identified as the cause of formation of such organizations:

1. There was a need for a new organizational structure and management to survive in, and meet changing social systems and regimes in a globalized world.
2. There was a need for a functional form and design to meet spiritual demands of highly informed and educated modern devotees, guaranteed a constitutional freedom and right of religion (to or not to worship a religion).
3. Religious organizations needed to mature into modern organizations that consist of professional and skilled human resources with the capacity to adapt to, and work in harmony, with the situation and time.

[6] Article 6.5 of *Mongolian Law on State and Church Relations.*

[7] Altaibātar, J̌.: *Šašnī baigūllagīn xelber: üil aǰillagānī onclog.* ŠUA, FSEX. *Erdmīn yertönc setgūl* 10. Ulānbātar 2010.

Unlike traditional monastic organizations, main purpose of these NGOs are to disseminate and promote religious doctrines rather than engaging in religious congregations. These organizations support activities of traditional Buddhist monasteries, however, their activities are relatively independent. There is no significant difference in ranking, strict religious regime and order in the organizations, and these organizations are usually managed by reputable leaders rather than professional monks.



Fig. 4. Main characteristics in religious NGOs[8]

Religious NGOs are voluntary based and are aimed mainly at supporting monasteries for disseminating and promoting religious doctrines. These organizations are independently managed from the monasteries, and financial and economic instability is common among these organizations. From the analysis of the activities and relevant documents of religious NGOs, mission of the organizations are commonly formulated as follows:

- to dessimate Buddhist doctrines to public in non-traditional ways (lecture, religious-art entertaining activities, etc.)
- to represent the common interests of members, to build and support their co-operation, and create opportunities for free exchange of information, opinions and experiences
- to organize social and humanity activities
- to protect Buddhist traditions from the influences of other religious streams
- to support the church in strengthening Buddhist views in the society

Thus, Buddhist NGOs focus on disseminating Buddhist doctrines and teachings and carrying out charitable and social activities based on these views.

[8] In some circumstances, such organizations cannot be regulated in accordance with the Mongolian law on State and Church relations. In this case, these organizations must register with the General Authority of State Registration and get approval for conducting activities in accordance with Mongolian law on non-governmental organization.

Table 1. Comparison of contemporary Buddhist monasteries vs. religious NGOs.

	Buddhist monasteries	Buddhist NGOs
Policy and planning	Strictly set, constricted	Relatively flexible, open and critical
Human resource	Consists of monks and priests specially trained in religious education	Consists mainly of people experienced or having social communication skills, not necessarily trained in religious education
Internal structure	Comprehensive, but too complex and difficult Slow decision making process at the managerial level	Smaller, good coherence between units
Form of activities	Dogmatic, doctrinal	Promotional and educational
Continuity of operations	Slow, but constant and continual	Sharp, sharp like ascending and descending
Members	Monks	Lay people and monks

There were 7500 non-governmental organizations registered with the General Authority of State Registration of Mongolia between March 2006 and September 2013, of which 48 NGOs were Buddhist NGOs. Founders of these organizations are comprised of two types of stakeholders as follows:

1. Buddhist monks and priests with the aim to explain Buddhist teachings and doctrines and enlighten the public awareness.
2. Lay people and devotees with the aim to spread Buddhist teachings and doctrines to cultivate the meaning of compassion and humanitarian views.

Of these organizations, 90 percent (or 43) were operating in Ulaanbaatar, while only five organizations were operating in local provinces including one in Bulgan, one in Dornogow', one in Khöwsgöl and two in Öwörkhangai provinces respectively. Based on the organizational rules, functions, mission and objectives, scope of the social works in these organizations are as follows:

1. Practice and performance of religious rituals. Act of collective veneration, chanting, meditation, and offering in the shrine.
2. Enlightening, building awareness and dissemination. Supporting the building of humane and compassionate morality in individuals, families and communities through promotion and interpretation of Buddhist teachings and holy scriptures.
3. Protection and conservation of nature and environment. Environmental protection and rehabilitation based on Buddhist teachings.
4. Social and humanitarian activities. Providing support for people and youth from low-income families for education and self-development, and providing spiritual and material support for poor and homeless people.

5. Undertaking research studies. Conducting research studies in Buddhist philosophy and knowledge, writing, translating and publishing scriptures.
6. Restoration and protection of heritage. Restore monasteries, customs and traditions.

These activities can be ordered in terms of their importance as follows:

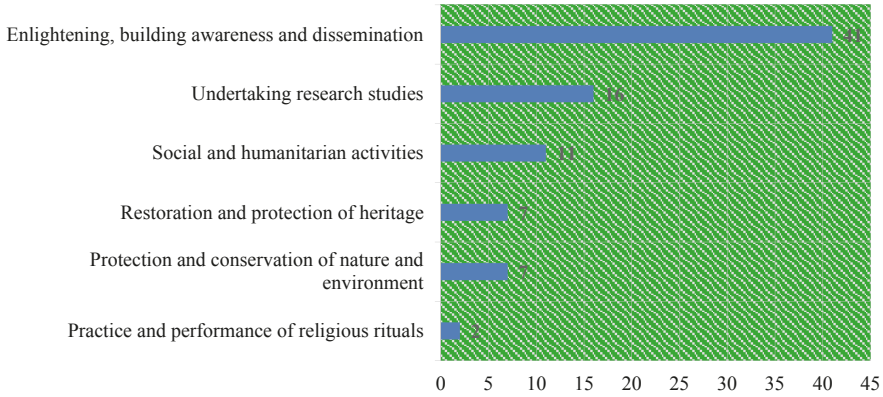


Fig. 5. Types of social works carried out by Buddhist NGOs.

Findings of the study reveal that primary purpose of Buddhist NGOs (about 85 percent of total organizations) is to contribute to build of humane and compassionate social environment, and improve ethics and consciousness of the communities through Buddhist teachings and doctrines. Study of Buddhist philosophy is the second most important purpose of these organizations. One third of the organizations surveyed stated that writing, translating (from Tibetan to Mongolian language) of Buddhist teachings, philosophy, and literature, and publishing simplified books for the lay public as primary goals of their social activities. Of total organizations surveyed, 22 percent worked to provide assistance to low income and vulnerable social groups including orphaned children, female-headed households and single fathers to improve their livelihood. Religious rituals, which usually considered as the most important activities for Buddhist monasteries, accounted for the lowest percentage (only 4.1 percent).

Among these organizations surveyed, we have chosen as a case study the "Rejoice in Your Virtue," a NGO that has been operating successfully for a long time.

"Rejoice in Your Virtue" NGO was founded by five members in 2001 with the aim to contribute to the community to reduce the harms resulting from people's wrong livestyles and habits by inheriting and spreading traditional mindset and Buddhist philosophy. The NGO has been conducting its activities continously for sixteen years.

Main focus of the organization is as follows:

– To represent common interests of its members, develop and support their cooperation, and create opportunities for free exchange of information, opinions and experiences.

– To organize local and international level events aimed at spreading Buddhist doctrine to public.
– To organize art, cultural and public events to promote Mongolian cultural heritage and traditions.
– To deliver timely information relevant to Buddhist doctrine, traditions, cultural heritage with the help of latest innovations in modern information technology.
– To carry out humanitarian activities aimed at supporting livelihoods of vulnerable social groups.
– To contribute to the protection of natural environment and natural resources, restoration of valuable cultural monuments, and to promote such activities at domestic and international level.

The organization has been regularly conducting its public activities that are well known to the Buddhist communities and lay public, including one-day *tegchin sojin* religious ceremony, production of a song *Compassion of the 21 Tārās* and its dissemination to the public, and collective chantings of religious texts/prayers in a hall or outdoor area. A number of social works have been implemented by "Rejoice in Your Virtue" NGO including but not limited to:

In terms of restoration and protection of Buddhist heritage:
– Implemented restoration work of *stūpa*s at Gandantegchenlin Monastery, the Center of Mongolian Buddhists
– Created a Bodhi *stūpa* in Mandsushir monastery

In terms of enlightening of the public:
– Ran an information board to disseminate Buddhist teachings and doctrines to the public at the Gandantegchenlin Monastery.
– Produced and distributed to the public audio tapes with Buddha's teachings, and *Enlightening doctrine* and *Chanting doctrine*, prayer songs sung by famous artists.
– Organized *Enlightening* tour to spread Buddhist teachings to people in central provinces of Mongolia (Bulgan, Arkhangai, Öwörkhangai, and Khöwsgöl provinces).
– Produced and broadcasted a video clip of a prayer song *Rejoice in your virtue* regularly over a public television.
– Prepared and broadcasted a series of commentary program on *Altangerel* scripture on NTV television.
– Organized a book exhibition *Wisdom starts with books* of Buddhist teachings and doctrines.

In terms of religious rituals:
– Since 2004, organized religious rituals regularly, in collaboration with *Gungaachoilin datsan* of Gandantegchenlin Monastery, including *Chanting prayer*, and *Sojin*, i.e. one-day vowing on Vesak days.

The NGO consists mainly of lay devotees with some monks at the managerial level. However, the organization operates independently of any church, monastery and religious figures. The organization usually carries out religious rituals on the occasions of religious days. In addition to that, the NGO implements activities mainly aimed at solving particular social problems and supporting social target groups. For example, in 2016, "Rejoice in Your Virtue" collaborated with two different Buddhist organizations: Great Maitreya Project and Bod' Chandman' Center, to initiate the *Safe Motherhood*, a charity campaign to support the repair work of a Maternity center, which is still continuing.

The majority of Buddhist NGOs are established on voluntary basis and lack stable financial resources. It is therefore, common for them to collaborate with other religious organizations, monasteries, international organizations and governmental agencies with similar organizational arrangements.

In some cases, basic operating costs are borne by Buddhist monasteries, while the majority of the activities are financed by the support of collaborating business and international organizations. Moreover, some activities are financed by the certain proportion of charitable donations given by devotees, and profits made by business activities such as handcrafting and other manufacturing, and trading. In addition to that, the NGO also organizes activities to find financial support from sponsors and organizations by preparing social and humanitarian projects, and fundraising through social network and public media.

Activities organized by Buddhist NGOs are focused on the following target groups.

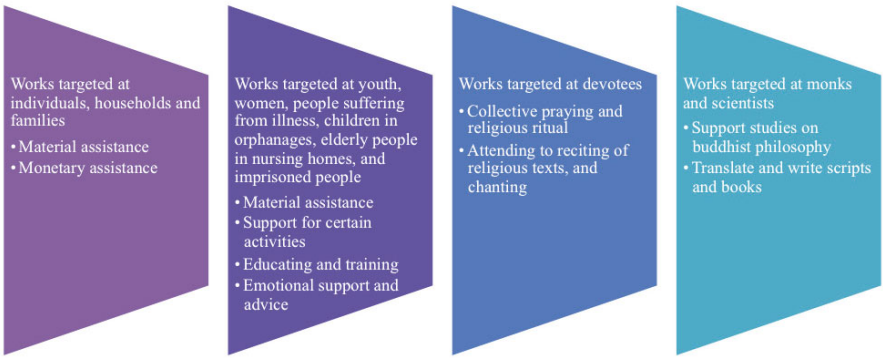


Fig. 6. Target groups of activities organized by Buddhist NGOs

Buddhist NGOs are more actively engaged in public campaigns and impact activities than churches and monasteries. The scope of their works include organizing public lectures and trainings for improved social belief and morality, raising public awareness about the essence of Buddhist teachings and the meaning of related traditional customs, and preparing and distributing simplified programs for lay public via media.

In summary, Buddhist NGOs primarily focus their attention to bring positive changes in the spiritual lives of individuals, social groups and the society by

explaining, implementing, educating, and spreading the meaning of the Buddhist doctrines, rather than taking the responsibility of religious preaching.

This type of organizations are more likely to increase in future, because, there are growing number of initiatives among the devotees to serve monastery and the society collectively by sharing and exchanging views on religious doctrines and teaching, and conducting charitable activities in addition to engaging in traditional religious practices solely under church or monastic order.

References

Altaibātar, J̌.: *Šašin süm xīdīn tuxaid törōs barimtlax bodlogo, joxicūlaltīn tulgamdsan asūdal, šīdwerlex arga jam* [State Policies, Decision-making Methods on Monasteries]. *MUYeTG*, Ündesnī xögǰlīn xürēlen, Ulānbātar 2015.

Casanova, José: *Public Religions in the Modern World.* University of Chicago Press, Chicago 1994.

Cedendamba, S.: *Uls dax' šašn' nöxcöl baidal* (*XX–XXI jūnī jāg üye*) [Status of Religion in the State. At the turn of the 19th and 20th centuries]. Ulānbātar 2003.

Clarke, Gerard – Jennings, Michael: *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations.* Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

Deneulin, Severine – Bano, Masooda: *Religion in Development. Rewriting the Secular Script.* Zed Books, London 2009.

James, Rick: What is Distinctive about FBOs? *INTRAC*. Praxis Paper No. 22. 2009, p. 5.

Plant, Stephen J.: International Development and Belief in Progress. *Journal of International Development* 21 (2009).

Sider, Ronald J. – Rolland Unruh, Heidi: Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs. *Voluntary Sector Quarterly* 33 (2014), No. 1.

Tyndale, Wendy: *Visions of Development: Faith-Based Initiatives*. Ashgate 2006.

Tör, süm xīdīn xarilcānī tuxai xūl'. [Law on the Relation of State and Monasteries]. 1993.

Mongγol lam quvaraγ-un qubčasu ǰasal-un belgedel sinǰi

Sarangerel

ᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠤ ᠳᠠᠷᠠᠭᠠ ᠬᠤᠭᠤᠴᠠᠭᠠ ᠨᠢ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠪᠤᠳᠤᠨ᠂᠂

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠪᠤᠶᠤ᠃᠃ ᠡᠨᠡ

ښاغلي د ولسمشر د ټولو هغو هڅو ستاینه وکړه چې د ولسمشر له خوا د ټولنې د ودې او پراختیا لپاره ترسره شوې دي.

د ۲۰۱۷ کال د سپټمبر د میاشتې ۱۷ مه نېټه

د ولسمشر د دفتر مرستیال ښاغلي ګانبولډ سارانګرل د ولسمشر د دفتر د

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠷᠤᠨ ᠳᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠪᠤᠶᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠯᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠲᠤᠰᠬᠠᠢ ᠬᠤᠤᠯᠢ ᠵᠦᠢ ᠵᠢᠨᠭᠬᠡᠨᠡ ᠰᠤᠷᠪᠤᠯᠵᠢ ᠰᠤᠨᠭᠤᠬᠤ ᠵᠠᠭᠪᠤᠷ ᠪᠦᠷᠢᠨ ᠪᠦᠬᠦᠢ ᠵᠠᠰᠠᠯ ᠵᠠᠰᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠲᠡᠭᠦᠰ

ekzˆm

148

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠤ ᠳᠠᠷᠠᠭ᠎ᠠ ᠶᠡᠬᠡ ᠬᠤᠷᠠᠯ ᠳᠡᠭᠡᠷ᠎ᠡᠴᠡ ᠬᠤᠶᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠤ ᠳᠠᠷᠠᠭ᠎ᠠ ᠵᠢᠨ ᠬᠤᠷᠠᠯ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ

ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠶᠡᠬᠡ ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠵᠠᠭᠠᠰᠤ ᠪᠤᠶᠤ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ᠎ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠭᠰᠠᠲᠠᠨ ᠤ ᠰᠤᠨᠢᠮ ᠪᠤᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠯᠢᠯᠴᠠᠯᠳᠠᠨ ᠤ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠪᠡᠷᠢᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ

ئۇنىڭ ئۆيىگە بارغان ئىدى . ئۇ ئۆيگە كىرگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى .

ئىشتىر ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى .

ئىشتىر ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى .

ئىشتىر ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى .

ئىشتىر ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى . ئۇ ئۆيىگە قايتىپ كەلگەندە ، ئۇنىڭ ئايالى ئۇنى ئىسسىق قارشى ئالدى . ئۇ ئۇنىڭ ئۆيىدە ئىككى كۈن تۇرۇپ ، ئۇنىڭ ئۆيىدىكىلەرگە ئۆزىنىڭ ئىشلىرىنى سۆزلەپ بەردى .

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠯᠠᠮ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ-ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ-ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ

ᠪᠠᠶᠢᠴᠠᠭᠠᠭᠤᠯᠬᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠤᠶᠤ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ ᠪᠤᠷᠤᠭᠤ ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠵᠠᠰᠠᠭᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠤᠶᠤ ᠬᠤᠪᠠᠷᠠᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠴᠠᠰᠤ ᠵᠠᠰ

[7] ᠪᠣᠯᠣᠰᠣᠨᠤᠮᠪᠠᠭᠠ «ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠤᠯᠢ» ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷᠢ ᠪᠤᠶᠠᠨ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠶᠡᠬᠡ ᠬᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ 2/0680 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ (ᠬᠠᠪᠰᠤᠷᠠᠯᠲᠠ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ) ᠶᠢᠨ 12-ᠶᠢᠨ 22 × 16 ᠬᠡᠮᠵᠢᠶᠡᠲᠦ ᠪᠠᠶᠢᠴᠠᠭᠠᠯᠲᠠ ᠲᠠᠪᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ ᠤᠷᠲᠤ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ (1795) ᠤᠨ ᠵᠢᠯᠳᠡ 8 ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠡᠴᠡ ᠡᠬᠢᠯᠡᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠶᠢᠴᠠᠭᠠᠯᠲᠠ ᠲᠠᠪᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ ᠤᠷᠲᠤ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠲᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ 91·1 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ 114 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ · 4 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ 1995 ᠣᠨ ᠤ 2 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ 1 · ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ 4 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ 118 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ · 5 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ «ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶᠡ» · 1993 ᠣᠨ ᠤ 4 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠲᠠᠪᠴᠠᠩ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ «ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶᠡ» · ᠲᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠳᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠤ

ᠪᠦᠷᠢᠨ ᠨ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠯ᠎ᠠ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠳᠡᠭ᠃

[20] 2000 ᠣᠨ᠎ᠤ 6 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ 20 ᠡᠴᠡ ᠡᠬᠢᠯᠡᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠵᠠᠭᠰᠤᠭᠠᠯᠲᠠ ᠨᠢ ᠰᠢᠨᠡ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭ᠎ᠠ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠎ᠦᠨ ᠵᠠᠭᠰᠤᠭᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠤᠭᠤᠴᠠᠭ᠎ᠠ

Mongolian Monks' Studies in Lhasa's Monasteries

Alexa Péter
Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest

Introduction

Buddhist monkhood and Buddhist monastic education always played significant role in transmitting the religious traditions in Mongolia. The spread of Buddhism in the Mongolian region took place in four phases. During these waves different Buddhist influences arrived in Mongolia and among them, Tibetan Buddhism was the most significant. Many Tibetan monks came to ordain monks, to give empowerments and to help to organise the ceremonial life of the temples and the monasteries. In this way Tibetan Buddhism spread thorough the Mongolian region and was combined with local characteristics.[1] By the 19th century Buddhism had penetrated deeply into Mongolian culture and the new doctrine had positive influence on the Mongolian monastic life leading Mongolian monks to study in Tibet. They used Tibetan language in ceremonies and rituals and several years later, when returned home, they started their missionary efforts at their own place. The aim of this paper is to represent how these Mongolian monks lived in Lhasa's monasteries in the late 19th century.

Historical Background

It is difficult to precisely determine when Buddhism spread into Mongolia. According to the Mongolian Buddhist tradition, the Mongols came into contact with Buddhism in four different waves.[2]

The first Mongolian Buddhist wave began in the 3rd century, during the time of the Indian Buddhist emperor Ashoka,[3] who extended his empire northward and captured the city of Khotan. From there Buddhism gradually spread eastward to the Mongolian Gobi kingdoms along the Silk Road.[4] A few centuries later Tibetan Buddhism began its flow northward, when Songtsen Gampo (Srong btsan sgam po, r. 617–649), the

1 Teleki, Krisztina: Significant Monasteries in Mongolia Specified in Zawa lam Damdin's Golden Annals. *Zentralasiatische Studien* XVII (2013), p. 135.

2 Soni, Sharad Kumar: Exploring Mongol-Tibetan Relations: The Contribution of Buddhism. *Mongolian & Tibetan Quarterly* XXII, No. 2. No 2 (2013), p. 51.

3 Ashoka was an Indian emperor of the Maurya Dynasty (322–185 BC). He lived around the 3rd century BC and he was a powerful king who reigned over a realm covering much of the Indian sub-continent.

4 The cave paintings in Dunhuang along the Hor section of the Silk Road certainly bear witness to an early Mongol enthusiasm for Buddhism. Mullin, Glenn: *Buddhism in Mongolia: Three or Five Waves of Cultural Blossoming*. (http://www.fpmtmongolia.org/buddhism-in-mongolia).

founder of the Tibetan empire stretched his territory from the borders of Bactria to China and from Nepal to the borders of Eastern Turkistan and conquered large sections of west and southwestern Hor, including Khotan and Kukunor. In the 7th century he introduced Buddhism to Tibet through the influence of his Chinese and Nepalese wives and he was the first of the three dharma kings (Tib. *chos rgyal*) of Tibet. Trisong Detsen (Khri srong lde btsan, r. 755–794), the second dharma king of Tibet invited Padmasambhava, Śāntarakṣita, Vimalamitra and various other Indian teachers to come to Tibet to spread the Buddha's teachings. They established Samye (bSam yas), the first monastery in Tibet and initiated the first monks. Two of Padmasambhava's twenty-five main disciples were Mongolian monks. According to Tibetan legends, after the Buddhist monk, Lalung Palgyidorje (Lha lung dPal gyi rdo rje) assassinated Langdarma (Glang dar ma, r. 841–842), the anti-Buddhist ruler of Tibet in 841, he fled to Mongolia for sanctuary and built a monastery near Karakorum.[5]

The second great phase of Mongolian Buddhism began with Chinggis Khan (1162–1227) who as the leader of the biggest empire in Eurasian history was known for his religious tolerance, having brought Buddhists, Nestorian Christians, Moslems and Manicheists within his realm.[6] During this period the intensive contacts in the Tibeto–Mongolian relations was in 1227 after Chinggis Khan destroyed the Tangut Empire, Xixia, and the Mongolian Empire and Tibet became neighbouring countries. In 1240, Prince Göden (1206–1251),[7] the governor of the Kukunor region, summoned the chief of the Sakya (*Sa skya*) dukedom, Sakya Paṇḍita Kunga Gyeltsen (Sa skya paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, 1182–1251) to present a report.[8] It seems that Sakya Paṇḍita made deep impression with his sense of diplomacy and great wisdom onto the theoretically tolerant Mongols, mainly the royal court. The task of the proselytisation and the peace maintenance fell on his nephew, Chogyal Phagpa (Chos rgyal 'phags pa, 1235–1280) after the death of his uncle in 1251. Shortly after the death of Sakya Paṇḍita Göden also died, and Khubilai Khan (1215–1294) inherited the throne.[9]

Phagpa lama and Khubilai Khan agreed on a new alliance sharing ecclesiastical and secular powers. Phagpa became the preceptor of the emperor and the empire. He taught the princes Buddhist intellectuality, spirituality and in turn received the title of "Viceroy of Tibet" and became responsible for the governance of Tibet. Phagpa lama, the excellent teacher and polymath of his time, and also an expert of a significant number of different subject areas, wrote many religious and philosophical treatises for the members of the Mongolian ruling family. Though the concept of the dual

5 Berger, Patricia: Mongolia. In: *Encyclopedia of Buddhism*. Ed. by Robert E. Buswell. Thomson Gale 2004, p. 562.

6 Soni, S. K.: *Exploring Mongol-Tibetan Relations…*, p. 52.

7 He was the son of Ögödei Khan (1186–1241) and the grandson of Chinggis Khan.

8 Göden chose the Sakya stream of the numerous Tibetan streams because they had more than a century of history, and both the ecclesiastical and the secular power (Tib. *gdung rgyud* and *chos rgyud*) respectively were represented by two branches of the Sakya family.

9 Péter, Alexa: Comparison of two Tibetan Compendiums on Buddhist Cosmology dating from the 13th and 19th centuries. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*. LXIX (4), (2016), p. 442.

principle ended with the downfall of the Yuan dynasty (1280–1368), its ideal was preserved in both Mongolian and Tibetan literature.[10]

The third Buddhist wave in Mongolia began in 1577, when the Mongolian ruler, Altan Khan (1507–1582) sent an emissary to Tibet to pay respects to Sönam Gyatso (bSod nams rgya mtsho, 1543–1588), the great master of the Gelug stream (Tib. *dge lugs pa*). The following year a group of Mongolian patrons and this Tibetan master met on the bank of Lake Kukunor. Altan Khan translated the "rgya mtsho" part of his name in Mongolian, thus rgya mtsho became *dalai* ('Ocean') and bSod nams rgya mtsho became the Dalai Lama. Thus began the lineage of the Dalai Lamas. Consequently, with the support of a powerfuI Mongolian patron, the Gelug stream, centred in the Dalai Lama, achieved eminence above all others in Tibet. The landmark event in the conversion of Mongols to Tibetan Buddhism took place during this visit of Sönam Gyatso to the Mongolian court. After the second visit of Sönam Gyatso in 1586, Awtai Khan (1554–1588) of the Khalkha Mongols established the first Buddhist monastery in Mongolia called Erdene Dsuu in the vicinity of Kharkhorin. Sönam Gyatso's religious activities had firmly established Tibetan Buddhism among the Mongols and penetrating almost every sphere of Mongolian life. By the end of the 17th century, with the two-fold support from the Mongol nobles and the Tibetan lamas, many Mongols were converted to Buddhism. Sönam Gyatso passed away in Inner Mongolia in 1588. Later the great-grandson of Altan Khan was chosen to be an incarnation of the Dalai Lama, thus further strengthening the ties between the Mongols and Tibetan Buddhism. When the Mongolian Yuan *khan*s were converted to Buddhism, the religion was common only among the upper class, and its influence was much weaker than in the late 16th century, when the whole Mongolian nation received Buddhism as its faith.[11]

The fourth Buddhist wave in Mongolia was connected with the first *Jebtsün-damba khutagt* (Tib. *rje btsun dam pa hu thug tu*), Öndör Gegeen Dsanabadsar (1635–1723)[12] who travelled to Tibet in the mid-17th century and became a disciple of the Fifth Dalai Lama. Later, he became the spiritual head of Tibetan Buddhism in Mongolia who ranked third in the ecclesiastical hierarchy after the Dalai Lama and the Panchen Lama. His vision of Mongolian Buddhism flourished for more than two and a quarter centuries, until the communist takeover of 1921.

Tibetan Buddhism remained the main religion and the most important religio-cultural links between the Tibetans and the Mongols.[13]

[10] Péter, Alexa: A Compendium of Buddhism Written for Kubilai's Son. In: *Aspects of Mongolian Buddhism I*. Ed. by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi, Attila Rákos. L'Harmattan, Budapest 2018, p. 168.

[11] Mullin, G.: *Buddhism in Mongolia…*

[12] Dsanabadsar is the Mongolian rendition of the Sanskrit Jñānavajra which is the translation of his Tibetan monastic name, Ye shes rdo rje ('Vajra Wisdom'). He was identified as the reincarnation of the scholar Tāranātha (1575–1634) of the Jonangpa (Jo nang pa) stream of Tibetan Buddhism and like the Fourth Dalai Lama, he also was a direct descendent of Chinggis Khan.

[13] Mullin, G.: *Buddhism in Mongolia…*

Mongolian Monasteries

At the end of the 19th century there were more than 700 monasteries and temple complexes with numerous incarnate lamas living in the Mongolian territories. The Tibetan Buddhism has always been the key aspect of linking all the Mongols together, even the Mongol ethnic groups living in diasporas in the Russian Republics of Buryatia, Kalmykia, and Tuva.[14]

In both Mongolia and Tibet the monasteries were the unique cultural centres of the society and the heart of ancient educational institutions. In monasteries kept quite big libraries where not only Buddhist texts, but also several books related to the traditional science and history were preserved. Throughout the Buddhist history of the Mongols the foremost ceremonial language in almost all Mongolian monasteries has been Tibetan. All the religious terminology and texts are based on the Tibetan language and the same language is recited during the ceremonies even today. Mongolian monasteries store many translated Tibetan Buddhist texts. The Mongols had successfully undertaken the task of translating the Tibetan Buddhist works much before these were begun to be translated into Western languages.[15]

The Mongolian monasteries offered basic philosophical trainings but Mongolian monks' dream was studying philosophy in the monastic schools of famous Tibetan monasteries. However it was difficult to travel to Tibet from Mongolia many monks undertook the trip which took as long as a year going by camel.

The other difficulty came from Tibetan rulers who closed their country's borders to Western visitors shortly after the Gurkha invasion of Tibet (1791–1792) and they made no exception in this policy for their Buryat and Kalmyk co-religionists[16] in Russia. These northernmost Buddhists had to pose as the Khalkha Mongols to enter Lhasa because as subjects of the Chinese emperor, they had free access.[17]

Mongolian Monks in Lhasa's Monasteries

The Russian Buddhist colony in Lhasa in 1900 was relatively modest.[18] It consisted of only 47 Buryats: 42 of whom studied at Drepung Monastery (Bras spungs), three at Ganden Monastery (dGa' ldan), two at Sera Monastery (Se ra) and concurrently,

[14] Soni, S. K.: *Exploring Mongol-Tibetan Relations*..., p. 51.

[15] Soni, S. K.: *Exploring Mongol-Tibetan Relations*..., p. 57.

[16] Tibetan Buddhism spread in this area around the 17th–18th centuries and the heyday of Buddhism was at the end of 19th and the beginning of the 20th centuries. Bělka, Luboš – Slobodník, Martin: The Revival of Tibetan Buddhism in Inner Asia: A Comparative Perspective. *Asian and African Studies*, Slovak Academic Press, Bratislava 2002, pp. 16–17.

[17] Andreyev, Alexander: Russian Buddhists in Tibet, from the end of the nineteenth century – 1930. *Journal of the Royal Asiatic Society.* Third Series, Vol. 11, No. 3 (2001), p. 350.

[18] The three huge Gelugpa monasteries in Lhasa together housed about 20,000 monks. Goldstein, Melvyn C.: Tibetan Buddhism and Mass Monasticism. In: *Des moines et des moniales dans le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*. Ed. by Adeline Herrou – Gisele Krauskopff. Presses Universitaires de Toulouse le Mirail 2010, p. 3.

the Khalkha Mongolian community numbered 80 monks.[19] The training was almost the same at all of these monasteries but there were some specialities.[20]

The community of large monasteries (Tib. *tshogs chen*) divided internally into semi-autonomous sub-monastic units called colleges (Tib. *grwa tshang*) devoted to larger areas of sciences (astrology, poetry, healing, etc.). Each colleges had their own estates, serfs, capital funds, endowments, officials, teaching curriculum, monks and an abbot. On the other hand, the monastery as a whole also had its own estates, capital funds and administrative officials and was headed by a committee of current and ex-abbots. Each monastic college was internally sub-divided into a number of named semi-autonomous residence units called quarters (Tib. *khams tshan*) which also had their own resources and officials.[21] In colleges the monks of the same nationality or from the same region were grouped together in their own quarters. These quarters consisted of some buildings divided into apartments where the monks lived.[22]

At Drepung and Sera lamaseries candidates from Mongolia were placed in one quarter. Within these quarters the monks could choose where they wanted to live depending on their financial backgrounds. For wealthier monks there were better and private rooms and for poorer monks there were simplier rooms which they had to share with some other monks. For the novices also had no private rooms of their own but merely serve a higher lama and lived with him. And one could also choose to stay outside the regional house.[23]

In each Gelug monasteries in Lhasa had one monastic college where foreign monks could be enrolled. Most of the Buryat and Kalmyk monks who came to Lhasa for educational purposes entered the Gomang college (Tib. sGo mang grwa tsang) or Samlo dormitory (Tib. bSam blo khang mtshan) at Drepung monastery or Tsugol[24] college in Sera monastery. Very few Buryats chose to enter schools at other monasteries in Lhasa. If they did, it was invariably Jeba college (Tib. Byes ba grwa tsang) at Sera or Gyantse college (Tib. rGyan rtse grwa tsang) at Ganden. The Kalmyks enrolled in the Khamdon dormitory (Tib. Kham dong khang mtshan) at Sera where they were together with the Oirats. The Khalkha Mongols formed a separate group (Tib. *mi tshan*) in each monasteries.[25]

Daily Routine of Monks

Monks woke up before sunrise when a lama climbed up to the top of the assembly hall (Tib. '*du khang*) of Ganden and recited loudly a prayer for Tsongkhapa, calling

[19] Cybikov, Gombožab: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta*. «Nauka» Sibirskoje Otdjeljenije, Novosibirsk, 1991, p. 106.

[20] Cybikov, G.: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta*, p. 148.

[21] Goldstein, M. C.: *Tibetan Buddhism* …, p. 9.

[22] Goldstein, M. C.: *Tibetan Buddhism* …, p. 20.

[23] Cybikov, G.: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta*, p. 149.

[24] Tsugol is located in western Transbalkania.

[25] Pidhainy, Ihor: Tibet through the Eyes of a Buryat: Gombojab Tsybikov and his Tibetan relations. *ASIA Network Exchange* 20 (2013), Issue 2, p. 15.

the monks to the morning prayer. In Drepung a little boy and in Sera an adult monk shouted "come, come" (Tib. *phebs, phebs*) from the top of their own assembly halls. Then two principal lamas (Tib. *zhal mgo* and *dbu mdzad*) opened the door of the hall and started to chant the morning prayer. It was not obligatory for every monk so there were just few monks on this session, mainly the poorer ones who did not want to pass an opportunity for free tea after the prayer.[26]

This followed the performing of religious rites or services for laymen in exchange for food and money gifts. Monks needed this kind of incomes because they received a salary from the monastery several times a year[27] but this was not enough to subsist and had to support themselves.[28]

Later the monks gathered again in the assembly hall and the principal lamas sat in judgement on monks who broke the regulations and imposed penalty upon guilties. The most common punishments were the caning and the confiscation of property.[29]

Monks had four lessons per day, two lessons before noon and two after lunch. The educational period (Tib. *chos thog*) was only half the year then the studying was interrupted for half a year (Tib. *chos mtshams,* 'non-educatial period').[30]

In the evening, lamas gathered in the hall of the monastery to pray and recite Buddhist texts while drinking tea.[31]

Education in the Monasteries

When Mongolian monks entered newly into one of these monastic centers, they entered immediately the classes on philosophy, after they demonstrated that they had already mastered the earlier materials. They did this by going to the less-advanced classes and defending themselves against the students of those levels. They would then begin their education in the class appropriate to their level of previous education.[32]

When a layman newly became a monk, first he needed a teacher who bore responsibility for him. In Tibet, monks could enter a monastery at any age, but it was common for them to join when they were seven years old. He studied first reading

[26] Cybikov, G.: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta*, p. 151.

[27] In general, monks' income came from a combination of sources: 1) salary from their monastery or college, 2) alms given to individual monks at the time of the prayer assemblies, 3) income from their own labour, and 4) support in food from their natal families. Many monks spent a considerable amount of time engaged in income-producing activities including crafts like tailoring and medicine, working as servants for other monks, engaging in trade, or even leaving the monastery at peak agricultural times to work for farmers. Goldstein, M. C.: *Tibetan Buddhism* …, p. 10.

[28] Goldstein, M. C.: *Tibetan Buddhism* …, p. 23.

[29] In monasteries had death penalty as a possible punishment but they didn't use it. Cybikov, G.: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta* ..., p. 152.

[30] Tsybikov, Gombozhab: *A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet*. Brill's Tibetan Studies Library, Volume 42. Leiden 2017, p. 23.

[31] Tsybikov, G.: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta* ..., p. 152.

[32] Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*. The Library Tibetan Works, Delhi 1983, p. 18.

and writing the letters for a while. His name was little monk (Tib. *grwa chung*). He had to memorize books to recite according to the monastery's custom, for instance, different kinds of prayer and the performance of rituals, many different kinds of manuals of worship in praise of the Buddha, and so on. This time his name was future novice (Tib. *dge tshul gsar pa*). Then, in the middle of the assembly of many monks one had to take an examination on what he had memorized. If it was completed and after learning the rules of conduct, the novice monk (Tib. *dge tshul*), at the age of 15–18, could give a petition to receive full ordination as a fully ordanined monk (Tib. *dge slong*) and begin to study the great books on philosophy from the bases at the age of 18–20.[33]

The philosophical education meant the study of five main fields**.** A monk must successfully complete a particular unit of study before being allowed to move on to the next.

The five main fields were:

1. logic (Tib. *tshad ma,* Skt. *pramāṇa*) – 3 years
2. the perfection of transcendent wisdom (Tib. *phar phyin,* Skt. *prajñāpāramitā*) – 5 years
3. the middle way (Tib. *dbu ma,* Skt. *madhyamaka*) – 4 years
4. monastic discipline (Tib. *'dul ba,* Skt. *vinaya*) – 2 years
5. abhidharma (Tib. *mngon pa mdzod,* Skt. *abhidharma)* – 2 years.

The logic was epistemology or investigation of right cognition. It had three classes (Tib.*'dzin grwa*) from elementary to highest. At first, new students read clearly and easily understable books written by Tibetan scholars to learn the basics. These include Dignāga: *Compendium of Right Cognition* (Tib. *Tshad ma kun btus,* Skt. *Pramāna-samuccaya*) and its autocommentary; Dharmakīrti: *The Seven Treatises* (Tib. *Tshad ma'i bstan bchos sde bdun,* Skt. *Pramāṇavārttikadisapta-grantha-saṃgraha*) and its commentaries.

During the five classes on the perfection of transcendent wisdom the root text for a basis were Maitreyanātha: *Ornament of Realizations* (Tib. *mNgon rtogs rgyan*, Skt. *Abhisamayālamkāra*) and its commentaries and subcommentaries; *The Twenty Works Pertaining to Maitreya* (Tib. *Byams pa dang 'brel ba'i chos nyi shu*) and its commentaries.

In the classes on the middle way, one studied chiefly Nāgārjuna's *Six Logical Works of the Madhyamaka* (Tib. *Rigs pa'i tshogs drug*) and its commentaries; Candrakīrti's *Introduction to the Middle Way* (Tib. *dBu ma la 'jug pa*, Skt. *Mādhyamakāvatāra*) and its commentaries.

At the time of learning the monastic discipline, one took principally the Vinaya scriptures *The Four Sections of Statements* (Tib. *Lungs sde bzhi*, Skt. *Caturāgāma*) and its commentaries; Guṇaprabha: *The Summary of Discipline* (Tib. *mDo rtsa ba*, Skt. *Āgamamūla*) and its commentaries.

[33] Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*, p. 17.

At the time of the Abhidharma, one studied chiefly Vasubandhu's *The Treasury of Phenomenology* (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod*, Skt. *Abhidharmakōsa*) and its commentaries.

To support the proper interpretation of the texts written by famous Indian and Tibetan scholars in these five topics, handbooks or manuals (Tib. *yig cha*) were compiled by eminent monks. Three famous handbooks used in different Tibetan philosophical monastic schools became popular among the Mongols, namely

1. *Günchin igchaa* (Tib. *Kun mkhyen yig cha*) written by Kunkyen Jamyang Zhepa (Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa, 1648–1721). In the list it is mentioned as *Goman igchaa* referring to Gomang college where this handbook was in use.
2. *Losalin igchaa* or *Wanchin igchaa* (Tib. *Pan chen yig cha*) written by Panchen Sönam Tepa (Pan chen Bsod nams grags pa, 1478–1554) is referred as *Losalin igchaa* (Tib. *Blo gling* or *Blo gsal gling yig cha*) in the list named after Losaling college where it was in use.
3. *Serjee igchaa* (Tib. *Ser byed yig cha*) is the manual of Sera Je (Ser byed) monastic school of Sera monastery, written by Jetsünpa Chöki Gyeltsen (rJe btsun pa Chos kyi rgyal mtshan, 1469–1546).

Exams and Degrees

After philosophical lessons one reached the so-called *karam* (Khal. *garam*, Tib. *bka' ram*) class and had to take a long examination. This examination was important for depending upon the quality of this examination one would afterwards obtained the rank of the four higher or lower *geshe* (Khal. *gewš*, Tib. *dge bshes*) titles according to the grade of the examination.

There were four *geshe* ranks:

1. *hlarampa* (Khal. *lkhaaramba*, Tib. *lha rams pa*)	went to higher class
2. *tsogrampa* (Khal. *tsogrim*, Tib. *tshogs ram pa*)	called *hlaram*
3. *rigrampa* (Tib. *rigs ram pa*)	remained in the
4. *lingseb* (Khal. *linseb*, Tib. *gling gseb*)	*karam* class

Until the *geshe* disputation in both *hlaram* and *karam* classes of each monks had to remain in their own classes. According to the size of the class there is a varying number of years of waiting for disputation.

Both the *rigrampa* and the *lingseb* arranged their disputation in their own monasteries and they received their *geshe* status[34] from their own monasteries.

In the second Tibetan month, at the Offering Festival (Tib. *Tshogs mchod*), the congregations of three monasteries stayed in Lhasa for about ten days and during that the *tsogrampa* arranged their *geshe* disputations.

[34] They had the so-called lower *geshe* level.

The first Tibetan month, the Great Prayer Festival (Tib. *sMon lam chen mo*) was a holy season for all the monastic congregations of Drepung, Sera and Ganden. They assembled together in Lhasa and the *hlarampa*s of these monasteries held their *geshe* disputations every day in turn. Depending upon the quality of the examination was assigned by the Tibetan government.[35]

Although the Gelugpa tradition recognized some people as *tulku*[36] (Tib. *sprul sku*) the various levels of scholarly achievement were open to any male who was able to complete the program successfully. Monks may came from any level of society and from any geographical region.

After completing the *geshe* degree, there are a number of further advancements that one can make in the monastic hierarchy. One of these is the office of assistant tutor (Tib. *mtshan zhabs*) to the Dalai Lama, which was given to a *geshe* who demonstrates exceptional abilities. Above that is the office of junior tutor (Tib. *yongs 'dzin sku gzhon*), which was given to a *geshe hlarampa* who is widely recognized for scholarship and debating skills. Among the tutors, the highest office is that of senior tutor (Tib. *yongs 'dzin bgres pa*) which passed to the junior tutor when the senior tutor dies or retires. A new junior tutor was then appointed by a committee composed of eminent lamas and two oracles.[37]

Those who successfully attained the level of *geshe* commonly follow this by entering a long retreat, often lasting for three years. The logic behind this system was based on the idea that one should first gain a thorough grounding in Buddhist scriptures, philosophy, doctrines, and practice before engaging in full-time meditation.

Following the retreat, many *geshe*s chose to pursue tantric training at one of the Gelugpa tantric monasteries, generally the Upper Tantric College (Tib. rGyud stod grwa tshang) or the Lower Tantric College (Tib. rGyud smad grwa tshang), which are named for their positions in the city of Lhasa.[38] In the three monastic centers there are tantra sessions for studiyng and practicing the tantra systems.[39]

The Mongolian monk-students normally spent 5–10 years in the monastic schools in Lhasa and then, upon receiving a scholarly degree, returned home brought or ordered the handbooks they had studied before and founded a philosophical school in their home monasteries.[40]

During and after the World Wars the flow of Mongolian monks to Tibet slowed and eventually stopped. The number of Mongolian monks became fewer and fewer

[35] Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*, p. 43.

[36] Beings who were reincarnations of great lamas.

[37] Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*, p. 66.

[38] The Lower Tantric College was founded by Sherab Senge (Shes rab seng ge, 1383–1445), a student of Tsongkhapa, in 1440, the Upper Tantric College was founded by Kunga Dhöndrup (Kun dga' don grub, 1419–1486), a student of Tsongkhapa, in 1474.

[39] Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*, pp. 65–66.

[40] Not all of Mongolian monks strove for the highest *hlarampa* degree. In 1906 there were only three Buryats who held the degree of *hlarampa*; namely, Dorzhiev, Sanzhiev and Zoltuev. Of these three, only Dorzhiev and Sanzhiev received it as a result of many years of intensive studies in Lhasa; Zoltuev was known to have simply bought his degree for money, as monk-students often did in those days. Andreyev, A.: *Russian Buddhists* ..., p. 351.

and the remaining ones got older and older. The Mongolian monks who remained in Tibet received their support by renting out rooms in these buildings. In the old days they had received support from sponsors in Mongolia, but rent was now the only way they were able to support themselves.[41]

For several years, there have been possibilities for Mongolian monks to deepen their knowledge in Tibetan monastic universities in Dharamshala, in Drepung Monastery and Ganden Monastery in Mundgod, in Sera Monastery and Namdroling Monastery in Bylakuppe, in Sakya Monastery and Mindroling Monastery in Dehra Dun, and in the universities in Agra and Varanasi. Though in the turn of the 21st century Mongolian monks studied in China (Kumbum and Labrang), and nuns in India (Dharamshala) and Nepal (Kopan Monastery).[42]

References

Andreyev, Alexander: Russian Buddhists in Tibet, from the end of the nineteenth century – 1930. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 11, No. 3 (2001), pp. 349–362.

Bělka, Luboš – Slobodník, Martin: The Revival of Tibetan Buddhism in Inner Asia: A Comparative Perspective. *Asian and African Studies*. Slovak Academic Press, Bratislava 2002, pp. 15–36.

Berger, Patricia: Mongolia. In: *Encyclopedia of Buddhism*. Ed. by Robert E. Buswell, Jr. Thomson Gale, New York 2004, pp. 561–565.

Cybikov, Gombožab: *Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta*. «Nauka» Sibirskoje Otdjeljenije, Novosibirsk 1991.

Goldstein, Melvyn C.: Tibetan Buddhism and Mass Monasticism. In: *Des moines et des moniales dans le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*. Ed. by Adeline Herrou – Gisele Krauskopff. Presses Universitaires de Toulouse le Mirail, Toulouse 2010.

Hays, Jeffrey: *Mongolian History and Religion*. Facts and Details 2008. (http://www.factsanddetails.com/central-asia/Mongolia/sub82b/entry-4574.html)

Mullin, Glenn: *Buddhism in Mongolia: Three or Five Waves of Cultural Blossoming*. (http://www.fpmtmongolia.org/buddhism-in-mongolia)

Péter, Alexa: Comparison of two Tibetan Compendiums on Buddhist Cosmology dating from the 13th and 19th centuries. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 69 (4) (2016), pp. 441–456.

Péter, Alexa: A Compendium of Buddhism Written for Kubilai's Son. In: *Aspects of Mongolian Buddhism 1*. Ed. by. Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi. L'Harmattan, Budapest 2018. pp. 166−177.

41 Mullin, G.: *Buddhism in Mongolia.*

42 Teleki, Krisztina: Heritage, Development, and Concerns of Mongolia's Monasteries. In: *Trans-Himalayan Buddhism, Reconnecting, Spaces, Sharing, Concerns*. Ed. by Suchandana Chatterjee: Maulana Abul Kalarn Azad Institute of Asian Studies, Kolkata 2013, pp. 87–88.

Pidhainy, Ihor: Tibet through the Eyes of a Buryat: Gombojab Tsybikov and his Tibetan relations. *ASIA Network Exchange* 20 (2013), Issue 2, pp. 1–17.

Soni, Sharad Kumar: Exploring Mongol-Tibetan Relations: The Contribution of Buddhism. *Mongolian & Tibetan Quarterly* 22 (2013), No. 2, pp. 50–61.

Sopa, Geshe Lhundup: *Lectures on Tibetan Religious Culture*. The Library Tibetan Works, Delhi 1983.

Teleki, Krisztina: Significant Monasteries in Mongolia Specified in Zawa Lam Damdin's Golden Annals. *Zentralasiatische Studien* 42 (2013), pp. 135–160.

Teleki, Krisztina: Heritage, Development, and Concerns of Mongolia's Monasteries. In: *Trans-Himalayan Buddhism, Reconnecting, Spaces, Sharing, Concerns*. Ed. by Suchandana Chatterjee. Maulana Abul Kalarn Azad Institute of Asian Studies, Kolkata 2013. pp. 75–90.

Tsybikov, Gombozhab: *A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet*. Brill's Tibetan Studies Library, Volume 42, Leiden 2017.

Religious Codes of Mongolian Buddhist Monasteries

Tsymzhit P. Vanchikova
Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Ulan-Ude

Religious Codes in General

To gain a better understanding of the relationship between Buddhist institutions and the state, monastics and laity, how rules and regulations for monasteries were set up and the role of monasteries played in the Mongolian society throughout its history, it is important to know the inner operation of the monasteries and the general attitude of monks towards laity. Studying the monastic way of life and the administrative system of monasteries provides valuable information for examining the role of Buddhist Church and its impact on the Mongolian society in general. The activities of social institutions in Buddhism, like Buddhist monastic community, or Sangha, are regulated by Vinaya, the Buddhist disciplinary code. Although the canonical texts of Vinaya (*Prātimokṣa*, *Vinaya sūtra*, etc.) remain unchanged for centuries, monastic disciplinary codes of Buddhist monasteries underwent corrections under the influences of historical, cultural and political changes.

As we know the first rules for monks and for the Sangha date back to the times of the first Buddhist communities in India. They regulated the internal life in monasteries, defined monastic life in general, and introduced basic rules for the performance of religious services. They were codified in the *Vinaya piṭaka*, one of the three parts of the *Tripiṭaka*. Apart from rules, Vinaya texts include ritual practices aimed at cultivating certain moral virtues for the shaping of monks and nuns through the institution of moral and formal restraints leading them to spiritual perfection. Vinaya embodies the means by which an individual monk may achieve the soteriological goal of Buddhism and it determines the manner in which the community of monks may sustain its unity.

In the course of time, monasteries started to create their own internal rules (statutes) that underwent changes as the communities evolved. These codes outlined general rules for regulating activities of a particular monastery and its Sangha and varied from monastery to monastery, from country to country. These charters often reflect political climate as they changed with the demands of time and specific location.

The development of Mongolian monastic system and monastic communities, the system of providing education and maintaining internal discipline are among the least researched topics in the history of Mongolian Buddhism. We know that the life in Mongolian monasteries was regulated by monastic rules (*dürem*) and statutes (*jayaγ*, Tib. *bca' yig*), but we do not know whether there were any regulations unique to Mongolia, and if so, what these regulations were. Initially Mongolian monasteries

used charters in Tibetan language, but over time, they were translated – like the entire Buddhist canonical literature – into Mongolian, and new statutes were adapted to match the local conditions.

In recent years a lot of rare archival documents on the history of Mongolian monasteries were published in Mongolia.[1] Here we would like to mention the book under the title *Mongolīn süm xīdīn tūxēs* (*From the History of Mongolian Monasteries*).[2] This publication was prepared by B. Erdenebileg, a researcher of the Special Archives of the State Intelligence Agency of Mongolia. It provides brief yet invaluable information about 209 monasteries and *datsan*s (Tib. *grwa tshang*) of ten *aimag*s of Mongolia, gathered from 1937–1939 under the instructions of the Ministry of Internal Affairs of Mongolia before the monasteries were shut down. The information is structured in a specific way, and it appears as if there was a standard form to be filled in about each monastery: year or date of the construction of temples, beginning of special religious sermons, list of sermons or services, number of lamas, description of the internal structure, administration system, monastic property, livestock, benefactors and lamas who donated funds to build temples, repair buildings, make religious objects, purchase books, lists of famous lamas who visited monasteries and gave teachings, etc.

Of particular interest is brief information about the charters of ten monasteries: Amgalant Monastery,[3] Buural Monastery,[4] *Mamba datsan* of Dsüün Choir Monastery,[5] of the Monastery of Dsüün Choir,[6] Dsadgaitiin Monastery,[7] Buyan Dsalbirakh Monastery of Tümen district,[8] the charter of Duutiin Khüree,[9] the charter of Ag'tiin Khiid,[10] of Lamiin Gegeenii Khiid[11] of Gandandashchoilin Khiid,[12] of Dashginpillen Khiid,[13] and of Amarbayasgalant in Baruunbüren district.[14] Some *datsan*s did not have their own charters, instead they used the charters of their head monasteries, for example, about the monastery Dashpuntsaglin of Aldarkhaan district

[1] Delgerǰargal, P. – Nyamdorǰ, S. – Batdorǰ, S. – Lxagwabayar, B. (emx.): *Ix xürēnī gučin aimag. Barimt bičgīn emxetgel* (1651–1938 on). Mönxīn üseg XXK, Ulānbātar 2015; Myagmarsüren, G.: *Jūn xürē. Tūxen ulamǰlal*. Golden legion XXK, Ulānbātar 2015, p. 135; Erdenebileg, B. (emx.): *Mongolīn süm xīdīn tūxēs … (Barimtīn emxtgel)*. Tagnūlīn yerönxī gajar, Tusgai arxiw – Gandantegčenlin xīd, Erdem soyolīn xürēlen. Ulānbātar 2012, p. 341; Cedendamba, S. – Lxagwa, L. – Soninbayar, Š. – Luwsanbaldan, E. – Otgonbātar, R. – Amgalan, N. (eds.): *Mongolīn süm xīdīn tūxen towčōn.* Admon, Ulānbātar 2009, p. 808.; Banjragč, Č. – Sainxū, B. (emx.): *Mongolīn xürē xīdīn tūx (emxtgel).* Soyombo printing, Ulānbātar 2004, p. 435.

[2] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …*

[3] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …*, pp. 17–25.

[4] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …*, pp. 27–30.

[5] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 36–38.

[6] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 40–43.

[7] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 48–61.

[8] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 105–107.

[9] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 109–110.

[10] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 111–112.

[11] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 118–120.

[12] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 127–128.

[13] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , pp. 133–135.

[14] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , p. 138.

in Dsawkhan province it is written: "This *khiid* did not have its own charter, and they were guided by the charter brought by Lama Darjaa from the Gandan Monastery,"[15] while Khaltariin Khiid of Otgon disctrict in the same province used the statute of the Gendenpel Monastery.[16] Some monasteries used statutes composed by the Dalai Lamas, for example, the charter of Buyan Dsalbirakh Monastery of Tümen district was composed by the Fifth Dalai Lama, Ngawang Lobsang Gyatso (1617−1682).

Religious Code of Gandantegchenlin Temple

Several texts describing monastic rules in the Mongolian language are found in the archives of the Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs (COMX, the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences). In this article we will present preliminary results of study of the disciplinary code of the Gandantegchenlin Temple, being the centre of *Ikh khüree* or Urga at the given time that was used as a standard by several other monasteries.

The title of this document is *Rebogiǰiyiγangdangšaddubling-yin qural nom-un unsilγ-a deglem čab manǰi ǰed terigüten-yi čuqum sin-e qaγučin yosuγar dangsa* ('Rules for Conducting Religious Services and Sermons of the *Rebogiǰayiγangdangšaddubling* [Monastery] and Registry of Distribution of Meals, Money, etc. according to Old and New Orders'). The front page is missing, the document's title and the date of its origin are given on page 1 (1) just after the initial prayer (*Om sain amuγulang boltuγai*). Storage number BM 626. Typewritten copy, thin Chinese paper, 26.5×26 cm, 131 ff., 7 folios are missing (14, 17, 23, 34, 44, 97, 118). Fol. 1 is duplicated.

As far the date of its writing, we found two different dates in the text: one is given on page 1: "on the 10th of the last month of spring in the 20th year of Törü Gereltü" (*Törü gereltü-yin qoriduγar on qaburun segül sarayin arbandu …*), the other one on the last additional folio without pagination: "The book, explaining the rules and precepts for holding different *khural*s in the *Rebogiǰayiγangdangšaddubling* Monastery and explaining in details about the quantity of *balin*s, offerings and of meals, tea, money, things, etc., written on the 15th of the middle month of spring in the 20th year of Törü Gereltü" (*Törü gereltü-yin qoriduγar on qaburun dumdadu sarayin arban taban-u delgeregsen sayin edüre rebogeǰayiγangdangšaddubling-un eldeb qural nom-un γorim deglem kiged baling takil ba mangči čab ǰed terigüten-yi todorqayilan güičeldegülün bičigsen dangsa*).

Thus, the document was composed in the year of 1840, either on the 15th of the middle month of spring or on the 10th of the last month of spring. It concludes on fol. 131 (10) with the following words: "On the auspicious day of the full moon."

Ribogeǰayiγandanšaddubling (Tib. *Ri bo dge rgyas dga' ldan bshad sgrub gling*) is the Tibetan name of the monastery founded by Dsanabadzar in 1654 at the foot

[15] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , p. 94.
[16] Erdenebileg, B.: *Mongolīn süm xīdīn tūxēs …* , p. 103.

of the Khentii Mountains near Sar'dag mountain peak located on the territory of the modern Central province (Töw aimag). The construction started in 1654 and ended in 1680. The monastery was also known as *Nomiin khüree* and served as the residence of the First *Bogd gegeen*. In fact, it was the center of Mongolian Buddhism until it was completely destroyed by Galdan Boshugtu Khan's troops after 1687.[17]

Since then the monastery-residence of Mongolian *Bogd gegeen*s changed its location several times until 1778, the year of the Yellow Dog, when it settled in the place where Ulaanbaatar is now.[18] The *Tsogchin dugan* (Tib. *tshogs chen 'du khang*) became the main temple of *Ikh khüree*, the place of residence of the Fourth *Bogd gegeen*. It maintained its previous name – *Ribogeǰayiγandanšaddubling*.[19] All religious sermons and services conducted by the temples and *datsan*s of *Ikh khüree*, as well as by *Gandantegchenlin*, were guided by the rules and regulations of the *Tsogchin dugan*.[20]

As the number of temples and religious schools, the population of monks and general population of *Ikh khüree* increased, the residential quarters of the Mongolian nobility and commoners, craftsmen and Chinese traders expanded and moved closer to the *datsan*s. This resulted in the growth of markets, trading places and warehouses in the area, and the lamas of the *Tsanid datsan* – philosophical school (Tib. *mtshan nyid grwa tshang*) decided to relocate to the west of the *Dsüün khüree*. The first temple, *Shar süm*, was erected on Mount Dalkhiin Denj in 1806/9. In 1833, according to the decree of *Bogd gegeen*, more than two thousand lamas of several temples of *Dsüün khüree*, with their properties and households, moved to the newly founded monastery *Gandantegchenlin*.[21] The main deity-protector of the monastery was Vajradhara or *Ochirdar* in Mongolian. Around 1837 the Fifth *Jebtsündamba khutagt* issued a decree ordering all the monasteries and residential houses of lamas around the monastery to be painted yellow. In 1838 a large stone temple *Gandantegchenlin* was built, being a branch of the main *Tsogchin dugan* of the *Ikh khüree*, it supervised the work of all the other temples of the monastery.[22] Thus, the charter in question provided the guidelines for the entire *Gandantegchenlin*. In 1944, when religious services were allowed again, the first service was held in the *Gandantegchenlin datsan*. Since then the whole complex became known as the Gandantegchenlin Monastery.

This charter is the most detailed of the statutes available for us. It provides a thorough description of all religious services, their order and sequence by days, months, and seasons throughout the year, starting with the New Year's services, as well as rules of lamas' conduct during the services, division of responsibilities among lamas and other workers of the monastery, and so on. Its brief content is as follows:

[17] Banjragč, Č. – Sainxū, B.: *Mongolīn xürē xīdīn tūx*, p. 11.
[18] Banjragč, Č. – Sainxū, B.: *Mongolīn xürē xīdīn tūx*, p. 13.
[19] Serēter, Ö.: *Mongolīn Ix xürē, Gandan xīdīn tūxen bütecīn towč 1651–1938*. Ulānbātar 1999, pp. 54–55.
[20] *Nīslelīn öw soyol*. Ulānbātar 2009, p. 137.
[21] Dügersüren, L.: *Ulānbātar xotīn tūxēs. Nīslel xürē*. Ulsīn xewlelīn gajar, Ulānbātar 1956, p. 24.
[22] *Nīslelīn öw soyol*, p. 152.

ff. 1–22 (line 7) – provide a list of all religious ceremonies (*khural*s) to be conducted in the first month of spring by days, starting with a detailed description of rules for performing rituals and offerings, the sequence of *khural*s on the occasion of the New Year, description of duties of officials during the *khural*, explanation of the musical accompaniment of each of the ceremonies, distribution of income received at the monastic treasury, instructions for distributing tea and food (*mangǰi*) to the lamas participating in the *khurals*, using a certain amount of oil in the lamps, flour in the offerings and other expenses of the monastery during the month, etc.

ff. 22–28 – provide a description of the *khural*s for the entire middle month of spring, from the first to the last day (f. 23 with the description of *khural*s to be held during 2–8th days is missing; the description of the 2nd day is incomplete).

ff. 28–39 – provide a description of the *khural*s for the last month of spring by days. The 15th day of this month is the day of venerating Maitreya (*Maidar*); a detailed description and order of the *khural* conducted on that occasion are given on ff. 29–38. During this month, it is required to decide upon a day for paying respect to water deities (Khal. *lusūd*, Tib. *klu*) and appoint monks to conduct a *khural*. A detailed description of the *khural*s for this month and duties of lamas and other workers of the monastery from the 16th to the 30th day of the month is given.

ff. 40–51 – the schedule of *khural*s and events of the first month of summer. On fol. 40 there is an information that in the 16th year of Sayishiyaltu Irügeltü,[23] the year of the Yellowish Sheep, in the last month of spring *Tsam* (Tib. *'cham*) religious ceremony was held for the first time. Since then, the religious ceremony *Tsam* was held on the 27th of the first month of summer.

f. 56 – on the new moon of the first month of summer the rite of veneration of Khan Uul should be conducted.

ff. 57–63 – describe the *khural*s to be held in the middle month of summer.

f. 59 – gives detailed information about the shares to be given to the monks.

ff. 63–86 – a description of the *khural*s and the order in which religious activities in the last month of summer are to be carried out, particularly the order and rules for conducting the *yarnai khural*[24] are explained in detail (ff. 79–85).

ff. 86 – description of the *khural*s of the first month of autumn.

ff. 87–94 – description of the *khural*s of the middle month of autumn.

ff. 95–97 – description of the *khural*s of the last month of autumn.

ff. 98–102 – description of the *khural*s of the first month of winter.

ff. 102 (8)–111 – description of the *khural*s of the middle month of winter, a general description of the *khural*s of the last month of winter.

ff. 111–120 – description of the *khural*s of the last month of winter by days.

ff. 121–131 – instructions on the quantity of products (tea, butter, meat, milk, flour, cereals, water, salt, etc.) and other means firewood, cloth, thread, juniper, etc.) to be

[23] The 16th year of Sayisiyaltu Irügeltü (Yunyan, 1796–1820) corresponds to 1811, the year of "whitish sheep," not the year of the "yellowish sheep."

[24] Religious prayer services held for 45 days once a year in the last summer month. The name is borrowed from the Tibetan language (Tib. *dbyar gnas*).

given to the other temples (*datsan*s) of the monastery, according to their *khurals*, and to the monks in accordance with their ranks and academic degrees.

f. 131 – colophon "[It was compiled] on auspicious day of the full moon" (*del-geregsen sara-yin degedü sayin edüre*).

This lengthy document is one of the most detailed codes known to us. The rules regulate all aspects of daily life of the monastery and its religious, as well as economic affairs. The information provided here is the result of only a preliminary research. Matters such as dating of the document, its history, the way it functioned at the monastery, etc. will be considered by us at a later stage.

Closing Thoughts

Study of the monastic documents found at the COMX allows us to differentiate between the two types of the statutes: lengthy extensive documents such as the charter of the Gandan Monastery of 1840, and brief documents that consider only religious practices. The latter may be either of didactical nature or regulate rituals and liturgies conducted at the monastery.

Titles of these documents and terms they use may vary as *ǰayaγ* (Tib. *bca' yig*, 'rules, regulation for monastic guidance, statute'), *qural nom-un unsilγ-a deglem* (Tib. *sgrig lam* 'order, schedule for convening religious ceremony')*, dürim* ('rules of discipline'), *čaγaǰa qauli* ('law, statute'), but all of them are rules for regulating activities of monasteries and their educational faculties. They set goals and tasks for the monastery as whole and individual monks, the rights and duties of officials and the monastic community.

These works contain valuable information to understand the uniqueness and peculiarities of life in Mongolian monasteries: the administration system, internal hierarchy and order, rules for conducting *khural*s, sermons and celebrating religious festivals, as well as financial affairs of *datsan*s and monasteries. Some of them also provide description of various duties of monks and novices, restrictions regarding their behavior and rules of their conduct, procedures for taking vows, types of monastic clothing and decorations and instructions for distributing among lamas money and materials received by the monastic treasury, and so on. Some charters are divided into two parts: liturgical and disciplinary, containing didactic instructions for monks and listing punishments for violating monastic discipline. The contents of the charters often reflect to the current political climate. Studying these documents might be useful for modern monasteries and the Buddhist Church in general in their attempt to restore traditions lost in the years of repression and militant atheism. They might rely on this material to create new unified requirements and rules for over 200 monasteries functioning now in Mongolia.

The analysis of the charters shows that in general these documents have preserved the traditions of the canonical Vinaya, aimed at training and preparing Buddhist monks for the path of perfection and living up to the Buddhist ideals. These documents also include the schedule and description of procedures for conducting services

and doing practices, both by the entire community of monks, and by each individual monk or novice. These documents allow us to see high moral standards set for the ordained Sangha, whose ethical values and qualities developed by adhering to the Vinaya rules and numerous regulations. This probably explains why Mongolians traditionally held their lamas in such a high regard and why monastics had a dominant position in the Mongolian society.

References

Banjragč, Č. – Sainxū, B. (emx.): *Mongolīn xürē xīdīn tūx (emxtgel)* [History of Mongolian Monasteries]. Soyombo printing, Ulānbātar 2004.

Delgerǰargal, P. – Nyamdorǰ, S. – Batdorǰ, S. – Lxagwabayar, B. (emx.): *Ix xürēnī gučin aimag. Barimt bičgīn emxetgel* (1651–1938 on) [Urga's Thirty Monk Districts. Collection of Historical Documents]. Mönxīn üseg XXK, Ulānbātar 2015.

Dügersüren, L.: *Ulānbātar xotīn tūxēs. Nīslel xürē* [From the History of Ulaanbaatar. *Nīslel xürē*]. Ulsīn xewlelīn gajar, Ulānbātar 1956.

Erdenebileg, B. (emx.): *Mongolīn süm xīdīn tūxēs ...* (*Barimtīn emxtgel*) [From the History of Mongolian Monasteries (Collection of Historical Documents)]. Tagnūlīn yerönxī gajar, Tusgai arxiw – Gandantegčenlin xīd, Erdem soyolīn xürēlen, Ulānbātar 2012.

Myagmarsüren, G.: *Jūn xürē. Tūxen ulamǰlal* [The Western Monastic District. Historical Tradition]. Golden legion XXK, Ulānbātar 2015.

Nīslelīn öw soyol [Heritage of the Capital]. Ulānbātar 2009.

Cedendamba, S. – Lxagwa, L. – Soninbayar, Š. – Luwsanbaldan, E. – Otgonbātar, R. – Amgalan, N. (eds.): *Mongolīn süm xīdīn tūxen towčōn* [Historical Summary of Mongolian Monasteries]. Admon, Ulānbātar 2009.

Serēter, Ö.: *Mongolīn Ix xürē, Gandan xīdīn tūxen bütecīn towč 1651–1938* [Brief History of *Ix xürē* and Gandan Monastery, 1651–1938]. Ulānbātar 1999.

TEXTUAL TRADITION AND PRACTICE

“Manzuširiyin zokōqson kökü xucayin domnolgo orošiboi” судрын тухай

Юнгэрийн Цэндээ
Монгол Улсын Ойрад Судлалын Төв, Улаанбаатар

“Хөх хуцын домнолго оршвой” судрын нэгэн хувилбар **“Манзуширийн зохиосон хөх хуцын домнолго оршвой”** нь тод үсгээр, ойрад нутгийн аялгуугаар бичсэн, анагаах ухааны холбогдолт судар юм. Энэ судрын хэмжээ 18 х 8,2 см, хуудас 11, мөрийн тоо 19−27, гар бичмэл юм. Монгол улсын Ойрад судлалын төвийн Тод бичгийн архивд хадгалагдаж буй.

1. Судрын агуулга нь дараах хэсгээс бүрдэнэ;

- Хөх хуц, хар үхэр, цагаан морь, хөх үхэр, адуусны бие дэх эмийн чанартай эд эрхтнүүд, тэдгээрээр өвчнийг эмчлэн засах, тухайлбал;
  - *ödür šöni ügei möl xanīxulā ōskidu kei oroqson bui.. töündü kökö xucayin ōški usundu zourci idekülē sayin. /1, 2a /*
  - *xatou ebecin kürted šine xoucin em olun züyilēr emnekülē xoliqdaǰi ülü šinggekü-dü mün aliba adousanni cusuyigi xaloun töükei ouxulā xamuq emöüdni yasaran šinggekü /3−3b/* гэх мэт
- Туулай, үнэг, гахай, сармагчин, багваахай зэрэг амьтан, жигүүртний бие дэх эмийн чанартай эд эрхтнүүд, тэдгээрээр өвчнийг эмчлэн засах, тухайлбал;
  - *tolγoi ebedekü undāsxu kücin ügei eden-dü toulayin maxa idekulē kücin oron tusulxu.. /4/,*
  - *öüni [baqbaγayin] büküli terigüüni bürün tülēd cokiǰi tarāni šölör daruulun ouxuulā bürküqsen nidüten oqtorγuyin öülen ariluqsan metü boluyu /6b/* гэх мэт
- Архи, хярвас, үнс, малын өтөг баас, шээс, ургамлын зүйлээр эмнэх, тэдгээрийг амьтны бие дэх эмийн эд эрхтэнтэй хольж хэрэглэх, тухайлбал;
  - *yerü ǰiγacinaxu üsün ese uryuqsan xoǰiγor tolγoi-du caγān morini šēsēr olo uγaxulā üsün uryuxu /7b/,*
  - *nöür dēre olon mengge sebeke unuxulā kökü xucayin büküli cösü xoyor āγa arikidu xoliǰī γurba dakiǰi bucalγad abci bayiǰi söni büri ürgülǰi türükülē lab arilxu /3/* гэх мэт
- Өвчин үүсэх шалтгаан, өвчнийг хэрхэн засах арга, дом, тухайлбал;
  - *aliba xaloun kiyiten-yēr olon züyilēr ebedeqsen-dü em-yēr tuslan yadaxulā sarmecini arsu keb kezē debeseǰi untaxulā debeseǰi souxulā ebecin tarxan oduyu /3b/*
  - *genete zürkendü kei orōd üküdkekülē.. kükü xucayin eberi zuurma tülēd xurbusuni cokīd bülēn usun-du arkidu zourci cudaxan ökülē amin oroxu./2/*

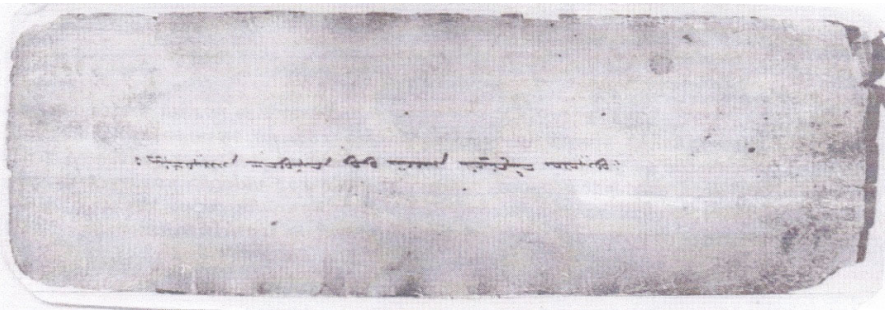
- Сүүний ач тус;
  - *cikindü aliba xoroxoi orxulā xonini sü bülēn dusāxulā γaraxu /10a-10b/*
  - *ōški züreken ködölkü böqlörküi-dü šara üküriyin sün ouxulā sayin/11b/* гэх мэт
- Элдэв махны хор;
  - *irebesiyin söüliyin maxan xoron.. xoyini ǰüreken-dü nükün bayixulā xoron.. morini xolong turuun xoron.. xara tuutai caγān morini maxan xoron., γaqca ebertei xoyini maxan xoron /3b/ /* гэх мэтээр сэрэмжлүүлжээ.
- Цээрлэх зүйлс*;*
  - *toulayin maxan dabxur ekener-tü xoron /3b/,*
  - *caγān morini eliken emēl doroki maxan xoyor yeke xoron cērle./7b/* гэх мэт
- Өвчинд тустай зарим амьтны эд эрхтэн, бусад зүйлийг хэрхэн таних, тухайлбал;
  - *baqbaγayin bāsu endöürkü boluuzai busu xuluγuyin bāsun-ēce öbör.. xoyor üzüür-ni šoboγor caγān bui /6b/*
  - *keyiten kei-bēr maxan baraqdad muuǰiraqsan-du kökü xucayin büküli yasu balbacīd šölöyini türgün türgün uuxulā edegekü /2/* гэх мэт
- Зарим амьтны бие дэх эмийн эдийг хэдийд хэрэглэх цаг хугацааг заасан байна. тухайлбал;
  - *toulai bolbocu caγān nōsutai toulai sayin em bui.. biši toulai maxan nayman sara-ēce 11 sara kürtele em /4b/*
- Өвчнийг засах зарим жор бий.
  - *unuqsan-ēce ulum ebecitei bolxulā baqbaγayin bāsu 3 langgi γurban āγa arkidu keǰi uuxulā edgekü /6-6b/*
- Домын зүйл бий;
  - *morini tolγoyin yasu dere dorōn dürji untaxulā:: noyir xataxu /7b/, kökön xabudǰi idē tataxu üyedü xara üküriyin cikin dotorki šoroi naxulā xarixu /9b/* гэх мэт

Энэ мэтээр тус сударт мал, амьтны бие дэх эмийн чанартай мах, цус, яс, эвэр, чөмөг, шүд гэх мэт эд эрхтнүүд, архи, ургамал, гэх мэт нь хүний биед туссан 80 орчим өвчинд тустайг дурдаад, эмчлэн засах 100 гаруй дом, жорыг заажээ.

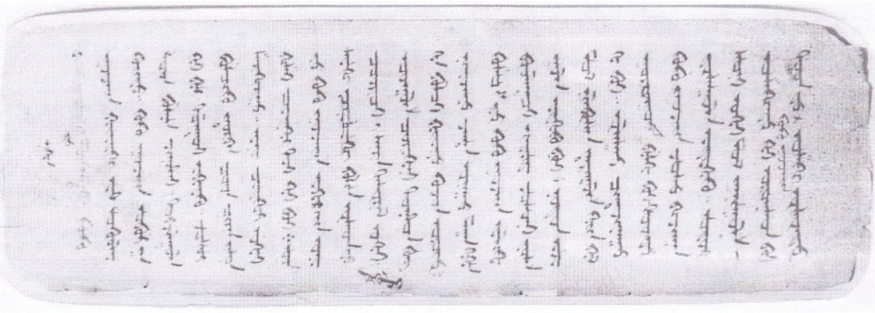
2. "Манзуширийн зохиосон хөх хуцын домнолго оршвой" судрын **хэлний хувьд;** ойрад нутгийн аялгуугаар бичсэн, ойрад үг олон байна; *ik xoron* **(**хурц өвдөх), *xorγos* (хоргос), *gesen* (гэдэс), *xoto* (ходоод), *öbör* (эвэр), *cinartai* (чанартай), *möl* (үргэлж, байнга), *bicigei* (битгий), *eke* (тархи), *öröle* (үүрээр), *xoyin* (хонь), *xolong turuun* (хөхөн туурай), *tara* (тариа); *üzüq* (зүг), *sö* (шөнө), *maxaǰīxu* (олон хүүхэдтэй болох), *šiltatai nayiǰīnar* (жирэмсэн эмэгтэйчүүд); *nurγun* (нуруу), *xulxu* (хулхи) гэх мэт. Бас халх, ойрад аялгуугаар хольж бичсэн; *xoyin*, *xoni* (хонь), *üsü*, *sü* (сүү), *āγa*, *ayaγa* (аяга) гэх мэт үгс тохиолдоно. Нэр үгийн эцэст хэлний үзүүрийн "n" –тэй үгс байна; *maxan* (мах), *šölön* (шөл), *šöüsen* (шүүс), *modun* (мод), *yasun*

(яс), *arasun* (арьс), *böljïsün* (бөөлжис) гэх мэт. Ойрад аялгуунд үлдэж хоцорсон *-xulā, -külē* нөхцөлийг хэрэглэсэн; *souxula* (суувал), *untuxulā* (унтвал), *türkükülē* (түрхвэл) гэх мэт.

3. “Хөх хуцын домнолго оршвой” судрыг зохиосон цаг хугацааны тухайд; 18-р зууны эхэн үеэр зохиосон бололтой. Нэг учир нь судрын зөв бичих дүрэм нь Зая бандида Намхайжамцын зохиосон тод бичгийн зөв бичих дүрмийг баримталж бичсэн, энэ үед тод бичгийн дүрэм самуурч, алдагдаагүй байсан. Гэхдээ энэ үеэс бичиг, зохиолыг тод бичгийн зохиолын хэлнээс аман аялгуугаар бичих явдал дэлгэрч эхэлж байсан үе юм. Нөгөө учир нь Ойрадад шарын шашин хүчтэй дэлгэрсэн цаг үе байсан, тиймээс энэ сударт сүсэг бишрэлийн үзэл санаа ил, өвчин үүсэх болон алив юмсын учир шалтгааныг “буг”, “зэтгэр”-тэй холбон тайлбарласан байна.



***Manzušriyin zokoqson kökö xucayin domnolγo orošibo* ::**

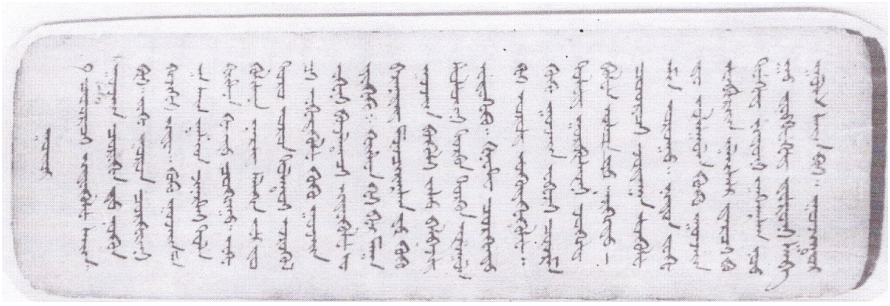


nigen

1b. *@*[1] *manzušri-du mürgümüi. kökö xucayin beydki em ögöüleküyidü.. kökö xucayin öbör xaloun bülīn cinartai.. tobcïlxulā kei-bēr tolγoi ebedkü.. cösōr bölǰïkü.. γurban zoun ǰiran yasun šarkirxu. ene zedker ügei biši zedker-tei kei bui:: öün-dü kökö xucayin eberiyin ünesēgi […] bülīn usun-du zourci 1 sara tasural ügei ürgülǰi*

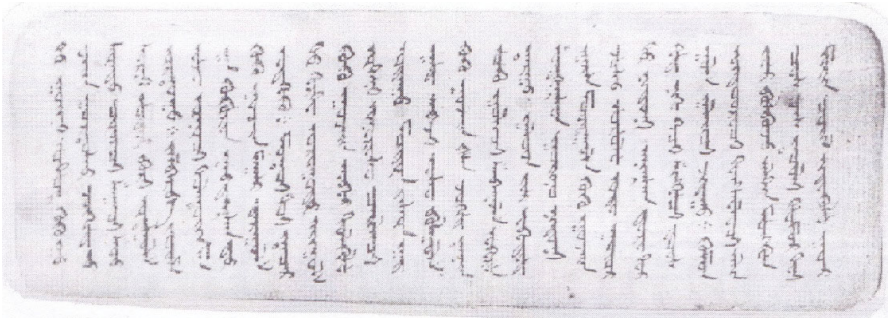
[1] *Birγa* тэмдэг.

ouxulā zürekeni toqton könggen bolǰi beyedü kücün oroyu:: nidündü cayān unaxu maxan gegēn köšō̄ 3 du kökö xucayin elike bucalγaǰi idēd cösöni dusāxulā edgekü bui:: nüdün-ēce möl nilbusan γaraxulā keyin belge bui.. ulāxu ǰiγacinaxu xoroxoyin belge bui.. töündu kökö xucayin cösü bicixan dusāxulā edegekü.. ödür šöni ügei möl xanīxulā ōskidu kei oroqson bui.. töündü kökö xucayin ōški usundu



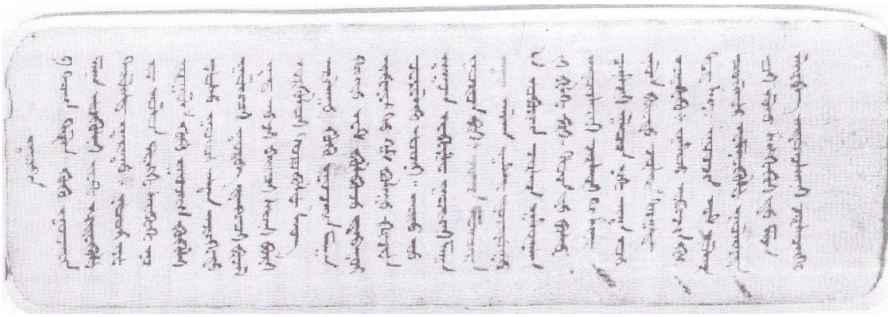
xoyor

2a. *@ zourci idekülē sayin. kükü xucayin züreken-dü nükün bui.. yeke xoron zürkeyini bicigei ide.. kökö xucayin maxan sayin γašiun cinartai tula keyiten keyidü zokiku.. yeke kölisen γarād salkin-yēr dotoro oron tolγoi ürükülǰi ebedkülē kökö xucayin ekeni bucalγaǰi idekülē edegekü:: keyiten kei-bēr maxan baraqdad muuǰiraqsan-du kökü xucayin büküli yasu balbacīd šölöyini türgün türgün uuxulā edegekü.. genete zürkendü kei orōd üküdkekülē.. kükü xucayin eberi zuurma tülēd xurbusuni cokīd bülēn usun-du arkidu zourci cudaxan ökülē amin oroxu.. nidün yekede ulāxulā kökö xucayin öböriyin xalisār darǰi bütēgēd nidüni xataqsan nouxu debtēgēd dēreni šabaxulā sayin bui.. xoǰiγor*



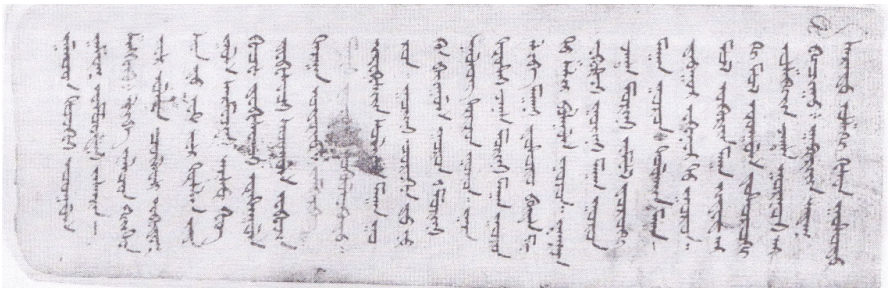
2b. *tu xoyini ötöq kökü xucayin xorγosu cokīd usundu zuurci sǎxaǰi süüserni ödür büri uγaxulā uryuxu:: yambarba youma-ēce unuǰi tolγoyin maxan kökören xabdaqsan-du kükü xucayin maxār darxulā edgekü:: moγoi-toi γazar-tu gerte oroxodu ayixulā kökö xucayin eber tülkülē utāni ünerese zayilǰi odaxu modun yasun xadxād abci ese bolxulā kökö xucayin bāsa cokīd γaxayin ōkü xoliǰi sabaxulā eberēn γarxu. xaloun-yēr ebedēd edgeqsen xoyino niduni xarān moudaxulā kökö xucayin cösü örölē üde xoyor-tu nidüni aniqsan dēre türkēd*

nige keǰi šinggēǰi dousxulā xalayiǰi cidaxu:: kümün endöüreǰī tengseleǰī alin-yēr bolbocu altan mönggön zes cas γouli tömür teyimiyin züyil idekülē xor-

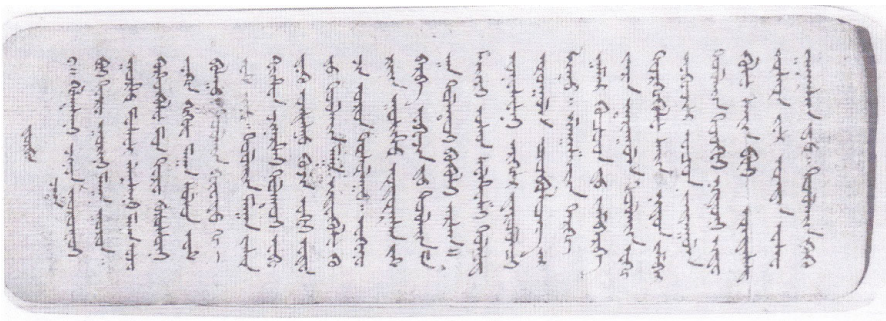


γurban

3a. *@ toyin tula.. kökü xucayin maxa ökōni yeke idekülē toulād γaraxu.. nöür dēre olon mengge sebeke unuxulā kökü xucayin büküli cösü xoyor āγa arikidu xoliǰi γurba dakiǰi bucalγad abci bayiǰi söni büri ürgülǰi türükülē lab arilxu kökü xucayin maxan kiyidü em bolbocu dabxur ekener-tü gem bolxu kicēn cerlekü öüni.. yerü-dü γaqca eberte xoyini maxan xoron bui:: cusun mouǰiran xab xarlan xatād dordoxulā öböriyin cusun xatuqsani belge bui.. töün-dü busu adousuni cusui-gi šine caqtuni xaloun nige ayγa ouxulā beyedü cusun tarxād edgekü:: xatou ebecin kürted šine xoucin em olun züyilēr emnekülē xoliqdaǰi ülü šinggeküi-dü mün aliba adousanni cusuyigi*

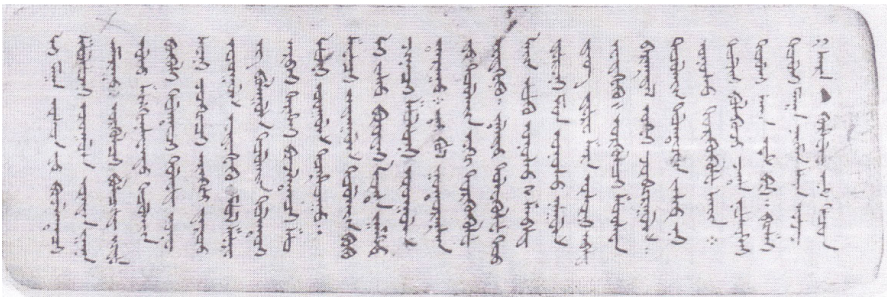


3b. *xaloun töükei ouxulā xamuq emöüdni yasaran šinggekü:: aliba xaloun kiyiten-yēr olon züyilēr ebedeqsen-dü em-yēr tuslan yadaxulā sarmecini arsu keb kezē debeseǰi untaxulā debeseǰi souxulā ebecin tarxan oduyu:: yambarba maxani xoru ögöüleküdü.. irebesiyin söüliyin maxan xoron.. xoyini jüreken-dü nükün bayixulā xoron.. morini xolong turuun xoron.. xara tuutai cayān morini maxan xoron aliba maxani dotoro budān metü šalir bolxulā xoron.. γaqca ebertei xoyini maxan xoron cayān morini emēl doroki maxan xoron:: toulayin maxan dabxur ekener-tü xoron.. möl üküriyin maxa ided arki möl uuxulā dotoroki ōškiyin cayān xorxoi arbiǰixu:: xaburiyin adaq saradu ōški gesen xotodu*

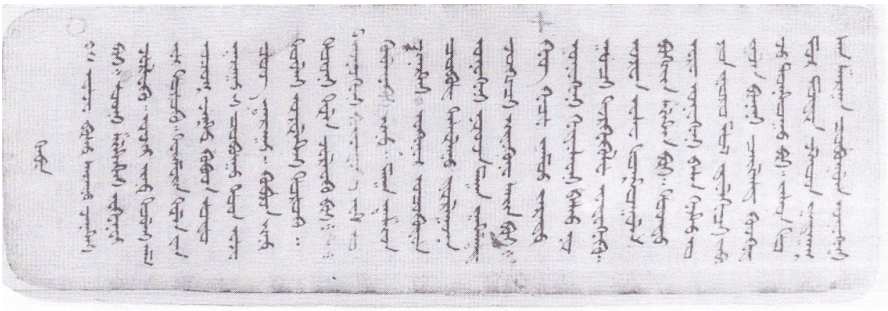


dörbön

4a. *@ kilγasani cinēn caγān xoroxoi bui tere xoyini maxan xoron.. xortu mesēr alaqsani maxan-ēce kürtükülē mün tere görösöni ekin kigēd maxan šölön em bolxu:: toulayin biyedü ki em-inu:: toulayin maxan yasun keyiten cinartai tolγoi ebedekü undāsxu kücin ügei eden-dü toulayin maxa idekulē kücin oron tusulxu.. ekeneriyin xoyitu uduqsan yambarba ebecin-dü toulayin maxa tolγoi büküli arsan 4 šiyiri üsün selteši tülēd ünesēni arkīr daroulǰi uuxulā zobolong arlixu.. nilxašiyin tarki xamar küzöün-dü yambarba yara γaraxulā toulayin eki türkikülē sayin nidün yambar ebecīr üzün yadaxulā toulayin tüükei nidüni idekülē sayin bui.. undasād usun-yēr undan ese xanaqsan-du.. toulayin bükü*

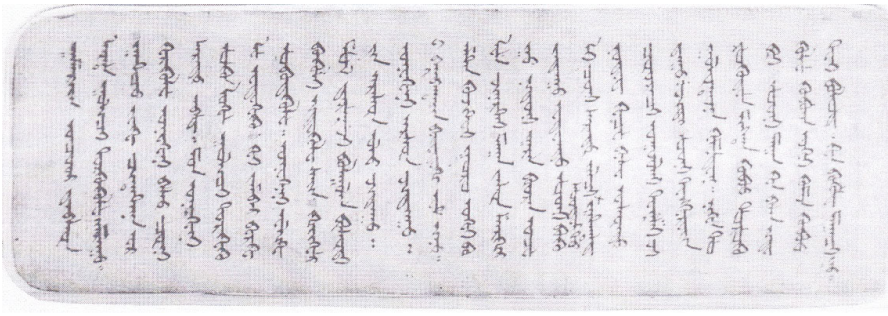


4b. *li maxa usun-du bucalγaǰi šölöni uuxulā undan xanan amarxu:: ürgelǰi böljīd idēn ülü šinggeqsendu toulayin büküli tolγoi tülēd üneseni cokiǰi arakīr darou[lǰi] ouxulā edegekü. möl šēreng bolxulā toulayin tolγoi arbai taratai bucalγaǰi sölöni ouxulā toqtoxu.. šēǰi yadaxulā toulayin büküli yasu buudai luyā xamtu cinaǰi šölöni uuxulā γaraxu:: γar köl xuγuraqsan-du toulayin eki türküküle edgekü.. γaldu tülekülē toulayin ōkö ünüsü 2 šabad dēreni mün ünüsü nāxulā dab dēre šara usuni abād edgekü.. ürgülǰi šöüsen baraqdal ügei cubirxulā toulayin tolογoyin yasu ni ünüsü türkükülē sayin:: toulai bolbocu caγān nōsutai toulai sayin em bui.. biši toulai maxan nayman sara-ēce 11 sara kürtele em töün*

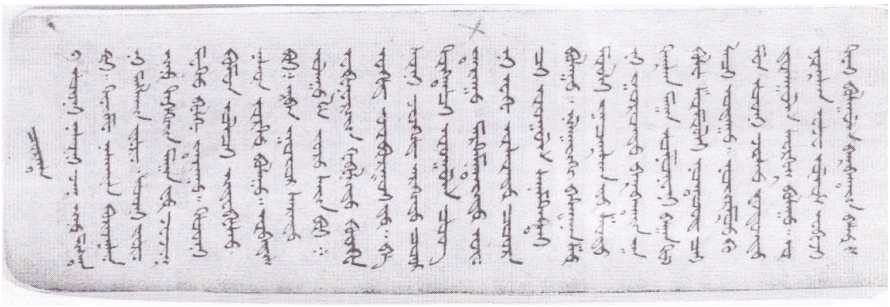


tabun

5a.*@ -ēce busu saradu caqtai bui:: öüni šaltatai ekener cērlekü.. ucir-inu toulai aman-yēr törökü.. teyimiyin tula da üzüq caqtu köböün ōdö γaraxu-yi zobōxu töün-ēce zöb γaraxu.. köböün - inu toulai urultai törökü.. töüni tula cērlekü bui:: .. :: @ ünügeni beyedeki em ögöülküi-inu.. maxan γašiun cinartai ekener üzüküdēn zobōd tasulxu durlaxuna ünegeni nuuca maxan xatāγād cokiǰi ideküne sayin bui:: keb kezē xamou yaradu ünegeni gedeseni bāsu nuxuǰi türkekülē edegekü.. üren ese toqtoxulā bugiyin šiltān bui. töündü ere ünegeni bāsu gertü oron doro möl delgeǰi yabuxulā buqni zayilād küüked cü toqtoxu bui.. yasun tömür modun ciloun xadxaqsan šaraxa zoboxulā ünegeni*

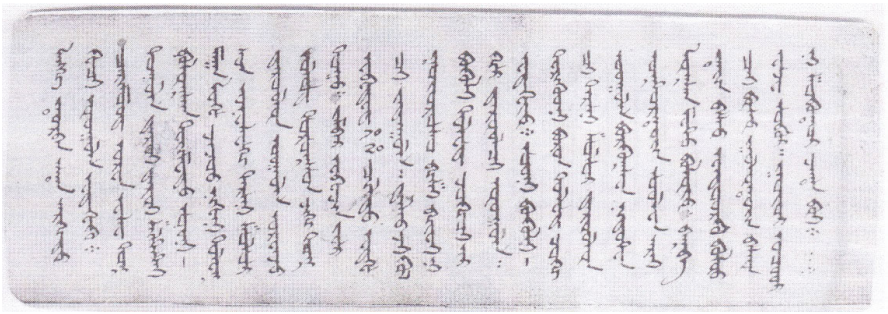


5b. *xamariyin üzüür dabsun-luγā xoliǰi türkükülē amuraxu.. xatou yeke ǰiγatanan erkerkülē ünegeni bāsu zuni saradu abād.. mün ünegeni ōkön-lügē xoliǰi türkekülē edegekü. kei yambar berke öbödkülē.. ünegeni elige büküli ideküle sayin. kiyigēr möl daraqci [dāraqci] bolxulā busudi-yin arasun ülü cidaxu.. ünegeni arsun cidaxu.. @ baqbaγayin beye deki em-inu.. amtan kücitei xoro ügei bülēn cinartai maxan yasan šarkirxu nidüni xarān buuran üzē yadaxu edendü öüni büküli zuni saradu alǰi söüder-tü xataγād nüded kezē bese usundu zuuraǰi uxuulai teqši cidaxu:: öüni tenggeriyin xuluγuna kemēdeq.. nigen töröküdēn mingγan köbüü törökü bui öüni maxan ken basa idekülē köböün ügei kümün köböütei bolōd.. ken bügöd maxaǰi xu..*

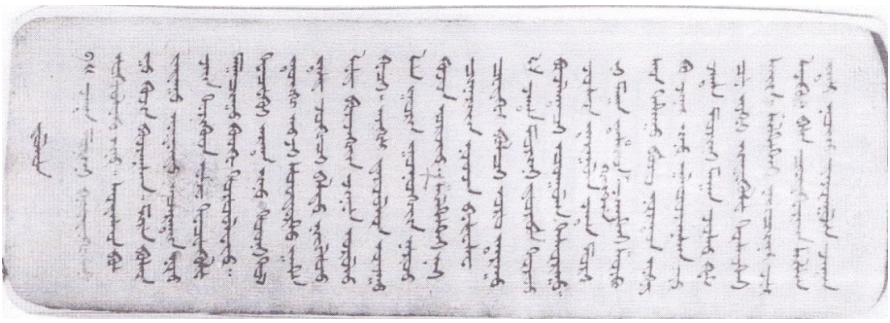


zuryān

6a. *@ öüni nasuni caq-inu mingyan bui.. teyime nasandān kürüqsen ni manglayin dēre. öüni dēre-inu takāgiyin maxan-du ceceq metü belge yaraxu.. töüni kümün olǰi idebēsü nasun urtu bolxu.. ubadis bui:: arban xoyor saradu olxu lā yerü sayin bui:: ekeneriyin kebelidü köüken ükēd cuburxui-du.. bāsuni cokīd arkidu zour tungyāǰi uuxulā zöb yaraxu martamayayidu üyeni eke usundu zouraǰi uuxulā sanamtayai bolxu.. nilxayigi batayana šumuuli xazaqsan-du šüdüni xorondu baqbayayin xataqsan maxan ömöneni bāxan tülkülē šumuuli noyoud zayilaǰi odaxu.. noyirmou kümün öüni cusu nüdündü dusxulā sergeq bolxu.. unuqsan-ēce ulum ebecitei bolxulā baqbayayin bāsu 3*

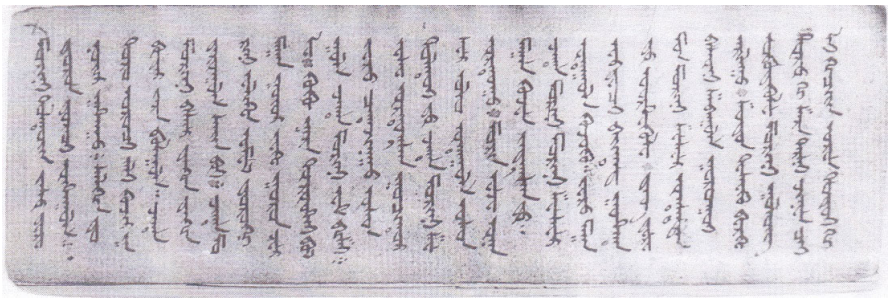


6b. *langgi yurban āya arkidu keji uuxulā edgekü:: zarimoud üren ese toqtoxulā darui darui šiltātai boluqsan teyimedü öüni maxa-lügē cacou nigeni tüleqsün ünesēgi tarāni šölōr daroulun ouxulā ürencü olōd töröqsön cigi toqtoxu:: yambar ebecin-yēr ebeded 10, 20 ǰildü edgēǰī yadaxulā dalabci köl xoyorōso biši biyei-ni büküli tülēd cokiji arkīr daruuljī uuxulā.. edgeyu:: öüni büküli terigüüni bürün tülēd cokiǰi tarāni šölör daruulun ouxuulā bürküqsen nidüten oqtoryuyin öülen ariluqsan metü boluyu:: baqbayayin bāsu endöürkü boluuzai busu xuluyuyin bāsun-ēce öbör.. xoyor üzüür-ni šoboyor cayān bui:: .. ::*

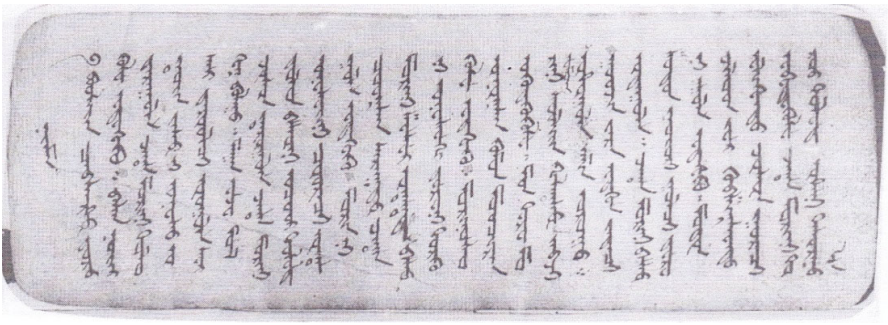


dolōn

7a. *@ cayān morini beyedeki em ögüülkü-inu.. sudasun bōxu kücin buuraqsan.. mirā bosun yadaxu edendü azaryayin nuucayin terügöün-ēce teǰēkülē maxaǰixu küüke töröüleyu.. teǰēküi araγa-inu töüni tolγoyiqi abci söüdertü xatāγād cokiji baldu niyilöülēd burcagiyin cinēn ürülü keǰi.. arkīr daruulun uuxulā xorin xonogiyin nārou kücün oroyu.. šiltatai nayiǰinariyin nuuca beyese zedker bolǰi örö yarxulā cayān morini dörbön turuu bucalγaǰi ouxulā tasurxu.. cusun yarxulā cayan morini maxan γašiun kiyiten cinartai šurbusun tataxu bōrö nuryun ebedkü cinar-inu xalouraqsan-du cayān morini maxan cusu kemǰē ügei idekülē tusutai sayin.. šiltatai nayiǰinar cērlekü:: basa zedkeriyin siltāyār noyir daruxulā cayān*

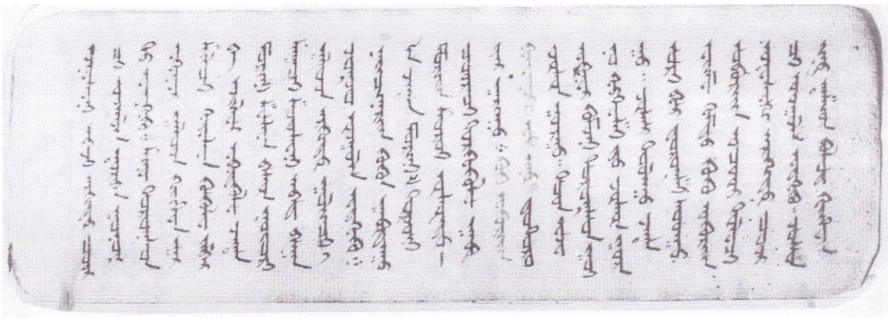


7b*. morini tolγoyin yasu dere dorōn dürǰi untaxulā:: noyir xataxu:: salkin dotoro oroji ali kücir xabudar yara bolxulā.. cayān morini bāsār dakin dakin daruxulā sayin bui:: cayān morini eliken emēl doroki maxan xoyor yeke xoron cērle.. kökö xara turuutai bolxulā cayān morini em biši:: yerü ǰiγacinaxu üsün ese uryuqsan xoǰiyor tolγoi-du cayān morini šēsēr olo uγaxulā üsün uryuxu:: morin-ēce unan maxān kücēn yadaqsan-du.. cayān morini šēsēr uγāxula kücükü.. yerü maxa ebdeǰi bayiγād xutayan-du üürteküle dab dēre mün morini šēsēr uγāyād bāsuni šabaxulā xoroxoi arilxu šüdün tesekü berke öbödkülē morini xolong turu-gi šara tarāni cinēn zay li giciyin ürēn tödüi-gi*

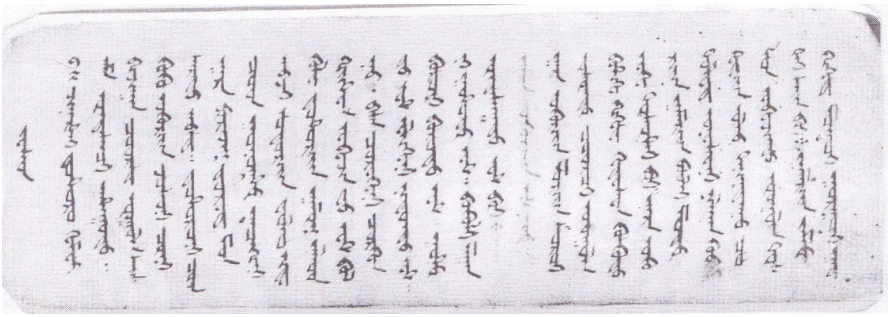


nayiman

8a. *@ büüliyin zabsartu dürükülē edegekü.. basan noyir daraxulā cayān morini toloγoyin yasu-ni ünesü usār daruulǰi uuxulā sergeq bolxu.. maxan-ēce möl cusun γaruxulā cayān morini dolōn bāsuni üzüür tülēd üneseyini zuuraǰi uγāxulā edgekü morin ni zouqsan saraxadu cayān morini šēsēr uγāγād bāsuni ünesēgi dēreni türkükülē edgekü:: morinōso unuqsan kümün mouǰiran üküdkükülē mün tere morini süüliyin kilγasu abci emnün utuxulā amin oroxu:: xuucin yara edgēn yadaǰi udaxulā.. cayān morini bāsu šüdün xoyori xolǰi dēreni nāxulā edgekü.. modun ciloun-yēr gübšiqsendü elikendü cusun xurǰi ebedekülē cayān morini turou tülēd utāni tasurxulā*



8b*. üneseni abci arkidu zourci uuxulā γurban xonoq-tu edgekü:: šine töröqsön ekener xaloun kiyiten xaršilǰi gedesen kōküle yambarba üyilēr ebedkülē cayān morini šēsen bāsun xoyori šaxaǰi šüüseni abād bāxan xaloun arkidu xoliǰi 1 coqco uuxulā edgekü:: nayiǰinariyin kökön xabudaxulā cayān morini 4 turuuni möriyin šoroi usundu zourci türkekülē xabudar xarixu:: kökö üküriyin beyedeki em-inu dotoro cusun xurxu.. töün-ēce ekener kümüni töröqsön xoyino kebteši-dü cusun xuraxu.. cusār toulxu cayān ōri-bēr doroqši souxu. eyime gemdü kökö üküriyin öböriyin üzüür tüleǰi ünesēgi arkidu zourci uuxuulā edgekü.. cösön-inu γašiun bolōd keyiten*

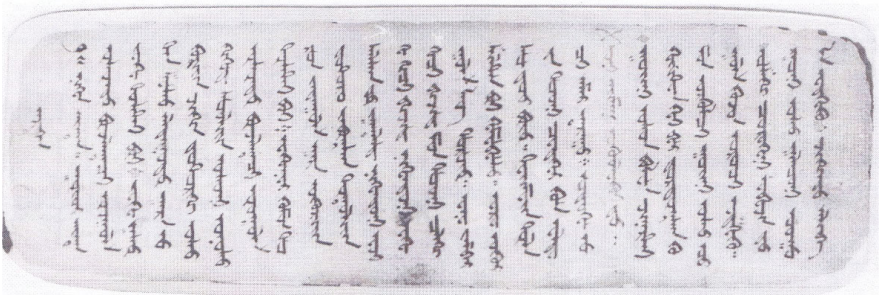


yesün

9a. *@ cinartai dotoro gemēr aman undasaǰi xataxudu.. bicixan zourād uuxulā sayin. kökö üküriyin cösüni zuni saradu abād.. dotoroni zoun xara buracaq dürēd mün zoun xonoqtu γazākini abci ödoriyin dolō ideküle dotoriyin xamuq xaloun kiyiten ebecindü em bolxu. basa zürekeni zürken-dü em eligeni nidündü em.. bōröni bōrödü em.. xotuni xotodu em.. büküli maxan undāsaxadu em bui::*
xara üküriyin em-inu.. xara üküriyin möriyin šoroi usundu zourci uuxulā betige kigēd gedesen kōküdü yeke tusutai bui.. xara üküriyin xamariyin büüli modu tülēd üneseni nilxa küükediyin ülü taniqdaxu zōlön ebecindü uuxulā tustai sayin bui:: xamariyin yamu kigēd moγoi xorxoi xad–

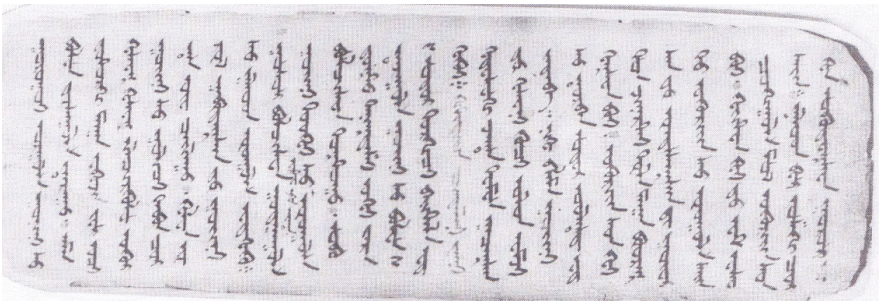


9b. *xaqsan-du yēr yara γarxulā.. xara üküriyin cikini xulxudaki šoroi türkekülē edgekü:: yabuǰi ülü cidaxu bidü küükedtü xara üküriyin keyiseni üsü arkidu zourci. uuxulā xuradan yabuxu.. xaloun kiyiten ebecin udaǰi cusār toulxulā xara üküriyin eberiyin üzüür tülǰi ünesēgi arkidu. zourci uuxulā toqtoxu.. yeke xatou ebecindü maxan buurci turxulā car üküriyin üsü nigen ayaγāgi dörbön ayaγa usun-du bucalγaǰi širgegēd nige ayaγa uuxulā edegekü.. kökön xabudǰi idē tataxu üyedü xara üküriyin cikin dotorki šoroi naxulā xarixu.. bölǰisen xudxaxu dörbön möce šarkirxu keyigiyin šiltān bui:: xara üküriyin bāsui-gi*

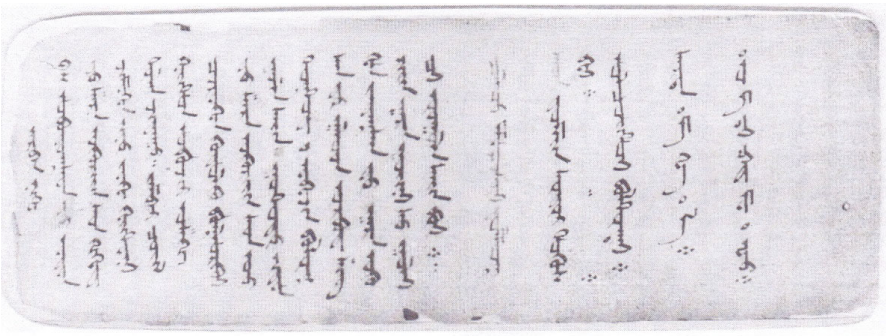


arban

10a. *@ nigen ayaγa.. xoyor ayaγa usundu bucalγaǰi uuxulā yeke tustai bui:: yeke nasutan šēsü aldaxudu xara üküriyin cikin dotorki üsü kigēd söüliyin üsüni ünüsü usundu bucalγaǰi uuxula tustai bui:: ekener kümün törön yadaxulā xara üküriyin dotoro yabuqsan tuγuliyin salsan-du xaγalād nigendüni ecige giǰi bicīd nigendüni eke giǰi bicīd mün töüni zalgixulā lab töröyu:: ene yambar šiltān bui kemēbēsü.. ere ükür sō̄ doū̄ buyu.. teyimiyin tulada töüni zedker kō̄n eldeǰi amar γaraxu:: ödüge üsüni ayimaq ögöülekü du.. xoyini üsün bülēn cinartai keyiten kei-bēr dorduqsan kümün ürgülǰi xoyini üsü ouxulā kücün oroǰi edgekü.. ōški zürekeni ebecin-dü xoni üsü xalouni ouxulā edgekü. cikindü aliba*



10b. *xoroxoi orxulā xonini sü bülēn dusāxulā γaraxu.. aman dotorki maxan ebecin-yēr üǰi keseq keseq ilǰilkülē ükür xoyini sü xoliǰi tabun zuryān üye zayilxu. kelen urul xabudaqsan-du xoyini sü xaloun uuxulā edgekü:: kōsōr bölǰisen xudxaxulā xoyini tüükei sü erte nigen ayaγa uuxulā bō̄lǰisen toqtoxu. öbödüqtü taniqdaši ügei yara γaraxulā xoyini sü bülēn 2, 3 ödür türkiǰi bayitala edgekü:: kitadiyin cindamani xani gedesēgi cayān temēn xazaqsan-du geseni kō̄ǰi olon emci yadaba.. nige blama xoyini sü γurban öder oulyād edgeqsen bui. üküriyin sün keyitön cinartai tula maxan buuraqsan-du undāsaqsan xoyor-tu üküriyin sü uuxulā sayin bui. keyiten kei-dü em ese zokixulā möl üküriyin sün sayin:: xaloun-bēr ōški zürken öbüdeqsen xorōr*



arban nigen

11a. *@ öbüdüqsen-dü eden-dü šara üküriyin sün kigēd cimegen-inu yeke keyiteni tula cidaxu.. yambar züyil keyitön öböcir ōški züreken ködölkü böqlörkü-dü šara üküriyin sün ouxulā sayin.. xotodu idēn toqtōd ebecin boluqsan-du xaloun urbud šinggēn yadaqsan-du xara üküriyin xara xoyini sü xoliǰi uuxulā sayin bui:: ..*

zalou manzušri nomloqson domayin sudur tögösbei::
ölzöyitöi boltuγai::
sarva mam gha lam::
om ma ni pad me hum::

Abstract

The present medical-related *sūtra*, *Manzuširiyin zokōqson kökü xucayin domnolγo orošiboi* “Blue ram’s remedy” is devoted to Mañjuśrī. The handwritten 11-pages *sūtra* was written in Oirat dialect and Clear script. The *sūtra* is about how to treat diseases of the human body using internal organs of blue ram, black sheep, white horse and blue cow, rabbit, foxes, and bear, etc. Moreover it described the benefit of milk and harmful effects of various kinds of meat.

Монгол судрын мэдээллийн нэр төрөл, бутэц (Буддын утга зохиолын жишээн дээр)

Жигдэнгомбын Цэзэн
Соёл Урлагийн Их Сургууль, Улаанбаатар

XVII–XIX зууны Монголын буддын утга зохиолын дотор “гарчиг” (тө. dkar chag) нэртэй олон зүйл тэмдэглэл байна. Сурвалж үзвэл: “Номын нэр гарчгаас эхлээд дотор гарчиг, төгсгөлийн гарчиг, хавсралт гарчиг ба бие даасан гарчгийн бүтэцтэй.” Гарчгийн “гар”-ын утга нь “өдөр” цагааны цагт дүрсийн ялгал ном нугууд эс хольцилдон үзэгдэх мэт, “чаг”-ийн утга нь үндсийн баглааг боох мэт байгуулагдахууны утгыг аймаг, анги эс хольцилдуулан тус тус дор ялгах” гэжээ.[1] Энэ нь “судар номын агуулгыг өдөр мэт тодорхой ангилан хураангуйлж мэдээлэх” мөн чанарыг агуулсан төвд хэлний нэр томъёо юм. Монгол хэлэнд “гарчиг” хэмээн тэмдэглэж монгол үг мэт идээшсэн.

Юуг гарчигладаг вэ? Судрын агуулгыг ерөнхийлөн хураангуйлж тэмдэглэсэн судрын нэр гарчиг, судрын агуулгыг эхлэн мэдээлэх “тахил үг,” хэсэг бүлгийг хооронд нь холбож мэдээллэдэг “цохолбор буюу завсрын шүлэг,” эцэст нь нэгтгэж хураасан “төгсгөл үг”-ийн гарчиг, олон судрын нэрийг багтаасан бие даасан гарчгийн бүтээл зэргээр бидэнд уламжлагджээ. Энэ нь шууд утгаар номын агуулгыг хураангуйлсан нэр, нөгөө талаар ном тус бүрийг тодорхойлохоор зайлшгүй олгогддог “паспорт” гэж томъёолж болно.

Гарчгийн зайлшгүй байх мөн чанар уншигч номын агуулгыг ид шидтэй юм шиг мэдчихэж чаддаггүйд түүний зайлшгүй байдал оршино. Тиймээс “эрж олох”-ын тулд явуулдаг үйл явцын зайлшгүй эрэмбэт тогтолцоог “гарчиг”-ийн зайлшгүй мөн чанар буюу шинж гэж үзнэ. Харин эрлийн мухардал хэдий хэр их байна, төдий чинээ олон шинж буй болох зайлшгүй нөхцөл бүрдэнэ. Гарчиг нь судрын хураангуй мэдээллийг дамжуулахаар зориуд зохицуулагдсан шинж чанараар юуны өмнө илэрч байна. Нөгөө талаар аль ч баримтын мэдээллийг гарчигт нэгтгэн хурааж болох түгээмэл, нийтлэг шинж илэрч байгаа нь орчин үеийн зөвхөн номын тухай мэдээллэдэг номзүйн ухаанаас ялгаатай болох нь ажиглагдана.

Төвд хэлт монголын утга зохиолыг нарийвчлан судалсан хэдий ч “гарчиг”-ийн төрлийг тусгайлан судалсан нь тун бага. Гэтэл ийм төрлийн тэмдэглэл судрын тооноос ч олон, доторх агуулга нь өвөрмөц шинжтэй, утга зохиолын нэг төрөл болохуйц өргөн цар хүрээтэй байгааг тэмдэглэх нь зүйтэй.

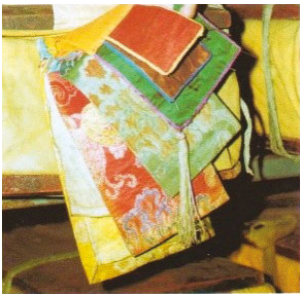
[1] Dung dkar Blo bzang ‘phrin las: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* I. Krung go’i bod rig pa’i dpe skrun khang, Pe cing 2002, т. 130.

Монгол судрын нэр, гарчиг нь мэдээллийн шинжтэй

Монгол судрын нэр гарчиг тохиолдлын чанартай, ганц нэг үгээр нэрлэчихсэн төдий зүйл огт бус, харин номын агуулгыг ил далд утгаар илэрхийлэхүйц нилээд дэлгэрэнгүй шинж нь орчин үеийн номын нэрнээс ялгаатай. Гэхдээ дэлгэрэнгүй нэрийн хамт ямагт хураангуй нэр дагалддаг онцлогтой. Товч нэрээр "Алтан хааны тууж," дэлгэрэнгүй нэрээр "Чакраварди Алтан хааны тууж эрдэнэ тунамал нэрт судар оршив" (Түмэдийн Алтан хааны шүлэглэсэн намтар) хэмээх нэрэнд номын ухаан хүртсэнийг Чакраварди хэмээх нэрээр өргөмжилж, эрдэнэ тунамал гэдэг нь дээрх зохиолыг тунамал эрдэнэтэй зүйрлэж, тухайн цаад ухаанаас нь ялгаруулж авсан охь гэсэн санааг илэрхийлснээр номын үнэ цэнийг давхар өргөж, утга агуулгыг гарчгаар дамжуулан ил далд мэдээлжээ.

Судрын нэр гарчиг ихэнхдээ үргэлжилсэн үгээр байдаг бол доторх мэдээлэл шүлэглэсэн хэлбэртэй. Судрын нэр гарчгийг тусгайлан давхарлан бэлдсэн жижиг дөрвөлжиндүү (ихээсээ бага руу байрлалтай) торго, даавуун дээр өнгө өнгийн утсаар гоё сайхан шаглан урлаж ашиглаж байв. Үүнийг "донтор" хэмээнэ.

Орчин үеийн номын каталогийг орлох энэхүү арга нь нэг судрын нэр гарчгийг доторх дэд гарчиг, ботийн дугаарын хамт бичиж судар тус бүрийн баринтгийн гадна талд унжуулан хавчуулж хамт хадгалдаг онцлогтой. Донторын мэдээллээс баринтагтай судрыг нээж үзэхгүйгээр номын агуулгын талаарх товч мэдээллийг авах боломжтой хийгдсэн.





Зураг 1–2. Номын донтор.

Шашны утга зохиол дахь Монголчуудын аман соёл, бэлгэдэлт чанар

Монголчууд олон зууныг дамнуулан бүхэл бүтэн туульсийн зохиолыг цээжээр хэлж уламжлуулсан билээ. Шүлэглэсэн хэлбэр бол цээжилж тогтооход хялбар, яруу тансаг хэллэг, оноч мэргэн үгс, цэцэн цэлмэг санаа, уран сайхны халил, чимэг зэрэг нь уншигчийн сэтгэлгээг өдөөж, цээжинд хоногшин үлдээх увидастай. Энэ нь хожим бичгийн тэмдэглэлд ороходоо номын нэрийг дэлгэрэнгүй байдлаар тэмдэглэхийг мартуулаагүй авч үлдсэнээс харагдана.

“Бурам хаан аавтай, Үзэм хатан ээжтэй
Буцалтгүй төрсөн, Бум сайн Эрдэнэ” (Бум эрдэнэ туулийн нэр)
“Хангайн чинээ, Хангал ташаа Хар хээр морьтой
Хаан Царигийн өвгөн” (Хаан Царигийн өвгөн)[22] г.м. иргэний шинжтэй ч шашны судрын доторх шүлэглэсэн гарчигтай ижил нэр элбэг байна.

Номын нэр, гарчгийн бэлгэдлийн шинж

Монгол судрын нэр гарчигт тооны бэлгэдэл, өнгөний бэлгэдэл, чанарын бэлгэдлийг чухалчилдаг онцлог харагдана.

Тоон бэлгэдэл. Шашин, иргэний аль ч номын нэр гарчигт таван эрдэнэ, есөн эрдэнэ зэрэг тооны бэлгэдлийг өнгө хийгээд утга чанарын бэлгэдэлтэй хослуулсан байдаг. Тийм ч учраас алт, мөнгө зэрэг есөн эрдэнийн металлыг бэх мэт шингэн болгон найруулж ном бичсэн түүх өдгөө дэлхийн үнэт ховор бүтээлд тооцогдож байна.





Зураг 3–4. Есөн эрдэнийн Ганжуур. Монгол Улсын Үндэсний Номын Сан.

Номын нэр гарчигт “Есөн өрлөгт цэцэн хөвгүүний шастир,” “Долоон сайвар одсоны тахилын зан үйлийн судар” зэрэг тоон бэлгэдэл шууд утгаар харагдана.

[2] Tserensodnom, D.: Zur Frage des Titels der mongolischen Epen. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Ed. by Walther Heissig. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987, т. 1–13.

Долоон эрдэнэ, найман тахил, есөн тахил зэрэг нь тооны хувьд төдийгүй, чанарын хувьд шашны зан үйл бэлэгдлийн шинжтэй юм. Ихэнх зохиогчид бүтээлээ найман ботиор төгсгөжээ (Сүмбэ хамба Ишбалжирын сүмбүм). Судрын зураг чимэглэлд ордог хүрд, дун, шүхэр, жанцан, өлзий хээ, хумх, бадам лянхуа, загас зэрэг найман тахил бэлэг чанарыг эрхэмлэсний илрэл юм. Цэг тэмдэг, зураас, хээ угалз бүхэн өөрийн утга агуулгатай, “өлзий хээ,” “түмэн насан хээ” зэрэг энгийнээс нарийн нийлмэл дүрсийн бэлгэдэл бүхий олон тэмдэгтийг судрын хавтас хуудсанд тэмдэглэсэн нь цөөнгүй.

Өнгөний бэлгэдлийг

“Бор цагаан хоёрын булаалдаагүй үед

Хар цагаан хоёрын харшилдаагүй үед

Зүүн олон тэнгэр зөрөлдөөгүй үед

Зүс өнгө хоёр ялгараагүй үед” хэмээн аман зохиолд аль эрт тэмдэглэсэн[33] бол хожуу “Арван буянт номын цагаан түүх” г.м. цагаан өнгийг номонд түлхүү хэрэглэх болсон байна.

Хөх өнгө. “Мөнх тэнгэрийн хүчин дор Их монгол улсын Далай хааны зарлиг ил булган иргэн дор хүрвээс биширтүгэй, аюутугай” хэмээн тамгын бичээсийг сийлсэн нь хөх өнгөний суурь ойлголт юм. Чингис хаан Шиххутагийг бүх улсын дээд заргач болгоод “… Нийт улсын өмчийг хувааж заргыг шийтгэж, түүнийгээ хөх дэвтэрт бичиж тэмдэглэгтүн! Надтай зөвлөж Шихихутагийг шийтгээд цагаан цаасан дээр хөх бичгийг бичиж дэвтэрлэснийг ургийн урагт хэн ч бүү өөрчлөгтүн” хэмээн төрт ёсны түүхэн номын нэрийг “Хөх дэвтэр” хэмээн нэрлэснээс хойш олон номын нэрийг хөх өнгөтэй холбон тэмдэглэж (“Их Юан улсын мандсан төрийн Хөх судар,” “Хөх монголын хөх туг”) хөх хадгаа барьж амар мэндээ асуулцдаг ёс тогтжээ.



Зураг 5. Алтан Ганжуур. Монгол Улсын Үндэсний Номын Сан.

[3] Дулам, С.: *Монгол бэлгэдэл зүй*. Дэд дэвтэр. (Өнгөний бэлгэдэл зүй. Зүг чигийн бэлгэдэл зүй.) Улаанбаатар 2000, т. 21; *Монголын нууц товчоо*. Дөрөв дэх удаагийн хэвлэл. Улаанбаатар 1990, т. 180.

Шар өнгө. Монголчууд газар дэлхийг хүндэтгэн “Алтан дэлхий,” газрыг шинждэг зурхайн ухааныг “Шар зурхай” зэрэг мэргэн цэцэн ухааны бэлгэдэл болгож ирсэн. Шар өнгийг ихэнхдээ шашны судар ном, шар хив хадаг, шар нөмрөг, номын шар баринтаг зэрэгт хэрэглэж, судар номоо “Эзний шар бичиг,” “Шар тууж” гэх мэтээр нэрлэсэн нь олонтой. Мөн “Эрдэнийн товч,” “Эрдэнийн эрих” зэрэг үнэт дээд эрдэнэстэй зүйрлэж өгсөн нэр бий. Алт зэрэг үнэт эрдэнээр дээдлэн бүтээсэн судрыг “Алтан” хэмээх тодотголтой нэрээр нэрлэж байв. Энэ мэт “Алтан товч,” “Алтан дэвтэр” зэрэг шашин иргэний олон зохиолын нэрийн гарчиг өнгөний төдийгүй, утга чанарын бэлгэдлийн жишээ болно.

Монгол судрын доторх мэдээлэл “Тахил, мөргөлийн үг”-ээр эхэлнэ

Монгол судрын ихэнх нь “тахилын үг” буюу “тахил өгүүлэл”-ээр эхэлдэг. Энэ нь орчин үеийн номын “удиртгал”-аас өргөн дэлгэр тэмдэглэл юм. Ихэнхдээ эхлээд бурхныг магтан гуйсан тэмдэглэл, тухайлбал, “Итгэлт зөөлөн эгшиг дор мөргөмүү” (Манзушир бурханд мөргөе) г.м. эхэлдэг. Ийм гуйлт нь бурханаас өөрийн оюун ухааныг нэмэгдүүлж, хүч чадалтай байхыг хүссэн хүсэлт байдаг.

“Сарасваадын эгшиг, эгшиглэнт Янжинлхам” хэмээн эхэлбэл хэл зохиолын, “Энэтхэг Төвдөөс янагшид” хэмээн эхэлбэл, түүхийн, “эрийн сайн, эрдэнийн сайн” хэмээвэл, туульсын зохиолын төрөлд холбогдуулан авч үзэх анхны мэдээлэл юм. Мөн эрт урьдын эрдэмтэн мэргэд, ихэс дээдсийг дурсан өгүүлж тахилын үг болгон бичдэг ёс байна. Тухайлбал:

“Ом сувади сиддам
Эрхин бодисун нарын төрөлхийтөн
Эрдэмт дээд хаадын язгуурыг
Энэтхэг, Төвдөөс үндэслэгснийг
Өдий төдий хураан өгүүлсүгэй
Орчлонгийн хүмүүн амьтан дор
Онож үйлдэх үгүйн тулд
Орь бурхны заяагаар Махасамади

Олноо өргөгдсөн хаан хэмээн алдаршсан ёс” гэсэн нь эртний Махасамади хааныг билэгдэл болгон шүлэглэсэн байна.

Том хэмжээний судрын тахилын үгсэд: “Ийн хэмээн миний сонссон нэгэн цагт” гэж эхэлдэг бол Бурхан багшаас хойшх шаштирын эхэнд “Ум мани бадми хум, Ум сайн амгалан болох болтугай” гэсэн ялгаатай тэмдэглэл байна. Тахилын үгийн оронд “Орчуулагчийн мөргөлийн үг” хэмээх тэмдэглэл бий. Ийм тохиолдолд “Намо буддаяа, Намо дхармая, Намо сангаяа” залбиралаар эхэлж, уг номоо Энэтхэг, Төвд, Монголоор хэрхэн нэрлэдэг талаар тэмдэглэх нь олон. Харин иргэний шинжтэй номын тахил мөргөлийн үгийн оронд оршил, удиртгал байна, тэнд уг номыг хэвлэх болсон шалтгаан, ажил хэргийн явц, ном бичихэд дэмжлэг үзүүлсэн хүмүүс, уншигчдад хандсан үг зэргээр шууд эхэлдэг. Гэвч заримдаа, тухайлбал, Данзанравжаа (1803−1856)-гийн яруу

найргийн олонх зохиол залбирлын үгээр эхэлсэн нь харагдана. Харин “Үг” нэртэй зохиолын ихэнх нь оршил тайлбаргүй, голдуу асуулт, хариултын шинжтэй бүдэг мэдээлэлтэй, богино шүлэглэсэн мөр бүхий гар бичмэл жижиг дэвтэрийн хэлбэртэй, зарим дэвтэрт “Мэрэг вангийн хошууны хуульч Сандаг зохиов” гэж бичсэнээс өөр мэдээлэлгүй.[44]

Цохолбор ба завсрын шүлэг

Нэг бүлгээс нөгөөд ороход утгын холболт хийж өгсөн шүлэглэсэн мөрүүд бүлгийн гарчигтай хамт тэмдэглэгдснийг утга зохиол судлаачид “сул шүлэг” гэж үздэг. Зохиогчийн элдэв ерөөлийн үг, тэмдэглэл мэт өнгөцхөн харагдавч өмнөх бүлгийн тухай товч мэдээллээд дараа бүлэгт юу гарахыг сануулсан тул номын доторх мэдээлэл дамжуулах арга гэж үзэх боломжтой.

Цахар гэвш Лувсанцүлтэм (1740–1810)-ийн “Сухавадийн орны тухай судрын завсрын шүлэгт Сухавадын оронд хүрэх хүслийн тухай мэдээллийг агуулсан найман мөрт завсрын шүлэг байна:[55]

“… Үлэмж жаргалант Сухавадийн оронд
Үзэсгэлэн ийм сайхан модод байхыг ч санаад
Үтэр бөгөөд түүнд хүрсүгэй хэмээх яарах сэтгэлээр
Үргэлж буяны үйлд хичээлтэй бишүү нөхөд минь ээ
Аюулт энэ орноос тонилохыг дурлавч тонилж эс чадаад
Амгалант тэр оронд хүрэхийг хүсэвч хүрэн эс чадсанаар
Аргаа бараад чиний орны эрдмийг өгүүлэв БИ
Аварч тэр орондоо авч одон соёрхох Авид бурхан” гэжээ.

Мөн иргэний шинжтэй зохиол дотор, тухайлбал, “Хөх судар” романы бүлэг бүрийн эцэст “Сударч түшмэлийн сул шүлэг” хэмээх өмнөх бүлгийн тухай мэдээллэсэн шүлэглэсэн мөрүүд бий. Үүнийг уг бүтээлийн эхэнд “… Тийнхүү бөлөг бүрийн сүүлд хэлбийгүү шүүмжлэлд мунхаг Инжаннаши миний хариу цоолсныг мэргэд бээр инээдэм болгон тольдтугай” хэмээн тэмдэглэж өгсөн нь завсрын мэдээлэлд орно.[66]

“Хөх судар” романы гаралтын мэдээнд “Их Юан улсын дөрвөн хэлний бичиг судар, үлгэр шастирыг цөм уудлан урвуулж, арван ангийг эрэн гаргав” гээд цааш шүлэглэсэн завсрын мэдээндээ:

“… Мянган оны учир шалтгааныг бийр бэхсээс асууж
Мяралзан эрээлжлэх үйл явдлыг судар бичиг лүгээ хэлэлцэмүү
Миний энэ бие, хэл, сэтгэлийн гүнээ чилсэн шалтгааныг

---

4 Содном, Б.: Монголын утга зохиолын хөгжлийн түүхчилсэн төлөв. *Шинжлэх ухаан* сэтгүүл 12–13 (1946), т. 63.

5 Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурханы шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1998, т. 130.

6 “Хөх судар”-ын Товчит толтын 7-р бүлэг. Инжаннаши, В.: *Хөх судар*. Тэргүүн дэвтэр. Монгол бичгээс хөрвүүлсэн Ш. Чоймаа – М. Баярсайхан. (Их Юань улсын мандсан төрийн хөх судрын учир шалтгаан нэгэн иж товчит толтын долдугаар анги.) Улаанбаатар 2009, т. 86.

Мятаршгүй хожмын мэргэд мэднэм болов уу үгүй юу” гэжээ.[77]

Энэ мэт зүүлт, тайлбар, ишлэлийг өгүүлбэрийн дунд жижиг үсгээр шигүү бичих, доогуур зурах (“Алтан хүрдэн мянган хигээст хэмээх бичиг”, 1739), тодоор буюу өөр өнгөөр тэмдэглэх (Түүхийн товч, Цэцэн хан Шолойн 11 хөвгүүний нэрс) зэргээр бусад бичвэрээс ялган цохон тэмдэглэсэн зүйл бий. Үүнээс үзэхэд цохолбор нь номын доторх гол гол зүйлийг онцлон ойлгоход зориулж хийгддэг номзүйн мэдээллийн нэг төрөл гэж үзэж болно.

Монгол судрын 4–100 гаруй мөр шүлэгтэй “төгсгөлийн үг”

Зая бандид Намхайжамц (1599–1662)-ын орчуулсан “Манигамбум”-ын (1712) төгсгөлийн шүлэг зуу гаруй мөр бол “Үлгэрийн далай,” “Алтангэрэл” зэрэг сударт 3–4 мөр шүлэг оржээ. Ийм шүлэг юуны өмнө зохиолын талаарх мэдээллийг агуулахаас гадна судрын их бага, зохиогчийн уран чадварыг харуулсан яруу сайхан үг хэллэгийг давхар илтгэнэ. Утга зохиол судлаачид “төгсгөлийн үг”-ийг “колофон” нэрийн дор тусгайлан авч үзсэн байдаг.

Монгол судрын төгсгөлийн үг, хэвийн мэдээ хоёр холимог нийлмэл шинжтэй юм. Заримдаа төгсгөл үгэнд “хэвийн мэдээ” багтах, “хэвийн мэдээ”-нд багавтар төгсгөлийн үг орсон шинжтэй. “Хэвийн мэдээ” бол орчин үеийн “гаралтын мэдээ” юм. Гэтэл Монгол судрын хэвийн мэдээнд маш өргөн дэлгэр тайлбар, шүлэг, тэмдэглэл орсон нь энгийн бүтэцтэй гаралтын мэдээнээс ялгаатай. Тиймээс “хэвийн мэдээ”-нд бичсэн, орчуулсан номын нэр, хэвлэхэд зориулан барын хэв сийлсэн, үнсэн самбар дээр бичсэн, цаасан дээр буулгасан хүмүүсийн нэрс хийгээд хаана, хэдийд бар сийлсэн, хаана хадгалагдаж байгаа зэрэг мэдээг ялган авч үзэх шаардлагатай.

“Сайн номлол эрдэнийн сан Субашидын тайлбар чандманын түлхүүр хэмээгдэх оршив” зохиолын төгсгөлийн үгэнд: “Сайн номлолын хэвийн бичгийг сайн буянт Цахар хөвөөт цагаан Фунинга сумын Сайн заяат Ойдов хөвүүн бээр хичээн бичив. Сайн өлзий амар жаргал хэв хэзээд дэлгэрэх болтугай” гээд шинээр зохиосон номуудын хэв сийлэхэд олны өргөл цугласнаас үлдсэн мөнгөөр Субашидын тайлбарыг хэвд бүтээв. Энэхүү хэв нь Цахар хөвөөт цагаан хошууны Цагаан уулын сүмд бий гэсэн тэмдэглэл хэвийн мэдээний үндсэн бүтэц юм.

Монгол судрын “хэвийн мэдээ” -г дараах төрөлд ангилан үзэж болно.

1. Цаг хугацааны мэдээлэл:
   - *а)* Махбодын өнгөөр: гал барс жил, усан хулгана жил, модон гахай жил г.м.
   - *б)* Манжийн хаадын он дараалаар:
     Эеэр засагч хааны үе (1644–1662)
     Энх Амгалан хааны үе (1662–1723)
     Найралт төв хааны үе (1723–1736)

[7] Инжаннаши, В.: *Хөх судар*, т. 51.

Тэнгэрийг тэтгэсэн хааны үе (1736–1796)
Сайшаалт ерөөлт хааны үе (1796–1820)
Төр гэрэлт хааны үе (1821–1850)
Бадруулт төр хааны үе (1850–1908).

в) Жарны он тооллоор: 12 дугаар равжүн (1723 оноос) г.м.

2. Зохиогчийг монгол, төвд, санскрит нэрээр.
3. Хаана хэвлэснийг барханы нэрээр (Арвай хээрийн барханд хэвлэсэн) эсвэл сүм хийдийн нэрээр (Агийн дацанд хэвлэсэн).
4. Хэвлэлийн хэлбэрийг а) их барын гарчиг, б) дунд барын гарчиг, в) өвөр судрын гарчиг. Хэвийн мэдээнд "Зохиогчийн тэмдэглэл," "Орчуулагчийн тэмдэглэл" заримдаа холилдон орсон. "Зохиогчийн тэмдэглэл"-д уг зохиолыг хэдийд, хаана, хэн бичсэнийг голлон тодорхойлохоос гадна уншигчдад хандсан үг:

"Алдал унал болсон байвал
Аливаа мэргэдэд наминчилан өчмүй
Ариутган засаж тогтоох бээр

Тусыг бүтээж соёрх …" гэх мэт зүйл оржээ. Ийм тэмдэглэл голдуу иргэний шинжтэй номд тааралдах ба харин бурхны шашны сударт мөргөлийн үгтэй холилдсон байх нь олонтоо. "Орчуулагчийн тэмлэглэл"-д хэдийд, хаана, хэн орчуулсан, орчуулахад дэмжлэг үзүүлсэн хүний нэр, орчуулах болсон учир шалтгааныг тоочин бичих ба бурханы судар номд бол элдэв ерөөл магтаалын хамт оржээ. Жишээ нь: "Таравчинбо" судрын төгсгөлийн шүлгийг нэрлэж болно.[88] Тухайлбал:

"Энэ хутагт ихэд тонилгогч зүгүүдэд дэлгэрсэн судар
Эгүүнээс урьд бүх бус мэргэдийн орчуулагсад
Энэ монгол газраа олон буй бөгөөс – бээр
Эсрэг тэсрэг үг утга нь зохилдох бусын тул
Тэгүүтгэрэлгүй сүсэгт Баясгасан нарт Тидши
Тэмдэгтээ орчуул хэмээн бас бас дуртгасанд
Тэд мэргэдийн орчуулагсдыг буруушааж бурчиж засваас л
Тэрслэхүй найдангуй – бээр үйлдсэн хэмээгдэх бүхийн тул
Тэл хэлт Алтангэрэл увш
Төвдийн олон эх бичгүүдийг тохиолдуулж
Төсөлж мэдсэнийхээ чинээгээр монгол аялгууд

Төгсгөн засаж оршуулбай би …" хэмээх шүлгээс үзэхэд урьд өмнө орчуулагдсан, энэ удаа эх зохиолтой тулгаж зарим буруу ташаа орчуулсныг залруулан шинэчилсэн зэрэг мэдээллийг авч болохоор байна.

"Тахилын үг," "мөргөлийн шүлэг" хоёр давхцаж болдог бол аль ч зохиолын төгсгөлийн үгэнд зохиолын он цагийн мэдээ давхцдаггүй учир ном бүтээсэн он цаг, холбогдох эх зохиол, хэд дэх хэвлэл болохыг олж тогтоох боломж бий. Жишээ нь: Монгол Ганжуурын төгсгөлийн үгэнд: "… Лигдэн хааны зарилгаар

[8] Дамдинсүрэн, Ц.: XVII зууны эхний үеийн орчуулагч Алтангэрэл Увшийн тухай зарим мэдээ. *Studia Mongolica* 5, Fasc. 9 (1966), т. 10.

Гунгаа-Одсэр бандидын хүчинд дулдуйдан орчуулсан” гэсэн бол Монгол Данжуурын төгсгөлийн үгэнд: “II Жанжаа хутагт Ролбийдоржийн (1717–1786) удирдлагаар зохиосон “Мэргэд гарахын орон” толь бичигт түшиглэн орчуулсан” гэжээ. Хааяа нэг газар хэний хүсэлт, дэмжлэгээр, ямар зорилгоор уг номыг бүтээсэн талархлын үг бичсэнийг “Баясалын сайшаал” хэмээн тэмдэглэжээ. Тухайлбал, “Тунгалаг тодорхой мөрнөөс буусан эрдэм төгөлдөр, рашаан үүнийг тогтоон авагчид, тодорхой толь мэт ашид сурагч, багш нөхөд олноор баясан таалан анисан мэт нүдээ нээж анхааран утгыг шинжлэхүй ач тустай” гэснийг “Баясалын сайшаал” гэжээ.[99]



Товч, дэлгэрэнгүй гарчгийн тэмдэгтийн тоо		
Бүлгийн тоо	Товч гарчгийн үсгийн тэмдэгтийн тоо	Дэлгэрэнгүй гарчгийн үсгийн тэмдэгтийн тоо
1-р бүлэг	132	198
2-р бүлэг	56	267
3-р бүлэг	54	317
4-р бүлэг	44	462
5-р бүлэг	46	243
6-р бүлэг	48	336
7-р бүлэг	55	253
8-р бүлэг	56	287
9-р бүлэг	54	574
Дундаж тоо	**61**	**326**

Хүснэгт 1–2. Үсгийн тэмдэгтийн эзлэх хувь.

[9] Төмөрцэрэн, Ж.: Номын соёлын тухай хэдэн үг. *Шинжлэх ухаан амьдрал* 2 (1971), т. 32−36.

Зарим сургаалийн төрлийн номын төгсгөлийн үг нь шашны утга зохиолын адил тахил, мөргөлийн үгээр эхлээгүй ч элдэв ерөөлийн үгстэй хамт орсон нь уламжлалт бичилт гэж үзэхээр юм.

“Зулын өмнө сарын дор
Зуны урт, өвлийн үед
Үзгийг дэвтээж, бэхсээр наадан
Нэгэн ижийг төгсгөв …”[10]

Төвд хэлт монголын утга зохиолын төгсөл үгэнд “элдэв тэмдэглэл” хэмээх хэсэг байна.[11] Энэ нь тухайн онцолсон сэдэв зүйлд холбогдох он цаг, хаанаас үзэж болох эх хэрэглэгдэхүүн, лавлах бичгүүдийг голлон нэмэлт болгож оруулсан тэмдэглэл юм. Дээр авч үзсэн “Монгол судрын мэдээллийн нэр, төрөл”-ийн бүтцийг “Хамгийг айлдагч Богд Зонхавын цадиг” хэмээх зохиолын жишээн дээр авч үзвэл (*Хүснэгт, график-1-д үз*):

Энд нийт 27 тусгай нэрийн гарчиг орсны хамгийн бага нь 44 буюу 28%, их нь 574 буюу 72% үсгийн тэмдэгттэй. Дунджаар товч нэр нь 61, дэлгэрэнгүй нь 326 үсгийн тэмдэгт байна. Энэ нь дэлгэрэнгүй нь товчоос 5,3 дахин их байгаа нь харагдана. “Монголын нууц товчоо” г.м. богино нэртэй сударт харьцуулбал бараг 30–50 дахин, түүнээс дээш олон тэмдэгттэй байх магадлал өндөр юм. Иймд Монгол судрын нэрийн агуулга, мэдээллийн багтаамжийг сайтар судалж орчин үед цахим мэдээллийн сангийн өгөгдөл программ зохиох, товч дэлгэрэнгүй нэрээр дуудаж хайх зэрэг олон талын практик ач холбогдолтой.

Монгол судрын мэдээллийн бие даасан бүтэц

Монгол судрын гарчгийн бүтцэд томоохон байр эзэлдэг төрөл бол олон сэдэв чиглэлийн бие даасан гарчгийн бүтээл юм. Энэ нь зохиолын хавсралтаар болон бие даасан хэлбэрээр уламжлагджээ. Ийм бүтээлийг ерөнхийд нь ангилж үзвэл:

– Он дараалсан бичгийн гарчиг
– Элдэв лавлахын гарчиг
– Судрын гарчиг.

Он дараалсан бичгийн гарчигт: 1. Овог аймаг, гэрийн үеийн бичгийн гарчиг, 2. Сүм хийд, лам нарын түүхэн нэрийн гарчиг, 3. Хутагт хувилгаадын дүр олсон түүхэн нэрийн гарчиг, 4. Түүх-газарзүйн тэмдэглэлийн нэрийн гарчиг, 5. Шашны түүхт холбогдох нэрийн гарчиг орно.

Элдэв лавлахын гарчигт: 1. Намтар түүхийн нэрийн гарчиг (сүмбүм, төв. *gsung ‘bum*), 2. Ном сонссоны (санъяаг, төв. *gsang yig*) ба хүртсэний (жүдрэм, төв. *rgyud rim*) тэмдэглэлийн гарчиг, 3. Элдэв тэмдэглэл, дохионы бичиг, лавлахын гарчиг орно.

[10] Дамдинсүрэн, Ц.: *Монголын уран зохиолын тойм*. III дэвтэр. Улаанбаатар 1968, т. 112.
[11] Цэзэн, Ж.: *Монгол номзүйн онол түүхийн зарим асуудал*. Улаанбаатар 2002.

Судрын гарчигт: 1. Барын гарчиг, 2. Ганжуур, Данжуурын гарчиг, 3. Сүмбүм зохиолын гарчиг зэрэг орно.

Дүгнэлт

Монгол судрын “гарчгийн” мэдээллийн онцлог шинжийн талаар эрдэмтэдтэй санал солилцохоор дараах тэмдэглэлийг хийж байна:

Монгол судрын агуулгад холбогдох “гарчиг” нэртэй бүтээл номынхоо тооноос ч олон байна. “Гарчиг” нэртэй бүтээл Монгол судрын дотор болон хавсралтаар, мөн бие даасан хэлбэрээр, бичмэл ба бараар уламжлагдсан. “Гарчиг” үйлдэгчдийг Монголчууд “Тоо бичиг туурвигчид” гэж нэрлэж байсан нь орчин үеийн номзүйчид хэмээх нэршлээс ялгаатай.

“Гарчиг”-ийн агуулга нь яруу найраг, үргэлжилсэн үгийн зохиол, ганц сэдэвт бүтээлийн аль ч төрөлд орохгүй, харин дэс дараалуулан жагсаасан “Нэрсийн хэлхээс” бүхий өвөрмөц бүтэцтэй. Монголын буддын шашны утга зохиол хөгжсөн (XVII–XIX зуун) тодорхой нийгэм түүхийн нөхцөлд “гарчиг” нэрээр утга зохиолын нэгэн төрөл үүссэн нь зүй тогтолт үзэгдэл юм.

Монгол сударын нэр гарчигт зураг, дүрслэл болон өнгөний, тооны, бэлэгдлийн, уран сайхны шинж бүрэлдсэн. “Гарчиг” нь аман болон бичгийн аргын хосолмол шинжтэй, тухайлбал, “Ном сонссоны тэмдэглэл,” “Ном хүртсэний тэмдэглэл,” “Захиа үг, сургамж үгийн тэмдэглэл,” “Эрэхүйеэ, мэдэхүйэ, олохуйяа хялбар болгосон” гэх мэт монгол нэр томъёогоор тэмдэглэгдсэн. Өмнөх үеийн “толь,” “товчоо,” “нэрс,” “цэс,” “данс,” “бичиг” зэрэг ижил агуулгатай монгол нэр томъёо XVII–XIX зуунд гарчигтай нэгдэж бүхэл тогтолцоот ухаан буй болсон.

Бидэнд уламжлагдсан “гарчиг” нэртэй бүтээлийн шинж бол юуг ч гарчиглах боломжтой нийтлэг нэр тул материаллаг дамжуулагчаас үл хамааран бүхий л баримтыг системчилэхэд тохиромжтой тул номын сан, музей, архив, албан байгууллага, гэрийн баримт г.м. дэлхий нийтээр нийтлэг ашиглах боломжтой. Харин орчин үеийн “номзүй” бол зөвхөн номын мэдээллийг хамруулдаг. Иймд “Утга зохиолын бие даасан төрөл”-ийн хүрээнд авч үзэх, судлах шаардлагатай гэж үзэж байна.

Abstract

Types and Structure of the contents (*Garchig*) information of Mongolian Sacred Texts (Based of Buddhist Literature): Since Buddhism strongly spread into Mongolia from the 17th century, various Sanskrit and Tibetan literary works and terms became adopted and used in Mongolia. Such examples are *sūtra, garchig, towyog,* and *sanyag*. These terms are used to specify a book’s content which differ both its genres and contents from the modern method of bibliographical references. Therefore, these terms have great significance in the study of Mongolian Buddhism and literature. The terms *towchoo*, *tol’*, *ners*, *tses*, *dans*, and *bürtgel* have gradually changed their

types and integrated into *garchig* which underlines and shapes the information of Mongolian sacred texts and their structures. The *garchig* can be handwritten or woodcutting print. Accordingly, the general structure of *garchig* should be considered as a cover, content, appendix, individual *garchig* of collected works, particular subjects of *garchig*, and chronological and intermingled *garchig* as well. This paper underlines the general characteristics of the *garchig* of Mongolian sacred texts, and distinguishes, whether the *garchig* can be considered as a special genre of literature. Furthermore, the discussion about the documents that include *garchig* used in a common way, should be also studied related to modern bibliography to reveal their similarities and differences.

Ном зүй

Дамдинсүрэн, Ц.: XVII зууны эхний үеийн орчуулагч Алтангэрэл увшийн тухай зарим мэдээ. *Studia Mongolica* 5, Fasc. 9 (1966).

Дулам, С.: *Монгол бэлгэдэл зүй*. Дэд дэвтэр. (Өнгөний бэлгэдэл зүй. Зүг чигийн бэлгэдэл зүй). Улаанбаатар 2000.

Dung dkar Blo bzang ’phrin las: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* I [Дунгарын төвд хэлний нэвтэрхий толь, I]. Krung go’i bod rig pa’i dpe skrun khang, Pe cing 2002.

Монголын нууц товчоо. Дөрөв дэх удаагийн хэвлэл. Улаанбаатар 1990.

Содном, Б.: Монголын утга зохиолын хөгжлийн түүхчилсэн төлөв. *Шинжлэх ухаан* сэтгүүл 12–13 (1946), т. 63.

Төмөрцэрэн, Ж.: Номын соёлын тухай хэдэн үг. *Шинжлэх ухаан амьдрал* 2 (1971), т. 32–36.

Цэзэн, Ж.: *Монгол номзүйн онол түүхийн зарим асуудал* (*крилл үсгээр*). Бемби сан, Улаанбаатар 2002.

Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурханы шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1998.

Tserensodnom, D.: Zur Fragen des Titels der mongolischen Epen. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Ed. by Walther Heissig. Bonn 1985. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.

Монгол хэлээр уламжилсан бурхны шашин эртэн үе ба өнөөгийн байдал

Уухан Жамьян (Hong Jun)
Монгол Улсын Их Сургууль,
Философи, Шашин Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

Өндөр гэгээн Занабазарын Монголжуу бурханы шашинд оруулсан хувь нэмэр

Өндөр гэгээн Занабазар (1635–1723) монголын уламжлалт бурхны шашны төлөө хичээнгүйлэн зүтгэж байв. Түүний хийж буй үйл хэргийг хураангуйлан дурдвал:

Монгол бурхан шүтээн урлан бүтээх талаар хийсэн түүний бүтээлүүд нь монгол үндэстний хэв шинжээрээ онцлогтой байж, Хятад ба Төвдийн бурхны хөрөг дүрээс ялгардаг юм. Өндөр гэгээн Занабазараас монгол нутаг орон, үндэсний зан заншил, монгол нүүдлийн соёл иргэншилдээ тохирсон монгол маягийн хэв загварын бурхны шашныг цогцлоон бий болгохын төлөө тууштай тэмцэж байсан билээ. 1668 оны Галдан бошигт Халх руу халдсан явдал нь Халх Монголыг манжийн харьяанд дагаар оруулсан учраас Монголчууд төрийн эрхээ алдахын сацуу шашны эрхээ ч алдсан юм.

Монгол номын талаар, Энэтхэгийн ланз үсэгтэй ойролцоо бүхий Соёмбо үсгийг зохион бүтээсэн нь, бурхны зарлиг номлолыг монгол хэлэнд нэн оновчтой буулган авах гэсэн оролдлого байсан юм. Дармадалайгийн “Хор чойнжүн”-д “Занабазар гэгээн ‘Самадог’ (тө. *za ma tog*)-ыг монгол хэлэнд орчуулсан ба санскрит үсэгтэй адилхан нэгэн монгол үсгийг шинээр зохиожээ. Ганжуурыг монгол хэлэнд орчуулахыг таалсан боловч цаг төрийн үймээнээс болж эс бүтвэй” хэмээн тэмдэглэжээ.[1] Энэ нь хэдийгээр амжилтанд хүрч чадаагүй боловч, хожмын хүмүүст бурхны номыг өөрийн монгол хэлээрээ урьж унших урам зоргийг өгсөн юм.

Өвөр Монголд дэлгэрсэн монгол уншлагын уламжлалууд

1. Нэйж тойн хутагт Авидын хуучин монгол уншлага

Өвөр Монголын 49 хошуунд бурхны шашныг анх дэлгэрүүлэгч нь Анхдугаар Нэйж тойн хутагт Авид (1557–1653) юм. Хорчин нутагт орших Баян хошуу хийдэд Нэйж тойн шавь нарын хамт “Ламрим ловжин” (тө. *lam rim blo sbyong*) тэргүүтэн олон номыг монгол хэлэнд орчуулж, мөн

[1] Darmadala: *Čaγan lingqυv-a erikes*. Q. Čoimbel − S. Dorǰi orčiγulba. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriya, Begeǰing 1996, т. 300.

төвд судраас “Бодь мөрийн зэрэг,” “Хоёр зэргийн хөтөлбөр” тэргүүтэн ба Хангал зэрэг олон номыг монгол хэлэнд орчуулжээ.[2] Хурлын уншлага, хангал, магтаал зэргийг монгол хэлээр хөрвүүлж, тэдгээрийн ян, дан, хэнгэрэг, цан, цохилт тэргүүтнийг зохион байгуулжээ. Үүнийг хуучин монгол уншлага хэмээдэг.

Тухайн үед Өвөр Монголд шашин дэлгэрүүлж байсан төвд лам Жамбаалин номун хан[3] Нэйж тойн богдыг атаархан гүтгэж, заргалдсан учир Манжийн хаан Эеэр засагч (1638−1661) ба V Далай ламаас Нэйж тойныг буруушаан түүний шавь нар болох 60 хүнийг төвд ламд тушаан өгсөн байв.[4] Үүнээс болж Өвөр Монголд монгол уншлага хязгаарлагдаж, төвд уншлага илүү дэлгэрэх шалтгаан нь болсон билээ.

2. Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжалцангийн шинэ монгол уншлага

Монгол номын шинэ уншлага нь Мэргэн хийдийн гуравдугаар дүрийн гэгээн Лувсандамбийжалцан (1717–1766)-гаас хуучин монгол уншлагыг засан өөрчилж, шинэ хэв маягаар уншиж хурах ёсыг бий болгожээ. Үүнийгээ “шад тэгшилсэн уншлага” гэж нэрлэдэг.

Монгол оронд шарын шашин дэлгэрэхийн хамт лам хувраг олширсноос, хуучин уншлагыг шинэ хэрэгцээ шаардлагад зохицуулах ба сонсоход яруу, цээжлэхэд амар, олон хуврагуудын жигд дуугаар уншихын тусад, гуравдугаар дүрийн Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжалцан, гүүш багш Номундалай нар хамтран хуучин орчуулга ба төвд эхтэй нь тулгаж шинээр орчуулж найруулсан байна. Үүнд уул өмнө нь үргэлжилсэн үгсийн хэлбэртэй байсан уншлагуудыг шүлгийн хэлбэртэй болгон шад зохицуулж орчуулан найруулсан бөгөөд утга санааг төгөлдөр илтгэхийг хичээсэн байна. Тэд бас шинэ хэрэгцээ шаардлагыг хангахын төлөө шинийг эрэлхийлэх замаар номын агуулгыг өргөжүүлэн баяжуулах ажлыг хийж байв. Шинээр найруулсан монгол номд бас ая дан нэмж зохиосон юм. “Дотоод аяаар төхөөрөх зүйлийн санаа хэмээх дүрэмлэх бичиг,” “Мэргэн сүмийн хурал уншлагын тэмдэг бичиг” гэх мэтийн монгол шинэ уншлагадаа зохицуулсан зарчим ёс зэргийг хэрэгжүүлжээ.

Германы эрдэмтэн В. Хайссиг (W. Heissig) “Монголын шашин суртахуун” хэмээх номондоо, Монгол орон дахь бурхны шашин нь үзэл санааны талаар ямагт Төвдөд захирагдаж, төвд сургаалд үнэнч байсан болохоор Монголчуудын шашны тухай яривал төвдийн бурхны шашинтай маш адилхан болно. Гэвч Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжалцан аль олон эрэлт

---

2 Darmadala: *Čaγan lingquv-a erikes*, т. 314.

3 Бас Шивжа гүрийг номун хан гэдэг. Далай лам, Банчин богдын зарлигаар Манж Чин улсын хаантай уулзан бараадаж, зүүн Монголд шашин дэлгэрүүлэхээр Өвөр Монголын хүрээ хошуунд саатаж байв. 1646 онд Эеэр засагч хаанаас засаг тамга соёрхожээ. 1657 онд таалал төгсчээ.

4 Möngke, B.: *J̌indamuni erike-yin sudulul*. Öbör mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriya, Qayilar 2000, т. 128.

туршилт хийж XVIII зууны үед нэг зүйлийн хэлний утга зохиолыг үүдэн гаргахаар оролдож байв" хэмээн тэмдэглэжээ.[5]

Монгол уншлага дэлгэрсэн газар орнууд

Нэйж тойны үед, анхлан Түшээт хошууны Баян хошуу сүм ба Хөх хотын Бага зуу хоёрт баримталж байгаад хожим нь түүний шавь болон дараа дүрийн хувилгаан нь үргэлжлүүлэн дэлгэрүүлж, Халх, Өвөр Монголын зарим сүм хийд буюу Бээжингийн шар сүм зэрэг хийдүүдэд монгол хэлээр хурдаг байлаа. Жишээлбэл, Монгол улсын Говь мэргэн вангийн хошууны Хоньчийн хийд, Түшээ гүнийн хошууны Билгүүн хийд, Өвөр Монголын Баарин баруун хошууны Төгс бүртгэлд сүм, Ар Хорчин хошууны Зарлигаар хишгийг шүтэгч сүм, Жарууд хошууны Гэгээн сүм зэрэг хийд бурхны номыг монголоор уншиж хурдаг байжээ. Ар, Өвөр Монголд монголоор хурдаг сүм хийд нийт 64 байжээ гэсэн мэдээ бий.[6]

Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжалцаны хийд болох Мэргэн сүм нь монголоор хурах явдлыг нэгдүгээр дүрийн гэгээн Дэнү-ва (XVII зуун)-гийн үеэс эхлэн хэрэгжүүлж, дараа нь хоёрдугаар дүрийн Мэргэн гэгээн Данзанжамц (1680−1716) залган хэрэгжүүлсэн юм. Өвөр Монголын Улаанцав чуулганы Урадын баруун гүний хошууны хошуу хийд болох Мэргэн сүм ба тус хошуунд харьяалагдах бусад сүм хийдүүд нь XX зууны дунд үе хүртэл монгол шинэ уншлагаар уншиж хурдаг ёсыг чанд баримталсаар иржээ.

Одоо Өвөр Монголын зургаан чуулганаас монголоор хурал хурж буй хийдүүдийг дурьдвал: Улаанцавын чуулганаас Мэргэн хийд (тө. bsTan dar gling), Гүнгийн сүм, Дэвсгийн сүм тэргүүтэн гурав бий. Жирмийн чуулганаас Шар мөрөн сүм, Вангийн сүм хоёр байна. Зуу-Удын чуулганаас Шашин үндсэн сүм (тө. bsTan pa'i 'byung gnas gling), Гэмплийн сүм (тө. bKra shis dge 'phel gling) хэмээх хоёр бий. Зостын чуулганаас Түмэн өлзийт хийд (тө. bKra shis khri ldan gling). Нийт найман хийд байдаг.

Эдгээр монгол уншлагат сүм хийдийн дотроос, хурлын бүх уншлагаа монгол хэлээр уншиж байгаа, мөнхүү миний өөрийн харьяалагддаг хийд болох Зостын чуулганы Түмэн өлзийт хийд юм.

Түмэн өлзийт хийдийн монгол уншлага ба уламжлагдсан байдал

Түмэн өлзийт хийд (тө. bKra shis khri ldan gling) нь Зостын чуулганы Харчин зүүн хошууны дээр үед 360 ламтай, 11 дугантай хийд байсан. Одоо 20-иод ламтай, 11 дугантай хийд мөн. Тус нутаг оронд бурхны шашин анх дэлгэрээд 1600 гаруй жил болжээ.

---

[5] Heissig, Walter: *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache: Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte.* Wiesbaden 1954, т. 128.

[6] Γallu, S.: *Mongγol-iyar delgeregülügsen burqan šasin-u nom soyol uraliγ-un teüke*. Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya, Kökeqota 2003, т. 1064.

IV зуун буюу 345 онд Сяньби угсааны Мү рүн Хуан хаан “Луу дүүлсэн бурхны сүм”-ийг үүсгэн байгуулсан юм.[7] 420 онд Сяньби хувраг Тан Үү Жэ[8] Энэтхэг орноо зорьж, санскрит хэлний ном судар залан авчирч нэмэлт орчуулга хийв. Эдүгээ Китаны Лио улсын үеийн (907–1125) эртний хуучин 14 суварга байгаа бөгөөд үүний доторх хоёр том суваргад Одсүрэн бурхны шарил болон Бурхан багш Шагжтүвийн ринсэлийг тус тус гол шүтээн болгон залсан байдаг. Энэ түүх бол Монголын бурхны шашны түрүү үеийн дэлгэрэлтэд хамаарагдах чухал дурсгал болно.

XVI зууны сүүлч XVII зууны эхнээс бурхны шашин машид өргөжин дэлгэрч, XX зууны дунд үе болоход, их бага сүм хийдийн тоо 572 хүрсэн гэдэг. Соёлын хувьсгалын хэлмэгдүүлэлтээр тэдгээр сүм хийдийн тал хувийг нь сүйтгэсэн боловч, эдүгээ бас 360 шахам сүм хийдийн тоо бүртгэл байна.

Энэ нутгаас төрсөн нэрт хүмүүсээс дурдвал: Али-гали үсгийг зохиосон Аюуш гүүш (XVI−XVII зуун), “Хөх судар”-ийн зохиогч Инжиннаши (1837–1892), “Монголын зан аалийн ойлбэр”-г зохиосон Лувсанчойдэн (1873–1928), “Эрдэнэт толь хэмээх шастир”-ын зохиогч Дандаа чинсан Дэмчигдорж (1863−1932), Монголын тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэгч Хайсан гүн (1857–1917), анхны монгол сургуулийг үүсгэн байгуулагч Харчин ван Гүнсэнноров (1871–1930), хорголжин барыг үүдэн бүтээгч Тэмгээт (1887–1939) нар байна.

Түмэн өлзийт хийдийн монгол уншлагыг анх 2001 оноос эхлүүлсэн юм. Бага уншлагын номуудыг урадын Мэргэн хийдийн их умзад Лувсансэнгэ багш (1930−2003)-аас уламжлан авч, их болоод дунд уншлагын номыг Мэргэн хийдийн бага умзад Мянган-Уул (1975–) багшаас уламжлан авсан билээ.

Өдөр болгоны цогчин хурлын монгол уншлага нь[9]

1. Билиг барамид
2. Итгэл
3. Цайн тахил
4. Дүшдийн лам ёга
5. Богд лам ёга
6. Манзуширын магтаал
7. Шагжамунийн магтаал
8. Аюушийн магтаал
9. Үсниха бизъяагийн магтаал
10. Хонсим бодьсадвын магтаал

---

[7] 任红, 里蓉: 《论古代朝阳佛教文化兴盛的原因及历史地位》, 辽宁大学学报（哲学社会科学版）2009年, 37卷, 第4期. Ren hong – Li rong: Lun gu dai chao yang fo jiao wen hua xing sheng de yuan yi ji li shi dui zhao. Ling ning da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban) 2009, 37 juan di 4 qi , т. 111.

[8] 高楠顺次郎、渡边海旭: 《大正藏》, 第 50 册 No. 2059, 《高僧传卷第三》, 日本, 1934 [Takakusu Junjirō − Watanabe Kaigyoku: *Taishō Tripiṭaka*]. Vol. 50, No. 2059, Tokyo 1924, т. 38.

[9] Мэргэн хийдийн Лувсансэнгэ ба Мянган-Уул багшаас уламжилсан нь. Lobsangdambiǰalcan: *Wčir dar-a mergen diyanči lam-a-yin gegen-ü bum ǰarliγ kemegdekü orosiba*. Begeǰing modon bar 1783.

11. Богд Зонховын магтаал
12. Хоёрдугаар Зонхов Богд ламын залбирал
13. Цагаан шүхэртийн магтаал
14. Түшдийн магтаал
15. Мэргэн гэгээний даншүг
16. Банчин богдын даншүг
17. Цоржийн даншүг
18. Ламын гэгээний даншүг
19. Ламын тахил
20. Цогт зандан
21. Ерөнхий наманчлал
22. Ерөөлийн хаан
23. Майдарын ерөөл
24. Буянт ерөөл
25. Зарьяабадрын ерөөл
26. Сухаваадын ерөөл
27. Ногоон дарь эх
28. Цагаан дарь эх
29. Шашин бадрангуй
30. Өлзий хутгийн шүлэг

Сарын хурлууд
Сар болгоны 29-ээс дараа сарын шинийн нэгэн болтол Ганц баатар, Гомбо, Дамжан чойжал, Лхам, Жамсрангийн хангал уншина.

Жилийн хурлууд
- Цагаан сарын шинийн 1-ээс 15 хүртэл Ерөөлийн хурал хурна. Унших ном нь Таван ерөөл болно.
- Билгийн хоёр сарын 19-нд Арьяабалын магтаал, Өлзий хутаг найман гэгээн.
- Билгийн дөрвөн сарын шинийн 4-нд Ямандагийн ван.
- Дөрвөн сарын шинийн 6-аас 8 хүртэл Маанийн чога.
- Таван сарын шинийн 5-нд Чингисийн сан, Сүлдийн сан, Цагаан эсрүүний сан, Үндсэн сан.
- Зургаан сарын 19-нд Нүннайн чога.
- Долоон сарын 13-аас 15 болтол Таван ерөөл, Таравчинбуу.
- Есөн сарын 22-нд Шагжамунийн магтаал, Майдарын магтаал, Аюушийн магтаал, Хомсим бодьсадвын магтаал, Угаал, Мандал.
- Арван сарын 25-нд Бурхан багшийн магтаал, Богд Зонховын магтаал, Гурван газар, Зулын тахил, Ямандагийн ван.
- Арван хоёр сарын шинийн 8-нд Шагжамунийн магтаал, Нууц цадиг, Рид хувилгааны магтаал.
- Битүүнд Охин тэнгэрийн цэдор өргөнө.

Монголоор хурахын дэс дараалал

Цогчин уншлага нь: Мигзэм, Билиг барамид, Итгэл, Цайн тахил, Лам ёга, Түшдийн лам ёга ба Богд ламын ёгааг өдөр бүр ээлжлэн уншина.

Магтаал: Манзуширын магтаал, Шагжамунийн магтаал, Аюушийн магтаал, Усниха магтаал, Зонховын магтаал, Хоёрдугаар Зонхов богд гэгээний залбирал магтаал, Цагаан шүхэртийн магтаал, Түшдийн магтаалуудыг ээлжлэн уншина.

Даншиг: Мэргэн гэгээний даншиг, Банчин богдын даншиг, Цорж багшийн даншиг, Ламын гэгээний залбирлыг ээлжлэн уншина.

Ламын тахилын чого: Эхнээс үүсгэхүй, Залахуй, Мөргөл, Тахил, Цогт зандан, Наманчлал тэргүүтэн, Мигзэм аль олон уншина.

Залбирал: Үлэмжит залбирал, Адистид гуйхуй, Ламын тахилын ерөөл, Ерөөл (Ерөөлийн хаан, Майдарын ерөөл, Буянт ерөөл, Зарьяабадрын ерөөл, Сухаваадын ерөөлүүдийг ээлжилнэ).

Өлзий оршил: Ногоон Дарь эхийн магтаал буюу Цагаан Дарь эхийн магтаал, Шашин бадрангуй, Өлзий хутгийн шүлэг, Мигзэм.

Монгол номыг унших арван гурван анхаарал[10]

1. Шадын (төв. *shad*) чиг дээр заавал зогсох хэрэгтэй.
2. Шадын сүүл тод бөгөөд урт орхицтой байх хэрэгтэй.
3. Шадын эхлэлтийг заавал “О” оруулж ном эхлэгч нэг үг уншсаны дараачаар сая бүгдээр эхэлнэ.
4. Ном уншихдаа шад тэгш бөгөөд өмнө, хойно гарах буюу дээр, доор нь оруулж болохгүй салхигүй өдөр далайн ус намжуу урсах адил.
5. Уншлагын дунд хоолойгоо нийлүүлэн ухаа дуу гарган уншина. Чанга сул зандрах буюу дээр доор зандарч уншихыг цээрлэнэ.
6. Аливаа номыг заавал тэр номд тохирсон аялгуугаар тохируулан уншина. Жишээлбэл, энэрэнгүй, уярангуй, догшронгуйгаар зохицуулан уншина.
7. Цохилго нугалаа нь заавал тод байх хэрэгтэй.
8. Үсэгчлэн бичээд үгчлэн уншиж, үгийг заавал тод хэлэх хэрэгтэй. Хэлгий хүмүүн мэт балархай сул хэлж болохгүй.
9. Үгийг заавал тогтсон аялгуунд нь багтаах хэрэгтэй.
10. Дууны өргөлтийн хэсэг болон дарах хэсэгт нь заавал тохируулах хэрэгтэй.
11. Номын ая аялгуу тодорхой бөгөөд нугалаа уншлагыг эзэмших хэрэгтэй.
12. Номын ян даныг заавал эзэмших хэрэгтэй. Монгол уншлагад арван хоёр ая даан бий.
13. Чагжа хөдөлгөөнийг гүйцэд хийх хэрэгтэй.

[10] Мэргэн хийдийн их умзад Лувсансэнгэ багшийн “Мэргэн хийдийн бага уншага” хэмээх гар бичмэл судраас буулгаж авсан.

Дүгнэлт

Монголчууд, төвд хэл бичгийг хэдэн зуун жил хэрэглэснээрээ төвдийн шашин соёлын хөгжилд том хувь нэмэр оруулжээ. Гэвч монгол лам сэхээтнүүд төвд хэлийг өргөн хэрэглэх болсноор зуун зууны туршид монгол бичгийн хэрэглээний хүрээ хязгаарлагдаж, хөгжлийн ахиц нь зогсонгуйрахад хүрчээ. Тухайн үед монгол лам нар төвд хэлээр ном зохиол туурвидаг байсан учраас өдгөө болоход Монголчууд түүнийг ашиглан хэрэглэх тал дээр хэлний бэрхшээлтэй байгаа бөгөөд монгол бичгээсээ хөндийрөхөд хүргэсэн байна. Бусад үндэстний үг хэл, үсэг бичгийг хэт эрхэмлэн хэрэглэх нь өөрийн үндэстний үг хэл, үсэг бичгийн хөгжин дэлгэрэхэд нөлөөлнө гэдгийг анхаарах хэрэгтэй байна. Монгол уншлага нь Монгол соёлын хөгжилтөд сайн үр нөлөөтэйн дээр Монголын үндэстний шашин буй болохын үндэс суурь мөн билээ.

Ном зүй

Darmadala: *Čaγan lingqu-a erikes*. Q. Čoimbel − S. Dorǰi orčiγulba. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriya, Begeǰing 1996.

Γallu, S.: *Mongγol-iyar delgeregülügsen burqan šašin-u nom soyol uraliγ-un teüke*. Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriya, Kökeqota 2003.

Heissig, Walther: *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache: Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden 1954.

Kičiyeltü: *Mongγol ungšilγa-yin sudur*. Kökeqota 2000.

Lobsangdambiǰalčan: *Wčir dar-a mergen diyanči lam-a-yin gegen-ü bum ǰarliγ kemegdekü orosiba*. Begeǰing modon bar 1783.

Möngke, B.: *Čindamuni erike-yin sudulul*. Öbör mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriya, Qayilar 2000.

任红, 里蓉:《论古代朝阳佛教文化兴盛的原因及历史地位》, 辽宁大学学报（哲学社会科学版) 2009年, 37卷, 第4期, Ren hong – Li rong: Lun gu dai chao yang fo jiao wen hua xing sheng de yuan yi ji li shi dui zhao. Ling ning da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban) 2009, 37 juan di 4 qi [Рэн хөн −Ли рүн: Эртний түмэд хошууны бурхны шашны дэлгэрэл ба байр суурь]. Лио нин их сургуулийн сэтгүүл, 2009 он 37-р дэвтэр 4-р хугацаа.

高楠顺次郎、渡边海旭,《大正藏》, 第 50 册 No. 2059,《高僧传卷第三》, 日本, 1934 [Takakusu Junjirō − Watanabe Kaigyoku: *Taishō Tripiṭaka*. Vol. 50, No. 2059, Tokyo 1924.

Монгол тууль дахь бурхан шашны дүрслэл

Балчигийн Катуу
Улаанбаатар

Түмэн засагт хаан (1539–1592) анх 1576 оны улаан хулгана жил төвдийн бурхны шашны улаан малгайтны урсгалын их лам, илд зангидагч Гарма багшийг урин авчирч, шавь орж Цахар, Халх түмний дунд бурхны шашныг дэлгэрүүлэх ажлыг зохион байгуулжээ. Энэ нь санамсаргүй хэрэг биш бөгөөд өмнөх их хаадын төр, шашны харилцааны уламжлалыг харгалзан үзсэний зэрэгцээ тэр үед Төвд оронд бурхны улаан малгайтны урсгал улс төрийн талаар ч, шашин суртахууны хувьд ч хүчирхэг байсныг тооцож үзсэн хэрэг юм. Дараа жил нь 1577 онд Түмэдийн Алтан хаан (1507−1582), Хутугтай Сэцэн хунтайж (1540−1586) нар төвдийн бурхны шашны шар майлгайтны тэргүүн лам Содномжамцыг (1542–1588) ирэхийг урьжээ. Тэгээд Хөх нуурын Цавчаал гэдэг газар сүм байгуулж Алтан хаан, Хутугтай Сэцэн хунтайж нар өөрсдөө манлайлан Өвөр Монголын олон ноёд бурхны шашинд оржээ. Ингээд Алтан хаан Содномжамц ламтанд “Далай лам” хэмээх цол өргөмжилжээ. III Далай лам Содномжамц хариуд нь Алтан хааныг, Хубилай хааны бүх цол гуншинг хэрэглэхийг зөвшөөрчээ. Нэг хоёрхон жилийн дотор болсон эдгээр үйл явдлыг шинжлээд академич Н. Ишжамц “Содномжамцыг Далай ламд өргөмжлөөд түүнтэй багш шавийн барилдлага барьж Түмэд, Ордосыг шарын шашинд оруулсан нь чухамдаа Түмэн засагт хаантай санаа нийлэхгүй, өрсөлдөж зорьсондоо биш болов уу. Монгол хаад ноёд Төвдтэй шашин, төрийн холбоо байгуулахын тулд хамгийн нөлөө бүхий улаан, шар малгайтны аль алиныг талдаа татаж, эцэстээ аль илүү ашигтай гэснээ бүрэн дэмжиж, ашиглах бодлого баримтлан, ажлаа хуваарилаж явуулсан бололтой байдаг. Учир нь Түмэн засагт хааныг улааны шашинд орж байхад нь Алтан хаан, Хутугтай Сэцэн хунтайж нар дургүйцээгүй. Бас Алтан хаан, Хутугтай Сэцэн хунтайж нар шарын шашинд ороход Түмэн засагт хаан эсэргүүцээгүй байна. Түүгээр ч үл барам Түмэн засагт хаан, Автай сайн хан нар цаашдаа Далай ламд урилга заллага ирүүлж, нэн түрүүн Цахар, Халхыг бас шарын шашинд оруулсан байдаг” гэж бичжээ.

Мөн энэ үед Ойрадын Мэргэн Тэвнэ ноён шарын шашинд орж, хүүгээ Төвдийн Лхас хот руу илгээж 1580–1590-ээд онд бурхны ном үзүүлжээ. Хүү нь бурхны номд нэвтэрч Нэйж тойн хэмээн алдаршиж, баруун Монголд шарын шашин дэлгэрүүлсэн байна. Ийнхүү нийт Монголчуудын ихуун санаанд шашин баттай үр үндсээ суулгаж улмаар хаан төрийн үзэл суртлын гол хэрэгсэл болон ашиглагдах болсон билээ.[1] Ингээд 1586 онд Халхын Автай сайн хан

[1] Болдбаатар, Ж. – Лүндээжанцан, Д.: *Монгол улсын төр, эрхзүйн түүхэн уламжлал.* Улаанбаатар 1987, т. 195–196.

(1554−1588) Эрдэнэ зуу хийдийг анх байгуулжээ. Түүгээр ч зогсохгүй монгол газар том хүрээ хийд, жижиг хурлын сүмүүд өдий төдийгөөр байгуулагдан бурхны хөрөг зураг, баримал цутгамал үйлдэх, ном барлах ажлыг өрнүүлжээ.

XX зууны эхээр Монгол оронд 600 орчим том хүрээ, 1000 гаруй жижиг дуган, хурлууд байсан бөгөөд тэдгээрт 113000 лам, 160 орчим хутагт хувилгаад байжээ. Ойрадын Баатар хунтайжийн санаачилгаар 1640 онд Халх, Ойрадын ноёдын чуулган хийж Халх, Ойрадын цаазыг баталсан юм. Улмаар Халхын том ноёд хүн ардын оюун санааны нэгдлийг хангахын тулд Түшээт хан Гомбодоржийн хүү Занабазар (1635–1723)-ыг Халх Монголын шарын шашны тэргүүнд өргөмжлөв. Тэрээр түүхэнд анхдугаар Богд Жавзандамба хутагт буюу Өндөр гэгээн хэмээн алдаршсан билээ.

Монгол туульсын үзэл санаа, уран сайхны эд эсэд, тухайлбал түүний сэдэв, өгүүлэмж, бүтэц зохиомж, дүр дүрслэлийн зүйлд буддын утга зохиолын үзэл санааны болон уран сайхны уламжлал нарийн нягт сүлжилдэн орсон байдаг. Энэ нь Монголд бурхны шашин удаа дараагаар, их бага хэмжээтэй дэлгэрч байсан өнө эртний болон хожуу үеийн тэрхүү түүхэн цаг үе, үйл явцтай холбоотой юм. Ялангуяа монгол ардын баатарлаг туулийн хөгжлийн хожуу үеийн бүтээлүүдэд бурхны шашны аяс хүчтэй шингэж, энэ явцад Энэтхэг, Төвдөөс сурвалжтай уламжлалт бэлгэ тэмдгийн зүйлс ямар нэг өнгөц түрхцийн хэмжээнээс хальж, зарим талаар тухайн баатрын дүрд хүртэл нөлөөлөх болсон байна. Энэ нь монгол туулийн уугуул шинж, Энэтхэг, Төвдийн уран сайхны уламжлал хоёрын нийлэн нэгдэж, монгол туулийн хэлбэр агуулгыг баяжуулахад зохих нөлөө үзүүлснийг гэрчлэх тодорхой баримт юм. Нөгөө талаар монгол аман болон бичгийн зохиолын шүтэлцээ холбоо, янз бүрийн уран сайхны уламжлалын нийлэн нэгдсэн тэр зангилаан дээрээс монгол туульсын өвөрмөцөөр баяжин хөгжсөн тэрхүү онцлогийг илтгэнэ.[2]

Монгол туулийн баатрын дүрд гарч ирсэн бурхны шашны аяс бүхий түгээмэл зүйлийн нэг бол тухайн баатрыг ер бусын хүчин чадалтай болгож бурхдын биеийг төгсгөн өгүүлэх заншил юм. Энэ нь мөн л хожуу үед тухайлбал, Буддын шашны гэлүгвын ёс Монголчуудын оюун санааны амьдралд ноёлох байдалтай гарч ирэх болсон. XVII зууны үеэс хойш оруулсан шашны наалдац түрхцийн байдалтай хэсэг юм. Ингэж туулийн гол баатрыг бурхдын бие, хүчин төгсгөж өгүүлэх уламжлал “Жангар,” “Бум-Эрдэнэ,” “Даньхүрэл,” “Хангал ташаа хар хээр морьтой Хаан Цэргийн өвгөн,” “Эрт төрсөн Эрэл Мэргэн хаан,” “Хаан Чингэл,” Окины “Хан Харангуй” зэрэг олон туульд байна. Тухайлбал, “Жангар” туульд:

“Ямар зэргийн хүчтэй
Хүн бэ гэж шинжвэл:
Магнай дээр нь
Махгалын хүч тогтсон

[2] Хүрэлбаатар, Л.: *Монгол тууль дахь буддын аяс.* (Төв Азийн Тууль олон улсын симпозиум их наадам). Улааанбаатар 1998, т. 240−241.

Зулай дээр нь
Зонхавын хүч тогтсон
Орой дээр нь
Очирваанийн хүч тогтсон
Эрээн сайн булчинд нь
Эгц найман мянган шулмын хүч тогтсон.”[3]

“Хангал ташаа хар хээр морьтой Хаан Цэргийн өвгөн” туульд:

“Орой дээр нь
Очирваанийн бурхан хагацалгүй сахисан
Магнай дээр нь
Махгал бурхан хагацалгүй сахисан
Шанай дээр нь
Шагж бодьсад хагацалгүй сахисан.”[4]

“Хаан Чингэл” туульд:

“Хаан Чингэлийн үснээс
Хамаг бодьсад бүтээд ирэвээ.
Магнай дээр нь
Махгал бурхан бүтээд
Зулай дээр нь
Зонхава бурхан бүтээд
Орой дээр нь Очирваань бурхан бүтээд …”[5]

“Бум эрдэнэ” туульд:

“Орай дундаан
Очирвааны бурхн төгөсөксн
Зулай дундан
Зунхав бурхн төгөсөксн
Магнаа дундан
Махгал бурхн төгөсөксн
Шанаа дундан
Шагжатүв бурхн төгөсөксн
Хоолой дундан
Хончим бодсад бурхн төгсөксн
Дал мөрөн хоорандани
Далан барын күчүн төгөсөксн

[3] Дүгэрсүрэн, Т.: *Жангар.* Улаанбаатар 1963, 2012, т. 31–32.
[4] Катуу, Б.: *Дөрвөд ардын тууль*. Улаанбаатар 1996, т. 51.
[5] Катуу, Б.: *Дөрвөд ардын тууль,* т. 182.

Цээзин биедэни
Сүмбүр уулаан күчин бүрдүксн
Бөксөн биендэни
Баян лусын хаадын
Күчүн төгөсөксн
Күмүн эраан
Күсэлн болн төрөксн
Көтил хангаан
Даруулган болн төрөксн
Көкө бүргүдийн
Шүүрэлгэн болн төрөксн
Хаан төридайн
Хамжаан дэмзан болн төрөксн
Хамук түмэндээн
Сүлдэ сакуусн болн төрөксн
Бурхн хааны көвүүн
Бодисадаан хувилгаан болн төрөксн
Тэрэ нутгийн эзэн болн төрөксн
Эрийн сайн балчир гунхан настай
Бум эрдэни гилай[6]

гэх мэтээр XIV–XV зууны үед Төвдөд бурхны шашны гэлүгвын ёсыг үүсгэсэн Богд Зонхов Лувсандагва (1357–1419) зэрэг түүхэн хүнээс гадна Манзушир хэмээх оюун билгийг арвижуулан соёрхогч бодьсадва, Очирваань хэмээх хүчин чадлыг үүсгэгч бодьсадва, Махгал хэмээх догшин сахиус, Аръяабал буюу Хонсим бодьсадва, Хорин нэгэн Дарь эх, Дээд найман лусын хаад гэх эртний Энэтхэг, Төвдийн буддын домог үлгэрээс үндэстэй бурхан бодьсадва, тэнгэр нар, лусын хаадын нэрийг дурьдаж, туулийн баатрыг тэдгээрийн хүчин чадлаар хүсэмжлэн магтаж байна.

Ийнхүү туулийн баатрыг орой биенээс нь эхлээд дунд, доод биеийг нь төгстөл бурхан бодьсадва, тэнгэр, лусын хаадын эрдэм чадал, ид шид оршсон болгож үзүүлэхдээ мөн л бурхны шашны үзэл санааны чиглэлээр хамгийн урдаар дээд бурхан бодьсадвагаас эхлээд, дунд тэнгэр нар, доор лусын хаадыг хүртэл, туулийн баатрын биеийн дээд, дунд, доод биеийн хувь хэмжээнд нь тохируулан хүчин чадлыг төгсгөн өгүүлжээ.

Энэ нь ч мөн л монголын бөө мөргөлийн уламжлалт үзэл болох дээд, дунд, доод тивийн ойлголтыг хадгалж байх бөгөөд заримдаа тэр нь бурхны шашны амармагийн болон дүрст, дүрсгүй гурван ертөнцийн ойлголттой холилдон нийлсэн байдал ажиглагдана. Туулийн баатрыг ингэж гаднаас нь бурхадын хүчин чадал төгссөн болгож өгүүлэхээс заримдаа бүр баатрын дүрд нь ямар

[6] Катуу, Б.: *Бум эрдэний хувилбарууд.* II хэсэг. Улаанбаатар 2015, т. 108−109.

нэг бурхад, догшдын шинж байдлыг бурханы шашны уламжлалт ойлголтын дагуу шингээн оруулсан тийм тохиолдол ч байна.[7]

Мөн түүнчлэн Монголд бурхны шашин түгэн дэлгэрэх үеэр шашны суртлыг түгээн дэлгэрүүлэх залгамж хойч үеийг сурган хүмүүжүүлж, боловсруулах гол ордон бол сүм хийд, дацан сургууль байсан учраас түүнийг олон арваар байгуулсан бөгөөд тэдгээрийн гадаад байр байдал, хийц, дотоод хэв шинж, дэг журмыг тодорхой дүрсэлсэн байдаг. Тухайлбал:

“Ой цагаан дуган нь
Оймаан дүүрэн дүнкайгаад
Замлин гүнчэв
Хүжийн үнэр анкилаад
Арван орны бодисаду адаслагсан сүм”[8] гэж сүм дуганын төрх төлөвийг дүрсэлсэн бол

“Тэр шарын шажныг баригч
Тойн хуврагууд нь
Шар улаан өнгөөр нь илгараад
Сахил санваарыг ариухнаар нь
Шагшвадын үнэр анхилсан
Эш онолын эрдэм бүрдэв
Тоо үзлэгт мэргэжсэн
Тойн сайхан ламын
Өргай дүнхийгээд”[9] хэмээн бурхны шашны лам хувраг, сахил санваартны гадна хийгээд дотоод үзэл онолыг дүрсэлсэн байдаг.

Ном зүй

Болдбаатар, Ж. – Лүндээжанцан, Д.: *Монгол улсын төр, эрхзүйн түүхэн уламжлал*. Улаанбаатар 1987.
Дүгэрсүрэн, Т.: *Жангар*. Улаанбаатар 1963, 2012.
Катуу, Б.: *Торгууд, Захчин ардын тууль үлгэр*. Ховд 1991.
Катуу, Б.: *Дөрвөд ардын тууль*. Улаанбаатар 1996.
Катуу, Б.: *Захчин ардын аман зохиол*. Улаанбаатар 2004.
Катуу, Б.: *Дөрвөд ардын аман зохиол*. Улаанбаатар 2005.
Катуу, Б.: *Алдарт туульч М. Парчины туульс*. Улаанбаатар 2006.
Катуу, Б.: *Баяд ардын аман зохиол*. Улаанбаатар 2011.
Катуу, Б.: *Монгол уриангхайн ардын аман зохиол*. Улаанбаатар 2011.
Катуу, Б.: *Бум эрдэний хувилбарууд*. II хэсэг. Улаанбаатар 2015.

[7] Хүрэлбаатар, Л.: *Монгол тууль дахь буддын аяс,* т. 251.
[8] Катуу, Б.: *Алдарт туульч М. Парчины туульс*. Улаанбаатар 2006, т. 65−66.
[9] Катуу, Б.: *Алдарт туульч М. Парчины туульс,* т. 67.

Катуу, Б.: С. *Буянгийн туульс*. Улаанбаатар 2015.
Үлгэр туульерөөл магтаал. Улаанбаатар 1976.
Хүрэлбаатар, Л.: *Монгол туульдахьбуддынаяс*. (Төв Азийн Тууль олон улсын симпозиум их наадам). Улаанбаатар 1998.

Sin-e-ber oldaγsan todu üsüg-ün «Čilaγun sudur»-un nigen tasurqai qaγudasu

Yerda (Erdemtü)

1974 – 1997 оны хооронд Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн эрдэмтэн Ерда (Эрдэмтү) (1973-) «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн. Энэ нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм.

Нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь

Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг 1997 оны хооронд Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн эрдэмтэн Ерда (Эрдэмтү) (1973-) олж нээсэн. Энэ нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм.

Ерда (Эрдэмтү) нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм. Энэ нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм. Энэ нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм.

[тасархай хуудсыг олж нээсэн нь]

Ерда (Эрдэмтү) нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм. Энэ нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм.

—Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм. Энэ нь «Чилаагийн сударын» нэгэн тасархай хуудсыг олж нээсэн нь Монгол улсын Шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэнгийн Төв номын сангийн цуглуулгад хадгалагдаж буй бичмэл юм.

(1) ۳

(2) ۲۱ تشرین

(3) ۲۵ مد

(4) ۲ ⑪ دلو

"ی" د ۱۵۶۱ کال د ۱۱ وږی د ۵ نیټې د ۲۰۱۱ کال د ۱۱ وږی د ۵ نیټې تر منځ د "

ᠰᠢᠨᠡᠪᠡᠷ ᠣᠯᠳᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠲᠠᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ

ᠰᠢᠨᠡᠪᠡᠷ ᠣᠯᠳᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠲᠠᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ

ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠨᠢ᠃ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ᠃

ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷᠢ ᠨᠢᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠵᠢᠯᠢᠶᠡᠨ ᠤ ᠡᠬᠢᠨ ᠰᠠᠷᠠ-ᠳ ᠬᠡᠪᠡᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠨᠢ ᠭᠤᠷᠪᠠᠨ ᠳᠠᠬᠢᠵᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠲᠠᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ᠃ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷᠢ ᠨᠢᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠵᠢᠯᠢᠶᠡᠨ ᠤ ᠡᠬᠢᠨ ᠰᠠᠷᠠ-ᠳ ᠬᠡᠪᠡᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠨᠢ ᠭᠤᠷᠪᠠᠨ ᠳᠠᠬᠢᠵᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠲᠠᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ᠃

ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠵᠠᠰᠠᠭ᠃ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠵᠠᠰᠠᠭ᠃

ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠨᠢ ᠭᠤᠷᠪᠠᠨ ᠳᠠᠬᠢᠵᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠲᠤᠳᠤ ᠦᠰᠦᠭ-ᠦᠨ «ᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠷ»-ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠲᠠᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠡᠪᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤᠷᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ-ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ᠃

4 · A өөдрөг нь бичиг (4) дээр B өөдрөг нь хэлэлцээнд оролцогч (you) гэдэг үгийг (üün) –dii (үүн) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна.

B өөдрөг нь энэ газарт хэлэлцээнд оролцогч гэдэг үгийг (sedkel-čüi) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь (3) дээр үйлдэл (sedkel-čü) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. B өөдрөг нь (3) дээр үйлдэл (sedkel-čüi) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь (2) дээр үйлдэл (čü jo) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. B өөдрөг нь (2) дээр үйлдэл (sedkel-čüi) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь (3) дээр үйлдэл (sedkel-čü) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. B өөдрөг нь (B:9a04 + se üüdügsen–yēr sayitur yilayugsani tulada burxan ǰarlig bolboi) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

A өөдрөг нь (2) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна. B өөдрөг нь (2), (3) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

3 · A өөдрөг нь B өөдрөг нь (2) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

«Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг (xuran) дээр B өөдрөг нь (B:9a04 xurān) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

A өөдрөг нь (2) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна. B өөдрөг нь «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» (B:9a03 xu = + tugtan budaɣa = li noɣoud) дээр (энэ) үгийг бичээгүй байна.

B өөдрөг нь (1) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг (e) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь (2) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

«Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг (a) дээр нэмэгдэл үгийн хэлбэрээр бичсэн байна. A өөдрөг нь «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

[4] өөдрөг нь (1) дээр «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна. A өөдрөг нь «Төгс Өндөр Ухаант Бурхан Тэнгэрийн Хаан» гэсэн үгийг бичээгүй байна.

: ﻳﺮﺩﻪ ﻧﻴﻚ ﺑﻮﻟﻤﻴﺸﻠﺮﻧﻚ ﺑﻮﻳﻮﻧﻠﺮﻳﻨﻪ ﺩﺧﻲ ﺍﻭ

᠊᠊᠊

"Ынтымақ" газеті, 1950 жыл, 34а.

[5] Әлиев Ғ. Ерлік // Ынтымақ. — 1950. — 13 × 33.4см, 35 жиынтық 70 нөмір.

"Ынтымақ" газеті, 1950 жыл, 30 жиынтық 88 нөмір. — 11 × 35.4см.

[4] Әлиев Ғ. Ерлік // Ынтымақ. — 1950. — 13 × 33.4см, 35 жиынтық 70 нөмір.

[3] Әлиев Ғ. Ерлік // Ынтымақ. — 1950. — 13 × 33.4см, 35 жиынтық 70 нөмір.

[2] 2011 жылы 11 мамырда 5 бөлмелі пәтерге көшті. — Ынтымақ.

[1] Әлиев Ғ. Ерлік // Ынтымақ. — 1950. — 13 × 33.4см, 35 жиынтық 70 нөмір.

Әдебиеттер

Ынтымақ ауылының ескі зиратында Ерлік Әлиевтің басына қойылған ескерткіш тас. Тастың бетіндегі жазу ішінара өшкен. Ескерткіш 1951 жылы қойылған. Ынтымақ ауылы, 2011 жылғы 5 мамыр.

Ынтымақ ауылының ескі зиратында Ерлік Әлиевтің басына қойылған ескерткіш тас. Тастың бетіндегі жазу ішінара өшкен. Ескерткіш 1951 жылы қойылған. Ынтымақ ауылы, 2011 жылғы 5 мамыр.



Fig. 1. Čilaγun sudur

Бодь мөрийн зэргийн төрөл зүйлүүд

Г. Мягмарсүрэн

Зүүн Хүрээ Дашчойлин Хийд,
Бурханы Шашин Соёл Судлалын Хүрээлэн, Улаанбаатар

Шагжмуни бурхан багшийн зарлиг сургаалийн дотроос хамгийн охь шим сургаал нь билиг барамидын[1] сургаал юм. Үүнийг үе үеийн эрдэмтэн мэргэд олон талаас нь тайлан тайлбарласаар иржээ. Хувь нэгэн бодгалийн оюун ухаан, сэтгэхүйн цар хүрээний чадвар, чадамжаас хамааруулан нийт хүмүүн төрөлхтөнийг бага, дунд, их хэмээн гурав эрэмбэлэн хувааж, доторхи сэдвийн утга агуулгын хувьд маш нарийн дэс дараалалтай, хоорондын уялдаа холбоотойгоор эмхэтгэсэн бүтээл бол "Бодь мөрийн зэрэг" (тө. *Byang chub lam gyi rim pa*) билээ. Зарлиг увдистны ёс[2] дэлгэрснээс эхлэн "Бодь мөрийн зэрэг" хэмээх нэр томъёо гарчээ. Бодь мөрийн зэргийн номлол судрыг Гаадамбын олон мэргэд зохиожээ. Тухайлбал, Адиша гэгээн бодь мөрийн зэргийн ай савд хамаарах нийт хорь орчим бүтээл туурвисан байна.

Адиша бандид Төвдөд анх заларч ирэх үед Төвдийн Жанчүв-Од (тө. lha bla ma Byang chub 'od) тэргүүтэй хүмүүс бурхны сургаалийн утга агуулга бүрэн гүйцэд бүрдсэн, дагаж мөрдөх, авч хэрэглэхэд амар хялбар нэг судар номлож соёрхохыг айлтгасны хариуд "Бодь мөрийн зул" (тө. *Byang chub lam sgron*) нэрт судрыг зохиосон тухай "сайн шавь Жанчив-Од мянган лан алт өргөж, судрын хоёр асуулга, тарнийн гурван асуулга сэлтээр шашныг сэргээн сэлбэхэд хэрэгтэй нэгэн шасдир зохиож соёрх хэмээн айлтгасанд асуусны хариуг үзүүлэхийн хамтаар 'Бодь мөрийн зул' судрыг зохиов" хэмээн Адиша гэгээний намтарт[3] өгүүлсэн байх бөгөөд судар, тарнийн оньс бүхнийг нэгтгэн, анхааран бясалгахын мөрд жигдрүүлсэн гол ном нь "Бодь мөрийн зул" гэж хожмын мэргэд даяар хүлээн зөвшөөрдөг билээ.

Цаст Төвдийн мэргэдийн оройн чимэг хэмээн алдаршсан Богд Зонхов (1357–1419) XV зууны эхээр судрын ёсны их, дунд, бага гурван зүйл бодь мөрийн зэрэг (тө. *lam rim che 'bring chung gsum*), тарнийн ёсны бодь мөрийн зэрэг (тө. *sngags rim chen mo*), мөн "Мөрийн гурван эрхэм" (тө. *Lam gyi gtso bo rnam gsum*), "Эрдэм бүхний суурь" (тө. *Yon tan gzhir gyur ma*), "Бодь мөрийн зэргийг товч төдий үзүүлэгч" (тө. *Lam gyi rim pa mdo tsam du bstan pa*), "Оюун судлахуй зохист аялгууны дуун чимэг" (тө. *Blo sbyong snyan ngag sgra rgyan*),

---

[1] Са. *prajñāpāramitā*, тө. *sher phyin*, *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*, анг. *perfection of wisdom*.

[2] Зарлиг увдистны ёсыг төвдөөр гаадамба гэдэг. Бурхны зарлиг, таалал, номлол нэгийг ч үлдээлгүй бүрэн гүйцэд увдис болгон анхааран авах тогтсон таалал болно. Жово Адиша (т. 972/982) гэгээн үндэслэж, Бромдонба Жалбижунай (1004–1064) тэргүүтэн хөгжүүлэн дэлгэрүүлсэн.

[3] Shar gdong blo bzang bshad sgrub rgya mtsho: *Shar gdong blo bzang bshad sgrub rgya mtsho'i gsung 'bum*, po ti gsum pa. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1998, т. 50.

“Эхэн, дунд, эцэст хэрэгтэй буяны ерөөл” (тө. *Thog mtha’ bar gsum gyi smon lam*) зэрэг хэд хэдэн бүтээл туурвисан нь өнөө үеийг хүртэл хагас зуун илүү жилийн турш дорно, өрнө зүгийн олон түмэн эрдэмтэн мэргэдийн хараа, сонорыг булааж, зүрх сэтгэлийг татсан, эрдэм шинжилгээ, судалгааны их аяныг үүдийг нээсэн юм. Богд Зонхов лам их, дунд, бага гурван зүйл бодь мөрийн зэрэг судар зохиосон нь “Их бодь мөрийн зэрэг” (тө. *Byang chub lam rim chen mo*), “Дунд бодь мөрийн зэрэг” (тө. *Lam rim ‘bring*), “Бага бодь мөрийн зэрэг” (тө. *Lam rim chung ngu*) болно.

“Бага бодь мөрийн зэрэг”-ийг заримдаа “Бодь мөрийн зэргийн хураангуй утга” (тө. *Lam rim sdus don*) гэх юм уу эсвэл “Бодь мөрийн зэргийн эгшиг дуулал” (тө. *Lam rim nyams mgur*) гэж нэрлэх ёс ч бас байна. “Бодь мөрийн гурван эрхэм,” “Эрдэм бүхний суурь,” “Эхэн, дунд, эцсийн буянтай ерөөл” эдгээр судрыг Төвд, Монгол орны бурхны шашны ихэнх хүрээ хийд, лам хуврагууд нийтийн түгээмэл уншлага зэрэгт оруулан уншдаг байна. Богд Зонховын “Бодь мөрийн зэрэг” болвоос Шагжмуни бурхан багшийн айлдсан бодь хутаг буюу гэгээрэхийн хутагт хүрэх арга зам, билиг ухаан бүхнийг хүмүүний оюуныг боловсруулах гурван үе шатаар дамжуулан судалж шинжлэх, нэг мөрд нэгтгэсэн, оюун ухааны өндөр хөгжлийн мөн чанарыг арга, билгийн үүднээс нотлон буулгасан, судар, тарнийн онол, бясалгалын их эрдмийг цогцлоосон оюуны охь шим бүтээлийн нэг юм. Бурхны шашны онол сургаал нь судар, тарни (тө. *mdo sngags*) хэмээх хоёр үндсэн их ай савд хураагдана. Богд Зонхов энэхүү уламжлал ёсоор судрын ба тарнийн ёсны хоёр зүйл их бодь мөрийн зэрэг судар зохиожээ. “Тарнийн бодь мөрийн зэрэг” (тө. *sNgags rim chen mo*) судар нь хэмжээний хувьд “Их бодь мөрийн зэрэг” судартай ойролцоо томоохон хэмжээний бүтээл болно.

Богд Зонховын бодь мөрийн зэргийн эл бүтээлүүдийг үндэслэн төвд, монголын ихэс дээдэс, хутагт хувилгаад, эрдэмтэн мэргэд Шагжмуни бурхан багшаас эхтэй, Нагаржуна, Асанга, Адиша гэгээнээс дамжлагатай, Богд Зонховоос улбаатай бодь мөрийн зэргийн онол сургаал, үзэл номлолыг улам дэлгэрүүлэн хөгжүүлж, эдүгээ энэ цаг үеийг хүртэл нийтдээ 200 хол илүү зохиол бүтээл туурвисан нь “Бодь мөрийн зэргийн ай сав” хэмээн нэрлэж болохуйц[4] бодь мөрийн номлолын тайлбар зохиолын нэг томоохон салаа салбарыг үүтгэн бий болгосон байна. Манай Монголын төвд хэл дээр зохиол бүтээл туурвиж асан эрдэмтэн мэргэд бараг бүгдээрээ шахам бодь мөрийн зэргийн онол сургаалийн холбоотой зохиол бүтээл туурвисан байдаг.[5]

Ер утга уран зохиолын төрөл зүйлийн талаарх өрнө ба дорны уламжлалт ойлголт бий. Өрнө дахины уламжлалаар уран зохиолын бүтээл туурвилыг зохиомж ба дүрслэх арга, дүрийн систем, байгуулалт, хэмжээ, бүтэц хэлбэрийн тогтвортой давтагдах шинжээр нь үндсэн гурван том хэсэгт хувааж, түүнийгээ “төрөл,” “аймаг” зэргээр нэрлэж заншжээ.[6] Эрт, эдүгээгийн уран зохиолын зүйлсийг

[4] Бодь мөрийн зэргийн ай сав хэмээх энэ нэршлийг доктор Д. Ёндон нарын зэрэг эрдэмтэд анхлан өөрсдийн бүтээлдээ хэрэглэжээ.

[5] Төвд, Монгол хэл дээрх сүмбүм зохиолын гарчиг сэлтээс үүнийг үзэж бэлхнээ мэдэж болно.

[6] Галбаатар, Д.: *Уран зохиол, онол, түүх, шүүмжлэл, нэвтэрхий толь*. Улаанбаатар 2012, т. 357.

бүхэлд нь уянга, туульс, жүжиг гэж гурван том төрөл болгож ангилах бөгөөд уран зохиолын төрлийг дотор нь зүйл ба зүйл, ангид хуваан тайлбарлах зарчим дэлгэрч, төрөл нь зүйлийг, зүйл нь зүйл ангийг багтаасан ойлголтын цогц систем бүрэлджээ. Жишээ нь, туульсын төрлийг их туульс, роман, тууж, туульс найраглал, өгүүллэг, туурь, үлгэр, домог, хууч яриа, шог яриа … гэх зэрэг олон зүйлд, уянгын төрлийг их магтаал, ерөөл, уянгын найраглал, шүлэг, дуу, сонет, зүйр цэцэн үг, ертөнцийн гурав зэргээр, жүжгийн төрлийг эмгэнэлт, хошин, баатарлаг, яриан, аялгуут, шог хошин зэргээр зүйлчилдэг байна.

Цаашлаад туульсын нэг зүйл болох романыг улс төр, туульс, адал явдал, уран зөгнөл, түүхэн, аж байдал, эссе, намтар, гүн ухаан, сэтгэл зүй гэх мэт зүйл анги болгон ангилдаг нь өрнийн буюу Аристотелийн зарчим болно.[7]

Харин дорны уран зохиолын их онолч Дандин “Зохист аялгууны толь” хэмээх алдарт бүтээлдээ уран зохиолыг бүхэлд нь “бие” гэж томъёолоод, уран зохиолын төрөл зүйл, хэлбэр байгуулалтыг ерөнхийд нь “үелэн тасалсан” буюу “шүлэглэсэн” (са. *satyam*, тө. *tshigs bcad*), “үргэлжилсэн” (са. *gadyam*, тө. *tshigs lhug*), “хавсарсан” (са. *miśrakam*, тө. *spel ma*) гэж гурав хуваан ангилсан[8] нь дээр өгүүлсэн өрнийн уран зохиолын төрлийг гурван хэсэгт ангилдаг зарчимтай ерөнхийдөө адилавтар гэж хэлж болохоор байна. Гэвч ерөнхийдөө өнгөц хэлбэр, хуваарлалтаараа адилавтар харагдаж байгаа боловч доторхи агуулга, зүйл ангийн хувьд эрс ялгаатай нь хэн хүнд ойлгомжтой буй заа.

Бодь мөрийн зэргийн ай савд хамаарах нийт зохиол бүтээлийг тайлбар зохиолын хүрээнд авч үзэж болохоор байгаа бөгөөд төвд хэлт тайлбар (тө. *‘grel ba*) зохиол, түүний төрөл зүйлийн талаар гадаад, дотоодын эрдэмтэн судлаачдын эрдэм шинжилгээ, судалгааны бүтээл, холбогдох ном зохиолд хэрхэн тэмдэглэснийг авч үзье.

Академич Д. Цэрэнсодном багш тайлбар зохиолын талаар бичихдээ “шашны гүн ухаан, дотоод үзэл, зан үйл тэргүүтний талаар туурвисан аливаа зохиол бүтээлийн утга чанарыг яруу тодорхой ойлгомжтой болгохын үүднээс тайлбар зохиолын төрөл зүйл буй болжээ” хэмээн тайлбар зохиол үүссэн түүхэн нөхцөл байдлыг тодорхойлоод, “тайлбар зохиол нь дотроо дараахь дөрвөн төрөл айд хуваагдана” гэж тайлбар зохиолын доторхи төрөл зүйлийн талаар

1. Утгын тайлбар (тө. *don ‘grel*),
2. Үгийн тайлбар (тө. *tshig ‘grel*),
3. Гол тайлбар (тө. *gzhun ‘grel*),
4. Бэрхийн тайлбар (тө. *dka’ ‘grel*) гэж байна[9] хэмээн өөрийн саналаа дурджээ.

[7] Галбаатар, Д.: *Уран зохиол* …, т. 357.

[8] Дандийн “Зохист аялгууны толь.” *Corpus Scriptorum Mongolorum.* Tomus XVIII. Fasc. I. Улаанбаатар 1972, т. 13–14.

[9] Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурханы шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1997, т. 274.

Төвдийн эрдэмтэн Дунгар Лувсанпэрэнлэй тайлбар зохиолын төрөл зүйлийг хоёр янзаар авч үзсэн[10] байна. Үүнд: “зургаан тайлбар” (төв. *‘grel ba drug*), “гурван зүйл тайлбар” (төв. *‘grel ba rigs gsum*) гэсэн хоёр хувилбараар тайлбарлажээ.

“Зургаан тайлбар” нь:
1. Үгийн тайлбар (төв. *tshig ‘grel*),
2. Утгын тайлбар (төв. *don ‘grel*),
3. Ялгах тайлбар (төв. *‘byed ‘grel*),
4. Агуу их тайлбар (төв. *rgya cher ‘grel*),
5. Бэрхийн тайлбар (төв. *dka’ ‘grel*),
6. Үлгэр тайлбар (төв. *sgrung ‘grel*) гэсэн бол

“Гурван зүйл тайлбар” нь:
1. Үгийн тайлбар (төв. *tshig ‘grel*),
2. Утгын тайлбар (төв. *don ‘grel*),
3. Сүвэгч буюу зүүлт тайлбар, бэрхийн тайлбар (төв. *mchan ‘grel*, *dka’ ‘grel*) гэж ялгажээ.

Харь хол нутагт эрдэм номоороо шалгарч, эрхэм хүндлэлийг олсон Монгол мэргэдийн нэг, Энэтхэгийн Гоман хийдийн хамба асан буриад лхаарамба Агваанням (1907–1990) “Таван зүйл тайлбар бий. Утга агуулгыг оньсыг бүрэн үзүүлсэн утгын тайлбар (төв. *don ‘grel*), бэрх оньсыг ялгамжаатай номлосон бэрхийн тайлбар (төв. *dka’ ‘grel*), үр үгийг нягтад үзүүлсэн үгийн тайлбар (төв. *tshig ‘grel*), үсэг, утга зэргийг үзүүлсэн хэлний тайлбар (төв. *ngag ‘grel*), салбар гишүүн сэлтээр үзүүлсэн ахуй их тайлбар (төв. *rgya cher ‘grel*) хэмээх таван тайлбар бий” гэж[11] тайлбар зохиолын ангилал болон товч тодорхойлолтыг гарган өгүүлсэн байдаг.

Дээр эш татснаас гадна тайлбар зохиолын төрөл зүйл мөн гэж хэлж болохуйц нэлээд тооны нэр томъёог бид бэлхэнээ хэрэглэсээр байгаа билээ.

Бидний үзэж байгаагаар бурхны шашны уран зохиол нь хэлбэрийн хувьд үргэлжилсэн ба шүлэглэсэн, мөн шүлэглэсэн ба үргэлжилсэн хоёр хэлбэр хавсарсан буюу холимог үндсэн гурван хэв шинж бүхий хэлбэртэй байдаг бол агуулгын хувьд дээрх гурван хэлбэрийн уран зохиол нь олон төрөл зүйлд хуваагдаж болохоор байна. Үүнд: оюун судлахуй (төв. *blo sbyong*), шасдир (төв. *bstan bcos*), сургаал (төв. *bslab bya*, *bslab tshig*), дуу дуулал (төв. *glu*, *mgur*), магтаал (төв. *bstod pa*), залбирал (төв. *gsol ‘debs*), гэрээс (төв. *kha chems*), захиа (төв. *sprin yig*), зөвшил зөвлөлгөө (төв. *gros ‘debs*), тахил өгүүлэхийн шүлэг (төв. *mchod brjod*), завсар үеийн шүлэг (төв. *bar skabs tshigs bcad*), төгсгөлийн шүлэг (төв. *smras bshad*) болон бусад зан үйлийн яруу найргийг оруулж болохоос гадна үргэлжилсэн зохиолын төрөл зүйлд цадиг (төв. *skyes rabs*), тууж үлгэр (төв. *rtogs*

[10] Dung dkar blo bzang ‘phrin las: *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Krung go’i bod rig pa dpe skrun khang 2002, т. 635.

[11] Ngag dbang nyi ma: *Chos ‘byung lung rigs sgron me*. sGo mang mkhan zur Ngag dbang nyi ma’i gsung ‘bum, I, New Delhi 1982, f199b.

brjod), домог (тө. *gtam brgyud*), түүх (тө. *lo rgyud*), намтар (тө. *rnam thar*), үг яриа (тө. *'bel gtam*), бичиг (тө. *yig*), тайлбар (тө. *'grel ba*) гэх зэргийг оруулж болмоор байна.

"Бодь мөрийн зэрэг" анх зохиогдсоноос хойш өнөөг хүртэл эл бүтээлийн холбогдолтой маш олон зохиол бүтээл төвд хэл дээр гарсан юм. Эдгээр бүтээлүүд нь төрөл зүйлийн хувьд маш өргөн хүрээг хамарч байна. Үүнд бодь мөрийн зэргийн "тайлбар" (тө. *'grel ba*), "хөтөлбөр бичиг" (тө. *'khrid yig*), "анхааран авлага" (тө. *mnyam len*), "уншлага" (тө. *kha 'don bya tshul*), "бясалгал" (тө. *shar sgom*), "жишээ үлгэр" (тө. *dpe*), "түүх гарвал" (тө. *lo rgyud dang 'byung khung*), "сонссоны тэмдэглэл" (тө. *thob yig*, *gsan yig*), "хатуу үгийн тайлбар" (тө. *tshig 'grel*), "түүвэр нэр" (тө. *bdus ming*), "бэрх утгийн тайлал" (тө. *don 'grel*), "сүвэгч тайлбар" (тө. *mchan 'grel*), "эшлэл номлол" (тө. *lung bshad*), "эцсийн шинжлэл" (тө. *mtha' dpyod*), "шүлэглэл дуулал" (тө. *tshigs bcad*), "сургааль" (тө. *bslab bya*) гэх зэрэг төрөл зүйлүүдэд хуваагдаж болохоор байна. Энд эс дурдсан бусад төрөл зүйл ч бас байж болохыг үгүйсгэх аргагүй. Эдгээр дээр дурдсан төрөл зүйлүүдээс хэдий зарим нь уран зохиолд, зарим нь шашны гүн ухаан, онол сургаал, зарим нь түүх бичлэг зэрэг шинжлэх ухааны олон салбарт хамаарагдах хэдий боловч утга агуулгын хувьд эдгээр бүгд нь далайд цутгах олон гол мөрөн мэт цөм бодь мөрийн зэргийн тайлбар хэмээх нэгэн ай савд хамаарагдах болов уу гэж бид үзэж байна. Дээрхи төрөл зүйл тус бүрийн онцлог шинжийг илтгэн харуулах нэгээс эхлээд нэлээд хэдэн тооны зохиол бүтээлүүд тэр тусмаа бодь мөрийн зэргийн ай савд хамаарах олон зүйл зохиол бүтээлийг ч энд нэрлэж болохоор байна.

Эдгээр төрөл зүйлүүдийн санскрит, төвд, англи, монгол нэр нэрийтгэл ба тэдгээр тайлбар зохиолын онцлог ялгаа, шинж чанар, голлох зохиол бүтээл зэргийг тодорхойлон авч үзье.

Эш (тө. *lung*, анг. *the reading transmissions of religious texts*)

Багш нь шавьдаа аливаа нэгэн судар номыг ямар нэгэн тайлбаргүйгээр эхнээс дуустал үг, үсгийг машид тодорхой уншиж сонсгохыг төвдөөр лүн буюу эш гэнэ. Ямарваа нэг ном судрыг үзэж судлахын өмнө ихэнх тохиолдолд заавал тэр номын эш хүртсэн байх шаардлагатай. Ийм учир ламримын лүн, лүн хүртээх, лүн хүртэх зэрэг нэр томъёо өргөн хэрэглэгдэх болсон байна. Ламримын эш лүн хүртээсэн, хүртсэн тэмдэглэл бие даасан зохиол төдийгүй бусад зохиолын дотор орсон нь их түгээмэл харагддаг.

Тайлбар (са. *ṭīkā*, тө. *'grel pa*, анг. *commentary*)

Ойлгоход бэрх хэцүү үг, утга, агуулга зэргийг тайлбарлан номлохыг хэлнэ. Бодь мөрийн зэргийн тайлбар, Ламримын тайлбар гэх мэт. Тайлбар зохиол нь дотроо нилээд олон төрөл зүйл болж хуваагдана. Бодь мөрийн зэргийн найман их хөтөлбөр тайлбар гэж нэрлэх ёс бий бөгөөд тэдгээр нь Богд Зонховын их, дунд, бага гурван бодь мөрийн зэргийн дээр III Далай лам Содномжамц (1543–1588)-ийн "Бодь мөрийн зэрэг алтан хайлмал" (тө. *Lam rim gser gyi yang zhun*), IV Банчэн богд Лувсанчойжижанцан (1570–1662)-гийн "Бодь мөрийн зэрэг амар мөр" (тө. *Byang chub lam rim bde lam*), V Далай лам Лувсанжамцийн (1617–1682) "Бодь мөрийн зэрэг Манзуширийн аман увдис" (тө. *Byang chub*

lam rim khrid yig ‘jam dpal zhal lung), V Банчэн эрдэнэ Лувсан-Ишийн “Бодь мөрийн зэрэг түргэн мөр” (тө. *Lam rim myur lam*), Дагбо Агваандагвын “Дунд бодь мөрийн зэргийн хураангуй утга сайн номлолын шим” (тө. *Lam rim legs gsung nying khu*) зэрэг болно. Төвд, Монгол мэргэдийн зохиосон бодь мөрийн зэргийн бэрх хатуу үг, утга, таалал, номлолын дэлгэрэнгүй, хураангуй, тайлбар зэрэг нэн арвин байдаг.

Сүвэгч тайлбар (тө. *mchan ‘grel*, анг. *annotated commentary*)

Сүвэгч тайлбарыг заримдаа “тэмдэглэгээт тайлбар,” бас “нарийн тайлбар” гэж нэрлэх тохиолдол ч байна. Сүвэгч тайлбар нь сэдвийн утга агуулга дотроос ойлгоход хэцүү бэрх зарим нэгийг түүж, тусгайд нь тайлбарладаг онцлогтой бөгөөд тайлбарлах гэж байгаа гол зохиолоо бүдүүн үсэг буюу тод өнгөөр, эсвэл том үсгээр бичиж, завсар хоорондыг нь тайлбараа нарийн үсгээр буюу бүдэг өнгөөр, эсвэл жижиг үсгээр бичдэг заншилтай. Халхын Засаг Энхдэлгэрэнгүй зохиосон “Бодь мөрийн зэргэмжийн анхааран авахын ялгалыг товчлон хураасны үгс, утгыг нарийн үсгээр өчүүхэн үзүүлсэн эрдэнийн хүү сан” гэх[12] зэрэг сүвэгч тайлбар нэлээд бий.

Үгийн тайлбар (тө. *tshig ‘grel*, анг. *word by word commentary*)

Тайлбарлах гол зохиолын үг, үсгийн утга агуулга, илэрхийлэх санааг голлон авч, нэг бүрчлэн нарийн нягт буюу дэлгэрэнгүй, хураангуй хэлбэрээр тайлбарлана.

Утгын тайлбар (тө. *don ‘grel*, анг. *commentary of meaning*)

Зохиолын илэрхийлэх гэсэн утга агуулгыг голлон тайлбарлана. Утгын тайлбар зохиолын зохиомж нь хэлбэрийн хувьд ерөнхийдөө эхлээд сэдвийн доторхи утгыг хураангуйлан бүлэглэж үзүүлээд, дараа нь ойлгоход хэцүү хэсгийг нарийвчлан өгүүлж, эцэст гарсан утга агуулгыг нэгтгэн номлох хэлбэртэй байдаг байна.

Бэрхийн тайлбар (са. *pañjikā*, тө. *dka’ ‘grel*, анг. *commentary on difficult points*)

Зохиолын доторхи дав даруйд ойлгоход хэцүү бэрхтэй, хүндэвтэр гэсэн нэр томъёо болон утга агуулга зэргийг түүвэрлэн, тусгайд нь тайлбарладаг шинж чанартай.

Тааллын тайлбар (тө. *dgongs ‘grel*, анг. *commentary on the intent*)

Зохиогчийн хэлэх гэсэн санааг улам тодруулж, илрүүлэн гаргах зорилгоор тайлбарлахыг хэлнэ.

Өөрийн тайлбар (тө. *rang ‘grel*, анг. *autocommentary*)

Зохиогч өөрөө урьд нь бичсэн, зохиосон зохиолоо хялбаршуулан бичих буюу далд утга, давхар санааг тайлан тайлбарласан байдаг.

Үсэгчлэх тайлбар (тө. *‘bru ‘grel*, анг. *syllable by syllable commentary*)

Үг, үсэг нэг бүрчлэн машид нарийн задалж тайлбарлана.

Үндэсний тайлбар (тө. *rtsa ‘grel*, анг. *explanation on root text*)

Үндэс (тө. *rtsa ba*) гэдэг нь гол эх сурвалж болсон, цөөвтөр үгээр эсвэл товчлон, хураангуйлж бичсэн эх зохиолыг хэлэх бөгөөд үндэсний тайлбар буюу

[12] Энэхүү судрыг ШУ-ны доктор, зурхайч Л. Тэрбиш багш монгол хэлнээ орчуулан хэвлүүлжээ.

язгуурын тайлбар нь гол эх сурвалж болсон зохиолын тайлбарыг хэлнэ. Адиша гэгээний “Бодь мөрийн зул” (тө. *Byang chub lam sgron*)-ын тухай “Бодь мөрийн зул” болвоос энэхүү номын үндсэн гол увдис мөн” гэж[13] Богд Зонхов “Бодь мөрийн зэрэг”-ийн эхэнд өгүүлсэн байдаг тул “Бодь мөрийн зул” нь үндсэн гол эх сурвалж, “Бодь мөрийн зэрэг” нь түүний тайлбар гэж бас тодорхойлж болно.

Дэлгэрэнгүй тайлбар (тө. *rgyas ‘grel*, анг. *expansive or extensive commentary*)

Тухайн нэг сэдвийг маш өргөн хүрээг хамруулан, их өргөн дэлгэр тайлбарлана.

Тайлбарын тайлбар (тө. *‘grel ba’i ‘grel ba*, анг. *commentary on commentary*)

Тайлбар зохиолд бүдэг бүрхэг гарсан утга агуулга зэргийг хожим дахин тайлан тайлбарласан зохиол болно. Эртний Энэтхэгийн бандид нарын тайлбар зохиолыг дахин тайлбарласан ийм төрлийн зохиол нэн арвин.

Тайлбар номлол (тө. *‘grel bshad*, анг. *detailed commentary*)

Зохиолын бэрх хүчиртэй үг хэллэг, утга агуулга зэргийг тайлбарлах буюу зарим тохиолдолд тайлбарын тайлбарыг хэлнэ.

Тийн номлол (са. *vyākhyā*, тө. *rnam bshad*, анг. *detailed explanation*)

Судар, номын доторхи хэцүү хатуу үг хэллэг, утга агуулгыг тайлбарлана. Ерөнхийдөө тайлбар ба тайлбар номлол зэрэгтэй адилавтар болно.

Тийн ялгагч (тө. *rnam dbye*, *rnam ‘byed*, анг. *detailed analysis*)

Нэгэн зүйл тайлбар бөгөөд гол ялгаа нь нэгэн бүхэл зүйлийг дотор нь машид нарийн ялгаж, ангилж тайлбарлахыг хэлнэ.

Тийн агуулал (тө. *rnam bzhag*, *rnam gzhag*, анг. *analysis*)

Тийн агуулал буюу тайлбар, шинжлэл нь их, бага ухааны орны ном судрыг маш тодорхой тайлбарлан номлосон зохиол болно.

Номлол буюу тайлбар (са. *bhāṣyam*, тө. *bshad pa*, анг. *explanation*)

Номлол буюу тайлбар нь судар, шастирын үг, утга, агуулга зэргийг тайлбарлах, номлохыг хэлнэ.

Машид ялгагч (тө. *rab ‘byed*, *rab tu ‘byed pa*, *rab tu rnam par ‘byed pa*, *rab dbye*, анг. *fully able to separate*, *analyze*, *treatise*, *dissertation*, *accurate analysis*) нь нэгэн их гол утга агуулгыг дотор нь хэсэг бүлэгт хуваан ялгаж, маш тодорхой үзүүлэх гэсэн утгатай.

Нэр, үгсийн тайлбар (тө. *ming tshig ‘grel bshad*, анг. vocabulary)

Нэр, үгсийн тайлбар номлол нь тухайн нэр, үг зэргийн холбогдох утга санааг тодруулан гаргана. Ажаа ёнзингийн “Их бодь мөрийн зэргээс гарсан дохионы тайлал чухал хэргэтнийг ойр хураасан” (тө. *byang chub lam gyi rim pa chen po las byung ba’i brda bkrol nyer mkho bsdus pa*) зэрэг нэр, үгсийн тайлбар зохиолууд орно.

Утгын хураангуй буюу товчлол (тө. *don bsdus*, *bsdus don*, анг. *summary*)

Утгын хураангуй буюу товчлол нь тухайн зохиолын гол цөм утга агуулгыг товчлон хураангуйлахыг хэлнэ. Биеэ даасан эсвэл аль нэгэн зохиолын хавсарга хэлбэрээр бодь мөрийн зэргийн утгыг хураангуйлсан зохиол олон бий.

[13] Зонхава Лувсандагва: *Их бодь мөрийн зэрэг.* Төвд хэлнээс орчуулсан доктор Т. Булган. Улаанбаатар 2004, т. 2.

Бэрх оньсын тайлбар (төв. *dka' gnas, dka' gnad*, анг**.** *commentary on difficult points*)

Онол сургаал, үзэл баримтлалын авсаар ойлгоход бэрх утга сэлтийг тайлан тайлбарлана.

Бэрх оньсыг тодотгогч (төв. *gnad 'gag gsal byed*, *gsal byed*, *gnad gsal*, анг. *explanation and elucidation of crucial points and concepts*) нь бэрх утгын тайлбартай адил шууд ойлгоход бэрх утга агуулгыг тайлан тайлбарлана. Цахар гэвшийн "Бодь мөрийн зэргийн дөрвөн эрдмийн тайлбарыг номлосон бэрх утгыг тодотгогч" (төв. *Byang chub lam gyi che ba bzhi'i rnam gzhag bshad pa gnad don gsal byed*) нэртэй бодь мөрийн зэргийн дөрвөн онцлог шинжийг маш сайхан тайлбарласан, эш баримтаар сайтар баяжуулсан, үг, утгыг ажиглан шинжлэх ухаанаар задлан шинжилсэн бүтээлийг газар, газрын мэргэд ихэд үнэлж байсан гэдэг.

Номлолын арга (төв. *'chad thabs*, анг. *method of explaining*)

Судар, шасдирын номлолын хоорондын уялдаа холбоог мэдүүлэх, номлоход зохист бодгальд анхааран авахыг дурдан сануулах, ном сонсохын сав бус бодгальд үл үзүүлэхийн тулд далдлан номлох зэрэг арга хэлбэрийг хэлнэ.

Нэмэлт (төв. *zur phyung*, анг. *supplement, appendix*)

Нэмэлт тайлбар нь тухайн гол утга агуулгатай шууд холбоогүй ч үг, нэр, утгын хувьд холбоотой зүйлийг тайлбарлахыг хэлнэ.

Нийт номлол (төв. *spyi bshad*, анг. *survey*)

Судар, шасдирын доторхи утга агуулгын ерөнхийд нь хураан хураангуйлж өгүүлэх буюу ерөнхийлөн тоймлон тайлбарлах.

Ерөнхий утга (төв. *spyi don*, анг. *exegesis of the general meaning*)

Өмнөх нийт номлолтой утга ижил болно.

Товчлол үгс (төв. *sdom tshig*, анг. *summary*)

Товчлол үгс хэмээх нь олон зүйл судар, шасдирын утга агуулга зэргийг хураан хураангуйлж, шүлэглэн үзүүлэхийг хэлнэ.

Хөтөлбөр (төв. *khrid*, анг. *instruction, commentary, explanation*)

Уламжлалт орчуулгаар хөтөлбөр гэдэг нь орчин цагийн хичээлийн хөтөлбөр, тоглолтын хөтөлбөр гэдэг нэр үгний утгаас өөр утгатай. Харин удирдан зааж чиглүүлэх, хөдөлгөх гэсэн утгатай хөтлөх гэсэн үйл үгийн утгаар хэрэглэнэ. Үүнээс хөтөлбөрлөх гэсэн үг гарчээ. Тайлбар (төв. *'grel ba*), номлолтой (төв. *bshad pa*) адил аливаа нэгэн сэдвийг тайлан тайлбарласан байх боловч хөтөлбөр нь шавийн анхааран авах буюу авч хэрэглэх арга замыг түлхүү номлодогоороо онцлог ялгаатай юм. III Далай лам Содномжамцийн "Бодь мөрийн зэрэг алтан хайлмал," IV Банчэн богд Лувсанчойжижанцангийн "Бодь мөрийн зэрэг амар мөр," V Далай лам Лувсанжамцийн "Бодь мөрийн зэрэг Манзушрийн аман увдис," Лувсанданзанжанцангийн (1639–1703) "Мөрийн зэргийн хөтөлбөр ухааны харанхуйг арилгагч" (төв. *Lam rim gyi khrid blo yi mun sel*) зэрэг хөтөлбөр тайлбар олон байна.

Хөтөлбөр бичиг (төв. *khrid yig*, анг. *instructional manual*)

Дээр өгүүлсэн хөтөлбөртэй адил утгатай бөгөөд утга агуулгыг тусгайлан хөтлөж тайлбарласан судар бичгийг хэлнэ.

Утгын хөтөлбөр (тө. *don khrid*, анг. *instructions on the meaning*)

Утгын тайлбар лугаа нэгэн адил гол зохиолын утга агуулгыг голлон тайлбарлана.

Улаан хөтөлбөр (тө. *dmar khrid*, анг. *practical guidance*, *direct instruction*)

Тайлбарлан таниулах зүйлээ бодит жишээ, үзүүлэх материал ашиглан, нэгд нэгэнгүй сайтар тайлбарлахыг хэлэх бөгөөд эрт цагт тэжээх буюу анагаах ухаанд мэргэн эмч багш нь өөрийн шавь нартаа амьтны бие цогцосыг задлан, тодорхой зааж үзүүлдэг байсанаас энэ нэр томъёо гарсан гэдэг. Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр дундаас V Банчэн эрдэнэ Лувсан-Иш зохиосон “Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр төгс гэгээрэлд хүргэх түргэн мөр”[14] (тө. *Byang chub lam gyi rim pa’i dmar khrid thams cad mkhyen par bgrod pa’i myur lam*) нь хамгийн алдартай.

Номлолын хөтөлбөр (тө. *bshad khrid*, анг. *explanation and guidance*)

Багшаас шавьд номлож байгаа судар номын үг, утга сэлтийг машид тодорхой тайлбарлан номлохыг хэлнэ.

Амсуурга хөтөлбөр (тө. *myong khrid*, анг. *guidance through experience*)

Уламжлалт орчуулгаар амсуурга хөтөлбөр гэх, орчин цагийн нэр томъёогоор туршлага хөтөлбөр нь багшаас өөрийн үзэж туулсан туршлага дээр үндэслэн тайлбарлан номлох ба мөн шавь номлол сургаалийг бясалган анхааран авахад тулгарсан асуудал зэрэгт тохирох ерөндөг арга замыг заан сургах зэргийг хэлнэ.

Үзлийн хөтөлбөр (тө. *lta khrid*, анг. *instruction on the view*)

Хоосон чанар, төв үзэл зэрэг тодорхой нэгэн үзэл, онол сургаалийг голлон тайлбарлахыг хэлнэ.

Сэтгэлийн хөтөлбөр (тө. *sems khrid*, анг. *mind-teaching*)

Сэтгэл бодол, оюун санааны тухай тусгайлсан хөтөлбөр тайлбар болно.

Нууц хөтөлбөр (тө. *gsang khrid*, анг. *secret guidance*)

Онцгойлон номлол сонсохын сав төгөлдөр шавь нарт хөтлөн заах нууц увдис сургаал юм.

Оюун судлахуй (тө. *blo sbyong*, анг. *mind training*)

Өөрийн оюун сэтгэлийн доторхи аль хүчтэй буруу үзэл нисваанисын сэтгэл буй бүхий түүнийг онцгойлон номын ёсоор дарж, зөв эерэг үзэл баримтлал олж авах сургаалийг хэлнэ. Үүнд Цахар гэвш Лувсанцүлтэм зохиосон “Оюун судлахуй эрдэнийн эрих” тэргүүтэн олныг дурдаж болохоор байна.

Сургаал (тө. *bslab bya*, *bslab tshig*, анг. *advice*, *instruction*)

Бодь мөрийн онолын үүднээс хувь хүний явдал, мөрийг засч залруулах, зөв амьдрах арга ухаан зэргийг заан сургасан зохиолууд орох бөгөөд Цахар гэвш, цанид ловон Шагдар, Агваанданзанням нарын сургаал олон бий.

Анхааран авлага (тө. *nyams len*, анг. *practice*, *application*)

Ямарваа нэгэн номлол сургаалийг өөрийн үйл ажлыг голлон эрхэмлэх зүйл болгож хэрэгжүүлэхэд түүнийг хөтлөн заасан гарын авлага болох бүтээлүүд

[14] Тус улаан хөтөлбөрийг гавж С. Гантөмөр лам орчуулан, 2008 онд хэвлүүлжээ. Банчэн эрдэнэ Лувсан-Иш: *Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр төгс гэгээрэлд хүргэх түргэн мөр*. Орчуулсан С. Гантөмөр. Улаанбаатар 2008.

орох бөгөөд үүнд Брагри лам Дамцигдорж “Мөрийн зэрэг тус амгалангийн сайн мөр” (тө. *Lam rim phan bde lam bzang*) хэмээх бодь мөрийн зэргийн утгыг амар хялбар цагаан үг хэллэгээр, шүлэглэсэн ба үргэлжилсэн хэлбэрээр, аман уншлагын арга байдлаар зохиосон бүтээлийг монгол орны хэд хэдэн дацан сургуульд уншлага болгон хэрэглэж ирсэн баримт байдаг.

Уншлага (тө. *kha ‘don bya tshul*, анг. *recitation*)

Бодож бясалгах утга агуулгыг үргэлжид санаж дурдахын тухайд аман уншлага болгон дадуулах ёс юм. Цахар гэвш Лувсанцүлтэмийн “Мөрийн зэргийг амны уншлага болгон үйлдэж авъяас талбих ёс” (тө. *Lam rim ngag don du byas te bag chags ,jog tshul*), “Мөрийн зэрэг их эрдэнийг хуралд унших ёс” (тө. *Lam rim rin po che tshogs ‘don du byed tshul*) зэрэг ба дээр өгүүлсэн Богд Зонховын “Бодь мөрийн хураангуй утга,” “Эрдэм бүхний суурь” гэх мэт олон номыг хурал уншлагад нийтээр уншдаг.

Бясалгал (тө. *shar sgom*, анг. *meditation*, *visualization*)

Бясалгах бодох зүйлийг сэтгэлдээ ургуулан дүрслэн бодож бясалгах аргачлал бөгөөд Агваанхайдав хамбын “Бодь мөрийн зэргийн амгалант мөрийн увдисыг ургуулан бясалгах ёс” (тө. *Byang chub lam gyi rim pa bde lam gyi man ngag shar sgom bya tshul*), Тойн хамба Лувсандамбийжанцангийн “Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр хамгийг болгоогчийн газар хөтлөгч амгалант мөрийн гурван жил, гурван зүгт анхааран авах эрэмбэ зэргийн данс бичиг их эрдэнийн болор эрих” зохиолд их, дунд, бага гурван төрөлхтний бодь мөрийн зэргийн онолын үүднээс гурван жил, гурван сар бясалгах арга зааврыг үзүүлсэн зэрэг их, бага хэмжээний бясалгалын аргачлал олон бий.

Жишээ үлгэр (тө. *dpe*, анг. *illustration*)

Утга санааг төлөөлүүлэн өөр зүйлсээр дүрслэн тайлбарлан үзүүлсэн зохиол бөгөөд Жура ёнзингийн “Бодь мөрийн зэргийн үүднээс өөрийн сэтгэлийг буяны барилдлагад оруулах увдис эрдэнийн зүрхэн” (тө. *Byang chub lam rim gyi sgo nas rang sems dge sbyor la ‘jug pa’i man ngag rin chen snying po*), Эрэн хамба Лувсанцэрэнгийн “Их бодь мөрийн зэргийн тэмдэглэл сэтгэлийн чоныг номхотгох увдис мэргэн арга туст үнэг” (тө. *Lam rim chen mo’i zin bris sems kyi ce sbyang ‘thul ba’i mang ngag thabs mkhas wa mo don yod*) нэртэй “үлгэр ламрим” нь сургаал номлолын утга агуулгыг аман уламжлалт ба бичгийн зохиолын үлгэрээр жишээлэн үзүүлсэн байдаг.

Түүх гарвал (тө. *lo rgyud dang ‘byung khung*, анг. *history*, *annals*, *chronicle*)

Тухайн зүйлийн анхлан гарсан түүх домог сэлтийг голлон өгүүлсэн байдаг.

Сонссоны тэмдэглэл (тө. *thob yig*, *gsan yig*, анг. *record of teachings*, *transmissions*)

Өөрийн багшаас сонссон, заалгасан зүйлсийг мартахгүйн тулд бичсэн тэмдэглэл бөгөөд Их хүрээний Чойжил гавжийн “Мөрийн зэргийн тогтоосны бичиг мартахын магадлалыг сүрээр дарагч лавайн яруу эгшиг” (тө. *Lam rim zin bris brjed nges zil gyis gnon pa’i dung gi sgra snyan*) гэх мэт нэртэй хэмжээний хувьд авсаархан боловч олон эш баримт, түүх домог, номлол сургаал агуулсан зохиол байдаг.

Тэмдэглэл (тө. *zin bris*, *zin tho*, анг. *record*, *notes on commentary*)

Сонссоны тэмдэглэлтэй нэгэн адил багшийн хэлж заасныг бичиж тэмдэглснийг хэлнэ. Гачой лам Лувсандамба аграмбын “Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр хамгийг болгоогчид зорчих амар мөрийн тогтоосны бичиг ханьцашгүй эцэг богд ламын нигуурын рашаан” (тө. *Byang chub lam gyi rim pa’i dmar khrid thams cad mkhyen par bgrod pa’i bde lam gyi zin bris yab rje bla ma’i zhal gyi bdud rtsi*) гэх томоохон бүтээл бий.

Намтар (тө. *rnam thar*, анг. *biography*)

Дээдэс багш, ихэс мэргэдийн цадиг түүх, намтарыг өгүүлсэн байх ба Ёнзон Ишжанцангийн (1713−1793) “Бодь мөрийн зэргийн дамжлагын багш нарын намтар” (тө. *Lam rim bla ma brgyud pa’i rnam thar*), Иштавхай (1901−1972) гэвшийн “Мөрийн зэрэг амар мөрийн багшийн дамжлагын намтар залбирал цагаан сувд эрих” (тө. *Lam rim bde lam gyi bla ma brgyud pa’i rnam thar gsol ‘debs mu tig dkar po’i ‘phreng ba*) зэрэг байна.

Түүвэр нэр (тө. *btus ming*, анг. *compiled or collected terms*)

Ойлгоход бэрх хатуу үг хэллэг, нэр томъёог түүвэрлэн тайлбарладаг.

Эшлэл (тө. *lung bshad*, анг. *quotation*)

Онол сургаалийг улам баттай итгэмжтэй болгохын тулд өмнөх үеийн судар, шастир сэлтээс эшлэл татаж, баталгаажуулсан Жалханз хутагт Дамдинбазарын (1874–1923) “Багшийг шүтэх ёсны гол судрын аймгаас хураасан бага бичиг” (тө. *Bla ma bsten tshul gyi gzhung skor las btus pa’i yig chung*) зэргийг дурдаж болно.

Эцсийн шинжлэл (тө. *mtha’ dpyod*, анг. *critical analysis*)

Тухайн утга агуулга зэргийг эцэс туйлд нь хүртэл олон талаас задлан шинжилж, цанид гүн ухааны үүднээс эсрэг буруу үзэл баримтлалыг сөхөөн үгүйсгэх төрлийн зохиол юм. Сайн ноён хан аймгийн Лувсандорж гавжийн “Бодь мөрийн зэргийн эцсийн шинжлэл эрхэм зарлигийн далайд орох хөлөг онгоц” (тө. *Byang chub lam gyi rim pa’i mtha’ dpyod gsung rab rgya mtshor ‘jug pa’i gru gzings*) хэмээх бүтээлийг бодь мөрийн зэргийн утга агуулгыг улам гүнзгийрүүлэн задлан шинжилж, ерөнхий үг утгыг гаргаад, тэрхүү утганд сөргүүлэн тавих эсрэг үзэл баримтлалд няцаалт өгч, түүнээ судар, тарнийн эш баримтаар баталжуулсан бурхны шашны гүн ухааны мэтгэлцээний аргаар зохиожээ.

Шүлэглэл (тө. *tshigs bcad*, анг. *poem*, *verse*)

Гол утга агуулгыг шүлэглэл яруу найруулгын үүднээс толгой холбон, шад мөр тэгшилж, эгшиглэн дуулах хэлбэр бөгөөд Их хүрээний хамба Агваанхайдавын “Бодь мөрийн зэргийн амгалант мөрийн увдисыг ургуулан бясалгах ёс” (тө. *Byang chub lam gyi rim pa bde lam gyi mang ngag shar sgom bya tshul*) зохиолд бодь мөрийн номлолыг шүлэглэн өгүүлсэн байдаг.

Дуулал (тө. *mgur glu*, анг. *spiritual song*)

Сэтгэл хөдөлгөм яруу найруулгаар өөрийн илэрхийлэх хэмээсэн утга санааг өгүүлэх шүлэглэл бөгөөд богд Зонховын “Бодь мөрийн зэргийн эгшиг дуулал,” Марва хэлмэрч, Мил богд нарын бодь мөрийн зэргийн утга санааг агуулсан эгшиг дуулал олон бий.

Магтаал (тө. *bstod pa*, анг. *praise*)

Тухайн сэдвийн онцлог байдал, шинж чанар зэргийг ялгаруулан тодруулж, онцлон магтахын үүднээс туурвисан бүтээл орох бөгөөд Зава ламын “Их нигүүлсэх сэтгэлийн магтаал,” Агваанбалдан цоржийн “Магад гарахын магтаал,” “Хоосон чанарын магтаал,” “Бодь сэтгэлийн магтаал,” Агваандансаннямын “Мөнх бусын магтаал” зэрэг олныг дурдаж болно.

Залбирал (тө. *gsol ‘debs*, анг. *prayer*)

Дээдэс багш, ихэс мэргэдийн эрдэм чадлыг бахархан өгүүлж, магтан дуурсгаж, өөрийн хүсэл өчил зэргийг даатган залбирал болно. Богд Зонховын “Бодь мөрийн зэргийн дамжлагын багш нарын залбирал дээд мөрийн үүдийг нээгч” (тө. *Byang chub lam gyi rim pa’i brgyud pa rnams la gsol ba ‘deb pa’i rim pa lam mchog sgo ‘byed*)-ээс эхлээд олон тооны залбирал бий.

Гэрээс (тө. *kha chems*, анг. *testament*)

Дотны шавь сэлтэд хандан дотночлон хэлж захих үг яриаг хэлнэ.

Захиа (тө. *spring yig*, анг. *letter*)

Багш шавь, дагалт нөхөд сэлтийн харилцан амар мэнд мэдэхийн ялдамд захиас сургаалийг хамтадгасан захиа бичиг сэлтэд ч бодь мөрийн онол сургаал үлэмжхэн орсон нь харагдана.

Зөвлөлгөө (тө. *gros ‘debs*, анг. *advice*, *counsel*)

Онцгой нөхцөл байдалд тусгайлан хэрэглэх заавар зөвлөмж юм.

Домог (тө. *gtam brgyud*, анг. *legend*, *tale*, *story*)

Урьдын гайхамшигт явдал учир, түүх домог зэргийг түлхүү гаргахын ялдамд бурханы шашны онол сургаалаар учир холбогдлыг тайлан үзүүлэх нэгэн бөгөөд хөтөлбөр тайлбар зохиолд шигтгээ болгож домог түүх их ашигласан харагддаг.

Тууж үлгэр (тө. *rtogs brjod*, анг. *story*, *biography*, *tales*)

Домогтой адил ихэс дээдэс, эрдэмтэн мэргэдийн намтар түүх, цадиг сэлтийг хэлнэ.

Тахил өгүүлэхийн шүлэг (тө. *mchod brjod*, анг. *invocation*, *homage*)

Судар, шасдирын эхлэл хэсэгт лам багш, ядам бурханд даатган залбирсан, тухайн судар шасдирын утга агуулгыг товчоолон гарсан шүлэглэл бөгөөд бараг бүхий л ном судрын өмнө орно.

Завсар үеийн шүлэг (тө. *bar skabs tshigs bcad*, анг. *intermediate verse*)

Нэгэн бүлэг, хэсэг утга төгсгөхийн хамтаар утга агуулгыг дүгнэн, яруу найруулгын ёсоор шүлэглэн өгүүлэх арга бөгөөд Лувсандорж гавжийн “Бодь мөрийн эцсийн шинжлэл”-ийн завсар үеийн шүлэглэл нэн онцгой.

Төгсгөлийн шүлэг (тө. *rdzogs tshig*, *smras bshad*, анг. *terminative conclusion*)

Тухайн судар, шасдирын төгсгөлд өлзий хутаг өгүүлэх, даатган залбирах, эндүү осол цалгайг наманчлах зэргийг агуулсан шүлэглэл бөгөөд ихэнх ном судрын төгсгөлд элбэг тохиолдох бөгөөд Батаа равжамбын “Рашааны үсэрвэр” ламримын төгсгөлийн шүлэг нь утга уран сайхны хувьд тун чамин зүйрлэл адилтгалыг өргөн хэрэглсэн байдаг.[15]

[15] Тус төгсгөлийн шүлгийг Л. Хүрэлбаатар (орч.) “Монголын уран зохиолын дээжис”-ийн “Сайн үгсийн сан” I ботьд хэвлүүлсэн байдаг. Хүрэлбаатар, Л.: *Монголын уран зохиолын дээжис – 108*. Улаанбаатар 2008.

Энэ мэт маш олон төрөл зүйл байна. Дээр эс дурдсан бусад төрөл зүйл ч бас байгааг үгүйсгэх аргагүй. Эдгээр дээр дурдсан төрөл зүйлүүдээс хэдий зарим нь уран зохиолд, зарим нь шашны гүн ухаан, онол сургаал, зарим нь түүх бичлэг зэрэг шинжлэх ухааны олон салбарт хамаарагдах хэдий боловч утга агуулгын хувьд эдгээр бүгд цөм их далайд цутгах олон гол мөрөн мэт бодь мөрийн зэргийн тайлбар хэмээх нэгэн ай савд хамаарагдах болов уу гэж бид үзэж байна. Дээрхи төрөл зүйл тус бүрийн онцлог шинжийг илтгэн харуулах нэгээс эхлээд нэлээд тооны зохиол бүтээлүүд тэр тусмаа бодь мөрийн зэргийн ай савд хамаарах олон зүйл зохиол бүтээлийг нэрлэж болохоор байна.

Abstract

Categories of the Graduated Path of Englightenment: Je Tsongkhapa wrote his most famous work *Lam rim chen mo*, The Graduated Path of Enlightenment in 1402. Since then has begun the sacred tradition called *Lamrim* tradition. Almost all Tibetan and Mongolian highly educated saints and monk scholars devoted their contribution to this theme creating and inheritting a large number of texts to our generation. We estimate that more than 100 pieces of work belong to the *Lamrim* tradition. Though they all are considered as commentaries to the Path of Enlightenment, according to our latest detailed research, we can divide them into subcategories such as commentary on words, commentary on meaning, autocommentary, annotated commentary, commentary on difficult points, etc. Based on the works written by the Third Gungtang Konchok Tenpai Dronme (Tib. Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823) and the Buryad Agwaannyima (1907–1990), ex-abbot of Drepung Gomang Dratsang, and other scientific research work of Academician Ts. Tserensodnom and Dungkar rinpoche (Tib. Dung dkar blo bzang 'phrin las, 1927–1997), we attempt to discuss different types of commentary works revealing them for further studies. The above mentioned eminent monks and scholars mostly dealt with ten sub-categories, but we revealed over 60 sub-categories.

Ном зүй

Банчэн эрдэнэ Лувсан-Иш: *Бодь мөрийн зэргийн улаан хөтөлбөр төгс гэгээрэлд хүргэх түргэн мөр*. Орч. С. Гантөмөр. Улаанбаатар 2008.

Bod kyi bstan bcos khag cig gi mtshan byang dri med shel dkar phreng ba [Төвдийн шастирын нэрс хиргүй цагаан болор эрих]. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1985.

Буддын шашин, соёлын тайлбар толь. Буддын соёл. Цуврал II. Нэг, хоёрдугаар дэвтэр. Улаанбаатар 1999.

Бямбаа, Р.: *Монголчуудын төвд хэлээр туурвисан монгол хэлэнд орчуулсан ном зүйн бүртгэл*. II боть. Улаанбаатар 2004.

Галбаатар, Д.: *Уран зохиол, Онол, түүх, шүүмжлэл, нэвтэрхий толь*. Улаанбаатар 2012.

Гомбожав: *Монголчуудын төвд хэлээр зохиосон зохиолын зүйл*. Олон улсын монгол хэл бичгийн эрдэмтний анхдугаар их хурал. Улаанбаатар 1959.

Дандийн "Зохист аялгууны толь." *Corpus Scriptorum Mongolorum* XVIII. Fasc. I. Улаанбаатар 1972.

Dung dkar blo bzang ,phrin las [Дунгар Лувсанпэрэнлэй]: *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, Pe cing 2002.

Зонхава Лувсандагва: *Их бодь мөрийн зэрэг*. Төвд хэлнээс орч. Т. Булган. Улаанбаатар 2004.

Ye shes thabs mkhas: *bKa'rtsom gnang ba'i khal kha'i bla ma rnams kyi mtsan tho bzhug so* [Иштавхай: Зарлиг зохиол туурвисан халх лам нарын нэрс]. Deb ther dang po. dGa' ldan theg chen gling, Ulaanbaatar 1958.

Khetsun Sangpo: *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism. Rgya bod mkhas grub rim byon gyi rnam thar phyogs bsgrigs*. Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala. H.P. 1973–1990.

Монголын уран зохиолын тойм. Дэвтэр II. Улаанбаатар 1976.

Ngag dbang nyi ma: *Chos ,byung lung rigs sgron me* [Агвааням: Номын гарвал эш ухааны зул]. sGo mang mkhan zur ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum, Volume I, New Delhi 1982.

gSung ,bum dkar chag. *Zhwa ser bstan pa'i sgron me rje tsong kha pa chen pos gtsos skyes chen dam pa rim byong gi gsung ,bum dkar chag phyogs gcig tu bsgrigs pa'i dri med zla shel gtsang ma'i me long* [Шар малгайтны шашны зул Богд Зонхов тэргүүлэн их төрөлхтөн дараалан залрагсдын сүмбүм гарчигийн эмхэтгэл]. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, mTsho sngon zi ling 1990.

Хүрэлбаатар, Л.: *Монголын уран зохиолын дээжис* − 108. Улаанбаатар 2008.

Cabezón, José Ignacio – Jackson, Roger R. (eds.): *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1996.

Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурханы шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1997.

Shar gdong Blo bzang bshad sgrub rgya mtsho: *Shar gdong Blo bzang bshad sgrub rgya mtsho'i gsung ,bum* [Шардон Лувсаншадавжамцын сүмбүм]. Po ti gsum pa, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1998.

Сэрдог гэгээний зан үйлийн нэгэн зохиолын утга, агуулга

Нямсүрэнгийн Мөнхцэцэг

Монгол Улсын Их Сургууль, Философи, Шашин Судлалын Тэнхим,
Зүүн Хүрээ Коллеж, Бурхан Шашны Соёл Судлалын Хүрээлэн, Улаанбаатар

XVIII зууны үеийн эрдэмт лам Сэрдог[1] номун хан Лувсанчүлтэмжамц (1845–1915)[2] бол Хөх нуурын монгол хүн юм. Тэрбээр бага залуу наснаасаа Жүд дацангийн хамбын ширээнд нэг жил, Гүмбэн хийдийн хамбын ширээнд, Чажен Гомбын хийдийн хамбаар тус тус заларч нэр хүнд бүхий хариуцлагатай албыг хашиж байжээ. Мөн буддын мэдлэг ухаанд мэргэшин боловсрохын зэрэгцээ залуу наснаасаа нилээдгүй зохиол бүтээл туурвисан хэдий ч судалгааны эргэлтэнд орсон нь ховор байна.

Түүний зохиолиудаас Сүмдаг,[3] Гучит,[4] Тэмдэгтийн орлогын нэрийн тайлбар, Гайхамшигт оньсон түлхүүр болон "Гүмбэн хийдийн түүх," "Удиртгал дөрвөн их хөтөлбөр" зэрэг бүтээлүүд нь илүү нийтэд түгэн дэлгэрч хэрэглэгдсээр байна. Тэдгээрээс "Удиртгал дөрвөн хөтөлбөр" буюу "Ондо дэшин ши" (тө. *sNgon 'gro khrid chen bzhi*) хэмээн олноо алдаршсан дөрвөн цогц зохиолын хоёр дахь хөтөлбөр буюу "Доржсэмбэ бурханыг урин бясалгах хөтөлбөр"-ийг[5] энд онцолж авч үзлээ.

---

[1] Анх Сэрдог (тө. *ser tog*) цол авсан нь Лхасын Бага зуугийн дуганд алтан ганжир өргөсөн учраас IV Далай ламын нэр хайрласан гэдэг хууч яриа байдаг. Энэхүү VI дүрийн Сэрдог гэгээнийг дээдийн дээд сэрдог гэдэг аж.

[2] Тэрбээр Домод Жончүгийн хөвөөнөө Арчаа хэмээх газар XIV жарны модон бичин жил буюу 1845 онд мэндэлжээ. Тэрбээр гурван настайдаа Сэрхан Лувсанданзанжамцаас гэнэнгийн санваар авч, таван настайдаа Сэрдог хийд, Гандан допанлинд залагдав. Тэр жилээ Ж. Галсандагвыг шүтэж хэл бичиг, гучит болон чухал хэрэгтэй уншлагуудыг заалгасанаас хойш олон эрдэмт багш нарыг шүтэж ухааны оронд тасралтгүй шамдаж суралцсан байдаг. Тэр цагаас хойш 70 насыг насалтлаа дотоод ухаан хийгээд нийтийн ухааны 192 зохиолоос бүрдсэн арван боть бүтээл туурвин үлдээжээ. 70 насны сүүдэртэйдээ буюу модон бар жил 1915 онд лагшин заларчээ. Сэрдог гэгээний найман дүр тодорсон бөгөөд тэдгээр нь: 1. Агваанпэрэнлэйжамц, 2. Лувсанпэрэнлэйнамжил (1644–1682), 3. Агваандамбийжалцан (1683–1761), 5. Иштүвдэнжамц (Иштүвдэнванчүг) (1786–1839), 6. Лувсанчүлтэмжамц (1845–1915, дээд монгол), 7. Нэр тодорхойгүй (1918–1948, дээд монгол), 8. Лувсаншадүвчойжижалцан (дээд монгол) нар болно.

[3] Сүмдаг (тө. *sum rtags*) гэдэг нь төвд хэлний найруулга хийгээд авиа зүйн шастируудын товчилсон нэр.

[4] Гучит (тө. *sum cu pa*) гэдэг нь төвд хэлний найруулга зүйг дэлгэрэнгүй тайлбарласан зохиол.

[5] Тө. Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa nyes ltung dri ma 'khud pa'i dag byad man ngag rgyun bzang zhes bya ba bzhugs so,* "Базарсадыг урин бясалгах бясалгалын зэргийг номлосон гэм, уналын хирийг угаан ариусгагч увидасын сайн урсгал хэмээх нэрт оршвой."

Энэхүү “Удиртгал дөрвөн хөтөлбөр” хэмээхэд “Аврал одуулах бясалгалын хөтөлбөр,”[6] “Доржсэмбэ бурхныг урин бясалгах хөтөлбөр,” “Мандалын хөтөлбөр,”[7] “Багшийн егүзэрийн хөтөлбөр”[8] гэсэн зохиолууд багтаж байна. Эдгээр цогц зохиолуудын агуулга нь бурхны шажинтан хүний энэ насны чухал хэрэг буян хураах арга болсон бумши (тө. *‘bum bzhi*) хэмээх зан үйлийг заасан байдаг. Бумши буюу дөрвөн бум хэмээх зан үйлийг бүтээхдээ Монголчуудын хувьд итгэлийг буман удаа одуулж, мөргөлийг буман удаа үйлдэж, Базарсадын (зуун үсэгт) тарнийг буман удаа тоолж, мандалыг буман удаа өргөснөөр буяны чуулганыг хураахаас гадна ой ухаан сайжирч, өөрийн дотоод зөн совин дээшилнэ гэж үздэг.

Харин энэхүү зохиолын тухайд итгэлийг буман удаа одуулж, Базарсадын тарнийг буман удаа тоолж, мандалыг буман удаа өргөж, ламын налжорыг (тө. *rnal ‘byor*)[9] Ганданлхавжаатай (тө. *dga’ ldan lha brgya ma*)[10] барилдуулж үйлддэгээрээ бусад зохиолоос ялгаатай ажээ.

Уг бүтээлийн агуулга нь
- Сахихтахуун тангараг хийгээд санваарыг номлох,
- Тангараг санвааpаа ямар мэт сахихын ёс,
- Сахих ёсноос хэтэрсэн гэм унал гарах ёс,
- Гэмээр халдаагдсаныг ариусгаж үйлдэхийн бодит ёс гэсэн дөрвөн хэсэгтэй байна.

Энэхүү зэргэмжүүд нь бясалгал хийх бэлтгэл, мөн бясалгалыг хэрхэн хийх, бясалгал хооронд хийх зан үйлийг тухайлбал хилэнцээ дөрвөн хүчээр ариусгах, буян хэрхэн хураах, хураасан буянаа шамшигдуулахгүй арвитгах аргыг нарийвчлан заажээ.

Сахихтахуун тангараг хийгээд санваарыг номлох нь

“Хэрвээ дээдийн шид бүтээлийг хүсвээс
Чухаг дээд гуравт аврал одуулаад
Таван суртгаалд тийн орш

[6] Тө. *sKyabs ‘gro’i dmigs rim bshad pa bde chen thar pa’i pho brang du ‘jug pa’i man ngag rin chen them skas zhes bya ba bzhugs so*, “Аврал одуулах бясалгалын зэргийг номлосон Их амгалан нирвааны ордонд оруулах увидас эрдэнийн шат хэмээх нэрт оршвой.”

[7] Тө. *Maṇḍal gyi dmigs rim bshad pa rab ‘byams dge tshogs sdud pa’i ngo mtshar yid bzhin lcags kyu zhes bya ba bzhugs so,* “Мандалын бясалгалын зэргийг номлосон хязгаарлашгүй буяны чуулган хураах гайхамшигт чамдань эрдэнийн гох хэмээх оршвой.”

[8] Тө. *Bla ma’i rnal ‘byor gyi dmigs rim bshad pa dngos grub sbrang char ‘jo pa’i byin rlobs chu ‘dzin dbang po zhes bya ba bzhugs so*, “Багшийн егүзэрийн бясалгалын зэргийг номлосон шид бүтээлийн балын хурыг буулгахын адистид үүлэн эрхэт хэмээх нэрт оршвой.”

[9] “Ламын егүзэр” буюу “Багшийг бясалгах гурван орон” нь зүрхэн дунд лянхуан дэлбээн дээр мөн оройд болон огторгуйд гэсэн гурван янз бөгөөд энэ үед бурхан болон багшийгаа нэг мөн чанартай хэмээн бясалгахыг хэлдэг байна.

[10] Богд ламд аврал одуулж, Ганданлхавжаагийн үүднээс Багшийн егүзэрийг урин бүтээл хийхийг хэлдэг байна.

Бодийн сэтгэлд эрхэмлэн хичээ”[11] хэмээсэнчлэн нэн тэргүүнд чухаг дээд гуравт авралыг одуулахын үүднээс, суртгаалын таван суурийг баригч увшийн санваар,[12] арван тэвчигтэхүүнийг тэвчих гэцэл (тө. *dge tshul*)[13] ба илт болсон аравын үүднээс огоот төгсөгч гэлэнгийн (тө. *dge slong*) санваарыг тус бүрт нь авах бөгөөд цаазын 253 сахилуудыг сайтар сахих үүднээс, билэг барамидын хөлгийн мөр дор оюунаа судладаг[14] байна.

Ялангуяа бодь сэтгэлийн увдис дор дадуулах нь батживаас арван билиг чанар төгөлдөр буяны саданг шүтээд, орохын санваарыг зан үйлийн дагуу баримтла гээд түүний (бодь сэтгэлийн санваар) суртгаал болох үндсэн 18 унал[15] хийгээд 46 гэмт үйл[16] тэргүүтний сахихтахуун зэрэг аль тохирох бүхнийг сайтар сахиж хичээгээд, хаяа гэм гарвал даруйд нь өөр өөрийн гол номлолоос заасны дагуу наминчлаваас зохистойг наминчилж, хоривол зохистойг хорьж, адиславал зохистойг нь адислаад, гэм, уналтай нэг хоног ч нөхөрлөхгүй байх ёстойг заажээ.

---

[11] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa*, т. 3.

[12] Сахиж мөрдөх зүйлс нь амь таслах, өгөөгүйг авах, худал өгүүлэх, ариун бусыг эдлэх, архи уухыг цээрлэнэ. Гэнэн сахил нь дотроо нэгийг сахигч, заримыг сахигч, олонхийг сахигч, дүүрэн гэнэн, ариун гэнэн, итгэлийн гэнэн гэсэн зургаан төрөл байдаг.

[13] Гэцүл гэдэг нь буяны ёс гэсэн утгатай үг. Гэцүл сахилтан нь 36 зүйлийг сахидаг байна.

[14] “Оюунаа судлах” буюу “ложон” гэдэг нь өөрийн оюун ухааныг шаштир номд заасны дагуу хөгжүүлэх, тухайлбал, Бодь мөрийн зэргийн үүднээс бол бага, дунд, их төрөлхийтний гурван түвшин, “Газар мөрийн хуваарь” зохиолын дагуу бол бодьсадвын арван газар тэргүүтний зэргэмжээр муу сэтгэлээ хэрхэн ариусгах, оюунаа хэрхэн сайжруулах буюу судлах талаар тодорхой заасан байдаг.

[15] Үндсэн 18 унал нь: Өөрийгөө магтаж бусдыг муулах, Эд номыг үл өгсөн, Наманчилахнаа ч үл сонссон, Их хөлгөнийг тэвчсэн, Чухаг дээдийн эдийг булаах, Номыг тэвчих, Эл шарыг булаах (тойн хуврагаас буулгасан), Завсаргүй тав, Буруу үзэл, Тосгон тэргүүтнийг сүйтгэх, Эс судласанд хоосон чанарыг номлох, Төгс гэгээрлээс буцаах, Ангид тонилгохыг тэвчих, Ширваагааг муулах, Гүн худал өгүүлэх, Дээд гурвын эдийг авах, Муу хууль тогтоох, Бодь сэтгэлийг орхих зэргүүд болно.

[16] Чухаг дээд гурвыг гурван үүдээр тахиагүй, Өөрөө шунахайрах нь хүсэлт сэтгэлээ даган орсон хэмээх, ахмадуудад бишрэлийг эс үйдсэн, Асуусанд үл хариулсан, Зочлохуйг хүлээн аваагүй, Бусдын өглөгийн нөхцөлийг эс бүрдүүлсэн алт тэргүүтнийг эс авсан, Ном хүссэнд номыг эс өгсөн, Шагшаабад цалгайртсаныг хясалд орхисон, Бусдыг сүжиглүүлэхийн тулд үл суралцсан, Нигүүлсэнгүйн цаазыг эс үйлдсэн, Буруу амжиргааг хүлээн авсан, Алгасраад машид догшрох, Орчлонд зорчихыг хүссэн нисваанист гэмт үйлдэл, Алдар бусыг үл тэвчсэн, Нисваанистай ч үл зассан гэмт үйлдэл, Буяныг судлаачийн дөрвөн номтой харшилсан, Уурласныг үл хайхарсан, Бусдыг хүлцэн наманчилсныг тэвчсэн, Уурлах сэтгэлийг даган орсон, Асрал хүндлэлийг хүсэж нөхөр цуглуулсан, Залхуу тэргүүтнийг үл арилгасан, Шуналаар чалчаа үгийг шүтсэн, Самадийн утгыг үл эрсэн, Даяаны түйтгэрийг тэвчиж эс үйлдсэн, Даяаны амтыг эрдэмд үзсэн, Ширвагагын хөлгөнийг тэвчиж үйлдсэн, Өөрийн ёс байсаар атал түүнд үл хичээсэн, Суралцагдахуун бус гадны шиштирт хичээсэн, Суралцаж үйлдэхдээ түүндээ баяссан, Их хөлгөнийг тэвчсэн, Өөрийгөө магтаж бусдыг муулсан, Номын тухайд үл одсон, Өөрт ном заасан бодгальд үгэнд нь итгээд утганд нь үл итгэвээс муулах хийгээд үсгэнд итгэсэн гэмт үйлдэл, Хэрэгтэйн нөхөрт үл үйлдсэн, Өвчтний асаргааг үйлдэхийг тэвчсэн, зовлонг арилган эс үйлдсэн, Сэрэмж үгүйд зохистойг эс үзүүлсэн, Үйлдсэнд хариу тус үл үзүүлсэн, Бусдын гашуудлыг арилгаж эс үйлдсэн, Эд хүссэнд өглөг үл өгсөн, Шавь нарын тусыг эс үйлдсэн, Бусдын бодолтой зохилдон эс орсон, Эрдмийн сайшаалыг өгүүлж үл үйлдсэн, Шалтгаанд тааруулан эс шийтгэсэн, Рид хувилгаанаар дарах тэргүүтнийг үл үйлдсэн нисваанист гэмт үйлдлүүд эдгээр 46 болно.

Тангараг санваараа ямар мэт сахихын ёс хэмээх энэ хэсэгт “Очир үзүүр”-ээс

“Үдээс өмнө санваарыг авч үйлдэх бөгөөд
Тэр ямагт өдрийн хагас ба завсарт
Бурхан очирт эрдэнэ хийгээд
Лянхуа үйлдэхийн егүзэр алин”[17]

гэж номлосон бөгөөд язгуурын таван бурхны ерөнхий ба тус тусын тангаргуудын зориулга, тоог гүйцээгээд үндсэн ба гишүүн гэм гарсан үгүйг сайтар ажиглах бөгөөд ялангуяа унал тусын бүрийн мөн чанар ба үүсэх завсаруудыг нь эндүүрэлгүй мэдээд өдрийн гурван удаа, шөнийн гурван удаагийн зургаан таслалын егүзэрийг тэтгэхийн үүднээс сахиж үйлдэхийн чухал болохыг гаргажээ. Мөн гэм, унал гардаг зүйлүүдийг тодорхойлохдоо үл бишрэх, сэрэмж үгүй байх, нисваанис ихдэх нь зэргүүд болно гээд тэдгээрийг дарах арга нь Доржпүн (тө. *rdo rje phung*) буюу ариун явдалт нөхөрт шүтэх, үргэлж дурьдал мэдэмсэрийг ажиж, буруу зүйлд сэтгэл алгасрахыг тэвчих мөн ямар нисваанисын хувь их байна түүнийг хорьж, ерөндөг болсон аргыг хэрэглэхийг заажээ.

Сахих ёсноос хэтэрсэн гэм унал гарах ёс

Тус гэтлэх санваар, бодь сэтгэлийн санваарын ялагдал хийгээд үндсэн унал гарах ёсыг мэдэх хэрэгтэй юм. Тарнийн санвааранаас доройтохын уналд хоёр зүйл байдаг бөгөөд “Доржсэмбийн санваар төгөлдөртний унал нь үндсэн ба бүдүүн унал гэж хоёр гардаг”[18] гээд тэр хоёрыг үүсгэхийн шүтээн нь тарнийн санваарыг аваад алдаагүй ба санаа нь тэрхүү мөн чанарт оршигч бөгөөд хоёр онцлог төгссөн байх шаардлагатай аж. Түүний сэтгэлд үндсэн унал бодитой гарахад, үндсэн таван уналаас бусад 13 нугуудын сууринд эхэлж орсноос авахуулаад эцэст нь төгсгөж үйлдэхийг хүртэл “бүхэн ороох”[19] бүрдэх хэрэгтэй багшаа муу үгээр гэмийг өгүүлснээр хүндлэхээ болих буюу багшаа муушаах тэрхүү үйлдээ сэтгэл нь баясах ба тэрхүү үйлийг хийх хүслээсээ буцаагүй, ичгүүр төрөөгүй, гэмд үзэхгүй байх энэ дөрөв, дөрвүүлээ бүрдвээс үндсэн унал нэгэнт гарч тарнийн санвааранаа алдсан болно.

Тэр нь ч эхлээд багшаа муулах хотол өдүүлбэр[20] сэтгэл төрснөөс эхлэн бодит суурь төгсөх мөч хүртэл дөрвүүлээ бүрдэж байх ёстой аж.

Тэр мэт үндсэн унал хийгээд гишүүний бүдүүн унал үүсэх завсыг мэдэж үйлдээд ёсчилон эс сахиваас гэм маш их бөгөөд “Дэмчогын үндсэн дандар”-аас (тө. *bde mchog rtsa rgyud*)

“Тангарагаа дарсан, муу явдалт
Бярманг хорооход эргэлзээ үгүй за
Хилэнц явдалтай мунхаг чанарт
Мэхлэн урвагч муу чанарт түүнийг

[17] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa*, т. 5.

[18] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa*, т. 6.

[19] Бүхэн ороох нь нойр, догшрох, гэмших, атаа, харам, ичгүүргүй, сонжгуургүй найм болой.

[20] Хотол өдүүлбэр гэдэг нь (тө. *kun slong*) ямар нэгэн зүйлийг хийх анхны сэдэл санааг хэлдэг бөгөөд энэхүү сэдлээс хамаарч дараа, дараачийн үйл өдөөгдөн гардаг тул бүхэн өдөөх сэтгэл гэдэг ажээ. Дотор нь Угийн бүхэн өдөөх, Цагийн бүхэн өдөөх гэж хоёр хувааж үздэг байна.

Дагинас бээр гэсгээн идсэн ч
Түүнийг би аварч үл үйлдмүй”[21]

хэмээсэн мэт өөрөө ямар мэт авсан санваар хийгээд тангарагаа ихэд эрхэмлэн хайрлаж нүдний цөцгий мэт сахихад шамдан хичээх бөгөөд ялангуяа үндсэн уналаар хэзээ ч халдаагдахгүй байх нь их чухал юм. Хэрвээ халдаагдваас санвааралаа алдах тул дахин боомтилох тэргүүтнээр ариусгаж үйлдэх хэрэгтэй гэжээ.

Гэмээр халдаагдсанг ариусгаж үйлдэх бодит ёсонд

Таслалын[22] бэлтгэлийн зэргэмж, таслалын бодит суурийн зэргэмж, таслалын завсрын зэргэмжийн номлол гэсэн гурван хэсэгтэй байна.

Анхдугаарт: Ерөнхийдөө Доржсэмбэ бурхныг бүтээх олон язгуурын, бүтээлийн арга байдаг боловч өнөө үед огоот алдаршсан нь Сандуй, Дэмчиг, Жигжид тэргүүтний бүтээлийн аргын эхэнд бичсэн байдаг тэрхүү арга юм. Үүний үндсэн гол номлол нь Энэтхэгийн их багш хэмээн алдаршсан Доржсамбын зохиосон “Доржсэмбэ бурхны бүтээлийн арга” хэмээх зохиол юм.

Бэлтгэлийг зэргэмж нь: Өөрийн бүтээл үйлдэх тэрхүү газар орноо сайтар цэвэрлээд үнээнээс гардаг тав[23] ба сайхан үнэрт усаар сүрчиж ариутгадаг байна. Өөрийн олбог суудлаа ёсонд зохилдуулан дэвсэнэ. Өндөр нам нь таарч тохирсон тахилын ширээг байрлуулж, ар талын хэсэгт нь зоригдлын шүтээн Доржсэмбэ бурхны равнайлсан зурмал, цутгамал дүрээс аль нэгийг нь зайлшгүй залах хэрэгтэй ажээ.

1. *Таслалын бэлтгэлийн зэргэмж* гэдэгт эхлээд очирт багшийн өмнө мандал өргөж, соёрхол тавиад тарнийн ёсны санваар авдаг байна. Сахилаа яаж сахих ёс нь өглөө санваар аваад хагас өдөр бясалгах завсарт язгуурын таван бурхны тус тусын тангарагыг тоолж үйлдээд үндсэн ба гишүүн уналаар халдаагдсан үгүйг нь сайтар шинжээд ялангуяа тус тусын унал бодитой үүсэх завсарыг нь эндүүрэлгүй мэдэж аваад бясалгах үедээ гурван өдөр, гурван шөнө, зургаан таслалаар бясалгахын үүднээс дадуулахыг заажээ.

2. *Таслалын бодит суурийн зэргэмж* нь Шүтээний хүч, Хашраан гаргахын хүч, Ерөндөг бүхнийг эдлэхийн хүч, Гэмээс дахин буцахын хүч дөрөв юм.

Мөн энэ тухай “Чойжод равсал” хэмээх зохиолд Богд лам
“Дээд мөрийг бүтээхэд билиг чанар төгссөн шүтээнийг
Эс олохыг хүртэл газрын дөхөц үл ирэх тул

[21] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 7.

[22] Тодорхой хугацаагаар хэмжин завсартай бясалгал хийхийг хэлэх буюу түн тоолох гэдэг анир чимээгүй, амьсгалыг гадагш цацруулахгүй, гадаад орчноос тасарч, сэтгэлийг дотооддоо жигд барин, гүн бясалгах замаар, тарнийн номын утгыг ургуулж, өөрт шингээх байдлаар үйлддэг байна. Тарни барьсны дараа түн тайлах зан үйлийг гүйцэтгэдэг ёстой ажээ. Энэхүү номны үест бясалгал гурван өдөр, гурван шөнө, зургаан таслалаар бясалгахын үүднээс дадуулахыг гаргасан.

[23] Таван зүйлийн сайхан үнэртэнд улаан үнээний сүү, тараг, тос, баас, шээс эдгээрийг газар унагалгүй авч хольж найруулан ариусгагч бодис болгон хэрэглэдэг байна.

Түүнийг дутаахгүйн уг дор суралц
Гурван үүд хилэнц уналын хирээр бүлхэгдсэн нь
Ялангуяа үйлийн түйтгэрийг судлах нь аньс ихтэй тул
Үргэлжид дөрвөн хүчийг бүрдүүлж шүтэх нь эрхэм”[24]

хэмээн эрдмээс дээдийн дээд гэсэнд суралцавч үр дүн нь сайжрахгүй байгаа нь эрдмийн суурь болсон шагшаабад ариун бусын гэм бөгөөд хужирхаг газар сайн үр тариа ургадаггүйтэй адил хэмээн жишээлэн үзүүлсэн байна. Мөн бидний бие, хэл, сэтгэлийг л ариусгах тэр дундаа үйлийн түйтгэрийг эдгээр аргаар ариусгадаг ажээ.

Шүтээний хүч (тө. *rten gyi stobs*) гэдэг нь: Нүглийг ариусгах муу зүйлийг дарахыг хэлнэ. Шүтээний хүч нь үргэлж сэтгэлтэй холбоотой байна. Учир нь буян, нүгэл гэх ойлголт сэтгэлд л байдаг учраас зохиолд шүтээний хүчийг аврал одуулж, бодийн сэтгэл үүсгэх, Доржсэмбэ бурхныг бясалгах ёс гэсэн хоёр зүйлд хамруулж үзжээ.

Тухайлбал, аврал одуулна гэдэг нь эмээх эсвэл бишрэх гэсэн хүчтэй сэтгэл төрүүлж тэгэхдээ амьтан бүгд зовлонтой тул түүнийг аврах чадал багш, чухаг дээд гуравт байгаа хэмээн итгэмжлэн бодож бясалгаж байгаа сэтгэл юм.

Энэ үест бодь сэтгэл чухал бөгөөд сурвалжаас “Орчлонгоос гэтэлгэж үйлдэх төдий бус, ариусгаж үйлдэхийг олох нь бодь сэтгэл юм”[25] хэмээсэн нь бодийн сэтгэл төрснөөр урьд хураасан муу сэтгэлийг ариусгаж чаддаг гэж үздэгтэй холбоотой юм. Жишээлбэл, Доржсэмбэ бурхнаа төсөөлөн бодох нь шүтээний хүч болж өгч байна.

Доржсэмбэ бурхнаа урин бясалгахдаа өөрөө эгэлийн байдлаар оршоод өөрийн тэргүүн дээр Бам (*Baṃ*) үсгээс цагаан лянхуа гарч түүний дээр их А (*Āh*) үсгээс дүүрэн саран хот мандал гарч дээр нь цагаан өнгийн Хум (*Hūṃ*) үсэг гарлаа хэмээн санаж тэр аясдаа лагшингийн өнгө цагаан Доржсэмбэ бурхан болоод таван өнгийн гэрэл цацарсан, элдэв зүйл чимгээр чимсэн гучин хоёр сайн билгэ тэмдэг, наян лагшин найргаар үзэсгэлэнтэй хээлсэн, баруун мутартаа зүрхэн харалдаа очир барьсан, зүүн мутартаа хонх ташаандаа барьсан, лагшин цэнгэлийн байдалтай оршсоноор дүрслэн боддог байна.

Тийн хашраан гаргахын хүч (тө. *rnam par sun 'byin pa'i stobs*): гэдэг нь урьд үйлдсэн нүгэл хилэнц бүгдэд гэмших сэтгэл юм. Сурвалжаас “Хашраан гаргах хүчийг хилэнц унал тэргүүтэн гэмээс өөрийн сэтгэлийг уудлан гаргахыг хэлнэ”[26] гэсэн нь өөрт гурван санваарын хууль цаазаас харшилж байгаа гэм унал ба мөн чанараараа өөрийн дотоод сэтгэлд бодогдож байгаа гэм тэр бүгдийг сэтгэлдээ дурьдаж, сэтгэлийнхээ мухраас уудлан гадагшлуулж, чин сэтгэлээ гэмших явдал юм.

Хилэнцээ хүчтэй хатуугаар наминчлахгүй болвоос ариусахгүй гэдэг бөгөөд айж, гэмшиж наминчлах нь тустай гэжээ. Учир нь гэмшинэ гэдэг нь буруу зүйл хийсэндээ харамсаад тэр хэрээрээ хүчтэй сэтгэл төрүүлснээр энэ алдааг дахин

[24] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 3.
[25] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 10.
[26] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 18.

давтахгүй юмсан гэж хичээх санааг дахин дахин төрүүлэх хэрэгтэй гэсэн хэрэг юм. Хилэнц нүглийг хашраан гаргах хүчээр ариусгах олон янз арга байдаг ч уг зохиолын тухайд гэмшээд дараа нь наминчлах, гэм нүглээ нуухгүйгээр зүүдэндээ шинжлэн наминчлах гэж байдаг хэмээжээ.

Ерөндөг[27] *бүхнийг эдлэхийн*[28] *хүч* нь (тө. *gnyin po kun tu spyod pa'i stobs*): Доржсэмбэ бурхны тарниа хураангуй эсвэл дэлгэрэнгүй тоолж нүгэл хилэнц ариусах рашаан бууж ариусгах[29] бясалгалыг хийж байгаагаар харуулжээ. Сурвалжаас: "Доржсэмбийн тааллыг саран мандалын дээр 'Хум' үсэг Игжа (зуун үсэгт, тө. *yig brgya*) хүрээлсэн рашааны усны үргэлжлэл сүү мэт татаад Доржсэмбийн таалалд ороод, өлмийн эрхи хурууны үзүүрээр гаран, өөрийн эсүраны нүх буюу зулайн нүх рүү ороод, бие бүгдэд рашаанаар дүүрлээ хэмээн санаад өөр бусдын тангараг доройтлыг арилгах"[30] соёрхол тавиад Доржсэмбэ бурханаас рашаан бууж байгаа хэмээн бодож байгаагаа "рашаан буулгах бодлын зэргэмж" гэдэг байна.

Рашаан бууж судлах бясалгалыг нийтийн ба нийт бусын гэж хоёр хувааж үздэг. Нийтийн бясалгал нь доороос нь хөөх, дээрээс хөөх, цогцлоон хөөх гэж гурав байдаг байна. Нийт бусын бясалгал нь өөрөө ариусангуут рашаан маань нийт амьтан дээр арван зүг рүү цацраад амьтанд тусалж байгаа гэсэн утгатай бөгөөд нарийсгавал дөрвөн үйлсийг[31] тэтгэн бясалгах, Сав шимийг судлах гэх мэтчилэн олон янз байдаг байна. Энэ хэсгийн гол агуулга нь гурван төрлийн бясалгал хийх ёс байна. Дээр дурьдсан гурван бясалгалаас өөрт тохирохыг сонгож авах буюу эсвэл ээлжилж гурвууланг нь хийсэн ч болох ба гурван бясалгалаа сольж ээлжлэхийн үүднээс базарсад олон уншдаг байна.

Гэмээс жич буцахын хүч (тө. *nyes pa las slar ldob pa'i stobs*) гэдэг нь өмнө үйлдсэн гэм нүглээ дахиж хийхгүй гэж хатуу тангарагласан сэтгэл юм. Өөрөөр хориглон боомтилохын хүч ч гэж нэрлэдэг. Эхлээд гэмээ сайн ухааражад гэмших хэрэгтэй. Хэрвээ гэмшихгүй бол тангарагаа сахих сэтгэл төрөхгүй юм. Иймд дахин буцахын хүчинд номлосон гэмших сэтгэлийг эрэгцүүлэн, энэ алдааг хойшид дахин давтахгүй гэж тангараглана. Энэ үед өөрийгөө боомтилох (барих) хэрэгтэй. Энэхүү судрын үест "Доржсэмбэ бурхан маань гэрэл болоод өөрт шингэн хайллаа хэмээн бодож, буян хурааж, адистид оршлоо"[32] хэмээн бясалгана.

Тухайн хүн ямар ч аргаар буян хураасан ерөндөгийн дөрвөн хүч буюу энэ дөрвөн хүчийг бүрдүүлэх ёстой байдаг аж. Энэ дөрвөн хүчийг бодол бясалгалаар ч, хураангуйгаар ч хийж иржээ. Ер нь бурхны шашинд нүгэл хилэнцийг ариусгах олон аргууд байдаг. Тухайлбал, сахил санваар сахих ёс, эргэл мөргөл хийх ёс, тахил өргөх, сайн үйлсийг дэмжих түүнд даган баясах,

---

[27] Ерөндөг гэдэг нь дарах гэсэн утгатай. Энэд нүгэл хилэнцийг дарах арга гэдэг утгаар орж байна.

[28] Эдлэх гэдэг нь ашиглах гэдэг утгаар орж байна.

[29] Судлах (тө. *blos*) гэдэг нь: тарниа уншаад бясалгаж буйгаа хэлж буй хэрэг юм.

[30] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 19.

[31] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 19.

[32] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa* …, т. 24.

уриалах, сэтгэл үүсгэж бясалгах ёс гэх мэтчилэн эдгээр олон аргууд нь энэхүү дөрвөн хүчинд тулгуурладаг байна.

Таслалын завсарын зэргэмж нь гэдгийг "хэлж ярих, идээний хэмжээг тохируулаад шөнө унталгүй гурван бясалгалыг өөрт оршоож, бясалгал бүтээлээ уншиж үнэрээр хооллогч амьтанд хиншүүн өглөг өгөх, арвис тарний үндсэн тарнийг унших, сац тавих, зургаан язгуурын орны амьтдыг судлах, хилэнц уналыг наминчлах зэрэг аргаа дадуулж, бясалгахад хичээ"[33] гээд тэр мэт өдөр бүр 4 зэргэмжээр таслаад "Базарсад" 101 мянга уншаад уналаа ариусгаад, гишүүн уналын гэмийг ариусгалгүй, Доржсэмбийг сайтар бясалгаад, "Базарсад" ёсчлон хорин нэг уншаад уналыг адистидласнаар арвижихгүй болно гэж үзжээ.

Ер нь гэм нүглээ наминчилснаар сэтгэл ариусах, цаашид буруу зүйл хийхгүй буюу алдаагаа давтахгүй гэж өөрийн хүндлэн биширч, эрхэмлэдэг үнэт зүйлийнхээ өмнө ам тангараг авч байгаа нь ёс суртахуунтай сэтгэл хангалуун, утга учиртай амьдрахад чухал ач холбогдолтой билээ.

Бясалгал бүтээл хийхэд энэхүү "Удиртгал дөрвөн их хөтөлбөр" хэмээх дөрвөн зохиол нь авлага болж өгдөг. Энэхүү зохиолын тухайд Доржсэмбэ бурхантай холбогдож хийдэг ёс, зан үйл байна. Мөн наманчлал буюу дүншигийн 35 бурхны үүднээс хийдэг ёс гэж бас буй. Нийтийн ёсны үүднээс нүгэл хилэнцээ наминчлахад дүншигийг өргөн хэрэглэдэг. Дүншигээр наманчилж чадахгүй уналыг Базарсадын үүднээс наманчилдаг байна.[34] Доржсэмбэ бурхны бясалгал нь тарнийн ёсны дээд дөрвөн дандарын ёсонд хамаардаг. Тэгэхээр тарнийн мөрийн үндэс нь үүсгэлийн зэрэг (тө. *bskyed rim*), төгсгөлийн зэрэг (тө. *rdzogs rim*) гэсэн хоёр зэргэмжтэй байдаг.

Abstract

Some Comments on the Meaning and Content of *Serdog Gegeen*'s Work on Rituals: The biography of the saint, *Serdog Gegeen* and the content of his work entitled *Introduction to the Four Remarkable Programs* consist of achievement and accumulation of merits and virtues committed by believers by performing the *Bumshi* ritual during an entire life. *Bumshi* or the ritual of the four *bum*s (Tib. *'bum bzhi*, 'four hundred thousand') consists of four parts. In order to achieve the four *bum*s it is necessary to recite the Going for Refuge (*Itgel*) for one hundred thousand times; to prostrate one hundred thousand times (*mörgöl*), to pronounce the Vajrasattva mantra (*Badsarsad*) one hundred thousand times to purify sins, and to present sacrifices (*maṇḍala*) one hundred thousand times. Moreover, a veneration service should be held twice to acquire religious knowledge and to develop internal vision in order to develop personal virtues.

[33] Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa …*, т. 27.

[34] Тарнийн мөрийн зэргэмжийг үйлийн, явдлын, йогийн, тэнцэшгүй йогийн гэсэн дөрвөн аймаг болгож үздэг. Өөрөөр хэлбэл тарнийн хөлгөн дэх бясалгалын бүтээхүйн арга энэ дөрвөн ангилалд хуваагддаг байна.

The main aim of the article is the translation and explanation of the second part of the program, namely the purification of sins and negative karma called Calling Vajrasattva for meditation in order to clear away sins and steadily maintain the magical state of the mind. In the second volume of his work considers *Serdog Gegeen* that the understanding of the four powers is a perfect method to purify all kinds of sin and negative karma. Therefore a daily practice of Vajrasattva is important for believers.

Ном зүй

Blo bzang tshul khrims rgya mtsho: *rDor sems sgom bzlas kyi dmigs rim bshad pa nyes ltung dri ma 'khud p'i dag byad man ngag rgyun bzang zhes bya ba bzhugs so* [Лувсанчүлтэмжамц: Базарсадыг урин бясалгах бодлын зэргэмжийн номлол хирийг угаан ариусгаж үйлдэгч увдиийн үргэлжлэл хэмээгч оршвой]. Гүмбум барын судар, цаасны хэмжээ: 54x10 см, барын хэмжээ: 48x6,5 см, 4 мөр бүхий 29 хуудас.

Богословский, А. (эмх.): *Буддизм иллюстрированная энциклопедия*. Москва 2012.

Bod rgyal nang don rig pa'i tshig mdzod [Төвд, Энэтхэгийн дотоод ухааны толь бичиг] I–II. Sichuan 1993.

Бүрнээ, Д. – Энхтөр, Д.: *Төвд-Монгол толь*. Улаанбаатар 2001.

Гантөмөр, С. (эмх.): *Гурван санваарын тайлбар*. Улаанбаатар 2012.

Гомбожав, С.: *Монголчуудын төвд хэлээр зохиосон зохиолын зүйл*. Улаанбаатар 2005.

Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas [Мэргэд гарахын орон]. Буриад барын судар.

Дарамбазар, Б.: *Аврал одуулахуйн бясалгалын дараалалыг номлосон их амгалан нирвааны ордонд орохуйн увидас эрдэнийн шат хэмээх нэрт оршвой*. Улаанбаатар 2007.

Dung dkar Blo bzang 'phrin las: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* [Дунгарын төвд хэлний нэвтэрхий толь], I–II. Krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang, Pe cing 2002.

Лувсандагва: *Их бодь мөрийн зэрэг*. Орч. Т. Булган. I, II, III боть. Улаанбаатар 2004.

dMu dge bsam gdan: *Shes bya'i rnam grangs blo gsal rigs sgo* [Мүгэ Самдан: Мэдэгдэхүүний тийн тоолол оюуныг тодруулагч язгуур үүд]. Siilen 1990.

Rasisereng. G.: *Oyun-i todoraγuluγči erdeni-yin erike.* Öbör mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, 2 debter, Kökeqota 2011.

Sangs rgyas chos gzhun gi tshig mdzod [Бурхан, номын ишийн толь бичиг]. Köke naγur 1992.

Chos kyi rnam grang bzhugs so [Юмсын тийн тоолол хэмээгдэх оршвой]. mTsho sngon mi rigs dpe sgrun khang 2004.

Buddhism in the Mirror of Modern Mongolian Literature

Mariya Petrova
Saint Petersburg State University, Saint Petersburg

Introduction

Buddhism in its Lamaist form gained a foothold in Mongolia at the end of the 16th century. Born in India in the 6th century BC, Buddhism in the 7th century AD came to Tibet and soon was widely spread there. From Tibet Lamaism penetrated into Mongolia in the 13th century. Khubilai Khan (1215–1294) heavily patronized Buddhism in Tibet and declared it the state religion. He was trying to create conditions for dissemination in the Mongolian Empire. But at that times Lamaism has not affected the minds of ordinary nomads; their faith until the 16th century was Tengrism.

"According to the basic tenets of Buddhism, Lamaism teaches that life is suffering, that it consists of the replacement of one form of existence to other living beings, that this change of forms has continuity. Therefore man in his present life is responsible (karma) for the way of life in his previous reincarnations."[1] At first Lamaism was adopted as the official ideology of the steppe aristocracy, and then of all the people. "Buddhism, in the form in which it exists in Tibet and Mongolia, is still the living faith of many millions of people, it still enchants minds and human hearts of Central Asia, puts forward various prominent figures. It has not said its last word yet. The study of this form of Buddhism is extremely important for the knowledge of Central Asian soul and life" – wrote academician B. Ya. Vladimirtsov in 1919.[2] In the 20th century Lamaist Church in Mongolia suffered severe persecution by the authorities, and only in the 1990s its revival began.

Buddhism in Modern Mongolian Literature

Influence of Buddhism on the literature development in Mongolia is huge. Academician B. Tserensodnom gave a comprehensive analysis of Buddhist poetry and prose from the 13th to the early 20th century. The persecution of the church and the lamas, the ban on writing, distributing and reading Buddhist texts, the dominance of socialist realism in literature led to the fact that in the 20th century a very small number of works on religious topics was created.[3] Among them is a novel by B. Rinchen:

[1] *Istorija Mongol'skoj Narodnoj Rjespubliki*. Izdatjel'stvo Nauka, Moskva 1983, p. 188.
[2] Vladimircov, B. Ja.: *Buddizm v Tibjete i Mongolii.* In: *Buddijkij vzgljad na mir*. Izdatjel'stvo Andrjejev i synov'ja, Sankt-Pjetjerburg 1994, p. 450.
[3] Cerensodnom, B.: *Mongolīn burxan šašnī uran joxiol*. Ulānbātar 1997–2007.

The Goddess Hand, Parachutist Bunia, Bogdo's Death,[4] historical and biographical novel *Dsanabadsar* by S. Erdene,[5] *The Roofless Temple* by L. Tüdew,[6] a collection of poems: *The Buddha's Eyes* by O. Dashbalbar,[7] and some others.

Since the beginning of the revival of Mongolian Lamaism at the end of the 20th century the interest of writers and readers to religious issues has been increasing. In modern literature there are images of lamas and educators, characters of the Buddhist pantheon. In postmodern novels religious works of past centuries are used as a simulacrum. Buddhist motives are reflected in prose of the early 21st century. Modern poets create post-pank poems, such as B. Galsansükh's book *My Advises to Buddha*.[8]

Dandsan Rawjaa, *The Holy One*

Novel *The Holy One* [9] by G. Mend-Ooyoo (born 1952) can be called the first prose work, which found artistic expression image of the great Gobi Noyon Khutuktu, the 19th century poet and educator D. Rawzhaa or Dandsanrawjaa (1803–1856). The author wrote this novel in *namtar* (Tib. *rnam thar*) genre – biography, which was very common in the medieval Mongolian literature. For his literary work, including the creation of *The Holy One* G. Mend-Ooyo in 2015 was awarded the highest state award of Mongolia: Chinggis Khan's order. (It is known that originally the *namtar*s did not belong either to the canonical or to the church official literature. They were works of so-called popular Buddhism and were meant for reading by lay people, which determined the specificity of biographical literature such as the *namtar*s.)

The personality of such a famous Lamaist prelate as Dandsanrawjaa has long attracted the close attention of Mongolian literature researchers and writers themselves. Being elevated to the rank of the fifth reincarnation (*khuwilgaan*) Noyon Khutugtu Dandsanrawjaa left a rich literary heritage. Professor D. Yondon notes the following: "Dandzin Rawzhaa wrote simultaneously in two languages – Mongolian and Tibetan, we know 170 of his works in Mongolian and more than 180 – in Tibetan. Their separate lists and collections have been widely circulated in Mongolia and are found everywhere in large numbers. When reading the literary heritage of Dandzin Rawzhaa, it seems that he wrote secular works mainly in Mongolian, and religious in Tibetan."[10]

The life and work of D. Rawjaa is devoted to a large number of scientific articles, chapters in monographs on the history of Mongolian literature and textbooks, as well as monographs. Academician Ts. Damdinsüren first raised the question of studying

[4] Rinčen, B.: *Princessa i drugije novelly*. Pjerevod s mongol'skogo Burdukovoj T. A. i Jaroslavcjeva G. I. Izdatjel'stvo Hudožjestvjennaja litjeratura, Moskva 1972.

[5] Erdene, S.: *Janabajar*. Ulānbātar 1989.

[6] Tüdew, L.: *Oroigüi süm*. Ulānbātar 1998.

[7] Dašbalbar, O.: *Burxnī melmī*. Ulānbātar 1991.

[8] Galsansüx, B.: *Burxand xelex jöwlögō*. Ulānbātar 2011.

[9] Mend-Ōyō, G.: *Gegēnten*. Ulānbātar 2012.

[10] Jondon, D.: *Mongol'skaja tibjetojazyčnaja hudožjestvjennaja litjeratura: Litjeraturnyje svjazi Mongolii*. Izdatjel'stvo Nauka, Moskva 1981, p. 219.

D. Rawjaa's works at the First International Conference of Mongolists in 1959. D. Tsagaan in 1965 defended her thesis on the work of the famous Gobi poet and published a number of articles. D. Khürelbaatar, L. Khöwsgöl, L. Odonchimeg, G. Tsedewdorj, W. Heissig, G. Mikhailov, K. Yatskovskaya, L. Gerasimovich, D. Dashibalova, N. Bierke, S. Wickham-Smith, M. Koch had paid a great attention to D. Rawjaa's poetry and dramaturgy.

In modern Mongolian fiction, the image of D. Rawjaa appears firstly in poetry. In 1970 R. Choinom wrote his famous dedication to the *Light Memory of D. Rawzhaa*, *magtaal* in its form. Choinom emphasizes the importance of D. Rawjaa's creative and educational activity for future generations. The Gobi Noyon's contradictory personality is reflected in the poem *Dandsanrawzhaa* by N. Namdorg (1982). The lyrical hero of the poem *In Noyon Khutuktu's Cave* by G. Ayurdsana (2006) is engaged in meditation in one of those caves in the Gobi, where Noyon Khutuktu meditated.

G. Mend-Ooyoo's novel *The Holy One* can be called the first prose work, where the great Gobi Noyon Khutuktu and poet D. Rawjaa's image found its artistic embodiment.

The novel's composition includes two narrative plans. In addition to D. Rawjaa's biography G. Mend-Ooyoo refers to the events that took place in the 20th century. Here the main character is the guardian of the great enlightener's cult *takhilch* O. Tüdew – also a real historical person. The narration in this part of the novel is from the first person. Each of the five chapters is opened with Tüdew's story about his life's difficulties, completely dedicated to the preservation of D. Rawjaa's cultural and literary heritage. The text in these parts is typed in a smaller font. The plot develops linearly, in chronological order and covers approximately 60 years from the 1930s to the 1990s. At the beginning of the last century, Mongolia had more than 700 active Buddhist monasteries. In the 1930s, almost all of them were ruined and destroyed. Gobi monastery *Khamariin khiid*, founded by D. Rawjaa suffered as well. And only thanks to the relentless selfless activity of *takhilch* O. Tüdew it was possible to keep something of the monastic decorations and personal belongings of the great enlightener and poet. It was stacked in several chests and buried in hard-to-reach places or hidden in deserted caves in the Gobi.

The dramatic episode in Tüdew's life is the burning of D. Rawjaa's embalmed body on Mount Khüsliin Uul. It is represented psychologically by the novel's author. For *takhilch* – this is a deeply personal tragic experience. However, the current situation leaves him no choice – the monastery *Khamariin khiid*, already burnt by the black smoke of the fire by Mongolian soldiers of the People's Army and Russian Red Army men. Tüdew considers it his duty to save by fire the Khutuktu's body from desecration. He also hides a vessel with ashes in a safe place.

The main narrative part of the novel covers the time interval from 1803–1856. The plot also unfolds linearly, as the method of the *namtar* genre requires. The Gobi Noyon Khutuktu's biography is well known. However, in the artistic embodiment his image acquires scope and reliability.

Before the reader appears not a textbook static image of a Buddhist *khuwilgaan*, but a living person with his deep inner world, feelings and emotions. The text of

the novel is filled with D. Rawjaa's poetic fragments. At the same time G. Mend-Ooyoo in most cases gives a description of the situations in which these or those verses were created. It is known that D. Rawjaa was the founder of love lyrics genre in Mongolian literature.

Dandsanrawjaa in the novel as well as in his life was a real teacher for ordinary nomads. When miracles, such as turning alcohol into water or healing the sick, he adds up his famous didactic works – *surgal*s, for example *Shame*. All the works by D. Rawjaa already in the 19th century were widely known as they were immediately recorded, copied and distributed by his students among literate inhabitants. Those who could not read and write memorized them by heart. This was of great importance for the spread of Buddhism among the nomads.

G. Ayurdsana's Novel

Shügden, a novel by one of the most intelligent contemporary authors G. Ayurdsana (born in 1970) was published in 2012. Its action takes place in several modern Chinese provinces and areas of Inner Mongolia. The action time is our days. The main heroes of the novel are a Mongolian person, a Chinese citizen, a Chinese police officer Serjamts, and Samand, who is a lama of Kumbum Monastery in Qinghai Province. This time G. Ayurdsana chooses the genre of the detective for his novel.

The text in its linear sequence is divided into three narrative levels: level of Serjamts, level of Samand and level of the wrathful deity *Shügden*. Serjamts and Samand's narrative levels consisting of several semantic segments are clear. The author represents his heroes, tells their life stories, and introduces their inner world to the readers. *Shügden*'s level is hidden, his name appears only in 8 (of the total 15) chapters of the novel. Neither the history of this fearful spirit's appearance, nor the elements of the ritual is contained in the text of the novel.

Nowadays, the Fourteenth Dalai Lama repeatedly warn Buddhists against following *Shügden*'s practice and imposed a ban on it. However, despite the ban, adherents and followers of the *Shügden* cult are present today in many Buddhist monasteries of Tibet – Kumbum, Sera, and also in Mongolia – in Amarbayasgalant Monastery in Selenge province, Delgeriin Choir Monastery in Dundgow' province and also in the women's monastery of Tögs Bayasgalant in Ulaanbaatar.

The beginning of the novel action – the murder of a lama – takes place in the monastery of Kumbum near the Lake Kukunor. The investigative brigade from the province center of Xining is leaving. In this brigade there is an officer, a Mongolian by birth, Serjamts with his famous dog-snoop. Soon the dog takes a trace, but suddenly dies for an unknown reason. The investigation comes to a standstill and the police brigade returns to Xining. This is the first narrative segment of Serjamts level. The second is the hero's life story during the narrative period – the Mongolian wife, daughter, work, dinners with colleagues in restaurants, fascination with video films of questionable content. Thus, the author represents the life of a Mongol person in modern China, where assimilation is already taking place on a mental level. The

hero was used to respond to the Chinese name of Zhin Hai, instead of the one given to him by the lama Serjamts.

The third narrative segment of this level is Serjamts's trip to Ordos, where he takes part in the ceremony of worship of Chinggis Khan, and meets the protest movement leader of the Mongols, Khüchintögs. Then he makes a trip to his small homeland in Edsnee River valley. Using the method of internal monologue, G. Ayurdsana shows how his hero regains himself.

It should be noted that the present narrative does not allow the plot to exfoliate, contributes to its integrity. The eventual side of the story is not deduced by G. Ayurdsana beyond the scope of the detective genre. However, mysticism and piercing the plot enter all narrative levels of the novel: the dialogue of the deceased Lama's soul with *Shügden*, descriptions of the night rituals in Kumbum and Sera, the posthumous letter of Samand to Serjamts, the story of Mao Zedong's portrait, which deserves perhaps special attention. During the Cultural Revolution, the communist authorities suddenly arrived at Kumbum. Their goal was a total inspection of the monastery. Among the images of Buddhist deities, they were pleased to find a portrait of Mao Zedong and a lamp lit before it. However – it turned out after their departure – *Dorj Shügden*'s canonical image was hidden under the communist leader's portrait.

The interaction of the novel's protagonists Serjamts and Samand eventually leads to a logical conclusion of the plot. On one of the trees near the entrance to the killed man's house they find a cunning device – a rubber lasso with traces of black paint. Soon, a Russian revolver was founded from which a deadly shot was fired. Darambal was not killed, but committed suicide by staging a murder. At this tragic moment he had a yellow headdress, like *Shügden*'s one, and a puppy of a large white Tibetan dog ran alongside. Let us recall that according to the traditional views of *Shügden* cult followers, only a person who has been murdered degenerates into an angry vindictive spirit.

G. Ayurdsana leads the reader to the logical conclusion of the eventual side of the narrative as the detective genre requires – from the effect to the cause. However, to comprehend this reason the reader should be included in the culturological field of Buddhism.

The Lord of Vajra

Adventure novel by B. Batregsedma (born 1972) *The Lord of Vajra*, which was published in 2015, at the heart of its storyline has the Buddhist concept of rebirth. In the capital of Great Britain, London, the Englishman and the Mongolian lama, who in past life were a pupil and teacher in Mongolia, meet in London today. Time and place of the novel's action break up into two segments – London nowadays and Mongolia at the end of the 19th century. Mysticism, twins, castles with ghosts, magical transformations, opposition of good and evil, miraculous deliverance from black forces are elements of the first storyline. Myths and traditions, *khuwilgaan*s, Buddhist pantheon characters, guardian spirits, meditative practices are elements of

the second storyline. Heroes are the Buddhist teacher-lama and his pupil Ochirt, who reborn in England under the name: Andrew. Plot of the novel is to a certain extent correlated with the plots of popular Buddhism works of old Mongolian literature. On the pages of her novel B. Batregsedma visually and intelligibly represents one of the Buddhist concepts and draws the modern West world through the eyes of the East.

Conclusion

In these three novels *The Holy One, Shügden* and *The Lord of Vajra* we can trace the development of Buddhist themes in contemporary Mongolian literature. Heroes of these novels are famous Buddhist monks and figures. The actions take place in Buddhist monasteries of Mongolia and China. The novels' genre can be defined as biography, detective story and fiction.

References

Ayūrjana, G.: Noyon xutagtīn aguid [In the Cave of Noyon Khutagt]. In: *Byasalgal*. Ulānbātar 2013, p. 109.

Ayūrjana, G.: *Šügden* [Shügden]. Ulānbātar 2012.

Batregjedmā, B.: *Očir eršēgč* [The Lord of Vajra]. Ulānbātar 2015.

Cerensodnom, B.: *Mongolīn burxan šašnī uran joxiol* [Mongolian Buddhist Literature]. Ulānbātar 1997–2007.

Čoinom, R.: D. Rawǰā guain gegēn dursgald [To the Light Memory of D. Rawjaa]. In: *Sümtei Budarīn čulū*. Ulānbātar 1990, p. 55.

Dašbalbar, O.: *Burxnī melmī* [The Buddha's Eyes]. Ulānbātar 1991.

Erdene, S.: *Janabajar* [Dsanabadsar]. Ulānbātar 1989.

Galsansüx, B.: *Burxand xelex jöwlögō̄* [My Advises to the Buddha]. Ulānbātar 2011.

Istorija Mongol'skoj Narodnoj Rjespubliki. Izdatjel'stvo Nauka, Moskva 1983.

Jondon, D.: *Mongol'skaja tibjetojazyčnaja hudožjestvjennaja litjeratura: Litjeraturnyje svjazi Mongolii*. Izdatjel'stvo Nauka, Moskva 1981.

Mend-Ōyō, G.: *Gegēnten* [The Holy One]. Ulānbātar 2012.

Obraščjenije Dalaj-lamy k tibjetcam, prišjedšim iz Tibjeta, vo vrjemja vjesjennih učjenij 27 marta 2006 goda. (http://www.dalailama.ru/messages/shugden) (04.04.2020)

Purbujeva, C. P.: Opisanije namtara Nejdži-tojna. In: *Buddizm i tradicionnyje vjerovanija narodov Central'noj Azii*. Izdatjel'stvo Nauka, Moskva 1981.

Rinčen, B.: *Princessa i drugije novelly*. Pjerevod s mongol'skogo Burdukovoj T. A. i Jaroslavcjeva G. I. Izdatjel'stvo Hudožjestvjennaja litjeratura, Moskva 1972.

Tüdew, L.: *Oroigüi süm* [The Roofless Temple]. Ulānbātar 1998.

Vladimircov, B. Ja.: Buddizm v Tibjete i Mongolii. In: *Buddijkij bzgljad na mir*. Izdatjel'stvo Andrjejev i synov'ja, Sankt-Pjetjerburg 1994, p. 450.

The manchu Emperor, Kangxi's Prefaces to the Tibetan and Mongolian Kanjurs printed in Beijing

Evgeniia Shubina
Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Budapest

Introduction

"The *dKar chag*[1] of the Mongolian Kanjur written by the Lord differs from the *dKar chag* of the Tibetan Kanjur."[2] This is one of the last sentences from an introductory part written by the Manchu emperor Kangxi (1654–1722)[3] in a volume of analysis of the Mongolian Kanjur.[4] It seems that this sentence was added by Inner Mongolian scholars as there is no such sentence included in the "*Ганǰuur danǰuur"-un foto keblel. Ганǰur. Гарčаγ boti.* Inner Mongolian scholars emphasize that there is a difference between the *dKar chag*s written by emperor Kangxi to the Tibetan Kanjur (1669) and the Mongolian Kanjur (?),[5] and that arouses curiosity to find out what is this difference. The purpose of the present article is to understand better some parts of the two *dKar chag*s under examination.[6]

Kangxi's Preface to the Tibetan Kanjur

The National Palace Museum in Taipei possesses a collection of Tibetan Buddhist art. The Tibetan Dragon Canon is what we are greatly interested in.[7] The Grand Empress Dowager Xiaozhuang[8] asked Emperor Kangxi, her grandson, to make a copy of the Kanjur. It took eight years to complete it, and it was finished on the 24th day of the 3rd month in the 8th year of the emperor's reign (1669).

In 1669 emperor Kangxi wrote a preface to the Kanjur, which was written in gold ink in both Manchu and Tibetan scripts. Placed at the beginning of the first volume

1 Tib. *dkar chag*, Mong. *γarčaγ*, 'index, catalogue.'

2 Mong. *Mongγol Kanǰur-tur eǰen-ü bičigsen töbed kanǰur-un γarčaγ bičig-ün yosuγar oroγulǰu bičiküi-eče öber-e.*

3 *Kanǰur orosil-un boti,* 2013.

4 *Kanǰur orosil-un boti*, 2013, p. 240.

5 Exact date of the preface is hard to define. It is supposed to be written between 1717 and 1720.

6 I am very grateful to my colleagues Olivér Kápolnás and Judit Béres, who provided me great help in writing this article. Without their patient guidance this article would not have been completed.

7 The Kanjur was completed in 1669 and left the Forbidden City in 1933, finally found its home in Taiwanase soil and is viewed as Jewel amongs all Jewels within the National Palace Museum's collection.

8 Empress Xiaozhuangwen (1613–1688), of the Qorčin Mongγol Borǰigid clan, personal name Bumbutai, was a consort of Hong Taiji.

Ka, the preface consists of three pages in Tibetan titled *Chos kyi gter mdzod chen po bka' 'gyur gyi bris sbyang* (The Preface to the Treasury of the Dharma, Great Kanjur was Completely Finished). Photo of the preface was kindly provided me by Olivér Kápolnás from his private collection. We can find the same text on the official website of the National Palace Museum in Taipei.

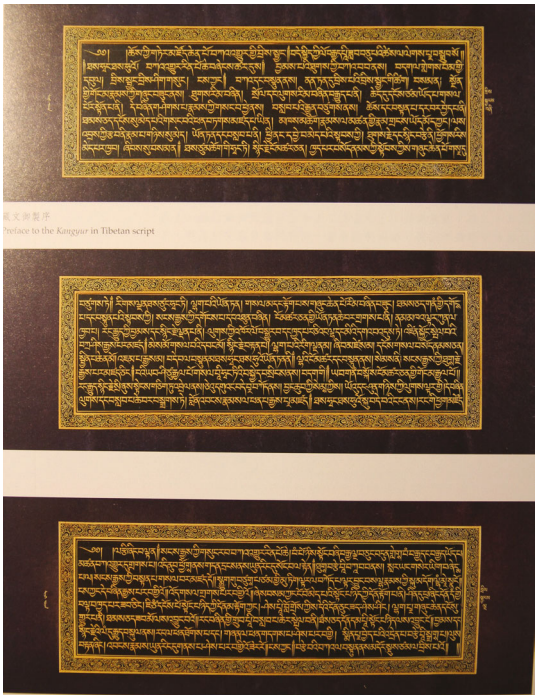


Fig. 1. The preface to the Treasury of the Dharma, great Kanjur in Tibetan script.

"During the 8th year of the reign of Kangxi in the 10th month, the preface to the treasury of the Dharma, great Kanjur, was completely finished. When the precious Kanjur was almost done, Xiaozhuang kindly ordered me to write the preface in the beginning of the volume. I proceeded according to her request and wrote it with reverence."[9]

[9] Tib. *chos kyi gter mdzod chen po bka' 'gyur gyi bres sbyang bde skyid kyi lo brgyad pa'i za' ba bcu pa'i tshes la legs par bsgrub so thas hwang thas hu'o bka' 'gyur rin po che bzhengs tshar dus byams pa'i thugs kyi bka' bab nas bdag la glegs bam gyi dbu la bris sbyang bris shig gsung ngas kyang bka' dang bstun nas nan tan du bris pa'i bris sbyang gi tshig.*

Kangxi devotes the next part of the text to his beneficial relatives – his great-grandfather Nurhaci[10] and grandfather Khong Tayiji[11] who made a lot for the great empire and matched all the criteria of diligent followers of the faith, saying:

"Nurhaci, thanks to virtues of great wonderful compassion, established the great empire. Khong Tayiji, thanks to highest merits, took the great prosperous empire from him. All this corresponded to the will of the sky and desire of omnipotent Buddha. Fame of the greatness of his perfect merits extends everywhere like the sky. Possessing love and compassion, he turned the wheel of the Dharma and without making any difference between gods and people helped them to find happiness. Thanks to him the empire was prospering."[12]

Then, he reveals the best qualities of his grandmother:

"Grandmother, the bright queen, who trusted in compassion and possessed uncommon abilities. She was peaceful and beautiful. In fact she was full of tender, great clearness and meritorious generosity. Her merits were marvelous as merits of gods. As for her mind, it was full with Buddha's compassion."[13]

Kangxi also reminds of his father ranking him to the chain of *cakravartin*s. Kangxi links him with the legendary rulers of the past, great emperors Yao and Shun[14] and indicates him as a great ruler of nine provinces:[15]

"My father, the great excellent emperor *cakravartin*, established compassion and respect in nine provinces and in accordance with the greatness of *bodhicitta* he ruled like Yao and Shun, thereby having brought benefit to people and ministers."[16]

The idea of making a new copy of the Kanjur was the idea of grandmother Xiaozhuang:

---

[10] Nurhaci (1559–1626), Jurchen chieftain, a vassal of the Ming dinasty. Nurhaci was a member of the Aisin Gioro clan.

[11] Khong Tayiji (1592–1643) also referred to as Abahai in Western literature was responsible for consolidating the empire that his father Nurhaci founded. He changed the name of his people from Jurchen to Manchu, as well as that of the dinasty from Later Jin to Qing.

[12] Tib. *thas tsu mchog gi hwang ti snying rje ngo mtshar chen khyad par bsod nams kyi stobs kyis gzhung chen po gsar du btsugs te rigs ldan thas tsung hrang ti lhag pa'i yon tan gsal ma dang rtog pas gzhung chen po rim bzhin bzung thams cad gnam gyi dgongs pa dang bstun pa'i stabs kyi sngas rgyas kyi dgongs pa dang 'thun bzhin ngo mtshar can gyi yon tan che bar grags pa ni nam mkha' kun la khyab pa rang rgyud kyi byams dang snying rje ldan pa ni lugs kyi 'khor lo bsgyur ba dang khyad par cing lha dang mi'i dga' ba 'dus te 'dzin skyong spel ba'i bkra shis rgyas par mdzad.*

[13] Tib. *mes mo gsal ba'i dbang mo snying rje brtan pa lhag pa'i rig ldan ma zhi ba mdzes ma dngos gsal bsod nams can sbyin pa chen mo 'jam pa rgyas ma bdeb la bstun ma thas hrang thas hu'o yon tan ni lha'i ngo mtshar dang bstun nas sems ni sangs rgyas kyi thugs rje rgyas par mdzad cing.*

[14] Emperor Yao (2356–2255 BC) was a legendary Chinese ruler, one of the Three Sovereigns and Five Emperors. Yao's benevolence and diligence served as a model to future Chinese monarchs and emperors. When Yao passed away, Shun, the Great took over his throne.

[15] The term Nine Provinces or "Nine Regions" is used in ancient Chinese histories to refer to territorial divisions or islands.

[16] Tib. *nas bdag gi yab gnam bskos ngo mtshar can gyi gong ma rgyal po rang rgyud snying rje sri zhus stengs gcig tu 'brel nas ce'u dgu'ng bde bra bkod nas byang chub kyi sems kyis yo'u dang shun gnyis kyi lugs ltar gyi de bzhin lugs dang bslab pa che bar bsgrags te blon 'bangs rnams la phan pa rgyas par mdzad.*

"Xiaozhuang researched the imperial archive when she had time. There was a precious Kanjur, the words of Buddha, consisting of 108 volumes, 2,457 sections, which is known under the name *bka' 'gyur* and which was brought from the West long time ago. She lovely ordered to make a copy of the saint Buddha's teaching in gold."[17]

Kangxi finishes his preface with these words:

"As for me, I briefly wrote it with the words of love."[18]

Kangxi wrote the introduction to the Tibetan Kanjur when he was 15 years old. It contains many facts concerning the life of his royal family. His grandmother was the person thanks to whom this preface was written and the idea to make a copy of the Kanjur was hers.

Kangxi's Preface to the Mongolian Kanjur

One of the editions of the block print version of the Mongolian Kanjur was made from 1717–1720 by the decree of the emperor Kangxi. In Louis Ligeti's *Catalogue to the Mongolian Kanjur* printed in 1942, he indicated that volume 108, *Dulva* XVI, is actually a *Γarčaγ* written in Mongolian, Chinese, Tibetan, and Manchu.[19] All of them start with the preface of the emperor Kangxi. We will focus on the Mongolian version.

Kangxi lists the most significant milestones of the Chinese history of religion. Though some of the works which he refers to are hard to determine,[20] we can follow the line of his way of thinking and try to figure out which circumstances of the past he knew and which works he considered as authoritative:

"I heard … when [the emperor] of the Han dynasty, Ming di,[21] was dreaming about the golden person,[22] four [noble] truths of Saints of the ten directions, three blessed and six superabilities had been brought on white horse. Blue lotuses widely blossomed thanks to the fact that [emperor] Taizong[23] of the Tang dynasty, wrote a preface to the holy teaching. When *Qas boti* (*Jasper Volumes*) were delivered to the east, they were put to the blue jasper flat *maṇḍala* and turned round. *Altan debter* (*Golden Annals*) was translated for the south and the 'meeting of *lus* and lions' was

[17] Tib. *thas hwang thas hu'o sku bde bi ngang nas rang gi phyag mdzod la rtsi zhing blta na sngas rgyas kyi gsung rab bka' 'gyur rin po che bam po nyis stong bzhi brgya lnga bcung bdun gle gas bam brgya dang brgyad yod pa mtshan bka' 'gyur du grags pa 'di nub phyogs nas gdan drangs nas yun ring du song ba la rten thugs brtse ba'i bka' bab nas slar yang gser yig bzhengs pa la sangs rgyas kyi bstan pa gsal bar mdzad do.*

[18] Tib. *ngas kyang brtse bi bka' la bstun nas mdor sdus tsam la bris pa'o.*

[19] Cf. 330−331, 344−345.

[20] For detailed analysis of the terms, expressions and foreign words see *Kanǰur orosil-un boti,* 2013, pp. 318–321.

[21] Ming di (AD 27–75). Buddhism is thought to have been introduced into China during his reign.

[22] Legend recounts that Ming di (Enlightened Emperor) was visited in a dream by a golden image of Buddha Śākyamuni, seeking to be honoured in China. The emperor is said to have responded by recruiting two Buddhist monks from India and erecting the first Buddhist temple at Luoyang, the capital of the Dong Han.

[23] Taizong (598–649). In 688 he wrote a preface to the Chinese *Tripiṭaka*, which is called preface of the saint teaching of the *Tripiṭaka* of Tang dynasty, see *Kanǰur orosil-un boti*, 2013, p. 319.

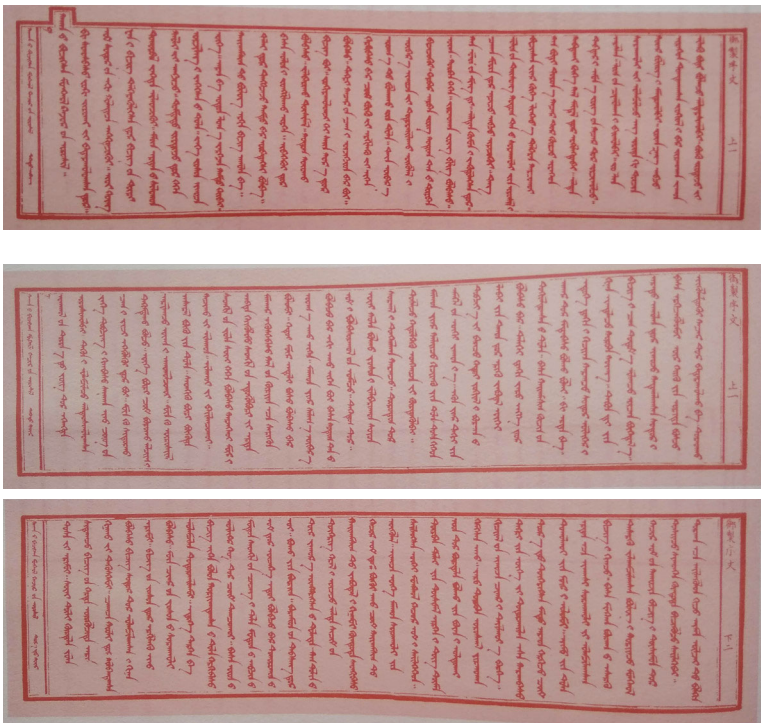


Fig. 2. Preface to the Mongolian Kanjur written by emperor Kangxi.[24]
Mongγol *«Γanǰuur danǰuur»-un foto keblel. Γanǰur. Γarčaγ boti.*

organized. Zo Lan[25] approved the teaching and raised the earliest *sūtra* of 42 chapters.[26] Yovang Cang[27] took them and came. He made famous more that 600 volumes of established works. He made the whole world know about them and finally settled them in the east."[28]

[24] *Qaγan-u bičigsen mongγol kanǰur-un orosil.*

[25] The short name of Indian teacher Gübharana, from the period of Han dynasty, see *Γanǰur orosil-un boti*, 2013, p. 319.

[26] *Sūtra* of 42 chapters is often regarded as the first Indian Buddhist *sūtra* translated into Chinese.

[27] Xuanzang (602–664) was a Chinese Buddhist monk, scholar, traveller and translator, who travelled to India in the 7th century and described the interaction between Chinese Buddhism and Indian Buddhism during the early Tang dynasty. According to his biography, he returned from his 16-year long journey with over 600 Mahāyāna and Hinayāna texts, seven statues of the Buddha and more than a 100 *śarīra* relics.

[28] Mong. *Bi sonosbasu arban ǰüg qutuγtan-u dörben ünen: γurban gegen: ǰüryuγan ǰöng bilig bolbasu: qan ulus-un ming di: altan kümün-i ǰegüdülegsen-dür: čaγan morin-dur ačiǰu abču ireǰükü: tang ulus-un tayisung qutuγtan-u suryaγuli-yin orosil-i bičigsen-iyer köke lingqu-a delgeren γarčuqui: qas boti doron-a γajar-tur kürčü ireged: qabtaγar köke qas mandal-dur ergilegdebei: altan debter-i emün-e ǰüg-ün γajar-tur orčiγulǰu: arslan: luus-un čiγulγan-i bayiγulbai: ǰo lan suryaγuli-yi ulamǰilaǰu eng urida ki döčin qoyar bölög-i manduγulbai: yovan čang abču ireged toγtaγaγsan ǰokiyal-i ber ǰüryuγan ǰaγun ilegü boti bolγaǰu aldarsiγulbai: bükü yirtinčü-yi uqaγulun doron-a-tu ǰüg-tür egenegte orosiγulbai.*

Then he describes his viewpoint on the meaning of the teaching and the levels of humankind:

"There are a lot of different paths, but their essence is the same. Undoubtedly there are other branches [of teaching], but their origin is the same. Investigation of the doctrine of the Saint for the highest beings, who are following the tradition, gives a chance to attain enlightenment, for the lowest beings helps to be released. It provides the boat which transports [to the other coast]."[29]

Kangxi mentions *Sānhuáng wǔdì*[30] as a text, which he is researching, and he also describes his usual working day.

"I am carefully studying the *sūtra*s which have appeared in the world again recently and also had appeared long ago. Besides I am constantly and selectively revising the *Γurban quvang tabun di* and also analysing the texts, which had been hidden on the *Neretü* ('Famous') Mountain. I wake up before sunrise and go to the *Ögüledükü* ('Talking') place to seek an advantage of learning and remembering. At midnight I always finish to study and research the teaching at home by the light of a candle. I am studying traditional historical works which are connected with the law and clear up teachings connected with the nature of existence, which belong to the written tradition. How to unite written tradition with the vehicles? The form of examples was followed."[31] "If thinks seriously, all the wonderful stories, secret words, exact teachings of the Kanjur that hadn't been printed before were printed in the Mongolian Kanjur."[32]

Then he complains about difficulties of understanding the Kanjur and his worries about people:

"If nobody cleared divine words, how those low ones, who lost themselves in down [state], would find a way to understand everything? That's why I am examining the written tradition of the teaching, which reached us from the earliest time. Also I collect chapters of thousands of Buddhas which had been inherited in various ways. I ordered the officials to revise the old edition of the Mongolian Kanjur seriously and made them to carve it."[33]

---

[29] Mong. *Kedüi mör adali busu bolbasu ber utaγ-a anu nigen: maγad-iyar salaγ-a öber-e bolbaču ber eki anu nigen bui: basa qutuγtan-u nom-i bolbasuraγul-un nomlaǰu: degedüs-tür: üni qola bolqu yoson-i ǰalbariyad soyon suryal-i tungqaγlan yaryaǰu: doorados-tur tusalaǰu getülgekü ongγoča-yi kürtegülbei.*

[30] The Three Sovereigns and Five Emperors composed a group of mythological rulers or deities in ancient northern China who in later history have been assigned dates in a period from circa 2852–2070 BC.

[31] Mong. *Bi erte ba: edüge dakin-i kičiyen γaryaǰu sudur üliger-i kinan niγtalaǰu γurban quvang: tabun di-yin bičig-i čaγ dutum-a ilγaǰu üǰen bügetel-e: neretü ayulan-dur niγuǰu qadaγalaγsan sudur-i basa ergičegülümüi: ür geyikü-yin urida bosču ögüleldükü yaǰar-tur badaraγulaqu ba duradqu tusa-yi erimüi: söni düli kürtele ǰula sitaγaju bičig-ün gerte örgülǰide erin kinaqu-yi tegüskemüi: čaγaǰi qoulidur qolbaγdaγsan bolbasu bičig sudur-tur ulamǰilaγsan-i kinan erimüi: bičig-ün yoson-dur erkilekü inu bolbasu: mön činar-un yoson-u suryayuli-yi ulamǰilan todorqayilamui: edüge tergen ba bičig nigen bolon quriyaγdaγsan-u tula: kerkibesü üliger keb-tür čöm daγaǰuγui.*

[32] Mong. *Kündüde sedkibesü kanǰur nom-dur bükü anu čöm γayiqamsiγ-tu ögülel: niγuča üge: maγad suryayuli-yin seyilügsen ügei mongγol kanǰur nom-i seyilgeged.*

[33] Mong. *Tngri-yin üge-yi todorqayilan ese γaryabasu door-a-du tögerigsen metü arad kerkiǰü čöm tuγulγui-yin mör-i olomui: eyimü-yin tula erte-eče inaγsi suryayuli-yi ulamǰilaγsan bičig-i kinaǰu: basa mingγan burqan-u esergü tesergü ǰalγamčilaγsan bülüg-i quriyaǰu: mongγol kanǰur nom-un qaγučin bičig-i tüsimed-tür tusiyaǰu sinedken kündüde bičigülǰü seyilgebei.*

And finishes the preface with these words:

"Let the truly wonderful light reach four oceans, let its magnificence be proclaimed for everybody and its propagation in comments be continued. Let Kanjur prosper, and wonderful sanctity live. I wrote it in the beginning of the volume and I eulogize it."[34]

Conclusion

As a conclusion I would like to emphasize that both prefaces are very informative. The only similarity of them is that they were both written by the same person. The Tibetan preface shows images of the members of Kangxi's family. He describes them as devoted human beings, whose activities as rulers or surrounders of rulers, were based on high morality of Buddha's teaching. Kangxi's grandmother played the main role in the copy making process of the Tibetan Kanjur.

Kangxi wrote a lot about himself in the preface to the Mongolian Kanjur. After mentioning the main events of the Chinese history of religion he writes about the difficulties of researching the Kanjur and perceiving basic ideas of the teaching because of the variety of directions and schools. He is passionate about the idea of what is a good ruler and he finds the meaning of existence in following the way of love and compassion and all his will is to spread that idea as much as possible.

References

Erdeničilaγu, S. – Songqor, A. (eds.): *Kanǰur orosil-un boti* [Introductory Volume of the Kanjur]. Öber mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün küriy-e kebleγülün tarqaγaba. Öber mongγol-un asita neremjitü surγan kümüǰil-ün keblekü bürin busu qariγučalγatu kompani keblebe. Kökeqota 2012 on-u 11 sar-tu angqaduγar keb-i kibe. 2013 on-u 4 sar-tu angq-a udaγ-a keblebe.

Kápolnás, Olivér: Kincsek a taiwani palotamúzeumból – két recenzió [Treasures in Taipei National Palace Museum – Two Reviews]. *Távol-keleti Tanulmányok* 2016/1, pp. 163–165.

Mongγol «Γanǰuur danǰuur»–un foto keblel. Γanǰur. Γarčaγ boti [Volume of *Γarčaγ*. Kanjur. Mongolian Kanjur Tanjur Photo Edition]. Öber mongγol-un arad-un keblel-ün küriy-e. S.a.

Uspjenskij, V. L.: Tibjetskij buddizm v Pjekine. Studija NP-Print, Sankt-Pjetjerburg 2011. https://www.musebooks.world/world/reading/preview/390/text (04.04.2020)

[34] Mong. *Üneker γayiqamsiγ-tu gerel-i dörben dalai-dur kürtegüljü masi sayiqan anu qotala bükün-e tungγaγlaγulju tayilburi ügen-dür nemejü delgeregülüged kanǰur-i badarayulun erkileǰü γayiqamsiγ qutuγ orosituγai kememü: teyin nom-un ekin-dür bičiged sayisiyan maγtaγu-yi γarγabai.*

“Саран хөхөөний намтар” жүжиг дэх бурхны шашны үзэл номлол ба шашны зан үйл

Самбуугийн Хөвсгөл

Монгол Улсын Боловсролын Их Сургууль,
Нийгэм Хүмүүнлэгийн Ухааны Сургууль, Утга Зохиолын Тэнхим, Улаанбаатар

“Саран хөхөөний намтар” хэмээх жүжигт бурхны шашны гүн ухааны үзэл нэвт шингэсэн байдаг. Тухайн зохиолыг төвдийн Дагпү хувилгаан Лувсандамбийжалцан (1714–1762) 1737 онд бичсэн бөгөөд XVIII зууны үе Төвд оронд шарын шашин ихэд дэлгэрч, улмаар манжийн хаанаас төр ба шашны хэргийг хамтруулан Далай ламд захируулсан үе байжээ. Иймээс тэр үеийн уран зохиолд шашны нөлөө их туссан байдаг. “Саран хөхөөний намтар” нь шарын шашны номлолыг уран зохиолын хэлбэрээр хүмүүст хүргэх зориулалттай зохиолын нэг тул шашны олон ойлголт тусгалаа олсон байдаг.

Бурхны шашны гол ойлголтууд нь гэлүгвын урсгалыг үндэслэгч Богд Зонховын (1357−1419) сургаалтай холбоотой. Түүний гол бүтээл болох “Бодь мөрийн зэрэг” (төв. *Lam rim chen mo*) нь Адиша гэгээн (982−1054)-ий “Гэгээрэх замын дэнлүү”-г (төв. *Byang chub lam gyi sgron me*) уламжилсан юм. Адиша гэгээн нь хүмүүсийг оюуны хөгжлийн түвшингээр нь гурав хуваасан бол Богд Зонхов Лувсандагва нь бурхны сургаалыг мөн хүний оюуны хөгжлийн зэрэглэлээр гурав хувааж үзжээ. Доод зэргийн хүн бол зөвхөн энэ насны сайн сайхныг хөөцөлдөн, зовлонгийн тухай болон авралын тухай боддоггүй. Дунд зэргийн хүн амьдралын сайн сайхан болон нүглийг тэвчдэг боловч зөвхөн өөрийгөө аврахыг эрмэлздэг. Дээд зэргийн хүн бол зовлон гэж юу болох, яаж түүнээс ангижрахыг мэддэг бөгөөд бүх хүнийг аврахыг чармайдаг гэжээ. Тус жүжгийн Номунбаясгалан, Сэрсэнма, Машука, Мадимахани нарын дүрүүд нь ийм дээд хүний дүрийг, Ямши, Лагана, Сурасдини нар нь доод хүний дүрийн жишээ болж байгаа юм.

Жүжгийн хоёрдугаар бүлэгт Дэмид лам номт гурван түшмэлтэй уулзаад юунд биширдэг тухай асуухад Занадара Их хөлгөнд, Очирт хөлгөнд, Йогад хэмээн дараалан хариулдаг нь уг зохиолын үзэл санааны гол чиглэлийг нь тодорхойлсон хэсэг юм. Их хөлгөний сургаалд хамаарах Очирт хөлгөний ёсыг шүтдэг гэж хариулдаг.

Бурхны шашны гол ойлголт нь хүн сансрын хүлээснээс гэтлэн, төгс гэгээрэлд хүрэхэд харилцан нягт шүтэлцээ бүхий хоёр тал байдаг гэж үздэг. Эхлээд хүн ертөнцийг уг язгуураар нь онон барьж, хоосон чанарыг танин мэдсэнээр сэтгэл оюунаа төгөлдөржүүлэх буюу билгийн чанад хязгаарт хүрэх учиртай. Үүнийг билэг буюу гүн үзэл гэнэ. Хоёр дахь тал нь билэг оюунаа хөгжүүлэх, муу сэтгэлээ даран номхотгох арга болох учиртай. Үүнийг арга буюу агуу явдал хэмээнэ. Энэхүү арга билэг хоёр нь хосолж байж төгс үр дүнд хүрдэг байна. Билэг оюунаа хөгжүүлэх, сэтгэлээ даран номхотгох арга

зам нь судрын ба тарнийн гэж хоёр хэлбэртэй. Судрын ёсоор хүн ертөнцийн амьдрал дотор байж, лам багшаар явдал мөрөө заалгах замаар сэтгэлээ даран номхотгосоор аажмаар төгс гэгээрэлд хүрэх явдал. Тарнийн ёсоор хүн тарни, бясалгалыг үйлдэх замаар шид бүтээлд суралцан, үүгээрээ харьцангуй богино хугацаанд гэгээрэлд хүрэх зам юм. Энэ нь хүнээс асар их төвлөрөл, эрч хүч шаарддаг зам ажээ.

Ловон Бадамжунай 747 онд Энэтхэгээс Төвдөд залагдаж ирээд тарнийн бүтээл явдал мөрд тулгуурласан Нямава урсгалыг дэлгэрүүлжээ. Данзанравжаа нь энэхүү улааны ёсны чиглэлийг баримтлагч байсан юм. Улааны ёс нь гүн ухааны хувьд Их хөлгөний гүн үзэл, агуу явдал хоёрыг тухайлж, төв үзлийн гүн ухаан, сэтгэлийн явдал ёсыг гол болгодог байна.

Йогачара буюу “Сэтгэлийн төдийтний үзэл” нь их хөлгөний гүн ухааны нэг үндсэн чиглэл юм. Ах дүү сэтгэгч Асанга, Васубанду (IV зуун) нар энэ үзлийг үндэслэн Дигнаги, Дармакирти нар хөгжүүлсэн байна. Энэ чиглэл нь “дээд үнэнд хүрч бодийг олох гол арга нь йогийн бясалгал дасгал мөн” гэж үздэг байна. Бясалгал үйлдэгчийг егүзэр гэдэг байна. “Ертөнцийн бүх юм үзэгдлийг сэтгэлийн бүтээгдэхүүн, сэтгэлийн чанар төдий үзэгдэл болно гэж үздэг. Иймээс сэтгэлийн төдийтний ёс буюу вижнянавада гэдэг”[1] байна.

Лувсандамбийжалцан бурхны сургаалыг тууждаа хялбараас энгийнээс гүнзгийрүүлэх зарчмаар дэд сэдвүүдэд хувааж үзжээ. Огт мэдэхгүй хүмүүсийг эхлэн сургахдаа “шашны анхны босго болох” үхэл ба мөнх бусын сургаал эхэлдэг. Бурхны шашны гүн ухаан нь ертөнцийн юм үзэгдлийг учир шалтгааны холбоонд нь авч үзэн, байнга өөрчлөгдөн хувьсч байдаг гэсэн санаа нь мөнх бусын тухай сургаалд илэрдэг байна. Гурван эрдэнийг эрхэмлэх тухай санаа нь анхан суралцагчдад төдийгүй бурхныг шүтэгчдэд зориуландсан байна. Туужид сайн ба муу үйлийн тухай эрэгцүүлсний үндсэн дээр үйлийн үрийн тухай ойлголтыг тайлбарласан байдаг. Тавдугаар бүлгийн эхэнд Саран хөхөө анх шувуудад номлож буй нь огт шашингүй хүмүүст эхлэн хялбараар номлож буйг харуулсан шинжтэй юм.

Мөнх бусын тухай сургаалаас иш татвал: Машука хаан охиноо хадамд гаргахад хэлсэн хоёр дахь сургаалд “Модны навч насад мод лугаа бан үл ханилмуй…” гэх мэтээр ертөнцийн үзэгдэл мөнх бусыг тодорхойлоод “Нар өнхөрвөөс шөнө ирмүй. Нас өнгөрвөөс үхэл ирмүй” гээд үхэл бол жам ёсны үзэгдэл түүнээс хэн ч зайлж болохгүйг уранаар өгүүлсэн. Мадимахани хатан үхэхийн өмнө нөхөр хаандаа өгүүлсэн нь: “Амьд суухыг хүсэвч үл үхсэн хэн нэгнийг айлдаж үзэв үү? эртний үйлийн хаялганы хүч барагдаж ирвээс их Загравардийн хаад ч болов хязгаарлашгүй эд таваараа орхиод орь ганцаар үхэж одмуй. Дунд зэргийн төрөлхтөн ч мөн тэр мэт үхэх мөн бүлгээ. Ядуу үгээгүй нүгүүд ч мөн өөр өөрийн бага сага идээ хувцад үртэс нүгүүдээ орхиж одмуй. Ялгуусад ба ширвага брадигабуд нар ч биеийн гэгээнээ тэвчээд, гаслангаас нөгчин зохиох

[1] Лхагвасүрэн, Г.: *Д. Равжаагийн гүн ухааны үзэл*. Улаанбаатар 2003, т. 58.

болбол, бид эгэл төрөлхтөн нүгүүдийг өгүүлэх юун”[2] гэж ертөнцийн амьдрал мөнх бус болохыг эрэгцүүлсэн байдаг.

Саран хөхөө үхэхдээ мөнх бусын талаар “Хуран үүдсэн бүгд эцэст магад эвдэрмүй. Хотол орчлонд төрсний эцэст магад үхмүй”[3] гэх мэтээр шувуудад номлодог. “Өндрийн эцэс нурах хийгээд төрсний эцэс үхэх хийгээд цугласны эцэс тархах тэргүүтэн хурсан ном бүгд мөнх бус хэмээн, энэ насыг мөнхөд барин согтуурсан амьтан нугуудад үзүүлэхийн тулд эрт цагийн бодьсадва тэд нүгүүд намар цагийн шувуу мэт тархав. Энэтхэгийн баян хаад эдлэл бүхэн зуны цагийн үүл мэт замхрав. Түрхэрсэн сайн номлол, эгшиг дуу, яруу алдар тэр бүхэн луугийн дуу мэт алдрав. Найрлан цэнгэж, баярлан хөвхөлж, жаргаж байсан үзэгдэл бүхэн солонго мэт хоосров. … Ай энэ орчлонгийн хотол төгөлдөр усны цэврүү адил зүрх үгүй ажгуу”[4] гэж есдүгээр бүлгийн өгүүлэгчийн үгэнд өгүүлдэг. Ийнхүү ертөнцийн юм үзэгдэл бүхэн мөнх бус бөгөөд хувирч өөрчлөгдөж байдгийг гүн ухааны эрэгцүүллийн маягаар уран шүлгээр өгүүлсэн байдаг.

Үхлээс зайлахгүй тул “үхэхэд зовохгүй тустай юм итгэл мөн” хэмээн Саран хөхөө номлодог. “Үйл нисваанисаар үүдсэн бие үхлийн эзний бэрх хавцалд үнэхээр одох орчлонгийн зангаар өчүүхэн төдий ч сааталгүй үргэлж урсах усны ёсоор өөд буцалгүй түргэн одмуй.”[5]

Данзанравжаа нь юмсын үнэнхээр эс бүтэхүй буюу хоосон чанарын үзлийг баримталдаг байсан бөгөөд энэ үзэл нь уг зохиолын гол санааг илтгэдэг. Бүлгийн хөг эхлэхэд гардаг дөрвөн гэлэнгийн нэгийг “хоосон чанарын судрыг дуурсгана” гэдэг нь гол түлхүүр бөгөөд уг зохиолын гол утга санаа нь үүнтэй холбоотойг харуулж байгаа юм. Тэгээд өгүүлэгч: “Урьд хурмаст тэнгэр хоосон чанарын утгыг сэтгэлдээ бясалган үгсийг амандаа уншиж, чивэлт шуламс тэргүүтэн үл зохилдох муу зүг бүхнийг амирлуулсан мэт” хэмээн ач холбогдлыг нь дурдаад, “эдүгээ та нугууд бээр хоосон чанарыг бясалгаж, гадна дотны харш шалтгаан уг лугаа сэлтэсийг ариутган зохиох хэрэгтэй”[6] хэмээн олонд хандсан байдаг нь гол зорилтоо тодорхойлсон гэсэн үг юм. Зургадугаар бүлгийн эхэнд Саран хөхөө: “Хоосон чанараас адгуус аюумуй. Тиймийн тул мөнх бусыг үзүүл”[7] гэдэг нь учиртай. Шууд хоосон чанарын тухай өгүүлвэл хүн бүр ойлгохгүй тул хялбараас эхэл гэсэн санаа юм.

Тоть (жүжигт төвдөөр байгаа):

“Алимад өвөрчлөлөөр хоосдогсон хоосон чанарт
Аливаа хоосны авирт шалтгаан үгүй.
Амсахуй зовлон үгүй бөгөөд төрдөхүй бээр үгүй
Ариун үнэмлэхүй үнэн бээр үгүй.”

---

[2] Ноён хутагт Равжай: *Саран хөхөөний намтар*. Ц. Дамдинсүрэн бэлтгэв. Улаанбаатар 1962, т. 133−164. (Цаашид *СХН.*); Хөвсгөл, С.: *Д. Равжаагийн “Саран хөхөөний намтар” жүжгийн шинжлэл, сурвалж судлал*. Улаанбаатар 2011, т. 206. (Цаашид *СХШ.*)

[3] *СХН*, т. 257; *СХШ*, т. 303.

[4] *СХН*, т. 255; *СХШ*, т. 300−301.

[5] *СХН*, т. 228; *СХШ*, т. 280.

[6] *СХН*, т. 74; *СХШ*, т. 154.

[7] *СХН*, т. 199; *СХШ*, т. 256.

Саран хөхөө:

“Ай, би хэмээн баримтлахгүй бөгөөс нисваанис үгүй.

Аливаа нисваанис үгүй бөгөөс нүгэл бээр үгүй.

Алинаа би хэмээн баримтлахын энэ дайсныг

Аргын зүйл олноор номхотгон үйлд …[8]

хэмээн бурхан шашны гүн ухааны нэг гол ойлголт болох хоосон чанарын гол ухагдахууныг (шуньята) өгүүлжээ. Хоосон чанарын тухай гүн ухааны үзлийг эртний энэтхэгийн гүн ухаантан Нагаржуна (150–250?) үндэслэжээ. Нисваанис буюу муу сэтгэл нь зовлонгийн буюу нүглийн шалтгаан болдгийг өгүүлсэн байна. Ийнхүү Саран хөхөө нь шашны гүн ухаанд нэвтэрсэн бөгөөд түүнийгээ энгийнээр тайлбарлан номлож байсныг харуулсан байна.

“Баясахуй амгалан хэмээхийн зүйл бээр үгүй.

Бас зовлон хэмээх бээр үнэндээ үгүй.

Бат учир тиймийн тул богдосын номыг сонс”[9] хэмээн цагаан хөвгүүн номлодог.

Бурхны шашны гол ойлголт болох “Аврал гурван эрдэнэ”-ийн тухай тус жүжигт их гардаг. Бурхан, ном, хуврагийг гурван эрдэнэ хэмээн дээдэлж үздэг ёстой. Мадимахани номт гурван түшмэлийг цөлөгдөхөд сургахдаа:

“… Лам гурван эрдэнийг минь оройн чимгийн дээдэд шүтэгтүн.

Эгэл оройн чимэг удваас хуучирмуй.

Энэ чимэг хэзээ ч үл хуучирмуй.

Өтөл эрдэнийг дээрэм булааж авч чадмуй.

Үлэмж гурван эрдэнийг булааж авч үл чадмуй”[10] гэх мэтээр хэлж сургадаг.

Энэ шүлэг нь гурван эрдэнийг дээдлэхийн чухлыг таниулснаараа мөн сургаалын шүлгийн тоонд орох юм. Ер нь сургаал бүрд шахам аврал гурван эрдэнийг дурдсан ч байдаг.

Номунбаясгалан анх хөхөө болчихоод ойд хонохдоо аврал гурван эрдэнэд мөргөдөг. Хувилгаан хөхөө “Аврaлдаа хэнийг шүтдэг буй?” хэмээн асуухад: “Аврал минь үзүүлэгч бурхан хийгээд эш онолын ном, нөхрийн дээд чуулганы манлай хутагтын хувраг бүлгээ[11] хэмээн 13 эрдэнийг тайлан хэлсэн байдаг.

Занадара Дүмжодод: “Эм гэрийг тэвчиж чадваас тойн бол. Хэрэв эс чадваас буяны мөрийг шүт” гэсэн сургаал нь ерийн амьдралд эм болон гэрийг тэвчих нь амаргүй гэсэн санааг харуулснаараа Дэмид лам Мадимаханийг сургасантай санаа нэг бөгөөд амьдралын үнэнийг тусгажээ. “Лам юугаа дурдсан буян их” гэх мэтээр сургадаг нь мөн гурван эрдэнэтэй холбоотой.

Бурхан шашны гол ойлголтын нэг болох үйлийн үрийн (лай, карма) тухай ойлголтыг олон газар дурдсан. Карма нь шалтгаан, үр гэсэн үг. Үйлийн үрээр сав шим ертөнц тогтож, хоосорно. Хар цагаан үйлийн үр нь бие сүүдэр мэт болой. Үйлийн үр боловсрох нь хуурмаггүй. Муу үйлийн үр нь зовлон, сайн

[8] *СХН*, т. 258−301; *СХШ*, т. 257.

[9] *СХН*, т. 274; *СХШ*, т. 247.

[10] *СХН*, т. 103; *СХШ*, т. 177.

[11] *СХН*, т. 163; *СХШ*, т. 227.

үйлийн үр нь жаргалан болно. “Бодь мөрийн зэрэг”-т энэ тухай номлосон байдаг.

Номунбаясгалангийн тийнхүү хөхөө биет болсон нь урьд насандаа умар зүгийн хааныг дайлснаас болсон гэдэг. Номунбаясгалан хөхөө шувуу болоод олон шувуу гөрөөсөнд дээдийн ном номлодог: “Арван хар нүгэл үйлдвээс гурван муу заяанд унамуй. Арван буянт явдлыг шүтвээс илт өндрийн сайн шүтээнийг олмуй. Тиймийн тул хар цагаан үйлийн үр, нарийн нягт авах гээхийг ёсчлон үйлдтүгэй.”[12] Түүний номонд Будадара тоть зэрэг олон шувууд орно (5-р бүлэг). Хэрцгий махчин Хулд шувуу хүртэл гэмшиж ном бүтээх болдог (7-р бүлэг). Энэ бүгд нь урьд насны үйлийн үрийн боловсрол болохыг бошго өгсөн хэсгүүдэд тайлан хэлсэн байдаг.

Эйлиг хатан “Хурмаст ч гуйрамч болоод ариун бусын буртгийг арчигч болох ба гуйрамч бээр ч хурмастын олшгүй орд харшийг эдлэгчин болж төрөх ч баймуй. Тэр хэмээвээс ахуй үесийн буян их багаар болсон байнам”[13] гэж үйлийн үрээсээ шалтгаалан сайн муу ээлжлэхийн учир шалтгааныг сурган хэлдэг. “Үйлийн үрийг амсах ёс хэмээвээс огторгуйд хаясан чулуу эцэстээ газарт унах лугаа адил муу үйлийн тийн боловсрол өөрийн биед магад ирэх” гээд “Үйлийн үр авах гээх нарийн” хэмээн сургасан байдаг. “Хар цагаан үйл зусар бяланга огт үгүй бөгөөд хилэнцийн үр боловсрох цагт хөгөрөх хэмээх огт үгүй”[14] хэмээн үйлийн учир шалтгааны холбоо харилцаа болохыг заасан байдаг.

Үйлийн үрийн тухай сургаал нь бараг шүлэг болгонд илэрдэг. “Эртний үйл чинь шувууны сүүдэр мэт эндүүрэлгүй дагахыг мэд” хэмээн бандид Сэрсэнмаад сургадаг нь юм үзэгдлийн мөн чанарын тухай бурхан шашны ойлголт юм.

“Асар амтат хөрөнгийн үр нь амттай.
Асар халуун хөрөнгийн үр нь халуун.
Асар солилгүй үр гарахын ёсоор
Асар аюулт сүрхий үрийн боловсролоор
Асар их аюух болном, бид шувууд.”[15]

Дундад үзлийн ойлголт нь бурхны шашны бас нэг гол ухагдахуун юм. Эртний энэтхэгийн гүн ухаантан Нагаржуна энэ үзлийг номлосон байна. Энэ үзлийг Мадхьямака ч гэдэг. Өөрийн ба эсрэг гэсэн хоёр үзлийг хязгаарлагдмал гэж үзсэн учир өөрсдийгөө энэ хоёр хязгаараас ангижирсан буюу энэ хоёрын хязгаарын чанад хүрсэн үзэлтэн гэдэг. “Хязгаарын чанад хүрсэн билиг билэг” гэдэг. Өөрөөр хэлбэл эх билиг. Пражняпарамита буюу “билиг барамид” гэж орчуулдаг байна. Ирэхгүй одохгүйн дунд байх хоосон чанар[16] хэмээн үздэг. Энэ тухай тус жүжигт:

“Эд жаргал ихэдвээс зохисгүй болохын орон,
Эдүгээ юмгүй бөгөөс эрэн одохын зовлон”[17] хэмээн өгүүлсэн байдаг.

---

12 *СХН*, т. 185–186; *СХШ*, т. 244.
13 *СХН*, т. 109–110; *СХШ*, т. 185.
14 *СХН*, т. 147; *СХШ*, т. 215.
15 *СХН*, т. 229; *СХШ*, т. 281.
16 Чулуунбаатар, Л. (эмх.): *Бурхан шашны соёлын тайлбар толь*. Улаанбаатар 2000, т. 305.
17 *СХН*, т. 244; *СХШ*, т. 294.

Жүжгийн гол дүрүүд нь их энэрэнгүй хүмүүс байдаг. “Хорлолын хариуд тусыг бүтээдэг тэр буй хэмээвээс ялгуугсдын хөвгүүдийн суртал бүлгээ” хэмээн Лхам гүргүүл Лаганы сүнсийг хан хөвгүүний биеэс зайлуулахдаа ийн өгүүлж буй нь бурхны шашны энэрэн нигүүлсэх үзлийн ойлголт юм. Эх болсон зургаан зүйлийн хамаг амьтныг хайрлах тухай жүжигт олон газар өгүүлсэн байдаг. Гуларанз, Номунбаясгалан, Сэрсэнмаа нар бол тийм энэрэнгүй хүмүүсийн дүр юм. Төрөл арилжих тухай үзэл нь бурхны шашны гол ойлголтын нэг бөгөөд энэ жүжгийн үйл явдал энэ үзэл дээр суурилсан байна. Эрт, эдүгээ, ирээдүй гурван цагийн тухай олон газар дурдсан байдаг. Олон газар гол баатруудын өмнөх төрлийн тухай дурдаж, мөн хойчийн эшийг өгүүлсэн байдаг. Голчлон эдгээр иш үзүүлсэн хэсгийг төвдөөр бичсэн бололтой. Иймээс ч Мадимахани хүүтэйгээ болон номт түшмэдтэйгээ “олон төрөлдөө холбоотой” явахыг ерөөсөн байдаг.

Шагшаабад нь зургаан барамидийн нэг бөгөөд ёс суртахууны чанаруудыг заасан утгатай юм. “Гал ус араатан, дээрэм хулгай тэргүүтэн гадны аюул,” “гачаангуй, урин, мунхаг тэргүүтэн дотоодын аюул” хэмээсэн нь шашны ёс суртахууны ойлголт бөгөөд дотоодын аюул гэдэгт хүний өөрийн ёс суртахууны гэм дутагдлуудыг хамруулжээ.

“Амь огтлон, хулуух, булаах муу хүсэл эдлэх ба худал хов, ширүүн үгс, хомголзох хорт сэтгэл тэргүүтэн бие хэл сэтгэлийн нүгэл эдлэгч нүгүүд”[18] гэсэн нь арван хар нүглийг бие, хэл, сэтгэлийн нүгэл хэмээн хувааж үздэгийг тусгажээ. “Номыг бүтээх төрөлхтөн бие үйлсээс аглаг, хэл самуунаас аглаг, сэтгэл атгагаас аглагийг шүтэх хэрэгтэй”[19] гэх мэтээр гэгээрэх тухай бурхны шашны ёс суртахууны номлолууд олон газар орсон байна.

“Арван учрал, найман чөлөө бүрдсэн” гэх эрдэнэт хүний биеийг олсон боловч атхаг сэтгэл, атаа тэмцэл хомголзох муу сэтгэлээр нэгэн насыг барснаас адгуусан төрөлт болсон боловч алжаах умартахыг мартан, номлох бүтээхэд зорьсон өчүүхэн шувууны явдлыг үлгэрт авч хүн гэгч бүтээх хийхийн ямар их гайхамшгийн боломжийг авахын хувь төгссөн хирнээ тэр боломжийг ямар их үргүй дэмий алдахын гэм “төгссөнийг” уран сайхны дүрийн хэлээр нээн гаргаж сурган номлосон юм” хэмээн Л. Хүрэлбаатар дүгнэсэн байдаг.[20]

Саран хөхөө ордонд очиж эцэг хаан тэргүүтэнтэйгээ уулзаад: “Сайн биет боловч буян номыг анхааран авалгүй, самуун нисваанисын дайсны боол зардас болоод, сайхь муу нүгэлт үйлийг үйлдэх болвоос, сайхан бие ч нүгэл үйлдэхийн шалтгаанаас бус юун”[21] хэмээн ёс суртахуунгүй хүн байснаас адгуус шувуу байсан нь дээр хэмээн ёс суртахууны чанарыг чухалчилдаг. Мадимахани Гуларанз хааныг сонгохдоо: “Эрхэм баян номоор баялаг. Идэр цогоор баян нь дундаж, эгэл эдээр баян нь адаг буюу. Оюуны эд лүгээ төгс нь дээд, охь сүжгийн эдтэн нь дундаж, олз өглөгийн эдтэн нь адаг буй”[22] гэж буй нь зөвхөн эрдэм номыг хэлж байгаа биш бас ёс суртахууны чанаруудыг нь чухалчилсан бай-

[18] *СХН*, т. 133; *СХШ*, т. 204.
[19] *СХН*, т. 249; *СХШ*, т. 300.
[20] Хүрэлбаатар, Л.: *Өгөргуйн цагаан гарди*. Улаанбаатар 1996, т. 178.
[21] *СХН*, т. 244; *СХШ*, т. 294.
[22] *СХН*, т. 81; *СХШ*, т. 158.

далтай юм. Мөн Занадара амьдралын утга учрын тухай “Ашдын хэрэг юугаа хурдан эс бүтээвээс хэлхэт бяр үгүй энэ бие усан цөвөрхүү адил. Хэрэгт сүнс зул мэт маш ядмаг бүлгээ. Хэрэгсэл эдлэлүүд нь илбэ мэт замхармуй, хэврэг нас амь жалганы ус мэт өнгөрмүй”[23] хэмээн амьдралын утга учрыг өгүүлдэг.

Бурхны шашны ойлголтоор тамын зовлонгийн тухай Номунбаясгалан анх хөхөө болчихоод ойд хоноходоо өөрийгөө хатуужуулж хэлсэн үгсийн дотор дүрслэгдсэн нь уг зохиол нь сургаалын шинжтэй болохыг баталж байгаа юм. Номунбаясгалан ч өмнөх төрөлдөө тамын зовлонг олонтаа эдэлсэн хэмээн өгүүлдэг нь хүн нүгэл үйлддэг, түүнийхээ төлөөсийг эдэлдэг гэсэн гүн ухааны санаа юм. Ер нь уг жүжиг нь цамын тоглолттой адил нууц тарнийг бясалгаж ертөнцийн муу зовлонг арилгах үйл явдал гэсэн утга оршилд нь гарч зохиолыг нэвтрэн гардаг. Саран хөхөө шувуу гөрөөсөнд ном номлож буй нь шашныг дэлгэрүүлж энгийн олныг номд оруулах үзлийг илтгэсэн юм. 6-р бүлгийн эхэнд Саран хөхөө Будадара тоть хоёрын ном хаялцсан шинжтэй харилцан ном унш-даг нь бурхны шашны гүн ухааны (чойрын) номууд юм.[24]

Сэрсэнмаа: “Манамжгүй үйлийн эрхээр орчлонгийн орноо төрөөд Манлай буян доройн тул эхнэр биет болов”[25] гэсэн нь бурхны шашны эмэгтэйчүүдийг үзэх үзлийн нэг онцлог юм. Мадимахани, Номунбаясгалан, Сэрсэнмаа зэрэг гол эерэг дүрүүд нь дандаа ертөнцийн амьдралыг огоорч тойн болохыг хүсч байсан хэмээн дүрсэлсэн байдаг нь зохиолынхоо гол санаатай холбоотой.

“Амаргүй орчлонгийн хотол төгс ийм худалч байна …

Ашид хэрэгтэй номоос бус үзэгдэл батгүйг мэдэв, би” гэсэн нь шашны ойл-голтоос гадна ертөнцийн явдлын шударга бус, эрээнтэй бараантайг тэмдэглэж буй мэт байдаг.

Ардуудын ярианд “Бурхантай газар чөтгөр хэмээгчийн үлгэрээр энэ хааныг нэг юм дагаж төрсөн байна” гэж буй нь ертөнцийн юм үзэгдлийн эсрэг тэсрэг зөрчилдөөнт шинжийг харуулж байна.

Арга билгийн ёсны талаар мөн их гардаг. Арга билгийн сургаал нь орчлон-гийн юм үзэгдэл нь эсрэг тэсрэг шинжтэй атлаа нэгдэлтэй байдаг жам ёсны тухай дорно дахины гүн ухаан бөгөөд анагаах ухаан, зурхайн ухаан зэрэгт их хэрэглэдэг байжээ. Буддын гүн ухааны арга зүйн зарчим гэж болно. “Амгалан хоосон” гэж их гардгийг арга нь амгалан, билэг нь хоосон гэж үздэг байна.

“Нар сар ханилж, ертөнцийн харанхуйг арилгахтай адил арга билгийн эцэг, эх хоёр учрахын ёсоор …” хэмээн Саран хөхөө болсон Номунбаясгалан, охин нь болсон Сэрсэнмаа хоёрын уулзсаныг өгүүлсэн.

“Наран саран хоёулангийн хүчинд өдөр, шөнө бүхэнд амгалан.

Номунбаясгалан, Занадара хоёрын ачаар энэ хойдод амгалан.

Нүдээр үзэгч, Хаянхярваа цагаан, улаан өнгөт хоёр минь

Амирлангуй догшин арга билгээр боловсрон, тонилгон соёрх”[26] гэсэн Эйлигийн шүлэгт мөн зохиолын гол санааг илэрхийлжээ. Нэг талаас Номунба-

[23] *СХН*, т. 119–120; *СХШ*, т. 195.
[24] *СХН*, т. 199–200; *СХШ*, т. 257–260.
[25] *СХН*, т. 177; *СХШ*, т. 238.
[26] *СХН*, т. 240; *СХШ*, т. 290.

ясгалан нь нарыг төлөөлөх бөгөөд Нүдээр үзэгч Хонсим бодьсадын хувилгаан юм. Нөгөө талаас Занадара нь сарыг төлөөлөн, нууцын эзэн Хаянхярваагийн хувилгаан байдаг. Тэрчлэн Номунбаясгалан нь амирлангуйн эхлэл бөгөөд арга байхад Занадара нь догшин эхлэл болж билгийг төлөөлсөн хэмээжээ.

“Аав чинь бодь сэтгэл, ээж чинь хоосон чанар болой,”

“Би үгүй,” ба “би-д баримтлах үзэл,” “би дор баримтлагчийн хөрөнгийг гарга”[27] хэмээн өгүүлжээ.

Машука хаан охиноо сургадаг дараах үгсэд бурхан шашны ойлголтууд илэрч байна:

“… Аврал чинь гурван эрдэнэ буй. Нөхөр чинь дурдан мэдэх буй. Эд чинь хутагтын долоон эд буй. Орд харш чинь арилсан үзэгдэл буй. Явдал чинь зургаан барамид буй. Үйлдвэр чинь буяны шүтлэг буй. Хэрэг чинь бусдын тус буй. Аав чинь бодь сэтгэл буй. Эжий чинь хоосон чанар буй.”[28]

Ийнхүү тус жүжигт бурхан шашны гүн ухааны гол гол ойлголтуудыг жүжгийн хэлбэрээр хэнд ч ойлгогдохоор тайлбарлан оруулсан байдаг нь бичиг үсэггүй тэр үеийн хүмүүст төдийгүй өнөө үеийн бидний ч “мунхагийн харанхуй”-г арилгаж чадахаар болсон юм.

Abstract

Buddhist Thoughts and Ceremonies in the Religious Drama *Biography of Moon Cuckoo*: The drama *Moon Cuckoo* (*Saran khökhöö*) is basically a Buddhist didactic novel, and bears various aspects of Buddhist philosophy. Buddhism determines the life of the main character, Nomunbayasgalan, the son of a god. He was born in the Earth by the order (*boshgo*) of Buddhist deities: Avalokiteśvara and Ārya Tārā. He became the son of the king Gularansa and must have been be take his throne. Instead, he became the bird Moon Cuckoo and taught Buddhism to birds and antelopes, which represented an atheistic public. Several poems of the drama reflects on Buddhist teachings. For instance, human life is not eternal (teaching on impermanence). In the first part of the drama king Mashuka teaches his daughter who is marrying that “The leaves of a tree do not belong to the tree for a whole life” (*Modnii nawchiin tsag nasad mod luugaa ül khanilmui*). In the last part of the drama, the Moon Cuckoo teaches to his students that “human life is not eternal” saying that “The high (mountains) fall dawn. The ones who are born finally die” (*Öndöriin etses nurna. Törsnii etses ükhne*). The article analyzes the teaching poems on Buddhist ideology und unite these poems with the ethic concerns of young people.

[27] *СХН*, т. 124; *СХШ*, т. 197.
[28] *СХН*, т. 83; *СХШ*, т. 160–161.

Ном зүй

Лхагвасүрэн, Г.: *Д. Равжаагийн гүн ухааны үзэл*. Улаанбаатар 2003.

Ноён хутагт Равжаа: *Саран хөхөөний намтар*. Ц. Дамдинсүрэн бэлтгэв. Улаанбаатар 1962.

Хөвсгөл, С.: *Д. Равжаагийн "Саран хөхөөний намтар" жүжгийн шинжлэл, сурвалж судлал*. Улаанбаатар 2011.

Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарди*. Улаанбаатар 1996.

Чулуунбаатар, Л. (эмх.): *Бурхан шашны соёлын тайлбар толь*. Улаанбаатар 2000.

RITUAL PRACTICE AND CULT

Some Remarks on Altan Owoo Mountain venerated by the Mongolian State

Bilegsaikhan Tamirjaw
Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Ethnology, Ulaanbaatar

Introduction

This paper analyses a Mongolian perception of the sacred landscape. A term *owoo* (Khal. *owō*) is commonly regarded as an altar, which is figured by a stone or wooden cairn at a sacred site, in academic literature. On the other hand, a vital definition of the *owoo* indicates the whole sacred mountain. For example, the most revered Dar' Mountain of Dariganga community is called formally Dar' Owoo, commonly Altan Owoo and informally Owoo. Noticeable, the *owoo* is not only explained the physical mountain, but it also expresses its *tenger*, an invisible agent. According to local perception, Heaven (Khal. *tenger*) of Dar' Mountain and the Earth (Khal. *gajar*) of the mountain are inseparable one thing that is called *owoo*. Thus, *Dar' tenger* is a spirit master of the mountain; whereas, Dar' Owoo is considered the mountain itself as God. In general, the reverence for Dar' Owoo has been developed highly in the Dariganga region. Thus, I will describe the historical perspective of this sacred place: from being the central sacred mountain of the Dariganga Pasture (Khal. *Dariganga süreg*) in the 18th century to becoming a national level sacred site at present. State worshipped mountains form a specific group and strengthen the identity of local communities.

A Retrospective Outlook on the *Owoo*[1]

A large number of scholars studied varieties of sacred places including mountain, tree, stone, and water resources in Mongolia as well as its neighbouring communities across Inner Asia. Most scholars, who studied sacred sites in Mongolia, mainly stressed on various low-level places. Avoiding the repetition of the extensive studies on sacred sites, I do not describe every holy place in my field area, Dariganga region in south-eastern Mongolia. Noticeable, the upper-level sacred mountains are not detailed much in academic literature, but it is an essential factor for describing the sacred landscape of modern Mongolia. Therefore, I attempt to emphasise Dar' Mountain, one of the ten mountains with state veneration (*töriin takhilgat uul*) in

[1] I prefer to use the modern Mongolian term *owoo*; however, it is referred to as *obo* or *oboo* in literature.

this paper.[2] At the first part of the paper I will explain the term *owoo*, which is an essential aspect of Mongolian sacred sites before discussing my ethnographic and archival materials about Dar' Mountain itself.

Actually, the *owoo* is mainly described as an altar, which is figured by a stone or wooden cairn on the top of a mountain, mountain pass, rock, and sources. For instance, Magdalena Tatár considers that the *owoo* is not the dwelling place of a certain spirit but rather a common altar.[3] Recently, Benedikte V. Lindskog has viewed that the *owoo* neither contains a spirit(s) nor is the spirit(s)' abode – it is a physical construction in the land where one can summon the master of the land and interact with it by means of offerings of various kinds.[4]

Their description of the *owoo* as an altar, expresses only a limited meaning of the word. Surprisingly, the essential definition of the term is still not discussed in research. My interlocutors contemplate that the *owoo* has two separate meanings, one of them is a familiar term – altar object. Another definition of the *owoo* is that it indicates the sacred mountain. For example, the most revered Dar' Mountain of Dariganga community is called formally Dar' Owoo, commonly Altan Owoo and informally Owoo.[5] Noticeable, the *owoo* is not only explained the physical mountain, but it also indicates an invisible agent. Thus, I have to remark some points on the inner agent of the *owoo*.

The supernatural entities of sacred sites in Mongolia are encompassed under the variety of different terms in the academic literature, such as local deities,[6] master spirits,[7] the lords of the earth,[8] the earth deities,[9] and local spirits.[10] In his recent paper about *owoo* worship, David Sneath regards that similar offerings and prayers are employed, and both aim to propitiate spirit masters / owners, or deities of local territory. In the Tibetan case, the local entities concerned might be *gzhi bdag, yul*

[2] The formal name of the mountain is Dar'. It is often used in official documents of upper-level authorities, such as the president's decrees. However, the honourable name *Altan* ('golden') is the most popular epithet of mountains across Mongolia.

[3] Tatár, Magdalena: Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* Vol. 30 (1). Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, p. 18.

[4] Lindskog, V. Benedikte: Ritual Offerings to *Owoo*s Among Nomadic *Halh* Herders of West-central Mongolia. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 47. L'Harmattan, Paris 2016, p. 4.

[5] I use both Dar' Owoo and Altan Owoo in the text.

[6] Bawden, Charles: Two Mongol Texts Concerning Obo-worship. *Oriens Extremus* 5 (1). Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1958, p. 25.

[7] Tatár, Magdalena: *Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains*, p. 1.

[8] Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980, p. 102.

[9] De Rachewiltz, Igor: Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and his Immediate Successors (ca. 1160–1260) – a Preliminary Investigation. In: *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K.U. Leuven.* Ed. by Noël Golvers – Sara Lievens. Ferdinand Verbiest Institute, Leuven 2007, p. 132.

[10] Sneath, David: Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan Local Deities. In: *The Mongol-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*. Ed. by U. Bulag and H. Diemberger. Brill, Leiden 2007, p. 135.

lha or *sa bdag* – the equivalent gods and entities as in the practice of Mongolia.[11] Therefore, some Mongolian scholars use just Tibetan terms in their pieces of work in the Mongolian language, for instance, *lus, sawdag* from Tib. *klu, sa bdag*,[12] or its translation to Mongolian: *gazar usnii ezed* – masters of land and water.[13]

On the other hand, Mongolian expressions of supernatural entities are somewhat different from the terms, which were used by the majority of researchers. Therefore, I avoid using popular terms including *lus, sawdag* and *gazar usnii ezed* to the invisible agents of the sacred site because they cannot correctly indicate the actual meaning of the native term. For example, the invisible agent of Dar' Mountain called *tenger* even *Dar' tenger*[14] is the most potent supernatural entity among the several kinds of invisible agents of the Dariganga territory.

Sh. Bira notes that his theory of *tengerism* was elaborated on the basis of the worship of *Tenger*, a fundamental concept of Shamanism, the old religion of the Mongolian and Turkic nomadic peoples. According to the tenets of Shamanism, *tenger* is like God represented on earth. And in relation to *tenger*, the Earth represents a subordinate feminine force called *Etügen*. Hence come the expressions *etseg tenger* – "Father Heaven" and *ekh gazar* – "Mother Earth."[15] Moreover, Igor de Rachewiltz concludes that the Mongol ruling elite of the given period under investigation held beliefs concerning Heaven and Earth – their two principal deities – that in spite of obvious formal differences were in substance very similar to those of the ancient Turks.[16]

It is evident that the present impressions of *tenger* are not exactly the same as the usage of the term among the Mongols in the 13th century. Nevertheless, modern Darigangas firmly contemplate that Heaven and Earth are not separate two deities, which is contra argument the two principal deities described by the above mentioned scholars. According to local perception, Heaven (*tenger*) of Dar' Mountain and the Earth (*gazar*) of the mountain are inseparable one thing that is called *owoo*. Indeed, the *owoo* consists of Earth, a visible entity, and Heaven, an invisible entity. In the circumstance, the local perspective of Dar' Owoo in Dariganga is similar to native attitude towards Altai Kudai of Altai Republic in Russia.

---

[11] Sneath, David: Nationalizing Civilizational Resources: Sacred Mountains and Cosmopolitical Ritual in Mongolia. *Asian Ethnicity* 15 (4). Taylor & Francis Online 2014, p. 464.

[12] Urtnasan, Norow – Dūrenjargal, Ayūš: *Mongolīn taxilgat gajar nutag: öw ulamjlal, üne cene*. Khotula Agentlag Printing. Ulānbātar 2007, p. 21.

[13] Byambadorj, S.: Mongolčūdīn owō taxilgīn jan üil sergej baigaa ni. In: *Mongolīn taxilga šütlegt gajar nutag*. Ed. by N. Urtnasan – A. Dūrenjargal. Ulānbātar printing, Ulānbātar 2011, p. 126.

[14] Local people usually call the *tenger* of Dar' Mountain by "*Dar' tenger*"; therefore, I will use the local expression in this article. Modern Mongolian pronounce and write *tenger*, otherwise it is also written as *tenggeri*. To notify, the Mongols also use the word *tenger* to denote "the sky", but these terms have separate meanings. For example, Mongolian collocations are *tselmeg tenger* ('clear sky') and *khökh tenger* ('blue heaven'). The first one indicates an ordinary meaning to the sky, while the second one is related to religious understanding.

[15] Bira, Shagdar: Mongolian Tenggerism and Modern Globalism. *Journal of the Royal Asiatic Society* 14. University Press Cambridge, Cambridge 2004, p. 3.

[16] De Rachewiltz, Igor: *Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and his Immediate Successors (ca. 1160–1260)*. Fedinand Verbiest Institute, Leuven 2007, p. 137.

In her research on the landscape of the Telengits, Agnieszka Halemba writes that *Altai Kudai* should be understood through the image of Altai itself as a God, with magnificence, power, impressiveness and influence on people's lives, which is intrinsic to its features as a place, landscape and territory.[17] Additionally, she notes that *Altai Kudai* is unique and refers to the Altai as a whole, whereas, *Altaidyŋ eezi* is a master spirit of all Altai.[18] In the case of my studies, *Dar' tenger* is a spirit master of the mountain, whereas, Dar' Owoo is considered the mountain itself as God. Therefore, Darigangas often speak about the Owoo such as bless Dar' Owoo rather than bless *Dar' tenger.*

Dar' Owoo and His Country

I will try to illustrate the native perception of Dar' Owoo, which consists of visible and invisible agents. Geographically, the mountain, 1354 m, is not a higher peak among the over two hundred extinct volcanoes in the region but it is reckoned as a leader of the Dariganga land. The sacred mountain is located in the Khörgiin Shiree valley, where several small lakes and springs, and a sandy dune with trees, namely Moltsog, are situated surrounding the mountain.

Apart from the good ecological condition, the valley also has the highly respected Dar' Mountain and four stone statues. Therefore, the valley was the social centre of the Darigangas for many years. Nowadays, the centre of Dariganga county takes place at the southern foot of Dar' Mountain. In short, the valley is regarded as the natural and cultural centre of the Dariganga territory and people.

Brian Baumann notes that the Mongolian *tenger* means anything beyond or other than heaven proper, that is, the totality of celestial systems culminating in what was described figuratively as the heavenly "vault" or "dome."[19] In case of my study, *Dar' tenger* is regarded as a king of the *tengeris* (pl) in Dariganga celestial system; so that, the dome is also called "the country of *Dar' tenger*" *(Dar' tengeriin oron)* even "An [invisible] country of Dar' Owoo (*Dar' Owoonii oron*)."

The range of the invisible Dariganga country is limited by the boundary of the six Dariganga counties called Dariganga territory. Therefore, any phenomenons inside the edge of Dariganga territory are estimated as members of Dariganga dome. Moreover, they have own position based on their power. For example, Dar' Owoo is deemed as a king of his country. The most revered Ganga Lake is regarded as the queen of the king and Dökhömiin Bor Owoo in Bayandelger county is believed the

[17] Halemba, Agnieszka: *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion.* Routledge. London 2006, p. 67.

[18] Halemba, Agnieszka: What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, earthquakes and national unity in the Republic of Altai. *Zeitschrift für Ethnologie* 133 (2). Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2008, p. 298.

[19] Baumann, Brian: By the Power of Eternal Heaven: The Meaning of Tenggeri to the Government of the Pre-Buddhist Mongols. *Extrême-Orient Extrême-Occident* 35. Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2013, p. 246.

younger brother of Dar' Owoo. The national level energetic centre Shiliin Bogd Mountain and Bayandulaan Mountain are regarded chief generals, Khalzan Owoo is expected as an ambassador in the Khalzan County, and Dashdangaa Owoo is considered the chief of the horse breeders in the Dariganga invisible country.

In my first fieldwork, I wondered when my informants just said to that "*owoo*." After I cleared about which *owoo* they spoke that. My informants explained that local inhabitants of Dariganga counties usually call Owoo to Dar' Owoo in every day conversation. Thus, Dariganga people understand a single word *owoo* to Dar' Owoo, but they call other sacred sites by their names, such as Khalzan Owoo and Dashdangaa Owoo.

Local inhabitants strongly believe that every place has its own *tenger*; so that, some *tenger*s are highly skillful, whereas others have not any strong abilities. As a consequence, the sites communicate with each other and take a suitable position in the hierarchy of the celestial system depending on their power. Obviously, Darigangas consider that Dar' Owoo is Mount Sümber of the Dariganga region (*Sümber uul*). Sümber mountain is considered as the centre of the universe in the Dariganga celestial system.[20]

Native residents firmly believe that the power of Dar' Owoo can reach each corner of the Dariganga region. For example, Dar' Owoo controls climate condition in the area. In particular, Dar' Owoo protects all human beings and animals in the county from natural disasters. For instance, severe *dsud*s (harsh winter) happened in many parts of Mongolia some years ago, but Darigangas did not suffer much by the *dsud*s. Local people view that Dar' Owoo reduced danger of the *dsud*s. Moreover, the Owoo is able to protect their believers from extreme catastrophes. For example, steppe fire regularly happens in Sükhbaatar and Dornod provinces, especially in the Khalkha counties, which are adjacent to Dariganga, in autumn. Interestingly, steppe fire occurs rarely in the Dariganga area. Local people believe that Dar' Owoo prevents the blaze. In short, Darigangas would like to connect all good things with the power of Dar' Owoo.

Dar' Owoo is not only the centre of Dariganga nature, but it is also the core of Dariganga people as their parents, in particular: father.[21] Dar' Owoo is spoken that it saves its believers with the love of their father. Most Darigangas attempt to visit Dar' Owoo at least once a year for greeting their "Father mountain" during the Lunar New Year. In particular, many old people, whose parents had already passed away, often visit Father mountain in the initial fifteen days of the Lunar New Year, or its worshipping ceremony in summer.

Last but not least, Dar' Owoo is also the centre of the region by the Buddhist explanation. There are some examples of Buddhist transformation into the Mongo-

[20] Mongolian understanding of Sümber Mountain is originated from Indian Mount Meru, a sacred mountain with five peaks in Hindu, Jain and Buddhist cosmology and is considered to be the centre of all the physical, metaphysical and spiritual universes.

[21] It might be directly related to the Mongolian expressions: "Father Sümber Mountain" and "Mother Milk Ocean" or "Father Heaven" and "Mother Earth."

lian *owoo*. For instance, Vesna A. Wallace wrote in her paper on how the summit of the Khangai mountain range of Mongolia was transformed to a Buddhist deity and proclaimed as the land of Vajrapāṇi that Vajrapāṇi, also known as the Lord of Secrets (Skr. *guhyādhipati*), is the most influential among Buddhist deities adopted, naturalized, or politicized by the Mongols.[22]

Similarly, Buddhist lamas have proclaimed Dar' Owoo as the land of Avalokiteśvara (Khal. *Migjid Janraiseg*). For example, I saw a picture in the local monastery of Dariganga county, on which Dar' Owoo is explained as the dwelling place of Avalokiteśvara. Moreover, *Dar' tenger* was also transformed to be a Buddhist deity, but the deity is named Altan Owoo deity by local people.[23] As a consequence, the mountain is regarded as the land of Altan Owoo deity. Therefore, Altan Owoo deity becomes the most potent Buddhist deity in the region. Furthermore, Darigangas always exclaim shortly Altan Owoo or bless Altan Owoo in any special occasions with the basic Buddhist mantra *Om ma ni pad me hum*, the meaning of which in Mongolia is similar to the expression "God bless you" in the Christian world.

In general, the Mongols use the word *altan* ('golden') to the landscape as an essential meaning. For example, Łukasz Smyrski joins the term *Altan Delkhii* (Golden Earth) to *Altai Delkhii* in his recent work about Altai mountain region in western Mongolia.[24] Inhabitants of the Dariganga region in eastern Mongolia strongly emphasise the word *altan* and use the critical term to their central sacred mountain. As a consequence, Altan Owoo, the honourable title of Dar' Owoo, becomes the most popular name among the believers. It was initially used in Dariganga Pasture, but today all the Mongols easily understand the name indicates the state sacred Dar' Mountain of the Dariganga region. Therefore, it is also used in official materials. Thus, I will use sometimes the name Altan Owoo, to the mountain in the following texts. In sum, Altan Owoo is regarded as Sümber Mountain, and Father Mountain in Dariganga region. All of these illustrations indicate that Altan Owoo is the geographical and cultural centre of the Dariganga area.

The Central Sacred Mountain of the Dariganga Pasture

I will describe below the main historical aspects of Altan Owoo, the central sacred mountain of the Dariganga Pasture during the Qing Empire. Having established Dariganga Pasture, a personal herd of Qing Emperor, in 1696, the administrative centre of the Imperial Pasture was built in Ikhbulag valley. Then, leaders of the Pasture tried to honour Dashlün Mountain, the highest peak in the vicinity area of the

[22] Wallace, Vesna, A.: How Vajrapāni Became a Mongol. In: *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society.* Ed. by Vesna A. Wallace. Oxford University Press, New York 2015, p. 179.

[23] The Buddhist figure of *Dar' tenger* is one type of *Dalkha* (Tib. *dgra lha*) deities, but local people name it "*Altan Owoo* deity" (*Altan Owoo burkhan*).

[24] Smyrski, Łukasz: *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu. Oficyna Naukowa*. Warsaw 2018, pp. 244–282.

new administrative centre, to the main worshipped mountain of the Pasture. Thus, they ordered to erect a great altar complex consisting of thirteen big stone cairns on Dashlün Mountain. Nevertheless, transferring big stones from Dawkhar-Enger Mountain, 10 km distance of Dashlün Mountain, needed a lot of human and animal force. In the hard circumstances, local inhabitants suffered from the constructing massive cairns. As a consequence, dwellers led by local men Jam'yaan and Magsar opposed the creation of large structures on Dashlün Mountain.

Jam'yaan and Magsar regarded that people living in the Dariganga Pasture did not need to venerate Dashlün Mountain as a central worshipped mountain of the administrative unit, because they still had traditional revered towards Dar' Mountain at that time.[25] Thus, local dwellers litigated against the leader of the Dariganga Pasture to the ambassador of Kalgan saying that local people harmfully suffered from erecting altar objects. Ultimately, the ambassador cut the process of worship of Dashlün Mountain; so that, Altan Owoo was venerated as the central worshipped mountain of the Dariganga Pasture.[26]

Then Darigangas all together asked from the Second *Bogd Jebtsündamba khutagt* (1724−1757) of the Khalkhas for a skillful lama, who would lead the offering ceremony at Altan Owoo. Thus, the second *Bogd* sent Geleg lama to Dariganga in 1748. Therefore, dwellers of the Pasture elevated Geleg to the first *Orloi Mergen khutagt*, who was a leading lama in the veneration of Altan Owoo. After the death of the first *Orloi Mergen khutagt*, his reincarnation continued the *owoo* worship at Altan Owoo with local dwellers during the Qing period.[27]

In the early 19th century, a noticeable event happened in the history of Dar' Mountain. The second *Orloi Mergen khutagt* had the *sūtra* of worshipping the mountain written by the seventh Panchen Lama of Tibet (1782–1853).[28] The incense offering text of Altan Owoo has ten chapters, and its structure is very similar to *sūtra*s of other sacred sites in Mongolia. The *sūtra* of Altan Owoo was translated into Mongolian language and studied by linguists and lamas.[29]

Moreover, a big Buddhist *stūpa*, namely *Battsagaan suwarga* ('strength and white *stūpa*') was erected on top of the mountain.[30] The *Battsagaan suwarga* was also created during the strong Buddhist influence in the region. Therefore, the mountain was called Altan Owoo with *Battsagaan suwarga* (*Battsagaan suwargat* Altan Owoo) in the 19th century.

Darigangas used to worship Altan Owoo twice a year during the Qing period. First, Jambadarjaalin Monastery in front of Altan Owoo used to organise a small ritual in honour of the site in every spring. It was called "monastery *owoo* worship"

[25] Historically, the mountain was worshipped as a memorial *owoo* for Dar' nobleman, who was the only legitimate leader of the region in the pre-Qing period.

[26] J̌amsran, Lxamsüren: *Dariganga süreg xošū*. SHUA Xewlel, Ulānbātar 1994, p. 12.

[27] A source of the National Archives of Mongolia: M–1. D–1. KhN–1136.

[28] According to the colophon of the *sūtra*.

[29] O. Süxbātar 2006, D. Amarsaixan 2007 and N. Cambanürdew 2012.

[30] According to historical maps of the Dariganga Pasture, the *suwarga* was already built in the second half of the 19th century. I use the original word *suwarga* instead of *stūpa*.

(*sümiin owoo takhilga*) or small worship. The second one was called "pasture *owoo* worship" (*sürgiin owoo takhilga*) or big worship, which was co-organized by five administrative units of the Dariganga Pasture and eighteen monasteries across the pasture territory in every autumn. In practice, the governor of Dariganga Pasture officially led the pasture *owoo* veneration and *Orloi Mergen khutagt* used to manage the religious activities of the ceremony.

Becoming a National Level Sacred Mountain

In 1912 the Bogd Khaan recognized three respected mountains of the Khalkha Mongols in national level as sacred mountains. These holy mountains of his new state were Bogd, Otgontenger, and Khan Khentii Mountains. Additionally, the Bogd Khaan added Dar' Mountain of Dariganga to the state sacred mountains in 1913.[31] The reason of honouring Dar' Mountain was because of the below risky political conditions of the region. Having made a bilateral contract with Russia in January 1913, China actively attempted to dominate Mongolia. Therefore, China managed several activities for taking some parts of Mongolia. One of their purposes was a former Imperial Pasture of the Qing Empire; so that, the country sent soldiers led by Jodowjaw, a Chakhar general in Kalgan, to the Dariganga area for demanding Dariganga people to join Chinese authority.

In the dangerous circumstance, the minister of Domestic Affairs, which generally controlled the Dariganga Pasture, requested the Bogd Khaan to attract Darigangas with the Mongolian government. The government planned to organise several activities, such as honouring the central worshipped mountain of the local community at the national level. Thus, the Bogd Khaan accepted the suggestion from the government to worship Dar' Mountain by the state. Then, the Dariganga region became a buffer zone between China and Mongolia by the Treaty of Kyakhta in 1915. In the given circumstances, some Dariganga people migrated from their native land to Kalgan, but the government of Mongolia continued to worship Dar' Mountain. It was worked somewhat in the Dariganga community; so that, Dar' Mountain was revered annually under the leadership of the governmental representative, who was often a vice minister, during the risky years from 1915–1920.[32]

According to archival documents related to the *owoo* worship, a delegate of the government brought the decree of the Bogd Khaan about the worship of Dar' Owoo, as well as incense, silk, and an arrow from the capital to the Dariganga area. Other useful things were supplied from the personal fund of *Orloi Mergen khutagt*. The *khutagt* lama paid 15 *lan* silver (1 *lan* = 38 g) for buying food for the offering ritual and 10 *lan* silver as salary for lamas, who would recite the *sūtra*s there. The

[31] I will use the formal name of Altan Owoo, because the state often use the official name, Dar' Mountain in documents.

[32] Bilegsaixan, T.: *Darigangīn tūxen toim.* Mönxīn Üseg Press, Ulānbātar 2015, pp. 69–76.

fund also provided tea and *khadag*s at the ceremony. What is more, Darigangas regularly prepared ten camels, ten horses, and three tents with fittings for the usage of the official representative of the government and his companions. They also supplied twelve camels, ten horses, and three tents for the usage of *Orloi Mergen khutagt*.[33]

The state worship of Dar' Owoo was organised by the following orders.

1. The representative of the government announced the decree of the Bogd Khaan about the veneration of the mountain.
2. Lamas chanted sacred texts including the *sūtra* of Dar' Owoo.
3. Lamas burnt incense, and lay aristocrates offered silk materials to *Dar' tenger*.
4. An archer arrowed towards the sky to inform *Dar' tenger* about the ritual.
5. Devotees offered some materials and food towards Dar' Owoo.
6. They made a specific ritual to the stone statue, the Lord *khörög*, in front of the mountain.
7. Participants of the ceremony celebrated the public *owoo* festival.

The Secret Veneration of Altan Owoo

The national *owoo* worship of the four mountains was formally stopped after the death of the Bogd Khaan in 1924, when Mongolia transformed to the Republic state by the first constitution. Not only the veneration of Altan Owoo was prohibited, but the Mongolian People's Revolutionary Party entirely forbade the celebration of all worshipped mountains in the country. Sacred places became "victims" of the Great Persecution by radical revolutionist under the Communist International Organization. For example, sacred structures, a big stone cairn and *Battsagaan suwarga* on the top of the Dar' Mountain were destroyed entirely. Furthermore, local lamas, who secretly worshipped Altan Owoo in the 1920–1930s were arrested during the massive terror of 1937. As a consequence, nobody dared to manage the ceremony of Altan Owoo openly.

What is more, a head of the party unit in Dariganga county ordered local inhabitants to bury their deceased people on the eastern slope of Altan Owoo.[34] Some atheist and socialist people graved their dead people in the new cemetery at the mountain in a distance of 1 km from the administrative centre in the 1970s. However, the burial activity on the site was stopped by the next head of county party as Altan Owoo was still a respected place of the majority of the Darigangas, who secretly believed their sacred mountain till the collapse of socialism.

Noticeable, I usually saw a small basalt stone in a central place among the Buddhist icons on the respected chest, namely a deity chest (*burkhanii awdar*) of Dariganga households during my field work. Local dwellers call the basalt "the stone

[33] A source from the National Archives of Mongolia, A–3. D–1. KhN–226.

[34] The most cemeteries were built next to urban and rural settlements in socialist Mongolia.

of *Owoo*."[35] My host, Khimi told me that his *Owoon chuluu* is the most significant and eldest holy object, to which he has been praying for over sixty years, in his *ger*. In particular, the *Owoon chuluu* was a sole prayer object of his home akin to other Dariganga families during socialism.

Elderly Dariganga informants told me that the party unit of the county (MPRP) initially confiscated all religious objects including the *Owoon chuluu* from the Dariganga households after they had demolished the monasteries as well as stone cairns at sacred sites. However, ordinary people took again a new one from Altan Owoo after the party had confiscated the *Owoon chuluu*s from the Darigangas. The reason for restoring an *Owoon chuluu* was related to at least two reasons. Firstly, the stone was a principal holy object in Dariganga households before the revolution. Secondly, it was easier to revive the tradition than the images of Buddhist deities, because the Darigangas were able to take new stones from the site.

As a consequence, the leaders of the party unit ultimately tolerated praying *Owoon chuluu* among the Darigangas. Even though local leaders accepted *Owoon chuluu*, they strongly recommended the county dwellers to conceal their stone from representatives of the upper-level authority, who were visiting in the countryside. Due to some representatives of the Party from the centre of the province and the capital of the country punished Dariganga families and local leaders for keeping *Owoon chuluu* at home.

In general, the veneration of *Owoon chuluu* was increased among local dwellers in the socialist period. Darigangas were not able to make pilgrimage openly at Altan Owoo under the party control. The party unit often checked pilgrimage and fined pilgrims. Thus, Darigangas used to pray to the *Owoon chuluu* at their home. The stone was regarded as a small version of Altan Owoo. The elders said that they often took a stone from Altan Owoo during the *Naadam* festival of the county, which was organised at the foot of the mountain. Or, some people chose the stone meanwhile they were visiting the mountain for searching and herding the livestock. In brief, *Owoon chuluu* had been the only object of worship in Dariganga families for several decades in the 20th century.

Restoring the Owoo Worship

The traditional worship of sacred sites of Mongolia was immediately revived in the early stage of the democratic transformation. For example, the Darigangas initiated the idea to restore the local worship of their central sacred mountain after the first democratic movement at the end of 1989. In the beginning, a few Dariganga senior people in Ulaanbaatar displayed the initiative to restore the local worship of Altan Owoo. Their idea was supported by native residents, and some young activists, who

[35] The Owoo is a common name of Altan Owoo among the local dwellers. A Dariganga family usually save one stone taken from the Owoo. The basalt, namely *Owoon chuluu*, is the stone of Altan Owoo. Henceforth, I use the stone from Owoo by original expression *Owoon chuluu*.

printed their suggestion to the revival of the conventional offering Altan Owoo in the daily newspaper of province. After that many people expressed their wish to worship their central sacred mountains.

Furthermore, a non-governmental organisation (NGO), namely the "Association for Worshipping Altan Owoo" was established by the Darigangas in their local territory as well as in Ulaanbaatar and other province centres. The NGO managed several activities successfully on the reviving process of worshipping Altan Owoo. First, they appealed for donation to the fund of restoring. As a result, almost 50 000 MNT gathered from over 640 people. Additionally, people wanted to rebuild the *Battsagaan suwarga*; so that, they immediately created a big stone *suwarga* at the ruin of the old one on the top of the mountain.

After the intensive preparation for restoring the Altan Owoo worship, they organized the local offering of the Owoo in the summer of 1990. Interestingly, the number of participants of the ceremony were almost 30 000 by the report of local people, which was the most significant number of participants in all ceremonies until even today. In fact, the restoring ceremony was successfully organised by the management between the NGO and the cabinet of the province governor. Then, they decided to organise a great veneration once in every four or five years under the arrangement from the province governor; whereas small celebration in the other years would be organized by the governor of the Dariganga county. Therefore, such big local celebration happened in 1994 and 1999.[36]

Even though the local offering on sacred sites was revived widely, the worship of sacred mountains in a national level in Mongolia was not immediately restored in the initial few years of the democratic transition. Then, the first president of Mongolia, Punsalmaa Ochirbat decreed to revive the state ceremony of Bogd Khan Mountain (former Bogd Mountain), Otgontenger, and Burkhan Khaldun (old Khan Khentii Mountain) Mountains in 1995, but he did not restore the state worship of Dar' Mountain. It was a significant offence for Darigangas; so that, they requested the first president Punsalmaa Ochirbat and the second president Natsag Bagaband' many times in his first term, to include Dar' Mountain into the national level sacred mountains. Unfortunately, the state ceremony of Dar' Mountain had not been accepted by the presidents for a decade.

The Darigangas enthusiastically asked again and again the president Bagaband', and under the name of many governmental and non-governmental organizations including all Dariganga counties and even Sükhbaatar province, as well as some private companies in Ulaanbaatar together wrote a request for the revival of state

[36] Darigangas tried to restore the state ceremony of Altan Owoo in the 1990s, but the head of the state did not accept their request. Therefore, they organized a large-scale celebration twice under province leadership.

worship of Dar' Mountain in 2003.[37] As a result, the president Bagaband' decreed to revive the state ceremony of Dar' Mountain in 2004. In his decree, the president notified that he permitted to include Dar' Mountain into the group of national level sacred mountains based on analysing the history of state ceremonies at the site and traditional culture of the Dariganga ethnic group. Honouring of the Dar' Mountain supposedly inspires its believers to inherit their ancestral traditions properly as well as to save the mother Earth naturally. More so, the president regarded that the state ceremony would fix the unorganised offering ritual on the sacred place.

Nowadays, believers perform two kinds of rituals in honour at Altan Owoo. The first ritual called small worship or local worship that is regularly organised by mostly the residents of the six Dariganga counties in every summer. In contrast, the second one, namely the state worship or great worship, is arranged by the upper-level state organization under the president of Mongolia once in every five years.

Surprisingly, the number of national level sacred mountains suddenly increased after the restoration of the state worship of Dar' Mountain. President Bagaband' newly recognized one mountain, Altan Khökhii Mountain as national level holy site in 2005. The third president Nambar Enkhbayar proclaimed the state worship of another three mountains, namely Suwarga Khairkhan Mountain, Sutai Khairkhan Mountain, and Khan Khökhii Mountain. The former president Tsakhia Elbegdorj also decreed to offer other two mountains, Altai Tawan Bogd Mountain and Gow' Gurwan Saikhan Mountain, as the national level sacred place in 2012. Overall, the Mongolian state officially performs the ceremony of ten national level sacred mountains in these days. Official worships of each of these mountains are held once in every five years. The president of Mongolia decrees to organise the state worship of two mountains in every year. It is called formally "the great worship of the state" (*töriin ikh takhilga*).

The national level sacred mountains of contemporary Mongolia and their locations:

1. Bogd Khan Mountain (Töw province)
2. Burkhan Khaldun Mountain (Khentii province)
3. Otgontenger Mountain (Dsawkhan province)

[37] Luwsannorow, Samind: *Törīn taxilgat Altan Dar' owōnī taxilga, taillaga.* Sod Press, Ulānbātar 2013, pp. 35–38. In his book, the local historian S. Luwsannorow attached a letter, from which I cite here. They noted that Dariganga people have firmly believed in Dar' Mountain as "Father Heaven" (*etseg tenger*) and have respected the site highly for several centuries. Therefore, the Bogd Khaan honoured the mountain as the national level sacred site. It boosted Dariganga patriotism and encouraged them being pro-central government of Mongolia. It was definitely the smart decision of the Bogd Khaan that united all Mongolian ethnic groups under his reign. Therefore, the Bogd Khaan actively supported the worship of Dar' Mountain by his state until its end. Even though native residents have been organising the local offering ritual of Dar' Mountain since 1990 lots of destructive actions are currently happened during the *owoo* ceremony. By the lack of state arrangement on the ceremony, local people cannot manage worshippers to make a praying ritual at the site properly. Thus, pilgrims harmfully damage the ecosystem of the sacred place with their vehicles as well as their unorganised climbing. Additionally, worshippers often drink alcohol and create a lot of garbage at the area. As a consequence, Dar' Mountain is on the stage of the severe damage. Thus, Dariganga people confidently think that restoring state worship of the mountain will potentially inspire its believers to worship and protect their sacred place correctly.

4. Dar' Mountain (Sükhbaatar province)
5. Altan Khökhii Mountain (Khowd province)
6. Suwarga Khairkhan Mountain (Arkhangai province)
7. Sutai Khairkhan Mountain (Khowd province)
8. Khan Khökhii Mountain (Uws province)
9. Altai Tawan Bogd Mountain (Bayan-Ölgii province)
10. Gow' Gurwan Saikhan Mountain (Gow'-Altai province)

In his theoretical article, Sneath views that the post-soviet Mongolian state has instituted sacred mountain rites as indispensable elements of contemporary political practice; they have become an administrative duty and an expression of the nation-building project.[38] On the one hand, offering the state sacred mountain is a crucial tool for a nation-building project, if we consider the state policy. On the other hand, it will create a big question if we analyse local perception of the national level worshipped site.

Noticeable, honouring new state worshipped sites is a vivid ongoing process in contemporary Mongolia. In the present, some local communities still propose to worship their sacred sites by the state. For example, leaders of Khöwsgöl province suggest the veneration of Dayan Deerkh, the holiest cave of the Darkhad ethnic group, as the state worshipped place. In fact, native residents attempt to strengthen their local community by honouring sacred sites as a part of the local-building project. It is somewhat different from Sneath's conclusion. In short, restoring former sacred mountains of the Bogd Khaan's sovereign Mongolia and establishing new national-level worshipped sites are mainly reasoned from the liberal policy of the state, which accepts the human right of local people. Therefore, the president of the country has agreed on suggestions coming actively from native residents.

Conclusion

In this paper, I determined a perception of the sacred landscape. Firstly, I corrected the use of the expression *owoo*, an essential aspect of sacred sites in Mongolia. The term is widely expressed as altar object or physical construction at a place of worship. In fact, it is only a simple meaning of the term, which can be also translated as cairn. In fact, the Mongols mainly consider *owoo* as a whole sacred mountain. For example, the most revered Dar' Mountain of the Dariganga people is called formally Dar' Owoo, commonly Altan Owoo and informally Owoo. The *owoo* is not only explained as the physical mountain, but it also indicates an invisible agent. In fact, the *owoo* consists of *gadsar* (Earth) a visible entity and *tenger* (Heaven) an invisible entity. According to local perception, *tenger* and *gadsar* are inseparable things this is what the *owoo* represents. Many scholars commonly use the Mongolian term *tenger* of *owoo* by various names, such as lord, deity and spirit. In fact, *tenger* is

[38] Sneath, D.: *Nationalizing Civilizational Resources*, p. 465.

the spirit master of the mountain, whereas, Dar' Owoo is considered the mountain itself as a God. All in all, Dar' Owoo is viewed as the centre of the universe in the Dariganga celestial system.

Dar' Mountain was initially worshipped as a memorial *owoo* for Dar' noble, a leader of the region in the pre-Qing period. After establishing the Dariganga Pasture, the Owoo became continuously worshipped as the central sacred mountain of the Pasture unit. Then it became honoured as a state sacred mountain in 1912 based on political reasons. Native residents quickly restored the small scale worship of the mountain in 1990, although the offering ritual of Dar' Owoo was stopped temporary during socialism. Surprisingly, several mountains newly honoured as national level sacred site after the restored state worship of Dar' Owoo in 2004. Sneath views that "Instituted sacred mountain becomes an expression of the nation-building project. On the other hand, the state sacred mountains of specific ethnic groups strengthen identity of local groups. Thus, the state worship also becomes local-building project, if we analyse the local perception of the site. For example, the upper-level ceremony has been critically important for the Dariganga community; so that, they massively celebrated the 100th-year anniversary of the state worship at Dar' Owoo in 2013."



Fig. 1. A historical image of Dar' Owoo. National Archives of Mongolia.



Fig. 2. *Dar' tenger* and *Owoon chuluu* by Bilegsaikhan Tamirjaw.



Fig. 3. Dar' Mountain by Bilegsaikhan Tamirjaw.

References

Baumann, Brian: By the Power of Eternal Heaven: The Meaning of *Tenggeri* to the Government of the Pre-Buddhist Mongols. *Extrême-Orient Extrême-Occident* 35. Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2013, pp. 233–284.

Bawden, Charles R.: Two Mongol Texts Concerning Obo-worship. *Oriens Extremus* 5 (1) Harrassowitz, Wiesbaden 1958, pp. 23–41.

Bilegsaixan, T.: *Darigangīn tūxen toim*. Mönxīn Üseg Press, Ulānbātar 2015.

Bira, Shagdar: Mongolian *Tenggerism* and Modern Globalism. *Journal of the Royal Asiatic Society* 14. Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 3–12.

Byambadorǰ, S.: Mongolčūdīn owō taxilgīn jan üil sergeǰ baigā ni. In: *Mongolīn taxilga šütlegt gajar nutag*. Emx. N. Urtnasan – A. Dūrenǰargal. Ulānbātar Printing, Ulānbātar 2011, pp. 125–130.

Halemba, Agnieszka: *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. Routledge, London 2006.

Halemba, Agnieszka: What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, earthquakes and national unity in the Republic of Altai. *Zeitschrift für Ethnologie.* Vol. 133 (2). Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2008, pp. 283–299.

Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980.

J̌amsran, Lxamsüren: *Dariganga süreg xošū*. ŠUA xewlel, Ulānbātar 1994.

Lindskog, V. Benedikte: Ritual Offerings to *Owoo*s Among Nomadic *Halh* Herders of West-central Mongolia. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 47. L'Harmattan, Paris 2016, pp. 1–20.

Luwsannorow, Samind: *Törīn taxilgat Altan Dar' owōnī taxilga, taillaga.* Sod Press, Ulānbātar 2013.

National Central Archives of Mongolia, M–1. D–1. KhN–1136.

National Central Archives of Mongolia, A–3. D–1. KhN–226.

Rachewiltz, Igor de: Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and his Immediate Successors (ca. 1160–1260) – a Preliminary Investigation. In: *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven*. Ed. by Noël Golvers and Sara Lievens. Ferdinand Verbiest Institute, Leuven 2007, pp. 107–144.

Smyrski, Łukasz: *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu* [Between the Power and Practice. The Anthropology of Landscape]. Oficyna Naukowa, Warsaw 2018.

Sneath, David: Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan Local Deities. In: *The Mongol-Tibet Interface: Opening new research terrains in Inner Asia*. Ed. by Uradyn Bulag – Diemberger, Hildegard. Brill, Leiden 2007, pp. 135–158.

Sneath, David: Nationalizing Civilisational Resources: Sacred Mountains and Cosmopolitical Ritual in Mongolia. *Asian Ethnicity* 15 (4). Taylor & Francis Online 2014, pp. 458–472.

Tatár, Magdalena: Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1). Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, pp. 1–58.

Urtnasan, Norow – Ayuuš, Dūrenǰargal: *Mongolīn taxilgat gaǰar nutag: öw ulamǰlal, üne cene*. Khotula Agentlag Printing, Ulānbātar 2007.

Wallace, Vesna A.: How Vajrapāni Became a Mongol. In: *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society.* Ed. by Vesna A. Wallace. Oxford University Press, New York 2015, pp. 179–202.

Ямандага бурхны гал мандал үйлдэх зан үйл

Б. Дарамбазар

“Цогт Цагийн Хүрдэн” Соёлын Төв, Улаанбаатар

Оршил

Ачлалт багш лугаа ялгалгүй Цогт Ямандага бурханаа мөргөмүй.

Монголын бурхны шашны томоохон зан үйлийн нэг нь “жинсрэг цутгах” (тө. *sbyin sreg*) буюу гал мандал үйлдэх ёсон билээ. Гал мандлыг Ямандага, Хэрүга, Сандуй, Наро хажод тэргүүтэн бурхны үүднээс үйлдэх бөгөөд Ямандага бурхны үүднээс үйлдэх ёс түгээмэл байдаг. Ямандага (са. *Yamāntaka*) буюу Жигжид (тө. *‘Jigs byed*) бурхан болбоос гурван орныг нэгэн агшинд эрхэндээ хурааж муу бүхнийг даран амарлиулж сайн сайхныг дэлгэрүүлэх хүч чадал бүхий ам тангарагтай дандарын ёсны дээд йогийн эрхэм бурхан болой. Гал мандал үйлдэхийн мөнхүү утга нь Ямандага бурханыг урин бясалгаж тахил өргөл үйлдсэнээр хүмүүний хилэнц түйтгэрийг ариусгах, өвчин зовлон, ад зэтгэр, ган зуд тэргүүтнийг амарлиулж нас буян арвиж хамаг амьтан амар амгалан аж төрөхийн шалтгаан нөхцөлийг бүрдүүлдэг бурхны шашны чухал зан үйлийн нэг. Ямандага бурхны гал мандлыг амарлиулах, дэлгэрүүлэх, эрхэнд хураах, хатуу үйл гэсэн дөрвөн үйл (тө. *zhi, rgyas, dbang, drag*)-ийн үүднээс өргөж хамаг амьтны тусыг үйлддэг. Амарлиулах үйл нь хилэнц түйтгэр, өвчин зовлонг амарлиулж үйлдэх, дэлгэрүүлэх үйл нь ном буян, сайн үйлийг дэлгэрүүлэх, эрхэнд хураах үйл нь хамаг амьтныг эрхэндээ хурааж зөв үйлд оруулах, хатуу үйл нь гай барцад, ад зэтгэр, хүмүүн хийгээд хүмүүн бусын хорлолыг буцаах утга агуулгатай.

Ямандага бурханы амарлиулах гал мандлыг өвчин зовлон, ган зуд арилгахын тухайд өргөж болох бөгөөд ялангуяа бясалгал бүтээл хийсний хойно гүйцээлт болгож өргөдөг. Ямандагын авшиг хүртэж нянбыг (нямба, тө. *bsnyen pa*) нь хийсэн лам хүн энэхүү гал мандлыг өргөх бөгөөд авшиг хүртээгүй, нянба бясалгал хийгээгүй лам өргөж болдоггүй.

Жанжаа хутагт Агванлувсанчойндон (1642–1714)-ы “Болор толь”-ийн тахил өгүүлэлд:

“Хамт төрсөн их амгалангийн тулганд
Угаас ариун мөн чанарын гэгээн гэрлийн галд
Түйтгэрийн сүүт мод түлсэн тахил өглөгөөр
Хоёр хэрэг үлэмж бүтэх аршийн чуулганаа сөгдмүй” [1] хэмээжээ.

[1] lCang skya Ngag dbang blo bzang chos ’don: *dPal ‘Jigs byed kyi zhi ba’i sbyin sreg bya tshul gyi cho ga Blo bzang thugs rgyan shel dkar me long zhes bya ba bzhugs so*. In: lCang skya Ngag dbang blo bzang chos ’don gyi sku ’bum, ’a, т. 1.

Тулга нь хамт төрсөн их амгаланг, гал нь сэтгэлийн мөн чанарыг илэрхийлэх бөгөөд эд зайгаар тахил өргөж, түлснээр хилэнц түйтгэрийг ариусгаж билиг оюуны гэгээн гэрлийг бадраах тухай гал мандал үйлдэхийн товч утгыг ийнхүү өгүүлжээ. Өөрөөр хэлбэл гал мандал нь хүмүүний муу сэтгэлийн хир буртагийг ариусган сэтгэлийн үнэмлэхүй мөн чанар бэлгэ билгийг төрүүлэх зан үйл гэж ойлгож болно.

Бид Жанжаа Агваанчойндоны "Цогт Ямандагын амарлингуй гал мандал үйлдэх ёсны зан үйл сайн оюут тааллын чимэг цагаан болор толь хэмээх оршвой," Ямандагын егүзэр, Тивийн хувилгаан нэрийг баригч Лувсанлүндэгданзанпэрэнлэйн "Цогт Ямандага ганц баатарын нянбаны үест гүйцээх гал мандал үйлдэх ёс хилэнц уналын харанхуйг сөнөөж шид бүтээлийн цагаан гэрэл гийхийн залуу саран хэмээгч оршвой," Тойн Цүлтэмийн бичсэн "Цогт Ямандага ганц баатарын нянбаны сүүлд гүйцээх гал мандлыг хэрхэн үйлдэх ёс шид бүтээл бүхэн гарагч хэмээх оршвой" зэрэг эдүгээ лам хуврагуудын чухал гарын авлага болж буй эх сурвалжуудыг ашиглан өгүүллээ бэлдлээ.[2] Бид энэхүү өгүүлэлдээ хамаг дандарсын хаан урилагч аргын үндэсний эрхэм гагц баатар цогт Ямандага бурхны (төв. *'Jigs byed dpa' bo gcig pa*) бясалгал бүтээлд чухал хэрэгтэй гүйцээх амарлингуй гал мандлыг хэрхэн үйлдэх ёсны тухай танилцуулах юм.

Ямандага бурхны амарлингуй гал мандал

Ямандагын гал мандал үйлдэхэд дөрвөн зүйл буй: 1. Гүйцээх гал мандлын хэрэг, 2. Үйлдэх орон, цаг, 3. Үйлдэгч бодгаль, 4. Зан үйлийн зэрэг болой.

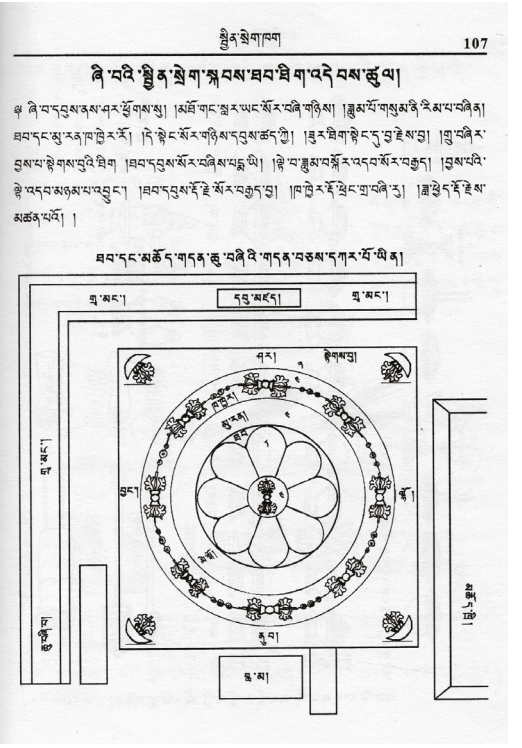
1. Гүйцээх гал мандал үйлдэхийн хэрэг.
   "Ядам бурханыг баясгаад шид бүтээл хайрлах хийгээд тарни ариун бус, зан үйл илүү дутуу тэргүүтний гэм болон өвчин ад, хилэнц түйтгэрийг амарлиулах тэргүүтний тус эрдэм гарна" хэмээжээ. Ямандага бурханы шадарлах бясалгал үйлдэхэд гарсан гэм алдааг гал мандал өргөж засах, хилэнц түйтгэр, өвчин ад тэргүүтнийг амарлиулахад чухал хэрэгтэй ажээ.
2. Үйлдэх орон, цаг.
   Орон нь: Бясалгал үйлдсэн гэр байшингийн зүүн зүгт аль зохистой оронд үйлдэнэ. Цаг нь: Бясалгалаа төгсгөөд хөл хорио тайлахын өмнө үйлдэх, мөн шинийн нэгэн буюу сайн гариг одтой өдрийн үдшийн цагт үйлдвэл зохилтой ажээ.
3. Үйлдэгч бодгаль.
   Үйлдэгч бодгаль нь бясалгал бүтээлийг дэлгэр хураангуй алин болохоор төгсгөсөн бодгаль энэхүү гал мандлын зан үйлийг үйлдэнэ. Бясалгал бүтээл хийгээгүй аваас гүйцээх гал мандал үйлдэж болохгүй. Гүйцээх гал

[2] bTsun pa Tshul khrims: *dPal 'Jigs byed dpa' bo gcig pa'i bsnyen pa'i rjes su kha skang sbyin sreg ji ltar bya tshul dngos grub kun 'byung zhes bya ba bzhugs so*, т. 1.

мандал үйлдээгүйгээр бусдын гүрэм засалд гал мандал, сор залах, машид оршоолго (равнай) үйлдэж болохгүй гэжээ.

4. Зан үйлийн зэрэгт гурван зүйл байна.
   – Тулга бэлдэх
   – Зай бэлдэх
   – Хэрхэн үйлдэхийн бодит зан үйл.

Газар авч тулга бэлдэх зан үйл. Гал мандал өргөхөд зохилтой зүгт сайн газрыг сонгон газар авах зан үйлийг номын дагуу үйлдэнэ. Тулга нь хамт төрсөн их амгаланг илэрхийлэх бөгөөд гал мандал үйлдэхийн гол суурь болдог.



Зураг 1. Тулга. *mDo sngags bstan pa'i 'byung gnas dpal mnyam med dga' ldan byang rtse thos bsam nor gling grwa tshang gi phyag bzhes bca' gshom gyi rim pa khag dang/ rgyun du nyer mkho'i zhabs rim gyi bca' gshom ji ltar bya tshul gsal byed zla ba 'bum phrag 'char ba'i dri med lha yi rdzing ring zhes bya ba bzhugs do.* dGa' ldan byang rtse dpe mdzod khang, 2013.

Тулга бэлдэх газар нь чулуу, мод, нүүрс, хого сага, хар өнгөтэй бус ариун газар байх ба үрлэн рашаан (дүдзэ рилвү, тө. *bdud rtsi ril bu*)-ы дусал буюу адистид дотоод тахил хольсон сайн үнэртнээр ариусгаж өөрийн өмнө тахил балин бэлдээд "Итгэл явуулж бодь сэтгэл үүсгэх" залбирал (тө. *sKyabs 'gro*, *Sems bskyed*), гурвантаа уншаад нэгэн агшинд өөрийгөө нэг нүүр, хоёр мутартай Ямандага бурханы омогшилд оршуулан "Хрисди" тарниар тахил балин, орон дэлхийг

хоосон чанарын агаарт ариусгах, газар лусын эздэд тахил балин тэргүүтэн өргөх зан үйлийн номыг уншин гал мандал үйлдэх зөвшөөрөл айлтгана. Газар лусын эзэд зөвшөөрөл хайрлалаа хэмээн сүжиглээд тулгаа бэлдэж эхэлнэ.

Тулганы өнгө, хэлбэр, хэмжээ, бүтээх арга зэрэг нь машид нарийн бөгөөд дээрх эх сурвалжуудад ийн дурджээ:

“Тулганы өнгө цагаан, дөрвөлжин хүрээнд эн (өргөн) нь хоёр тохой төдий, өндөр дөрвөн хуруу илүү төдий болгоод түүний голоос эсрүний шугам болон өнцөг шугамыг нар зөв татна. Тулга, мөөр, хөвөө гэсэн дүгрэг гурван зэрэгтэй байна. Тэр нь:

– Тулга нь тигний голоос нэг төө хэмжээтэй дүгрэг,
– Мөөр нь тулганаас дөрвөн хуруу хэмжээтэй дүгрэг,
– Хөвөө (гадна хүрээ) нь мөөрөөс дөрвөн хуруу хэмжээтэй дүгрэг байгуулна.

Тулганы голд дөрвөн хуруу дүгрэг найман дэлбээтэй лянхуа зурна. Лянхуан хүйсэнд найман хуруу очир, өөрийн харсан зүг рүү үзүүрийг нь харуулж зурна. Хөвөөнд очирын эрхэс, ширээний дөрвөн өнцөгт хагас саран очир зурна. Тулга бүхэлдээ, голын очир, лянхуа зэрэг нь цагаан өнгөтэй байна. Мөөрийн очирын эрхэс, саран хагас очирыг үзэсгэлэнтэйгээр үйлд. Ер нь тулгыг тоосон будаг, цэцэг дэлгээд зурах, усан будгаар зурах, шавар тэргүүтнээр урлах зэрэг алинаар ч үйлдэж болох аж. Тулга болон өөрийн завсарт тоосгоор хана өрж галын бүрхүүл (хөшиг) босгон тулгаруу харсан нүүрэн талд цагаан *Вам* (*Ваṃ*) үсэг бичих хэрэгтэй. Тийнхүү тулгаа номын дагуу бэлдээд үнээнээс гарсан ариусгагч таван бодис болон дотоод тахилын цагаан зандангаар ариусгаж цагаан цэцэг цацаж дэлгэнэ.

Эдийн ялгал

Гал мандлын нэн чухал зүйл нь галд өргөх эд зай болон тахилын эд зай юм. Галд өргөх зүйл нь тус бүрийн эрдэм чадалтай арван гурван зүйлийн ариун нандин эд зай байна. Үүнд:

№	Эд зайны нэр		Эрдэм чадал
	монгол	**төвд**	
1	Сүүт мод	*yam shing*	Сүр жавхланг арвижуулна.
2	Шар тос	*mar khu*	Эд баялгийг дэлгэрүүлнэ.
3	Гүнжид	*til*	Хилэнц түйтгэрийг ариусгана.
4	Үет цагаан өвс	*dur ba*	Нас уртасгана.
5	Тутарга	*‘bras*	Буяныг дэлгэрүүлнэ.
6	Таргаар багсарсан арвайн гурил	*zho zan*	Амгалан жаргаланг төгс болгоно.
7	Өлзийт өвс	*ku sha*	Бузар, ариун бус тэргүүтнээс сахина.

№	Эд зайны нэр		Эрдэм чадал
	монгол	төвд	
8	Цагаан гич	*yungs dkar*	Ад тотгорыг дарна.
9	Хуягт арвай (овъёос)	*so ba*	Эд таваар дэлгэрүүлнэ.
10	Хөх арвай	*nas*	Үйл бүтэх хүч залийг үүсгэнэ.
11	Буурцаг (вандуй)	*sran ma*	Харшлах нөхцөлөөр үл чадагдан чанад дарахын хүч чадал дэлгэрнэ.
12	Буудай	*gro*	Өвчин арилгана.
13	Ялгамжит эд	*khyad par can gyi rdzas*	Амарлиулж үйлдэх хэрэгтэй үл зохилдохын зүг бүгдийг амарлиулж үйлдэх учир арвижуулах үг, үйл зохиохын зоригдол тэдгээр лүгээ тохируулан үйлдэх буюу нийтэд хилэнц түйтгэр гэм уналыг ариусгах.

Тэдгээрийн шинж чанар болон хэрхэн бэлдэх тухай эх сурвалжид:[3]

“Сүүт мод: Хагарч өгөрсөн, муруй, илжирсэн, хальстай, муухай үнэртэй, өргөс тэргүүтний гэмээс хагацсан шим сайн модны үзүүрээс авна. Урт нь арван хоёр хуруу, бүдүүн нь чигчий хурууны хэмжээтэй чийгтэй байна. Хоёр үзүүрийг сацуу[4] таслаж хоёр үзүүрт нь зөгийн бал, сүү, тос түрхэнэ. Дотоод тахил хольсон сайн үнэрт усаар ариусгана. Намрын сүүл сар буюу навч шарлаж буй цагт авахгүй, навч нь шинээр ургаж дэлгэрэх цагт авбаас сайн.

Тос: Малын сүү тэргүүтэн цагаан идээний язгуураас гарсан тос байна.

Үет цагаан өвс (дүрва), *өлзийт (*гүша) *өвс* хоёр нь зун цагийн хар ногоон үндэс үзүүр гэмтээгүй байвал сайн бөгөөд үет цагаан өвсийг сүүгээр, өлзийт өвсийг тос сүүгээр түрхэнэ.

Гүнжид нь хар, *тутарга* нь хагараагүй байх ба хагараагүйг түүхэд бэрх байвал хальстай байж болно. *Цагаан гич, хуягт арвай, буудай* нугууд нь ерөнхий болно. *Буурцаг нь* бөөрөнхий цагаан байна.

Таргаар багсарсан арвайн гурил (*шо-сан*, тө. *zho zan*) нь тос, тараг хоршсон гурилан үрэл юм уу, тутаргыг хууранд таргаар багсарч хийнэ.

Дээд идээ нь тутарга хуурч тарагтай холиод гурван амтатнаар багсарч үйлдэнэ. Таргийн хөрөнгө лугаа үйлдсэн дээд хоёрыг тус тусад нь найруулаад нэгэн савand бэлдэнэ.

Ялгамжтай эд нь: үрийн тосоор сүрчсэн өлзийт өвс, арвай, хар гүнжид, сүү, хуурсан тутаргыг хуурч тос, мөсөн чихэр хольсон гурилан тутарга, үет цагаан өвс, зандан, бри-янгү (жүрүрийн цэцэг), танчү (арцны мод болон хуш модны давирхай), үнэрт цэцэг, ус нэвтрээгүй хуурсан тутарга нугуудыг зөгийн бал, сүү, тос түрхэнэ. Дотоод тахил хольсон үнэрт усаар ариусгана” хэмээжээ.

[3] lCang skya Ngag dbang blo bzang chos ldan: *dPal ’Jigs byed kyi zhi ba’i sbyin sreg bya tshul gyi cho ga* …

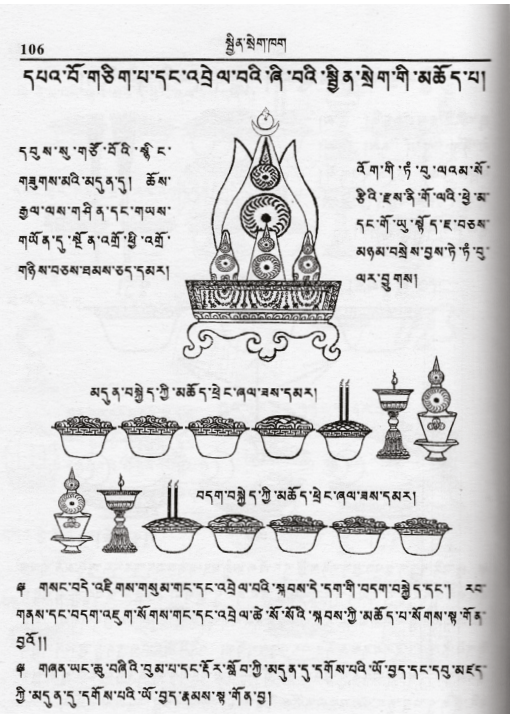
[4] Зарим багш нарын уламжлалаар нэг үзүүрийг нь дөрвөлжиж, нөгөө үзүүрийг нь дөрвөн дэлбээтэй цэцэг адил таслахыг зөвлөдөг.

Дөрвөн усны эд нь: арвай, цагаан цэцэг, хэрчсэн өлзийт өвс, хар гүнжид, хуурсан тутарга, цагаан сайн үнэрт, сүү хольсон ус буюу тахил тавигийн долоон эд зай хэмээн алдаршсан ба дотоод тахил холих болой.

*Тахилын эд*эд цэцэг нь цагаан цэцэг бодитой буюу цагаан будааны язгуур, хүж нь цагаан зандан, гавар тэргүүтэн, зул нь цагаан модон голтой шар тос. Үнэрт ус нь цагаан сайн үнэртийг хольсон ус, амны идээ нь сүүгээр багсарч замбаагаар хийсэн талхлаг (үйрмэг) буюу жимсний язгуур байна. Хос хувцас нь хувцас, цагаан торгоны язгуур хоёр тэнгэрт хоёр хоёр буюу дөрөв байна. Хадаг болно. Созэ нь очир бинлэнгийн навчны үйрмэг найруулсан түүхий тосоор бөөрөнхий хэлбэртэй голд нь хөх адил навчтай балин байна. Балин нь бөөрөнхий тосон балин буюу чимар (талхлаг), жимс байж болно.

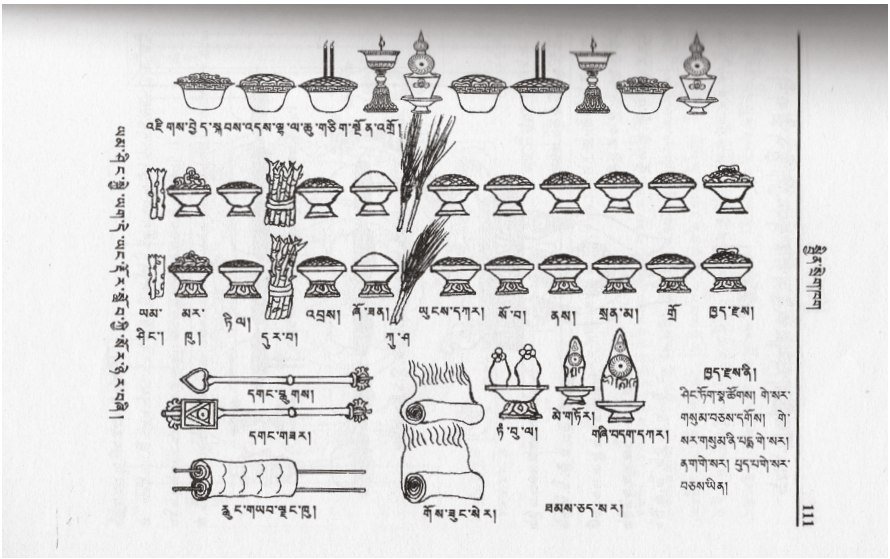
Бусад хэрэгсэл: түлээ нь сүүт модны төрөлтэй адил хуурай мод буюу тал хээрийн хатсан үхрийн хорхой шавьжгүй аргал байсан ч болно. *Сэвүүр* нь цагаан даавуугаар хийсэн, *цогийг* (*бамбар*) *бадруулагч* нь сүүт адилын хуурай модонд хөвөн юм уу цагаан даавуугаар ороож тосонд дүрнэ. Тулганы хөвөөгөөр хар ногоон гол нь бүдүүн, үзүүр ёроол нь нарийн урт богино өлзийт өвс наймыг таацуулан тулгыг бүрхэнэ.

Цагаан даавуугаар бүтээсэн ширээнд ариусгагч сайн үнэрт ус сэлт бумба, тахил балин, будаа, үснирийн чимэг, цээживч хормогч, эд зай, хөгжим тэргүүтэн аль хэрэгтэй зүйлсийг хотол чуулган бүрдүүлж бэлдэнэ.



Зураг 2. Гал мандалын тахил, зай.

Тэдгээрийг бэлдэх ёс нь: Бүтээгчийн баруун зүгт цагаан даавуугаар бүтээсэн ширээн дээр ертөнцөөс хэтийдсэн тэнгэрт өргөх зүйл сүүт модны үзүүрийг гадагш харуулан өрж бэлдэнэ. Тэгээд дэс дараалан гүнжид, үет цагаан өвс, тутарга, таргаар багсарсан гурил, өлзийт өвс, цагаан гич, хуягт арвай, арвай, буурцаг, буудай, ялгамжит эд зэргийг бэлдэнэ. Ялгамжит эдийг тус тусад нь бэлдээд тус тусад нь өргөвөл болох хэдий ч нэгд холиод өргөвөл хялбар учир тэр мэт үйлд. Эд нугуудыг цагаан сав буюу эсвээс хагарч цуураагүй ариун үзэсгэлэнтэй саванд бэлдэнэ.



Зураг 3. Гал мандалын тахил.

Түүний дотор талд галын тэнгэрт өргөх сүүт модноос эхлээд ялгамжит эд хүртэл бэлдэнэ. Хоёр тэнгэрийн гал мандлын эдийг тус тусад нь бэлдэх сав үгүй болбоос нэгд бэлдсэн ч болно.

Түүний дотор талд ертөнцөөс хэтийдсэн тэнгэрийн чухал эдлэл, хос хувцас (цагаан хадаг), созэ (дамбула) балин, түүний дотор буюу адагт галын тэнгэрийн (тө. *me lha*) чухал эдлэл, созэ, хос хувцас (цагаан хадаг), балин зэргийг бэлдэнэ.

Бүтээгчийн зүүн талд бусдыг өргүүлбэл түүний өмнө дөрвөн усны бодит ширээ буюу үгүй бол ширээний дээр найман дэлбээт лянхуаны дээр зүүн талаас эхэлж эхний саванд ариулах цацал, ам сэрүүцүүлэг, хоёрдугаарт тавиг ус, гуравдугаарт өлмий сэрүүцүүлэгч бэлдэнэ. Тэр гурвын тус тусын өмнө сайн амны идээ нэжгээд нэжгээд ба тэдгээр лугаа ойролцоо ариулах цацал өргөх өлзийт өвс, нэмэх эд хийгээд ус зэргийг бэлдэнэ.

Тос нь бүтээгчийн өмний баруун зүгт тахилчид ойр ширээн дээр бэлдэнэ. Тосох, цутгах шанаг нь баруун өвдөгний ойр ширээ буюу найман дэлбээт лянхуан дээр тавина. Дотоод тахил, ариусгах ус нь зан үйлийн эхэнд ариус-

гагдахуун олноор өмнө тавьсныг гүйцээгээд эд өргөхийн үест баруун, зүүн аль амарт тавина.

Цогийн бадруулаг, сэвүүр, өлзийт өвс, тос утгах шанаг, түлээ тэргүүтэн нь тахилчийн ойр аль зохистойгоор бэлдэж тавина. Тулганы бөөрөнхий шугамын дээр түлээгээ нэг төөнөөс өчүүхэн нам төдийд дугуйлан өрөөд түүний дотор ч түлээгээ босгож тавиад зүүн урд завсарт эхэлж гал асахад хялбар өвс адилаар галын өр засна. Түлээгээ дотоод тахил хольсон цагаан зандангаар ариутгана.

Бурханы дүр хөрөг залах ба үгүй бөгөөс сэтгэлдээ санаад гал мандлын тахилаар илүү дутуу тэргүүтний гэм унал, хилэнц түйтгэр ариусч ядам бурханд шадарлах тэргүүтний тухайд энэ зан үйлийг үйлдэх учир зөвшөөрөл хайрлан соёрхлоо хэмээх санаагаар гал мандлыг үйлдэнэ.

Зан үйлийг бодитой үйлдэх

Шүтээний өмнө ядамын зүг тэтгэгдэхүүн Ямандага нугуудын тахил, цацал (балин), өөрийн өмнө хонх очир, дамар, дотоод тахил, түүний ард өөрийн үүсгэлийн тахил, өөр нэг ширээн дээр урьд явуулах тахил, цацал зэргийг бэлдэнэ. Өөрөө тулга лугаа адил найман дэлбээт цагаан лянхуа зурсан хэтэрхий өндөр бус зөөлөн бөгөөд амгалантай ар нь өчүүхэн өндөр суудалд зүүн зүгт харж завилж сууна. Бүтээлийн нөхөд баруун зүүн аль зохистойд суугаад Итгэл явуулж бодь сэтгэл үүсгээд “Багшийн дамжлага залбирал”-аас эхлээд Өөрийн үүсгэлийг хүртэл дэлгэрэнгүй уншиж бясалгана.

Өргөх ёс нь: тос, үрийн язгуур, ялгамжит эд нугуудыг тосох цутгах шанагаар өргөнө. Үет цагаан өвс, өлзийт өвсийг хоёр хоёроос дээш сүүт мод мэт гараараа өргөнө. Өргөх орон нь: сүүт мод, үет өвс, өлзийт өвс нугуудыг лагшингаас цацарсан гал дотор өргөхийг сана. Тос нь аманд өргөх, гүнжид тэргүүтэн нь гарт өргөхийг зорьж бясалгана.

Газрын эздэд балин өргөж галаа бадрааснаар зан үйлийн уншлага эхэлнэ. Зан үйл нь хоёр хэсэгтэй байна.

1. Ертөнцийн галын тэнгэрт тахил өргөнө. Хамаг амьтанд туслах бодь сэтгэлийн үүднээс галын тэнгэрт сүүт мод тэргүүтэн 13 эд зайг өргөн галын тэнгэрийн тарни, эдийн тарнийг яруу дуугаар уншин “Багш шавь, нөхөр сэлтсийн нирваан хийгээд Бүхнийг айлдагчийг бүтээхэд зэтгэрлэсэн, гурван санваар лугаа харшилсан, амлашгүй нүгэл хилэнц, хамаг өлзий бус, ялангуяа сүр жавхлан хотол чуулахад зэтгэрлэгч, самади тодорхой бус, тарни ариун бус, зан үйл илүү дутуу тэргүүтний хамаг гэмийг амарлиулах болтугай” хэмээн уялга үгийг өгүүлж утгыг бясалгана.
2. Ертөнцөөс хэтийдсэн галын тэнгэрт тахил өргөнө. Тахил болон эд зайг адислан ариусгаж тахил өргөөд галын тэнгэрийг үүсгэх уншлагыг зан үйл (чого)-ийн дагуу уншиж утгыг бясалгана. Түлэх эд өргөх үед Бурханы тарни, эдийн тарни, уялга үг гурвууланг найруулан уншиж арван

гурван эд зай тус бүрийг өргөнө. Эд зай тус бүрийг бүрэн өргөөд тавиг ус, ариулах цацал, өлмий сэрүүцүүлэгч гурвыг өргөнө. Түүний дараа хадаг, созэ балинг зэргийг хотол өргөнө. Дахин сүүт модноос эхлээд бүгдийг дэс дараалан өргөж гүйцээнэ.

Ийн тахил, эд зай тэргүүтнийг өргөж тахисны дараа илүү дутуу унш-саны гэмийг амарлиулах "Зуун үсэгт" тарни, хүлцэл өчил, ачлалын тахил, ерөөл, өлзий оршуулах тэргүүтнийг уншиж зан үйлийн уншлагыг өндөрлөнө.

Ийнхүү Ямандага бурханы гүйцээх амарлингуй гал мандлыг үйлдэж гэм уналыг ариусгах хийгээд ялангуяа нисванисаас үүдэлтэй хилэнц түйтгэрийг галдан шатааж хамт төрсөн их амгаланг төлжүүлэн бэлгэ билгийг төрүүлэх оюун ухааны их хүч энерги орших болой.

Дүгнэлт

Эцэст нь дүгнэн өгүүлбээс Ямандага бурхны гал мандал нь нууц тарнийн бя-салгал бүтээл үйлдэх хэн нэгэн бээр зайлшгүй өргөх ёстой чухал зан үйлийн нэг мөн. Тиймээс энэ зан үйлийг Багшийн удирдлага дор нарийн нягт суралцаж өргөх зан үйлд мэргэших хэрэгтэй. Энэ нь эхлээд хилэнц нүглээс ангижирч өөрийгөө боловсруулан эрдэм чадал олоход чухал аньстай. Мөн хамаг амьтанд туслахын үүднээс өвчин зовлон, ад зэтгэр, ган зудын аюулыг амарлиулахад энэхүү зан үйлийг үйлдэх нь нэн тустай. Товчдоо Ямандагын гал мандал нь өөрийгөө боловсруулж, бусдад туслах нэн чухал нууц тарнийн зан үйл болой.

Ном зүй

lCang skya Ngag dbang blo bzang chos ldan: *dPal 'Jigs byed kyi zhi ba'i sbyin sreg bya tshul gyi cho ga Blo bzang thugs rgyan shel dkar me long zhes bya ba bzhugs so* [Жанжаа Агваанлувсанчойндон: Цогт Ямандагын амарлингуй гал мандал үйлдэх ёсны зан үйл сайн оюут тааллын чимэг цагаан болор толь хэмээх оршвой]. Бар судар, Г. Буяндэлгэр ламын хувийн архив. Хэвлэгдсэн газар, огноо тодорхойгүй.

'Jigs byed kyi rnal 'byor pa gleng sprul ming 'dzin Blo bzang lung rtog bstan 'dzin 'phrin las: *dPal 'Jigs byed dpa' bo gcig pa'i bsnyen pa'i skabs su kha skang sbyin sreg byed tshul sdig ltung mun sel dngos grub 'od dkar 'byung ba'i gzhon nu zla ba zhes bya ba bzhugs so* [Ямандагын егүзэр Тивийн хувилгаан нэрийг баригч Лувсанлүндогданзанпэрэнлэй: "Цогт Ямандага ганц баатарын нянбаны үест гүйцээх гал мандал үйлдэх ёс хилэнц уналын харанхуйг сөнөөж шид бүтээлийн цагаан гэрэл гийхийн залуу саран хэмээгч оршвой"]. Бар судар, Г. Буяндэлгэр ламын хувийн архив. Хэвлэгдсэн газар, огноо тодорхойгүй.

bTsun pa Tshul khrims: *dPal ‘Jigs byed dpa’bo gcig pa’i bsnyen pa’i rjes su kha skang sbyin sreg ji ltar bya tshul dngos grub kun ‘byung zhes bya ba bzhugs so* [Тойн Цүлтэм: Цогт Ямандага ганц баатарын нянбын сүүлд гүйцээх гал мандлыг хэрхэн үйлдэх ёс шид бүтээл бүхэн гарагч хэмээх оршвой]. Бар судар, Г. Буяндэлгэр ламын хувийн архив. Хэвлэгдсэн газар, огноо тодорхойгүй.

Монгол Данжуур. 44, 45-р боть. Монгол бичгээс хөрвүүлсэн “Цогт Цагийн Хүрдэн” соёлын төв. Улаанбаатар 2012.

Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурханы шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1997.

Уул, ус тахих – Монголчуудын зан үйл

Рэнчингийн Дарьхүү – Дашдоржийн Оюунгэрэл
Монгол Улсын Их Сургууль, Философи, Шашин Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

Энэхүү өгүүлэлдээ бид Монголчууд эртнээс эдүгээ хүртэл байгалиа хайрлан хамгаалж ирсэн уламжлалт зан үйлийн нэг болох уул, ус тахих зан үйлийн уламжлал, шинэчлэлийн асуудлыг судалгааны бүтээлүүдэд үндэслэн авч үзлээ.

Байгаль бол хүний оршихуйн язгуур үндэс, хүний ахуйн үнэт зүйл билээ. Ийм ч учраас байгалиа хайрлан хамгаалах буюу байгалийг хадгалан үлдээх асуудал өнөөдөр дэлхий нийтийн тулгамдсан асуудлын нэг болсон. "Байгалиа хайрлан хамгаалах гэдгийн гол утга нь юу вэ? гэхээр хүн өөрийн ахуйгаа хамгаалах гэсэн утга байдаг. Хүний ахуйг бий болгогч үндэс бол амьд байгаль. Гэтэл хүмүүс өөрөө өөрийнхөө ахуй орчин руу дайралт хийсээр байна. Энэ бол буруу үйлдэл юм гэдгээ мэдсээр байж шүү дээ. Уг нь хүн байгальтай харилцах ёс суртахуунтай байх ёстой. Тийм байж л хүний амьдрах орчин жинхэнэ утгаараа бүрдэнэ.[1] Энэ асуудлын гол утга санаа нь хүмүүн бид байгаль дэлхийтэйгээ зөв зохистой харьцах, байгалийн нөөц баялгийг ариг гамтай хэрэглэхэд оршино. Уул, ус тахих зан үйл нь Монголчуудын байгальтай зөв зохистой харьцах, ухаалаг хэрэглэх гэсэн байгаль хамгааллын уламжлалт ухаан юм.

Монголчууд байгалийг хэрэглэхээсээ илүү хайрлаж хамгаалах ёс заншлыг эрхэмлэж ирсэн байна. Түүний нэг жишээ нь уул, усаа хайрлан хамгаалах баялаг сайхан уламжлал мөн. Байгалийг хайрлан хамгаалах Монголчуудын ухамсар нь XX зуунд үзэл суртлын байдлаас хавчигдах болсон боловч эдүгээ дахин сэргэж буй нь хүний оршихуйн үндэс болсон уул, усаа төрүүлж өсгөсөн эх лүгээ бишрэн хайрладаг тэрхүү уламжлалт соёл хэзээ ч алга болохгүйн илрэл болсон гэж хэлж болно. Уул, усаа хайрлах, түүний гоо сайхан чанарыг үнэлдэг Монголчуудын уламжлалт ухаан нь гайхамшигтай.

"Монголчуудын уламжлалт соёл, ёс заншил хэдэн мянган жилийн турш байгаль орчинтойгоо зохицон аж төрөх, байгалийн баялгийн зохистой хэрэглээг дэмжих ёс суртахууны зарчмуудыг агуулж байв"[2] хэмээн М. Золзаяа бичсэн буй. Тийм зарчмын нэг бол байгалийг хайрлан хамгаалах явдал мөн. Бидний өгүүлэлдээ авч үзэж буй уул, ус тахих зан үйл нь энэ зарчимтай шууд холбогдоно.

Монголчууд эрт цагаас байгаль орчноо төрийн хууль, бөөгийн шашин ба бурхны шашны зан үйл, ард нийтийн зан үйлээр хайрлан хамгаалж ирсэн

[1] Дарьхүү, Р. – Насанбат, Б.: Экологийн ёс зүй дэх биотөвт үзлийн онцлог. *Философи, шашин судлал сэтгүүл* 15 (391) (2013), т. 8.

[2] Золзаяа, М.: *Экологийн ёс зүй – Мэргэжлийн ба хэрэглээний ёс зүй*. Улаанбаатар 2012, т. 364.

түүхтэй. Монгол гүрний их хаадууд байгалийг хайрлан хамгаалах талаар байнга анхаарч ирсэн байдаг. Монголчуудын өвөг дээдсийн оршин нутаглаж байсан голомт нутаг дээр улиран хувирч, мандан мөхөж байсан эртний умардын нүүдэлчин үндэстнүүд уул тахиж байсан тухай түүхийн сурвалж бичгүүдэд тэмдэглэгдэн үлджээ. Тухайлбал, "Судар тэмдэглэл, Хүннүгийн намтар"-т "Тавдугаар сард тэнгэрийн их чуулган болж тэдний өвөг дээдэс тэнгэр, газар орон сахиулсныг тахимой" гэж, бас "Зүүн хан улсын бичиг"-т "Хүннүчүүд цагаан сар, таван сар, есөн сард чуулга болж, тахилга хийхдээ морь давхиулж, тэмээ уралдуулдаг" гэж тэмдэглэжээ. "Монголын нууц товчоо"-нд Чингис хаан "Өшөөт дайснаас, Өршөөн аварч, Өнчин бидний, Өмөг болсон, Өндөр дээд, Бурхан халдун чамайг, Өглөө бүр мялааж байя, Өдөр бүр тахиж байя, Үрийн үрд, Үүрд тахиж, Үе тутам, Үргэлж шүтье … гэж бүсээ хүзүүндээ эрих мэт өлгөж, малгайгаа гарт сэгэлдэргэлж, гараар өвчүүгээ дарж, наран өөд хандаж, Бурхан халдунд есөнтөө сөгдөж өчин, сацал сацав"[3] гэжээ. Энэ нь төрийн их тахилгат Бурхан халдун уулын тахилгын соёл их эзэн Чингис хааны үеэс өнөө хүртэл өвлөгдсөөр уламжлал нь тасраагүй байгааг гэрчилнэ.

Тан улсын түүхэн сударт VIII зуунд Орхон мөрний хөвөөнөө мандаж асан Түрэгийн хаад, бидний "Этүгэн эх" хэмээн сүслэх одоогийн Отгонтэнгэр уулыг тайж, тахиж, рашаан усыг нь эм эмнэлэгт ашиглаж байсан мэдээ сурвалж бий. Тэрчлэн Сүнбэ, Нируны үед уул овоо тахиж байсан ба энэ уламжлал Чингис хааны үед ихэд дэлгэрч, улмаар Манжийн хааны үеийг хүртэл тасралгүйгээр уламжлагдан үйлдэгдсээр байсны жишээ гэвэл XVIII зууны үед Манжийн хаан зарлиг гаргаж, 1778 онд Хан хайрхан уул, 1779 онд Отгонтэнгэр уул, 1818 онд Хан Хэнтий уулыг тус тус тайж тахихаар болгосон байдаг.

Монголчууд эртнээс өнөөг хүртэл уул ус, газар нутгаа тахиж ирсэн бөгөөд уул усны тухайд ихэнх нь гол мөрөн, нуур цөөрмийн эх байдаг. Өөрөөр хэлбэл, ус үйлдвэрлэх эх болсон уул овоодыг ийнхүү тайж тахиж, эрхэмлэн хамгаалж байсан байна. Монгол улсын ерөнхийлөгч асан Нацагийн Багабанди төрийн тэргүүнээр ажиллах хугацаандаа уул тахих уламжлал заншлаа сэргээж, "Уул овооны тэнгэрийг тайх төрийн ёслол үйлдэх тухай"[4] зарлиг буулгасан ажээ. Түүнчлэн дараа, дараагийн Ерөнхийлөгчийн үед төрийн тахилгат уул нэмэгдэж, Сутай хайрхан, Хан Хөхий, Их тахилгат хайрхан, Суварга хайрханыг тус тус төрийн тахилгатай болгож, Монголчууд өнөөдөр тахисаар байна. 2012 онд гаргасан Ерөнхийлөгч Цахиагийн Элбэгдоржийн зарлигаар[5] таван жилд нэг удаа тахиж байхаар тогтжээ.

Монголчуудын хувьд уул, усаа тахин шүтэхдээ үйлдэх зан үйл нь анх нүүдлийн аж төрөх ёс болон бөө мөргөлтэй холбоотойгоор үүсч, улмаар бурхны шашны нөлөөг аван хөгжиж ирсэн бөгөөд бидний уламжлалт соёлын нэгэн салшгүй хэсэг болжээ. Энэ талаар Ч. Ган-Өлзий бичихдээ: "Нүүдэлчдийн ре-

[3] *Монголын нууц товчоо*. Болор судар хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2015, т. 32.

[4] Уул овооны тэнгэрийг тайх төрийн ёслол үйлдэх тухай. http://www.newsmedia.mn/19976 (04.2017).

[5] Элбэгдоржийн зарлиг. http://www.elbegdorj.mn/cgi-sys/suspendedpage.cgi?view=arhiv&id=11628 (04.2017).

лятивизмийн өөр нэг гносеологи үндэс нь мөнхийн сүнсний тухай үзэл санаа, хойд насны амьдралд итгэх, дахин төрөх хувь тавилан гэж үзэх итгэл үнэмшил юм. Энэ бүхэн нь бидний байгальд хандах харилцааг байнга хүмүүнлэг байлгаж, хэрэглэхээсээ илүү хайрлаж хамгаалах оюун санааг бүтээж байжээ"[6] гэжээ. Ийнхүү Монголчууд эртнээс байгалийг хүндэтгэх, байгальд ээлтэй амьдрах ухаанаар үр хүүхдээ хүмүүжүүлж ирсэн уламжлал баялаг түүхтэй.

Уул, усаа тахиж шүтэх монгол ёс заншил нь байгальд ээлтэй амьдрах, байгальдаа хор хөнөөл учруулахгүй, аз жаргалтай амьдрах, байгальтай зохицон амьдрахын зайлшгүйг ухаарсан Монголчуудын хүмүүнлэг үзлийн нэгэн илрэл, хүн байгалийн хоорондын зохист харилцааг дээдэлсэн байгаль төвт үзэл баримтлалын илрэл мөн.

Монголын аль ч нутагт тахилгат уул элбэг байна. Тахилгат уул дараах онцлогтой. Үүнд:

– Тахилгат уул тухайн нутаг орондоо хамгийн сайхан сүрлэг өндөр уул байх нь олонтаа.
– Тахилгат ууланд бишрэл, хүндэтгэлийг төрүүлэхээр сайн сайхныг бэлгэдсэн нэр өргөмжилсөн байдаг.
– Тахилгат уулын төрх байдал нь тахин шүтэж ирсний нөлөөгөөр бусдаас илүү сайн хадгалагдсан байдаг онцлогтой.
  = Өвөг дээдсээс үе уламжлан тахин шүтэж ирсэн уул, ус байдаг.
  = Тахилгат уул нь тахилгын судар, домог, ерөөл, магтаалтай.
– Тахилгат уул бүр өвөрмөц зан үйл, ёслол, хорио цээрийн ёс горимтой байдаг.

Нүүдэлчин удамтай Монголчууд ган, зуд зэрэг байгалийн хатуу ширүүн үзэгдлийг даван туулахын тулд уул, усаа аргадан сан тавих, сэржим өргөх, идээ шүүснийхээ дээжээс өргөх зэрэг санаа бодлоо илэрхийлдэг ёс эртний уламжлалтай билээ. Монголчууд тэнгэрийн эзнийг Хурмаст, усны эзнийг лус, уулын эзнийг савдаг хэмээн тахиж иржээ. Үүнийгээ "Уул савдагтай, ус эзэнтэй" хэмээх зүйр үгээр илэрхийлдэг. Зарим нутгийн эзэн савдаг нь их төлөв эмэгтэй савдаг байх тохиолдол элбэг буй. Эзэн савдгийг бүсгүй хүнээр төлөөлүүлэх нь эртний утгаараа эхийн эрхэт ёстой холбоотой боловч өнөө цагийн утгаараа бол эхийн цагаан сэтгэл, гоо сайхан зэргийг онцлон хүндэтгэж байсны илрэл мөн.

Харин зарим уул эзэн савдгийг номч мэргэн хүнээр төлөөлүүлэн өгүүлсэн байдаг нь Монголчууд эрдэм ном, түүний ач ивээлийг хүндэтгэн үздгийн илрэл мөн. Жишээлбэл, Чингэлтэй уулын эзнийг дурдаж болно. Энэхүү уулын эзнийг дүрсэлснийг сийрүүлбэл, их ой цэцэрлэгээр хүрээлүүлсэн гурван давхар орд харшийн дотор Чингэлтэй хайрханы эзэн бие нь индранилийн өнгөтэй, гурван мэлмий төгөлдөр, зүрхэн тус газраа Бурхан багшийн зураглалыг тодруулсан, баруун мутартаа номын боть барьсан, зүүн мутартаа цагаан цэцэг барьсан,

[6] Ган-Өлзий, Ч.: Нүүдэлчдийн философийн экорелятив шинж чанарын тухай асуудалд. *Эрдмийн ертөнц сэтгүүл* 2011/2, т. 10.

шавь хүүхдийг өвөр дээрээ суулгасан, орой дээрээ номын цагаан хүүхдийн тоорцогтой гэх мэтчилэн дүрсэлсэн байдаг.

Энэ дүрслэлээс харахад, Монголын олон тахилгат уул хайрханы эзэн савдаг нь догшин бурхад байдаг нь Монголд бурхны шашин дэлгэрснээс хойш буй болсон уламжлал юм. Жишээ дурдвал, Отгонтэнгэр уулын эзэн Очирваань гэх мэт олон жишээ буй. Энэ уламжлал эдүгээ ч мөн хэвээр буй болно. Хайрхны түүхийн хуудаснаас сөхвөл, Бурхан багшаас Замбуулинд таван их тэнгэр уул хайрласны хамгийн отгон нь Богд Очирваань хайрхан бөгөөд Отгонтэнгэр уулыг төрийн ёслолын хэмжээнд бөө мөргөл, бурхны шашны ёсоор тайж, тахиж ирсэн түүхтэй. Отгонтэнгэр хайрхан нь 1799 оноос 230 гаруй жил төрийн тахилгатай байсан. Монголын сүүлчийн эзэн хаан Богд Жавзандамба хутагтын таалал төгссөн 1924 оноос төрийн тахилга зогсч, гагцхүү бурхны шашны ёсоор тахих зан үйлийг алдаг оног, ил далд үйлдсээр цагийн аясаар саарч, 1930-аад оны үед тахиснаас хойш тахилгын уламжлал тасарчээ. XV жарны цагаагчин гахай жил буюу 1911 оны Олноо өргөгдсөн Богд хаант Монгол Улсын "Зарлигаар тогтоосон Хууль зүйн бичиг"-т "Тайх тахилгах ёслол"-ыг хуульчилж, төр шашныг хослон баригч, VIII Богд Жавзандамба хааны зарлигаар Отгонтэнгэр уулыг төрийн ёсоор жил бүр тайж байх төрийн зарлиг гарсан бол 80-иад жилийн дараа төрийн ёсоор тайж ирсэн уламжлалыг сэргээхийг Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн 110 дугаар зарлигаар айлдан соёрхсон билээ. Энэ нь төрт ёсны нэгэн онцлог үйл явдал байлаа.

Монголчууд газраа мал аж ахуйн зориулалтаар ашиглаж түүнээ нутаг хэмээн нэрлэж, тэрхүү нутгаа онгон бэлчээр болгож тахих маягаар хадгалж хамгаалж иржээ. Нутаг усыг бий болгодог уул нуруу, даваа гүвээ, нуур гол усанд ямар нэгэн ид шидийн хүчтэй савдаг бий гэсэн үзэл үүсчээ. Иймээс Монгол хүн өглөө, орой бүр уул, усныхаа лус савдагийг аргадах үүднээс сүүтэй цай, хөөрүүлсэн сүүнийхээ дээжнээс дөрвөн зүг найман зовхист өргөдөг уламжлалтай. Ялангуяа өглөө чанасан сүүтэй цайнаасаа бурхандаа өргөөд, дараа нь уул, усандаа сүсэглэн өргөнө. Энэ нь байгаль дэлхий цаг агаараа сайн сайхан байж, нүүдэлчин бидний амьдралд нэмэр болоосой гэж ам бүл, эд хөрөнгө, мал ахуйгаа даатгадаг боловч нөгөө талаас нь авч үзвэл төрөлх уул, усандаа ихээхэн хүндэтгэлтэй хандаж байгаль дэлхийгээ шүтэн биширч байдгийн шинж гэж үзэж болох юм. Мөн Монголчууд шинэ гэр барих, хүүхдийн даахь үргээх, цагаан сарын шинийн нэгэн болох бусад томоохон баяр цэнгэлийн үед заавал тэнгэр, нутгийн уул, усандаа цай, дээж, айраг, цагаа, архины дээжээ өргөж уул усандаа хүндэтгэл үзүүлдэг ёс заншилтай.

Уул, ус тахих зан үйлийг хийхдээ юуны өмнө тусгайлан зохиосон ном судрыг уншиж, тухайн нутгийн эзэн савдгийг урин залж буй хэмээн сэтгэлдээ итгэн бодож, хүслийн таван эрдэнэ болсон хүж, цэцэг, зул тэргүүтнээр тахил өргөн, түүний сайхан үнэрээр газар орны эздийг баясгадаг. Ийнхүү газарт бууж ирсэн эзэн савдгаа улам баясгахын тулд таван хошуу малаасаа сорчлон сэтэрлэх ёслол үйлддэг. Сэтэрлэх зан үйл нь тухайн малыг тэнгэр газар, уул усныхаа эзэн савдагт өргөж, дархлан онголж буй хэрэг юм. Сэтэрлэх зан үйл нь тухайн малыг бурхан тэнгэр, газар усны эзэн савдагт өргөж, дархлан онголж байгаа

хэрэг юм.[7] “Сэтэр” (төв. *tshe thar*) гэдэг дархлах гэсэн утгатай төвд үг. Сэтэрлэх нь бурхны шашны зан үйлийн нэр боловч сэтэрлэх зан үйл бөөгийн шашны зан үйлд бас түгээмэл байдаг.

Ус бол амьдрал тэтгэгч ариун зүйлийн нэг хэмээн Монголчууд ихэд эрхэмлэнэ. Рашаан булаг, шандны эхний мод, бутыг авах, гэмтээхийг цээрлэж хадаг яндар зүүн дархлана. Усны эхийг булингартуулахаас болгоомжилно. Булаг, шанд, рашааны тулах эхэнд айл буухыг хориглоно. Сүү цагаан идээтэй шанага, халбагаар булаг, шанд, гол, горхи, худгийн уснаас хутган авдаггүй. Тогтмол усанд биеэ болон хувцасаа угаахыг цээрлэнэ. Гол ус, булаг шандны эхэнд болон ойр орчинд шээх, бохир зүйл хаяхыг цээрлэнэ.

Хүний өөрийнх нь санаа бодол газар дэлхийдээ нөлөөлдгөөс газар дэлхий нь эргээд хүнд нөлөөлдөг гэсэн ойлголт тогтсон байдаг. Уул усыг тахих гол зорилго нь нэг талаар газар усныхаа лус савдаг эздийг баясгаж, тэднээс нутаг, айл аймаг, гэр бүл, мал сүрэгтээ буян хишиг, аврал гуйж буй хэрэг боловч нөгөө талаар бол энэхүү зан үйл нь газар нутгаа хайрлан хамгаалах болон түүний гоо сайхан чанар, өгөөж хишгийг хүндэтгэн биширсний дээд илэрхийлэл юм. Уул усаа тахих зан үйл нь хүүхэд залууст байгаль орчинтойгоо ухаалгаар харьцах, унаган төрхөөр нь хадгалах зорилгыг агуулдаг. Энэ нь хүүхэд залууст байгаль хамгаалах ухамсрыг төлөвшүүлэх арга болохоос гадна газар нутгийнхаа бүрэн бүтэн байдлыг хадгалах чухал арга болохыг сургадаг.

Монголын тахилгат уул усыг их тахилгатай, бага тахилгатай, байнгын шүтлэгтэй хэмээн хуваадаг. Тахилгын хэмжээгээр нь олон даяар тахих, өрх гэрээр тахих зэрэг янз бүрийн хэлбэртэй. Жишээ нь: нийслэл Улаанбаатар хот нь дөрвөн уулын дунд оршдог бөгөөд тэрхүү дөрвөн уулыг нийгмийн анги давхаргын ялгаатай тахиж ирсэн байна. Чингэлтэй хайрханыг номч лам нар, Баянзүрхийг худалдаачид, Сонгино хайрханыг цэргийнхэн, Богд хан уулыг засаг ноёд тахиж ирсэн уламжлалтай.

Уул усны нэг догшин эзэн бол лус юм. Лус нь үүл үүсгэн, хур бороо оруулах сахиус бөгөөд лусын найман аймаг бий гэдэг. Лусыг могой буюу морьтой хүний дүрээр зурж тахих явдал их байсан. “Уул тахих ёслол бол чухамдаа уулын эзэн лусыг тахих ёслол болно” гэж академич Ц. Дамдинсүрэн бичсэн. Бурханы шашны домгоор бол лус нь хүн толгойтой, могой хэлбэрийн биетэй, газар дэлхий, уул усны эзэн, хүмүүн бусын амьтан гэдэг. Навдаг буюу орны эзэн нь орон нутгийн эзэн савдаг, сүлд болсон тэнгэр юм. Хүний толгойн оройн үсэнд ирж оршин хүний амь нас, хишиг буяныг сахин хамгаалдаг гэдэг. Иймд хүний толгойд гар хүрэх, морь, малын толгой руу цохиж нүдэхийг цээрлэн буян хишиг зайлна гэж үзэж иржээ.[8]

Буддын шашны үзлээр бол уул усны эздийг аргадах (тахих) нь уул усны эзэд баясч бороо хур орж, жилийн сайн үрийг бүтээж өгдөг хэмээн үздэг. Хэрэв эс аргадваас хор хөнөөл хүргэдэг гэнэ. Аргадах гэдэг нь тахих хэмээх утгаас гадна өдөр тутмын үйл хэрэгтээ уул, устайгаа зөв харьцах гэсэн утгыг агуулж байна.

[7] Сүхбаатар, О.: *Монголын тахилгат уул, усны судар оршвой*. Улаанбаатар 2001, т. 10.

[8] Сүхбаатар, О.: *Монголын тахилгат уул*…, т. 11.

Жишээ нь: хад чулуу, мод бут руу шээж болдоггүй. Хэрвээ зүй бус харьцвал амь насанд аюул учирдаг тухай үлгэр домог, хууч яриа олон байдаг бөгөөд энэ нь хүүхэд залуустаа биеэ зөв авч явах, нутаг усаа хайрлан хамгаалах ухамсрыг ийн уламжлан сургадаг.

Уул, овоонд эзэн савдаг бий болгохдоо тухайн газар орны байр байдал, байгалийн тогтоцыг ажин шинжиж ямар шинжтэй буйгаар нь бий болгох тохиол байжээ. Жич: Улаанбаатарын дэргэд орших Сонгинохайрхан уулын сангийн судрыг Их хүрээний нэгэн эрдэмт лам Төвдөөс залагдан ирсэн Лувсанпэрлэйжамцаас соёрхол эрэн, зохиож өгөөч гэж хүссэн байдаг. Тэрхүү Төвдийн эрдэмт ламтан Сонгино хайрханыг шинжиж үзээд: Их цэргийн ноёны дүртэй уул юм. Тэгэхдээ айхавтар догшин юм байна. Хатуу үйлийг захин хүсэхэд түргэн бүтээх идтэй. Энэ уулын эзэн хөх бух унасан, араа соёо нь зөрсөн, архинд дуртай хөх өвгөн байна гээд уг хайрханы сан сэржимийг зохиожээ.[9] Үүнээс үзвэл сангийн судрыг зохиогчид нь уул, усыг шинжин, уул, усны эздийг сэтгэлдээ ургуулан уран сайхнаар сэтгэн бүтээж ирсэн уламжлалтай.

Уул, ус тахих зан үйл нь Монголчуудын оршихуйн үндэс болсон байгаль дэлхийгээ хамгаалах, хайрлах, хүрээлэн буй орчноо дархлах ардын уламжлалт арга юм. Энэ арга нь эзэнгүй газар, хад чулуу, ус нутаг байхгүй, бүгд эзэнтэй тул хилэгнүүлж болохгүй, тахиж шүтэж аргадаж байх тухай бурхны шашны зарим зан үйлтэй хоршиж улам өргөн утга агуулгатай болсон байна.

Өнөө үед уул, усаа тайж, тахих үйлийг өргөн цар хүрээтэйгээр үйлдэх болсон нь ихээхэн олзуурхууштай ч гэлээ учир дутагдалтай зүйл ч олон байна. Тухайлахад, төрийн тахилгат Бурхан халдун хайрханы өмнө бие дэх Далай нуурыг тойроод зуны цагт самарчдын оромж дүүрдэг, нутгийн малчдын ярьснаар архидалт, танхайрал, олиггүй бүхэн үүрлэдэг, тахилга хийж байна гээд нийлэг уут, архины шил, шээс, баас болгож баахан бохирдуулаад шилээ харуулдаг тухай сэтгүүлч, судлаачийн бичсэнийг уншиж байв. Тахилгын ёслолын дараа зочдын байрлаж байсан хотхон, овооны орчим, овоо тахилгад зориулан бэсрэг наадам цэнгэл үүсгэсэн талбайгаас ачааны машины 4–5 тэвш хог чөлөөтэй гардаг. Тэрийг хэрхэн зайлуулах хаана далд оруулах гээд бас ч бага биш гэхээр асуудал үүснэ. Шаварт унасан шарын эзэн гэгчээр тэнд үлдсэн нутгийхан л цэвэрлэдэг. Уул нь энэ төр ёсны тайлга тахилга гэдэг чинь хойч үеийнхний байгалиа хайрлан хамгаалах ухамсрыг төлөвшүүлэхэд чухал ач холбогдолтой юм гэж боддог.

Гэвч өнөө үед уламжлалт зан үйлийг гажуудуулж буй асуудал их байна. Нэг жишээ хэлэхэд, бөө нар өнөөдөр уул, ус тахих нь их болжээ. Нэг талаасаа зөв боловч нөгөө талаасаа алдаа их харагдах боллоо. Өдрөөс өдөрт бөө нарын тоо толгой өссөөр байгаа нь бидний амьдралд мэдрэгдэх болж, тэдний талаар сайн бас саар мэдээлэл гарах болов. Улаанбаатар хотоос дөрвөн зүг найман зовхист аль руу нь ч гараад явсан чулуугаар босгосон овоо, хадаг уясан мод ихээр харагдана. Сонирхоод ажиглавал бөөгийн л тахилга цайллага өгдөг, өөрсдийх нь тус бүрийнх нь овоо байх юм. Бөө хүн бүр өөрсдийн гэсэн овоотой байх жишээтэй болж хувирлаа. Уул, ус баясгаж байгаа нь сайн хэрэг. Гэтэл яг үнэхээр баяс-

[9] Сүхбаатар, О.: *Монголын тахилгат уул*…, т. 11.

гаж байна уу гэдэгт эргэлзэж байна. Энд уул, усны тахилгыг жинхэнэ утгаар нь хийх асуудалд анхаарах ёстой. Тахилга хийж байгаа нь энэ гээд л тэр уул, усны эргэн тойронд бөөн бохирдол, хог новшоор дүүрч, сэг зэм болж хувирах нь элбэг байна. Бүгд л шүүс тавьж, идээ засдаг, тэгээд баахан мод овоолж урц шиг болгож байгаад л шатаана. Тэрийгээ тойроод л бөөлнө. Тухайн нэг хайрханы тахих зан үйл нь ижил байж болох ч, бүх хайрханы яг ижил тахиад байгаа нь зөв үү.

Гэтэл хайрхан бүр өөр өөр, савдаг бүр өөр өөр, эзэн бүр өөр өөр, эргэлтийн цэг нь өөр өөр, нүд нь хүртэл өөр өөр байдаг. Ийм байтал бүх хайрханд яг ижил тахилга хийх юм. Бөө хүн тухайн хайрханыг яаж тахих, аль зүгээс очоод, аль талд нь идээ будаагаа тавих, ямар идээ унд тавих, эзэн нь юу байдаг гэх зэргийг сайн мэддэг байх ёстой. Онгодыг тухайн хайрханы хажууд буулгах уу? үгүй юу? Тухайн хайрханы эзэн нь хүн савдагтай бол улаачид буудаг эсэх, буудаг бол яаж өөрийгөө тоолгож өөр дээрээ буулгаж ундаалж цайлах, хайрханыг тахиж цайлсны учир үр дүнд нь тухайн хайрханы эзэнд хүч өгөх сэвийг нь гаргалцах, удмын тахилга, орхиж явсан савдагыг нь дуудах, тийрэн албин алмаст баригдсан бол зайлуулах, нутаг усны ой савыг нь сэргээх, тухайн бүсэд чатга эзэнтэй нь хавсаж тавих, ямар нэгэн удмын бариаг нь гаргах гэх мэтчилэн олон учир утга бий. Тиймээс дуртай улаач болгон хүссэн хайрхан дээрээ очоод тахилга хийж байгаа нь хэр зохистой вэ? Уламжлалыг гажуудуулсан энэ мэт олон зүйлийг засч залруулах нь чухал байна.

Дүгнэлт

Уул, усаа тахин шүтэх Монголчуудын зан үйл нь мухар сүсгийн зүйл биш, байгалийг танин мэдсэн тэдний их ухааны илрэл мөн. Уул, ус тахих Монголчуудын уламжлалт зан үйл нь манай улсаас дэлхийн өвд хамаарах ач холбогдол бүхий соёлын биет бус өвийн нэг юм. Монголчуудын байгаль орчноо хайрлан хамгаалах нэг арга ухаан болох уул, ус тахих зан үйлийг нарийвчлан судалж, энэ уламжлалт зан үйлийг орчин үед хэрхэн шинэчлэх асуудал анхаарал татаж байгаа болно. Учир нь хүмүүний амьдрал байгалиас ихээхэн хамааралтай билээ. Өнөө үед байгаль орчин доройтох болсон нэг шалтгаан бол Монголчуудын хувьд байгаль орчноо хайрлан хамгаалах уламжлалт зан үйл их алдагдсантай холбоотой.

Монголчууд эртнээс уул ус, байгаль дэлхийгээ тахин тайж ирсэн уламжлалтай. Энэхүү зан үйл нь уул, ус, байгаль дэлхийн эзэд (лус, савдаг, навдаг, шивдэг)-ийг хүндэтгэн дээдэлж, од, гараг эрхэсийн орчил хөдөлгөөний сайн тохиол буюу сайн өдөр, цагийг олж, нутгийн ард олон тухайн нутаг орондоо хамгийн ихээр хүндэтгэн дээдэлдэг уул, усандаа идээ, ундааныхаа дээжийг өргөн хүндэтгэл үзүүлж, сүсэглэн залбирч, мөргөл үйлдэх ёслол буюу Монголчуудын байгалийг дээдлэх соёлын цогц илэрхийлэл юм.

Уул, ус тахих Монголчуудын уламжлалт зан үйл нь байгаль орчныг хамгаалах сэтгэлгээг хувь хүнд төлөвшүүлэх хүмүүжлийн өвөрмөц арга хэрэгсэл

болно. Уул, ус тахих зан үйл бол монгол үндэстний олон мянган жилийн уламжлалт зан заншил, хүн, байгаль амь нэгтэйг өнө эртнээс таньсан саруул ухааны илэрхийлэл билээ. Түүхийн явцад төр, шашны хос ёсны төгөлдөр утгат зан үйл, заншил уламжлал болж тогтжээ.

Өнөө цагт энэ нь хүн төрөлхтний тогтвортой хөгжлийн үндэс болсон ногоон хөгжлийн үзэл баримтлалтай нийцсэн, байгаль хамгааллын төдийгүй үндэстний оюун санаа, үзэл ухамсар, шашин соёл, төр ёсны өргөн дэлгэр агуулгатай болж буйгаараа ач холбогдолтой юм. Түүнчлэн уул, ус тахих Монголчуудын зан үйл нь өвөг дээдсийнхээ мэргэн ухааныг ойлгох, монгол ёс заншлаа мэдэх, төрөлх газар шороо, нутаг усаа хайрлан хамгаалах иргэдийн сэдэл, үйлдлийн эрч хүчийг хөглөн, байгаль орчноо хайрлан хүндэтгэх хамгаалах сэтгэл зүтгэлийг бадраах зэрэг олон талын ач тустай үйл болно.

Abstract

The Mongolian Custom of Veneration of Mountains and Rivers: Nature is the cradle of mankind and the source of human values. Currently, environmental protection and conversation have become the most vital issues in the world. The core of the issue is the proper concern to the mother Earth and the frugal use of natural resources. Rituals in honour of mountains and waters can be considered as the oldest traditional forms of environment conservation. It is commonly practiced among the Mongols for appropriate treatment and maintenance of nature. Bestowing and protecting natural environment are primarily practiced by the Mongols rather than using its resources. This old tradition includes the veneration of the deities living in mountains and waters, and forms a major cultural heritage of the Mongols. Though this cultural heritage and the conscious bestowing of nature encountered ideological oppression in the 20th century, nowadays they have been reawakened. This phenomenon proves the manifestation of the cultural tradition and heritage, according to which people love and respect their land – mountains and waters – the essential origin of their existence and life, as their mothers. The tradition of protecting their lands, favouring their beauty have its unique and amazing features. The paper describes the Mongolian tradition of veneration of mountains and waters, and also its revival as an important part of environmental protection.

Ном зүй

Ган-Өлзий, Ч.: Нүүдэлчдийн философийн экорелятив шинж чанарын тухай асуудалд. *Эрдмийн ертөнц* сэтгүүл. Улаанбаатар 2011/2.

Дарьхүү, Р. – Насанбат, Б.: Экологийн ёс зүй дэх биотөвт үзлийн онцлог. *Философи, шашин судлал сэтгүүл* 15 (391). Улаанбаатар 2013, т. 4–12.

Дашжамц, Д. – Дарьхүү, Р. – Золзаяа, М.: *Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүх*. Улаанбаатар 2009.

Золзаяа, М.: *Экологийн ёс зүй – Мэргэжлийн ба хэрэглээний ёс зүй*. Эмх. Д. Тунгалаг. Улаанбаатар 2012, т. 361–379.

Монголын нууц товчоо. Болор судар хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2015.

Мөнхжавхлан, Б. − Дагзмаа, Б.: *Хүрээлэн буй орчны ёс зүйн зарим асуудал – Хэрэглээний ёс зүйн асуудлууд*. Улаанбаатар 2017.

Сүхбаатар, О.: *Монголын тахилгат уул, усны судар оршвой*. Улаанбаатар 2001.

Сүхбат, Ш.: *Монголын бөөгийн шашны уул, ус тахих уламжлалт зан үйл*. Улаанбаатар 2012.

Тэмүүжин, Л. нар (эмх.): *Уламжлалт байгаль хамгаалах арга ухаанаас*. Улаанбаатар 2006.

Уул овооны тэнгэрийг тайх төрийн ёслол үйлдэх тухай http://www.newsmedia.mn/19976 (04.2017).

Элбэгдоржийн зарлиг. http://www.elbegdorj.mn/cgi-sys/suspendedpage.cgi?view=arhiv&id=11628 (04.2017).

Баатраа явагч тахилын хот мандлын онцлог

Дарханхүү
Монгол Улсын Их Сургууль,
Философи, Шашин Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

“Баатраа явагч судар” (са. *Śūraṃgama sūtra*) нь Их хөлгөний, ялангуяа Чань Буддизмын нэгэн үндсэн гол сурвалж мөн бөгөөд Парамити (Polamiti)[1] хэмээх эртний Энэтхэгийн Буддын гүн ухаантан 705 онд одоогийн Гуанжу дахь (хят. 制止) Жи Жи (хят. 光孝寺) хэмээх сүмд анх удаа санскрит хэлнээс хятад хэлэнд хөрвүүлснээс хойш 1000 гаруй жилийн турш бясалган судалсаар ирсэн юм. Одоо миний бичих гэж байгаа асуудал бол нэгд, тус судрын 7-р бүлэгт өгүүлсэн цөвийн цагт Баатраа явагч тахилын хот мандал (са. *maṇḍala*, хят. 曼荼罗) хэрхэн байгуулах, тахилын мандал байгуулахын дэс дараалал ба тахилын мандлын тогтолцооны бэлгэдлийн тийн ухагчийн номын чанарын тухай, хоёрт, Ханжэүгийн (Хятадын Зэжиан мужийн төв) бурхны шашны чухал дурсгал “Баатраа явагч тахилын мандал”-ын археологийн судлалын тухай авч үзэх болно.

“Баатраа явагч судар”-ыг судалснаар бурхны шашны гүн ухаан, ялангуяа Их хөлгөний гүн ухаан, сэтгэл төдийтний ёс, тухайлан Чань буддизмын сэтгэл төдийтний судалгааг ойлгоход чухал хэрэгтэй. Тэрчлэн энэхүү судраар дамжуулан эртний энэтхэгийн Наландра хийдийн буддын сургалттай танилцахад хэрэгтэй юм. Тэрхүү буддын сургалтанд, Их хөлгөний гүн ухаан болон учир шалтгааны ухааны хөгжилтөд чухал үүрэг гүйцэтгэсэн “Баатраа явагч судар”-ын гол санаа нь сэтгэлийн мөн чанарыг тодруулах явдал мөн. Тиймээс бид энэ судраар дамжуулж сэтгэлийн тухай буддын гүн ухаан түүний мөн чанарыг ойлгох боломжтой болно. Тус бүлэгт хот мандал байгуулах дэс дараалал болон мандлын тогтолцооны бэлгэдлийн утгыг гаргасан байна.

Хот мандал байгуулах алхам, дараалал

1. Шагшаабадаа сахиж Баатраа явагч тарнийг урих нь.

Ялж төгс нөгчсөн бурхнаас Анандад “Номын эцсийн цаг”[2]-т номын мандалд суух хүмүүс байвал урьд вигчүгийн[3] ариун сахил санваарыг сэтгэл хураамжлахыг[4] асуусны тулд би эдүгээ урьд даяанд[5] орших хичээнгүйгээр

[1] Эртний дундад энэтхэгийн үед амьдарч байсан гүн ухаантан нэрт орчуулагч. Амьдарч байсан хугацаа нь тодорхойгүй.

[2] Таван цөвийн цагийг хэлж байна.

[3] Са. *bhikṣu*. Гэлэн сахилыг хэлж байна. Монголоор бас “аяга тэхимлэг” гэдэг.

[4] Сэтгэлээ тогтоон барьж төвлөрүүлэх.

[5] Са. *dhyāna*. Сэтгэлээ тогтоон барих.

судлах гайхамшигт үүднээс бодьсадвын[6] явах гэвэл эрхгүй урьд энэ дөрвөн зүйлийн[7] сахил санваарыг сахих хэрэгтэй. Иймийн тул сааргүй арвис сахил санваартныг сонгож, тэргүүн зэрэг шарманаг[8] түүний багш болгон шүтэх хэрэгтэй. Шагшаабадыг бүтээсэн хойно ариун шинэ дээл өмсөж, хүж уугиулаад нам тайван сууж нэгэн үзүүрт сэтгэлээр бурхны номлосон арвис тарнийг[9] 108 удаа урьж дуусгасны хойно орныг засаж номыг мандал байгуулж болно гэж номложээ.

2. Үнэрт шаврыг хөрсөнд сүрчих нь.

Цаст уулын их хүчит цагаан үхрийг эрэн энэ үхэр нь ууланд ургасан нарийн сайхан сайн үнэрт өвсийг идэж гагцхүү цаст уулын ариун усыг уух тул аргал маш нарийн. Түүний аргалыг авч занданд хольж газар сүрчинэ. Хэрвээ цаст уулын үхэр биш бол өмхий бузар тул газар сүрчиж болохгүй. Эсвэл сайн тэгш тал газрын хөрсийг эрж таван тухайн доорх шар шороог аваад зандан (хят. 栴檀), агар (хят. 沉水), сендлэ (хят. 苏合), дүрүшка (хят. 薰陆), гүргэм (хят. 郁金), цагаан гүгү (хят. 白胶), рорда (хят. 青木), банзан хүж өвс (хят. 零陵), үнэрт хүж өвс (хят. 甘松), тахиан хэлт хүж (хят. 鸡舌香) тэргүүтэн арван зүйлийн нарийн талхлаж, болгож шаварт хольж хот мандлын газарт сүрчинэ.

3. Тахилын мандлаа чимэглэх нь.

Эн (эгц) төгрөг диаметр нь нэг алд (арван тохой) зургаан тохой найман өнцөгтэй хот мандал бэлдэж мандлын дунд алт зэс буюу мөнгө модоор хийсэн лянхуа нэгийг тавина. Цэцгийн дотор бадар аягыг тавиад бадар аяганы дотор намрын дунд сарын шүүдрийн усыг хийгээд усны дотор зохисын үзэж олдохуйгаар навчтай цэцгийг хатгаж тавина. Бас найман төгрөг толийг аваад өөр өөрийн орныг бодож тавиад цэцэгтэй бадар аягыг гадуур тавина. Толины гадна 16 лянхуа цэцэг 16 гүйлсийн цэцгүүдийн завсар завсарт сайхан тэгшээр тавина. Гүйлэст[10] гагцхүү агарыг шатааж галын дөлийг бадруулж болохгүй.

4. Тахил өргөх.

Цагаан үнээний сүүг 16 саванд хийгээд сүүг хурууд болгон хийж бас чихэрт тансаг боорцог, сүү, өрөм ба хоргүй сайхан үнэрт эм,[11] балт халуун өвсийг шар тос ба балын лянхуа цэцгийн гадуур 16 хувиар цэцгийн гадуур хүрээлж тавиад хамаг бурхан бодьсадва махасадва нарыг тахина. Үдийн цавын цаг, шөнө дөлийн цагт балыг хагас аягыг хийж шар тосыг гурван хувь бэлтгэж мандлын өмнө тусад нэгэн өчүүхэн гүйлс тавьж сайн үнэрт дүрбагаар[12] усыг буцалган угаал өргөж галыг ариун болгон шар тос балыг шатааж бурхан бодьсадва нарт тахил өргөнө.

---

6 Бодьсадвын зам мөрөөр явах.

7 Амь тонилох, эс өгснийг авах, буруу хурьцах, чалчаа ярих.

8 Дөрвөн үрийн нэг.

9 Төвд орчуулгад Цагаан шүхэртийн тарни гэж бичсэн байна.

10 Сангийн бойпор.

11 Гаа хийсэн нэг зүйлийн цайн төрөл.

12 Үет цагаан өвс.

5. Бурхны хөрөг шүтэх.

Дөрвөн талын гадна цөм банжид[13] ба цэцгүүдийг өлгөж мандлын гэрийн дотрын дөрвөн зүгт арван зүгийн түүнчлэн ирсэн бурхан хамаг бодьсадвын хөрөг шүтээнийг зэрэгцүүлж тахина. Дунд Ровозана (хят. 卢 舍 那佛), Шигэмүни (хят. 卢 舍 那 佛), Майдар (хят. 弥 勒 佛), Энгуби (хят. 阿 閦 佛), Авид бурхад (хят. 阿 弥 陀 佛) ба их рид хувилгаант Хонсим бодьсадва (хят. 观 世 音 菩 萨) нарын хөрөг шүтээн тахиад бас Очир зүрхэн бодьсадва (хят. 金 刚 藏 菩 萨) зүүн баруун этгээдэд Хурмаст (хят. 帝 释 天 主), Эсрүа (хят. 初 禅 天 主), Үжүсэм (хят. 乌 瑟 摩), Нилэдэндэг (хят. 蓝 地 迦), Гүдэли (军 荼 利), Биринүди (хят. 四 大 天 王), Дөрвөн махранз (хят. 毗 俱 胝), Винаяака (хят. 頻 那 夜 伽)-ыг хаалганы хажуу зүүн баруун талд хос хосоор нь байрлуулна.

6. Шүтээн хөргийг харилцан харгалзуулах нь.

Найман толийг огторгуйн агаараас доош хандуулан өлгөж мандлын дотор тавьсан тольтой эсрэг тэсрэг гэрэл тохиолдож хөрөг шүтээнийг давхцаж ургуулна.

7. Анхны гурван долоон хоногийн даяанд оршихуй.

Анхан долоон өдрийн дотор чин үнэн сэтгэлээр арван зүгийн Түүнчлэн ирсэн бурхан, хамаг бодьсадва, архадын цолыг дуудаж мөргөн мөнхүү зургаан цагт тарнийг урьж хот мандлыг эргэцэж чин үнэн сэтгэлээр номыг хичээнэ. Цаг бүр тасралгүй нэжгээд 108 удаа урина. Дараагийн долоон өдрийн дотор нэгэн үзүүрт сэтгэлээр шамдаж бодьсадвын зорин ерөөх сэтгэл үүсгээд үргэлж тасралгүй болгоно. Зорин ерөөхийн суртахуун миний винайн дотор тодорхойлон гаргажээ. Гурав дахь долоон өдрийн дотор 12 цагт нэгэн үзүүрт сэтгэлээр Баатраа явагч тарнийг урин долоо дахь өдөр хүрээд арван зүгийн түүнчлэн ирсэн бурхан нэгэн цагт илт ажирч, толины гэрлүүд агаараа бурхдад тэргүүнийг элсний хойно даруй номын мандалд даяаныг судалснаар энэ мэт номын эцсийн цагийн хичээн үлдэх улсыг бие сэтгэл гэгээн тунгалаг болсон нь вайдуряа адил болгож болно.

8. Зуун өдөрт тэнсэлгүй шидийг олох нь.

Хэрвээ энэ аяга тахимлигийн тахил авсан буяны садан багш ба бас хамт нэгэн чуулганд байх олон аяга тахимлигтийн дотор нэгэн гэгээн тунгалаг биш бол энэ зэрэг номын мандал олонх бүтэхгүй. Гурван долоон өдрийн хойно төв шударга сэмээр даяанд суусны хойно хурц язгууртан (хят. 利 根 之 人) болбол сууринаас хагацалгүйгээр суртвадын шид (须 陀 洹 果)-ийг олж болно. Мөнхүү түүний дээр үгүй шидийг олох болно.

[13] Төвд нэр нь банжид гэдэг. Гурван төрлийн амьтан дүрсээр чимээгүй өлгөмөл цэцгийг банжид хэмээнэ. Гурван зүйлийн амьтны дүрсээр чимснийг дуаз гэнэ. Гурван төрлийн амьтан гэдэг нь эс зохилдох амьтан зохиолдож бүрэлдсэн арслан гарьд хоёр, халиу загас хоёр, матар лавай хоёр зохилдон бүрдсэн өлзийт амьтны зургийг хэлнэ.

“Баатраа явагч судар” дахь хот мандлын тогтолцооны бэлгэдэл

“Баатраа явагч судар” дахь хот мандлын бүтэц тогтолцоо нь тун нарийн бөгөөд энэ нь бурхадын орон дахь тахил өргөл ба хөрөг шүтээн гэсэн хэсгээс бүрдэнэ.

1. “Баатраа явагч судар” дахь хот мандлын байрлалын тийн ухагчийн номын чанар нь.

Цаст уул түүнчлэн ирсний үнэн бодит цогцсын бэлгэдэл. Хүчит цагаан үхэр нь мөн чанарын тийн ариун ердийн төв бэлгэ билгийн бэлгэдэл. Үнэрт өвсийг идэх нь бодь сэтгэлийн ариусгал номын биеийг шагшаавадын хүжээр одон бүтээхийн бэлгэдэл. Ариун усыг уух нь бодь сэтгэлийн ариусгал номын мөн чанарыг тэгш агуулахын бэлгэдэл. Аргал маш нарийн нь бодь сэтгэлийн ариусгал бэлгэ төрөхийн бэлгэдэл. Аргалыг авч занданд холих нь гурван цувралгүй номыг баримтлахын бэлгэдэл. Хэрвээ цаст уулын үхэр биш тул өмхий бузар тул газар сүрчиж болохгүй нь дөрвөн тогтсон тааллыг шүтэн барихын бэлгэдэл. Таван тохойн доорх шар шороог авах нь таван цогцсын шүтэн барилдлагын зангиасыг тайлах бясалгалаар гол болгохын бэлгэдэл. Арван зүйлээ нарийн талхлан шаварт холих нь арван барамидийг шүтэн бясалгахын бэлгэдэл.

2. Хот мандлын чимгийн тийн ухагчийн номын чанар нь.

Энэ нэгэн алд зургаан тохой нь хутагтын найман гишүүнт мөрийн бэлгэдэл. Мандлын төв нь төв үзлийн үнэмлэхүйн үнэний бэлгэдэл. Хийсэн лянхуа нь үнэмлэхүйн үнэн шүтэн барилдлагыг даган дөрвөн хутагт тийн арилсан ном бүтэхийн бэлгэдэл. Цэцгийн дотор бадар аягыг тавих нь хамаг шалтгаан үрийн ялгавар нь түүнчлэн ирсэн зүрхэнд агуулахын бэлгэдэл. Намрын дунд сарын шүүдрийн ус нь түүнчлэн ирсэн зүрхэн шүтэж төв үзлийн дээд самадийг бясалгахын бэлгэдэл. Навчтай цэцэг нь дээд самади шүтвэл маш дээд билиг төрөхүйн бэлгэдэл. Найман төгрөг толийг авах нь хамаг амьтан зургаан зүйл тийн мэдэхүйн найман чуулган эргэлтээс дөрвийг айлдагч бүтэхийн бэлгэдэл. Цэцэгтэй бадар аягыг гадуур тавих нь билиг оюунд шүтэж ялгуусан цэцэг дэлгэрэхийн бэлгэдэл. Арван зургаан лянхуа цэцэг, арван зургаан гүйлс нь өөрийн үйлдэхүйгээр бусдыг номхотгох хутагтын найман гишүүнт мөрийн бэлгэдэл. Галын дөлийг бадруулж болохгүй нь тийн ухагч билиг үгүй дээд самадийн үйлдэхийн бэлгэдэл.

3. Хот мандлын тахил өргөлийн тийн ухагчийн номын чанар нь.

Тус тус арван зургаан нь хамаг номууд өвөрмөц онцлогтой, тэр бол хутагтын найман гишүүнт мөрийн бэлгэдэл. Бурхан бодьсадыг тахих нь самадигаас илт баясахуй үүсэхийн бэлгэдэл. Шөнө дөлийн цаг нь төв үзлийн мөрийг бясалгахын бэлгэдэл. Балыг хагас аяга нь төв үзлийн тэгш агуулах сэтгэл нь таван нисваанисыг шингэхийн бэлгэдэл. Шар тосыг гурван хувь нь хуран үүдсэн бүхэн мөнх бус, ном бүхэн (би) үгүй, цуварсан бүхэн зовлонтой гэдгийг баримтлан гэтлэхийн бэлгэдэл. Туст нэгэн өчүүхэн гүйлс тавих нь сонсохын үүднээс гүнээ орохуйн бэлгэдэл. Сайн үнэрт дүрба (үетийн цагаан өвс)-гаар усыг буцалгах нь шагшаабадаас самади, самадигаас бэлгэ нээгдэхүйн бэлгэдэл. Угаал өргөж галын арвин болгон нь няцах сонсохуй, орохуй, түгээхүй, харилцан

учралдан дулдуйдахуйн бэлгэдэл. Шар тос, балыг шатааж нь сонсохуйг өгүүлэн зургаан зангиасыг тайлахын бэлгэдэл. Бурхан бодьсадва нарт тахил өргөх нь гаслангаас нөгчсөн илт болохуй хоёр зүйлийн маш ялгуусаныг хүртэхүйн бэлгэдэл. Үнээний сүү найман зүйл нь хутагтын найман мөчит мөрийн бэлгэдэл.

4. Хот мандлын шүтээн хөргийн тийн ухагчийн номын чанар нь.

Хот мандлын дөрвөн хана нь нэг номын язгуурт дөрвөн түүнчлэн чанарын орон агуулахын бэлгэдэл. Түүнчлэн ирсэн бурхан хамаг бодьсадвын хөрөг шүтээн нь далай мэт явдлыг үзүүлсэн бодь сэтгэл олохуйн бэлгэдэл. Ровазана, Шагжамүни нар нь мөн чанар, төгөлдөр судар тарнийг огоот төгс онохын бэлгэдэл. Хурмаст Эсруа бол нууц хөлгөний ном тэрсүүтийг даран үйлдэхийн илт нөлөөний бэлгэдэл. Найман толийг огторгуйн агаараас доош хандуулан өлгөх нь орохуйн найман мандал эх бэлгийг тольдон төгөлдөржихийн бэлгэдэл. Мандлын дотор тавьсан тольтой эсрэг тэсрэг гэрэл тохиолдох нь сэтгэлийн төрөн түрдэхүй харилцан учралдан дулдуйдахуйн бэлгэдэл. Хөрөг шүтээнийг давхцаж ургуулах нь нэгэн цогц номын язгуур төгс туулахын бэлгэдэл. Буддын номлолд хүний амьдралд зовлон мөн гэж зааж гаргасны хамт зовлонгоос гэтэлгэх арга замыг бас өгүүлсэн байдаг энэ нь "Хутагтын найман гишүүнт мөр" болон түүнийг хураагуйлсан "Гурван суртгаал" буюу шагшаабад, самади, билигт төвлөрөн тусгагдаж байдаг.

Баатраа явагч тахил хот мандал – Археологийн чухал дурсгалт зүйл нь

БНХАУ-ын "Ханжэү хотын Дапүсэ хийдийн соёлын дурсгалт өвийн судалгаа" төслийн судалгааны явцад Дапүсэ хийдийн дотор эртнээс үлдсэн "Найман өнцөгт зураг хээ бүхий тахилын мандлын суурь" байсныг олж илрүүлсэн. Судалгаагаар тухайн тахилын мандал нь Хятадад одоогоор хадгалагдан үлдсэн цорын ганц Сүн гүрний үеийн[14] тахилын мандлын дүрс болон зааг шугамыг гүйцэд хадгалсан эртний Баатраа явагч тахилын мандлын үлдэгдэл болох нь батлагдсан. Хэлбэр болон бүтцийн хувьд Баатраа явагч тахилын хот мандалд заасан хуучин ёс дүрэмтэй нийцэж, Баатраа явагч тахилын хот мандлын эхэн үеийн дүр дүрслэлийг хадгалж, эрт үеийн Баатраа явагч тахилын хот мандлын бодит зүйл болон тэмдэглэсний талаар хоосон орон зайг нөхөж чадсан. Тухайн археологийн олдворыг олж илрүүлсэн засвар хийхээр төлөвлөж байгаа Ханжэү хотын Дапүсэ хийдийн байршлыг тодорхойлох болон төлөвлөх, Шихү нуур нь (дэлхийн өвийн жагсаалт)-д орох агуулгыг баяжуулах гэдэг онцгой ач холбогдолтой.

1. Ханжэү хотын Дапүсэ хийдийн хэрмийг илрүүлсэн нь

Ханжэү хотын Бошэсан уулын өмнө бэлд байрлах чулуун бурхан уулын Дапүсэ хийдийн суурь дотор өнө эртнээс уламжилж үлдсэн "Найман өнцөгт зургийн хээтэй хот мандлын суурь" нь зураг дүрсийн хувьд арга билгийн зураг-

[14] Хятадын түүхэн дэх таван гүрнээс Юань улс хүртэл, 960−1279 хооронд эзэрхэж байжээ.

тай төстэй байж, орон нутгийн оршин суугчид арга билгийн зураг гэж нэрлэдэг. Дапүсэ хийдийн дотор оршин сууж байсан Вин овогт настантай хуучлахаар XX зууны 50-иад оны сүүлчээр тус найман өнцөгт хот мандлын суурин дээр байшинтай байж 2008 оны 5 дугаар сард оршин суугч нь нүүж явсны дараа дээр нь баригдсан байшинг нурааснаас хойш тус найман өгцөгт тахилын мандлын суурь нь хүмүүст танигдаж болсон. Хятадын 1970-иад оны үеийн эртний соёлын өвийг устгаж соёлын хувьсгал буюу 1965 оны 5 дугаар сараас 1976 оны 10 дугаар сарын хооронд явагдсан Хятадын улс төрийн хөдөлгөөний талхагдлаас азаар үлдэж, мөн дээд талд нь байшин барих үед ямар нэгэн гэмтэл учруулаагүйгээс өнөөдрийн найман өнцөгт хот мандлын суурь нь харьцангуй бүрэн бүтэн зураг дүрстэй хадгалагдан үлджээ.

Эртний Дапүсэ хийд нь Шихү нуурын эрэг дээр байрлаж чулуун бурхан уулын урьд бэлд цогцлогдон байгуулагдсан давхарласан бүтэцтэй. Урд шатаар дээш өгсөхөд харагдах үзэмж нь гойд сайхан байна. Уулын оргил хэсэгт байрлах барилга байгууламж нь хуучин Майдар бурхны хашааны үлдэгдэл зүүн талд том чулуун бурхны хашаатай. Хойд Сүн улсын сүүлчийн үед урласан том чулуун бурхны хөшөөнөөс зөвхөн гол хэсгийн хадан чулуу нь үлдсэн. Тухайн хоёр байгууламж нь бүгд Дапүсэ хийдийн үлдэгдэл мөн. Майдар бурхны хашааны хамгийн хойд хэсэгт хойноос урагшаа харсан том дугантай байж XX зууны 50-иад оны үед эвдэрчээ. Хуучин том дуганы тавцангийн өмнөх чулуун шатны доор хэсэгт хоосон орон зайтай байж тухайн хоосон талбайн урагш хойш 8.7 м, зүүн баруун тийш 9.15 м байж найман өнцөгт хот мандлын суурь нь хоосон талбайгаас баруун урагш чиглэлд байрлана. Найман өнцөгт тахилын мандлын суурь нь найман талтай зургийн гол хэсэгт дугуй цагирагтай байж найман талтай тойрсон цагиргаар хүрээлэгдэж найман хэсэг дэвүүр хэлбэртэй дүрс бүрэлдсэн. Найман өнцөгт хот мандлын суурийн хамгийн том диаметр ташуу өнцөг хоорондын зай нь 215 см хамгийн бага диаметр нь 209 см найман өнцөгт хоорондын дугуй цагиргийн диаметр нь 76 см дугуй цагиргийн гадна холболтын найман ширхэг дэвүүр хэлбэртэй зураг дүрсийн жижиг нь 28 см, том нь 76 см, хажуу урт нь 72 см байна. Зураг дүрсийн хувьд арга билгийн зурагтай төстэй байж гэвч арга билгийн зураг байхгүй мөн ямар нэгэн тайлбар байхгүй. Дугуй цагиргийн ирмэгийг дагуулж, тоосгоор дэвүүр маягийн дүрс үүсгэн шаллаж, дугуй цагиргийн голын хэсэг нь бага зэрэг хотойлттой дугуй хэлбэртэй байна. Тоосгоны хэмжээ нь голдуу гурван төрөл. Зөвхөн нуруу талын хэмжээг хэмжих боломжтой байж 4x24 см, 3.5x22 см-ын хоёр төрлийн тоосгоор голлож зургийн гол шугамыг бүрэлдүүлнэ. 2.5x12 см-ын нимгэн жижиг тоосгоор шугамын дотор талын хоосон орон зайг бөглөсөн. Мөн харьцангуй зузаан тоосго болон хэлтэрхий чулуугаар шугамын дотор талын хоосон орон зайг бөглөжээ.

Найман өнцөгт хот мандлын суурьтай нийлж байгаа зүүн талын гадаргууг цементэлж, баруун талын хэсэг нь хүнсний ногооны талбай болон хаягдлаар дүүрч хуучин хэлбэр нь алдагдаж ямар хэв шинжтэйг нь ажиглах боломжгүй болжээ. Гэвч урд хойд хоёр захын шалнаас тодорхой олж харагдах нь тоосго дэвсэж, найман өнцөгт хот мандлын суурь нь бага зэргийн товойлттой харагдана. Найман өнцөгт хот мандлын суурийн ташуу өнцгийн хүрээнд хоёр ширхэг

нь урагш хойш болон зүүн баруун чиглэлтэй байна. Урагш хойш чиглэлийн хоёр үзүүрийн гадна талд шулуун шугам үүсгэсэн тоосгон шал байж тоосгоны үзүүр хэсэг нь Т хэлбэр үүсгэсэн хөндлөн тоосгон шал байна. Хоёр үзүүрийн тоосгоны шугамын урт нь тус бүр 140 см байна. Голын хэсэгт жигд өрсөн тоосгыг шугам доторх орон зайд байна. Үүнээс төсөөлөхөд найман өнцөгт тахилын мандлын суурийн гадна хүрээний намхан тоосгон шалны зураг дүрс нь тэгш дөрвөлжин хэлбэр үүсгэсэн магадлалтай. Найман өнцөгт хот мандлын суурийг одоо харахад 工 хэлбэрийн тоосгон шалтай дүрс бүхий талбайн гол хэсэгт бага зэрэг үрэгдэж магадгүй хуучин 田 үсгийн хэлбэртэй байсан байх магадлалтай. Хоёр үзүүрийн тоосгон шугамын урт нь тус бүр 140 см байж дээр нь гол хэсгийн найман өнцөгт хот мандлын суурийн диаметр нь 215 см-г нэмэхэд тухайн зураг дүрсийн урагш хойш чиглэлийн урт нь 495 см байж ойролцоогоор бараг 5 м байна. Гадна хүрээний тоосго нь найман өнцөгт хот мандлын суурийг шахаж мөн хоёр тоосгоны хэмжээ чанар нь төстэй болохоор нэг цаг хугацаанд хийж гүйцэтгэсэн байх гэж таамаглаж болно. Эл гарсан хэсгийн тоосгон шалнаас харахад тоосго нь ямар нэгэн чимэглэл үсэг байхгүй хавтгай тоосго бөгөөд нягтаршил өндөртэй боловч он жилийн нүдэн баримжаагаар төсөвлөж болохгүй.

2. Найман өнцөгт хот мандлын суурь нь Баатраа явагч тахилын хот мандалтай холбоотой байх талын судалгаа.

Найман өнцөгт хот мандлын суурь нь бурхны шашны зан үйлийн тахилын хот мандлын онцлогийг хадгалсан найман өнцөгт хот мандлын суурь нь нийт талбайд ил тод харагдах зүйл эсвэл тухайн талбайн төв хэсэгт байж нэг төрлийн чухал ач холбогдолтой барилга болох нь илт харагдана. Мөн тус барилга нь Дапүсэ хийдийн үлдэгдэл соёлын дурсгал байж шашны өнгө аястай харагдаж байна. Түүхэн тэмдэглэлийг үндэслэхэд тухайн талбай нь таван гүрний[15] үед холбоотой бурхны шашны сүм хийдийн газар түүх хөгжлийн хувьд маш тодорхой байж ерөөс тасалдаж байгаагүй. Анхан шатны таамаглалаар бурхны шашны сүм хийд дэх бурхны шашны зан үйлийн тахилын мандлын байгууламж гэж үзэж болно. Мөн тухайн хэлбэр дүрсийн онцлогоос найман өнцөгт хот мандлын суурь мөн болохыг баталж байна.

Найман өнцөгт хот мандлын суурь Баатраа явагч тахилын хот мандлын стандарт хэмжээтэй нийцэж байна. Бурхны шашны стандарт тахилын мандлаас харахад Баатраа явагч тахилын хот мандал нь “Баатраа явагч судар”-т тогтолцоо ба хэлбэр заасан тахилын хот мандлын дүрэмтэй нийцэж байх ёстой. “Баатраа явагч судар” нь Тан улсын үед орчуулсан “Түүнчлэн ирэгсдийн нууцыг бүтээхүй утга, илт олохуйн шалтгаан хамаг бодьсадва нарын далай мэт явдал үзүүлсэн бурхны үснир Баатраа явагч их хөлгөн судар” Чань буддизмын хамгийн чухал гол сурвалжийн нэг болно. Тус судрын 7-р бүлэгт Ялж төгс нөгчсөнөөс Анандад номлосон Баатраа явагч тахилын хот мандлыг аргаас иш татвал Баатраа явагч тахилын хот мандлын стандарт нь дугуй хэлбэртэй, найман өнцөгт хот мандлын суурьт тооцогдоно. Найман өнцөгт хот мандлын суурь

[15] Хятадын түүхэн дэх 907–960-ийн хоорондох цаг үе.

нь Баатраа явагч тахилын хот мандлын гол онцлог болон таних тэмдэг болохыг илэрхийлсэн байна. Баатраа явагч тахилын хот мандал нь найман өнцөгт хэлбэртэйгээр “Баатраа явагч судар”-ын үзэл санаа болон онцгой утгыг илэрхийлж дахин бас холбогдол бүхий буддын зан үйл илтгэжээ.

Хойд Сүн гүрний үе дэх нэрт Хуушан (хят. 戒 环, амьдарч байсан хугацаа тодорхойгүй) бээр “Тахилын мандал гаслангаас нөгчсөн үнэхээр өгүүлсэн бодгаль мөн. Хутагтын найман гишүүнт мөрөөр бүхэл цогц илтгэнэ” гэж тайлбарласан байдаг. Хутагтын найман гишүүнт мөр бол хутагтын дөрвөн үнэний сургаал доторх мөрийн үнэний агуулга болно. Нисваанисыг түртгэх найман зүйлийн зөв арга гэсэн утгатай. Бодитойгоор хэлбэл үнэн онол (эрмэлзэл), үнэн үг, үнэн үйлс, үнэн амьдрал, үнэн хичээл (чармайлт), үнэн дуртгал, үнэн самади (бясалгал) зэрэг болно. Энэ хэдийгээр Баатраа явагч зөвхөн Баатраа явагч тахилын хот мандлын найман өнцгийн хэлбэрт хийсэн тайлбар боловч бурхны шашны хутагтын найман гишүүнт мөрийн утга санаа агуулсан байдаг. Тахилын мандлын найман өнцөгтөд тулгуурласан болохоор найман өнцөгт хот мандлын суудлын суурь нь Баатраа явагч төрлийн тахилын хот мандлын бусад төрлийн тахилын мандлаас ялгарах мандлын хамгийн том онцлог мөн.

3. Ханжэү хотын түүхэн дэх эртний баатраа явагч хийд

Өмнөд Сүн гүрний[16] “Сианчүнлэнанвэ”(хят. 咸淳临安志)-ын хэвлэлд өмнөд Сүн улсын эртний “Шихү нуур”-ын газрын зургийн тэмдэглэлээс шинжвэл том чулуун бурхны хойд хэсгийн баруун талд Баатраа явагч хийд байрлаж өмнөд гүрэн улсын үйс хадгалагдан үлдсэн бусад Шихү нуурын газрын зургаас харахад бүгд ижилхэн байрлал дээр Баатраа явагч хийдийн байрлалыг тэмдэглэж өнөөдрийн том чулуун бурхны үлдэгдлийн хажууд байгаа Майдар бурхны хашаан дахь найман өнцөгт тахилын мандлын суурийн байршилтай давхцаж байна.

Орчин үеийн илрүүлснээр өмнө сүн гүрний бар зураг (хят. 西 湖 繁 盛 全 景 图)[17]-аас батлагдах нь том чулуун бурхан болон баруун талын хойд хэсэгт байрлах Баатраа явагч хийдийн байршлыг нарийн тодорхой зураглаж гаргасан байна. Өнөөдрийн найман өнцөгт тахилын мандлын суурийн байршил нь Сүн гүрний үед Баатраа явагч хийдийн хүрээнд байрлаж байгаа нь батлагдсан. Археологийн судалгаагаар “Баатраа явагч судар”-ын 7-р бүлэгт байгаа тахилын хот мандлыг байгуулах тогтолцоотой нийцсэн найман өнцөгт тахилын хот мандлын суурийг олж илрүүлсэн нь бодит үнэн болон судрын тэмдэглэлтэй нийцэж байгааг харгуулж мөн Баатраа явагч тахилын мандлын үлдэгдэл зүйлийн нэг болохыг баталж байна. Найман өнцөгт тахилын хот мандлын суурь нь Баатраа явагч тахилын хот мандал мөн гэсэн дүгнэлт гаргах түүхэн баримт болсон. Тухайн газарт Баатраа явагч хийд нь өмнөд Сүн гүрний эртний Шихү нуурын зураг (хят. 西 湖 图) дээрх бүтэн нэр нь Шисан Жиан Лоу Лэнг Ян Си (хят. 十 三 间 楼 楞 严 寺) харин өмнөд Сүн гүрнээс хойш түүхэн ном сударт

[16] Хятадын түүхэн дэх хойд сүн гүрэн мөхсөний дараа Жоу геүгийн байгуулсан гүрэн. 1127–1279 хооронд эзэрхэж байжээ.

[17] Арван зургаан метр урт Сүн гүрний үеийн Шихү нуурын зураг.

Шисан Жиан Лоу (хят. 十 三 间 楼) гэж нэрлэдэг. Сүн гүрний нэрийг 1065 онд Шиан Яан Юан (相严院) болгон солив.

4. Баатраа явагч тахилын хот мандалын Сүн гүрний үед байгуулагдсан судалгаа.

Найман өнцөгт хот мандлын суурь нь Баатраа явагч тахилын хот мандлын харьцангуй эхэн үеийн хэлбэр мөн. Археологийн судлалын ангиллын аргачлалаар Баатраа явагч тахилын хот мандлын загварын төрлөөр тухайн Баатраа явагч тахилын хот мандлын он цагийн тодорхойлно. Юань гүрний үеийн нэрт хушаан (хят. 惟 则 大 师)[18] өөрийн (хят. 楞 严 经 圆 通 疏) гэх бүтээлдээ тайлбар хийсэн нь: Чаншүй (хят. 长 水)-ын хэлэхээр "Мандлын хувьд заавал хөрсийг цэвэрлэсэн байх хэрэгтэй" Ву Сингийн хэлээр (吴 兴) "Мандал босгоход эхлээд хөрсийг цэвэрлэж дараа нь шар шороог малтан арван зүйлийн эмт ургамлыг нарийн талх болгож шаварт хольж сүрчин хот мандлыг байгуулна." Ву Сингийн хэлэхээр хөрсийг овоолж мандлыг байгуулна.

Харин Венлингийн хувьд тухайн маргаанд оролцохгүйгээр Баатраа явагч тахилын хот мандлын найман өнцөг болон эн (эгц) төгрөг диаметр нь нэг алд (арван тохой) зургаан тохой хэмжээг тодотгосон байна. Эдгээр нь хойд Сүн гүрний үеийн эрдэмтэн нэрт хушаан нарын Баатраа явагч тахилын хот мандлыг байгуулах арга болон мандлын хэлбэр тогтолцооны талаар өөр өөр үзэл бодолтой байсныг илэрхийлж байна. Тухайн маргааны талаар орчин үеийн бурхны шашны нийгэмлэгийн анхны тэргүүлэгч Юанен хушаан (хят. 圆 瑛 大 师)[19] тайлбарлахдаа: "Эрт хөрсийг битүүлсэн нөхцөлт мандлыг байгуулж хөрсийг цэвэрлэнэ гэдэг нь орчин тойрныг цэвэрлэх"-ийг ярьж байна. Хөрс битүүлнэ гэдэг нь хөрс овоолохыг ярьж байна. Юанен хушаангийн үзэхээр Чяншугийн хэлсэн хөрс цэвэрлэх гэдэг нь тухайн талбайг цэвэрлэснээр мандал болгон ашиглаж болно. Энэхүү хэв маяг нь хамгийн анхны Баатраа явагч тахилын хот мандлын хэлбэр мөн. Хөгжлийн нэг шинж тэмдэг нь Эүсэнгийн заавал хөрсийг овоолох мандлын хэлбэр мөн. Шар шороо болон арван зүйлийн эмт ургамлыг хольж талбай дээр сүрчин найман өнцөгт хот мандлын суурийг бэлтгэнэ. Энэ бол анхны Баатраа явагч тахилын хот мандлын загвар болно.

5. Бусад хоёр Баатраа явагч тахилын хот мандлын хэв загвар.

Дээрх хоёр төрлийн Баатраа явагч тахилын хот мандлын хэв загвараас гадна Мин гүрний үеийн Гоу мин се (хят. 高 明 寺) хийдийн байгуулсан Баатраа явагч тахилын хот мандлын хэв загвар болон Манжийн үеийн Бээжин хотын Тан же се (хят. 潭 柘寺) хийдийн Баатраа явагч тахилын хот мандлын хэв загварыг олж илрүүлсэн байна. Мин гүрний Гоу мин се (хят. 高 明 寺) хийдийн Баатраа явагч тахилын хот мандлыг нэрт хушаан Чуан ден Дэ ше (хят. 传 灯 大 师) 1615 онд байгуулжээ. Бээжин дэх 1700 гаруй жилийн түүхтэй Тан же се (хят. 潭 柘寺) хийдийн Баатраа явагч хот мандал нь Найралт төв (хят. 雍 正, 1677–1735)-ийн гурван он эхэлж байгуулав. Урт удаан жил сэлбэж зассангүйгээс болж хууч-

[18] Юань гүрний үе, 1280–1350 хооронд амьдарч байсан нэрт хушаан. Хят. 师 妹 别 天 如 集, 录高 僧 摘 要 зэрэг алдарт бүтээлтэй.

[19] Хятадын орчин үеийн бурхны шашны нийгэмлэгийн тэргүүлэгч нэрт хушаан. 1878–1953 хооронд амьдарч байжээ.

ран эвдэрч 1971 онд албадлагаар нуран ганц хуучин суурь л үлдсэн байдаг. 2013 оны 5 дугаар сард олон байгууллагын тусламжаар дахин хуучин суурин дээр нь сэргээн барьсан байдаг. Энэ тахилын хот мандал нь давхар саравчтай задгай хэлбэрийн модон бүтэцтэй найман талтай тойрог дуган модон материалын бүтэцтэй барилга болно. Энэ барилгын хэлбэр нь маш өвөрмөц онцлогтой түүний доор талд найман өнцөгт цагаан гантиг чулуун суурин дээр байрласан байдаг. Гадуур нь цагаан гантгийн чулуун хашлагаар хүрээлэн диаметр нь 47 тохой яндрын суурин дээр нь найман талт том дуган дөрвөн талт тус бүр хаалгатай бусад дөрвөн талаар цэцгийн салбартай модон цонхтой, хот мандлын өндөр нь 49 тохой дуган нь дээврийн диаметр нь 47 тохой болно. Гол хаалган дээр нь Манжийн хаан Энх Амгалан (1711–1799)-гийн гарын бичээстэй пайз өлгөж байдаг. Эртнээс Хятадын бурхны шашинд зөвхөн гурван эртний Баатраа явагч тахилын хот мандал байгаа гэсэн уламжлалтай байдаг. Одоо энэ уламжлал нь археологийн судалгаагаар батлагдсан байна.

Дүгнэлт

Баатраа явагч тахилын хот мандал нь бурхны шашны бясалгал болон уламжлалын хувьд чухал ач холбогдолтой. Баатраа явагч тахилын хот мандлыг олж илрүүлсэн нь бурхны шашны дурсгалын хувьд маш ховор олдвор төдийгүй сонгодог бясалгалын онцлогтой болохыг илэрхийлж байгаа юм. Ханжэү хотын чухал дурсгалт зүйл Баатраа явагч тахилын хот мандлын тухай судалгаа нь эдүгээгийн бурхны шашны судлалд чухал хувь нэмэр болох учиртай. Баатраа явагч тахилын хот мандлын эх үүсвэрийг хайх хэрэгтэй байгаа бөгөөд энэ нь бурхны бясалгалын түүхийн судлалд ач холбогдлоо өгөх нь дамжиггүй. Түүхэн олдвороос энгийн хэлбэрийн мандал байгуулах хэв загвар болон аргачлалыг танилцуулж, жижиг сүм хийд болон багахан ёслолын талбайд ч гэсэн хялбараар үйлдэх боломжтой болох нь харагдаж байна. Лянхуа цэцгийн өргөлийн таваг нь бурхны шашны онцлогийг илтгэж, шүүдрийн дусал цуглуулах зэрэг зан үйл нь олон сүсэгтний оролцоог нэмэгдүүлж, ёслолын чиг хандлагатай болоход нөлөөлөх ба мандлын бодитой номын чанар болон тахил үйлдэхийн үүргийн талаар шинэ мэлдээлэл өгч, тэгш талбай дээр тодорхой хэмжээтэй найман өнцөгт зураг дүрстэй, тодорхой харьцаагаар багасгасан тахилын ширээ хийж зан үйл үйлдэх боломжтойг нээж өгч байна.

Ном зүй

Дарханхүү: *Баатраа явагч их хөлгөн судар*. Удам соёл хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2015.

J̌amiyantübden – J̌oriγtu: *Merged γarqu-yin oron*. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing 2002.

J̌oriγtu: *Kitad töbed mongγol qaričaγuluγsan burqan šasin-u toli*. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing 2003.

Qü šiübei pen – J̌amiyanqaimčig – Elbegsang: *Töbed mongγol kitad qabsuraγan burqan šasin-u qandun toli*. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing 2000.

Kučigen: *Budda-yin šasin kiged Budda-yin gün uqaγan*. Öbör mongγol-un surγan kümüǰil-ün keblel-ün qoriy-a, Kökeqota 2010.

“南怀瑾南怀瑾选集第八卷” 复旦大学出版社2003年7月。*Nan huai jin <nan huai jin xuan ji> fu dan da xue chu ban she, 2003 nian* [Нан хуай жин: Нан хуай жиний сонгомол зохиол наймдугаар боть.] Fudan University 2003.

释见明 “图解楞严经” 百花洲文艺出版社2009年4月。*Shi jian ming <tu jie leng yan jing>* [Ши жиэн мин, Баатраа явагч судрын зурагт тайлбар]. Bai hua zhou wen yi chu ban she, 2009.

圆瑛法师 “楞严经讲义” 华东师范大学出版社数据核字2014 第022488号。Yuan ying fa shi <leng yan jing jiang yi > [Юүэн еин па ши: Баатраа явагч судрын тайлал]. Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2014 niandi 022488 hao.

Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгох тухайд

Энхбаярын Жигмэддорж – Гаравсүрэнгийн Идэрмаа
Монгол Улсын Их Сургууль, Түүхийн Тэнхим, Улаанбаатар

Оршил

Монголчуудын өдөр тутмын амьдрал ахуй, соёл, уламжлалд газрыг шинжин сонгож аливаа зан үйлийг үйлдэх явдал чухал нөлөөтэй байсаар байна. Үүний нэг нь талийгаачийг нутаглуулах газрыг сонгох явдал билээ. Монголын түүхийн сурвалж бичиг болон аман мэдээнээс үзвэл газар сонгох ёсыг "газар үзэх," "газар шинжих," "газар гуйх" гэх мэтээр нэрлэж, бичиж иржээ.[1]

Өнөө үед Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгох уламжлал ба Улаанбаатар хот зэрэг хүн ам төвлөрсөн томоохон суурин дахь газрын асуудлыг хэрхэн зүй зохистойгоор шийдвэрлэх вэ? гэдэг асуудал судлаачдын анхаарлыг татаж байна. Энэ илтгэлд Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгож ирсэн уламжлал, Улаанбаатар хот дахь оршуулгын газруудын өнөөгийн байдал, тулгамдаж буй асуудлыг хэрхэн шийдвэрлэх талаар бага боловч өгүүлэхийг зорив. Газар сонгож ирсэн уламжлалын тухайд "Монголын археологийн хээрийн шинжилгээний тайлан," "Монголын археологийн өв" болон энэ чиглэлээр гарсан бусад ном, бүтээлийг ашигласан бөгөөд өнөө үеийн оршуулгын газруудын хувьд "Улаанбаатар Буян" ХХК-иас хийсэн зарим судалгааны үр дүнг тусгасан болно.

Монголчуудын оршуулгын газрыг сонгож ирсэн уламжлал

Монголын түүхийн сурвалж бичиг болон археологийн эх хэрэглэгдэхүүнээс үзэхэд нас барсан хүнийг хүндэтгэн оршуулах, шарил үүрд орших газрыг сонгох явдал эрт үеэс уламжлалтай аж. Монгол улсын нутаг дахь булш оршуулгын дурсгалын хамгийн эртнийх нь неолитийн үе буюу НТӨ 4000 орчим жилд холбогдож байгаа бөгөөд энэ үеэс нас барсан хүнээ оршуулж, хүндэтгэх болон гашуудах зан үйлийг гүйцэтгэж байжээ.[2] Монголчуудын оршуулгын зан үйл,

[1] Qurčabileg: *Mongγolčuud-un orsiγulγa-yin soyol*. Öbör Mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriya, Kökeqota 2003, т. 76; *Газрын шинжийн монгол судар*. Монгол, англи хэлнээ орчуулсан Б. Няммягмар. Улаанбаатар 2012, т. 35; Отгонбаатар, Б.: *Монголчуудын оршуулгын зан үйл* (*XX зуун*). Улаанбаатар 2009, т. 46.

[2] *Монголын эртний булш, оршуулга*. (Монголын археологийн өв. Боть III.) Улаанбаатар 2016, т. 13.

хэлбэр түүхэн цаг үеүүдэд хувьсан өөрчлөгдөж ирсэн бөгөөд эрт, дундад үеийн Монголчуудын хувьд булж оршуулах заншил түгээмэл байсныг археологи болон бичгийн сурвалжийн мэдээнээс харж болно.

Хүннү нар нүүдэлчдийн түүхнээ хамгийн гүн, сүрлэг оршуулгыг үйлдсэн ард түмэн юм. Эртний Египетчүүд нас эцэслэсэн хаадын булш болох пирамидыг газрын хөрсөн дээр байгуулдаг байсан бол Хүннү нар газрын хөрсөн доор 20 гаруй метр гүнтэй пирамид мэт хэлбэртэй гүн нүх бүхий бунхант оршуулгыг бүтээдэг байсан билээ.[3] Өнөөгийн судалгааны түвшинд Монгол болон ОХУ-ын Буриад, Тува улсын нутагт Хүннүгийн язгууртны 12 оршуулгын газарт 2160 орчим булш байгааг (нэг оршуулгын газарт дунджаар 10–500 орчим булш, малтан судалсан 27) бүртгэсэн бол цагариг хэлбэрийн чулуун дараас бүхий жирийн жижиг булш Монгол улсын 300 гаруй газраас илэрсэн бөгөөд эдгээрт байгаа булшны тоо 10 мянга хол давна[4] (нэг оршуулгын газарт дунджаар 100 орчим булш). Харин малтлага судалгаа хийсэн булшны тоо 400 орчим болжээ.

Хүннү болон Монголчуудын оршуулгын зан үйлд ижил төстэй зүйл олон байгаагийн (тухайлбал, оршуулгын байгууламжийн зохион байгуулалт, дагалдуулах төрөл зүйлийг сонгох, байршуулах заншил, хүнээ тавьсан байдал гэх мэт) нэг нь газар сонгох явдал юм. Хүннүгийн язгууртны болон жирийн булшийг судалсан эрдэмтэд оршуулгын газрын байрлал зүйн талаар өөрсдийн санал, дүгнэлт хийсэн байна. Тухайлбал, З. Батсайхан "Хүннү булшуудын ихэнх нь уулт хээр ба ойт хээрийн бүсэд орших бөгөөд тал хээрийн бүсэд тохиолдохгүй байна"[5] гэсэн бол Ц. Төрбат Хүннүгийн оршуулгын газрын байрлал зүйг нэгтгэн харахад доорхи 5 үндсэн шинж ажиглагдаж байгааг дурьджээ. Үүнд:

1. Өнөөг хүртэл хүн, амьтан нутаглаж буй (ялангуяа өвөлжөө бүхий) үржил шимтэй баялаг бэлчээр бүхий газар,
2. Том жижиг гол, мөрний сав хөндийд,
3. Ихэвчлэн өндөрлөг газарт (уул толгойн бэл, тэнэгэр ар газарт),
4. Ойр орчимд нь хад асгатай уул бүхий газарт,
5. Элсэрхэг буюу шаварлаг хурдастай газарт байх юм гэжээ.[6]

Монгол улсын нутагт малтсан Хүннүгийн язгууртны булш ихэвчлэн модтой уул, толгодын бэл, тэнэгэр ар газар харин жирийн жижиг булш уул, толгодын өвөр хэсэг, тэгш газарт байх ажээ.

---

[3] *Балгасын тал дахь Гол мод-2-ын Хүннүгийн язгууртны булшны судалгаа*. Улаанбаатар 2015, т. 7.

[4] *Монголын эртний булш, оршуулга*, т. 142, 166.

[5] Батсайхан, З.: *Хүннү* (*археологи, угсаатны зүй, түүх*). Улаанбаатар 2002, т. 27.

[6] Төрбат, Ц.: *Хүннүгийн жирийн иргэдийн булш*. Улаанбаатар 2004, т. 22.

“Монголын археологийн хээрийн шинжилгээний тайлан,” “Монголын археологийн өв” болон бусад судалгааны[7] үр дүнгээс харахад, Монгол нутаг дахь эрт, дундад үеийн нүүдэлчид нас барсан хүнийг нутаглуулахдаа:

– Монголын баруун бүс нутагт ихэвчлэн голын хөндий, тэгш тал, уулын ам,
– Хойд болон төвийн бүс нутагт уулын энгэр бэл газар,
– Говь ба Алтайн уулсаар буй булшнууд уулын ам, энгэр, бэл, нуурын өмнөд эрэг

зэрэг газарт оршуулсан байдал ажиглагдаж байна. Эндээс харахад, эрт дундад үеийн Монголчуудын үхэгсдээ оршуулж байсан зан үйл, нас барсан хүнийг нутаглуулах газрыг сонгох явдал нь оршуулж буй хүний нийгэмд эзлэх байр суурь, цол хэргэм, хөрөнгө чинээний байдал болон булшинд хэрэглэх мод, чулуу зэргийн олдоц гэх мэт олон зүйлээс шалтгаалж байжээ.

Хүннүгийн үед нас барсан хүний тухай судлаачид “Хүннүгийн үед оршуулах газрыг овгийн ахлагч буюу бөө зааж тогтоодог байжээ. Хүннүчүүд овгийн нэгдсэн оршуулгын газартай байх нь түгээмэл тул оршуулгын газрын дотор чухам хаана булшийг байрлуулахыг шийднэ. Ойр төрлийн хүмүүсийг нэг дор ойрхон оршуулахыг эрмэлздэг байсан бололтой”[8] хэмээн бичжээ. Уг зан үйлийн ул мөр эдүгээ ч зарим талаар уламжлагдан ирсэн бөгөөд орчин үеийн Монголчуудын оршуулгын ёсонд бурхны шашны лам хувраг нар талийгаачийг нутаглуулах зүг, газрыг заан тогтоох явдал түгээмэл буй.

Монголчууд талийгаачийг уулын оройд нутаглуулж ирсэн явдал нь бөө мөргөлийн угшилтай хэмээн зарим судлаачид үздэг. Тухайлбал, уулын оройд оршуулах ёсон нь бас ил тод бөө мөргөлийн угшилтай оршуулгын ёсон байгаа юм. Бөө нарын үзэхээр нэгд, уул хайрхны толгой, тэнгэрт ойр байгаа тул тэнд нөгчсөн хүнийг тавибал тэнгэрт халихад амар бөгөөд тэнгэр лүгээ харилцахдаа дөхөм хоёрт, уул хайрхны толгой этүгэн эхээс хэтийдэж гарсан болохоор тэндээс хойч үе, ураг садан, харьяат иргэнээ сайн муу явж байхыг бараалж, цаг тухайд нь дэмжин туслаж байхад амар гэдэг байжээ.[9]

Хүннүгийн язгууртны булш оршуулгын газрын байршлыг ажиглахад эртний нүүдэлчид нар мандан гарч буй зүүн зүгийг “урд зүг” хэмээн үзэж аливаа зан үйлийг үйлдэж байжээ. Хүннүгийн томоохон оршуулгын газар болон суурин газар хоёрын хооронд холбоо байж болох тал байгаа бөгөөд 200-аас дээш булштай оршуулгын газрын ойролцоо суурин газар орших зүй тогтол гэмээр зүйл ажиглагдаж байна.[10] Тухайлбал, Ноён уул-Бороогийн суурин, Иволгын суурин-Иволгын оршуулгын газар, Тамирын уулан хошуу (Бурхан толгой)-Хэрмэн талын зэрэгцээ гурван хэрэм зэрэг газрыг дурдаж болно. Энэ бол талийгаачийг

[7] Батсайхан, З.: *Хүннү* (*археологи, угсаатны зүй, түүх*); Төрбат, Ц.: *Хүннүгийн жирийн иргэдийн булш*; *Талын морьтон дайчдын өв соёл*: *VIII–XIV зууны Монголын хадны оршуулгын шилмэл хэрэглэгдэхүүн*. Улаанбаатар 2014; *Балгасын тал дахь Гол мод-2-ын Хүннүгийн язгууртны булшны судалгаа*. Улаанбаатар 2015; *Монголын эртний булш, оршуулга* г.м.

[8] Төрбат, Ц.: *Хүннүгийн жирийн иргэдийн булш*, т. 14.

[9] Qurčabileg: *Mongyolčuud-un orsiγulγa-yin soyol*, т. 77.

[10] Батсайхан, З.: *Хүннү* (*археологи, угсаатны зүй, түүх*), т. 27.

нутаглуулах газрыг сонгох явдал нь нийгмийн хүчин зүйл, аж ахуйн бодит нөхцөл байдалтай холбоотой байсныг илтгэнэ.

Өнөөгийн судалгааны түвшинд дундад үеийн Монголчуудын оршуулгын дурсгалыг язгууртны бунхант оршуулга, чулуун ба шороон овоолгот булш (жирийн иргэдийн булш), хадны ба агуйн оршуулга, гэсэн үндсэн гурван төрөлд хувааж байна. Монголчууд язгуур угсаа бүхий ноёд, баатар сайн дайчин эрсийг хүндэтгэн дээдэлж, тэдний шарилыг уул, хад болон агуйд оршуулдаг байжээ. Энэ талаар "Монголын нууц товчоон," Рашид ад-Дины "Судрын чуулган" зэрэг сурвалж бичиг болон археологийн хэрэглэгдэхүүнээс тодруулж болох юм.

Эрт цагаас XII зууныг хүртэл овог аймгийн тэргүүлэгчдийг нэгэн газарт оршуулж түүнийгээ "Ихсийн газар" гэж нэрлэдэг байсан бөгөөд энэ нь нийтийн оршуулгын газартай шинж чанар адил[11] хэмээн судлаачид үздэг. "Монголын нууц товчоон"-д[12] тэмдэглэснээр Бурхан халдун уулан дахь "Ихсийн газар"-ыг тахидаг байсан бөгөөд тэрхүү тахилгын идээ ундааг хүртэх эрх язгууртан болон тэдний хатан нарт байжээ. Судлаачдын үзэж байгаагаар МНТ-ны "Ихсийн газар"-ын тахилга бол ямар нэг лус савдаг, газар усны эзэн, өвөг дээдсийн сүнс, сүлдэд бус Бөртэ чино тэргүүтэй Монголчуудын дээд өвөг Бурхан халдун ууланд ирж голомтоо бадраасан газар буюу Ихэс дээдсийн газарт өргөж буй зан үйл юм.[13] Дундад үеийн Монголчуудын төсөөллөөр үхэгсдийн орон нь газар эхэд буюу тодорхой хэлбэл овгийн шүтлэгт ууланд байдаг тул уулын нар тусдаг ээвэр энгэрт оршуулах явдал түгээмэл[14] байжээ. МНТ-ны 164-р зүйлд Хэрэйдийн Ван ханы өгүүлсэн хэсгээс тухайн цагт Монголчууд язгууртан хүнийг нас барсны дараа өндөр ууланд нутаглуулж байсныг харж болох мэт. Тухайлбал:

"*... basa ong-qan ügülerün ... bi ber edö'e ötölba namayi ötöljü ündüte-te qaru'asu qa'učitba bi qa'učitcu qaldut-ta qaru'usa qamuq ulus ken medegü ...*"[15] гэх зэргээр өгүүлжээ.

"Судрын чуулган"[16]-ы мэдээгээр Сорхогтани бэхи хатан болон хан хөвгүүдийг Сэлэнгэ мөрний Бүри өндөр хэмээх уул, Өгөдэй хааныг хоёр өдөрчийн зайтай газар орших Мөнх цастай өндөр ууланд тус тус оршуулсан ажээ. Хадны болон агуйн оршуулга нь газрын хөрсөн дор булшны нүх ухаж үхэгсдийн шарилыг булшлах бус харин байгалийн бэлэн агуй хонгил, хадны хөмөг ашиглан шороо чулуугаар далдалж нөгчигсдийн шарилыг оршоодог. Байрлалын хувьд ихэвчлэн уулын дунд болон орой хэсгийн холын бараа сайн үзэгдэх дэвсэг дээрхи

---

[11] Пэрлээ, Х.: *Эртний монголчуудын үхэгсдээ оршуулж байсан зан үйлийн асуудалд*. Улаанбаатар 1956, т. 5.

[12] Rachewiltz, Igor de: *Index To The Secret History of the Mongols*. Indiana University, Bloomington 1972, т. 27.

[13] Өлзийбаяр, С.: "Ихсийн газар"-ын утга учир хийгээд Биндэр овооны тахилгын асуудалд. *Historia Mongolarum* XV. Fasc. 5. №474 (36) (2016), т. 33.

[14] Мэнэс, Г.: Символика солнца в системе погребльного обряда монгольксих племен. *Археологических памятники средневековая в Бурятии и Монголии*. Новосибириск 1992, т. 20.

[15] Rachewiltz, Igor de: *Index To The Secret History of the Mongols*, т. 76 үзнэ үү.

[16] Рашид Ад-дин: *Судрын чуулган*. Орос хэлнээс орчуулсан Ц. Сүрэнхорлоо. Боть II. Улаанбаатар 2002, т. 44, 228.

хадны хөмөг, агуйд тохиолдоно.[17] Хад, агуйн оршуулгад талийгаачийг нутаглуулах газрыг сонгосон байдал нь нүүдэлчдийн ертөнцийг үзэх үзэл, байгаль дэлхийтэй харьцах арга ухаан, талийгаачид хүндэтгэл үзүүлэх гүн гүнзгий утга, зан үйлийн улбаа тодорч байна.

Монгол улсын нутагт малтсан дундад үеийн булш оршуулгын судалгааны үр дүнгээс харахад XII–XIII зууны Монголчууд нас барсан хүнийг уулын наран энгэр ээвэр газарт оршуулахыг эрхэмлэн үзэж байжээ. Тодруулбал, дундад үед хамаарах газар зүйн байрлал, газар сонгосон байдал зэргийг тодорхойлсон 140 булшийг оршин буй байршлаар нь ангилан авч үзэхэд 56.4% буюу 80 гаруй булш нь уул, толгодод оршин байна.[18] Үүнд, уулын энгэр газарт 56.96%, оройн хэсэгт 6.32 %, бэл хормойд 20.25%, бусад 16.45% байгаа ажээ. Энэ бол Монголчууд талийгаачийг оршуулах газрыг сонгохдоо өдрийн турш нэр тусах энгэр ээвэр газрыг эрхэмд үзэж байсны илрэл юм. Монгол нутаг дахь эрт, дундад үеийн булш, оршуулгын газрын байршлыг ажиглахад сүүдэр газар, уулын онь, хөтөл, өнчин ганц мод, булаг шанд ба их хөлийн зам харгуй бүхий газар оршуулахыг цээрлэдэг байжээ.

Монголд бурхны шашин хүчтэй дэлгэрэхийн хамт нийтээр ил задгай оршуулдаг заншлыг дэлгэрүүлсэн ба XVI–XVII зууны үеэс ноёд, дээд лам нарыг чандарлан, чандрыг бумбанд хийж дээр нь суварга барин оршуулах, хүүрийг хатааж сүм бунхан барин хадгалах болсноор “Бумбат,” “Бунхант,” “Шарилт” гэдэг газар зүйн нэр гарсан байна.[19] Монгол дахь бурхны шашны дэлгэрэлттэй уялдан оршуулгын газрыг сонгох явдалд лам хувраг нар голлох үүрэгтэй болж, “Газрын шинжийн судар” хэмээх судар номыг ашиглах болжээ.

“Газрын шинжийн монгол судар”-т “Хүүр тавих газрыг шинжих нь” гэсэн хэсэг байх бөгөөд түүнд:

“Хаан адил уул байвал хүний арван гурван үе хүртэл сайн, хатан адил уул байвал хүний долоон үе хүртэл сайн, эм түшмэл адил бол хүний таван үе хүртэл сайн, … хурц дов сондуултай уул нь эр уул гэх ба эр газар тавьбал хүн ам өсөх, өөрийн суудлыг оловч хэт нь батгүй. Олон хонхор хотгортой чийглэг уулыг эм уул гэх ба ийм газарт хүн болон төгс эдлэл арвидаж болох ч алдсдаа өлзийгүй. Гол мөрөн ба нурсан шороо холилдсон уулыг мани уул гэх ба орхих ёстой газар мөн”[20] гэх мэтээр өгүүлсэн байдаг.

Бурхны шашны судар номонд “Шарил оршуулахуйн ёсонд эр хүний шарилыг өшгөлж түрүүлдэж байх газар дор баригдахуй. Эм хүний шарилыг хормойгоо бүтээн дэлдэж суухуй дор адил газарт оршуулахуй”[21] хэмээн эрэгтэй хүнийг уулын оройд, эмэгтэй хүнийг уулын бүсэлхийд оршуулах тухай заасан нь Монголчуудын эрт, дундад үеийн оршуулгын зан үйлийн улбаа бололтой. Монгол

---

[17] *Талын морьтон дайчдын өв соёл*: *VII–XIV зууны Монголын хадны оршуулгын шилмэл хэрэглэгдэхүүн.* Улаанбаатар 2014, т. 79–80.

[18] Энхсайхан, Д.: Монголчуудын оршуулгын газар сонгох ёс. *Нүүдэлчдийн өв судлал* XI. Fasc. 18. Улаанбаатар 2011, т. 225.

[19] Пэрлээ, Х.: *Эртний монголчуудын үхэгсдээ*, т. 3.

[20] *Газрын шинжийн монгол судар*, т. 35–39.

[21] Qurčabileg: *Mongyolčuud-un orsiyulya-yin soyol*, т. 76.

улсын Үндэсний Төв Архивын баримтанд тэмдэглэснээр XVIII–XX зууны эхэн үеийн Монголчуудын хувьд ноёд, язгууртныг далд оршуулах (булж оршуулах) явдал хадгалагдсаар байсан бөгөөд "Ноёдын шарил оршуулсан газар"-ыг[22] хамгаалах үүрэг бүхий өрх, ард сууж байв. Бурхны шашны лам хутагт, хувилгааны тухайд шарилыг чандарлан суварга бүтээхийн зэрэгцээ занданшуулан сүм дуганд залж байсан[23] ажээ. Харин эгэл жирийн ардыг гол төлөв ил тавих ба энэ үйлийг хариуцах хүнийг ясчин буюу яс баригч[24] хэмээн нэрлэж байв.

И. Майский "Орчин үеийн Монгол" бүтээлдээ тухайн цагийн Монголчуудын оршуулгын зан үйл, газрын тухай өөрийн ажигласан сонин содон зүйлийг бичсэн нь:

"Автономит Монголд нас барсан хүний оршуулга маш өвөрмөц байдалтай. Энэ бол эхлээд харахад европчуудад дээд зэргийн гайхаш төрүүлэх нэг монгол заншил юм. Гэхдээ Буддын сүсэглэлээр нас барсан хүний цогцсыг газарт булах ёсгүй, харин шувуу араатны идэш болгох учиртай. Ийм учраас Монголчууд нас барсан хүнээ булшинд хадгалдаггүй харин хээр талд ил орхиж араатан амьтан, агаар салхиар үрэн таран хийлгэдэг … Хүнгүй шахам газар хөдөөлүүлдэг болохоор талийгаачийг нутаглуулах энэ хэлбэрт ямар нэгэн онцгой, эвгүйрэх зүйл байхгүй. Томхон хот, сүм хийдийн газарт бол арай нарийн, жишээ нь 30.000 орчим хүн байнга суудаг Өргөөд (Их хүрээ) талийгаач харьцангуй олон тоотой учраас тэнд оршуулгад зориулсан тусгай булш буй болсон байна. Энэ булш гэдэг нь хотоос холгүй орших үхсэн хүнийг ил тавьдаг ерийн уулын энгэр бэлийг хэлнэ. … Өргөөгийн хутагт болон алдар нэртэй том лам нарын шарилыг занданшуулан олны мөргөлийн сүм дуганд байрлуулна."[25] хэмээн эрт, дундад үеийн Монголчуудын оршуулгын зан үйл дахь талийгаачийг нутаглуулахдаа уулын энгэр ээвэр газрыг сонгох явдал хэвээр хадгалагдсаар байсныг тэмдэглэжээ.

Өнөөг хүртэл малтан шинжилсэн булш оршуулгын дурсгал болон сурвалж бичгийн мэдээ нь Монголчууд талийгаачийн шарил, үүрд орших газрыг дур зоргоороо сонгож байгаагүйг харуулж байна.

---

[22] Ноёдын шарил оршуулсан газрыг хамгаалж байсан ардуудын өрх, малын тоо бүртгэлийн данс. МУҮТА. ФТ–101. Д–2. Хн–4 гэх мэт.

[23] Нас барсан хутагт цорж, хамба нарын шарилыг бумбанд хийх ба мөнгө гаргуулах тухай нугалбар бичиг. МУҮТА. ФМ–171. Д–1. Хн–72; Богдын шарилыг суваргалан хойт дүрийг тодруулах тухай тогтоол. МУҮТА. ФТ–179. Д–1. Хн–233 гэх мэт.

[24] Тухайлбал, Хүрээнд хэн болох нь тодорхойгүй үхсэн хүмүүсийг ясчингаар зайлуулсан тухай. МУҮТА. ФМ–179. Д–1. Хн–975; Хүрээний ойр тойроны 15-ний газар шалган байцааж, хүрээний газар нас барсан хүний ясыг ясчингаар зайлуулах зэрэг асуудлаар харилцсан нугалбар бичиг. МУҮТА. ФМ–33. Д–1. Хн–1770 зэргийг дурьдаж болно.

[25] Майский, И.: *Орчин үеийн Монгол* (*Автономит Монгол XX зууны гарааны дээр*). Орос хэлнээс орчуулсан Ц. Отхон. Улаанбаатар 2001, т. 72.

Орчин цагийн Монголчуудын оршуулга дахь газрын тухай асуудал

Орчин үеийн Монголчуудын оршуулгын зан үйлд бурхны шашны зэрэгцээ бөө мөргөл, христос, лалын шашнуудын нөлөө нэвтрэхийн хамт булж оршуулах, чандарлах, ил тавих зэрэг хэлбэрүүд зэрэгцэн оршиж байгаа бол дэлхий нийтэд далд оршуулга болон чандарлан оршоох хоёр үндсэн хэлбэр зонхилж байна. Монголчууд хот суурин газар олноор амьдрах болсноор нийгэм, эдийн засаг, оюун санааны амьдрал, зан заншилд зарим өөрчлөлт гарч, шийдвэрлэх асуудал бий болж байгаагийн нэг нь оршуулгын газрын тухай асуудал юм. Уг асуудлыг Улаанбаатар хотын оршуулгын газруудын жишээгээр авч үзье.

Эдүгээ Монгол улсын нийслэл Улаанбаатар хот 147 мянган га газар нутагтай бөгөөд үүнээс 18 мянган га газрыг хүн байнга оршин суудаг орон сууцны хороолол, байшин барилга, гэр хороолол эзэлж байна. Улаанбаатар хот дахь оршуулгын газрууд нь байршлын хувьд их төлөв хотын зүүн хойт, хойт, баруун хойт талын уулын энгэрт буй бөгөөд сүүлийн 60 орчим жилийн хугацаанд бий болжээ. Энэ нь хотын хүн ам жилээс жилд өсөн нэмэгдэж, европ маягийн оршуулга (цемент, төмөр хайс, хашаа, овор ихтэй хөшөө, чулуу тавих г.м.) олширсон зэрэг шалтгаанаас улбаатай юм. Нийслэл хотын хэмжээнд буй оршуулгын газруудын талбайд 250 мянган орон сууц (7, 9 давхар) барьж болох[26] тооцоо гарсан байдаг.

Монгол Улсын Бүртгэл, Статистикийн Газрын мэдээгээр Улаанбаатар хотын хэмжээнд 1957–2015 оны хооронд 264.516 нас баралт бүртгэгдсэн байдаг. Улаанбаатар хотод нэг жилд дунджаар 6500–7500 хүн нас барж байгаагийн 50 орчим хувийг газарт оршуулж байна. Нэг шарилыг газарт оршуулахад ойролцоогоор 15–20 м.кв талбай зарцуулдаг бөгөөд үүнээс 238.516 хүнийг газарт далд оршуулсан гэж үзвэл 4.770.320м^2 буюу 477 га газар далд оршуулгад зарцуулагдсан тооцоо гарна. Өнөөдрийн байдлаар нэг хүнд олгож байгаа газрыг 15–20 м.кв гэж үзвэл арван жилийн дараа гэхэд Улаанбаатар хотын 1300 орчим га газар зөвхөн оршуулгын үйл ажиллагаанд зарцуулагдана гэсэн үг. Энэ байдлаар оршуулгын газрын талбай хүрээгээ тэлж, түүнийг дагасан олон асуудал тулгарах нөхцөл үүсээд байгаа юм. Тухайлбал, оршуулгын газрын дэргэд айлууд олноор буух, ухвар мөчид зарим хүмүүс оршуулгыг ухах, хулгай хийх зэрэг нийгэмд хор уршиг бүхий үйлдлүүд гарах болов.

Улаанбаатар хотын дотор 120 га газрыг эзлэх Далан давхарын (Самбалхүндэв) оршуулгын газрыг авч үзэхэд, оршуулгын газрын эрүүл ахуйн бүсийг 300 метрээс доошгүй зайд байхаар тогтоосон журам зөрчигдсөн, эрүүл ахуйн шаардлага хангахгүй, хөшөө, чулуу нь нэр хаяггүй, хэн болох нь мэдэгдэхгүй булш хэдэн зууд хүрсэнээс гадна олон жилийн турш хуримдлагдсан хур хог, хаягдал бий болсон байдалтай байна. Одоогийн байдлаар Далан давхарын оршуулгын газарт эзэнтэй, хөшөөтэй 111.475, эзэнгүй (нэр хаяг эвдэрсэн)

[26] Бат, Ч.: *Нийслэлийн оршуулгын өнөөгийн байдал*. "Экологи ба буяны зан үйл" хэмээх эрдэм шинжилгээний бага хуралд хэлэлцүүлсэн илтгэл. Улаанбаатар хот, 2008 оны 10 дугаар сарын 27.

71.350, эвдэрсэн 47.600, хөрсөөр хучигдсан 2.250 шарил байна. Мөн оршуулгын газрыг харгалзах, бүрэн бүтэн байдлыг хамгаалах, хяналт тавих үүрэгтэй цорын ганц харуул байгаа нь оршуулгын газрыг тойрсон гэмт хэрэг, хулгай дээрэм ихсэхэд хүргэж байна. Тухайлбал, булш бунхан тонон эвдэж сүйтгэх, барилгын хог хаягдал хаях г.м.

Улаанбаатар хотын хэмжээнд 1957–2015 он хүртэл хийгдсэн далд оршуулга 265.000 гэж үзвэл 18894 м^3 буюу 52000 тонн чулууг оршуулгын үйл ажиллагаанд ашигласан дүн гарна. Энэ нь Улаанбаатар хотын урд байрлах "Зайсан толгой"-гоос гурав дахин том хэмжээтэй болно гэсэн үг юм. Оршуулгын нэг хайрцаг хийхэд 2 метрийн урттай 12 ширхэг банз ордог бөгөөд Нийслэлийн хэмжээнд 1957–2015 он хүртэл хийгдсэн далд оршуулга 265.000 гэж үзвэл 529.032 ширхэг гуалин мод зарцуулагдсан дүн гарч байна.

Нийслэлийн Иргэдийн Төлөөлөгчдийн хурлын 2015 оны 1 дүгээр сарын 15-ны өдрийн 15 дугаар тогтоолоор Улаанбаатар хотын хэмжээнд оршуулгын зан үйл үйлдэх газрын байршил, талбайн хэмжээг тогтоосон бөгөөд хамгаалалтын бүсийг батлагдсан хил хязгаараас эргэн тойронд 300 метрт тогтоосон байдаг.

Хүснэгт 1. Улаанбаатар хот орчмын нутаг дэвсгэрт буй оршуулгын газрууд. "Улаанбаатар Буян" ХХК-ны судалгааны материал. Улаанбаатар 2016.

Албан ёсны зөвшөөрөлтэй оршуулгын газар					
№	**Газрын нэр**	**Талбай (га)**	**Байршил**	**Оршуулгын хэлбэр**	**Тайлбар**
	Нарангийн энгэр	297.3	СХД, 26-р хороо	Далд оршуулга	"Улаанбаатар буян" ХХК хариуцдаг
	Далан давхар (Самбалхүндэв)	120.2	ЧД, 12-р хороо	Далд оршуулга	Нөөцгүй болсон тул 1987 оны АДХГЗ-ны 72 тоот тогтоолоор хаасан
	Цагаан даваа	51.2	БЗД, 22-р хороо	Далд оршуулга	Нөөцгүй болсон тул 1987 оны АДХГЗ-ны 72 тоот тогтоолоор хаасан
	Өлзийт дахь Мааньтийн оршуулга	52.6	ХУД, 14-р хороо	Далд оршуулга	
	Дурсгалын цэцэрлэгт хүрээлэн	50.2	СХД, 21-р хороо	Далд оршуулга	"Улаанбаатар буян" ХХК хариуцдаг
	Диваажингийн цэцэрлэгт хүрээлэн	40	Төв аймгийн Эрдэнэ сум	Далд оршуулга	"Улаанбаатар буян" ХХК хариуцдаг
	Мянган лант	30.6	БЗД, 20-р хороо	Далд оршуулга	
	Буяны төв цогцолбор (баруун)	17.3	СХД, 32-р хороо,	Чандарлан оршуулах	"Улаанбаатар буян" ХХК хариуцдаг

Албан ёсны зөвшөөрөлтэй оршуулгын газар					
№	**Газрын нэр**	**Талбай (га)**	**Байршил**	**Оршуулгын хэлбэр**	**Тайлбар**
	Японы оршуулгын газар	15.2		Далд оршуулга	Хаагдсан
	Оросын оршуулгын газар	9	БЗД, 5-р хороо	Далд оршуулга	Хаагдсан
	Алтан өлгий	6.2	БЗД, 22-р хороо	Далд оршуулга	“Улаанбаатар буян” ХХК хариуцдаг
	Нисэхийн оршуулгын газар	3.7	ХУД, 16-р хороо	Далд оршуулга	Нөөцгүй болсон тул 1987 оны АДХГЗ-ны 72 тоот тогтоолоор хаасан
	Исламын шашинтны оршуулгын газар	2.3	СХД, 26-р хороо	Далд оршуулга	
	Буяны төв цогцолбор (зүүн)	2	БЗД, 20-р хороо	Чандарлан оршуулах	“Улаанбаатар буян” ХХК хариуцдаг
Албаны ёсны бус, зөвшөөрөлгүй газрууд					
	Баянчандмань	–	Төв аймаг, Баянчандмань	Далд оршуулга	
	Шүлэг уулын энгэр	–	СХД, 21-р хороо	Далд оршуулга	
	Жирмийн цагаан нуур (Баянцогт)	–	Төв аймаг, Баянцогт сум	Далд оршуулга	
	Партизаны оршуулгын газар	–	Төв аймаг, Батсүмбэр	Далд оршуулга	
	Гачуурт, Шар хоолойн оршуулга	–	БЗД, 20-р хороо	Далд оршуулга	
	Гродокын оршуулга, казакуудын оршуулга	–	Налайх дүүрэг	Далд оршуулга	
	Баян уулын энгэр дэх Налайхын оршуулгын газар	–	Төв аймаг, Эрдэнэ сум	Далд оршуулга	
Бүгд		1000 орчим га газар Далд оршуулга: 19, чандарлах оршуулга: 2			

Хүснэгтэд тэмдэглэсэн эдгээр оршуулгын газрууд нь кадарстрын зураглал хийгдээгүй бөгөөд энэ нь төлөвлөлтгүй, эмх замбраагүй байдлаар талийгаачдыг нутаглуулах, газар тэлэлтийг даамжуурлах нөхцөл болж байна. Уг асуудлын бодлогын түвшинд шийдвэрлэхийн тулд эрх зүйн орчныг бүрдүүлэх буюу "Оршуулгын тухай" хуультай болох асуудал яригдах юм. 2016 оны байдлаар Монгол улсын нийслэл Улаанбаатар хотын бүсэд зөвшөөрөлтэй болон зөвшөөрөлгүй бүгд 20 гаруй оршуулгын газар нийт 1000 гаруй га газрыг хамарч, тэдгээрийн хаяа түшин 25000 орчим айл өрх амьдарч байна гэсэн тооцоо гарчээ.

Олон улсын оршуулгын холбооны (ICCFA) албан ёсны цахим хуудсанд бичсэнээр Австрали, АНУ, БНХАУ, ХБНГУ тэргүүтэй дэлхийн 70 гаруй улс оршуулгын хуультай ажээ.[27] Харин Монгол улсын хувьд өнөөг хүртэл оршуулгын тухай хууль батлагдан гараагүй байна. Иймд ойрын хугацаанд УИХ болон холбогдох байгууллагын хороогоор уг хуулийн төслийг оруулан хэлэлцүүлж батлуулах зайлшгүй шаардлага бий болж байна.

2015 онд Улаанбаатар хотын 9 дүүргийн 1000 хүнийг хамруулсан олон нийтийн санал асуулгын дүнгээс үзэхэд "Монголчуудын оршуулгын аль төрлийг дэмждэг вэ?" гэсэн асуултанд судалгаанд оролцогчдын хамгийн олон буюу 53.9% нь чандарлах зан үйлийг дэмжжээ. Үүнд, газарт оршуулахыг дэмжсэн 40.0%, чандарлах 53.9%, бунхлах 1.3%, ил тавих 3.6%, хариулаагүй 0.2% байна.[28]

Олон улсын хэмжээнд далд оршуулах, ил тавих, чандарлан оршуулах зэрэг хэлбэрийн байгаль орчин, хөрс, газрын хэвлий, ус, хүн амын эрүүл мэндэд үзүүлэх нөлөөллийн судалгааг хийсэн байдаг. Үүнд:

Хүснэгт 2. Оршуулгын хэлбэрүүдийн байгаль орчин, хүн амд үзүүлэх нөлөөлөл.

Байгаль орчинд үзүүлэх нөлөө (агаарт)		
Далд оршуулах (Булж оршуулах)	**Ил тавих**	**Чандарлах**
3–5 жилд зөөлөн эд, 40–50 жил түүнээс дээш хугацаанд хатуу эд задардаг. Энэ явцад агаарт 20 шахам төрлийн хорт хий тухайлбал, цууны хүчил, шоргоолжны хүчил, аммиак, хүхрийн хүчил, нүүрч хүчилийн дутуу исэл г.м. Үүгээр дамжин агаарын бохирдол үүснэ.	Байгальд тавьснаар нохой, шувуу зэрэг араатан амьтан идэж устгадаг учир онцын хор нөлөө бага.	Шаталтын явцад аммиак, азотын хий, метан зэрэг агаар гарах боловч шүүлтүүрийн нарийн системтэй учир агаарын бохирдол үүсгэхгүй.

[27] The International Cemetery, Cremation and Funeral Association, https://www.iccfa.com.

[28] Монгол улсын нийслэл Улаанбаатар хотын 9 дүүргийн ард иргэдээс санамсаргүй түүврийн аргаар авсан "Судалгааны асуулга"-ын тайлан, 2015 оны 4 дүгээр сар.

Байгаль орчинд үзүүлэх нөлөө (хөрс, газрын хэвлийд)		
Далд оршуулах (Булж оршуулах)	**Ил тавих**	**Чандарлах**
Олон жил агаарын дутмагшилтай орчинд байсан учир өвчний нянгуудаар хөрс, газрын хэвлийг бохирдуулна. Тухайлбал, Боомын савханцар нь 30, сүрьеэгийн савханцар 30–40 жил, тарваган тахал 40 жил болон түүнээс хугацаагаар өвчлөл үүсгэх боломжоо хадгалдаг байна.	Задралын элементүүдийн үлдэц бага зэрэг бий боловч онцгой бохирдол үүсгэхгүй.	Ямарч нян, бактери 1000 хэмийн халууныг тэсвэрлэхгүй учир хөрс, газрын хэвлийд сөрөг нөлөөгүй.
Хүн амын эрүүл мэндэд үзүүлэл нөлөө		
Хөрсөн доор олон жил хадгалагдаж, агаар, хөрсийг бохирдуулж хүн амын эрүүл мэндэд сөрөг нөлөөтэй.	Хот, суурин газартай ойр тавьсан тохиолдолд өвчин тараах аюултай.	Хүний эрүүл мэндэд сөрөг нөлөөгүй.

Хүснэгтэд үзүүлсэн байгаль орчин, хүн амын эрүүл мэндэд үзүүлэх нөлөөлөл Монголчуудын оршуулгын зан үйлд давамгайлж ирсэн далд оршуулах хэлбэр хүн ам төвлөрсөн хот, сууринд тохиромжгүй бөгөөд газар эдэлбэрт сөргөөр нөлөөлж буй харагдана.

Судалгаагаар янз бүрийн халдварт болон халдварт бус өвчнөөр нас барсан хүмүүсийг газарт оршуулсан тохиолдолд өвчний халдвар 60–70 жил ус, хөрс, агаарт хадгалагдаж, дахин өвчлөлийг шинээр үүсгэх магадлалтай байдаг ажээ. Энэ нөхцөлд дэлхийн ихэнх орнууд оршуулгын тухай хуулиараа зохицуулан чандарлан оршуулж халдвар тарах нөхцөлийг зогсоодог байна. Эдгээр судалгаанаас харахад далд оршуулга нь байгаль орчинд үзүүлэх сөрөг нөлөө их бөгөөд цөлжилт үүсгэх, гол мөрөн татрах, хөрсний бохирдол бий болгох, байгаль экологийн тэнцвэрийг алдагдуулах нэг нөхцөл болдог ажээ.

Сүүлийн жилүүдэд Улаанбаатар хотын хүн ам хурдацтай өсөн нэмэгдэхийн хирээр далд оршуулгын газрууд хотын захын хороололтой хаяа нийлж, хүн амын амьдрах орчин, хотын өнгө үзэмжинд сөргөөр нөлөөлөх болжээ. Иймд оршуулгын тухай хууль эрх зүйн орчинг бүрдүүлэх, байгаль, орчин, экологи, хотын өнгө үзэмж, дэд бүтцэд сөргөөр нөлөөлөх аливаа үзэгдлийг зүй зохистой-гоор зохицуулах, төрийн болон хувийн хэвшлийн байгууллага, иргэд хамтран ажиллах шаардлага зүй ёсоор тавигдаж байгаа юм.

Дэлхий дахинд авч үзвэл оршуулгын чандарлах хэлбэр жил бүр өсөлттэй байгаа бөгөөд чандарлах нь далд оршуулгатай харьцуулахад зардал багатай, улс орны дэд бүтэц, тэр дундаа оршуулгын газрыг эмх цэгтэй, зохион байгуу-лалт бүхий болгох давуу талтай, хөрсний бохирдлын асуудлыг шийдвэрлэх, газар ашиглалтын асуудлыг зүй зохистой болгоход тодорхой ач холбогдолтой зэрэг болно.

Монгол улсын хувьд 2004 онд Улаанбаатар хотод чандрын үйлчилгээ үзүүлдэг анхны буяны сүм байгуулагдаж, олон улсын чиг хандлагад нийцсэн шинэ дэвшилтэд технологи нэвтрэх эхлэл болсон юм. Чандарлах хэлбэр нь хот орчмын байгаль, экологийн байдлыг хэвээр хадгалах, агаарын бохирдлыг бууруулах, оршин суугчид эрүүл, айдасгүй амьдрах, сэтгэл зүйн таатай орчин бүрдүүлэх, оршуулгын газар эмх замбраагүй өргөжин тэлэх явдлыг хязгаарлах зэрэг нийгэм, эдийн засгийн үр өгөөжтэй юм. Улаанбаатар хотын хэмжээнд авч үзвэл, сүүлийн 7 жилийн хугацаанд нэг жилд дунджаар 6000 гаруй хүн нас барсан байх бөгөөд үүнээс "Улаанбаатар Буян" ХХК 2012 онд хамгийн олон буюу 3021 хүнд чандарлах үйлчилгээ үзүүлсэн бол 2016 онд энэ тоо 1554 болж буурчээ.

Орчин үед оршуулгын газруудыг хэрхэн төлөвлөх тухайд хот суурин газарт чандарлах хэлбэрийг сонгох нь зүйтэй гэсэн хандлага давамгайлж буй хэдий ч бодит байдал дээр хэрэгжих явдал харьцангуй бага байна. Үүнд, сүүлийн жилүүдийн Монголын эдийн засгийн үзүүлэлтийн бууралт болон шашин шүтлэгийн байдал нөлөөлж байгаа бололтой.

Дүгнэлт

Монгол нутаг дахь эрт, дундад үеийн булш, оршуулгын газрын байршлыг ажиглахад сүүдэр газар, уулын онь, хөтөл, өнчин ганц мод, булаг шанд ба их хөлийн зам харгуй бүхий газар оршуулахыг цээрлэдэг байжээ. Монгол нутагт байгаа булш оршуулгын дурсгалын ихэнх нь уул толгодод орших ба уулын нар туссан энгэр, ээвэр газарт шарилыг байрлуулсан байна. Энэ нь Монголчууд уул, толгодын оргилыг нар ивээсэн мөнх тэнгэрийн ариун газар хэмээн үзэж ирсэнтэй холбоотой бололтой.

Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгох явдал нь нүүдэлчдийн шүтлэг бишрэл, нийгэм, оюун санааны амьдралтай нягт уялдаатай байна. Газар сонгох ёс түүхийн урт удаан хугацааны туршид уламжлагдан өвлөгдөхийн сацуу агуулга, хэлбэрийн хувьд зарим талаар хувьсан өөрчлөгдөж иржээ. Тухайлбал,

- Монголд бурхны шашин дэлгэрсэнтэй холбоотой оршуулгын зан үйлд зарим өөрчлөлт орсон бөгөөд оршуулгын газрыг сонгох явдалд лам нар голлох үүрэгтэй болж, "Газар шинжих судар" зэргийг ашиглах болжээ.
- Газрыг зүй зохистой сонгох нь нас барсан хүнд хүндэтгэлтэй хандах, хойд насны буян заяаг тэгшлэх, үлдэж буй үр хүүхэд олон түмэн амар жимэр аж төрөх гүн гүнзгий утга илэрхийлж байна.

1990-ээд оноос хойш Монгол улсын нийслэл Улаанбаатар хот зэрэг хүн ам төвлөрсөн томоохон суурин газарт амьдарч байгаа хүмүүсийн оршуулгын зан үйлд тулгамдаж буй асуудлын нэг нь оршуулгын газрыг хэрхэн зүй зохистой шийдвэрлэх юм. Эдүгээ Улаанбаатар хот дахь оршуулгын газрын талбай хүрээгээ тэлж, түүнийг дагасан олон асуудал үүсч байна.

Дэлхий дахинд авч үзвэл оршуулгын хэлбэрийн хувьд чандарлах явдал харьцангуй өсөлттэй байгаа юм. Чандарлах хэлбэр нь хот орчмын байгаль, экологийн байдлыг хэвээр хадгалах, агаарын бохирдлыг бууруулах, оршин суугчид эрүүл, айдасгүй амьдрах, сэтгэл зүйн таатай орчин бүрдүүлэх, оршуулгын газар эмх замбраагүй өргөжин тэлэх явдлыг хязгаарлах зэрэг нийгэм, эдийн засгийн үр өгөөжтэй. Иймд оршуулгын зан үйлийг уламжлал болон дэлхий нийтийн хөгжлийн түгээмэл хандлагатай уялдуулах нь зүйтэй байна.

Монголчуудын оршуулгын зан үйл дэх газар сонгох явдал нь шүтлэг бишрэл, ертөнцийг үзэх үзэл, байгаль дэлхийтэй харьцах арга ухаан, аж ахуйн өвөрмөц байдлыг илтгэсэн соёлын нэг ажээ.

Abstract

Land Selection for Mongolian Funeral Rites: Accessing landscapes and conducting religious ceremonies have been integral parts of Mongolian daily life. One of such customs is funerary custom. Selection of a burial ground is a sign of Mongolian religious belief, world view, relation with nature, and also is a part of funerary customs with unique indication of Mongolian livelihoods. In this article we aimed to briefly describe the current state and problems of cemeteries in Ulaanbaatar as well as historic tradition of Mongolian burial ground choosing. For the tradition of burial ground choosing, we have used the volumes of *Reports of Field Archaeology in Mongolia* and *Mongolian Archaeological Heritage* as well as other relevant books and articles. Besides, we included some survey results on "Ulaanbaatar Buyan" Co. Ltd.

Ном зүй

Эх сурвалж

Rachewiltz, Igor de: *Index To The Secret History of the Mongols*. Indiana University, Bloomington 1972.

Рашид Ад-дин: *Судрын чуулган*. Орос хэлнээс орчуулсан Ц. Сүрэнхорлоо. Боть II. Улаанбаатар 2002.

МУҮТА. М–9. Д–3. Хн–357. нугалбар–2.

МУҮТА. М–65. Д–2. Хн–95. нугалбар–1.

МУҮТА. М–31. Д–2. Хн–1277.

МУҮТА. М–86. Д–1. Хн–234.

МУҮТА. М–87. Д–1. Хн–188.

МУҮТА. Т–9. Д–1. Хн–2041.

МУҮТА. М–85. Д–2. Хн–652. нугалбар–5.

МУҮТА. Ф–1. Д–1. Хн–285

МУҮТА. Х–1. Д–1. Хн–289. т. 168–169.

Судлагааны материал

Балгасын тал дахь Гол мод-2-ын Хүннүгийн язгууртны булшны судалгаа. Улаанбаатар 2015.

Батсайхан З.: *Хүнну (археологи, угсаатны зүй, түүх)*. Улаанбаатар 2002.

Газрын шинжийн монгол судар. Монгол, англи хэлнээ орчуулсан Б. Няммягмар. Улаанбаатар 2012.

Майский, И.: Орчин үеийн Монгол (Автономит Монгол ХХ зууны гараан дээр). Улаанбаатар 2001.

Монголын археологийн хээрийн шинжилгээний тайлан. I–VIII боть. Улаанбаатар 2014.

Монголын эртний булш, оршуулга (Монголын археологийн өв. Боть III.) Улаанбаатар 2016.

Мэнэс, Г.: Символика солнца в системе погребльного обряда монгольксих племен. *Археологических памятники средневековая в Бурятии и Монголии*. Новосибириск 1992.

Отгонбаатар, Б.: *Монголчуудын оршуулгын зан үйл* (*ХХ зуун*). Улаанбаатар 2009.

Өлзийбаяр, С.: "Ихсийн газар"-ын утга учир хийгээд Биндэр овооны тахилгын асуудалд. *Historia Mongolarum* XV. Fasc. 5. 474 (36) (2016), т. 29–37.

Qurčabileg: *Mongγolčuud-un orsiγulγa-yin soyol*. Öbör Mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriya, Kökeqota 2003.

Пэрлээ, Х.: *Эртний Монголчуудын үхэгсдээ оршуулж байсан зан үйлийн асуудалд*. Улаанбаатар 1956.

Талын морьтон дайчдын өв соёл: *VII–XIV зууны Монголын хадны оршуулгын шилмэл хэрэглэгдэхүүн*. Улаанбаатар 2014.

Төрбат, Ц.: *Хүннүгийн жирийн иргэдийн булш*. Улаанбаатар 2004.

Энхсайхан, Д.: Монголчуудын оршуулгын газар сонгох ёс. *Нүүдэлчдийн өв судлал* XI. Fasc. 18 (2011), т. 221–227.

Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн цамын хөгжил

Батмөнхийн Мөнгөнчимэг
Бернийн Их Сургууль, Берн

Дашчойлин хийдийг хуучин Зүүн хүрээний[1] суурин дээр сэргээн байгуулаад 25 жил болж байна. Тус хийд Хүрээ цамыг 2002 оноос сэргээсэн бөгөөд тухайн онд цөөн хэдэн лам нар Солонгос, Германд цамаа гаргажээ. 2003[2] оноос тус хийд Хүрээ цамыг олон баг өмсгөлтөй, жил бүр тогтмол гаргадаг болсон.

Монгол цамын хөгжил, сэргэлт, уналтын түүхийг Монголын төдийгүй гадаадын үе, үеийн эрдэмтэн судлаачид сонирхон судалсаар ирсэн. Хүрээ цамыг 1811 оноос 1937 он хүртэл, нийт 127[3] удаа харайсан гэх боловч эл хугацаанд цам хэрхэн хувьсан өөрчлөгдөж, хөгжсөн тухай тодорхой мэдээлэл бидэнд хараахан олдоогүй байна.[4] Энэхүү өгүүлэлд эрдэмтэн В. Хайссиг (W. Heissig), Б. Ренчин, Л. Хүрэлбаатар нарын монгол цамын тухай бүтээл дээр суурилан нэгдүгээрт, монгол цамын түүхэн үүслийг тодруулан, уламжлалт дэг жааг нь өнөөгийн Дашчойлин хийдийн цамын үндэс нь болж буй хоёрдугаарт, Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн 2009 он, 2016 оны Хүрээ цамд хийсэн судлаачийн ажиглалт, харьцуулалт, ярилцлага, дүрст бичлэг, судалгаагаар цамын дүр, бэлгэдэл, агуулга, хувьсал өөрчлөлтийг харуулахыг хичээлээ.

Цамыг XVIII зууны эхэн үеэс Төвдөөс Монголд нэвтэрсэн хэмээн эрдэмтэд санал нэгтэй байдаг[5] бөгөөд цам Монголд дэлгэрэхдээ Монголчуудын өвөрмөц

---

1 Дэлгэржаргал, П. – Нямдорж, С. – Батдорж, С. – Лхагвабаяр, В. (эмх.): *Их хүрээний гучин аймаг. Баримт бичгийн эмхэтгэл (1651–1938 он)*. Мөнхийн үсэг ХХК, Улаанбаатар 2015, т. 3, 5.

2 Kollmar-Paulenz, Karénina − Mungunchimeg, Batmunkh: Der mongolische Maskentanz (Tsam) in Vergangenheit und Gegenwart. *De Gruyter* ASIA 69 (2015, 3, т. 625−683. Мөн миний бие 2003 онд тус хийдийн цамын дүрс бичлэг хийсэн. Бичлэг нь одоо Венийн Үндэсний Их Сургуулийн номын санд дипломын ажлын хавсралтанд байна. Мөн Ц. Мөнх-Эрдэнэ ламын бичсэн Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдэд дэглэн гаргаж буй Хүрээ цамын товч тайлбартаа хоёр хуудсанд 2003 оноос Цам тус хийдэд гарах болсон гэсэн тайлбартай санал нэг бас баримтанд тулгуурлан санал болгоход тус хийд цамыг 2003 оноос хийддээ гаргасан болно. Бас өөр нэгэн баримт бол 2003 онд тус хийдийн лам Г. Уламбаяр Эрлэг номун хаанд, түүнтэй, тэрээр хийсэн ярилцлагт тэр манай хийдийн анхны цам гэдгийг баттай хэлж байсан. Дашчойлин хийдийн их гэсгүй Ц. Алтанхүүгийн 2007 оны "Дэлхийд гайхагдсан Монгол Цам" ярилцлагтаа 2002 оноос цам тус хийдэд гарсан тухай дурдсан. 2008 оны 7 сарын 11-нд Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд Хүрээ цам тайлбартаа Хүрээ цамыг тус хийд 2002 оноос хойш нийт 6 удаа гаргасан гэж мэдээлсэн.

3 Кимура Аяко: *Монголын хүрээ цамыг бусад орны цамтай харьцуулан судалсан нь*. Улаанбаатар 1997, т. 12.

4 Кимура Аяко: *Монголын хүрээ цамы*г …, т. 12.

5 Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг*. Улаанбаатар 2002, т. 300; Баасансүрэн, Х.: *Энх тунх эрдэнэ зуу*. Улаанбаатар 2011, т. 82; Bareja-Starzyńska, Agata: *Description of the Erdene Zuu Monastery Life (Including Čam Ritual). Based on Notes from the Kotwicz Expedition*. Polish Academy of Arts and Sciences, Warsaw 2012, т. 152; Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.): *The Mongo-*

онцлогийг шингээн дэлгэрснийг Агваанлувсанхайдав (1779–1838) хамба номон хан 1836 онд цамын тухай бичсэн судардаа өгүүлсэн. Эрдэмтэн Л. Хүрэлбаатар, К. Аяако нар энэ тухай сурвалжлан өгүүлжээ.[6] Үүний зэрэгцээ XVIII зуунаас өмнө Монголчуудын дунд цам харайж байсан тухай гадаад, дотоодын эх сурвалжуудад дурдсан байна.[7] Үүнээс өгүүлэхэд:

1. Халхын Зая Бандид С. Лувсанпэрэнлэй (1642−1715)[8] нь төвдийн V Далай ламаас "Зая гэгээн"[9] хэмээх цол алдрыг 1678 онд хүртэж, цам сурсан талаар эрдэмтэн Л. Хүрэлбаатар "Огторгуйн цагаан гарди" номын нэгдүгээр ботийн "Ухааны таван орны ялгуусан бандид" гарчигтай зохиолдоо Зая бандид цамын бүжгийг сурсан тухай "Алмай зугаа наадмын дур сэтгэлээр адил үгүй нян зүйл цамын бүжгийг сурав"[10] гэжээ. Мөн Г. Жамц "Нэн тод Гэрэлт Зая Бандида" номондоо "1657 онд, Зая гэгээн 16 насандаа Эрдэнэ зуу хийдэд Өндөр гэгээнд бараалхан ном хүртээд цамын бүжгийн ёс дэгийг сурсан"[11] тухай өгүүлжээ.

2. Төвдийн V Далай лам Агваанлувсанжамц (1617–1682)[12] "Их цогт пүрэвийн цамын тэмдэглэл бичиг – Бурхны цэнгэх бүжиг"[13] хэмээх цамын онолын номоо бичсэн. Түүний намтарт, 1636 онд хэсэг Монголчууд цамын бүжгийг үзэж суралцсан тухай тэмдэглэжээ.[14]

---

lian Collections Retracing Hans Leder. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, т. 84–94; Позднеев, А. М.: *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголий с отношениями с его последнего народа*. Санкт-Петербург 1887; Шастина, Н. П.: *Цам журнал* Хозяйство Монголий № 26. Улаанбаатар 1928; Кимүра Аяако: *Монголын хүрээ цамыг* …, Гангаа, Д.: *Хүрээ цам*. Улаанбаатар 2003; Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia.* Traditional Mongolian Culture II. Budapest 2014.

6 Хүрэлбаатар, Л.: *Монгол Цам*. Монгол соёл, урлаг судлал I−II. Улаанбаатар 1999; Кимүра Аяако: *Монголын хүрээ цамыг* …, т. 1.

7 Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 627.

8 Жамц, Г.: *Нэн тод гэрэлт Зая Бандида*. Улаанбаатар 2017, т. 21.

9 Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарди*. Улаанбаатар 1996, т. 43. "Зая бандид" гэдэг нь Ялгуусан бандид гэсэн үг бөгөөд (я үсгийн ард а үсгийг бичээгүй байна) цаашлаад Зая гэдэг нь ялгуусан буюу гоц хэтэрхий ялгарсан цолгорсон, "бандид" гэдэг нь таван ухааны эрдэмтэн гэсэн үг хэмээн тайлбарлажээ. Majer, Zsuzsa − Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Ulaanbaatar 2013, т. 16; Bareja-Starzyńska, Agata: *Description of the Erdene Zuu Monastery Life* (*Including Čam Ritual*). *Based on Notes from the Kotwicz Expedition*. Polish Academy of Arts and Sciences, Warsaw 2012.

10 Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарди*, т. 50; Баатарбилэг, Ё.: *Архангай аймаг*. Улаанбаатар 2007, т. 68.

11 Жамц, Г.: *Нэн тод гэрэлт Зая Бандида*, т. 23.

12 Werner, S. Forman − Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken (Der Erlik-Tsam in der Mongolei*). Koehler & Amelang, Leipzig 1967, т. 62. "Der große V. Dalai Lama Ngag-dbang blo-bzang" хэмээн V Далай ламын нэрийг бичсэн байна. Харин Л. Хүрэлбаатар болон Karénina Kollmar-Paulenz эрдэмтэн хоёрын бичсэн зөвхөн нэг (*mtso*) (*mtsho*) *h* үсэг Хүрэлбаатар багшийн V Далай тэмдэглэлд дутсан бусад бүх үг үсгийн зөрөөгүй болно Ngag-dbang blo-bzang rgya mtso? (mtsho?); Sagaster, Klaus: Der mongolische Buddhismus Geschichte. In: *Dschingis Khan und seine Erben*. Ed. by Jutta Frings. Hirmer, Munchen 2006, pp. 342−347.

13 Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг.* Улаанбаатар 2002, т. 300.

14 Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 629.

3. Эрдэмтэн Б. Ренчин герман хэлээр хэвлүүлсэн, *Lamaistische Tanzmasken* бүтээлдээ "Монгол цам" нь XVI зуунд үүссэн, Монгол цамын баг болон хувцас загварыг V Далай ламаас сурсан хэмээжээ.[15]

4. Германы монголч эрдэмтэн В. Хайссиг *Die Mongolen* бүтээлдээ цамын багт бүжиг Монголд XVI–XVII зуунд үүсч хөгжсөн[16] хэмээжээ.

V Далай лам Агваанлувсанжамц Монголчуудыг цамтай холбож дурдсан нь зүй ёсоор анхаарал татаж байна. Өнөөгийн байдлаар монгол цамын тухай эх сурвалж, хэрэглэгдэхүүн, бид эрэлхийлж байгаа.[17] Монгол цамын үүслийг Д. Гангаа монголын анхны цам Ойрадын зүүн гарын улсад 1723 онд гарсан гэж бичжээ.[18] В. Хайссиг монгол цамын тухай олны мэдэх Урадын Мэргэн гэгээнтэй холбоотойгоор Мэргэн гэгээн хийддээ цамын бүжгийн нэгэн гарын авлагыг 1750 онд бичсэн тухай тус бүр дурджээ.[19] Сүүлийн бүтээл нь III Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжалцангийн[20] "Мэргэн хийдийн Монгол цамын тухай бүтээл" (1750) хэмээх гар бичмэл юм. Энэ гар бичмэлийн модон бар нь "Алмаз эрих"[21] нэртэй, тус хийдийн цамын тухай судар болно. Үүний нэг хувь Швейцар улсын эрдэмтэн Karénina Kollmar-Paulenz-ийн хувийн номын санд байна.[22] Өөр нэг хувийг, эрдэмтэн Р. Отгонбаатар "Монгол модон барын архивын эх гарчиг"[23] хэмээх Япон улсад 1998 онд хэвлүүлсэн судалгаандаа: "*Mergen süm-e-yin čam-un üy-e ǰerge-yi kerkiǰü bayičayaqu temdeg bičig almas er(i)ke kemekü*" эхтэй нь галиглан хэвлүүлжээ. Энэ зохиол бол гуравдугаар дүрийн Мэргэн гэгээний "Алмаз эрих" хэмээх цамын тухай бүтээл юм.

Одоогоор "Алмаз эрих" цамын судар нь XVIII зууны монгол цамын баттай эх сурвалж болж байна. Эл эх сурвалж, Л. Хүрэлбаатарын анх цамыг Эрдэнэ зуу хийдэд, 1786 онд хэрхэн дэглэсэн тухай[24] Аристотелийн он цагаар шалгах онолоор[25] авч үзэхэд Монголчуудын дунд Эрдэнэ зуу хийдэд цам дэлгэрэхээс 36 жилийн өмнө анх 1750 онд Урадын III Мэргэн гэгээн "Алмаз эрих" сударгаа өөрийн хийдийн цамын тухай өгүүлсэн юм. Иймд 1750 онд Л. Лувсандамбийжалцан[26] цамын тухай монгол хэлээр бичсэн нь цамын түүх, хөгжил судалдаг эрдэмтэн судлаачдад чухал баримт, өв болж байна.Үүний дараа Эрдэнэ зууд

---

[15] Werner, S. F. − Rintschen, B.: *Lamaistische Tanzmasken,* т. 61.

[16] Heissig, Walther: *Die Mongolen. Ein Volk sucht seine Geschichte*. Econ Verlag, Düsseldorf 1979, т. 270.

[17] Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 632.

[18] Гангаа, Д.: *Хүрээ цам*, т. 18.

[19] Heissig, W.: *Die Mongolen* …, т. 241.

[20] Heissig, Walther: *Geschichte der mongolischen Literatur*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1994.

[21] "Алмаз эрдэнийн эрих" хэмээх III Мэргэн гээгээний модон бар бичмэлийг Karénina Kollmar-Paulenz нь 2015 онд бичсэн бидний Цамын судалгаанд*, Rosenkranz aus Diamanten* хэмээн номын нэрийг Герман хэлрүү нь хөврүүлсэн билээ.

[22] Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 625.

[23] Отгонбаатар, Р.: *Монгол модон барын номын эх гарчиг*. Токио 1998, т. 75–103.

[24] Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг*. Улаанбаатар 2002, т. 299.

[25] Aristoteles: *Rhetorik*. (Reclam Universal-Bibliothek) Stuttgart 1999, т. 19.

[26] Отгонбаатар, Р.: *Монгол модон барын номын эх гарчиг*, т. 101. *Qorin qoyaduγar-tur; Mergen sümе-yin 'cham-un üy-e ǰerge-yi kerkiǰü bayi*.

цам 1786 онд харайсны хожим хойно 1836 онд хамба номон хан буюу Хүрээний 12-р их хамба Агваанхайдав (1779–1838) Эрлэг номон ханы цам буюу Жахар цамын "Дансранжамцын гарчам" хэмээх номоо[27] бичжээ. Хүрээ цам XX зууны эхэн үе хүртэл өргөн дэлгэрч, цам харайхыг олон улсын эрдэмтэд ирж үзсэн тухай ЗХУ улсын эрдэмтэн А. М. Позднеев (1851–1920),[28] Н. Шастина (1898–1980)[29] нар судалгаандаа тэмдэглэжээ. Мөн Австрийн Ханз Ледер (1843–1921)[30] "Эрдэнэ зуугийн цам", "Хүрээ цам"-ыг үзээд, нутгийн уран дархнаар цамын бурхдыг модоор сийлбэрлүүлж, Европ тивд авчирсан нь өнөөгийн олон улсын угсаатны зүйн музейд хадгалж байна.[31]

Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн цамын бэлтгэл

Эрдэмтэн Б. Ренчин, В. Форман нарын 1967 онд Лайпциг хотноо хэвлүүлсэн, цамын тухай номонд "Хүрээ цам"-ын хурлын бэлтгэл ажил 1937 он хүртэл сар гаруйн өмнөөс эхлэдэг[32] гэжээ. Үүнийг өнөөдөр Дашчойлин хийд мөн адил мөрдөх ба Хүрээ цамын бэлтгэлийг зуны эхэн сарын сүүлчээр эхлээд, зуны сүүл сарын 9-нд гадаалдаг. Улмаар олон жил завсарласны эцэст тус хийд хүрээ цамыг долоон жил бэлдэж, 2003 онд сэргээн харайсан байдаг.[33] Эл хугацааны бэлтгэл ажилд лам хувраг, ард иргэд ач тус нэмэртэй байсны дунд тус хийдийн ахмад лам Д. Дашдорж асан залуудаа Дундговь аймгийн Сайхан-Овоо сумын Хутагт ламын хийдэд шавилан, цамд харайж байсан туршлагатай тул[34] чухал үүргийг гүйцэтгэжээ. Бэлтгэл ажлын он жилүүдэд тэрбээр цамын хувцас хэрэглэлийг загвар хийцийг гаргах, хийдийн оёдолчин Б. Эвшинсүрэнгээр цамын

[27] Ngag dbang mkhas grub: *bsTsan bsrung rgya mtsho'i gar 'chams gsal byed dam Idan snying gi me long zhes bya ba bzhungs so*. 1836. (Дансранжамцын гарчам номны товчлол Y. Дашням 1980 он); Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг.*

[28] Pozdneyev, Aleksei Matveevich: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia*. Ed. by John Richard Krueger. The Mongolia Society, Bloomington 1978.

[29] Шастина, Нина Павловна: *Цам журнал* Хозяйство Монголий № 26. Улаанбаатар 1928; Шастина, Нина Павловна: Религиозная мистерия "Цам" в монастыре Дзун –хуре. *Журнал Современная Монголия* № 3. Улаанбаатар 1935.

[30] Үүнийг Австри улсын Ханз Ледер судлаач Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.): *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013 хэмээх бүтээлээс мэдэж болно. Энэ модон сийлбэрүүд бол манай Монголын урчуудын гар урлалын нэгэн чухал бүтээлээс гадна цамын дахин сэргэлтэнд туслах түүхийн нэгэн баримт юм.

[31] Teleki, Krisztina: *The Khüree-Tsam and its Relation with the Tsam Figures of the Leder Collections.* In: *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Ed by Maria-Katharina Lang and Stefan Bauer. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, т. 76−83; Lang, M. – Bauer, S. (eds.): *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*.

[32] Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 643.

[33] Дашчойлин хийдийн их гэсгүй Ц. Алтанхүүгийн 2007 оны "Дэлхийд гайхагдсан Монгол Цам" ярилцлага. 2009 оны 8 дугаар сарын 12-нд Д. Дашдорж гуайтай хийсэн ярилцлага бас лам Ц. Алтанхүүгийн 2007 оны "Дэлхийд гайхагдсан Монгол Цам" ярилцлага хоорондоо тохирч байна.

[34] 2009 онь 8 дугаар сарын 12-ын ярилцлагат оёдолчин Б. Эвшинсүрэн хамт байсан болно. 2008 оны 7 сарын 11-нд Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд Хүрээ цам тайлбартаа 50 гаруй цам гарна гэж тэмдэглэсэн байна. Мөн Ц. Алтанхүү лам бас 2007 оны сонины ярилцлагтаа 50 гаруй цам гарч байгааг дурдсан байна.

хувцас чимэглэлийг урлуулах ажлыг тэрээр гардан хийжээ.[29] Унгарын монголч эрдэмтэн Майер Жужа, Телеки Кристина нар тус хийдийн цамыг бас судалсан бөгөөд тэд 2004 онд 40 лам, 2005 онд 53 лам цамд харайсан гэж тэмдэглэжээ.[35] Мөн 2007–2008 онд тус хийд 50 гаруй цамын баг бүтээж, 2009 онд 60 гаруй болж нэмэгджээ. 2016 онд есөн цамын багийг шинээр нэмсэн бөгөөд нийт 83 цамын багтай болсон. Мөн тус хийдийн цамын бэлтгэлд "хээрийн цам," "гоё дэг" гэж лам нарын нэрлэсэн бэлтгэл хоёр цамыг дурдах нь зүйтэй.[36] Эдгээрийг 2009 оны хээрийн судалгаагаар баримтжуулан тэмдэглэж, тус судалгааны хэрэглэгдэхүүн болгосон.

Дотор цам

Цамын судалгаанд онцлон тэмдэглэх ёстой гол хэсэг бол дотор цам юм. Төвд, монгол эх сурвалжид дотор, гадаад цамын тухай, V Далай лам Бүжиг "*gar chams*"-г гарын дэгийг эрхэмлсэнийг бүжиг, хөлийн байдлыг эрхэмлсэнийг ая байдал, Эрдэнэ зуу хийдийн цамын номонд 1786 "бүжиг цам алинд ч биеийн ая байдал голлохоос гадна цамыг гадаад, дотоод нууцын бүжгээс ангид авч үзэж үл болох" тухай бичжээ.[37] Эдгээр тодорхойлолт нь хамба номон хан Агваанхайдавын 1836 онд бичсэн номонд харин ч илүү нарийвчлан "Бурхны хийх бүжиг, хүний харайх цам хоёрт харшлах зүйл ер үгүй хэмээн өгүүлжээ."[38] Цамд гарч байгаа лам бүр бурхан сахиусны өмнөөс гарч буй учир, дотоод гадаад бэлтгэлийг сайн бүрдүүлж бясалгалыг хийж хамаг амьтныг муу үйлээс аврах, хэрэгтэйг хамба номон хан Агваанхайдав онцолжээ. Мөн эрдэмтэн Л. Хүрэлбаатар бүжиг цам хийгээд шашны тахил, бясалгалын зан үйл хоёрын холбоог цам гэж тайлбарласан.[39] Эдгээр тодорхойлолтоор Дашчойлин хийдийн дотор цамыг авч үзвэл, тус хийдийн дотор цам хойд дугандаа гардаг. Дотор цамын эхний өдөр Аргамба[40] ганцаар цамын өмсгөлтөйгөө дуган дотор бүжиглэхдээ гарын хөдөлгөөнөөр бурхадыг урин цамнах, шашны багаж зэвсгээр дохин бүжиглэдэг. Тэрээр зүүн, баруун хөлийн өлмий өсгийгөө ээлжлэн дэвслэх, хатгалах хөлийн хөдөлгөөнөөр шашны дайсан тотгорыг дарах цам харайдаг. Цамчин нь эргэх хөдөлгөөнөөр гартаа барьсан пүрэв, сэрээгээр ээлжлэн лянга эвдэх, хатгах, нум сумаар шашны дайсныг харвах зэрэг дөрвөн зүгийн муу муухайг номхотгох, бурхны шашны нууц тарнийн зан үйлийг гүйцээдэг. Түүнийг цамнах үед хийдийн хамба болон бусад лам нар хурал хурж, уншлага айлдахдаа хэнгэрэг, цан, дун, бишгүүр зэрэг хөгжмийн дуу гаргадаг. Дараагийн

[35] Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia.* (Traditional Mongolian Culture II.) Budapest 2014.

[36] Энэ тухай дэлгэрэнгүй судалгааг Mungunchimeg, Batmunkh: *Mongolischer Tsam-Tanz Geschichte, Entwicklung und Gegenwart.* Dissertation. Universität Wien 2010, т. 62–63; Kollmar-Paulenz, K. – Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 655 үзнэ үү.

[37] Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг*, т. 300.

[38] Ngag dbang mkhas grub: *bsTsan bsrung rgya mtsho'i gar'chams* …, т. 3a5–b1.

[39] Хүрэлбаатар, Л.: *Монгол цам*, т. 76.

[40] Forman, Werner – Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken*, т. 97. үзнэ үү.

өдөр Сэржимба, сүүлийн өдөр Цамын ноён Чамбон[41] нар ганц ганцаар өмнөх хөдөлгөөн үндсэндээ адил цамнан лянга эвддэг.[42] Харин тэдний гартаа барих шашны хэрэглэл өөр өөр байна.[43] Дашчойлин хийдийн дотор цамын гарын үндсэн авлага бол Агваанлувсанхайдав хамба номон ханы "Шашны сахиусны далайн бүжиг цамыг гийгүүлэгч тангаргатны зүрхний толь" гэж тус хийдийн 2009 оны цамын Чамбон буюу цамын ноёнд гарсан Ц. Алтанхуяг лам, 2016 оны цамыг удирдсан Ц. Мөнх-Эрдэнэ лам нар өгүүлж байсан. Үүнийг лам дугандаа ганцаар цам харайдаг онцлогтой, дотоод нууц тарнийн бүжиг гэдэг утгаар дотор цам хэмээн нэрлэсэн байна.

Гадаа цам

Дашчойлин хийдийн Гадаа цам билгийн тооллын зуны сүүл сарын 8-ний өдрийн хурлыг шөнөжин хурж өглөө нь 9-нд хийдийн хурал гадаалаад өдөр нь хашаанд бүх цамчин, цамын баг чимэглэл хувцас цамд мөргөхөөр цугласан сүсэгтэн олны өмнө жинхэнэ цам гардаг. Энэ бол гадаа цам юм.

Гадаа цамын өмнө хийдийн хашааны хог шороог цэвэрлэж, хойд дуганы өмнөх зассан талбайд, тус хийдийн зураач лам цагаан шохойгоор долоон давхар тэгийг зурж, тойргийн гадуур дөрвөлжин хүрээ[44] татна. Ингэснээр цам харайх энэ талбай мандал болон хувирдаг гэж Д. Гангаа бичсэн бол энэ долоон тэгийн утгыг эрдэмтэн Б. Ренчин асан дээр дурдсан номонд тодорхой тайлбарласан.[45] Японы эрдэмтэн К. Аяако хуучин хүрээ цамын тэгийг мөн адил зурдаг тухай тэмдэглэснээс үзвэл Дашчойлин хийдийн тэгийг зурах арга бол цамын уламжлалт дэг юм.

Гадаа цам гарах дуганы хаалганы харалдаа бадамлянхуа цэцгийг ариун бүхнийг илтгэн 2009 онд зурсан бол 2016 онд дөрвөн очир зурсан нь их сүр хүчийг илтгэж байв. Хойд дуганы баруун, зүүн хоёр талд нэг нэг цэнхэр асар барьж, зүүн талын асарт тус хийдийн хамба, цорж, цогчин унзад болон цанчин, хэнгэрэгчин, бүрээчин нар, баруун талын асарт гадны зочид суудаг шийдэл тус онуудад адил хэвээр байсан. 2009 онд, Цагаан Дарь эх болон Манал бурхны хөргийг хийдийн хашаанд хойш харуулан дэлгэсэн байсан[46] бол 2016 онд, Цагаан Дарь эх, Очирваань бурхны хөргийг гол дуганы өөдөөс харуулан дэлгэсэн байлаа.[47] Мөргөлчдийн суудлыг 2009 оноос нэгэн жигд цэнхэр өнгөтэй,

---

41 Forman, W. – Rintschen, B.: *Lamaistische Tanzmasken*, т. 96. үзнэ үү.

42 Mungunchimeg, Batmunkh: *Mongolischer Tsam-Tanz* …, т. 62–63; Majer, Zsuzsa: A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában. *Keréknyomok*, 2008, т. 54; Nebesky-Wojkowitz, René De: *Tibetan Religious Dances*. Ed. by Christoph von Fürer-Haimendorf. Paljor Publications, Delhi 2001, т. 108.

43 Үүний талаар дэлгэрэнгүй мэдээллийг Mungunchimeg, Batmunkh: *Mongolischer Tsam-Tanz* …, т. 62–63; Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 655.

44 Кимура Аяако: *Монголын хүрээ цамыг* …, т. 20.

45 Forman, W. – Rintschen, B.: *Lamaistische Tanzmasken*, т. 105. үзнэ үү.

46 Mungunchimeg, B.: *Mongolischer Tsam-Tanz* …, т. 66. үзнэ үү.

47 Б. Мөнгөнчимэг, 2016 онд хийсэн ведио архиваас үзнэ үү.

2016 онд театрын мэт дээшээ ахисан шийдлээр илүү тухтай болгож байв. 2016 онд цамын бурхад гарч ирэх дуганы хаалганы өмнө шар хөшиг татаж, дуганы баруун, зүүн асар 2009 оны шийдэлтэй адил хэвээр байлаа.[48] Цамын тэгийн голын тойрогт нь шар өнгийн сүүдрэвч байрлуулдаг уламжлалт дэгтэй.[49] Хийдийн хашаанд дуганы гадаа цамын бэлтгэлийн үед дуган дотор лам нар цамд харайх өмсгөл зүйлт чимэг багаа өмсөн бэлдэнэ.

Гадаа цамын үед зүүн талын цэнхэр асарт суудлаа эзэлсэн цамын хөгжимчид хамгийн эхлээд цан цохиж, харанга, хэнгэрэг дэлдэн, бүрээ бишгүүр татдаг. 2009, 2016 онд дуганаас хоёр Хохимой буюу Дүртэддагба гаран, дуганы урд цамын тойргийн хойно урт улаан модоор газар дохин цамнаад, нилээн хугацааны дараа хамгийн гадна талын 7 дахь тэг татсан замаар цамнасан. Тэдний хувцас цагаан өнгөтөй цээживч, өмд дээр улаан судалтай арга ясыг загварласан, үүрэг нь шашны мөр замыг ариусгах бас цамын чойжингуудын цамнахад үхээрийн хаалгыг онгойлгох гэсэн утгатай, харайх дэвслэх хөдөлгөөнтэй. 2009, 2016 онд хоёр Хохимой цамнаж дуусаад, цам гарч байгаа дуганы хаалганы шар хөшигний хоёр талд байрлуулсан арслангийн баримлын хажууд харуул мэт улаан модоо барин, цам дуустал зогсож байсан.

Энэ хоёрын дараа 15-н зүг хамгаалагч буюу тугчин хүүхдүүд нар зөв талаас, өөр өөр өнгийн туг барин, цамын тэгийн гадуур дөрвөлжин хүрээний тодорхой зайнд эгнэн, барьсан туг далбаагаа газар хатган зогсоно. Зүг хамгаалагч нар цам болох талбайд муу юм оруулахгүй байх үүрэгтэй. 2009 онд, зүг хамгаалагчдад энгийн, лам биш хүүхдүүд бол 2016 онд голдуу лам хүүхдүүд туг барьж байв. Эдгээрийн дараа Жахар, Сор хоёрыг дуганаас гаргаж цамын голын тойрогт байрлуулдаг. Жахар бол төмөр балгас буюу Дамжанчойжалын орон хэмээн судлаачид үздэг. Эдгээрийг цамын үед салхи бороо болон цаг агаарын тааламжгүй нөхцөлөөс хамгаалахын тулд хажууд нь нэг лам сууж зохих судрыг уншдаг. 2009 онд Шава, Махи хоёр цамыг харайсны дараа сор жахарыг гаргаж байсан. Энэ нь цамын дэгийг нэг загварт бариж хашиж болохгүй онолд суурилсан юм. Сор жахартай хамт хоёр баатар гартаа урт мод барьсан хар хэрээнээс сорыг хамгаалахаар гарч ирж сорын хоёр талд зогсдог. Хар хэрээ, хоёр баатарт энгийн хүн гардаг ба цамд ирсэн мөргөлчдийг зугацуулах үүрэгтэй.

Шава Махи хоёр цамыг буцаж ороход, Хашин хаан хүүхдүүдээ дагуулан гарч ирдэг. Хашин хаан 2009 онд зургаан хүүхэдтэй, 2016 онд таван хүүхэдтэй гарсан. Хашин хаан урт том эрих хүзүүндээ зүүж шар хүрэмтэй гартаа хадагтай, том даалин уутандаа чихэр дүүргэсэн байдаг. Түүний хүүхдүүд том толгойтой, шар, бор өнгийн багтай, тэд дуганаас гарч, баруун талын асрын доор цамнахгүй, шууд сандал дээр суудаг. Хашин хаан догшин Чойжингуудыг цамнахаар гарч ирэхэд хадагтай угтаж, үдэж оруулах үүрэгтэй, өөрийнхөө том уутнаас мөргөлчид дунд чихэр хүртээдэг.

Дараагийн цам нь 2009 онд Гонгор, Намсрай хоёр цамнахаар гарч ирсэн. Намсрай таван шөвх үзүүртэй хохимойгүй, бүлтгэр нүдтэй багтай, зүүн гар-

[48] Mungunchimeg, B.: *Mongolischer Tsam-Tanz …,* т. 70. үзнэ үү.

[49] Kollmar-Paulenz, K. − Mungunchimeg, B.: *Der mongolische Maskentanz* …, т. 667.

таа эрдэнээр бөөлжигч хулгана, баруун гартаа шүхэртэй, гал шаргал өнгөтөй хувцастай, Гонгор улаан үстэй, том цагаан багын арлуу урт даавуун унжлагтай цагаан өнгийн хувцастай, нэг гартаа зэндмэнэ эрдэнийн бумба, нөгөөдөө чандманьтай. Энэ хоёр ард олонд эд баялаг түгээх үүрэгтэй.

Энэ хоёр цам 2016 онд 2009 онтой адилхан шийдэлтэй боловч дэс дараалал өөр цамнасан. 2016 онд шинээр олон цам нэмэгдэж гарсан нь агуулага болон дараалалыг их өөрчилсөн байсан. Үүнийг нарийвчлан авч үзвэл 2016 онд Хашин хаанаас өмнө улаан үстэй, хөх улаан хувцастай хоёр цам гарч ойролцоогоор 6 минут хамт цамнаад, ороход дахин хоёр цам улаан үстэй нэг нь цагаан шаргал, нөгөөх нь улаан багтай бас л ойролцоогоор 6 минут цамнана. Энэ хоёртой хамт нэг арслан гарч ирж цамын гадна талбайг тойрон цам харайхгүй толгойгоо дохин явах нь шашныг шүтэн дохиж байгааг илтгэнэ. Үүний дараагийн хоёр цам нэг нь эвэртэй нөгөө нь таван хохимойтой, хар хөх өнгийн багтай бас л ойролцоогоор 6 минут цамнаад буцаад ордог. Эдгээр цам нь Эрлэг номон хааны элч нар юм. Энэ хоёр цамын дараа Шава Махи хоёр цамнадаг. Тэр хоёрын дараа хоёр Азар цамнаад буцаад ороход, Цагаан өвгөн гарч ирж цамнаад хүмүүст хишгээ хүртээдэг. Цагаан өвгөний дараа дөрвөн цам бүгд таван хохимойтой гурван хар хөх нэг нь улаан багтай эдгээр нь ойролцоогоор 6 минут цамнаад тэд дараагийн гарч ирэх Чадраабалыг хүлээдэг тэрээр хар хөх багтай гавал барьсан. Эдгээр нь Чадраабалын нөхөд сэлт Гомбо буюу Махгалын тушаал биелүүлэгч тэд мөргөлчин олонд удахгүй Гомбо бурхан залрахыг мэдүүлж хамт цамнаад ордог.

Эдгээрийг буцаж ороход Гомбо гарч ирдэг. Эл бурхан хар бараан догшин багтай бас хүмүүний энэ явах нас ба зуурдын зовлонгоос хамгаалах амьтныг өрөвдөх нинжин сэтгэлд тусалж байх тангарагтай тэрээр ганцаар цамнаад ордог. Түүнийг ороход сая л Намсрай болон Гонгор гарч цамнана. Энэ хоёртой зөрөөд, улаан сахиус Жамсрангийн хоёр нөхөд Рэгвийлхамо, Лайхансрогдаг нар бөгөөд нэг хохь бүхий титэмээр баг нь чимэгдсэн догшин дүртэй туг болон гавал гартаа барьсан тэднийг харайж дуусахад хөгжим сүртэй болон улаан сахиус буюу Жамсран бурхан заларч, цамнахад өмнөх хоёр цам нь хажууд нь хүлээн зогсдог. Жамсран сав ертөнц дайн дажинг дарах, дайны цэргийн сахиус. Жамсран бусад цамтай адил үсэрч харайх, эргэж тойрох хөдөлгөөнтэй, дахин давтаад байгаа мэт боловч хөдөлгөөн бүр шашны гүн утга, агуулгатай. Жамсран сахиусны дараа цамын ноён цамнаад түүний 20 шанаг уламжлал ёсоор хамт цам харайсан. Хөгжим жигд дуугарч, хэсэг хугацаа өнгөрсний дараа Замунди буюу Эрлэг номун хааны юм нь орой дээрээ очир чимэгтэй 5 хохимойтой хөх багтай, баруун гартаа гурван салаат сэрээтэй, зүүн гартаа гавалтай, түүний хормогч нь зааны яс мэт цагаан өнгийн гоёлтой тэрээр ганцаар нилээн удаан цамнадаг.

2016 онд Эрлэг номун хаан эврээ шар хөшигний завсраар хэд хэдэн удаа цухуйлган, олны анхаарлыг өөртөө татаж, цамын тайлбарлагч лам түүний залрах гэж буйг олонд зарлаж байв. Тэгээд Эрлэг номун хаан заларч тэргүүндээ таван хохимойгоор чимсэн том эвэртэй бухын толгойт хар хөх багтай, баруун гартаа жижиг хүн толгойтой, хүн дүрстэй шор, зүүн гартаа урт цалам барин,

чагжаа хийж хэсэг хугацаанд удаан цамнаад, Замундитэй хамтаар үргэлжлүүлэн цамын тойргийн хойно цамнаж байсан бол сүүлдээ хамгийн гадна тойрогт энэ хоёр үргэлжлүүлэн тойрон цамнахад бусад цамууд дуганаас цувран нэгэн тойрог болж цамнасан. Энэ нь цамын онолд заасан хөдөлгөөн дэгийг нэг загварт барилгүй илүү баяжуулсан сонирхолтой шийдэл байсан.

2009 онд нилээн өөр байсаныг энд авч үзье. 2009 онд Жамсран цам харайгаад Охин тэнгэр буюу Балданлхам бөгөөд энэ нь толгойдоо тогосны өдөн гоёлтой таван хохимой чимэгтэй хар хөх багтай энэ ертөнцийн амьтан бүгдийг энэ яваа насанд нь бүхэл аюул өвчин зовлонгоос аврах тангарагтай гэдэг тэрээр ганцаар цамнаж дуусаад дараагийн цам Гомбыг хүлээдэг. Энэ нь Махгал буюу Гомбо гарч ирээд Балданлхам сахиусны баруун гар талд цамнадаг энэ хоёр хамтдаа буцан ороход, хоёр Азар гарч ирдэг. Энэ хоёр Азар толгойдоо энэтхэг маягийн улаан шаргал хоёр өнгийн багтай, ээмэг нь урт өтгөн, хууз сахалтай, гартаа шидэт мод барьсан тэдний бүжиг харьцангүй удаан. Эдгээр Азрууд цамнаж дуусаад, дугандаа орохгүй, Цагаан өвгөнийг гарч ирэхэд тосдог. Цагаан өвгөн хүмүүст урт нас, өлзий хишиг оршоох бэлгэдэлтэй. Тэрээр цан хөгжмийн аяанд хэдэнтэй найган бүжээд, арвай будаа баруун гараараа өргөн цацаад, тойргийн зүүн талд зассан хивсэнд дээр хажуулдан хэвтэх хүртэл хоёр Азар түүний ойрхон байдаг. Түүнийг хивсэн дээр хажуулдан унтахад, Хашин хааны нэг хүүхэд түүний чихэнд ойр цан цохин сэрээдэг. Цагаан өвгөн цочин сэрж, түүний дээлийн хормойноос татан өвөр дээрээ авч, өөрийн том ноосон малгайг толгойд нь углаж, түүнийг дагуулан, Хашин хаанд очиж, тэврэн золгодог. Тэгээд Цагаан өвгөн Хашин хааны хүүхдүүдийн толгойг адислаад хоёр Азарыг сугадан, нар буруу цамын тойргийн гадуур явж, дуганаас богцтой чихэр гарган мөргөлчид болон хүүхдүүдэд тараах ба энэ зуурт цам хэсэг завсарладаг.

Үүний дараа хөгжим сүртэй дуугарч, цамын ноён буюу Чамбон гарч ирэх ба цамын хоймор дуганы шар хөшигний өмнө, цамын тойргийн хойд хэсэгт цамнадаг. Тэрээр малгайн орой дээр таван хохимойн чимэглэлтэй хар малгайтай бөгөөд түүний нүүр баггүй харин хамрын үзүүр хоёр хацарт хар хөөгөөр мэнгэ мэтээр түрхсэн байдаг нэг гартаа гавлын яс мэт аяга түүн дотор нь улаан өнгийн зүрхтэй нөгөө гартаа урт очиртой энэ хоёрт таван өнгийн хадаг зүүлттэй. Тэрбээр уран нум сумаар харвах, эргэлдэн хөлөөр хатгах, гараар даллах, дэвэх мэтээр удаан хөдөлгөөнөөр цамнаж, баруун тал руу цамын гадна тойрогт харайхад, дуганаас бусад 20 шанаг нар түүнийг даган шанаг буюу 7-р тойрогт цамнацгаана. Нийт цамын ноёнтой, 21 болон чамбон, аргамба, сэржимба гурав нь таван хохимой чимэгтэй хар малгайтай бусад шанагууд нэг л хохимойтой хар малгайтай шанагууд цамнах ба эдгээр нь Ямандага бурхны нөхөд сэлт гэдэг хөдөлгөөн ижил хувцас нь өнгөөрөө л өөр Эдгээрийн цам хамгийн гадна талын эрдэмтэн Б. Ренчингийн тэмдэглэсэн шанаг тэгт харайдаг. 21 шанагийн цам их удаан бөгөөд цамнаж дуусаад дор бүрээ сандал дээр суун хэсэг амарч дараагийн цамыг хүлээнэ.

Хөгжим жигд дуугарч, хэсэг хугацаа өнгөрсний дараа орой дээрээ очир чимэгтэй Замунди буюу Эрлэг номун хааны юм нь 5 хохимойтой хөх багтай бас баруун гартаа гурван салаат сэрээтэй, зүүн гартаа гавалтай, түүний хормогч

нь зааны яс мэт цагаан өнгийн гоёлтой тэрээр ганцаар нилээн удаан цамнадаг. Энэ үед түүнд Хашин хаан хадаг барин золгоод хадгаа түүний энгэрт зүүдэг тэрээр цамнасаар л бас Цагаан өвгөн, Азрууд мөргөлчдийн өмнүүр чихэр тараан тойрон явна. Энэ 2009 оны цамын төгсгөлд Эрлэг номун хаан заларч хэсэг хугацаанд удаан цамнахад Хашин хаан хадаг барин ирж түүнд мөргөдөг. Эрлэг номун хааны үүрэг нь хүмүүний хийсэн үйлийн үрийг үнэн зөвийг ялгах, хорлох муу сэтгэлийг дарах бөгөөд төгсгөлд нь Замундитай хамт цамнаж дуусаад баруун асарын өмнө маягтай, тэр хоёр зогсон өмнө нь харайсан 21 Шанаг суудлаас босон өөр бүх өмнө нь гарсан цамууд дахин бүгдээр цамнана.

Ингээд цамын ноён дахин шашны нарийн ёслол үйлдэн цамнахдаа баруун гартаа том зэсэн цөгцтэй сэржим барин хөдөлгөөнөө өмнөхтэй адил хийхэд зүүн асраас Цорж Унзад лам нар хөгжмийн аяанд тохируулан аяыг эгшиглүүлэн, хөлийн хөдөлгөөний тоог төвд хэлээр даган давтан дуулах мэт түрдэг. Түүний хөлийн хөдөлгөөн дайсны орныг өчүүхэн дэвслэх дөрвөн зүгийн муу муухайг дарах бадамлянхуан эргэлтийг хийгээд сэржмээ өргөхөд туслах лам ирж цөгцийг аваад тэр хооронд дахин бусад шанагтай нэгэн жигд хөдөлгөөн хийгээд дуусахад дахин нөгөө туслах лам цөгцийг авч ирж цамын ноёнд өгөөд тэрээр дахин ганцаар цамнана. Энэ хооронд нөгөө Эрлэг номун хаан болон Замунди нар сандал дээр суун амардаг. Харин цамын ноён үргэлжлүүлэн ганцаар цамнаад нөгөө цөгцтөй сэржимийг өргөдөг дахин цамнахад шанагууд дагалдан цамнадаг. Тэд зүүн хөлийн өлмий өсгий дээр эргэлдэн харайна. Үүний дараа цамын ноён дахин цөгцтөй хөдөлгөөнийг гурваас найман удаа давтан хийдэг бөгөөд энэ дээр дурдсан эрдэмтэн Л. Хүрэлбаатарын цамын онолын номонд тодорхойлогдсон байдаг.[50] Энэ цамын ноён буюу Чамбон ойролцоогоор нэг цаг гаруй гоцлон олон төрлийн цамын хэрэглэлтэй цамнахад, түүний 20 шанаг дахилтанд хамт харайлт 2009 онд хийсэн бол 2016 онд 21 шанагууд суугаад бусад цамууд нь төгсгөлдөө удаан цамнасан.

Үүний дараа хийдийн хашааны гадаа бүх цамчид, мөргөлчид бэлдсэн талбайд сор залж ирэхийг хүлээнэ. Ингээд хэдэн лам нар сорыг залж, сорын араас жахарыг 2009 онд жандагууд нь өргөн дамжилж ирсэн бол, 2016 онд лам нар өөрснөө хийдийн хашаанаас өргөж гал руу хийн шатаасан. Ингэхэд хамгийн эхэнд тус хийдийн Цорж лам, Хамба лам нар хамт явж, хөгжимчин лам нар дагалдсан. Цорж лам тарнийн хатуу ёсны уншлага уншин Жахарыг толгой дээгүүрээ гурав эргүүлээд галд хаядаг. Сүсэгтэн олон үүнтэй зэрэгцэн цаасан дээр хүслээ бичсэн зүйлээ гал руу хийн шатааж, гадаа цам өндөрлөдөг.

Дашчойлин хийдийн 2009 он, 2016 оны хоёр цамын хувцас, утга бэлгэдэл, засал арга зэргийг харьцуулахад нийтлэг, өвөрмөц ялгаатай зүйлс олон байна. Эндээс үзэхэд тус хийд цамын хөдөлгөөн, засал дэгийг нэг хэв загварт баригдахгүй, цаг үеийн онцлог, хөгжил дэлгэрлийг цамын онолтой нийцүүлэн бэлгэдэж, цам харайлгаж байна. Мөн 2016 оны цам Улсын баяр наадамтай давхцахад цамыг үзэх мөргөлчдийн тоо нэмэгдэгдэж, нас залуужсан, 2009 онтой харьцуулахад олон улсын зочид цамыг олноор үздэг болсон байв.

[50] Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг*, т. 309.

Баруун талын зассан цэнхэр асарт Канад, АНУ, Энэтхэгийн элчин сайдын яамдаас ирсэн дипломат төлөөлөгчид 2016 онд ирсэн бөгөөд тус яамныхан хийдийн цамд тогтмол ирдэг хэмээн Ц. Мөнх-Эрдэнэ лам өгүүлсэн.[51] Цамыг сонирхох, даган баясах сүсэгтэн хүмүүсийн тоо нэмэгдэж байна. Хүрээ цамыг 2016 онд дэглэхдээ, цамыг монгол, англиар тайлбарлаж, цам эхлэхийн өмнө цамд гардаг бурхадын тухай давтамжтайгаар англиар тайлбарлаж Монголчууд, гадаадын иргэд, жуулчид цамыг ойлгоход дөхөмтөй болгож байв. Бас 2016 онд дөрвөн уулын эздийг шинээр гаргасан ба дөрвөн уулын эзэд цам харайхгүй зүгээр л тус тусын уулынхаа харалдаа зогсдог. Энэ нь нийслэлчүүдэд хотын онцлог уламжлалыг таниулан өгч байна.

Дүгнэлт

Бясалгал хийсэн лам нарын оюуны ертөнцийн оньсон түлхүүрийн ачаар улс орон, ард түмний сайн сайхны төлөө ядам бурхдыг энэ ертөнцөд урин залж, хүмүүст урт насыг бэлгэдэн, бурхдын баг, гар хөлийн хөдөлгөөнөөр муу үйлийг дарах шашны нууц тарнийн ёс бол цам хэмээн эрдэмтэн Б. Ренчин, Л. Хүрэлбаатар, В. Хайссиг, түүний багш Р. Блейхштейнер, Японы Кимура Аяако нар ижил төстэй дүгнэлтийг өгсөн байдаг. Б. Ренчингийн Хүрээ цамын судалгаан дээр тулгуурлан эрдэмтэн Л. Хүрэлбаатарын "Эрдэнэ зуу цамын судалгаа" Д. Гангаа "Хүрээ цам" мөн Япон улсын эрдэмтэн Кимура Аяакогийн "Монгол цамыг бусад орны цамтай харьцуулсан судалгаа" болон, Унгарын монголч эрдэмтэд Майер Жужа, Телеки Кристина нарын монгол цамын бүтээлүүд, Польшийн монголч эрдэмтэн Агата Барея-Старжинска, хамба лам Х. Баасансүрэнгийн "Энх тунх Эрдэнэ зуу" зэрэг бүтээлүүд цаашдын судлагдахуун арвин байна.

Монгол улс ардчилсан нийгэмд шилжсэний дараа, 2003 оноос Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд Хүрээ цамыг сэргээх, олон түмэнд зориулан нийтийн төлөө хийж буй засал гүрэм юм. Тус хийдийн удирдлага, лам нарын уйгагүй хөдөлмөрийн үр дүнд бидний мартах дөхсөн соёл, бурхны ёс заншил, цамын бүжиг сэргэн, бидний болон дараа дараагийн үеийхэн уламжлалт тахил шүтээн сахиусаа танин мэдэж, Хүрээ цам хэмээх соёлын өвийг XXI зуунд таниулж байна.

Abstract

Mongolian *Tsam* Dance with Special Focus on the Historical Development of the Masked Ritual Dance and the *Khüree Tsam* Dance in Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery: Since the early 2000s the Mongolian Buddhist masked ritual dance called *Tsam* in Mongolian language has been re-introducing into the Mongolian religious field. This paper examines the Mongolian masked dance in its historical and con-

[51] 2016 оны 8 дугаар сард Ц. Мөнх-Эрдэнэ ламтай хийсэн ярилцлага.

temporary aspects, with a special focus on the *Khüree tsam* in the Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery situated in Ulaanbaatar. The article provides an overview of the Mongolian origin and historical development of the masked ritual dance. Furthermore, it is also an ethnographic study of the *Tsam* performance in Dashchoilin Monastery providing a comparative study of its dances of 2009 and 2016 and its development during this period.

Ном зүй

Эх сурвалж

Ngag dbang mkhas grub: *bsTsan bsrung rgya mtsho'i gar 'chams gsal byed dam Idan snying gi me long zhes bya ba bzhugs so* [Агваанхайдав: Шашны сахиусны далайн бүжиг цамыг гийгүүлж тангаргатны зүрхний толь]. 1836, гар бичмэл. Б. Дарамбазар ламын хувийн архив.

Судалгааны материал

Aristoteles: *Rhetorik*. (Reclam Universal-Bibliothek) Stuttgart 1999.

Баасансүрэн, Х.: *Энх тунх эрдэнэ зуу*. Улаанбаатар 2011.

Баатарбилэг, Ё.: *Архангай аймаг*. Улаанбаатар 2007.

Bareja-Starzyńska, Agata: *Description of the Erdene Zuu Monastery Life* (*Including Čam Ritual*)*. Based on Notes from the Kotwicz Expedition*. Polish Academy of Arts and Sciences, Warsaw 2012.

Bareja-Starzyńska, Agata: The Reincarnation Linege of Zaya Gegeen. In: *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia.* Ed. by Isabelle Charleux. Monaco 2016.

Bleichsteiner, Robert: *Die Gelbe Kirche*. Verlag Josef Belf, Wien 1937.

Werner, S. Forman − Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken* (*Der Erlik-Tsam in der Mongolei*). Koehler & Amelang, Leipzig 1967.

Гангаа, Д.: *Хүрээ цам*. Улаанбаатар 2003.

Дэлгэржаргал, П. – Нямдорж, С. – Батдорж, С. – Лхагвабаяр, В. (эмх.): *Их хүрээний гучин аймаг. Баримт бичгийн эмхэтгэл (1651–1938 он)*. Мөнхийн үсэг ХХК, Улаанбаатар 2015.

Жамц, Г.: *Нэн тод гэрэлт Зая Бандида*. Улаанбаатар 2017.

Кимура Аяако: *Монголын хүрээ цамыг бусад орны цамтай харьцуулан судалсан нь*. Түүхийн ухааны докторын зэрэг горилж бичсэн ганц сэдэвт зохиол. Улаанбаатар 1997.

Kollmar-Paulenz, Karénina: *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2001.

Kollmar-Paulenz, Karénina: Zwischen Činggis Qan und Vajrapani. Religiöse Identität und Geschichtsschreibung bei den Mongolen. *Mitteilungen für Anthropologie und*

Religionsgeschichte, Bd. 17. Religionskonflikte – Religiöse Identität. Münster: Ugarit-Verlag, 2005, т. 199–216.

Kollmar-Paulenz, Karénina − Mungunchimeg, Batmunkh: Der mongolische Maskentanz (Tsam) in Vergangenheit und Gegenwart. *De Gruyter* ASIA (2015) 69 (3). т. 625−683.

Lang, Maria-Katharina: The Tsam Figures in Leder's Collections – A Reunion. In: Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.): *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, pp. 58–75.

Majer, Zsuzsa: A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában. *Keréknyomok*, 2008, т. 37−58.

Majer, Zsuzsa − Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Ulaanbaatar 2013.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia.* (Traditional Mongolian Culture II.) Budapest 2014.

Mungunchimeg, Batmunkh: *Tsamtanz als Ritual*. Diplomarbeit Universität, Wien 2007.

Mungunchimeg, Batmunkh: *Mongolischer Tsam-Tanz Geschichte, Entwicklung und Gegenwart.* Dissertation. Universität Wien 2010.

Мөнх-Эрдэнэ, Ц.: *Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдэд дэглэн гаргаж буй Хүрээ цамын товч тайлбар*. Улаанбаатар 2008.

Nebesky-Wojkowitz, René de: *Tibetan Religious Dances*. Ed. by Christoph von Fürer-Haimendorf. Paljor Publications, New Delhi 2001.

Отгонбаатар, Р.: *Монгол модон барын номын эх гарчиг*. Токиогийн гадаад судлалын их сургууль, Токио 1998.

Позднеев, А. М.: *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу*. Санкт-Петербург 1887.

Pozdneyev, Aleksei Matveevich.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia*. Ed by John Richard Krueger. The Mongolia Society, Bloomington 1978.

Sagaster, Klaus: Der mongolische Buddhismus Geschichte. In: *Dschingis Khan und seine Erben*. Ed. by Jutta Frings. Hirmer, Munchen 2006.

Teleki, Krisztina: *The Khüree-Tsam and its Relation with the Tsam Figures of the Leder Collections.* In: *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Ed. by Maria-Katharina Lang – Bauer, Stefan. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, т. 76−83.

Heissig, Walther: *Die Mongolen, Ein Volk sucht seine Geschichte*. Econ Verlag, Düsseldorf 1979.

Heissig, Walther − Claudius C. Müller: *Die Mongolen, II*. Pinguin Verlag 1989.

Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарди*. Улаанбаатар 1996.

Хүрэлбаатар, Л.: Монгол цам. *Монгол соёл, урлаг судлал I−II*. Улаанбаатар 1999.

Хүрэлбаатар, Л.: *Судар шастирын билиг*. Улаанбаатар 2002.

Шастина, Нина Павловна: *Цам журнал* Хозяйство Монголий № 26. Улаанбаатар 1928.

Шастина, Нина Павловна: Религиозная мистерия "Цам" в монастыре Дзун – хуре. *Журнал Современная Монголия* № 3. Улаанбаатар 1935.

Internet Resources

Mongolian Temples. http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/ (29.04.2020)

Ярилцлагууд

Ц. Мөнх-Эрдэнэ, Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд, 2016 оны 8 дугаар сар.

Ц. Алтанхүү, Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн их гэсгүй, 2007 он "Дэлхийд гайхагдсан Монгол Цам," Өдрийн сонинд өгсөн ярилцлага.

Д. Дашдорж, Зүүн хүрээ Дашчойлин хийдийн човомбо, 2009 оны 8 дугаар сарын 12.

Б. Эвшинсүрэн тус хийдийн оёдолчин 2009 оны 8 дугаар сарын 12.

A Sacred Text devoted to the Local Spirits of Mount Bulgan

Krisztina Teleki
Eötvös Loránd University,
Research Centre for Mongol Studies, Budapest

The present article lists the mountains and *owoo* (Khal. *owō*) sacred heaps venerated by the monks of *Dsayaiin khüree* (Khal. *Jayaīn xürē*) in the past and at present, and analyzes the everyday veneration practice of Mount Bulgan (Bulgan uul, Bulgan ūl, 'Sable Mountain'). The Khalkha Dsaya Paṇḍita's (1642–1719) famous monastery stood in the foreground of Mount Bulgan before 1937, which now provides a picturesque background to Tsetserleg city, Erdenebulgan district, the centre of Arkhangai province.[1]

Similarly to the other sacred peaks of the Khangai Range,[2] the veneration of Mount Bulgan has a long history. At present, the monks of the revived monastery, Dsayaiin Khüree Tögs Bayasgalant Buyan Delgerüülekh Monastery (*Jayaīn xürē Tögs bayasgalant Buyan delgerūlex xīd*, Tib. *dga' ldan dge rgyas gling*) perform a smoke-offering ritual in honour of Mt. Bulgan on a daily basis as part of the daily chanting (Khal. *Cogčin*, Tib. *tshogs chen*), and organize a detailed veneration ceremony in the first or second month of summer according to the lunar calendar.[3] Local people venerate the mountain also on their own, and place hundreds of butter lamps on the hillside at the commemoration day of Lord Tsongkhapa (1357–1419), founder of the Gelug tradition, as well as at the Lunar New Year Eve.

Venerated Mountains and *Owoo*s near Tsetserleg City

Monks of the current monastery claim that the monks of the old *Dsayaiin khüree* used to venerate 13 different *owoo*s before the destruction of the monastery in

[1] The Mongolian-Monaco Joint Expedition of the Mongolian Academy of Sciences, Institute of Archaeology, and the Musee d'Anthropologie Prehistorique de Monaco supported the research of *Dsayaiin khüree*'s monastic life in 2009. The present article was written with the support of the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences.

[2] Mount Bulgan belongs to the Khangai Range that was the cradle for many nomadic nations such as the Turks, the Uighurs, and the Mongols, especially the valley of the River Orkhon. The Khangai Range has two mountains venerated by the Mongolian nation (*töriin takhilgatai*): Otgontenger and Suwarga Khairkhan. Suwarga Khairkhan Uul situated in Tsenkher district in Arkhangai province had connections with the *Dsayaiin gegeen*s.

[3] The text of the detailed veneration is available. Cf. Bulgan Xairxan ūlīn taxilgīn jan üil ilt bütēlīn jardas xemēkh tüwd sudrīn ex. In: Otgonbayar, C.: *Suwarga xairxan ūlīn taxilgīn jan üil Ünenī xengeregīn dūn*. Nogōn dewter, tawdugār cuwral. Ulānbātar 2014, pp. 195–204. Bulgan ūlīn taxilgīn jan üil ilt bütēlīn jardas. Mongol orcūlga. In: Otgonbayar, C.: *Suwarga xairxan ūlīn taxilgīn jan üil Ünenī xengeregīn dūn*. Nogōn dewter, tawdugār cuwral. Ulānbātar 2014, pp. 205–225.

1937 in the vicinity of Tsetserleg including Bulgan Uul, Sairiin Owoo / Sain Eriin Owoo, Bayanberkh Uul, Khan Uul, Maan't Uul, Artsatiin Uul, Norowtümbiin Owoo, Argalantiin Owoo (originally Ar Golomt), Bor Tolgoi, Sangiin Tolgoi, and Erdene Sümber. Moreover, there were *owoo*s in the far countryside that belonged to the subordinated area (*shaw'*) of the *Dsayaiin gegeen*s (e.g. Jargalantiin Owoo in Erdenemandal district). The monks of the revived monastery venerate three nearby *owoo*s (Bulgan Uul, and sometimes Sairiin Owoo and Khan Uul), as well as Suwarga Khairkhan mountain in Tsenkher district of Arkhangai province in every fifth year.[4]

Mount Bulgan

Bulgan Uul has the closest connection with the monastery and has been worshipped for centuries. The mountain behind Bulgan Uul was called Khairkhan and its five peaks together were called Erdene, thus its name became Erdene Bulgan Khairkhan. The area of Bulgan Uul is strictly protected.[5]

Many legends exist about the foundation of the monastery at this auspicious site, for instance the sujet of the growing flower in the alms bowl that made possible for Dsaya Paṇḍita to found a monastery near Bulgan Uul, instead of Lamiin Gegeen (1639–1704) and Öndör Gegeen Dsanabadsar (1635–1723), who were his contemporaries.[6]

Regarding the history of *Dsayaiin khüree*, Tümenkhen Sain Noyon (1558–1640) built the first temple in Chonotiin Khöndii in 1586, and Dandsan Toin, his second son founded the monastery in 1631 at the same site. In 1652, when the First Dsaya Paṇḍita, Luwsanprinlei was ten years old, or a year later founded Dandsan Toin together with his father the Guhyasamāja Temple in the foreground of Bulgan Uul, which was the first real temple building in current Tsetserleg city. Luwsanprinlei studied in Tibet for 19 years (1660–1679), and after returning home he developed his monastery by building new temples and initiating a monastic system (*deg jayag*, Tib. *sgrigs bya yig*). By 1679, his monastery had five temples and 200 monks, and that was the time when permanent ceremonies began to be performed. Luwsanprinlei's monastery became famous by the name of its main hall *Buyaniig delgerüülegch süm* (or *Tögs bayasgalant buyaniig delgerüülegch*, *Gandangejeelin*, Tib. *dga' ldan dge rgyas gling*, 'Monastery Spreading Blissful Virtue'). Several Mongolian monasteries followed the rules and the ceremonial system initiated by Luwsanprinlei, and his monastery became one of the most significant Buddhist centres in Sain Noyon Khan Province, owing to his and his later reincarnations' activities. After 1833, the mo-

[4] Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Admon, Ulaanbaatar 2013; Teleki, Krisztina: Present-day Buddhist Monasteries and Sacred Sites in and around Tsetserleg City. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d'Anthropologie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, pp. 131–144.

[5] Öljībuyan, R. (Besüd) – Čulūn, D. (Besüd): *Xalxa J̌aya bandid gegēn*. Ulānbātar 2002, p. 29.

[6] Öljībuyan – Čulūn: *Xalxa J̌aya bandid gegēn*, p. 30.

nastery consisted of two parts: *Deed khüree* ('Upper monastery') and *Dood khüree* ('Lower monastery'), and had a total of eight *datsan*s (Tib. *grwa tshang*, monastic school or a temple with privilege), 26 temples and about 1,500 resident monks at the beginning of the 20th century.[7]

An old ex-monk, S. Tüdew (1912–2014, being a monk from his 8–18 year of age) mentioned that the monks of *Dsayaiin khüree* used to circle Bulgan Uul on the 15th of each month carrying the volumes of the Kanjur.[8] Nowadays, the practice of offering butter lamps at Bulgan Uul is known countrywide: devotees lit butter lamps on the hillside at New Year Eve and other feast days such as the commemoration day of Tsongkhapa on the 25th day of the first month of winter in accordance with the lunar calendar.

The Russian scholar, A. M. Pozdneev (1851–1920) who visited the monastery in 1892 mentions that the monastery had a shrine for the veneration of the "dragon" (perhaps *lus*, Tib. *klu*, Skr. *nāga*) of Mount Bulgan. He claims that north of the monastery, on the hillside there was the *Bulgan süm*, a temple dedicated to the "dragon" of the hill. Two or three times a year performed the monks worshipping rituals there: the veneration of the *owoo*, the worship of fire, and others. Pozdneev adds that the monks of the monastery used to venerate Bulgan Uul.[9] Actually, Luwsanjigmednamjil, the Fourth gegeen (1804–1866/1867) founded the 'Temple of Worship of Bulgan Uul' (*Bulganii takhilgiin süm*) in 1859 or in 1889.[10] It was also known as *Bulganii dugan* or *Bulganii süm* and stood at the foot of Mount Bulgan, north of *Deed khüree*, behind the *Güshig datsan*, which housed the relics of former *Dsaya gegeen*s.[11] S. Tüdew, ex monk of the monastery claimed that this temple was situated on the hillside, south of *Galdan dsuu* and contained a sitting *Dsuu* (Tib. *jo bo*) Buddha statue. Old photos show a small temple which was situated behind *Güshig datsan*.

This sacred mountain, Bulgan Uul is also famous about its rock paintings representing Tsongkhapa with his two disciples, Khaidüw Je (Tib. mKhas grub rje, 1385–1438) and Gyaltsaw Je (Tib. rGyal tshab rje, 1364–1432), Buddha Śākyamuni, Bhaiṣajyaguru (the Medicine Buddha), Tārā, and others. Eight of these rock paintings remained up to today, and were repainted in 2013. They, especially Tsongkhapa, are venerated by monks and especially men. According to S. Tüdew, the image of Tsongkhapa painted on the rocks was not very old: it was painted during the [end of the] Manchu period (lasting till 1911), and was surrounded by a white brim. A. M. Pozdneev also mentioned these rock paintings in his description written in 1892.

Mt. Bulgan has also other specialties. Famous brooks originate in its valleys, for instance, Jamganii Bulag (Tib. *skyabs mgon*) that originated when the Thirteenth

[7] Majer, Zs. – Teleki, K.: *History of Zaya Gegeenii Khüree* …

[8] Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: Reminiscences of S. Tüdev, Monk of Zayayn Khüree. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d'Anthropoligie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, pp. 99–106.

[9] Pozdneyev, Aleksei Matveevich.: *Mongolia and the Mongols*. Ed. by John Richard Krueger, tr. by John R. Shaw – David Plank. Bloomington, Indiana University 1971.

[10] Öljībuyan – Čulūn: *Xalxa J̌aya bandid gegēn*, p. 31; Öljī, J̌.: *Mongol dursgalt barilgīn tūxēs*. Ulānbātar 1992, p. 56.

[11] Majer, Zs. – Teleki, K.: *History of Zaya Gegeenii Khüree* …

Dalai Lama (1876–1933) visited the site in 1906. Monks did hide objects of worship in its valleys at the time of the persecution in the 1930s, and after the destruction of the monastery pages of sacred Tibetan books and their covering cloths covered the whole mountain. The relics (mummies) of three *Dsaya gegeen*s were hidden near the mountain. Two of them have survived and were exhibited in *stūpa*s in the Museum of Arkhangai Province, and finally gilt and placed at the current monastery in 2013.

Incense Offering, Golden Libation and Commission of Mount Bulgan, its Local Spirits, Land-Owners and Other Spirits

The monks of Dsayaiin Khüree Tögs Bayasgalant Buyan Delgerüülekh Monastery recite a short prayer in honour of Mount Bulgan on a daily basis praying for the never-ending support of its (female) lord and local spirits who ensure the well-being of all sentient beings living in the area.

As the colophon of this short, Tibetan, handwritten text says this 'Incense offering, golden libation and commission of Mount Bulgan, its local spirits, land-owners and other spirits' (*Bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchod gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so* (7r–7v) was written by Luwsanjigmeddorj (1766–1803), the third incarnation for the request of the distinguished disciple Erkhbiligt Toin Shonnüdondow and monastery steward, fully-ordained monk Galsandeleg. Fully-ordained monk, Luwsanjam'yaan wrote it down. It means that the text was written in the 18th century or at the very beginning of the 19th century, and then, the next reincarnation of Dsaya Paṇḍita founded the above-mentioned temple for the worship of Mount Bulgan in 1859. (The Tibetan text was photographed in the monastery.)

Transcription of the Tibetan Text

[bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchog gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so (7rv)*]*

(7r) *kyee*
byang phyogs skyong ba'i hang ka'i rgyal po'i yi/
sder gtogs dge mtshan bcu ldan bu la kwang/
'di la gnas pa'i lha klu gzhi bdag sogs/
mchod pa'i gnas 'dir dgyis pa[12] *'i da tshur sbyon*[13]*/*

[12] Tib. *dgyes.*
[13] Tib. *spyon.*

dngos bshams yid sprul nyer sbyod[14] *'dod yon lnga/*
bkra shis rtags brgyad rgyal srid rin chen bdun/
gser skyems bza' bcas gtor ma spyan gzigs tshogs/
bka' (bskang) te 'bul lo dkyis rol[15] *'tshim*[16] *par mdzod/*

bsangs rdzas sna tshogs bsgregs[17] *pa'i dud sprin gis/*
hang ga'i lha chen 'khor dang bcas pa bsangs/
khyad pa bu la kwan la gnas pa yi/
lha klu gnas bdag gzhi bdag thams cad bsangs/

bsangs mchod rgya chen dam pa 'di bzhis la/
yul (7v) *phyogs 'di la 'thab rtsod mu gi dang/*
mi mthun rkyen ngan bar chad thams cad sel/
tshe ring nad med don kun 'grub par mdzod/

phyi nang nad gdon nyer 'tshe zhi ba dang/
lo phyugs 'phel zhing tshe bsod rgyas par mdzod/
khams gsum ma lus dbang du 'dus ba dang/
rnal 'byor bdag la gnod byed tshar gcod mdzod/

nyin gsum bya ra mtshan gsum mel tshe dang/
phar 'gro skyel ma tshur 'ong bsu bar mdzod/
phyogs bcu'i phun tshogs g.yang rnams 'di ru khug/
bsam don thams cad 'grub pa'i bkra shis shog/

ces pa 'di ni dge slob ma rnams kyi mchog/ mdzad pa er khe pe leg thu dang tho yon gzhon nu don 'grub dang/ mgron gnyer dge slong bskal bzang dge legs gnyis kas 'di lta bu zhig dgos bskul ba'i ngor 7 shākya'i dge slong blo bzang 'jigs med rdo rje spyan ba'i yi ge ba ni rnam dpyod dang ldan dge slong blo bzang 'jam dbyang/ bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchog gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so/

Mongolian Translation

The Mongolian translation of the texts is available in an A4 paper form in a shop of religious articles near the monastery. The name of the translator is unknown. Its title is 'Mount Bulgan's Smoke-offering.' Its meaning is similar to the Tibetan text. The text is as follows:

[14] Tib. *nyer spyod.*
[15] Tib. *dgyes rol.*
[16] Tib. *tshim.*
[17] Tib. *bsgrigs.*

Булган уулын сан оршвой
Аяа хойд зүгийг тэтгэгч хангай хааны
Ай савд багтах арван буяны билэг төгөлдөр Булган уул
Үүнд оршдог тэнгэр, лус, орны эзэд тэргүүтэнийг
Тахилын орон энд баясгалантайгаа урин залья.

Бодитой бэлтгэсэн, сэтгэлээр хувилсан, ойрын эд
Хүслийн таван эрдэм, өлзийт найман тэмдэг, хаан төрийн долоон эрдэнэ
Алтан хүндага, идээ, балин тахил, нүдэнд харагдахын чуулган
Алин бүхнийг өргөе баясан цэнгэн зохио.

Сангийн зай уугуулсан үүлэн цогцоор
Хангайн их тэнгэр нөхөр сэлтийг ариулья.
Сан тахил агуу их дээд үүнийг таалаад
Орны зүг энд хэрүүл тэмцэл ган гачиггүй
Үл зохилдохын муу шалтгаан бүгдийг арилгаад
Урт настай өвчин шаналгаагүй хэргийг бүтээн зохио.
Гадна хийгээд дотны ад ойрын хөнөөлийг амирлуулаад
Мал сүргийг арвижуулан нас буяныг дэлгэрүүлэн зохио.
Гурван орчлонг хоцроолгүй эрхэндээ хураах
Егүзэр надад хорлот үлдэгчийг даруй эцэслэн зохио.

Өдөр гурвантаа харж, шөнө гурван удаа манан харгалзаж
Даруй ойр хол одсон ч сахин зохио.
Арван зүгийн хотол чуулган буян хишиг бүхнийг үүнд дуудья
Санасан хэрэг бүгд бүтэхийн өлзий хутаг орших болтугай.

English Translation of the Tibetan Text

['Incense offering, golden libation and commission of Mount Bulgan, its local spirits, land-owners and other spirits' (7rv)] [18]

Hhee,
Gods, *nāga*s, land lords and other creatures living at Mt. Bulgan,
Holder of the ten superior signs,
Part of the glorious Khangai Range, which is the protector of the Northern direction
Assemble here and enjoy the offerings.

[18] The Hungarian translation of the text is available in Teleki, Krisztina: A Hangáj hegység főbb szentjei, áldozati szövegei [Main Saints and Sacred Texts of the Khangai Range]. In: *Szent hegyek a buddhizmusban*. Ed. by Imre Hamar, Zsóka Gelle, Gábor Kósa. Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis, Budapest 2017, pp. 189–208.

I prepare and offer the sevenfold offering[19] in reality and in mind,
Together with the symbols of the five senses, [20]
The eight auspicious symbols, [21] the seven precious emblems of royalty,[22]
Golden libation, [23] food and sacrifical cake offerings, [24] all wonderful offerings.
Gather here and take pleasure in them until satisfaction.

I perform a smoke-offering with scanty incenses
In honour of the Great Khangai God and his retinue
And perform a smoke-offering ritual to the various gods,
Nāgās, and local spirits living at Mount Bulgan.

Accept this sacred, extensive smoke-offering,
Remove conflicts, famine, and other harms,
Improper circumstances in this area.
Bring healthy and long life, fulfill all wishes.

Pacify all external and internal problems and hindrances,
Increase the livestock and grains, raise lifetime and merits.
Draw the three worlds[25] completely under your power
And destroy the enemies of us, practitioners.

Accompany the arriving and departing ones
For three days and nights with sentinels,
Ensure prosperity and fortune in the ten directions.[26]
May all our wishes come true with your blessing!

Incense offering, golden libation and commission of Mount Bulgan, its local spirits, land-owners and other spirits written by the 7th Śākya monk, Luwsanjigmeddorj, for the request of the distinguished disciple, monk with prince origin, Erkhbiligt Toin Shonnüdondow and the monastery steward, fully-ordained monk, sensible Galsandeleg. Fully-ordained monk, Luwsanjamiyaan wrote it down.

[19] Sevenfold offering (Tib. *nyer spyod*): water for clean the hand or leg, water to clean the mouth, flower, butter-lamp, incense, bell, sacrificial food.

[20] Symbols of the five senses (Tib. *'dod yon lnga*): mirror or jewels (sight), lyre or flute (hearing), conch shell filled with cottage cheese or vase with a flower (smelling), fruit or cake (tasting), silken scarf (touching).

[21] Eight auspicious symbols (Khal. *naiman taxil*, Tib. *bkra shis rtags brgyad*): Dharma wheel, conch shell, parasol, banner of victory, two golden fish, eternal knot, lotus, vase.

[22] Seven precious emblems of royalty (Khal. *xan törīn dolōn erdene*, Tib. *rin chen sna bdun*): Dharma wheel, wish-fulfilling gem, queen, cancellar, elephant, horse, commander.

[23] Tib. *gser skyems*.

[24] Tib. *gtor ma*, offering cake.

[25] Desire realm, form realm, formless realm.

[26] Four cardinal, four intercardinal directions, up and down.

Conclusion

Mount Bulgan is a sacred mountain worshipped by the monks of *Dsayaiin khüree* for centuries. The monks of the revived monastery recite the above-mentioned Tibetan text on a daily basis to grant and delight the local spirits of Mount Bulgan with incense and other offerings. Monks and devotees venerate the *owoo* of Mount Bulgan with various offerings including milk, stones, cakes, lights, incense, and other precious offerings. A detailed veneration practice of the mountain took place annually in spring or summer, and the monks plan to publish a detailed sacred text devoted to the veneration of Mt. Bulgan in the near future.

References

Bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchod gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so (7r–7v), 'Incense offering, golden libation and commission of Mount Bulgan, its local spirits, land-owners and other spirits.' Sacred Text of Dsayaiin Khüree Tögs Bayasgalant Buyan Delgerüülekh Monastery.

Bulgan Xairxan ūlīn taxilgīn jan üil ilt bütēlīn jardas xemēx tüwd sudrīn ex [Envoy of Perfection: the Veneration Practice of Bulgan Majesty. Tibetan Original Text]. In: Otgonbayar, C.: *Suwarga xairxan ūlīn taxilgīn jan üil Ünenī xengeregīn dūn*. Nogōn dewter, tawdugār cuwral. Ulānbātar 2014, pp. 195–204.

Bulgan ūlīn taxilgīn jan üil ilt bütēlīn jardas. Mongol orčūlga [Envoy of Perfection: the Veneration Practice of Mount Bulgan. Mongolian translation]. In: Otgonbayar, C.: *Suwarga xairxan ūlīn taxilgīn jan üil Ünenī xengeregīn dūn*. Nogōn dewter, tawdugār cuwral. Ulānbātar 2014, pp. 205–225.

Charleux, Isabelle (ed.): *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Bulletin du Musee d'Anthropologie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Admon, Ulaanbaatar 2013.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: Reminiscences of S. Tüdev, Monk of Zayayn Khüree. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d'Anthropoligie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, pp. 99–106.

Otgonbayar, C.: *Suwarga xairxan ūlīn taxilgīn jan üil Ünenī xengeregīn dūn* [Veneration Practice of Suwarga Xairxan Mountain. Melody of the Truth's Drum]. Nogōn dewter, tawdugār cuwral. Ulānbātar 2014.

Öljī, J̌.: *Mongol dursgalt barilgīn tūxēs* [From the History of Historical Architecture]. Ulānbātar 1992.

Öljībuyan, R. (Besüd) – Čulūn, D. (Besüd): *Xalxa Jaya bandid gegēn* [The Khalkha Dsaya Bandid Gegeen]. Ulānbātar 2002.

Pozdneyev, Aleksei Matveevich: *Mongolia and the Mongols*. Ed. by John Richard Krueger, tr. by John R. Shaw – David Plank. Bloomington, Indiana University 1971.

Teleki, Krisztina: Present-day Buddhist Monasteries and Sacred Sites in and around Tsetserleg City. In: *Zaya Gegeenii Khüree: History, Architecture and Restoration of a Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musee d' Anthropologie Prehistorique de Monaco, 5. Monaco 2016, pp. 131–144.

Teleki, Krisztina: A Hangáj hegység főbb szentjei, áldozati szövegei [Main Saints and Sacred Texts of the Khangai Range]. *Szent hegyek a buddhizmusban*. Ed. by Imre Hamar, Zsóka Gelle, Gábor Kósa. (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis) Budapest 2017, pp. 189–208.



Fig. 1. Mount Bulgan in Tsetserleg city, Arkhangai Province with the rebuilt *Galdan dsuu* temple and the ruined assembly hall of *Dsayaiin khüree* by K. Teleki.



Fig. 2. Mount Bulgan from the north-eastern direction by K. Teleki.



Fig. 3. *Owoo* at Mount Bulgan by K. Teleki.

More Knowledge on Tāranātha's Cult in Mongolia

Anna Tsendina

Russian State University for Humanities,
Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Studies,
National Research University, Higher School of Economics, Moscow

Tāranātha in Written Sources

Despite the first head of the Buddhist community in North Mongolia (Khalkha) *Jebtsündamba* Dsanabadsar or Öndör Gegeen (1635–1723) being declared incarnation of *Jebtsün* Tāranātha Kun dga' snying po (1575–1634), an outstanding Tibetan clerical, a head of the Tibetan *Jonang* (Tib. *jo nang*) stream, a famous historian and translator of canonic writings – Mongolian chronicles do not provide much evidence about Tāranātha. Jimbdorji, an Urad by origin (South Mongolia), in his famous chronicle *Crystal Mirror* (*Bolor tol'*, early 19th century) avoids mentioning the very fact of acknowledgment Öndör Gegeen as Tāranātha's incarnation. Nor can we find any information about him in *Crystal Beads* (*Bolor erike*) by Rashipuntsug, another annalist from South Mongolia in the 18th century. However, there are notes about his incarnation in the *Precious Beads* (*Erdeni-yin erike*) by Γaldan *tusalaγči*, a North Mongolian author of the 19th century. These are as follows:

> "The 15th rebirth of *Jebtsün* Tāranātha Kunga Nyingpo. He was miraculously born in Tibet (in Bran area) in the year of the Blue Pig (1575) in the lifetime of lama Rashijamchin. At the age of 30 in the year of the Black Hare he was ordained as *gelong* by Jamyang Kunga Gyeltsen. At the age of 35 in the year of the Yellow Ape he composed the *śāstra Gyanag chöjung* on the origin of the Dharma in India. At the age of 42 in the year of the Blue Hare he set up Dagdan Puntsogling Monastery in Tibet, Tsang province. In the sixth year, the year of the Yellow Cow (1649) *Jebtsündamba* set out for Western Dsuu. In the year of the White Tiger (1650) in Potala a title of *Jebtsündamba khutagt* and a yellow silk umbrella were conferred upon him by Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso."[1]

The biographies of Öndör Gegeen are more informative. For example:

> "Öndör Gegeen was born in the year of the Blue Pig (the 11th year of the 60-year cycle) in the family of Tüsheet Khan Gombodorj and Khandjamts. At the age of three, he recited days on end a prayer *Jambaltsanjod*, which caused everyone's admiration as the boy had not been taught reading or praying. When he was four

[1] Γaldan tusalaγči: *Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai.* Transcr. by J̌. Gerelbadrax, ed. by Yo. J̌ančiw. Ulānbātar 2007, pp. 557–565.

years old, Janbalin Nomun Khan cut his hair, took his vows of *genen* and named him Ishdorj or Dsanabadsar. He knew the language of the *ācārya*s and Tibetan since his very birth, uttered commands, revelations and other wonderful things. Because of that a messenger was sent to Tibet. He appealed to the Panchen Bogd, the Fifth Dalai Lama, to *choijon*s and doctrine guards for explanations. They answered that he was the rebirth of *Jebtsün* Tāranātha. At the age of 5 he was enthroned as *bogd* – head of Mongolian religion in the area of Shireet Tsagaan nuur."[2]

It is evident from the above mentioned sources that Tāranātha himself as well as his rebirth were the matter of primary interest for North Mongolian (Khalkha) historical works. Naturally, it was here in North Mongolia that the *Jebtsündamba khutagt* became the head of Buddhists. Apart from that, the total domination of the Gelugpa stream over religious and political life of the Mongols from the 17–early 20th century affected literary traditions connected with the name of Tāranātha as head of the Jonang stream. There are scarcely any written notes about Tāranātha in Mongolia due to the lack of worshipping him. We know neither special rites performed to honour him nor many pictures or sculptures devoted to him.

This can be explained firstly by the political situation in Northern Mongolia when the doctrine of reincarnation emerged, secondly, by the history of development of Buddhism there. Tāranātha was known to be extremely influential among the clericals of Central Tibet in the 17th century. He completed with the heads of the Gelugpa stream: the Fifth Dalai Lama and the Second Panchen Lama. So when Mongolia required her own hierarch provided with comprehensive Buddhist legitimacy, Tāranātha was annihilated and his successors were expelled from Tibet. A witty trick was used to achieve it: a young prince from far Mongolia was declared his reincarnation. Later this stream occupied dominant positions in Mongolia as well, that is why the cult of the Jonang leader had no chances to develop.

A Special Ritual – "Worshipping the Ball"

Nevertheless, it is interesting to mention that some information about Tāranātha's cult still exists. One of these is a ritual complex devoted to the worship of Tāranātha's skull. It is called "Worshipping the Ball" (*Bündegeriig takhikh*). There exist certain written and oral data about it.

The biography of Öndör Gegeen which seems to have been written by Khansur Agwaandondow of *Ikh khüree* in the early 20th century says: "Two skulls – one of Günchen Tāranātha, the other of Odserbal – are kept in the sacred palace. There is a tradition making a sacrifice to the ball annually" (Tib. *kun mkhyen Ta ra na tha'i thod pa 'od zer dpal la'i thod pa gnyis bzhug gar du yod do zlum mchod pa zer ba*

[2] Öndör gegēn Janabajarīn towč namtar. *Лавайн эгшиг* 1. (1998), pp. 3–12.

lo bzhin du srol chags pa'i srol yin).[3] Odserbal is known to be a former incarnation of Tāranātha and the *Jebtsündamba khutagt*.

There is another evidence of the existence of Tāranātha's cult in Mongolia. It is a short text in Tibetan called *A Legend about Tāranātha's Skull* (Tib. *Ta ra na tha'i dbu thod kyi gtam rgyud*). It includes legends about Tāranātha and monks' tales about their participation in the "Worshipping the Ball" ceremony. The author of this is a noted monk *Tsorj* Lama Yondonjamba – he called himself Guna Sara (1903–1996) – from Gandantegchenlin Monastery in the capital of Khalkha. Below is the narration:

> "The Great Victorious Ngawang Gyatso, the Fifth was a son of a beggar-woman. She moved from place to place begging for alms with her son on her back. Many people came to the place where Tāranātha lived, besides, she heard much about his glory and felt high esteem to him, so she thought: 'When my son was born there were numerous signs of good favour. I will go to *Jebtsün* Tāranātha and ask for his blessing.' And she came to him and bowed before him. He took the boy from his mother, placed him on his lap and poked his two fingers under the boy's eyes. Two wounds appeared and both eyes of the Great Fifth were injured. That is how the story runs. … The Great Fifth grew up and took administration over the Tibetan state. He became the Head of the Tibetans. When Tāranātha died, the Great Fifth thought: 'When I was a kid he injured my eyes.' Revenge enflamed his soul and he took Tāranātha's head, and left. That is how the story runs. … But everything is not as simple as it seems to be. Once a strange seed happened to hit the Great Fifth in his eyes. This seed could turn Buddha into demon Rungsha. Tāranātha poked his fingers in the eyes of the Great Fifth to take the seed out. The Great Fifth in his turn took Tāranātha's head to speed up the spreading of religion in the North of Khalkha. So great were Tāranātha's tributes to the Great Fifth and no less were these of the latter to Khalkha. Tāranātha reincarnated in the northern country of Khalkha as prince Gombodorj's son. Born a protector of religion and living beings, *Jebtsün* Luwsandambiijantsan in the course of his glorious deeds for the sake of religion and living beings, once visited Ü to worship the Victorious Great Fifth. While being at doors he heard that the Great Fifth said to someone: 'There is a small chest in *bla brang*. Bring it to me.' The man brought the chest. When they opened it they found a ball wrapped in a piece of cloth. They unwrapped it to find a human head with flesh, hair and the rest dried off. The Great Fifth took it with his both hands and put it on his throne beside him. Then, he turned towards the doors and said: 'Now, Dam pa'i rgyal mtshan, you may enter!' The Bogd entered, and when his eyes met with the eyes of the dried head, the head smiled to him. So the saying goes. The Great Fifth giving him the dried head as an object of worship to be returned to the *Bogd*'s country is a matter of great importance. He gave it because reincarnations

[3] *Khyad bdag 'khor lo mgon po rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar skal ldan thar 'dod re ba skong ba'i dga' ston zhes bya ba bzhugs so*. Xylograph. 95 p. Private Collection of R. Otgonbaatar, 65r.

of the *Bogd* appeared in the country of Khalkha. That is what in *Ikh khüree* is now called *bündeger* in Mongolian."

The story was written by Guna Sara who heard it from *gawj* (Tib. *dka' bcu*) Luwsan (Blo bzang) from *Örlüüd aimag* (*Urlud khantsan*), who retold what had been told him by the sage of *Ikh khüree*.

There are also memories on performing the rite to worship Tāranātha's skull presented by Mongolian lamas. N. Sereeter, an old lama from Gandan Monastery in Ulaanbaatar remembered in 1993:

"I was born in Jargaltkhan district in Khentii province in 1908. It is not far from *Ikh khüree*, so I came here and stayed for ten years as a monk of the Yellow Palace, the main shrine of which was the Dechingalaw Temple. We performed the rite of "Worshipping and Sacrificing for the Ball" (*Bündegeriin takhilga*) in our monastery. In the temple of Vajradhara (*Ochirdar*) there were kept two objects – both as big as human heads – wrapped in *khadag*s. One ball was said to be Tāranātha's head, the other – that of Odserbal. They were both kept wrapped in one big piece of silk and were both worshipped to at the same time. I was too young to be admitted to the ceremony, only old, respected lamas could see it. But in late 1920s – early 1930s I saw the ritual ceremony of worshipping the ball and even received my share from the sacrifices. The service was conducted by the *khamba* or *ded khamba* of *Ikh khüree*. There seemed to be a special prayer for the service. That was a so called "silent service" (*chimeegüi takhilga*). The lamas prayed by themselves just turning the pages silently. It was a secret service."

People also said that the heads had been lost by the time of great persecution (by the end of the 1930s). Someone Tserensoyog was responsible for the rite. The heads having been lost, he was driven out of the monastery.

Here is another memory by Dashijal who lived in Shine-Ider district in Khöwsgöl province:

"There was a rite of worshipping the ball (*Bündegeriin takhil*) in *Ikh khüree*. In the course of the ceremony they conducted a service of worshipping Jonang Tāranātha's skull for the sake of prosperity and good favour of monkhood. At the time of the Fifth *Jebtsündamba khutagt* a human size copper statue of Jonang Tāranātha was erected with the skull placed inside as a sacred object (*shünshig*). In 1937 when monasteries were being destructed, Choibalsan ordered the statue be placed in a museum. Now it is in Bogd Gegeen Museum."[4]

Thus, at least four independent sources give proofs on the existence of a rite of worshipping Tāranātha's skull in *Ikh khüree*. One can suppose that scarcity of information on the rite is due to the fact that the cult of Tāranātha was not widely spread

[4] Nyamočir, G.: *J̌onan Darnatīn namtar*. Ulānbātar 2012, p. 8.

in Mongolia being suppressed by the traditional Gelugpa stream. On the other hand, the very character of the secret ceremony must have contributed to that. Firstly, as it comes from the above few monks were admitted to the performance. Secondly, all these had high ranks – *khamba* and *ded khamba*. Thirdly, the secret service stipulated concealing the text of the prayer. Fourthly, the skull itself as a religious object provided sacred character to the rite. It is well known that in Buddhism a skull is an attribute of wrathful tantric deities with whom secret rituals were usually connected. Suffice it to say that the Mongols to give name for their ritual used the word "ball" (*bündeger*) for "skull" while Tibetan works used the word "skull" (Tib. *thod pa*, Skr. *kapāla*) without euphemism.

About the Use of *Kapāla*

It is important to say that in tantric rites they generally used a *kapāla* (Tib. *ka pa la*, Khal. *gawal*) not a skull as it is. That was a ritual cup made of an upper part of a skull. So, according to Buddhist belief that was not a skull as a part of a dead body but a vessel for deities to collect sacrifices or to take ritual meals from. *Kapāla* is common for many streams of traditional tantric doctrine, including Gelug. As for the skull as a part of human dead body, it was mainly used in the rites of the old, pre-reform Nyingma stream. Now it is difficult to state for sure that the word *bündeger* stood for a skull itself, a *kapāla* or a ball-shaped object imitating a skull. Anyway, this object provided the rite of "worshipping the ball" with more mystery and sacrament.

At the end of my article I will add that the use of the skull-*kapāla* of great Lama as an object of veneration was quite common in Mongolia. As an example, my father's diary says:

> "Choijilsüren *bagsh* said that in his childhood he had heard such a legend. In the *khoshuu* of the Dalai Choinkhor Wan the *kapāla* of the Panchen Lama or the Dalai Lama, which was brought from Western Dsuu, was kept and venerated. It seems to be the ruler of the *khoshuu* of the Dalai Wan Tsökhür cut off the head of a high Lama in the Western Dsuu and brought to Mongolia. First Sain Khan, who had the title Tsökhür in 1617 visited Western Dsuu, and built a *stūpa* of 10,000 *lan* of silver for the remains of the Fourth Dalai Lama, and he took the head with him."[5]

References

Ts. Damdinsüren's diary. 10 September, 1975. Private Collection of Anna Tsendina.

Galdan tusalaγči: *Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai* [Precious Beads Tale]. Transcr. by J̌. Gerelbadrax, ed. by Yo. J̌ančiw. Ulānbātar 2007.

[5] *Ts. Damdinsüren's diary.* 10 September. 1975. Private Collection of Anna Tsendina.

Khyab bdag 'khor lo mgon po rje btsun blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar skal ldan thar 'dod re ba skong ba'i dga' ston zhes bya ba bzhugs (Öndör Gegeen Dsanabadsar's Biography). Xylograph, 95 p. Private Collection of R. Otgonbaatar, f. 65r.

Nyamočir, G.: *J̌onan Daranatīn namtar* [Biography of Jonang Tāranātha]. Ulānbātar 2012.

Öndör gegēn Janabajarīn towč namtar [A Short Biography of Öndör Gegeen Ǥaldan]. *Лавайн эгшиг* 1. (1998), pp. 3–12.

Mongolian 'Pho ba Practices for Rebirth in Śambhala

Vesna A. Wallace
University of California, Santa Barbara

Among the abundant Tibetan-language sources in Mongolia that date from the late 19th and early 20th centuries, one finds a notable number of ritual texts and prayers dealing with imagination and visualization practices pertaining to rebirth in Śambhala. The basis for this article are Agwaan Damdinsüren's (Tib. Ngag dbang rta mgrin bsrung) *The Swift Path to Kalāpa: A Compilation of the Layout of Śambhala and Ritual Offering to The Dharma Kings and Kalkīs,* Minjüür Dechin Shiirew's *The Jewel Steps of a Fortunate Disciple, A Prayer for a Sure Rebirth in the Land of Siddhi, in the Land that Captivates a Persons a Person for a Sure Rebirth in the Land of Raudra Kalkī*, and Dsawa Damdin's (Blo bzang rta dbyangs) *Elucidation of the Swift Path – A Guidance Manual to Transference to the Pure Land of Śambhala.* These three ritual *'pho ba* texts were composed in the early 20th century, on the eve of the Communist revolution and shortly after, during the period of the imminent peril of Buddhism in Mongolia. The anxiety caused by social and personal crises and the sense of helplessness intensified desire for escape into an alternate world of experiences and enhanced the proliferation of literature related to *'pho ba* practices for rebirth in early 20th century, on the eve of the Communist revolution and shortly after, during the period of the imminent peril of Buddhism in Mongolia. The anxiety caused by social and personal crises and the sense of helplessness intensified desire for escape into an alternate world of experiences and enhanced the proliferation of literature related to *'pho ba* practices for rebirth in Śambhala. As one would expect, the imagination and visualization practices described in these *'pho ba* texts are about transformation from death in this troubled and perilous world to a new life in the idyllic Śambhala, in the enduring realm of Buddha Dharma.

The imagination and visualization practices in the mentioned texts can be viewed as contemplative, trans-historical processes that look beyond the present world and its troubling circumstances. As we will see later on, in the context of these '*pho ba* practices, the prescribed visualizations mutually differ in their contents, structures, functions, and applications. For this reason, it is difficult, if not impossible, to apply a single, theoretical model to all of them. Although, the procedures and contents of visualizations in these *'pho ba* practices are shaped by theoretical assumptions shared by the Gelug community of Mongolian *Kālacakratantra* practitioners, the observable, procedural and visual differences may be an outcome of the authors' affiliations with different Gelug monastic lineages in Mongolia and Tibet.

Mental images and their cognitive effects, hidden away from the external observer, remain within the inner, subjective space and discrete experience, shaped by one's

perspective and other factors. While recognizing this, merely for pragmatic reasons, I here provisionally classify visualization practices prescribed in the three mentioned texts into two general types: the inwardly and outwardly oriented visualizations. I refer to those visualization practices that involve some kind of imaginative self-transformation as inwardly oriented. An example of the inwardly oriented visualization is the following visualization described in Dsawa Damdin's work as preliminary to the core *'pho ba* visualization:

> On the top of crown of your head, on the upper end of the *jāti*,
> Is the supreme, root guru, Ādibuddha.
> Your body is reddish-white in color, and your facial expression is pleased and smiling,
> Clothed with the three Dharma robes and golden *paṇḍita* hat.
> Your two hands hold a *vajra* and bell while sounding a *ḍamaru*.
> Your two feet are crossed in the *vajra* posture,
> And inside the great central channel in your upright, seated body,
> At the level of your heart, in the jeweled palace in Kalāpa,
> Is the essential nature in the aspect of Kālacakra
> Present in the form of the ten powerful syllables [of the Kālacakra *mantra*].
> The three places [on your body] are marked with the three seed syllables (*oṃ āḥ hūṃ*),
> And from the syllable *hūṃ* light spreads forth to the Pure Realms of the ten directions,
> Inviting all the *buddha*s and *bodhisattva*s,
> Which dissolve into yourself, transforming you into an embodiment of all objects of refugee.[1]

In contrast, I refer to those practices that involve visualizations of objects of refuge as internally oriented. In these practices, the visualization and imagination are inextricably interconnected. In some instances, imagination involves a mental construction of visual images. In other instances, when the imagined evades visual representation, a mental image is not visual but rather a thought. An example of this is a practice in which one imagines that the essential nature of the external offerings and symbolic representations Śambhala and its deity laid out on the altar is that of primordial consciousness, or gnosis (Tib. *ye shes*). While Agwaan Damdinsüren and Minjüür Dechin prescribe various outwardly and inwardly oriented visualization practices, a considerably shorter text of Dsawa Damdin, like many other Mongolian, short ritual prayers and *'pho ba* practices for rebirth in Śhambhala, is exclusively concerned with the inwardly oriented visualizations.

The practices of visualizing the land of Śambhala, as given in the first two mentioned texts, entail bringing to mind an alternate reality and implicitly one's participation in it. A visualization of Śambhala is a symbolic enactment of one's visit

[1] *Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so*, 2v.

to Śambhala. Although a visual experience of an imagined Śambhala is a temporal departure from the present time and space, it is deemed conducive to the future transcendence of time and space. A visualization of Śambhala is a mental process in which one produces new mental imprints by means of the patterns contained in a mental image. This, in turn, familiarizes the mind with a vision of Śambhala and its culture and creates new memories conducive to the *bar do* experience constructed image is not something other than the mind, that it is a reflection of the mind itself, the degree of subtlety of a visualized image is understood to correlate to the degree of the subtlety of the mind that creates it. It is on this premise that the first two of the mentioned texts structure a sequence of practices that could bring about increasingly subtler visions of the mentioned texts structure a sequence.

Various preliminary practices to the core *'pho ba* practice, which include visualizations, offerings, recitations of the versified homage, invocations, and eulogies to Kālacakra, and the kings of Śambhala include visualization and theurgical significance. Imbued by intentionality, they catalyze visionary experiences of Śambhala, its inhabitants, deities, and the like. Whether in the context of preliminary practices or in the context of the innermost *'pho ba* practices, one finds both the synchronicity of recitation and visualization practices and the turning away from the words of prayer and eulogy to silent images. While certain visualization practices are characterized by the merging of visual and auditory elements, in other visualization practices one finds the coalescence of light with a wide range of forms, including anthropomorphic, environmental, and syllabic forms. With the words of prayer and eulogy the practitioner establishes an intimate connection with the lineage of the kings of Śambhala and paves the way to the actual encounter with them. In fact, in Agwaan Damdinsüren's work, soon after the initial expressions of refuge and brief preliminary practices, one is introduced to each of the Dharma-kings and *kalkī*s of Śambhala. It is only after the introduction that one is informed about the location of Śambhala within the world of the Small Jambudvīpa.

Imagining Śambhala's geographical location within the Small Jambudvīpa, one at the same time imagines the larger world itself. This marks the initial phase in a sequence of the visualizations of Śambhala in Agwaan Damdinsüren's work, in which the practice progresses from constructing a larger visual image of Śambhala as a physical and geographic place to gradually smaller and subtler visual images of Śambhala as an inner, spatial world of the mind. Like in many tantric visualization practices of *maṇḍala*s and their deities or in tantric *sādhana*s on Pure Lands of various *buddha*s and *bodhisattva*s, here too, each of these visualizations of Śambhala is situated within specific phase of a larger context of the practice in accordance with their individual goals and functions. Analysis of the subsequent meditation on a mentally constructed image Śambhala gives us some insight into the power and value of visual imagination, combined with power of desire. It also reveals the dialectic between the aesthetic features of a visualized image of Śambhala and desire for rebirth there. On the one hand, it is an aspiration for rebirth in Śambhala that drives the visual desire for Śambhala; and on other hand, contemplation on the attractive features of a visualized Śambhala intensifies that desire. An image of the

imaginatively recreated Śambhala corresponds to that desire. Moreover, an aspiration to be born in Śambhala is tied to imagination in which one affectively projects oneself into that aesthetically and spiritually alluring place. For instance, in Agwaan Damdinsüren's work, one is told that in order to generate a strong aspiration for rebirth in Śambhala, one must dwell on the majestic beauty of Śambhala's landscape, the excellent ethical qualities of its inhabitants, the attractive features of their bodies and clothing, the magnificence and splendor of the *Kalkī*'s body, the unparalleled glamour of his palace in Kalāpa, the grandeur of his vast retinue of wives, ministers, army, and handsome ruling princes with their splendid appearances, 900 million towns with two-storied houses, the unimaginable abundance of wealth and provisions for everyone, including for shaven monks and ascetics who uphold the Vinaya with great devotion, the widespread Dharma teachings, especially those of Tsongkhapa, which, he says, are more widespread in Śambhala than in Tibet, the extraordinary abilities of Śambhala's *vidyādhara*s, and so on. As for described facets of Śambhala that one cannot visually recreate, like the ethical qualities of its inhabitants and the like, one can imagine them not only conceptually but also visually in the attractiveness of the inhabitants' bodies, which implies their ethical qualities. What we also find at work here, like in other sets of visualization practices within the works of Agwaan Damdinsüren and Minjüür Dechin, is a method of projecting images from a detailed textual description, rich in suggestive imagery, to the derived images, or visualized forms. Although the causal connection between the text and image generated in meditation with visualization is undeniable, the processes of reading and imagining are also concomitant, since textual descriptions themselves set images in motion that can be reproduced in a silent meditation.

By the fact of being prescribed, visualization practices in these texts, as in virtually all tantric texts, do not allow one to freely choose what to imagine and how to imagine. Disallowing free-floating images, a guided visualization delineates the boundaries of a phenomenological horizon, requiring on the part of the practitioner a commitment to suspend his unrestricted and playful creativity. This restriction of autonomy in the performance of a prescribed visualization and one's mental perception of Ś is grounded in the assumption that Śambhala is not exclusively a mental space enacted in the practitioner's mind, but also an empirical, spatial world with its specific landmarks, measurements, landscapes, and customs, existing in a geographical locale, and verifiable through the physical senses. However, since Śambhala is also understood here to be an interior world, a representation of a mental space, activated through a process of imagination, one can say that the visualization of Śambhala encompasses both realms, mental and physical. For this reason, the mental image must approximate the described image of Śambhala, which is precursory to the perception of Śambhala in the future life, also exists simultaneously with the image of the terrestrial Śambhala that it imitates, at the time of its arising for the period of its duration. In other words, before Śambhala can be objectified and verified through the physical senses, it must be internalized and subjectivized as a mentally constructed image. Thus, mental images here, as in virtually all tantric texts, do not allow for free floating images. According to Minjüür Dechin, among the five types

of wishful prayers for rebirth in Śambhala, the first one is a prayer for establishing a connection with structure of Śambhala land through a *sādhana* on its layout and geographical features.

After bringing to mind the previously described appearance of Śambhala and generating the aspiration for rebirth there, one is to visualize it again. But this time, the visualized Śambhala resembles a celestial Pure Land, a purely mental space, rather than a geographical region. While the previous vision of Śambhala was to approximate the realm within a spatial and temporal world as seen by the ordinary mind, this vision of Śambhala seems to refer to the invisible realm devoid of any objective correlate in the physical world. However, this may not be entirely true for some authors. In Minjüür Dechin's work, Śambhala is a special type of Sukhāvatī, an esoteric Sukhāvatī of the human realm, or, as Minjüür Dechin calls it, "the place of the highest *siddhi*," "where one can attain Buddhahood within a single lifetime."[2] Referring to the Tibetan sources such as Vagindra's *Wish-Prayer for Śambhala*, the Second Jamyang Shepa (Tib. 'Jam dbyangs bzhad pa)'s[3] *Response to Questions regarding Śambhala,* and Konchog (Tib. dKon mchog) Darmabadsar's *Composition on the Land of Śambhala*, Minjüür Dechin assures us that this is the reason why even *bodhisattva*s in celestial Sukhāvatī pray for their rebirth in Śambhala. Similarly, in another, not previously mentioned, Mongolian source, titled *The Precious Crystal Stairway: Illuminating the Way to Śambhala, the Supreme and Glorious Abode for Accomplishing Siddhis*, composed by Sherab Gyatso (Tib. Shes rab rgya mtsho, Skr. Prajñāsāgara, Mong. Brazna Sagara) in 1921, Śambhala is spoken of as "a sublime *maṇḍala* of the earth, rotated by the Wheel of Dharma of the guaranteed Awakening, and celebrated by the illusory dance of the Sons of Conquerors – the seven Dharma kings and twenty-five *kalkī*s."

A transition from visualizing Śambhala as a physical, geographical local to a somewhat intangible place in this phase of practice marks a move to a subtler visual realm of a mental state that bridges the initial and the final stages of the *'pho ba* practice. It is a phase of a further refinement and approximation of the vision of Śambhala to a spatial world created by the mind of the king Sucandra, an emanation of Vajrapāṇi, which Minjüür Dechin calls "a land of Vajrapāṇi" and "the marvelous Pure Land."[4] In this visualization practice, one is to imagine in front of oneself the earth as being of the nature of various jewels, vast, very lovely, and smooth like the palm of the hand, beautified with trees made of various jewels and various rivers perfumed with *urasgasāra* sandalwood and the like, covered by a golden lattice filled with various jeweled lotuses. The ground, intervening space, and the whole sky are completely and evenly engulfed by a bounty of pleasures to delight the senses, including divine parasols, victory banners, pennants, and canopies. In the center lies a palace, ablaze with seven kinds of jewels. Great light rays spread forth, expansively

[2] Minjūr Dečin Šīrew: *Xünī* o*yūnīg barigč oron, Dēd Šambalīn orond magadtai töröx xīgēd Rigden Dagwīn šašintai magad uiraxīn yerōl, Xuw'tai tawīn erdenīn gišgūr xemēx oršwoi*. Admon, Ulānbātar 2003, pp. 19−22, 25−27.

[3] 'Jigs med dbang po (1728–1791).

[4] Minjūr Dečin Šīrew: *Xünī* o*yūnīg barigč oron,* pp. 17−27.

filling incalculable world systems. In its center, a great throne made of various kinds of jewels and supported by eight large lions, rests on various kinds of jeweled lotuses, and is beautifully embellished with vast, divine fabric, and is imbued with limitless excellent qualities, and so on. Here, as in all the examined Śambhala related *'pho ba* practices, Śambhala as a subtle world is not approached *via-negativa*, but by means of percepts and concepts, through relatable images. The fact that an invisible reality can be envisioned in sensory images and symbols refutes the notion of it being an ineffable experience. Perhaps this is a reason why in these practices the images are not rejected in favor of an unmediated perception of Śambhala. A visual image of the otherworldly Śambhala is an intermediary between the tangible and the intangible realms. Since one is told to mentally place this image in front of oneself, the image can be also described as being both an inner and outer mental perception.

After visually constructing the otherworldly Śambhala, one is to imaginatively act in that sacred space by generating a bathhouse to which one invites the deities (Kālacakra and the kings of Śambhala), bathes them, anoints their bodies, dresses them in the fine, soft, and light clothing, offers them ornaments, and imagines them returning to their seats after they have been attended to in this way. Once they are seated, one eulogizes them, addressing each by his name, and offers them the objects of the sense faculties, *maṇḍala* offering, and sacrificial cakes (Tib. *gtor ma*). While making the offerings, one is to imagine them to be of the nature of the gnosis of bliss and emptiness, filling the earth, intermediate space, and sky. In this visualization practice, in which one does not dwell on a mentally created image as a mere observer but engages in the imagined ritual performance in the visualized space, one becomes both a visualizing subject and an objective agent in the imaginary event. One is told that by this type of visualization, in which an image becomes a dramatization of the act of worship, one generates a field of merit and induces blessings in one's mind stream, conducive to the core practice of *'pho ba* and its beneficial results. So far, we have seen that the two varying procedures of visualizing Śambhala and the corresponding contents and levels of subtlety of generated mental images are closely connected to their individual purposes: the generation of aspiration and generation of merit and blessings.

This intermediate stage of practice, in which one visualizes the subtler, otherworldly Śambhala is followed by earnest prayers for one's own and all sentient beings' rebirth in Śambhala and by the core *'pho ba* practice. One is here reminded that the best transference of consciousness is to recall the *guru* (Kālacakra) for a moment at the time of death. But while one is not yet near the death, one should engage in a visualization practice in which the mental state and images are even subtler than in the immediately preceding visualization. According to Agwaan Damdinsüren in this visualization practice one imagines the *guru* (Kālacakra) on the top of one's head and imagines one's own mind manifesting as a white *vajra* at the level of the heart, as sparkling and hovering, light and mobile, as being on the verge of soaring upward through the central *nāḍī* imagined as being of the width of a reed arrow that extends from beneath the navel to the Brahmā aperture. Having visualized this, praying for guidance to Śambhala, one imagines the hook-like rays of

light emerging from the *guru*'s heart, and striking the sparkling white *vajra* at one's own heart, and so on. At this point one is instructed to practice a long-life *sādhana* by engaging in another set of visualization practices for the sake of achieving the *siddhi* of immortality. According to Dsawa Damdin's exposition on the core *'pho ba* practice for rebirth in Śambhala, one visualizes one's own body similar to the nature of a crystal, outwardly and inwardly translucent, empty, and luminous on the right and left sides, in the center, and on the back and front. A little toward the backside, one visualizes the *avadhūti* as having the width of a bamboo shoot, with its upper end open at the Brahmā aperture, while its lower end is a tube four finger-widths beneath the navel, white and blocked with swirling light, and imbued with four qualities, like an inverted trumpet (Tib. *rag dung zhabs ldog*). The Brahmā aperture is white, and in the center of the *avadhtūti* is one's *prāṇa*-mind in the form of the syllable *hūṃ*, about the size of a bean, pulsing with radiant blue light that is quickly transferred to heart of the *guru*.[5] In both instances of the core *'pho ba* practice, the visualization culminates in the subtlest image, in light at the heart, in a symbolic representation of one's *prāṇa*-mind that will arise in the *bar do* period and lead to the direction of Śambhala.

As pointed out by Minjüür Dechin in his text, for the aspirant who has successfully accumulated the necessary conditions for rebirth in Śambhala, at death, when the clear light of death appears along with the dissolution of the four great elements, a stirring of the subtle mind with *prāṇa* for rebirth in Śambhala occurs, immediately followed by the dissolution of the clear light of death. As soon as the *bar do* being destined for Śambhala is formed, a white light appears in the direction of Śambhala in the northern direction. Following the direction of that white light without fear, exhaustion, or shock, the *bar do* being reaches the land of the majestic Śambhala in a single moment.[6] It appears that by imaginatively perceiving itself as a spatial realm of light, that subtle mind familiarizes itself with its eventual appearance in the *bar do* state, in which it can realize that Śambhala is nothing other than its own, inner light. Thus, the understanding is that every appearance and experience of Śambhala, whether as a geographical place or as purely mental, is contingent on the perceiving mind.

In conclusion, one may say that in the context of the *bar do* practice, the discussed modes of visual perception, imaginative recreation, and familiarization through recollection are the means of generating incrementally new types of awareness. The expressive capacities of mental images in Śambhala-oriented practices provide us with a venue for understanding the power of imagination in recreating the world and one's own experience in it. Like physical pictorial representations, mental images are constituents of the tradition; and as evident in the first of the aforementioned visualizations, a mental imagery is grounded in its sectarian affiliation.

---

[5] Blo bzang rta dbyangs: Zhing mchog shambha la'i 'pho ba 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so [Illuminating the Quick Path Leading to the Transference to the Pure Land of Śambhala]. In: *Collected Works* (Tha volume). Mongolian State Library, Ulaanbaatar 1869–1997, 2v.

[6] Minjūr Dečin Šīrew: *Xünī oyūnīg barigč oron*, p. 50.

References

Blo bzang rta dbyangs: Zhing mchog shambha la’i ‘pho ba ‘khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so [Illuminating the Quick Path Leading to the Transference to the Pure Land of Śambhala]. In: *Collected Works* (Tha volume). Mongolian State Library, Ulaanbaatar 1869–1997.

J̌ambadorǰ: *Bolor tol’* [Crystal Mirror] Vol. 1. Mongolian National University, Center for Mongolian Studies, Ulānbātar 2006.

Minjūr Dečin Šīrew: *Xünī oyūnīg barigč oron, Dēd Šambalīn orond magadtai töröx xīgēd Rigden Dagwīn šašintai magad uiraxīn yerōl, Xuw‘tai tawīn erdenīn gišgūr xemēx oršwoi* [Jewel Steps of a Fortunate Disciple − A Prayer for a Sure Rebirth in the Land of Śambhala of the Great Siddhi, in the Land that Captivates a Person’s Mind for a Definite Meeting with the Dharma of Raudra Kalkī]. Admon, Ulānbātar 2003.

Ngag dbang rta mgrin bsrung: *Shambha la’i zhing gi bkod pa’i ‘don sgrigs chos rgyal rigs ldan rnams la mchod pa’i cho ga ka la par bgrod pa’i myur lam zhes bya ba bzhug so* [Elucidation of the Swift Path − A Guidance Manual to Transference of Consciousness to the Pure Land of Śambhala]. Xylographic edition in a private collection.

Shambha la’i smon tshig bzhugs so [A Prayer for Śambhala]. Xylographic copy preserved in Mongolian National Library.

Šambal-yin orun-u baidal qaγad-un üy-e kiged ǰorčiqui-yin yosu arγ-a ǰam noγud-i üǰügülegsen sudur ene bolai [The Sūtra which Describes the Land of Śambhala, its Kings and Ways for Travellers]. Anonymous, manuscript copy in private collection.

Šambald jorčson nūc temdeglel [Notes on the Secret Path to *Śambhala*]. Tr. from Tibetan by O. Byambasüren and B. Batsanā. Šambhal Nīgemleg, Ulānbātar 2005.

Shes rab rgya mtsho: *Grub pa’i gnas dpal ldan sham bha lar bsgrod ba’i lam gsal bar byed ba’i Rin chen shel gyi them skas shes bya ba bzhugs so* [The Precious Crystal Stairway: Illuminating the Way to Śambhala, The Supreme and Glorious Abode for Accomplishing Siddhis]. Xylographic edition held in a private collection in Ulaanbaatar.

HOLY MASTERS AND THEIR TEACHINGS

Two Hambo Lamas in the Discourse of Buddhist Revival in Buryatia

Darima D. Amogolonova

Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Ulan-Ude[1]

This paper deals with the importance of two *Hambo Lama*s (Tib. *mkhan po bla ma*, Khal. *xamba lam*) – Heads of the institutionalized Buddhism in Buryatia – in the present-day religious revival in Buryatia. The first one is Dashi-Dorzho Itigelov whose sensational return in 2002 was and still is an unsolved riddle and miracle contributing to the image of Buryatia as a sacred land. The second one is Damba Ayusheev – the head of the Buddhist Traditional Sangha of Russia since 1995. The author argues that the influence of these two figures over the public sphere goes far beyond the limits of religion: it reflects and defines the state of Buryat public thought. In the Russian Empire, Buryats nearly without exception were the "holders and transmitters of the *traditional* (*religious*) *worldview*," while at present public minding differentiates the religious and secular spheres. Focused on desecularization of the Buryats, Buddhist clergy highly secularaze themselves by means of wide participation in politics, ideology and various social projects aimed at returning back to nomadic stock-breeding, revival of the heritage of ancestors including the ethnic language, and inadmissibility of russification. Itigelov's phenomenon has become a tool for both religious revival and rallying around the Buddhist Traditional Sangha of Russia, which is the keeper of the 'Precious and Unquenchable Body.'

The title of *Pandito Hambo Lama* was established in 1741 in order to institutionalize Buddhism among Buryat Buddhists and make this person fully responsible for his flock to the Russian imperial authorities. For this reason, during the Tsarist era, the *Hambo Lama*s were considered both religious leaders and officials performing bureaucratic functions entrusted to them by the state. Bound by numerous restrictions aimed first of all at preventing the spreading of Buddhism among Buryat shamanists, the Buddhist clergy nevertheless benefited from the recognition of Buddhism as one of the religions of the subjects of the Empire. In this connection, Nikolai Tsyrempilov marks: "Lamas needed Empire … Beginning from the very first attempts to create the stable religious institutions, the Buddhists showed live interest in authorization of these institutions by the empire at both regional and supreme state level."[2] The imperial tradition of Buddhism adaptation persisted throughout the soviet regime and has been largely reproduced in the post-soviet period.

[1] Project XII.191.1.3. State Registration No. AAAA-A17-117021310263-7 *Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries.*

[2] Cf. Tsyrempilov's publication: Cyrjempilov, N. V.: Rossijskaja impjerija buddistov glazami burjatskih. *Vostok* 2010. No. 5, p. 58.

Dashi-Dorzho Itigelov, future *Hambo Lama*, was born around 1852. The birthplace is Ülzii-Dobo, today in the Ivolginsky district of Buryatia. His biographical data concerning early life are rather poor but it is known that having been deserted by his parents at an early age, he was adopted by his relatives. He had to work hard since early childhood, but, however, having shown cleverness and propensity to science, from the middle of the 1860s and for more than twenty years he was trained in the Aninsky Datsan (monastery) and thus received a religious education. As a result of his successful training, Itigelov passed examinations for the Buddhist degrees *gebshi* and *gabzhi*. Furthermore, Dashi-Dorzho received medical training in the Tamchinsky Datsan (today in the city of Gusinoozersk). In 1898, Itigelov became a member of the clergy of the Yangazhinski Datsan, where he taught Buddhist philosophy and became a *Shireete Lama*[3] in 1903. This position promoted his participation in public activities; in particular, when Buryats who served in the Cossacks detachments were mobilized for the Russo-Japanese War (1904), he performed protection rituals for those who were leaving for the front. Besides, he was engaged in educational activities with the aim to propagate loyalty for the Russian Tsar and the Russian state – an engagement that was awarded with imperial medals. In 1910, Itigelov was elected the 12th *Pandito Hambo Lama* of the Tibetan-Buddhist clergy of Eastern Siberia. His election to this post was accompanied by displeasure on the part of ill-wishers who informed the Ministry of the Interior by telegraph that

> "Itigelov, being a supporter of left-wing political parties, says that the SOVEREIGN is not an AUTOCRAT [highlighted in the original. – *D.A.*] and that the government and right-wing political parties are oppressors of the people, while the left political parties, he says, are the defenders of the people. Also Hambo Lama collects from the people a large amount of money. Besides, the complainers ask for protection as Itigelov's friends threatened them with arrest and sending out."[4]

The ministry took the denunciation seriously and ordered the military governor of the Trans-Baikal region Andrei Kiyashko to investigate the case. Nevertheless, the official did not find any suspicious or subversive activity on the side of Itigelov. To justify Itigelov, the military governor wrote that he had several conversations with *Hambo Lama* Itigelov and "from these conversations made the most gratifying impression about *Hambo* finding in him a convinced supporter of the government."[5]

---

[3] *Shireete* (Bur.) or *Shireet* (Khal. *širēt*) Lama implies two meanings: "Literally, he is a Cathedral Lama, the chairman at divine services. In the monastery where *Hambo Lama* resides, *Shireete* does not fulfil any administrative functions. Instead, he is responsible for correct conducting of religious services" (Pozdnjejev A. M.: *Očjerki byta buddijskih monastyrjej i buddijskogo duhovjenstva v Mongolii v svjazy s otnošjenijem sjego posljednjego k narodu. Zapiski impjeratorskogo russkogo gjeografičjeskogo obščjestva po otdjeljeniju etnografii.*Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, Sankt-Petersburg 1887. Vol. 16, p. 156.). In present-day Buryatia, *Shireete Lama* is a prior subordinated to *Hambo Lama*.

[4] *Sjekrjetnoje po Zabaikal'skoj oblasti.* Spravka po Departamentu obščih del MVD po i otdeleniju. Russian State Historical Archive, F. 1284, op. 47, d. 222.

[5] *Sjekrjetnoje po Zabaikal'skoj oblasti* ..., d. 222.

As his reputation remained clean, in 1913 Itigelov as the head of the recognized religious community was invited to St. Petersburg to take part in the celebration of the tercentenary of the House of Romanovs, and during a solemn dinner he gave a congratulatory speech on behalf of all Buryats. During a private audience with Emperor Nikolai II, Itigelov was awarded with the Order of Saint Stanislaus, 3rd class.[6] Being a staunch monarchist and a loyal subject of the Empire, in the days of World War I, Itigelov initiated foundation of the *All-Buryat Society* with the aim to gather money for the support of the state, of soldiers at war, wounded men, and families of the fallen warriors. He also initiated the dispatch of *emchi*-lamas (medical monks) to front hospitals.

Being sincerely loyal to the Russian Emperor and government, Itigelov promoted the same sentiments into Buryat public minding with the aim that the central authorities would never suspect Buryats in any subversive activity. One can conclude that in the public sphere he was a pragmatically minded person: more a bureaucrat then a Buddhist monk far from the worldly vanity. For his efforts on supporting Russia in war, Itigelov was awarded with the Order of Saint Anna, 2nd class.[7] In a whole, Itigelov's activities of this kind show two interdependent attempts on his side: first, to strengthen the positions of Buddhism in the Russian state and second – to demonstrate his own loyalty and devotion to the Russian monarchy. Nevertheless, with the coming of new times after the Bourgeois February Revolution of 1917 that led to the Tsar's abdication and the abolition of Tsarism and Russian Empire, Dashi-Dorzho Itigelov entered the political developments with enthusiasm and hopes. For example, he was a chairman of the 2nd All-Buryat congress, which was held in July 1917 in the Tamchinski Datsan. Among the topics of discussion at the congress were the new *Regulations on the Spiritual Management of the Buddhists of Siberia* that had to replace the imperial *Regulations on the Lamaist Clergy of Eastern Siberia* (1853). The new document declared full and unlimited freedom of religion and rituals, formation of parishes, holding of religious festivals and processions. Together with cleric and lay delegates, *Hambo Lama* Itigelov took part in the discussion on inner life of *datsan*s and in particular on prohibition to gather donations other then purely religious and refusal of luxury.[8] Notwithstanding all of his social and political activities, spiritual search as well as scientific and educational activity appeared

[6] Order of Saint Stanislaus was a mark of distinction in the Russian Empire from 1831–1917. In the hierarchy of state awards, this order occupied the last position. Similarly, the 3rd class of the order was of lowest importance: it was given to practically any civil servant (including non-Russians and non-Christians) for the length of service.

[7] Order of Saint Anna was established for heroic deeds on the state service. The importance of the order was higher than that of St. Stanislaus order's but lower than other imperial orders.

[8] According to the new *Regulations*, Buddhist monasteries and clergy received equal with other confessions rights in land tenure, landownership, and receiving state financial support (Gjerasimova, K. M.: *Obnovljenčeskoje dvižjenije burjatskogo lamaistskogo duhovjenstva.* Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, Ulan-Ude 1964, pp. 24–27). The previous *Regulations* of 1853 were thus cancelled together with their articles that for example strictly prohibited the construction of new *datsan*s besides the existed 34 and limited the number of not taxable lamas at the rate one lama to 200 believers or 285 regular lamas. The rest lamas had thus pay taxes as peasants (Terentjev A. A.; Rossijskij Buddhism v XIX-načale XX vv. *Buddhism Rossii* 36 (2004), http://www.buddhismofrussia.ru/sangha/50/).

to be more important to Itigelov and that is why he soon resigned of his position as *Hambo Lama* and returned to the Yangazhinski Datsan.[9] Within a decade, he wrote a number of works on Buddhist philosophy and also a fundamental work, *Zhor*, on Tibetan pharmacology.

On 15 June 1927, at the age of seventy-five, Dashi-Dorzho Itigelov asked the lamas of Yangazhinski Datsan to read for him the prayer *Hüg Namshi* ("good wish to a departed person"). As the lamas refused to read this prayer for him, who was alive, he began to recite it himself. The lamas joined in the recitation of the prayer and after the end of the ritual, and according to Itigelov's will, they placed him in lotus position in the sarcophagus (Bur. *bumhan*), which was buried in Hühe Zürkhen district (today Buryatia's Ivolginski district).

For profanes, the last days of Itigelov's earthly life were full of mystical predictions and inexplicable foresight. Intertwined with later mythological plots telling about the miracles he has shown since childhood, now his life story represents him as a holy *bodhisattva*. Thus, in addition to his "ordinary" one, a new version of his biography has become popular, according to which Itigelov was born under miraculous circumstances, entering the world and the community of people at the age of five. And as in the traditional Buryat society there was no concept of 'orphanhood', the vise rector of the Buddhist University *Dashi Choinhorlin* Samdan Dashidondokov concluded that Itigelov "had no usual birth and is a holy *bodhisattva*."[10] The same idea is supported by the *Hambo Lama* Ayusheev who said referring to the authority of Nāgārjuna (c. 150 – c. 250): "Every person at birth receives a body that develops and after death perishes. It means that having found a body, we inevitably should lose it. That is why I have big doubts whether *Hambo Lama* Itigelov had ordinary birth at all."[11]

Itigelov's mythologized image and his life after death inexplicable from a scientific point of view[12] works in at least two directions. First, it proves the truth of Buddhist Teaching and thus promotes growing interest to it. The believers together with unbelievers and skeptics got evidence, which is convincing that rational knowledge cannot explain the deep meanings of being, whereas Buddhism has achieved tremendous results in this. Second, Itigelov's phenomenon works for various social

[9] I believe that the reasons of Itigelov's decision included also the incessant and ineffectual disputes between Buryat "nationalists" and "democrats," in which the questions of religious innovation have simply sunk. In addition, it became evident that the Buryat national committee (Burjatskom) that seized power over whole Buryat political life in 1917–1919 showed no interest to religious problems at all.

[10] Dašidondokov, S. S.: *Fjenomen dostopočtennogo Hambo Lamy Etigelova! Mirovozrjenije nasjeljenija Južnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoričjeskoj rjetrospjektivje.* Issue I. Izd-vo 'Azbuka,' Barnaul 2007, p. 229.

[11] Cf. Mahačkjejev, A. V.: *Portret ijerarha: XXIV Pandito Hambo lama Damba Ajušjejev*. NovaPrint, Ulan-Ude 2010, p. 145.

[12] For details on Itigelov's miracles during life-days as well as about his glorious return in 2002 and impossibility to explain rationally his life decades after *departure*, see Amogolonova, D.: Religious and Secular Practices in Modern Buryatia: The Example of Khambo Lama Itigelov. In: *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives. Studies in Oriental Religions*, Vol. 69. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, pp. 97–110.

purposes concerning ethnic and cultural identity and increasing self-esteem. The discourse around Itigelov includes the topic of 'Buryatia is a land where a real miracle happened' thus promoting interest to the Republic and serving as its unique brand. In this connection it is worth adding that similar to any other sensation, for sixteen years Itigelov's phenomenon lost its original attractiveness having become a place of pilgrimage like other holy places of worship. Recently, the phenomenon has received a new impact when with the approval of *Hambo Lama* Ayusheev media published a sensational material illustrated with blurry photos: on 11 October 2016, the monitors fixed movements in the space of Itigelov's palace when it was locked from outside and, except Itigelov, nobody remained inside. The conclusion was definite: Itigelov rose from his throne and walked around the palace. *Hambo Lama* Damba Ayusheev commented on the event as follows:

> "*Hambo Lama* manifested himself, the Imperishable Body was moving. *Hambo Lama* got up and showed himself. … At one of the big prayers, the great Indian *Lharamba Lama* once told us that *Hambo Lama* Itigelov would rise with the coming of the Buddha Maidrei (Maitreya) era. However, the Buddha of the Future will come in two thousand years. Nevertheless, the *Lharamba Lama* did not rule out that the *Hambo Lama* would get up earlier. This thought existed somewhere in the depths of my mind."[13]

Thus, at the support of avid mass media and Internet, the miracle continues though authenticity of this new sensation is subjected to doubt. In any case, despite numerous problems Russia and Buryatia in particular face nowadays, the Buryat public consciousness has learned that Itigelov's return was not occasional; it possesses deep moral and religious senses that the Holy Lama wanted to teach and propagate. Bayarzhap *Lamkhai*, the *Shireete Lama* of the Sartul-Bulag Geden Puntsogling Datsan in the Dzhida district of Buryatia, when speaking about the significance of the return of *Hambo Lama* Itigelov for the whole world concludes:

> "The most important thing is that we entered the new millennium with *Hambo Lama* Itigelov. This is a great event. Not all is lost for the world as long as we have Itigelov. The miracle appeared and proved that there is something that is higher than just a human being. You need knowing that miracles exist, that death can be conquered. And Itigelov's coming proves this."[14]

Itigelov's phenomenon entails raising status of Buddhism in Russia and specifically the head of the Buddhist Traditional Sangha – *Hambo Lama* Damba Ayusheev. In accordance with the traditional loyalty to the highest Russian authorities, Auysheev pays attention to the 'historical' connection between Itigelov's return and Vladimir Putin's presidency:

[13] Yan, A.: Projavljenije njetljennogo tjela. *Inform Polis* 41, 12 October 2016, p. 7.
[14] Anžilova, D.: Kak vstrjetit' novuju vjesnu. *AiF in Burjatii* 6, (2008) p. 4.

> "I'd like to reveal a noble historical dependence. Empress Elizabeth having ascended to the throne in 1740 in 1741 issued a decree that secured the Buryats a right to practice Buddhism. Further, Catherine the Great, who became Empress in 1762, established the *Pandito Hambo Lama*s' Institution in 1764. In 2000, Vladimir Putin became the President of the Russian Federation and in 2002 we gained the Precious Body of *Hambo Lama* Itigelov. This has to be understood through the prism of history."[15]

Having fully monopolized Itigelov, the Buddhist Traditional Sangha of Russia (BTSR) became the body that is most involved in the Itigelov's miracle thus strengthening its own positions on both all-Russian and Buryat level. It is suffice to say that sometimes the highest Russian officials visit the Ivolginsky Datsan by passing the authorities of the republic. No wonder that the BTSR leader has achieved the position, which no previous *Hambo Lama*s occupied in the sense of influence and closeness to the Russian political establishment. In present-day Russia, he is probably the most known and authoritative Buryat. Of course, the atmosphere of desecularization in post-soviet space gives main impact on rising importance of religion and clergy. Officially recognized religion doesn't need looking for tricks to save itself and its flock; now the principal problem exists in attracting people to the temples. Simultaneously, Damba Ayusheev's personal qualities play uncommon role in both his elevation to the position of the head of one of the religious communities in Russia and attainment of status comparable with that in much more numerous Orthodoxy and Islam. Moreover, in Buryatia where ethnic Russians (who are for the most enrolled to Christianity at least nominally) compose the majority of population (69 percent), while Buryats are an ethnic minority (29.5 percent), the image of the republic is coloured in Buddhist tones. Damba Ayusheev is doing his best to make the republic of Buryatia the centre of Buddhism in Russia having left Kalmykia and Tuva far behind. Besides Buryatia, the BTSR is widening its activities in other regions of Russia. For example, Buddhist temples in Saint-Petersburg, Zabaikal'skiy kray, Irkutsk, and Yakutsk are under aegis of the BTSR.

While Itigelov's return and his world-wide fame are undoubtedly related to Damba Ayusheev's efforts, the differences between the two are evident. Dashi-Dorzho Itigelov was a highly educated Buddhist scholar with deep experience in medicine and pharmacology. For those times, it was a necessary condition that a Buddhist leader possessed profound knowledge in philosophy and practical science. Damba Ayusheev became a Buddhist hierarch in the rather different social, cultural and political situation. At the time of his election as *Hambo Lama* he was only 32 years old, and he had a reputation as an energetic person with a modernist outlook. This was felt to be particularly important, since religious revival was taking place in the conditions of the post-totalitarian society, in which religion occupied a peripheral position in mainstream social practices. Ayusheev's task was to decide numerous and complicated problems concerning organizational unity of the community in the

[15] Cf. Ayusheev's publication: Ajušjejev, D.: Sagan haraar! Sagaalganaar! *AiF v Burjatii* 6 (2008), p. 4.

conditions when teachers and preachers of various schools and directions offered their theories and teachings to the emerging flock thus threatening to multiplicate the Buryat Buddhist community. In other words, the head of the community needed leadership skills, the ability to persuade and negotiate and to understand the political and economic situation more than to have deep knowledge in Buddhism. Ayusheev succeeded if not in all but at least in most of his initiatives e.g. he changed the Charter of the Sangha. As a result, he strengthened his positions through building hierarchy with a strict system of subordination though this was not his invention as it dates back to the Russian empire. Nevertheless, the Charter contains a new regulation: while the *Shireete lama*s (priors of the *datsan*s) elect *hambo* in accordance with the old tradition, this is *Hambo Lama* who appoints them to their positions and thus ensures his own irremovable lifelong power. On the one hand, this changing promotes organizational integrity of the BTSR. On the other hand, this proves Ayusheev's personal aspirations that stretch as far as proclaiming the administrative and spiritual autocephaly of the Russian Buddhist Church centered in Buryatia.[16]

For Ayusheev, the question of tight connection between the clergy and the parishioners is very topical. When answering a journalist's question about the mission of the Sangha and the lamas, he said:

> "The Sangha is not only clerics, but also many thousands of believers who we have to serve both in joy and in sorrow. … Now you need to recall and renew what was beaten out and burnt out from the memory of people in the years of militant atheism. It is necessary that a person is related to a lama from birth. Every village must have a lama for performing everyday religious needs and rituals. … All this work should become a tradition, a norm. For example, somewhere frequent accidents happen. The lama must reveal the causes and perform the rite to eliminate them. Nevertheless, it would be wrong to put everything on the lama. Believers themselves should be able to read a prayer and perform an appropriate rite. A parishioner should be firmly aware of what actions from the point of view of the Buddha's

[16] In this respect, one can speak of some similarities in Itigelov's and Ayusheev's ambitions in the sense of their urge for high position. According to the prominent Orientalist Alexei M. Pozdneev, *Hambo Lama* Itigelov was an extremely ambitious person. Having been offended by the previous *Hambo Lama* Iroltuev, who favoured another person as his successor, and indeed by the Buryat clergy in general, since they did not even consider his candidacy for a senior position, Dashi-Dorzho Itigelov resigned from the post of *shireete lama* and returned to secular status; this meant it was no longer possible for him to apply for a spiritual position. However, he managed by some means or other to recover his rank of *shireete lama*, and Itigelov somehow not only supplanted another applicant who had gained more votes, but also gained support from the office of the Irkutsk governor general. Thus, in 1911 he became *Hambo Lama*, although, Pozdneev marks, both clergy and laymen were dissatisfied with his appointment (Cf. Žamsujeva, D. S.: Hambo-lama D.-D. Itigelov v matjerialah A. M. Pozdnjejeva (prjedstavljenije njeizvjestnyh stranic biografii). In: *Vjestnik Burjatskogo naučnogo centra Sibirskogo Otdjeljeniya Rossijskoj Akadjemii nauk.* No. 4 (16), 2014, pp. 26–33.). As a matter of fact, the accusations on the side of clergy could be a result of intrigues. Being considered the representative of Russian power, Pozdneev could promote Itigelov's soon removal from his post.

> Teachings are good and which should be discarded. This is a lama's duty to bring all this to the lay consciousness."[17]

People expect certain spiritual teachings and sermons, for example in matters of faith, from the *Hambo Lama*. The senior Buddhist hierarch of Russia, Damba Ayusheev expresses his special opinion on the question of religion:

> "I do not hope for the Buddha … I have no God. Buddha will certainly not come … But I will follow the best, the strongest man in civilization. I am following the Buddha … We must move forward, we must help people."[18] Ethnic depoliticization currently experienced in Russia has led to new tones and textures in the socio-political aspect of religious renovation. From the end of the 1980s to 2000, i.e. during the period of ethnic mobilization, the national elites had constructed an ideology stressing the necessity of Buryat solidarity and integration in the face of the threat of impending catastrophe involving disintegration and russification bringing to destruction of the nationality. At present, when the playing of the 'ethnic card' in Russia is out of political fashion, religion alongside with artistic culture is the only sphere of social practice where the expression of ethnicity in its latently politicized form is still possible. Successfully installed into the public consciousness, ideas about the integrative role of the Buddhist religion have led to the widespread currency of the thesis that 'the Sangha is the only thing that truly unites the Buryat people.'[19] The role of the clergy in this was formulated by *Hambo Lama* Ayusheev in the following words: "The priests became the elite, having taken the place of the former ideologists."[20]

Preferring practical Buddhism to religious rituals, Ayusheev found the fields of activities that could contribute to the ethno-national goals. These are returning to pastoral livestock-breeding (it is being understood that city dwellers can also have their own herds in rural areas so that they 'do not break away from their roots'),[21] preservation of the ethnic language as one of the main characteristics of Buryat ethnicity, and revival of traditional sports. *Hambo Lama* participates in all these projects not only in words but in deeds appealing for financial support to the sources of different level up to the President of Russia (when he comes to give young villagers a flock of sheep for breeding). Ayusheev speaks of traditional stock-breeding in order to stop depopulation of villages and to revive a traditional way of living to which, he thinks, there is no alternative:

---

17 Badmarinčinov, N.: Naša cjel' – služit' narodu. *Biznjes olzo*. 25 February 2000, p. 4.

18 Quoted by Andrjejeva, O.: Tak govorit Hambo lama. Kak, razvodja baranov, vyjti iz kruga pjerjeroždenii. *Russkij reporter* 18–19 (2013), p. 48.

19 Anžilova, D.: Istoričjeskij s'jezd Sanghi. *Argumjenty i Fakty v Burjatii.* 2008, No. 18, p. 1.

20 Quoted by Mahačkjejev. *Portret ijerarha*, p. 142.

21 Quoted by Mahačkjejev. *Portret ijerarha*, p. 183.

"We need young people do not leave their native villages, do not dissolve in the ocean of urban temptations, do not lose themselves, their face, having to do any work that comes their way in the city, forgetting their native language, culture and traditions. We understand that they are doing this out of desperation. … But people must live on earth. The development of domestic cattle-breeding will save from hunger; the development of domestic sheep-breeding will bring wealth in the family, its health and prosperity. In the village where Buddhist *datsan*s are mainly situated, no decent life is possible without flocks of sheep – what remains is only alcoholism, fighting, and theft. Refusing our habitual food, we refuse not only our traditions, but our way of life.'[22] Besides, Ayusheev is guided by pragmatic goals in the interests of the Sangha and clergy: 'If our native villages become empty, then for whom will we revive *datsan*s? No matter how many *dugan*s (praying houses – *D.A*.) we have built, we will not move forward at all if our countrymen go to the cities."[23]

Conclusion

Summarizing the above said, I would like to say that religious revival in Russia and in Buryatia in particular possesses two seemingly opposite features, namely desecularization of public practices and secularization of clergy's activity. *Hambo Lama* Ayusheev and the priesthood of the Buddhist Traditional Sangha of Russia try their best to spiritualize the social space. In this respect, Itigelov's phenomenon came at an opportune moment. Its effect was colossal in many respects including religion, ethnic and cultural identity, image-making, and rising authority of the Buddhist institution. The task of spiritualizing the public consciousness is thus fulfilled by Itigelov and numerous less known outside Buryatia Buddhist miraculous events.

Hambo Lama Ayusheev and the clergy of BTSR have become social workers in the spheres that belong to secular governmental and non-governmental institutions such as ministries, universities, and public organizations that in theory must decide the problems of village, sports, leisure and festivals, and preserving and propagating ethnic cultural values e.g. the Buryat language and literature.

If compared to the pre-revolutionary time, the position of Buddhism in Russia has become much stronger. Though confessed mainly in the territories of compact residence of Buryats, Kalmyks and Tuvinians, Buddhism occupies a worthy place in the Russian religious palette. Nevertheless, one characteristic feature remains unchangeable on the side of the head of the Sangha, namely the relentless expression of loyal feelings towards the state and its leaders, up to presenting them as White Tārā goddess. Thus, the tradition, in which a devoted monarchist *Hambo Lama* Itigelov occupied a prominent place, continues at present.

[22] *Hambo Lama. Mysli najedine.* Compiled by A.V. Mahačkjejev. NovaPrint, Ulan-Ude 2013, p. 33.
[23] *Hambo Lama. Mysli najedine*, p. 33.

References

Amogolonova, Darima D.: Religious and Secular Practices in Modern Buryatia: The Example of Khambo Lama Itigelov. *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives.* Studies in Oriental Religions 69. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, pp. 97–110.

Andrjejeva, O.: Tak govorit Hambo lama. Kak, razvodja baranov, vyjti iz kruga pjerjeroždjenii. *Russkij rjeportjer* 18–19 (2013), pp. 46–53.

Anžilova, D.: Istoričjeskij s'jezd Sanghi. *Argumjenty i Fakty v Burjatii* 18 (2008), p. 1.

Anžilova, D.: Kak vstrjetit' novuju vjesnu. *Argumjenty i Fakty v Burjatii*. 6 (2008), p. 4.

Ayušjejev, D.: Sagan haraar! Sagaalganaar! *Argumjenty i Fakty v Burjatii* 6 (2008), p. 4.

Badmarinčinov, N.: Naša cjel' – služit' narodu. *Biznjes olzo*. February 25, 2000, p. 4.

Dašidondokov, S. S.: Fjenomen dostopočtennogo Hambo Lamy Etigelova! *Mirovozrjenie nasjeljenija Južnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoričjeskoj rjetrospjektivje.* Izd-vo 'Azbuka' 2007. Issue I, pp. 225–230.

Gjerasimova, K. M.: *Obnovljenčjeskoje dvižjenije burjatskogo lamaistskogo duhovenstva.* Burjatskoje knižnoje izdatjel'stvo, Ulan-Ude 1964.

Hambo Lama. Mysli najedine. Compiled by A.V. Mahačkjejev. NovaPrint, Ulan-Ude 2013.

Mahačkjejev, A. V.: *Portret ijerarha: XXIV Pandito Hambo lama Damba Ajušjejev*. NovaPrint, Ulan-Ude 2010.

Pozdnjejev, A. M.: Očerki byta buddijskih monastyrjej i buddijskogo duhovenstva v Mongolii v svjazy s otnošjenijem sjego posljednjego k narodu. *Zapiski impjeratorskogo russkogo gjeografičjeskogo obščejstva po otdjeljeniju etnografii.* Tipografija Impjeratorskoj Akadjemii nauk, Sankt-Petersburg 1887. Vol. 16. 1887.

Sjekrjetnoje po Zabaikal'skoj oblasti. Spravka po Djepartamjentu obščih djel MVD po I otdjeljeniju. *Russian State Historical Archive*, F. 1284, op. 47, d. 222.

Terent'jev, A. A.: Rossijskii Buddhism v XIX-načalje XX vv. *Buddhism Rossii.* No. 36. 2004. http://www.buddhismofrussia.ru/sangha/50/ (04.2017)

Tsyrjempilov, N. V.: Rossiiskaja impjerija glazami burjatskih buddistov. *Vostok (Orients)* 5 (2010), pp. 49–62.

Yan, A.: Projavljenije njetljennogo tjela. *Inform Polis* 41 (2016), p. 7.

Žamsujeva, D. S.: Hambo-lama D.-D. Itigjelov v materialah A.M. Pozdnjejeva (prjedstavljenije njeizvjestnyh stranic biografii). *Vjestnik Burjatskogo naučnogo cjentra Sibirskogo Otdjeljenija Rossiiskoj Akademii nauk.* No. 4 (16). 2014, pp. 26–33.

Significance of the Four Demons in the Sūtra Tradition, in Meditation Practice and in the Chö Tradition

Zoltán Cser

Dharma Gate Buddhist College,
Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Budapest

In all Buddhist traditions the goal is the same: to attain liberation by which we can get rid of suffering. According to the Buddha's teachings, we can reach this kind of freedom by purifying the causes of suffering. The causes are the obscurations of the mind. All sentient beings want to be happy and free from suffering, however they mainly perceive suffering. We may ask why the result does not correspond to the cause. Everyone strives for happiness, yet they suffer – and the consequence is the opposite. The answer is again the defiled mind and the obscurations in the mind. Therefore, it is necessary to keep in mind that understanding obscurations is one of the most significant parts of the Buddhist teaching. Obscurations are inner obstacles; they are also called 'demons' or '*māra*s.'

Who is Māra?

In order to eliminate the obscurations we need to know them well. One of the ways to understand them is to examine the stories about the Buddha's enlightenment. In the descriptions of the *sutta*s we find the term *māra*. According to Berzin, *māra* can be found in Hindu mythology as well, where it is identified with *Kāma*, the god of desire.[1] There Māra – or Kāma – shoots five arrows to disturb Śiva (the arrows of ecstasy, craving, stupidity, exhaustion and death). Śiva burns them with the fire of his third eye.

One of the main systems of Buddhism is Theravāda. In the Pāli scriptures (*Tipiṭaka* and connected commentaries) Māra's name occur several times.[2] Mainly there are four kinds of Māra:

[1] Berzin, Alexander: *The Four Maras*. https://www.studybuddhism.com/en/advanced-studies/lam-rim/samsara-nirvana/demonic-forces-the-four-maras (04.2017).

[2] In *Samyutta Nikāya* there is *Māra samyutta* in which 25 *sutta*s are talking about stories with Māra. *Padhāna sutta* can be mentioned in *Suttanipāta* and also the *Jātaka* commentaries we find stories with Māra.

– as a divine being ruling the whole Kāmaloka
– powerful class of *deva*s[3]
– embodiment of death, impermanence, and interruption
– inner aspect; obscurations, obstacles on the way of enlightenment.[4]

It is difficult to determine in the stories if we read about the outer or the inner aspect of Māra, i.e. one of the visions of the Buddha or a real person. For this article the last two categories of Māra are relevant; the inner aspect: death, impermanence and obscuration, which are the obstacles on the Path.

According to the 21st chapter of *Lalitavistara sūtra*, a Mahāyāna text about the legendary life of Buddha Gautama was first attacked by the sons of Māra right before his enlightenment: the sons are the representations of anger, hatred and fear – sometimes they are called as the 'army of Māra.' After them, the daughters of Māra, who are the representations of desire, challenged Gautama, and finally Māra himself appeared. In these stories Māra is the embodiment of obscuration, doubt or ignorance. We need to memorize that the Theravāḍa, and the other main system of Buddhism, Mahāyāna, are sharply separated in some ways. The stories we just discussed about Māra are parts of the Mahāyāna tradition. Nevertheless, Māras exist in Pāli scriptures as well, but in a slightly different form. They are usually called as *Khandhamāra*, *Kilesamāra*, *Abdhisankhāramāra*, *Maccu-māra* and *Devaputtamāra.* They are personified aspects of obstacles on the path of liberation.[5]

If we compare the sources belonging to the Sūtra, Tantra and Dzogchen traditions we can figure out that Māra (as an obscuration or an inner demon) has four types:

– the demon of the aggregates (Skr. *Skhandhamāra*, Tib. *phung po bdud*)
– the demon of the emotional disturbances (Skr. *Kleshamāra*, Tib. *nyon mongs pa'i bdud*)
– the demon of the Lord of Death (Skr. *Mrityumāra*, Tib. '*chi bdag gi bdud*)
– the demon of the godly son (Skr. *Devaputramāra*, Tib. *lha'i bu'i bdud*).

[3] In *Dhammacakkappavattana sutta* (Setting the Wheel of Dhamma in Motion) there is an enumeration of different classes of beings where *deva*s and *māra*s are mentioned together: "*Pavattite ca pana Bhagavatā dhammacakke bhummā devā saddam-anussāvesuṃ: Etaṃ Bhagavatā Bārāṇasiyaṃ Isipatane Migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appativattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin'ti. Bhummānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā Cātummahārājikā devā saddam-anussāvesuṃ ... Cātummahārājikānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā Tāvatiṃsā devā—Yāmā devā—Tusitā devā.—Nimmānaratī deva—Paranimmitavasavattī devā—Brahmakāyikā devā saddam-anussāvesum:—Etaṃ Bhagavatā Bārāṇasiyaṃ Isipatane Migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appativattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin'ti. Itiha tena khaṇena tena muhuttena yāva brahmalokā saddo abbhūggañchi. Ayañca dasasahassī lokadhātu saṅkampi sampakampi sampavedhi. Appamāṇo vā uḷāro obhāso loke pāturahosi atikkamma devānaṃ devānubhāvaṃ*" (Pāli transliteration from *Samyutta Nikāya* 56/11.)

[4] Berzin, A.: *The Four Maras*…

[5] Guruge, Ananda, W. P.: *The Buddha's Encounters with Mara the Tempter Their Representation in Literature and Art.* The Wheel Publication 419. Buddhist Publication Society, Sri Lanka 1999.

In the tantric commentary *Notes on the Supreme Maṇḍala of Glorious Kālacakra, Source of All Good Qualities* (Tib. *dPal dus kyi 'khor lo'i dkyil chog yon tan kun 'byung gi zin bris*), Butön (Bu ston rin chen grub, 1290−1364) explains that the four Māras in Kālacakra have the following significances:[6]

- the demon of aggregates relates to the obscuration of body and the awaking state
- the demon of emotional disturbances relates to the obscuration of speech and dream
- the demon of the Lord of Death relates to obscuration of mind and dreamless sleep
- the demon of the godly son relates to unawareness and the orgasmic state.

If we examine the view of Dzogchen, we can find some descriptions of the Four Demons. For example, in the book *The Dzogchen Primer* we can read a quotation about them written by Tulku Urgyen Rinpoche, a contemporary master:[7]

"The first of the four demons is the demon of the Lord of Death, which cuts our life short. Second is the demon of the physical aggregates, which prevents the attainment of the rainbow body. Third is the demon of the disturbing emotions, the three poisons which prevent liberation from *saṃsāra*. Finally there is the demon of the son of the gods, which is distraction in the meditation state and the tendency to postpone practice. Procrastination is the Māra of the son of the gods, which creates obstacles for *samādhi*. The real demon is our conceptual thinking. Falling into conceptualization is the demon. By recognizing our mind essence, all demons are defeated; the four Māras are vanquished and all obstacles are done away with. The main point is to train in that."

Four Obscurations in Meditation

Tumhehi kiccaṁātappaṁakkhātāro tathāgatā
Patipannā pamokkhanti jhāyino mārabandhanā
(Dhammapada 276.)

> "You yourselves should make the effort; the Tathāgatas (Buddhas) can only show the way. Those who practice the path of Meditation are freed from the bond of Māra."[8]

[6] Berzin, A.: *The Four Maras*…

[7] Smith, Marcia Binder: *The Dzogchen Primer: An Anthology of Writings by Masters of the Great Perfection*. Shambhala, Boston, Massachusetts 2002, Glossary, p. 289.

[8] *The Dhammapada: Verses and Stories*. Tr. by Daw Mya Tin, M. A. Ed. by Editorial Committee, Burma Tipitaka Association. Rangoon 1986.
https://www.tipitaka.net/tipitaka/dhp/verseload.php?verse=273.

As we have mentioned above the inner *māra*s can be eliminated by the practice of meditation. One of the most popular meditation texts in the Pāli Canon is the *Mahāsatipatthāna sutta*,[9] in which four levels or four bases of presence (*sati*) is differentiated. Reading about them makes it obvious that four kinds of obscuration exist that can be connected to the four bases: the body (*kāya*), sensation (*vedanā*), mind (*citta*) and all phenomena (*dhamma*). These obscurations are called *avarana* or *nivarana* (Tib. *sgrib pa*), namely

- ripened karmic obscurations (Tib. *las kyi sgrib pa*)
- passion as obscuration (Tib *nyon mongs pa'i sgrib pa*)
- cognitive obscuration (Tib. *shes bya'i sgrib pa*)
- residual or habitual imprints (Tib. *bag chags kyi sgrib pa*).

A quite detailed explanation of the above mentioned four obscurations is available in the book of Thinley Norbu. In short,

- karmic obscuration comes from committing countless unvirtuous deeds
- obscuration by the countless passions or emotions can be condensed into the obscuration of the five passions
- obscuration of not knowing is the "threefold sphere," which is the three concomitants of object, subject, and action
- obscuration of habit, according to Sūtra, is a very subtle form of the obscuration of not knowing. According to Tantra, it is the basis of habit inherent in the three phenomena of body, speech, and mind.[10]

The *Uttaratantrashāstra* includes:

> "Hostility towards the Dharma, the view that there is a self-entity, fear of *saṃsāra*'s sufferings and disregard for benefitting beings are the four sorts of obscuration."[11]

[9] *Mahāsatipatthāna Sutta*: The Great Frames of Reference. Pāli Canon: Digha Nikāya, sutta 22. Tr. from the Pāli by Thanissaro Bhikhu (BCBS Edition).

[10] Thinley Norbu: *The Small Golden Key to the Treasure of the Various Essential Necessities of General and Extraordinary Buddhist Dharma*. Tr. by Lisa Anderson. Shambala, Boston – London 2012, p. 104.

[11] Fourth Vajrapoint 32. verse: English translation: Arya Maitreya – Acarya Asanga: *The Changeless Nature, Mahayana Uttara Tantra Sastra*. Tr. from the Tibetan by Ken and Katia Holmes Karma Drubgyud Darjay Ling (Karma Kagyu Trust). Second Edition. Kagyu Samye Ling, Tibetan Center, Scotland 1985, p. 33.

The Four Demons in *Chö*

The *Questions of Gangpa Muksang* from the text *Clarifying the Meaning of Chod, a Complete Explanation of Casting Out the Body as Food* (Tib. *Phung po gzan skyur gyi rnam bshad gcod kyi don gsal byed*)[12] list the following:

- the tangible Māra (Tib. *thogs bcas kyi bdud*)
- the intangible Māra (Tib. *thogs med kyi bdud)*
- the Māra of exultation (Tib. *dga' brod kyi bdud*)
- the Māra of conceit (Tib. *snyems byed kyi bdud*)

Chö (Tib. *gcod*, 'cutting') is a very special tradition that derives from a Tibetan saint Machig Labdrön (Ma gcig lab sgron ma, 1055–1149). She was very well educated in the Sūtra system, mainly in the Prajñāpāramitā literature. The literal meaning of *Chö* is 'cutting', referring to get rid of ("cutting") the four kinds of attachment which lead us to directly experience emptiness, the nature of all phenomena. According to Machig, the strongest attachment is clinging to ego which is the root of all attachments. The method to cut the root is offering the body, the main support of ego. One of the specialties of the *Chö* practice that it combines the Sūtra, Tantra, Dzogchen or Mahāmudrā.

The steps of offering the body are connected to the four Māras as follows:[13]

- giving up attachment to the body – *Devaputramāra*
- *phowa* and transformation into a Deity – *Mrityumāra*
- brandishing the curved knife in the right hand – *Kleshamāra*
- cutting the top of the skull – *Skandhamāra.*

During meditation at the times of mixing space and awareness, things and characteristics, rejecting and accepting, fixation on referents are naturally cleared up: abiding in the ultimate nature of phenomena without subject-object. These are the main methods of cutting the four demons in the *Chö* according to Machig Labdrön. In Tāranātha's instructions for the *Chö* practice, the syllable *Phaṭ* is used to cut the four levels of obscurations.[14]

[12] Harding, Sarah: Machik's Complete Explanation *Clarifying the Meaning of Chod, A Complete Explanation of Casting Out the Body As Food*. Tr. and intr. by Sarah Harding. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, Boulder, Colorado 2003, pp. 117–121.

[13] From *Longchen Nyingthig Nöndro*, explanation by Chogyal Namkhai Norbu Rinpoche: *Chögyal Namkhai Norbu*: *Chöd*. Shang Shung Edizioni, 58031 Arcidosso GR, Italy 1990, p. 84.

[14] *gCod yul zab mo'i khrid yig gnad don snying po* (`Practice Manual of Profound Object-Severance`). Jamgon Kongtrul Lodro Taye: Chod: The Sacred Teachings on Severance. *Essential Teachings of the Eight Practice Lineages of Tibet*, Vol. 14 [The Treasury of Precious Instructions]. Tr. by Sarah Harding. Snow Lion Publications, Boulder, Colorado 2016, pp. 297–310.

References

Primary sources

Dhammacakkappavattana sutta: Setting the Wheel of Dhamma in Motion. Pāli Canon: Samyutta Nikāya, Chapter 56, sutta 11. Tr. from the Pāli by Thanissaro Bhikhu (BCBS Edition).

Mahāsatipatthāna Sutta: The Great Frames of Reference. Pāli Canon: Digha Nikāya, sutta 22. Tr. from the Pāli by Thanissaro Bhikhu (BCBS Edition).

The Dhammapada: Verses and Stories. Tr. by Daw Mya Tin, M. A. Ed. by Editorial Committee, Burma Tipitaka Association. Rangoon 1986.

Studies

Arya Maitreya – Acarya Asanga: *The Changeless Nature, Mahayana Uttara Tantra Sastra*. Tr. from the Tibetan by Ken and Katia Holmes Karma Drubgyud Darjay Ling (Karma Kagyu Trust). Second Edition. Kagyu Samye Ling, Tibetan Center, Scotland 1985.

Chögyal Namkhai Norbu: *Chöd*. Shang Shung Edizioni, 58031 Arcidosso GR, Italy 1990.

Guruge, Ananda, W. P.: *The Buddha's Encounters with Mara the Tempter Their Representation in Literature and Art*. The Wheel Publication, No. 419. Buddhist Publication Society, Sri Lanka 1999.

Jamgon Kongtrul Lodro Taye: Chod: The Sacred Teachings on Severance. *Essential Teachings of the Eight Practice Lineages of Tibet*, Vol. 14 [The Treasury of Precious Instructions]. Tr. by Sarah Harding. Snow Lion Publications, Boulder, Colorado 2016, pp. 297–310.

Malahasekara, Gunapala Piyasena: *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. 2. Indian Text Series, London 1938.

Harding, Sarah: Machik's Complete Explanation *Clarifying the Meaning of Chod, A Complete Explanation of Casting Out the Body As Food*. Tr. and intr. by Sarah Harding. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, Boulder, Colorado 2003.

Smith, Marcia Binder: *The Dzogchen Primer: An Anthology of Writings by Masters of the Great Perfection*. Shambhala, Boston, Massachusetts 2002.

Thinley Norbu: *The Small Golden Key to the Treasure of the Various Essential Necessities of General and Extraordinary Buddhist Dharma*. Tr. by Lisa Anderson. Shambala, Boston – London 2012.

Internet resources

Tripitaka. https://www.tipitaka.net/tipitaka/dhp/verseload.php?verse=273 (04.2017)

Four Maras. https://www.studybuddhism.com/en/advanced-studies/lam-rim/samsara-nirvana/demonic-forces-the-four-maras (04.2017)

Odqanbayar qurčı-yin qurdan kelegsen «Mergen gegen-ü surγal silüg»-ün tuqai sinǰilel

Chogtu

Abstract: This article discusses the life and literary activities of Odqanbayar qurčı (1717–1769), a Mongol scholar who lived in the Qing dynasty. He was a descendant of Ayuuši Qung Tayiǰi, a famous Mongol scholar who lived in the Yuan dynasty. Odqanbayar qurčı was a prolific writer and translator, and his works include translations of Buddhist texts, as well as original works on history, grammar, and poetry. The article also discusses the relationship between Odqanbayar qurčı and the Qing dynasty court, and his role in the transmission of Buddhist culture in Mongolia.

Keywords: Odqanbayar qurčı, Ayuuši Qung Tayiǰi, Mongol scholar, Qing dynasty, Buddhist culture, translation, history, grammar, poetry

Mergen gegen-ü surγal silüg gedeg nom-un tuqai sinǰilel

Odqanbayar qurčı-yin qurdan kelegsen

Chogtu

Odqanbayar qurčı (1717–1769) bol Mongγol-un Čing ulus-un üy-e-yin qoyina-du nasuγsan Mongγol-un mergen erdemten bičigesi, Ayuuši Qung Tayiǰi-yin ači-tuγ-un ündüsün bolun Mongγol-un ündüsüten-ü soyurγal-un ulus-un ündüsüten bolai. Tegün-ü ečüs-ün

ཁྲོམ་ ཁྲོམ་ ཁྲོམ་

ᠤᠳᠬᠠᠨᠪᠠᠶᠠᠷ ᠬᠤᠲᠤᠷᠴᠢ-ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠲᠤᠷᠳᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ «ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ-ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ»-ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠰᠤᠷᠪᠤᠯᠵᠢ ᠰᠤᠨᠢᠮ ᠤᠨ ᠲᠡᠭᠰ ᠤᠨ ᠤᠷᠭᠤᠯᠵᠢ ᠬᠥᠭᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠯᠢᠯᠴᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠠ ᠤᠨ ᠤᠷᠭᠠᠮᠵᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠢ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠣᠭᠰᠠᠨ ᠤᠳᠬᠠᠨᠪᠠᠶᠠᠷ ᠬᠤᠲᠤᠷᠴᠢ-ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠲᠤᠷᠳᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ «ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ-ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ»-ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠵᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠦᠷᠢ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠤᠳᠬᠠᠨᠪᠠᠶᠠᠷ ᠬᠤᠲᠤᠷᠴᠢ-ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠲᠤᠷᠳᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ «ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ-ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ»-ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠵᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠦᠷᠢ ᠪᠤᠯᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠰᠤᠷᠪᠤᠯᠵᠢ ᠰᠤᠨᠢᠮ ᠤᠨ ᠲᠡᠭᠰ ᠤᠨ ᠤᠷᠭᠤᠯᠵᠢ ᠬᠥᠭᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠯᠢᠯᠴᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠠ ᠤᠨ ᠤᠷᠭᠠᠮᠵᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠢ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠣᠭᠰᠠ

"ᠪᠣᠭᠴᠤ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠴᠢ ᠶᠡᠬᠡ ᠬᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠠ ᠬᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠵᠠᠭᠪᠤᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠩᠭᠤᠭᠴᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠲᠤᠰᠠᠯᠠᠯᠴᠠᠭᠠᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠤᠢ

ᠣᠳᠬᠠᠨᠪᠠᠶᠠᠷ ᠬᠤᠲᠤᠷᠴᠢ-ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠲᠤᠷᠳᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ «ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ-ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ»-ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ

ᠨᠠᠷᠠᠨ ᠤᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ ᠨᠢᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠯᠦᠭ ᠪᠤᠶᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠠᠷᠪᠠᠨ ᠵᠢᠷᠭᠤᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠤᠷᠲᠠ ᠤᠨ ᠦᠯᠡᠭᠡᠷ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠵᠦᠢᠯ ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠳᠤᠨ

ཐུབ་བསྟན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མད

ᠪᠣᠯᠪᠠ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠭᠠ ᠪᠠᠢᠵᠤ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠨᠡᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠵᠢᠭᠠᠰᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠠ ᠪᠠᠢᠵᠤ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠭᠰᠠᠲᠠᠨ ᠤ ᠬᠦᠷᠡᠯᠴᠡᠬᠦᠯᠭᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠭᠠ ᠪᠠᠢᠵᠤ ᠂ ᠪᠦᠭᠦᠳᠡ ᠨᠠᠢᠷᠠᠮᠳᠠᠬᠤ

ཞེས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཞེས་བྱ་བ་ཞེས་བྱ་བ

ᠳᠤᠷᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠤᠶᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠯᠤᠭ ᠤᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ

ᠵᠤᠨᠭᠭᠤᠷᠢᠶᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠪᠤᠯᠵᠢ ᠬᠦᠷᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠯᠤᠭ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠬᠡᠮ ᠵᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠨ ᠤᠨ ᠰᠢᠯᠦᠭ ᠤᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ

ᠪᠤᠶᠠᠨᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠯᠤ

ཞལ་ཆེན་ཐུབ་པ་ཡི་ཚེ་ཐུབ་པ་ཡི་ཚེ་ཐུབ་པ་ཡི་ཚེ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠴᠢᠨᠠᠰᠢᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡ ᠤᠨ ᠡᠬᠢᠨ ᠤᠷᠤᠰᠬᠠᠯ ᠤᠨ ᠲᠡᠭᠦᠰ ᠬᠥᠭᠵᠢᠮ ᠤᠨ ᠰᠤᠯᠢᠭᠠᠯᠠᠯ

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠭᠡᠳᠡᠷ ᠬᠣᠷᠢᠶᠠᠨ ᠪᠣᠯᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠪᠤᠶ

ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ᠎ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ᠃

᠁ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠬᠤᠲᠤᠷᠴᠢ᠎ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠲᠤᠷᠳᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ «ᠮᠡᠷᠭᠡᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ᠎ᠦ ᠰᠤᠷᠲᠠᠯ ᠰᠢᠯᠦᠭ»᠎ᠦᠨ ᠲᠤᠭᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ᠃ ᠣᠳᠣᠭᠠ ᠬᠡᠯᠡᠭᠴᠢ᠎ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠦᠭᠡ᠎ᠶᠢᠨ ᠲᠤᠭᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ᠎ᠶᠢᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠦᠭᠦᠳᠡ ᠨᠠᠢᠷᠠᠮᠳᠠᠬᠤ ᠤᠯᠠᠰ᠎ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯᠲᠠ᠎ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ᠎ᠦ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ᠎ᠶᠢᠨ ᠲᠥᠪ ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ᠎ᠶᠢᠨ ᠲᠥᠪ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ᠎ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ᠎ᠦ





Fig. 1–2. Otgonbayar quγurči (següderlegsen: Bayančaγan 30.04.2020)

Ma gcig lab sgron ma's Many Lives: Some Remarks about the Transmission of the gCod Teachings in Mongolia

Karénina Kollmar-Paulenz
Bern University, Bern

The Collection of Tibetan and Mongolian blockprints and manuscripts of the Swiss Nobel Laureate Richard Ernst[1] contains a copy of a rare biography of the famous founder of the *gcod* (Tib. *gcod*, Khal. *jod*) tradition, Ma gcig lab kyi sgron ma (1055–1149). The copy of the Ernst Collection originates, as the majority of the texts of this collection, from Mongolia. It bears witness to the popularity of the *gcod* teachings in pre-revolutionary Mongolia. However, we have only scarce information about the early history of the *gcod* tradition in Mongolia before the 17th and 18th centuries. Taking the biography of the Ernst Collection as a starting point, in this paper I will try to trace possible early ways of the *gcod* tradition into Mongolia.

Introduction

In the year 1332, the Third Karmapa Rang byung rdo rje (1284–1339) arrived in the capital of the Mongolian Yuan-Dynasty, Dayidu, today's Beijing. He had been summoned by the Yuan emperor Toq Temür (r. 1328–1332) to consider "the spiritual welfare of all beings" (Tib. *sems can thams cad kyi don la*), as the emperor in his commanding letter (Tib. *lung*) had urged him.[2]

Rang byung rdo rje stayed two years in Dayidu and, apart from his more political activities like getting a tax exemption for the seat of the Karmapa, Tshurphu Monastery (Tib. mTshur phu), he gave religious instructions to the new emperor Toγon Temür (reigned 1333–1370). However, his biographies do not tell us which

[1] Once again, my sincere thanks go to Professor Richard Ernst for his continuous generous support of Tibetan and Mongolian Studies in Switzerland.

[2] The commanding letter is preserved in two collections of biographies of high lamas of the *Karma kam tshang*-tradition, the *bsGrub rgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba* ("Garland of Profound 'Moonwaterglass'-gems, the Biographies of the Precious Lineage Holders from the Tradition of the Siddhas, of the Karma kam tshang") composed by Si tu paṇ chen chos kyi 'byung gnas (1699–1774) and finished by 'Be lo tshe dbang kun khyab in 1775 (fol. 107v), and the *Chos rje karma pa sku 'phreng rim byon gyi rnam thar mdor bsdus dpal bsam 'khri shing* ("Glorious Wishing Tree, the Short Biographies of the Successively Arrived Garland of the [Emanation]-bodies of the lords of the *Dharma*, the Karma[pa]"), composed by the Fifteenth Karma pa mKha' khyab rdo rje (1871–1922) in the year 1891. The latter is dependent on Si tu paṇ chen's report. The letter is text-critically discussed and translated in Schuh, Dieter: *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik*. VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustin 1977, pp. 128–138.

instructions exactly. Rang byung rdo rje left China in 1334, but he returned for a second time in 1337. His second visit was cut short by his untimely death in 1339.

Why is the visit of the Third Karmapa Rang byung rdo rje in the capital of the Yuan dynasty important for the history of *gcod* in Mongolia? The *gcod*-practice, in Mongolia often referred to as *lüijin* (from the Tibetan *lus sbyin*, "to offer the body"), in more recent years has been successfully revived and is now very popular in post-socialist Mongolia. In their contribution about present-day Buddhist practices of the so called "Red Tradition" in Mongolia, Hanna Havnevik, Byamba Ragchaa and Agata Bareja-Starzyńska have identified five different *lüijin* traditions in Mongolia.[3] With the exception of one of them, these five *gcod* traditions have in common that none of them seems to have a long history in Mongolia. Yet, from the texts extant in the library of the Manchu prince Yungli we know that in the 18th century *gcod* was certainly part of the Mongolian religious field.[4] The practice was apparently well known in the Buddhist circles in the Manchu capital of Beijing, and most probably also in the Mongolian regions.[5] The numerous iconographic representations of Ma gcig lab sgron ma in Mongolian Buddhist art also attest the popularity of *gcod*.[6] However, we have only scarce information about the early history of the *gcod* tradition in Mongolia before the 17th and 18th centuries. We do not know *when*, by *whom*

[3] 1. The *lüijin* spread by the Fifth Noyon Khutuktu Dandsan Rawjaa (1803–1856), 2. a *lüijin* which was practiced in the 1920s in *Ikh khüree* (Mong. *Yeke küriy-e*) allegedly going back to a *gcod* tradition of Bla brang bkra shis 'khyil, the famous monastery in East Amdo, 3. the tradition practised in the *ger* temple of Bawuu jorwon (Tib. dPa' bo sbyor dpon) in *Ikh khüree*, said to go back to Thang thong rgyal po (1361–1485), 4. the *lüijin* of Khüükhen Khutuktu from the Gobi. This *lüijin* tradition connects to Dsanabadsar's times through the ritual instruments its practitioner uses. Interestingly, Damdinsüren mentions a famous *lüijin* specialist who lived during the time of Dsanabadsar, thus dating back the Mongolian *gcod* practice to the 17th century. 5. The famous tradition of E Lama Ngag dbang dge legs dpal bzang (19th century) from Kumbum (Tib. sKu 'bum) monastery; for all five see Havnevik, Hanna – Ragchaa, Byamba – Bareja-Starzyńska, Agata: Some Practices of the Buddhist Red Tradition in Contemporary Mongolia. In: *The Mongolia-Tibet Interface. Opening New Research Terrains in Inner Asia*. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford 2003. Ed. by Uradyn E. Bulag – Hildegard G. M. Diemberger, Brill, Leiden and Boston 2007, pp. 228–235. For the developments in the last years see Havnevik, Hanna: Female Founders, Ritualists, and Clairvoyants in Post-Socialist Mongolian Buddhism. *Revue d'Etudes Tibétaines* 34 (2015), pp. 35–52; Havnevik, Hanna: Buddhist Modernity and New-Age Spirituality in Contemporary Mongolia. In: *Buddhist Modernities: Re-Inventing Tradition in the Globalizing Modern World.* Ed. by Hanna Havnevik – Ute Hüsken – Mark Teeuwen – Vladimir Tikhonov – Koen Wellens. Routledge, New York 2017, pp. 121–122, 124.

[4] Uspensky, Vladimir: *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Compiled by Vladimir L. Uspensky with assistance from Osamu Inoue. Ed. and foreword by Tatsuo Nakami. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1999, pp. 395–398.

[5] Očirov, B. V.: Tradicija Čod v Burjatii. In: *Zemlja Vadžrapani. Buddizm v Zabajkal'je*. Ed. by Tsymzhit P. Vančikova. Dizajn. Informatsija. Kartografija, Moskva 2008, p. 158, 171.

[6] Meinert, Carmen (ed.): *Buddha in der Jurte. Buddhistische Kunst aus der Mongolei. Gėrt zalarsan burkhad. Mongolyn burkhny shashny urlag.* Hirmer Verlag, München 2011, Vol. 1, p. 180 and 181, ill. 84 and 85. The dating is difficult; the catalogue dates the *Tsagli* and the *Ga'u* to the 19th century. The *gcod* practice was also popular among the Buryats, as is attested in *thangka*s from the region, compare *Buddijskakaja živopis' Burjatii iz fondov muzjeja istorii Burjatii im. M.N. Khangalova*. Njutag, Ulan-Ude 1995, p. 111.

and *which* (with regard to school affiliation) *gcod* teachings were first brought from Tibet to Mongolia. In the Mongolian context, such issues are a bit more difficult to explore because in the *dGe lugs pa* religious histories written by Mongolian authors the non *dGe lugs pa* schools and traditions are rarely specified, but usually clumped together under the umbrella term "red tradition."

I am well aware that the puzzle of the early history of the *gcod* tradition in Mongolia is not easily solved. As long as there is no "hard" textual evidence of the presence of *gcod* in the 13th and 14th centuries, we can only speculate as to the history of its transmission to Mongolia. But we may be able to find out more than what we already know by having a closer look at the biographical (which simultaneously are historical) texts of the *gcod* tradition which circulated in Mongolia. These texts contain a wealth of data about individual *gcod* lineage holders that we can often, albeit not always, historically contextualize within a certain Buddhist school. In the *gcod* transmission lineages some names keep turning up that have a close historical connection to Mongolia. In this way, we may tentatively trace possible early ways of *gcod* into Mongolia.

The Biography of Ma gcig lab sgron ma in the Ernst Collection

I will start my investigation into the early history of the *gcod* tradition in Mongolia with the close examination of a text only recently come to light. Among the works that build the Collection of Tibetan and Mongolian block-prints and manuscripts of Professor Richard Ernst, the Swiss Nobel Laureate in Chemistry of 1991,[7] I found two Tibetan-language block-prints, one complete, one incomplete, of a biography of Ma gcig lab sgron ma. The two copies of the Ernst Collection originate, as the majority of the texts of this collection, from Mongolia, and bear witness to the popularity of the *gcod* teachings in pre-revolutionary Mongolia. Both texts of the Ernst Collection are printed from the same printing blocks, therefore I will only deal with the complete copy. This text consists of 509 folios of small format (21.5×9 cms). It bears the title *Ma gcig lab kyi sgron ma'i rnam thar dang gcod kyi chos skor ma 'ongs lung bstan bcas bzhugs so* ('The Biography of Ma gcig lab kyi sgron ma, together with the Cycle of *gCod* Teachings and Prophecies about the Future').

According to the colophon[8] the author is Gangs pa. His identity, however, is difficult to determine. The generic name *gangs pa,* "snowman," refers to the black-hat-wearing *gcod* practitioners who were named after the hermitage of Sham po gangs situated in Yar klungs. The tradition originated with the "snowman" Thod

[7] Kollmar-Paulenz, Karénina: Eine Schweizer Sammlung mongolischer Handschriften und Blockdrucke. *Zentralasiatische Studien* 38 (2009), pp. 211–226.

[8] *Ma cig gi rnam thar mgo smos tsam dang/ khyad par lus la mchod sbyin byed pa'i tshul dang/ ma 'ongs par lung bstan pa dang bcas pa/ mdor bsdus pa tsam gyi rnam bshad chen mo 'di ni/ phyi rabs rnams la phan pa'i slad du le'u bcu pa'i tshul du byas nas/ gangs pa bdag gis yi ger bkod pa'i dge ba des/ pha mas gtso byas sems can rnams/ nyon mongs bdud las rab rgyal nas/ rgyal yum go 'phangs 'di nyid la/ bde blag nyid du thob par shog/* (ff. 506v–507r).

smyon bsam grub,[9] the "snowman residing at Sham po gangs."[10] It may be possible that Gangs pa is the same person as Gangs pa rmug seng who figures prominently in the *gcod* transmission lineages.[11] It may also be that *gangs pa* denotes the famous *gcod* adept Kun spangs brTson 'grus seng ge who is also mentioned in the colophon.[12] We do not have his exact dates, but based on the one hand on the transmission lineages detailed in historical, biographical and ritual texts, and on the other hand on the data provided in 'Gos lo tsa ba gZhon nu dpal's *Blue Annals* (*Deb ther sngon po*, in short *Deb sngon*), we may put him in the 13th century.[13] This is also congruent with 'Gos lo tsa ba gZhon nu dpal's opinion that he was a contemporary of Yang dgon pa (1213–1258).[14] In most transmission lineages he appears as eighth or tenth in the lineage.[15] Kun spangs brtson 'grus seng ge is known under yet another name, Sangs rgyas ston pa or Sangs rgyas ston pa brTson 'grus seng ge.[16] His biography is contained in the *Blue Annals*,[17] and also in the *Zhi byed chos 'byung*, written by Khams smyon dharma sengge aka 'Jigs bral chos kyi sengge in the late 19th century or at the turn of the 19th / 20th century.[18] brTson 'grus senge belonged to the *Shangs*

[9] Considered by numerous Tibetan authors (for example 'Jigs bral chos kyi seng ge: Zhi byed dang gcod yul gyi chos 'byung rin po che'i phreng ba thar pa'i rgyan. In: *Chos kyi chos skor. Three Texts on the History and Practice of the Źi-byed and Gcod Precepts.* Reproduced from rare blockprints from the Library of Tibet House. Śer phyin tshigs bcad chen mo of Āryadeva, Phuń po gzan skyur gyi rnam bśad, Źi byed dań Gcod yul gyi chos 'byuń of 'Jigs-bral-chos-kyi-seńge. Tibet House, New Delhi 1974, fol. 34r–34v) as one of Ma gcig's sons. According to the *Deb sngon* he was her great-great-son, see 'Gos lo tsa ba gZhon nu dpal: *Deb ther sngon po*. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu 1984, pp. 1144–1145.

[10] 'Gos lo tsa ba: *Deb sngon,* p. 1145: *Sham po gangs la bzhugs pa'i gangs par grags.*

[11] For his biography see 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, ff. 63rv. The biography of the Ernst Collection lists him as the third (after Ma gcig and Thod bsnyon bsam 'grub) in the transmission lineage of the *rNam bshad chen mo*, followed by Kun spangs brtson 'grus seng ge, see *Ma gcig lab kyi sgron ma'i rnam thar*, fol. 508v.

[12] Fol. 508v: *kun spangs brtson 'grus sengge bas/ sa pho 'brug gi lo la shes rab gsal ldan gyis lung bstan nas/ lha sa'i rkyang thang nas gdan drangs pa'o.* The male Earth–Dragon year would be 1268.

[13] 'Gos lo tsa ba puts his birth in a "year of the hare" (*Deb sngon*, p. 870.) which is probably 1207. According to the *Deb sngon*, p. 873, he died in his 72nd year which is 1278. Following 'Gos lo tsa ba (but not quoting him as the source), the TBRC provides the dates 1207–1278.

[14] 'Gos lo tsa ba: *Deb sngon*, pp. 873–874. 'Gos lo tsa ba explicitly remarks that even for him it is difficult to establish a time-line for Sangs rgyas ston pa and his immediate predecessors (*Deb sngon*, p. 873).

[15] See, for example, 'Gos lo tsa ba: *Deb sngon,* pp. 1148–1150. Some transmission lineages, however, put him directly behind Ma gcig, which would make him her contemporary; compare 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, fol. 67v.

[16] Nam mkha' bsam grub rgyal mtshan: *Shangs pa bka' brgyud bla rabs kyi rnam thar*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa 1996, p. 263.

[17] 'Gos lo tsa ba: *Deb sngon*, pp. 870–873. Roerich, George N.: *The Blue Annals.* Motilal Banarsidass, Delhi 1979, pp. 743–746.

[18] 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, ff. 56v–58r. For the bibliographical details see note 9 of this paper. A complete translation of this important work on the *gcod* tradition is provided by Kollmar-Paulenz, Karénina: *'Der Schmuck der Befreiung.' Die Geschichte der Źi byed- und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus*. Harrassowitz, Wiesbaden 1991.

pa bka' brgyud pa[19] who were important transmitters of the *gcod* teachings. He was the last of the so called *Shangs pa'i rin chen rnam bdun,* the "Seven Jewels of the Shangs pa."[20] For various reasons, the *Shangs pa bka' brgyud pa* may well provide the link to the Mongolian transmission. First, in the *gcod* transmission lineages the *Shangs pa bka' brgyud pa* and the Dalai Lama lineages merge. As already Gene Smith noted,[21] the rebirth of the First Dalai Lama as the son of Grub chen Kun dga' rgyal mtshan resulted in the end of the hereditary line of *Shangs pa bka' brgyud pa* lamas. They were incorporated into the *dGe lugs pa*. Therefore, Kun spangs brtson 'grus seng ge aka Sangs rgyas ston pa figures also in the transmission list of the Second Dalai Lama dGe 'dun rgya mtsho (1475–1542), the *gCod bstan thog gcig ma* ("Principle Doctrine of *gCod*"), as teacher of *gcod*.[22] Secondly, according to the *Zab lam ni gu chos drug gi bla ma brgyud pa'i gsol 'debs byin rlabs sprin phung* ("Accumulation of Clouds of Blessing, the Invocation to the Master Lineages of the Profound Path, the Six Tenets of Ni gu [ma]"),[23] Sangs rgyas ston pa also belongs to the Jo nang pa transmission which in the person of Tāranātha and his rebirth in the First *Jebtsündamba khutagt* (*rJe btsun dam pa qutuγtu*) merged with the *dGe lugs pa* school.[24] And thirdly, the *Gangpa* (Gangs pa) masters of the *Shangs pa bka' brgyud pa* bestowed the *gcod* teachings on the *Karma bka' brgyud* masters who, as we will see later, played an important role in the early history of Buddhism in Mongolia.

An addition to the colophon of our text states that the work was composed, in the sense of "edited," by Blo bzang bstan pa chos 'phel dpal bzang po, on the advice of the spiritual tutor of the Jaya Paṇḍita.[25] "Jaya Paṇḍita" may allude here to the Fifth Khalkha Dsaya Paṇḍita Luwsanchoijiwanchig (Tib. Blo bzang chos kyi dbang

[19] A general overview about the *Shangs pa* provides Kapstein, Matthew: The Shangs-pa bKa'-brgyud: An Unknown Tradition of Tibetan Buddhism. In: *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Ed. by Michael Aris – Aung San Suu Kyi. Vikas Publishing House PVT LTD, New Delhi 1980, pp. 138–144.

[20] Smith, E. Gene: The Shangs pa Bka' brgyud Tradition. In: *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Ed. by Kurtis R. Schaeffer with a foreword by Jeffrey Hopkins. Wisdom Publications, Boston 2001, p. 54.

[21] Smith: *Shangs pa*, p. 55.

[22] De Rossi-Filibeck, Elena: The Transmission Lineage of the Gcod teaching according to the Second Dalai Lama. In: *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981, Vol. 2. Ed. by Ernst Steinkellner – Helmut Tauscher. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi1995, p. 54.

[23] Written by the Seventh 'Brug chen bKa' brgyud 'phrin las shing rta (1718–1766), see Smith: *Shangs pa*, p. 284, n. 131.

[24] Bareja-Starzyńska, Agata: *The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei*. *Studies, Annotated Translation, Transliteration and Facsimile*. Elipsa, Warsaw 2015, p. 64.

[25] For the title and the incarnation lineage see Bareja-Starzyńska, Agata: The Reincarnation Lineage of Zaya Gegeen. In: *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musée d'anthropologie préhistorique de Monaco, Supplement No. 5. Éditions du Musée d'anthropologie préhistorique de Monaco, Monaco 2016, pp. 43–51.

phyug, 1867/68–1904).[26] Unfortunately, no further biographical information is available about Blo bzang bstan pa chos ‘phel dpal bzang po.

Comparison with Other Available Biographies of Ma gcig lab sgron ma

The biography of Ma gcig lab sgron ma attributed to Kun spangs brtson ‘grus senge is known in different editions. A text of the exact same title is preserved in the Tibetan Buddhist Resource Center (W1KG1646). The TBRC does not provide the provenance of this text, but the library seal reading *mongol ulsīn ündesnī sand töwd nomīn fond* on the cover folio shows the text to be preserved in the Tibetan fond of the Mongolian National Library. This implies that the text either originated in Mongolia or at some time has found its way from Tibet to Mongolia.

In a paper of 2005, I maintained that the text of the Ernst Collection “relies heavily on the *Phung po gzan skyur gyi rnam bshad* and is in fact to a great extent a *verbatim* copy of it.”[27] To a certain extent, I have to correct my former statement: A word-to-word comparison of both texts brought to light that they show minor discrepancies. The *Phung po gzan skyur gyi rnam bshad gcod kyi don gsal byed bzhugs,*[28] “Clarifying the meaning of gcod, the great explanation to transform the aggregates into an offering of food,” with its short title *rNam bshad chen mo*, “Great Explanation,” a work of all in all ten chapters, in its first two chapters contains what is probably the most popular biography[29] of Ma gcig lab sgron ma in the Tibetan cultural sphere.[30] This biography which has been translated into English at least three times,[31] was redacted by Nam mkha’ rgyal mtshan, who in quite a few *gcod* transmission lineages appears after Kun spangs brtson ‘grus seng ge.[32] He is probably identical with ‘Don

[26] Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Admon, Ulaanbaatar 2013, pp. 23–24.

[27] Kollmar-Paulenz, Karénina: Khros ma nag mo, the ”Wrathful Black One“ and the Deities Summoned to the Ritual Feast in the gCod-tradition of Tibetan Buddhism. A Preliminary Survey of the gCod Demonology. *Zentralasiatische Studien* 34 (2005), p. 211.

[28] I used the edition of the Tibet House: *Chos kyi chos skor. Three texts on the history and practice of the Źi-byed and gCod Precepts.* Reproduced from rare blockprints from the Library of Tibet House. Tibet House Library, New Delhi 1974, text copies 10–410.

[29] To be more precise, the biography consists of two biographical accounts which slightly differ from each other in some aspects.

[30] For a detailed examination of the text see Sorensen, Michelle: *Making the Old New Again and Again: Legitimation and Innovation in the Tibetan Buddhist Chöd Tradition,* Columbia University 2013, pp. 67–78. To my knowledge, this Ph.D. thesis has not been published yet.

[31] Allione, Tsultrim: *Women of Wisdom*. Routledge & Kegan Paul, London 1984, pp. 150–204; Edou, Jérôme: *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. Snow Lion Publications, Ithaka, New York 1996, pp. 119–170; Harding, Sarah: *Machig’s Complete Explanation: Clarifying the Meaning of Chöd: A Complete Explanation of Casting Out the Body as Food* (*Phung po gzan skyur gyi rnam bshad gcod kyi don gsal byed*). Snow Lion Publications, Ithaka, New York 2003.

[32] To make matters even more complicated, in some transmission lineages a person of this name appears some generations before Kun spangs brtson ‘grus seng ge, see for example the *Don gyi brgyud pa* in the *Zhi byed chos ‘byung*, ff. 67rv.

zhig nam mkha' rgyal mtshan, as he appears in different transmission lineages after Bla ma rdo rje, in the *Phung po gzan skyur gyi rnam bshad* as sTong zhig nam mkha' rgyal mtshan, in the *Zhi byed chos 'byung* as Nam mkha' rgyal mtshan.[33] According to the *Zhi byed chos 'byung*, admittedly a late text that, however, relies on earlier sources, he was one of the *Gangs pa* masters[34] and is the ninth in the *Don brgyud* lineage of the *Mo gcod* transmission. If we count twenty years for one generation, he would have lived in the 13th century. In this case, however, he cannot be the same as the *Shangs pa bKa' brgyud pa* scholar Drung chen Nam mkha' rgyal mtshan (1370–1433) with whom he is usually identified.[35] As with many of these early *gcod* masters, scarce or no data are available which renders the identification beyond doubt extremely difficult. In the case of the transmission history of the *rNam bshad chen mo*, the *dGe lugs pa* scholar Byams pa bsod nams rnam rgyal (1401–1475) was responsible for the collection of donations for an earlier edition.[36] In the late 19th century, the woodblocks for the edition were commissioned by the *dGe lugs pa* scholar Lho pa sprul sku Ngag dbang mkhyen rab bstan pa'i dbang phyug. The text is included in the collection of three *gcod* texts entitled *gcod kyi chos skor* published in 1974 at the Tibet House in New Delhi and is therefore easily accessible. Of this text, a number of different editions circulate. I have in my possession the copy of an anonymous blockprint of the *rNam bshad chen mo* acquired in the 1980s in Northern India. Yet a third biography of Ma gcig lab sgron ma was published in Zi ling in 1992 under the title *'Phags ma lab kyi sgron ma'i rnam thar*, "Biography of the Noble Mother Lab kyi sgron ma."[37] This work was composed, according to the colophon which is partially identical to the text in the Ernst Collection, by Gangs pa.[38] To make things even more complicated, the colophon of this last mentioned text contains a nearly identical title of the text of the Ernst Collection, *Ma 'ongs par lung bstan pa dang bcas pa mdor bsdus pa tsam gyi rnam par bshad pa*.

I compared the text of the Ernst Collection with 1) the text of the same title available at the TBRC, 2) with the Tibet House edition of the *rNam bshad chen mo*, and 3) with the modern text edition from Zi ling.

For comparison I chose three lengthy text passages which are important for the narrative development of Ma gcig's biography. The first passage deals with Ma gcig's

---

33 Kollmar-Paulenz, K.: *Schmuck*, p. 256, 261.

34 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, fol. 65v. The *Zhi byed chos 'byung* provides a short biography of him (fol. 65v).

35 Edou, Jérôme: *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. Snow Lion Publications, Ithaka, New York 1996, p. 110; Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, p. 90, note 212, also suggests that 'Dong zhig nam mkha' rgyal mtshan and Nam mkha' rgyal mtshan of the 15th century are the same person, without addressing the time gap.

36 Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, p. 262.

37 Gangs pa: 'Phags ma lab kyi sgron ma'i rnam thar. In: Chos kyi seng ge – Gangs pa: *Pha dam pa dang ma cig lab sgron gyi rnam thar bzhugs pa*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling 1992, pp. 243–649.

38 *rNam thar*, p. 647: *ma cig gi rnam thar bshad pa tshig mgo smos pa tsam dang/ khyad par lus mchod sbyin byed pa'i tshul dang/ ma 'ongs par lung bstan pa dang bcas pa mdor bsdus pa tsam gyi rnam par bshad pa 'di/ phyi rabs rnams la phan pa'i slad du/ le'u bcu'i tshul du byas nas gang pa bdag gis yi ger bkod pa'i dge ba des.*

biographical details (parents, place and date of birth), the second with her decision to enter into a sexual relationship with the Indian Yogin Thod pa bha dra, and the third passage describes the spread of *Phyag rgya chen po bdud kyi gcod yul* ("The Demon-cutting *gCod* of the *Mahāmudrā*") beyond the borders of Tibet and the reaction of the Indian *paṇḍita*s to this Tibetan teaching.

The careful word-to-word comparison conclusively brought to light that on the one hand the text of the Ernst Collection and the text of the TBRC (which is also of Mongolian provenance) are identical, and on the other hand the Tibet House edition and the Zi ling edition are identical.[39] The versions of the Tibet House and the Zi ling edition respectively read like a shortened version of the longer redaction of the Ernst Collection and the TBRC text. Thus, we cannot talk of two different transmissions with regard to Ma gcig's life story but rather of two strands of the same transmission. The differences between them are minor, but some prove to be important. All texts share a common vocabulary and a common story-line. The two texts of Mongolian provenance are lengthier, and they contain interesting additions. Whereas all four texts attest to the diffusion of the *gcod* teachings of Ma gcig lab sgron ma to the three regions of Tibet, mDo, dBus and Khams, the two texts of Mongolian provenance incorporate also China and Mongolia in the geographical diffusion of *gcod* teachings (Tib. *rgya bod hor*, "China, Tibet and Mongolia") during Ma gcig's lifetime. Such statements expanding the spatial realm of the *gcod* teachings to the Mongolian regions are probably late additions by the Mongolian editors of the texts.

The Role of Rang byung rdo rje in the *gCod* Transmission Lineage

Looking for the link that connects the *gcod* transmission to Mongolia, I suggest that we turn to the Karma pa, notably to Rang byung rdo rje, his successor Mi bskyod rdo rje and the *bKa brgyud*-transmission of *gcod* teachings which dates back to the late 13th and early 14th centuries. In the transmission of the *gcod* teachings the Third Karma pa Rang byung rdo rje played a crucial role.[40] First, the earliest extant commentary on the *bKa' tshoms chen mo*, ("The great Sayings"),[41] a key *gcod* text attributed to Ma gcig lab sgron ma herself, was composed by the Third Karma pa

[39] See the appendix.

[40] Janet Gyatso was the first to draw attention to the role of Rang byung rdo rje in the codification of the *gcod* teachings, see her remarks in Gyatso, Janet: The Development of the *Gcod* Tradition. In: *Soundings in Tibetan Civilization.* Ed. by Barbara Nimri Aziz – Matthew Kapstein. Manohar, New Delhi 1985, p. 335. More recently, Sorensen, M.: *Making the Old New Again,* explored Rang byung rdo rje's impact on *gcod*. Her Ph.D. thesis includes the first English translation of the Third Karma pa's commentaries on *gcod*.

[41] Full title: *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo gcod kyi man ngag gi gzhung bka' tshoms chen mo*. In: *Gdams nag mdzod: A treasury of precious methods and instructions of the major and minor Buddhist traditions of Tibet, brought together and structured into a coherent system* by 'Jam-mgon Koṅ-sprul; edited from a set of the Dpal-spuns prints and published by the order of H.H. Dingo Chhentse Rimpoche. Lama Ngodrup and Sherab Drimey, Paro 1979, Vol. XIV, pp. 7–16.

Rang byung rdo rje. Among his numerous works on the *gcod* teachings (including practice manuals), the two texts entitled *Commentary of the Great Sayings* (Tib. *bKa' tshoms chen mo'i 'grel pa*) and *Outline of the Great Sayings* (Tib. *gCod bka' tshoms chen mo'i sa bcad*) respectively, are outstanding. 'Jigs bral chos kyi seng ge, the author of the Zhi byed chos 'byung, praises him as the scholar who "has clarified the whole reversed *gcod* of Co lab sgron."[42] Early in his life Rang byung rdo rje was acquainted with *gcod*, when his family made a pilgrimage to Dingri Langkhor, a site closely connected with Pha dam pa.[43] His commentaries to Ma gcig's exposition of *gcod* have deeply shaped the later understanding of the practice well beyond his own school tradition. First, as Michelle Sorensen has convincingly shown, he legitimated *gcod* "by demonstrating how it is compatible with authoritative Buddhist teachings."[44] The "domestication"[45] of *gcod* he achieved through quoting from established Indian Buddhist sources, thus incorporating and subjecting the *gcod* teachings to well established *Mahāyāna* doctrines like the *Prajñāpāramitā*. Rang byung rdo rje also connected *gcod* with the *Mahāmudrā* teachings, so that in later times *gcod* was often subordinated to the *Mahāmudrā* teachings and thus became known as "*Mahāmudrā gcod*" (Tib. *Phyag rgya chen po'i gcod*).[46] Also, with regard to the body offering practices (Tib. *lus sbyin*) it was he who started using the term *gzan skyur*, "casting off [the body] as food," whereas Ma gcig in her *bKa' tshoms chen mo* used the image of "bearing one's body as a corpse" (Tib. *rang lus ro*).[47] The importance of Rang byung rdo rje as a key figure in the *gcod* transmission is attested in numerous lineage texts.[48] 'Jigs bral chos kyi seng ge lists him in the *Zung 'jug brgyud 'dzin* lineage of *gcod*, which also includes Sangs rgyas ston pa aka Kun spangs brtson 'grus seng ge, the alleged author of the biography included in the Ernst Collection.[49] The same applies for a lineage text of the 15th century, the *Ring brgyud kyi gsol 'debs ma gcig gis mdzad par ban sgar 'jam dpal bzang pos kha bskang ba ldeb* (composed by Ban sgar 'jam dpal bzang po).[50] Both lineage lists firmly establish the connection between Ma gcig and the *Karma p*a lineage holders.[51] The transmis-

[42] 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, fol. 68v: *rang byung rdo rjes co lab sgron gyi gcod log thams cad bsal te.* The "reversed *gcod*" includes practices like cannibalism. 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung,* ff. 70v–73v, gives a lengthy account of the *gcod log*. Compare also Gyatso: *Gcod Tradition*, p. 335.

[43] dPa' bo gtsug lag phreng ba: *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*. Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1986, p. 925.

[44] Sorensen, M.: *Making the Old New Again,* p. 254.

[45] Compare Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, p. 250.

[46] See, for example, 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos byung*, fol. 93v: *gcod yul phyag rgya chen po*. Sorensen posits that in the 19th century *rNam bshad chen mo* redaction the attempt was made to reverse this process and subsume *Mahāmudrā* under the *gcod* praxis, thus reasserting its identity and suggesting that *Mahāmudrā* must be complemented with the *gcod* teachings (Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, pp. 264–265).

[47] Sorensen, M.: *Making the Old New Again,* p. 241.

[48] Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, pp. 100–101.

[49] 'Jigs bral chos kyi seng ge: *Zhi byed chos 'byung*, fol. 66r.

[50] I did not find any information about him.

[51] For a detailed discussion of this text see Sorensen, M.: *Making the Old New Again*, pp. 82–86. The lineage list, although attributed to an author of the 15th century, continues centuries beyond him.

sion lineage includes yet another high *bKa' brgyud* incarnation who stayed for some time in Mongolia, the Fifth Karma pa bDe bzhin gshegs pa (1384–1415).[52] The list also includes *dGe lugs pa* masters, providing a link from the *Karma p*a to the *dGe lugs pa*s. Indeed, in the *Ring brgyud*, the "long lineage," the *bKa' brgyud* and *dGe lugs* transmissions of *gcod* merge.

In Lieu of a Conclusion: A Tentative Suggestion about the Origins of the *gCod* Tradition in Mongolia

The abundance of texts of the *gcod* tradition discovered in the Mongolian regions attests to the popularity this Tibetan Buddhist practice enjoyed among the Mongols at least since the 17th century. Yet, up to now possible entanglements between the history of the *gcod* tradition in Tibet, including the incorporation of its teachings into other Tibetan Buddhist schools, and its transmission and spread to the Mongolian regions have not been studied in detail. As we have seen, the textual legacy of the *gcod* tradition extant in today's Mongolia testifies to a strong Karma pa connection. The biographies of Ma gcig lab sgron ma copied and published in the Mongolian regions lead back to the *Gangs pa* masters and the *Shangs pa bka' brgyud pa* that transmitted the *gcod* teachings to the *Karma pa* masters. The *Karma pa* played a pivotal role in the transregional development of the *gcod* tradition. Already the Second Karma pa Karma Pakshi received *gcod* teachings, as his inclusion in numerous *gcod* lineage-lists shows. Both the Second and the Third Karma pa and also their subsequent rebirths like the Fifth Karma pa bDe bzhin gshegs pa maintained strong relations to Mongolian ruling houses from the 13th century well into the 16th century. Indeed, the *Karma pa* may well be considered one of the most important gatekeepers of the *gcod* tradition. Therefore it may not be too far-fetched to assume that most probably they have brought the *gcod* teachings to the court of the Mongolian emperors, especially since Rang byung rdo rje himself maintained in his commentary on the *bKa' tshoms chen mo* that the *gcod* practice is not for advanced practitioners, but for beginners.[53] And the Mongolian emperors and nobles of the 14th century were indeed beginners in Buddhist practice. However, these preliminary conclusions should be taken with due caution as long as we do not have any factual textual evidence that can be traced farther back than the 18th or 17th century in Mongolia.

[52] Schuh, Dieter: Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibet-Politik der Mongolen-Khane zu verstehen? In: *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference, 3–8 Juni 1974*, Bonn / Bad Honnef 1976.

[53] Sorensen, M.: *Making the Old New Again,* pp. 240–241.

APPENDIX:
Textual Comparison of the Four Biographies of Ma gcig lab sgron ma

1. Ma gcig's biographical details

Ernst Collection	TBRC W1KG1646	Tibet House	Zi ling edition
(9v3–10r6) de nas bod kyi sku 'khrungs pa'i yul dang/ yab yum ni/ yul ni lab phye dbye'i gangs bar ngam shod bya ba'i smad du/ grong khyer chen po mtsho mer bya ba gcig yod pa de yin/ yab ni 'brog mi zhes pa grong khyer de'i dpon po'am/ gtso bo'am/ las khas rgan nam/ rgyal po chos kyi zla ba rgyal mtshan zhes bya ba gcig yod pa de yin no/ yum ni phyugs tshangs gza'i (10r) bu mo 'bum lcam ma zhes bya ba gcig yod pa de yin/ yab yum de gnyis ni rigs mtho zhing gzugs legs pa/ 'byor ba che zhing dang tshul dang ldan pa/ mi sde yul [dang] mi 'khor 'bangs rnams la byams shing/ ci byed thams cad chos dang mthun par spyod pa/ yo byad thams cad chos la gtong zhing/ lhag par dkon mchog gsum dang dge 'dun gyi zhabs tog la rim pa/ rang gis yang chos smra zhing/ lus ngag yid gsum chos la bsgyur nas/ gzhan la yang de bzhin du slob nus ba'i byang chub sems dpa' rigs bzang [shos] shas can gyi jo bo dang jo mo gnyis yin pas/	(5r5–5v3) de nas bod kyi sku 'khrungs pa'i yul dang/ yab yum ni/ yul ni lab phye dbye'i gangs bar ngam shod bya ba'i smad du/ grong khyer chen po mtsho mer bya ba gcig yod pa de yin/ yab ni 'brog mi zhes pa grong khyer de'i dpon po'am/ gtso bo'am/ las khas rgan nam/ rgyal po chos kyi zla ba rgyal mtshan/ (5v) zhes bya ba gcig yod pa de yin no/ yum ni phyugs tshangs gza'i bu mo 'bum lcam ma zhes bya ba gcig yod pa de yin/ yab yum de gnyis ni rigs mtho zhing gzugs legs pa/ 'byor ba che zhing dang ldan pa/ mi sde yul [dang] mi 'khor 'bangs rnams la byams shing/ ci byed thams cad chos dang mthun par spyod pa/ yo byad thams cad chos la gtong zhing lhag par dkon mchog gsum dang dge 'dun gyi zhabs tog la rim pa/ rang gis yang chos smra zhing/ lus ngag yid gsum chos la bsgyur nas/ gzhan la yang de bzhin du slob nus pa'i byang chub sems dpa' rigs bzang [shos] shas can gyi jo bo dang jo mo gnyis yin pas/	(4v4–5r3) de yi yul dang yab yum ni/ yul lab phyi e'i gang bar tam shod bya ba'i smad du/ grong khyer mtsho mer bya ba'i rje bo ni/ ‹brog mi zhes pa dpon po'am/ gtso bo'am/ khas rgan nam/ chos kyi zla ba zhes pa ni yab yin no/ yum ni phyug tshang gi bu mo ‹bum lcam bya ba yin/ yab yum ‹di gnyis ni rigs mtho zhing gzugs legs cing ‹byor pa che la dang tshul dal (5r) zhing mi sde dang ‹khor ‹bangs la shin tu byams pa/ ci byed thams cad chos dang mthun par spyod cing/ yo byad thams cad chos la gtong zhing/ dkon mchog la dad cing lhag par dge ‹dun gyi zhabs tog la rem pa/ rang gi yang chos smra zhing lus ngag yid gsum chos la bsgyur cing gzhan la yang de bzhin du slob pa'i byang chub sems dpa'i rigs bzang shod kyi jo bo dang jo mo yin/	(250) de'i yul dang yab yum ni/ yul lab phyi dbye ba'i gangs bar ngam shod bya ba'i smad du/ grong khyer mtsho mer bya ba'i rje bo/ 'brog mi zhes pa ni/ dpon po'am/ gtso bo'am/ khas rgan nam/ chos kyi zla ba zhes pa ni/ yab yin no/ yum ni phyug po tshang gi bu mo 'bum lcam bya ba yin/ yab yum 'di gnyis rigs mtho zhing gzugs legs shing 'byor ba che ba/ ngang tshul dal zhing mi sde dang 'khor 'bangs la shin tu byams pa/ ci byed thams cad chos dang Sorensenmthun par spyod cing/ yo byad thams cad chos la gtong zhing dkon mchog la dad cing lhag par dge ‹dun gyi zhabs tog la rem pa/ rang gis kyang chos smra zhing lus ngag yid gsum chos la bsgyur cing/ gzhan la yang de bzhin du slob pa'i byang chub sems dpa'i rigs bzang shos kyi jo bo dang jo mo yin te/

2. Ma gcig and Thod pa bha dra

Ernst Collection	TBRC W1KG1646	Tibet House	Zi ling edition
(53v7–54v7) de nas lab sgron ni bla ma grva pa'i (54r) mdun du phyin nas/ 'di skad zhus so/ bla ma lags/ da nga sngar dang mi 'dra/ thod pa bha dra ya zhes bya ba'i cho ga mkhan po gcig gis […] gnang gis zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ des a'u tsi/ 'gro don 'byung ba'i rten 'brel yod pas/ khyod kyis sems zhum pa ma byed gsungs so/ de nas yang 'bul ba rnams khyer nas/ skyo ston bsod nams bla ma la mjal du song nas/ bla ma lags/ nga g'ye chung du thod pa bha dra ya zhes bya ba gcig gis gnang gis zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ jo mo khyod rab tu byung ba'i btsun ma ni ma yin cing/ bha tra yang rigs ngan pa ni ma yin pas/ khyod la skyon du mi 'gyur bas/ da ni (54v) bha tra ya dang lhan cig tu sdod la rigs rgyud spel dang/ khyod kyis 'gro don rgya chen po yun ring la dar rgyas su 'byung ba'i rten 'brel yod pas/ ma dang dgong nga'i rmi lam yang bzang po byung gsungs so/ de nas lab sgron gyi dgongs pa la/da ni bla ma rnam gnyis kyis yab lung bstan yang mang du mdzad pa dang/ gzhan yang lung bstan mang du	(24v4–25r3) de nas lab sgron ni bla ma grva pa'i mdun du phyin nas/ 'di skad zhus so/ bla ma lags/ da nga sngar dang mi 'dra/ thod pa bha tra ya zhes bya ba'i cho ga mkhan po gcig gis gnang gis zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ des a'u tsi/ 'gro don 'byung ba'i rten 'brel yod pas/ khyod kyis sems zhum pa ma byed gsungs so/ de nas yang 'bul (?)[54] ba rnams khyer nas/ skyo ston bsod nams bla ma la mjal du song nas/ bla ma lags/ nga g'ye chung du thod pa bha tra ya zhes bya ba gcig gis gnang gis zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ jo mo khyod rab tu byung ba'i btsun ma ni ma yin cing/ bha tra yang rigs ngan pa ni ma yin pas[55]/ khyod la skyon du mi 'gyur bas/ da ni bha tra ya dang lhan cig tu sdod la rigs (25r) rgyud spel dang/ khyod kyis 'gro don rgya chen po yun ring la dar rgyas du 'byung ba'i rten 'brel yod pas/ ma dang dgong nga'i rmi lam yang bzang po byung gsungs so/ de nas lab sgron gyi dgongs pa la/da ni bla ma rnam gnyis kyis yab lung bstan yang mang du mdzad pa dang/ gzhan yang lung bstan mang du byung	(21r3–21v1) de nas lab sgron gyis bla ma grva pa la nga bha dra ta bya ba'i cho gam khan po gcig gis gnag gi zhus pas/ bla ma'i zhal nas des 'gro don 'byung ba'i rten 'brel yod pas/ sems zhum pa ma byed gsung/ de nas 'bul mno khyer te bsod nams bla ma mjal du song ba dang/ nga e chung du thod pa bha tra bya ba gcig dang 'phrad de gnag gis zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ khyod rab tu byung ba'i btsun ma ni ma yin cing/ bha tra ya yang rigs ngan pa min pas skyen du mi 'gyur rigs rgyud spel/ bha tra ya dang lhan cig sdod dang 'gro ba'i don rgya che la yun ring du dar rgyas su 'byung ba'i las dang rten 'brel yang yod pa dang/ mdang nga'i rmi lam yang bzang byung gsungs/ de nas bla ma rnam gnyis kyi yab lung bstan mdzad pa dang/ lung bstan gzhan (21v) yang mang po byung bas/ da ni bha tra ya dang rten 'brel 'grig pa yin snyam te dgung lo nyi shu rtsa gsum dus su bha tra ya dang lhan cig bsdad de dbus su mar byon/ nyi shu rtsa bshi la sras gcig sku 'khrungs te/	(284–285) de nas lab sgron gyis bla ma grva ba la nga bha dra ya bya ba'i cho gam khan zhig gis gnag gi zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ de 'gro don 'byung ba'i rten 'brel yod pas sems zhum pa ma byed gsungs/ de nas 'bul nod khyer te/ bsod nams bla ma la mjal du song ba dang/ nga dbye chung du thod pa bha dra ya bya ba dang 'phrad nas nga gnag gi zhus pas/ bla ma'i zhal nas/ khyod rab tu byung ba'i btsun ma ni ma ying zhing/ bha dra ya yang rigs ngan min pas skyon du mi 'gyur/ rigs rgyud spel la bha dra ya dang lhan du sdod dang/ 'gro don rgya chen po yun ring du dar rgyas su 'byung ba'i las dang rten 'brel yang yod pa dang/ mdang nga'i rmi lam yang bzang gsungs/ de nas bla ma rnam gnyis kyis lung bstan mdzad pa dang/ lung bstan gzhan yang mang po byung bas/ de ni bha dra ya dang rten 'brel 'grig pa yin nam snyam ste/ dgung (285) lo nyi shu rtsa gsum dus bha dra ya dang lhan cig tu bsdad de dbus su mar byon nyi shu rtsa bzhi la sras gcig sku 'khrungs te/

[54] Nearly illegible.

[55] Illegible.

Ernst Collection	TBRC W1KG1646	Tibet House	Zi ling edition
byung bas/ da ni thod pa bha tra ya dang rten 'brel gcig bsgrig dgos snyam nas/ dgung lo nyi shu rtsa gsum gyi dus su/ thod pa bha tra ya dang lhan cig tu bsdad nas mar dbus su byon pa'o/ de nas nyi shu rtsa bzhi nas sras gcig sku 'khrungs pas/	bas/ da ni thod pa bha tra ya dang rten 'brel gcig bsgrig dgos snyam nas/ dgung lo nyi shu rtsa gsum gyi dus su/ thod pa bha dra ya dang lhan cig tu bsdad nas mar dbus su byon pa'o/ de nas nyi shu rtsa bzhi nas sras gcig sku 'khrungs pas/		

3. *Phyag rgya chen po bdud kyi gcod yul* gets known beyond the borders of Tibet

Ernst Collection	TBRC W1KG1646	Tibet House	Zi ling edition
(80r1–80v7) de nas ma gcig gi gdul bya ni nam mkha' dang mnyam ste/ rgya bod hor gsum/ mdo dbus khams gsum gyi bla ma gdugs thogs pa man chad dang/ dge ba'i bshes gnyen grva 'khor mi'i rgyal po dang/ dpon skya dang/ blon po dang/ btsun pa dang/ hor 'dra dang/ btsun ma dang/ skye bo pho mo dang/ tha na mdze sprang yan chad kyis/ bzang dgu'i gdugs/ ngan dgu'i rten gnas byed nas/ de lta bu'i 'khor bzang ngan med pa la/ 'bum phrag lnga/ tsam du sa rgyu[56] na mar 'khor zhing/ yod pa dang bal po'i yul nas kyang mjal du 'ong ba'i sku bsod de lta bu yod pas/ de nas ma gcig gi snyan pa ni bal po nas rgya gar du (80v) grags so/ de nas rgya gar shar nub kyi paṇḍita thams cad rdo	(36r6–36v5) de nas ma gcig gi gdul bya ni nam mkha' dang mnyam ste/ rgya bod hor gsum/ mdo dbus khams gsum gyi bla ma gdugs thogs pa man chad dang/ dge ba'i bshes gnyen grva 'khor mi'i rgyal po (36v) dang/ dpon skya dang/ blon po dang/ btsun pa dang/ hor 'dra dang/ btsun ma dang/ skye bo pho mo dang/ tha na mdze sprang yan chad kyis/ bzang dgu'i […][57] dugs/ ngan dgu'i rten gnas byed nas/ de lta bu'i 'khor bzang ngan med pa la/ 'bum phrag lnga tsam dus rgyun mar 'khor zhing yod pa dang bal po'i yul nas kyang mjal du 'ong ba'i sku bsod de lta bu yod pas/ de nas ma gcig gi snyan pa ni bal po nas rgya gar du (80v) grags so/ de nas rgya gar shar nub kyi paṇḍita thams cad rdo	(31v3–32r1) ma cig gi gdul bya ni nam mkha' dang mnyam te/ mdo dbus khams gsum gyis bla ma gdugs thogs pa man bcad dge bshes gras pa dang/ mi'i rgyal po dpon skya blon po btsun mo hor 'dra dang/ btsun ma dang/ skye bo pho mo dang/ mdze sbrang yan chad kyi bzang dgu'i gtugs sa/ ngan dgu'i brten gnas byed cing/ de lta bu'i 'khor bzang ngan lnga stong tsam rgyun du 'khor ba yod cing/ bal po'i yul nas kyang mjal ba la mang po 'ongs pas sku bsod dang/ chos kyi snyan pa rgya chen po rgya gar du yang grags so/ de nas rdo rje gdan du paṇḍita rnams 'dus nas/ chos kyi 'byung khungs 'di yin pa la/ 'dir ma grags pa'i chos phyag rgya chen po la gcod bya ba'i chos kyi srol btod nas	(306–307) ma cig gi gdul bya ni nam mkha' dang mnyam ste/ mdo dbus khams gsum gyi bla ma gdugs thogs pa man chad dge bshes gra ba dang/ mi'i rgyal po dpon po blon po btsun mo hor 'dra btsun pa dang/ skye bo pho mo dang/ mdze sbrang yan chad dang/ bzang dgu'i gtugs sa/ ngan dgu'i brten gnas byed cing/ de lta bu'i 'khor bzang ngan lnga stong tsam rgyun du 'khor ba yod cing/ bal po'i yul nas mjal ba mang po 'ongs pas sku bsod dang chos kyi snyan pa chen po rgya gar du yang grags so/ de nas rgya gar rdo rje gdan du paṇḍi ta rnams 'dus nas/ chos kyi 'byung gnas 'di yin pa la/ 'dir ma grags pa'i phyag rgya chen po gcod bya ba'i chos kyi srol btod nas/ bal po phan chod thams cad chos

[56] Or *dus rgyun*?

[57] One word illegible.

Ernst Collection	TBRC W1KG1646	Tibet House	Zi ling edition
rje gdan du ‘dus nas gros ‘cham ste/ chos thams cad kyi byung khungs ded/nged (?) rang rgya gar ‘di yin pa la/ de snga phan chod la/ nged rang rgya gar shar nub ‘di na ma grags pa’i/ deng sang bod pha gi na/ phyag rgya chen po bdud kyi gcod yul zhes bya ba/ nad rigs bzhi rgya rtsa bzhi dang/ bgegs rigs stong phrag brgyad cus mi tshugs pa’i/ ‘bras bu tshe gcig lus gcig la sangs rgyas thob pa’i chos de lta bu gcig grag go/ de ‘chang/chad (?) pa bo ni yum chen mo’i sprul pa yin zer ba’i/ bud med mig gsum yod pa gcig gis byed par grag pas/	rje gdan du ‘dus nas gros ‘cham ste/ chos thams cad kyi byung khungs nged rang rgya gar ‘di yin pa la/ de snga phan chod la/ deng (?) rang rgya gar shar nub ‘di na ma grags pa’i/ deng sang bod pha gi na/ phyag rgya chen po bdud kyi gcod yul zhes bya ba/ nad rigs bzhi rgya rtsa bzhi dang/ bgegs rigs stong phrag brgyad cus mi tshugs pa’i/ ‘bras bu tshe gcig lus gcig la sangs rgyas thob pa’i chos de lta bu gcig grag go/ de ‘chad pa bo ni yum chen mo’i sprul pa yin zer ba’i/ bud med mig gsum yod pa gcig gis byed par grag pas/	bal po phan chad bod khams thams cad la dbang bsgyur nas bzhi brgya rtsa bzhi’i nad dang/ stong phrag brgyad cu’i gdon gyis mi tshugs pa’i gcod zer (32r) ba’i chos ‘chad pa po yum gyi sprul pa yin zer ba’i bud med mig gsum … yod pa gcig gis byed zer ba grags pa/	la dbang (307) bsgyur nas/ bzhi brgya rtsa bzhi’i nad dang/ stong phrag brgyad cu’i gdon gyis mi tshugs pa’i gcod zer ba’i chos ‘chad pa po yum gyi sprul pa yin zer ba’i bud med mig gsum yod pa gcig gis byed do zer bar grags pa/

References

Allione, Tsultrim: *Women of Wisdom*. Routledge & Kegan Paul, London 1984.

Bareja-Starzyńska, Agata: *The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei. Studies, Annotated Translation, Transliteration and Facsimile*. Elipsa, Warsaw 2015.

Bareja-Starzyńska, Agata: The Reincarnation Lineage of Zaya Gegeen. In: *History, Architecture and Restoration of Zaya Gegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Ed. by Isabelle Charleux. Bulletin du Musée d’anthropologie préhistorique de Monaco, Supplement No. 5. Éditions du Musée d’anthropologie préhistorique de Monaco, Monaco 2016, pp. 43–51.

Buddijskakaja živopis’ Burjatii iz fondov muzjeja istorii Burjatii im. M.N. Khangalova. Njutag, Ulan-Ude 1995,

De Rossi-Filibeck, Elena: The Transmission Lineage of the Gcod teaching according to the 2nd Dalai Lama. In: *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981, Vol. 2. Ed. by Ernst Steinkellner and Helmut Tauscher. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1995, pp. 47–57.

Edou, Jérôme: *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. Snow Lion Publications, Ithaka, New York 1996.

Gangs pa – Kun spangs brtson 'grus seng ge: *Ma gcig lab kyi sgron ma'i rnam thar dang gcod kyi chos skor ma 'ongs lung bstan bcas bzhugs so*. Block-print, Collection of Tibetan and Mongolian manuscripts and block-prints, Prof. Dr. Richard Ernst, Winterthur, Switzerland.

Gangs pa: 'Phags ma lab kyi sgron ma'i rnam thar. In: Chos kyi seng ge – Gangs pa: *Pha dam pa dang ma cig lab sgron gyi rnam thar bzhugs pa*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling 1992, pp. 243–649.

'Gos lo tsa ba gZhon nu dpal: *Deb ther sngon po*. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu 1984.

Gyatso, Janet: The Development of the *Gcod* Tradition. In: *Soundings in Tibetan Civilization*. Ed. by Barbara Nimri Aziz – Matthew Kapstein. Manohar, New Delhi 1985, pp. 320–341.

Harding, Sarah: *Machig's Complete Explanation: Clarifying the Meaning of Chöd: A Complete Explanation of Casting Out the Body as Food* (*Phung po gzan skyur gyi rnam bshad gcod kyi don gsal byed*). Snow Lion Publications, Ithaka, New York 2003.

Havnevik, Hanna – Ragchaa, Byamba – Bareja-Starzynska, Agata: Some Practices of the Buddhist Red Tradition in Contemporary Mongolia. In: *The Mongolia-Tibet Interface. Opening New Research Terrains in Inner Asia*. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford 2003. Ed. by Uradyn E. Bulag – Hildegard G. M. Diemberger, Brill, Leiden – Boston 2007, pp. 223–237.

Havnevik, Hanna: Female Founders, Ritualists, and Clairvoyants in Post-Socialist Mongolian Buddhism. *Revue d'Etudes Tibétaines* 34 (2015), pp. 35–52.

Havnevik, Hanna: Buddhist Modernity and New-Age Spirituality in Contemporary Mongolia. In: *Buddhist Modernities: Re-Inventing Tradition in the Globalizing Modern World*. Ed. by Hanna Havnevik, Ute Hüsken, Mark Teeuwen, Vladimir Tikhonov, Koen Wellens. Routledge, New York 2017, pp. 115–132.

'Jigs bral chos kyi seng ge: Zhi byed dang gcod yul gyi chos 'byung rin po che'i phreng ba thar pa'i rgyan. In: *Chos kyi chos skor. Three Texts on the History and Practice of the Źi-byed and Gcod Precepts*. Reproduced from rare blockprints from the Library of Tibet House. Śer phyin tshigs bcad chen mo of Āryadeva, Phuṅ po gzan skyur gyi rnam bśad, Źi byed daṅ Gcod yul gyi chos 'byuṅ of 'Jigs-bral-chos-kyi-seṅge. Tibet House, New Delhi 1974, text copies 411–597.

Kapstein, Matthew: The Shangs-pa bKa'-brgyud: An Unknown Tradition of Tibetan Buddhism. In: *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Ed. by Michael Aris –Aung San Suu Kyi. Vikas Publishing House PVT LTD, New Delhi 1980, pp. 138–144.

Kollmar-Paulenz, Karénina: *'Der Schmuck der Befreiung.' Die Geschichte der Źi byed- und gcod-Schule des tibetischen Buddhismus*. Harrassowitz, Wiesbaden 1991.

Kollmar-Paulenz, Karénina: Khros ma nag mo, the "Wrathful Black One" and the Deities Summoned to the Ritual Feast in the gcod-Tradition of Tibetan Buddhism.

A Preliminary Survey of the gcod Demonology. *Zentralasiatische Studien* 34 (2005), pp. 209–230.

Kollmar-Paulenz, Karénina: Eine Schweizer Sammlung mongolischer Handschriften und Blockdrucke. *Zentralasiatische Studien* 38 (2009), pp. 211–226.

Ma gcig lab kyi sgron ma: *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo gcod kyi man ngag gi gzhung bka' tshoms chen mo*. In: *Gdams nag mdzod: A treasury of precious methods and instructions of the major and minor Buddhist traditions of Tibet, brought together and structured into a coherent system* by 'Jam-mgon Koṅ-sprul; edited from a set of the Dpal-spuns prints and published by the order of H.H. Dingo Chhentse Rimpoche. Lama Ngodrup and Sherab Drimey, Paro, Vol. XIV, pp. 7–16.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina: *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Admon, Ulaanbaatar 2013.

Meinert, Carmen (ed.): *Buddha in der Jurte. Buddhistische Kunst aus der Mongolei. Gert zalarsan burkhad. Mongolyn burkhny shashny urlag.* Hirmer Verlag, München 2011.

Nam mkha' rgyal mtshan: *Phung po gzan skyur gyi rnam bshad gcod kyi don gsal byed bzhugs*. In: *Chos kyi chos skor. Three Texts on the History and Practice of the Źi-byed and Gcod Precepts.* Reproduced from rare blockprints from the Library of Tibet House. Śer phyin tshigs bcad chen mo of Āryadeva, Phuṅ po gzan skyur gyi rnam bśad, Źi byed daṅ Gcod yul gyi chos 'byuṅ of 'Jigs-bral-chos-kyi-seṅge. Tibet House, New Delhi 1974, text copies 10–410.

Nam mkha' bsam grub rgyal mtshan: *Shangs pa bka' brgyud bla rabs kyi rnam thar*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa 1996.

Očirov, B. V.: Tradicija Čod v Burjatii. In: *Zemlja Vadžrapani. Buddizm v Zabajkal'je*. Ed. by Tsymzhit P. Vančikova. Dizajn. Informatsija. Kartografija, Moskva 2008, pp. 158–171.

dPa' bo gtsug lag phreng ba: *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*. Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1986.

Roerich, George N.: *The Blue Annals.* Motilal Banarsidass, Delhi 1979.

Schuh, Dieter: Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibet-Politik der Mongolen-Khane zu verstehen? In: *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference, 3-8. Juni 1974*, Bonn / Bad Honnef 1976, pp. 209–244.

Schuh, Dieter: *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik*. VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustin 1977.

Smith, E. Gene: The Shangs pa Bka' brgyud Tradition. In: Smith, E. Gene: *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Ed. by Kurtis R. Schaeffer with a foreword by Jeffrey Hopkins. Wisdom Publications, Boston 2001.

Sorensen, Michelle: *Making the Old New Again and Again: Legitimation and Innovation in the Tibetan Buddhist Chöd Tradition.* Ph.D. dissertation, Columbia University 2013.

brTson 'grus seng ge: *Ma gcig lab kyi sgron ma'i rnam thar dang gcod kyi chos skor ma 'ongs lung bstan bcas pa*. Tibetan Buddhist Resource Center: W1KG1646.

Uspensky, Vladimir: *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Compiled by Vladimir L. Uspensky with assistance from Osamu Inoue. Ed. and foreword by Tatsuo Nakami. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1999.

PAPERS

Алтайн тувачуудад шарын шашны нөлөө ба өнөөгийн тулгамдсан асуудлууд

Бадарч Баярсайхан

ОХУ-ын Тува Улсын Засгийн Газрын Дэргэдэх Тувагийн Хүмүүнлэгийн болон Хэрэглээний Нийгэм Эдийн Засгийн Судалгааны Хүрээлэн, Кызыл

Монгол улсын угсаатныг бүрдүүлж буй олон угсаатны бүлгүүдийн нэг нь Алтайн тувачууд юм. Алтайн тувачууд хэмээн нэрлэгдэж буй ард түмэн өнөө цагт Монгол улсын Баян-Өлгий аймгийн Цэнгэл, Ховд аймгийн Буянт сум, Төв аймгийн Заамар, Дарханы Орхон зэрэг сум, орон нутагт бөөнөөрөө болон тархан, мөн түүнчлэн БНХАУ-ын ШУӨЗО-ны Алтай аймагт аж төрж байна.[1]

Алтайн тувачууд буюу Баян-Өлгий аймгийн Цэнгэл суманд амьдардаг Тувачууд нь Монголчуудын нэгэн адил түүхийн нэн эртний үе болох овгийн байгууллын үед үүссэн тэнгэр шүтлэг, бөө мөргөлийг дагнан шүтэж, олон мянган жилийн хөгжлийг туулсаар, мөн түүнчлэн XVII–XVIII зууны үеэс бурхны шашны нөлөөнд автсан нь өнөө үед зохих ул мөрөө үлдээсэн ба зарим талаар мартагдан гээгдэх шатанд тулаад буй билээ. Энэ удаа бид Алтайн Тувачуудын дунд бурхны шашны гэлүгвын ёс үүсэж хөгжсөн тухай болон эдүгээд тулгамдаж буй асуудлыг чухалчлан тодруулахыг зорив.

Манжийн дарлалын үед Ховдын хязгаарын Алтайн урианхайн долоон хошууны гурван хошууг (Хөх мончоог, Цагаан соён, Хар соён) Алтайн тувачууд бүрдүүлж байжээ. Дээр дурдсан гурван тува хошуу тус бүр нь өөрийн хийдтэй байсан байна. Шар малгайтны шашин XIII зууны үеэс эхлэн Монгол улсад, аажмаар тус улсын баруун зах хязгаарт Алтайн тувачуудын дунд тархан анхны хийдийн шавыг тавьсан түүхтэй ажээ.

Ёст гүний хошууны Мончоогийн хийд нь Рашдэчинлин (тө. bKra shis bde chen gling) нэртэй 1864 онд өнөөгийн Цэнгэл сумын төвд, Эетэй гүний хошууны Цагаан соёны хийд нь Дамбадаржаа (тө. bsTan pa dar rgyas) нэртэй 1920 онд Загаст нуур хэмээх газарт, Зоригт гүний хошууны Хар соёны хийд нь Рашчойлин (тө. bKra shis chos gling) нэртэй 1928 онд Харганатын голд тус тус байгуулагджээ.[2] Энэ мөчөөс эхлэн 1936–1937 он хүртэл дээрх гурван хийд нь шашны үйл ажиллагаагаа явуулан, байгаль дэлхий, нутаг орноо баясган, сүсэгтэн тува олондоо буян хишиг, ариун номлолоо хүртээл болгож байгаад нийт Монгол даяар эхэлсэн хэлмэгдэлтийн жилүүдэд лам хуврагуудыг баривчлан, хийдийн бүх бурхан шүтээн, ном судар, эд хөрөнгийг хураан устгасны

[1] Баярсайхан, Б. − Баатархүү, Б.: Алтайн тувачуудын дунд ажилласан хээрийн шинжилгээний экспедицүүд. *Монголын соёл, урлаг судлал* XIX (2016), т. 7−15.

[2] Бямбажав, Х.: Буддийские монастыри трех тувинских хошунов алтайских урянхайцев. *Ученые записки* XXIII. Кызыл, т. 110−115.

улмаас хийдийн үйл ажиллагаа бүрэн зогссон[3] бөгөөд өнөөг хүртэл дахин сэргээгүй байна.

1990 оны Монгол даяар эхэлсэн ардчиллын улмаар үндэсний уламжлал, шашин шүтлэгээ сэргээх, хойч үедээ уламжлуулах ухамсар, үндэсний үүрэг, оролцоо, идэвхи санаачлага шаардагдаж, 2006 оноос эхлэн Баян-Өлгий аймгийн Цэнгэл сумын тувачуудын эртнээс шүтэж ирсэн бурхны шашны хийдүүдийг сэргээн босгох, сүсэгтэн олны сүсэг бишрэлийг хамгаалах явдал тулгамдсан нэн тэргүүний асуудал болоод байна. Энэ асуудлаар тус нутгийн уугуул иргэд хэд хэдэн төсөл боловсруулан, аймаг, сумын удирдлагуудад Монгол улсын шашны байгууллагуудад удаа дараа хандсан боловч[4] сүүлийн 10 гаруй жилийн хугацаанд ямар нэгэн ажил болж, бодит биелэлээ олоогүй байгаа нь нэн харамсалтай бөгөөд өнөөгийн тулгамдсан асуудлуудын нэгэн болоод байна.

Ном зүй

Амархүү, Ө. − Одхүү, Э.: "*Рашдэчинлэн*" *хийдийг бүрэн засварлан сэргээх төсөл*. Цэнгэл сум 2007.

Баярсайхан, Б. − Баатархүү, Б.: Алтайн тувачуудын дунд ажилласан хээрийн шинжилгээний экспедицүүд. *Монголын соёл, урлаг судлал* XIX (2016), т. 7−15.

Бямбажав, Х.: Буддийские монастыри трех тувинских хошунов алтайских урянхайцев. *Ученые записки* XXIII, Кызыл, т. 110−115.

Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс ...* Тагнуулын Ерөнхий Газар, Тусгай архив, Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн. Улаанбаатар 2012.

[3] Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс ...* Тагнуулын Ерөнхий Газар, Тусгай архив, Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн. Улаанбаатар 2012, т. 257.

[4] Амархүү, Ө. − Одхүү, Э.: *"Рашдэчинлэн" хийдийг бүрэн засварлан сэргээх төсөл*. Цэнгэл сум 2007.

Features of Mongolian Monks' Dietary

Batnairamdal, Ch.
Mongolian National University of Medical Sciences, International School of Mongolian Medicine,
Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery, Ulaanbaatar

Otgonchimeg, B.
Mongolian National University of Medical Sciences, International School of Mongolian Medicine, Ulaanbaatar

Introduction

It is possible to prevent and heal diseases through proper use of diet by coordinating with body features, age requirements and seasonal differences. By combining theory of traditional medicine and proper lifestyle, there is much room for creating new preventive treatment methods. This traditional teaching is based on highly scientific reasons proven by the observations of hundreds of years regarding the close connection between people's age and job activities. The article aims to study the dietary practice and lifestyle of Mongolian monks and to demonstrate their ways of life. The survey had the following objectives: clarification and identification of different types of dietary; coordinating them with season and life conditions; and explanation concerning aging. The research was supported by Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery. We used historical classification method, analysis, integration, conclusion and review listing documents and reciting previous results.

Mongolian Tradition

Venerable monks were led educators in social life and examples of healthy life such as fasting and prohibition of meal after dusk regarding their routine lifestyle and formalities. There were less variation of cuisine avoiding the use of meat of various livestock as to refrain from taking animal life for their meal.

The internal five elements of the human body and the evolution of the three elements have been changing continuously in order to adapt environmental and climate changes. Therefore, adapting activities of the body, speech, and mind with seasonal changes properly becomes a condition to healthy life free from sickness.

Actions of the body, speech, and mind change in cycles continuously, so we need to pay attention to prevent diseases properly. Monks used to manage their diet by knowing accumulation, activation and pacification of the five elements and the six seasons of traditional medicine. They drank properly preserved *airag* (fermented mare's milk) together in spring for scurvy problem, and consumed dairy products in summer to avoid killing animals as livestock barely had survived spring hardship. Another aim is to protect and allow the digestive organ systems to rest by taking only

one meal midday during the 45 days of the *Khailan* oath-retreaing period. These are clear examples of proper arrangement of seasonal diet.

Monks and masters in former times lived long with clear minds free from senility, opaqueness, which directly related to their proper diet and intellectual exercises. The Mongols thought that "a person dies because of Akinesa, and not because of old age." Aging is not obsolescence but a normal phenomenon of a healthy body. However, combined obsolescence manifest with various diseases is called premature or unhealthy obsolescence. According to the theory of traditional medicine, the biological age of a person may be related to the percentage of "gas, jaundice, and stomach cancer," which are the primary universal qualities of organ systems, and can be preserved in all parts of the living body. The main purpose of human life is to live longer and the key of long life is healthy lifestyle. Biological age is not the same as calendar age. The secret of the use of sheep tail's fat in monks' meal was that it contains great amount of unsaturated acid and non-substituting vitamin, which prevent from senility, opaqueness and vascular hardness.

Rationale of the Research

In order to study the diets of Mongolian monks, we needed to deep dive into multiple aspects of history such as what was the Mongols' religion, when and from where Buddhism was introduced to Mongolia and how the Mongols accepted it. Activities and formalities of Buddhism have enriched the customs and historical tradition of the Mongols to adapt its soil.

At this time, we have chosen the following topics to clarify the dietary and lifestyle of the monks. Pilgrimage and ritual practice of monks became good exercises for movement. According to the theory of traditional medicine, biological age of a person may related to the percentage of "gas, jaundice, and stomach cancer," which are the primary universal qualities of the organ systems, possible to be preserved in all parts of the living body. Obsolescence is a negative process of living tissue development and cause deficiency of body by affected with internal and external damaging factors of the human body until the end of life from the time of birth. Matter of long living and obsolescence was discussed at World first science meeting in 1938 when they introduced the possibilities of human being to live up to 150 year or more.

Diet

Food and drinks reach in the stomach after being swallowed via the throat by holding the gas, dissolved in the stomach by stomach diseases, melted by digestive jaundice, then separate liquids and solids with stomach fire gas. Such solids become liquid or solid excrements while liquids further develop 7 body strengths step by step. Such a liquid is called refreshment liquid. The refreshment liquid develops with 3 digestive

energy especially digestive jaundice for further digestion. The liquid flows in liquid transfer artery from the stomach to liver, where it transforms to blood.

Food and drink means food items that develop 3 elements and 7 body strengths containing the nutrition necessary for human body. In the *Four Roots of Medicine,* food is classified in 5 categories such as "seeds, meat, oil vegetables, and cooked food" while drinks are classified as "milk, water and alcohol." In the *Real Book of Food and Drink*, food is classified into 7 categories of grains, flesh of wild animals and birds, fish, fruits, and oil, while drink is referred to in 4 categories of milk, water, alcohol and tea.

Tastes, power and benefits of food and drink. Meals and drinks are considered as a type of medicine. In other words, there are no margin between medicine and food or drinks as they have 6 tastes, 8 powers and 17 benefits like medicine. With this regard, the *Four Roots of Medicine* taught that if one knows the tastes and quality of any substance, one can use them as medicine with proper ingredients because all the substances in the world originate from 5 elements and have 6 tastes. Though, tastes, power and benefits of food or drinks and medicine are similar, they cannot substitute each other because people should not desert foods and drinks as they support and develop human body every day. If anyone wishes to be healthy without overeating, undereating and avoiding wrong diet, he or she should learn the tastes, power and benefits of foods and drinks in order to balance the three elements.

It is very significant for a human being to use proper taste, quality and amount of foods and tastes. The food and drink must support and balance the 3 elements of the human body. The 7 strengths depend on the 3 elements in order to balance them. If one consumes equal proportion of diet, it will keep the functions of the 5 vital organs, 6 vessel organs without activating 3 harms.

Adopting amount of diet. It is taught that one third of the stomach will be filled with food, another portion is filled with drink while the remaining one shall be empty. Moreover, overeating without satisfaction would cause stomach weakness and digestive disorders. It is said that non-vegetarian food and heavy food shall be consumed in half of stomach while allowing vegetarian foods in full scale of stomach.

Adopting time of diet. It is recommended to take meal in fixed hours. Eating three times a day will develop the body. Drinking tea and having light meal every morning is good for suppressing gas and nourishing nerve system. Taking *khyaram*, boiled milk diluted with water, milk tea, watery rice broth boiled in water, water with honey, boiled water, and water in silver cup for hours for your body features in the morning hours will eliminate stomach cancer mucous and brighten appearance. It is ideal to have food difficult to digest and majority of meal for lunch. It is recommended to eat light meal for dinner and not consume heavy diet after 6 o'clock in the evening.

Making 1 or 2-day diet menu weekly balances stomach functions and improves body strengths. Food shall be well chewed in a peaceful manner and only consume next meal after well digestion. Overeating and frequent use of nutritious meal difficult to digest exhaust stomach strength and cause stomach problem. Consuming meal with poor nutrition in small amount causes weight loss and exhausts strength for sickness.

Seasons

It is highly recommended to adopt your lifestyle and diet habits to depend on the changes of body functions according to the four seasons' changes as taught in theoretical root. Otherwise, it will cause diseases. The Mongols used to divide a year into 6 months: first month of winter, last month of winter, spring, balance or blossom, summer, and autumn. They used to adopt their diet for the seasons.

The summer season lasts from the 16th of the sixth month to the 15th of the eighth month of the lunar calendar, when accumulated gas in spring activated in summer time due to raining coolness to correct soft essence. Blood circulation accelerate, fine hairs of the body rise and open up skin pores allowing your body energy going out causing degradation of stomach operation. In this season monks camp in the countryside for dairy products such as fermented mare's milk, milk, yogurt, water with old honey, alcohol, cream, and curd so refraining to kill animals.

The autumn season lasts from the 16th of the eighth month to the 15th of the tenth month of the lunar calendar, when jaundice fever is active. Therefore, they consume diet with chilly properties, tasty, bitter, sour taste, boiled water, cold spring water as drink and in autumn, *Khailan* congregation happen requiring monks meal only midday between 11:40am to 1:40pm the so called Hour of the Horse by avoiding to exposure sunlight.

The first month of the winter lasts from the 16th of the tenth month to the 15th of the twelfth month, when one may be allowed to eat warm diet with tasty, sour, salty elements to fill the stomach as its power is strong to digest food well when the body heat reaches its peak and all the pores of the skin are closed along with by bending fine hairs of the human body. Furthermore, they use more flour with milk in vegetarian foods and use milk as drink.

The last month of winter lasts from the 16th of the twelfth month to the 15th of the second month when people drink tea with oil, milk, barley flour, ginger, red pepper, dried wild leek, wild onion, ramson, garlic, onion and drink steamed soup.

Spring season covers the period of the 16th of the second month to the 15th of the fourth month when accumulated stomach diseases in winter start to be active in the warm spring, so vomiting treatment works in order to cleanse stomach. This period requires active body movement voiding to sleep day time by eating meat, fat, oil of animals, drink soup with curd, barley flour with oil, *buuds* steamed dumplings, *bansh* boiled dumplings with garlic, *khuushuur* fried dumplings, ginger soup, boiled water, honey drink, tea flavored with oil. Moreover, eating flesh of goat that pastures spring pasqueflower help balancing blood pressure of people who have anaemia by refreshing strength.

Blossom (balance) period lasts from the 16th of the fourth month to the 15th of the sixth month. It is recommended to consume tasty, light, chilly diet and refrain from salty and sour foods and drink yogurt and milk.

Meals of Monks

Monks follow strict diet when having foods and drinks. They drink larch bark extract with bitter salt in order to dilute blood without regarding to seasons and use sheep tail fat regularly in order to prevent from arteriosclerosis. With research, we found out that there are 7 different meals of monastics: the *Tsogchid* offering, non vegetarian soup, vegetarian soup, steamed rice with grape, tea, vegetarian soup with milk, vegetable pilau, vegetarian soup with curd, *buuds*, and *khuushuur* and three types of drink.

Although food and drink are essential for the human body, it may cause health problem if applied in improper way. Spoiled meat, vegetables, water may cause other various diseases and fatal cancer, as no meals shall be overcooked in terms of realizing the impermanency.

Benefits of Grains, Milk, Water and Meat

We analyzed the benefits of wheat, beans, meat as food and milk of animals and water drinks used by the Mongolian monks. Although milk components of animals vary: their sizes and ingredients are different. It depends on the structure of livestock pasture, water, and biological features. Milk was used not only for dietary consumption, but also applied as medical mineral water in order to heal various diseases. Consumption of dairy products keeps human body healthy and was used as perfect tool for preventing diseases eliminating unfavorable environment. Goat milk is used for healing liver and kidney inflammation, while female camel's milk and mare's milk are good for antiscorbutic purpose.

Milk

Cow milk is beneficial for lung problems, chronic lung diseases, chronic typhoid, and diabetes. It sharpens the mind. *Yak milk* contradicts with stomach cancer and jaundice.

Mare's milk: one feature of mare's milk is low dry agents, oil, protein, and mineral but also has 1.5–4 times greater lactose than the milk of other livestocks. Fermented mare's milk (*airag*) is good for healing TB and some gastrointestinal diseases, improves body metabolism and treats lung diseases. *Airag* contains almost all vitamins necessary for the human body.

Female camel's milk: the oil of female camel's milk fluctuates during milking season and oil content decreases in summer hot and increases in cool season.

Sheep milk affects heart even it pacifies gas. Sheep milk is sour, highly dense, 1.5 times greater than dry agent compared to cow milk, rich with protein, oil, mineral, vitamin, ferment, lecithin and sterol, and its casein is denser than cow milk creating curd.

Goat milk helps holding breath. Consumption period is from 1 June to 15 August. Dry agent of milk protein essence reaches 28.3% containing majority of oil and protein. Each day passes, amount of protein, oil and mineral decreases gradually while lactose gradually increases. Protein essence of goat milk has globulin amount 20 times greater than normal milk and twice greater albumin exist playing important role in order to protect the offspring from any diseases.

Yogurt is made from milk of sheep, goat, cattle, and yak. The main representative of lactose acid microorganisms in Mongolian yogurt ferment are l. Bulgaricum, Str. Thermophylus, Str. Lactis.

Water

Rain water, snow water, spring water are the best sort of water while river water, well water, salty water and tree water are not the good ones.

- Water with strong flow from Snow Mountain – Poor digestion if drink cold;
- Backwater – worm diseases, stomach cancer, and bad for cardiac diseases;
- Cold clean water – helps for dizziness, hangover, feeling dim, vomiting, thirsting, feeling fever, bleeding, jaundice, and poisoning;
- Boiled water – good for calorie recovery, food digestion, stopping hiccupping, abdomen swallow by stomach cancer and gas, uneasiness of breathing and new typhoid.

Grains and Meat

From ancient time, the Mongols used to fry and mill cleaned seed of barley to make sifted flour and used pearl barley in their diet widely. Moreover, they used rye flour to make bread products, millet for fried grain for daily consumption. Wheat flour has major role in the food consumption of the Mongols. Wheat flour is used as meal ingredient along with meat and milk but also to make various confectioneries, pastries, and croissants. Mongolian pastries are ideal feature food for camping, and nomad life for long term preservation at original quality as they are well kneaded for compression, and fried in abundant fat oil, which is very nutritious.

Mutton has good quality and taste, which related to its delicate and fine texture. Most optimal ratio of bones, fat and meat is 1:5 that frequently occur with two years old sheep. Complete usage of internal flesh of sheep may related to their protein content. Percentage of Mongolian sheep's non-substituting vitamin is 41.64 while mutton of Kyrgyz fine-fleeced sheep achieved 29.28 and meat of New Zealand sheep is 39.09.

Beef has likely cool nature meat while yak meat is warm nature meat. Non-substituting vitamin in beef is comparatively higher and protein in only 50g of dried meat can keep human need for a whole day. Fat-soluble vitamins dominates in beef.

Dried meat: The best way to keep livestock meat for longer time is drying. The dried meat can be made by mutton, beef, camel meat, and goat meat. Ideal temperature for drying is at least minus 10 degree Celsius mostly the end of November and beginning of December cold. Flesh shall be chopped with thickness of 2–4 centimeters and 15–30 centimeter long hanged on stretched rope in a forking manner with 2 centimeters of intervals. Dried beef and camel meats are better in quality. Dried meat prepared in Mongolian way does not loose its quality for 1–3 years. It is significant as it is 4 times lighter than meat with bones, feasible for transporting and storing for its volume, beneficial for the growth of herd, and it is much beneficial in terms of economy and health. Scientists discovered that around 80 percent of dried meat is protein, which contains rich vitamins and nutrition.

Conclusion

Number and choice of monks' diet is limited as they obey strict rules of refraining from unfavourable meals. It demonstrated that consuming diets coordinating with weather and 6 seasons are important for long and healthy life. It is recommended to use more unsaturated fat acid, protein, tail fat, and nut in order to prevent from senility, opaqueness as one get older, body parameters decrease and vein stiffness increases.

Гэлүгвын жод

Дулмаа
Улаанбаатар

Гэлүгвын жодын үүсэл

Тухайн “жод” нь Богд Зонхов (Лувсандагва, 1357–1419) ламаас дамжлагатай болохоор Гэлүгвын жод гэж нэрлээд байгаа юм. “Жод лүйжин” (төв. *gcod lus sbyin*)-гийн номыг анхааран авч, бясалгаж бүтээхэд заавал “Тантра” буюу тарнийн ёсны эрхийг дамжлага төгөлдөр дээдэс багшаас авч байгаад уншиж, хийж, бүтээдэг ёстой. Тийм учраас энэ номын зан үйлийн тухай болон бид энэ номыг сонирхоод өөрөө судлан бүтээх болон өөрт ямар хэрэг тустай талаар авч үзье.

“Гандан Дүвжүд” (төв. *dGa’ ldan sgrub brgyud*) буюу гэлүгвын жод нь Богд Зонховын номлол “Бодь мөрийн зэрэг”-ийг (төв. *lam rim*) бясалгах аргыг тарнийн ёсонд мөн Хандын (төв. *mkha’ ’gro*) номоор бүтээх арга юм. Монголын бурхны шашны тэргүүн, Дээрхийн гэгээн IX Богд Жавзандамба хутагт багш энэ номыг уншиж бясалгах нь “Бодь мөрийн зэрэг”-ийн бүх утга “савжид” (төв. *dGa’ ldan snyan brgyud*) багтсан болохоор дантай уншихад сэтгэлд буух нь хүртэл ялгамжаатай байдаг хэмээн айлдаж байсан. Гэхдээ Богд Зонховын “Бодь мөрийн зэрэг” номыг сонсоогүй, үзээгүй хүн энэ “Жод лүйжин”-гийн номоор “Бодь мөрийн зэрэг”-ийг бясалгана гэж байхгүй юм. Учир нь бурхны номын сургаалыг эхлээд сонсож, судлаж, ой тойндоо олон дахин оруулж байж дараа нь бясалган бүтээдэг ёстой. Ингэж эцэст нь бүтээх ёсонд л “Жод лүйжин”-гийн ном их чухал. Тиймээс сонирхсон болгон шууд “Жод лүйжин”-гийн анхааран авлага бясалгалыг хийж бүтээнэ гэдэг боломжгүй юм.

Богд Зонхов ламын айлдсан Бодь мөрийн зэрэг буюу Ламрим нь судрын ёсоор бурхны хутгийг олохын мөрийн дараалал юм. Харин жодын ёсонд бурхны хутгийг олох мөрийн дараалал буюу жодын ламрим нь

དུས་གསུམ་རྒྱལ་བ་ཀུན་གྱི་ཡུམ་གཅིག་འཕགས་མ་ལབ་ཀྱི་སྒོན་མའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ལྟང་བོ་གཟིགས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་མཁའ་འགྲོ་བྱེ་བའི་གསང་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།

“Гурван цагийн бурхан бүгдийн гагц эх хутагт Лавдонма-гийн намтар цогцсыг идшинд урвуулахын тухай айлдсан огторгуйгаар одогсодын нууц зам мөр хэмээх оршвой хэмээх судар юм. Энэ ламримийг анхааран авлага болгон бясалгах уншлагын судар нь”

སྨྲ་ལྡམ་ཚོགས་སུ་བསྡོ་བ་ཐབས་ཤེས་ཉམས་ཀྱི་བོགས་འདོད་དཁའ་ལྡན་སྨྲབ་བརྒྱད་སྨྲི་ནོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།

“Илбийн биеийг чуулганд зориулан арга билгийг хослуулах бясалгалын эрдэм нэмэх төгс баясгалантыг бүтээх дамжлагын оройн эрдэнэ хэмээх оршвой” судар юм.

Энэ сударт: Хувь төгөлдөр төрөлхийтөн янагуух хийгээд чинагуухын бодь сэтгэлийг бясалгалынхаа төвд бариад бясалгаж, бүтээн чадагч бээр гүнзгий анхааран авлагын бясалгалыг ялгамжаатай гаргахын тухайд: Гүнзгий увдис шуламсын орныг таслагч “Төгс бясалгалт”-ын чихний дамжлагыг увдиснаас гарсан үүнийг анхааран авахад 1. Хаана анхааран авах буюу бясалгахын орон. 2. Хэн бээр анхааран авахын шүтээн. 3. Алин нэгэн анхааран авахын увдис. 4. Хэн анхааран авахад шүтэлцээд “Цар лон” (төв. *tshar lhong*) буюу уур мунхагаас гарсан хорлолын шуламсыг таслан дуусгах, энэ хоёрыг яаж таниж мэдэх нь их чухал.

2. Хаана анхааран авах буюу бясалгахын орон нь:

Эхлээд өөрийн чадалдаа тааруулаад булаг шандын эх, бэрхийн газар буюу аймшигтай газраар явах ёсонд мэргэшиж үйлдэх болой.

3. Хэн бээр анхааран авахын шүтээн нь:

Магад гарахын сэтгэл, бодь сэтгэл, хоосон чанар гурвын талаар бага ч болов мэдэж боловсроод сэтгэлдээ төрүүлэх ялгамжааг мэдэхийн тухайд жодыг уншихыг хүссэн сэтгэлээр Огторгуйн үүдийг нээхийн эрх “ван” ишлэл, лүн, увдисыг анхааран авах ая дан, хонх дамарын утга учрыг хоцроолгүй бүгдийг багтаан мэдсэн нэгэн байх хэрэгтэй.

4. Алин нэгэн анхааран авахын увдист гурав бий:

1. Урьд үйлдэхийн дараалал, 2. Бодит суурийн дараалал, 3. Эцэст орохын дараалал. Энэ бүгдийг дэлгэрүүлж ярьж болохгүй учир урьд үйлдэх дараалалыг товчхон өгүүлье.

3.1. Урьд үйлдэхийн дараалал нь:

1. Бэрх догшин газар явахын сэтгэлийн бэлтгэл

2. Явах ёс нь дөрвөн байдалтайгаар амны уншлага үйлдэх нь: урьд заларсан бурхны намтар түүхийг санаад энэ биеэр их хэргийг бүтээж шимийг авахын тухайд тэнгэр чөтгөрийг үл хайхран зарц боолд зарахыг хүсэх тэргүүтэн, найман номын цацралыг хол хаях бөгөөд Пад (*Phaṭ*) хэмээн: тэнгэр чөтгөр голчилж үйлдсэн эх болсон амьтан бүхний хоёр түйтгэрийг орчлонгийн далайгаас би бээр гэтэлгэе, үзэгдэл орчлонг хүссэнээрээ хоосоны мөн чанарт болгохын тухайд оюуны үйлдвэр шим ерөндгөөр явах ёсон илбийн биеийн бүжиг.

1. Баатарын далайлтаар явах нь: Пад хэмээгээд өөрөө Хэрүгагийн мөн чанарт төрөөд оройдоо лам гурван эрдэнийг үүл мэтээр бүрхүүлээд, баруун талдаа баатрын чуулганыг шуугиулаад, хойд талдаа номыг тэтгэгч сахиусын чуулганаар хүрээлүүлээд, замын баруун талаар дарсанчлан аргаар одох. Их амгалангийн замыг аминд үйлдээд зам зуурын тэнгэр чөтгөрийг өөртөө хураан, бүгдийг бодийн мөрд байгуулан одох болой.

2. Налжирмаагийн мөн чанараар явах нь: Пад хэмээгээд өөрөө Налжирмаагийн мөн чанарт төрөөд, оройдоо лам гурван эрдэнийг үүл мэт бүрхүүлээд, зүүндээ дагинасын чуулган нугуудыг шуугиулаад, хойд талдаа номыг тэтгэгч сахиусын чуулганаар хүрээлүүлээд, замын зүүн талаар дарсанчлан агаар-

аар одох. Хоосон чанарын билгүүний мэлмийгээр үзээд зам зуурын тэнгэр чөтгөрийг өөртөө хураан, бүгдийг бодийн мөрд байгуулан одох болой.

Жодын лүн, ван

Ер нь жодын номын тайлбарыг эрх аваад ёсчлон бүтээгээгүй хүнд номлож болохгүй. Нууц тарнийн тарний дээд увдис номлол зөвхөн чихнээс чихэнд дамждаг ёстой байсан нарийн номлол юм.

Өнөө цагт хүмүүс “Жод лүйжин”-гийн номыг их сонин содон гээд сонирхоод байна. Тийм болохоор зөв ойлголттой байж учрыг нь сайн мэдэж байгаад үзэж судлан сонирхоод зогсохгүй өөрсдийн муу сэтгэлийн хорлол болон дөрвөн их шуламаа дарахын төлөө зөвөөр, сайн бүтээгээсэй гэсэндээ “Жод лүйжин”-гийн зан үйлийн тухай өөрийхөө сонссоноо товчхон тайлбарлахад “Жод лүйжин”-гийн номын эрх (ван) нь нийтийн Огторгуйн үүд нээх болон нийт бусын Огторгуйн үүд нээх гэсэн хоёр төрөлд хуваагддаг. Нийтийн ванг авсан байхад бүх ёсны “Лүйжин”-гийн номыг уншиж, сонсож, судлаж, бүтээж, бясалгаж болно. Үүнд: Гэлүгва, Нимава, Гаржүдва, Сажава мөн Жононба, гэхдээ өөр өөрсдийнхөө дамжлагын багш, лам нарынхаа өөрсдийнх нь дамжуулж ирсэн ном номлолоор унших ном нь өөр өөр байж болно.

“Жод лүйжин”-гийн эрхийг авсан төдийгөөр сурна гэхэд бэрх юм. Ханд Хажидаас дамжуулсан ая дан (эгшиг дуулал) болон хонх дамрын цохилтын дэг жаяг учир утга их чухал байдаг. Тэдгээр нь ямар утга учиртай, яагаад гадагшаа дотогшоо цохих, хэрхэн тасалдаг гээд олон ёс, зан үйл бий.

Ван аваагүй хүмүүст нарийн зүйлийг ярих боломжгүй. Ялангуяа нийт бусын ван аваагүй үед “Ханд нинжүд” (тө. *mKha’ ’gro snyan brgyud*) буюу Мажиг ринбочэгийн багшийн егүзэр болох “Нирвааны гүнзгий зам” буюу “Шива ламсав” (тө. *Zhi ba lam zab*)[5] гэх номыг үзэж болохгүй, дагаж дуурайн ая данг нь ч сурч болохгүй гэж үздэг. Энэ ном бол “Гүрү ёго” Ламын налжор (тө. *bla ma’i rnal ‘byor*), хандын гүн гүнзгий бясалгалын дээд увдис юм.

Ерөнхий зүйл ярихад “Жод лүйжин” гэдэг нь мунхагийн харанхуйг тасалж, хоосон чанарыг илт оноосон билгүүнээр энэ биеийг тэнгэр, чөтгөр алийг нь ч ялгалгүй өглөгт өгөх ёсон юм. Энэ үйлдэл нь бурхны сургаалын хоёр чуулган (буяны чуулган, билгүүний чуулган)-ыг хослуулан хураах гайхамшигтай бясалгалын нууц дээд увдис. Тийм болохоор бид эхлээд бодь сэтгэл, хоосон чанарын тухай номлолыг үзэж, судлах хэрэгтэй. Бурханы гүн ухааны таван ботиос ядаж хоёр ботийг нь заавал сонсож судалсан байх хэрэгтэй. Үүнд, Парчин (тө. *phar phyin*) буюу “Чандад хүрэхүй судар” Ум (тө. *dbu ma*) буюу “Төв үзлийн номлол” (энэ хоёрыг хувь хүн өөрийнхөө чадлын хэрээр судалж үзэж сонсох хэрэгтэй). Ийм нарийн нууц увдисыг бид сонирхох нь зүйн хэрэг. Гэхдээ өөртөө тус хэргийг нь авахыг хүсвэл ёсчлон бүтээх нь гол юм. Өөрт болон бусдад энэ номны

[5] Тө. *Ma cig mkha’ ’gro snyan brgyud zab ma rgyun gyi rnal ’byor bder bkod pa zhes bza ba bzhugs so*.

ач тусыг хүргэхийн тухайд зан үйл, дэг жаяг, анхааран авлагыг хувь хүн өөрийн чадлаар зөв зохистой хийж бүтээх хэрэгтэй.

Миний зайвий Лам IX Богдын тухайд олон шавь нартаа “Жод лүйжин”-гийн ванг харамгүй хайрласан. Багш маань нас өндөр болсон ч “Ханд Нинжүд”-ийн эрхийг бараг тасрах гээд байсан болохоор олон шавь нараа ялгалгүйгээр зааж үлдээсэн. Энэ нь ч бас хэргийн тухайд байсан юм. Бид нар нь ван (төв. *dbang*) буюу эрх авснаар номоо үзэх боломжтой гэж болгоосон. Миний хувьд ламынхаа дэргэд арван жил тасралтгүй хамт байсан. Цаг ямагт ном айлдах, ван хайрлах болгонд нь дахин дахин сонсож дахин дахин авсан хувьтай хүн билээ. Мөн өөрийнхөө хэмжээнд чойрын гурван ботийг Энэтхэгийн Дарамсалагийн “Цанид” (төв. *mtshan nyid*) сургуульд Цадма (төв. *tshad ma*) буюу Шалгадаг ухаан, Парчин буюу Билиг барамид, Умава буюу Төв үзлийн ухаан зэрэг номуудыг арван жилийн хугацаанд сонсож судалсан. Ийм сайхан хувь тохиолоор судрын, тарнийн номыг олонтаа сонсон хөтлүүлээд тэр дундаас “Жод лүйжин”-гийн номлолыг IX Богдоос дэлгэр сайхан хөтлүүлж авсан хувьтай нэгэн билээ. Одоогоор аль чадлаараа л бодож, бясалгаж, уншиж байгаа хэдий ч тийм амар бүтэхгүй их хичээл зүтгэл буян шаардах нь ойлгомжтой юм.

Жүдийн дамжлага нь

Ингээд дамжлагыг тодорхой тайлбарлавал:

Бурхан багш སྟོན་པ་ཤངས་རྒྱས་, Жэвзүн Жамъяан རྗེ་བཙུན་འཇམ་དབྱངས་,

Аръяа-дэва ཨཱརྱ་དེ་ව་, Падамба པ་ཏཱཁ་དམ་པ་. Энэ нь эцгийн дамжлага པ་རྒྱུད་ཐབས་ཀྱི་བརྒྱུད་པའི་བླ་མ་.

Юүм чинбо ཡུམ་ཆེན་ཤེར་ཕྱིན་, Жэвзүндулма རྗེ་བཙུན་སྒྲོལ་མ་,

Сухасиди སུ་ལ་སིདྡྷི་, Мажиглавдонма མ་གཅིག་ལབ་སྒྲོན་མ་ . Энэ нь эхийн дамжлага མ་རྒྱུད་ཤེས་རབ་བརྒྱུད་པའི་བླ་མ་.

Энэ нь холын дамжлага болой.

Бурхан багш སྟོན་པ་ཤངས་རྒྱས་, Жэвзүн Жамба རྗེ་བཙུན་བྱམས་པ་, Пагба Тогмэд འཕགས་པ་ཐོགས་མེད, Ловон Игнен དབྱིག་གཉེན་སོགས་. Энэ нь бурхны хөвгүүдийн дамжлага སྲས་རྒྱུད་ཟུང་འཇུག་བརྒྱུད་པའི་བླ་མ་ .

Хамгийн гол нь болох ойрын дамжлага нь:

Доржчан རྡོ་རྗེ་འཆང་, Жэвзүн Жамъяан རྗེ་བཙུན་འཇམ་དབྱངས་, Бавудорж དཔའ་བོ་རྡོ་རྗེ་, Богд лам Лувсандагва བློ་བཟང་གྲགས་པ་ тэргүүтэй ойрын дамжлагын багш нар ཉེ་བརྒྱུད་བྱིན་བརླབས་བརྒྱུད་པའི་བླ་མ་)

Жамбалжамц འཇམ་དཔལ་རྒྱ་མཚོ་, Васачойжин བ་སོ་ཆོས་རྒྱན་,

Чойжидорж ཆོས་ཀྱི་རྡོ་རྗེ་, Жалва инсава རྒྱལ་བ་དབེན་སྲས་, Санжа-Иши སངས་རྒྱས་ཡེ་ཤེས་ , Лувсан-Чойжан བློ་བཟང་ཆོས་རྒྱན་, Лувсан-Дамчой བློ་བཟང་དམ་ཆོས་, Лувсан-Иши བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་, Принлай-Чойнбал འཕྲིན་ལས་ཆོས་འཕེལ་, Лувсаннамжил བློ་བཟང་རྣམ་རྒྱལ་, Иши-Жалцан ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན་ , Лувсан-Чойжор བློ་བཟང་ཆོས་འབྱོར་, Иши-Данзан ཡེ་ཤེས་བསྟན་འདྲིན་, Түвдэнжамц ཐུབ་བསྟན་རྒྱ་མཚོ་, Иши-Дондүв ཡེ་ཤེས་དོན་གྲུབ་, Данзан-Хайдүв བསྟན་འདྲིན་མཁས་གྲུབ་, Галсан-Хайдүв སྐལ་བཟང་མཁས་གྲུབ་, Жамбал-Лүндэв འཇམ་དཔལ་ལྷུན་གྲུབ་, Дэчэн-Нимбу བདེ་ཆེན་སྙིང་པོ་, Гэлэг-Равжаа དགེ་ལེགས་རབ་རྒྱས་, Жигмэд-Жалцан འཇིགས་མེད་རྒྱལ་མཚན་, Жамбал-Намдол Чойжи-Жалцан འཇམ་དཔལ་རྣམ་གྲོལ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་ (IX Богд).

Энэ бол Гэлүгвагын жод буюу “Илбийн биеийг чуулганд зориулах арга билгийн бясалгалыг сайжруулах ёс Төгс баясгалантыг бүтээх дамжлагын оройн эрдэнэ хэмээх оршвой” སྒྱུ་ལུས་ཆོགས་སུ་བསྡོ་བ་ཐབས་ཤེས་ཉམས་ཀྱི་བོགས་འདོད་དགའ་ལྡན་སྨྲབ་བརྒྱད་སྦྱི་ནོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། гэсэн бидний бясалгалын номыг маань дамжуулж өгсөн багш лам нарын алдар. Энэ лам нарын тус тусынх нь намтарыг судлан үзвэл сүжиг төрөхгүй байхын аргагүй гайхамшигтай хутагт хувилгаадууд, тэдний эрдэм чадал сэтгэлд багтамгүй ид шидээр дүүрэн байгаа.

Жодын ном судрууд

Гэлүгвын жодыг судлах суралцах гэж байгаа бол доорхи номнуудыг анхаарна уу?

1. གཙོད་ཀྱི་ཁྲིད་རྗེ་བསྒྲུབ་འདམ་དབྱངས་ཀྱི་གསུང་བཞིན་དབུ་མ་དཔའ་བོ་རྡོ་རྗེ་མཁྲིད་པ་བཞུགས་སོ།

   Энэ ном Манзушир бурхны айлдсан “Жод”-ын тид.

2. ཟབ་ལམ་གཙོད་ཀྱི་ཁྲིད་ཡིག་མ་ཀ་སྟ་ད་ཀི་རྟིས་སྦྱར་བ་བཞུགས་སོ།

   Бид орчлон хязгааргүйгээс одоог хүртэл хүсээгүй элдэв зовлонг амссан нь эндүүрлийн үндэс “би” болон “минийх” барих нисваанисаас гарсанчилан түүний эрхээр болсон. Тийм болохоор “би”-д барих хийгээд өөрийгөө энхрийлэн барихын дайсан үүнийг үндсээр нь таслахын гүнзгий зам мөр “Жод”-ын номыг анхааран авлага болгох нь чухал болой.

3. མན་ངག་ཟབ་མོ་བདུད་ཀྱི་གཙོད་ཡུལ་སྣོན་ཐོག་གཅིག་མའི་གཞུང་རྗེ་སློོབ་ལམ་མཐའ་ཡས་རྒྱ་མཚོས་མངོད་པ་བཞུགས་སོ།

Лам Ханд Дагинастаа мөргөмүй. Бурханы зарлиг номлол билгүүний чинадад хүрэхийн таалал, Лам бүтээлийг олсон нугуудын амны увдис, гүнзгий увдис шулмын таслах орон хувь төгөлдөр нугуудын номхотгох үйлтэнгүүдийн орон догшин ширүүн газар нэг суурин дээр анхааран авахын дараалал багтаагүй нь үгүй дор хураангуйлан хураахын ёсоор өгүүлэн үйлдэх болой. 1. Сэтгэл итгэмжлэхийн орон ариуны тухайд дамжлагын товч түүхийг өгүүлэх хийгээд, 2. Дамжлага түүнээс гарах увдисыг бодитой өгүүлэх болой.

4. བར་པ་གྲྭ་ཚང་གི་གཙོད་ཁྲིད་སྐལ་ལྡན་འདུག་ངོགས་ཞེས་བྱ་བ་ཐུན་མོང་མིན་པ་གྲུབ་མཐའ་གཞན་ལ་གསང་བ་མན་ངག་གི་སྙིང་བཞུགས་

Энэ гүнзгий “жод”-ын увдисыг анхааран авлага хийхийн ёсонд хоёр: Увдис бодитойд мөн хоёр: 1. Урьд одуулах дараалал, 2. Бодит суурийн дараалал. Анханд нь мөн дөрөв: 1. Шашинд орохын үүд аврал одуулахын тайлбар, 2. Их хөлгөнд орохын үүд, бодь сэтгэл төрүүлэх (үүсгэх)-ийн тайлбар, 3. Хоёр чуулганыг хурааж үйлдэх ламын егүзэрийн тайлбар. 4. Хоёр түйтгэрийг арилгаж үйлдэх “А” үсгийн рашааны угаалгын тайлбар. Маш тодорхой тайлбарласан байгаа.

5. སློོབ་དཔོན་འཇམ་དཔལ་བཤེས་གཉེན་གྱི་མངོད་པའི་གཙོད་ཁྲིད་སྐལ་ལྡན་འདུག་ངོགས་ཆུང་བ་བཞུགས་སོ།

Энэ тайлбарт жод анхааран авах орон, цаг, тэр газрын аймшигт амьтадыг яаж хураах тухай маш тодорхой байна. “Жод”-ын тайлбар болгон хэдий тайлбарлах ном нь адил нэг ном боловч лам бүрийн өөрийнх нь үндсэнд буусан боловсрол бүхэн аль нэгэн бясалгалаараа адилгүй болохоор тус тусдаа онцлогтойгоор тайлбарласан байгаа. Би энд номын утгыг тодорхой бичиж тайлбарлаж чадахгүй нэгэн өчүүхэн шавь, мөн тэр болгон бичиж тоочиж болохгүй, ном болгоны нэрний дараа жод сонирхож буй болон анхааран авлага болгодог хэн бүхэн эдгээр тайлбар номыг уншиж судалж үзээрэй гэсэндээ ерөнхий зүйлийг давтахгүйгээр товчхон бичлээ. “Жод”-ын тайлбар маш олон, энд номных нь нэрсийг бичээд л орхих санаатай. Эдгээр тайлбар номнууд зөвхөн Гэлүгвын “Жод”-ын л тайлбар номнууд юм.

6. གཙོད་གདམས་ངག་ཡུལ་སྡུང་གསེར་གྱི་ཐེང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།

7. རྒྱལ་བ་དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོའི་གསུང་འབུམ་ལས་གཙོད་བརྟུད་འདེབས་སོགས་བཞུགས་སོ།

8. གཙོད་ཀྱི་རྩ་ཚིག་མདོར་བརྟས་པ་བཞུགས་སོ།

9. གཙོད་ཀྱི་གདམས་པ་ཐར་འདོད་ཀྱི་དེད་དཔོན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།

Энэ номын лүнг IX Богд Жамбалнамдолчойжижанцан Ламаасаа хүртсэн. Энд хүртсэн лүн, номнуудаа тухайлан бичлээ. Учир нь аливаа нэгэн номын

лүн (эшлэл), ван (эрх), тид (тайлбар хөтөлбөр)-ийг дамжлага тасраагүйгээр авч байвал тухайн номыг үзэх, судлах болон анхааран авлага хийхэд адистид жинлав нь буудаг гайхамшигтай.

10. ཐབས་ཤེས་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་རྣལ་འབྱོར་ཟབ་མོ་གཙོད་མན་ངག་དང་ནམ་མཁའ་སྒོ་འབྱེད་ཀྱི་དབང་བཤད་ཟིན་ཐོར་བཀོད་པ་བཅས་བཞུགས་སོ།
11. གཅད་ཀྱི་གདམས་པ་གདན་ཐོག་གཅིག་ཏུ་ཏེལ་ནས་ཉམས་སུ་ལེན་ཚུལ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།
12. རྗེ་བཙུན་མཁའ་སྤྱོད་དབང་མོ་ལ་བརྟེན་པའི་གཙོད་ཆོགས་མཁའ་སྤྱོད་གླུབ་པའི་དགའ་སྟོན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།
    хайрласан.
13. གཙོད་གཞུང་ཐར་འདོད་དེ་དཔོན་མའི་ཚིག་དོན་གསལ་ཚིག་དོན་གསལ་བར་སྟོན་པའི་ཉམས་ལེན་གསལ་བའི་སྒོན་མེ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།
    Энэ ном Жалба-Инсава буюу Банчин-Чойжижанцангийн айлдвар юм.

Хавсралт

Гадаад дотоодын зургаан ад, эцэг эх энэ найм нь язгуурын найман итгэл мөн тул найман зочид үүгээр голлон гурван орны хамаг амьтад орчлон нийтийн зовлон ялангуяа гурван муу заяатны зовлон өвөрмөц дор ч амьтан тус тусын нарийхан зовлон алинаар энэлсэн ба бас ч зовлон ч даяараас гэтэлгэн дээргүй бодь хутагт байгуулахын тулд би бурхны хутгийг олж үйлдсүгэй, түүний тулд би махамудрагийн зод шулмыг тасалдаг орныг бясалгаж үйлдэх бөгөөд биеийн тахил өглөгийн зэрэгт орж үйлдэе хэмээн санаж өөр ямагтын тусын хир үсний үзүүрийн төдий ч үл үйлдэн бусдын тусын ямагтын оюун нийт бус нэгэн шуудаар эс төрөх хүртэл оюун судлах бөгөөд дахин дахин сэтгэлийг үүсгэтүгэй. Тэр мэтийн оюун эс төрөхийг хүртэл сэтгэл үүсгэлтийг дахин дахин бясалгаж үйлдэх ба тэндээс сэтгэлийн үүсгэлэн хатуу нэгэн лавтай шууд төрөх лүгээ бодь сэтгэлийн санааг үл замхруулахын агаарт бүх гэгээн сансрын бүднэр бүгдээрийг өөрийн өмнө хураасаас тэдгээрийг орчлонгийн зовлонгоос аврахын тулд үнэнхүү тэнгэр чухаг дээд гуравт итгэл явуулсугай хэмээхээр сүслэхийн сэтгэл үүсгэтүгэй. Тэр ч үнэхээр туулсан бурхан бээр үнэнхүү утганы туйлын авралын орон мөний тул тэр мэтийн үнэнхүү чухаг дээд гуравт итгэл явуулваас орчлонгийн зовлон даяараас магадтаяа аварч чадмой.

Түүнд итгэл явуулахын ялгаварт ч бүднэр догшин хүн бус тэргүүтэн амьтдыг өөрийн өмнө хураан үнэнхүү чухаг дээд гуравт итгэл явуулсугай хэмээн санаж анхан Пад хэмээн гурвантаа өгүүлж чөмөг бүрээг гурвантаа ширжигнүүлэн үлээж тэнгэр чөтгөр найман аймаг тэргүүтэн бүднэрийг өөрийн өмнө хураасугай.

Ганлингийн тухай

Тэр ч 16 нас хүрсэнээс дээш ба 60 наснаас доош, өөрийн идэршил өөртөө буусан, булай үйлдэгсэдийн чөмөг, хорхойтсон чөмөг, үр тасрагсдын чөмөг, яргачин хийгээд турж үхсэний чөмөг тэдгээр нь бэлгэ муу тул хадгалж үл болно. Бус бас толгойгүй чөмөг, хагархай, хулганы яртаны чөмөг, мөн ганлингийн толгой үгүйдэж, төмөр зэс мод эвэр тэдгээрийг ганлингийн толгойд залгаж үлээх нь доройтмол ганлин мөн бөгөөд муу эд зохисгүй тул хадгалж болохгүй. Ялангуяа хар сарлагийн эвэр дайсныг оруулж дарагч муу сав ба болшгүй муу эд тул тэдгээр эдийг чөмгөнд залгаж үлээвээс тэр ганлингийн дууг сонсогсод бүгд буруу дуунд ухаж бүгдээр буруудаж одно. Тэдгээр эдүүдийг залгасан тэр ганлингийн дууг чихээр сонссон бүхэн сэтгэл нь үл амарч, хорлолын сэтгэл төрүүлэх хийгээд ер тэр дуу сонсогдохуйд газар орон бүгдэд өлзий бус болох ба элдэв нүгэлт ёр гарах тул эвэр тэргүүтэн тэдгээр эдийг залгасан ганлин түүнийг нэгээхэн агшинд ч хадгалж бүү үйлдсүгэй. Хүний чөмгөн бүрээ энэ нь дуудах эд мөн авч хадгалах зохисгүй ганлин тэдгээр нь цааш хаагч үйлдэх эд, элдэв гэмийг үүсгэгч зохисгүй эд мөн тул тэдгээрийн бэлгэ чанарыг сайтар мэдээд шинжлэхэд нэн их чухал хэрэгтэй. Тэр ч хадгалах зохисгүй тэдгээрүүд үгүй агаад эрдэм бүгд төгссөн ганлинг эрэх хэрэгтэй.

Тангараг эс доройтсон шагшаабад лугаа төгссөн тойны чөмөг, мөн ард боловч сүсэг төгөлдөр номд сүжигтэй хилэнцийн зүгээс машид цээрлэх бөгөөд буянг болохуйцаар бүтээгч, бодьсадвын язгуурт тэр мэтийн чөмөг, тэдгээр алинд ч 16 нас хүрснээс 60 нас өнгөрөхийг хүртэлх, ялангуяа нас идэр бөгөөд оюун ухаан мэдэл бүгд доройтолгүй үхсэний баруун чөмөг нь баатарыг дуудагч эд мөн. Зүүн нь дагинасыг дуудагч эд мөний тул хүүр түүний доор эс удсан ба дээр алин буй агсан түүнийг огтолж үйлдсүгэй. Тэр ч бүтэн хүүрээс огтолж бүү үйлдсүгэй. Шувуу нохой тэргүүтэн хөндөж үйлдсэнээс огтолсугай.

Чөмөг тэдгээр нь эгэл хүн бусыг дуудагч эд мөн.

Ганлин тэр нь анхдугаар дуун гарахад бодлого тэр мэт үйлдсүгэй – ая бүгдээр сонсогтун хэмээсэн дуу нарийхан эрчимтэй сонсголонтой түүний гурван оронд илэрхий сонсогдохоор сана. Түүний гурван орны аль бүхий амьтад өөр өөрийн явдал үйлд ямарч зай чөлөөгүй авч тэр үйлсийн залгамжаагаа таслаад бүгд эгц шударга сонсож энд ирэхийг дурлаж сэтгэл үймэлцэн төрөхөд санатугай.

Ганлинг хоёрдугаар үлээхэд – ая бүгд энд хурахтун хэмээх дуу сонсогдоход сана. Түүнд үймэлдэж босон харайснаас тус тусын зүг зүгээс шуугилдан пижигнэлдсээр ирдгийг сана.

Ганлинг гуравдугаар үлээсэнд дээд доод зүг зовхис бүхнээс шууд хуралдсанаас үл үлгэрлэвээс нэгэн их хуримд хүн бүр цугларсанчлан өөрийн өмнө цуглараад газар дэлхийн гурван хувийн хоёрны хэртэй багсаралдан дүүрч болсонд сана. Тэндээс тэдгээр бүгдээс өөр дор сүслэн биширч ихэд сүслэж буйд санаад Пад хэмээн гурвантаа өгүүлтүгэй.

Падийн бодлого ч ганлин лугаа адил болой. Тэр мэт цугларсан зочдуудыг орчлонгийн зовлонгоос аварч үйлдэхийн тулд чухаг дээд гуравт итгэл явуулах

хэрэгтэй бөгөөд тэр ч өмнө огторгуйд авралын орон чухаг дээд гурвыг үүсгэж бодлогын оронд энэ мэт тодотгож үйлдэх хэрэгтэй.

Дөрвөн төрлийн шулам

Шулам хэмээгч нь: их дүрстэй бөгөөд алинаар үзэвч их аймшигтай, жийрхэм бодитой бүтсэн нь үгүй билээ. Товчилвоос шулам хэмээх нь тонилох мөрийн тотгор болсон алимад түүнийг хэлнэ. Тийм бөгөөд хайртай энэлэх дотно нэгэн ч бодийг бүтээхийн шулам болох болой. Ялангуяа шуламд би дор баригч гайхлаас их нь үгүй тул гайхал үүнийг эс таслах хүртэл шулам бүгд түүнд уурсах бөгөөд тиймийн тул би дор баригч шулмыг таслах арганд мэргэжиж үйлдэх хичээнгүйг чангатгахын үүднээс хичээхийн дашрамд би дор баригчаас төрсөн гурван шулмыг таслах хэрэгтэй.

Шулам дор дөрөв буй. Түүнийг нэрлэвээс: торогч шулам, торохгүй шулам, дурлан баясагч шулам, дээрэнгүйлэгч шулам нь би дор баригч дөрвөн шулам болой.

Торогч шулам нь: нүдээр дүрс үзэх цагт сайхан дүрстэйд тачааж, муухайд уурлах сэтгэл төрж, түүнчлэн чих, хамар, бие, хэл хийгээд тэдгээр эрхтний оронд үзэгдэгч дуун, үнэр, амт, хүртэхүй нүгүүдийн сайханд нь тачаал төрөн муухайд нь уурлах сэтгэл төрснийг тачаангуй урин хоёрт баригч шулам гэнэ. Тэр нь эрхтэний оронд илт байгаанд нь тачаах уригнах тул илэрхий эрхтэнд торсоноор нөхцөл үйлдэж бусад амьтанд хорлоод түүгээр орчлонд хүлэгдэхийн уг болдог тул шулам хэмээх ба илэрхий байгаа сайн муу хоёрт тордог тул торогч шулам гэнэ.

Торохгүй шулам нь: эрхтний оронд эс үзэгдэвч өөрийн сэтгэлд сайн муугийн атгаг алинч төрөх тул түүнд шүтэж чөтгөр хэмээхийн аймшигт үзэгдлийг баримталж жийрхэх ба тэнгэр хэмээхийн баясгалангийн үзэгдлийг баримталснаар, амар уужим тайван баяр баясал төрүүлэх бөлгөө. Тэр мэт сайн муу хоёрын хоёр атгагийг сэтгэлдээ бариснаар нөхцөл түүгээр сэтгэл нисваанист болох бөгөөд нисваанис түүнд илэрхий торолтгүй бодитойгоор орноо бүтээгүй боловч нүглийн элдэв зүйлд барилдуулан хорлолыг магадаар үйлдэж чадах тул түүнийг шулам хэмээдэг тэр ч бодитой бүтсэн нь үгүй илэрхий торохгүй тул түүнийг торохгүй шулам гэнэ.

Дурлан баясагч шулам нь: өөрийн сэтгэл алинд тачаах түүнээ баясан дурласанаас сэтгэл зоригшил ихэд төрөхийг хэлнэ. Түүний уг нь ертөнцийн өргөл хүндлэл хотол чуулган олон нөхөд цуглах, ядам бурханы нүүр үзэх, адистэдийн чадлаар ад зэтгэрийг номхотгох, өвчин зовлон бэрхшээлийг амирлуулах, ялгамжаатай бясалгалын байдал төрөх, хурц зөн билэг зүүд ургах, бие, хэл, сэтгэл гурав амгалан хийгээд чадал бадрах, тэнгэр, чөтгөр, хүн гурав өөрийн эрхгүй хурах, эд агуурс төгс эдлэлийг өргөн хүндлэл өргөмжлөл хэмжээлшгүй болох, рид хувилгаан элдэв ид шидийг үзүүлэн чадах, тэдгээрт өөрөө ихэд баясан дурлаж, өөрөө ихэд дээрэнгүйлж их омог төрүүлэх нь тонилсон бодийг олохын зэтгэр болдог тул тэдгээрт баясах дурлах шулам гэнэ.

Дээрэнгүйлэгч шулам нь: гурван шулмын үндэс язгуур дээрэнгүйд тулах тул дээрэнгүй язгуурыг огтлох нь маш их хэрэгтэй юм. Дээрэнгүй хэмээх нь “би”-д баригч гайхлыг хэлдэг. Орчлонд тэнэж төөрөхийн уг хийгээд гэм бүгдийн язгуур үндэсийг “би”-д баригч гайхал үйлдсэнээр тонилохын мөрд хүргэдэггүй шулам болдог тул түүнийг дээрэнгүйлэгч шулам буюу “би”-д баригч шулам гэдэг. Тийм учир “би” үгүйг, “би”-д барисанаар сэтгэл нисваанист болж сэтгэлд аль ургасан бүхнийг атгагаар бариж мөнхийн үнэнд баримтлан үйлдсэнийг дээрэнгүй шулам гэнэ.

“Би”-д баригч дээрэнгүйгээс хагацсан тул: үнэн үгүй огторгуй мэтийн утга лугаа уулзсан нь дээрэнгүйлэгч шуламыг тасалсан мөн тул дээрэнгүйлэгч шулмыг тасалснаар нисваанисаас болсон шулам бүгдийг таслах болно. Тийм учир “би” хэмээх буй аваас шулам буй. “Би” хэмээх үгүй аваас шулам үгүй болой.

Ном зүй

ངུས་གསུམ་རྒྱལ་བ་ཀུན་གྱི་ཡུམ་གཅིག་འཕགས་མ་ལབ་ཀྱི་སྒོན་མའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཕུང་པོ་གཟན་བསྡུར་གྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་མཁའ་འགྲོ་ཟེ་བའི་གསང་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།

[Мажиглавдонмаагийн сонин зохиол эхийг цухасын төдий өгүүлсэн хийгээд ялангуяа биеэр тахил өглөг үйлдэхийн ёс ба ирээдүйн бошиг үзүүлэл лүгээ сэлт товч хураангуй төдий гаргасан намшад чэнмо хэмээгдэх оршив].

མ་ཅིག་མཁའ་འགྲོ་སྙིང་བསྡུད་ཟབ་མ་རྒྱུན་གྱི་རྣལ་འབྱོར་བདེར་བགོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།

[Огторгуйгаар зорчигч ганц эхийн сонорын гүнзгий дамжлагыг егүзэрийн амгаланд үргэлжин байгуулах хэмээх оршвой].

སྒྲུབ་ལུས་ཚོགས་སུ་བསྡོ་བ་ཐབས་ཤེས་ཉམས་ཀྱི་བོགས་འདོན་དཁའ་ལྡན་སྒྲུབ་སྤྱི་ནོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། [Илбийн биеийг чуулганд зориулах арга билгийг хослуулахыг нэмж өсгөх гандан дамжлагын оройн эрдэнэ хэмээх оршвой].

Лувсанбанзар багшийн товч намтар

Д. Лхагвасүрэн

Өтвөш Лоранд нэрэмжит Их Сургууль,
Монгол ба Төв Ази Судлалын Тэнхим, Будапешт

Эхлээд дээд багшийг шүтэн, зарлигчлан бүтээж
Завсарт нь хатуужлыг эдлэн, анхааран авч
Эцэст нь ялгалтгүй дамжлага заншлыг барьсан
Адилтгашүгүй багшийн өлмийд бишрэнгүйгээр мөргөе.

Энэтхэг, Төвдийн мэргэдийн Жодын[1] гүн нарийн увидасын суурь баттай тавигдсан үе бол XVIII зууны эхэн үе гэж үзэж болох юм. Учир нь тухайн үеэс Монголын олон дээдэс лам нар жодын увидас, дамжлагыг хүртэж, улмаар нямба (шадарлах) бүтээл хийж эхэлсэн байдаг. Энэ цаг үеэс Монголд жодын хоёр гол дамжлага дэлгэрсэн нь Жагар ламын хийгээд Ноён хутагтын гэсэн хоёр үндсэн дамжлагууд юм. Үүний Жагар ламын дамжлагыг Молом (төв. sMon lam) хэмээх лам Монголд дэлгэрүүлсэн байдаг. Молом лам бээр Түшээт хан аймгийн Дайчин бэйсийн хошууны Тэгшийн хонхор[2] гэдэг газар нутагладаг байжээ. Молом лам бээр гүн нарийн увидасыг залахын тухайтад дээдийн багшийг эрэлхийлж сэтгэл зоригдон бэрх хатуужлыг эдлэн явж, хутагт Энэтхэгийн оронд зорчсон бөгөөд улмаар Утайн таван үзүүрт ууланд даяанд залран суусан их лам Жэр Чойжамцаас энэ гүн нарийн увидасыг залж иржээ. Ийм учраас Жагар Молом лам гэж нэрийдэх болсон бөгөөд Монгол орноо жодын ховор нарийн увидас дэлгэрэхэд асар их ач тусыг үйлдэж домог[3] болсон ч түүний талаар тоймтой судалгаа одоо хүртэл хийгдээгүй байна.

---

[1] Жод (төв. *gcod*) хэмээх нь билгийн чиндад хүрэхүйн номлолоор сансарын зовлонгоос гарахын увидас юм.

[2] Тэгшийн хонхор хэмээх газар нь одоогийн Дундговь аймгийн Дэрэн сумын нутагт байх нэгэн газрын нэр.

[3] Молом ламын домог. Молом хэмээх Хүрээний ядруухан лам Ханд бурхантай уулзах минь гэж санаад алс нутагт Энэтхэгийн орныг зорин явсан байна. Хатуу бэрхийг туулан нэгэн ойн дундуур явж байтал морин шоргоолжны үүрэн дээр яваад орчихсон аж. Амиа аврахын тулд морин шоргоолжны эсрэг тэмцэж байгаад ухаан алдан унаж гэнэ. Нэг сэрээд харсан чинь нүдний нь өмнө ногоон дээлтэй үзэсгэлэнтэй нэгэн эмэгтэй зогсож байжээ. Тэр эмэгтэй бодитой Ханд бурхан байсан бөгөөд Молом ламд “Та цаг нь болоогүй байхад намайг зорин яваад амиа алдахад хүрлээ, та одоо нутагтаа буцаж очоод Жодын ёсыг дэлгэрүүл, таныг нутагтаа хүрэхийн үед нэг юм өгнө” хэмээн хэлээд яван оджээ. Молом лам нутгийн зүг буцаж яваад Хүрээнд төхөн ирээд түр амс зуураа нойрсож орхиж гэнэ. Гэв гэнэт өвөр дээр нь нэг юм унахад, цочиж сэрээд харсан ганлин (төв. *rkang gling*) байсан байна. Тэрхүү ганлинг Ханд бурхан өөрөө хайрласан гэх бөгөөд Молом лам ч Жагар Молом лам хэмээн алдаршиж зодын увидасыг нийтэд түгээн дэлгэрүүлсэн байна. Энэхүү домгийг миний багш (Х. Банзар) шавь нартаа олон удаа ярьж өгч байсан бөгөөд би хувьдаа олон удаа сонсож билээ.

Энэхүү дамжлагаас салаалсан олон дамжлага байдаг. Үүний нэг дамжлага нь Жагар Молом ламаас Намжил зочид дамжуулсан увидас бөгөөд лам бээр Түшээт хан аймгийн Дайчин бэйсийн хошууны Ихийн хонхор[4] гэдэг газар нутагладаг байжээ. Түүнээс Ишдоо зоч лам авсан бөгөөд мөн Шавийн хошуунд харъяалагдах одоогийн Төв аймгийн Баянцагаан сумын нутагт амьдарч байжээ. Ишдоо ламаас Пунцаг зочид дамжуулсан байна. Ламтан бээр Цэцэн хан аймаг буюу одоогийн Хэнтий аймгийн Мөрөн сумын нутаг Чандган тал орчмын салбар уулаар нутаглаж байгаад, тэндээсээ баруун зүгт нүүдэллэн явсаар одоогийн Дунговь аймгийн Дэрэн сумын нутаг Цахиуртын хонхорт ирж суурьшсан байна.

Тэр цагаас Пунцаг зоч нь олон шавь нарын багш болж тэднийгээ жинхэнэ сайн зоч болгохын тухайд биечлэн сайтар зааж сургаж байжээ. Пунцаг зоч нь гурван гол шавьтай байсан бөгөөд тэдний нэг нь нутгийн ард олон Дам гэж хүндэтгэн нэрлэдэг Дашням зоч, Удаах шавь нь бухан Гончиг зоч гэж байжээ. Гончиг зоч нь 1960, 1970-аад оны үед Улаанбаатар хотын Баянзүрх дүүргийн Амгалан орчмоор нутаглаж байсан ба түүний тусыг хүртэхээр олон газрын хүмүүс цуглаж байдаг айл байлаа. Пунцаг зочийн бас нэгэн эрхэм шавь нь миний багш Лувсанбанзар (хэргийн тухайд алдрыг өгүүлэхэд) бөлгөө. Багш маань Пунцаг зочоос энэхүү увидасыг авч нямба бүтээлийг нь гүйцээж, шавь бидэнд уламжлан үлдээсэн үнэхээр бишрэм зарлигийн ачтан мөнөөс мөн билээ.

Монголын ард түмний туулж өнгөрүүлсэн олон зуун жилийн түүхэн хөгжлийн явцад бүтээж байгуулсан шашин соёлын өв сан яндашгүй арвин баялаг билээ. Түүнд өчүүхэн хувь нэмрээ оруулсан эрдэм мэдлэг төгс, улс үндэстнийнхээ ирээдүй хувь заяаны төлөө санаа тавьдаг, үнэнч зүтгэлтэй, өөдрөг үзэлтэй, авъяас билэг нэгэн бол миний багш Хандын Банзар (1904–2008) юм.

1914 онд Түшээт хан аймгийн Дайчин бэйсийн хошуу, одоогийн Дундговь аймгийн Дэрэн сумын VII багийн нутаг Цант халтар хэмээх газар малчин ард Долзодын Хандын дөрөв дэх хүү болон мэндэлсэн. Бага насандаа бусдын адил аав ээжийн гар дээр хүмүүжиж байгаад, 5–6 насандаа өөрийн том ахын дэмжлэгтэйгээр Дэлгэрийн чойрын хийдэд[5] шавилан сууж бурхны номын анхны Га, Ха-г үзэн төвөггүйхэн уншиж бичиж сурчээ. Буяны зам мөр нээгдэн улмаар зодын номыг машид хүсэмжлэн, таалалд барин зоч болохоор зориг шулуудаж Баянцагаан сумын Бэлийн хийдэд шавилан суусан юм. Зоч лам болоход Лувсанжав багшаараа Хангал магтаал болон хурлын бүх уншлага номыг, Пунцаг зоч багшаасаа Хандын цэжү судар,[6] Дагинасын чихний чимэг увидаслал зэрэг номын авшиг, зан үйлийг хоцроолгүй гүйцээн, ном ёсны дагуу

[4] Ихийн хонхор. Одоогийн Дундговь аймгийн Дэрэн сумын нутаг.

[5] Дэлгэрийн чойрын хийд (тө. Chos dbyings ‘od gsal gling). Олноо өргөгдсөний долоодугаар (1918) онд Зава Дамдин хэмээх алдаршсан Лувсандаян гавж одоогийн Дундговь аймгийн Дэлгэрцогт сумын нутаг Дэлгэр уулын энгэрт энэхүү хийдийг байгуулжээ.

[6] Ханд цэжү (тө. *mKha’ ’gro tshes bcu*). Сар бүрийн шиний 10 болон хуучны 25-ыг Ханд болон Ловон бурханы буултай өдөр хэмээдэг. Энэ өдрүүдэд хурдаг хурал номын нэр.

хүртэж, Дугар багш нь өөрийн гараар хавчиг үүрэг бэлтгэн өгч зоч лам болох ерөөл тавин урьдын номын барилдлагаар шавьдаа ихийг бүтээх ерөөлийг айлдсан гэдэг.

Ингээд 17 насандаа Намхай-Гожэдын ван (төв. *Nam mkha'sgo spyod*) авшгийг хүртэн, тангараг дамцагийг доройтуулалгүй шимийг нь авч өөрийн бие, эх болсон амьтны тусад зориулан ертөнцийн явдлыг огоорон орхиж, хатуужлийг үйлдэж өвөл нутгийнхаа Цантын уулын хадан агуйд Тойног бурханы бясалгал нямбанд гурван жил суугаад хавар цас ханзрангуут Хэрмийн шанд, Мухарын шанд, Наран хөгцтийн нутаг болох Нарангийн гурван овоо болон үхээрийн газар чүмэг жарзыг гурван жил гүйцээж агуу багш нарын сургаал номлолыг дамжлага суртал ялгалгүй ихэд чармайн суралцаж Тойног, Таван ханд бурхдын бүтээл нямбыг хоцроолгүй хийж гүйцээжээ.

Амгалан бүгд багшийн адистэд байгаа тул ачийг хариулан багш нартаа сүсэглэн, ялангуяа нууц тарнийн очирт хөлгөний мөр бүгдэд гагцхүү багш чухал учраас багшийн егүзэрийг бясалгаж тангараг цаазыг ягштал баримтлан төдийгөөс өдийг хүртэл дээдлэн ирсэн юм. Ингэж ирэхдээ багш нарын сургаал номлолыг үргэлжлүүлэн дамжлагыг үл таслан Дундговь аймгийн Дэрэн, Дэлгэрцогт сум мөн Төв аймгийн Баянбараат, Батцагаан сумын нутгаар амьдран өөрийн өчүүхэн мэдлэг оюунаа ертөнцийн амьтны тусад ерөөл агуу ихээр тавьж түүнчлэн өөрийн ба хүмүүний эцэг эх болон ойр төрлийнхний тухайд буян үйлдэх хийгээд талийгаачдын хойтын буяныг үйлдэвч эс зориулваас буян очихгүй бөгөөд харин зориулваас ямар мэт зориулсан тэр хэмжээгээр буян хүргэхийн тухайтад, өглөг буяны төгс бодийг уг шалтгаан мөн чанар, шид бүтээлийг дээд багш нарынхаа айлдвар зарлигийн дагуу сэтгэл, эрдэм чадлаа зориулж явсан эгэл нэгэн буянтан юм.

1930-аад оны улс төрийн хэлмэгдүүлэлтийн цаг үед монгол орны хүн амын оюуны хэрэгцээг хэдэн мянган жил тэтгэж ирсэн Буддизм, дорно дахины шинжлэх ухааны салбарт ард түмний бүтээсэн соёл, боловсрлын өв, зан заншлыг нухчин дарсан билээ. Хэлмэгдүүлэлтэнд ойролцоогоор 10000 гаруй хувраг, эрдэмтэн мэргэд өртөж байсан нь монголчуудын хамгийн оюунлаг давхрага, сэхээтний цөм байсан юм. Энэ хэлмэгдэгсдийн дотор түүний том ах Сүхээ гэр орноороо хэлмэгдэн үгүй болжээ. Гэвч хэлмэгдүүлэлт эхэлснээр бурханы шашны үзэл санаа номлолыг дамжлага болгон үлдээх боломжгүй болсон учир хар болж гадаад дүрдээ эгэл хүмүүний ёсийг үзүүлж байсан боловч дотоод сэтгэлдээ зодын гүн увидас, багшийнхаа айлдсан дамжлагыг үргэлж өөрийн таалалд болгоон доройтуулалгүй авч ирсэн байдаг.

1939 онд буюу эх орны дайны үеэр эр цэргийн албанд татагдан таван жил цэргийн албыг хаагаад 1944 онд өөрийн төрсөн эгч Нямсүрэнгээ даган "Аж үйлдвэрийн комбинат"-д орж оёдолчин, эсгүүрчин, эд шалгагч, цехийн мастер, үйлдвэрчний эвлэлийн хорооны дарга, нярав, нягтлан бодох зэрэг ажлуудыг хийж ажилчин ангийн эгнээнд хөл нийлүүлэн эх орныхоо бүтээн байгуулалтанд өөрийн сэтгэл зүрхээ зориулан үр бүтээлтэйгээр тасралтгүй 36 гаруй жил ажиллаж байгаад гавъяаныхаа амралтанд гарсан буянтай буурал бөлгөө. Угийн хөдөлмөрч хүн тул 1975 оноос үйлдвэрийн район буюу одоогийн Хан-Уул

дүүргийн өндөр настны зөвлөлийн дарга, мастер зэрэг ажил үүргийг алжаал зүдэрлээс үл шантран хийж байсан.

Монгол оронд ардчилалын салхи сэвэлзэж эхэлсэн 1980-аад оны сүүлч үеэс оюун бодлын дунд Наран хөгцтийн өвгөн багшынхаа номын аньсыг бүрэн үл гүйцээн бурхан болсныг сэтгэлдээ санасаар, өөрийн оюун бодлоо буяны садангийн айлдвар зарлигт чиглүүлж, ариун тангаргийн үүднээс дамжлага төгөлдөр багш дээдэстэй таалал нийцүүлж, эх болсон амьтан бүгдийг орчлонгийн зовлонгоос ангижрахад туслах үйлсэд сэтгэл шулуудан орж, 1989 оны 12-р сарын 22-ны өдөр буюу шороон могой жилийн өвлийн эхэн сарын билэгт сайн өдөр зулын 25-нд анх Баянгол дүүрэгт Тарвалин нэртэй зодын хурал нээсэн билээ.

Наяад жил европ хэв маягаар амьдарсан ч, уламжлал, дорно дахины сэтгэлгээ, түүний дотор бурханы шашны гүн ухааны сэтгэлгээний өв уламжлалыг эн тэргүүнд дээдэлж, сүм хийдийг сэргээсэндээ бурханы шашны жинхэнэ дэг жаягаараа хөгжихөд бага ч болов тус нэмэр болох тухайтад их хувь завшаан хэмээн ихэд бахархдаг байсан юм.



Зураг 1. Лувсанбанзар багш (1914–2008). Зургийг Ё. Ганзориг авсан.

Лувсанбанзар багшийн байгуулсан тус хийдэд 1990 онд Энэтхэг улсаас манай улсад суух элчин сайд Бакула Ринбүчи багш саатан морилж Намдолдэчэнлин (төв. rNam ‘grol bde chen gling) хэмээх нэр хайрласан билээ. Тэр цагаас өнөөг

хүртэл дэвжин дэлгэрч номын шавь нар хийгээд сүсэгтэн олон түмний хөл тасралгүй, ертөнцийн хүмүүний амар амгалангийн төлөө бүхий л амь амьдралаа зориулсан багшийн минь үйл хэрэг үргэлжилсээр байна. Х.Банзарын нөр их хөдөлмөрийг төр засаг, түмэн олон тухай бүр үнэлж дүгнэж ирсэн юм. Багш маань 2008 оны намрын адаг сарын шинийн 8-нд дүрс лагшингаа хурааж, ёсыг үзүүлж, Үржинхандын оронд заларсан билээ.



Зураг 2. Лувсанбанзар багшийн оршоосон алтан суварга. Зургийг Д. Лхагвасүрэн авсан.

Алин зүгт орших чиггүй бэрх газрыг
Эшийг баригч Молом багш минь адисла
Наран хөгцөтийн аглаг оронд
Лувсанбанзар багш минь адисла
Хагацашгүй зүрхний орд харшид
Язгуурын багш минь адислан зохио.

Лувсанбанзар багшийн өлмий бататгахын зарлиг
Сайн оюут хоёрдугаар ялгууcны эрхэм зарлиг хийгээд
Ялангуяа **таван сахиа** судар тэргүүтнээр
Амьтны зовлонг хоцроолгүй амирлуулагчийн
Өлмийн лянхуаг зуун галавт батад оршоон соёрхо
Авралт итгэлт таны гайхамшигтай бодийн сэтгэл сайтар боловсорсны хүчээр
Арилсан дээд орон алив амьтан тэргүүтэн
Ялгамжаат үржинхандын оронд залархын цагт
Би хийгээд нөхдийн анхан дор дагуулан барих болтугай.

Намдолдэчэнлин хийд

Хоёр мянга гаруй жилийн тэртээгээс монгол туургатны дунд бурханы шашин анх дэлгэрэхдээ Улааны ёс ба хуучин ёсны урсгал түгэн дэлгэрсэн түүхтэй. Түүхийн олон зуун жилийг Монголчууд туулан өнгөрүүлэхдээ шашны гол номлолуудыг хооронд нь харшилдуулахгүй баримталсаар ирсэн. Цагийн урсгалд хөгжил бадрал, буурал доройтлыг үзэж ирсэн бурханы шашин нь ардчилал, шинэчлэлийн он жилүүдэд Монгол орноо дахин сэргэн, сүм дуганаа нээж сүсэгтэн олондоо үйлчилж, үйл ажиллагаагаа чөлөөтэй явуулах сайхан боломж бүрдсэн юм.

Энэ таатай үед бидний багш Х.Банзарын санаачлагаар тус хийд нь XVII жарны шороон могой жилийн өвлийн эхэн сарын зулын 25 буюу 1989 оны 12-р сарын 22-ны өдөр Тарвалин нэртэйгээр (одоогийн Гэмтэл согог судалын үндэсний төв эмнэлгийн баруун урд) хамгийн анх сэргээгдсэн жодын хурал юм.

1990 оны зургаадугаар сард одоогийн Монголын “Зурхайчдийн холбоо”-ны тэргүүн Пүрэвсүрэн нь тусдаа биеэ даан буян номын үйл ажиллагааг явуулах болсон байна. Намдолдэчэнлин хийд нь Монгол улс дахь төр, сүм хийдийн хооронд харилцаа нь төр нь шашинаа хүндэтгэж, шашин нь төрөө дээдлэх зарчимыг баримтлан одоо хүртэл үйл ажилгаагаа явуулж байгаа билээ. БНМАУ-ын Улаанбаатар хотын ардын депутатуудын хурлын тэргүүлэгчдийн 1991 оны долоодугаар сарын 22-ны 32 тоот тогтоолоор Жагармоломын нэрэмжит Намдолдэчэнлин хийд хэмээн Монгол улсын хууль зүйн дагуу албан ёсны зөвшөөрөгдсөн бурханы шашны байгуулага болсон юм. 1991 онд тус хийд нь Сонгино хайрхан дүүргийн 10-р хорооны нутаг дэвсгэр болох Баянхошуунд шилжин суурьсан билээ. Намдолдэчэнлин хийдийн зорилго нь түүх соёлоо өвлөх, оюун ухааны гэгээрэл, сэтгэлийн ариуслыг эрхэм болгож, энэрэл нигүүсэл, эв зохицлыг бэлгэ тэмдэг болсон шашны үзэл сургаалыг түмэн олон ялангуяа залуу үеийг хүмүүжүүлэхэд чиглэдэг байна.

Тус хийдийн үйл ажиллагаа нь голлон буяны үйлсийг эрхлэх бөгөөд үйл ажиллагааныхаа хүрээнд буяны сан байгуулах, буяны өргөл хандив өргөх, бүрдүүлэх, гадаад дотоодын буяны ажиллагаанд оролцох, зовлон бэрхшээл зүдгүүр тохиолдсон нөхцөлд хувь хүн, хамт олон, бүс нутагт тусламж хүргэх, тусламжийн хөдөлгөөн өрнүүлэх зэрэг ажиллагаа явуулахаас гадна сүсэгтэн олонд бурханы шашины үзэл сургаалыг таниулан дэлгэрүүлэх мөн лам хувраг, олон шавь нарын шашны болон хууль, эрх зүйн мэдлэг, ерөнхий боловсролыг дээшлүүлэх, сургалтыг дүүргийнхээ боловсрол төвтэй хамтран зохион байгуулдаг. Мөн сүсэгтэн олны шашин номын эрэлт хэрэгцээг хангахын тулд шашны зан үйл, хурал номын үйл ажиллагааг дэг жаягын дагуу чанд баримтлан явуулдаг.

XX зууны төгсгөлд Монгол хүний нийгмийн сэтгэлгээ, амьдрах орчин, хэв маягт ихээхэн өөрчлөлт гарсан нь сүм хийдүүдийн үйл ажиллагаанд ихээхэн нөлөөлж байгаа юм. Монгол орны эдийн засгийн хямралтай, улс орны байдал хүнд байгаагийн улмаас санхүү нөөцийг бүрдүүлэх боломж хомс болж ирлээ. Гэвч тус хийд нь өөрөө өөрийгөө санхүүжүүлдэг ба 40–50 лам, ажиллагсдын

бүрэлдэхүүнтэйгээр өдөр тутмын хурал номын үйл ажиллагааг тогтмол явуулж байна. Хурлын онцлог нь Ловон Бадамжунай бурханы айлдвар номлол, нарийн нууц увидасын жод лүйжин, гүрэм номыг хурдаг.

Гол шүтээн: Ловон Бадамжунай, сахиус нь Зангад, Янсан ядам, Дүртэддагва, Ханд, Тойног, Гомбо, Жамсран тэргүүтэн болно.

Хурал номын үйл ажиллагаа нь өдөр тутам цогчин хурал хурахаас гадна сар бүрийн шинийн 10-нд Ловон чого, 15-нд Ханд цэйжү, Янсан ядам, 25-нд Ханд цэйжү, Зангад сахиус, 29-нд Ханд цэйжү, Дүртэддагва, Жамсран сахиус хурахаас гадна өдөр бүр цогчин хурал, Лүйжин хурдаг байна.

Баянхошууны хийд гэж нийтэд алдаршсан энэ хийдээс маш олон тооны зоч лам нар төрөн гарсан юм. Учир нь энэ хийдээс 1990 оноос хойш анхлан жарз, нямба бүтээлийг хийж эхэлсэн бөгөөд жил бүр тасралтгүй лам нараа уртын жарзанд гаргаж байна. Үүнээс гадна энэ хийдээс ойролцоогоор 10 орчим хийд өрх тусгаарлан байгуулагдсан байна.



Зураг 3. Намдолдэчэнлин хийдийн гол дуган. Зургийг Ё. Ганзориг авсан.

Ном зүй

IX Богд Жавзандамба: *Лүйжин*. (жодын айлдвар болон бусад тайлбар хөтөлбөр). Улаанбаатар 2018.

Лувсанчойжинам: *Болорын толь*. Эрхэлсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Монгол улсын их сургууль, Улаанбаатар 2006.

Оюунбилэг, Б.: *Намдолдэчэнлин хийдийн түүхэн товчоон*. Стра принт ххк 2009.

Оюунбилэг, Б.: *Дорж ловон Лувсанбанзар*. Улаанбаатар 2019.

Майдар эргэх зан үйл

Ц. Отгонбаяр
МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, Улаанбаатар
Г. Жалсрайжамц
Өтвөш Лоранд нэрэмжит Их Сургууль,
Монгол ба Төв Ази Судлалын Тэнхим, Будапешт

Майдар бурхан нь Гандан (төв. *dga' ldan*) хэмээх тэнгэрийн оронд Бурхан багшийг орлож үлдсэн учир түүнийг Бурхныг орлооч, Үл ялагдагч, Майдар[1] хэмээн нэрлэх бөгөөд сайн цагийн мянган бурханы тавдугаар бурхан болж Замбулинд залрах учиртай гэж бурхны шашны их хөлгөний ёсонд үздэг. Майдар бурхны тэргүүн дээр залран буй суварга нь түүний багш Бурхан Буддаг бэлгэддэг мөн ирээдүйд Бурхны номыг дэлгэрүүлэхийн бэлгэдэл болгож номын хүрдээр мутрын тэмдэг хийж, удахгүй Замбуулинд залрахын бэлгэдэл болгож хагас суугаа байдлаар дүрсэлдэг билээ.

Үүний учир бурхны шашинтай орнууд ирээдүй цагийн тус амгалангийн бэлгэдэл болсон Майдар бурхныг бүтээж ирээдүйд түүний шашинтай учрахын ерөөл тавьж сайн сайхан бүхнээ даатган дээдлэн шүтэж ирсэн уламжлалтай.

Майдар эргэх уламжлал

Монгол газар анхлан Эрдэнэ зуу хийдэд Майдар эргэх зан үйлийг үйлдэж байсан бөгөөд Өндөр гэгээн Занабазар алтан унжлагат (сэрчан) хэмээх гал тахиа жил Эрдэнэ зуу хийдэд зүүн дөрвөн аймгийн чуулганд уригдан залагдаж Ерөөл, Майдар эргэх тэргүүтэн буян номыг үйлдсэн байна.[2] Үүнээс хойш Монгол оронд Майдар эргэх зан үйл ихэд дэлгэрч мөн Майдарын дацангууд олноор байгуулагдсан байна.

Жишээлбэл, Түшээт хан аймгийн Дархан чин вангийн хошууны Шаддүвчойнхорлин хийд Майдар дацантай, Жанчивлингийн хүрээ, Түшээт хан аймгийн Сэцэн вангийн хошуу, Сэцэн хан аймгийн Мэргэн гүн Цэрэнвандуйбавуудоржийн хошуу, Далай чойнхор вангийн хошуу, Засагт хан аймгийн Сэцэн бэйлийн хошуу, Засагт хан аймгийн Цогтой бэйсийн хошуу, Далай гүнгийн хошуу, Дэжээлингийн хүрээ, Хошуу хийд тус тус Майдар дацантай байжээ. Монголын сүм хийдүүдийн түүхээс үзэхэд Майдар эргэдэггүй хүрээ хийд ба-

[1] Майдар хэмээх үг нь эртний Энэтхэгийн санскрит хэлний Мадри (Maitreya) хэмээх үгнээс гаралтай монголчилбол “асрах,” “хайрлах” гэсэн утгатай үг аж. Булган, Т.: Их хүрээний Майдар дацангийн уламжлалт ёсон. In: *Майдарын эрин. Нийгмийн хөгжлийн чиг хандлага сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний анхдугаар бага хурлын эмхэтгэл*. Эмх. М. Батаа. Улаанбаатар 2013, т. 48.

[2] Сонинбаяр, Ш.: *Монголын соёл, түүхэнд өндөр гэгээний оруулсан үүтгэл.* PhD диссертац, Монгол Улсын ШУА-ийн Түүхийн Хүрээлэн. Улаанбаатар 1999, т. 100.

раг байхгүй байна.[3] Учир нь XVI зуунаас эхлээд Монгол оронд Богд Зонховын номын ёс буюу гэлүгвын урсгал Монгол орон даяар түгэн дэлгэрсэнтэй холбоотойгоор Майдар эргэх зан үйл нь нэн их дэлгэрсэн байна.

Харин Их хүрээнд Майдар дацан болон Майдар бурхныг V Богд Жавзандамба хутагтын үед Зүүн хүрээнд их Майдар шүтээнийг бүтээн залж Майдар эргэх ёслолыг өргөн дэлгэр болгосон байдаг. Энэ тухай Их хүрээний хамба номун хан Агваанхайдав (1779−1839)-ийн 1833 оны харагчин могой жилийн өвлийн эхэн сарын шинийн 15-нд бичиж төгсгөсөн "Их хүрээнд бүтээсэн Майдар бурхны гарчиг тунгалаг царайг тодотгогч чандмань толь хэмээх оршвой"[4] хэмээх зохиолд тодорхой өгүүлсэн байна.

Уг Майдар дацан нь шүтээн мөргөлийн дацан байсан бөгөөд шашин соёлын зан үйл, хурал номын үйлийг түлхүү эрхэлдэг ба жил бүрийн Майдар эргэх зан үйлийг голлон гүйцэтгэдэг байжээ. Гэвч XX зууны 20–30 онуудын цаг төрийн өөрчлөлтөөр шашин номын үйл ажиллагааг хааж, сүм дуганууудыг нураан газар дээр нь шинэ барилга байшингууд барьснаар 1943 онд Майдар бурхны дуганыг хамт үгүй болгосон билээ.[5]

Майдар эргэх зан үйл

Доорхи нь МБШТөв Гандантэгчэнлин хийдийн Майдар эргэх ёслолыг танилцууля. Эл ёслолд хоёр долоо орчим хоногийн өмнөөс бэлдэж эхэлнэ. Дөрвөн дугуйтай тэргэнд Майдар шүтээнээ залан хийд тойрон гороо хийхэд бэлэн болгоно. Шүтээний өндөр нь газраас найман тохойгоос багагүй байх ёстой. Тэргийг дөрвөн өнгийн будгаар будна. Үүний дугуйг улаанаар, хайс, шалыг шар, хөх, улаан, ногоон өнгийг хослуулан буддаг.

Тэрэгний хайсны шонгуудад долоон эрдэнэ, найман тахил, бадан зэргийг зурж, дөрвөн буланд нь таван өнгийн чимэгтэй жалцан тавьж тэрэгний голд тэргийг бараг бүрэхүйц том, өндөр иштэй шүхэр байрлуулдаг. Зарим хийдэд Майдар шүтээнээ дамнуурга дээр ч залж эргэдэг уламжлал байсан байна. Харин тэрэгтэй тохиолдолд тэргэнд мод, цаасаар шууж хийсэн ногоон өнгийн морь, зааныг хөллөдөг байжээ. Морь, зааны нуруунд чандмань эрдэнийн дүрсийг зална. Майдар эргэх өглөө, өдрийн тогтмол хурлаа өглөө эртлэн хурж эрт өндөрлөдөг. Үүний дараа хийдийн хамба ламтан 2, 3 ширээт ламын хамт Майдар бурхны алтадсан хөргийг дуганаас гаргаж, бусад шавь лам нар мяндаг тушаалын эрэмбээр Майдарын таван аймаг номыг авчирч бурхны өмнө зална. Дараалах лам нар хүж, арц асаан сангийн бойпор, цэцэг, долоон эрдэнэ,

---

[3] Амгалан, Н.: Их хүрээний Майдар дацангийн уламжлалт ёсон. In: *Майдарын эрин. Нийгмийн хөгжлийн чиг хандлага сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний анхдугаар бага хурлын эмхэтгэл*. Эмх. М. Батаа. Улаанбаатар 2013, т. 98.

[4] Амгалан, Н.: Их хүрээний Майдар дацангийн уламжлалт ёсон. In: *Майдарын эрин. Нийгмийн хөгжлийн чиг хандлага сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний анхдугаар бага хурлын эмхэтгэл*. Эмх. М. Батаа. Улаанбаатар 2013, т. 92.

[5] *Майдар эргэх ёс*. https://www.ikon.mn/n/q5b. (04.2017).

өлзийт найман тахил, таван хүсэл зэргийг тэргэнд залсан Майдар бурхны өмнө өргөнө. Үүгээр Майдар эргэх ёслол эхэлнэ. Ёслолын тэргүүнд бүчиж хүрээлсэн сүсэгтнүүдийг замаас зайлуулах үүрэгтэй, барын хуйлсан арьс барьсан хоёр лам явна. Тэр нь бэлгэдлийн чанартай хамгаалагч болон тэдгээрийн араас тавь орчим ташуур барьсан зохицуулагч явж Майдар эргэх ёслолын дэг жаягийг хангадаг байна.

Эл бүгдийн удаа ногоон морь хөллөсөн Майдар бурхны тэрэг явдаг. Хорь орчим лам морины цулбуур, тэргэнд уясан татлага оосрыг мөрөндөө эгэлдэргэлэн тэргийг чирнэ. Тэрэгний араас хоёр үхэр бүрээч, удаа нь хийдийн лам нар орж явна. Бусад лам нар жагсаалын дагуу дараах байдлаар хоёр талд нь явна. Үүнд эхний эгнээний баруун, зүүн талд хуралд үйлчилдэг лам нар дуганд тахилын ширээн дээр байдаг хурлын хэрэглэгдэхүүнийг гартаа барьж явна. Хоёр дахь эгнээнд гэлэнгүүд явах бөгөөд хүн бүр ёслол өндөрлөтөл хонх цохиж явдаг. Гуравдугаар эгнээнд сэлнэн, дөрөвдүгээр эгнээнд дуударма, тавт цан, зургаад бишгүүр, ганлин, бүрээ, долоод үхэр бүрээ, наймд хэнгэрэг дэлдсэн лам нар жагсан явна. Хэнгэргийн жижгийг нь нэг, томыг нь хоёр лам (гуравдахь нь дохиураар түүнийг дэлдэнэ) тус тус барьдаг. Есдүгээр эгнээг чимгийн гэж нэрлэж болно. Эл эгнээнд долоон эрдэнэ, өлзийт найман тахил, хүслийн таван эрдэнэ зэрэг бэлэгдлийн зүйлийг Майдар шүтээндээ зориулан модоор хийж, өндөр ишэнд хадан өргөж явна. Мөн эдгээрээс гадна ялгуусны тэмдэг, бад тэргүүтнийг тусгай дамнуурга дээр залан лам нар Майдар бурхны тэрэгний хоёр талаар авч явна. Аравдугаар эгнээнд бадан, шүхэр барьсан лам нар жагсдаг. Тэдний дамнуурганы өмнө бишгүүртэй хоёр, бүрээтэй мөн хоёр, сангийн бойпор барьсан нэг лам тус тус явна.

Хутагт хувилгаадтай энгийн лам нар зэрэгцэн алхах ёсгүй. Дамнуурганы араас бүрээ барьсан хоёр лам, хутагтуудын ойр дотны хүмүүс дагалдаж явдаг. Гол сүмийн үүднээс хөдлөсөн цуваа хийдийн их хаалгаар гарч зогсоно. Майдар бурхан залсан тэргээ нар зөв эргүүлэн, гол дуганаа харуулан зогсоодог байна. Эл зан үйл Майдар бурханд мандал өргөхөөс эхэлж Бурхан багшийн үйлсийг тэтгэн баясгагч Майдар бурхныг ариун сургаалаа хайрлан соёрхож эл ёслолд оролцогч нийт хүнд үеийн үед хүндлэн тахиж явах өршөөл нигүүлслийг гуйн наманчилдаг байна.

Үүний дараа Майдар бурхан залсан тэргээ баруун тийш нар зөв эргүүлэн хөгжмийн зөөлөн эгшиглэн хийдээ тойрч хөдөлнө. Хөдөлгөөн нь удаан дэг жаяг ёсоор зааны явдал шиг байна. Хийдийн хойд хаалганы дэргэд цуваа зогсож лам нар хангай дэлхийн эзэнд балин өргөн ном уншдаг. Үүний дараа лам нар тэргээ тэнд нь орхиод түр амрахаар гэр гэртээ явдаг байна. Дараа нь гурван цагийн орчим лам нар тэргэн дээрээ цуглаж, Майдар бурхныхаа өмнө сууцгаан угаал, өлзий хутаг зэрэг бурхны хутгыг олгож, Сухавадийн оронд төрөл арилжихыг хүсэн, аз жаргал, ариун ёсны ерөөлийг хурдаг.

Хурал өндөрлөхөд тэргийг дахин хөдөлгөж, хийдийн зүүн хаалганы дэргэд ирж шүтээнээ өмнө зүг хандуулан энд Майдарын таван аймаг номыг хурдаг. Хурахдаа лам бүрт номын хоёроос гурван хуудсыг хуваан өгч уншуулдаг байна. Майдарын цуваа тэндээс хөдөлж хийдийн гол хаалгаар орж гол сүмийн





Зураг 1–2. Майдар эргэх ёслол. МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, 2010 он. МБШДС-ийн номын сангийн фото архив.

хаалганы дэргэд зогсоно. Энд Майдарын ерөөлийг хурж үүгээр Майдар эргэх ёслол өндөрлөнө. Бурхныг тэрэгнээс залж гол сүмдээ залах ба ёслолын бусад хэрэглэгдэхүүнийг байр байранд нь тавина.

Ном зүй

Амгалан, Н.: Их хүрээний Майдар дацангийн уламжлалт ёсон. In: *Майдарын эрин. Нийгмийн хөгжлийн чиг хандлага сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний анхдугаар бага хурлын эмхэтгэл*. Эмх. М. Батаа. Улаанбаатар 2013, т. 94−101.

Булган, Т.: *Буддын философийн дэвтэр*. Улаанбаатар 2010.

Булган, Т.: Их хүрээний Майдар дацангийн уламжлалт ёсон. In: *Майдарын эрин. Нийгмийн хөгжлийн чиг хандлага сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний анхдугаар бага хурлын эмхэтгэл*. Эмх. М. Батаа. Улаанбаатар 2013, т. 48−49.

Сонинбаяр, Ш.: *Монголын соёл, түүхэнд Өндөр гэгээний оруулсан үүтгэл.* PhD диссертац, Монгол улсын ШУА-ийн Түүхийн Хүрээлэн. Улаанбаатар 1999.

Майдар эргэх ёс. https://www.ikon.mn/n/q5b. (04.2017).

Шашин төрийг хослон баригч, наран гэрэлт түмэн наст эзэн хаан VIII Богд Жавзандамба хутагтын дэлгэмэл шүтээн зураг

Болдын Шүр

Өтвөш Лоранд нэрэмжит Их Сургууль,
Монгол ба Төв Ази Судлалын Тэнхим, Будапешт

С. Гансүхийн (хамт)

“Мөнхийн урлаг” Эртний Өвийн Галерей, Улаанбаатар

Оршил – Бурхан шашны түүх, соёлд холбогдох эд өлгийн зүйлс

Аливаа орны эд өлгийн зүйлс нь тухайн улс орны туулж ирсэн түүхэн цаг хугацааны баримт, нотолгоо болдгоороо үнэ цэнэтэй юм. Эцэг өвгөдөөс уламжлагдан ирсэн биет өвийг өөрийн хүсэл сонирхолд хөтлөгдөн, цуглуулах явцдаа тэдгээрийн түүх, гарал үүсэл, урлаг соёлын онцлог талаас нь ажиглалт судалгааг хийхийн зэрэгцээ эрдэмтэн судлаач, сонирхогчдын судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн болгосоор ирсэн. Бидний цуглуулгын дийлэнх хэсгийг бурхны шашинтай холбоотой биет өвүүд эзэлдэг. Иймээс энэ өгүүллэлд энэхүү эд өлгийн зүйлсээс төлөөлүүлэн нэгэн бүтээлийг сонгон тайлбарлахыг зорилоо.

Шүтээн зургууд

Энэхүү өгүүллийг эхлэхийн өмнө бурхны шүтээн зургийн талаарх товч ойлголтыг хүргэе. Бурхны шүтээн зургийн уламжлал анхдугаар Богд Жавзандамба хутагт, Өндөр гэгээн Занабазарын үеэс (1635–1723) эхтэй ба дорно дахины бурхан дүрслэлийн сонгодог харьцааг анх боловсруулсан эртний Энэтхэг, Төвдийн урлахуй ухааны онолыг баримталж ирсэн хэдий ч монгол соёлын өвөрмөц онцлог, арга ухаан шингэсэн өвөрмөц онцлогтой урлаг болон хөгжсөн юм. Монгол зургийн уламжлал хүрлийн үеэс эхтэйг, эдүгээ үед хадгалагдаж ирсэн соёлын өвөөс харж болно. Шүтээн зургийг бурхны шашны онолд суралцаж сэтгэл оюун нь ариусан, бурхан бүтээх “тиг”-д[1] суралцсан урлаач бүтээдгийн учир нь хийсвэр, далд гүн ухаанд төвлөрдөгт оршиж буйн хэрэг юм.

Монгол шүтээн зургийг даавуу, цаас болон торгон дээр байгалийн шороон будаг, алт, мөнгөөр урладаг. Монгол шүтээн зураг нь гүн ухааны утга агуулгатай бүтээгддэг нь урлаач бүтээж буй явцдаа гүн бясалгалд орж, оюун ухааны дээд цэгт хүрэн урладагт оршино. Монгол урлаачийн бүтээл нь монгол хүний соёлын

[1] “Тиг” гэдэг нь хүний биеийн бүтэц судлал, математик, геометрийн аргачлалаар гаргаж ирсэн төгс хэв дүрсийн харьцааг хэлнэ.

хэв маяг, хээ дүрслэл, өнгөний бэлгэдэл зэргээрээ бусад орны бүтээлүүдээс эрс ялгардаг.

Тус өгүүлэлдээ “Мөнхийн урлаг” галерейн сан хөмрөгт хадгалагдаж буй VIII Богд гэгээний шүтээн танка зургийн зарим нэгэн тайлбарыг хүргэхээр зорив.



Зураг 1. Анхдугаар Богд, Өндөр гэгээн Занабазар.
“Мөнхийн Урлаг” Эртний Өвийн Галерей

Өгүүлэн буй VIII Богд Жавзандамба хутагт (1870–1924) буюу Богд хааны шүтээн зураг нь бодит хүний хөргийг гэрэл сүүдрийн ялгарлаар хэлбэржүүлэн фото зураг мэт амьдлаг, бодит (реалист) арга барилаар гурван орон зайн дүрслэлийн эзлэхүүнтэй, нэгэн тэгш хэмд өнгийн дан ба давхар дагнаасаар өгөгдсөн орон зайд, олон үйл хөдлөлийг багтаан, бурхан бүтээх шашны тиг, шүтээн урлалын уламжлалыг баримтлан зурснаараа онцлог. Эл өгүүлэлд өгүүлж буй шүтээн зурагтай бүтээсэн арга барил, зохиомжийн хувьд ижил төстэй зураг эдүгээ Богд хааны музейд хадгалагдаж буй юм. Богд хааны ордон музейд хадгалагдаж буй VIII Богд, Дондогдулам хатны шүтээн зураг (Зураг 2.) нь орчин үеийн дүрслэх урлагийг үндэслэгч, соён гэгээрүүлэгч, их зураач Балдуугийн Шаравын[2] бүтээл юм. Монголын сүүлчийн хаан VIII Богд

[2] Балдуугийн Шарав (1869−1939) нь Их хүрээнд 22 насандаа ирж өөрийн авьяас чадвараараа тодорч ордны зураач болсон түүхтэй. Аливаа уран бүтээлч өөрийн тогтсон арга барил, давтагдашгүй онцлог хэв маягтай байдаг. Б. Шарав уламжлалт арга барилд хүлэгдэлгүй шинэлэг зүйлийг туршин туурвиж байсан нь бүтээлүүдэд нь тод илрэнэ. Түүний бүтээлүүдээс дурдвал: “Монголын нэг өдөр,” Өглөө кинон дээр гардаг “Ленин,” “Үрс гарч буй,” “Богд хааны өвлийн орд,” “Гүүний үрс гаргах баяр.”

Жавзандамба хутагт, Дондогдулам хатны хөргийг бүтээлгэх эрх эгэлгүй нэгэн урлаачид оногдсон байх нь гарцаагүй юм. Өнөөгийн бидэнд цаг хугацааны уртыг туулан хадгалагдан, уламжлагдаж үлдсэн эдгээр хаан хатны хөрөг хийгээд шүтээн зураг нь хосгүй үнэт өв болохыг илтгэхийн тухайд:

– Монголын сүүлчийн хаан, хатны бодит хөрөг зураг
– Монголын дүрслэх урлагийн гайхамшгийг илтгэх хосгүй бүтээл
– Он цагийн хувьд түүхэн үнэ цэнэтэй
– Монгол хүний оюуны болоод эдийн соёлыг илтгэх баримтат өв
– Богд эзэн хаанаа бурханчлан сүсэглэн шүтэж байсны илрэл.



Зураг 2. Наймдугаар Богд Жавзандамба хутагт, Улсын эх дагина Дондогдулам. Богд Хааны Ордон Музэй.

VIII Богд хааны шүтээн зургийг судалгааны хүрээнд холбогдох тайлбар

Энэхүү шүтээн зурганд VIII Богд Жавзандамба хутагтыг номын хувцастай, баруун мутартаа эрих унжуулан барьж зүүн мутраа өвдөг дээрээ аван ном бясалган амгалан тайван дүрээр сэнтийдээ залран буй байдалтай дүрсэлсэн нь хааны оюун ухаан, дотоood хүч чадлыг уг бүтээлээрээ урлаач илэрхийлэхийг зорьсон гэлтэй.

Богд хааны өлмийн баруун доор хэсэгт Эрлэг номун хаан буюу Дамдинчойжоо бурхны хувилсан дүр залран буйгаар дүрсэлсэн байна. Баруун мутартаа очирыг бэлгэдсэн, бэрээ өргөж зүүн мутартаа гавал аяга (тодов) барин цээжний харалдаа авчран дүрэлзэж буй галын өмнө хөх өнгийн өмсгөлтэй бүтээжээ. Тэргүүнээ таван хохимой толгойн титэм, биедээ хүний толгойн болон ясан зүүлт зүүж хөл дороо нүгэлт хүмүүсийг бяц гишгэж буйгаар дүрсэлжээ.

Богд хааны өмнөх битүү сийлбэртэй номын ширээнээ арга билгийн төлөөлөл болох хонх очир, бурхдыг урин дууддаг хүний гавлаар хийсэн дамар, мөнгөн бумба, рашааны гүц байгаа бол зүүн талд нь гавал тодов, эрдэнийн алтан

бумбыг тус бүр дүрслэн зурсан байна. Мөн Богд хааны баруун талд шүрэн толгойтой цагаан хаш хөөрөг аяганы нь хамт дүрсэлжээ. Аягыг тусгай суурин дээр зориулалтын таглаагаар тагласан байдалтай дүрсэлсэн байгаа нь тухайн үед дээдэс язгууртны аяганы хэрэглээний хэв маягыг харуулсан үнэт баримт юм. Аяганы хэрэглээний соёл, хэв маяг нь тухайн хүний зэрэг, зиндааг илэрхийлдэг байж. Ер нь Монголчууд аягаа дээшээ харсан сав хэмээн эрхэмлэн дээдэлж, идээнийхээ дээжийг хийн өөдөө дээшээ өргөдөг ахуйн баялаг уламжлалыг урлаач уг бүтээлдээ дүрслэн үлдээжээ.

Уг шүтээний тэргүүн дээд хэсэгт хүслийн таван эрдэнэ: дүрс, дуу, үнэр, амтлах, хүрэлцэх зэргийг түгээгч охин тэнгэр дагинасыг дагалдуулан зурсан байна. Богд хааны номын багш Ёнзон хамбыг[3] баруун талын тэргүүн дээр хэсэгт нь залжээ. Мөн Богд хааны баруун талд баринтагласан судрууд бий. Богд гэгээн найман мянга гаруй санскрит, хятад, төвд, монгол номын арвин баялаг сантай байсан гэдэг. Тэрээр номын сангаа баяжуулахаар Сайн ноён хан аймгийн Чин сүжигт номун хан Цэдэнбалжир (1894−1921) гэж төвд хэлэнд нэвтэрхий, хятад хэлтэй номын хүнийг урин авчирч, түүгээр ном сурвалжлуулж олуулсан гэдэг. Зүүн дор хэсэгт эв эеийн бэлгэдэл эвтэй дөрвөн амьтан болон амьтан ба ургамлын ертөнцийг сахин хамгаалагч Цагаан өвгөнийг зүүн мутартаа эрих барьсан байдалтай дүрсэлжээ. Цагаан өвгөн буюу Цэрэндүг нь урт нас, аз жаргал, энх амгалан оршин тогтдог хэмээн бэлгэддэг.

Бүтээлийн зүүн дээд хэсэгт Мигжид Жанрайсэг[4] бурхныг дүрсэлсэн нь VIII Богд Жавзандамба хутагтын мэлмий, бие нь чилээрхэхэд Жанрайсэг бурхныг бүтээн залж байсан түүхтэй холбоотой гэж үзэж болох юм. Мигжид Жанрайсэг баруун мутартаа рашааны гүц, зүүн мутартаа алтан толь барьсан байна. Мөн Балдуугийн Шарав энэхүү шүтээн зургандаа мандан дэвжихийг цэцэгсээр, угалзарсан үүлэн хээгээр монголчуудын тэнгэр шүтлэгийг илэрхийлж буй гэлтэй.

Дүгнэлт

Өвөг дээдсээс өвлөгдөн ирсэн соёлын биет өвийн судалгааг хийх нь тухайн өвийн соёлын болоод түүхэн ач холбогдлыг тогтооход тустай. Бидний судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн болох Монголын сүүлчийн хааны хөрөг зураг буюу шүтээн зураг нь Б.Шаравын бүтээл юм. Өгүүлэн буй Богд хааны шүтээн зургийн зурсан арга барил, зохиомжийг ажиглахад хааны дүр төрхийг тухайн үеийн шинэлэг хэв маяг болох хөрөг зургийн (реалист) арга барилаар бүтээсэн байдаг. Зурагт Богд хааны эдэлж хэргэлдэг эд зүйлс, эрхэмлэн дээдэлдэг шүтээн зэргийн цогцлоон дүрсэлсэн нь Б. Шаравын хаантай ойр дотны болоод бурхны

[3] Цэдэн овогтой Лувсанхаймчиг. Богд Жавзандамба хутагтын номын мэргэн багш (ёнзон) Их хүрээний хамба номун ханы алба хашиж байжээ.

[4] Мигжид Жанрайсэгийн 80 тохой дүрийг, VIII Богд Жавзандамба хутагтын мэлмийг анагаах зорилгоор XIX зууны эцэст Их хүрээнд гуулиар бүтээжээ. Улмаар уг бүтээл Монголчуудын бэлгэдэл болж байгаад коммунистууд засгийн эрхэнд гарсны дараа түүнийг буулган ЗСБНХУ-д аваачсанаар ул мөргүй алга болсон юм.

шашны өргөн мэдлэгтэй байсныг илтгэж буй юм. Богд хааны уг танка зургийг бүтээсэн байдлыг ерөнхийд нь харахад урлаач хааны дүр төрх, итгэл үнэмшил, эрхэмлэн дээдэлдэг бүхий л зүйлийг баримтлан, маш уран нарийн бүтээсэн нь урлахуй ухааны өргөн мэдлэгтэй уран бүтээлч байсныг харуулж байгаа юм.

Ном зүй

Амгалан, М.: *Баруун Монголчуудын эдийн соёлын дурсгалт зүйлс*. Улаанбаатар 2000.

Батчулуун, Л.: *Марзан Шаравын туурвилзүй*. Улаанбаатар 2009.

Гансүх, С.: *Нүүдэлч Монголын сод бүтээлүүдийн дээжээс*. Улаанбаатар 2015.

Даваасүрэн, Д. – Сүхбат. Г. (ред.): *Монголын соёл, урлаг судлал I*. Мөрөөдлийн гурвалжин хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2015.

Дамдинсүрэн, Д.: *Их хүрээний нэрт урчууд*. Ред. Цүлтэм, Н. Монгол пресс, Улаанбаатар 1995.

Дулам, С.: *Монгол бэлгэдэл зүй III. Дүрсийн бэлгэдэл зүй, дохио зангааны бэлгэдэл зүй.* Улаанбаатар 2011.

Кочешков, Н. В.: *Народное искусство монголов.* Москва 1971.

Meinert, Carmen (ed.): *Buddha in the Yurt: Buddhist Art from Mongolia* [Гэрт заларсан бурхад, Монголын бурхны шашны урлаг]. 2 vols. Hirmer, Munich 2011.

Өндөр гэгээн Занабазар, Монголын Богд нарын ном бүтээл. Монгол бичиг төв, Найдан эмнэлэг, Богд хааны ордон музей, Улаанбаатар 2015.

Сонгино, Ч.: *Монгол эмэгтэйн уран үйл*. Улаанбаатар 1989.

Богд гэгээний багшийг цаазалсан түүх. http://www.budda.mn/news/673.html (04.2017)