

# Aspects of Mongolian Buddhism 3 Tradition and Innovation

---

Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Judit Béres



L'Harmattan

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



### **Aspects of Mongolian Buddhism 3. Tradition and Innovation**

**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

DOI: <https://doi.org/10.56037/978-2-14-027382-7>

**Open Access**

<https://openaccess.hu/>

# ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 3

---

Tradition and Innovation



# ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 3

---

## Tradition and Innovation

EDITED BY  
ÁGNES BIRTALAN, KRISZTINA TELEKI  
with JUDIT BÉRES

L'Harmattan

Budapest, 2022

## Aspects of Mongolian Buddhism 3 – Tradition and Innovation

© 2022 Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Judit Béres

© L'Harmattan, 2022

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



The conference related to the present volume was supported by the following institutions:

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

Gandantegchenling Monastery, the Centre of Mongolian Buddhists

Embassy of Mongolia in Budapest

“The Eternal Art Gallery” – director S. Gansükh, Ulaanbaatar



Illustration on the cover page: The newly built Dayan Deerkh temple in Tsagaan-Üür (Khöwsgöl province, Mongolia). Photo: Júlia Angyalosi (2011)

Proof-reading made by Judit Béres, Ágnes Birtalan, Alice Sárközi, Solongo Tsegmid, Krisztina Teleki

ISBN 978-2-14-027382-7

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 OF THE THIRD INTERNATIONAL CONFERENCE ON MONGOLIAN BUDDHISM (Teleki, Krisztina) .....	13

---

## GREETINGS AND ADDRESSINGS TO THE CONFERENCE

---

GREETING WORDS OF UKHNAAGIN KHÜRELSÜKH, THE PRIME MINISTER OF MONGOLIA .....	21
GREETING WORDS OF VEN. D. CHOIJAMTS, ABBOT OF GANDANTEGCHENLING MONASTERY, THE CENTRE OF MONGOLIAN BUDDHISTS .....	23
GREETINGS WORDS OF VEN. CH. DAMBAJAW, ABBOT OF DSÜÜN KHÜREE DASHICHOILING MONASTERY .....	27

---

## TRADITION

---

### Written textual tradition

МАРШАЛ Х. ЧОЙБАЛСАНГИЙН ЗАХИДЛУУД ДАХЬ СҮМ ХИЙД, ЛАМ НАРЫН АСУУДАЛ (Батболд, Н.) .....	33
ЗУРГААН ГЭМ ХЭМЭЭХИЙН УЧИР (Даваапил, Пүрэвдоржийн).....	41
ШАШИН ШҮТЛЭГИЙН ЭРХ ЗҮЙН ЗОХИЦУУЛАЛТ (1921–1928 он) (Дэлгэрмаа, Болдбаатарын).....	52
ОЮУН УХААНЫ ТУХАЙ ЗҮЙРЛЭСЭН ХЭЛЛЭГИЙН УТГЫН ОНЦЛОГ (Мөнгөнцэцэг, Бадмааванчингийн ) .....	69
A MONGOLIAN PRINTED FRAGMENT OF <i>BODHICARYĀVATĀRA</i> FROM DUNHUANG (Otgon, Borjigin) .....	77
DUNQUWANG AGUI-YIN UYIGURJIN MONGGOL BIČIGESÜN-DÜ TUSQAIGDAGSAN MONGGOLČUUD-UN BURQAN ŠASIN-U ÜILE AJILLAGAN-U TUQAI ÖGÜLEKÜ NI (Borjigin Oyun) .....	83
FOREIGN DEMONS IN MONGOLIAN AND CENTRAL ASIAN BUDDHISM THROUGHOUT THE TIME (WITH FOCUS ON INITIAL L-) (Schwarz, Michal) .....	90
LAMIIN GEGEEN’S SMOKE OFFERING RITUAL TO THE KHANGAI MOUNTAIN RANGE (Teleki, Krisztina) .....	102

### Oral textual tradition

УСТНЫЕ ИСТОРИИ КАЛМЫКОВ О ЖИЗНИ БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ (НА ОСНОВЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛОВ КАЛМЫЦКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА) ЭЛИСТА (Хабунова, Е. Э.).....	115
---	-----

БУРХАН БАГШ В КАЛМЫЦКИХ СКАЗКАХ (Менкенова, Кермен) .....	122
АЛТАЙН УРИАНХАЙН ГЭГЭЭН ХУВИЛГААДЫН ТУХАЙ ТҮҮХИЙН АМАН УЛАМЖЛАЛЫН ӨГҮҮЛЭХҮЙ НЬ (Срба, Ондрей) .....	129

### Traditional rituals

“GESER-ÜN SANG”-UN BÜTECE-YI DÜKÜM SINJILEKÜ NI (Ayalaγu).....	149
ČENGGÜNĴABA’S WORSHIP: AN ANCIENT RITUAL IN MONGOLIA IN THE 19TH CENTURY (Odbayar, Ganbaatar) .....	154
МОНГОЛЧУУДЫН СҮСЭГ БИШРЭЛИЙН ТӨЛӨВ БАЙДАЛ (Пүрэвсүрэн, Б. – Алтайбаатар, Ж. – Мөнхцацралт, Б.) .....	169

### Tradition of eminent persons

МОНГОЛ ЛАМ НАРЫН ГЭРЭЛ ЗУРАГ НОМ БҮТЭЭЛД (Бямбаа, Рагчаагийн) .....	183
N.F. KATANOV’S TRAVEL TO THE URYANKHAI (1889) AND HIS MONGOLIAN STUDIES (Valeev, Ramil M. – Martynov, Dmitry E. – Martynova, Yulia A. – Valeeva, Roza Z.).....	221
МОНГОЛ ДАЛАЙ ЛАМ БА МОНГОЛЧУУД (Энхцэцэг, Дугарсүрэнгийн) .....	227

### Traditional art, iconography and music

THE RED PROTECTOR DEITY OF MONGOLIA (Möngönchimeg, Batmönkh) .....	251
ХАЛХЫН ЗАСАГТ ХАН АЙМГИЙН ЖАЛХАНЗ ХУТАГТЫН ШАВИЙН НУТГИЙН ХОЁР ЗУРАГ (Мөнхбаатар, Шижирбаатарын) .....	259
THE UNIQUE PITCH AND TONE ARRANGEMENT IN <i>MAAN’</i> AND <i>MEGDSEM</i> (Narantsatsral, Delgerkhüü).....	273
TUNING WESTERN AND EASTERN MUSIC BY G. BIRWAA AND B. MÖNKHBOLD WITH ACCOMPANIMENT OF MUSICAL INSTRUMENT OF BUDDHISM (Tümenbayar, Tserentulga) .....	278

---

## TRADITION AND INNOVATION

---

### Literature and language

“ҮХЭЛ”-ИЙН ТУХАЙ ОЙЛГОЛТ УРАН ЗОХИОЛД ДҮРСЛЭГДСЭН АСУУДАЛД ДО.ЦЭНДЖАВЫН “МЭНГЭ”, АБАЙ КУНАНБАЕВЫН “1896” ӨГҮҮЛЛЭГИЙН ЖИШЭЭН ДЭЭР (Риза, Байгабилын) .....	301
БУРХНЫ ШАШИН ХИЙГЭЭД МОНГОЛЫН ОРЧИН ҮЕИЙН РОМАН “МОНГОЛЫН ОРЧИН ҮЕИЙН РОМАНД ИЛЭРСЭН БУРХАН ШАШИНЫ ҮЗЭЛТ” (Хасхүү).....	307
THE RENEWAL OF MONGOLIAN BUDDHIST TERMINOLOGY (Péter, Alexa).....	317

### Monasteries and fine art

ТАЛТАХНА ТАШИ ГОМАН ХУРЛЫН ХОЙР БУРХ ХАДЬЛНА ТУУЖАС (Коваева, Баир) .....	329
CREATING <i>MONGOL DSURAG</i> AND RE-CREATING BUDDHIST ART TRADITION IN MONGOLIA (Lang, Maria-Katharina – Tsetsentsolmon, Baatarnaran) .....	333
COMBINING THE ANCIENT AND THE MODERN: PROVIDING A DOCUMENTED RECORD OF RUSSIA’S PAST AND PRESENT MONASTERIES WITH OPEN ACCESS ON THE WEB (Syrtypova, Surun-Khanda D. – Byrne, Susan C.) .....	350
1990 ОНООС ХОЙШИХ СҮМ ХИЙДҮҮДИЙН СЭРГЭЭГДЭХ ҮЕИЙН НӨХЦӨЛ БАЙДАЛ (Ундрах, Алтанцэцэгийн).....	371



### Old and new ideas

Экоэтикийн асуудлууд ба буддын сургаал (Оюунгэрэл, Дашдоржийн) .....	379
Хөх хотын буддын шашны сүм хийдүүдийн хөгжлийн өнөөгийн байдал ба нийгэм соёлын амьдралд үзүүлэх нөлөө: Их зуу хийдийн жишээн дээр (Түмэнцэцэг, Л.) .....	386
THE PROGRAM OF THE CONFERENCE “MONGOLIAN BUDDHISM: TRADITION AND INNOVATION” .....	394



---

# INTRODUCTION

---



## PROLEGOMENON

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

One of the internationally recognised research fields of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies (Eötvös Loránd University) is the multilateral studies of various aspects of Mongolian Buddhism. This topic appears already in Gábor Bálint of Szentkatolna's (1844–1913) – the first Hungarian Mongolist's – linguistic materials, recorded among the Kalmyks in Astrakhan (1871) and the Mongols in Urga (1873). His materials are invaluable sources of 19th century Mongolian Buddhism. The topic became one of the major academic subjects of Louis (Lajos) Ligeti (1902–1987), the founder of our Department and establisher of the philological research and philology-based education of Mongolian religious, historical and linguistic sources. We, the second and third generations of disciples, adherently follow his traditional methodology, nevertheless try to introduce new research approaches, as in the conference in 2019 and the present volume: i. e. the aspects of “tradition, invented tradition and innovation”.

The series of conferences that started in 2015 targeted to assemble scholars researching the Buddhism of Mongolian people and practitioners, i. e. Buddhist *lamas* and other related religious specialists. We aim to offer intriguing central topics in the bi-annual conferences that attract many experts and provide a broad scale of possibilities to display their research and ideas. In the first year (2015), the historical, social, and political concept was at the discussion's centre (*Past, present and future*). In the second year (2017), the ritual practice (*Buddhism in practice*) and its context were discussed at the conference and in the volume dedicated to this subject.

The theme of the third conference (2019) and the present collection of articles is a topical one as it is closely connected to such social, political and cultural phenomena as “country branding”, “country image”, “cultural branding”, all of them interwoven with the aspects of tradition, innovation and invented tradition. The studies included in this volume are based on various written, oral text corpora and Buddhist objects of different types and seek answers primarily on the following problems:

- traditional Buddhist scriptures and genres in practice
- interaction in mythologies
- rethinking the Buddhist historical past
- written and newly recorded oral history
- Mongolian Buddhism in transition
- image and text in interaction

- innovations in Buddhist terminology
- rephrasing traditional forms in arts and literature
- rebuilding and recreating monasteries and images
- “Mongolised” Buddhist philosophy
- traditional and innovative ecological concepts

One might debate some research results and concepts; nonetheless, we gave place for some dubious or controversial ideas, too.

Similarly to the previous two volumes, various languages were used to express the authors’ ideas. English, Mongolian (including Cyrillic and Uyghur-Mongolian scripts), Russian, and Kalmyk for the first time. The language diversity offers an insight into the rich terminology of Mongolian Buddhist topics.

Previous volumes of the series:

*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)

*Aspects of Mongolian Buddhism 2. Mongolian Buddhism in Practice.* Ed. Birtalan, Ágnes – Teleki, Krisztina with Béres, Judit. Budapest, L’Harmattan 2020. 458 p. (ISBN 978-2-343-20886-2)

ÁGNES BIRTALAN

*Department of Mongolian and Inner Asian Studies  
and*

*Research Centre for Mongolian Studies  
Eötvös Loránd University*

## ACCOUNT OF THE THIRD CONFERENCE ON MONGOLIAN BUDDHISM

The third international conference on Mongolian Buddhism was held from 25–26 April, 2019 at Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities in Budapest, Hungary in the series of annual European seminars of the International Association for Mongol Studies (IAMS). The conference entitled *Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation* was organized and hosted by the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University in cooperation with its Research Centre for Mongolian Studies, Budapest Centre of Buddhist Studies, and the International Association for Mongol Studies. Several other institutions, like the Ministry of Education, Culture, Science and Sports of Mongolia – Fund for Supporting Mongolian Studies, Gandantegchenling Monastery, the Centre of Mongolian Buddhists, the Embassy of Mongolia in Budapest, the Dharma Gate Buddhist Church and the Eternal Art Gallery provided support for the scientific forum. A visit in the Oriental Collection of the Library and Information Center of the Hungarian Academy of Sciences completed the event as well as a reception organized by the Embassy of Mongolia in Budapest.

During the opening ceremony Birtalan Ágnes, the president of the IAMS and the Head of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, and the Research Centre for Mongolian Studies welcomed the participants. After the addressings of Sonkoly Gábor, Dean of Faculty and Humanities, Eötvös Loránd University, His Excellence Ds. Batbayar, Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of Mongolia in Hungary, the greeting words sent by Ukhnagaaiin Khürelsükh, Prime Minister of Mongolia, Most Ven. D. Choijamts, Abbot of the Gandantegchenling Monastery, and Most Ven. Ch. Dambajaw, Abbot of the Dsüün Khüree Dashichoiling Monastery emphasized the importance of the conference and its valuable impacts on the international studies of Mongolian Buddhism. Telo Tulku Rinpoche, Honorary Representative of His Holiness the Dalai Lama in Russia, Mongolia, and CIS Countries at the Tibet Culture & Information Centre (Office of Tibet) in Moscow, Russia, gave the keynote presentation of the plenary session, and Möngebatu Isipirengleijamsu *čorji*, the sixth incarnation of Mergen Gegen Monastery, Inner Mongolia, China introduced his active monastery in brief.

The present series of conferences on Mongolian Buddhism at Eötvös Loránd University has started in 2015 (Mongolian Buddhism: Past, Present, Future) and continued in 2017 (Mongolian Buddhism in Practice) with great success. During the third conference held from 25–26 April, 2019 more than 90 researchers and high ranking lamas from 14 countries (Austria, China, Czech Republic, Estonia, Finland, France, Germany, Hungary, Japan, Mongolia, Poland, Russia, Switzerland, the United

Kingdom) participated and presented papers in English, Mongolian, and Russian. Apart from the European and Asian scholars, representatives of many Mongolian communities (from Mongolia; Kalmykia and Buryatia; Inner Mongolia, Qinghai and Xinjiang Provinces) visited the conference and introduced the results of their researches. The topics of the presentations covered various aspects of Mongolian Buddhism and a wide range of research fields was represented. Sessions were organized for presentations on 1) Buddhist art and symbols, 2) history of Mongolian Buddhism, 3) life of saints, reincarnations, and eminent monks, 4) studies on Buddhist philosophy and science, 5) Buddhist literature, sacred texts and other written sources, 6) monasteries and sacred sites, 7) linguistic aspects, 8) prayers and rites. A uniqueness of the forum was a separate section devoted to the study of Buddhism in Kalmykia.

The conference program, the abstracts of the presentations and photos of the event are available at the website of the conference: <http://innerasia.hu/event/mongolian-buddhism-conference-2019>.

We are grateful to Eötvös Loránd University and all co-operated institutes and individuals for supporting the event.

KRISZTINA TELEKI  
*Research Centre for Mongolian Studies,  
Eötvös Loránd University*



**Fig. 1.** Opening ceremony of the conference (from left to right: S. Chuluun, Alice Sárközi, Ven. Telo Tulku Rinpoche, Ds. Batbayar, Gábor Sonkoly, Ágnes Birtalan, T. Gandi, Ven. Mönkgebatu Ishipirengleijamtsu, Ven. B. Mönkhbaatar, Ven. Ch. Batnairamdal).





**Fig. 2.** Monks of Gandantegchenling Monastery (Ven. B. Jambal, N. Amgalan, J. Odgarid, R. Byambaa).



**Fig. 3.** Speech of His Holiness, abbot Mönkgebatu, the sixth incarnation of Mergen gegen *čorji* lineage.



**Fig. 4.** Delegates give book donation to the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University.



**Fig. 6.** Participants of the conference in the Conference Hall.



Fig. 5. International audience.





---

# **GREETINGS AND ADDRESSINGS**

---



# МОНГОЛ УЛСЫН ЕРӨНХИЙ САЙДЫН ИЛГЭЭЛТ

## МОНГОЛЧ ЭРДЭМТДИЙН ОЛОН УЛСЫН ЭРДЭМ ШИНЖИЛГЭЭНИЙ БАГА ХУРАЛД ОРОЛЦОГЧДОД

Монгол судлаач эрдэмтэд, эрдэм шинжилгээний ажилтнууд Та бүхэнд Монгол Улсын Засгийн газрын тэргүүний хувьд чин сэтгэлийн хүндэтгэл илэрхийлж буйг минь хүлээн авна уу.

Монгол судлалаар дэлхийн өнцөг булан бүрд ажиллаж, бүтээн туурвиж буй эрдэмтдийн бүтээл нь нүүдлийн соёл иргэншлийн түүх, уламжлалыг судалж, сэргээн баяжуулж, хойч ирээдүйдээ оюуны соёлын үнэт өв болгон үлдээхэд оруулж буй асар их хувь нэмэр юм.

Унгар Улсын Өтвөш Лорандын нэрэмжит их сургуулийн Монгол, Төв Ази судлалын тэнхим, түүнийг тэргүүлэн ажиллаж буй Дэлхийн Монгол судлалын холбооны Ерөнхийлөгч Др. Биргалан Агнеш тэргүүтэй эрдэмтэн судлаачдын хичээл зүтгэлээр Будапешт хотноо олон улсын Монгол судлаач эрдэмтэд хуран цуглаж, тодорхой агуулга, сэдвийн хүрээнд өргөн хүрээтэй хэлэлцүүлэг хийж, ном товхимол хэвлүүлэн хэвшиж буй нь Монгол судлалын түүхэнд тодоор үлдэх он цагийн нэгэн хуудас болон үлдэнэ.

Судлаач эрдэмтдийн мэдлэг чадвар, эрдэм шинжилгээний бүтээлийн цар хүрээ, үр өгөөжийг дээшлүүлэхэд анхаарал хандуулж, Монгол судлалыг дэлхийд сурталчлан таниулах үйлсдээ их амжилт гаргахыг Монгол Улсын Засгийн газрын нэрийн өмнөөс хүсэн ерөөе.

Олон улсын Монгол судлалын эрдэм шинжилгээний бага хуралд оролцогчдод баяр хүргэж, амжилт хүсье.

*Номын цагаан буян арвижиж, эрдэм оюун дэлгэртүгэй.*

МОНГОЛ УЛСЫН  
ЕРӨНХИЙ САЙД  
2019 оны 4 дүгээр сарын 25-ны өдөр  
Улаанбаатар хот

УХНААГИЙН  
ХҮРЭЛСҮХ

THE ADDRESSING OF THE PRIME MINISTER  
OF MONGOLIA, UKHNAAGIIN KHÜRELSÜKH  
TO THE PARTICIPANTS OF THE INTERNATIONAL  
CONFERENCE OF MONGOLISTS  
(TRANSLATION)

Dear scholars and researchers, professors and research fellows!  
Please, accept heartfelt greetings from the leadership of the Mongolian government.

We can find experts and scholars who are studying the history of nomadic cultures and traditions all over the world. Your work for the renewal and enrichment of the research of the cultural heritage of Mongolia is and will remain an invaluable part of future research.

The Hungarian Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities, the Department of Mongolian and Inner Asian Studies and its head, the president of International Association of Mongol Studies, Doctor Birtalan Ágnes, an educator and scholar, who has made Budapest a centre of a lively discussion between Mongolists, organized a forum to open here scholarly debates about diverse and well-defined subjects. We have to emphasize the importance of the department's publishing activity; these books will play an important role in future research.

Both the knowledge and talent of scholars, the wide range of scientific research and its effectiveness deserve attention and have made their research world-famous; I want to express my gratitude for their work in the name of the Mongolian government.

I would like to welcome the participants of this conference and wish them further success in their work.

*Let the Ten Noble Virtues spread and wisdom and merit increase!*

Ukhnaagiin Khürelsükh  
Prime Minister of Mongolia

Ulaanbaatar, 25 April 2019



МБШТ ГАНДАНТЭГЧЭНЛИН ХИЙДИЙН  
ТЭРГҮҮН ИХ ХАМБА ЛАМ, ГАВЖ Д.ЧОЙЖАМЦЫН  
УНГАРЫН ӨТВӨШ ЛОРАНДЫН НЭРЭМЖИТ  
ИХ СУРГУУЛЬД ЗОХИОН БАЙГУУЛЖ БУЙ  
“МОНГОЛЫН БУРХАНЫ ШАШИН: УЛАМЖЛАЛ  
БА ШИНЭЧЛЭЛ” СЭДЭВТ ЭРДЭМ ШИНЖИЛГЭЭНИЙ  
ХУРАЛД ЗОРИУЛСАН ИЛГЭЭЛТ БИЧИГ

*“Ном дор мөргөм үү”*

Эрхэм номын мэргэд,  
эрдэмтэн судлаачдаа,

Та бүхэнд зохилдох шалтгаан хотлоор чуулсан энэ бэлэгт өдрийн мэндийг алга хамтатган айлтгая.

“Монголын Бурханы шашин: Уламжлал ба шинэчлэл” сэдэвт эрдэм шинжилгээний хурлыг Унгар улсын Өтвөш Лорандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Азийн судлалын тэнхим, Монгол судлалын төв, Буддын шашны судлалын төв, Олон улсын монгол судлалын холбооноос санаачлан гурав дахь удаагаа амжилттай зохион байгуулж байгаад миний бие гүнээ талархаж та бүгдийн номын үйлэт нэгэн үзүүрт сэтгэлээр даган баясмуу.

Монголчууд бидний өвөг дээдэс 2200 гаран жилийн тэртээ тал нутагт хүчирхэгжин их гүрэн улсыг байгуулахдаа балар харанхуйг үлдээлгүй арилган гийх нарны цацраг мэт асар ариун шашин үүнийг Хутагтын орноос шууд “Торгоны зам”-аар дамжуулан залж, эсгий гэрийнхээ хойморт Бурхан багшийн сэрэг дүрийг анх залан шүтэж, гэгээрлийн мөрийг тодруулсан Самгард хэлний олон нэрийтгэлийг эх хэлэндээ нутагшуулж байв. Говь-Алтай аймгийн Шарга сумын Чингай балгасанд хийсэн малтлагаар олдсон Гандхарын хийцийн Бурхан багшийн бойв Дорнод аймгийн Цагаан-Овоо сумын Хэрлэн Барсын цагаан суврага зэрэг нь Бурханы шашны “анхны дэлгэрэлт”-ийн тод гэрч бас чухал судлагдахуун мөн.

Очирвааны хувилгаан эзэн богд Чингис хаанаас зарлиг буусны дагуу Хубилай сэцэн тэргүүтэй их, бага хаадууд Цастын орноос Саж, Гармавагийн номын мэргэдийг залж шүтэж Ашок хаан тэргүүтэй Хутагтын орны хүрдэн орчуулагч номт их хаадуудын адил “Хос ёс”-ны бодлогыг хэрэгжүүлэхдээ ард олны явдал мөрийг их засаг хуулиар засаглаж, оюун санааг дээдийн номоор тэтгэж байсан юм. Монголын их, бага хаадын зарлигаар монгол бичигт хөрвүүлэн бүтээсэн эртний олон судар ном тэр дундаас Лигдэн хутагт хааны зарлигаар орчуулан хэвлэсэн Бурхан багшийн зарлигийн цоморлиг болох Ганжуур нь “дунд дэлгэрэлт”-ийн түүхийг тодруулан эдүгээг хүртэл хадгалагдаж буй болно.

Анхдугаар Богд Жэвзүдамба хутагт буюу Өндөр гэгээн Занабазар тэргүүтэй үе үеийн богдууд бээр цагийн эрхээр хямарсан Их Монгол улсын гал голомтыг тойруулан “шар тиг” татан хамгаалж Энэтхэгийн Наландарын их сургуулийн гол судлагдахуун болсон их, бага арван ухааны орныг тэгш дэлгэрүүлснээр “Чадагчийн эрхт”-ийн шашны нарны гэрэл арван зүгтээ цацран хүн ардын соён гэгээрүүлж байв. Түүнчлэн эл “сүүлийн дэлгэрэлт”-ээр Бурханы шашны ертөнцөд алдраа дуурсгасан мэргэд олноор мэндэлж оюуны суут бүтээлүүдээ туурвиж олон амьтныг дээдийн номын хурын рашаанаар баясган цэнгүүлж байв.

Гэвч ХХ зууны эхэнд Монгол оронд нэвтэрсэн коммунист үзэл суртал төрийн бодлогод тусч Бурханы шашныг үе шаттай, нарийн зохион байгуулалттайгаар асар их хэлмэгдүүлсэн гашуун түүхтэй. Үндсэндээ 1937–1944 онд Бурханы шашныг бүрэн хориглосон байдаг. Гэвч сайн ерөөлийн боловсрол, ачтай эрдэмтэн лам нарын хүчээр Бурханы шашны зул бүрэн бөхөлгүйгээр үл барам аажмаар сэргэсээр 1990 оны ардчилсан хөдөлгөөнтэй золгосон билээ. Шашин шүтэх эрх чөлөөгөө 1992 онд батлагдсан Үндсэн хуулиар баталгаажуулснаар Монголын Бурханы шашин шинэ цагт уламжлал ёсны дагуу дэлгэрэх амаргүй замаар замнасаар эдүгээ цагтай учирсан болно.

Энэ эрдэм шинжилгээний хурлаар Бурханы шашны гурван үеийн дэлгэрэлтийн талаарх шинжлэх ухааны судалгаануудыг олны хүртээл болгон Монголын шашны түүхийг улам бүр тодруулахыг эрхэм номын мэргэд, эрдэмтэн судлаачдад чухалчлан айлтгая. Ялангуяа коммунист засгийн үед бодлогоор гажуудуулсан нэн шинэ түүхийн хортой үр дагаврыг арилгах, бодит түүхээ мэдэх, түүнээс суралцах, түүгээр бахархах хандлагыг бий болгоход энэ хурал хувь нэмрээ оруулна гэдэгт миний бие гүнээ итгэж байна.

“Монголын Бурханы шашин: Уламжлал ба шинэчлэл” сэдэвт хурлыг хамтран зохион байгуулж буй Монгол улсын Боловсрол, Соёл, Шинжлэх ухаан, Спортын яам, Монгол судлалыг дэмжих сан, Унгар улс дахь Монголын элчин сайдын яамны хамт олонд гүнээ талархъя.

Ингээд хуран цугласан эрхэм номын мэргэд, эрдэмтэн судлаач, илтгэгч та бүгдэд өндөр амжилт хүсэхийн зэрэгцээ та бүгдийн бүтээсэн номын цагаан буян түм бумаар үржиж, хэмжээлшгүй олон амьтныг бодийн хутагт хүргэх шалтгаан болох болтугай гэсэн өлзийт ерөөлөөр үгээ жаргаая.

*“Ум сайн амгалан болтугай.”*

Монгол улс, Улаанбаатар хот,  
2019 оны 4 дүгээр сарын 18

GREETING WORDS OF H.E. D. CHOIJAMTS,  
DOCTOR (OF BUDDHIST PHILOSOPHY), THE  
ABBOT OF GANGDANTEGCHENLING MONASTERY,  
THE CENTRE OF MONGOLIAN BUDDHISTS FOR THE  
ACADEMIC CONFERENCE “MONGOLIAN BUDDHISM:  
TRADITION AND INNOVATION” ORGANIZED AT  
THE EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY (TRANSLATION)

*I pay homage to the Dharma.*

Honourable Professors, Scholars and Researchers!

With clasped hands, I greet everyone who has assembled here for different, but harmonizing reasons, on this auspicious day.

This academic conference entitled “Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation” was successfully organized on the initiative of the Eötvös Loránd University, the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, the Research Centre for Mongolian Studies, (Budapest) Research Centre of Buddhist Studies, International Association of Mongol Studies. I should like to express my deep gratitude to each of them and wish happiness and I am delighted at their success.

When the ancestors of the Inner Asian nomads and Mongolian people have established a powerful state in our homeland about 2200 years ago, they decided to dispel the darkness with the light of the Buddhist Faith and introduced it from the country of the Sages via the Silk Road. They put the images of our master, Buddha, in the place of honour in their felt tents and worshipped Him. They translated the Sanskrit texts about the Way to Enlightenment, and the Buddhist vocabulary into our mother tongue. The Gandhara-style statue of Buddha, which has been excavated from the ruins in Sharga district of Gow<sup>2</sup>-Altai Province, and the White Stupa of Kherlen Bars in Tsagaan-Owoo district of Dornod Province are not only important research subjects but bear witness of the first conversion, too.

Due to the edict of the reincarnation of Vajrapani, Chinggis Khan, Khubilai Setsen and the succeeding khagans invited the oracles of the Sakya and Karma schools from Tibet, and payed respect to them. They, just like King Ashoka and his heirs of the Kingdom of the Sages, implemented the policies of the “Two principles” and ruled the people by law similar to the Great Jasag, and promoted the people’s spirit by the respectful canons. The second conversion is represented by the ancient sutras and canons translated into Mongolian by the orders of the Mongolian Khans, and the Kanjuur, the collection of Buddha’s teaching, translated and published by the edict of Ligdan Khutugtu Khan. These works survived until now.

The successors of the first Bogd Lama, Jebtsundamba Khutugtu, Öndör geegen Dsanabadsar were ruling on a declining country. They tried to protect the birthplace of the Great Mongolian Empire from the chaos by creating a “yellow circle” around

it, and to enlighten the people by lighting the beams of power in the ten directions and propagating the Teaching about the great and minor ten wisdoms which were the main texts of the Nalanda school of India. Finally, in this time of the “last conversion”, many famous sages appeared in the Buddhist world, delighting the people with the Dharma through their remarkable, respectable literary talents and works of genius.

But a period of planned, well organized repression started at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The ideological policy of Communism was brutally anti-religious. Between 1937 and 1944, Buddhist Faith was completely prohibited. In spite of the terror, the light of Buddhism was not extinguished, for we were fortunate enough to have some blessed, talented lama-scholars who were able to give a good education to their pupils. Buddhist Faith was also revigorated by the democratic movement in the 1990s. Since the freedom of religion has become law in the new constitution in 1992, the survival of Buddhist Faith of Mongolia, with its traditional ways, is guaranteed.

We hope that all the participating scholars of this conference will introduce the academic sources of the above mentioned three eras of Mongolian Buddhism to the public, to help people to understand the religious history of the country. I personally deeply believe that this conference contributes to the correction of its false, distorted image which has been created by the Communist regime. People have to know their real, objective history, learn from it, and be proud of it.

Finally, I should like to express my gratitude to the organizers of the conference “Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation”, including the Ministry of Education, Culture, Science and Sport, the Fund for Mongolian Studies, and the Embassy of Mongolia in Hungary.

Lastly, I wish great success to all the scholars and speakers who gathered at this conference. I happily wish divine benevolence for your achievements and that they result in the Ten Noble Virtue and help immeasurably many living creatures to become Buddha’s saints.

*May Tranquillity reside here.*

Ulaanbaatar, Mongolia, 18 April 2019

**ЗҮҮН ХҮРЭЭ ДАШЧОЙЛИН ХИЙДИЙН  
ХАМБА ЛАМ, ДР. ПРОФ. Ч.ДАМБАЖАВЫН  
“МОНГОЛЫН БУРХАНЫ ШАШИН: УЛАМЖЛАЛ  
БА ШИНЭЧЛЭЛ” СЭДЭВТ ОЛОН УЛСЫН ЭРДЭМ  
ШИНЖИЛГЭЭНИЙ ХУРАЛД ЗОРИУЛСАН МЭНДЧИЛГЭЭ**

Эрхэм хүндэт зочид, эрдэмтэн судлаачид аа, хатагтай, ноёд оо, та бүхний энэ өдрийн амар амгаланг айлтган мэндчилье.

Өтвөш Лорандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын тэнхим, Монгол судлалын төв, Буддын шашны судлалын төвөөс эрхлэн зохион байгуулж байгаа “Монголын бурханы шашин: Уламжлал ба шинэчлэл” сэдэвт Монгол бурханы шашны олон улсын гуравдугаар эрдэм шинжилгээний хуралд хүрэлцэн ирсэн олон орны эрдэмтэн судлаачид Та бүхэнд талархал илэрхийлье.

Өтвөш Лорандын нэрэмжит их сургууль уламжлал болгон зохион байгуулж байгаа Монгол бурхан шашны энэхүү хурал нь 2015 онд “Монголын бурханы шашин: Өнгөрсөн, одоо, ирээдүй”, 2017 онд “Монголын бурханы шашны зан үйл” сэдвээр амжилттай хуралдсан уламжлалаа үргэлжлүүлэн, энэ удаа “Монголын бурханы шашин: Уламжлал ба шинэчлэл” сэдвээр зохион байгуулахаар болж байгаа юм байна.

Тус хурал нь түүхэн цаг хугацаанд нийт монголчуудын улс төр, нийгэм, эдийн засаг, соёл уламжлалд гүн гүнзгий нэвтэрч ирсэн Монголын бурханы шашны сүм хийдүүдийн үйл ажиллагаа, лам хуврагуудын аж амьдрал, боловсрол, сургалт, хурал ном, зан үйл, судар, шастирын судлал, ардын шүтлэг, байгаль дэлхийгээ хайрлан хамгаалах уламжлал, Бурханы шашнаас бусад шашны байгууллага, хувь хүмүүстэй харилцах харилцаа холбоо зэрэг Монгол туургатны бурханы шашны судалгаатай холбоотой олон илтгэл хэлэлцүүлэхээр төлөвлөж байгаа гэж би сонслоо.

“Монголын бурханы шашин: Уламжлал ба шинэчлэл” олон улсын хурлын үйл ажиллагаанд амжилт хүсэхийн хамт олон сонирхолтой илтгэл хэлэлцүүлж, онол, практикийн өргөн цар хүрээнд ач холбогдолтой хэлэлцүүлэг өрнүүлж, Монголын бурханы шашны судлалд үнэтэй хувь нэмэр оруулна гэдэгт итгэж байна.

*Бурханы шашин арван зүгт түгэн дэлгэрэх болтугай.*

Др. Проф. Ч.Дамбажав

“Зүүн Хүрээ” Дашчойлин хийдийн хамба

Дэлхийн Бурхан шашны холбооны дэд ерөнхийлөгч

Дэлхийн Бурхан шашны Санга нарын зөвлөлийн дэд ерөнхийлөгч

Олон Улсын Бурхан шашинтны холбооны ерөнхийлөгч

GREETINGS WORDS OF H.E. DR. CH. DAMBAJAW,  
THE ABBOT OF DSÜÜN KHÜREE DASHICHOILING  
MONASTERY TO THE INTERNATIONAL  
CONFERENCE “MONGOLIAN BUDDHISM:  
TRADITION AND INNOVATION” (TRANSLATION)

Dear Guests and Scholars, Ladies and Gentlemen, I wish you a pleasant and peaceful day.

We should like to express our gratitude to all the scholars who are participating in this international academic conference on Mongolian Buddhism “Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation” which has been jointly organized by the Department of Mongolian and Inner Asian Studies of Eötvös Loránd University, Research Centre for Mongolian Studies and Budapest Centre for Buddhist Studies.

This conference about Mongolian Buddhism has been organized periodically by the Eötvös Loránd University since 2015. Previously, two successful conferences were held in 2015 with the title “Mongolian Buddhism: Past, Present and Future” and in 2017 with the title “Mongolian Buddhism in Practice.”

The present conference is dedicated to various related topics of Mongolian Buddhist studies which deeply penetrated the politics, society, economics and the traditional culture of the Mongolian people during their history. Its topics include the activities of Buddhist temples, the life of the monks, education, teachings, memorial services, customs, and bibliographical study of canonical works, traditional conservation of the environment, religious organizations of non-Buddhist religions, and relationship with believers and so on.

I wish success to the International Conference “Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation” and I believe that this conference will greatly contribute to the Buddhist studies through developing wide-range discussions about many subjects of theoretical and practical significance.

*Let the Buddhist Faith spread in the ten directions.*

Dr. Prof. Ch. Dambajaw  
Abbot of Dsüün Khüree Dashichoiling Monastery  
Vice president of the World Fellowship of Buddhists  
Vice president of the World Buddhist Sangha Council  
President of the International Buddhist Confederation

---

# TRADITION

---





# WRITTEN TEXTUAL TRADITION



# МАРШАЛ Х. ЧОЙБАЛСАНГИЙН ЗАХИДЛУУД ДАХЬ СҮМ ХИЙД, ЛАМ НАРЫН АСУУДАЛ

**Н. Батболд**

Улаанбаатарын Их Сургууль, Улаанбаатар

Монголчуудын XX дугаар зууны түүх бол Монголчуудын тусгаар тогтнолын төлөөх тэмцлийн зуун байв. Энэхүү тусгаар тогтнолын төлөөх тэмцлийн томоохон зүтгэлтнүүдийн нэг нь Хорлоогийн Чойбалсан юм. Х.Чойбалсан нь Сэцэн хан аймгийн Ачит ваны хошууны нутаг Хэрлэн цагаан талбай гэдэг газар Суврагчин отгийн эмэгтэй Хорлоогийн хөвүүн болж 1895 онд төржээ.<sup>1</sup> 8 наснаас 13 нас хүртэл хүрээнд шавилан сууж, 1913–1914 онд Олноо өргөгдсөн Монгол улсын Гадаад яамны дэргэдэх Орос-Монгол хэл бичгийн сургуульд, 1914–1918 онд Хаант Орос улсын Эрхүү хотын гимназид, 1921–1924 онд Бүх цэргийн дэд жанжин, 1924–1928 онд Бүх цэргийн жанжин, 1928–1930 онд Гадаад явдлын яамны сайд, Мал тариалангийн яамны сайд, 1934–1936 онд Ерөнхий сайдын жинхэнэ орлогч, 1936–1940 онд ДЯЯ, ЦЯЯ-ны сайд Бүх цэргийн жанжин, 1939–1952 онд БНМАУ-ын Засгийн газрын Ерөнхий сайд, 1939–1949 онд ГЯЯ-ны сайдын үүргийг хавсран гүйцэтгэж байжээ.

Х.Чойбалсан нь 1930–1940 оны эхэн үе хүртэл үргэлжилсэн Монголын сүм хийд, лам нарын талаар явуулсан Засгийн газрын бодлогыг гардан хэрэгжүүлсэн байгууллагыг тэргүүлж байсан хүний хувьд сүм хийдийг тараасан, лам нарыг хэлмэгдүүлсэн хэмээн үзэх нь цөөнгүй билээ. Гэвч аливаа асуудлыг олон талаас нь харах, бүр хувь хүн талаас нь ч үзэж, түүний учир шалтгааныг тогтоох нь чухалтай юм.

Тиймээс БНМАУ-ын маршал Х.Чойбалсангийн лам нар, сүм хийдийн талаарх үзэл баримтлал ямар байсныг түүний захидлуудаас<sup>2</sup> тодруулахыг зорилоо.

## Хувьсгалын эхэн үеийн шавийн асуудлыг харуулсан захидал бичиг

“Монгол ардын намын төв хорооны бичиг.”<sup>3</sup>

Утга: “Бат илэрхийлэх тэмдэг бичиг шийтгэн олгосны учир. Бүх цэргийн дэд жанжин бөгөөд намын суртлыг номлогч жанжин их шавь Чойбалсан манай Ардын намын журам суртлыг зөвшөөрөн хүлээж шашин төр ба ард түмний

<sup>1</sup> Хүдэрмөнх, Д.: *Хэрлэн цагаан талбайн хүү Хорлоогийн Чойбалсан*. Улаанбаатар 2015.

<sup>2</sup> Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв, Х–17. ТЕГ-ын Тусгай архив, Х–1.

<sup>3</sup> Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв, Х–17, Д–1, ХН–141, 1.

тусад чин зориг үнэн санаагаар амь хөрөнгийг хайрлалгүй хүчин зүтгэе хэмэсэн учир бат илэрхийлэх тэмдэг бичиг шийтгэн олго. Иймийн тул аливаа Ардын намын гишүүн нар учрыг мэдэж үнэнийг илтгэн улс төрийн их хэрэгт харилцан туслалцах ажаамуй. Үүний тул үнэмлэх тэмдэг дарж гишүүний хэргийг эрхэлсэн түшмэл Түдэн гарын үсэг зурав. Олноо өргөгдсөний 11 дүгээр он 8 сарын 19. Европын 9 сарын 21. Үүний сурсан эрдэм нь монгол, орос, европ бичигт боловсронгуй. Монгол Ардын Намын гишүүн Чойбалсан. 14 дүгээр бичиг” хэмээжээ.

“Намын хүмүүсийн дагаж явах тангаргийн бичигт”<sup>4</sup> шашин үндсэнд харшлах харгис дайсныг цэвэрлэж, алдагдсан эрхийг эгүүлэн аваад, төр шашныг үнэн сэтгэлээр бататган мандуулна хэмээн тэмдэглэсэн ёсоор Х.Чойбалсан намын бат илэрхийлэл авсан мэт боловч “Их шавь” хэмээх нэршил гарч ирж буй юм.

Үүнийг тодруулахын тулд Х.Чойбалсангийн Ерөнхий сайд Д.Бодоо, Наймдугаар Богд хоёрт бичсэн захидал бичгийг авч үзэв. Х.Чойбалсан Ерөнхий сайд Д.Бодоод бичсэн захиалдаа: “Өчүүхэн жанжин Чойбалсан хичээн эрхэм ах Бодоо танаа”<sup>5</sup> хэмээн бичсэн бол Олноо өргөгдсөний 11 дүгээр оны 10 дугаар сарын 20-нд Наймдугаар Богдод өргөсөн бичигтээ: “Шавь сайд Чойбалсан” хэмээгээд цэргийн ламд Лосолыг тохоож жинс олгуулахаар гуйн мэдүүлсэн байна. Үүгээр бол Х.Чойбалсан Наймдугаар Богдтой багш шавийн харилцаатай байжээ гэсэн ойлголт төрж буй юм. Гэвч Сэцэн хан Н.Наваанэрэнгээс Наймдугаар Богдод бичсэн захидалд мөн “шавь сайд” хэмээн тэмдэглэсэн байна. Тиймээс Х.Чойбалсангийн “Их шавь”, “Шавь” хэмээх асуудлыг цаашид тодруулах, Наймдугаар Богд Х.Чойбалсан хоёрын харилцааны асуудлыг лавшруулан судлах хэрэгтэй болов уу?

Мөн Х.Чойбалсангаас Манзушир хутагт Цэрэндоржтой харилцаатай байж, шашин лам нарын асуудлаар хэлэлцэж заавар зөвлөгөө авдаг байсан бөгөөд Манзушир хутагтаас “Цэрэнпилийн хэргийн талаар Чойбалсанд мэдүүлж, Чойбалсангаас уул хэргийг даруй гэрчлэн тодорхойлохыг зааварчилж”<sup>6</sup> байв.

Бүх цэргийн жанжин Х.Чойбалсан 1929 онд хөрөнгө хураах Төв комиссын даргаар томилогдон 1929 оны 9 дүгээр сарын 21-ний өдөр анхдугаар хурлаар Ёнзон хамба, Намжаа сойвон, Дүйнхорын Да лам, Нацагдоо сойвон нарын хөрөнгийг хураахаар тогтсоноор лам нарын асуудалд оролцож эхэлсэн байна.

Улмаар Х.Чойбалсанг ДЯЯ-ны сайдад дэвшүүлэхэд тэрээр “Дотоодыг хамгаалахын нэр нь одоо хүндтэй байна. Энэ бол дотоодыг хамгаалахын чухал болохыг ард бүхэн ойлгосноос болж байгаа биш. Харин гагцхүү түүнээс айх болгоомжлох байдлаас хүндэтгэж байна”<sup>7</sup> хэмээн тагталзсан боловч 1936 оны 11 дүгээр сарын 27-нд сайдаар томилжээ. Ингээд ДЯЯ-ны сайдаар томилогдсон цагаас хойш лам нарыг улс төрийн хилс хэрэгт шийтгэх, сүм хийдийг тараах асуудлыг гардан гүйцэтгэжээ.

<sup>4</sup> *Монгол Ардын Хувьсгалт намын түүхэнд холбогдох баримт бичгүүд*. Улаанбаатар 1966, 7.

<sup>5</sup> Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв, Х-17, Д-1, ХН-38, 188.

<sup>6</sup> ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-5, Д-1, ХН-ц-1595-1.

<sup>7</sup> Агваан, Ш.: *Х.Чойбалсан ба Дотоод явдлын яам*. Улаанбаатар 1991, 15.

## **ЗХУ-ын ДЯЯ-ны сайд Улсыг аюулаас хамгаалах ерөнхий комиссар Н.И.Ежовт бичсэн захидал буюу лам нарыг хэлмэгдүүлсэн асуудал**

ДЯЯ-ны сайд Х.Чойбалсан ЗХУ-ын ДЯЯ-ны сайд Улсыг аюулаас Хамгаалах Ерөнхий Комиссар Н.И.Ежовт (1895–1940) хоёр удаа захидал бичжээ.

Нэгдүгээр захидал “ЗХУ-ын ДЯЯ-ны сайд Улсын аюулаас хамгаалах ерөнхий комиссар нөхөр Ежов танаа”<sup>8</sup> хэмээгээд “хүндэт нөхөр танаас ялангуяа өөрийн шилдэг сайн орлогч болох комиссар нөхөр Фриновскийн биеийг томилон явуулж миний биед ба мөн манай БНМАУ-д улс төрийн талаар болсон хамаг чухал хүнд цаг үест тохиолдуулан туслуулсан явдлыг туйлын хангалттайгаар онцлон тэмлэглэе” гэжээ.

Х.Чойбалсангийн захианд дурдагдан буй ЗХУ-ын Дотоод Хэргийн Ардын комиссартын орлогч М.П.Фриновский нь ЗХУ-аас БНМАУ-д суух бүрэн эрхт элчин төлөөлөгч С.М.Мионовын хамт 1937 оны 8 дугаар сарын 24-нд Улаанбаатарт хүрэлцэн ирж “Японоос БНМАУ-ыг эзлэхээр завдан буй”-г танилцуулж, хувьсгалын эсэргүү, Японы тагнуулын байгууллагын гишүүн гэгдэх 115 хүний нэрсийг гардуулж баривчлахыг даалгасан байдаг.

Х.Чойбалсан цааш захидалдаа: “нөхөр Фриновскийн бие нь чухамхүү тэдгээр урваж тэрслэгч хорт дайснуудын бүх л холбоо хэлхээсийг илрүүлэн гаргаж улс төрийн дүн шинжилгээ хийж даруй ажил хэрэг дээр биелүүлэн гүйцэтгэвээс зохих шийдвэрүүдийг гаргаваас зохих хявцаан бүхий үесд тавтай нийлэн ажиллаж ирсэн” хэмээгээд “саяхан бид 23 томоохон лам нарын хэргийг олны өмнө туйлын жигшүүртэйгээр таслан шийтгэж гүйцэтгэсэн бөгөөд 500 шахам лам нарыг баривчлан авч буй” гэж бичжээ.

Энэ бол 1937 оны 10 дугаар сарын 4-ний өдрийн 12 цагт Улсын Төв Театр буюу Бөмбөгөр ногоонд болсон Ёнзон хамба, Ц.Лувсанхаймчиг, дэд хамба Б.Дамдин, Манзушир хутагт С.Цэрэндорж нарын 23 хүний хэргийг таслан шийтгэсэн шүүх хурал юм. Захидалд дурдагдсан 500 шахам лам нарын асуудал бол хувьсгалын эсэргүү лам нарын “Төв” бүлгэмийн хэргийг хэлж буй ажээ.

Уг захидалд мөн нөхөр Сталин, Молотов, Ворошилов ба танай их тусламжгүйгээр миний бие өөрийн нам засгийн даалгасан энэ их ажлыг гүйцэтгэхэд маш хүнд болой хэмээн тэмдэглэсэн нь уг лам нарын талаарх хэрэг явдлыг ЗХУ-ын зүгээс төлөвлөн явуулсанг илтгэж буйгаас гадна Фриновскийг ирэхээс өмнө Х.Чойбалсанд “А.Амарт В.И.Сталины тулгасан лам нарыг устгах тухай”<sup>9</sup> зөвлөмж, тулгалтыг өгсөн нь тодорхой байна. Х.Чойбалсан энэхүү тулгалтыг хэрхэх, гүйцэтгэх эсэх талаар эргэлзэж байснаа “*зохих шийдвэрүүдийг гаргаваас зохих хявцаан бүхий үес*”-д хэмээн Фриновскийг ирж бүхий л ажлыг удирдан хийсэн хэмээн уг захидалдаа битүүлгээр тэмдэглэжээ.

<sup>8</sup> Батболд, Н.: *Маршалын захидлууд*. Улаанбаатар 2018, 52.

<sup>9</sup> Болдбаатар, Ж.: *Монгол дахь улс төрийн хэлмэгдүүлэлт, түүний хор уршиг, үр дагавар*. Улаанбаатар 2017, 30–31.

Х.Чойбалсангийн хоёрдугаар захидал:

“Ах дүү холбоо бүхий агуу их ЗХУ-ын адил нэг нэртэй албан газрын ерөнхий удирдагч танд өөрийн зүгээс хувьсгалын халуун баярыг хүргэж танаас БНМАУ-ын тусгаар тогтнох хэргийг бэхжүүлэн бататгахын төлөө үзүүлсээр ирсэн ба мөн үзүүлэх тусламжуудад үнэн зүрхнээс талархлыг илэрхийлж” хэмээгээд “бид нар нь ажил хэрэг дээрээ нөхөр В.И.Сталинаас дээд ангийн толгой лам нарын улсаас урваж тагнуул хийсэн ба зэвсэгт бослого гаргах хэмээсэн хэрэг тавыг бэлтгэж өргөн илтэд хурлаар үзүүлэн таслуулах хэмээсэн зөвлөгөөг биелүүлэн гүйцэтгэж чадсан баймуй ... хил хязгаар хамгаалах явдлыг хүчтэй болгохын тулд хилийн орчим нэг зуун километр өргөн газруудад байгаа 16 сүм хийдийг нүүлгэн зайлуулах тогтоол гаргасан бөлгөө ... Лам нараас хураах албан татвар нь 26 онд 4100 төгрөг байсан нь 27 онд 5800 төгрөг хүрчихүй” гэжээ.

МАХН-ын Төв Хорооны Тэргүүлэгчдийн 45 дугаар тогтоолыг үндэслэн Сүхбаатар аймгийн Егүзэрийн хийд, Молцогийн сүм, Дорноговийн Сүжийн хийд, Цагаан гэрийн хийд, Таван модны хийд, Өмнөговийн Овоотын хийд зэргийг хилээс дотогшлуулан нүүлгэж, “Төр шашныг тусгаарлан явуулах тухай” хуулийн хүрээнд 18 нас хүрээгүй багачуудыг сүм хийдэд шавилан суухыг хязгаарласан байдаг.

Уг захидалдаа 1936–1937 оны хооронд дээд ангийн 439, дунд ангийн 404, доорд ангийн 603 лам нарыг шийтгэсэн ба лам нар лугаа тэмцэх ажилд бүх албан газруудыг татаж оролцуулсан ба нам, засгаас лам нарын тухай гаргасан бүх арга хэмжээнүүдийг биелүүлэн гүйцэтгэж бүхий хэмээн тэмдэглэжээ.

Нөгөөтээгүүр лам нарын асуудал дээр хууль, дүрмийг баримтлах, уг асуудлыг шийдвэрлэхэд цогц бодлого хэрэгтэйг дурдаж ДЯЯ-ны дэргэд Шашны хэрэг эрхлэх газрыг байгуулсан тухай захидалдаа: “манай нам ... лам нарыг нэг мөсөн устгах бодлогыг агуулж ... завхрал гаргахад хүрч байсан”<sup>10</sup> гээд лам нарын асуудал дээр тодорхой байгууллага байгуулж, түүгээр дамжуулан бүхий л үйл ажиллагааг явуулж байхыг зааварлажээ. Мөн Архангай аймгийн ДЯЯ-ны хэлтсийн даргад:

“Танай хэлтсээс Тусгай бүрэн эрхт комиссод таслан шийтгүүлэхээр ирүүлсэн лам нарын мөрдөн байцаалтын хэргүүд нь туйлын муугаар бүртгэгдсэн байх ба түүнчлэн мөрдөн байцаалтын хуулийн журамд огт тохирохгүй зүйлүүд байх бөгөөд ... Тусгай комиссод ирүүлсэн 219 тооны хэргүүдийн тогтоол бүхий зүйлүүдийг тодорхойлбоос ... бүх 291 тооны хэргүүдээс 233 хэргүүдийг гэдрэг буцааж ... хуульд заасан ёсоор бүртгэн гүйцэтгэж ирүүлэхийг тушаахаас гадна сануулах нь: ийнхүү хэдэн зуун тооны ялтан хэрэгтний холбогдох үйл хэргийг ийм мөчид дутмаг бүртгэгдсэн материалаар

<sup>10</sup> ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-93, 16–18.

таслан шийтгэх эрх үүрэг тус газар байхгүйн дээр тийнхүү хүний амь биеэр басамжлан тоглох явдлыг хэнд ч үл хүргүүлмүй”<sup>11</sup>

хэмээн тушаасан явдал нь лам нарын хэргийг шийдвэрлэхэд тодорхой хууль дүрмийг баримтлах эрмэлзсэн байна. Гэвч энэхүү баримтлахыг зааварласан хууль, дүрэм нь тэр чигтээ лам нарын үйл ажиллагааг таслан зогсоохоор байв.

1937–1939 онд төрийн эсрэг гэм хэрэгт 13679 ламыг хуулийн дээд, 3322 ламыг хорих ял, 20708 лам харын байдалд шилжиж, бүрэн бус мэдээгээр сүм хийдийн 2265 барилгыг сургууль, эмнэлэг, өвсний станц, гар үйлдвэр, засаг захиргаа, олон нийтийн байгууллагад шилжүүлжээ.

## **Сүм хийдийг сэргээх, хамгаалах талаар явуулсан үйл ажиллагаа**

1930 оны сүүл хүртэл Монгол Улсад сүм хийдийн талаар явуулж байсан бодлого нь Шашны хэрэг эрхлэх газрын нэр дээр явагдаж, орон нутагт дахь төлөөний түшмэдүүд, орон нутгийн ард иргэдийн хурлын шийдвэрээр сүм хийдийг албан байгууллагуудад хуваарилан олгож, буулгах ажлыг явуулж ирсэн байдаг. Гэвч 1940 оны эхэн үеэс эхлэн Монгол улсад сүм хийдийн талаарх баримталж байсан бодлого, үйл ажиллагаа өөрчлөгдөж, сүм хийдийг сэргээх, хамгаалах талаар хэд хэдэн арга хэмжээг маршал Х.Чойбалсан авч хэрэгжүүлсэн.

1. Маршал Х.Чойбалсангийн зүгээс Гандан хүрээг сэргээх тухай, хуучны байдал, дэг жаягийг судлан илтгэхийг Дотоод явдлын яамны сайдад тушааж байв. Уг тушаалын ёсоор Дотоод явдлын яамнаас Гандан хүрээний талаарх судалгааг явуулан “Шашин хүрээ дацангийн зохион байгуулалтын тухай”<sup>12</sup> Гандан хүрээний түүх, дэг жаягийг сурвалжлан бичиж, улмаар үйл ажиллагааг нь сэргээжээ.

2. Гүнжийн сүмийг хамгаалах, малтлага судалгаа явуулах<sup>13</sup> ажлыг Шинжлэх Ухааны Хүрээлэнд даалгаж, улмаар өөрийн хамгаалагч болох Намжил<sup>14</sup>-ыг явуулж газар дээр нь ажиллуулж байсан бөгөөд Гүнжийн сүмийн эд хогшлыг музейд хадгалуулах, алга болсон эд өлгийн зүйлийг олж илрүүлэх, улсын санд авах ажлуудыг гүйцэтгэжээ.

## **Дүгнэлт**

БНМАУ-ын хошой баатар, маршал Х.Чойбалсангийн захидлууд дахь лам нар, сүм хийдийн асуудлыг тодруулан харахад “Шашин, үндэс”-ээ аврахаар тэмцсэн хувьсгалын эхэн үед тэрээр Наймдугаар Богдтой шавийн харилцаатай байж,

<sup>11</sup> Батболд, Н.: *Маршалын захидлууд*, 67–68.

<sup>12</sup> ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-51, 2–4.

<sup>13</sup> ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-158.

<sup>14</sup> ТЕГ-ын Тусгай архив. Х-1, Д-1, ХН-268, 10.

тусгаар тогтнолын төлөө тууштай зүтгэхээ батлан Хурц ван Түдэнгээс “Ардын намын батлах”-ыг гардан авч хүчин зүтгэжээ. Улмаар Ардын хувьсгал ялж, ЗХУ-ын заварчилгаатайгаар нийгмийн өөрчлөлтийг явуулахад “Хөрөнгө хураах комисс”-ыг толгойлж, “Дотоод явдлын яам”-ны сайдаар тохоогдон лам нарын асуудлыг шийдвэрлэхэд “хявцаантай” байдалд орж, уг асуудлыг ЗХУ-ын зөвлөх сургагч нарын туслалцаатай, И.В.Сталины заварчилгаагаар асуудлыг шийдвэрлэсэнээ цохон тэмдэглэжээ. Мөн аливаа асуудлыг хууль зүйлийн дагуу гүйцэтгүүлэхийг оролдож байсан ч тухайн үеийн хууль эрх зүйн актууд нь бүхэлдээ лам нар, сүм хийдийн эсрэг байв.

Улмаар цаг үеийн нөхцөл байдал эргэхэд юун түрүүнд шашныг сэргээх, шашин шүтлэгтэй холбоотой сүм хийд, түүхийн дурсгалыг хамгаалах арга хэмжээг нэн даруй авч хэрэгжүүлсний үрээр Гандан хүрээний үйл ажиллагаа сэргэж, Гүнжийн сүмийн эд өлөг, барилга байгууламж бүрэн бус ч үлдэх нөхцөлийг бий болгожээ.



Зураг 1. Маршал Чойбалсан ажлийн өрөөндөө.





Зураг 2. Маршал Чойбалсан ажлийн өрөөндөө.



Зураг 3. Гандан хүрээний анхны тамга.

## Resume

### **The Question of Monks and Monasteries in Marshal Kh. Choibalsan's Letters.**

The history of the 20<sup>th</sup>-century Mongolia is the history of independence. One of the most prominent statesman was Khorloogiin Choibalsan (1895–1952). He studied in a Buddhist monastery from the age of 8 to 13. First of all, when he recruited to the political group in order to rescue “religion and origin” of the state, it was noted about him that he was a subject of the Bogd Khaan’s Great Subordinates (*Ikh shaw’*), and the Admission of the Peoples’ Party was given to him by Hurts wan Tüden. The Admission of the Peoples’ Party is the first evidence of that he was a subject of the Great Subordinates. In 1929, Kh. Choibalsan was appointed as the head of the Committee of Expropriation, then began the campaign against ranking lamas and their properties. As he was nominated as the Minister of Internal Affairs of the Mongolian Peoples’ Republic in 1936, the political purge against the lamas began under his control, for his command by closing the monasteries and starting the persecution of the monks. He wrote many letters concerning the purges. A letter sent to N. I. Yezhov (1895–1940), a Commissar of Internal Security of Internal Affairs of Soviet Socialist Russia was a crucial one as he had explained the situation of the political purge as “crunch”. Later, some monasteries and temples such as Gandan and Günjiin süm was decided to preserve and restore.

## Ном зүй

### АРХИВЫН БАРИМТ

ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-51.

ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-93.

ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-158.

ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-1, Д-1, ХН-268.

ТЕГ-ын Тусгай архив, Х-5, Д-1, ХН-ц-1595-1.

Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв, Х-17, Д-1, ХН-38.

Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв, Х-17, Д-1, ХН-

141.

### НОМ БҮТЭЭЛ

Агваан, Ш.: *Х.Чойбалсан ба Дотоод явдлын яам*. Улаанбаатар 1991.

Батболд, Н.: *Маршалын захидлууд*. Улаанбаатар 2018.

Болдбаатар, Ж.: *Монгол дахь улс төрийн хэлмэгдүүлэлт, түүний хор уршиг, үр дагавар*. Улаанбаатар 2017.

*Монгол Ардын Хувьсгалт намын түүхэнд холбогдох баримт бичгүүд*. Улаанбаатар 1966.

Хүдэрмөнх, Д.: *Хэрлэн цагаан талбайн хүү Хорлоогийн Чойбалсан*. Улаанбаатар 2015.

# ЗУРГААН ГЭМ ХЭМЭЭХИЙН УЧИР

## Пүрэвдоржийн Даваанил

Монгол Улсын Их Сургууль, Утга Зохиол, Урлаг Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

“Хөгжмийн шастирын тайлбар”-ын<sup>1</sup> тархины утгад “Номч хүн болон ертөнцийнхөн, мэргэд болон мунхгууд эрэгтэйчүүд болон эхнэр тэргүүтэн бүхэнд үзэсгэлэнтэй нь хөгжим мөн” хэмээн хөгжимд мэргэн бол хаана, ямар ч цагт бүгдийн оройн чимэг мэт, цугласан олны дотор гайхамшигтай, үзэсгэлэнтэй болохыг чухалчлан өгүүлдэг “Алт, оюу чимгийг зүүх тэргүүтэн нь зарим нэгэн ертөнцийнхөнд үзэсгэлэнтэй боловч тойн хуврагуудад үзэсгэлэнгүй. Номын хувцас зүүмлийг өмсөх тэргүүтэн нь тойн хуврагад үзэсгэлэнтэй боловч эхнэр тэргүүтэн зарим нэгэнд үзэсгэлэнгүй. Түүнчлэн зарим нь мэргэн хүнд үзэсгэлэнтэй ч мунхагт үзэсгэлэнгүй, зарим нь мунхаг хүнд үзэсгэлэнтэй ч мэргэнд үзэсгэлэнгүй тэргүүтэн хязгаарлашгүй олон” гэж дэлгэрүүлжээ. Хэдийгээр хүн бүр өөр өөр төрлийн хөгжимд дуртай боловч ая эгшиг, айзам хэмнэл нь төгөлдөр зохицсон яруу эгшигт татагдахгүй байна гэж үгүй билээ. Тиймдээ ч хүн төрөлхтний хамгийн нийтлэг хэл бол хөгжмийн хэл гэж хэлэлцдэг биз. Гадаад, дотоодын олон судлаачид үүнтэй санал нэгдэн хөгжим хүний сэтгэл, оюун санаанд хүчтэй нөлөө үзүүлдэг болохыг батлан өгүүлдэг.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Сажа бандид Гунгаажалцаны (Sa paṅ Kun dga' rgyal mtsan, 1182–1251) “Хөгжмийн шастир”-ыг Сажын ёсны ширээт Агваангунгаасодномын (Ngag dbang kun dga' bsod nams, 1597–1659) хожим тайлбарласныг бид “Хөгжмийн шастирын тайлбар” (*Rol mo'i bstan bcos kyi 'grel pa*) хэмээн нэрлэдэг. Угтаа энэ зохиол нь “Хөгжмийн шастир саруул, оюунтны сэтгэлийг булаагч үйлсийг огоотод түгээгч” буюу “*Rig pa'i gnas lnga las bzo rig pa'i rol mo'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa 'jam dbyangs bla ma dges pa'i snyan pa'i sgra dbyangs blo gsal yid 'phrog phrin las yongs khyab ces bya ba bzhugs so*” гэх нэртэй юм.

<sup>2</sup> Платон – Хөгжим нь ертөнц дахинд урам өгч, сэтгэлд жигүүрийг ургуулан дүүлэн хөөрөх дүрслэн бодохуйг нөхцөлдүүлнэ. Түүнийг бүхий л сайхны, эрхэм дээд бүхний биелэл хэрэгжилт гэж нэрлэж болно. Плутарх – Хөгжмийн бүтээлд сайхны хийгээд уран эелдэг таашаалын шаардлагыг хэн ёсчлон дагана тэр философийг өөрийн удирдлага болгож, бусад шинжлэх ухааны судлагдахууныг өөрийн хөгжмийн үйлсдээ нэмэрлэх ёстой. Учир нь хөгжим дэх зохих, зүй ёсны хэмжээ болон ашигтай байдал зэргийг философи тодорхойлох боломжтой; И.В.Гёте – Хөгжим бол дээд дэг журам болон сайхны салбарт нэвтрэн орох туйлын трансцендент хэрэгсэл. Урлагийн цог жавхлан чухамхүү хөгжимд л бүхнээс илүү илэрнэ; Э.Т.Гофман – Хаана хэл яриа чимээгүй болно тэнд ширгэшгүй эх сурвалжийг олж байдагт хөгжмийн нууц оршино; Жан Поль – Өө хөгжим . . . , Алс холын зохиролт ертөнцийн анир. Бидний сэтгэл дэх сахиусан тэнгэрийн амс хийлт; И.С.Тургенев – Хөгжим бол сайхан авианд хэрэгжин биелсэн оюун санаа юм; Ф.Ницше – Юуны түрүүнд өөдлөг гэж тэнгэр бурхан бидэнд хөгжмийг өгсөн; И.Г.Эренбург – Хөгжим юуг ч дурсалгүйгээр бүхнийг хэлж чадна. Эдгээрийг доктор Т.Дорждагва “*Философи, шашин судлал XVI*”-д орчуулан хэвлүүлсэн буй бөгөөд тэндээс түүвэрлэн авав. Мөн манай хөгжим судлаачид, хөгжмийн зохиолчид ч энэ тухай өөр өөрсдийн тайлбар, эргэцүүлээ үлдээжээ. Д.Жанчив – Чухамхүү хөгжмөөр л бид хаанахын хэнтэй ч хэлмэрчгүй харьцаж, бодол санаа хүсэл зорилгоо илэрхийлдэг. Н.Жанцанноров – Хөгжим гэдэг бол авьяасаар төдийгүй ухаанаар бүтдэг урлаг. Б.Шарав – Хөгжим хүнийг аядуу тайван болгоно. Цэцгэнд хүртэл хөгжим сонсоход сайхан ургадаг гэдэг. Хүний сэтгэлийг хөглөдөг агуу урлаг гарт баригдахгүй ч үр өгөөж нь асар их.

Бүр цаашлаад хүнийг хөгжмөөр эмчлэх тусгай ухаан (Music therapy) ч хөгжин дэлгэрч байна. Энэ бүхний үнэ цэнийг ойлгоход хөгжим тоглох эсвэл дуулахдаа зургаан гэм буйг тэвчвэл хэрэг тус нь арвин болно хэмээн “Хөгжмийн шастирын тайлбар”-т өгүүлсэн байна. Тиймээс энэхүү бичвэртээ энэ зургаан гэм хэмээхийг эдүгээчлэн, орчин цагийн дуулах урлагийн багш, судлаачдын арга туршлага, санал зөвлөмжтэй харьцуулан судлахыг зорьлоо.

Одоо “Хөгжмийн шастирын тайлбар”-ын хэддүгээр бүлгийн аль хэсэгт зургаан гэмийн тухай өгүүлснийг сийрүүлбэ. Хөгжмийн шастирын тайлбар зохиол нь

1. Эхлэлийн үг
2. Тархины утга
3. Номын утга
4. Төгсгөлийн утга
5. Төгсгөлийн үг гэсэн үндсэн таван хэсэгтэй бөгөөд гол гурван бүлэгтэй.  
(Зураг 1.)

Үүний 3 дахь нь буюу “Номын утга” нь дотроо гурван бүлэгтэй. Эхний бүлэг нь “Эгшгийн тийн агуулга”, хоёрдугаар бүлэг нь “Үгийн тийн агуулга”, гуравдугаар бүлэг нь “Эгшиг, үгийг найруулах ёс” юм. Үүний гуравдугаар бүлэг буюу “Эгшиг, үгийг найруулах ёс” нь зургаан хэсэгтэй. Түүний нэг нь “Мэргэд бүгд орох ёстойг удвисыг номлох” хэмээх болой. Энэ нь дотроо хоёр зүйл бөгөөд үүний “Увдис бодитойг дэлгэрэнгүй номлох” гэх хэсэг нь дөрвөн зүйл байна. Үүний хоёр дахь нь “Бодит хэсэгт нь зургаан гэмийн үүднээс удвислах” хэмээх хэсэг бөгөөд үүнд оюуны гэм (1), үгийн гэм (2), авианы гэм (3), биеийн гэм (4), нөхдийн гэм (5), сонсоочийн гэм (6) хэмээх ойлголтууд байна. Энэ зургаан гэм (тө. skyon drug)-д эгшиг, үг, найруулах ёсыг мэдсэн дуучид, эгшигчид дуулж, туурвиж байх яг тэр агшинд ямар ямар гэмийг тэвчих ёстойг номлосон байна. Одоо эдгээр ойлголтын сурвалжид буй тайлбарыг дуучид, дуулах урлагийн багш нар, хөгжим судлаачдын тайлбартай харьцуулж үзье.

### Оюуны гэм (тө. blo'i skyon)

Татахдаа [дуулахдаа] хэтэрхий нүүрэмгий, хэтэрхий бүрэг, ахуй ёсны утгыг мэдээгүй байх, мэдсэн ч дуулахдаа эс дурших, бусдад сэтгэл алгасрах нь өөрийн оюуны гэм мөн. Үүний дуулахдаа хэтэрхий нүүрэмгий, хэтэрхий бүрэг хэмээхийг доктор Д.Даваасүрэн дэлгэрүүлэн тайлбарлажээ. Тодруулбал, нүүрэмгий гэдэг нь “Инээх, догшин, сацрах гэх утгатай бөгөөд энэ үест дуулахын цагт хэтэрхий инээсэн, нүүрэмгий байхыг, бүрэг гэдэг нь нүүрэмгий гэхийн эсрэг утга бөгөөд хэтэрхий бүрэг, ноомой байхыг хэлж байгаа болов уу гэж санав”<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Хөгжмийн шастир саруул оюунтны сэтгэлийг булаагч үйлсийг огоотод түгээгч. Орч. Гантөмөр, С. Улаанбаатар 2014, 68.

гэсэн байна. Я.Цэвэл “Монгол хэлний товч тайлбар толь”-доо нүүрэмгий хэмээхийг “1. Ичиж зовдоггүй, нүүр бөхтэй; 2. Олны өмнө биеэ барьдаггүй”<sup>4</sup>, бүрэг гэхийг “1. Тод биш, бүдэг бадаг, цагаан биш, хар биш; бүрэг бараг *хори*; бүрэг цай (бага сүүтэй цай); бүрэг бараг бараа харагдана; ухаан бүрэг бараг болж байв; үдшийн бүрэг бараг; 2. *Шилж*. Ичимтгий, даруу, дорой; бүрэг хүүхэд”<sup>5</sup> хэмээн тайлбарлажээ.

Ахуй ёсны утгыг мэдээгүй байх гэдэг нь тухайн дууны утгыг ухаагүй, сэдэв агуулгыг нь танилгүй бие, хэл, сэтгэлийн хэлэмж нь эс нийцэхийг хэлж байна. Бүр цаашилбал “Уул яруу хөгийн утга нь юун болох, хорсч гомдсон буюу баясан хөгжсөн буюу уйтгарлан мөрөөдсөн мэт буюу уул утгыг зөвөөр олж илрүүлэн өөрийн уран авьяас лугаа нийлүүлэн гаргаваас сая жинхэнэ уран сайханд тоологдмой”<sup>6</sup> гэснийг үл анзаарч байгаа хэрэг мөн. Эс тэгвээс эсэхүл амьд машин мэт болмой хэмээн шүүмжилжээ. Ойлгомжтой болгох үүднээс уртын дуучин Ж.Дорждагвын ярианаас нэгэн жишээ дурдвал, “Тэхээр үг, ая хоёр сайхан байхын дээр сайхан сэтгэх. Тэхээр гурван юм бол [болж] байгаа юм. Гурван сайхан юм болж байж сайхан аялаад сайхан үгий нь цэвэрхэн хэлээд, тэгээд сайхан сэтгэж дуулах энэ гурвыг Гомбо багш зэрэгцүүлэхийг шаарддаг”<sup>7</sup> гээд “Уртын сайхан хүрэн”-г заалгасан тухайгаа ярьж байна. “Заалгаад их зовоолгүй аяыг нь сурлаа л даа Тэгээд дуулаад үзүүллээ. За мөн байнаа гэснээ болоогүй байна даа гэнэ. Ямар юм нь болохоо байчихсан яадгийм бол гэсэн. Тэхсэн өнөө сэтгэлгээ нь байддаггүй, болдоггүйм байжээ. Чамд морь харагдсангүй биз дээ. Морь харж байж дуулахгүй бол чи “Урт сайхныг” дуулаад хэрэг байхгүй шүү. Сэтгэхгүй байна гэж хэлж байхгүй юу дээ. За энүүнийг сэтгээд дуулахаар: За болсоон миний хүү. Аль духий нь нэг үнсчихье гэж үү” хэмээн өгүүлж байна. Энэ бол манай хуучны дуучид, мастерууд дууны үг, хэл, утга санааг бүрэн гүйцэд мэдэж түүнийгээ тийнхүү дуулахыг зааж байсны тод жишээ мөн. Энэ мэт ямар л сэдэвтэй дуу байна тэр утгыг нь нь сайтар ухааж ойлгоод түүнийгээ үг, аялгуундаа шингээвээс сая бүрэн гүйцэд болно.

Мэдсэн ч дуулахдаа эс дурших, бусдад сэтгэл алгасрах гэдэг нь утгыг нь ойлгосон ч царай төрхөөрөө үл илэрхийлэх, илэрхийлэхийг үл хүсэх, үл дурлахыг улмаар өөр зүйлд сатаарах, өөр зүйлийг бодон сэтгэл оюун нь тэнэж одохыг хэлж байна. “Түүнээс гадна аливаа дуучин, хөгжимчин хүмүүс тайзан дээр гарч олон түмний өмнө, дуулах буюу хөгжимдөхдөө зүгээр нэг зогсон дуулах, хөгжимдөх буюу огт хамаагүй юм бодож байгаад дуулах бус харин өөрөө чухам юу ба юуны тухай дуулж байгаа сэтгэлдээ тодорхойлон оруулж, чанад байдал лугаа сэлтийг авцалдуулан дуулах буюу хөгжимдөхдөө бас үүсгэн туурвиж гаргах ёстой баймой.”<sup>8</sup> Ер нь хөгжимчид, дуучид тайзан дээр гарсан л бол тухайн бүтээлийнхээ сэдэв, санааг зөн сайхан илэрхийлэхэд л хамаг оюунаа зориулах ёстой. Энэ тухай одоо ч манай дуулах урлагийн багш нар болон дэл-

<sup>4</sup> Цэвэл, Я.: *Монгол хэлний товч тайлбар толь*. Улаанбаатар 2013, 549.

<sup>5</sup> Цэвэл, Я.: *Монгол хэлний товч тайлбар толь*, 160.

<sup>6</sup> *Театрын шүүмж судлал эмхэтгэл (1935–1950)*. Улаанбаатар 2008, 52.

<sup>7</sup> Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа*. Улаанбаатар 2005, 209.

<sup>8</sup> *Театрын шүүмж судлал эмхэтгэл (1935–1950)*, 51–52.

хийн олон орны дуулах урлагийн багш нар зааж сургасаар байна. Тухайлбал дуучин Д.Дашимаа Италийн дуулах урлагийн багш Д.Манчини (1716–1800)-гийн “Виртуозно гарамгай техниктэй дуулах арга, утга санаа, бодит сэтгэлгээ” номдоо “1. Дуучин нь өөртөө тохирсон зөв амны хайрцгийг олох, 2. Хоолойны дэс дараалалтай техник дээр ажиллах, 3. Сайн дуулах гэдэг нь тухайн дуучны дотоод сэтгэлгээний соёл болоод тайзны ур чадварыг хэрхэн эзэмшсэнээс хамаарна”<sup>9</sup> гэснийг эш татан өгүүлжээ. Шашны талаас нь авч үзвэл ямар л хэрэг, зорилгоор тэрхүү зан үйлийг үйлдэж байна тэр ёс горимынхоо дагуу бүхий л оюун сэтгэлээ хандуулах нь зүйтэй юм.

### Үгийн гэм (тө. tshig gi skyon)

Үгээ дутуу хэлэх,<sup>10</sup> дахин дахин давтах, хэрэггүй сул үгтэй байх, үг үсэг нь тодорхой биш, үгийн завсар нь эндүүрэгдсэн эдгээр нь үгийн гэм мөн. Үгээ дутуу хэлснээс болж хүнд ойлгогдохгүй байх тохиолдол элбэг. Дуулах урлагийн багш нар сурагчиддаа “Үгээ идэж болохгүй” гэж сургаж байгаа харагддаг. Энэ нь тухайн дуучин дасгал сургуулилалтаа сайн хийгээгүй, айзам хэмнэлээ мэдрээгүй, самбаа нь сул зэргээс болж үгээ дутуу хэлэх явдал юм. Ингэснээр үгийн утга цаашлаад шүлгийн утга, дууны утга үл ойлгогдоход хүргэнэ. Тиймээс дуулах гэж буй дууныхаа шүлгийг сайтар шинжилж аль хэсэгт нь хэрхэн зөв дуудах вэ гэдэг дээр сайтар ажиллах хэрэгтэй. Дахин дахин давтах нь үгээ мартсанаас, мөн сандарснаас болох нь элбэг. Тайзан дээр ийм явдал олонтоо тохиолддог. Ялангуяа шинэ залуу дуучид болон сайн дурын уран сайханчдын тайзнаас айх айдсаас ихээхэн хамаарна. Харин хэрэггүй сул үгтэй байна гэдэг нь найруулгатай холбоотой ойлголт юм. Өөрөөр хэлбэл найруулгын мөн чанарыг нь мэдээгүй, сайн судлаагүй, анхаарал сулрах зэргээс үүдээд ийм алдаа гарна. Жишээлбэл, тухайн дуулаж буй үг нь эр үг үү, эм үг үү, дараагийн үг нь мөн эр үг үү, эм үг үү гэдгээс хамаараад дунд нь хэрхэн найруулж холбох нь зохистой вэ гэдгийг бодолцох хэрэгтэй. Эсвэл шаардлагагүй газар, мөрийн эхэнд болон төгсгөлд “хө”, “минь”, “дээ” гэх мэтээр санаагаараа нэмж байгаа харагддаг. Эдгээр нь дууны утга, үзэгчдэд өгөх таашаалыг бууруулна.

Үг, үсэг нь тодорхой биш байх нь ерөөс мэргэжлийн дуучин хүнд огт гаргаж болохгүй алдаа мөн. Ийм тохиолдол ихэнхдээ гадаад хэлээр дуулахад илэрдэг. “Зарим дуучдын дуулж буй дууных нь үгийг ойлгохгүй үйл явдлаар нь тааж үзэгчид ойлгодог. Энэ нь дуучид маань дууныхаа үгийг тухайн хэл дээр нь зөв, тод хэлж дууддаггүйтэй холбоотой.”<sup>11</sup> Иймээс ямар хэлээр дуулж байна тэр хэлнийхээ авиа, дуудлагыг сайн судлах шаардлагатай. “Үгийг тод ойлгомжтой хэлэхийн тулд юуны өмнө эгшгийг зөв дуудаж сурах нь сайн хэллэг (дикц)-тэй болох нь үндэс болдог. Дууны урлагт дан эгшгийн дуудлагаас гадна давхар

<sup>9</sup> Дашимаа, Д.: *Дуулах ур зүй II*. Улаанбаатар 2018, 7.

<sup>10</sup> Үгийнх нь сүрийг эс хүргэх, үгийг бүтэн хэлэхгүй байхыг хэлж байна.

<sup>11</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*. Улаанбаатар 2003, 10.

гийгүүлэгчийг тод, хурц, цэвэр дуудаж дуулах нь чухал юм. Авианы тод сайхан, дууны яруу уянгалаг өнгийг чадамгай хослуулан дуулахад ихээхэн туршлага, ажиглалт хэрэгтэй. Мөн ямар хэлээр дуулж байгаагаас хамааран уг хэлний хэллэгийн онцлог, дуудлагыг анхаарч дуулах ёстой. Ямар ч хэл дээр дуулахад тухайн хэлний ерөнхий дуудлага, өвөрмөц дуудлагын талаар тусгайлан зааж өгч, түүнд дадлагажуулсан байх нь багшийн анхаарах зүйл мөн. Уран дуулах аргад үг хэллэг, дуугаралтын өнгө тембр, хөгжимлөг чанар, сэтгэлгээний илэрхийлэл зэрэг олон чадвар багтдаг<sup>12</sup> хэмээн Д.Найдалмаа<sup>13</sup> багш бичжээ.

Энэхүү зөв тод дуудах хэмээх нь улам нарийвчлагдан задарч эгшгийг зөв тодорхой дуудах, гийгүүлэгчийг зөв тодорхой дуудах, үеийг зөв тодорхой дуудах, үгийг зөв тодорхой дуудахыг зайлшгүй ярихад хүргэнэ. Дуунд эгшиг давамгайлах үүрэгтэй ч утгыг дамжуулахад гийгүүлэгч маш чухал үүрэгтэй. “Гийгүүлэгчийг зөв дуудаж сурах нь сайн дикцтэй болох үндэс мөн. Дууны урлагт дан үгийн дуудлагаас гадна давхар гийгүүлэгчийг тод, хурц, цэвэр дуудаж дуулах нь чухал. Авианы тод сайхан, дууны яруу уянгалаг өнгийг чадамгай хослуулан дуулахад ихээхэн туршлага, ажиглалт хэрэгтэй.”<sup>14</sup> Тиймээс аль алийг нь зөв сайхан дуудаж сурах нь чухал. Дуулах урлагийн мастер Д.Банди “Дуулах арга зүйд эгшгүүдийг дуулж гийгүүлэгчийг хэлж өг гэсэн ойлголт байдаг”<sup>15</sup> гээд “Дуулах үед хүний бие махбодийн бүх эд эсүүд дайчлагдах боловч үгийг тод хэлж дуулахад хоолойн аппарат, амьсгалах эрхтэн, хамрын хөндий, хэл эрүүний хөдөлгөөн, шүд уруул нэн чухал үүрэг гүйцэтгэнэ. Энэ бүх аппаратын ажиллагааг артикуляци гэж нэрлэнэ. Энэ бүхэн зөв сайн ажиллаж байж үр дүнд нь /дикци (*dictio*) – хэллэг гэсэн латин үг/ тод хэллэг бий болдог”<sup>16</sup> хэмээн хүний өгүүлэхүйн эрхтний оролцоо маш чухал болохыг онцолжээ.

Цаашлаад дуучин хүний амны хөндийн зай, хэлбэр хэмжээ зэрэг төрөлхийн шинж ч энд их ач холбогдолтой. Ингээд эгшиг, гийгүүлэгчийг зөв тодорхой дуудахын сацуу үгийг зөв тодорхой дуудаж түүнд харгалзах өргөлт, цохилтыг сэдэв, агуулгатай нь тохируулан зохимжтой үйлдэх нь үзэгч, сонсогчид таашаагдах үндэс болно. “Хөгжмийн хэмнэл дэх хэллэг /речитатив/ нь үгэнд амьдралын үнэмшилтэй өргөлт цохилтыг хийх, дууг ихэнхдээ бүтэн хоолойгоор дуулан хэлэхийг шаарддаг”<sup>17</sup> нь үүнтэй холбоотой биз ээ. Мэргэжлийн дуучид, уран бүтээлчид “Дуучин хүнд бол олон янз үгийг муруй хэлдэг, хазгай хэлдэг, үгийг буруу хэлдэг, юу гэж хэлсэн нь мэдэгдэхгүй өнгөрдөг энэ тэр бол дуучин хүний их алдаа”<sup>18</sup> гэснийг ямагт санаж, судлууштай билээ. Ингэхлээр зөв тодорхой дуудлагатай болохын тулд тухайн дуулж буй хэлээ судлахын зэрэгцээ үлгэр болохуйц дуучдын дуудлагыг ч судлах хэрэгтэй. Ж.Дорждагва Самын Гомбо багшийнхаа тухай “Үгийг бол ёстой ясыг нь гартал хэлнэ дээ. Үгийг

<sup>12</sup> Найдалмаа, М.: *Дуулах эрдэм, дуулах урлагийн гарын авлага*. Улаанбаатар 2014, 23.

<sup>13</sup> Монгол улсын гавьяат жүжигчин, дуурийн дуучин.

<sup>14</sup> Дорждэрэм, Д.: *Дуучдад өгөх зөвлөгөө*. Улаанбаатар 1969, 22.

<sup>15</sup> Банди, Д.: *Дуулах арга зүй I*. Улаанбаатар 2012, 10.

<sup>16</sup> Банди, Д.: *Дуулах арга зүй I*, 10.

<sup>17</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 12.

<sup>18</sup> Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа*, 176.

сайхан тод хэлнэ”<sup>19</sup> гэсэн нь үүний нэгэн тодорхой жишээ мөн. Шашны зан үйлийн хувьд үгээ буруу хэлэх нь шүтэж тахиж буй бурхад нь үл баясах, хүсэл зорилго нь үл биелэхэд ч хүргэдэг байж болох юм. Ялангуяа тарни урих нь авианы дуудлага, хийний судалтай маш нарийн холбоотой болохыг олон лам хувраг, судлаачид өгүүлсэн байдаг.

### Авианы гэм (тө. *gdangs kyi skyon*)

Эгшиг заримдаа их, заримдаа бага, хэт арвижуулах, хэт хомсдуулах, бие хэллээ дэлдэх, хэтэрхий хурдлах, хэтэрхий удаашрах, хоолойгоо шахаж албадах, хэлнийхээ авиаг засварлах зэрэг нь авианы гэм мөн. Эгшгийг заримдаа их, заримдаа багасаж хэт арвижуулах, хэт хомсдуулах нь хурал номын уншлага хийгээд дууны утга, мөн чанарыг алдагдуулна. “Дууны авиа нь жигд, чичиргээгүй, үргэлжилсэн амьсгаан дээр тулгуурласан байх ёстой”<sup>20</sup> бөгөөд эс тэгвээс хэмнэл алдагдаж утга төөрнө. Хэтэрхий чанга эсвэл сул дуулах нь тухайн дуучны ур чадвар, дуулж сурсан эсэхээс мөн хамаарна. “Дуучин дуулахдаа төвөнхөө доош нь байрлалд оруулж (чөлөөтэй хөдлөхүйц) дуулах ёстой. Мөн дууг дуулахдаа хэтэрхий задгай, ар дагзандаа дуулах явдал их байдаг. Энэ нь амны хөндийн булчингуудын зохион байгуулалт, амьсгалын тогтворгүй байдлаас үүсч гардаг. Эрүүгээ сайн буулгаж дуулбал дуу чөлөөтэй гардаг”<sup>21</sup> тул энэ мэт ур чадварыг ойлгож эзэмшсэн байх шаардлагатай. Үүнийг үл ойшоон хоолойгоо шахаж албадан “Задгай хоолойгоор бүх диапозонд хашхирч дуулж буй явдал нь дуулах техникийг бүрэн сураагүйгээс мөн толгойд шилжих өнгийг мэдэхгүй байгаатай холбоотой юм (*Прикрытый*). Үүнээс болж дуучны хоолой амархан эцэж цуцдаг”<sup>22</sup> гэдгийг санах хэрэгтэй. Ер нь дуулах арга барилыг бүрэн сайн эзэмшээгүйгээс хоолой нь амархан ядарч цуцан улмаар хоолойгоо эвдэхэд ч хүргэнэ.

Бие, хэлээ дэлдэх нь мөн дууны утга санааг алдагдуулна.

Хэтэрхий хурдлах, хэтэрхий удаашрах

Хэлнийхээ авиаг завсарлах нь

“Мөн толгой цээжний цуурайлууллыг /резонатор/ холбож чадахгүйгээс нэг дууг хоёр хүн дуулж байгаа мэт сонсогддог.”<sup>23</sup>

Ж.Дорждагва уртын дуучин Чимидийн тухай “Зүдэргээ байхгүй. Ганц тэр дуулахад дуулах яахав, сайхан дуулах яахав. Хүнд нэг тийм сэтгэлд нэг энтээ талдаа нэг зүдэргээтэй байна уу?, энүүнд яршигтай байгаа байх гэж бодогдох юм байхгүй. Дандаа элбэг сайн юмнаас. Дандаа шилдгээр хийхлээр хүний сэтгэлд нэг зүдэг сайхан. Энэ мөн дээр сайн хүрээд сайн буцваа даа гэж...”

<sup>19</sup> Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа*, 204.

<sup>20</sup> Найдалмаа, М.: *Дуулах эрдэм, дуулах урлагийн гарын авлага*. Улаанбаатар 2014, 28.

<sup>21</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 12.

<sup>22</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 12.

<sup>23</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 12.



Гайхалтай сайхан. Дороо бас гайхалтай сайхан. Амьсгаа яанав. Тэвдэж байгаа янз байна уу? байхгүй. Сайн дууч гэдэг чинь тийм л юм байдгийм ш дээ.”<sup>24</sup>

## Биеийн гэм (тө. *lus kyi skyon*)

Биеэ олонтоо зайлах, царайгаа хураах, хэнийг ч үл харан нүдээ тас аних, мал мэт гөлрөх, хөл гараа зэрэг биеэ маажих нь биеийн гэм мөн. Тайзны хөдөлгөөн, хэл ярианы хичээл үзэж сонсоогүй залуу дуучид, мэргэжлийн бус хүмүүс биеэ олонтоо зайлах, гар хөл зэрэг биеэ маажих нь элбэг тохиолддог. Энэ нь нэг талаас ичиж эмээснээс нөгөө талаас сандарч тэвдсэнээс болно. Харин туршлагатай сайн дуучдын хувьд ийм алдаа гаргах нь бараг л үгүй. Нэн ялангуяа сандарсан үед ямар хөдөлгөөн хийж байгаагаа мэдэхгүй, удирдаж чадахгүйд хүрдэг. Дуучин Ц.Пүрэвдорж “Биеийн чөлөөт бус хөдөлгөөн нь (биеэ барих, буруу зогсолт, гарын янз бүрийн илүү хөдөлгөөн) булчинг чөлөөтэй байлгахад саад болдог” гэсэн байгаа бөгөөд ийнхүү илүү хөдөлгөөн хийх нь биеийн булчингуудыг чангаруулж дууны өнгө, хэмнэлд нөлөөлнө. Дууныхаа утга санаанд нийцүүлэн, улам хүч нэмж байгаа нь энэ гээд дэмий, хэрэггүй хөдөлгөөн хийх нь мөн зохимжгүй. “Манайд хөдөлгөөнийг хамаагүй хийх, улмаар хэтрүүлэх явдал их байдаг. Ялангуяа эмэгтэй дуучдын хувьд хаагаа ханзартал гараа алдалж дуулах нь зохисгүй. Тайзан дээр зөв зогсож сурах хэрэгтэй.”<sup>25</sup> Цаашлаад тухайн хүний өөрийнх нь дадал зуршил болсон хөдөлгөөн, биеийн хэлбэр галбир, дүр төрх гэж бий. Үүнийгээ аль болох засаж залруулах нь чухал юм. Тийм ч учраас дуучин, жүжигчин зэрэг тайзны хүмүүсийг сонгон авахдаа биеийн өгөгдөл, зүс царайг нь давхар анхаардаг. “Тэрчлэн зөв зогсож чадахгүй нэг хөл дээрээ бүх хүчээ хурааж нөгөө хөлөө сул байлгах, бөгцийж зогсохыг дуучин хүн цээрлэвэл зохино.”<sup>26</sup> Энэ мэтчилэн биеийн ерөнхий хэлэмж, хөдөлгөөн үйлдэл, буруу дадал зуршилдаа сайтар анхаарах хэрэгтэй.

Дараа нь өгүүлэхүйн эрхтний хөдөлгөөнөө хянах хэрэгтэй. Өгүүлэхүйн эрхтэн нь харагдах байдалд төдийгүй дууны чанга сул, өнгө дуурьсалд нөлөөлдөг учраас үүнд дуулах урлагийн багш нар маш олон зүйлийг нарийвчлан зөвлөсөн байдаг. “...Шүдээ зууж, уруулаа цорвойлгож, амаа хэтэрхий ангайж дуулж болохгүй. Амаа эвшээж байгаа юм шиг хэт ангайх нь бас зохимжгүй. Өөрөөр хэлбэл амны хөндийн багтаамжаа (кубатур) аль болох чөлөөтэй болгож жирийн ангайлтаас арай том ангайх нь зөв юм шиг байдаг. Биднийг дуулж сурч байхад амаа дөрвөн хуруу багтахууц ангайж дуул гэж сургадагсан. Хүзүүгээ сунгаж (өлийж), гэдийж дуулж болохгүй. Зөв тэгш байрлалд урагшаа ялимгүй тэмүүлэлтэй зогсож дуулна. Зарим дуучид дээд нотыг авахдаа өлмий дээрээ өндийсхийж авдаг нь буруу юм”<sup>27</sup> гэхчилэн зөвлөж байна. Мөн дуучин Д.Банди “1. Амаа хэтэрхий их ангайж дуулах нь амны хайрцаг алдагдаж хурц

<sup>24</sup> Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа*, 272.

<sup>25</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 8.

<sup>26</sup> Аюуш, С. – Даваахүү, Л.: *Сайн дурын найрал дуучдад тусламж*. Улаанбаатар 1975, 35.

<sup>27</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 11.

тод өнгөгүй болдог, 2. Мөн үүний зэрэгцээгээр амаа хэтэрхий бага ангайж дуулах нь хоолой дээр дуулах шалтгаан болж өгдөг, 3. Уруулаа хэтэрхий цорвойлгойж дуулбал гарч байгаа дуу авиаг эвгүй хүндрүүлэхээс гадна эвгүй харагдана, 4. Амаа хөндлөн зууван хэлбэртэй байлгаж дуулах нь эвгүй байхаас гадна дууны өнгө задгайрч тембр муутай сонсогдох ба мөн тод хэлэхэд муугаар нөлөөлдөг зэргийг анхаарч амны хайрцгийг зөв олж дуулах нь харахад нүдэнд эвтэй, сонсоход чихэнд зөөлөн байх болно”<sup>28</sup> гэснийг ухаарах хэрэгтэй. Гэхдээ өрнөдийн дуулах дэг, монголын уламжлалт дуулах арга барилаас ялгаатайг ч санах нь чухал юм. Энэ нь хэл, аялга, газар орон зэрэг олон зүйлээс шалтгаална. “Монгол дуунд ажихад амьсгалын ажиллагаа уужим, амны ангайлт бага байдгийг шүү дээ... тэхээр оросын газар сураад ирсэн дуучид бол амаа ангай. Ийм хяраатай ангай гэж заадгийг байна л даа”<sup>29</sup> гэснийг уртын дуучид болон дуурийн дуучдын амаа ангайх байдлаас бэлхэн харж болно.

Царайгаа хураах, хэнийг ч нүдээрээ үл харан тас аних, мал мэт гөлрөх нь ч биеийн гэм бөгөөд энэ нь ичиж сандрахын сацуу уйтгарлах, өөр зүйлд төвлөрснөөс тэр. “Дуучин нь дууны утга санааг гаргахад тохирох, шаардлагатай бас нийцтэй хөдөлгөөн хийх чадвартай байх нь чухал, өөрөөр хэлбэл “хөлдүү” нүүр царайтай байж болохгүй”-гээр<sup>30</sup> үл барам тухайн цагт тэр л тайзан дээр ямар бүтээлийг үзэгчдэд хүргэх гэж байна түүндээ л хамаг анхаарлаа хандуулах нь зүйтэй. Эс тэгвэл үзэгчдээ үл хүндэлсэн хэрэг мөн. Тиймээс өөрт тохиолдсон зовлон шаналал, уйтгар гуниг, уй гашууг ардаа үлдээн тайзан дээр зөвхөн бүтээлтэйгээ, дуутайгаа л гарах хэрэгтэй.

## Нөхрийн гэм (тө. grogs kyi skyon)

Эгшигт хамт суралцагч нөхрийн хоолой сайн муу ямар мэт байсан ч эгшгийн ноёны<sup>31</sup> дуунаас түрүүлэх, хоцрох, нөхрөөсөө их болон бага дуугарах, нөхөртэйгөө эс нийлэх, бусдаасаа илүү мэргэн болохыг хүсэж үйлдэх эдгээр нь нөхрийн гэм мөн. Сүмийн найрал дуу, дуурийн найрал дуу, буддын шашны хурал номын уншлагыг хамт татах, дуулахдаа бие биеэ сонсон хэн хэндээ садаа болохгүй хөхиүлэн дэмжих нь чухал. Уртын дуучин М.Дугаржав “Харин нийт олон хөгжим буюу дуунууд олноор наадах болбоос эрх биш бие биедээ хүчин туслалыг ханган тэрхүү наадан буй дууны аялгууны чимээ сонсголонгийн уран чамин эгшиг найруулгын хүч хуваарийг тэнцүүлэн наадваас сая уран сайхны нэгтгэл хөгжмийн тоглоом буюу мөн дуу болох амой. Хэрэв энэ журмыг үл хэрэгсэн хэн хүмүүн чиг чигтээн өөрсдийн зоргоор тоглобоос хоорондын агаа тэмцлийн чанартай бөгөөд уран сайхны бус болох мэт байна.”<sup>32</sup> Гэхдээ энэ нь яг адил байж дуурайна гэсэн үг бас биш. Дууны өнгө, хэмжээ, зохицол, утга

<sup>28</sup> Банди, Д.: *Дуулах арга зүй* I, 11.

<sup>29</sup> Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа*, 243.

<sup>30</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 11.

<sup>31</sup> Шашны уншлагын зан үйлд унзадыг, хөгжим дууны зүйлд удирдаачийг хэлж байна.

<sup>32</sup> Энэбиш, Ж.: *Монголын хөгжим судлалын дээж бичиг*. Улаанбаатар 2008, 250.

агуулгын хувьд жигд, зөв байхыг хэлж байна. “Ер нь дуучин болгон өөрийн гэсэн хоолойн өнгөтэй байдаг учир бусдыг дуурайх, эсвэл бие биенээсээ илүү чанга дуулах гэж оролдох, дээд нотон [ноот] дээр өрсөлдөх зэрэг нь буруу”<sup>33</sup> гэдгийг дуучин Ц.Пүрэвдорж тэмдэглэжээ. Иймээс хамт дуулж байгаа дуучдын хувьд нэг нэгнээ сонсож, мэдэрч, дууны утга санааг ойлгож дуулах нь эрхэм билээ.

## Сонсоочийн гэм (тө. *nyan pa'i skyon*)

Бие нь бүхэнд алгасрах, хэл нь харилцан өгүүлэлдэх, сэтгэл нь эгшигт ихэд үл төвлөрөх, дургүй байх, сонссон ч гэсэн утгыг нь ойлгохгүй байх нь сонсоочийн гэм мөн. Бие нь бүхэнд алгасрах гэдэг нь өөр зүйл бодож сатаарахыг хэлж байна. Нэгэнт л дуу сонсохоор ирсэн бол түүнийг ойлгох, дуучнаа хүндэтгэхийн тулд анхаарлаа төвлөрүүлэн сонсох хэрэгтэй. Мөн үзэгчид хоорондоо чанга чанга ярих, утсаар ярих зэргээр зохисгүй үйлдэл гаргаж байгаа нь олон үзэгддэг. Улмаар дууг сонсохгүй байх, дургүй байх, эгшиг дуунд үл төвлөрөх зэрэг нь дуучнаа төдийгүй өөрийгөө үл хүндэтгэж байгаа хэрэг мөн. Зарим бүтээлийг шууд ойлгоход бэрх бөгөөд тодорхой мэдлэг, сонсгол шаардах нь ч бий. Тиймээс ойлгож сонсохын зэрэгцээ “Үзэж, сонсож байгаа дуурийн маань баатар хэчнээн сайхан дуулж, гайхамшиг үзүүлсэн ч таны, нийт үзэгчдийн алга ташилт чухам л үйл үзэгдэл дуусах тэр мөч хүртэл тэвчин хүлээх яггүй тэсвэр танаас шаардана”<sup>34</sup> гэдгийг ч мэдэхэд илүүдэхгүй биз ээ.

## Дүгнэлт

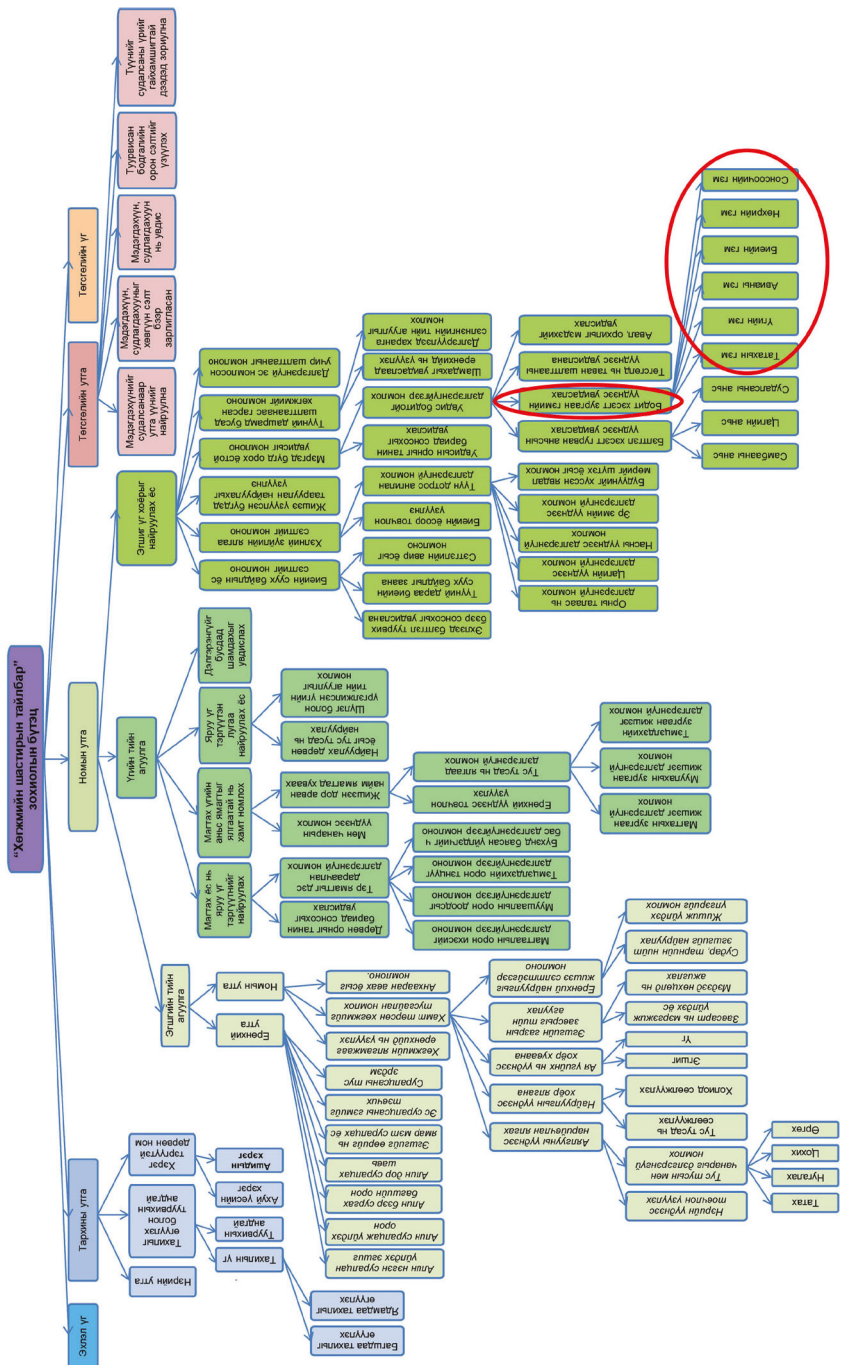
Энэ удаад бид “Хөгжмийн шастир”-г буй зургаан гэмийг дуучид, дуулах урлагийн багш, судлаачдын заавар зөвлөгөө, санал дүгнэлттэй харьцуулан үзлээ. Цаашид үүнийг улам дэлгэрүүлэн орчин цагийн дуулах урлагт эдгээрээс гадна өөр ямар ямар гэм байна, түүнийг үйлдэхгүйн тулд юунд анхаарах вэ гэдгийг цогцоор нь судлахыг зорьж байна.

Дуучин, үзэгчид, багш, яруу найрагч, хөгжмийн зохиолч зэрэг дууг амилуулахад оролцож байгаа бүх хүн гэм гаргахгүйн төлөө хичээх хэрэгтэй бөгөөд үүнийг үзэгч, олон нийтэд ойлгуулахад ч анхаарах хэрэгтэй байна. Сурвалж бичгүүдэд байгаа энэ мэт суурь ойлголтуудыг судалж, ойлгон сурах, суралцах үйлдээ ашиглах нь чухал төдийгүй сурсан сургууль, багшийн арга барил цаашлаад хэл, сэтгэлгээний ялгаагаар өөр өөр байгааг ойлгон лавшруулан судлах хэрэгтэй.

Дуулах урлагийн сурах бичгүүд нь ихэвчлэн тухайн хувь хүний мэдлэг, туршлага дээр үндэслэн бичигдсэн харилцан адилгүй байна. Энэ нь зүйн хэрэг ч бусад олон орны дуулах урлагийн багш судлаачдын ном бүтээлүүд, сурвалжуудтай харьцуулан үзэх шаардлагатай байна.

<sup>33</sup> Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй*, 9.

<sup>34</sup> Энхбазар, Р.: *Хөгжим таны амьдралд*. Улаанбаатар 1984, 19.



Зураг 1. “Хөгжмийн шастирын тайлбар” буюу “Хөгжмийн шастир саруул оюунтны сэтгэлийг булаагч үйлсийг огоотод түгээгч” зохиолын бүтэц. Энд дугуй улаанаар тэмдэглэсэн хэсэгт 6 гэмийн тухай өгүүлж байна.

## Resume

**The Reason of the Term “Six Faults” (Tib. *skyon drug*).** According to a common concept this term is used for religious music or “Music treatise”. It is related to religious rituals and is composed by a religious person. Actually, earlier the leading institution was religion just like democracy and parliament are nowadays. However, it doesn’t mean that this term is used only for religious music, but also for the theory of music, and its nature are explained systemically. It is doubtless that most of its content is related to music even though some parts have the religious and symbolic explanations. The main reason is its explanation. Therefore, the article compares the concept of the six faults in method, experiments, practice and advices modern singing art.

## Ном зүй

*Аман уламжлалт болон бичгийн хөгжмийн харилцан шүтэлцээ.* Улаанбаатар 2007.

Аюуш, С. – Даваахүү, Л.: *Сайн дурын найрал дуучдад тусламж.* Улаанбаатар 1975.

Бадраа, Ж.: *Их дуучны яриа.* Улаанбаатар 2005.

Банди, Д.: *Дуулах арга зүй I.* Улаанбаатар 2012.

Дашимаа, Д.: *Дуулах ур зүй II.* Улаанбаатар 2018.

Дорждэрэм, Д.: *Дуучдад өгөх зөвлөлгөө.* Улаанбаатар 1969.

Дорждэрэм, Д. – Гантөмөр, Ж.: *Дуу хоолойн эрүүл мэнд дуулах урлаг.* Улаанбаатар 2005.

*Монгол ардын үндэсний соёлын зам сэтгүүл 6.* 1936.

Найдалмаа, М.: *Дуулах эрдэм, дуулах урлагийн гарын авлага.* Улаанбаатар 2014.

Пүрэвдорж, Ц.: *Дуулах ур дүй.* Улаанбаатар 2003.

*Театрын шүүмж судлал эмхэтгэл (1935–1950).* Улаанбаатар 2008.

*Хөгжмийн шастир саруул оюунтны сэтгэлийг булаагч үйлсийг огоотод түгээгч.* Орч. Гантөмөр, С. Улаанбаатар 2014.

Цэвэл, Я.: *Монгол хэлний товч тайлбар толь.* Улаанбаатар 2013.

Энхбазар, Р.: *Хөгжим таны амьдралд.* Улаанбаатар 1984.

Энэбиш, Ж.: *Монголын хөгжим судлалын дээж бичиг.* Улаанбаатар 2008.

## ИНТЕРНЭТ

Ngag dbang Kun dga’ bsod nams: *Rig pa’i gnas lnga las bzo rig pa’i rol mo’i bstan bcos kyi rnam par bshad pa ‘jam dbyangs bla ma dges pa’i snyan pa’i sgra dbyangs blo gsal yid ‘phrog phrin las yongs khyab ces bya ba bzhugs so* [Агваангунгаасодном: Хөгжмийн шастирын тайлбар – Хөгжмийн шастир саруул оюунтны сэтгэлийг булаагч үйлсийг огоотод түгээгч].

<https://archive.org/details/bdrc-W10321/mode/1up> (20.02.2020).

# ШАШИН ШҮТЛЭГИЙН ЭРХ ЗҮЙН ЗОХИЦУУЛАЛТ (1921–1928 ОН)

## Болдбаатарын Дэлгэрмаа

Санхүү Эдийн Засгийн Их Сургууль, Эрх Зүйн Тэнхим, Улаанбаатар

Шашин шүтэх, эс шүтэх эрх нь хүний үндсэн эрх бөгөөд туйлын түгээмэл шинжтэй юм. Энэхүү эрх нь итгэл үнэмшилтэй байх, үзэл бодлоо чөлөөтэй илэрхийлэх, сүсэглэн шүтэн бишрэх гэх зэрэг эрхүүдтэй салшгүй холбоотой билээ. Мөн түүнчлэн шашин, сүм хийд, төрийн хоорондын харилцааны асуудал эл хүрээнд хамрагддаг. Дэлхийн улс орнуудад улс төрийн бодлого ба шашин, төр ба сүм хийдийн хоорондын харилцан нөлөөлөл нь ээдрээтэй урт замыг туулж ирсний нэгэн адил Монгол улсын түүхэнд ч дээрхтэй ижил өөрийн гэсэн өвөрмөц, онцлог бүхий урт замыг туулсан билээ. Бидний судалгааны хүрээ 1921 оны 7 дугаар сараас буюу Үндэсний ардчилсан хувьсгал ялсан үеэс 1928 он хүртэлх үеийг хамрах юм. Тухайн үеийн төрөөс шашны талаар баримталж буй бодлого, зохицуулалтыг улс төрийн нөхцөл байдлыг харгалзан үзэж үндсэнд нь гурван үед хуваан үзлээ. 1. “Ардын засгийн газар ба Богд хааны хооронд байгуулсан тангаргийн гэрээ” үйлчилж байсан үе 1921–1924, 2. Монгол улсын анхдугаар Үндсэн хууль батлагдсан үеэс “Тус улсын төр, шашны хэргийг тусгаарлан явуулах тухай дүрэм” гарсан үе 1924–1926, 3. тус хууль амьдралд хэрэгжиж эхэлсэн эхэн үе 1926–1928 хэмээв. МАН, Засгийн газраас шүтэх бишрэх явдлыг сайн дурын хэрэг болгон хүлээн зөвшөөрч шашны тухайд нэлээн хүлээцтэй, хүндэтгэлтэй эрх зүйн зохицуулалтыг хэрэгжүүлсэн бол дунд үед Монгол Улс Үндсэн хуулиараа шашны хэргийг улс төрийн хэргээс тусгаар байгуулж, шашин шүтлэгийн явдлыг өөр өөрийн сүсгээр болговол зохихыг хуульчилсан ба бурхны шашны харилцаанд болгоомжилсон, ангич бодлого явуулж, 1926–1928 онуудад буюу судалгааны сүүл үед эдийн засгийн хувьд шашныг хавчих, хяхах бодлого явуулах болсон байна. Энэ нь Коминтернээс “дэлхий хувьсгал” хийх бодлого баримталж, коммунист ажилчин намуудад большевикчлах үзэл санааг тулган хүлээлгэсэнтэй холбоотой байлаа.

## **Тангаргийн гэрээ ба шашныг төрөөс тусгаарлаж эхэлсэн нь**

Сүм хийдийн эрх мэдлийг бууруулах, ард иргэдээс авах татвар, өглөг, барьцыг багасгахын тулд МАН ба Ардын Засгийн газар юуны өмнө иргэдийн шүтэх, бишрэх явдлыг сайн дурын хэрэг болгох нь зүйтэй хэмээн үзэж хэд хэдэн арга хэмжээ авчээ. 1921 оны 7 дугаар сарын 19-ний өдрийн Засгийн газрын зургаадугаар хурлын гуравдугаар зүйлд, “Сүм хийдүүдэд өргөх погийн мөнгө

татварлахыг хэлэлцээд өөр өөрийн сүсгээр өргөж болох тул хэвээр явуулахаар болгов”<sup>1</sup> хэмээн сүм хийдэд өргөх өргөл, барьцыг албадан татварлаж болохгүйг заасан байна. Засгийн газраас 1921 оны 8 дугаар сард “Хүнд эрүү шүүлтийг зогсоосон тухай” зарлиг гарсан<sup>2</sup> төдийгүй мөн оны 10 дугаар сарын 8-ны өдөр Жас жавын малаас зуун хувиас хорин хувь татвар авахаар тогтсон тухай<sup>3</sup> Монгол Ардын Намын Төв Хорооны тогтоол гарчээ. Ийнхүү Засгийн газраас “Тангаргийн гэрээ” байгуулах урьдач нөхцөлийг хангах алхмуудыг хийж эхэлсэн байна.

1921 оны 10 дугаар сард МАН-ын Төв Хорооноос олон нийтэд ухуулсан бичигт “... Хэн хүний мэдэхүйд шашны ба улс төрийн явдал хоорондоо нийлэлцэх, зөрөлдөх зүйл олны учир, нэгэн хүнд бүх шашин төрийн эрхийг олговоос тус тусдаа харшлалтай зүйл маш олон гармуй ... Богд Жавзандамба хутагт хаан шашны эзэн болж шашны хэргийг эрхлээд, улс төрийн хэргийг тус улсын Засгийн газар ба олон түмний төлөөлөгчдийн хуралдаанаас Богд хаанд мэдэгдэн сургагдаж явуулбаас зохино” хэмээгээд “... Хэмжээт засагт ард улсын үндсэн журам ба мөн чанар нь багтжээ ... Энэ хэрэг бас манай Ардын намын суртал үзэлд маш нийлэлцсэн ажгуу”<sup>4</sup> гэжээ. Дээрх ухуулах бичгээр “Тангаргийн гэрээ”-ний гол үзэл санааг олон нийтэд хүргэсэн байна. Төдөлгүй Богд хаан, Ардын Засгийн газар хоёрын хооронд “Тангаргийн гэрээ” байгуулагдсан юм.

Монгол улсын түүхэнд шашныг төрийн хэргээс тусгаарласан, эрх зүйн хэм хэмжээгээр тусгайлан зохицуулсан анхны хууль тогтоомж бол Засгийн газраас 1921 оны 11 дүгээр сарын нэгэнд тогтоон гаргасан “Ардын Засгийн газар ба Богд хааны хооронд байгуулсан тангаргийн гэрээ” хэмээх дүрэм юм. Эл дүрэм түүхийн судалгааны холбогдох ном зохиол, баримт бичгийн эмхтгэлд “Тангаргийн гэрээ” гэсэн товч нэрээр орсон байдаг. “Тангаргийн гэрээ” бол Богд хааныг хэмжээт эрхтэй болгож улс төр, шашны статусыг нь тодорхойлж заасан, төрийн хэргээс шашныг тусгаарлаж хэм хэмжээлэн тогтоосон, бүхэлдээ шашны хэргийн эрх зүйн зохицуулалт хувьсгалын өмнөх үеийнхээс үндсээрээ өөр, цоо шинэ зарчим, үзэл санаагаар тусгаж томъёологдсон ардын засгийн анхны чухал тогтоомж ажээ.<sup>5</sup>

“Тангаргийн гэрээ” хэмээн алдаршсан уг дүрмийн оршилд: “Одоо цаг хэдийгээр Монгол Улсад хэмжээт эрхтэй засаг байгуулсан боловч эдүгээ хүртэл улсын хаан ба Засгийн газрын хоорондын барилдлага, эрх мэдлийн хэмжээг тогтоосон дүрэм хууль гаргаж тунхагласангүй. Үүнээс урагш энэ хэвээр тус улсын хэргийг явуулбал Улсын хаан ба Засгийн газрын хооронд үл тохирох явдал гарч, улсын байдал амаргүй болж болзошгүй тул Монгол улсын Ардын засгийн

<sup>1</sup> МУУТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын төв архив (УТНОНББТА гэж цаашид товчилно), Х-4, Д-1, ХН-4, 16.

<sup>2</sup> МУУТА, Х-3, Д-1, ХН-126.

<sup>3</sup> МУУТА, УТНОНББТА, Х-4, Д-1, ХН-1, 60–61.

<sup>4</sup> *Монгол Ардын Хувьсгалт намын тогтоол, шийдвэр, баримт бичгүүд*. Ред. Намсрай, Ц. – Минис, А. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1981, 96–97.

<sup>5</sup> Жамбал, А.: *Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн эрх зүйн зохицуулалт (1206–1936 он)*. Адмон Хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2012, 88.

газраас хэмжээт засагт ард улсуудын Үндсэн хуулийн гол утгыг баримтлан”<sup>6</sup> дүрэм тогтоосныг тайлбарласан байна. Харин ардын эрхт хэмжээт цаазат засгийн тухай үзэл санааг тэр үеийн нам, төрийн удирдагчид бүхэлд нь зөвшөөрч байсан боловч, цаад утга санааг янз бүрээр ойлгож байжээ.<sup>7</sup> “Тангаргийн гэрээ” нь оршил, 14 зүйлээс бүрдэх бөгөөд тэдгээр зүйлээс 1, 2, 9 дүгээр зүйл нь төр, шашны харилцаа, ер шашны эрх зүйн зохицуулалттай шууд холбоотой юм.

Ардын засгийн газраас Богд хаантай байгуулсан “Тангаргийн гэрээ”-ний нэгдүгээр зүйлд: “Монгол улсын Богд хагаан Жибзундамба хутагт шарын шашны Богд эзэн болох тул улс төрийн хэрэг лүгээ холбогдолгүй шашны бүхий л хэргийг хязгааргүй эрхэлбэл зохино” гэжээ. Хоёрдугаар зүйлд: “Богд Жавзандамба хутагт хаан нь хэмжээт засагт ардын хаан тул тус улсын аливаа хэргийг засгийн газрын ерөнхий сайдаар дамжуулан гүйцэтгүүлбэл зохино” гэж заагаад үүний утга агуулгыг 3-7 дугаар зүйлд задлан тусгажээ. Эдгээр заалт Богд хааны улс төрийн эрх мэдэл чухам юугаар, үйл ажиллагааны ямар чиглэлүүдээр хязгаарлагдан хэмжээлэгдсэнийг тодорхой илэрхийлсэн байна. Есдүгээр зүйлд: “Энэхүү дүрмийг Монгол Ард Улс төр бат, шашин дэлгэрч, дотооддоо эвтэй, гадаадад сүртэй, олон түмэн жаргалтай байхыг эрмэлзэн зохиосон тул, Богд хаан, Засгийн газар хоёр энэхүү дүрмийг эвдэлгүй ёсчлон явуулахыг ариун тангараг болгон батлав” гэжээ.

Марксист түүх бичлэгт Богд хааны байр суурь, түүхэн үүргийг авч үзэхдээ ангич, намч зарчмын үүднээс “Тангаргийн гэрээ”-ний учир утгыг үл ухан, хэт өрөөсгөлөөр тайлбарлаж ирсэн байна. Энэ нь нөгөө талаар судлаачдын дундах судалгааны асуудал нь “Тангаргийн гэрээ”-ний талуудын эрх хэмжээний харьцааг тодорхойлох судалгааны асуулт юм.

Тухайлбал, БНМАУ-ын түүхийн гурван боть зохиолын 3 дугаар дэвтэрт: “... Ардын засгийг байгуулахдаа Богд гэгээнийг хэмжээт эрхт хаан болгон үлдээсэн нь ардын засгаас феодалуудад бууж өгсөн хэрэг огт бишээ. Харин цагийн байдал ба хүн амын олонх нь шашин шүтлэгтэй байсныг харгалзан уг асуудлыг шийдсэн нь ардын хувьсгалын анхны үед туйлын тохиромжтой байсан юмаа” гэсэн байна.

Доктор С.Пүрэвжав: “... Жавзандамба хутагт хааны төрийн эрхийг хасаж, түүнийг зөвхөн шашны тэргүүнээр үлдээсэн явдал нь хэрэг дээрээ шашныг төрөөс тусгаарлах үндсийг тавьж өгчээ” гэжээ. Харин Х.Чойбалсан, Д.Лосол, Г.Дэмид нарын бичсэн “Монгол Ардын үндэсний хувьсгалын анх үүсэж байгуулагдсан товч түүх”-нд: “Богд хаан ба Засгийн газрын хоорондын тангараг бичгийг байгуулж, Монгол ардын засгийн газрын хурлаар улс төрийн аливаа хэргийг хэлэлцэх дүрмийг тогтоож, тус улсын дотоод байдлыг засамжлах, гадаадтай найрамдах, харилцах, цэрэг эрсийг сурган боловсруулах, эдийн засгийг хөгжүүлэх зэрэг эл бүхий л хувьсгалт засгийн явуулгыг мөнхүү засгийн газрын хурлаар хэлэлцэж тогтоогоод, Богд хаанд өргөж, мутрын тэмдэг даруулж бат-

<sup>6</sup> *Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл*. Эмх. Амарсанаа, Ж. – Баярсайхан, Б. – Чимид, Б. Улаанбаатар 2010, Хоёрдугаар боть, 382; МУУТА, X-1, Д-1, ХН-12.

<sup>7</sup> Болдбаатар, Ж. – Дэлгэрмаа, Б.: Богд хааны эрх хэмжээг хязгаарласан тухай асуудалд. *Богд хааны амьдрал, өв*. Эмх. Лхагвасүрэн, Г. “Бит пресс” ХХК, Улаанбаатар 2017, 17.



луулна ...” хэмээн бичжээ. Энэ мэтчилэн зарим бүтээлүүдэд Богд хааныг улс төрийн, тэр тусмаа төрийн эрх мэдэлгүй, түүнчлэн хориг тавих эрхгүй байсан мэтээр бичсэн байдаг. Гэтэл Наймдугаар Богд Жавзандамба хаан бол эрх нь хязгаарлагдсан ч Монгол улсын төрийн тэргүүн учраас улс төрд холбогдолгүй, тэр тусмаа төрийн хэрэгт хамааралгүй байх аргагүй юм.<sup>8</sup>

Доктор Н. Лүндэндорж: “Ардын эрхт ёсыг эрх зүйн хувьд баталгаажуулж, монгол төрийн иргэнлэг шинжийг бүрдүүлэх, эрх мэдлийн өндөрлөгүүдэд хуваарилалт хийхийг оролдсон эхлэл гэж үзэж болох юм”<sup>9</sup> хэмээн дүгнэсэн нь хуульзүйн талаасаа тал өгөхүйц сонирхолтой дүгнэлт болжээ. Энд тэмдэглэхэд, Засгийн газар эхлээд тогтоол шийдвэрээ сайд нараар гарын үсэг зуруулалгүй Богдод айлтгаж байсан бол сүүлдээ бүх сайд нар үсэглэж байж танилцуулдаг журамтай болжээ. Ер нь Богд хаан Ардын Засгийн газраас айлтгасан зүйлийг иш мухаргүй буцааж байгаагүй нь илт бөгөөд тухайн асуудлыг нягтлан боловсруулах үүднээс зарим тодорхой зөвлөмж саналтайгаар буцааж байсан аж.<sup>10</sup> 1923 оны 1 дүгээр сарын 1-нд хуралдсан Засгийн газрын 52 дугаар хурлын 13 дугаар зүйлд, Богд хааны орлого, эд хогшлыг тоолон бүртгэж данслах комисс байгуулж ажиллуулахаар хэлэлцэн тогтсоныг Богд хаан батлахаас татгалзаж, уг хурлын тогтоолд мутрын тэмдэг тавьж баталгаажуулалгүйгээр Засгийн газрын ерөнхий сайд Б.Цэрэндоржид эгүүлэн буцааж байжээ. АЗГ-аас 1923 оны 1 дүгээр сарын 14-нд Дотоодын зэрэг таван яам, Ардын Намын Төв Хороо, Бүх цэргийн зөвлөл, Хянан байцаах хэлтэст явуулсан бичигт, энэ тухай дурдахдаа, “Дээр толилуулсанд, Богд хаантнаас уг хурлын бичгийн арван-гуравдугаар зүйлд татгалзаж, манай Засгийн газрын ерөнхий сайд Цэрэндоржид тусгай айлдвар гаргаж, уг хурлын бичигт үсэг зурсангүй эгүүлэн ирсэн тул, мөнхүү арван-гуравдугаар зүйлийг жич хянан шийтгэх”<sup>11</sup> хэмээсэн байна. Ийнхүү засгийн газрын шийдвэрт “хяналт”, “хориг” тавих тохиолдлууд байжээ.

Богд хаан, Ардын Засгийн газар хоёр үндэсний зөвшил, эв нэгдлийн үүднээс ийнхүү хамтарч ажиллахын зэрэгцээ Ардын Засгаас Богд хааны урьдын эдэлж байсан хэмжээгүй эрхийг цагийн таалалд нийцүүлэн аажмаар бууруулах бодлого баримталж байв. Энэ нь нэг талаас хэмжээт эрхт хааны эрх зүйн байдал, нөгөө талаас нийт улс орон даяар хамжлагын харилцааг халсантай холбоотой юм. Тухайлбал, 1921–1923 онд Богд хааны эрх хэмжээг хязгаарласан хэд хэдэн тогтоол, дүрэм гарав. Богдын уяа морьдыг хассан тухай (1921. 08. 31),<sup>12</sup> Богдын шавийн малаас нийтийн улаа хэрэглэх болгосон тухай (1921. 10. 13),<sup>13</sup> Лам, ноёдын шинэ жилийн мэнд мэдэхээр улаа хэрэглэхийг зогсоосон тухай (1921. 11. 01),<sup>14</sup> Богдын шанзавын яамнаас улаа хэрэглэхийг зогсоосон

<sup>8</sup> Болдбаатар, Ж. – Дэлгэрмаа, Б.: *Богд хааны эрх хэмжээг хязгаарласан тухай асуудал*, 18.

<sup>9</sup> Лүндэндорж, Н.: *Төр, эрхзүйн сэтгэлгээний хөгжлийн чиг хандлага*. Улаанбаатар 2002, 233.

<sup>10</sup> Болдбаатар, Ж. – Дэлгэрмаа, Б.: *Богд хааны эрх хэмжээг хязгаарласан тухай асуудал*, 19.

<sup>11</sup> МУУТА, X–1, Д–1, ХН–170, 10.

<sup>12</sup> *Ардын засгаас 1921–1924 онуудад авсан хувьсгалт арга хэмжээнүүд*. Улаанбаатар 1954, 180.

<sup>13</sup> *Ардын засгаас ...*, 180.

<sup>14</sup> *Ардын засгаас ...*, 181.

тухай (1922. 02. 23),<sup>15</sup> Богдын даншигт ирэх ноёдын тоог цөөтгөсөн тухай (1922. 04. 01),<sup>16</sup> Богдын орд сүмийг шинэтгэх хэргээр явагчдад улаа олгохыг зогсоосон тухай (1922. 12. 08),<sup>17</sup> Богдын орд сүмийн зэрэг газрын уяа морьдыг хассан тухай (1923. 01. 19),<sup>18</sup> Их шавийн ямба тушаалтнаас ардыг албадан дагуулах ба малыг албадан хариулгахыг зогсоосон тухай (1923. 02. 02),<sup>19</sup> Богдын шанзав ба лам нарын хэрэглэлийг хассан тухай (1923. 02. 02),<sup>20</sup> Богдын дэргэдэх лам нараас мах, түлшийг хэрэглэх явдлыг зогсоосон тухай (1923. 02. 02),<sup>21</sup> Дайчин хамба ламаас харьяат отгоос татварлах явдлыг зогсоох тухай тогтоол (1923. 02. 06),<sup>22</sup> Ерөөл хуруулах зардлыг хассан тухай тогтоол (1923. 02. 09),<sup>23</sup> Богдын мэндийг мэдэхээр ирэгчдэд улсын сангаас шагнахыг зогсоосон тухай тогтоол (1923. 02. 13),<sup>24</sup> Богдын давхар зоогийг хасах тухай тогтоол (1923. 04. 20),<sup>25</sup> Хайлан хурлыг албадан хуруулахыг зогсоосон тухай (1923. 06. 30)<sup>26</sup> зэрэг шашны асуудлыг зохицуулсан 20 шахам тогтоолыг Ардын Засгийн газраас баталжээ.

Хэдийгээр шашин шүтэх, бишрэх эрхийг иргэдийн сайн дурын явдал болгож хууль эрх зүйн актаар баталгаажуулсан хэдий ч амьдрал дээр эл асуудал цаасан дээр буусан шигээ хэрэгжсэнгүй ээ. Олноо өргөгдсөний арван гуравдугаар оны таван сарын шинийн тавны архивын баримтад: “Цаазаар аваачсан ялт Довчингийн хүүрийг хөдөлгөсөн ба жич шүтэх хэмээсэн хэргийн харьяат хошууны донир Зундуй нарыг байцааж мэдүүлэн ирүүлсүгэй” гэх зэрэг Сэцэн хан аймгийн Ачит ван, туслагч түшмэдэд тушаах бичгийн эхэд,

“Тушаан илгээв. Явуулах учир, Дотоод хэлтсийн өргөсөн нь, Эдүгээ Бүх Цэргийн Зөвлөлийн газраас цаазаар аваачсан ялт Довчингийн хүүр ясыг шүтэх хэмээн хэлж явсан Ачит ван Тогтохын хошууны бичээч Базарваанийг хууль ёсоор шийтгэсүгэй хэмээн №203 тоот хуудас дагуулан манай яамнаа шилжүүлэн хүргэж ирсэн хэргийн бичээч Базарваанийг нягтлан байцааваас, мэдүүлэх нь: Сэцэн хан аймгийн Ачит ван Тогтохын хошууны хүн билээ. Уул хошуунаас нийслэлийн газар ирж, бичиг цэргийн алба хааж гурван жил болов. Энэ жил дөрвөн сарын шинэ дээр урьд таних Их шавийн түшмэл Бадрахын гэрт энгийн буутал, ялт Довчингийн шавь донир Зундуй, лам Дагва, Одсэр нарын гурван хүн тохиолдож, багш ламын хүүр ясыг уг газрын сүмд аваачиж

<sup>15</sup> Ардын засгаас ..., 182.

<sup>16</sup> Ардын засгаас ..., 116–117.

<sup>17</sup> Ардын засгаас ..., 182–183.

<sup>18</sup> Ардын засгаас ..., 183.

<sup>19</sup> Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Үндсэн хууль түүнд холбогдох зарим актын эмхтгэл. Улаанбаатар 1972. Ардын засгаас ..., 1954, 114.

<sup>20</sup> Ардын засгаас ..., 122–123.

<sup>21</sup> Ардын засгаас ..., 125.

<sup>22</sup> Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Үндсэн хууль түүнд холбогдох ..., 77; Ардын засгаас ..., 115.

<sup>23</sup> Ардын засгаас ..., 123.

<sup>24</sup> Ардын засгаас ..., 124.

<sup>25</sup> Ардын засгаас ..., 125–126.

<sup>26</sup> Ардын засгаас ..., 119–120.

шүтэхийг хүсэх боловч, болох үл болохыг гүйцэж мэдэхгүй. Түүний хүүр яс энэ хир бүтэн баймуй. Бид нар ямар албаны газар очихыг мэдэхгүй. Базарваань чи албаны газраас лавлаж өгмү хэмээн дахин давтан улиглан гуйхуйд, энгийн таних найрамдлыг бодож, Дотоодыг Хамгаалах Газарт лавласанд, манай газраас нарийн бичгийн дарга, гүн Навааннамжил, Цэргийн яамны туслах түшмэл Сүрэн нарт тус тус сонгосонд, сайдуудаас лавлаж хүргэе хэмээсэн нь, хариу тушаагаагүй бүлгээ. Одоо өчүүхэн хүн би ялт Довчин агсан лугаа лам шавийн хэлхээ холбоо ер үгүй асан. Гагцхүү эрдэм чадал бага бөгөөд уг учир ёсыг бүрнээ утгачлан бодсонгүй, тэдгээр гурван ламын гуйснаар санамсаргүй албаны газруудад мэдүүлсэн нь мунхаг буруу болжухуй. Өөр бусад санаатайгаар түүний хүүрийг авья хэмээсэн газар огт үгүй ба бас ч хүүрийн толгойг боосон зэргийг үзэж мэдсэнгүй. Тэдгээр шавь болох лам нар мэдэх болов уу хэмээн мэдүүлмүй. Иймийн тул үүнийг дав дувьж бодож Сэцэн хан аймгийн Ачит ван Тогтох, туслагч түшмэдэд тушаагаад хүрэхүйд байцаан үзэж, энэ хэргийн донир Зундуй нарыг нягтлан байцааж, бичээч Базарваанийн энэхүү өчсөн нь цөм үнэн ташаа чухам учир юу болох ба тэрхүү Зундуй нар хүүрийн толгойг боосон, жич хөдөлгөсөн зэрэг өөр учир буй үгүйг сайтар оновчтойгоор тодорхойлуулан, нэн хурднаа манай газарт мэдүүлэн ирүүлээд хянаж гүйцэтгэн шийтгэхүйд бэлтгүүлье хэмээмүй”<sup>27</sup> гэжээ.

Энэхүү баримтаас үзэхэд хүний үндсэн эрх болох шүтэх, бишрэх эрхийг дүрэм ёсоор зөвшөөрсөн хэдий ч тэр бүр хэрэгждэггүй байсныг нотолно. Энэ тохиолдолд бичээч Базарваанийг ямар хуулийн дагуу шийтгэх хуудас бичигдсэн нь тодорхой бус хэдий ч эл хэргийг Базарваанийн өчиг, мэдүүлгийн дагуу эргэн нягталж буй нь хууль ёсны дагуу үйлдэл болжээ.

Ардын нам, Засгийн газар 1922 оноос эхэлж, тус улс дахь хамжлагат ёсыг халах, орон нутгийн засаг захиргааг ардчилах, их шавийн хуучин зохион байгуулалтыг өөрчлөн шинэчлэх талаар шат дараалсан арга хэмжээ авч хэрэгжүүлсэн байна. Засгийн газраас 1922 оны 2 дугаар 23-нд “Богдын шанзавын яамнаас улаа хэрэглэхийг зогсоосон тухай” тогтоол гаргажээ. Улмаар Засгийн газраас 1922 оны 5 дугаар сарын 8-нд “Богд ба Их шавийн бүх зардлыг тодорхойлох тухай” тогтоол, 11 дүгээр сарын 23-ны тогтоолоор их шавийн лам нарын хамжлага захирах тамгыг хүчингүй болгожээ. Түүнчлэн Их шавийн талаар 1923 оны 2 дугаар сарын 2-нд, “Их шавийн ямба тушаалтнаас ардыг албадан дагуулах ба малыг албадан хариулахыг зогсоосон тухай” тогтоол гаргажээ. Дээрх олон тогтоол, хэрэгжүүлсэн арга хэмжээний уялдаа холбоог нэгтгэх үүднээс 1923 оны 7 дугаар сарын 15-нд “Их шавийн захиргааны дүрэм” гэсэн эрх зүйн чухал актыг гаргаж мөрдөх болсон юм. Тус эрх зүйн баримт бичгүүдээр ч мөн шашны асуудлыг давхар зохицуулж байв.

Дээрхээс дүгнэж үзэхэд: “Тангаргийн гэрээ” бол Богд хааныг хэмжээт эрхтэй болгож улс төр, шашны статусыг нь тодорхойлж заасан, төрийн хэргээс шашныг тусгаарлаж хэм хэмжээлэн тогтоосон, бүхэлдээ шашны хэргийн эрх зүйн

<sup>27</sup> МУУТА, X–284, Д–1, ХН–90, 154.

зохицуулалт хувьсгалын өмнөх үеийнхээс үндсээрээ өөр, цоо шинэ зарчим, үзэл санаагаар тусаж томьёологдсон Ардын засгийн анхны чухал хуульчилсан акт ажээ.

“Тангаргийн гэрээ” бүтцийн хувьд оршил, 9 зүйлээс бүрдэх бөгөөд эрх зүйн хүчин чадлын хувьд зохицуулах харилцаа, үйлчлэх хүрээ, хүчин төгөлдөр байх хугацааг хүртэл тогтоосон Үндсэн хуулийн чанартай эрх зүйн акт юм. “Тангаргийн гэрээ” нь Үндсэн хуулийн чанартай эрх зүйн актын сацуу Монгол улсад ардын эрхт ёсыг эрх зүйн хувьд баталгаажуулж төрийн эрх мэдлийг хуваарилах анхны оролдлого хийсэн эрх зүйн эх сурвалж болно.

Шүтэх бишрэх эрхийг сайн дурын хэрэг болгосонтой холбогдуулан Ардын төр, Засгийн газраас шат дараалсан арга хэмжээ авснаар төр, шашны харилцааг тусгаарлах алхам хууль ёсоор хийгдсэн байна.

### **Улсын анхдугаар хурлаар Үндсэн хуулийг баталж БНУ тунхагласан нь**

1921–1924 оны хооронд Монголын нийгэмд өрнөсөн үйл явцыг нэгд, хувьсгалын эхний гурван жилд хэрэгжүүлсэн язгуур шинэчлэлтийн үр дүнд нийгмийн амьдралд томоохон ахиц дэвшилтэй өөрчлөлт, ололт амжилт бий болсон, хоёрт, тэдгээрт тулгуурлаж улс орны амьдрал, нийгмийг шинэчлэн хөгжүүлэх ерөнхий чиг шугам, түүний үзэл баримтлал, нийгмийн олон талтай харилцаа, үйл явцыг зохицуулах эрх зүйн суурь чанартай зарчим, хэм хэмжээг тодорхойлох том зорилт тавигдсан, гуравт, улсын хэмжээт цаазат хаан Богд гэгээн таалал төгссөн нь ардын эрхтэй хэмжээт цаазат хаант засаг ба түүгээр нөхцөлдсөн нийгмийн болон улс төрийн байгууллын шилжилтийн шинжтэй хэлбэрийг өөрчлөх нөхцөлийг бүрдүүлжээ. Дээрх өөрчлөлтийн үр дүнд 1924 онд батлагдан гарч хэрэгжих болсон анхны Үндсэн хуульд тус улс дахь шашны хэргийг төрөөс зохицуулах суурь зарчим, баримтлах бодлогын эрх зүйн үндсийг тодорхойлон заасан нь шашны харилцааны зохицуулалтын шинэ шатны эхлэл, цаашдын хэрэгжилтийн хэм хэмжээ болсон байна.<sup>28</sup>

Үндсэн хуульд шашны асуудлыг шийдвэрлэх, зохицуулахтай холбоотой нийгэм, эдийн засаг, улс төр, оюун санаа, хүний эрх, эрх чөлөөний утга агуулгатай нийт дөрвөн зүйл бүхий заалт томьёологдон оржээ.<sup>29</sup> Нэгдүгээр бүлгийн гуравдугаар зүйлийн зургаа дахь заалтад; “Тус улсын харьяат аливаа хүний шүтэх итгэх явдалд бүрнээ эрх чөлөө олгохын тул шашны хэргийг улс төрийн хэргээс тусгаар байгуулж, шашин шүтлэгийн явдлыг өөр өөрийн сүсгээр болговол зохино”; арван нэг дэх заалтад; “Тус улсын харьяат ард түмэнд угсаа, шашин, эрэгтэй, эмэгтэй гэдэг ялгаваргүй нэгэн адил эрхийг эдлүүлбэл зохино”; арван гурав дахь заалтад; “Ван, гүн, тайж нарын хэргэм зэрэг, аливаа хутагт хувилгаадын захирах тушаах ба ардын хөрөнгөнд холбогдох эрхийг устгавал зохино”;

<sup>28</sup> Жамбал, А.: *Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн ...*, 104.

<sup>29</sup> Жамбал, А.: *Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн ...*, 105.

дөрөвдүгээр бүлгийн гучин тавдугаар зүйлд; “Аливаа хурлын төлөөлөгчдийг сонгох ба мөн төлөөлөгчдөд сонгогдох эрхгүй хүмүүс нь: ... Гурав. Урьдын ван, гүн ба хутагт хувилгаад, жич орон хийдэд үргэлж суух санваартан лам нар” гэж тус тус хуульчлан тогтоожээ.

Үндсэн хуулийн эдгээр зүйл заалтаар нэгдүгээрт, тус улсын харьяат аливаа хүний шүтэх итгэх явдлыг сүсэг буюу сайн дурын, итгэл үнэмшлийн хэрэг, бас бүрнээ эрх чөлөөтэй болгосон, хоёрдугаарт, шашны хэргийг улс төрийн хэргээс тусгаарласан, гуравдугаарт, тус улсын харьяат иргэдийг шашин шүтлэгээр нь ялгаварлахгүй тэгш эрхтэй болгосон, дөрөвдүгээрт, үүний шууд эсрэгээр аливаа хутагт хувилгаад, шашин номын хэргээр сүм хийдэд үргэлж суух санваартан лам нарын амьдрал үйл ажиллагаагаа холбож, шашны эрдэм номоор тодорч хүртсэн цол, өргөмжлөлөөр нь, эрхэлсэн ажил мэргэжлээр нь ялгаварлан гадуурхсан хэрэг болсон, тавдугаарт, мөн аливаа хутагт хувилгаадын захирах тушаах буюу ард иргэдийн аж ахуйн үйл ажиллагаа, өмчийн харилцаанд ашиг олох, тэдний хөлс хөдөлмөрийг завших зорилгоор хөндлөнгөөс оролцох, нөлөөлөх бодит үйлдэл, бололцоо нөхцөлийг хааж хуульчлан тогтоожээ. Улмаар 1924 оны Анхдугаар Үндсэн хуульд аливаа хүний шүтэх бишрэх явдлыг хүлээн зөвшөөрч эрх олгосон хэдий ч, буцаан ялгаварласан заалтууд бий.

МАХН-ын Төв Хорооноос 1925 оны 5 дугаар сард нийтлүүлсэн “МАХН-ын шашин шүтлэгийн тухай гол бодлого ба товчтогтоол”<sup>30</sup> гэдэг товхимолд: “... Лам нар үлэмжхэн тоондхүрсэн бөгөөд тэдгээрийн байдал төлөв, зорилго суртал харилцан адилгүй, монголын олон ард, язгууртан зэргийнбайдлыг дагалдан салбарласан байх тул лам нар хэмээн нэгэн этгээдэд үзэж болохгүй, лам нар бол дотроо дээд, дунд, дорд хэмээх гурван анги ялгаварлагдах ба дээд лам нар нь хутагт, хувилгаад, тойд (лам тайж), шавран (түвдээр гэгээн буюу түүний шадар хүн гэсэн утга), жич дацан хийдийн ба урьд шавийн (Наймдугаар Богдын Шавийн яамны алба хаагчид) албан хаагч лам нар ба бараа бологчид цөм багтана. Дунд лам нар хэмээсний дотор энгийн гавж, гэвш зэрэг эрдэмд хүрэлцсэн лам нар ... дорд хэмээсний дотор бага насны хувраг банди нар бөгөөд дацангуудын тахилч, дуганч, зам нар (тогооч) зэрэг ба ихээхэн лам нарын зарцууд бөгөөд угаасаа үгээгүү хоосон хүмүүс болох тул гавж, гэвш болохын ихээхэн зардал, сүйтгэлийг бүрдүүлж чадахгүй хүмүүс байна ... Сүүлийн ангийн хүмүүсийн байдлыг үзвэл... эдгээрийг зодох занчих ба хоол хүнсний нь хэмжээлэн дарлаж, элдвээр мөлжин ашиглаж байна” гэж дурджээ.

Ийнхүү “Шашин шүтлэгийн тухай гол бодлого бол товч тогтоол”<sup>31</sup> хэмээх баримт бичгийг баталснаар (1925. 04. 14) Монгол улсад 200–300 мянган лам нар байна хэмээн бодит байдлын хэт дөвийлгөж, “Улсын бүх хүн амын хагас болох ... олон лам нартай улс дэлхий дээр Түвдээс” өөр байхгүй хэмээн тэмдэглээд нам төрөөс шашин лам нарын тухайд, онцгой бодлого явуулахаа ийн тодорхойлсон юм. Тус тогтоолын дөрвийн хоёр дугаар заалтаар, “Ардын нам

<sup>30</sup> *Монгол Ардын Хувьсгалт Намын тогтоол, шийдвэр, баримт бичгүүд ...*, 265–272.

<sup>31</sup> 1925 оны 4 дүгээр сарын 14-ны өдрийн Шашин шүтлэгийн тухай Монгол Ардын Хувьсгалт Намын гол бодлого ба товч тогтоол нь үндсэн дөрвөн хэсгээс бүрдэх бөгөөд даруй арван зүйлийг товч тогтоол болгосон байдаг.

болвоос анх үүсэхээс эхлэн шашин шүтлэгийн явдлыг ба бусад улс төрийн бодлогыг явуулахад хянах болгоомжлох ба цагийн байдлыг харгалзахыг эрхэм болгосон ... дотоод гадаадын харгис этгээд лүгээ хуйвалдан эсэргүүцэх явдал үүсэх гэвээс тэдгээрийг устган дарах хэрэгт буцалт няцалтгүй нэгэн чигийг баримтлан явж тус намын үзэл суртлыг гээгдүүлэхийг эрхэлнэ,” есд, “манай намаас Монгол үндэстний соёл, эрдмийг өөрийн хэл дээр хөгжүүлэхийг зорьсон тул шашин номын сургуулийг монгол хэлээр аль чадахуйцаар эрхлүүлэхийг хичээвээс зохино” хэмээн тогтоожээ. Энэ заалтын дагуу мөн оны 7 дугаар сард БНМАУ-ын Хоёрдугаар бага хурлаас “Аливаа хурал номын хэрэглэлийг ард олноос татварлан авахыг зогсоож өөр өөрийн дур сүсгээр болгох ба хутагт хувилгаадын шавь нар гэдэг нэрийг цөм халж, хүн ам үлэмжхэнийг хошуу болгож, хүн ам цөөнхийг нь зах нийлэх хошуудад нийлүүлэн захируулах”-аар шийдвэрлэжээ.

Үүний дараагаар 1925 оны 9 дүгээр сард намын 4 дүгээр их хурал шашин, лам нарын тухай зарим тодорхой шийдвэр гаргаж, Монголын иргэд “ямар ч шашныг эс шүтэвч өөр өөрийн эрх буй. Шашин хурал номын хэрэгт зарцуулах зүйлүүдийг ард түмнээс албадан гаргуулахыг зогсоовол зохино” гэж зааснаас хойш төдий л удалгүй 1926 оны 3 дугаар сарын 10-нд МАХН-ын Төв Хорооноос тогтоол гаргаж “Шашны хэргийг түр эрхлэх газар байгуулах” тухай асуудлыг хариуцсан тусгай комисс томилжээ. Энэхүү Шашны хэрэг эрхлэх газар нь МАХН, Ардын Засгийн газрын чухам алинд нь захирагдах ба ямар үйл ажиллагаа явуулахыг уул комисс тодорхойлон боловсруулах ёстой байв. Тус комисс хэд хэдэн удаа хуралдсан боловч шашны хэрэг эрхлэх газраа эрхэн байгуулах талаар эцсийн шийдэлд хүрч чадаагүй боловч “Шашныг төрөөс тусгаарласан хууль”-ийн төсөл боловсруулж бэлэн болгосон байна. Уг төсөл нь 1924 оны Үндсэн хуулийн заалтыг бататгасны сацуу “Шашны хэрэг эрхлэх төв газар” гэгчийг байгуулж, “Засгийн газраас шашны хэргийг эрхлэх газар тусгай төлөөлөгч нарыг томилон гаргаж хянан удирдуулна” хэмээн хүрээ хийдийн үйл ажиллагаанд Засгийн газар байнга хяналт тавих явдлыг хуульчилсан бөгөөд уг хуулийг Засгийн газар, Улсын Бага хурлын тэргүүлэгчид 1926 оны 9 дүгээр сарын 3-нд баталсан юм.

Үүнтэй холбогдуулан нэгэн архивын баримтыг дурдья. Шашны хэргийг эрхлэх газарт өргөн мэдүүлсэн Цэцэрлэг Мандал аймгийн Хотонт уулын хошууны гэлэн Очирын заргын мэдүүлэгт:

“Өчүүхэн хүн би бага наснаас тус хошууны хүрээнд сууж түвэд номын сургууль үйлдэж явсаар гавжийн дамжаа барин мяндагийг хүртээд, ноднин өвөл цаг харьяат хийдийн эрх баригчид ба хошуудын засаг дарга түшмэд нарын тушаасныг даган чойр дацан гэвхүйн тушаалыг хүлээн авч хуучныг мөрдөн орны тогтоосон дүрэм дэглэм ёсоор чармайн гүйцэтгэхийг цаг үргэлжид хэзээ ямагт хичээх атал энэ хавар цаг харьяат чойр дацангийн доор зиндааны хоёр бяцхан хувраг удаа дараа хөдөө гарах чөлөө өгнө үү хэмээсэн цаг тухайд тус дацангийн тогтмол цагийг хурал хурж байсан бөгөөд бас ч чоймчам болоход шахамдах бүхий тул хуучин дэглэм ба эл учрыг хэлж удаа дараа чөлөө эс

өгсөн учирт тэрхүү хоёр хөвгүүн тушаал учрыг зөрчиж дураар хөдөө гарч яваад ирсэн сацуу харьяат шашны эрх баригчид бид нар хуралдаж зөвхөн хоёр хөвгүүнийг хэр тэнцүүлэн хуралд мөргүүлэх ба өчүүхэн зэргээр занчиж шийтгэх хэмээснийг тэд нар нэгэнт мөргөж өнгөрсөн, гэтэл манай хошууны ба орон хүрээний хэрэг нам явдлын цөм урьд туслагч явсан Жамьянсүрэн түүний ах Гончигдаш нэгэн төрлийн Дашзэгвэ нар эрхлэн мэдэх бөгөөд мөнхүү намын үүрийн дарга Дашзэгвэ нар харьяат шашны эрх баригчид нар лугаа эрс тэс харилцан зөрж энэ хэргийг манай үүрийн газар мэдмүй хэмээн цогцлоон аваачиж тэрхүү хоёр хөвгүүдийг хурлын ёсоор чангалуулахгүй харьяат үүрийн хурлыг дахин давтан нээж хуралдуулах харьяат шашны хурлын эрх баригчдыг зарлан дуудаж байцаахад өчүүхэн миний бие хурлын газарт зул өргүүлэхээр нэмээд шийтгэсний дараа мөн үүрийн хурлыг дахин хуралдаж өчүүхэн миний гэвхүйн тушаал шилжүүлэн гавжийг минь устгах ба үүнээс хойш шашны хурлын хэрэгт огт оролцохгүй хэмээн хэлэлцээд ... учрыг үүний урд МАН-ын ТХ-ны өргөн мэдүүлсэн зүйл буй тул одоо МУ-ын БШХЭГ нэгэн адил өргөн мэдүүлж гүйцэтгэн шийтгүүлбээс зохихын тул үүнийг БШХЭГ-д өргөн мэдүүлээд гуйх нь: байдал учрыг байцаан томилж үүнээс хойш харьяат орон хийдийн хурал номын хэргийг хэрхэн болгон явуулсныг зохих ба бас шашны хурал номын хэргийг энэ мэт Намын үүр ба гишүүд оролцон мэдэж явах буюу эсхүл харьяат шашны хурлын эрх баригчдаас эрхлэн мэдэх аль нь зам тогтоохыг хүсэхээс гадна мөн нэгэнт эрдэм ном шалгуулж олон гавж ба бусад олон мяндагтаныг энэ мэт албан тушаал адилаар устгах хэмээх нь шашны ёс сурталд нийлэлцэх эсэх зэргийг цөм тогтоон зааж нийтэд даган явуулах ажаамуу. Үүний тул өргөв.”<sup>32</sup>

15 оны 10 сарын 17.

Эл баримтаас үзвэл, аливаа намын байгууллага, салбар нь сүм хийдийн дотоод асуудалд хууль эрх зүйн хувьд хөндлөнгөөс шууд оролцох эрхгүй байжээ. Гэтэл Хотонт сумын намын үүр нь тус хошууны хийдийн дотоод асуудалд дур мэдэн хөндлөнгөөс оролцож Үндсэн хууль болон намын дүрэм зөрчсөн байна. Харин үүнийг засаж залруулах үүрэгтэй МАХН-ын Төв Хороо, тус хошууны чойр дацангийн гэвхүй Очирыг гэмт хэрэг өдүүлсэн мэтээр үзэж МАХН-ын ХБТК-т уламжлан хариуцлага тооцож арга хэмжээ авахыг даалгасан<sup>33</sup> байна. Мөн нөгөө талаар Засгийн газраас 1921 оны 8 дугаар сард “Хүнд эрүү шүүлтийг зогсоосон тухай” зарлиг гарсан билээ.<sup>34</sup> Тус зарлигт, “Энэ нь эрүүг болгоомжлох өршөөлт засгийн ёсонд огтхон ч нийлэлцэхгүй харгис засаг хэмээн шүүмжлэгдэх газар үлэмж бүхий тулд үүнээс хойш эрүү дор хэрэглэх юмын дотроос ташуур, дөнгө, хүнд төмөр дээс, мөглөн хэмээх авдар, хонгор азарга гэх зэргийн ёсгүй шүүлтийг бүрнээ хэрэглэхгүй болгохоос гадна шүүлтэд банз, шаахай хоёр зүйлийг урьд тогтоосон ёсоор хэмнэн хэрэглэх ба хүнд ялтныг хорих

<sup>32</sup> МУУТА, УТНОНБА, Х-4, Д-1, ХН-474, 20–22.

<sup>33</sup> МУУТА, УТНОНБА, Х-4, Д-1, ХН-446, 76.

<sup>34</sup> МУУТА, Х-3, Д-1, ХН-126.

гяндан хороогүй газар дор гав чөдөр хөнгөн төмөр дээс хэвээр хэрэглэсүгэй. Түүнээс бус гяндан дотор гав чөдөр гинж торгохыг нийтээр хэлтрүүлсүгэй” хэмээн заасан байтал гэлэн Очирыг хоёр хуврагийг занчиж шийтгэсэн хэмээн буруутгасан байна.

Энэ баримт буюу гэлэн Очирын тэмцэн мэдүүлсэн хэрэг нь тухайн үеийн төр, нам, шашны хоорондын харилцааг бүхэлд нь илтгэн харуулж байна. Тухайн сүм, хийдийн эрх баригчдын шийдвэрлэсэн дотоод асуудлыг гаднаас Намын үүр мэдэж шийтгэсэн төдийгүй дотоод асуудлыг буруу шийдсэн хэмээн үзэж, гэлэн Очирын гэвхүйн тушаалыг шилжүүлэн, гавж мяндагийг хүчингүй болгож, шашны хуралд оролцуулахгүй байхаар шийдвэрлэжээ. Иймээс гэлэн Очир хоёр асуудал хөндөн тавьсан байна. Нэгдүгээр, хийдийн хурал номын хэргийг Намын үүр ба гишүүд мэдэж явуулах уу эсвэл харьяат шашны хурлын эрх баригчид эрхлэн явуулах талаар хоёрдугаарт, шашны ёс суртлын дагуу хүртсэн гавж мяндагийг Намын үүр хүчингүй болгох нь зөв эсэхийг лавласан байдаг. Хэдийгээр энэ асуудлыг БНМАУ-ын БШХЭГ-т хандсан хэдий ч шийдвэр нь Намын Төв Хорооны шийдвэрийг дагана хэмээн гарсан байдаг нь үнэндээ тухайн цаг үед шашны асуудлыг Намын Төв Хороо эрхлэн шийдвэрлэж байсныг илтгэх баримт юм.

Энэ үеийг дүгнэхэд анхдугаар Үндсэн хуулиараа тус улс дахь шашны хэргийг төрөөс зохицуулах суурь зарчим, баримтлах бодлогын эрх зүйн үндсийг тодорхойлон зааж шашны харилцааны зохицуулалтын шинэ шатны эхлэл, цаашдын хэрэгжилтийн үндэс суурь хэм хэмжээ болж, аливаа хүний шүтэх бишрэх явдлыг хүлээн зөвшөөрч эрх олгосон хэдий ч, буцаан ялгаварласан заалтуудыг хийж багтаан оруулжээ. Улмаар 1925 оны 4 дүгээр сарын 14-нд “Шашин шүтлэгийн тухай гол бодлого бол товч тогтоол”<sup>35</sup> хэмээх баримт бичиг баталсан байна. 1926 оны 3 дугаар сарын 10-нд МАХН-ын Төв Хорооноос тогтоол гарч “Шашны хэргийг түр эрхлэх газар байгуулах” тухай асуудлыг хариуцсан тусгай комисс томилогдож, уг комисс “Шашныг төрөөс тусгаарласан хууль”-ийн төсөл боловсруулж бэлэн болгосон билээ.

### **Төр, шашны хэргийг тусгаарлах бодлого хэрэгжиж, хууль батлагдсан нь (1926–1928)**

1926 оны 3 дугаар сард МАХН-ын Төв Хорооны хоёр дугаар бүгд хурлаар шашны тухай асуудлыг авч хэлэлцээд одоогийн шатан дээр шашны талаар авч хэрэгжүүлэх арга хэмжээний гол зангилаа нь төрөөс шашны хэргийг тусгаарлан явуулах биеэ даасан хуулийг хойшлуулшгүй гаргах явдал гэж үзсэн байна. Бүгд хурлын тогтоолд: Шашин төрийн хэргийг тусгаарлан явуулах тухай

<sup>35</sup> 1925 оны 4 дүгээр сарын 14-ны өдрийн Шашин шүтлэгийн тухай Монгол Ардын Хувьсгалт Намын гол бодлого ба товч тогтоол нь үндсэн дөрвөн хэсгээс бүрдэх бөгөөд даруй арван зүйлийг товч тогтоол болгосон байдаг.



дүрмийг одоо цагийн байдалд нийлүүлэн уг томилогдсон комиссоор даруйхнаа төлөвлүүлэн Төв Хорооноос хянан гүйцэтгэн шийтгүүлэхээр тогтов<sup>36</sup> гэж заажээ.

Дээр өгүүлсэн “Төр шашныг тусгаарлах тухай дүрмийг боловсруулах комисс” уг дүрмийн төслийг удалгүй боловсруулан 1926 оны 9 дүгээр сарын 3-нд Засгийн газрын 35 дугаар хуралд оруулан хэлэлцүүлэн батлуулжээ. Эл дүрмийг “БНМАУ-ын Үндсэн хууль, түүнд холбогдох зарим актын эмхэтгэл”-д<sup>37</sup> болон “БНМАУ-ын түүх”,<sup>38</sup> мөн Б.Дашзэвэг зэрэг зарим эрдэмтэдийн бүтээлд “хууль” гэж нэрлэсэн байна.<sup>39</sup> Тухайлбал, “Ардын хувьсгалт төрийн хууль тогтоох үйл ажиллагааны үндсэн чиглэл” (1921–1940) С. Жалан-Аажав бүтээлдээ хууль<sup>40</sup> хэмээн нэрлэж 1926 оны тус хуулийн ач холбогдлыг таван зүйлээр багцалсан байна. Үүнд суурилан дэлгэрүүлэн тайлбарлавал,

“Тус улсын төр, шашны хэргийг тусгаарлан явуулах тухайн дүрэм”<sup>41</sup> нь 2 бүлэг, 14 зүйлтэй бөгөөд гэдгээрт шашин шүтлэг, сүм хийд, лам нартай холбоотой өргөн олон асуудал, харилцаа, үйл ажиллагааг хооронд нь харилцан уялдуулж цогцолбор байдлаар тусган хэм хэмжээлэн зохицуулсан байна. Бүлэг, зүйлүүдийн үзэл санаа, заалтыг аль болохуйц дүрмийн үг хэллэг, нэр томъёогоор товч тоймлон өгүүлбэл: нэгдүгээр зүйлд тус улсын харьяат аливаа хүний шашин шүтэх, итгэх явдлыг өөр өөрийн дур сүсгээр болгох, түүнийг хэмжээлэх газар үгүй, гагцхүү тэд нар буруу тэрсүүд үзлээр ард олны ашиг тус, эрх чөлөө, улс төрд хорлолтой явдал гаргаж хэрхэвч болохгүйг заагаад “Аливаа шашин суртахууныг дагагчид өөр өөрийн шашныг баримтлах ба тэгэхдээ бусад шашны үзэл суртлыг буруушаан харилцан тэмцэх, дарлах нь буй аваас шүүх цаазны ёсоор шийтгэнэ” гэж тайлбарлажээ. Дүрмийн эл зүйлд зөвхөн иргэдийн шашин шүтэх, эс шүтэх эрх чөлөө төдийгүй ер шашны эрх чөлөөг хуульчлан тогтоожээ.<sup>42</sup> Өөрөөр хэлбэл шашин шүтэх, эс шүтэхээс илүү өргөн хүрээтэйгээр энэхүү харилцааг зохицуулжээ.

Дүрмийн хоёрдугаар зүйлд, “Харьяат улсын бүх олон ардууд бол хэзээнээс нааш бурхан, шигмүнийн шашныг хүндэтгэн шүтсээр ирсэн болох дээр шигмүнийн шашин номлол бол эдүгээ үеийн ард улсын төр ёсон ба эрх чөлөө, нийтийн шинжлэх ухааны явдалд онц харшилтай зүйл үгүй тул, тус суртлыг сахих, суралцах, дэлгэрүүлэх явдлыг хууль ёсны дотор батлан хамгаална. Үүнд тайлбарлах нь: Аливаа шигмүнийн шашны доторхи лам хувраг, дотоод байдал суртлын тухай номын ёсонтой нийлүүлэн явсугай хэмээх этгээд гарах аваас, элдвээр хачилан хавчих нь буй ахул, ардын шашин шүтлэгийг дур сүсэг

<sup>36</sup> МАХН их, бага хурал, Төв Хорооны бүгд хурлуудын тогтоол, шийдвэр, нэгдүгээр дэвтэр. Улсын хэвлэлийн үйлдвэр, Улаанбаатар 1956, 154.

<sup>37</sup> БНМАУ-ын Үндсэн хууль, түүнд холбогдох зарим актын эмхэтгэл. 1921–1940 он. Нэгдүгээр дэвтэр. Улаанбаатар 1972, 207–209.

<sup>38</sup> БНМАУ-ын түүх. Гутгаар боть. Нэн шинэ үе. Улаанбаатар 1969, 241, 343–344.

<sup>39</sup> Жамбал, А.: Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн ..., 113.

<sup>40</sup> Жалан-Аажав, С.: Ардын хувьсгалт төрийн хууль тогтоох үйл ажиллагааны үндсэн чиглэл (1921–1940). Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар 1967, 109.

<sup>41</sup> Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхэтгэл, Гуравдугаар боть, 27–28.

<sup>42</sup> Жамбал, А.: Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн ..., 14.

болгосон ба ардын эрх чөлөө олгосон хууль зүйлд харшилсан ёсоор хүндэд шийтгэнэ” гэжээ. Эл зүйлийн үзэл санаа, заалт нь дүрмийн бусад зүйлийн агуулгаас нэлээд өөр, өвөрмөц байгаа бөгөөд судлаач эрдэмтдийн анхаарлыг татаж, харилцан ялгаатай үзэл, дүгнэлт, маргааныг үүсгэсээр иржээ. Эл дүрэм нэг талаар түүхэнд “баруунтнууд” гэж нэрлэгдсэн, бодлого, зорилго нь тэр цагийн Монголын нийгмийн бодит байдал, онцлогийг тусган илэрхийлсэн, үндэсний ардчилсан үзэл санаатай эрх баригчдаас бурхны шашинд аядуу, хүндэтгэлтэй хандаж байх үед батлагдсан, нөгөөтэйгүүр дүрмийн эл зүйлд ийм үзэл санаа бүхий заалт ороход их эрдэмтэн Ж.Цэвээн гол үүрэг оролцоотой байсан талаар нэлээд ном бүтээлд үнэн бодитой тэмдэглэн бичсэн байдаг. Ж.Цэвээнээс тэр үед бурхны шашинд тийнхүү хүндэтгэлтэй, дотно хандаж байсан хандлага, үзэл санаа нь МАХН-ын V дугаар их хурал дээр хэлсэн үг<sup>43</sup> болон тэрбээр “Уулын өвгөн” гэсэн нэрээр бичиж 1927 онд “Хувьсгалт Залуучуудын эвлэл” сэтгүүлийн №9-д нийтлүүлсэн “Монголын хувьсгалт залуучуудын эвлэл ба бүдийн шашин” гэсэн өгүүлэлд тод томруун тусчээ.<sup>44</sup> Дүрмийн эл зүйл, заалт 1934 онд шинэчлэн засаж өөрчлөн, хууль болгож батлахдаа хасагдсан бөгөөд хожим нь Ж.Цэвээнийг шашныг мандуулах буруу үзэл санаатай байсан хэмээн буруушаасан билээ.<sup>45</sup>

Гуравдугаар зүйлд, шашны хэргийг улс төрийн хэргээстусгаарласан боловч харьяат улсын доторх шашны газар, лам нар тус улсын засаг захиргаанд шууд захирагдаж аливаа хууль дүрмийг ардын нэгэн адил журамлан явуулна; дөрөвдүгээр зүйлд, аливаа шашны хувраг лам нар завсартаа буюу харчууд, бусад этгээдтэй иргэний ба эрүүгийн хэрэгт холбогдох аваас орон нутгийн захиргааны шүүх таслах газарт шийтгүүлбэл зохино, гагцхүү шашин сургаал ба орон хийдийн доторх шашны цааз дүрмийг зөрчигсөд ба дотор зуурын аар саар хэргийг харьяат орон хийдийн дотор захирч тамлан шийтгэвэл зохино; тавдугаар зүйлд, аливаа шашны хувраг лам нарын зэрэг хүмүүс эд ашиг, эрх сүрд шунаж, номын ёсноос ангид элдэв арга залиар бүдүүлэг ардыг санаатайгаар мэхлэн мунхруулах аваас шүүх цаазын ёсоор хүндээр цээрлүүлэн шийтгэнэ; зургаадугаар зүйлд, аливаа хутагт хувилгаад ил далд ямар нэгэн аргаар шар, хар олныг сүрдүүлэн захирах буюу эд хөрөнгийг гаргуулан авч хэрхэвч болохгүй, хэрэв зөрчвөл шүүх цаазны бичгийн ёсоор хүндээр цээрлүүлэн шийтгэнэ; долоодугаар зүйлд, хааяа лам нар эрүүл ба амьдарлагын тухай уул ном суртгаалд онц харшлалгүйгээр аж үйлдвэр хийх аваас үл хориглоно гэж заажээ. Дээрх заалтыг тодруулан БНМАУ-ын Шүүх цаазын бичигт тухайлан шашны асуудалтай холбоотой маргааныг шийдвэрлэх санцгийг хуульчилсан юм. Долоодугаар зүйлээр лам нарт аж үйлдвэр явуулах эрх олгосон нь сонирхолтой заалт бөгөөд лам нарыг ажил хөдөлмөрт татан оролцуулах төрийн бодлоготой холбоотой байв.

<sup>43</sup> МАХН-ын V их хурлын дэлгэрэнгүй тогтоол. Улаанбаатар 1926, 195–199.

<sup>44</sup> Цэвээн, Ж.: *Түүвэр зохиолууд*. Эмх. Идшинноров, С. Улаанбаатар 1997, 32–34.

<sup>45</sup> Жамбал, А.: *Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн ...*, 114.

Дүрмийн “Шашны захиргааны тухай” гэсэн хоёрдугаар бүлэг 7 зүйлтэй бөгөөд бүхэлдээ шашны хэрэгт зохих хяналтыг тогтоосон байна. Энэхүү дүрмээр төв болон орон нутагт шашны хэрэгт төрийн хяналтыг хэрэгжүүлэх тусгай газрууд байгуулах болж, тэдгээрийн үүргийг тодорхойлжээ. Дүрмийн эл бүлэгт Нийслэл хотын их хүрээ нь Шигмүнийн (бурхны) шашны төв байсаар ирсэн уламжлалыг хэвээр зааж тогтоосон, лам нарыг эрдэм боловсролоор нь шалгаруулж зэрэг, цол (нэр) олгох уламжлалыг мөн хэвээр тогтоосон, жинхэнэ төрөл дурдсан хувилгаадыг тодруулахыг ор тас хориглоогүй, засгийн газарт мэдүүлж хянан шийдвэрлүүлэхээр заасан зэрэг нь төрөөс бурхны шашинд аядуу хандаж, уламжлалыг нь зохих хэмжээгээр хадгалах бололцоо олгосны илрэл байв.

Эл дүрэм бүхэлдээ тэр цагийн шашны хэрэг, асуудлыг шинэ цагийн нөхцөл байдал, нийгэм, улс төр, эдийн засаг, соёл боловсролын хэрэгцээ шаардлагад аядуу байдлаар нийцүүлж хуульчлан зохицуулсан, бие даасан томоохон эрх зүйн акт байсан гэж дүгнэн үзэж болох юм.

Харин Засгийн газрын 1926 оны 1 дүгээр сарын 15-ны өдрийн нэгдүгээр хурлаар Шүүх цаазын бичгийн ерөнхий ангийг баталсан. Харин тусгай ангийг БНМАУ-ын 3 дугаар Их хурлын 10 дахь өдрийн тогтоолоор баталсан бөгөөд ингэж ерөнхий, тусгай ангийг баталснаар бүрэн хэмжээний эрүүгийн эрх зүйн эх сурвалж анх удаа бүрэлджээ. Энэхүү “БНМАУ-ын шүүх цаазын бичиг” боловсруулахад ХОУ-ын 1922 оны 5 дугаар сарын 23-ны өдрийн, ЗХУ-ын 1924 оны 10 дугаар сарын 31-ний өдөр тус тус баталсан “Эрүүгийн хууль”-ийг гол үзэл баримтлалаа болгосон.<sup>46</sup> Энэ нь манай улсын хууль боловсруулах үйл явцад гарсан өөрчлөлт хэрхэн явагдаж байсныг харуулах баримт болно.

1926 оны БНМАУ-ын Шүүх цаазын бичгийн гучин нэгдүгээр бүлгийн 220–226 дугаар зүйлээр шашин суртлыг улс төрд хортойгоор хэрэглэх ба төр шашны тусгаарласан хуулийг зөрчих харилцааг зохицуулсан байна. 223 дугаар зүйлд “Аливаа хүн шашин шүтлэгийн учир хурал номын зэрэг ёслол үйлдэж бүхийд зүй бусаар дарлан доромжлох буюу саатал боогдол болвоос 6 сар хүртэл гянданд хорих”, 224 дүгээр зүйлээр “Алив хүн орон нутгийн захиргааны газрын зөвшөөрөл үгүй зоргоор лам болох аваас 50 төгрөгөөс 300 төгрөг хүртэл торгох буюу 1 сараас 6 жил хүртэл гянданд хорих” эрх зүйн зохицуулалттай байжээ. Шашны суртлыг улс төрд хортойгоор хэрэглэх ба төр, шашныг тусгаарласан хуулийг зөрчихөд “Шүүх цаазын бичгийн” дагуу 1–3 жил хүртэл, 1–6 сар хүртэл, 3 сараас 1 жил хүртэл, 1 сараас 6 жил хүртэл, 14 өдрөөс 3 сар хүртэл гэмт хэргийн төрлөөс хамааран гянданд хорих ялыг ялгамжтайгаар оногдуулан сонгох санжигдтай байв. Түүнчлэн 50–300 төгрөг, 150–600 төгрөг, 50–300 төгрөг, 25–150 төгрөг хүртэл торгохоор заажээ.

Ийнхүү шашныг төрөөс тусгаарласан тухай тусгай хууль гаргахын зэрэгцээгээр БНМАУ-ын эрүүгийн хуулинд сүм хийд, лам нарын талаар олон тооны нарийн тодорхой зүйлүүдийг оруулж, түүнийг амьдралд хэрэгжүүлсний үрээр феодал дээд лам нар Ардын Засгийн алхам бүрийг элдвээр эсэргүүцэж, хууль

<sup>46</sup> *Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл*. Гуравдугаар боть, 30.

дүрмийг илээр зөрчин, Монголын хөдөлмөрчид болон дорд лам нарыг дарлан мөлжих хорт ажил явуулга багассан юм<sup>47</sup> хэмээн судлаач С.Пүрэвжав, Д.Дашжамц нар дүгнэн үзсэн байдаг. Энэ ч шууд утгаараа тал өгөхүйц дүгнэлт юм. Эрүүгийн хуулийн сансгаар дамжуулан “Тус улсын төр, шашны хэргийг тусгаарлан явуулах тухайн дүрэм”-ийг хэрэгжүүлэх үйл явцад урьдчилан сэргийлэх, таслан зогсоох, яллах үүргийг гүйцэтгэж байжээ.

1926 онд “Тус улсын төр, шашны хэргийг тусгаарлан явуулах тухай дүрэм”-ийг баталж шашин шүтлэг, сүм хийд, лам нартай холбоотой харилцааг тусгайлан зохицуулсан байна. Энэ нь Монгол улсын түүхэнд анх удаа төрийн хэргийг шашнаас тусгаарласан анхны бие даасан хуульчилсан акт байв. Энэхүү дүрмийг тухайн цаг үеийн шашны хэрэг түүнтэй холбогдох бүхий л харилцааг зохицуулж, шинэ цагийн нөхцөл байдал, нийгэм, улс төр, боловсрол соёлын хэрэгцээ, шаардлагад нийцүүлэн аядуугаар хуульчлан зохицуулсан эрх зүйн акт хэмээн үзэж болох юм. Гэхдээ анги ялгаварлах бодлогын нөлөө тодорхой хэмжээгээр туссаныг дурдах нь зүйн хэрэг юм.

## Дүгнэлт

Эцэст нь дүгнэхэд Монголын төрөөс 1921 оноос 1928 онуудад баримталсан шашны бодлого, зохицуулалтыг бүхэлд нь гурван үед хувааж үзэж болохоор байна. Нэгдүгээрт, 1921–1924 онд МАН, Засгийн газраас шашны тухайд нэлээн хүлээцтэй, хүндэтгэлтэй эрх зүйн зохицуулалтыг хийж, хэрэгжүүлсэн бол, хоёрдугаарт, 1924–1926 оноос эхлэн бурхны шашны харилцаанд болгоомжилсон, ангич бодлого явуулах болж, гуравдугаарт, 1926–1928 онд эдийн засаг болон хууль эрх зүйн аргаар шашныг хавчих, хяхах бодлого явуулах болсон. Энэ нь Коминтернээс “Дэлхий хувьсгал” хийх бодлого баримталж, коммунист ажилчин намуудад большевикчлах үзэл санааг тулган хүлээлгэсэнтэй шууд холбоотой юм.

## Resume

**Legal Regulations on Religious Beliefs (1921–1928).** The founding of legal regulations on religious beliefs in Mongolia stretches over at least 800 years. Similarly to the regulations of complicated and enduring policies on political, religious and monastic interrelations in other countries of the world, the history of religious regulations of the Mongols also faced difficult and puzzling challenges. The first legal regulation that separated the religion from state affairs, and regulated within the scope of legal framework for the first time in Mongolia was “The Agreement established between the People’s Government and the Bogd Khaan”, which was issued on 1 November,

<sup>47</sup> Пүрэвжав, С. – Дашжамц, Д.: *БНМАУ-д сүм хийд, лам нарын асуудлыг шийдвэрлэсэн нь*. Сүхбаатарын нэрэмжит хэвлэлийн комбинат. Улаанбаатар 1965, 83.

1921. Even though the religious freedom was introduced and recognized in the first Constitution of 1924, there are clauses that contained discriminations. The regulation of “Separating Political and Religious Affairs in the Country” was adopted in 1926, which regulated the relations related to religion, monasteries, and monks. In other words, this was the first legal act which separated state affairs from religion. This regulation can be considered as the first legal act that regulated religious affairs and relations which met special conditions, political, educational and cultural needs of the new era. The legal act was the first step to further regulate the state and religious affairs according to the modern needs of the 20<sup>th</sup> century and has the historical and methodological importance even for the present.

## Ном зүй

### АРХИВЫН БАРИМТ

- МУУТА, УТНОНББТА, Х-4, Д-1, ХН-4.  
МУУТА, УТНОНБТБА, Х-4, Д-1, ХН-1.  
МУУТА, Х-3, Д-1, ХН-126.  
МУУТА, УТНОНББТА, Х-4, Д-1, ХН-474.  
МУУТА, УТНОНББТА, Х-4, Д-1, ХН-446.  
МУУТА, Х-1, Д-1, ХН-170.  
МУУТА, Х-1, Д-1, ХН-12.  
МУУТА, Х-284, Д-1, ХН-90.

### НОМ БҮТЭЭЛ

- Ардын засгаас 1921–1924 онуудад авсан хувьсгалт арга хэмжээнүүд.* Улаанбаатар 1954.
- БНМАУ-ын түүх.* Гутгаар боть. Нэн шинэ үе. Улаанбаатар 1969.
- Болдбаатар, Ж. – Дэлгэрмаа, Б.: Богд хааны эрх хэмжээг хязгаарласан тухай асуудалд. *Богд хааны амьдрал, өв.* Эмх. Лхагвасүрэн, Г. нар. “Бит пресс” ХХК, Улаанбаатар 2017. х. 17–21.
- Дашцэвэг, Б.: *МАХН-аас шарын шашин, түүний үлдэгдлийн эсрэг явуулсан тэмцлийн зарим асуудал.* Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1976.
- Жалан-Аажав, С.: *Ардын хувьсгалт төрийн хууль тогтоох үйл ажиллагааны үндсэн чиглэл (1921–1940).* Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, Улаанбаатар 1967.
- Жамбал, А.: *Монгол улс дахь шашин шүтлэгийн эрх зүйн зохицуулалт (1206–1936 он).* Адмон Хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 2012.
- Лүндэндорж, Н.: *Төр, эрхзүйн сэтгэлгээний хөгжлийн чиг хандлага.* Улаанбаатар 2002.
- МАХН их, бага хурал, Төв Хорооны бүгд хурлуудын тогтоол, шийдвэр, нэгдүгээр дэвтэр.* Улсын хэвлэлийн үйлдвэр, Улаанбаатар 1956.
- МАХН-ын V их хурлын дэлгэрэнгүй тогтоол.* Улаанбаатар 1926.

- Монгол Ардын Хувьсгалт Намын тогтоол, шийдвэр, баримт бичгүүд.* Ред. Намсрай. Ц. – Минис, А. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1981.
- Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл.* II боть. Эмх. Амарсанаа, Ж. – Баярсайхан, Б. – Чимид, Б., нар. Улаанбаатар 2010.
- Монголын хууль тогтоомжийн түүхэн эмхтгэл.* III боть. Эмх. Амарсанаа, Ж. – Баярсайхан, Б. – Чимид, Б., нар. Улаанбаатар 2010.
- Пүрэвжав, С. – Дашжамц, Д.: *БНМАУ-д сүм хийд, лам нарын асуудлыг шийдвэрлэсэн нь.* Сүхбаатарын нэрэмжит хэвлэлийн комбинат, Улаанбаатар 1965.
- Цэвээн, Ж.: *Түүвэр зохиолууд.* Эмх. Идшинноров, С. Улаанбаатар 1997.

# ОЮУН УХААНЫ ТУХАЙ ЗҮЙРЛЭСЭН ХЭЛЛЭГИЙН УТГЫН ОНЦЛОГ

## Бадмааванчингийн Мөнгөнцэцэг

Монгол Улсын Их Сургууль, Монгол Хэл, Хэл Шинжлэлийн Тэнхим, Улаанбаатар

Хэлний тогтвортой нэгж нь тухайн улс үндэстний сэтгэлгээний хэв шинж, ертөнцийг таньсан байдлынх нь илэрхийлэл байдаг тул яагаад ингэж нэрлэж хэвших болсон шалтгаан, үүсгэл санааг ухаарч таних нь чухал юм. Хэл шинжлэлч эрдэмтдийн үзэж буйгаар, хэлний тогтвортой нэгжийг үндэстний сэтгэлгээний онцлогийг тайлбарлах гол судлагдахуун болгохдоо тухайн үндэстний нийгэмшсэн ухамсар төлөвшихөд байгалийн юм үзэгдлийг тусган ухаарсан сэтгэхүй хийгээд сэтгэлгээний хэв шинж (stereotype) болон түүнийг илэрхийлэх тогтсон жишиг хэмжүүр (эталон) -ийг<sup>1</sup> илрүүлэн тайлбарлах хэрэгтэй хэмээн үздэг.

Бид энэхүү өгүүлэлдээ оюун ухааны тухай зүйрлэсэн хэллэгийн утгын онцлог, яагаад ингэж хэвших болсныг тайлбарлахаар зорьсон болно. Утга санаа, референт хоёрын харьцаа хамаарлыг илэрхийлдэг мөн чанар нь уламжлалт ойлголтоор, танин мэдэхүйн дүр буюу ухагдахуун, харилцааны тодорхой нөхцөл байдлын дүр буюу утга санааны аль аль нь биш, харин тэмдэглэгдэхүүний тухай хэв шинжит мэдлэг буюу түүний үүсгэмэл хэв шинж байх ёстой<sup>2</sup> гэж үзсэнийг бид аргагүйн чухал баримжаа болгон авч үзсэн болно. Хүний ухааны оронг толгой, цээжээр баримжаалдаг ойлголт өнөөг хүртэл зэрэгцэн оршиж ирсэн байна.

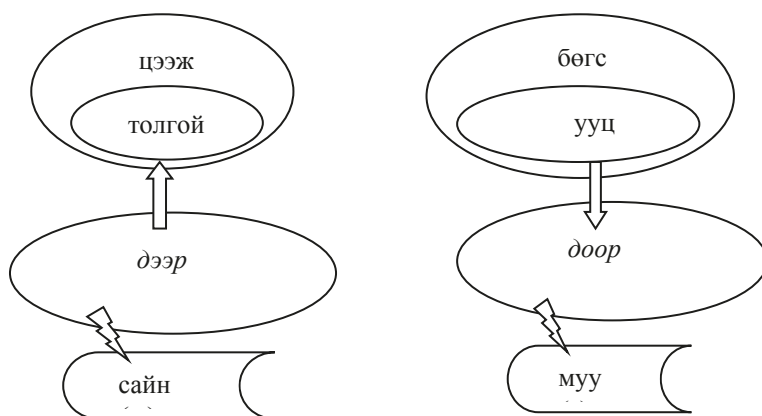
## Хүний ухааны орон буюу цээж

Бидний одоо хэлэлцдэг “цээжлэх”, “цээж сайтай хүн” (цээж муутай хүн), “цээжний бангаар ярих” зэрэг үг хэллэгийн анхдагч утгын тухайд, юмыг тогтоох, хадгалах ой ухааны “орон” нь даруй цээжний хөндийд байдаг гэсэн гэнэн ойлголт байсантай холбон үзэх боломжтой юм. Иймэрхүү төсөөлөл ойлголт нь Монголоос өөр соёл – хэлтэнд ч гэсэн түгээмэл байдаг гэсэн баримт бий. Тухайлбал, юмыг ухаарч ойлгохгүй хүнийг “Ухаан нь ууцандаа, санаа нь сүүжиндээ” гэж хэлэх бөгөөд уг зүйрлэсэн хэллэгийн утгыг тайлахын тулд ямар жишиг хэмжүүрийг сонгосныг зайлшгүй анхаарах ёстой байдаг. Энэ нь нэг талаас, хүн төрөлхтөн хүн малын биеийг цээж, бөгс гэсэн хоёр зүйлд хуваан

<sup>1</sup> Баянсан, Ж.: *Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ*. Монгол Улсын Их Сургуулийн хэвлэх газар, Улаанбаатар 2002, 2.

<sup>2</sup> Телия, В. Н.: *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологические аспекты*. Издательство Наука, Москва 1996, 94.

ангилдаг. Цээжин биед нь хамгийн дээд талаасаа хүний оюун ухааны орон болох толгой буюу тархи, түүнд байрлах нүд, чих, ам, хамар, арьс гэх 5 мэдрэхүйн эрхтэн түүнээс доошлоод цээжинд зүрх, уушги, элэг зэрэг “чухал” эрхтэн байрладгийн зэрэгцээ эртнээс хүн төрөлхтөн цээж юм уу гэдсэнд орчин үеийнхээр ой санамжийн зүйл байдаг гэж үзэж байсан. Энэ шинжээр нь хүний толгой тэргүүн болоод цээжин биеийг бөгсөн биетэй харьцуулж дээдлэнгүй ханддаг болсон. Бөгсөн биеийн дотор хоол тэжээл болон биед шингэснээс хэрэггүй болсон зүйлийг гаргадаг эрхтнүүд, мөн яснаас гэхэд бидний онцлон ярих гэж байгаа сүүж зэрэг эд эрхтэн байрладаг мэтийн онцлогийг харгалзан цээжин ба бөгсөн биеийг ерөнхийд нь үнэлэх ялгаа өмнө тэмдэглэсэн зүйлүүдтэй холбоотой бий болж төлөвшсөн байна.



Д.Цэрэнсодном “Монголын нууц товчооны утгазүй, уран сайхны шинжилгээ” хэмээх бүтээлдээ “Монголын нууц товчоо”-ны 96-р зүйлийн төгсгөлд:

“Bökere-yin böksü-tür  
 Çekere-yin çegeji-tür atuqai”  
 гэсэн маш сонин зүйр үг буй.

Уг зүйр үгийг академич Ц.Дамдинсүрэн “Бөөр нь бөгсөнд байг, цэр нь цээжинд байг” гэж хөрвүүлсэн юм. Үүнийг Ш.Гаадамба багш цэр мэтийн бохир зүйл цээжинд байх нь зохисгүй, харин бөгс бол бохир зүйл орших орон байх учиртай гэж үзсэн бололтой. “Бохирын (муугийн) бөгсөнд, цэврийн (сайны) цээжинд атугай” хэмээн сэргээн сийрүүлээд үүнийхээ тайлбар өгүүлэлд: “Бидний бодлоор бол энэ өвөрмөц хэллэг bokir (муу) inu bökse-dür, (сүүлд) çeber (сайн) inü çegeji-dür (эхэнд) atuqai (байтугай) гэсэн үг байсныг хятад галиглагч ба хадмал орчуулга үйлдэгч нар ойлголгүй “bokir” гэдгийг “bögere” гэж буруу уншиж, буруу галигласан ба ташаа орчуулжээ” гэж бичсэн байна. Бидний бодлоор эл зүйр үгийн жинхэнэ санааг ойлгохын тул “böker, çeker” хэмээх хоёр гол үгийн утгыг оновчтой тодорхойлох хэрэгтэй байгаа юм. “Монгол хэлд “böker” буюу “бөөр” гэдэг үг нь “Нууц товчоо”-ны хадмал орчуулгад тэмдэглэсэн хүний биеийн усны тунгалгийг боловсруулах үйлдэл бүхий таван



цулын нэгийг нэрлэхээс гадна эр бэлгийн засаа, төмсийг бас “бөөр” гэдэг байна. ... “бөөрөө бөгсөн дор” гэсэн нь “бөөр бөлдөгөө бөгсөндөө байлгах” буюу доор байгаа юмыг хамаагүй дээш нь гаргах хэрэггүй гэсэн далд ёгт санааг агуулсан ажээ. “Нууц товчоо”-ны *čekere* гэдэг үгийг бид монгол бичгийн хэлний “*ceger*” буюу орчин цагийн монгол хэлний “цээр” гэсэн үг гэдэгт огт эргэлзэхгүй байна. ... “Бөөрөө бөгсөнд, цээрээ цээжинд атугай” хэмээн сурган хэлсэн эл үг нь нууцлах далдлах зохистой зүйлээ нууцалж хадгалж явтугай гэсэн гүн гүнзгий утга санаатай сургаал ажээ”<sup>3</sup> гэсэн байна.

Бас нэг зүйлийг үүнд холбогдуулан тэмдэглэвэл, Ж.Лакофф англи соёл - хэлтний хувьд “Up” (дээшээ) нь “Good” (сайн), “Down” (доошоо) нь “Bad” (муу) гэсэн утгатай байдаг хэмээн “conceptual metaphor”-ын нэг зүйлийг жишээлэн өгүүлсэн нь бидний өмнө дурдсан хүний биеийн дээд бие буюу цээжин бие, доод бие буюу бөгсөн бие, тэдгээрийн тухай үнэлэмжийн онцлогийг гаргах гэсэн санаатай бас холбоо хамааралтай юм.

Хүн, амьтны бэлхүүс, хүзүү хоёрын хоорондох хэсгийг цээж гэх бөгөөд *цээжний хөндий* (өрцнөөс дээших хөндий, хэнхдэг), *цээжний хэнгэрцэг* (өвчүү, хавирга, сээрний яснаас бүрдсэн шоовон хэлбэртэй ясан хайрцаг) гэх нь бий. Монгол хүн цээжийг “багтаамжтай” гэсэн утгаар ойлгодог, аливаа зүйлийн учрыг олсондоо баярлахын сацуу уужирч тайвширдаг. Ийм ч учраас “*цээж уужрах* (а. цээж дүүрэхээ болих, б. сэтгэл санаа тайвшрах), *цээж онгойх* (ухаан санаа уужрах), *цээж тэнийх* (сэтгэлийн зовлон дарамт арилах), *цээж уудлах* (санасан бодсоноо нуулгүй, бүгдийг ярих, хэлэх), *цээж сайтай* (хүний оюун ухаан хурц, сэргэлэн, юмыг мартдаггүй), *цээж ихтэй* (үзсэн сонссоноо мартдаггүй хүн; цээжтэй), *цээж саруул* (ухаан санаа, ухаан бодол уужуу), *цээж дүүрэн* (сэтгэл санаа баясгалантай), *цээжээр бичих* (бодсон санасан, тогтоосон зүйлээ бичих), *цээжээ хавтаслах* (ном эрдэмтэй болох, ном зохиол их уншиж мэдлэгтэй болох), *цээжийн бөх* (ухаантай, мэргэн цэцэн), *эр хүний цээжинд, эмээлтэй хазаартай морь багтана* (эр хүний ухаан бодол уужуу) гэхээс гадна *цээж муутай* (юм тогтоохдоо муу), *хөндий цээж* (юу ч мэдэхгүй мөртлөө мэдэмхийрдэг, бардам сагсуу), *цээж түрэх ~ цээж тэлэх* (а. цээжээ урагш болгох, б. омгорхог зан ааш гаргах, ханхалзах), *цээжнийхээ махыг барж идэх* (сэтгэл туйлын их зовох), *аавын цээж* (хаахгар, их зантай, давилуун хөвгүүн), *аавын цээж гаргах* (нас бага хүүхэд, хаахгар, давилуун зан гаргах)” гэж сөргөөр хэлэх нь ч бий.

Тэгэхээр аливаа юм орших орон, байрлах байртай, тэдгээр нь бүгд зүй тогтол, эрэмбээрээ л байна. Харин тэрхүү орших газрын эрэмбэ нь алдагдахаар, тодруулбал, ухаан нь ууцандаа, санаа нь сүүжиндээ орохоор “тэнэг” болох мэтээр төсөөлөн ойлгосон нь хүний ухаан цээжиндээ байна гэж үзсээр ирсэнтэй холбоотой.

Дээрх хэллэгийг бүтээх жишиг хэмжүүрээр яагаад заавал сүүжийг сонгох болсны учрыг тодруулъя. Дархад бөө нэрийн үзэл итгэлээр зүрхэнд голдуухан

<sup>3</sup> Цэрэнсодном, Д.: *Монголын нууц товчооны утгазүй, уран сайхны шинжилгээ*. Мөнхийн үсэг ХХК, Улаанбаатар 2008, 103–105.

хоргоддог “эхээс авсан махан сүнс”, “...сүүж аарцагт төлөв хоргоддог”, “эцгээс үүдсэн ясан сүнс”, “орой зулайд оршдог тэнгэрээс заяасан оюуны сүнс” гэж гурван сүнс бий гэж үздэг байна. “Буриад бөөгийн уламжлал ёсоор хүн бүрд таван зүйл сүнс бий гэдэг. ... Гэвч дархад, буриад уламжлал өөр хоорондоо шүргэлцэх зүйл бас бий бөгөөд дархад бөөгийн биеэ сахиад үлддэг яс, махан сүнс гэж яриад байгаа зүйл нь буриад бөөгийн “хараа хүнэн” мөн бололтой. Харин тэнгэрт дэвшигч билгийн сүнс, төрөл авагч “цагаан сүнс” гэдэг нь дархад бөөгийн “тэнгэрийн сүнс”-тэй ойролцоо очих зүйл юм. ... Сүнсний тухай энэхүү үзэлтэй нь уялдаад монгол ёс заншил, бэлгэдэл зүйн бүхэл бүтэн тогтолцоо үүсдэг байна.”<sup>4</sup> Монголчууд малын махыг хүнсэнд хэрэглэхдээ өдрийн өл залгах хоол хүнс төдийгөөр хязгаарлалгүй заншил ёс, шүтлэг бишрэлийн онцгой учир холбогдолтой хэмээн ханддаг байсан. Тухайлбал, махан зоог барих ёсонд сүүж, богтос, богино хавирга, далны мөгөөрс, өвчүүний бүдэрхийг хүндэтгэлийн маханд оруулдаггүй бөгөөд эмэгтэй хүнд сүүж, дунд чөмөг, өвчүү зэргийг тавьдаг байжээ. Тэр ч байтугай “нүдийг нь авсан хонины толгой, нүхийг нь ухсан сүүжний яс, нүнжгийг нь хуулсан далны яс” гурвыг зочинд үзүүлэхгүйг хичээдгээс гадна гэртээ хонуулахыг одоо ч цээрлэдэг бөгөөд тэдгээрийг хаях болсон ч заавал амсар ирмэгийг нь сэт цохих юм уу, далыг бол гараараа базаж няцалж орхидог. Учир нь, тэдгээрт чөтгөр орогнодог, хэрэв сүүжний нүхийг сэтэлж хаяхгүй бол үхээрийн сүнс хоргодон, сүр сүлд нь буурна гэж үздэгээс үүдэн сахиж байгаа дом юм. Ийм учраас баатарлагийн туульд харвасан сум нь сүүжний нүхээр гаран, алтан мөнгөн тэвнийг онож байгаагаар гардаг нь сүүжний ясан дахь чөтгөрийг дарж байгаа хэрэг хэмээн битүү егөөдсөн санаа байж магадгүй юм. “Ялангуяа сүүжний ясыг хамгийн муу муухайн бэлгэдэл болгож... урьд гэмт хэрэг хийсэн хүний аман хайланг авахын тулд доогуур нь мөлхүүлдэг шахааны хэцэнд өлгөдөг элдэв бузар муухай юмсын нэгэнд оруулдаг байв.”<sup>5</sup> Энэ тухайд, С.Дулам “Энэ нь амьтны ясан сүнс эсвэл аливаа амьтны тэнэмэл сүнс хоргодон нөхцөж болзошгүй гэсэн санаа юм. Эсвэл эдгээрийн дотроос далны ясыг зориуд онцгойлон үзэж хадаг самбайд боож далд хийгээд дараа нь мэргэ төлгө тавихад гаргаж ирдэг нь тэнд буй ясан сүнсний ид чадлыг хэрэглэх гэсэн санаа юм”<sup>6</sup> гэжээ.

Нөгөөтээгүүр, монгол хүний ухаарлаар ухаан нь хөндий, уудам талбай бүхий цээжин дотор үргэлж чөлөөтэй хөдөлж, гүйлгээ ухаан суух ёстой атал үүнийг биеийн хэсэгтэй харьцуулахад бүхэл цул биеийн хэсэг болох “ууц (нурууны сээрээс хойш ахар сүүл хүртэлх хэсэг, харцага), сүүж (хүн, амьтны гуяны дунд чөмөгний дээд этгээдэд ууцтай холболдон байдаг нүхтэй яс)”-нд ухаан орох юм бол мулгуу тэнэг болох мэтээр сэтгэхүйн ертөнцдөө төсөөлөн дүрсэлсэн он-

<sup>4</sup> Дулам, С.: Сүнсний тухай монгол бөө мөргөлийн үзэл. *Домог зүй, бөө мөргөлийн судалгаа* Эрдэм шинжилгээний өгүүлийн чуулган – I боть, МУИС-ийн профессорын эрдмийн өв цуврал, Соёмбо ХХК, Улаанбаатар 2018, 345.

<sup>5</sup> Ловор, Г.: *Учир мэдэхгүй хүнд ууц битгий тавь*. Улаанбаатар 2002, 6.

<sup>6</sup> Дулам, С.: Сүнсний тухай монгол бөө мөргөлийн үзэл. // *Домог зүй, бөө мөргөлийн судалгаа* Эрдэм шинжилгээний өгүүлийн чуулган, I боть, МУИС-ийн профессорын эрдмийн өв цуврал, Соёмбо ХХК, Улаанбаатар 2018, 346.

цлог харагдаж байна. Монгол хүний үзлээр ухааныг хөндий, уужим зай бүхий цээжин дотор үргэлж бясалгаж хөдөлгөж байх ёстой атал тэрхүү хөдөлгөөнийг хязгаарлах юм бол мулгуу тэнэг болох мэтээр сэтгэхүйн ертөнцдөө төсөөлөн дүрсэлдэг онцлог нь “Ухааныг уяж болохгүй, санааг савлаж болохгүй” гэсэн хэллэгээр илэрч байна.

Монголчууд “Ухаанд нь ухна үхсэн, санаанд нь сарлаг үхсэн” гэж хэлдэг. Гэтэл хамгийн сайн мэдэх малаасаа тэмээг биш, ямааг биш яагаад заавал ухна (хөнгөлж засаагүй эр ямаа), сарлаг (хүзүү, дөрвөн мөч охор, сээр өндөр, урт үстэй нэг зүйл үхэр)-ийг сонгов? Учир нь монгол хүн ухныг дараах байдлаар ойлгодог ажээ. Үүнд:

- *ухна царайлах (уруу царайлах, унхиагүй байх)*
- *халтар ухна (бохир заваан)*
- *халтар ухна болох (бохиртох, заваан болох)*
- *Ухна шиг эс аашлах аашигүй*
- *Улиг хүн эс загнах зангүй*
- *Ухна шиг бүү бавтна*  
*Буур шиг бүү галзуур*
- *Ухнын бие нь үзэгдэхгүй заар нь ханхлах*  
*Уршигтын бие нь харагдахгүй зар нь хангинах*
- *Баруун зүгийн бам хар тангад*  
*Загал хошуутай, зааран хормойтой*  
*Зай завсаргүй тарнидна (Ухна)*
- *Дээрээ хоёр жадтай, доороо хоёр домботой*  
*Аймаар хурц нүдтэй, анхил ханхил үнэртэй (Ухна)*
- *Урт шар шлдтэй, уранхай навтас дээлтэй*
- *Унжуу цагаан сахалтай, үглүүр бавтнуур заарт (Ухна)*

зэргээс үзвэл, ухнын дүр зураг нь үзэх нүднээ сүр их, навсайж нэвсийсэн, заар зангаг ханхалсан, тодруулбал, хөгшрөх тусмаа заар нь ихэсч, чадал нь багасдаг амьтан ажээ. Ийнхүү хөндий, уужим зай бүхий цээж буюу ухаанд нь хэжим (гэдэсний дагуу ургасан урт үс), саваг үс (сарлагийн хэжлүүрийг дагаж ургасан болон биеийн бусад хэсгийн үс) ихтэй, газартай үргэлжлэн ороолдсон, нэвсгэр том амьтан (ухна, сарлаг) ороод үхсэнтэй адилтгаж хэтрүүлсэн нь уг хэлцийн санааг бүтээх хэмжүүр (эталон) болсон ухна, сарлагийн гадаад дүрийн төстэй шинжид тулгуурлажээ. Энэ нь монголчуудын сэтгэхүйн өвөрмөц дүр зураг болжээ.

“Ухаанд нь ус орж, санаанд нь шавар орох” гэсэн хэлцийн тухайд, уг хэлцийн санааг бүтээх хэмжүүр (эталон)-ээр ус, шаврыг сонгосон нь малыг амьжиргааныхаа эх үндэс болгож ирсэн монголчууд хамгийн сайн мэдэх цагаан идээтэйгээ холбож, усыг шимгүй, сүүг шимтэй хэмээн эсрэгцүүлэн үздэгтэй холбоотой аж. Энэ мэтээс үүдэж *усан тэнэг* (юу ч мэдэхгүй, туйлын мангуу), *усан толгой* (мангуу), *усан нүдлэх* (уйлах), *усан нүдэт* (уйланхай), *усан гүзээ болох* (шалба норох, нэвт норох), *усан чөдөр* (цай нь болохгүй хүлээлгэх), *усан*

*амтай* (дандаа бүтэлгүй юм ярьж явдаг), *ус болох* (хор болох, саад болох), *ус балгасан юм шиг* (үг дуугарч чадахгүй гөлөлзөх, яахаа мэдэхээ болих), *гал ус хоёр шиг* (хоорондоо харшилдсан, огт таарч тохирохгүй), *олгойтой ус шиг* (эв хавгүй, хэлбэр галбир муутай) гэх мэтчилэн сөргөөр хэлэх нь олонтоо байна. Харин сүүг шимтэй хэмээн эрхэмлэдгийн илрэл нь *сүү шиг дотортой* (цагаан санаатай, сайхан сэтгэлтэй), *сүүний хариу цус* (ачийг өшөөгөөр, сайныг муугаар хариулах), *сүүтэй л бол эх* (биед нь ашигтай л бол сайн), *сүү мэт цагаан сэтгэлтэй, түлхүүр мэт уран гартай* (сэтгэл сайхан, ажилд чадамгай), *сүүн мөртэй* (сайн, бэлгэшээлтэй), *сүүгүй цай хар, сүсэггүй сэтгэл хар* (хүн итгэх бишрэх юмгүй, айж ичих зүйлгүй байх нь муу), *сүү хийсэн савнаас үнэр нь гарахгүй, сур иддэг нохойны ховдог нь гарахгүй* (сурсан занг болиход хэцүү), *сүү гашилбал язмаг, мэргэд ганцаардвал өнчин* (хань нөхөр, ах дүүгүй ганцаардах хэцүү) зэрэг хэллэгээс тодорхой харагдаж байна. “Гэхдээ энэ нь монгол хүн усыг хэрэггүй, тусгүй зүйл гэж үздэг гэсэн үг биш, харин ч “Амьдралыг тэтгэгч гурван чандмань эрдэнийн нэг нь ус мөн” гэж ардын үлгэр домогт гардаг. Гагцхүү сүүтэй харьцуулсан үнэлэмжээс л харшууллын энэ утга санаа үүсэх болсныг тэмдэглэх хэрэгтэй болсон юмаа.”<sup>7</sup> Иймд ус, сүү хоёр бол шимтэй – шимгүй эсрэгцлийн жишиг хэмжүүр болж тогтжээ. Түүнчлэн “сүү гашлах”-ийг “гавал нь гашлах, тархи нь гашилсан” гэсэн нь “сүү”-г “гавал / тархи”-аар сольсон тойруулал болно.

## Хүний ухааны орон буюу толгой

Хүн өөрийгөө болон бусдыг, түүнчлэн амьтан болоод юм үзэгдлийг өөрөөр хэлбэл, өөрөөсөө хамаарах эс хамаарах юмыг танихын хэрээр хүний ухааны төв нь тархи толгой юм байна гэдгийг мэдэрч ойлгодог болсон. Толгой нь хүний биеийн зөвхөн оройн эрхтэн төдий биш, ухааных нь орон гэж үздэг. Тиймээс ухаантай гэхийг толгойтой, толгой сайтай гэх бөгөөд эсрэгээрээ, тэнэг мулгууг толгойгүй, толгой муутай гэхээс гадна усан толгой, хоосон толгой, хөндий толгой, хөлдүү толгой гэх нь бий. Энэчлэн “толгой гашилгах, толгой даах, толгой дээр гарах, толгой дээр нь гишгэх, толгой дээр сандайлах, толгой дээр унаж ирэх, толгой дээрээ гаргах, толгойгоо мэдүүлэх, толгой нь сийрэг, толгой нь хамуурсан, толгой нь эргэх, толгой ороох, толгой өвдөхгүй, толгой руу ус асгах, толгой хөөдөх, толгой цохих, толгойгоо өндийлгөх, толгойг [нь] эргүүлэх, толгойгоо ганзагалах, толгойгоо гээх, толгойгоо мэдэх, толгойгоо тушаах, толгойгоороо хөл хийх, толгойдоо булуу хураах, егээр толгой, том толгой, эх толгойгоо алдах, өрх толгойлох” гэх мэт хэллэгүүд гарч байгаа нь толгой хүний ухааны орон болохыг баталж байна.

Оюун ухаан нь хийсвэр зүйл учраас бодит юмаар зүйрлэн хэлж байгаа нь хэлний баримтаас харагдаж байна. Тухайлбал: “толгой мэдэх, толгойгоо гээх”

<sup>7</sup> Баянсан, Ж.: *Хэл, соёл, үндэстний сэтгэлгээ*. Монгол Улсын Их Сургуулийн хэвлэх газар, Улаанбаатар 2002, 7.

гэхэд толгойгоор ухааныг төлөөлүүлсэн байна. “Толгой мэдэх” гэхэд толгойг ухааны орон гэж ойлгодог дагуу нь хэлсэн. Харин “толгойгоо гээх” гэхэд толгойг ухааны орон гэдгийг эсрэг утгаар нь багалж байна. Тодруулбал, хүний биеийн эрхтэн болох толгой нь байгаа хэдий ч ухааны оронгоо алдсан гэсэн санаатай. Энэчлэн “толгойгоо гээх, толгойгоо ганзагалах, толгойгүй болох, толгойгоороо хөл хийх” гэхэд толгой хэмээгч ухааны орон нь өөрт хамаатай үйлээ хийж эрхшээж чадахгүй байгааг сөрөг үнэлэмжээр нь илэрхийлж байна. “толгойгоо ганзагалах” гэхэд бие, ухааныг зэрэгцүүлэн төлөөлүүлж байна. Тодруулбал, “гуяа ганзагалах” гэвэл морины хоёр хавирганд унасан хүнийх нь гуяас өөр харагдах юмгүй ганзага нь хоосон байна гэсэн ойлголтыг хэлжээ. Энэчлэн “толгойгоо ганзагалах” гэснийг архи дарс хэтрүүлж ууснаас эсвэл уй гашуу юм уу, үхэл зовлон зэрэг зүйл тохиолдсоноос өөрийн гэх ухаан мэдээгүй болж, биеэ хэвийн байдлаар авч явах чадваргүй болсонтой холбон тайлбарлаж болно.

Ер хүний нэгэн адил, монгол хүн ухаан санаа, одоогийн бидний нэрлэдэг ой санамж мэт оюун билгийн чадамж цээжний хөндийд байдаг мэтээр төсөөлж байжээ. Улмаар хүний танин мэдэхүй хөгжихийн хэрээр “ухааны орон” нь толгой тархинд буй гэж ойлгодог болсон байна. Энэ мэт танилт нь дэлгэрэн гүнзгийрэхийн хэрээр, хэрэв Ж. Лакоффын дэвшүүлсэн “conceptual metaphor”-ын аргыг хэрэглэвэл “Ухаан бол хөдөлгөөн юм. Ухаан бол орон зай юм. Ухаан бол эрчим хүч мөн” гэсэн хийсвэр метафор үүсэж болно гэж үзэж байна.

## Resume

**Metaphors related to the Mind.** In this article we aimed to explain the features of metaphors related to the mind, and considered a reason why they are accustomed. Conceptions to represent the place of the mind are the head and the chest. This conception exists even nowadays. Usually, in the upper part of the chest is a place for the mind, also in head and brain. Eye, ear, mouth, nose and skin also comprise the head as sensitive organs. Meanwhile in the lower side of the chest exist the heart, the lung and the liver, as important organs. From ancient times, human beings have supposed that thinking potency and memory exist in the chest and in the stomach. In this aspect, Mongols have a tradition to consider the head and the chest respectfully. Generally, the Mongols imagined that the mind and memory exist in the chest cavity. Consequently, as a result of cognitive development, they had understood that “the place of mind” is in the brain. As a result of expansion and deepening of such understanding, we use the theory and the method of “conceptual metaphor” defined by J. Lakoff, an abstract metaphor appeared as “The mind is motion. The mind is space. The mind is energy.”

## Ном зүй

- Баянсан, Ж.: *Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ*. Монгол Улсын Их Сургуулийн хэвлэх газар, Улаанбаатар 2002.
- Дулам, С.: Сүнсний тухай монгол бөө мөргөлийн үзэл. *Домог зүй, бөө мөргөлийн судалгаа* Эрдэм шинжилгээний өгүүллийн чуулган – I боть, МУИС-ийн профессорын эрдмийн өв цуврал. Соёмбо ХХК, Улаанбаатар 2018.
- Ловор, Г.: *Учир мэдэхгүй хүнд ууц битгий тавь*. Улаанбаатар 2002.
- Телия, В.Н.: *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологические аспекты*. Издательство Наука, Москва 1996.
- Цэрэнсодном, Д.: *Монголын нууц товчооны утгазүй, уран сайхны шинжилгээ*. Мөнхийн үсэг ХХК, Улаанбаатар 2008.

# A MONGOLIAN PRINTED FRAGMENT OF *BODHICARYĀVATĀRA* FROM DUNHUANG\*

Otgon Borjigin

Northwest University for Nationalities, Lanzhou

Thorough and systematic archaeological excavation conducted between 1988 and 1995 at the grottoes in the northern area of Dunhuang's Mogao Caves unearthed a large number of fragments of manuscripts and block prints in different languages and scripts, among which, according to Professor Gardi, who first described the Mongolian documents from Dunhuang, there are 10 fragmentary pages of Buddhist texts in Uyghur-Mongolian script, including 1) a fragment of a xylograph edition of the Mongolian *Bodhicaryāvatāra*, different from, and probably earlier than, the famous Daidu print of 1312; 2) a similar fragment of a Mongolian script manuscript of the Mongolian translation of the canonical *Heart Sutra* (*Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra*); 3) a fragment of a printed Mongolian translation of another Buddhist canonical text, the *Nyāyapraveśa*; and 4) a fragment of a printed Mongolian translation of a Buddhist text, presumably the *Sarva-durgati-pariśodhana-usnisa-vijayā-dhāranī*.

In this paper, I would like to present a very short remark on the aforementioned Mongolian printed fragment of the *Bodhicaryāvatāra* from Dunhuang.

Document B121: 40, a xylograph fragment, came from Cave 121 in the northern area of Mogao Caves and is the only Mongolian document unearthed in this cave.<sup>1</sup> It measures 14.1cm×24.5cm, bears an extant text of 4 lines, which was from the end of a printed page. The fourth line of the text is in Chinese characters in a relatively reduced size and appears along the inner side of the right-hand vertical line of the text frame, which reads: “扎里牙（阿）哇答儿[...]十[...]”, clearly the Chinese transcription of the short title, i.e., *caryāvatāra*, and pagination of the text. From this line, it is clear that B121: 40 is a remainder of an Uyghur-Mongolian xylograph edition of the *Bodhicaryāvatāra*, or *Bodistw-nar-un yabudal-dur oroqui šastir* in Mongolian.

As we know, the *Bodhicaryāvatāra*, “A Guide to the Bodhisattva Way of Life” is a Buddhist treatise written in the 7<sup>th</sup> century by Śāntideva, an ancient Indian sage. In

\* This article was supported by the major project of China's National Social Science Fund: Translation and Comparative Study of Catalogues of the Mongolian Documents in Russian Collections (Project No. 18ZDA323).

<sup>1</sup> This was found together with texts in Uyghur, Chinese and Tangut languages in the same cave. Rybazki, Volker: New Buddhist Mongolica from Dunhuang. In: *The Early Mongols: Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of His 80<sup>th</sup> Birthday*. Ed. Rybazki, Volker – Pozzi, Alessandra – Geier, Peter W. – Krueger, John R. (Uralic and Altaic Series 173) Indiana University, Bloomington 2009, 139–148.

1305, the omniscient monk Chos kyi 'od zer, or Choiji-Odsor in modern Mongolian, translated it into Mongolian. Thereafter, from the beginning of the 14<sup>th</sup> century up to the 19<sup>th</sup> century, different prints, manuscripts and even retranslated versions of the *Bodhicaryāvatāra* appeared at different times and in different places, but only some of them have come down to us intact or partially intact. They are: Commentary of the Bodistw-a Cari-a Awatar of 1312 by Chos kyi 'od zer (BcaT), namely, the last twelve leaves of the Mongolian text in the Berlin Turfan collection;<sup>2</sup> the 15<sup>th</sup>-century fragments from Olon sūme (OS);<sup>3</sup> the late 16<sup>th</sup> or early 17<sup>th</sup> century manuscript in New Delhi (L6), known as the earliest complete text of the Mongolian *Bodhicaryāvatāra*;<sup>4</sup> the manuscript kept in the Royal Library Copenhagen under the signature Mong. 480 (M480), a repeat of a text prior to the *Tanjur*-print of 1748;<sup>5</sup> the manuscript of A. O. Kovalevskii (K),<sup>6</sup> containing the translation of Chos kyi 'od zer, corrected in an insignificant degree by the Urat Gusi Bilig-ün Dalai at the beginning of the 18<sup>th</sup>

<sup>2</sup> Haenisch, Erich: *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung I: Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312*. ADAW. 1953, Nr. 3. Akademie Verlag, Berlin 1954, 24 Tafeln; Cleaves, Francis Woodman: "The Bodistw-a Cari-a Awatar-un Tayilbur of 1312 by Čosgi Odsir." *HJAS* 17 (1954), 1–129; Damdinsürüng, Če.: *Mongγol uran jökiyal-un degeji jayun bilig orusibai*. Ulaγanbayatur 1959, 146–152; Ligeti, Lajos (ed.): *Mongol Nyelvelmléktár I*. ELTE Belső-ázsiai Tanszék, Budapest 1963, 25–43; Ligeti, Louis (ed.): *Monumenta Linguae Mongolicae Collecta*. II. 1. Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 115–134; Heissig, Walther – Sagaster, Klaus: *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten*. Wiesbaden 1961, Nr. 293; Weller, Friedrich: *Zum Blockdruckfragmente des mong. Bodhicaryāvatāra der Berliner Turfansammlung*. Berlin 1955; Weller, Friedrich: *Anfragen eines Nichtmongolisten an den Mongolisten*. *Central Asiatic Journal* 3 (1957): 23–61; Poppe, Nicholas: *Antworten auf Professor Fr. Wellers Fragen*. *Central Asiatic Journal* 7 (1962), 42–59; Ligeti, Louis: *Le fragment de 1312 du Bodhicaryāvatāra et les versions K et T*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 23 (1970), 267–282; Taube, Manfred: *Nachlese zum mong. Turfanfragment des Bodhicaryāvatāra*. In: *Tibetan and Buddhist Studies 2*. Ed. Ligeti, L. Budapest 1984, 327–339; Cerenodnom, Dalantai – Taube, Manfred: *Die Mongolica der Berliner Turfansammlung*. Akademie Verlag, Berlin 1993, Nr. 10–21; Dobu: *Uyijurjin mongγol üsüg-ün durasqaltu bičig-ud*. Begejing, 1987, 34–78.

<sup>3</sup> Egami, Namio: *Ajia bunkashi kenkyū*. Ronkō-hen, Tōkyō 1967, 158; Hattori Shirō: *Oron Sumu shutsudo no Mōkogo bunsho ni tsuite*. *Tōhō gakuho* XI (1940), 257–278; Heissig, Walther: *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon sūme, Innere Mongolei (16.–17. Jhd.)*. (Asiatische Forschungen 46) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976; De Jong, Jan Willem: *Rev. of Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon sūme, Innere Mongolei (16.–17. Jhd.)*, by W. Heissig. *Indo-Iranian Journal* 20 (1978), 130–134.

<sup>4</sup> Chandra, Lokesh (ed.): *Bodhicaryāvatāra. 1. Pre-canonical Mongolian Text. 2. Tibetan Commentary by Blo-bzan-dpal-ldan*. Śāta-Pīṭaka Series 230. New Delhi 1976; Heissig, Walther: *A Rare Mongolian Bodhicaryāvatāra-ms. in New Delhi*. *Studies in South East and Central Asia*. New Delhi 1968, 45–51.

<sup>5</sup> Heissig, Walther: *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon sūme, Innere Mongolei (16.–17. Jhd.)*. (Asiatische Forschungen 46) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976, 67–129; Chandra, Lokesh (ed.): *Bodhicaryāvatāra...*, Preface.

<sup>6</sup> Vladimircov, B. Ya. *Bodhicaryāvatāra Čāntideva. Mongol skii perevod Čhos-kyi hod-zer 'a. 1. Tekst*. Bibl. Buddhica XXVIII. Leningrad, 1929. I–IV; Cleaves, Francis Woodman: *The Bodistw-a Cari-a Awatar-un Tayilbur ...*; Heissig, Walter: *Die mongolischen Handschriften-Reste ...*, 236.



century; the *Tanjur* version of 1748 (T)<sup>7</sup> and the Buryats' retranslation in the 19<sup>th</sup> century (B),<sup>8</sup> etc.

The Dunhuang fragment B121: 40 (Dh) corresponds to the text from the 3<sup>rd</sup> line of stanza 107 to the 1<sup>st</sup> line of stanza 108 of the 8<sup>th</sup> chapter of the early Mongolian version of the *Bodhicaryāvatāra*. Although only a few words survived from the Dunhuang version, a comparison of our text with the corresponding lines in the above-mentioned documents revealed that it is much closer to the New Delhi manuscript than to the *Tanjur* version, corresponding to the former almost word for word and line for line, only except of one word.

Dh	page	line	text
			<i>naγur-tur γalayud metü: dayus[qal/qari]</i>
			<i>ügei tamu-tur ber oroyu:</i>
			<i>amitaṅ oṅoṅata tonilbasu [///]</i>
L6	page	line	text
	40a	29	<i>-iyen bisilyabasu: busud-un jobalang</i>
		30	<i>amurliqui tayalar-un: lingu-a-tu</i>
		31	<b><i>naγur-tur γalayud metü: dayusqal</i></b>
		32	<b><i>ügei tamu-tur ber oroyu:</i></b>
		33	<b><i>amitan-i oṅoṅata tonilγaysan-iyar:</i></b>
		34	<i>dalai metü bayasqulang jiryalang:</i>
T	page	line	text
	34b	31	<i>bisilyabasu: busud-un jobalang amurliqu-yi</i>
	35a	1	<i>tayalarun: lingu-a-tu <b>naγur-tur</b></i>
		2	<b><i>γalayud metü: dayusqar-i ügei tamu-dur</i></b>
		3	<b><i>ber oroyu ❖ amitan-i oṅoṅata tonilγaysan</i></b>
		4	<i>-iyar: dalai metü bayasqayulqui &lt; : &gt; jiryalang:</i>

This fact seems to confirm the common origin of the printed fragment from Dunhuang and the possible sourcebook of the New Delhi manuscript, that is to say, the date of the Dunhuang fragment should be earlier than that of the New Delhi manuscript. The manuscript in New Delhi consists of 56 folios or 112 pages, bearing

<sup>7</sup> Ligeti, Lajos (ed.): *Šāntideva. A megvilágosodás útja. Bodhicaryāvatāra. Čhos-kyi 'od-zer fordítása.* (Mongol Nyelvelméletár VII) Budapest, 1966; de Rachewiltz, Igor: *The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra. Edited and Transcribed, with a Word-Index and a Photo-Reproduction of the Original Text (1748).* (Asiatische Forschungen 129) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 1996, XX + 231, 52p!; Kara, George: Rev. of The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra, by Igor de Rachewiltz. *Journal of the American Oriental Society* 117, 4 (1997), 704–706; De Jong, Jan Willem: Rev. of The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra, by Igor de Rachewiltz. *Indo-Iranian Journal* 41 (1998), 192–195; Weller, Friedrich: *Über den Quellenbezug eines mongolischen Tanjurtextes.* Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Zu Leipzig. Berlin 1950. Anhang: Tibetischer Text des Bodhicaryāvatāra, 1–114.

<sup>8</sup> Cleaves, Francis Woodman: *The Bodistw-a Cari-a Awatar-un Tayilbur...*

fewer words in each line of its text than the *Tanjur* version (52 folios or 104 pages). Thus, the lost Dunhuang xylograph edition of the Mongolian *Bodhicaryāvatāra*, just like the manuscript in New Delhi, should have been composed of around 56 folios.

Professor Walther Heissig once made a detailed comparison between the corresponding words in different versions of the Mongolian *Bodhicaryāvatāra*. In the same way, the present author also compares the words in the Dunhuang fragment with the different forms in other texts:

	Dh	L6	M480	K	T
107, 4	<i>dayus[qa]l ügei</i>	<i>dayusqal ügei</i>	<i>dayusqari ügei</i>	<i>dayusqari ügei</i>	<i>dayusqar-i ügei</i>
107, 4	<i>oroyu</i>	<i>oroyu</i>	<i>oroyu</i>	<i>odoyu</i>	<i>odoyu</i>
108, 1	<i>amitaṅ</i>	<i>amitan-i</i>	<i>amitan-i</i>	<i>amitan-i</i>	<i>amitan-i</i>
108, 1	<i>oṅṅōyata</i>	<i>oṅṅōyata</i>	<i>oṅṅōyata</i>	<i>oṅṅōyata</i>	<i>oṅṅōyata</i>
108, 1	<i>tonilbasu///</i>	<i>tonilyaṅsan-iyar</i>	<i>tonilyaṅsan-iyar</i>	<i>tonilyaṅsan-iyar</i>	<i>tonilyaṅsan-iyar</i>

From the above list, we can easily see that the cross-textual changes in these words have certain regularities: the first expression listed here might have appeared as *dayusqal ügei* in the Dunhuang text (although the possibility of *dayusqal ügei* cannot be completely ruled out), as it is attested in L6; *oroyu* in Dh, L6 and M480 has been changed into *odoyu* in K and T; *amitan*, *oṅṅōyata*, and *tonilbasu* in Dh changed respectively into *amitan-i*, *oṅṅōyata*, and *tonilyaṅsan-iyar*, in the later texts. This fact further proves that the Dunhuang fragment should be earlier than the New Delhi manuscript. In addition, the Dunhuang fragment is different from the *Commentary of the Bodistw-a Cari-a Awatar* of 1312, which we can read from the relevant words mentioned above.

In short, the Document B121:40 unearthed in the northern area of Dunhuang’s Mogao Caves is a remnant of the Mongolian printed version of the *Bodhicaryāvatāra* translated by the eminent monk Chos kyi ‘od zer in the Yuan dynasty. It may be earlier than the *Commentary* of 1312, but a solid evidence is needed here.

The Buddhist and semi-Buddhist texts unearthed from Turfan and Dunhuang, such as two different versions of the *Bodhicaryāvatāra*, two different fragments of the *Heart Sutra*,<sup>9</sup> and three Square Script editions of Sonom Gara’s *Erdeni-yin sang Subasida*,<sup>10</sup> bear a great deal of similarity, repeatability and correlation to each other

<sup>9</sup> For the Turfan xylograph fragment, see Cerensodnom, Dalantai – Taube, Manfred, 106ff. For the *Heart Sutra* fragments from Dunhuang, see Ao Tegen (Otgон Borjigin): Mogaokubeiqichutu Basiba Mengguwen “Sajigeayan” canpianyanjiu. *Zhongguo Zangxue* 4 (2007), 58–65; Kápolnás, Olivér: A Heart-Sutra Fragment from Dunhuang. *Quaestiones Mongolorum Disputatae* 10 (2014), 1–5. In this article, Dr. Olivér Kápolnás identified a fragmentary page in Paul Pelliot’s findings from 1908 as a *Heart Sutra* fragment from the same manuscript as the one unearthed in Dunhuang between 1988 and 1995.

<sup>10</sup> For two different editions from Dunhuang, cf. Borjigin Otgon’s interpretation in Ao Tegen (Otgон Borjigin): *Mogaokubeiqichutu Basiba ...*; Отгонбаатар, Р.: Монголоор сударчилж хэвлэсэн дөрвөлжин үсгийн Субашидын шинэ хуудас. // *Дөрвөлжин үсгийн тухай дөрвөн зүйл*. Эмх. Отгонбаатар, Р. Улаанбаатар 2014, 32–40.

and can reflect to some extent the religious belief and spiritual world of the Mongols in Hexi and its neighbouring areas during the Yuan era. Therefore, all these findings are of great significance. They will undeniably constitute an important chapter in the Mongolian religious and cultural history.

## References

- Ao Tegen (Otgon Borjigin): Mogaoku beiqu chutu Basiba Mengguwen “Sajia geyan” canpian yanjiu. [A Fragment of a Mongolian Version of *Subhāsitaratnanidhi* from the Northern Area of Dunhuang’s Mogao Caves]. *Zhongguo Zangxue* 4 (2007), 58–65.
- Ao Tegen: *Dunhuang Mogaoku beiqu chutu Mengguwen wenxian yanjiu* [Study on the Mongolian Documents from the Northern Area of Dunhuang’s Mogao Caves]. Minzu chubanshe, Beijing 2010.
- Cerensodnom, Dalantai – Taube, Manfred: *Die Mongolica der Berliner Turfansammlung*. Akademie Verlag, Berlin 1993.
- Chandra, Lokesh (ed.): *Bodhicaryāvatāra*. 1. *Pre-canonical Mongolian Text*. 2. *Tibetan Commentary by Blo-bzan-dpal-ldan*. Śata-Piṭaka Series 230. New Delhi 1976.
- Cleaves, Francis Woodman: “The *Bodistw-a Cari-a Awatar-un Tayilbur* of 1312 by Čosgi Odsir.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17 (1954), 1–129.
- Damdinsürüng, Če.: *Mongjol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai*. Ulayanbayatur 1959.
- De Jong, Jan Willem: Rev. of Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon sūme, Innere Mongolei (16. – 17. Jhd.), by W. Heissig. *Indo-Iranian Journal* 20 (1978), 130–134.
- De Jong, Jan Willem: Rev. of The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra, by Igor de Rachewiltz. *Indo-Iranian Journal* 41 (1998), 192–195.
- de Rachewiltz, Igor: *The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra. Edited and Transcribed, with a Word-Index and a Photo-Reproduction of the Original Text (1748)*. (Asiatische Forschungen 129) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 1996.
- Dobu: *Uyiyurjin mongjol üsüg-ün durasqaltu bičig-ud*. Begejing 1987.
- Egami, Namio: *Ajia bunkashi kenkyū*. Ronkō-hen, Tōkyō 1967.
- Egami, Namio: Olon-sume et l’égglise de Jean de Montecorvino. *Journal Asiatique* (1952): 158.
- Haenisch, Erich: *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung I: Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312*. ADAW. 1953, Nr. 3. Akademie Verlag, Berlin 1954.
- Hattori Shirō: Oron Sumu shutsudo no Mōkogo bunsho ni tsuite. *Tōhō gaku* XI (1940), 257–278.
- Heissig, Walther: A Rare Mongolian Bodhicaryāvatāra-ms. in New Delhi. *Studies in South East and Central Asia*. New Delhi, 1968, 45–51.

- Heissig, Walther: *Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon süme, Innere Mongolei (16. – 17. Jhdt.)*. (Asiatische Forschungen 46) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976.
- Heissig, Walther: *Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei*. Göttingen 1966.
- Heissig, Walther – Sagaster, Klaus: *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten*. Wiesbaden 1961.
- Kara, György: Rev. of The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra, by Igor de Rachewiltz. *Journal of the American Oriental Society* 117. 4 (1997), 704–706.
- Kápolnás, Olivér: A Heart-Sutra Fragment from Dunhuang. *Quaestiones Mongolorum Disputate* 10 (2014), 1–5.
- Ligeti, Lajos (ed.): *Mongol Nyelvelméltár [Collection of Mongolian Language Monuments]*. I. ELTE Belső-ázsiai Tanszék, Budapest 1963.
- Ligeti, Lajos (ed.): *Šāntideva. A megvilágosodás útja. Bodhicaryāvatāra, Čhos-kyi 'od-zer fordítása [Šāntideva: Bodhicaryāvatāra, the Way to Enlightenment. Translated by Chos kyi od zer] (Mongol Nyelvelméltár VII)* Budapest, 1966.
- Ligeti, Louis (ed.): *Monumenta Linguae Mongolicae Collecta*. II. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972.
- Ligeti, Louis: Le fragment de 1312 du *Bodhicaryāvatāra* et les versions K et T. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 23 (1970), 267–282.
- Отгонбаатар, Р.: Монголоор сударчилж хэвлэсэн дөрвөлжин үсгийн Субашидын шинэ хуудас [A New Printed Fragment of a Mongolian Version of *Subhāsitaratnanidhi* of Pothi Format]. // *Дөрвөлжин үсгийн тухай дөрвөн зүйл*. Эмх. Отгонбаатар, Р. Улаанбаатар 2014, 32–40.
- Poppe, Nicholas: A Fragment of the Bodhicaryāvatāra from Olon Süme. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17 (1954): 411–418.
- Poppe, Nicholas: Antworten auf Professor Fr. Wellers Fragen. *Central Asiatic Journal* 7 (1962), 42–59.
- Rybazki, Volker: New Buddhist Mongolica from Dunhuang. In: *The Early Mongols: Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of His 80<sup>th</sup> Birthday*. Ed. Rybazki, Volker – Pozzi, Alessandra – Geier, Peter W. – Krueger, John R. (Uralic and Altaic Series 173) Indiana University, Bloomington 2009, 139–148.
- Taube, M.: Nachlese zum mong. Turfanfragment des *Bodhicaryāvatāra*. In: *Tibetan and Buddhist Studies* 2. Ed. Ligeti, L. Budapest 1984, 327–339.
- Vladimircov, B. Ya.: *Bodhicaryāvatāra Šāntideva. Mongol'skiĭ perevod Čhos-kyi ḥod-zer 'a. 1. Tekst*. Bibl. Buddhica XXVIII. Leningrad, 1929. I–IV.
- Weller, Friedrich: Anfragen eines Nichtmonglisten an den Mongolisten. *Central Asiatic Journal* 3 (1957): 23–61.
- Weller, Friedrich: *Über den Quellenbezug eines mongolischen Tanjurtextes*. Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Zu Leipzig. Berlin 1950. Anhang: Tibetischer Text des Bodhicaryāvatāra, 1–114.
- Weller, Friedrich: *Zum Blockdruckfragmente des mong. Bodhicaryāvatāra der Berliner Turfansammlung*. Berlin 1955.

















# FOREIGN DEMONS IN MONGOLIAN AND CENTRAL ASIAN BUDDHISM THROUGHOUT THE TIME (WITH FOCUS ON INITIAL *L-*)

---

**Michal Schwarz**

Masaryk University, Brno

Mongolian is specific by high number of Chinese, Tibetan and Indo-European loanwords beginning with *l-*. As a result of language contacts, they are not frequent in older stages of Mongolian and appear as an innovation in Buddhist manuscripts and in the context of international relations also in other Altaic languages. This paper 1) summarizes selected cases of these loanwords with context or attestations, 2) analyzes the stages of lexical influences, and 3) uses the results of typological similarities for related Old Turkic and unrelated Tocharian in an attempt to solve unclear etymology of Tocharian word *lu/luwo* for “animal; beast”. Although Old Turkic loanwords belong to older borrowings in Mongolian, it is worth noting that besides Old Turks also Tocharians survived and produced their last Buddhist manuscripts under the rule of Kitans and in Yuan times. For the newest stage the two terminological connections can be attested in Mongolian cultural world: proper names *Lenin* with *Langdarma* and an ethnonym “Russian” with *rākṣasa* “demon”, when the second pair has undergone a change of initial *r-* → *l-* as in Khamnigan Ewenki *Luuca / Luuta* “Russian; monster”. (Note: this paper is an output of the project *Mongolian Ritual Manuscripts in a Czech Collection: Their Edition, History, and Central Asian Roots*, funded by the Czech Science Foundation, Project No. GA19-07619S. Special thanks go to Krisztina Teleki for her kind information from her interview with an old monk Tsendiin Tserenpuntsag, 1914–2012).

For introduction I would like to mention, that in this article I use the term “demon” in free and metaphorical meaning and not as an exact class of beings. Thus this paper includes even words for “dragon” and people designated as demonic or possessed by the demon as in case of Tibetan King Langdarma (ca. 790–842).<sup>1</sup> Due to methodological and space reasons this paper mainly focuses on words and names beginning with *l-*. Simple structure of this paper is as follows: 1) linguistic part from synchronic point of view comparing loanwords in modern Mongolian, Old Turkic with parallels in Indo-European; 2) comments to the chronology of different layers of words in Mongolian tradition; 3) synthesis and conclusion.

---

<sup>1</sup> Shakabpa, Tsepon Wangchuk Deden: *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*. Vol. I. Transl. Maher, Derek F. Brill: Leiden–Boston 2010, 164.

## Methodology and Linguistic Part

From linguistic point of view the initial liquid *l-* can be used as a good tool, because phonotactically it did not occur at the beginning of Old Turkic and Common Mongolian words.<sup>2</sup> Also in Chinese and other contact languages the initial *l-* has higher frequency in this position. It means that in Mongolian the proportion of loanwords beginning with *l-* is higher than in the case of words beginning with other consonants. In Khalkha Mongolian there are mostly three source languages of borrowed words beginning with *l-*, mostly Chinese, Tibetan and Indo-European – usually Russian. The list of words extracted from the dictionary of Bawden<sup>3</sup> offers few examples, here divided according to source-languages.

From Chinese: e.g. *лаа* “candle”, *лааз* “tin”, *лийр* “pear”, *луу* “Dragon”, *лянхуа* “Lotus/ Water-lily”; for source-words cf. Old Turkic below.

From Tibetan: *лавир* “baldachin / canopy” <Tib. *bla-bre*, *лавран* / *лаврин* “dwelling or palace of a high lama” <Tib. *bla-brang*, *лимбэ* “flute” <Tib. *gling-bu*, *лус* “water spirits / local deities” <Tib. *klu*, *лха* / *лха тэнгэр* “gods” <Tib. *lha*.

From Indo-European: e.g. transparent loans from Russian: *лаборант* “laboratory assistant”, *ленинч* “Leninist”, *лагерь* “camp”, *лоож* “balcony (in a theatre)”; Buddhist terminology (including demons<sup>4</sup>) from Sanskrit, e.g. *лагшин* “body, state of health” < Skr. *lakṣaṇa* “(special) sign / mark”.

Since Old Turkic is both source language and moreover typologically similar to Mongolian, it is methodologically appropriate to enumerate similar list of Chinese, Tibetan and Indo-European borrowings in Old Turkic extracted from the dictionaries of Gabain, Räsänen, and Clauson.<sup>5</sup>

From Chinese & Tibetan: *la* < Chin. 驢 *lo* < \**la* “mule”; *likžir* < Chin. 曆日 *li-jǐ* < \**liek-ńziēt* “calendar”; *linxua* < Chin. 蓮花 *lien-hua* “lotus”; *liγ-so* < Tib. *legs-so* = Skr. *sādhu* “good”; *loŋ/luo/(loo)* < Chin. 龍 *lung* “dragon”; Räsänen<sup>6</sup> mentions both sources for this word: “*lu/ luo/ loŋ* ‘Drache’, Atü. *lüj*, Čag. *luj jili* ‘Drachenjahr’

<sup>2</sup> Clauson, Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth century Turkish*. Clarendon Press, Oxford 1972, 763–764; Poppe, Nicholas: *Introduction to Mongolian Comparative Studies*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1955, 155.

<sup>3</sup> Bawden, Charles: *Mongolian–English Dictionary*. Kegan Paul International, London–New York 1997, 202–205.

<sup>4</sup> *Asuri-s* “evil spirits” in Mongolian translation of *Bodhicaryāvatāra* (1312 by Čosgi Odser) < Old Uighur *asuri* < Skr. *asura* – cf. Street, John H. Nominal Plural Formations in the *Secret History*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XLIV (3), 1990, 377.

<sup>5</sup> Gabain, Annemarie von: *Altürkische Grammatik*. Otto Harrassowitz, Leipzig 1950; Räsänen, Martti: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1969; Clauson, Gerard: *An Etymological Dictionary ...*, 763–764.

<sup>6</sup> Räsänen, Martti: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*, 318.

S-ug. *lu*, *ulu*, *olu* ‘драгон’, Soj. *ulu* = Mo. (KWb. 253) *luu* ‘Drache’ < Chin. *lu*, Tib. *klu*.”

From Indo-European: *layzīn* “pig”; *la:çin* “falcon”; *lakšan* < Skr. *lakṣaṇa* “(special) sign / mark”; *lešp* < Tocharian B/Kucmean in Brahmi *lešp* “slime (one from tree bodily liquids)”.

Both lists of loans in Old Turkic are important because Old Uyghur was a source for first Mongolian Buddhists in the Tarim Basin. However due to the analysis of Kahar Barat<sup>7</sup> the Chinese word for “dragon” had two spellings or transcriptions in Old Uyghur: besides Orkhon Turkic: *lüi* there are two main forms in Uyghur–Chinese glosses: *lōng* / LWYNK vs. *luo* / LWW. There might be co-occurrence of younger and older form of this borrowing (such co-occurrences can also be found in cases of ancient Chinese loanwords in Vietnamese) or influence of various Chinese dialects (Clauson) or it might be good question if Kahar Barat identified sources correctly, since it seems that there are two source-words: one from Chinese (LWYNK) and other from Tibetan (LWW), because historically Tibetans expanded to Gansu as well as to Xinjiang very early. But finally there might be some semantic connection between both source-words and maybe even common Sino-Tibetan origin if this word belongs to very old borrowing in Turkic and Mongolian.

In my view I have found indirect evidence for antiquity of this lexicon in Tocharian, where there is an interesting word in Tocharian A *lu*, in Tocharian B *luwo* for mostly “beast” or “animal; animal/bird”<sup>8</sup>, cf. “animal, bestia.”<sup>9</sup> This word doesn’t have satisfactory etymology. In his dictionary of Tocharian B (from 1999 and without change also in updated version from 2013), an American Tocharologist Douglas Adams mentions that the plural form of this word *lwāsa* represent *morphologia difficilior*.<sup>10</sup> It means that this word doesn’t have any good analytic solution even if Indo-Europeanists usually think that it might be a cognate of Indo-European words: OCS *lovь* “the chase”; Greek *léōn* “lion” < \**predator*”. But Tocharian has its own different words for these meanings, e.g. for “lion”: Tocharian A *śiśāk* / Tocharian B *šecake* and this words probably are not a source for Chinese *shī* / *shīzi* “lion” because Chinese word has relatively safe etymology based on set of Tibeto-Burman / Sino-Tibetan cognates.<sup>11</sup>

Here I would like to present three indications why it might be possible also another etymological solution for this Tocharian word which is here proposed as a borrowing from Sino-Tibetan.

<sup>7</sup> Barat, Kahar: A Turkic Chinese Transcription System. In: *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PLAC): Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995*. Ed. Stary, Giovanni. Harrassowitz, Wiesbaden 1996, 14.

<sup>8</sup> Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*. Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1999, 558.

<sup>9</sup> Poucha, Pavel: *Institutiones linguae tocharicae Pars I. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1955, 270.

<sup>10</sup> Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 558.

<sup>11</sup> Behr, Wolfgang: Hic sunt leones – Two Ancient Eurasian Migratory Terms in Chinese Revisited (2). *International Journal of Central Asian Studies* 10, 2005, 12–13.

1) Foreign origin of this word may indicate the fact that proper meaning is usually offered by context or secondary specification: cf. “animal” in pl. *lwāsa ynamñana* = literally “running animals” vs. “bird” in pl. *lwāsa ślyamñana* = literally “flying animals.”<sup>12</sup> Such special semantics and lexical connections would be improbable for an inherited Indo-European word.

2) Usually there are semantic discrepancies in the use of borrowings from other language families, when adopted loan can develop a set of new meanings in recipient language. In case of Tocharian *lu* / *luwo* this word can designate more types of animals and positive animal on one side and mythological “beast”, it means negative wild being on the other side. E.g.:

Tocharian B: (PK-NS-12a4 [Couvreur, 1967 [1969]:153])<sup>13</sup>  
*wärttoṣṣem luwāsa* = “forest animals”

Tocharian A: (YQ 1.13 1/1 [verso], b5-6)<sup>14</sup>  
*tamyo ñāktañ ñä(kteññāñ)/// (ñare pretās lwāsi)nāñ<sup>a</sup> opyāc<sup>a</sup> klorā cam kaṣṣim lant-señc<sup>a</sup> klopaṣ* = “Therefore, the gods and goddesses/// the (beings) belonging to (hell, to the ghost, or to the beasts), having kept in mind that teacher, go away from woe.”

Tocharian A (YQ 1.5 1/2 [recto], a3-5)<sup>15</sup>  
*sne yärm śāwes kalpsam tampewātsam wārṣṣaltsam maitra(yo)///[m.]äñc<am> wärtamne śmas tmanak maitris niḱṣanā ewram lwā o(ñkalmāñ)/// sunt klyomant metrakyāp yärk ypeñc<sup>a</sup>* = “(Because of his) powerful and energetic kindness (shown) in innumerable great eons,/// whichever forest may reach, there, (goaded) by the prong of (his) kindness, the wild beasts, (beginning with the) elephants,/// ... pay homage to the noble Metrak.”

3) Finally possible Sino-Tibetan origin of this word may be based not only on multiple formations of singular and plural forms.<sup>16</sup> There is some distant analogy in singular to plural developments between Tocharian *lu* / *luwo* / *lwāsa* and Mongolian *lu* / *luu* / *luus*. And also if Tocharian word for A *su*, B *suwo* “pig” goes back to the Indo-European root form \**sū*<sup>17</sup>, then the same development may be proposed for *lu/luwo*, when hypothetical base word \**lu* is quite compatible with zoological lexicon in Sino-Tibetan below. So I suppose, that this Tocharian parallel meaning also a “beast” might be originally borrowing from Tibetan or Chinese and that due to the Chinese rule in Western Regions this word might have been borrowed around

<sup>12</sup> Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 558.

<sup>13</sup> Cited by Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 558.

<sup>14</sup> *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*. Transliterated, translated and annotated by Ji Xianlin in collaboration with Werner Winter and Georges-Jean Pinault. Mouton de Gruyter, Berlin–New York 1998, 96–97.

<sup>15</sup> *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*, 102–103.

<sup>16</sup> Cf. improbable idea that “The B plural formation (...), may result from a cross of this etymon with a PTch \**tsuwā* “animal” (Adams, Douglas Q.: Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 558).

<sup>17</sup> Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 698.

the time of Han dynasty with subsequent Tocharianization of originally undeclined Sino-Tibetan stem and development of a new semantics in Tocharian. Semantically possible Sino-Tibetan source-words comprise:

- “sheep” \*lǒ(-k), Old Chin. \*lo “sheep”, Tib. *lug* “sheep”, Lushei Kham *lū*<sup>18</sup>  
 “deer” *lù*, L. *lǝwk*, E. *lǝwk*<sup>19</sup>  
 “dragon” Y. *ljúnj*, L. *lywŋ*, E. *luawŋ*<sup>20</sup>  
 “snake, snail” \*lǒ(w), Old Chin. \*lo “snail”, Tib. *klu* “hooked snail, serpent-demon”<sup>21</sup>

Recent archaeological findings show more examples of bronze mirrors with snake-like dragons from Niya and Loulan from the beginning of Common Era.<sup>22</sup> It means that people had to use word for snake or dragon and Tibetan term *lu* for serpent-demon is known from Dunhuang texts from 7<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> centuries<sup>23</sup>, thus it is sure that this cultural word is of high antiquity and even without respect to Tocharian, the Turco-Mongolian word for “dragon” and term *luus* represent the oldest layer of demonic-like borrowings in oldest Mongolian Buddhist texts found in Turfan and South Inner Mongolia.

## Chronology and Layers of Words in Mongolian Tradition

For simplicity and only for the purpose of this paper I divide “demonic” borrowings in Mongolian into two specific layers: A: The first is the oldest layer also connected with pre-Buddhist contexts and later development of Mongolian mythology. B: The second is newer layer connected with influence of Tibetan Buddhist canon and also with modern innovations or marginal homophony of originally unrelated words from Russian and Tibetan or Sanskrit.

Ad A: for the beginnings and oldest layer there are attestations of *luus* (also in the meaning of “dragon” in plural) in very old Mongolian Buddhist texts and this word continues in all subsequent stages. In later use this word has two different meanings. In ritual manuscripts from Olon Süme or in editions of such manuscripts by Ondřej Srba in one context *luus* appear as negative group of demons and beings of hell and in another manuscripts and in other contexts on the contrary as a type Mongolian

<sup>18</sup> Peiros, Ilia – Starostin, Sergei: *A Comparative Vocabulary of Five Sino-Tibetan Languages. Fascicle III. Laterals*. The University of Melbourne, Parkville 1996, 31.

<sup>19</sup> Pulleyblank, Edwin G.: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. UBC Press, Vancouver 1991, 201.

<sup>20</sup> Pulleyblank, Edwin G.: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese ...*, 199.

<sup>21</sup> Peiros, Ilia – Starostin, Sergei: *A Comparative Vocabulary of Five Sino-Tibetan Languages*, 37.

<sup>22</sup> Ding Xiaolun et al. (eds.): *Niya yizhi*. Xinjiang meishu sheying chubanshe, Wulumuqi 2003a, 40; Ding Xiaolun et al. (eds.): *Loulan gucheng*. Xinjiang meishu sheying chubanshe, Wulumuqi 2003b, 30.

<sup>23</sup> Berounský, Daniel: *Archaická tibetská literatura (7.–10. století)*. Masarykova univerzita, Brno 2013, 40–42.



deity<sup>24</sup> or representation of another Indian and later Chinese deities (Skt. *lokapāla*/Chin. *ba fang tian* 八方天, i.e. Indra, Jama, Varuna, Vaiśravaṇa, Īśāna, Homa/Agni, Nirrti, Vāyu).<sup>25</sup> In original Buddhist context the term *luus* was used for translation of Skr. *nāga*.<sup>26</sup>

a) Text from Turfan from 1312:<sup>27</sup>

*tegün-i ber Čandiragomi baysi nomlarun. Burqan-u mör-tür duldudču amitan-i uduridun jabduysan. ali tere sedkil-ün kücün yeketü kümün-e oldaqui. tere mör-i tngri-ner ülü olui asuris ber busu. gandarwis garudi kinari kiged luus-ud ber ülü oluyu.*

“And when Čandiragomi baysi preached this, saying, “That way which is found by whatever man, of whom the might which inspires this thought is great, who decided to conduct the living beings by relying on the way of the Burqan, the *tngri-ner* do not find [it] and the asuris (asuras) and the others: the gandarwis (gandharvas), the garudi (garudas), the kinari (kinnaras) and the **luus-ud** (‘dragons’) do not find [it either],”

b) Middle Mongol text *Sayin üge-tü erdini-yin sang* (= Sonom Gara’s prose translation of the Tibetan *Sa skya Legs bshad* from Sa skya Paṇḍita), Srn 157c:<sup>28</sup>

*luus-un kičiyefjü orojuļuysan qura-yi: tariyačün öber-ün öljei kemen sedkimüi*

“The farmer thinks that the rain that the dragons eagerly let fall is his own good luck”

c) about 1800: *Molon toyin-u eke-degen tusa kürgegsen sudur* “Sutra about Molon toyin-u gratefulness to his mother”<sup>29</sup>

[26r] *tendeče amin qabiy-a-tu molun toyin ridi qubilyan-  
u nidün-iyer amitan tamu-yyin orun-i üjebesü  
jabsar-ügei tere tamu-yin orun inü kemebesü  
eyin uqaydaqui: masi jobalang-tu jayayan-u kücün-eče  
boluysan masi yeke öndür böged: dörben yeke  
qayaly-a-luy-a tegüsüsen yeke qota buyu: tere  
qota-u qayaly-a-tur luus baras moyai arsalan  
ötege irbis činu-a čögebüri miq-a idegči  
sibayun kiged ba:*

<sup>24</sup> Cf. Диваасамбуу, Г.: *Лус, савдаг, уул, овооны тахилгын зан үйл*. Улаанбаатар 2011.

<sup>25</sup> Srba, Ondřej: *Paleografická čítanka mongolského písma klasického období (17.–20. století)*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2017, 61.

<sup>26</sup> Shōgaito, Masahiro: On Uighur elements in Buddhist Mongolian Texts. *The Memoirs of the Toyo Bunko* 49, 1991, 34–35.

<sup>27</sup> Haenisch, Erich: *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung I. Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312*. Akademie Verlag, Berlin 1954, 13. Improved transcription and English translation from: Cleaves, Francis Woodman: *The Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur ...*

<sup>28</sup> Kara, György: *Dictionary of Sonom Gara’s Erdeniy-in Sang. A Middle Mongol Version of the Tibetan Sa skya Legs bshad. Mongol-English-Tibetan*. Brill, Leiden – Boston 2009, 170.

<sup>29</sup> Srba, Ondřej: *Paleografická čítanka mongolského písma klasického období (17.–20. století)*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2017, 107, 111, English translation was authorized by O. Srba for this article.

“At this time, Molon toyin, devoted by his whole life, looked at the beings in hell by his miraculous sight. The Calmless hell (Skr. *Avīci*, Tib. *mnar med*) looks as follows. Because of the bad karmic fate [of entering beings], it has form of a big city with high [walls] and enclosed with four gates. In the city gates there are *luus*, tigers, snakes, lions, bears, leopards, wolfs, jackals, and carnivorous birds.”

d) about 1852, *Gučin qoyar modun kümün-ü üliger* “Stories of 32 Wooden People.”<sup>30</sup>

*ende orkiγsan γaγar-ača qamiγ-a-  
ši odba kemen uyilaju yabun atala  
qadayin köngdei-tür keüken gingginejü  
uyinlanam güjü kürün geküle tere keüken-i  
naiman yeke luus-un qad irejü lingqv-a  
čečeg-iyer qučiγ-a kiged aman-dur inü  
bal-iyar kökegülün emüne inü sögüdtün  
namančilan mörgüjü bayin ajiyu:*

“[Khan’s officer saw that the child] was not at the place, where it had been left behind, and went weeping [searching] where it might have gone, when [suddenly he heard] that a baby was bitterly weeping in a rock cave. He rushed in and wanted to take the baby, but [he saw that] there eight great luus-kings gathered around the baby, covering him by lotus flowers, feeding his mouth with honey, kneeling and worshipping him.”

Besides independent semantical development in Mongolian, both words for dragon and *luus* were used as translations and thus partly correspond to the concept of Indian or Sanskrit *nāgas*. This originally Sanskrit word is for example attested as a loan in Tocharian calendar, where we can find that the Turco-Mongolian *luu-jil* had its Tocharian counterpart *nāke pikulne* “in the dragon year” (not “in the snake year” as mentioned by Adams in older edition of his dictionary);<sup>31</sup> cf. by Sogdian influenced Uighur *nāk* used for “dragon” in the 11<sup>th</sup> century calendar.<sup>32</sup>

But from textual cases (as above under d) it can be seen that *luus* (as mythological beings) were incorporated into Mongolian Buddhist pantheon and serve as specific type(s) of deities with important function in ritual texts like in the following example.

<sup>30</sup> Srba, Ondřej: *Paleografická čítanka mongolského písma klasického období*, 146–149, English translation was authorized by O. Srba for this article.

<sup>31</sup> Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*, 332.

<sup>32</sup> Yusup, Israpil – Kasim, Anvar: *Weiwu’er shi’er shengxiao wenhua yuanliu kao* (维吾尔十二生肖文化源流考). In: *Tujue yuwenxue yanjiu—Geng Shimin jiaoshou bashi huadan jinian wenji* (突厥语文学研究—耿世民教授八十华诞纪念文集) / *Studies in Turkic Philology. Festschrift in honour of the 80<sup>th</sup> birthday of Professor Geng Shimin*. Ed. Zhang Dingjing – Abdurishid Yakup. Zhongyang minzu daxue chubanshe, Beijing 2009, 200.

e) Fragments II/4Ar-3Br from Olon Süme with “Rauchopfergebetes”<sup>33</sup> mention more complete sets of demons as a result of syncretic processes:

*virudaqa maqaranja terigüiten. erlig üd-tür ariyun takil takimui. ....*  
*virubagsa maqaranja terigüiten. luusun čiyulyan-dur ariyun takil takimui.*  
*visravana maqaranja terigüiten. ragsasun čiyulyan-dur ariyun takil takimui.*  
*adi ubaqađi terigüiten. luusun čiyulyan-dur ariyun takil takimui.*

“Dem Kreis der Dämonen mit dem Mahārāja Virūdhaka an der Spitze opfere ich ein reines Opfer!

Dem Kreis der Drachen mit dem Mahārāja Virupākṣa an der Spitze opfere ich ein reines Opfer!

Dem Kreis der Rākṣasas mit dem Mahārāja Vaiśravana an der Spitze opfere ich ein reines Opfer!

Dem Kreis der Drachen mit Adi ubaqađi an der Spitze opfere ich ein reines Opfer!”

But translation of the term *luus* as “dragons” in the example above is not ideal and it may be better to keep the term *luus* without translation as a word for Mongolian deity. Besides independent development in Mongolian it is also good to wait for better Sino-Tibetan lexical data, since there are still irregularities connected with translation of this theonym. Usually Mongolian plural *luus* is translated as “spirits” or “dragons” and there is no firm consensus about the origin and semantics. For example Bawden<sup>34</sup> does not mention the source of the word “dragon” even if it is generally considered as a Chinese word. On the contrary Lessing<sup>35</sup> mentions only Tibetan origin. Then similarly to Bawden Kara<sup>36</sup> published textual distinction between plurals *lus* “spirits” vs. *luus* “dragons” (i.e. *luus-un qad* “the kings of the *nāgas*” vs. *lus sabdag* “genii loci”). But later Kara<sup>37</sup> specified: “*luu* [Phagspa *lu*] ‘dragon’ = Skt. *nāga* borrowed from Uyghur *luu* / *ulu* with source in Western Middle Chinese from Hexi / North-Chinese *long*.” But on the same page Kara connects the plural form *luus* with Tibetan *klu* and similar connections can be found in Ramstedt’s dictionary.<sup>38</sup> Fortunately this inconsistency may not represent a real problem because East Asian mythological texts allow to trace original Sino-Tibetan meaning of “serpent-demon” back to both dragon and snake even if secondarily this word was later used

<sup>33</sup> Heissig, Walther: *Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 52–54.

<sup>34</sup> Bawden, Charles: *Mongolian-English Dictionary*, 204.

<sup>35</sup> Lessing, Ferdinand D.: *Mongolian-English Dictionary*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1960, 517.

<sup>36</sup> Kara, György: Late Mediaeval Turkic Elements in Mongolian. In: *De Dunhuang à Istanbul: Hommage à James Russell Hamilton*. Ed. Bazin, Louis – Zieme, Peter. Brepols, Turnhout 2000/2001, 100.

<sup>37</sup> Kara, György: *Dictionary of Sonom Gara’s Erdeniy-in Sang...*, 170.

<sup>38</sup> Ramstedt, Gustaf John: *Kalmückisches Wörterbuch*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1935, 253 mentions: Kalmyk *lus*, pl. *lus*“D as “die naturgeister” without any etymology; *lü* “drache” he mentions as a loanword from both Chinese *lui* and Tibetan *klu*.

in another meanings and for Mongolian deities. Similar development can also be found in Tungusic languages.<sup>39</sup>

Ad B: In the second group and newer layer<sup>40</sup> adopted in the time of spreading of the Tibetan Buddhist canon there was a new foreign demon in Mongolian represented by the name of Tibetan King *Langdarma*. It is interesting that although historical Langdarma was not hard destroyer, still due to his bad mythological role he was connected to the destruction of religion and sometimes connected as reincarnation of Lenin or Choibalsan<sup>41</sup> in the 20<sup>th</sup> century.<sup>42</sup> The “bad character” of Langdarma is confirmed by another practice in contemporary languages, when his name might be used as an euphemism instead of a taboo word for “wolf”.<sup>43</sup> Besides Lenin / Langdarma for the third stage there is also a marginal influence of Sinicized Indian demon *rākṣasa* in Chinese *loča* secondarily connected with homophonous Sinicized Tungusic ethnonym for Russians, thus Ewenki *Luuta* / *Luuca* designate “Russian; monster” even if it is intentional contamination as confirmed by Menges,<sup>44</sup> and then Аникин & Хелимский.<sup>45</sup> Probably via Tungusic this version of the Russian ethnonym can also be found in Buryat.

## Synthesis and Conclusion

Considering the initial *l-* as a typological criterion allows to sum up the data and conclude that: in the oldest layer there are Chinese and Tibetan as main sources of loanwords in Mongolian borrowed via Old Uighur and perhaps with some Tocharian

<sup>39</sup> In Tungusic the word for “dragon” also developed specific meanings and was connected to a high social status like in Nanai *lū ambani* “Herr; Geist des Echos.” Cf. Doerfer, Gerhard: *Mongolo-Tungusica*. Harrassowitz, Wiesbaden 1985, 141.

<sup>40</sup> In this stage there are also local demons like *Lobsogoi* in Buryat version of the Epic Geser or probably its variant in Kalmyk demon *Luwsryw* [lubsurga] “Teufel” in Jangar (133, 10), cf. Ramstedt, Gustaf John: *Kalmückisches Wörterbuch*, 253.

<sup>41</sup> Here I am indebted to Krisztina Teleki, who kindly offered this information from her interview with Tsendiin Tserenpuntsag (1914–2012). It will be published in her future monograph about the interviews with old monks.

<sup>42</sup> Bawden, Charles: *The Modern History of Mongolia*. Frederick A. Praeger, New York 1968, 265; Even, Marie-Dominique: *Spirituality versus Ritual? On Modern Tibetan Buddhism in Post-Communist Mongolia*, 2009, 2.

<sup>43</sup> Gruntov, Ilya et al.: Mongolian Euphemism and Taboos. Animals and Hunting. *Mongolica Pragensia* 16/1 (2016), 46.

<sup>44</sup> According to Menges “The heterogenous homonym in Manchu *loča* “demon (who persecutes human beings)” is the Chinese *lo-č’a* “demon” < Skr. *rākṣas* (TgWb, I, 506) where Skr. *-kṣ-* is rendered in Chinese as *-č’-*, taken over into Manchu. (...) So far it cannot be stated whether the Manchu *Loča* were a tribe, originally comprising Tungus (?) tribes of Russian territories or those under Russian rule as in the Amur region or Transbaikalia, or whether it was a kind of nickname, just ‘devil(s)’. Taken from Menges, Karl: *On Some Names of Tungus Tribes and related Problems*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien 1995, 220.

<sup>45</sup> Anikin and Хелимский write about contamination of both words when Manchu *лоча* is translated as “демон, преследующий людей” and Ewenki *лучилуса* as “монстр, чучело, урод” Cf. Аникин, А. Е. – Хелимский, Е. А.: *Самодийско-тунгусо-маньжурские лексические связи. Языки славянской культуры*, Москва 2007, 132.

influences. In this paper also the Tocharian word *lu* / *luwo* for “animal” is proposed as a Sino-Tibetan loanword since it looks and it functions as similar words in Altaic. Then in a newer layer there is a direct source in Tibetan Buddhist canon with proper name *Langdarma* and several syncretic processes incorporating theonym *luus* not only for “dragons” or “spirits”, but connecting it with older *lus* with syncretic formation of new types of deities appearing in Mongolian Buddhist pantheon, in ritual habits and texts. And finally in modern times there are two marginal but intentional connections of *Lenin* (Slavic) + *Langdarma* (Tibetan) and Sinicized term for Sanskrit *rākṣasa* + Sinicized Slavic ethnonym for *Russians* in both cases with change *r- > l-*, i.e. = Ewenki *Luuta* / *Luuča* “Russian; monster”<sup>46</sup> with this ethnonym appearing also in Buryat.

## References

### PRIMARY SOURCES

- Cleaves, Francis Woodman: The Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur of 1312 by Čosgi Odsir. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17, 1954, 1–129.
- Fragments = Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*. Transliterated, translated and annotated by Ji Xianlin in collaboration with Werner Winter and Georges-Jean Pinault. Mouton de Gruyter, Berlin–New York, 1998.
- Haenisch, Erich: *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung I. Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312*. Akademie Verlag, Berlin 1954.
- Heissig, Walther: *Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon sūme in der Inneren Mongolei*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- Srba, Ondřej: *Paleografická čítanka mongolského písma klasického období (17–20 století)* [Palaeographical Reader of Mongolian Script of Classical Period (17<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries)]. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2017.

### SECONDARY SOURCES

- Adams, Douglas Q.: *A Dictionary of Tocharian B*. Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1999.
- Аникин, А. Е. – Хелимский, Е. А.: *Самодийско-тунгусо-маньчжурские лексические связи. Языки славянской культуры*, Москва 2007.
- Barat, Kahar: A Turkic Chinese Transcription System. In: *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC): Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995*. Ed. Stary, Giovanni. Harrassowitz, Wiesbaden 1996, 5–83.
- Bawden, Charles: *Mongolian-English Dictionary*. Kegan Paul International, London–New York 1997.
- Bawden, Charles: *The Modern History of Mongolia*. Frederick A. Praeger, New York 1968.

<sup>46</sup> Janhunen, Juha: *Material on Manchurian Khannigan Evenki*. Helsinki 1991.

- Behr, Wolfgang: Hic sunt leones – Two Ancient Eurasian Migratory Terms in Chinese Revisited (2). *International Journal of Central Asian Studies* 10 (2005), 1–28.
- Berounský, Daniel: *Archaická tibetská literatura (7.-10. století)*. Masarykova univerzita, Brno 2013.
- Clauson, Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth century Turkish*. Clarendon Press, Oxford 1972.
- Ding Xiaolun et al. (eds.): *Loulan gucheng*. Xinjiang meishu sheying chubanshe, Wulumuqi 2003.
- Ding Xiaolun et al. (eds.): *Niya yizhi*. Xinjiang meishu sheying chubanshe, Wulumuqi 2003.
- Диваасамбуу, Г.: *Лус, савдаг, уул, овооны тахилгын зан үйл* [Rituals of Water Spirit (*lus*), Local Deity (*sawdag*), Mountain, and *Owoo*-worship]. Улаанбаатар 2011.
- Doerfer, Gerhard: *Mongolo-Tungusica*. Harrassowitz, Wiesbaden 1985.
- Even, Marie-Dominique: Spirituality versus Ritual? On Modern Tibetan Buddhism in Post-Communist Mongolia, (available at): <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00274087/document>, 2009.
- Gabain, Annemarie von: *Alttürkische Grammatik*. Harrassowitz, Leipzig 1950.
- Gruntov, Ilya et al.: Mongolian euphemism and taboos. Animals and hunting. *Mongolica Pragensia* '16/1, 2016, 39–58.
- Janhunen, Juha: *Material on Manchurian Khamnigan Evenki*. Helsinki 1991.
- Kara, György: *Dictionary of Sonom Gara's Erdeniy-in Sang. A Middle Mongol Version of the Tibetan Sa skya Legs bshad. Mongol-English-Tibetan*. Brill, Leiden – Boston 2009.
- Kara, György: Late Mediaeval Turkic Elements in Mongolian. In: *De Dunhuang à Istanbul: Hommage à James Russell Hamilton*. Ed. Bazin, Louis – Zieme, Peter. Brepols, Turnhout 2000/2001, 73–119.
- Kara, György: Zhiyuan yiyu. Index alphabétique des mots mongols. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus XLIV(3), 1990, 279–344.
- Lessing, Ferdinand D.: *Mongolian-English Dictionary*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1960.
- Menges, Karl: On some names of Tungus tribes and related problems. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 85. Band. Institut für Orientalistik, Wien 1995.
- Peiros, Ilia – Starostin, Sergei: *A Comparative Vocabulary of Five Sino-Tibetan Languages. Fascicle III. Laterals*. The University of Melbourne, Parkville 1996.
- Poppe, Nicholas: *Introduction to Mongolian Comparative Studies*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1955.
- Poucha, Pavel: *Institutiones linguae tocharicae Pars I. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1955.
- Pulleyblank, Edwin G.: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. UBC Press, Vancouver 1991.
- Ramstedt, Gustaf John.: *Kalmückisches Wörterbuch*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1935.

- Räsänen, Martti: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1969.
- Shakabpa, Tsepon Wangchuk Deden: *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*. Vol. I. Transl. Maher, Derek. F. Brill, Leiden–Boston 2010.
- Shōgaito, Masahiro: On Uighur elements in Buddhist Mongolian Texts. *The Memoirs of the Toyo Bunko* 49, 1991, 27–49.
- Street, John H.: Nominal Plural Formations in the *Secret History*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XLIV (3), 1990, 345–379.
- Yusup, Israpil – Kasim, Anvar: Weiwu'er shi'er shengxiao wenhua yuanliu kao (维吾尔十二生肖文化源流考)/ On the origin of the Uyghur twelve Zodiac animal signs. In: *Tujue yuwenxue yanjiu – Geng Shimin jiaoshou bashi huadan jinian wenji* (突厥语文学研究 – 耿世民教授八十华诞纪念文集)/ *Studies in Turkic Philology. Festschrift in honour of the 80<sup>th</sup> birthday of Professor Geng Shimin*. Ed. Zhang Dingjing – Abdurishid Yakup. Zhongyang minzu daxue chubanshe, Beijing 2009, 191–205.

# LAMIIN GEGEEN'S SMOKE OFFERING RITUAL TO THE KHANGAI MOUNTAIN RANGE

Krisztina Teleki

Eötvös Loránd University, Research Centre for Mongolian Studies, Budapest

The so-called “three lamps’ (*gurwan dsul*) of the Geluk tradition”, the first eminent Mongolian monks who spread the teachings of the Tibetan Geluk tradition<sup>1</sup> in Khalkha areas in Mongolia, are the first Jebtsundamba Khutugtu, Öndör Gegeen Dsanabadsar (Rje btsun dam pa Blo bzang bstan pa’i rgyal mtshan, 1635–1723), the Khalkha Dsaya Gegeen, Dsaya Paṅḍita Luwsanprinlei (Blo bzang ‘phrin las, 1642–1719), and Lamiin Gegeen Luwsandandsanjantsan (Blo bzang bstan ’dzin rgyal mtshan, 1639–1704). All of these three monks were born and active in the Khangai region,<sup>2</sup> studying in Tibetan Geluk monasteries, recognized by the Dalai and Panchen Lamas as reincarnations, having master-disciple relationship, founding monasteries and spreading Buddhist doctrine and rituals among the Mongols in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries.

The present article aims to introduce and translate a short, ritual text written by Lamiin Gegeen Luwsandandsanjantsan.<sup>3</sup> His collected works, written in Tibetan and printed in Beijing,<sup>4</sup> include a handful of ritual texts devoted to the Khangai Mountain Range and other nearby geographical sites.<sup>5</sup> The selected text, *Khang ka’i rgyal po’i gzhi bdag gi gsol kha shin tu bsdus pa* (“Brief Petition Offering to the

<sup>1</sup> Tsongkhapa (Blo bzang grags pa, 1357–1419) initiated the Tibetan Geluk or Yellow stream or Yellow Hat tradition. The Mongols adopted it in the 16–17<sup>th</sup> century.

<sup>2</sup> The Khangai Mountain Range is situated in the central-western part of Mongolia. Monks of current Öwörkhantai, Arkhangai, Bayankhongor, Dsawkhan, and Khöwsgöl provinces (parts of previous Tüsheet Khan Province, Sain Noyon Khan Province, Dsasagt Khan Province) have been venerating the Khangai Mountain Range and its local spirit, Khangai Khan since the 17<sup>th</sup> century.

<sup>3</sup> The Stein-Arnold Exploration Fund of the British Academy (SA21/210010, *Veneration Practice of the Khangai Mountain Range in Mongolia*) and the Tempus Public Foundation of Hungary (*Research Work in Libraries, Museums, and Monasteries in Mongolia: Sacred Texts devoted to the Khangai Mountain Range*) supported my fieldwork in Mongolia in 2021. I am grateful to the Institute of History and Ethnology, Mongolian Academy of Sciences for hosting my research. Besides, this article was written within the framework of a more detailed study of the *Religious Landscape of the Khangai Mountain Range* supported by the National Research, Development and Innovation Office (NKFIH, FK 138052), with the support of the Hungarian Government.

<sup>4</sup> Lamiin Gegeen’s collected works (Tib. *gsung ’bum*) are available in the National Library of Mongolia (No. NL-10939-114). I am grateful to Ven. Ragchaa Byambaa, University of Warsaw, who kindly provided me the copy of the Tibetan texts.

<sup>5</sup> For the short description of the four texts see Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *Mongoliin Burkhan shashinii nomiin ikh Mergediin neg Lamiin gegeen Khanchinchoijil Luwsandandsinjantsangiin Sünbümiin büren garchig orshiwoi* (*Collected Works of Lamiin Gegeen Khanchinchoijil Luwsandandsinjantsan*). Mongolchuudiiin töwd kheleer tuurwisan mongol khelend orchuulsan nom dsüin bürtgel. Mongol bilig, Ulaanbaatar 2009, 0122–0125.



Earth Deity, Khangai King”)<sup>6</sup> is widely known in Mongolia as *Khangain san*, the “Smoke Offering Ritual to the Khangai.” It is a basic text of the Khangai’s veneration recited in local monasteries in Öwörkhongai and Bayankhongor provinces even in these days.<sup>7</sup> Monks of previous centuries multiplied the original, Tibetan text for personal use, translated it into Mongolian,<sup>8</sup> and its modern Mongolian version with golden libation offering is available, too.<sup>9</sup>

### Veneration of the Khangai Mountain Range and Khangai Khan, its Mighty King

The Khangai Mountain Range is one of the largest mountain ranges in Mongolia, along with the Altai and Khentii Mountains. It is a source of many rivers, including the Orkhon, Ider, Dsawkhan, and Tamir Rivers. Its flora and fauna are abundant.<sup>10</sup> The protector deity or local spirit of the mountain range is Khangai Khan or Khangai Burkhan, the mighty Khangai King or Khangai Deity.

The veneration of mountains and at the stone or wood cairns (*owoo*), which indicate a sacred site, is a Mongolian practice that precedes Buddhism.<sup>11</sup> However, the Buddhist form of pacification and propitiation through smoke and other offerings to local spirits of nature began to spread throughout the Mongol territories in the 17<sup>th</sup> century in which the “three lamps of the Geluk tradition” had significant role. The

<sup>6</sup> Lamiin Gegeen’s Collected Works, blockprint, ff. 19r–20v. I am grateful to Ven. Ragchaa Byambaa, University of Warsaw, who kindly provided me the copy of the text, which serves as base of translation. See also Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *Mongoliin Burkhan shashinii nomiin ikh Mergediin neg...*, 112, 0124 refereed in Mongolian as *Khangai khaanii nutgiin edsanii mash khuraangui solkh*.

<sup>7</sup> At present, the monks recite the Khangai prayers written by their old, eminent, local saint or master. For instance, Lamiin Gegeen’s texts are popular in Öwörkhongai province, whereas that of Dsaya Gegeen in Arkhangai province.

<sup>8</sup> The Hungarian Mongolist, Olivér Kápolnás possesses a Mongolian text which I defined as translation of Lamiin Gegeen’s text with an additional text. Also, three texts called *Qangyay-yin sang orosibai* are available in the National Library of Mongolia (4765/96, 8675/96, 20940/98), and one or two in the Mongolian Academy of Sciences, Institute of Language and Literature (918, 0269) which should be compared with the present translation.

<sup>9</sup> *Dgra lha chen po hang ka’i rgyal po’i bsangs gser skyems bzhugs so/* <https://m.facebook.com/100050829601387/posts/419598906411093/?sfnsn=mo>. The Tibetan text includes minor differences compared to the original one. For instance, Vajrabhairava is mentioned instead of Heruka, as meditational deity.

<sup>10</sup> The most sacred peak of the Khangai Mountain Range is Otgontenger (“Youngest deity”, 4021 meters high), residence of Vajrapāṇi. See Wallace, Vesna A.: “How Vajrapāṇi became a Mongol?” In: *Buddhism in Mongolian History, Culture and Society*. Ed. Wallace, Vesna A. Oxford University Press, New York 2015, 3–16.

<sup>11</sup> The nomadic Mongols have venerated nature, Father Sky (Tengri) and Mother Earth, and their immediate environment since ancient times. One finds traces of this in Mongolian honorific names for mountains, such as “king” (*khan*) and “majesty” (*khairkhan*). Regarding *owoos* see Birtalan, Ágnes: Typology of the Stone Cairns Obos and Their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995). In: *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations, Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Ed. Blondeau, Anne-Marie. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1998, 199–210.

smoke purification offerings in general aim to pacify and delight celestial beings and the spirit owners or custodians of natural sites such as mountains, rivers, lakes, forests, rocks, and plants. They are called *lus sawdag* in Mongolian (Tib. *klu sa bdag, gzhi bdag*, Skr. *nāga*). These rituals and offerings, which include different real and imagined scented incense and other precious goods, encourage these beings to ensure the well-being and good fortune of the inhabitants of the given region.

Being the local spirit or lord of the Khangai Mountain Range, Khangai Khan has various epithets.<sup>12</sup> A few pictorial representations<sup>13</sup> and ritual texts describe him: the colour of his body is like shimmery sunbeams on a snowy mountain. He holds a *vajra* in his right hand and a bowl of jewels in his left hand, in his lap. His retinue includes his female consort (a queen) as well as various local gods and spirits who live in the nearby valleys, lakes, and springs.<sup>14</sup>

Eminent monks of past centuries wrote ritual texts in different genres to Khangai Khan such as Lamiin Gegeen, the Khalkha Dsaya Paṇḍita, the Fourth Yalguusan Khutagt (Blo bzang bsam 'grub, 1820–1882), Dsawa Lam Damdin (Blo bzang rta dbyangs, 1867–1937), and even the Eighth Panchen Lama (Blo bzang dpal ldan bstan pa'i nyi ma phyogs las rnam rgyal, 1782–1853) and others. About 50 Tibetan and four Mongolian texts are available in the collections of Ulaanbaatar (some of them are duplums),<sup>15</sup> and individuals also possess relevant ritual texts. Lamiin Gegeen's text seems to have various copies in print, and written in hand being perhaps the most popular text devoted to the Khangai Mountain Range in Mongolia.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Tibetan texts include the following epithets: a divine devotee (Tib. *lha'i dge bsnyen*), a male deity (Tib. *pho lha hang kas*), Khangai King or Khangai Majesty (*Khangai khairkhan*, Tib. *Hang ka'i rgyal po*), a guardian of the Northern direction (Tib. *byang phyogs skyong ba*), Mighty Deity, Khangai (Tib. *Hang kas lha chen*), and Great War God (Tib. *dgra lha chen po*).

<sup>13</sup> Fleming, Zara – Lkhagwademchig, J. Shastri: *Mongolian Buddhist Art: Masterpieces from the Museums of Mongolia*. Vol. I, Part 1&2: Thangkas, Embroideries, and Appliqués. Serindia Publications, Chicago 2011, 924–925, in Chapter 7: Protectors, Image 419. Isabelle Charleux has analysed the pictorial representations of Khangai Khan, see Charleux, Isabelle: On Several Thang Kas depicting Mongol Mountain Deities. In: *Felicitations Volume for Prof. Choyiji*. Ed. Osamu Inoue – Bareja-Starzyńska, Agata – Quanrong. Varsovie: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (Polish Society for Oriental Studies) (Miscellanea Orientalia Series) (in print).

<sup>14</sup> According to O. Sühbbaatar, Lamiin Gegeen described Khangai Khan, his aspects and retinue in detail, but the text he referred to has not been found yet: Tib. *dGe mshan bcu ldan lha tshan hang gas rgyal po la bsang mchod 'bul tshul bzhugs so. Smoke Offering devoted to the Khangai King bearing the Ten Auspicious Signs*. Cf. Sühbbaatar, O.: Khangai khani sangiin sudar. In: *Lamiin gegeen Luwsandandsanjantsan (1639–1704). Erdem shinjilgeenii bichig*. Ed. Khürelbaatar, L. Ulaanbaatar 1999, 79–85. Sühbbaatar, O., *Mongoliin takhilgat uul usnii sudar orshwoi*. Ulaanbaatar 2001.

<sup>15</sup> Teleki, Krisztina: *Sacred Texts devoted to Khangai Khan, the Lord of the Khangai Mountain Range Preserved in the Collections of Ulaanbaatar, Mongolia* (article in print).

<sup>16</sup> Mentioning some examples, the individual text is available in the Ulaanbaatar City Public Library (*Khang ka'i rgyal po'i gsol kha shin tu bsdus pa bzhugs*, manuscript, ff. 1r–3v, Russian paper, 7x21.5 cm, 31871, <http://koha.pl.ub.gov.mn/>). It is also part of the text *Bsang chog bkra shis char 'begs/hang ka'i gsol kha g.yang gugs bkra shis bzhugs* (National Library of Mongolia, M0059788-001, 10r–13r) and the private archives of Ch. Gansükh, National Library of Mongolia, who claims that this blockprint was probably printed in Arwain Khüree (Öwörkhangaï province, Arwaikheer) with the title *Bsang chog bkra shis char 'bebs/bsang chog khyab bdag ma/ yang gsang gi bsang/ Hang ka'i gsol kha g.yang 'gug bkra shis bzhugs*, blockprint, ff. 1r–11r (part related to Khangai Khan, 8v–10r), and also probably S:M0054146-049 in the National Library of Mongolia.

## Lamiin Gegeen's Smoke Offering Ritual

Lamiin Gegeen Khanchinchoijil Luwsandandsanjantsan (Tib. mKhan chen chos rgyal Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan) also known as Erdene Bandid Khutagt or Erdene Mergen Bandid was born in a noble family in 1639, as descendent of Tümenkhen Sain Noyon Khan (1588–1641), also Chinggis Khan (1162?–1227). He became a disciple of Öndör Gegeen Dsanabadsar and went to study to Tibet in 1656, at the age of 17. He was recognized as reincarnation, and after returning back to Mongolia in 1662, he built monasteries in his homeland, the Khangai region, Sain Noyon Khan Province (current Öwörkhongai province, Uyanga district).<sup>17</sup> Later, his residence moved, and settled down (in current Bayankhongor province, Erdenetsogt district).<sup>18</sup> It became one of the most populated monasteries in Mongolia until the monastery destruction of the era of persecution in 1937–1938.<sup>19</sup>

Lamiin Gegeen was an eminent polymath, who laid the basis of Tibetan medicine and astrology combined with Mongolian features. He founded monasteries also in Inner Mongolia (current China) and worked there as Uрга's<sup>20</sup> head abbot (*khamba nomon khan*, from 1694–1699, thus he received the Khanchin title (Tib. *mkhan chen*, “with great knowledge”, “great abbot”). He returned back to his homeland in 1699, and introduced monastic rules in religious practice and recitation, called *Khanchin deg* (Tib. *mkhan chen sgrigs*). He was reborn in Mongolia many times.<sup>21</sup> Being one of the most eminent monks of Mongolia, Lamiin Gegeen is especially worshipped in the Khangai region (Öwörkhongai and Bayankhongor provinces) where he and his reincarnations lived. Reviving the pre-1937 religious practice, the monks of current monasteries, having revived or newly built after the 1990s in Öwörkhongai and Bayankhongor provinces, recite the Khangai's smoke offering ritual written by Lamiin Gegeen: *Khang ka 'i rgyal po 'i gzhi bdag gi gsol kha shin tu bsdu pa* (“Brief Petition Offering to the Earth Deity, Khangai King”). For instance, the monk community of Erdene Dsuu monastery (founded in 1586) include this text to the monthly ceremony devoted to the Ten Dharma Protectors (*Sakhius, Arwan Khangal*), whereas the monks of the monastery situated in Gandannorowlin Monastery, Khujirt recite

<sup>17</sup> For details on these monasteries see <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/2027?view=oldtempleen> and <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/2028?view=oldtempleen>.

<sup>18</sup> <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/1241?view=oldtempleen>.

<sup>19</sup> At present, a monumental *stūpa* stands on the old, sacred site, and the monastic tradition was revived in a newly built monastery in the centre of Bayankhongor province.

<sup>20</sup> Uрга or *Örgöö* was the residence of the Khalkha Jebtsundamba Khutugtu. It was founded in 1639 at the Lake Shireet Tsagaan Nuur in the Khangai region, in present area of Öwörkhongai province, but moved 28 times until it settled down in the current Ulaanbaatar basin in 1855. Due to the Khalkha-Oirad war, Uрга resided in the area of Inner Mongolia from ca 1690–1700.

<sup>21</sup> Lamiin Gegeen's Mongolian lineage includes the following incarnations: 1. Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan (1639–1704), 2. Blo bzang pan chen dpal 'bar (1705–1787), 3. Tshe dbang rgyab mchog (1789–1845), 4. Dpal ldan bstan pa tshul khirms (1846–1860), 5. 'Phrin las thogs med (1862–1907), 6. 'Jam dbyangs rdo rje (1910–1912), 7. Tshe ring rdo rje (1913–1937), 8. B. Erdenebat (1996–). For details see Dashbadrakh, D.: *Mongoliin khutagnuud*. Ulaanbaatar 2004.

it on a daily basis among other smoke offering texts.<sup>22</sup> (Supposedly, the text is also used in the monastery of Uyanga district and other sites in Öwörkhangaï province as well as in Bayankhongor province.)

### Transcription of the Text<sup>23</sup>

(19r) *NAMO GURU PADMA SIDDHI YA/*

*'dir dgra lha chen po khang ka'i rgyal po gsol bar 'dod pas/ phyi nang mchod gtor  
sogs bshams la/ sngags drug phyag rgya drug gis byin gyis brlabs la/ 'di skad du/*

*KYEE*

*lha yul la sogs gar bzhugs gnas mchog gnas  
dgra lha chen po khang ka'i rgyal po che/  
yum sras phyi nang blon po las mkhan dang/  
sde brgyad gzhi bdag 'khor bcas gnas 'dir gshegs/*

*mdun gyi nam mkhar 'ja' tshon 'khrigs pa'i klong/  
sna tshogs kun (19v) bzang mchod sprin gang ba'i dbus/  
zhi rgyas dbang drag rnam 'gyur sna tshogs kyi/  
'phrin las bsgrub phyir brtan par bzhugs su gsol/*

*phyi nang mchod pa dam rdzas spyang gzigs dang/  
bza' bca' btung ba mtsho ltar rab 'khyil nas/  
dgra lha chen po khyed la 'bul lags kyi/  
bzhes nas mi mthun rkyen ngan zlog tu gsol/*

*rin chen gyis spras mdzes pa'i snod nang du/  
sha chang zho dar dkar mngar gtor ma'i tshogs/  
Om Āḥ Hūm gis bdud rtsir byin brlabs nas/  
khang ka'i rgyal po 'khor dang bcas la 'bul/*

*gser zhun 'khyil 'dra'i ye shes me nang du/  
tsan dan a gar shugs [shug!] spos sna dang/  
phye mar la sogs bsregs pa'i dud sprin 'dis/  
dgra lha chen po 'khor dang bcas pa bsangs/*

<sup>22</sup> I am grateful to M. Enkhbaatar, research fellow of the Institute of History and Ethnology, Mongolian Academy of Sciences and Ven. B. Gombosüren, monk of Gandannorowlin Monastery for sharing this information and the handwritten text with me.

<sup>23</sup> Lamiin Geegen's Collected Works, No. NL-10939-114, blockprint, Vol. 1, ff. 19r–20v.

sngon tshe slob dpon padma 'byung gnas dang/  
 pad dkar 'dzin pa bsod nams rgya mtsho yi/  
 spyang sngar bstan pa bsrung bar zhal bzhes pa/  
 dgra lha chen po khang ka'i rgyal por bstod/

bdag sogs dpon slob yon mchod mi nor dang/  
 dgon gnas dge (20r) 'dun sde dang bcas pa kun/  
 dgra lha chen po khyod la gnyer gtad pas/  
 'gal rkyen kun sel mthun rkyen ma lus sgrubs/

nad gdon mu ge sad ser than pa sogs/  
 mi 'dod nyer tsho thams cad zhi ba dang/  
 tshe dang bsod nams dpal dang 'byor ba sogs/  
 gong nas gong du 'phel zhing rgyas par mdzod/

kham s gsum legs tshogs ma lus dbang sdud cing/  
 gnod byed dgra bgegs drag pos tshar gcod mdzod/  
 mdor na bsam don yid bzhin 'grub pa dang/  
 bla med byang chub bsgrub pa'i stongs grogs mdzod/

rig 'dzin chen po padma 'byung gnas dang/  
 kun mkhyen bsod nams rgya mtsho la sogs pa'i/  
 rtsa brgyud bla mas ji ltar bka' sgo ba'i/  
 dam las ma 'da' bcol ba'i 'phrin las sgrubs/

rtsa brgyud dpal ldan bla ma dam pa dang/  
 yi dam bcom ldan khrag 'thung HERUKA/  
 bstan bsrung chen po khang ka'i rgyal po yis/  
 bkra shis bde legs phun sum tshogs par shog/<sup>24</sup>

ces pa khang ka'i rgyal po'i gsol kha shin tu bsod (20v) pa 'di ni don gnyer can  
 'gas bskul ba'i ngor sa mtha'i lha'i btsun pa blo bzang ming 'chang [can] bas [pas]  
 dga' ldan bkra shis dge 'phel gyi bla brang du bkod pa'o/<sup>25</sup>

<sup>24</sup> *Bsang chog bkra shis char 'begs/ hang ka'i gsol kha g.yang gugs bkra shis bzhugs* (National Library of Mongolia, M0059788-001, 10r–13r) adds here: *lhag bsam dag pas tshul 'dir brtson pa na/ tshangs dang dbang po 'jig rten skyong ba dang / khang ka'i rgyal po la sogs bsrung mas kyang/ g.yel ba med par rtag tu grogs byed shog/*

<sup>25</sup> The text of Gandannorowlin Monastery adds an advice for a summoning prosperity ritual at the end: *g.yang 'gugs ni/ khyee srib gnyis bsang chog mu tig phreng ba las.*

## Translation

... (19r) NAMO GURU PADMASIDDHI YA<sup>26</sup>

If you want to make a petition-offering to the Mighty War God, Khangai King, prepare the inner, outer offerings<sup>27</sup> and offering cakes, consecrate them with the six *mantras* and the six *mūdras* and say as follows:

*KYEE*

From the celestial realms and other supreme sacred places

Great War God, mighty king Khangai  
Descend here with your  
Wife and external and internal officers and servants,  
The eight classes,<sup>28</sup> local guardians, and other retinue.

Take place here forever in the sky in front of me, at the joint of rainbows,  
In the centre of various, excellent clouds of offerings  
To complete your buddha activity<sup>29</sup> with various  
Pacifying, increasing, magnetizing, and subjugating deeds.

Great War God, I offer to you  
These inner and outer offerings, sacred substances, costly offerings,  
Food and beverage swirling like a lake.  
Take them and remove all evil circumstances.

Consecrating as nectar with the mantra: *Om Āḥ Hūṃ*  
I offer this offering of meat, alcohol, yoghurt, silk, and sweet, white offering cake  
In a vessel adorned with jewels  
To Khangai King and his retinue.

I offer this smoke cloud of  
Sandalwood, aloe wood, juniper, butter-flour and others  
Burning in the fire of wisdom, swirling like pure gold  
To the Mighty War God and his retinue.

<sup>26</sup> I pay homage to Padmasiddhi. It refers to Padmasambhava, whose mantra is *Om Āḥ Hūṃ Vajra Guru Padma Siddhi Hūṃ*.

<sup>27</sup> Tib. *phyi nang mchod pa*. Outer offering consists of seven types of offering in bowls representing: drinking water, washing water, flower offering, incense offering, butter lamp, water representing fragrant perfume, a small food offering, and an additional music offering. Inner offering means a skull cup filled with the “nectar” of ten impurities representing urine, blood, etc. These offerings are offered to Tantric, wrathful deities or protectors.

<sup>28</sup> Tib. *lha srin sde brgyad*. Eight classes of gods and spirits who were able to receive and practice the teaching of Buddha. These classes can also refer to various types of mundane spirits who can cause either help or harm, but remain invisible to normal human beings.

<sup>29</sup> Tib. *phrin las*. Deed, action, activity, abundant service, buddha activity. It has four forms regarding deities: pacifying, increasing, magnetizing, and subjugating deeds.

I praise the Mighty War God, Khangai King  
 Who vowed to protect the Dharma  
 In the presence of Padmasambhava in former times,  
 And Sönam Gyatso,<sup>30</sup> the holder of the White Lotus.

We, masters and disciples, patrons and friends,  
 The whole monastic community of this holy place,  
 Entrust you, Mighty War God!  
 Remove all obstacles, and  
 Ensure all good circumstances.

Pacify all the unwished sufferings including  
 Illness, famine, frost and hail, drought and others.  
 Increase and spread our lifetime, merits, glory, wealth and others  
 More and more.

Magnetize everything that is good in the three realms<sup>31</sup> and  
 Subjugate all the harmful enemies.

In short, complete all what we wish and  
 Be our ally in attaining unsurpassable enlightenment.

Complete your buddha activity without breaking your vow entrusted by  
 The great knowledge holder, Padmasambhava,  
 The omniscient Sönam Gyatso and other  
 Root and lineage gurus.<sup>32</sup>

May auspiciousness, good fortune, and abundance reside here  
 By the holy, glorious lineage gurus, and  
 The meditational deity, the blessed Blood Drinker, Heruka<sup>33</sup> and  
 The mighty Dharma protector, Khangai King.

*[Colophon:] The border region's holy god, Luwsan wrote this brief petition to  
 Khangai King in the palace of Gandandashgembe<sup>34</sup> for the encouragement of  
 zealous people.*

<sup>30</sup> Tib. bSod nams rgya mtsho. Sönam Gyatso was the Third Dalai Lama (1543–1588).

<sup>31</sup> Tib. *kham s gsum*. The three realms include the samsaric realms of Desire, Form and Formlessness.

<sup>32</sup> Tib. *rtsa brgyud bla ma*. Root and lineage gurus refer to tantric tradition, and the practice inherited from master to disciple.

<sup>33</sup> Heruka is a name for the deity of the Cakrasaṃvara Tantra, and also the name of a category of wrathful deities, enlightened beings in Vajrayāna that adopt a fierce countenance to benefit sentient beings. Here, it is a tutelary or meditational deity (Tib. *yi dam*).

<sup>34</sup> Tib. bKra shis dge 'phel gling. Lamiin Gegeen founded it in 1662 in Öwörkhanga Province (Dashbadrakh, D.: *Mongoliin khutagtuud ...*, 96.). Probably it is the same as Böörljüütiin khural or Sain noyonii khüree.

## Conclusion

The translated text exemplify the general structure of smoke offering rituals: invitation of the deity and his retinue, performing smoke offering and other pleasant offerings to them, praising and encouraging Khangai Khan to ensure health and prosperity in the region. Also, the text mentions various Mongolian disasters such as harsh winter weather, and also great masters and deities worshipped by Lamiin Gegeen including Padmasambhava, the Third Dalai Lama, Heruka, and Khangai Khan. In colophon Lamiin Gegeen refers to himself as author “Luwsan”, who wrote this ritual text in Gandandashgembel Palace or Monastery, which supposedly stood once in the current area of Öwörkhantai province.

## References

- Birtalan, Ágnes: “Typology of the Stone Cairns Obos and Their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995).” In: *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations, Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Ed. Blondeau, Anne-Marie. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 1998, 199–210.
- Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *Mongoliin Burkhan shashinii nomiin ikh Mergediin neg Lamiin gegeen Khanchinchoijil Luwsandandsinjangsangiin Sünbümiin büren garchig orshiwoi (Collected Works of Lamiin Gegeen Khanchinchoijil Luwsandandsinjangsan)*. Mongolchuudiin töwd kheleer tuurwisan mongol khelend orchuulsan nom dsüin bürtgel. The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translations. Mongol bilig, Ulaanbaatar 2009.
- Charleux, Isabelle: On Several *Thang Kas* depicting Mongol Mountain Deities. In: *Felicitations Volume for Prof. Choyiji*. Ed. Osamu Inoue – Bareja-Starzyńska, Agata – Quanrong. Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (Polish Society for Oriental Studies) (Miscellanea Orientalia series), Varsovie (in print).
- Dashbadrakh, D.: *Mongoliin khutagtuud [Saints of Mongolia]*. Shinjlekh Ukhaanii Akademi, Tüükhiin Khüreele, Ulaanbaatar 2004.
- Fleming, Zara – Lkhagwademchig, J. Shastri: *Mongolian Buddhist Art: Masterpieces from the Museums of Mongolia*. Vol. I, Part 1&2: Thangkas, Embroideries, and Appliqués. Serindia Publication, Chicago 2011.
- Khang ka’i rgyal po’i gzhi bdag gi gsol kha shin tu bsdu pa [Brief Petition Offering to the Earth Deity, Khangai King]*. In: Lamiin Gegeen’s Collected Works. National Library of Mongolia, No. NL-10939-114, blockprint, Vol. 1, ff. 19r–20v.
- Laagan, B.: *Khalkhiin tamga бүхний khutagtuudiin towchis [Brief Story of Khalkha Saints possessing Seals]*. Ulaanbaatar 2004.
- Nebesky-Wojkowitz, René de: *The Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Book Faith India 1994 (first published in 1956).



- Sükhbaatar, O.: Khangai khanii sangiin sudar [Smoke Offering Ritual to Khangai King]. // *Lamiin gegeen Luwsandandsanjantsan (1639–1704). Erdem shinjil-geenii bichig*. Ed. Khürelbaatar, L. Ulaanbaatar 1999, 79–85.
- Sükhbaatar, O.: *Mongoliin takhilgat uul usnii sudar orshwoi* [Texts of Veneration of Waters and Mountains of Mongolia]. Ulaanbaatar 2001.
- Teleki, Krisztina: Khalkha Zaya Pandita's Smoke Offering Rituals to the Khangai Mountain Range. In: *Sources of Mongolian Buddhism*. Ed. Wallace, Vesna A. Oxford University Press, New York 2019, 207–225.
- Teleki, Krisztina: *Sacred Texts devoted to Khangai Khan, the Lord of the Khangai Mountain Range Preserved in the Collections of Ulaanbaatar*, Mongolia (article in print).
- Tucci, Guiseppe: *Tibetan Painted Scrolls*. 3 vols. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1949.
- Wallace, Vesna A.: “How Vajrapāṇi became a Mongol?” In: *Buddhism in Mongolian History, Culture and Society*. Ed. Wallace, Vesna A. Oxford University Press, New York 2015, 3–16.

#### INTERNET RESOURCES

- [http://koha.pl.ub.gov.mn/\(02.02.2022\)](http://koha.pl.ub.gov.mn/(02.02.2022))
- <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/1241?view=oldtempleen>  
(02.02.2022)
- <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/2027?view=oldtempleen>  
(02.02.2022)
- <http://mongoliantemples.org/en/component/domm/2028?view=oldtempleen>  
(02.02.2022)
- <https://m.facebook.com/100050829601387/posts/419598906411093/?sfnsn=mo>  
(02.02.2022)



# ORAL TEXTUAL TRADITION



УСТНЫЕ ИСТОРИИ КАЛМЫКОВ О ЖИЗНИ  
БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ  
(НА ОСНОВЕ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ МАТЕРИАЛОВ  
КАЛМЫЦКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА)  
ЭЛИСТА

---

Хабунова, Е. Э.

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, Элиста

Устные истории, основанные на воспоминаниях очевидцев прошлых событий составили значительную группу экспедиционного материала, собранного в 2012–2017 гг. в Калмыкии. Среди них особо выделяется буддийская тема, закрытая в советский период, и получившая гласность в последние десятилетия. Во многих калмыцких семьях сохранились устные истории о монахах, наказанных за свои убеждения и веру в советское время, что повлияло на их тематическое многообразие.

Выжившие после гонений и репрессий буддийские монахи, по рассказам информантов, оставались «закрытыми» для определенного слоя общества, но не для верующих мирян. Они продолжали буддийскую практику, тайно распространяли буддийские знания, совершали обряды, делали астрологические прогнозы, лечили методами тибетской медицины.

Устные рассказы о магических способностях монахов, об отдельных фактах их биографии овеяны ореолом таинства. Отдельные истории свидетельствуют, что некоторые монахи, скрываясь от гонений, имитировали вступление в брак, устраивались на тяжелую работу, вели аскетический и уединенный образ жизни.

Информанты подчеркивали, что власти удалось разрушить буддийские монастыри, но не уничтожить веру и сломить дух монахов.

Для появления и развития произведений устного народного творчества важны определенные условия и события, в том числе, исторические. Историческая реальность, сложившаяся в советский период в жизни калмыков, и последствия антирелигиозной идеологии того времени долгое время не находили свое вербальное воплощение в калмыцкой устной традиции. Калмыки хранили в своей памяти трагические события тех лет, свое отношение к политике разрушения традиционных духовных ценностей и уничтожения культовых сооружений, буддийских лам и с большой осторожностью рассказывали об этом только в кругу своей семьи. Возможность услышать и зафиксировать эти устные рассказы появилась лишь в последние десятилетия, когда в России начались демократические преобразования. Стали появляться первые публикации, в которых подвергались анализу факты документированной

истории.<sup>1</sup> Был проведён ряд научных конференций, посвященных скорбным датам истории калмыков советского периода: «Репрессированные народы: упразднение их государственности и проблемы реабилитации», «Репрессированные народы: история и современность».

Автора данного исследования больше всего интересовало то, что сохранилось в памяти очевидцев тех событий, а потом было передано в устной форме новому поколению калмыков. Для сбора фольклорно-этнографического и языкового материала в Республике Калмыкия Калмыцким государственным университетом был организован ряд экспедиций (2012–2017 гг.), в ходе которых руководство полевыми исследования осуществлялось мной.

В ходе экспедиции были собраны различные образцы калмыцкого фольклора: эпос (*баатрлг дуулвр*), народные песни (*олна дун*), благопожелания (*йөрөл*), легенды (*домг*), предания (*туужс*) и другие повествовательные нарративы, которые определены нами как устные истории (*амн туук*) и включены в издание «*Хуучн угд худл уга. Кеерин хураңһу материал*». Истины древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов.

Под термином «устная история» имеется в виду нарратив, содержащий свидетельства участников или очевидцев прошлых событий, включающий исторические сведения или знания отдельных людей о прошлом, воспроизведенный в устной форме, не лишенный элементов субъективизма и обусловленный мировоззренческими представлениями рассказчиков, их социальным опытом и мерой участия в событии.<sup>2</sup>

Истории, сложенные в калмыцкой среде, содержат не только исторические факты, воспоминания о пережитом, но и являются утными свидетельствами духовной стойкости и высокой нравственности народа, сохранившего веру, обычаи и традиции предков.

Устная история складывается из разных сегментов, не имеет строгой композиции, так как базируется на рассказах отдельных людей, их жизненного опыта, умения излагать устно об увиденном, услышанном или пережитом событии. Если рассказчик знаком с фольклорной традицией, его устные свидетельства обретают признаки фольклорного жанра и в большей степени отражают групповую (семейную, общественную) память, нежели персональную. Поскольку в процессе экспедиционной работы мы чаще встречались со знатоками фольклора, устные истории были записаны у этой категории информантов, в этой статье «устная история» будет рассмотрена как разновидность устного народ-

<sup>1</sup> Алексеева, П. Э.: Сибирь: страницы пережитого. *Теегин герл*, № 5 (Элиста 1989), 98–100; Борликов, Г. М. – Басхаев, А. Н.: О депортации репрессированных народов России: новый взгляд// Репрессированные народы: история и современность. *Материалы Всероссийской научной конференции*. Элиста 2013, 6–11; Бугай, Н. Ф.: *Операция «Улусы»*. Элиста 1991, 26–27; Наминов-Бурхинов, Джаб: *Борьба за гражданские права калмыцкого народа. The Struggle for Civil Rights of the Kalmyk People*. На рус. и англ. яз. Элиста 1997, 178–180; Максимов, К. Н.: Общественно-политическая ситуация в Калмыцкой АССР в 1943 г. *Вестник Калмыцкого Института гуманитарных исследований РАН*, № 3 (Элиста 2013), 26–33.

<sup>2</sup> Хабунова, Е. Э.: Константы устной традиции калмыков: воспоминания буддистки. *Бааза-Багиши и его духовное наследие*. Элиста 2013, 36–41.

ного творчества, несмотря на то, что до сих пор в калмыцкой фольклористике их жанровый статус не получил научного обоснования.<sup>3</sup>

Устные истории составили значительную часть экспедиционного материала. Тематика их довольно разнообразна, в них рассказывается о духовных лицах, о культовых сооружениях и предметах, о священных местах, о народном врачевании, об известных личностях, исторических событиях, традиционных формах хозяйствования и т.д. Они «повествуют о событиях, происходящих в настоящее время или имевших место в недалеком прошлом. Объектом данного исследования являются устные истории о буддийских монахах, которые были наказаны за свои убеждения и веру в советское время.

Из устных историй следует, что репрессии были подвержены буддийские общины полностью, вместе с храмовыми сооружениями, культовыми предметами, хурульными библиотеками и другими духовными ценностями:

*«Чөөрэ хурлын гевшин цол авхин төлэ шүүврэн арвн дөрвн хонган өгдг бээ. Чөөрэ хурлын һаза, деед суужасн ах ламнрт шүүврн сурврт эндүрл уга хэрү өгдмн. Шүүврэн өгхлэ, номинь буслэж, шүлсн көвэдэж, цөсн асхртл зүткэд бээдг. < > Эндүрсн ламнрт Шажн лам гевшин цол заалго, «Шинэс номан дастн!» гнхэд уурлдг. Цаган Сарла Шажн лам олн ээмтнд эдс өгдг авъяс билэ. Тегэд түрүн болэж нойнжахуд, зээсңүд, хөөннь хар ястуд цугган шажн ламд мөргэд, эдст күртдг билэ. Цугтинь уга кев. [инф.: Цеденова Л. С., 1955 г.р., Ики-Чонос. Целинный район. Республика Калмыкия. 2017 г. Записала: Менкенова К. В.] / «Экзамены для получения звания *гевши* в Чёёра хуруле продолжались две недели. Принимали экзамен старшие ламы, они садились на улице (возле хурула) на почетном месте, а послушники давали безошибочные ответы. Если сдал экзамен успешно, то считалось, что монах овладел такими занятиями, которые помогут в его духовных поисках и устремлениях. Тому, кто допустил в ответе ошибку, звание *гевши* не присваивалось, их наказывали и говорили им «Постигайте учение!». Была традиция, когда на праздник Цаган сар все получали благословения у верховного ламы: сначала шли на поклон ноёны, зайсанги, после них удастаивались *адс* простолюдины. Все уничтожили.»*

Такая участь постигла и другие буддийские монастыри и многих калмыцких лам, которые отправляли обряды, важные для обеспечения благополучной жизни калмыков, которые владели секретами традиционной медицины, активно занимались лечебной практикой:

*Хошуда хурл күчтэ гидг сүмтэ. Хурлд нег ик багш-Лижэ багш, хойр эмч гелң Улмэжин Арвг, Түрвэн Андра-эдн кү эмндг бээжэ. Нег гевши – Күлмн, Нег зурхач – Натра Насн, нег геиц Яармч, Коку Гоцлан гидг гелң, үксн улсин буй кедег күн. 1928–1929 жэилмүдт гелңгүднь Сиврт туугдсмн, манжэмүднь хар болсмн. Багшинь бурхн болсмн.» [инф.: Горяева А. М. 1922 ж. Хошуд. Октябрьский район. Республика Калмыкия. 2013г. Записала Коваева Б. М] / «Был Хошудский*

<sup>3</sup> Хабунова, Е. Э. – Убушиева Б. Э.: Константы устных историй калмыков о депортации 1943 года как маркеры народной памяти (По материалам экспедиций). *Вестник Калмыцкого университета*. Издательство КалМГУ, 2018. №38 (2), 123–131.

большой монастырь. Настоятелем монастыря был Лиджи багши, были там *гевхи* Кюлмен, были монахи Улюмжин Арвг и Тюрбян Андра – они лечили людей. Был астролог Натра Насн, был *гецел* Яармч, *гелюнг* Гоцлан Коку, он делал поминальные обряды. В 1928–1929 годах монахов сослали в Сибирь, послушников заставили стать мирянами. Настоятель отправился в мир бурханов.»

Некоторым монахам пришлось покинуть родные места, скрываться на чужбине, спасаясь от преследований советской власти. В исключительных случаях они использовали свои необычные способности и знания. Нам удалось записать немало историй такого плана:

*Чимэ гелң чаатн улст бээжэ. Талдан орн-нутг орад нүүх болжана, хажудан нөкд авад. Орн-нутган хаяд, мөрн тергэр йовна. Йовхлань хур часн орхла, гелң жолоач хойриг норһдо. Чимэ гелң теду дүңгэ тенгрин залач, ном меддг болжана, бийдэн өөрдүлдгэ бээсн болжана хур часиг.* [инф.: Бембеева Нээмн Хондоновна, 1926 г.р., чаатн, Северное. Лаганский район. Республика Калмыкия. Записала Гедеева Д.Б.] / «Был у цаатанов гелюнг Чимя. Случилось так, что он решил откочевать в другую страну, взяв с собой помощников. Покинули они родину, отправившись на телеге. В дороге случались ненастья, но дождь не попадал на монаха и кучера. Так Чимя гелюнг знал специальные молитвы, до такой степени владел секртами управления погодой, что снег и дождь не попадали на него.»

Среди экспедиционного материала есть истории о прорицательности духовных лиц. В них рассказывается, что, предвидев смену государственной системы и последующие за ней трагические события, настоятели некоторых буддийских хурулов, предпринимали определенные действия, чтобы обеспечить безопасность своим последователям:

*Советин йосн тогтэж йовх цагт Бурхн багшин шажн һээлдхинь Дунд хурла багш эртэснь ээлдэд медчкжэ. Тигэд гелң-ламнран хураһад: «Цаг сольгдэжана, шар шажн, гелң-ламнр шоогдн гижээнэ. Тадн тарад йовцхатн. Чадсарн хамг эмтэ юмнд туслэж йовтн, арһан хээтн» – гинэд, хувргудан йовулчкжэ. Цугар тарсна хөөн, бийнь миисэн унтулчжэ. Тиигжэтлнь бүтү хар машин ирэд, ачад авад һарч. Арһ уга, көөгдэд һарад йовхгов. Нарта, тиньгр өдр бээжэ, дулан цаг (хавр, намрин сэн медхив). Хурла багшиг машинэ арднь бүтүһэр хаачкад, үүдинь оньслчкад һарад йовхгов. Дербет тал авч йовсмб, аль Аһи тал авч йовсмб? – ода меддг арһ уга. Хаалгднь генткн шуурһн шуурч. Хаалһ үзд арһ уга болад, одак машин зогсч. Бээжэтл, одак бора-шуурһн генткн тогтнад зогсч оч. Багшиг авч йовсн хойр залу, машина ард бүтү суусн гелңгэн хэлэхэр, оньсан секэд хэлэхгов, – одак гелң – уга! Машин дотр эмтэ юмн уга. Одак бүтү машинас язжэ һарснь, альдаран уга болад йовжэ одсинь одачн күн медхи. Тиим акад жигтэ юмн учржэ. Авч одад алхар бээхинь ээлдэд медчкн болхгов, хээрһн! [Инф.: Убушиева Баин Оконовна, 1920 г.р., Дунд хурул. Тугтн шемнр (по мужу), Ламин арвн (по рождению). Зурган. Малодербетовский район. Республика Калмыкия. Записала: Хабунова Е. Э.]*

*«Когда устанавливалась советская власть, настоятель Дунду хурула сразу понял, что буддизм будет запрещен. Собрав свою общину (лам и гелонгов),*



объявил: «Времена меняются, желтая вера (ламаизм), гелонги и ламы будут подвергнуты гонениям. Вы расходитесь. По мере возможности приносите пользу всем живым существам, ищите выход из положения», – сказав так, проводил своих монахов. Когда все разошлись, он усыпил свою кошку. В этот момент подъехала крытая черная машина, погрузила его и увезла. Ситуация стала безвыходной, пришлось подчиниться. Был солнечный, ясный день, теплое время года (не знаю, весна или осень). Настоятеля хурула закрыли на засов в будке и отправились в путь. Сейчас трудно сказать, повезли его в Дербеты или в Волгоград. В пути вдруг началась пурга. Та самая машина остановилась, так как невозможно было разглядеть дорогу. Немного погодя эта пурга неожиданно прекратилась. Двое мужчин, которые везли настоятеля, решили проверить гелонга, закрытого в будке, открыли замок и обнаружили, что того гелонга там нет! В машине нет ничего живого. До сих пор никто не знает, как [настоятель] покинул будку, куда делся, куда направился. Вот такой удивительный случай произошел, говорят. Видимо, [настоятель] предугадал, что его хотят убить, милостивый!».

Не обошли стороной калмыцких лам события Великой отечественной войны (1941–1945 гг.). Волей судьбы некоторые служители культа попали на действующие фронты, участвовали в боевых сражениях. Даже в таких экстремальных условиях они оставались верными буддийским заповедям. Автору статьи довелось в 1985 году встретиться и поговорить с Павловым Б. П. (1910–1992 ж.), служившем в Дунду хуруле, отсидевшим отмеренный ему срок в тюрьмах, оттуда попавшим на фронт, впоследствии со всеми калмыками-фронтовиками оказавшемся в Широкалге:

*Нег чигн кү амнэснь хагцүлсн угав. Бууһан атхад гүүхлэрн, номан умшиад, зальврад йовлав, бууһан күүнүр зөрүлсн угав. Окопт суухларн бас зальврад бээдг билэв. Тер номин күчэр бууһин сумн жиг-жиг!» – гийһэд мел чикнэ хажуһур һарад бээдмн. Том сум бас өмн, ард, хажуд тусад хаһрад бээдг билэ. Номар давулгов терүг. Тиигэд негичн шав уга дээнэс һарув.* [Инф.: Павлов Б. П. 1910 г.р., Дунд хурул. Бяргяс. Ханата. Малодербетовский район. Республика Калмыкия. Записала: Хабунова Е.Э.] / «Ни одного человека не лишил жизни. Когда бежал с ружьем, шептал свои молитвы, молился, не целился ни на кого. Молился, когда сидел в окопе. Благодаря силе молитв, пули пролетали мимо со звуком «жиг-жиг!». Снаряды оружейных залп также разрывались то спереди, то сзади. Молитвами переправлял их. Так я вернулся с войны без единой раны.»

Вернувшись на родину уже из Сибири, Павлов Б. П. вынужден был остерегаться представителей власти, которые часто приходили к нему домой или вызывали к себе на работу и учиняли допрос. Чтобы отвести от себя подозрения, он вынужден был взять в свой дом старую женщину, которая занималась домашним хозяйством, но обет безбрачия он так и не нарушил:

*Элтэс цаган герэс, района ахлачнр ирэд сурлһ авад бээнэ. Эмтн ирнүү? Ном умшитвт? Ямаран керг, зан-үүл күцэдвт? Уга. Эмгтэһэн бээдв. Эн эмгн ааһ сав ахулна, хувц-хунр уһана. Нань юмн уга. Ленина зург эмгнэ орндг деер өлгэтэ бээдмн. Одак ахлачнр ирхлэрн, үзхгов. Нег дакч бурхн бээсн гертм хулха*

*орв.* [Инф.: Павлов Б. П. 1910 г.р., Дунд хурул. Бяргяс. Ханата. Малодербетовский район. Республика Калмыкия. Записала: Хабунова Е. Э.] / «Приезжали начальники из Элисты, из Белого дома (Дома Правительства), спрашивали: «Приходят ли люди ко мне?», «Читаете ли молитвы?», «Какие обряды совершаете?». Я отвечал: «Нет. Живу со своей старухой». Эта старуха убиралась по хозяйству, стирала вещи. Больше ничто не связывало нас. Над её кроватью всегда висел портрет Ленина. Когда приходили те начальники, видели это. Однажды в помещение, где находились изображения бурханов и культовые предметы, проникли воры.»

Представители власти опасались любых проявлений буддизма, препятствовали отправлению религиозных обрядов, реагировали на любые факты поклонения калмыков буддийским святыням. Не оставляли без надзора даже места захоронения тел покойных лам, не позволяли верующим посещать эти культовые места, строить там памятные сооружения:

*Зуңһара хурлд көгшин аав гийһэд лам билэ. Тер лам бурхн болхла, тер цогцинь оршасн һазртнь солһтрад, герл һарад бээжэ. Тер герлднь ламнр йорлад, хэрү цогцинь малтэж авад хэлэхнь, көгшин багшин цогцинь мел тер кевэрн. Тегэд тер цогцинь яригт тэвэд, көшэ кеһэд оркчкэж. Жил болһн эмтн ирэд, тер көгшин багшин цогцинь иржэ мөрдг билэ. Тер яригнь, деернь шил, шилин ца күүнэ йосн чирэ үзгддг билэ.*

*Дэкэд болхла, Советин йосн ирснэ хөөн Яшкулд зарһ кесн бээж. Зарһ кехлэрн, эн күн үкснәннчн хөөн эмтнэ сана-седкл авлад бээнэ гийһэд, нег өдр тер цогциг ачад Чилгрэс авад һарч. Эмтн ардаснь көөлдэд, уульдад икэр зовсн бээжэ, тер ачад авад һарсн тергнәннь мөр, үлдсн шавр күртлнь, эмтн аршалад, гертән үлдэсн бээжэ. Тедү дүңгэ тер көгшин багшин цогцид икэр шүтдг бээжэ. Тер цогциг эмчнр хэлэжэ. Шаахла, хурһнасьн цусн һарч гийһэд эмтн хоорндан күүнддг бээчхэжэ. Тер цогци альдаран күрснь эндр өдр күртл темдг уга. Наһү ээжм келдг билэ: Москвад нег һазрт Ленина өөр бээлһхмн, гийһэд келдг билэ. Зэрм улс Ленина ормд кевтнэ, - гийһэд келдг билэ [Инф.: Мукабенова Виктория Владимировна, 1980 г.р. Зюнгар. Элиста. Республика Калмыкия. Записала: Коваева Б. М.) / «В зюнгарском хуруле служил старый лама. Когда лама отправился в мир бурханов, на месте погребения стал появляться необычный свет. Под впечатлением от увиденного, ламы выкопали тело ламы и увидели, что оно не изменилось совсем. Тогда они положили его в ящик, накрыли сверху [стеклом]. Каждый год люди приходили на место погребения ламы и молились. Через стекло над ящиком они видели настоящее человеческое лицо. После того как утвердилась советская власть, в Яшкуле устроили собрание, забеспокоились, что и после смерти лама остается в памяти верующих людей. В один из дней ящик с телом погрузили на телегу и увезли из Чилгира. Люди бежали за телегой, плакали и горевали, брали горсти земли там, где остался след от телеги, хранили дома и принимали вовнутрь как целебный *аршан*. Так они поклонялись телу старого *багши*. Говоили, что тело обследовали врачи. Когда они укололи его палец, то оттуда выступила кровь. До сих пор нет никаких сведений о том, куда дели то тело. Моя бабушка по материнской линии вспоминала, как люди говорили*

о том, что тело находится в Москве, возле Ленина. Некоторые люди считали, что его положили вместо Ленина.»

В ходе экспедиций было рассказано много устных историй о толерантности, доброте, выдержке, прозорливости, образованности и необычных способностях калмыцких лам. Выжившие буддийские монахи, несмотря на репрессии, гонения, унижения, которые пришлось им преодолевать в советское время, оставались “закрытыми” для определенной части общества, но не для верующих мирян. Люди находили дорогу к ним, а монахи продолжали буддийскую практику, тайно распространяли буддийские знания, проводили церемонии, делали астрологические предсказания и лечили больных методами тибетской медицины. Информанты говорили, что советскому режиму удалось уничтожить буддийские монастыри, но они не смогли сломить дух калмыцких монахов и разрушить веру простых людей в своих лам, гелюнгов и буддийское учение.

### Список литературы

- Алексеева, П. Э.: Сибирь: страницы пережитого. *Теегин герл*, № 5 (Элиста 1989), 98–100.
- Борликов, Г. М. – Басхаев, А. Н.: О депортации репрессированных народов России: новый взгляд// Репрессированные народы: история и современность. *Материалы Всероссийской научной конференции*. Элиста 2013, 6–11.
- Бугай, Н. Ф.: *Операция «Улусы»*. Элиста 1991.
- Максимов, К. Н.: Общественно-политическая ситуация в Калмыцкой АССР в 1943 г. *Вестник Калмыцкого Института гуманитарных исследований РАН*, № 3 (Элиста 2013), 26–33.
- Наминов-Бурхинов, Джаб: *Борьба за гражданские права калмыцкого народа The Struggle for Civil Rights of the Kalmyk People*. На рус. и англ. яз. Элиста 1997.
- Репрессированные народы: *история и современность*. Материалы Всероссийской научной конференции. (26–28 ноября 2013 г.). Элиста 2013.
- Репрессированные народы: *упразднение их государственности и проблемы реабилитации: Материалы Всерос. науч.-практ. конф.* (26–27 дек. 1993 г.). Элиста 1993.
- Убушаев, В. Б.: *Калмыки. Выселение и возвращение*. Элиста 1991.
- Убушаев, В. Б.: «*Всех калмыков переселить*»... в Сибирь. Элиста 2014.
- Хабунова, Е. Э.: Константы устной традиции калмыков: воспоминания буддистки. *Бааза-Багши и его духовное наследие*. Элиста 2013, 36–41.
- Хабунова, Е. Э. – Убушиева, Б. Э.: Константы устных историй калмыков о депортации 1943 года как маркеры народной памяти (По материалам экспедиций). *Вестник Калмыцкого университета*. Издательство КалмГУ, 2018. №38 (2), 123–131.
- Хуучн угд худ дуга*. Кеерин хуранду материал. Истины древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов. Составитель, автор вступительной статьи на калмыцком языке Е. Э. Хабунова. Элиста 2018.

# БУРХАН БАГШ В КАЛМЫЦКИХ СКАЗКАХ

Кермен Менкенова

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, Элиста

Автором проведен сравнительный анализ калмыцких народных сказок о Будде Шакьямуни, зафиксированных на территории Республики Калмыкия в 2012–2018 годы в ходе фольклорной экспедиции под руководством проф. Хабуновой Е. Э. Фольклорный нарратив в данном исследовании рассматривается в сравнительном освещении с *намтаром* – жанра буддийской литературы, представляющего собой жизнеописание Будды Шакьямуни – основателя буддизма. Трансформируясь и, наполняясь фольклорными элементами, *намтары* продолжают свое современное бытование в форме легенд, преданий, сказок и устных рассказов, повествующих о божествах буддийского пантеона, известных пандитах, ламах. Особое место среди них занимают калмыцкие народные сказки о Будде Шакьямуни. Проведенный анализ позволяет сделать вывод о значительном влиянии буддийской литературы на устное народное творчество калмыков.

Распространение тибетского буддизма и буддийской литературы среди калмыков оказало влияние на устную традицию калмыков и создание новых фольклорных произведений с ярко выраженными буддийскими элементами и соответствующей тематикой. Основы буддийских ценностей облекались в формы, доступные широкой массе, проникали в сферу устного творчества в виде сказок, преданий, легенд, песен и пословиц. В них отражаются фольклорные мотивы (чудесное рождение, стремительный рост, отправление в иной мир и т.д.) многие из которых, были заимствованы калмыками из канонических жизнеописаний Будды Шакьямуни.

Академик Б. Я. Владимирцов отмечал, что не только духовенство, но народ проявляли большой интерес к буддийским произведениям,<sup>1</sup> которые распространялись в виде устных рассказов, песен-гимнов, легенд, сказок, приданий и в других жанров калмыцкого фольклора. В предлагаемой статье анализу подвергаются устные версии жизнеописания *намтара* Будды Шакьямуни, обнаруженные в письменных источниках и записанные автором данного исследования во время комплексной экспедиции Калмыцкого государственного университета (2012–2017 гг.) под руководством профессора Хабуновой Е. Э.

Информант Мучкаева К. Б., уроженка Целинного района республики Калмыкия, рассказала следующие: *Асхнд мана өвк аав эмд цагтан мана ээдэд,*

<sup>1</sup> Владимирцов, Б. Я.: *Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму*. Агни, Самара 1998, 71–101.

*куүкдтэн домг болн тууль келдг бээж. Ахм гелц болад, хая-хая гертэн ирэд маднд Бурхн Багшин намтар келдг билэ.* / «Вечерами наш отец, при жизни, нашей тете и детям рассказывал легенды и сказки. Мой брат став гелонгом (буддийским монахом), иногда приходил домой и рассказывал намтар Будды Шакьямуни.»

Данный отрывок из повествования информанта подтверждает, что раннее в Калмыкии устная традиция была широко распространена и представители старшего поколения охотно передавали ее своим детям и внукам. Устная традиция включала в себя и адаптированные устные рассказы религиозного (буддийского) содержания.

Как отмечает Б. А. Бичеев, началом распространения буддизма среди калмыков являются переводы сутр и шастр, при этом проповедь Учения среди широких масс требовала других, более доступных, художественных форм, поэтому ламы стали использовать систему жанров калмыцкого устного творчества.<sup>2</sup>

По мнению Д. Н. Музраевой в буддийской традиции известны различные виды биографических сочинений, именуемые *намтар*. Этот жанр религиозной поэзии *намтар* активно развивался в Тибете. Принятие буддизма калмыками (начало XVII в.), обеспечило популярность этого специфического жанра буддийской поэзии, как биографии или жизнеописания (тиб. *rnam thar*) в письменной культуре калмыков (ойратов).<sup>3</sup> В дальнейшем этот жанр в адаптированной форме получил широкое распространение в калмыцком фольклоре

Проникновение буддийской канонической литературы в калмыцкое общество принято связывать с переводческой деятельностью известного просветителя Зая Пандиты (1599–1662), который, как известно, перевел на калмыцкий язык с тибетского несколько *намтаров*, таких как:

– «История (биография) Милы» (монг. «*Mila-yin tuiji*», тиб. «*mi la 'i rnam thar*»);

– История (биография) Цзонхавы (монг. «*Zongkapayin tuiji*», тиб. «*tsong kha pa 'i rnam thar*»);

– История (биография) Гендун Джамцо (монг. «*Dge-gdun Rgyatso-yin tuiji*», тиб. «*dge 'dun rgya mtsho 'i rnam thar*»);

– История (биография) Панчена (монг. «*Pancen xutuqtuyin tuiji*», тиб. *pan chen hu thug thu 'i rnam thar*); История (биография) Соднам Джамцо (монг. «*Bsodnam Rgyatsoyin tuiji*», тиб. «*bsod nams rgya mtsho 'i rnam thar*»;<sup>4</sup>

Бытование устных версий жизнеописания – Будды Шакьямуни и других устных рассказов, повествующих о божествах буддийского пантеона в современных реалиях, в период новой волны возрождения и развития буддизма

<sup>2</sup> Бичеев, Б. А.: *Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков*. Дисс.доктор.филог. наук, Ставрополь 2005, 51.

<sup>3</sup> Музраева, Д. Н.: *Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках)*. ЗАОр «НПП „Джангар“», Элиста 2013, 58.

<sup>4</sup> Музраева, Д. Н.: *Тибето-монгольская повествовательная литература ...*, 59.

в Республике Калмыкия, актуализирует необходимость более глубокого изучения данного явления калмыцком фольклоре.

В экспедиционных материалах Будды Шакьямуни часто именуется *Бурхн Багш*, что в переводе на русский язык означает «Будда-Наставник»:

*Бурхн Багш сансн санаһинь тааһад медэд, келв: «үнар йовсн кун үклэс хольжх»<sup>5</sup> – Будда Шакьямуни, увидев её мысли, сказал: «Праведный человек избежит смерти».*

*Тегэд цуг мана хальмгуд Бурхн Багшд мөргэж зальврв<sup>6</sup> – Тогда все калмыки обратились с мольбой к Будде Шакьямуни.*

Этот же эпитет Будда-Наставник используется по отношению к Будде Шакьямуни в молитвах. Например, в «Тройной непрерывной молитве» (*тиб.яз. rgyun chags gsut pa*) Будды Шакьямуни описывается, как сугата, знаток мира, обладатель знания и святости, кормчий, укрощающий существ, а также как несравненный учитель богов и людей. Буддийские ученые всегда отмечают то, что Будда Шакьямуни появился в этом человеческом мире, чтобы передать свои сакральные знания и благословение всем живым существам, поэтому Арья Майтрея приравнивает Будду к солнцу, рассеивающему мрак заблуждений всех существ.<sup>7</sup>

Согласно жизнеописанию *намтар* Будда Шакьямуни родился в семье великого царя Шуддходаны и прекрасной царицы Майи. В буддийской традиции, хотя и утверждается, что деяния Будды так многочисленны, что являются непостижимыми для ума простого смертного, при этом в письменных источниках обычно упоминаются двенадцать из этих деяний, которые также известны, как двенадцать великих деяний Будды.

Основные элементы жизнеописания Бурхн Багш (Будды Шакьямуни) нашли отражение в одном из одноименных калмыцких устных рассказов «Шакья-Муни», в нем говорится, что Шакьямуни является Буддой, спустившимся с небес для того, чтобы показать людям путь к освобождению от страданий:

*Шар чиктэ сээхн цаһан зан болад, теңгрэс эн бууж иржэ. Тиим бээдл зүүһэд, долан дундур жилдэн эн зуульчлэж? [7]<sup>8</sup> / «Он спустился с небес, превратившись в красивого белого слона с желтыми ушами. Приняв такой образ, он странствовал в течение семи лет».*

В данном рассказе Будда Шакьямуни представляется в образе прекрасного белого слона, который считается символом святости и чистоты. Образ белого слона, присутствующий в повествовании, является заимствованным из самого *намтара* Будды: «Четыре божественных властителя и их супруги перенесли Майю в область Гималаев, где ее выкупали, умастили, одели, украсили цветами и положили в золотой грот. Там будущий Будда вошел в ее утробу в образе белого слона».

<sup>5</sup> Информант Убушиева Н. У. (2013).

<sup>6</sup> Информант Цеденова Л. С. (2013).

<sup>7</sup> Майтрея. «Уттаратантра» с комментарием Арья Асанги. Пер. с тиб. А. Кугявичуса; научн. и общ. Ред. Терентьев, А. Фонд «Сохраним Тибет», Москва 2017.

<sup>8</sup> Информант Мучкаева К. Б. (2013).

Стоит отметить, что в данном сюжете «Шакья-Муни» присутствуют – мотивы, свойственные для сказочно-эпической традиции (престарелые родители, чудесное рождение, стремительный рост, исполинская сила), но их реализация не получила должного развития в устной версии жизнеописания Будды: *Хөөн хана хатнас үрн болжэ эн төржэ харна. Хан энүг ханихн үрн гинэд өскэнэ. Бичкн көвүн йир түргэр өсч төлжэнэ. Арвн хойр настадан ик гидг бирмниг дшилсмн.* / «Затем родился у ханши сын. Хан растил его как своего единственного наследника. Он рос очень быстро. В двенадцать лет он одолел одного великого брамина».

За усеченной формой указанных мотивов угадываются свидетельства избранности героя, которые в калмыцкой сказочно-эпической традиции обозначены более явственно, «одиночество побуждает героя эпоса к активным действиям, свидетельствует о его избранности и физической исключительности, выносливости. Вместе с тем за эпической одиночеством, проглядывается обрядовая выборность».<sup>9</sup>

Главный герой сказки «Бурхн Багш» отправляется в путь не ради собственного счастья, а ради счастья всех людей, что вполне характерно для сказочного сюжета. Но в данном случае единственный сын, не пожелавший исполнить волю отца – возвести его на трон – изъявляет желание стать монахом, а в дальнейшем отправляется в верхний мир: *Бурхн – багшит эс итхсн тер бирмниг Эср Теңгрин бүртклһнд илгэжэ. Көвүн Бурхн – Багшин хувлһн болсиг эцкнь медэд, хаана ширэд энүг залхар седв. Болв көвүн зөвэн өгсн уга, хурлд гелц болхар бээх седклэн эцкдэн келв. Зуг хан эцк көвүһэн «өөрм үлд, бичэ салһжэ хар» гинэд, эрд сурад бээв, дурлсн, ухалсн тоотынь күцэх үгэн өгв. Тишхлә, назр деер бээдг цуг күмн – амтн кишгтэ, байн, мөңк наста болтха гижэ көвүн эцкэсн сурв. Болв эн сурвериг эцкнь күцэжэ чадсн уга. Тишгэд Бурхн – Багш теңгрт тусад, йоста бурхн болв / «Этого брамина, не верившего в Будду, он отправил под контроль асуров (полубогов). Отец, узнав о превращении сына в будду, решил возвести его на престол. Но мальчик не согласился, пожелав стать гелюнгом (монахом) в монастыре. Однако отец, стал упрашивать его: «Останься со мной, не уходи», тогда мальчик попросил отца сделать счастливыми всех людей, чтобы все они стали богатыми и обрели долголетие. Однако его отец сделать это не смог. Тогда Будда удалился на небеса и принял свой настоящий образ».*

В сюжете сказки «Бурхн Багш» встречается эпизод пребывания Бурхн – Багш в продолжительном затворничестве с молитвами о всех живых существах: *Көдэ назрт бээһэд, күмн – амтнэ уң-тохминь хээрлхин тускар зурһан жсилдэн таслвр угаһар зальвржэ мөргв* / «Он непрерывно молился в безлюдной местности шесть лет за спасение жизни всех живых существ». Аналогия обнаруженного сегмента сказки, можно также отнести в жизнеописание Будды,

<sup>9</sup> Хабунова, Е. Э.: *Героический эпос „Джангар“: поэтические константы богатырского жизненного цикла: сравнительное изучение национальных версий* (автореферат дис. док. филол. наук). Махачкала 2007, 29.

в котором говорится, что он, отказавшись от мирской жизни шесть лет занимался аскезой.

В устной версии «Бурхн Багш» нарушается последовательность изложения жизнеописания – Будды Шакьямуни. В калмыцкой сказочной традиции, герой возвращается из другого мира, устанавливает в своем ханстве мир и всеобщее благоденствие, затем становится ханом до конца жизни, а после смерти его душа вновь возносится на небо. В исследуемом нарративе единственный сын – престолонаследник, сначала оставляет свое государство и после достигает просветления: *Хан эцкнь болхла, орн – нутган зөв – чикднь залж харч бээсмн. Тиигэд көвүн хаана ширэд залрад, найн жилдэн хан болв. Өңгрснэ хөөн энүнэ сүмсь теңгерт тусв, цогцнь энтк назрт үлдв* / «[Затем] его отец (хан) передал ему управление страной. Его сын принял управление страной и правил ею в течение семи лет. После смерти его душа поднялись на небо, тело же осталось на земле».

Как мы видим, в этой сказке – присутствует краткое изложение таких деяний Будды, как: нисхождение с небес Тушита, вхождение во чрево матери, рождение в семье царя, победа над Марой, отказ от мирской жизни и принятие обетов монаха, однако, стоит отметить, что описание данных деяний было творчески переосмыслено и дополнено народной фантазией.

В экспедиционных материалах также были обнаружены и другие версии сказки «Бурхн Багш». Так в одной из этих версий сказки «Бурхн Багш» описывается история пробуждения одного чудесного юноши. В завязке сказочного повествования обнаружено интересное дополнение, которое описывает предыдущую жизнь главного героя, которая отсутствует в письменной версии жизнеописания Будды: *Нег өрк-бүл йирин биш көвүн төржс. Күмни зовлц – зөвүрт эн көвүн икэр сана зовдг бээжс. Тиигэд дегд икэр зовад бээжс, эн өңгрв. Көвүнэ сүмсь болхла, хана хатна геснднь бээсн үрнд төржс. Болзгнь күцсн саамд тер үрн хатын сүүһэсн харч, энүнэ ишкэд орксн ормднь бадм цецг урһдг бээжс* / «Однажды в одной семье родился необычный мальчик. Этот мальчик очень переживал о страданиях людей и их счастье. Из-за сильных переживаний он умер. Душа мальчика переродилась в ребёнка в утробе ханши. В положенный срок ребёнок появился на свет. На следах его проросли цветки лотоса».

Сюжетную основу данной сказки составляют описание деяний Будды: встреча с монахом-отшельником, вхождение в чрево матери, рождение, отказ от мирской жизни. *Өсэд-босад, хөрн тавн нас курчкэд, хувриг үзэд күүнднэ. Эмтиг амндг, теднд дөң болдг, тусан күрдг цаһан седклтэ үүлдврин тускар хуврг келжс өгв. Көвүн хувргин келсэр соньмсад, хуврг болхар шишдв. Эцкнь көвүг йовулигоһар харул тэвв. Болв зарцнь көвүнд тохата мөр авч ирэд, эдн зулад харна.* / «По достижении 25 лет юноша увидел монаха (хуварак) и разговаривал с ним. Монах рассказал ему о способах исцеления людей, оказания им помощи и других добродетельных деяниях. Юноша заинтересовался его словами и решил стать монахом. Однако отец запретил ему принимать монашество и выставил стражу. Но его слуга привел юноше коня, и они смогли скрыться».



Рассмотренные образцы калмыцкого устного творчества наглядно демонстрируют трансформацию исходного материала в устах народных сказителей, однако при этом, основные сюжетные решения и мораль сказки остаются неизменными, что позволяет провести параллель с каноническим жизнеописанием Будды. Можно предположить что, с распространением буддизма и одновременным знакомством калмыков с канонической буддийской литературой, такой жанр как *намтар* или жизнеописание святых, был заимствован калмыками и его элементы, сюжеты и мотивы, нашли свое отражение во многих произведениях калмыцкого устного народно творчества в том числе калмыцких народных сказках и устных рассказах. Многие сегменты *намтара* – вошли в произведения калмыцкого фольклора, облекаясь в формы, доступные простому народу, тесно переплетаясь с традиционными сказочными элементами. Несмотря на выявленные различия, проведенный анализ позволяет сделать вывод о значительном влиянии такого канонического жанра буддийской литературы как *намтар* на творчество калмыцких сказителей.

## Resume

**Buddha Śākyamuni in the Kalmyk Folk Tales.** The author conducted a comparative analysis of Kalmyk folk tales about Buddha Śākyamuni (560–480 BC), recorded in the Republic of Kalmykia from 2012–2018 during an expedition led by Professor Khabunova, Je. E. The folklore narrative in this study is considered in comparative coverage with *namtar* (Tib. *rnam thar*) – a genre of Buddhist literature, which is a biography of Buddha Śākyamuni – the founder of Buddhism. Transforming and filling with folklore elements, the *namtars* continue their contemporary existence in the form of legends, traditions, tales and oral stories narrating about the deities of the Buddhist pantheon, famous *paṇḍitas*, and lamas. A special place among them is occupied by Kalmyk folk tales about Buddha Śākyamuni. The analysis allows us to conclude the significant influence of Buddhist literature on the oral folklore of the Kalmyks.

## Список литературы

- Бичеев, Б. А.: *Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков*. Дисс.доктор.филог. наук. Ставрополь 2005.
- Владимирцов, Б. Я.: *Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму*. Агни, Самара 1998.
- Музраева Д. Н.: *Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв.* (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар”» 2013.
- Майтрея. *«Уттарапантра» с комментарием Арья Асанги*. Пер. с тиб. А. Кугявичуса; научн. и общ. Ред. А. Терентьев. Фонд «Сохраним Тибет», Москва 2017.

Хабунова, Е. Э.: *Героический эпос „Джангар“: поэтические константы богатырского жизненного цикла: сравнительное изучение национальных версий* (автореферат дис. док. филол. наук). Махачкала 2007.

#### **ИНФОРМАНТЫ**

Информант Мучкаева К. Б.: *1914 г.р. Материалы фольклорной экспедиции 2013 г. по Целинному району Республики Калмыкия.*

Информант Убушиев Н. У.: *1928 г.р. Материалы фольклорной экспедиции 2013 г. по Малодербетовскому району Республики Калмыкия.*

Информант Цеденова Л. С.: *1955 г.р. Материалы фольклорной экспедиции 2013 г. по Целинному району Республики Калмыкия.*

# АЛТАЙН УРИАНХАЙН ГЭГЭЭН ХУВИЛГААДЫН ТУХАЙ ТҮҮХИЙН АМАН УЛАМЖЛАЛЫН ӨГҮҮЛЭХҮЙ НЬ<sup>1</sup>

Ондрей Срба / Ondřej Srba

Масарикийн Их Сургууль, Гүн Ухааны Сургууль, Ази Судлалын Төв, Брно

Алтайн Урианхайн долоон хошуунд Ховдын хязгаарын бусад хошуудын нэгэн адил Чин улсын засгийн газраас дээд хэмжээгээр албан ёсоор зөвшөөрөгдсөн тамгатай хутагт үгүй байсан бөгөөд тамгатай бус хутагт хувилгаадын тухай ч бичгээр уламжилсан мэдээлэл туйлын хомс байдаг. Тэгсэн ч орон нутагт амьдарч байгаа өвгөд ахмадын амаар уламжилсан түүхийн мэдээгээр<sup>2</sup> Алтайн Урианхайн долоон хошууны дотор хоёр гол хошууг төлөөлж байсан Алтайн Урианхайн Зүүн амбан буюу Зүүн гарын сул амбаны хошуу хийгээд Баруун амбан буюу Баруун гарын сул амбаны хошуу тус тус хэдэн үе үе тодорч байсан хувилгаантай байжээ.

Алтайн Урианхайчууд бол Манж Чин улсын төрд 1754 оны орчимд оров. 1760 оны эхээр одоогийн байрлах нутаг буюу Монгол Алтайн нурууны өвөр ба ар талын өргөн уудам газраар нутаг хуваарилагдаж авсан бөгөөд 1762 онд засаг захиргааны хувьд Зүүн гар дөрвөн хошуу, Баруун гар гурван хошуу хэлбэрийн зохион байгуулалттай оршин тогтнож байгаад 1913 оны Орос Хятадын хэлэлцээрийн дагуу, дараагаар нь Хиагтын гэрээнд заасны дагуу Алтай нуруугаар шинэ хил тавигдсаны улмаас Алтайн Урианхайн нутаг хоёр хуваагдаж Алтайн Урианхайчууд Шиньжян, Монгол улс хоёр тийш харьяалагдах болжээ.

Миний бие Алтайн Урианхайчуудын дунд 2010 оноос жил болгон нэгээс гурван сарын хугацаатайгаар аман түүх, түүхийн аман уламжлал тэмдэглэн судлах зорилготой хээрийн шинжилгээний ажил хийгээд ирэв. Энэ үед Алтайн Урианхайчуудаас миний сонсож тэмдэглэсэн аман уламжлалын аман яриа, домог, түүхийн мэдээний дотор хоёр төрлийн гэгээн хувилгаадын тухай мэдээ мэдээлэл гардаг. Тухайлбал:

<sup>1</sup> Тус өгүүллгийг бэлтгэх ажлыг Чех Улын Шинжлэх Ухааны Сангаас GA19–07619S: *Чех улсад хадгалагдаж буй монгол зан үйлийн гар бичмэл: тэднийг нийтлүүлэх, тэдний түүх ба Төв Азийн язгуур үндсийг судлах төслийн хүрээнд дэмжив.*

<sup>2</sup> Белгийн эрдэмтэн Я. Вансинагийн (Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press, Madison 1985.) онолын дагуу би өөрийн судалгаандаа “аман түүх” болон “аман уламжлал” гэсэн хоёр зүйлийн үндсэн нэр томъёог хэрэглэж байна. Үүний дагуу “аман түүх” бол ямар нэгэн мэдээлэл өгөгчийн өөрийн амьдралд биеэрээ үзсэн, туршсан мэдээллийг хэлнэ. Түүхийн “аман уламжлал” бол мэдээлэл өгөгчийн өмнөх үеийн хүмүүсээс дам сонсож мэдсэн мэдээллийг хэлнэ. Нүүдлийн соёл иргэншилд амаар мэдээлэл дамжуулах зарчим харьцангуй илүү чухал болохоор хэдэн үеэрээ дам ирсэн мэдээлэл ч гэсэн аман түүхээсээ дутуугүй үнэ цэнэтэй байдаг бөгөөд аман уламжлал, аман түүхийн хоорондын зааг ялгаа заримдаа бүдэг балархай байдаг. Аман түүх болон аман уламжлал аль нэгэн үйл явдлын тухайн нутгийн ард түмэн, нийгмийн бүлгийн дотоод үнэлэмжийг илэрхийлдэг юм гэж үздэг.

1) Алтайн Урианхайн хошуу хийдтэй холбоотой орон нутгийн гэгээн хувилгаад (Баруун амбаны хошууны Их улаан гэгээн, Бага улаан гэгээн, Зүүн амбаны хошууны Бага лам Лувсан),

2) Алтайн Урианхайчуудтай шууд бусаар холбоотой хутагт хувилгаад (Цагаан гэгээн Гунгаажалцан (1835–1895), Наробанчэн гэгээн<sup>3</sup>).

Тус өгүүлэлд зөвхөн Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны аман уламжлал, аман түүхэнд гардаг гэгээн хувилгаадын тухай мэдээллийг эмхтгэсний үндсэн дээр аман уламжлал дахь гэгээн, хувилгааны дүрийн тухай ойлголт, түүний дүрс дүрслэлийн тухай хураангуйлан өгүүлэх болно.

### Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны гэгээн хувилгаад – судлагдахууны танилцуулга

Баруун амбаны хошууны засаг ноёдын угсаа гарлын уг язгуур тодорхойгүй боловч тус хошууны ард түмэн ноёдынхоо удам угсааг цагаан ястай хэмээн аль эртнээс дээд хэмжээгээр шүтсээр ирсэн бөгөөд сүүлийн үеийн хувилгаан лам нар ч ноёны хөвгүүд болж мэндэлж байсан түүхтэй билээ.

Үүнээс гадна, аман түүхийн мэдээгээр сүүлчийн үеийн дөрвөн ноён буюу ноёны орлогчийг харлуулсан лам хүнээр тавьсан онцлогтой билээ.

Сайнбилэг буюу Жоожа амбан (1876–1904) – хошууг захирснаас өмнө лам хүн байсан гэдэг. <sup>4</sup>
Балдандорж (1904–1915) – 1904 он хүртэл сул лам байв. <sup>5</sup>
Чүлтэм да лам (1916–1939) – насаараа лам хүн; ах Балдандожийн ахмад хүү Жамъянжавын оронд хошууны тамгыг хамаарсан. <sup>6</sup>
Сэнгээ – 1939 оноос хойш Хошуу ноён Жамъянжавын оронд тамгыг хамаарсан. <sup>7</sup>

**Хүснэгт 1.** Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошуунд лам хүн хошуу ноён болсон тохиолдлууд.

<sup>3</sup> Одоогийн Баян-Өлгий аймгийн Ёлтын бэлчир гэдэг газарт Наробанчэн гэгээн мэндэлсэн гэсэн аман уламжлалд гардаг Наробанчэн хутагт чухам хэддүгээр төрлийн хувилгаан, аль цаг үед амьдарсан хүн болох нь тодорхойгүй. Бичгийн баримтын дагуу Наробанчэн хутагтуудын дунд Алтайн Урианхайн газарт төрсөн тохиолдол байхгүй байна.

<sup>4</sup> БНХАУ Түүхийн Нэгдүгээр Архив (цааш нь БНХАУ ТНА) 3-210-4580-66; Срба, Ондрей: *Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны он цагийн товчоон*. Соёмбо, Улаанбаатар 2018, 90.

<sup>5</sup> Б.Ханджав (1926–2017), Ховд аймгийн Мөнххайрхан сум, 2013.7.17., бичлэгийн дугаар WS560969, 11:50 минутаас.

<sup>6</sup> Жишээ нь: Монгол улсын Үндэсний Төв Архив (цааш нь МУУТА), [хөмрөг] ХА–4, [данс] Д–1, [хадгалах нэгж] ХН–414, нугалбар 6; Срба, О.: *Алтайн Урианхайн ...*, 105.

<sup>7</sup> 1939 оны 5 дугаар сарын 17-нд хошуу ба Алтайн Урианхайн Баруун гарын чуулганы даргаар Чүлтэмийн хүү Сэнгээг (Sengan’ailun 森干艾伦) болгов (архивын баримтад түүнийг “Чүлтэмийн ахын хүү” гэж бичжээ). *Jindai Xinjiang Menggu lishi dang’an* 近代新疆蒙古历史档案. Xinjiang renmin chubanshe 新疆人民出版社, Urumqi 2007, 90.

Мөн түүнчлэн Алтайн Урианхайн Зүүн амбаны хошуунд 1891 онд дэд да лам Яндагийг харлуулж Эрхшону хэмээн нэрлэж хошуу ноён бөгөөд гарын сул амбан тавьсан удаатай<sup>8</sup> гэдгийг үзвэл шашин төрийг хослон барих зарчмын орон нутгийн нэгэн хувилбар эндээс тодорхой мэдэгдэж байна.

Баруун амбаны ноёны удам угсааны аман түүхийн дагуу тус хошуунд *Их улаан гэгээн, Бага улаан гэгээн* алдаршсан хоёр хувилгаан байсан ажгуу. Бурхны шашин сэрүүн тунгалаг байсан цагийн эл хоёр хувилгааны сүүлчийн дүрүүд 1904 оноос 1915 он хүртэл засаг ноён суусан Балдандорж амбаны хоёр хөвүүн болж тодорчээ.<sup>9</sup>

Балдандоржийн дүү Зандаваа туслагчийн хөвүүн Мажиг өвгөний мэдээлснээр өөрийн нь нэр үл мэдэгдэх Их улаан гэгээн бол Балдандоржийн ах хөвүүн, Сэнгээ нэртэй Бага улаан гэгээний дүр нь Балдандоржийн бага хөвүүн байжээ.

Энэ хоёр хүний төрсөн он цагийг тодруулж үзвэл, Их улаан гэгээн 1910-аад оны эхээр төрсөн байж болно, харин Бага улаан гэгээн Сэнгээгийн төрсөн жил тодорхой бөгөөд 1920 он болно. Тухайн үед Балдандорж амбан нэгэнтээ таалал төгссөн байсан. Балдандоржийн дараа хошуу ноёны цолыг ахмад хүү Жамьянжав залгамжилж аваад бие нь нэгт насанд хүрээгүй, хоёрт хэл үгэнд ээрүү согогтой, ухаан санааны талаар ч өдий төдий хөгжлийн бэрхшээлтэй тул авга ах Чүлтэм да ламыг түүний орлогч буюу тамга хамаарагчаар томилов. Ардын дунд Чүлтэм да ламыг орлогч гэлтгүй шууд “ноён лам” хэмээн өргөмжилж ярьдаг. Чүлтэм да лам засгийн хэргийг хэрэгжүүлсний дээр бэлэвсэн залуу хатан Амаржаргалтай сууж 1918 онд охин Цэндээ, 1920 онд хөвгүүн Сэнгээг төрүүлсэн ч тус хоёр хүүхэд ард түмний ойлголтоор Балдандоржийн хүүхэд гэж ойлгогдож байсан.<sup>10</sup>

Балдандорж ноёны хатан Амаржаргал хоёр хувилгааныг төрүүлснээс болоод нутгийн ард түмэнд машид хүндлэгдэж явлаа. Нутгийн хүмүүс түүнийг:

“Зарим нь күүндэж [= ярилцаж, ОС.] байдаг: [Манай хатан бол] заяатай хүн, хоёр хувилгаан төрсөн [= хоёр хувилгааныг төрүүлсэн]. Богд гэгээчүүд [= гэгээнүүд] шулмыг цугийг дардаг, [тэдний] төрлийг сайжруулдаг. [Манай хатан] сайхан хатан боловч, язгуур үндсийг нь [= урьд төрлийг нь] яаж мэдэх вэ? Хөгшчүүд тэгж күүндэж байсан.”<sup>11</sup>

Бага улаан гэгээн Сэнгээ хошууны хийдэд суугаад 1930 онд олон түмний хамт Булган голоос Чингэл голд нүүж Иргэн улсын харьяанд ороод 1933/34 онд мөн хошууны ихэс ноёдыг дагаж эргэж нүүгээгүй Шиньжяны талд хоцров. 20-иод оны үед нутгийн хүмүүс түүнийг Бичкэн (= бяцхан) лам гэж дууддаг

<sup>8</sup> МУУТА, ХМ-161, Д-1, ХН-1, 7г.

<sup>9</sup> Энэ мэдээллийг жишээ нь: Шиньжян Өөртөө Засах Орны Алтай хотын Чингэл шяны Зандаваагийн Мажиг, Бэжээн (өөр нэрээр Какааны Батцагаан); Баян-Өлгий аймгийн Булган сумын Ц.Шархүү, Б.Ханджав нар тус тус мэдээлэв.

<sup>10</sup> Цэндээгийн хүү Баян-Өлгийн Булган сумын малчин агсан Ц.Шархүү гуай Их гэгээний нэрийг Донид, Бага гэгээний нэрийг Донграа байсан гэж дурдав.

<sup>11</sup> Ханджав 2013.7.19. бичлэгийн дугаар WS560984 16:00.

байжээ. Авга эгч Бөөр, хүргэн ах Зул нарын асарсан Цэндээ эгч нь 1934 онд Монгол улсын нутагт хариад хайртай дүү, бусад хамаатан саднаас салав. Сэнгээ өөрийнхөө өргөмөл хөвүүн Зонровын мэдээлснээр 8–16 нас хүртэл хошууны хийдэд ном үзэсний хойно Шиньжянгийн олон хүрээ хийдээр аялаж явсан. Нийтлэгдсэн архивын баримтын мэдээгээр Сэнгээ 1939 оны 5 дугаар сард төрсөн эцэг Чүлтэм да ламын оронд хошуу захирагчаар томилогдов.<sup>12</sup> Мөн онд Чүлтэм да лам Өрөмчид хуралдсан бага ястнуудын төлөөлөгчдийн хуралд очиж баригдаад аман түүхийн дагуу удахгүй хорлогдов.<sup>13</sup> Хошуу ноёны тушаал ч энэ үед нэрийн төдий хоосон үг болсон билээ. 1940-өөд оны үед Шиньжянгийн харьяанд орсон Чингэлийн Урианхайчуудын нэгэн адилаар Сэнгээ нутгаасаа Оспаны Казахуудад хөөгдөн Жимсайр, Сантай, Нансаны газраар амиа зууж амьдраад явсаны завсарт 1949 онд гэр бүл болсон. 1953 онд Алтайн Урианхайчуудыг Чингэлд харьсны дараа Сэнгээ Чингэлийн нутагт гурван шинэ овоог номын ёсоор байгуулж босгов.<sup>14</sup>

Соёлын хувьсгалын үед Сэнгээ лам хувраг ба ноён язгууртан гаралтай хүн гэсэн учир шалтгаанаар дарлагдал хэлмэгдлийн гашуун зовлонг амсав. 1984 оны 4 дүгээр сарын 3-нд төрөл егүүтгэв.

### Бичгийн болон аман сурвалжийн түүхий мэдээллийн харьцуулалт

Дээр дурдсан Их улаан ламын сүүлийн дүр болон Бага улаан ламын сүүлийн дүр Сэнгээ нар XX зууны хүмүүс болохоор тэдний тухай архивын баримтыг шалгах боломж цаг хугацааны учир шалтгаанаас хараахан гараагүй боловч аман уламжлалын хувьд тэдний тухай эргэлзэл бараг байхгүй байна. Цаашдаа бид тэдний өмнөх үеийн гэгээн хувилгаадын тухай мэдээлэлтэй танилцаж авъя.

Өгүүллийн нэгдүгээр хэсэгт би Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны түүхэнд холбогдох бичгийн сурвалжийн мэдээллийг аман уламжлалын мэдээлэлтэй харьцуулах болно. Алтайн Урианхайчуудын хувьд архивын бичиг баримт маш ховор. Бас аман уламжлалын хувьд бид зуун жилийн тэртээ болсон үйл явдлын тухай ярих болохоор цагийн эрхээр буй болсон мэдээллийн

<sup>12</sup> *Jindai Xinjiang Menggu lishi dang'an ...*, 90.

<sup>13</sup> Чүлтэм да ламын амьдралын төгсгөлийг авчирсан хурал бол 1939 онд хуралдсан хурал байсан гэсэн тайлбар бол миний үзэхээр хамгийн өндөр магадлалтай. Энэхүү үзэл дараах хоёр бүтээлд дурдсан байгаа: *Шыңгыл ауданының тарихы материалдары*. Xinjiang renmin chubanshe, Urumqi 2009, 55 (казах араб үсгээр). *Баян-Өлгий аймгийн нэвтэрхий толь*. Ерөнхий редактор Султан Таукейн, Зулькафиль Маулетийн. Улаанбаатар 2010, 253 (энд шоронд тамлагдсан гэж бичжээ). Бас Рахметұлы Сұраған (Рахметұлы, Сұраған: *XX гасыр. Оспан – Чойбалсан*. Астана 2017, 108) Чүлтэм да ламын нэрийг 1939 оны хурлын оролцогчдын бүрэлдэхүүнд дурдав. Чингэл шяны Бэкээн (К.Батцагаан) 2013 оны 9 сарын 1-нд мэдээлснээр Чүлтэм да ламыг 1944 онд хорлосон гэв.

<sup>14</sup> Чингэл шяны С.Зонров 2013.9.2. бичлэгийн дугаар WS561078. Сэнгээ лам Богчийн овоо, Көктохойн овоо, Будгийн овоо гэсэн гурван овоог байгуулав.

хувирлыг санах хэрэгтэй. Харьцуулалтын үр дүн таамаглалын түвшинд л хүрэх боловч мэдээлэл хангамжийн байдлыг тодорхой харуулна.

### Баруун амбаны хошууны гэгээн хувилгаадын тухай бичгийн сурвалж

Архивын баримт, бичгийн баримтын үүднээс энэ хоёр гэгээний тухай мэдээлэл үлэмж хомс. “Монголын сүм хийдийн түүхээс...” хэмээх номд орсон Тагнуулын Ерөнхий Газрын Тусгай Архивын эх сурвалж дахь *Мөнххайрхан сумын Дашчойнхорлон хүрээ* гэсэн хийдийн товч түүхийн дагуу 1765 онд Дашчойнхорлон нэртэй хүрээг анх байгуулахад тус хийдэд шавилан суусан анхны хорин таван нутгийн хүүхдээс Өвгөн гэгч нь да лам болж шашнаа удирдаж, Түвдэн гэдэг нь хамба лам болов.<sup>15</sup>

“14 дүгээр жарны 60 оны гал бар жил [= 1866]<sup>16</sup> ноён Сайнбилэгийн төрсөн хүүг ... найман настайд [= 1873/4?] нь [Халхын] Заяын гэгээнд очиж үзүүлсэнд: “Танай хүрээний Түвдэн хамбын дүр хувилгаан мөн байна” хэмэсэн тул ширээнд залж Жигмид хувилгаан хэмээн нэрлэжээ. Энэ хувилгаан нь арван хоёр настайдаа [= 1877/8?] Заяын хүрээнд очиж, арван гурван жил эрдэм сурч иржээ. 1891 онд Жигмид хувилгаан Заяын хүрээнд ном сурлагаа төгсөж хошууныхаа хийдэд Гомбо хэмээх бурханыг залав ...”<sup>17</sup>

Оросын ургамал судлаач, газар зүйч Василий Васильевич Сапожников 1906 оны Алтайн нуруугаар зорчсон эрдэм шинжилгээний экспедицийн үед дараах сонирхолтой мэдээллийг тэмдэглэж үлдээв. Баруун амбаны хошуугаар дамжин аялахдаа 1906 оны 7 дугаар сарын 28-нд Чингэлийн Дөрөлж гэдэг зуслангийн газарт хошууны хийдээр зочилж Урианхайн Баруун амбаны гэгээн (Урянха-Борон-Алтай-Амбынь-геген)-тэй уулзав гэж бичсэн. Түүнийг 41 настай үс сахал хуссан өргөн царайтай эрүүл чийрэг эр байсан, шав шар номын дэвэл өмсөж орой дээрээ алтан чимэгтэй хятад маягийн малгай зүүсэн хувийн лавирын дор суусан байдалтайгаар уулзсан. Гэгээн нь ялдамхан сайхан ааштай, Сапожниковтой аяллын зорилтын тухай найрсгаар ярилцаж байхдаа хэдэн

<sup>15</sup> Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс ... Баримтын эмхэтгэл*. Тагнуулын Ерөнхий Газар Тусгай Архив – Гандантэгчинлин хийд, Эрдэм Соёлын Хүрээлэн, Улаанбаатар 2012, 245. Номд “1784 он, 13 дугаар жарны 19 оны модон тахиа жил” гэж дурдсан байгаа боловч 13 дугаар жарны 19 он бол 1765 он.

<sup>16</sup> Тус номд 1886 он гэж буруу тэмдэглэсэн байна, гэвч 14 дүгээр жарны 60 оны гал бар жил гэсэн болохоор 1866 он байж таарна.

<sup>17</sup> Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс*, 245–246.

жилийн өмнө оросын аялагч Дмитрий Александрович Клеменцтэй уулзсанаа дурсан ярих.<sup>18</sup>

Сапожников гэгээнийг 41 настай гэж бичсэн нь, Жигмид хувилгааныг 1866 онд төрсөн гэсэн мэдээлэлтэй яг тохирч байна. Сапожников ч, дээр дурдсан Тагнуулын Ерөнхий Газрын эх сурвалж ч гэсэн Баруун амбаны хошуунд ганцхан гэгээний тухай ярьсан гэж бодвол энэ гэгээн нь аман уламжлалын Их улаан гэгээн мөн байж таарна. Үүнээс үзэхэд Түвдэн хамбын хувилгаан нь аман уламжлалын Их улаан лам байж болох юм. Гэвч хэлбэлзэлгүй бат нотолгоо байхгүй.

### ГҮЗ ХАМБЫН ТУХАЙ АМАН УЛАМЖЛАЛЫН ТҮҮХ

Баян-Өлгий аймгийн өндөр настан Ноосонгийн Таяа (1910 онд төрсөн) Бага залуу насандаа Алтайн Урианхайн Баруун амбаны Их хүрээ буюу Дашчойнхорлин хүрээнд 13 наснаасаа (1922 он) 27 нас (1936 он) хүртлээ шавилан суужээ. (Дуртгал яриаг нь Б.Баатар тэмдэглэж 1999 онд “Булган нутгийн Буянтай буурал” гэсэн дэвтрийн маягаар олон нийтэд тараажээ). Тэр бээр Баруун амбаны хошуунд эртнээс хүндэтгэж явсан Гүз хамбын тухай өгүүлэв. Түүний хэлснээр Гүз хамба бол Урианхай гаралтай, Төвдийн оронд суралцаад олон жил шашны өндөр тушаал хашиж яваад ирсэн хүн юм.

“Урианхайн морин толгой хочит Гүз хамба түвдийн Баруун зуугийн их хүрээнд ирэхэд тэд

Ааваан гэнүүт

Аакаан гэнүүт<sup>19</sup> ард түмэн өөрсдөө мэдэцгээтэн хэмээн хүндэтгүүлж байсан ба энэхүү Гүз хамба нь Түвдийн далай ламын дэргэд ламба гэргэн, Очир жинстэй далай ламд мөргөх мөргөлчид, адис хүртээгчдийг зохицуулагч нь байжээ.

<sup>18</sup> Сапожников, В.В.: *По русскому и монгольскому Алтаю*. Государственное издательство географической литературы, Москва 1949, 334: 28 июля 1906 ... *В широкой, частью болотистой, долине Дурульчи, у верхней границы леса раскинулся целый городок белых юрт и палаток; центральное положение занимали пять хороших белых юрт с золотыми маковками, – это собственно кумирни; перед ними возвышался деревянный помост с несколькими колоколами и бубнами. Окружающие юрты, принадлежащие ламам, были украшены небольшими флагами белого и желтого цвета, – вероятно, соответственно достоинству обитателей. Особое место вблизи кумирен занимает юрта гегена, огороженная круглым деревянным частоколом, а рядом – вторая, попроче, занимаемая главным ламой (та-лама). Полный титул гегена – “Урянха-Борон-Алтай-Амбынь-геген”; он принял меня под вечер, восседая в юрте под особым балдахинном, обрамленным оборками желтого, голубого и розового цветов. Это – здоровый мужчина, 41 года, с широким бритым лицом, лоснящимся от жира и пота. Одет он был в яркожелтом костюме, а голова покрыта шляпой китайского образца с золотым украшением на верхушке. Геген был очень приветлив и охотно расспрашивал о цели путешествия и т. п., между прочим, упомянул о Клеменце, которого он видел несколько лет тому назад. Вместе с подошедшим та-ламой, тоже не старым, добродушным мужчиной, они что-то острили и охотно посмеивались брюшным хихиканьем, вероятно, на мой счет. ...*

<sup>19</sup> Ааваа гэх үү, ээжээ гэх үү.



Түвдээс хадаг, ембүү тавьж Зунхав [= Зонхов, ОС.] бурханыг нутагтаа залж ирээд Дашчойнхорлин хүрээ байгуулсан байна.

Бурханы орон Далай ламын дэргэд өндөр цол хэргэмтэй байсан хүн өчүүхэн энэ хязгаар бөглүү нутагтаа ирээд сууж байхад нь нутаг гэдэг яасан ч хүчтэй юм, олонтаа гэсэн сэтгэл нь оломгүй далай болохыг нь нутгийн ардууд бишрэн мэдэрч авсан гэдэг.

Гүз хамбыг морь даадаггүй, тэмээгээр хөлөглөн зарларч явдагт нь урианхайн “цагаан тэмээт” хамба ч нэрлэдэг байж.

Үр хүүхэдгүй айлд үр заяалгаж амьдралын жаргал эдлүүлж байсан ачтан байжээ.

Хамба лам өвгөрөөд таалал болохдоо:

Хүн хүнд цогцостой төрвөл

Малд хилэнцтэй юм байна.

Дааганд хөнгөн

Даавуунд арвин төрмөөр юм гээд амьсгаа хураасан гэнэ.

Хожим нь хамбын сүнс нь эргэж төрөөд уншсан номыг шөнөдөө тогтоож хонодог

Бичкэн (= бяцхан, ОС.) биетэй

Ахархан цогцостой Гэлэг лам Их хүрээг ахалсан мэдлэг чадвартай Хамба ламтан болсон нь энэхүү Таяа гэлэнгийн багш Чоймпил (Баба) багшийнхан багш байсан гэнэ.”<sup>20</sup>

Чоймпил Баба багш гэдэг нь хошууны хүрээний тэргүүлэгч лам нарын нэг байв.<sup>21</sup> Өөр аман мэдээнүүд Бавий да ламыг дурдаж байна.<sup>22</sup> Пунцагдорж – Сайнбилэг нар “Чүлтэм да лам ноёны ажлыг хариуцах болсон жилүүдэд (1916 оноос хойш – ОС.) да ламын үүргийг Балваа да лам (Хандын ээж Тэгшийн ах) гүйцэтгэж байв” гэж тэмдэглэв. Тэгш гэдэг эмэгтэй хүн бол Шар залангийн охин гэдэг мөртлөө түүний булшийн модон дээр Цэрэн[гийн] Тэгш (1892–1968) гэж тэмдэглэсэн байдаг.<sup>23</sup> Түүний эрэгтэй дүү Палжмаан овгийг 1937 оны архивын баримтад Цэрэнгийн Палжмаан гэж тэмдэглэв.<sup>24</sup> Шар залан бол Цэрэн залангийн хоч байсныг нутгийн хөгшчүүд зөвшөөрч байна. Цэрэн залангийн тухай бас Н.Таяа дуртгалдаа дараах мэдээлэл бичив – язгуурт бус ноён Жоожая Мянгаа гэдэг хүүгээ өөрийн тушаалын залгамжлагч болгохыг төлөө түүнийг

<sup>20</sup> Баатар, Б.: *Булган нутгийн буянтай буурал*. Булган сум 1999, 20–21.

<sup>21</sup> Баатар, Б.: *Булган нутгийн буянтай буурал*, 21.

<sup>22</sup> Ханджав 2013.7.18. бичлэгийн дугаар WS560971 13:52. Srba, Ondřej: *Historie a orální tradice Altajských Urianchajců*. Хэвлэгдээгүй докторын ажил. Charles University, Faculty of Arts, Prague 2019.9.13.-нд хамгаалсан. Бүтэн эхээрээ: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/147127/>, 46, галигласан бичлэг ТХ7. Бөхөө, Ц.: *Түүх бүтээлцсэн ард түмэн минь*. Мөнххайрхан сум 2007, 113 талд Бөхөө “Балдан да лам” гэж бичсэн боловч, тухайн түүхийн үлгэрийн уг аман хувилбарыг Ханджавын төрсөн дүүгээс тэмдэглэж авсан тул миний Ханджав эмээгээс тэмдэглэсэн хувилбартай гарал нэгтэй болох юм.

<sup>23</sup> 2020 оны 1 дүгээр сарын 25-нд Булган суманд хийсэн хээрийн шинжилгээний ажиглалт.

<sup>24</sup> Ховд аймгийн архив, фонд № 18, Д-1, ХН-2, Мөнххайрхан сумын уст бэлчээрийн судалгаа, 1937 он.

Цэрэн залангийн охинтой гэрлүүлсэн гэнэ.<sup>25</sup> Үүнээс үзэхэд Цэрэн залан бол хошуу ноёны угсаатай (Тугал Холдон элхэн гэсэн ургийн овог) ойрхон холбоотой хүн байсан байх ёстой.<sup>26</sup> 1927 оны үсэг бичигтэй хүмүүсийн бүртгэлд Цэрэнгийн Жамъянчоймпил гэсэн хүн орсон байгаа.<sup>27</sup> Түүнийг Дархан (Баруун амбан) хошууны Ах сумын Ах арваны хүн (ноёны арван гэсэн үг), 46 настай, ард лам, төвд бичтэй, бусад үсэг бичиг мэдэхгүй, намын гишүүн болсон, хошууны тамгын албаны туслах хийгээд 199-р намын үүрийн даргын албатай гэж тодруулсан. 1920-иод оны үеийн албан бичигт хаяа гардаг энэхүү Жамъянчоймпил<sup>28</sup> бол аман уламжлал, аман түүхийн Баба Чоймпил да лам мөн гэж би үзэж байна. Энэ хүн 1882 онд төрсөн гэж тооцвол Гэлэг хувилгаан бол түүнээс нэг үеэр ах хүн гэсэн үнэмшилтэй мэдээллийг цаашдаа санаандаа барья.

### АМАН УЛАМЖЛАЛ, БИЧГИЙН СУРВАЛЖИЙН ХАРЬЦУУЛАЛТ

Энэ аман уламжлалын хүүрнэлийг дээрх дурдсан түүхийн бичгийн сурвалжтай харьцуулбал, Гүз хамбыг Түвдэн хамбатай зэрэгцүүлмээр санагдаж байгаа боловч батлах баримт олдохгүй байна.

Түвдэн хамбын хойд дүр Жигмид 1866 онд Сайнбилэг ноёны хүү болж төрсөн гэж бид дээрх өгүүллээ. Архивын баримтад Сайнбилэг гэсэн ноён аман уламжлалд Жоожа амбан гэж нэрлэгдэж байгаа.<sup>29</sup> Жоожагийн дөрвөн хүүхдийн нэг нь улаан лам гэдэг байв.<sup>30</sup> Сайнбилэгийн нэг хүү бас 1900 оны орчимд хошууны хийдийн хамба лам байв (нэр нь мэдэгдэхгүй).<sup>31</sup> Улаан лам, хамба лам хоёр нь нэг эсвэл хоёр хүн болохыг тогтоох аргагүй боловч Н.Таяагийн дуртгалд гарсан хийдийн тушаалын жагсаалтад “хамба лам”, “хутагт гэгээн” гэж тус тусдаа нэрлэгдсэн тул түүний ярьсан Гэлэг хамба, хутагт гэгээн хоёр нь биеэ даасан хүмүүс гэж ойлгогдож байна. Түүн дээр үндэслэж дүгнэхэд Гүз хамбын хойд дүр Гэлэг хамба байсан байх ёстой гэж үзвэл хийдийн хамба, гэгээн хоёр адилгүй хүн, Түвдэн лам, Гүз хамба хоёр ч гэсэн нэг хүн биш гэмээр.

Баруун амбаны хошууны хийдийн гол шүтээнүүдийн нэг нь болох Ноён хамба бурхныг аман уламжлалын дагуу “Түвдийн орноос Гэлэг хамба залж ирсэн”. Үүнтэй хамт Гэлэг хамба 77 нас насалж чандрыг нь Хөх Толгойн Гомбын давын аманд оршуулсан гэсэн мэдээ тэмдэглэсэн байгаа.<sup>32</sup> Хөх Толгой бол 1913 оноос хойш хошуу ноёны ордон, хошууны хийдийн өвөөлжөөнд буудаг

<sup>25</sup> Баатар, Б.: *Булган нутгийн буянтай буурал*, 11.

<sup>26</sup> Гэвч Жоожа амбаны хэтийн зорилго бүтсэнгүй, түүний нас барсны дараа хошуу ноёноор жинхэнэ ноён угсаатай Балдандорж тавигдав.

<sup>27</sup> МУУГА, Х-168, Д-1, ХН-58, 3г.

<sup>28</sup> Жишээ нь Срба, О.: *Алтайн Урианхайн ...*, 129–131.

<sup>29</sup> Үүний тухай хэлэлцүүлэг Срба, Ondřej: *Historie a orální tradice ...*, 139–140.

<sup>30</sup> Пунцагдорж, Б. – Сайнбилэг, П.: *Алтайн Урианхайн баруун бээсийн хошууны тайлбар толь*. Улаанбаатар 1999, 16.

<sup>31</sup> БНХАУ ТНА 3-210-4575-19; Срба, О.: *Алтайн Урианхайн ...*, 86.

<sup>32</sup> Пунцагдорж, Б.: *Алтайн Урианхайн ...*, 26.

газруудын нэгэн байсан.<sup>33</sup> Гэлэг хамбыг 1922 онд хийдэд орж, 1933 онд гэцэл сахил хүртсэн Н.Таяагийн багш Чоймпил Бабагийн багш байсан гэж бид мэднэ. Тэгэхэд Гэлэг хамба 77 орчим нас насалж 1913–1929 оны завсарт жанч халсан гэж үнэн бол 1866 онд мэндэлсэн Түвдэн хамбын хойд дүртэй арай нэг хүн байж чадахгүй буй заа.

Сапожниковын 1906 онд уулзсан Жигмид, Чоймпил баба (1882–?)-гийн багш Гэлэг хоёр Их улаан лам, Бага улаан лам хоёрын өмнөх дүрүүд гэж бодвол, нэг нь заавал 1910–1913 оноос өмнө, нөгөө нь 1920 оноос өмнө насаа нөгчсөн байх ёстой. Учир нь, 1910–1913 оны завсарт сүүлчийн дүрийн Их улаан лам төрж, 1920 онд сүүлчийн дүрийн Бага улаан лам Сэнгээ төрсөн гэж бид мэднэ.

Гэвч Түвдэн хамба – Жигмид хоёр Их Бага улаан хоёр гэгээний аль нэгний өмнөх хоёр дүр мөн гэж тодорхой санагдаж байгаа боловч Гүз хамба – Гэлэг хамба нар Их Бага улаан лам хоёрын нөгөөгийн нь урьд төрөл гэж бас амархан таамаглаж болохгүй. Учир нь, бичгийн сурвалж Баруун амбаны хошуунд ганцхан гэгээний тухай дурдав. Аман уламжлалд ч гэсэн Бага улаан ламын гуравдугаар дүр гэсэн Сэнгээгийн өмнөх дүрүүдийн тухай ярьсан юм бараг алга байна.

Булган сумын ахмад настан Ноосонгийн Таяагийн хэлснээр Галсандорж гэдэг хувилгаан лам Их хүрээнээс салбарлан Дашбалжирлин нэртэй Бага хүрээг байгуулсан гэв (гэвч түүнийг Бага улаан ламын өмнөх дүр гэж хэлээгүй).<sup>34</sup>

Сэнгээгийн хүү Зонров Бага улаан ламыг Бага хүрээний лам байв гэж хэллээ. Зонров бас Чингэлийн Дөрөлжид байсан хүрээгийн зуслан Бага хүрээний зуслан гэж хэлэв. Яг эсрэгээр нь, Пунцагдорж – Сайнбилэг нарын тэмдэглэснээр Сэнгээ бол Их хүрээний их лам. Их бага хүрээ хоёрт хамаардаг лам, тус хоёр хийдийн буудаг байсан нүүдлийн бууц буурууд ч гэсэн аман уламжлалын хувьд хоорондоо нэлээн солигдож, хольж байдаг. Бага хүрээг бас Их хүрээнээс хэзээ салбарлаж салсан цаг үеийг бид тодорхой мэдэхгүй байна. 1913 оны газрын зураг дээр хошууны ганцхан хийд тэмдэглэсэн байгаа (Чингэл голын ламын хүрээ).<sup>35</sup> Пунцагдорж – Сайнбилэг нар бага хүрээг Их хүрээнээс тасарч “1923 онд Сэнхэрийн дунд хаалгат хэмээх газар нээж, хийдийн Гомбо сахиус бурханыг тахиж байв” гэсэн.<sup>36</sup> Харин Ц.Бөхөө сурвалжийг заалгүйгээр 1832 он буюу хар луу жилд одоогийн Мөнххайрхан сумын Алагийн аманд байсан гэж бичсэн<sup>37</sup> (Алагийн ам бол 1930-аад оны үед Бага хүрээний тарсан газар).

<sup>33</sup> 1913 он хүртэл Баруун амбаны хошууны ноёны ордон ба хийдийн байрладаг төв газар бол Чингэл гол байсан. 1913 онд Чингэлд хошууны хийд Казахын дээрэмд өртөөд, Богд хаант Монгол улсын цэргийн тусламжтайгаар уулаар давж Булган голд төвлөрөн нутаглах болжээ. Хошуу ноён хийд, ихэнх ард түмнийхээ хамтаар дахиад 1930–1931 оны үед Булганаас Чингэлд давжээ.

<sup>34</sup> Баатар, Б.: *Булган нутгийн буянтай буурал*, 19.

<sup>35</sup> Камимура, Акира: Алтай Урианхайн долоон хошууны газрын зургийн тухай. // *Монголын газрын зураг, газрын нэр судлал*. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар 2015, 108.

<sup>36</sup> Пунцагдорж, Б.: *Алтайн Урианхайн ...*, 25.

<sup>37</sup> Бөхөө, Ц.: *Түүх бүтээлцсэн ...*, 65.





**Зураг 1.** Бага улаан лам Сэнгээ (1920–1984) 1980-аад оны эхээр (гэрэл зургийг түүний хүү С.Зонров хангав).

## **Алтайн Урианхайн гэгээн хувилгаадын тухай аман уламжлалын шинж**

Алтайн Урианхайн түүхийн сэдэвт аман уламжлал дахь гэгээн хувилгаадын тухай өгүүлэхүй нь бүтцийн хэдэн нийтийн шинжийг агуулдаг. Гол сэдэв нь гэгээн хувилгаадын рид шидийг үзүүлэхүй. Аман уламжлалаар өгүүлэгдэх рид шидийн дийлэнх нь хувилгааны бага нас, амьдралын эцсийн үе шат хоёрыг хамаардаг.

### **Гэгээний бага нас**

Гэгээний мэндэлж төрөх үед болон бага насны үед үзүүлэх рид шид аман уламжлалын хамгийн их анхаарлыг татдаг. Гэгээний төрөлтэй холбоотой ер бусын үзэгдэл болон түүний бага насны рид шид бол түүнийг тодруулахад гол тусламж болдог гэж ардын аман уламжлал үздэг.

“Их улаан гэгээн, тэр айлын ноёнаакны адуу мандаг нэг адуучин залуу байсан адуу манаад сөө (шөнө) явж явахаар, өнөөдөр манай ноёны гэрт бас нэг юм боловуу. Үүр цайтал өркээс их солонго татныш. Гэрэл гарч байв. Юу болсныг мэдсү гэж явахаар нь Их улаан гэгээн гэгээн тодорчихсон байж. Гал бадраад тодорсон. Күйсийг нь хайчихаар нь бас гал гарсан. Тэгээд тэр күмээс тэгж тэр

тэмдгээс нь таньсан. Күйс нь хуурай. Күүхдийн күйс цустай болниш, күйс нь хуурай, күйсийг нь хайчилхаар гал бадраад тодорсон байж.”<sup>39</sup>

Бас Бага улаан ламыг бүрэн тодруулахаас нь өмнө тэр бээр бас ер бусын чадал үзүүлж байсан тухай яриа байдаг. Түүнийг гэрт ганцаар нь түр үлдээгээд даалуугаар тоглуулсанд гэрээс хүржигнэсэн дуу гарахад асарсан лам багш нь гэрийн заагаар харж үзвэл хүүхэд даалууг уул дуурайлгаж овоолоод тарнидаад, гэр дотроо үүл болгоод тэнгэр дуугаргаад аянга буулгаад наадаж байсныг мэдсэн. Үүний дараа гурван настайд нь ширээнд залсан гэнэ.

“Тэр урьд нь шинжээч нар шинжиж байсан цагт гарснаас хоор [= хойш] бас лам хүрээд аваад явж одаад тэр цэвэр цогцтой хадгална гэр лам күмүнд асруулдаг байжил. Тэгээд нэг их лам асраад сууж байтал, нэг өдөр бас хажууд нь бас нэг айлд кэрэг болж одаад, гэртгэн тэгээд даалиу гэдэг нэг наадам байна тэр цагт монголын. Тэр даалиуг асхаад өгчхөөд энүүгээр наадаж (наадуулж) байгаад, тэр айлд одхаар дээдэс дуугараад, их юм күржигнээд, тэгээд байдаг: “Күй”, энэ газраа халиаж [= гадаа харж] байхаар чилгэр [= цэлмэг] байдаг. “Күй, энэ юм ямар учиртай юм болуу?” гэхээр аргуул ирээд гэрийнхэн заагаар халиахаар [= харахаар] тэр одаак даалиуг асхаж өгсөн даалиуг овоолоод овоолоод уул кийлгээд босхочоод биеэн [= өөрөө] тарнидаад үүлэн болгаад дээдэс [=тэнгэр] дуугаргаад луу сум буулгаад тэгэж наадаж байсан. Тэгээд тэр күм үнэн тодроод ширээнд залсан. Тэрнээс хоор таниад гурван настайд нь гэгээний ширээд залсан гэж сонссон.”<sup>40</sup>

Бага улаан ламын рид шидтэй хүүхдийн тоглоом хий хоосон наадам биш, их насандаа нутгийнхаа уул усыг тэгш, хур бороо элбэгтэй байлгахад зориулсан зан үйлийг дасгаж байсан гэсэн утгаар ойлгогдож байна. Гэгээний хүүхэд насны ид шидтэй тоглоом наадам бол түүний их насанд хүн амьтны төлөө бүтээх ёстой ажлын бэлтгэл гэсэн ардын ойлголт Алтайн Урианхайчуудын түгээмэл шүтэгдэх Цагаан гэгээний тухай аман ярианд бас тохиолддог. Цагаан гэгээн бол Алтайн Урианхайчуудын нийтийн ойлголт итгэлийн дагуу ирээдүйд Казахыг даруулах даруулга мэт ойлгогддог. Баримтат түүхийн дагуу Цагаан гэгээний түүхийн дүр бол Шиньжяны түүхэнд дунган хотонгийн бослоготой тэмцэгч Цагаан гэгээн Гунгаажалцан (1835–1895) байсан. Баян-Өлгий аймгийн Булган сумын аварга анчин С.Балдаа гуайн ярьснаар:

“Нэг төрөлдөө Цагаан гэгээн ээжтэйгэн байгаад ээж нь гараад үкэр саагаад үс [= сүү] гэрт оруулаад үкэр тавьчихаад туглаа тавьж кокуулаад ороод иртэл тэр [хүүхэд] үс ус руу кийчихсэн тэгээд илгаж [= ялгаж] байж гэнээ. Ээж нь уурлаад: “Яаж байдагч!” “Ээжээ намайг бичкээ [= битгий] уурлаган. Би дэлкэй хорвоо дээр эргэж ирэхэд энэ Халх, Хасаг хоёр нэгдэж одсон байх.

<sup>39</sup> Бэкээн 2013.9.1. бичлэгийн дугаар WS561076 37:10–38:15.

<sup>40</sup> Бэкээн 2013.1.22. бичлэгийн дугаар WS560808 07:00.

Түүнийг яаж л байна. Түүнийг шалгаж байна би. Энэ үсийг [= сүүг] чинь илгаад [= ялгаад] үс ус хоёрыг илгаад байхаар тэр үед би илгаж чидна. Түүнийг би илгаж чидахгүй бол чидахгүй. Битгээ [= битгий] уурла.”<sup>41</sup>

Тэрэнтэй харьцуулахад, Үенчийн Захчин гүний хошуунд Үндсэн ламтан гэгээнтний сүүлчийн дүр Данзанлэгшидчинрэдалай (1875–1941) буюу аман уламжлал дахь Чинрүв гэгээн мэндлэхдээ хүрээ хийдийн зуслан манадаг хоол хүнсгүй хоцорсон ядуу манаачийн гэрт төрсөнд зэрлэг аргал гөрөөс өөрөө сайн дураар ирж гэрийнхний хүнс идэш болсон тухай яриа байдаг. Мөн Чинрүв гэгээн бага насандаа Казахуудад олзлогдож Казах баян айлын зарц болоод хонь ямааг хариулж явтал алчуурт боосон хэдэн чулууг алчуур дээрээ тархахад мал нь тараад бэлчээд явна, чулуунуудыг хурааж бөөгнөрүүлбэл мал ч гэсэн эргээд цуглачихдаг. Гэр дотроо гэрийн хүмүүс ба зарц нар аягаа ханын толгойгоос гэрийн эзэн зарц настай залуу хүний эрэмбээр дэс дараалан өлгөдөг байсан байхад Чинрүв гэгээнтний аяга үүдэнд ойрхон сүүлчийн байршлаас хоймор тийш эхний хүндэт газарт өөрөө шилждэг байсан рид шидтэй үйл зохионгуй үзүүлдэг байсан гэдэг.

### Гэгээний их насны амьдрал

Алтайн Урианхайн аман уламжлал гэгээний их насны амьдрал, үйл бүтээлийн тухай харьцангуй ховор ярьдаг. Гэгээн хувилгаан лам тухайн хошуунд, тухайн нутагт үйл ажиллагаагаа явуулаад байвал, тэр нь энх тайван, амар амгалангийн баталгаа болдог гэж аман уламжлал үздэг.

Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны Бага улаан гэгээний их насны үйлийн тухай би хоёр зүйлийн аман яриаг тэмдэглэв.

Нэгдүгээр нь, Бага улаан гэгээн Ховогсайрын Торгуудын лам нартай ном хаялцаж сор залахад Торгууд лам нарыг дийлсний улмаас Торгууд лам нар Сэнгээ ламын араас Алтайн Урианхайн бүтэн хошууг хямрал самуунд оруулах чадалтай хараалыг явуулсан тухай домог яриа бий. Торгуудын зүгээс ирж байсан хараалыг Сэнгээ ламтан урьдчилан мэдээд ирж байгаа замд нь Улаан ядам сахиусаа тавьж хараал сахиус хоёр уулзахаар замд нь байсан бүтүүн цагаан хад чулуу хагарсан гэнэ.

“Сэнгээ лам Ховогсайрт яваад, Бага улаан лам, хоор [= хойшоо] Баянтгалд Ховогд оддаг болаад, ном тавилцсан болж байна, ном тавилцаад, тавилцаад, тавилцаад, дийлж чидалгүй одсон билээ. Нэг нэгээ авч чидахгүй. Хурлын хайсан [= тогоо] их бүдүүн хайсан нэг морины нэг бодын мах багтдаг байсан гэнэ. Түүний дундуурцээ гуйр [= гурил], болсон гуйр, тэндээ их хорголж ёроолд цутгаад, дээр нь болсон гуйр хийчихээд, сор зална гэж лам нар нэг их эрдэмтэй юм хийдийм болж байна. Гурван хуруугаараа галанд тулаад, гурван

<sup>41</sup> Баян-Өлгий аймгийн Булган сумын малчин С.Балдаа (1932–2015) 2013. 6. 16. зурагт бичлэг дугаар 3, 8:26 минутаас.

хуруун дээрээ босгож байгаад, тэр хайсаар сор залсан, сор залсан газраас өвс ургаагүй. Тэр Ховогсайрын Торгуудын их лам нарт авч одаад хайс тавьхаар даалгүй болж одсон. Дөрвөн залуу өргөх гэхээр гар нь дааж чадалгүй болж одва. Манай Сэнгээ гэлэн даагаад сор залсан, тэгээд дийлээд гарсан.

Харьж ирснээс хоор [= хойш] ардаас нь хараал тавилаа. Тавихлаагаар өмнөөс нь Улаан ламын оддог байсан газар Сүмийн хар толхаад байсан. Сүмийн газар нь тэр. Өмнөөс нь Улаан ядам гэдэг бурхан байна. Улаан ядам тавихлаагаар Говийн эхэн гэдэг газар нэг бүдүүн цагаан чулуун байж. Тэндээр одаад цаадк Торгуудаас ирсэн хараал. Өмнөөс нь тосхаар тавьсан Улаан ядам тэндээр ирж харгалдаад тэр чулуу тархалж одсон байдийм. Одоо ч байна. Одоо юу гэж байх уу, [нийгэм] көгжихдээр [хүмүүс] цагаан чулуу үлдээлгүй аваад болниш.”<sup>42</sup>

Булган суманд “Бага лам”-тай холбоотой газар бол Булган сумын Сэрүүн нуур, тухайн нутгийн гол зуслангуудын нэг. Нутгийн аман ярианы дагуу Бага ламтан зуны улиралд байнга ширгэж байдаг Сэрүүний нуур луу Баянзүрх уулын бэлээр урсдаг Хэт сай (бас Хэцүү сай) гэдгийн уснаас бух шуудуу суваг малтуулж Сэрүүн нуур луу ус нэмж урсгаад нутгаа ус элбэгтэй болгож жаргуулсан түүхтэй билээ.<sup>43</sup> Уул усны бүрэн бүтэн байдалтай оролдож тэрний эх үүсвэрийг хүн амьтны ашиг тусын төлөө хувируулан хандуулах, газрын шинж мэдэж байгаад болон газар нутгийн эзэн савдгуудыг номхотгох үйлдлийг хийх эрхтэй байдаг ганц хүн бол Алтайн Урианхайчуудын ойлголтоор гэгээн хувилгаан хүн. Эсрэгээр нь, 1967 оны үед Баян-Өлгий аймгийн Буянт сумын засаг дарга сумын төв рүү ус авчрах суваг шуудуу малтуулсандаа нутгийн ард түмний ойлголтоор газрын эздийг уурлуулж, тухайн ажлын үр дүнд нас барсан гэнэ.<sup>44</sup> Өнөөдөр хүртэл Алтайн Урианхайчуудын итгэл үнэмшилийн дагуу Сэрүүн нуурын усны түвшин нутгийн буян хишигтэй шууд холбоотой: “Нуурын ус ширгэвэл, нутгийн буян татарна.”

Энэ Бага лам Бага улаан ламын өмнөх дүр мөн болох эсэх нь тодорхой биш. Зарим хүмүүс Сэрүүн нуурыг байгуулсан Бага ламыг Мөнххайрхан сумын Чойсүрэн гэдэг хүнтэй холбоотой гэж ярьдаг.<sup>45</sup> Ийм тохиолдолд Сэрүүний Бага лам Бага улаан ламтай холбоогүй болно. Чойсүрэн бол Мөнххайрхан сумын социализмын үед нууцаар бурхны номоор ард түмэнд үйлчилж байсан алдарт Риймэд ламын эцэг, Риймэдийн хүү Балданжав ламын өвөг. Өнөө Мөнххайрхан сумын ном шашны ажлыг Балданжавын хүү Цэрнээ лам удирддаг. Гэхдээ Балданжав гуай өөрөө өвөг дээдсийнхээ нэрийн дунд Бага ламыг дурдаагүй.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Бэжээн 2013. 9. 1. бичлэгийн дугаар WS561076 06:08–07:57.

<sup>43</sup> Булган суманд олон нийтэд алдаршсан аман уламжлал.

<sup>44</sup> Баян-Өлгий аймгийн Алтай сумын малчин Батнасан ярьсан мэдээлэл, 2017. 8. 26.

<sup>45</sup> Пунцагдорж, Б.: *Алтайн Урианхайн ...*, 25. Баян-Өлгий аймгийн Булган сумын Р.Чадраабалын аман мэдээлэл (дууны бичлэггүй).

<sup>46</sup> Ховд хотод Р.Балданжавын ярьсан мэдээлэл, 2013. 6. 22.



### Гэгээний амьдралын төгсгөл

Гэгээн хувилгаан хүний нас богино байдаг гэсэн ерөнхий ойлголтыг би Алтайн Урианхайчуудын Баруун амбан хийгээд Үенчийн Захчины дунд хэдэн удаа сонссон.

Сүүлчийн дүрийн Их улаан гэгээн өөрийнхөө зөгнөсний дагуу 25 насандаа хорлогдож таалал төгссөн гэдэг. Шимийн архинд орсон хар хулс гэдэг хортой ургамлын хороор хорлогдоод нас барсан. Бага улаан гэгээний дээд дүр хорин гуравхан насандаа мөнх бусын дүр үзүүлсэн гэдэг.<sup>47</sup> Харин Бага улаан гэгээний дараах дүр Сэнгээ төрийн эргэлт нийгмийн самууны үеийг даван туулаад 64 нас насалсан билээ.

“Хар хулсан гэдэг хортой өвсөн байдийм. Тэр одоо монгол бүркээрээр шимийн архи сүүгийн архи нэрдэг. Тэхдээр архи күчтэй болтха [болтугай] гээд бүркээрийн тагнаа дээр нь хар хулсан тавьж байгаад архи гаргаад уучхаад тэндээ хордаад хорин таван насандаа нас барсан.

Тэнүүгээн биеэн [тэрнийг өөрөө] кэдэн жил түрүүн кэлж байдаг жиг. “Жа, би хорин таван насандаа хороор нас бардаг күмүн.” “Күй, көвүүн биткээ кэлээд байтан.” Эгч, ламын бэрг[эн] нар нь ах нар нь уурладаг болдгүймуу. Санаатай явж байсан. Тэгээд хорин таван нас гарсан жилээн Билүүт гэдэг газарт Дунд зусланд байхад кэдэн лам нас барсан гэж байдаг Хойт голын экэнд байна.”<sup>48</sup>

Гэгээн хувилгаадын хойд дүрийг тодруулахыг хориглосон, тодруулах боломжгүй байсан үед нутгийн хүмүүс дотроо аль нэгэн мэргэн ухаанаараа онцгой хүнийг гэгээний хойд дүр гэж үздэг байсан. Чингэлийн Урианхайчууд Олзтой Бандгаа гэдэг хүнийг (1942 төрөөд 1990-өөд оны үед таалал төгсөв) Их улаан гэгээний хойд дүр гэж үздэг байв. Нутгийнхан түүнийг “юм мэддэг”, хүнд тусалдаг, билэг бариад юм мэддэг, домтой, “чиний гэрт юм болох гэж байна, чиний гэрт гай барчид болох гэж байна, ийм тийм юм гарга” гэх мэтийн аргаар зөвлөгөө өгч учруулах болзошгүй аюулаас урьдчилан хамгаалах удвистай байсан гэж хэлдэг.<sup>49</sup> Аман түүхийн мэдээгээр Казахын дарга нар түүнийг ид шидтэй гэсэн үгэнд итгэлгүй байгаад Бандгаа хуралдсан дарга нарын өмнө хоёр ууттай гурилыг чоно болгож хувиргаад айлгасан, толгойгоо гараараа барин хүзүүнээсээ салгаж ширээн дээр тавиад буцаад хүзүүндээ залгачихсан гэсэн домогтой байдаг.<sup>50</sup> Бага насанд нь ээж нь алиа зантай хүүхэд байсан Бандгааг юмаар цохьё гэвэл биед нь ерөөсөө юм тусдаггүй байсан гэв.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Зонров 2013. 9. 2. бичлэгийн дугаар WS561079 04:00.

<sup>48</sup> Бэкээн 2013. 1. 22. бичлэгийн дугаар WS560808 11:06.

<sup>49</sup> Бэкээн 2013. 1. 22. бичлэгийн дугаар WS560808 41:29, Бэкээн 2013. 1. 22. бичлэгийн дугаар WS560809 11:09.

<sup>50</sup> Чадраабал 2013. 6. 15. бичлэгийн дугаар WS560920 11:07.

<sup>51</sup> Бэкээн 2013. 1. 22. бичлэгийн дугаар WS560809 11:09. Srba, O.: *Historie a orální tradice ...*, 154.

## Аман уламжлалын ойлголтоор хувилгаан гэж хэн бэ?

Тус өгүүллийн эхний хэсэгт би Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны түүхэнд холбогдох аман уламжлал ба бичгийн сурвалжийг хооронд нь харьцуулж үзээд тус нутагт амьдарч байсан гэгээн хувилгаадын шат дарааллыг сэргээж үзлээ. Алтайн Урианхайн гэгээн хувилгаадын дэс дарааллыг тогтоох, сурвалжид дурдсан олон нэрийг хооронд нь холбох боломж харьцангуй хомс байгаа нь тодорхой.

Аман түүх буюу түүхийн мэдээллийг дамжуулдаг аман уламжлалын үүднээс гэгээн хувилгаадын хувьд тэдний уг гарал, төрөл үеийн намтар чухал биш, тэдний номын боловсролын зэрэг зиндаа ч чухал биш, ганц тэдний үйлдлийн илэрхийлэл, хүч чадлыг илэрхийлсэн зохионгуй үйлс нь чухал байдаг. Гэгээн хувилгааны үйлдлийн утга санаа бол тухайн нутгийн ач холбогдол бүтээхэд оршино.

*Хувилгаан* гэдэг үгийг Алтайн Урианхайчууд нас нөгчсөний хойно санаагаараа дахин төрөл олох, *төрлөө мэдэх* гэж тайлбарладаг. Хувилгаан гэсэн ойлголтыг бас одоогийн үед “юманд хувилж чадах чадал” гэсэн утгаар хэрэглэх нь аман уламжлалт дотор олонтаа тохиолддог. Хувилгааны дахиад нэгэн зайлшгүй шаардлагатай шинж бол “юм мэдэх – юм урьдчилан мэдэх, үйл явдлын учир шалтгааныг шинжиж мэдэх” гэсэн чадал. Энэхүү гурван чадал хувилгаадын амьдрал, тэдний үйл бүтээлийн тухай аман түүхэнд хэрхэн гардаг тухай би өгүүллийн хоёрдугаар хэсэгт Алтайн Урианхайн хутагт хувилгаадын жишээн дээр ярилаа.

Баян-Өлгий аймгийн Алтай сумын Лишээ гуайн “хувилгаан” гэсэн ардын ойлголтыг маш тодорхой илтгэсэн үгээр энэ өгүүллийг төгсгөе:

“Хувилгаан гэж хувилж чаддаг, зүгээр нэг лам байж байгаад хар хүн болчихно, хар хүн байж байгаад лам күн болчихно, күний нүдэнд ил, хувцас өмсөхгүй солихгүй, өөрөө. Шуу (= шувуу) болж оддог. Энд сууж байгаад гэнэт алга болчихно. Тэр алсын уулын орой дээр суудаг. Тийм хачин хүн байсан Лувсан [Бага лам], тийм эрдэмтэй. Юм их сайн мэднэ. Юмыг урьдчилж мэдэж байдаг.”<sup>52</sup>

## Resume

**Reincarnated Lamas of the Altai Uriankhais in the Local Oral Tradition.** The oral tradition of the Altai Uriankhais in Western Mongolia and in Xinjiang deals frequently with memories of extraordinary powerful reincarnate lamas (*xuwilgaan*, *gegeen*), even though the region has never had any *tulku* officially acknowledged by the Qing government. The oral tradition claims existence of incarnated lamas, as well as a close relationship with non-Uriankhai reincarnations of greater im-

<sup>52</sup> Баян-Өлгий аймгийн Алтай сумын Лишээ гуай 2014.6.24. WS561240 05:35.

portance (Narobanchen, Tsagaan geegen). Almost absent in archival sources, the Uriankhai reincarnated lamas of the past play an important role in the local memory as personalities generating fortune for future generations. This article focuses on the Altai Uriankhai Right Banner (present-day Bulgan district, Bayan-Ölgii province, Mönkhkhairkhan district in Khovd province, Chingel in Xinjiang) and has two objectives. In its first part it attempts to compare and organize highly fragmentary information from the oral tradition and scarcely preserved archival sources. It can serve as an example of the use of oral tradition as a source for writing Mongolian local history. The second part analyses oral narratives about the reincarnated lamas according to their structure and meaning for the community. It offers a reflexion of the Oirat popular understanding of the *tulku* phenomenon.

*Acknowledgement:* Writing this paper was supported by the project of the Czech Science Foundation GA19-07619S: *Mongolian ritual manuscripts in a Czech collection: their edition, history and Central Asian roots.*

## Ном зүй

### АРХИВЫН БАРИМТ

БНХАУ ТНА 3-210-4575-19.

БНХАУ ТНА 3-210-4580-66.

МУУТА, ХА-4, Д-1, ХН-414, нугалбар 6.

МУУТА, ХМ-161, Д-1, ХН-1, 7г.

МУУТА, Х-168, Д-1, ХН-58, 3г.

Ховд аймгийн архив, фонд № 18, Д-1, ХН-2, Мөнххайрхан сумын уст бэлчээрийн судалгаа, 1937 он.

### НОМ БҮТЭЭЛ

Баатар, Б.: *Булган нутгийн буянтай буурал*. Булган сум 1999.

*Баян-Өлгий аймгийн нэвтэрхий толь*. Ерөнхий редактор Султан Таукейн, Зулькафиль Маулетийн. Улаанбаатар 2010.

Бөхөө, Ц.: *Түүх бүтээлцсэн ард түмэн минь*. Мөнххайрхан сум 2007.

Камимура, Акира: Алтай Урианхайн долоон хошууны газрын зургийн тухай. // *Монголын газрын зураг, газрын нэр судлал*. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар 2015, 100–120.

Пунцагдорж, Бүүвэйн – Сайнбилэг, П.: *Алтайн Урианхайн баруун бээсийн хошууны тайлбар толь*. Улаанбаатар 1999.

Рахметұлы, Сұраған: *XX гасыр. Оспан – Чойбалсан* [XX зуун. Оспан – Чойбалсан]. Астана 2017.

Сапожников, В.В.: *По русскому и монгольскому Алтаю*. Государственное издательство географической литературы, Москва 1949.

Срба, Ондрей: *Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны он цагийн товчоон*. Соёмбо, Улаанбаатар 2018.

*Шыңғыл ауданының тарихы материалдары* [Чингэл шяны соёл түүхийн материалууд]. Xinjiang renmin chubanshe, Urumqi 2009 (казах араб үсгээр).

Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс ...* Баримтын эмхэтгэл. Тагнуулын Ерөнхий Газар Тусгай Архив – Гандантэгчинлин хийд, Эрдэм Соёлын Хүрээлэн, Улаанбаатар 2012.

*Jindai Xinjiang Menggu lishi dang'an* 近代新疆蒙古历史档案 [Орчин үеийн Шиньжянгийн Монголчуудын түүхийн архив]. Xinjiang renmin chubanshe 新疆人民出版社 Urumqi 2007.

Srba, Ondřej: *Historie a orální tradice Altajských Urianchajců* [Алтайн Урианхайчуудын түүх ба аман уламжлал]. Хэвлэгдээгүй докторын ажил. Charles University, Faculty of Arts, Prague 2019.9.13.-нд хамгаалсан. Бүтэн эхээрээ: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/147127/> (2019.12.27.).

Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press, Madison 1985.

# TRADITIONAL RITUALS















# ČENGGÜNĴABA'S WORSHIP: AN ANCIENT RITUAL IN MONGOLIA IN THE 19<sup>TH</sup> CENTURY

Odbayar Ganbaatar

University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies, Warsaw

In this paper I would like to discuss the ancient customs, beliefs and practices concerning criminal law which are entangled with the worship of ČenggünĴaba (ca. 1705–1771, Man. ČenggunĴaba, Mong. ČenggünĴaba, Khal. TsengünĴaw, Chin. Chenggunzhabu 成衮扎布). The bone enshrinement of nobilities in Mongolia in 19<sup>th</sup> century has a deep root with both Shamanism and Buddhism. Although the Manchu Qing dynasty (1636–1912) introduced many new rituals and regulations regarding the Mongols, these sometimes violated locals interest. By introducing a criminal case, in which many questions arise, I would like to contribute to the discussion of tradition and innovation of Mongolian Buddhism in the 19<sup>th</sup> century: what phenomenon happened in Outer Mongolia, how a traditional ritual among the Mongols had been changing, and how local interest of choosing ritual implementation confronted with the Qing policy. To answer these questions I will draw attention to a less studied part of the Mongolian aristocrats' history in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century. The paper is based on Manchu and Mongolian documents preserved in the National Archives of Mongolia.

## The Criminal Case

In 1843 a big sensation occurred in Qing Mongolia. Then, a special minister came to Uliyasutai where the highest Qing Governor-general (Man. *Hesei takūraha hashū ergi aisilara jiyanggiyūn*) dwelled, in order to investigate the criminal case for the third time. Dao Guang Emperor (1820–1850) ordered as follows when he dispatched a minister to investigate;

[...] wang bihe čenggunĴab-be udame aniya hūsun bume faššaha mongyo čin wang beye wajiha amala, giran hokirabure-de isinahangge šar seme ofi če sei ičihiyahangge, yargiyan aqū aqūnaraqū ba bisire be boljoči ojoraqū ... iče tušan-i jiyangjūn guisede afabufi beyideme ičihiyabu [...]<sup>1</sup>

[...] the first grade prince ČenggünĴaba had been diligently serving for many years. I am very sorry for that the honest Mongolian prince's bone and tomb

<sup>1</sup> National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 4222. Case 3. *Mongyo juryan-či wang bihe čenggunĴaba-i uju giranggi-be hūlhaha bayita-be dahūme gisurefi wesimbuhede hese gisurehe songqoi obu sehebe gingguleme dahafi benjihe bayita.*

have been raided after he passed away. It must be reconsidered if there are any doubts. [...]

After Guilun, the Vice-General for Pacifying the Eastern Frontier (Man. *Hesei takūraha hashū ergi aisilara jiyanggiyūn*) had been informed that he could not make a decision in this case, imperial court decided to dispatch Delegdorĵi (1834–1868), who was the administrative Minister of Kūriye (Mong. *Kūriyen-dū sayuĵu kereg sidkegĉi sayid, beise*). Then he came to Uliyasutai, inspected the case that already judged by Čeringdorĵi, the League chairman of Sayin Noyan Confederate, Guilun, the governor of Uliyasutai and his vice-minister, Lebin.

Only Ts. Sonomdagwa<sup>2</sup> mentioned this case based on the oral history that narrates among the banner subjects of Čenggünĵaba. He used it as an interpretation of why some Mongolian nobles had assimilated themselves as Manchu-Chinese. Sh. Natsagdorĵi<sup>3</sup> accusingly added that Čenggünĵaba had been a traitor and a feudal. But I have found different evidences. Before we proceed to find an answer of why the head of Čenggünĵaba's dead body was stolen 80 years after he had passed away, let's summarise his biography.

### Political Rivals in Khalkha in the 18<sup>th</sup> Century

There were two main political factions in Outer Mongolia in the second half of the 18<sup>th</sup> century. One was led by Sanĵaidorĵi (1735–1778), the imperial son-in-law and a second grade prince who grew up in the Palace of the Qing Emperor. He was not only a trusted man of Qianlong emperor (1736–1796), but also the most meritorious Khalkha noble. Tūsiyetü qan Cedendorĵi, Sandubdorĵi a first grade duke, *beise* Sundubdorĵi (d.1799), were his confederates. His political rivals were led by Čenggünĵaba (d. 1771) who was famous for his political and military merits in the Qing empire in the position of the Governor General of Uliyasutai or the Vice-General for Pacifying Eastern Frontiers. A man who was in favour him called Sundubdorĵi, was the treasurer of the “Great Disciples” (Mo. *yeke šabi*). During the Mongol Uprising led by Čenggünĵaba (1710–1756)<sup>4</sup> of Khotogoid, both Sanĵaidorĵi and Čenggünĵaba remained loyal to the Qing court. Whereas Sanĵaidorĵi born with Manchu imperial blood thereby strongly supported by the Manchu emperor, Čenggünĵaba could aquired the nobles' favour as well as he won the emperor's

<sup>2</sup> Сономдагва, Ц.: *Монгол улсын засаг захиргааны зохион байгуулалтын өөрчлөлт шинэчлэлт (1691–1997)*. Улаанбаатар 1998, 176–179.

<sup>3</sup> Нацагдорж, Ш.: *Халхын түүх*. Улаанбаатар 1963.

<sup>4</sup> According to the study by О. Оюунжаргал, both a prince of Khotogoid and a prince of Khalkha had the same name: Čenggünĵaba. Since Čenggünĵaba of the Khotogoid violated against imperial policy, the Qing court changed his name as Cinggunĵaba because of prohibition and differentiated it from the name of loyal general, Čenggünĵaba (ca. 1705–1771). See more Оюунжаргал, О.: Манжийн хаан ба Монгол ноёны харилцаа: Хотогойдын ноёдын жишээгээр. // *XVII–XX зууны эхэн үеийн Монголын түүхийн судалгаа*. ШУА Түүхийн хүрээлэн. Улаанбаатар 2011, 55–70.

grace. According to Oka Hiroki,<sup>5</sup> they were struggling over Outer Mongolia under the Qing policy for 20 years.

Manchu-Russian relations suddenly became strained in the late 1750s. The transformation of the political order in the eastern part of Inner Asia caused by the Qing conquest of the Dzungar Empire was the reason for this change.<sup>6</sup> There had been tensions over the unsolved problems such as illegal border stakes (Mong. *qasiya*), custom duty and unsettled cases of theft and looting since the 1730s. In practice, these problems had been solved by Khalkha nobles and Russian majors without the involvement of Qing authorities until 1764. Khalkha nobles could trade with Russia without the direct control of the Qing court and its designed institution. When a new political order came into effect in Inner Asia, the practice was revised as unresolved by the Qing emperor. Although The Court of Outer Dependencies (Man. *Tulergi golo-be dasara jurgan*) was responsible for relations with Russia, it was impossible to enforce Manchu law in the northern frontier where Russia had such intense ties with Mongols. Therefore, the Qing government banned the trade at Kiyaktu and withdrew all merchants in April 1764. However, Qing agent Sanjaidorji ordered to continue trade with Russia without permission. Čenggünjaba immediately revealed the illegal trade of Sanjaidorji and accused him. Hence, Sanjaidorji was sent to Beijing in house arrest from 1765 to 1771 with his newborn son, Yündendorji (1764–1827). The Manchu minister Chuda was executed upon the decision of the furious Emperor.

Due to his 10-year service in Kūriye (Rus. Urga) Sanjaidorji was in the position to change main political actors in Outer Mongolia through the support of Qianlong Emperor. The Second Jëbcundamba qutuytu, Tüsiyetü qan and the Treasurer of the Great Disciples were all discharged by his hand and upon the wish of the emperor. In the end of their struggle, however, Čenggünjaba won against his political rival, Manchu power which had been accumulated in the hands of Sanjaidorji was decentralised temporarily, and the policy to reduce the power of the Khalkha nobility loosened again.

### Čenggünjaba's Contribution to the Organisation of the Great Disciples

Čenggünjaba had diligently served the Qing Empire both in battle field and administrative office from 1721 to 1771. He tried to extend the territory of the Khalkhas with the permission, once Qianlong emperor had promised to the Khalkha Mongols.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Hiroki, Oka: *Cenggünjaba and Sangjaidorji*. A speech in Mongolian delivered in the Mongolian Academy of Sciences on 17 March 2008.

<sup>6</sup> Akira, Yanagisawa: Some Remarks on the Addendum to the Treaty of Kiakhta in 1768. *The Memoirs of Toyo Bunko* 63, 2006, 65–87; Akira, Yanagisawa: Concerning the Negotiations between Russia and the Qing Dynasty on the “Addendum to the Treaty of Kiakhta” in 1768. *The Tōyōshi-Kenkyū* 62 (3). Dec 2003, 1–33.

<sup>7</sup> Оюунжаргал, О.: Чингүнжавын бослого ба Халхын нутгийг тэлэх асуудал. // 1755–1758 оны Манжийн эсрэг Монголчуудын ээвэгт тэмцлийн түүхийн асуудал. Эмх. Баясгалан Т. Соёмбо Принтинг, Улаанбаатар 2019, 28–39.

Qianlong promised him that he would allow to extend the territory of Khalkha after Čenggünĵaba had pacified the revolt of Khalkha led by Činggünĵaba (1710–1757, Khal. Chingünĵaw), a prince of Khotogoid.<sup>8</sup> After the Fall of the Dzungar Empire, Čenggünĵaba was in command of the entire military force in Outer Mongolia with the grace of the emperor since his father Čerin died in 1752. When Russia invaded the Olqon Border Outpost in 1767, Čenggünĵaba had arrived at Kūriye. When he was in Kūriye, he managed three matters of the Kūriye Ministry. First, under his command the Qing empire organised an assault against the Russian Empire by arresting Russian patrol troops of Olqon Outpost (Rus. Ульхун). He also deployed troops in Kiyaktu and Kūriye thereby allowing the Qing Empire to gain an advantage in dealing with Russia regarding on the Addendum of the Kiyaktu Treaty of 1768.<sup>9</sup> Secondly, he received the imperial seal, which was used from 1767 to 1802 in the Kūriye Ministry. This enabled the Qing Empire to control the Kūriye Ministry in a more direct way, since that there had been neither seal nor a minister for Kūriye. Thirdly, Čenggünĵaba was able to organise the Great Disciples and replaced the Da lamas who were appointed by Sangĵaidorĵi previously.

Čenggünĵaba's contribution to the Great Disciples is presented in this paper first time. Therefore I will provide detailed quotations below. In September 1767, Čenggünĵaba came to Kūriye after two years of his triumph over Sanĵaidorĵi. From that time on he was able to deal with the matter of Kūriye personally since Manchu representatives had made great changes there. Fourteen days after Čenggünĵaba came to Kūriye, on 2 October 1767 he wrote a memorandum about the organisation of the Great Disciples. It is as follows:

[...] As your servant see, the third incarnation of the Ĵebcundamba is young but he [Ye shes bstan pa'i nyi ma, 1758–1773] is sharp minded, also able to learn how to read and recite things by heart. People respect him. Only his disciples are increasing to a greater degree than before and the young incarnation just came here for invitation. This is why he is not familiar with the custom of his disciples. It is helpful that the Administration of the Ecclesiastical Estate would have already established an order when the incarnation is young. As I remember there were four ministers who were not only nobles but also experienced enough to manage the greater issues and help the *Šangĵodba* ["treasurer"] and six proctors (Mong. *gesküi*) to rule the assembly during time of the old incarnation [First Ĵebcundamba qutuĵtu, 1635–1723]. There were twelve head of subdivisions (Mong. *ĵaisang*) to rule the outer twelve subdivisions (Mong. *otoĵ*) of the Great Disciples. They all acted in accordance with the permissions given by the Treasurer. Now, I see that there are 40, 50 ministers accountable to themselves. They do not help the real Treasurer. All go along and do their business here and there. There is no order. When I asked the minister Hüturingga, he replied that it is true: there is no order. I am not able

<sup>8</sup> Оюунжаргал, О.: *Манж Чин улсаас Монголдуудыг захирсан бодлого: ойрадуудын жишээгээр*. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2009.

<sup>9</sup> Odbayar, Ganbaatar: A Guard Crime of Olkhun in 1767 and Minister of Khuree. *Historia Mongolarium Journal* 267 (33). Ulaanbaatar 2011, 113–138.

to manage their affairs because I do not know their customs and affairs. Then your bondservant would propose that if the Divine Master chooses two or four people and grants them the rank *Da lama* to help the Treasurer. And if the six proctors, the twelve heads of the subdivisions would have to be accountable to the Court of Outer Dependencies. If there were to be a vacancy after one of them dies, the following one must submit to the approval by the Court of Outer Dependencies. After the Emperor has approved of them, they would be able to work in the position.<sup>10</sup>

Qianlong Emperor consented to his memorandum on the 10 October and ordered that when Čenggünjaba manages the matter, he was to involve Hüturingga, Kinggui, the ministers who were sent from the imperial centre and gained experience in the matters among the Khalkha Mongols. After he took a council with Garmaceren, the Treasurer of Great Disciples, he informed the emperor on 26 October 1767 as follows:

[...] we have chosen ten monks to apply for the position of *Da lama*. I would propose these people. Gongčogčoiampil, 65 years old, worked as a senior attendant. Namjilsambuu, 67 years old, he was approved as a proctor to help the Treasurer. Both of them can serve as *Da lama*. Regarding the proctor, I suggest first the Jaisang lama Nawangeleg, Dasisonom followed by the proctor Gendündarja, Samdancoimpil, Gendündarja, Bangjurdarja, Gendündarja, Nawangrabtan. Additionally, [I propose] worshipper Lubsangdamba, Isijamču, guard lama Lubsangdawa, Gunggedorji, gate-keeper Jamiyandarja, Gečüg and Nawangsonom. Moreover, 500 monks have been allowed to assemble in the Dambadarjaa Monastery. Although Garmaceren proposed that they should be approved by the Court of Outer Dependencies and should be united under one Kūriye of the Incarnation [Jēbcundamba

<sup>10</sup> +wesimbure jalın, aha kuren-de jiheči gūnin werešeme tuwači, kūtuktu se ajigen bičibe, dačun eyesu, šejileči ačara yasai juleri hūlara ging-be murušeme šejilehebi. se-de teisu akū sain sere-be geren gisurembime hing sere adali damu kūtuktu-i šabisa neneheči fusefi, labdu oho bime, kūtuktu-be teni solifi an bahara unde ofi, eiten-de majige wačihiyašara gese, kūtuktu se ajigen-de šanjodba sa an baha oči, eiten-de gemu tusa-be bodoči neneme sakta kūtuktu-či ebsi, čeni šabisai yaya baita ičihiyara-de duin said seme čeni dorgi fe fujuri dulembuhe urse-be tučibufi eiten ambakan baita-be šanjodba-de aisilabufi ičihiyabume, lamasai ging hūlara isara-či aname, geli ninggun geskui sindafi kadalabume, tulergi juwan juwe ambakan otog-i šabisa-de juwan juwe jaisang daruka sindafi, meni meni otog-be kadalabume čeni ya ba-i ambakan baita-be gemu šanjodba sede dačilafi yabure-be donjimbihe, te tuwači, said sere gebu bufi, yaburengge dehi susai isime bihe seme, emu jingkini šanjodba-de aisilame tob dab serengge akū, ainame ainame ederi tederi yabume hono ejeři da tube akū-de isinafi fejergeri urse, an baharakū babe alarangge bisire-be beise hū sede fonjiči, ubai ursei gisurere, jai esei arbun muru-be tuwači, yargiyani-udu adali bičibe esei baitai da dube-be sarkū ofi gūnin isinaha akū sembi. aha-i hūlhi gūnin-de +enduringge ejen kesi isibume šabisai dorgiči eiči juwe, eiči duin niyalma-be sonjoři da lama-i jergi šagnaři, esede dere bahabume, da lama sei jergi-de yabubume, šabisai dorgi ele baita-be šanjodba-de aisilabume, esei ninggun geskui juwan juwe otog-i daruka sebe gemu jurgan-i dangsede ejebufi oron tučike-be tuwame alibufi sindame meni meni baita-de kičeme faššarange biči huwekiyebure-be tuwame harangge ursebe kadalame muterakū, weile daks-de isiburengge biči, inu suwaliyame weile arara oči, ese meni meni yabure doro giyan-be bahafi emu gūnin kičeme faššambi aika kemuni udu yabubuči čeni eiten-de gemu tusa akū gese-be gūnifi gingguleme wesimbuhe (National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File-255, 174–175.).



qutuytu], the proctors and *demčis* of the Amur Bayasqulang-tu Monastery, Erdene juu Monastery, Barayun küriye, Ğegün küriye, Erdene čorĵi-yin küriy-e, Ačit nomun qan-u küriye wished otherwise. Hence, I managed it differently, due to the temple located near Ibeng river being new like the monastery near Küriye. Moreover, the Ačit Nomun qan and Erdeni čorĵi were the teachers of the previous incarnation. They have their own order.<sup>11</sup>

Then, the emperor approved his proposal and confirmed Gongčogčoiampil, Namĵilsambuu as Da lama.<sup>12</sup> It is clear for us that it was one of the main reforms of the Great Disciples as Cerenčimed and Badamdorĵi who played a prominent role for the independence of Mongolia, were the Da lama of the Great Disciples at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

<sup>11</sup> *ahasi-i bači, šanjodba karmačerin, gung ni jergi gejeidorĵi-de afabuŋi, da lama sindači ačara juwan lama esede adabure lamasa, jai geskui daruga sindači ačara niyalma-be suwe uhei hebešeŋi toktobume sonjoŋi benjikini seme yabubuha bihe. te šanjodba karmačerin sei alibume benjihe bidhei dorgide, be afaha-be dahame, uhei gisureŋi, ne kütuktu-be eršeme yabure fe soibong-de yabubuha gongčogčoiampil ere aniya ninju sunja se, jai neneme +wesimbuŋi, šanjudba-de aisilame yabubuha geskui namĵilsambuu, ere aniya ninju nadan se, ere juwe-be da lama-de čoholome, jaisang lama nawanggeleg, dasisonom sebe adabume jai ninggun geskui sindara-de fe geskui gendundarĵa, samdančoiampil, gendundarĵa, bangjurdarĵa, gendundarĵa, nawangrgabdan-i jergi ninggun niyalma-či tulgiyen (30) adabure-de takilči lubsangdamba, isijamču, hiya lama lubsangdawa gunggedorĵi halgači jamiyangdarĵa, gečug, nawangsonom sebe sonjoŋi belhebume geli baičači, meni kütuktu-i harangga, šajin-be badarambure juktehen-de sunja tanggū lama tebuheči tulgiyen, elhe urgun juktehen erdeni joo wargi kuren dergi kuren, erdeni čorĵi-i kuren, ačitu nomun han-i kuren jergi udu kuren ne meni kütuktu tehe bači giyalame meni meni bade bisire turgunde, tesu bade inu geskui demči lama sindaŋi an-i tubade bisire-be dahame, bairenge inu ubai geskui sei adali obume kemuni amba jurgan-de ejebume, jai meni šabinar-i ursei daruga sei nukte ongko muke-be baima sun sun-i tehebi. ese taka isinjime muterakū-be dahame, esebe enču inenggi boljome selgiyeŋi daruga sei beye isinjia erinde tuwabuči ojoroŋo seme alibuha-be, ahasi kimčime gūniči ese neneme ibeng ni bade ilibuha juktehen, ne kuren-i hanči bisire iče weilehe juktehen, jai neneme kütuktu-i bagsi bihe ačitu nomun han-i juktehen, geli dači ese dorgi, enču fiyentehe tehei jihe, erdeni čorĵi sere jergi lamasa-be enču enču tebuhei jihe turgunde čeni geskui, geyug-be enču sindame kadalabuha, jai ese otog-i šabisa, ne ulha ujire-be bodome goro nukteme tehe-be dahame, amala gajŋi tuwabuki sere gūnin, ese ere geskui, daruga, demči sei dorgide, ne halači ačara emke juwe bisire-be boljoči ojurakū bičiŋe gūwa gemu dači kadalame yabuhai jihe urse, eseči tulgiyen, buyasi ajige otog obume yabubure urse bikini meni meni bade demči obume, amba otog-i daruga sede kamčibume ičihiyabure, turgun bifi enču daruga obuči ačara ba bisirenge oči, ahasi-i bači enču toktobume ičihiyafi ere sindaha gesgui, daruga, demči sei gebu-be harangga jurgan-de yabubuŋi, gebu-be ejebume, ereči oron tučiŋe-be tuwame, šanjodba sei bači niyalma-be toktobume akdulači, ahasi-de tuwabuŋi geren jasag-i kooli songkoi jurgan-de alibuŋi sindabureči tulgiyen, ere tuwabume benjihe da lama sindara ursei dorgi, gongčugčoiampil oči, ne kütuktu-i hančiki urse-be kadalame, kütuktu-be eršeme yabure niyalma, namĵilsamboŋo oči šanjodba-de aisilame ba... ičihiyame yabure niyalma, ese gemu fe dulembuŋe ... ahasi-i tuwara-de, ese an-i učuri seme wačihyašame yabure adali bime, esebe aika dolo unggifi, da lama sei kooli songkoi sindači kütuktu-či aname derenge ten-de isinara-be dahame čohoho gongčugčoiampil namĵilsamboŋo, adabuha nawangeleg, dasisonom sebe gemu harangga jurgan-i bade unggifi afara-be aliyabuki (National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 255, 229-232. Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse).*

<sup>12</sup> FM-1, F-1, File 255, 253. *Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse.*

Finally Čenggünjaba became the most influential noble in Khalkha Mongolia, but he died in Uliyasutai in 1771. The Qing court favoured his son Lhawandorji by marrying him with Qianlong emperor's seventh daughter.

## **The Enshrinement of Mongolian Nobles during the Qing Period**

In the beginning of the 18<sup>th</sup> century the Qing empire initiated a soft power policy toward the Khalkha princes to secure their loyalty toward the Qing court, which was intermarriage. As a result of this policy three most respected families the Darkhan Qing wang, Joriγtu jüng wang ("The Courageous Second Grade Prince"), Sečen qing wang ("The Wise First Grade Prince") appeared in Outer Mongolia during the 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries.

First, the first grade prince from Khalkha Dondubdorji, the direct descendant of the Tüsiyetü qan Galdandorji, married the sixth daughter of the emperor in 1698 whose honoured name was Ginggun elhe gurun-i gungju in Manchu. Their descendants were third grade princes Sundubdorji (d. 1799), Lhunbudorji (d. 1833), Delegdorji (d. 1868), Puncugcering (d. 1937). They were all high ranking nobles and served high positions not only in Outer Mongolia, but also in the inner provinces. The Manchu princess played an important role among the Mongols persuading them toward accepting imperial grace. According to oral history noted by Ts. Damdinsüren she said before her death that "do not send my body to Chinese land, I am the wife of a Mongolian man. Thus, my body has to be buried in the Mongol land."<sup>13</sup> After the imperial princess passed away, the Qing court granted her an imperial tomb and a worshipping decree which was a novel ritual for the Khalkhas of the time. The Qing court granted to her an imperial mausoleum which was erected in 1740. According to archaeological excavations, it consisted of a stone inscription, a protective wall with the main gate and main temple, a stone house guarding the tomb, and a garden. It was named briefly the "Temple of the Princess" (Khal. *Günjiin süm*) among the Mongols. Although the "Temple of the Princess" is famous til today, it did not remain intact. The people whose responsibility was to worship in the temple of the imperial princess were called "Temple Servicemen" (Khal. *sümiin otog*). They performed a ritual in every year from the 1740s. In 1930, however, they were denounced as people who worshipped the tomb and served a deity (Khal. *Bug taij, бүлшhind mörgödög khümüis*). In 1743 the prince Dondubdorji passed away, and his temple was built in Köke qota together with that of his wife. Hence, the worship of their family are separated for Köke qota and Mongolia.

Secondly, the family of Joriγtu wang was the descendants of Sidisiri Bayatur, a younger brother of the Tüsiyetü qan and the First Jëbcundamba qutuγtu. Dorjisebden, a grandson of him was married to the imperial Manchu princess, a daughter of the

<sup>13</sup> Дамдинсүрэн, Ц.: Гүнжийн сүм. *Studia Ethnographica Instituti Historica Comitetti Scientiarum et Educationis Ahae Reipublicae Poluli Mongoli*. Том. 2. Fasc. 3. Улаанбаатар 1961.

younger brother of the Manchu Emperor in 1729 (HT7).<sup>14</sup> Their son was the above mentioned Sanĵaidorĵi (1735–1778) who grew up in Beijing. Their descendants were the Ministers of Kūriye: Sanĵaidorĵi (1735–1778), Yündündorĵi (1765–1827) and Dorĵirabtan (1831–1837). After they passed away, their bodies were carried to the Qing capital.<sup>15</sup> By carrying their bodies to Beijing from a very remote location of the empire, the Manchus sought to express their privilege not only for their descendants, but also to show an imperial grace to all their subjects under the heaven.

Thirdly, it was the family of Cecen wang. Ceren got married the tenth daughter of emperor Kangxi in 1706.<sup>16</sup> Their descendants diligently served in the battle field and the Qing court, in the administration of Uliyasutai and Beijing. According to Uradyn E. Bulag only two princes were worshipped in the Imperial Ancestral Temple in the capital city of the Qing empire. The first was Ceren efu (ca. 1692–1752), the most meritorious noble in the first half of the 18<sup>th</sup> century and the father of Čenggünĵaba. Lhawandorĵi, son of Čenggünĵaba who married the seventh daughter of Qianlong Emperor, complained that his father's profile was moved when eunuchs were cleaning the Imperial Ancestral Temple. The eunuchs were punished on the command of the emperor. After the death of Čenggünĵaba in 1771, the Qing Government granted him a mausoleum and regulated the worshipping decree in his banner in the Khalkha area. His subjects performed the worshipping ritual every year. According to the study of Ch. Batdorĵ, some people of his banner still make an offering until today and sing songs about Čenggünĵaba.

The government of the Bogd qayan (1911–1924) reserved the banner and its territory for Nayant wang (d. April 1938), the last noble of the Cecen wang's family who had settled in Beijing after the Qing abdication and had then informed to the Theocratic Mongolian government that he wanted to move to his home banner in 1916.<sup>17</sup> The Bogd qayan allowed an official, a monk, nine soldiers for each of the four companies of his banner and 40 sheep as expense for the yearly worship of the enshrinement of Čenggünĵaba in 1919.<sup>18</sup>

The Qing government initiated a new form of worship and constructed an imperial enshrinement in the Manchu capital and local one in peripheries like in Kōke qota and Outer Mongolia. There were two different options to the location of enshrinements. The first consisted of bringing the body to either Kōke qota or Beijing and the second option was to allow the worship in the banner of the respective nobleman.

<sup>14</sup> Хироки, Ока: Цэнгүнжав ба Санжайдорж. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 241–245.

<sup>15</sup> National Archives of Mongolia, FM–1, F–1, File 897, 54–55, 56. *Wang ni giran-be gemun hecen-de isibuhe baita*.

<sup>16</sup> Лхагвадорж, Б.: Наянт вангийн Бээжин дахь Ордон. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 153–158.

<sup>17</sup> Оюунжаргал, О.: Богд хаант Монгол улс ба Бээжинд суух чин ван Наянтын харилцаа. // *Монголын сэргэн мандалтын эхэн*. Эмх. Баясгалан Т. Улаанбаатар 2011, 199–206.

<sup>18</sup> Батдорж, Ч.: Шаз хамжлага ба Үй жанжины шарил. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 223–240.

We have discussed above how Čenggünjaba was involved in the formation of the Great Disciples' administration and how his descendants were treated in the Qing empire. Now I would like to draw attention to the case of 1842–1843.

## Decisions and Complications

After more than a year trial, Delegdorji came to Uliyasutai on 22 September 1843 and inspected all processes. Then he submitted the memorandum to file a criminal charge. He accused the lama Cebenjab. According to Delegdorji, “if we do not issue a penalty, the suspect may die of an illness. If this is the case, the matter will pass without any legal sentence. I would request him being sentenced with the death penalty and execute him as soon as possible before he will be able to escape from the law.” Then he issued the following evidence in indictment:

[...] the criminal Cebenjab said, [...] I visited the home of Sede of the first rank of nobility, on 29 August. He told me that his livestock had been reduced during the previous harsh winter. Moreover, he asked me to perform a recitation and ritual for his wealth. I chanted the book “Dugjir” [Tib. *bzlog bsgyur*, “exorcism”]. Then we discussed usual things. After I came home, I thought it would be good to offer the head of a famous person. The Wang General had been a superior man. I got the idea to take his head and offer it. Then at night on 30 September, I rode to the tomb on my own. There was no one else. I broke the door and entered the mausoleum. I broke the coffin and took the body. Then I took the head of the body and covered it with a yellow ritual shawl [Tib. *kha btags*]. I took it with me and hid it in the Jiryalangtu Mountain. Then I returned home. [...] <sup>19</sup>

<sup>19</sup> *bi duleke aniya jaqūn biyai orin uyun-de tayiji-sede-i boode an-i genehede, sede-i gisun, mini ulha waliyahangge umesi labdu, si minde nomun gurume weyilefi tusa obuki serede, bi udhai ini boode dugjir sere nomun hūlhaha amala an-i sula gist leulečere-de sede-i gisun onggolo efu wang ere eyifu-be wečefi sabingga doroi fejergi ursede giyajan-i jergi jingse hadabumbihe, bi fe durun-be songqolome giyajan batuwačir, sula sebe jai jergi ilači jergi giyajan obuha seme gisurehe, umai guwa gisun alhaqū, mini beye boode mariha bihe, amala bodoči nomun-i dorode sayin uju hotu-be doboči, bayan sayin ojoro ba bimbime, jiyangjūn wang oči wesihun niyalma ofi ini uju-be gayifi doboki seme gūnin deribuhe bičibe, an-i učuri šolo jabduhaqū, sirame uyun biyai gūsin-de šolo bifi hojihon idam-i boode geneki seme sonom sede holtome alafi emhun beyei morin yalume booči jurafi yamjiha erinde wang ni eyifu qūwaran-i bade isinafi tuwači, umai niyalma aqū, bi udhai bayising booi duqai damjan seme-be tatame efulefi tule bisire emu durbejen moo-be gayime dosifi, eyifu hobo-be amargi ergiči moo forime efulefi giran-be tučibufi julergide sindafi uju ... gayifi giran-be an-i hobo-de tebufi, uju-be beyei gamaha suwayan bosoi fadan-de ukufi jirgalangtu sere ba-i sangga-de somime umbufi boode mariha MF1. F1. File. 4222. Case 5. uliyasūdai-i bači jurgan-či gisurefi dahūme wesimbufi benjihe-be dahame wang bihe čenggunjab-i uju giranggi-be hūlhaha ehe weyilengge čebegjab-be safun-i gamaha babe benjihe bayita (National Archives of Mongolia, M–1, D–1, File 4222. Case 5. The information from the Lieutenant General of Uliastai about morcellation of criminal Cebegjab who stole the skull of a corpse.]*

Dao Guang emperor ordered the Ministers of the Court of Outer Dependencies and the Board of Justice to discuss the matter. He approved the proposal of Delegdorĵi. He ordered a sentence of morcellation and commanded the sentence to be executed in public, on the marketplace of Uliyasutai. The leader of the relevant League and the Banner regnants were punished. Some people lost their noble ranks.

Until now people of Öndör-Ulaan district of Arkhangai province who had been the subjects of Čenggünĵaba tell stories about this case. According to their oral narrative, there were two rich men who competed over their wealth: Düyinqor and Palam. One of them stole the head of the prince. Then, the lama who had carried out the daily worship at the enshrinement was dragged into the crime. However, he was able to go unpunished by claiming that he had not dare to look at the head of the Wang's body out of respect. That is why he did not know about the head and its origin. This narrative became the source of Sonomdagwa and Natsagdorĵ's explanation what we introduced in the first part. It is obvious that there is also a historical issue of class at heart thereby oral history about Qing overlordship affected by Marxist ideology. Research of the socialist era contended that the Mongol elite had resided largely in Beijing and followed that the ones who had violated the tomb could not be identified. It conveys the message that the people despised him because Čenggünĵaba was a feudal lord and brought suffering to all. From a socialist ideological standpoint he had deserved his fate.

The reality of the case is complicated indeed. Because Cebenĵab who died of morcellation had given an extensive doubtful testimonial. As he said:

[...] I take it in order to ensure a rich life. I brought it to my home, but my daughter Ariyaköü, neighbours Ayusi and Dasi saw it. Then I moved it to Ĵiryalangtu Mountain and set fire to it to embark on [the ritual] process. Suddenly I became aware that the senior lady Soli had seen me. Then I hid it. It disappeared. I could not find it again. [...]

Before he was executed, gave a different testimony.

[...] Sede ordered me to take it. I stole it from enshrinement and began the offering secretly. Finally, I gave it to Sede to offer it. Sede and I did it together. [...]

Then Delegdorĵi sent an official to search for the head in the house of Sede and that of another lama. Sede had two heads in his home. The lama Oros Burgud whose responsibility was to protect the tomb, had burned them, and had had three heads. Then further inspection revealed that a Tangad Sangasba brought the fifth head from somewhere, and sold it. Delegdorĵi inspected all eyewitnesses and carried on his inquiry for twenty more days.

A suspect Sede said as an explanation of the two heads:

[...] I possess the first noble rank by the grace of the emperor. I have a title and am sixty years old now. General Čenggünĵaba was my uncle. How could I dare to rob

his head? It is true that two heads were in my home. One was given by Siregetü guusi to my father. I inherited it from my father. I bought another one from the Tangad monk who sought my charity. It cost me a good horse. [...]

Then Deleqdorji accused Sede and conspired that the penalty would rid him of his noble rank. The Board of Justice issued a more severe punishment by additionally expelling Sede from his native land. From this passage we are able to understand that the head is not only an important object, but also cost a good horse at that time. There were many human skulls in the steppe because Mongols did not bury the human body – sacrificing of heads was tied to the social class of the bearer. The trial took place within one year, from 30 September 1842 till 3 November 1843. During this time the head was able to be processed into a skull-bowl.

### Ancient Ritual as a Phenomenon

The bone theft may be connected with a popular phenomenon in which tradition and innovation mixed. Human skull-bowls, known as *kapala* in Sanskrit, were made from the oval upper section of a human cranium and used as a libation vessel for a number of Vajrayāna deities, mostly wrathful, in tantric Buddhist rituals.<sup>20</sup> As a ritual implement, the selection of the right skull is of immense importance for the success of the ritual. The skull of a murder or executed victim is believed to possess the greatest tantric power; the skull of one who has died from a violent or accidental death, or from a virulent illness, possesses a medium power; the skull of a person who died peacefully in old age has virtually no occult power. Here the vital force or potential of the skull's previous owner is embodied within the bone as a spirit, rendering it as an effective power object for the performance of tantric rituals.<sup>21</sup>

It is one of the most ancient customs among the Mongols to offer the head of a famous person. All we know about this is written in Reference 186 in the seventh chapter of *The Secret History of the Mongols*. In the 12<sup>th</sup> century, there were powerful Kereid and Naiman confederates. The Naimans literally “the eight” lived in the southern slopes of the Altai mountain range and the upper course of the Irtysh river. They comprised the last tribe submitted to Chinggis Khan. Among the Naimans there were Buddhists and Nestorian Christians, though their leader was famous for being a powerful shaman, specialised in weather magic.<sup>22</sup>

Among the Mongols the worship of the head is an ancient ritual. The sacrifice of the head was interpreted to have been responsible for the Naimans' destruction in the 12<sup>th</sup> century. According to *The Secret History of the Mongols*, Tooril qan had been killed by a patrol of the Naiman, Qori Sübeči. After that Gürbesü qatun said

<sup>20</sup> Bello, Silvia M. et al.: Earliest Directly-Dated Human Skull-Cups. *PLoS One* 2011.6(2) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3040189/>.

<sup>21</sup> Kumar, Nitin: Ritual Implements in Tibetan Buddhism: A Symbolic Appraisal. <https://www.exoticindiaart.com/article/ritual/>.

<sup>22</sup> Biran, Michal: *The Chinggis Khan*. One World Publications, Oxford 2007, 40.

that Tooril qan was not only a nobleman, but also a powerful great qan. If the head belonged to him they would have to make an offering for him. Due to this circumstance brought his head. Upon arranging a sacrifice for him, the head suddenly smiled at Tayan qan. The furious Tayan qan destroyed the head. Thereafter the Naiman were destroyed, Tayan qan was killed, and the wise qatun Gürbesü became one of the qatuns of Chinggis qan. The meaning of the narrative is that the Naiman and Tayan qan were destroyed because of prophesying function of Tooril qan's head and the revenge he took for his death. The Mandate of Heaven came to Chinggis qan with the state seal and script. While The Secret History of the Mongols relates a sacrifice to a head, in the 17<sup>th</sup> century it shown a ritual in which the head was sacrificed to gain wealth, or heads of incarnations were worshipped.

There was a special offering in Kūriye which was named “(Khal.) *Böndgöriin takhiᠯ*” in the Qing period. ǰanabaǰar born in 1635 had been worshipped as the incarnation of Tāranātha. The Fifth Dalai Lama recognized this incarnation and awarded the ǰebcundamba qutuγtu title to him. The biography of the great Tibetan Master, Jonang Tāranātha (1575–1634) (and his reincarnations) relates:

There was a ritual named the “Offering of the Head” in the Great Kūriye of Khalkha. [The offering required] the complete head of the Tibetan monk Jonang Tāranātha. It was seen to possess his magic power within the ecclesiastic subdivision (Khal. Khuwragiin aimag). During the reign of the Fifth Incarnation (1815–1841), the body of Jonang Tāranātha and his head were reunited. His head became worshipped in the Badma Yogo college. When Mongolia underwent a purge of Buddhist clerics in 1937, Kh. Choibalsan ordered the body to be given to the museum. Since then it has been placed in the Bogd Khaan Palace Museum. This is confirmed by the oral history of Gombojaw Myagmarjaw, the senior of Saikhan district of Bulgan province, Byambasüren of Dsawkhan province and Dashijal of Shine-Ider district in Khöwsgöl province.<sup>23</sup>

In both instances, though the sacrifice might be different in essence, it nevertheless retained vital importance for the fate of a person of family.

## Conclusion

The trial regarding the violation of the enshrinement continued for more than a year. This was due to the being five heads and the shrine having been destroyed by fire; hence it was difficult to judge the case. Although we do not know whether it was funerary stūpa or a temple, as it had been erected for the imperial princesses, we know that the Qing court had allowed having the enshrinement protected by ten households. However, only one household served it at the time.

<sup>23</sup> *Жонан Дарнатын намтар*. Кирил бичигт хөрвүүлсэн Ням-Очир, Г. Улаанбаатар 2012.

The creation of an enshrinement containing a tomb is a Manchu ritual which was introduced to Mongolia via Manchu law and marriage relation. The Qing government decreed the worship of the tomb, however the guarding of the tomb by ten families. Mongols originally did not worship tombs, and it was prohibited to return to a tomb time and again. The “theft” of the head was not actually a theft, but had the purpose of worship. The Qing stipulations for burials were not accepted and discontinued in Mongolia especially after the Qing era.

In the middle of the 19<sup>th</sup> century, the ritual of offering a head spread widely in Outer Mongolia. Local people chose their own forms of worship while the imperial decree designated the worship of the tomb. According to Buddhist belief it is only allowed for a monk to process the head within ritual and touch the enshrinement.

## References

### PRIMARY SOURCES

- Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse* [Copies of the Received and Sent Matters in Autumn 1765]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 255, 174–175.
- Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse* [Copies of the Received and Sent Matters in Autumn 1765]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 255, 175 b.
- Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse* [Copies of the Received and Sent Matters in Autumn 1765]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 255, 229–232.
- Abkai wehiyehe-i orin ilaci aniya-i bolori forgon-de wesimbuhe wasimbuhe baita-i dangse* [Copies of the Received and Sent Matters in Autumn 1765]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 255, 253.
- Mongyo jurgan-či wang bihe čenggunjaba-i uju giranggi-be hūlhaha bayita-be dahūme gisurefi wesimbuhede hese gisurehe songqoi obu sehebe gingguleme dahafi benjihe bayita* [Approved Decision by the Emperor of the Proposal of the Court of Outer Dependencies in order to Punish the Criminal who Stole the Head of the Prince’s Body]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 4222, Case 3.
- Uliyasūdai-i bači jurgan-ci gisurefi dahūme wesimbufi benjihe-be dahame wang bihe cenggunjab-i uju giranggi-be hūlhaha ehe weyilengge cebegjab-be fafun-i gamaha babe benjihe bayita* [Informing Letter from the Office of the Governor General in Uliyasutai according to the Order of Board about the Execution of Criminal Čebegjab who Stolen a Head Bone of the First Prince Čenggünjaba’s Body]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 4222, Case 5.
- Wang ni giran-be gemun hecen-de isibuhe baita* [The Matter for Escort the Body of First Grade Prince to the Capital City]. National Archives of Mongolia, FM-1, F-1, File 897, 54–56.



## SECONDARY SOURCES

- Akira, Yanagisawa: Concerning the Negotiations between Russian and the Qing Dynasty on the “Addendum to the Treaty of Kiakhta” in 1768. *The Tōyōshi-Kenkyū* 62 (3) (Dec 2003), 1–33.
- Akira, Yanagisawa: Some Remarks on the Addendum to the Treaty of Kiakhta in 1768. *The Memoirs of Toyo Bunko* 63, 2006, 65–87.
- Батдорж, Ч.: Шаз хамжлага ба Үй жанжины шарил [Shads Subjects and the Tomb of Üi General]. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 223–240.
- Biran, Michal: *The Chinggis Khan*. One World Publications. Oxford 2007.
- Дамдинсүрэн, Ц.: Гүнжийн сүм [The Temple of the Princess]. *Studia Ethnographica Instituti Historica Comiteti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli* Tom. 2. Fasc. 3. Улаанбаатар 1961.
- Hiroki, Oka: CengünĴaba and SanĴaidorĴ. A speech in Mongolian delivered in the Mongolian Academy of Sciences on 17 March 2008. Revisited second edition: Хироки, Ока: Цэнгүнжав ба Санзайдорж [CengünĴaba and SanĴaidorĴ]. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 241–245.
- Хироки, Ока: Цэнгүнжав ба Санзайдорж [CengünĴaba and SanĴaidorĴ]. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 241–245.
- Лхагвадорж, Б.: Наянт вангийн Бээжин дахь Ордон [Nayant Wang's Palace in Beijing]. // *Сайн ноён хан аймгийн Сэцэн чин вангийн хошууны түүх соёлын судалгаа*. Эмх. Баясгалан, Т. Улаанбаатар 2018, 153–158.
- Нацагдорж, Ш.: *Халхын түүх* [The History of the Khalkhas]. Улаанбаатар 1963.
- Odbayar, Ganbaatar: A Guard Crime of Olkhun in 1767 and Minister of Khuree. In: *Historia Mongolarium Journal* 267 (33). Ulaanbaatar 2011, 113–138.
- Оюунжаргал, О.: Богд хаант Монгол улс ба Бээжинд суух чин ван Наянтын харилцаа [The Communication of the Theocratic Mongolia with Čin wan Nayant of Beijing]. // *Монголын сэргэн мандалтын эхэн*. Эмх. Баясгалан Т. Улаанбаатар 2011, 199–206.
- Оюунжаргал, О.: Чингүнжавын бослого ба Халхын нутгийг тэлэх асуудал [Uprising of ČingünĴaba and the Problem of Extending the Khalkha Area]. // *1755–1758 оны Манжийн эсрэг Монголчуудын зэвсэгт тэмцлийн түүхийн асуудал*. Эмх. Баясгалан Т. Соёмбо Принтинг, Улаанбаатар 2019, 28–39.
- Оюунжаргал, О.: *Манж Чин улсаас Монголчуудыг захирсан бодлого: ойрадуудын жишээгээр* [Qing Policy toward the Mongols: the Case of the Oirats]. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2009.
- Оюунжаргал, О.: Манжийн хаан ба Монгол ноёны харилцаа: Хотогойдын ноёдын жишээгээр [Relation between Manchu emperor and a Mongol noble: In case of the Khotogoid Princes]. *XVII–XX зууны эхэн үеийн Монголын түүхийн судалгаа*. ШУА Түүхийн хүрээлэн, Улаанбаатар 2011, 55–70.

Сономдагва, Ц.: *Монгол улсын засаг захиргааны зохион байгуулалтын өөрчлөлт шинэчлэлт (1691–1997)* [Change and Reform of the Administrative Organisation of Mongolia. 1691–1997.]. Улаанбаатар 1998, 176–179.

*Жонан Дарнатын намтар* [Biography of Jonang Tāranātha]. Кирил бичигт хөрвүүлсэн Ням-Очир, Г. Улаанбаатар 2012.

#### INTERNET RESOURCES

Bello, Silvia M.: Earliest Directly-Dated Human Skull-Cups. *PLoS One* 2011.6 (2) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3040189/> (30.12.2019)

Kumar, Nitin: *Ritual Implements in Tibetan Buddhism: A Symbolic Appraisal*. <https://www.exoticindiaart.com/article/ritual/> (30.12.2019)

# МОНГОЛЧУУДЫН СҮСЭГ БИШРЭЛИЙН ТӨЛӨВ БАЙДАЛ “МОНГОЛ УЛС ДАХЬ ШАШНЫ ТӨЛӨВ БАЙДЛЫН СУДАЛГАА” (2015–2017) СЭДЭВТ СУУРЬ СУДАЛГААНЫ ҮР ДҮНГЭЭС

## **Б. Пүрэвсүрэн**

Шинжлэх Ухааны Академи, Философийн Хүрээлэн, Улаанбаатар

## **Ж. Алтайбаатар**

Шашин Судлаачдын Монголын Нийгэмлэг, Улаанбаатар

## **Б. Мөнхцацралт**

Шинжлэх Ухааны Академи, Философийн Хүрээлэн, Шашин Судлалын Салбар,  
Улаанбаатар

ШУА-ийн Философийн хүрээлэнгийн Шашин судлалын салбараас 2015–2017 онд “Монгол Улс дахь шашны төлөв байдлын судалгаа” ISST-058/2015 суурь судалгааны төслийг хийж гүйцэтгэсэн. Уг төслийн хүрээнд “Иргэдийн шашин шүтлэгийн төлөв байдал, хандлага” социологийн судалгааг Монгол Улсын 20 аймаг, нийслэлийн 5 дүүргийн 2500 иргэнийг хамруулан асуулгын аргаар мэдээлэл цуглуулж, үр дүнд шинжилгээ хийсэн болно. Энэ судалгаа нь 1994, 2003 онуудад гүйцэтгэсэн шашны төлөв байдлын судалгаатай арга зүй, аргачлалын хувьд ижил тул бидэнд монголчуудын шашин шүтлэгт гарч буй өөрчлөлтийг 10 орчим жилийн интервалтайгаар ажиглах боломжийг олгож байна. Уг судалгаа нь өнөөгийн Монгол дахь шашин шүтлэгийн төлөв байдлыг тодорхойлох хамгийн сүүлийн үеийн судалгаа болж байгаа нь энэ судалгааны шинэлэг, ач холбогдлыг илтгэж байна. Энэхүү өгүүлэлд бид сүүлийн 30 орчим жилийн хугацаанд монгол сүсэгтнүүдийн тархалт, түвшин, төлөв байдалд гарч буй өөрчлөлтийг харуулахыг зорилоо.

Монголчуудын сүсэг бишрэлийн төлөв байдлын тухай ярихаас урьтаад сүсэг бишрэл гэж ойлголтыг авч үзэх нь зүйн хэрэг биз ээ. Энэ ойлголтын талаар судлаачдын дунд нэгдсэн тодорхойлолт байхгүй тухай доктор С.Цэдэндамба өмнөх судалгаандаа өгүүлсэн. Мөн тэрээр сүсэг бишрэл гэх ойлголтын талаарх тодорхойлолтоос онцлохдоо “Сүсэг бишрэл бол хувь хүн болон нийгмийн бүлгийн ухамсар, зан байдал дахь шашны тодорхой илрэл”, “сүсэг бишрэл бол шашны ертөнцийг үзэх үзэл, шашны үйлдэлд хандсан бие хүний субъектив баримтлал”, “сүсэг бишрэл бол шашны шинж төрхүүд нийлбэр цогцсоороо илэрч байдаг бие хүний ба бүлгийн нийгмийн шинж чанар” гэх зэргээр тодорхойлсон байх нь олонтоо тааралдана”<sup>1</sup> гэжээ.

Зарим судлаачдын тодорхойлолтоос авч үзвэл оросын эрдэмтэн Д.М. Угринович сүсэг бишрэл гэдэгт “тухайн хувь хүн ба нийгмийн болон хүн ам зүйн ухамсар, зан байдалд нөлөөлөх шашны нөлөөлөл” хэмээн ойлголт байна

<sup>1</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал (XX–XXI зууны зааг үе)*. Улаанбаатар 2003, 52.

гэх буюу “Сүсэг бишрэл бол ер бусын зүйлд итгэж, түүнд сүсэглэн биширч байгаа тодорхой хувь хүний болон тэдгээрийн бүлэг, нийтлэгүүдийн тодорхой төлөв байдал юм гэж бичжээ.”<sup>2</sup>

Эрдэмтэн Г.Лувсанцэрэн бичихдээ “Сүсэг бишрэл шашин үүсэхээс өмнө байсан, шашны дараа ч үлдэж байгаа юм гэжээ”<sup>3</sup>, мөн доктор, профессор М.Гантуяа судалгаандаа “Сүсэг бишрэл гэдэг бол хүний сэтгэлийн гүнд байдаг нэн нарийн сэтгэл зүйн үзэгдэл мөн бөгөөд гол төлөв шашны зан үйлээр гадаад орчиндоо илэрдэг”<sup>4</sup> гэж тус тус тэмдэглэсэн байна.

Дээрх судалгаанаас үзвэл сүсэг бишрэл гэдэг бол хүмүүсээс шашинд хандах хандлагын өвөрмөц илрэл, тэдний үзэл санаа, үйл ажиллагаанд илэрч буй шашны нөлөөлөл юм.<sup>5</sup>

Хүн амын шашин шүтлэгтэй хэсэг нь дотроо өөр өөр шашныг шүтэгч, өөр өөрийн ертөнцийг үзэх үзэл, үнэт зүйлсийн баримжаалалтай нийгмийн бүлгүүдэд хуваагдах үйл явц бодитой байна. Өөрөөр хэлбэл, шашнаар ялгарах нийгмийн үйл явц өрнөж манай сүсэгтнүүд шашнаараа нэгдмэл биш, олон өөр шашинд хуваагдах боллоо. Тухайлбал, буддын шүтлэгтнүүд гэсэн нийгмийн нэгэн төрөл бүлэг зонхилж байсан бол одоо буддист, христ, ислам (мусульман) шүтлэгтнээс гадна бахайчууд, мормончууд (хожмын үеийн гэгээнтнүүд) гэх мэт олон өөр өнгө аястай шинэ шашны хөдөлгөөн бий болсон. Тиймээс шашин шүтлэгийн ялгаанаас үүдэх нийгмийн болзошгүй үр дагаврыг судлан тодорхойлж, урьдчилан сэргийлэх нь нэн чухал юм.

Монгол Улсын нийт хүн амын шашин шүтлэгийн төлөв байдлын талаар хийсэн судалгаа Шинжлэх Ухааны Академийн Философи, социологи, эрхийн хүрээлэнгээс хөдөлмөрчдийн шашингүйн үзэл, хүмүүжлийн асуудлаарх тодорхой үе шаттайгаар тогтмол явуулж ирсэн социологийн цуврал судалгаанаас эхтэй юм.

ФСЭХ-ийн Буддын судлалын секторт 1976–1990 онуудад үргэлжилсэн “Хөдөлмөрчдийн шашингүйн хүмүүжлийн асуудал” сэдэвт судалгааны хүрээнд шашин, шашингүйн үзлийн асуудлаар социологийн судалгааг 9 удаа явуулахдаа 11 аймгийн 34 сум, нийслэлийн дүүрэг, хороо болон 26 үйлдвэр аж ахуйн ба албан газрыг хамарч нийтдээ 6000 гаруй хүнээс анкетийн мэдээлэл авч, гар аргаар болон тооцоолон бодох машины тусламжтайгаар боловсруулалт хийж, судалгааны тайлан мэдээ бичсэн байна. Энэ судалгаагаар тухайн үеийн иргэдийн сүсэг бишрэлийн илрэх хэлбэр, шинж чанар, хэмжээ, төвшин, шалтгаан нөхцөл, сэдэл, түүнчлэн сүсэггүй хүмүүсийн шашингүйн үзлийн итгэл үнэмшлийн түвшин, шалгуур, хэв шинжийг илэрхийлсэн их хэмжээний мэдээллийг хуримтлуулжээ.

Харин улс орны хөгжлийн чиг баримжаа үндсээрээ өөрчлөгдөн, хүн амын шашин шүтлэгийн байдалд эрс өөрчлөлтүүд гарах болсон шинэ нөхцөлд буюу

<sup>2</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 51.

<sup>3</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 51.

<sup>4</sup> Гантуяа, М.: Сүсэг бишрэлийн сэтгэлзүйн онцлог. *Философи, эрхийн судлал* XXXII, 215.

<sup>5</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 53.

1994 онд хүн амын шашин шүтлэгийн төлөв, байдлыг тодруулах зорилгоор Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн тамгын газар, Үндэсний аюулгүй байдлын зөвлөлийн захиалгаар 1600 хүнийг хамруулсан социологийн судалгааг хийсэн.<sup>6</sup> Уг судалгааны арга зүй, аргачлалд суурилан 2003 онд Монгол Улсын Үндэсний аюулгүй байдлын зөвлөлийн Ажлын албаны захиалгаар “XXI зууны эхний Монгол дахь шашин шүтлэг ба үндэсний аюулгүй байдал” сэдвийн хүрээнд дахин судалгаа явуулсан<sup>7</sup> нь энэ чиглэлийн судалгаа, шинжилгээний ажилд арга зүйн болон өгөгдөл, мэдээллийн сангийн чухал үүрэг гүйцэтгэсээр ирсэн билээ.

Эдгээр судалгаанаас гадна 2004 онд НҮБ-ын ХЭХҮТ-ийн захиалгаар МУИС-ийн Шашин судлалын тэнхим 1000 хүнийг хамруулан, 2013 онд “Нийгмийн харилцааны өөрчлөлт, шинэчлэлт” сэдэвт судалгааг МУИС-ийн Нийгмийн ухааны салбарын судлаачид 2600 гаруй хүнийг хамруулан тус тус гүйцэтгэж ирсэн нь<sup>8</sup> монголчуудын шашин шүтлэгт гарч буй өөрчлөлт, төлөв байдал, хандлагын зураглал гаргах боломжийг бидэнд олгож байна.

Энэхүү судалгаанд бид доктор, профессор С.Цэдэндамбын боловсруулсан судалгааны аргачлал, сүсэг бишрэлийн түвшинг тодорхойлох хэв шинжийн ангиллын логик аргад үндэслэсэн индексийн аргыг судалгааны арга зүйн үндэс болгон ашиглав.<sup>9</sup>

Дээр дурдсанчлан тус судалгаанд 20 аймгийн 70 гаруй сум, Улаанбаатар хотын 6 дүүргийн нийт 2500 гаруй иргэд судалгаанд хамрагдаж, 51 асуулттай, 290 гаруй хариултын хувилбар бүхий санал асуулгын хуудсаар мэдээлэл цуглуулснаас шаардлага хангасан 2392 анкетад дүн шинжилгээ хийв.

Шашин шүтлэгийн талаарх респондентийн субъектив үнэлгээ нь хангалттай үндэслэлтэй байж чадахгүй. Үүний тулд асуулгын анкетанд сүсэг бишрэлийн үзэл санаа ба үйлдлийн талыг илрүүлэх асуултууд оруулж, асуултад хариулсан байдлаар шинж тэмдгийн болон логик зүй тогтол, агуулгын төсөөтэй шинжээр бүлэглэлт хийх замаар хүмүүсийн шашинд хандах байдлыг илэрхийлсэн хэв шинжийн бүлгүүдийг тодорхойлсон болно. Сүсэг бишрэл ба хүмүүсийн насны хамаарлыг авч үзэх нь сүсэг бишрэлийн түвшинг насны байдлаар тодорхойлон тогтоохоос гадна, үеэс үеийнхэнд сүсэг бишрэлийн түвшин хэрхэн өөрчлөгдөж буй динамикийг харуулах бололцоог олгодог.<sup>10</sup>

Энэ удаагийн судалгаанд хамрагдсан 2392 хүний 36.7% нь 30 хүртэл насныхан, 36.1% нь 30–44 хүртэл насныхан, 21.0% нь 45–60 хүртэл насныхан, 3.8% нь 60-аас дээш насныхан байгаа юм.

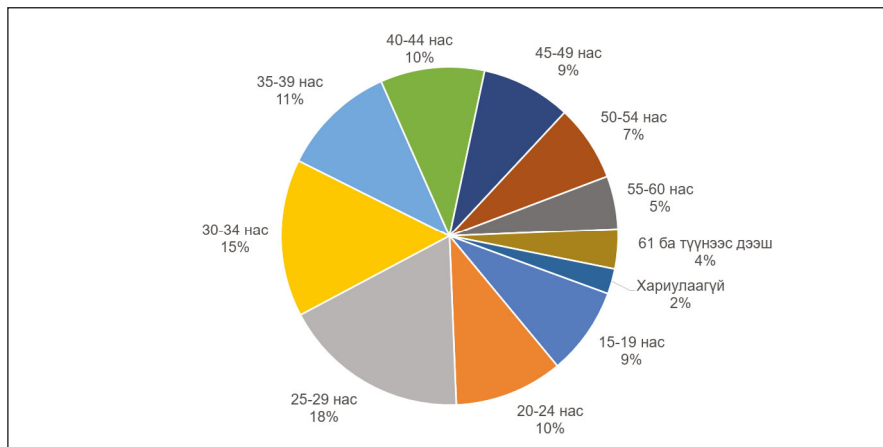
<sup>6</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*.

<sup>7</sup> МУИС, АРС. *Хүн амын шашин шүтлэгийн өнөөгийн төлөв хандлага (Социологийн судалгааны тайлан)*. Улаанбаатар 2004.

<sup>8</sup> Гантуяа, М.: Өнөөгийн монголчуудын шашин шүтлэгийн төлөв байдал, чиг хандлага. *Философи, эрхийн судлал* XVII (434) (2015), 131–141.

<sup>9</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*.

<sup>10</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 88.



Зураг 1. Насны бүтэц.

Судалгаанд хамрагдагсдын 54.4% нь дээд боловсролтой, 36% нь дунд, бусад нь бага боловсролтой юм уу, боловсролгүй хүмүүс байв.

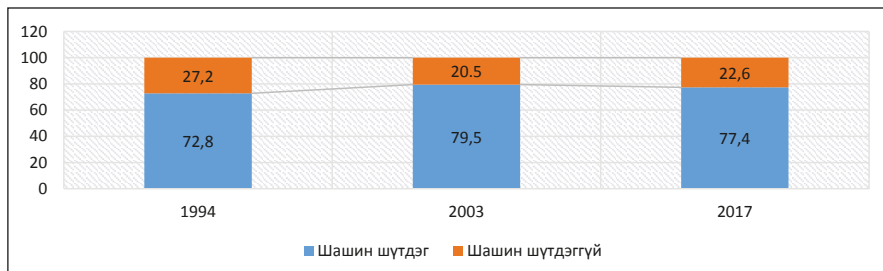
## Сүсэг бишрэлийн түвшин

Манай хүн амын хэдэн хувь нь шашин шүтэж байна вэ? Шашин шүтдэг болон шүтдэггүй хүмүүсийн харьцаа ямар түвшинд байна вэ? Өнгөрсөн хугацаанд энэ харьцаанд ямар нэгэн өөрчлөлт гарав уу? гэдгийг судлан тогтоож, монголд дэлгэрч буй өөр өөр шашны тархалтын хүрээ, хязгаар, тэдгээрийг шүтэгчид, талархан дэмжигчдийн бодит дүр зургийг тодруулах явдал бидний судалгааны нэг зорилт байлаа.

Сүсэг бишрэлийн түвшин гэдэг нь сүсэгтэй ба сүсэггүй хүмүүсийн тоон харьцаагаар илэрхийлэгддэг үзүүлэлт мөн боловч тэр нь заавал сүсэгтний бүлгийн нийгэмд жингээр тодорхойлогдох албагүй билээ. Сүсэгтний бүлгээс гадна хүн амын шүтлэггүй хэсгийн дотор ямар нэгэн бурханд шүтлэггүй хэрнээ шашныг нааштайгаар үздэг, талархан дэмждэг, хүндэтгэл үзүүлж ханддаг, өөрөөр хэлбэл, сүсэгтэн хийгээд шашинтны үйл ажиллагааг зарим тохиолдолд аялдан дагалддаг хэсэг бий.<sup>11</sup>

Судалгааны дүнгээс үзэхэд, манай судалгаанд хамрагдагсдын 77.4% нь сүсэгтэн, 22.6% нь шашин шүтдэггүй хүмүүс байна. Судалгааны дүнг 1994, 2003 оны судалгааны дүнтэй харьцуулан үзвэл дараах өөрчлөлт харагдаж байна.

<sup>11</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 84.

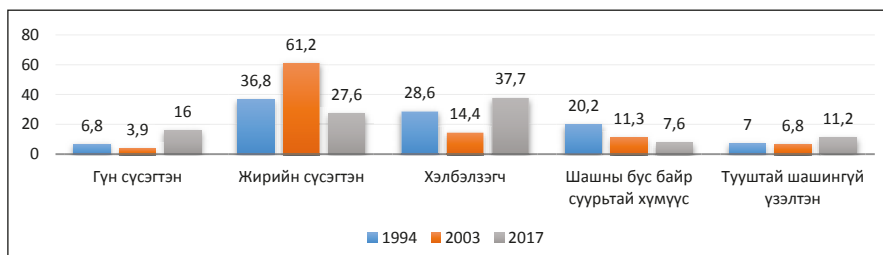


Зураг 2. Шашин шүтэгч ба эс шүтэгчдийн харьцааны өөрчлөлт.

Судалгааны үр дүнд сүсэг бишрэлийн түвшнийг тодорхойлох боловсруулалт хийж үзэхэд дээрх тоон үзүүлэлтээс арай өөр дүр зураг харагдаж байна. Манай судалгаанд хамрагдагсдын 43.6% нь сүсэгтэн байна, 37.7% нь шашин хийгээд шашны бус байр суурийн талаарх үзэл бодол нь хараахан бүрэн тодорхой болж төлөвшөөгүй, “шашин шүтдэг гэхэд ч хэцүү, үгүй гэхэд ч хэцүү” байдалтай байгаа хүмүүс юм гэсэн дүн гарч байна. Энэ сүүлчийн бүлэгт хамаарах хүмүүсийг шашны социологид ихэвчлэн “хэлбэлзэгчид” гэж нэрлэдэг бөгөөд зарим судлаач түүнийг биеэ даасан ангилал болгож үзэх ч буй, гэхдээ олонх тохиолдолд тэднийг шашны зан үйлд нэлээдгүй оролцдог утгаар нь “сүсэгтний” ангилалд багтаан тооцдог.

Тэгвэл эдгээр “хэлбэлзэгчдийг” сүсэгтний ангилалд оруулж үзвэл манай судалгаанд хамрагдсан хүмүүсийн 81.3% нь сүсэгтэн болж байна, харин сүсэгтнээс тусад нь авч үзвэл манай сүсэгтнүүд судалгаанд хамрагдагсдын 43.6% нь сүсэгтэн болох юм. Эдгээрээс 16.0% нь гүн сүсэгтэн байна. Судалгаанд хамрагдагсдын 18.8% нь бүхэлдээ шашны бус байр суурьтай хүмүүс байгаа бөгөөд тэдний дотроос 11.2% нь аливаа шашин шүтлэгийг шаардлагагүй гэж үздэг, шашингүйн байр суурийг тууштай баримталдаг хүмүүс байна.

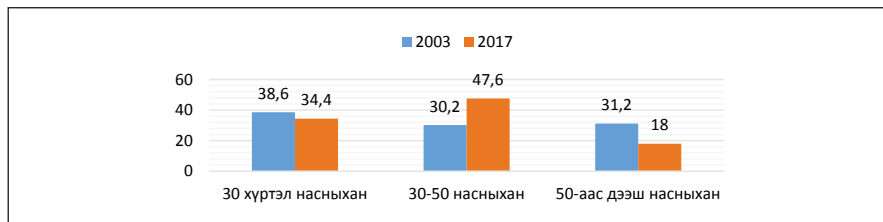
Судалгааны эдгээр үр дүнг 1994 болон 2003 оны холбогдох үзүүлэлтүүдтэй харьцуулан үзвэл дараах дүр зураг харагдаж байна.



Зураг 3. Шашин шүтэгч ба эс шүтэгчийн харьцааны өөрчлөлт.

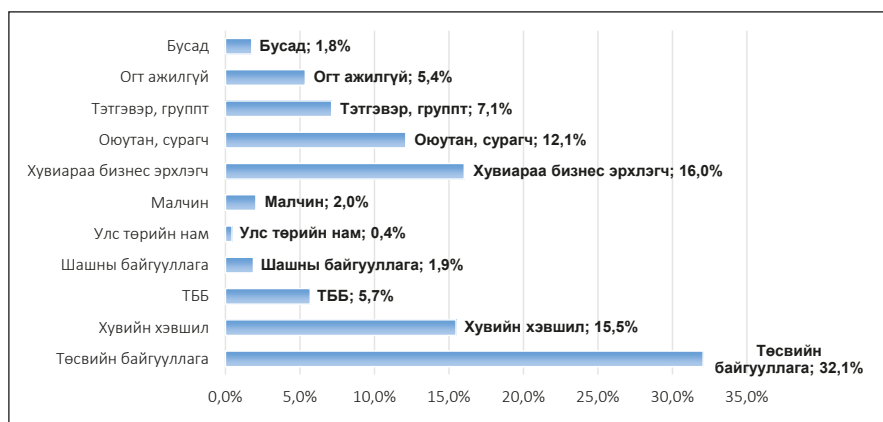
Харьцангуй тогтвортой байсан шашингүйн үзэл санааг тууштай баримталдаг (үзэл бодол нь төлөвшиж тогтсон) хүмүүсийн тоо хэмжээ бараг хоёр дахин нэмэгджээ. Шашин шүтэгчдийн дотор 30–50 насныхан дийлэнх хувийг эзэлж

байгаа нь харагдаж байгаа бөгөөд энэ дүнг өмнөх 2003 оны судалгааны дүнтэй харьцуулж үзвэл дараах дүр зураг харагдаж байна.



Зураг 4. Шашин шүтэгчдийн насны бүлгээр харьцуулалт.

Өнөөгийн манай сүсэгтнүүдийг нийгмийн байдлаар нь ангилан авч үзвээс, тэдний 32%-ийг төсвийн байгууллагад ажиллагсад, 16%-ийг нь хувийн салбарынхан, 12% нь оюутан сурагчид, 13% нь тэтгэврийнхэн болон одоогоор тодорхой ажил хөдөлмөр эрхлээгүй байгаа хүмүүс, 6%-ийг нь төрийн бус аль нэгэн байгууллагуудад ажиллагсад, 2%-ийг шашны байгууллагад ажиллагсад тус тус бүрдүүлж байна.



Зураг 5. Шашин шүтэгчдийн ажил эрхлэлтийн байдал.

## Сүсэг бишрэлийн шинж чанар

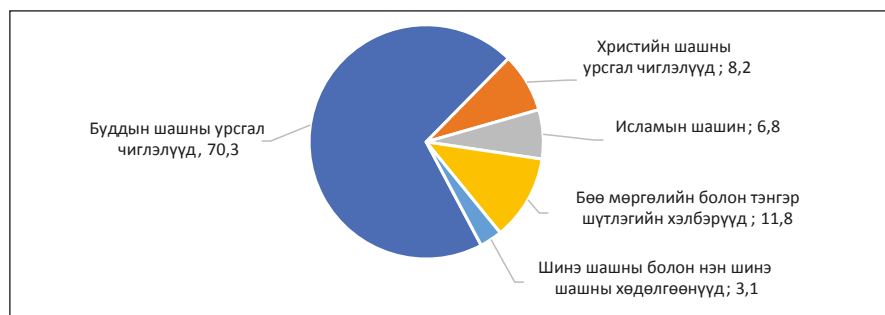
Манай орны сүсэг бишрэлийн шинж чанар, тархалт онцлогийг судалж мэдэх нь шашны амьдралд гарч буй одоогийн энэ өөрчлөлтийн шалтгаан нөхцөл, цаашдын хандлага, чиглэл, түүний нийгмийн үр дагаврыг угтан харахад чухал ач холбогдолтой юм. Сүсэг бишрэлийн түвшин нь хүмүүсийн шашинд сүсэглэх болон талархах хандлагыг л ерөнхийд нь харуулахаас биш, тэдгээр нь дотооддоо олон төрөл хэлбэртэй байна уу, эсвэл нэгэн төрөл шинжтэй байна уу, сүсэглэх бишрэх байдал нь ямар хэлбэрийн үйл, үйлдлээр илэрч байна вэ



гэдгийг илэрхийлдэггүй. Үүнийг харин сүсэг бишрэлийн шинж чанар гэсэн ойлголт илэрхийлдэг юм. Энэ талаас нь асуудалд анхаарал хандуулбал эдүгээ монголын нийгэмд үүсэл гарал, шинж чанараараа нэлээд ялгаа бүхий сүсэг бишрэлийн өөр өөр төрөл хэлбэрийн илрэлүүд оршиж байна.<sup>12</sup>

Шашин шүтлэг бүрэн нээлттэй, чөлөөтэй болсон өнөөгийн нөхцөлд манай сүсэгтнүүд ямар ямар шашны бүлгүүдэд хуваагдаж байна вэ? Өөрөөр хэлэхүл, манай хүмүүс ямар ямар шашныг шүтэж, даган баримталж байна вэ? гэдгийг тодруулбал;

Өмнөх судалгаануудын үр дүн болон энэ удаагийн судалгааны дүнгээс харахад монгол дахь шашны урсгал, чиглэлүүд үндсэн 5 бүлэгт хуваагдаж байна.



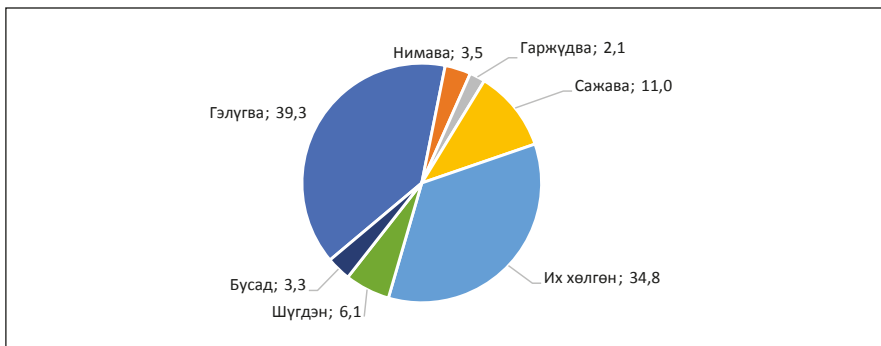
Зураг 6. Монгол дахь сүсэгтнүүд: шашны урсгал чиглэлээр.

Судалгааны дүнгээс үзвэл, судалгаанд хамрагдсан нийт хүмүүсийн 56.6%, сүсэгтнүүдийн 70.3% нь уламжлалт буддын шашнаа шүтдэг байна. Христийн шашныг нийт хүн амын 6.6%, харин сүсэгтнүүдийн 8.2% нь шүтэж байна. Исламын шашны хувьд эдгээр үзүүлэлт 5.5% ба 6.8%, бөөгийн шашны хувьд 9.5% ба 11.8%, харин шашны шинэ урсгал чиглэлүүдийн хувьд бол нийт хүн амын 2.4%, сүсэгтнүүдийн 3.1% -ийг эзэлж байгаа дүр зураг харагдаж байна.

Дээр дурдсанчлан өнөөдөр манай оронд буддын шашин, христийн, исламын, бөөгийн шашин болон “шинэ шашнууд” гэж нэрлэгддэг шашны шинэ урсгал чиглэлүүд гэсэн 5 үндсэн төрөлд хамааран ангилагдах олон шашин шүтлэг сэргэн буюу шинэ тутам нэвтрэн дэлгэрч байна. Энэ 5 ангилал ч дотроо мөн адил нэгэн төрлийн бус, урсгал чиглэлтэй.

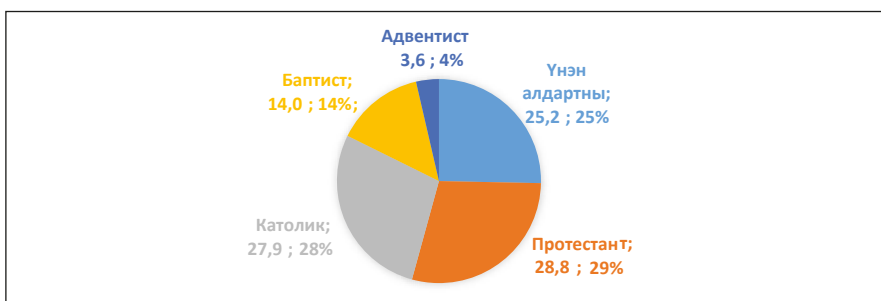
Монгол дахь буддын шашин нь дотроо Гэлүгвагийн буюу шарын, нимавын буюу улааны, гаржүдвын, сажавын зэрэг хуучны уламжлалт урсгал чиглэлүүдээс гадна сүүлийн үед нэлээн эрчимтэй дэлгэрч буй шүгдэнгийн сүсэгтнүүд тодорхой хувийг эзлээд байна. Зурагт үзүүлсэнчлэн тодорхой хэлж мэдэхгүй байна гэсэн хариултыг сүсэгтнүүдийн 34.8% их хөлгөн гэж өгсөн нь буддын шашны тодорхой нэг урсгал чиглэлийг төдийлөн ялгаж зааглаж мэдэхгүй байгаа нь сүсэгтний мэдлэгтэй холбоотой байж болох юм.

<sup>12</sup> Цэдэндамба, С.: *Монгол улс дахь шашны нөхцөл байдал*, 85.



**Зураг 7.** “Буддын шашны ямар урсгал чиглэлд хамаарагддаг вэ?": Респондентын хариулт.

Христийн шашныг шүтэгчид гэхэд л дотроо үнэн алдартан, католик болон протестант хэмээх 3 үндсэн чиглэлд хамаарах олон урсгалыг шүтэгчид болон салбарлаж байна. Түүнчлэн антихристийн гэгдэх мормоны, мүүнийн зэрэг шинэ шашны хөдөлгөөн, сүм хийдүүд үйл ажиллагаа явуулж, тэднийг дэмжин талархагч шүтэн бишрэгчдийн тодорхой бүлгүүд хэдийн бий болсон. Судалгаанд хамрагдсан нийт христийн шашинтан гэх хүмүүсийн 28.8% нь протестант, 27.9% нь католик, 25.2% нь үнэн алдартны, 14,0% нь баптист, 3.6% нь адвентист урсгалд хамаарагдадаг гэж хариулжээ.



**Зураг 8.** “Христийн шашны ямар урсгал чиглэлд хамаарагддаг вэ?": Респондентын хариулт.

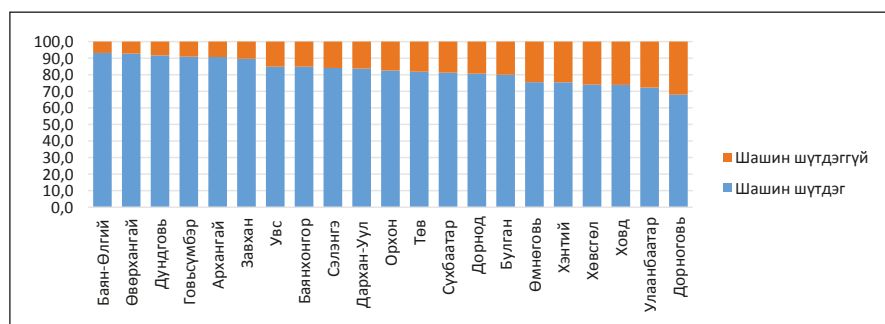
Монголд буй христийн шашны сүмүүд нь дотроо ялгамжтай өөр өөр урсгалуудыг төлөөлж байдгаараа онцлог байна. Католикийн, Үнэн алдартны, англикан, апостолын, пресбитерианы болон баптист, адвентист, методист чиглэлийн сүм цуглаанууд бий болсон бөгөөд дээрх урсгалууд нь АНУ, Англи, Герман, Өмнөд Солонгос, Япон зэрэг орнуудаас гол төлөв орж ирж, тэндээс хөрөнгө санхүүгээр тэтгэн дэмжигдэж байгаа юм.

Христийн шашны эдгээр урсгалаас гадна өөр шинэ шашны урсгалууд ч монголд нэвтрэх болсон. Үүний жишээ нь манай оронд цөөнгүй дагалдагч шүтэн бишрэгчтэй болоод байгаа Мормоны (Исүс Христийн хожмын үеийн

гэгээнтнүүдийн сүм) шашин, Мүүнийн (эв нэгдлийн сүм) шашин, Еховагийн гэрчүүдийн цуглаан зэрэг христийн шашны гарал үүсэл бүхий шинэ шашны хөдөлгөөн, өөрөөр хэлбэл гаж урсгалуудыг нэрлэж болохоор байна.

## Сүсэг бишрэлийн тархалт

Сүсэг бишрэлийн тархалт-ын хувьд уг судалгаанд хамрагдсан аймаг, хотод сүсэг бишрэлийн тархалт нь харилцан адилгүй буюу жигд биш байна. Сүсэг бишрэлийн тархалт 90%-аас дээш газруудад Баян-Өлгий (93.2%), Өвөрхангай (92.7%), Дундговь (91.7%), Говьсүмбэр (90.9%), Архангай (90.7%) орж байна. Буддын шашин, Бөө мөргөл, Христийн шашны тархалт судалгаанд хамрагдсан аймаг, хотод жигд бус хэмжээтэйгээр тархсан байна. Харин Ислам шашны шүтэгчид тодорхой хэдэн газарт тархсан бол бусад шашны урсгалын нөлөө Улаанбаатар хотын хүрээнээс гадагш тэлсэн нөлөө бага хэвээр байна.



Зураг 9. Сүсэг бишрэлийн тархалт.

Шашин бүрийг тархалт буюу байршлын нь үүднээс үзэхэд, буддын шашин жигд бус хэмжээтэй ч бүх аймаг, хот, хөдөөд тархсан, Завхан (98.1%), Сүхбаатар (97.6%), Говьсүмбэр (90.9%) аймагт илүү нягтрал ихтэй байна. Харин христийн шашин Баян-Өлгий, Говьсүмбэр аймгаас бусад бүх аймагт хүрч тархсан, тэр дундаа Архангай (28.6%), Дундговь (20.7%), Баянхонгор (19.3%), Орхон (19.2%) аймгуудад хамгийн өндөр хувьтай тархсан боловч бусад аймгуудад энэ үзүүлэлт дунджаар 5.5%-аас хэтрэхгүй байна. Нийт буддын шашинтуудын 41.3% нь, христийн шашинтнуудын 45.9% нь Улаанбаатар хотод оршин сууж байна.

Монголчуудын язгуурын шүтлэг – бөө мөргөл Завхан, Сүхбаатар аймгуудаас бусад газруудад тархсан байдалтай байгаа нь өмнөх судалгаануудаас ихээхэн ялгаатай байна. Улсын хэмжээнд бөө мөргөлийн тархалтын дундаж 11.8% байгаа нь өнгөрсөн хугацаанд гарсан огцом өөрчлөлт юм. Ялангуяа Сэлэнгэ (20.0%), Өвөрхангай (19.1%), Дорнод (16.4%) аймгуудад илүүтэй тархжээ. Нийт бөө шүтлэгтний 53.3% нь Улаанбаатар хотод байна.

Бусад шашин, тэр дундаа шинэ шашны хөдөлгөөнүүдэд хамаарах урсгал чиглэлүүд Сэлэнгэ, Архангай, Хөвсгөл, Баян-Өлгий, Ховд аймагт бага хэмжээгээр ихээхэн сийрэг тархалттай байгаа нь санамсаргүй түүврийн аргаар авсан манай судалгааны дүнд нөлөөлсөн байж болзошгүй. Хэдий тийм боловч энэ шашны урсгал чиглэлд хамаарах сүсэгтнүүд нийт шашин шүтэгчдийн 3 орчим хувь, нийт хүн амын 2.5-аас ихгүй хувийг эзэлж байна. Шинэ шашны хөдөлгөөнүүд голлон Улаанбаатар хотод төвлөрч байна гэсэн өмнөх судалгаануудын дүнг энэ удаад ч давтан хэлж бүрэн болохоор байна.

Судалгаанаас үзвэл, өнгөрсөн хугацаанд шашин хийгээд шашингүйн байр суурийн талаарх манай хүмүүсийн үзэл бодолд нэлээд өөрчлөлт гарсан нь харагдаж байна. Сүсэгтний бүлгийн үндсэн цөмийг бүрдүүлэгчид болох жирийн сүсэгтнүүд 2 дахин багасаж, эсрэгээр гүн сүсэгтнүүд 4 дахин, хэлбэлзэгчид 2.5 дахин нэмэгджээ.

Өөрөөр хэлбэл жирийн сүсэгтний тодорхой хувь нь шашны итгэл үнэмшил, сүсэг бишрэлд тууштай бүлэгт шилжсэн бол, нөгөө хэсэг нь шашны үзэл сургаал, номлолд эргэлзэх, тээнэгэлзэх, эсвэл шашны итгэл үнэмшилд төдийлөн ач холбогдол өгөхөө больсон, аль эсвэл тухайн сүсэгтний шинжийг тээж байсан насны бүлгүүдэд өөрчлөлт гарсантай холбоотой байж болох талтай.

2003 оны судалгааны дүнгээс үзвэл, шашин шүтлэг тухайн үед манай бүх насны хүн амын дотор харьцангуй жигд тархалттай байсан бол өдгөө залуу болон ахимаг насныхны дотор энэ үзүүлэлт багасаж, дунд насныхны хувьд нэлээд нэмэгдсэн нь харагдаж байна. Хүн амын насны бүлэг ахихын хэрээр шашин шүтлэг арай илүү тархац (2003 онд 71.2 : 76.9 : 77.6) нөлөөтэй болж байсан дүр зураг өдгөө ч хэвээрээ байна (2017 онд 70.4 : 79.6 : 84.6), нөгөө талаар өнөөгийн манай сүсэгтнүүдийн дотор дунд насныхан (нийт сүсэгтнүүдийн 47.6%) арай түлхүү хувийг эзэлж байна хэмээн тус тус дүгнэж болохоор байна.

Энэ бүх шашин шүтлэгийг дотор нь уламжлалт болон уламжлалт бус гэсэн хоёр үндсэн хэсэгт ангилан авч үзэж болно. Уламжлалт шашин шүтлэгт буддын шашин голлох байр суурийг эзэлж буйн дээр исламын шашин болон эртний уламжлалт бөө мөргөлийг хамааруулан үздэг билээ. Уламжлалт бус гэдэгт христийн шашны олон чиглэл, урсгалууд болон дээр дурдсан “шинэ шашны хөдөлгөөн”-д хамаарах чиглэлүүдийг хамтатган үзэж байна.

Ингэж үзвэл уламжлалт ба уламжлалт бус шашныг шүтэгчдийн тоон харьцаа ойролцоогоор 7:1 байна гэсэн дүн гарч байна. 1994 оны судалгаанд эл үзүүлэлт 13:1, 2003 оны судалгааны дүнгээр 9:1 байсан билээ. Ингэхлээр, өнөөдөр хүн амын доторх шүтэн бишрэгчдийнхээ үнэмлэхүй тоо, тархалтын хувь хэмжээгээрээ уламжлалт шашнууд зонхилж байгаа, тухайлаад буддын шашин голлох байр сууриа хадгалсан зонхилгогч шашин хэвээрээ байгаа хэдий ч, үйл явдлын хурдац, эрчмийн талаас нь аваад үзвэл, харин ч уламжлалт бус шашнууд нь давамгайлан түрүүлэх хандлагатай байна. Уламжлалт шашнууд нь өнгөрсөн 20 гаруй жилийн хугацаанд уламжлалт бус шашнуудад байр сууриа алдан шахагдсаар байна гэж үзэж болох байна. Энэ нь шашин шүтлэгийн талаар төрөөс баримтлах бодлогод шинэ баримжаа, хандлага, зохицуулалт шаардагдаж байгааг харуулж байгаа юм.

Уламжлалт шашиндаа өнөөдөр монголчууд сэтгэл хангалуун байна уу? Өөрөөр хэлбэл, эдгээр шашныхаа талаар ямар үзэл бодол дүгнэлттэй байдаг вэ? гэдэг бол бас анхаарч үзвээс зохих чухал асуудал юм. Судалгааны дүнгээс үзэхэд, уламжлалт буддын шашнаа шүтэж буй хүмүүсийн 45.8% нь эл шашнаа уламжлал, шинэчлэлийг зохистой хослуулах нь зүйтэй гэж үзсэн байхад 36.7% хувь нь уламжлал хадгалах ёстой гэж үзэж байгаа ажээ. Үндэсний аюулгүй байдал, эв нэгдлийг хангахад уламжлалт шашин шүтлэг чухал ач холбогдолтой. Энэ үүднээс уламжлалт шашин, тэр дундаа зонхилогч шашин болох буддын шашны соён гэгээрүүлэх, нийгэмд хүмүүнлэг, ёс суртахуунлаг орчин бий болгох, соёлын өвийг тээн дэлгэрүүлэх, гадны соёлын нөлөөнөөс хамгаалах нийгмийн үүргийг тодотгон дэмжих нөхцөлийг бүрдүүлэх бодлогын шийдлүүд чухал болох нь харагдаж байна.

## Дүгнэлт

Монгол сүсэгтний өнөөгийн төрхийг товч дүгнэвэл дараах байдалтай байна. Үүнд:

Нэг, хүн амын багагүй хувь нь буюу 3/2 нь шашны олон янзын урсгал чиглэлд хамаарах сүсэг бишрэлтэй хэсгээс бүрдэж байна. Сүсэг бишрэлийн тархалтын хамгийн доод үзүүлэлт 69.9% (Дорноговь) байгаа нь Монгол Улсын шашинлаг улс гэдгийг харуулж байна.

Хоёр, сүсэгтнүүдийн дотор өөрийн шүтэж буй шашин шүтлэг, түүний номлол сургаалийн онцлог, урсгал чиглэлийн ялгаа заагийг төдийлөн сайн мэдэхгүй байгаа нь судалгаанаас ажиглагдаж байна. Энэ нь тэдний шашны талаарх нийтийн мэдлэг сул байгааг харуулж байна.

Гурав, шашин шүтэгчдийн нас улам бүр залуужиж байна. Өмнөх судалгааны дүнгүүдтэй харьцуулахад сүсэгтний бүлэг дундаж насны бүлэгт түлхүү байр суурь эзлэх болсон нь цаашид нийгэм улам бүр шашинжих төлөвтэйг харуулж байна.

Дөрөв, уламжлалт ба уламжлалт бус шашин шүтлэгийн зааг ялгаа нэмэгдэж, шашны янз бүрийн урсгалууд шинээр нэвтэрч, тэр хэрээр шашны байгууллагуудын тоо хэмжээ улам бүр өсөн нэмэгдэж байна. Сүсэгтний тоогоо нэмэгдүүлэх, эгнээгээ өргөтгөхийн тулд шашны бүлгүүдийн дотор багагүй өрсөлдөөн явагдаж байгааг энэ судалгаа болон нийгэмд өрнөж буй зарим үйл явдлаас ажиглагдаж байна.

Тав, уламжлалт буддын шашны шашны нийгмийн байр суурь, нөлөө буурах хандлагатай байна. Уламжлалт бус шашны нийгмийн байр суурь хурдацтай тэлж, сүсэгтний тоо эрчимтэй өсөж байгаа нь нийгэмд үнэлэмж, үнэт зүйлийн төөрөгдөл, хагарал үүсэхэд нөлөөлж болзошгүй байна.

## Resume

**Religious Situation in Mongolia based on a Research Project conducted from 2015–2017.** The Institute of Philosophy of the Mongolian Academy of Sciences conducted the project ISST-058/2015 *Baseline Research Study on the Religious Status of Mongolia* from 2015 to 2017. Within the framework of the project, a sociological research *Sociology of Citizenship and Attitudes* was collected and analysed through questionnaires covering 2400 citizens of 20 provinces of Mongolia and five districts of Ulaanbaatar. The study followed the methodology of previous studies conducted in 1994 and 2003, thus changes in religious attitudes with the interval of ten years could be observed. It is the newest study of the current status of religious belief in Mongolia, thus has great significance. The article summarizes changes, shape, level, degree, size, and status of the Mongols' faith over the past thirty years.

## Ном зүй

Гантуяа, М.: Өнөөгийн монголчуудын шашин шүтлэгийн төлөв байдал, чиг хандлага. *Философи, эрхийн судлал XVII* (434) (2015), 131–141.

Гантуяа, М.: Сүсэг бишрэлийн сэтгэлзүйн онцлог. *Философи, эрхийн судлал XXXII*.

МУИС, АРС. *Хүн амын шашин шүтлэгийн өнөөгийн төлөв хандлага (Социологийн судалгааны тайлан)*. Улаанбаатар 2004.

Цэдэндамба, С.: *Монгол дахь шашны нөхцөл байдал (XX, XXI зууны зааг үе)*. Улаанбаатар 2003.

“Иргэдийн шашин шүтлэгийн төлөв байдал, хандлага” сэдэвт социологийн судалгаа. *Монгол Улс дахь шашин шүтлэгийн төлөв байдал*. ШУА, Философийн хүрээлэн, Улаанбаатар 2017.

# TRADITION OF EMINENT PERSONS





# МОНГОЛ ЛАМ НАРЫН ГЭРЭЛ ЗУРАГ НОМ БҮТЭЭЛД

Рагчаагийн Бямбаа

Варшавын Их Сургууль, Варшав

Монголд аялсан жуулчид болон Монголыг судалдаг эрдэмтдийн ном бүтээлд монголын эрт эдүгээгийн өнгө төрхийг харуулсан олон сонирхолтой ховор зургууд хэвлэгдсэн байдаг. Тэр зургуудын дотор монголын сүм хийдүүд, лам нарын олон зургууд байдаг. Харамсалтай нь тэр зургуудаас нэн ялангуяа лам нарын зургуудын ихэнх нь тайлбаргүй, тайлбартай нэг нь нэр алдар нь тодорхойгүй “хувилгаан лам”, “амьд бурхан”, “залуу лам”, “эрхээ эргүүлэн бясалгал хийж байгаа нь” гэх мэтийн тайлбар бичсэн ба зарим нэг лам нарын нэр алдрыг ч эндүүрч бичсэн байдаг. Бид Монголчуудын төвөд хэлт бүтээлүүд буюу Монголчуудын төвөд хэлээр бичсэн бүтээлийг судлах ажлын хүрээнд тэдгээр ном бүтээлд хэвлэгдсэн монгол лам нарын зургуудыг цуглуулж, судлан алдар нэр, хэргэм зэрэг, аль аймаг хошууны харьяат, ямар орон хийдэд сууж байсан, ном бүтээл туурвисан эсэх тэргүүтэнг тодруулах ажил хийж байгаа юм. Энэ ажлын хүрээнд нилээн хэдэн эрдэмтдийн ном бүтээлд хэвлэгдсэн зарим нэг лам нарын зургаас нэр алдрыг тодруулах ажил хийснээ танилцуулъя.

1911 оны Үндэсний эрх чөлөөний хувьсгалын удирдагч, Монгол улсын хаан, Наймдугаар Богд Жэвзүндамба<sup>1</sup> хутагт Агваанлуvsанчойжинямаданзинванчүг (Rje btzun dam pa Ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan `dzin dbang phyug, 1869–1924)-гийн Түмэн өлзий гийсний 150 жилийн ой тэмдэглэж байгаатай холбогдуулан эхлээд VIII Богд Жэвзүндамба хутагтын зарим нэг зургийн тухай товч таниулбал:

I. 1906 онд Г. М. Осокин “На границе Монголий-Монголын хил дээр” номдоо «Ургинский “Богдо-Гыгень” (Хутугту) живой богъ. Съ фот. И. Федорова» (Өргөө. Богд гэгээн (хутугт) амьд бурхан. И.Федоровын авсан зураг)<sup>2</sup> гэсэн тайлбартайгаар Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлуvsанчойжинямаданзинванчүгийн нэг зургийг хэвлүүлсэн байна. (Зураг 1.)

Энэ зургийг анх 1889 онд Эрхүүгийн оршин суугч Иван Федорович Федоров гэдэг хүн Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлуvsанчойжинямаданз

<sup>1</sup> “Жэвзүндамба хутагт” гэсэн нэрийг судлаачид, эрдэмтэд “Жавзандамба, Жавзанданба, Жавзүндамба, Живзүнданба, Жэвзүнданба, Жевзүндамба” гэх мэт янз бүрээр бичсэн байх тул түүнийг өөрчилсөнгүй байгаагаар нь бичлээ.

<sup>2</sup> Осокин, Г. М.: *На границе Монголий-Монголын хил дээр*. Суворина, А. С. Санкт-Петербург 1906, 150.

инванчүгийг 20 настай байх үед нь авсан зураг юм байна.<sup>3</sup> Иван Федорович Федоров нь Н.А.Чарушины туслахаар ажиллахаар Монгол руу 1888 онд явсан бөгөөд 1889 онд Богдын зургийг дарснаас үзэхэд Монголд тодорхой хугацаагаар байсан байна.

Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямаданзинван чүгийг 20 настай байх үеийн тэр зургийг 1909 онд Алберт Грүнвэдэл (Albert Grünwedel, 1856–1935) “Төвөд Монгол хоёрын бурхан шашины домог зүй, Эспер Ухтомскигийн Шарын шашины цуглуулгын танилцуулга”<sup>4</sup> гэдэг номдоо “№ 58. Одоо амьд байгаа Жэвзүндамба Дараната Rje brtzun Dam pa rin po che Ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug. Ноён Ухтомскигаас, Оросын хааны аялал” гэсэн тайлбартайгаар дахин хэвлэсэн байна. (Зураг 2.) Уг зургийн тайлбарт “Эспер Ухтомскигийн Шарын шашины цуглуулганд байгаа, 1888 онд Монголд ирсэн Хаант Оросын шинжилгээний ангийн материалаас авсан” гэснээс үзвэл энэ зураг бол яах аргагүй Иван Федорович Федоровын 1889 онд авсан зураг болж байгаа юм. Харин эл зурагтай ижил боловч өөр нэг хэвлэмэл хувь бидэнд байгаа. (Зураг 3.) Мөн Алберт Грүнвэдэлийн хэвлүүлсэн Наймдугаар Богд Жэвзүндамба Агваанлусанчойжинямаданзинванчүгийн энэ зургийг 1930 онд Фрэнс Август Ларсон (Frans August Larson, 1870–1957) “Larson. Duke of Mongolia-Монголын ноён” номд “The living Buddha in his seventeenth year (Арван долоон настай амьд Будда)”<sup>5</sup> гэсэн тайлбартай бас хэвлэсэн байна.

Бас Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын эл зургийг франц улсын байгаль судлаач, аялагч Жан Шафанжон (Jean Chaffanjon, 1854–1913) гэдэг хүн 1895–1896 оны үед авсан гэдэг. Иван Федорович Федоровын 1889 онд авсан зураг яг адил тийм зураг Францын Газар зүйн нийгэмлэгийн архивт:

Titre(s): Asie [Image fixe]. Kou touk-ta (Incarnation)/[mission] Chaffanjon; [photogr.] Chaffanjon [?]; [photogr. reproduit par] Molteni [pour la conférence donnée par] Chaffanjon

Date(s): 1897 [contretypé d'une photogr. prise entre 1895 et 1896]

Description matérielle: 1 photogr. pos. sur verre; 10 x 8,5 cm

гэсэн тайлбартай<sup>6</sup> хадгалагдаж байна. Тэгэхээр эл зураг бол Жан Шафанжон авсан зураг биш, энэ хүнийг Монголд 1895–1896 онд ирэх үедээ Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын зургийг авсан гэрэл зураг гэвэл Нэгдүгээрт: Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт энэ үед 26–27 сүүдэртэй байх бөгөөд Иван Федорович Федоровын 1889 онд авсан зургаас 6, 7 насны зөрөөтэй болохоор Наймдугаар Богд гэгээний дүр төрх нилээн өөрчлөгдсөн зураг байх ёстой. Хоёрдугаарт: Францын Газарзүйн нийгэмлэгийн архивт байгаа зураг нь Иван

<sup>3</sup> Иванов, Д. В.: *Фотографии И.Ф. Федорова в Коллекциях*, МАЭ РАН, [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2\\_15.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2_15.pdf); Чулуун, С.: *Иванов, Д. В., Монгол орон Монголчууд*. Санкт-Петербург–Улаанбаатар 2015.

<sup>4</sup> Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei – Führer durch die Sammlung Fürsten E.Uchtomskij*. F.A.Brockhaus, Leipzig 1909, 73.

<sup>5</sup> Larson, Frans August: *Duke of Mongolia*. Little Brown and Company, Boston 1930, 115.

<sup>6</sup> [https://www.europeana.eu/en/item/9200518/ark\\_\\_12148\\_btv1b531366463](https://www.europeana.eu/en/item/9200518/ark__12148_btv1b531366463).

Федорович Федоровын 1889 онд авсан зурагтай яг адил байгаа болохоор эл зураг бол Иван Федорович Федоровын 1889 онд авсан зураг.

Харин энэ зурагтай холбоотой өөр нэг сонирхолтой зүйл бол эл гэрэл зургийг Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн түмэн өлзий гийсний 25 жилийн ойд зориулж 1893 онд Санкт-Петербургт (Орост гадаад монголын захиалгаар хийлгэсэн,<sup>7</sup> Польшид нэг түм буюу 10000) төмөр дээр хөөмөлдөж 6x8 см, 11x16 см хэмжээтэй хоёр хэлбэрээр олон хувь хэвлүүлэн тараасан тухай Улаанбаатар хотын музейн эрдэм шинжилгээний ажилтан Г.Очбаяр “Монгол улсын сүүлчийн хаан VIII Богд Жэвзүндамба гэрэл зурагт”<sup>8</sup> гэдэг өгүүлэлд дурдсан байна. Гэвч бидний олж цуглуулснаар бол Наймдугаар Богд Жэвзүндамба Агваанлусанчойжинямаданзинванчүгийн эгэл лам хүний адил хөх нударгатай, шар (улаан) эмжээртэй хяз захгүй улаан хүрэн (бараан) өнгийн дээл өмсөж, бүсэндээ хөөрөг дайлангаа хавчуулсан, ямар ч угалз хээгүй хар булигаран монгол гутал өмссөн, улаан бүчтэй шар торгон оройтой зуны хилэн малгай асаасан, хоёр мутраа өвдөгөн дээрээ тавьж, зүүн гартаа эрих барьсан энэ өнгөт хэвлэмэл дүрийг 6x8 см (хамгийн бага), 11x16 см (чимэглэлгүй), 11x16 см (Хаан төрийн 7 эрдэнийг зургийн баруун, зүүн, доод хэсгээр тойруулан чимэглэсэн) хэмжээтэй төмөр дээр хөөмөлдсөн нийтдээ гурван янзын хэлбэртэй дүр, 11x16 см хэмжээтэй зузаан цаасан дээр (Хаан төрийн 7 эрдэнийг зургийн баруун, зүүн, доод хэсгээр тойруулан чимэглэсэн), мөн 29x42 см хэмжээтэй зузаан цаасан дээр (хамгийн том), энэ дүрээс арай бага 23,7x30 см, 11x16 см хэмжээтэй цаасан дээр хэвлэсэн бас гурван дүр, мөн хар цагаанаар Алберт Грүневдэлийн хэвлүүлсэнтэй адилавартар боловч арай өөрөөр гэх мэт (6x8 см хэмжээтэйгээс 29x42 см хэмжээтэй) нийт 8 янзаар хэвлэсэн байгаа юм.<sup>9</sup> (Зураг 4.) Ер нь эл зузаан цаасан дээр өнгөт болон хар цагаан, бас төмөр дээр хөөмөлдөж хэвлэсэн Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын дүрүүд айлын шүтээнд, Богд хааны ордон музей, Гандантэгчинлэн хийдийн Эрдэм соёлын хүрээлэн, Чойжин ламын сүм музей зэрэг соёлын байгууллагууд болон эртний эдлэл цуглуулагч, хувь хүмүүст ганц нэгээр<sup>10</sup> хадгалагдан үлдсэн байдаг боловч энэ олон янзаар олодох нь нэн бэрх ховор.

Уг гэрэл зурагтай ойролцоо үеийн Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын өөр нэг зураг бол Оросын дорно дахин судлаач, монголч эрдэмтэн Алексей Матвеевич Позднеевын баг Их хүрээнд ирэхдээ 1892 онд авсан зураг (Зураг 5.) юм. А.М. Позднеев энэ зургийг “Монголия и Монголы”<sup>11</sup> номын тэргүүн ботид 1896 онд хэвлүүлсэн бөгөөд хоёр боть номынхоо оршилд “монголд хоёр жил амьдарч Хүрээ, хөдөөний олон ноёд, хутагт, хувилгаадын хөрөг зургийг авсан

<sup>7</sup> Кузьмин, С. Л.: *Барон Унгерны түүх: Үнэнийг дахин сэргээсэн туршилт*. Улаанбаатар 2013, 125.

<sup>8</sup> Очбаяр, Г.: Монгол улсын сүүлчийн хаан VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт (1880-аад оны дунд үеэс 1910-аад оны дунд үе). // *Богд хааны амьдрал өв*. Улаанбаатар 2017, 125–132; Очбаяр, Г.: VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт. *Mongolian PHOTO* (Монголын гэрэл зураг, мэдээллийн сэтгүүл) 26. Улаанбаатар 2015, 19–22.

<sup>9</sup> Бямбаа, Р.: *Богд хаан 150: Ном бүтээлийн өв, Үзэсгэлэн*. Улаанбаатар 2019, 18.

<sup>10</sup> Очбаяр, Г.: *Монгол улсын сүүлчийн хаан ...*; Очбаяр, Г.: *VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт*.

<sup>11</sup> Позднеев, А. М.: *Монголия и Монголы*. Том. 1, Санкт-Петербург 1896, 550.

фото зурагчин Иван Федорович Федоровыг Эрхүү хотоос олж уулзан жилийн 500 рублиэр буюу сарын 41 рубли, 66 копикор хөлслөн авч явж ажиллуулсан”<sup>12</sup> гэсэн. А.М. Позднеев Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн тухай “Эдүгээ хувилгаан Жавзандамба хутагт 22 орчим настай, дунд зэргийн нуруутай, туранхай, царай нь шаравтар, улаан туяа өчүүхэн ч үгүй, хүүхдийн ямар нэг дур зорго, эрх гэжүүд зан хийгээд ер бусын, тачаангуй боловсорч буй уруулаасаа болоод нэлээд ширүүвтэр төрхтэй. Түүнийг зуны ордныхоо нэгэнд заларч, гэрийн хувцастай байхад нь би энэхүү зургийг авсан билээ” хэмээн тэмдэглэжээ. А.М. Позднеев “Богдыг зуны ордны нэгэндээ заларч байхад нь авсан” хэмээн тодорхой хэлснээс үзэхэд уг зургийг зуны Цагаан ордон (Гунгаадэжидлин)-д авсан бололтой.

Ж.Өлзийбаатар, С.Цацралт нар “Хүрээ гоёл” номдоо уг зураг дахь Богдын төрх байдлын талаар: “Жавзандамба хутагт орой дээрээ том хэмжээний сампинтай, эмжээртэй дүгрэг хар хилэн малгай бүчилсэн, босоо зах, хув энгэртэй, салбан нударгатай, алтан товчтой, хамар угалзтай төвөд торгон дээл, банхгар төвөд маягийн гутал өмсөж, бүсэндээ аяганы уут зүүсэн, зүүн гарын ядам хуруундаа алтан бэлзэг зүүж, эрх барьсан байдалтайгаар өөрийнх нь зуны ордны нэгэн танхимын үүдэнд сандалд суулган авчээ. Энэ үед Наймдугаар Богд Жэвзүндамба 23 настай байв”<sup>13</sup> хэмээн бичжээ. Мөн энэ зургийг Английн монголч эрдэмтэн Чарлэс Бавдэн 1968 онд “Орчин үеийн Монголын түүх”<sup>14</sup> номондоо “The eighth Jebtsundamba Khutuktu as a young man” гэсэн тайлбартай хэвлүүлсэн ба Эх Дагина Дондүвлхам (E-he ta-ki-ni Don grub lha mo, 1874–1923),<sup>15</sup> Дилова хутагт (Дилова хутагтын V дүр Жамсранжав буюу Агваанлуvsанданзин, 1882–1965), Наро Банчен гэгээн (Наро Банчен гэгээний V дүр Пүрэвжав, 1884–1903) нарын зургийг ч бас хэвлүүлсэн байна.

Дээрх хоёр зурагтай холбоотой Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн өөр нэг сонирхолтой зураг бол Эх Дагина Дондүвлхам, Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжиняма хоёрын манж хувцастай зураг юм. Энэ хоёр зургаас зөвхөн Наймдугаар Богд Жэвзүндамба манж хувцастай хутагтын зургийг Улаанбаатар хотын музейн эрдэм шинжилгээний ажилтан Г.Очбаяр “Монгол улсын сүүлчийн хаан VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт”<sup>16</sup> өгүүлэлдээ И.В.Федоровын авсан зургаас

<sup>12</sup> Позднеев, А. М.: *Монголия и Монголы*, 550; Иванов, Д. В.: *Фотографии И.Ф. Федорова в Коллекциях*.

<sup>13</sup> Өлзийбаатар, Ж. – Цацралт, С.: *Хүрээ гоёл*. Улаанбаатар 2012, 8.

<sup>14</sup> Bawden, C. R.: *The Modern History of Mongolia*. London 1968.

<sup>15</sup> Эх Дагиныг хатны ширээнд залахад өргөсөн өргөмжлөл “Өргөмжлөл өргөх ятгын яруу эгшин оршивой (*'Ja' sa snyan sgron rgyud mangs glu dbyangs bzhus so, ergümjilel ergükü itaᠭ-a-yin daᠷuu egesig orusibai*)”, Монгол Улсын Үндэсний Номын Сангийн Монгол гар бичмэл фонд, 8067/99/, 50 × 13,5 см хэмжээтэй 11 хуудас болгомол хар цаасан дээр алтаар Соёмбо, төвөд, монгол гурван үсгээр хадмалдан бичсэн Өргөмжлөлд Эх Дагины алдрыг Дондүвлхам гэж бичсэн нь албан ёсны буюу жинхэнэ нэр нь бололтой. Эцэг эхийн өгсөн нэр нь бол Дунгаама. Гэвч Дондогулам гэдэг алдар нь их алдаршсан, их хэлэгдэж бичигдсэн байдаг. Харин зарим нэг ном сударт “Эрхи Цагаан ноён, Цагаан Дарь эх ноён” ч гэж бичсэн байдаг.

<sup>16</sup> Очбаяр, Г.: *Монгол улсын сүүлчийн хаан ...*; Очбаяр, Г.: *VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт*.

“Богдын нүүр, гарын хэсгийг оруулан ‘*бурханчлан*’ зурсан зураг” гэсэн. (Зураг 6.) Харин Богдын ирээдүйг иш үзүүлсэн зарлигийг сурвалжлан цуглуулж эмхэтгэсэн Утга зохиол шинжээч Г.Жамсаранжав, Богд судлаач Н.Дугарсүрэн нарын “Богдын лүндэн” номд “Манж хувцас өмссөн минь ийм учиртай” гэсэн зарлигт бол “Бас энэ оны хоёрдугаар сард (Бадаргуулт төрийн 17 он) ном айлдаж байхдаа *хайлсан* (уйлах) зүйлүүдийг нь шавь нийтээр олж сонсохыг хүсэцгээж мандал өргөж айлтгасан аж. Тэгэхэд нь Богд гэгээн дор дурдсан лүндэн буулгажээ. “... Бас 16 дугаар он (Бадаргуулт төрийн 16 он)<sup>17</sup> цагаан сарын 15-нд манж хувцас өмссөн. Энэ бол тэр үед хутагт миний насны мөчлөгийн гэмийг халхалсан минь тэр амуу”<sup>18</sup> гэснээс үзвэл Бадаргуулт төрийн анхдугаар он 1875 оноос эхэлдэг бөгөөд Бадаргуулт төрийн 16 юм уу? 17 он гэвэл 1891, 1892 он болох ба энэ үед Богд гэгээн хий насаараа 24 сүүдэртэй, европ тоогоор бол 23-тай болж байгаа юм. Тэгэхээр энэ үед 1894 онд тохиох 25 насны мөчлөгийг угтаж гэмийг хаах тухайд манж хувцас өмссөн нь тодорхой байна.

Бидэнд байгаа Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт, Эх Дагинатай хамт манж хувцас өмссөн сууж байгаа зураг (Зураг 7.) бол Улаанбаатар хотын музейн эрдэм шинжилгээний Г.Очбаярт байгаа зурагтай адилавтар боловч хөлийн тавилт нь бол өөр байгаа юм. Г.Очбаярт байгаа зураг дээр Богд гэгээн хоёр хөлийнхөө өлмийн дээд суусан байдалтай байхад бидэнд байгаа зураг дээр бол Богд гэгээн, Эх Дагина хоёр хөлөө өлмийгөөрөө биш улаараан тэгш тавьж суусан байна. Бас Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжиняма, Эх Дагина Дондогдулам хоёр хаан, хатны ширээнд залагдах үедээ усан хөл хээтэй эрээн торгон дээл өмссөж хар үнэгэн үстэй, алтан Очир жинстэй малгай асаасан зураг авахуулсан байдагтай адил дээл Манж хувцасны дотор харагдаж байна. Энэ зургийг бурханчилж зурсан уу? авахуулсан гэрэл зураг уу? эсвэл “Хаан, Хатан” дүрээр зурсан зураг уу? гэдэг эргэлзээтэй асуудал шиг санагдаж байгаа юм. Ямар ч байсан Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын энэ хоёр зураг бол бурханчилж зурсан зураг биш. Харин Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямаг 1911 онд (1911. 12. 29) хаан ширээнд сууснаас хойш “1889 онд И.В.Федоровын авсан зургаас Богдын нүүр, гарын хэсгийг оруулан (Г.О) Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжиняма, Эх Дагина Дондогдулам хоёрыг хаан, хатанд өргөмжлөгдөхдөө усан хөл хээтэй эрээн торгон дээл өмсөж дөрвөн талтай, хар үнэгэн үстэй, алтан Очир жинстэй малгай асаасан байдаг ба тэр үед авахуулсан зураг дээр Манж (ууж, дээл) хувцас (Р.Б)-тай зурсан” байж магадгүй байна. Монголын нэртэй сэхээтнүүдийн нэг угсаа залгамжилсан ноён Г.Наваанамжил өөрийн дурдатгалдаа Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн хаан ширээнд залсан ёслолын тухай

<sup>17</sup> Манж Чин улсын Бадаргуулт төр (Дэ-зүн, Гуан-слюй, 1871–1908)-ийн он тоолол 1875 оноос эхэлдэг.

<sup>18</sup> Жамсаранжав, Г. – Дугарсүрэн, Н.: *Богдын лүндэн*. Улаанбаатар 2002.

“...Богд, Эх Дагина хоёр хар үнэг гэдэг үнэтэй үстэй малгайд очир жинс хадаж, эрэн дээл, булган цоохор хүрэм өмсөж, явганаар шадар ноёд, сойвон, донир нарыг дагалдуулан хойноо шар торгон ба алтан саа луу хээг шүхэр хоёр, тогосны өдөн шүхэр нэг, нийт гурван шүхрийг бариулж, өмнө нь донир ба улаан хуйт сэлэм зүүсэн хар ноён хоёр хүн удирдан, мөнөөх бэлтгэсэн шар торгон зам дээгүүр алгуурхнаар алхуулан явахад шадар ноёд дөрвөн хүн Богд, Эх Дагины хоёр талаас нь түшиж явна...”<sup>19</sup>

гэснээс үзвэл яах аргагүй Богд, Эх Дагина хоёр “хар үнэг гэдэг үнэтэй үстэй малгайд очир жинс хадаж, эрэн дээл, булган цоохор хүрэм өмсөж, явж байсан” байна. Тэгэхээр Богд гэгээнийг 25 насны мөчлөгийг угтаж гэмийг хаах тухайд Манж хувцас өмссөнийг Богд гэгээн, Эх Дагиныг хаан ширээнд залагдан суух үед өмссөн “хар үнэг гэдэг үнэтэй үстэй малгайд очир жинс хадаж, эрэн дээл”-тэй үеийн дүр дээр Манж хувцас өмсүүлэн “Хаан”-ны дүрээр хожим зурсан зураг бололтой байна. Харин Богд гэгээн хоёр хөлийнхөө өлмийн дээр суусан, хоёр хөлөө улаараан тэгш тавьж суусан байгаагаас үзвэл энэ зургийг яах аргагүй хоёр янзаар зурсан зураг байна. (Зураг 6, 7.) Тэгэхээр энэ бүгдээс үзвэл Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт 1894 онд тохиох 25 насны мөчлөгийг угтаж гэмийг хаах тухайд манж хувцас өмссөх үед зураг аваагүй учир хожим зурсан байна. Харин Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтыг ганцааранг Манж хувцастай зурах нь зохимжгүй байсан тул хоёуланг Манж хувцастай “Хаан, Хатан”-ны дүрээр зурсан бололтой.

Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн өөр нилээн хэдэн зургийн талаар судлаач Г.Очбаяр дээрх өгүүлэлдээ тодорхой сайн тайлбар хийсэн байх тул энд бас тэр зургуудыг давхар тайлбарлах шаардлага байхгүй билээ. Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн бусад зургийн талаар үзэж сонирхохыг хүсвэл судлаач Г. Очбаярын дээрх өгүүлийг үзээрэй.

П. Алберт Грүнвэдэл “Төвөд Монгол хоёрын бурхан шашины домог зүй, Эспер Ухтомскигийн Шарын шашины цуглуулгын таницуулга” хэмээх энэ номонд Наймдугаар Богд Жэвзүндамба хутагт Агваанлусанчойжинямагийн зургаас гадна төвөд, монгол нилээд олон лам нарын зураг хэвлүүлсэн байгаагаас зарим нэгийг тодруулж танилцуулахыг хичээе.

Алберт Грүнвэдэлийн хэвлүүлсэн уг номын № 121 дугаарт байгаа нэг ламын зураг дээр “Монгол Дарь эхийн хувилгаан. Ноён Ухтомскигаас, Оросын хааны аялал” гэсэн тайлбартай нэр нь тодорхойгүй ламын зураг хэвлүүлсэн нь Хараагийн Дарь Эх ламын гуравдугаар дүр Бавуудорж буюу Лувсанчойжинцэрэн (1876–19??)-гийн зураг юм. (Зураг 8.)

Далд хэмээх хүүгийн 1778 онд Хараа голын баруун талд байгуулсан Бат-Өлзийт хэмээх хийдэд Дөрөвдүгээр Богд гэгээн Лувсантүвдэнванчүгжигмэджамц (Blo bzang thub bstan dbang phyug 'jig med rgya mtso, 1775–1813) морилж тус хийдэд Дашчойнхорлин гэж нэр хайрлаж Далд хөвгүүнд Бавуудорж Лувсан-

<sup>19</sup> Наваанамжил, Г.: *Өвгөн бичээчийн өгүүлэл*. Улаанбаатар 1956, Дөрөвдүгээр бүлэг, 183–184.





Зураг 5.



Зураг 6.



Зураг 7.



данзинжамц<sup>20</sup> гэж алдар хайрласан. Тэр цагаас хойш Хараагийн Дарь эх ламын хоёрдугаар дүрийн хувилгаанд Наваанболддэндэв (181?–1875), гуравдугаар дүрийн хувилгаанд Бавуудорж Лувсанчойжинцэрэн буюу Чойжицэрэн (1876–192?) нар<sup>21</sup> тодорсон байна.

Харин 2015 оны 10 дугаар сарын 28-ны өдөр Дээрхийн гэгээнтэн XIV Далай лам Данзинжамц Хараагийн Дарь эх ламын IV дүрийн хувилгаанаар XVII жараны шаргачин туулай жил буюу 1999 оны 12 сарын 18-д Дархан-Уул аймагт төрсөн Амгаланбаатарын Билгүүн хэмээх хөвүүнийг тодруулсан байна.

2017 оны 10 дугаар сард Хараагийн Дарь-Эх лам Билгүүний өөрийн хүсэлт тааллаар Дээрхийн гэгээнтэн XIV Далай лам Данзинжамц хүлээн авч уулзан Хараагийн Дарь эхийн хувилгаан Билгүүн хэмээх хөвүүнд Данзинданжон (Twa ge-e he bla ma Bstan 'dzin bstan skyong) хэмээх номын алдар хайрлан номын багшид нь Лүбүм гэвш Дагважалцан (Klu 'bum dge bshes grags pa rgyal mtsan) болгоон зааж өгчээ. Энэтхэг улсад Брайвун Гоман дацангийн Лүбүм гэвш Дагважалцан ламд шавь орж, Самло аймагт (Тө. Bsam blo khang tsan) номын ширээнд нь залах ёслол нь 2017 оны 10 дугаар сарын 16-нд болсон байна. Хараагийн Дарь эхийн хувилгаан Данзинданжон нь Энэтхэг улсад Брайвун Гоман дацанд буддын шашины гүн ухааны чиглэлээр суралцаж байсан. (Зураг 9.)

Мөн Алберт Грүнвэдэл уг номынхоо № 65 дугаарт хэвлүүлсэн нэг ламын зураг дээр “Хувилгаан. Баруун гартаа эрх барьж байна. Ноён Ухтомскигаас, Оросын хааны аялал” гэсэн тайлбартай нэр нь тодорхойгүй нэг ламын зураг хэвлүүлсэн нь Түшээт хан аймгийн нутагт байсан Эрдэнэ ханбын VI дүр Лувсанцэрэндямбийдонмэ (1867–19??) юм. (Зураг 10.)

Түшээт хан аймгийн нутагт байсан Эрдэнэ ханбын отгийн ард олон тахин шүтэж байсан Эрдэнэ ханбо лам нь эртний Энэтхэг, Төвөд, Монголд нийт арван удаа хувиран<sup>22</sup> төрсөний таван дүр нь монголын нутагт лагшин мэндэлсэн байна. Монголын нутагт лагшин мэндэлсэн дүрүүд:

I дүр цорж Лувсанжамц (1654–1727)<sup>23</sup>

II дүр Лувсанданзан (1730–1738)

III дүр Лувсангончог (1740–1763)

IV дүр Лувсан Принлайдандар (1764–1822) 1820 онд Их хүрээнд Ханбо Номун хан болж байжээ.

V дүрийн хувилгаан Дорж (1823–1866) нь 14 жарны харагчин хонин жил буюу 1823 онд Халхын нутагт төрж, Их шавийн “Эрдэнэ бандид хутагт”-ын тавдах дүрээр тодорч залагдсан. Төр Гэрэлт (1872–1850)-ийн 20 дугаар он буюу 1840 онд Их хүрээний Ханбо Номун хан болсон.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Алтанзаяа, А.: Дарь эх ламд холбогдох зарим мэдээ. // *Монголын хутагт хувилгаадын судалгаа* (Эрдэм шинжилгээний II хурлын илтгэлийн эмхэтгэл). Эрхлэн хэвлэсэн Хулан, Ч. Улаанбаатар 2018, 5.

<sup>21</sup> Алтанзаяа, А.: *Дарь эх ламд холбогдох зарим мэдээ*, 6; Цэдэндамба, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон*. Улаанбаатар 2009, 144–145.

<sup>22</sup> *Илтгэл шастир, Зарлигаар тогтоосон олон аймгийн тамга бүхий, үгүй хутагт хувилгаан нарын шастир дэд, доод*. Боть 25. МУИС Монгол судлалын төв, Улаанбаатар 2006, Боть 25, 390.

<sup>23</sup> *Илтгэл шастир*, Боть 25, 390.

<sup>24</sup> Сэрээтэр, Ө.: *Монголын Их хүрээ, Гандан хийдийн түүхэн бүтэцийн товч, 1651–1938*. Улаанбаатар 1999, 105–106; *Илтгэл шастир*, Боть 25, 390.

VI дүрийн хувилгаан Лувсанцэрэндамбийдонмэ нь Бүрэн засагч (Мү-зүн, Түн-жи, 1856–1875)-ийн зургаадугаар он буюу 1867 онд<sup>25</sup> лагшин мэндэлсэн бөгөөд харин Монгол улсын шасдир болон бусад ном бүтээлд энэ дүрийн таалал төгссөн хугацаа тодорхой заагдаагүй байна.

Эрдэнэ ханбо ламын VI дүр Лувсанцэрэндамбийдонмэ нь Засагт хан аймгийн Баатар ван Базарваанийн төрсөн ах нь гэдэг. Эрдэнэ ханбо лам Лувсанцэрэндамбийдонмэ нь Нямаба (тө. *nying ma pa*)-гийн ёсны лам байсан бөгөөд хүний санаанд оромгүй гайхамшигтай олон ид шидийг үзүүлдэг байсан гэдэг.

Эрдэнэ ханбын хүрээ нь мянга гаруй ламтай томоохон хүрээ байсан. Тус хүрээнд жилдээ нэг удаа улаан сахиусны бүрэн цам гардгаараа Монгол даяар алдартай байжээ. Эрдэнэ ханбын хүрээ нь Булган аймгийн Хишиг-Өндөр сумын Жаргалант уулын өвөрт байсан. Эрдэнэ ханбын шавь нарын нутаг нь Булган аймгийн Хишиг-Өндөр, Дашинчилэн, Гурванбулаг, Баяннуур сумдуудыг хамарч байв.<sup>26</sup>

Алберт Грүнвэдэлийн хэвлүүлсэн эл зургаас гадна Эрдэнэ ханбо ламын 6 дүр Лувсанцэрэндамбийдонмэгийн Ваншү (тө. *paп zhwa*) буюу Шар овоодой малгайтай дүр нь Монголд нилээн тархсан байдаг. (Зураг 11.)



Abb. 121. Mongolischer Khubilgan der Göttin Tārā.  
Aus: Fürst Uchtomskij, Orientreise des Kaisers von Russland.

Зураг 8.



Зураг 9.

<sup>25</sup> *Илтгэл шастир*, Боть 25, 391.

<sup>26</sup> Цэдэндамба, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон*. Улаанбаатар 2009, 135.



Abb. 65. Inkarnierter Lama (Khubilgan).  
In der Rechten einen Rosenkranz haltend.  
Aus: Fürst Uchtomskij, Orientreise des Kaisers von Russland.

Зураг 10.



Зураг 11.

Ш. Академич Ц.Дамдинсүрэн (1908–1986) 1983 онд Баруун Германы “Урал-Алтайн нийгэмлэгийн нийтлэлүүд” сэтгүүлд англи хэлээр хэвлүүлсэн *Ганжуурын төвд хэвлэлүүдэд хийсэн Дандар аграмбын ариутгал*<sup>27</sup> гэдэг өгүүлэл дотор нэгэн Монгол ламын зургийн дор “Дандар аграмба 1835–1915” гэж нэр тавьж хэвлүүлээд хэдэн жил болж байна. (Зураг 12.)

Акад. Ц.Дамдинсүрэн агсан гуайн хэвлүүлсэн зургийг Дандар аграмбын зураг биш гэдгийг хэлж баталж (амаар) байгаа хүмүүс нилээд байсан юм. Иймд тэрхүү хүмүүсийн зарим нэгний хэлснийг мөн зохиогч өөрийн хэлж байсныг танилцуулахын хамт тэдгээрийг болон бусад мэдээ материалыг хооронд нь харьцуулан үзэж, товч дүгнэлт хийж, уг зургийг Дандар аграмбын зураг биш эндүүрэгдэн хэвлэгдсэн болох тухай миний бие хэдэн жилийн өмнө “Дандар аграмбын нэгэн зургийн тухай”<sup>28</sup> өгүүлэл бичиж хэвлүүлсэн боловч түүнээс хойш мөн эл зургийг Дандар аграмба, Ёгүзэр хутагт Галсандаш

<sup>27</sup> Damdinsuren, Ts.: *Correction of Misprints and Errors in Tibetan Printings of Kanjur Made by Dandar Agramba*. Barbarorum, Bd 18. Veroffentlich chungen der Soseset Uralo-Altai. Wiesbaden 1983, 47–54.

<sup>28</sup> *Лавайн эгшиг* 2, Улаанбаатар 1996, 18–26; *Mongolian PHOTO* (Монголын гэрэл зураг, мэдээллийн сэтгүүл) № 4, Улаанбаатар 2012, 20–24.

(1870–1930)<sup>29</sup> ч гэх шиг олон янзийн эндүүрсэн зүйл нилээн хэдэн бүтээлд гараад байна.

Алдрыг нь дурсахуйяа бэрх Ачит буяны садан миний багш Шашины дээд сургуулийн багш, Гандантэгчэнлин хийдийн хувраг Даянч С.Пүрэвжамц (1905–1996) багш Түшээт хан аймгийн Дайчин вангийн хошуу одоогийн Булган аймгийн Сэлэнгэ суманд Цагаан бургас гэдэг газар 1905 онд лагшин мэндэлсэн бөгөөд 1913 оноос Булганы хүрээнд шавилан сууж, ном эхлэн үзсэн байна. Даянч багш 1924–1925 онд Их хүрээний Дашчоймбол (1756) дацанд шавилан сууж, бурхан шашины гүн ухаанд суралцаж улмаар Шадүвлингийн хийдэд сууж, нууц тарний ёсны нямба бясалгалыг хийж гүйцээсэн. 1923–1938 онд лам нарын адил улс төрийн хилс хэрэгт хэлмэгдэн хоригдож байгаад цагаатгагдсан байна. 1965 онд дахин Гандантэгчэнлин хийдэд шавилан сууж, 1971 оноос Шашины дээд сургуульд багшилж байгаад 1986 онд таалал болсон. Даянч багш маань Дандар аграмбын шавь, нэг нутгийн хүн байсан учир багшид, багш нараас нь уламжилан дамжиж ирсэн Дандар аграмбын нэг зураг байсан. Би 1984 онд багшид Дамдинсүрэн гуайн хэвлүүлсэн зургийг үзүүлэхэд багш “...Би багадаа Дандар аграмбад шавь орсон тул муухан мэднэ. Тэгээд ч надад байгаа зураг энэ зураг хоёр хоорондоо зөрөөтэй байна. Харин энэ зураг чинь Дандар аграмбын үед байсан Амарбаясгалан хийдийн лам гэж (нэрийг үл мэдэх) нэг цагаан сахалтай лам байсан гэдэг тэр хүний зураг байж магадгүй” гэж айлдаж байсан.

Мөн ШДС-ийн багш Гандантэгчэнлин хийдийн хувраг док. Ш. Сонинбаяр багштан Ц. Дамдиднсүрэн гуайн хэвлүүлсэн зураг Дандар аграмба биш боллолтой. Тэр ламын зураг бол Дандар аграмбын үед байсан Амарбаясгалант хийдийн хувилгаан лам Лувсандондов гэдэг хүний зураг байхаа гээд надад өгсөн нэг зураг нь Ц.Дамдинсүрэн гуайн хэвлүүлсэн зургийн нэг ижил хувь нь байсан.

УННС-д<sup>30</sup> ажиллаж байгаад өндөр насныхаа тэтгэвэрт гарсан Н.Дашзэвэг (Ламрин дацангийн хувраг агсан) ламтан Ц.Дамдинсүрэн гуай Амарбаясгалант хийдийн Дархан аграмба гэж ламын зургийг Дандар аграмба ламтай эндүүрэн хэвлүүлсэн байна билээ гэж ярьсан юм.

Акад. Ц.Дамдинсүрэн гуай Баруун Германд хэвлэгдсэн Дандар аграмбын зурагтай “Ганжуурын шүүдэг” өгүүлэл дээрээ гарын үсгээ зураад надад дурсгал болгон (1984) өгөхөд нь би уг зургийн тухай лавлаж асуухад “Би сайн мэдэхгүй юм. Улс амьтан надад Дандар аграмбын зураг биш гэж хэлж байгаа. Тэр ч үнэн байж магадгүй. Гандантэгчэнлин хийдийн лам агсан Иштавхай (1900–1972) гуайд байсныг УННС-ын төвөд хөмрөгийн эрхлэгч Галбадрах гэдэг хүн өгсөн юм” гэж хэлж байсан. Тэр үед уг зургийн эх нь Дамдинсүрэнгийн номын сан-

<sup>29</sup> Цэдэндамба, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоо*, 127; Byambaa, R.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators (Biography and Political Repressions of Nomch Erdene Mergen Chos rje Sngags rams pa Blo bzang chos 'dzin, 1875–1937) and Catalogue of His Collected Works*). MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series, Vol. IX, Ulaanbaatar 2013, 36.

<sup>30</sup> Монгол Улсын Үндэсний номын сангийн хуучин нэр (Улсын нийтийн номын сан, УННС).

гийн шүүгээний шилэн хаалганд хавчуулаастай байдаг байсан ба зургийн ар талд хөх бэхээр “Чин вангийн аграмба Шадавдандар” гэж бичсэн байсан нь Ш.Сонинбаяр ламтаны надад өгсөн зурагтай адил бичээстэй байсан.

Акад. Ц.Дамдинсүрэн Дандар аграмбын зургийг эндүүрсэн болохыг баталж чадах, Дандар аграмбын зурагтай холбоотой өөр нэг зүйл бол Финландын монголч эрдэмтэн, Төв Азийн судлаач Сакари Пэлзи (1882–1965), Густав Йон Рамстедт (1873–1950) нар 1909 онд Монгол нутагт шинжилгээний ангийн ажлаар явж байсан бөгөөд тэрхүү шинжилгээний ангийн материалыг Сакари Пэлзийн мэндэлсний 100 жилийн ойд зориулан Харри Хален гэдэг хүн “1909 онд Хойд Монголоор явсан судалгааны экспедицийн тэмдэглэл”<sup>31</sup> нэртэй ном болгон 1982 онд Хельсинкэд хэвлүүлсэн байна. Энэ номонд монголын түүх, археологи, этнограф зэрэг судалгаанд чухал ач холбогдол бүхий маш олон мэдээ материал, гэрэл зураг орж хэвлэгдсэн байдаг юм.

Харин Дандар аграмбын зургийн тухайд бол уг номонд хэвлэгдсэн зургуудын 190-д бүртгэгдэн тайлбартай хэвлэгдсэн байгаа тул тайлбарыг орчуулбал: Дугаар 190 “ Монголын бурхан шашиныг номлогч ариун санваартан, 13. Далай ламын багш, Ханддорж ноёны зөвлөгч, Тэр их өндөр настай болсон тул ертөнцийн амьдралыг огоорон хэнтэй ч ярилцахгүй, шашины гүн бясалгалаар цаг үргэлж эрх эргүүлж сууна”<sup>32</sup> (Зураг 13.) гэж тайлбар бичсэнээс үзвэл Финландын монголч эрдэмтэн, Төв Азийн судлаач Сакари Пэлзи, Густав Йон Рамстедт нар тухай үед энэ хүн хэн болохыг тогтоож чадаагүй учраас алдар нэрийг тодорхой оноож бичээгүй байна.

Үүнээс гадна нэг талаас С.Пэлзи, Г.Й.Рамстедт нарын 1909 онд Монголд эрдэм шинжилгээний ангиар явах үедээ олж авсан энэ зураг нь Даянч (З.Пүрэвжамц, 1905–1986) багшид байсан “нутгийн багшийн зураг гэж байсан зураг (З.П, 1984)”, сүүлд миний олж авсан зураг уг зургийн ижил хувь болох тул Дандар аграмбын зураг болох нь гарцаагүй батлагдаж байгаа юм. Дандарын энэ зургийг бид “С.Пэлзи, Г. Й.Рамстедт нарын 1909 онд Монголд эрдэм шинжилгээний ангиар явах үедээ олж авсан зураг” гэж яагаад тэгж хэлж байгаа вэ? гэвэл миний цуглуулганд байгаа зургийн булан дээр латинаар “SP” гэсэн үсэг байгаа нь “Сант-Петербург” гэсэн үгийг товчилсон байж болох талтай боловч Дандар аграмбын энэ зургийг Сакари Пэлзи (Sakari Pälsi) авсан, түүний нэрийн товчлол “SP” гэсэн үсэг байхыг бас үгүйсгэх аргагүй. (Зураг 14.)

Нөгөө талаас XIII Далай лам Түвдэнжамц (ᠮᠠᠯᠠᠢ ᠮᠠᠳᠤ ᠪᠠᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠬᠠᠳᠠᠳᠤᠷᠵᠢ, 1876–1933) 1904 онд Монголд ирээд Дандар аграмбад шавь орсон байдаг.<sup>33</sup> Түүнээс үзвэл XVIII Далай лам Түвдэнжамц, Чин ван Ханддорж зэрэг

<sup>31</sup> *Memoria Saeegulari Sakari Pälsi: Aufzeichnungen von einer Forschungsreise nach der nordlichen mongolei im Jahre 1909 Nebst bibliographien.* Bearbeitet und herausgegeben von Harry Halén. Helsinki 1982, 174.

<sup>32</sup> *Memoria Saeegulari Sakari Pälsi*, 174.

<sup>33</sup> Бямбаа, Р.: Ханд Чин вангийн Дандар аграмбад XIII Далай лам Түвдэнжамц шавь орсон нь. *Лавайн эгшиг* 2. Улаанбаатар 1996, 4–14; Сонинбаяр, Ш.: XIII Далай лам Монголд ирсэн тухай. *Лавайн эгшиг* 2. Улаанбаатар 1996, 15–17.

тэр үеийн нэрт хүмүүсийн багш байсан тийм нөлөө бүхий монголын алдартай эрдэмтний нэг бол Дандар аграмба байсан гэдгийг батлан хэлмээр байна.

Мөн Цэргийн зураач Урлагын гавьяат зүтгэлтэн Баярын Равсал (Ховд аймгийн хүн), Ардын зураач Ц.Доржпалам (Дундговь аймгийн Дэлгэрхангай сумын хүн)<sup>34</sup> нар ч тэр фото зургаас хуулбарлан Дандар аграмбын зургийг зурж бүтээсэн байдаг.

Иймд энд өгүүлсэн аман мэдээ болон баримт материалаас үзвэл академич Ц.Дамдинсүрэнгийн хэвлүүлсэн зураг Дандар аграмбын зураг биш гэдэг нь тодорхой болж байгаа бөгөөд Амарбаясгалан хийдийн хувилгаан лам Дархан аграмба Лувсандондов гэдэг хүний зураг бололтой байна. Харин энэ хүний зургийг Ардын зураач Ц. Доржпалам гуай мөн зурсан бөгөөд зургийн дор нэрийг нь “Юүзэр хутагт Галсандаш”<sup>35</sup> гэж бас андуурч бичсэн байдаг. Үүнээс гадна сүүлийн үед бас Дандар аграмбын зурагтай холбоотой зарим нэг хүмүүсийн хэвлэж гарсан зүйлийг өгүүлбэл:

Дээр өгүүлсэн Дандар аграмбын фото зургаас хуулбарлан зурсан ардын зураач Ц.Доржпалам гуайн зурсан Дандар аграмбын зургийг<sup>36</sup> Ш.Сүхбат гэдэг хүн Лүнриг Дандар маарамба гэж андууран “*Оточ Лүнриг Дандар*” гэдэг номын хавтсанд<sup>37</sup> 2004 онд хэвлэсэн.

Бас нэг сонинд акад. Ц.Дамдинсүрэн гуайн хэвлүүлсэн Дандар аграмбын зураг гэсэн зурагтай ижил нэг зургийг хэвлүүлж доор нь “Зарим эрдэмтэд энэ хүнийг 1. Дандар аграмба, 2. Чин вангийн Шадавдандар, 3. Өндөрханы хийдийн тарган ханбо Пунцаг-Очир гэх юм. Уншигчид минь оюун ухаандаа тунгаан бодож алдар нэрийг нь тодруулахад туслах ажаамуу”<sup>38</sup> гэж бичсэн буй.

Мөн *Монголчууд XX зууны эхэнд зурагт түүх*<sup>39</sup> номонд акад. Ц.Дамдинсүрэн гуайн эндүүрч хэвлүүлсэн Дандар аграмбын зураг гэсэн зурагтай яг ижил нэг зургийг хэвлүүлж доор нь “*Аграмба Агваандандархайдав*” гэж Дандар аграмбын нэрийг ч эндүүрч бичсэн байна. Агваанхайдүв (1779–1838) бол Их хүрээний ханбо номун хан, Дандар аграмбаас өмнөх үеийн хүн бөгөөд түүний гэрэл зураг байхгүй. Харин Агваанхайдүвийн өөрийнх нь зохиол “Хэлний эрхи баялаг” хэмээх бүтээлийн Хүрээ барын нэг жижиг сударт түүний дүрийг бурханчилан бүтээж модон бараар барласан байдаг.

Энэ мэтээр Дандар аграмбын зургийг болон нэрийг андуурах явдал ч нилээн гарсан байгаа тул эрхэм судлаач эрдэмтэн, уншигч авхай нар “Дандар аграмбын нэгэн зураг”<sup>40</sup> хэмээх өгүүллийг болгоон соёрхож эндүүрлээ гаргана буйза.

Дандар аграмба бол Монголын ихэс дээдсийн багш төдийгүй XIII Далай лам Түвдэнжамцын номын багш, тухай үеийнхээ мэдлэг ухааны чиглэлээр

<sup>34</sup> Доржпалам, Ц.: *Ардын зураач Ц.Доржпаламын түүхэн хөрөг судалбар бүтээлүүд*. Улаанбаатар 2007, Нүүр хавтас.

<sup>35</sup> Доржпалам, Ц.: *Ардын зураач Ц. Доржпаламын ...*, 36.

<sup>36</sup> Доржпалам, Ц.: *Ардын зураач Ц. Доржпаламын ...*, 47.

<sup>37</sup> Сүхбат, Ш.: *Оточ Лүнриг Дандар*. Улаанбаатар 2004.

<sup>38</sup> *Утга зохиол* Сонин 10 (15). Улаанбаатар 1991.05.24.

<sup>39</sup> *Монголчууд XX–XX зуунд (Зурагт түүх)*. Улаанбаатар 2011, 228.

<sup>40</sup> *Лавайн эгшиг* 2, 18–26., *Mongolian PHOTO*, 20–24.

100 шахам зохиолоос бүрдсэн 3 боть бүтээл туурвисан, Монголын алдартай эрдэмтдийн нэг.

Харри Хален “1909 онд Хойд монголоор явсан судалгааны экспедицийн тэмдэглэл”<sup>41</sup> нэртэй номонд өөр нэг алдартай ламын зургийг № 191, 192 дугаарт хэвлэсэн нь Ханд Чин вангийн алдартай лам Тойн ханбо Тойсамжамц (Töyin mkhan po bla ma Thos bsam rgya mtsho)-ын хоёр янзийн зургийг хэвлэсэн явдал юм. Мөн 1998 онд Хельсинкийн “Соёлын музей (Museum of Cultures)”-гээс Тойн ханбо Тойсамжамцын ваншүү буюу овоодойгүй зургийг “Ил захидал” болгон хэвлэсэн байна. (Зураг 15.)

Тойн ханбо лам Тойсамжамц нь Түшээт хан аймгийн Дайчин вангийн хүрээ буюу одоогийн Булган аймгийн Сайхан сумын нутагт 1848 онд<sup>42</sup> төрсөн байна. Тойн ханбо лам Тойсамжамц нь Вангийн хүрээнд сууж судар тарнийн гүн ухаанд мэргэжин, Вангийн хүрээн дээр Бодь мөрийн зэрэг болон олон судар ном хөтлөн заадаг байсан тул Тойн ханбо лам Тойсамжамц буюу Гачой багш Агваанзундуй гэж алдаршсан. 1905 онд XIII Далай лам Түвданжамцыг Вангийн хүрээнд заларахад Тойн ханбо лам Тойсамжамц нь Вангийн хүрээний ханбо нь байжээ. Вангийн хүрээний Тойн ханбо ламыг Буриадын нутагт олон удаа заллага айлтгаж, ном айлдуулдаг байв. Түүний олон шавь нарын дотроос төрөн гарсан алдартай эрдэмтдийн нэг бол Зүүн гүний хошууны Ишгэцэл буюу Агваан-Ишсамбуу (Ngag dbang ye shes bzang po, 1847–1896) юм. Их Хүрээний Ханбо Номон Хан Жидорын ханбо Агваанхайдүв (Kyū rdor gyi mkhan po Ngag dbang mkhas grub, 1779–1838)-ын хувилгаан Агваан-Ишсамбуу өөрийн номын багш Тойн ханбо лам Тойсамжамцад зориулан “*Зарлигийн ачит, эцэг богд эрдэнэт багш Тойсамжамцын магтаал наран сарны яруу чимэг*”<sup>43</sup> хэмээх маш алдартай магтаалыг төвөд хэлээр зохиосныг док. Л.Хүрэлбаатар орчин цагийн монгол хэлэнд яруу сайхан орчуулсан<sup>44</sup> байдаг. Тойн ханбо лам Тойсамжамц нь “Лхамын дамжлага”, “Лхамын дорчог”, “Ламрим шаргам”, Буриадын “Хүмүүн хан уулын солчид” зэрэг номуудыг төвөд хэлээр зохиожээ.

<sup>41</sup> *Memoria Saeegulari Sakari Pälsi*, 175, № 191–192 дугаарт буй зураг.

<sup>42</sup> “*dPal ldan dmag zor gyi rgyal mo re mati 'khor dang bcas pa 'i gtor chog rgyas pa lha mo dgye pa 'i glu dbyangs zhes bya ba bzhugs so*” хэмээх номынхоо төгсгөлийн үгэнд өөрийнхөө 61 сүүдрийн “*rab byung bco lnga pa 'i sa mo bya lo 'i* (1909)” гэснээс үзвэл 1848 онд лагшин мэндэлсэн байгаа юм. Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators (Biography and Collected Works (Gsung 'bum) of Erdene Mergen Pandita Agvaan-Ishsanbuu, 1847–1896)*. MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series, Vol. VIII, Ulaanbaatar 2012, 104. № 0134.

<sup>43</sup> Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators (Biography and Collected Works (Gsung 'bum) of Erdene Mergen Pandita Agvaan-Ishsanbuu, 1847–1896)*, № 0134.

<sup>44</sup> Хүрэлбаатар, Л.: Ишсамбуугийн нэгэн зохиол “Зохист аялгууны тольтой” холбогдох нь. *Хэл зохиол судлал* XVIII, Улаанбаатар 1975, 270–277; Хүрэлбаатар, Л.: Зохиолч Ишсамбуугийн намтар, уран бүтээлээс. *Хэл зохиол судлал* XI. Улаанбаатар 1975, 264; *Алтан хүрдэн*, Улаанбаатар 1992, 48–52; Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *The Bibliographical Guide ...*



Зураг 12.



Зураг 13.



Зураг 14.



Зураг 15.



IV. Густав Йон Рамстедтийн “Дорно этгээдэд долоон удаа Черемис, Халимаг, Афганистан, Туркестан, Монголоор аяласан тэмдэглэл 1898–1912<sup>45</sup> хэмээх номонд “Заяын гэгээн” гэсэн товч тайлбартай, аль дүрийн Зая гэгээн болохыг тодорхой бичээгүй Зая гэгээний нэг дүрийн зураг хэвлүүлсэн байна. (Зураг 16.)

Густав Йон Рамстедтийн номондох энэ зураг бол Зая гэгээний сүүлийн (1930) дүр, VI дүрийн хувилгаан Лувсанчойжинямжамбацэрэн (1905–1930)-гийн зургаас өөр хүний зураг байгаа юм. Монгол улсын “Илтгэл шастир (Зарлигаар тогтоосон олон аймгийн тамга бүхий, үгүй хутагт хувилгаан нарын шастир дэд доорд)”-т<sup>46</sup> Зая гэгээний төрөл үеийг үзүүлсэнээс үзвэл Энэтхэгийн оронд таван дүр, Төвөд оронд гурав, Монгол оронд:

Анхдугаар дүр Сайн ноён халхын Чингис хааны үр Үйзэн ноёны гэрт Дараа Далай

II дүрийн хувилгаан Лувсанпринлай (1642–1716)

III дүрийн хувилгаан Лувсангэлэгнамжил (1717–1765)

IV дүрийн хувилгаан Лувсанжигмэддорж (1767–1803)

V дүрийн хувилгаан Лувсанжигмэднамжил (1804–1867)

VI дүрийн хувилгаан Лувсанчойживанчүг (1868–1904)

VII дүрийн хувилгаан Лувсанчойжинямжамбацэрэн (Жамбацэрэн, 1905–1930) гэсэн долоо буюу зургаан дүр тодорсон байна.

Эдгээрээс үзвэл Густав Йон Рамстедтийг 1909 онд монголд ирсэн үед Зая гэгээний 7 дүрийн хувилгаан Лувсанчойжинямжамбацэрэн (1905–1930) гурав, дөрвөн настай байсан. Тийм болохоор түүний номондох эл зураг бол 7 дүрийн хувилгаан Лувсанчойжинямжамбацэрэн биш, хэрвээ Заяын гэгээний зураг гэвэл 6 дүрийн хувилгаан Лувсанчойживанчүг (1868–1904)-ийн зураг бололтой байна.

V. Вэрнэр Форман, Бямбын Ринчен нар 1967 онд “Шарын шашины бүжиг баг”<sup>47</sup> гэж нэртэй ном хэвлүүлсэний дотор хожуу үеийн нилээн хэдэн Монгол лам нарын зургийг өнгөтөөр хэвлүүлсэн тул тэдгээр зураг дээрх лам нарын нэр алдрыг тодруулбал: Энэ номонд орсон өнгөт гэрэл зургийг бол Чехословакийн мэргэжлийн гэрэл зурагчин Вэрнэр Форман (Werner Forman, 1921–2010)<sup>48</sup> 1959 оны сүүлээр Монгол улсад анх удаа судалгааны ажлаар ирэхдээ авсан зургууд юм.

<sup>45</sup> Густав Йон Рамстедт: *Дорно этгээдэд долоон удаа Черемис, Халимаг, Афганистан, Туркестан, Монголоор аяласан тэмдэглэл 1898–1912 (Gustaf John Ramstedt, Seven Journeys Eastward: Among the Cheremis, Kalmyks, Mongols, and in Turkestan, and to Afghanistan)*. Англи хэлнээс орч. Сапуул-Эрдэнэ, М. Улаанбаатар 2016, 208.

<sup>46</sup> *Илтгэл шастир* (Дэд дэвтэр), 381–382.

<sup>47</sup> Forman, Werner – Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik Tsam in der Mongolei*. Köhler & Amelang, Leipzig 1967, 15–35.

<sup>48</sup> Вэрнэр Форман (Werner Forman, 1921–2010) бол 1956 онд Хятадад уригдан ажиллаж байсан бөгөөд 1959–1960 онд Монголд ирсэн Чехийн алдартай гэрэл зурагчин. 1969 онд Англи улсад цагаачилсан. Түүний авсан гэрэл зураг Англид байдаг юм байна. <http://www.werner-forman-archival.com>. Бид энд монгол лам нарын зургийг (Forman, Werner – Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken*) номоос нь авсан болно.

1. Гандантэгчэнлин хийдийн Дэдэнповрон (тө. *spyi sa*, Жас)-д юм бичээд сууж байгаа ламын зураг бол Гандантэгчэнлин хийдийг 1944 онд дахин нээхэд оролцсон анхны 7 ламын нэг, хуучин Их хүрээний Цогчэн их гэхүй байсан, Гомбодоо (Гомбодорж) гэхүй буюу гэсгүй лам. Гомбодорж гэхүй Богдын Их шавийн харьяат, Төв аймгийн Баянцагаан сумын хүн. Хүрээ хийд хаагдсан дараа лам нарын артелиг ахлаж байсан гэдэг. Бас Төв аймгийн Баянцагаан суманд сүүний заводын нярав хийж<sup>49</sup> байсан гэдэг. (Зураг 17)



Зураг 16.



Зураг 17.

2. Гандантэгчэнлин хийдийн Дэдэнповрон (Жас)-д бурханы мэлмий нээж зурж сууж байгаа ламын зураг бол МУГЗ уран Дугаржавын Данзин (Данзан, 1916–2005) ламын зураг. Түшээт хан аймгийн Дайчин вангийн хошуу буюу одоогийн Булган аймгийн Орхон сумын нутагт Хайлаастын гол хэмээх газар 1916 онд мэндэлжээ.<sup>50</sup> Д.Данзин лам нь 1921 онд Вангийн Өргөө гэж алдаршсан Булганы хүрээнд лам хувраг болж ах лам Балданцэрэн гавжаар ном заалгасан гэдэг. 1934 онд домын дамжаа барьж 1933 онд Их хүрээнд Дүйнхорын аймагт аймаглан Гүн ухааны ном үзэхийн зэрэгцээ цамд гарах, дүлцэн жинхор (тө. *rdul tson dkyil 'khor*), балин дором (тө. *gtog ma*) хийдэг байжээ. Сүм хийд хаагдсаны дараа хар болж янз бүрийн ажил хийж байгаад 1939 онд цэргийн албыг 5 жил хаажээ. 1944 онд Улаанбаатар хотод Зураг урлалын газар ажилд орж Сүхбаатар, Чойбалсан нарын хөшөөг бүтээлцэж байсан зураг нь байдаг. 1948 онд Гандантэгчэнлин хийдэд орж тахилч, бичээч, гэхүй, даамал, захир-

<sup>49</sup> Диваасамбуу, Г.: *Гандантэгчэнлин хийд дахин сэргэсэн түүх*. Улаанбаатар 2009, 11.

<sup>50</sup> Цэдэндамба, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоо*. Улаанбаатар 2009, 72.

гааны орлогч дарга, Шашины дээд сургуулийн багшаар ажиллаж байв. Уран Д.Данзин, Н.Сэрээтэр (*Сэрээтэр (1907-2004) гуай надтай хамт Гандантэгчэнлин хийдийн номын санд ажиллаж байсан. Сэцэн хан аймгийн Баатар вангийн хошуу буюу одоогийн Хэнтий аймгийн Жаргалант сумын хүн. Ханбо Номун хан Агваанпунцог-Одсэр (1847–1920)-ийн шавь, багаасаа дэргэд нь сууж байсан тул VIII Богд гэгээний дэргэд ойр өссөн, Богдод маш их сүжигтэй. ШУА-ын Ерөнхийлөгч агсан Б.Ширэндэв (1912–2001)-ийн жолооч хийж байсан. Гандантэгчэнлин хийдийн цамыг сэргээхэд хамгийн их үүрэг гүйцэтгэсэн хүний нэг. Хуучин Хүрээ цамын Гарчим /тө. gar 'cham/ байсан хүн*) лам нарын санаачилгаар Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэд Дэчэнгалав дацанг 1992 онд дахин сэргээн байгуулсан юм. Шашины их сургуулийн барилгын зураг төсөл, Дүйнхор дацангийн зураг төслүүдийг Данзан лам хийсэн. Дүйнхор дацангийн Ловон лам байсан. Данзан гуай 2005 онд таалал болсон. (Зураг 18.) Ер нь бол Д.Данзин ламын зураг Польш, Чех зэрэг улсын Монголч эрдэмтдийн ном бүтээлд нилээн хэвлэгдсэн байдаг.

3. Гандантэгчэнлин хийдийн Дэдэнповрон (Жас)-д сампинд тооцоо бодоод сууж байгаа ламын зураг бол мөн МУГЗ уран Дугаржавын Данзин (1916–2005) ламын зураг. (Зураг 19.)

4. Гандантэгчэнлин хийдэд дотор гэхүйн суудал дээр суугаад Гомбодоо гэхүйтэй хамт байгаа зураг дээрх лам бол Богдын саяг байсан, Гандантэгчэнлин хийдийн лам Дарамбазар гэдэг хүн. 1950 оны хавар Гандантэгчэнлин хийдэд шавилан сууж, 1960–1973 онд тус хийдийн бага гэхүй байсан. (Зураг 20, 21.)

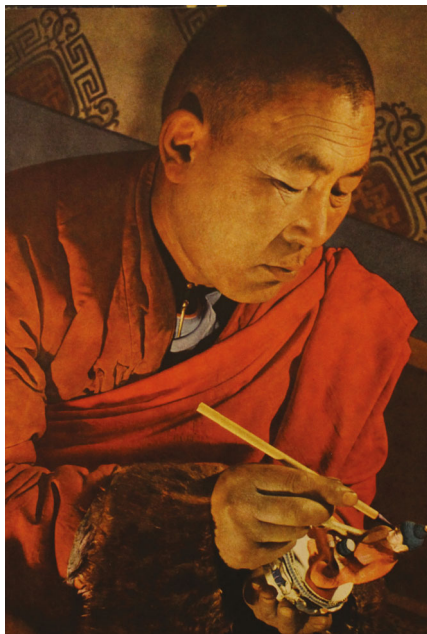
5. Цамын хувцастай толгой нүцгэн байгаа ламын зураг бол Гандантэгчэнлин хийдийн хурлын лам Цэнд гэж хүний зураг, Хэнтий аймгийн Жаргалтхан сумын хүн. (Зураг 22.)

6. Гандантэгчэнлин дуганд бурханы ширээний дэргэд зогсож байгаа ламын зураг бол Нанзадын Дашзэвэг (1922–1997) гэж ламын зураг. (Зураг 23.) Н.Дашзэвэг 1960 онд Гандантэгчэнлин хийдэд бага эмч, Номын гэрт бичээчээр ажиллаж байсан. 1976 оны үед МУҮНС-гийн Төвөд номын сан хөмрөгт, 1992 оноос Ламрим дацанд шавилан суусан.

7. Гандантэгчэнлин хийдийн их гэрт сууж байгаа гурван ламын зургийн дээд талд нь сууж байгаа лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн гэхүй Гомбодоо, дунд нь сууж лам Дашдамба, сүүлд нь сууж байгаа лам бол Сономгэндэн гэдэг лам нар. Сономгэндэн гэдэг лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн нярав, бичээч хийж байсан, Монгол бичигт их сайн хүн. 1947 онд Гандан хийдэд шавилсан.<sup>51</sup> (Зураг 24.) Энэ зураг бол Вэрнэр Форманы авсан 1960. 300\_3418340-W дугаарт байгаа гэрэл зурагтай ижил зураг бөгөөд арай өөр талаас нь авсан зураг. (Зураг 25.) Чехословакийн эрдэмтэн, алдартай зурагчин Вэрнэр Форманы авсан гэрэл зургууд бол<sup>52</sup> он, код дугаарын ард түүний нэрийг товчилсон (W) үсэгтэй.

<sup>51</sup> Byamba, R.: *Л. Йислын Монголд авсан гэрэл зураг дахь миний багш нар болон зарим нэг таних лам нар* (My teachers and some other monks in photographs taken in Mongolia by Lumir Jisl), Workshop “Traveling to the Heart of Asia: A History of Western Encounters with Mongolia” 17 May 2016. Brno, Czech Republic.

<sup>52</sup> Вэрнэр Форманы авсан гэрэл зураг Англид байдаг. <http://www.werner-forman-archive.com>



Зураг 18.



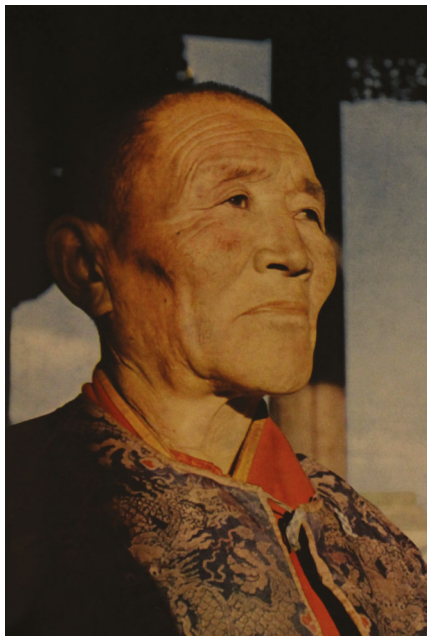
Зураг 19.



Зураг 20.



Зураг 21.



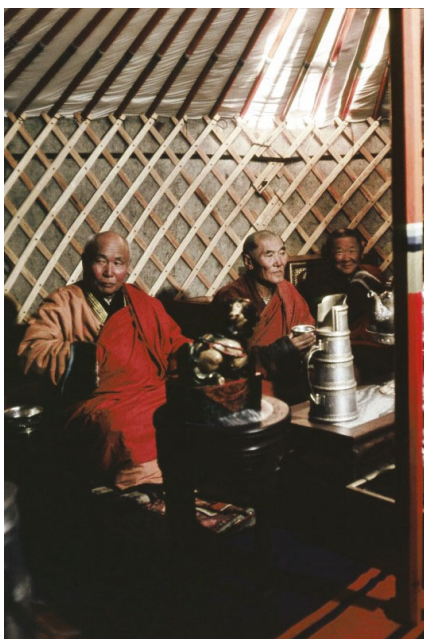
Зураг 22.



Зураг 23.



Зураг 24.



Зураг 25.



Зураг 26.

VI. Шотландын цэрэг, улс төрч, зохиолч Фезрой Маклин (Fitzroy Maclean) “Чинадын холд: Төв ази хийгээд Монголын зурагт хөтөч”<sup>53</sup> хэмээх номондоо Монгол лам нарын хэдэн зураг тайлбаргүйгээр хэвлэсэн байгаа бөгөөд уг номоос тэдгээр зургийг хуулбарлан авч товч тайлбар хийж танилцуулбал:

1. Гандантэгчэнлин хийдийн Их гэрийн үүдэнд<sup>54</sup> зогсож байгаа олон лам нартай зургийн баруун гар талаасаа Гомбодоо гэхүй, С.Гомбожав ханбо, Жимба гэхүй, Уран Н.Данзин, Н.Дашзэвэг, эмч Доржжанцан нар юм. (Зураг 26.) Эдгээр лам нараас энд зураг нь давтагдаагүй, намтар түүхийг бичээгүй лам нарын тухай товч өгүүлбэл:

Монголын бурхны шашинтны төв, Гандантэгчэнлин хийдийн тэргүүн, хамбо лам, Номч мэргэн гавж, Самаагийн Гомбожав (1901–1980) Сэцэн хан аймгийн Харцаг чин вангийн хошуу буюу одоогийн Хэнтий аймгийн Баян-Овоо сумын нутагт 1901 онд төрсөн. 1912 оноос 1937 он хүртэл Их хүрээний Өрлүүдийн аймагт аймаглаж, Идгаачойнзэнлин дацанд шавилан сууж, бурхан шашины гүн ухаан болон бусад эрдэм ухаанд суралцсан байна. 1935 онд Идгаачойнзинлин дацанд бурхан шашины гүн ухаанаар гавжийн дамжаа амжилттай барьж гавж гэдэг номын өндөр цол мяндаг хүртсэн. Сүм хийдийг хааж, лам нарыг улс төрийн хилс хэргээр хэлмэгдүүлж эхлэх үед хар болж модны хоёрын артел, авто тээврийн газрын харъяа шатахуун түгээгүүрийн

<sup>53</sup> Maclean, Fitzroy: *To the Back of Beyond: An Illustrated Companion to Central Asia and Mongolia*. London 1975.

<sup>54</sup> Цорж лам Диваасанбуу гуай Гандантэгчэнлин хийдийн зочид төлөөлөгчид хүлээн авдаг Их гэрийг 1955 онд 11 ханатайгаар шинээр барьсан болон гэр доторх зүйлийг хэн, хэн хийсэнг өөр бүтээлдээ тодорхой бичсэн (Диваасанбуу, Г.: *Гандантэгчэнлин хийд дахин сэргэсэн түүх*) байдаг.

газарт ажиллаж байсан. Шинжлэх ухааны хүрээлэнд Улсын номын сангийн Төвөд фондын эрхлэгч, МУИС-д Төвөд хэлний багшаар 1951 оноос 1960 он хүртэл ажилласан. Гандантэгчэнлин хийдийн тэргүүн ханбо ламаар 1960 онд өргөмжлөгдөж 1961 онд “Номч мэргэн гавж” цолоор шагнагдсан байна. Номч мэргэн гавж ханбо С.Гомбожав Бадарчин Гомбодоржийн “Хөгшин үнээний үг”, Өндөр гэгээний “Жинлавцогзол”, Дармадалайн “Хорчойнжүн” зэрэг номуудыг орчуулсан. 1959 онд Олон улсын Монголч эрдэмтдийн анхдугаар их хуралд Монголчуудаас төвөд хэлээр зохиол бүтээл туурвисан 208 эрдэмтэн лам нарын товч намтар, зохиол бүтээлийг таниулсан “Монголчуудын төвд хэлээр зохиосон зохиолын зүйл” хэмээх илтгэл тавьсан нь өнөөг хүртэл Монголчуудаас төвөд хэлт бүтээлийг судлах судалгааны гол баримт болж байна. Номч мэргэн гавж, ханбо С.Гомбожав Буриадын бандида ханбо лам Гомбоевт төвөд хэлээр захиа бичиж явуулж байсан нь төвөд хэлээр зохиол бичиж байсны нэг жишээ юм. Мөн Номч мэргэн гавж ханбо С.Гомбожав Гандантэгчэлин хийдийн дэргэд бурхан шашин судлалын газар болох Ном гэрийг байгуулсан бөгөөд 1966 онд номын гэрийн лам нарын бүтээл “Уданабарга –Дармабада” хэмээх номыг удирдан хэвлүүлсэн.

Дэлхийн энх тайвны хөдөлгөөнд идэвхтэй оролцож 1972 онд Азийн буддистуудын энх тайвны бага хурлыг үндэслэн түүний ажиллагааг удирдаж байсан.<sup>55</sup>

Гандантэгчэнлин хийдийн ханбо лам С.Гомбожав, Уран Н.Данзин хоёрын ард завсраар харагдаж байгаа лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн Жинба гэхүй гэдэг лам. Ховд аймгийн Булган сумын харъяат, торгуудын хуралд хурж байсан. Гандантэгчэнлин хийдийн их гэрийн хариуцаж ажиллаж байгаад Их, бага гэхүйгээр их олон жил суусан. 2000 оны эхээр таалал болсон.

Уран Н.Данзин, Доржжанцан маарамба гуай хоёрын ар талд завсраар харагдаж байгаа лам бол эмч Н. Дашзэвэг.

Хамгийн сүүлд зогсож байгаа өндөр лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн номын сангийн эрхлэгч байсан Дуламын Доржжанцан гэдэг лам.<sup>56</sup> Доржжанцан гуай бол Баянхонгор аймгийн Эрдэнэцогт сумын нутагт 1900 онд төрсөн, Баянзүрхийн хийдэд багаасаа шавилан суусан.<sup>57</sup> Ламын гэгээний хийдийн эмч, зурхайч. Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээснээс хойш хотод ирж, 1949

<sup>55</sup> Монголын бурханы шашинтны төв, Гандантэгчэнлин хийдийн тэргүүн, ханбо лам, Номч мэргэн гавж, Самаагийн Гомбожавын (1901–1980) намтарыг Монголын нэртэй түүхч, академич Хөдөөгийн (Дамдины) Пэрлээ, ханбо ламтныг сэрүүн тунгалаг үед 1974 онд зохиосон нь Монгол улсын Төв номын санд монгол бичигээр бичсэн гар бичмэлээрээ хадгалагдаж буй. Эл намтарыг Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэдэх “Эрдэм Соёлын Хүрээлэн”-гийн захирал, док, гавж Ш.Сонинбаяр лам монгол бичигээс кирилл үсэгт буулгаж, МУИС-ийн Философийн тэнхимийн багш агсан акад. Г.Лувсанцэрэн багш бичсэн өмнөтгөлтэйгээр, Номч мэргэн гавж, ханбо С.Гомбожавын түмэн өлзий гийсний 100 жилийн ойд зориулж, 1998 онд Гандантэгчэнлин хийдээс эрхлэн хэвлүүлсэн.

<sup>56</sup> Jisl, Lumir: *Mongolian Journey*. Batchworth Press, London–Praha and Artia, 1960, № 129-р зураг.

<sup>57</sup> Даандай, Г.: Монгол ардын уламжлал эмнэлэгт лам хувраг нарын оруулсан хувь нэмэр. *Лавайн эгшиг*, Буддист судлалын сэтгүүл. Улаанбаатар 2014, 88.

оны өвөл Гандантэгчэнлин хийдэд шавилан сууж<sup>58</sup> улмаар Номын сангийн эрхлэгчээр ажиллаж байсан. Доржжанцан гуай хийдэд суухын зэрэгцээ ХААЯ-амны (хуучнаар Хөдөө аж ахуйн яам) Мал аж ахуйн хүрээлэн, ШУА-ын Ардын эмнэлгийн хүрээлэн, Хими-технологийн хүрээлэн зэрэг газруудад ажиллаж, монгол орны эмийн ургамал судалгааны ажилд оролцож, Монгол орны эмийн ургамлын талаар ном бүтээл хүртэл гаргасан их эрдэмтэй сайн маарамба нарын нэг байсан. Акад. Б.Ринчен (1905–1977) гуайтай маш ойр харилцаатай номын нөхөд байсан төдийгүй Б.Ринчен гуай бас Доржжанцан гуайгаар эмчлүүлдэг байсан гэдэг. Доржжанцан гуай 1987 онд таалал болсон.

2. Эрдэнэзуу хийдийн дуганы өмнө ганцаараа зогсож байгаа ламын зураг бол Гандантэгчэнлин хийдийн Цорж Гомбын Осор (Шаазан Осор) гэж хүний зураг. Цорж Г. Осор нь Түшээт хан аймгийн Очирай Түшээт ханы хошуу Дайчин Түмэтийн баг буюу одоогийн Өвөрхангай аймгийн Бүрд сумын нутаг Ар-Жаргалант гэдэг газар 1906 онд<sup>59</sup> төрсөн. Шанхын Баруун хүрээнд багаасаа сууж байсан бөгөөд 1925–1935 он хүртэл Чингис хааны сүлдний тахилч байсан.

1944 онд Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээснээс хойш 1946 онд хөдөөнөөс ирж шавилан суусан. Ёндон (Ёндонжамц) цоржийн дараа 1976 онд Гандантэгчэнлин хийдийн цорж болж 1998 онд таалал болсон. (Зураг 27.)

3. Ном хэлэлцэж байгаа хоёр ламын зургийн зүүн гар талын лам нь бол Дорноговь аймгийн Олон хүрээний<sup>60</sup> Цогзов (Чогзав, Чогжав)<sup>61</sup> лам. Өөдөөс нь хараад ном хэлэлцэж байгаа лам бол Шаравын Лхамаажав (Bla ma skyabs, 1900–1971) гэдэг лам. (Зураг 28.) Анги Ш. Лхамаажав нь Түшээт хан аймгийн Говь Мэргэн вангийн хошуу буюу одоогийн Дорноговь аймгийн Хөвсгөл сумын нутгийн хүн. 1960 онд Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэд “Номын гэр”<sup>62</sup> нээхэд Ш. Лхамаажав “Номын гэр”-т орчуулагчаар ажиллаж, Т.Данзан-Одсэр (1901–1978), Ш.Иштавхай (1902–1972), гавж Очир, гавж Жамъяанчойннэл (1894–1973?), гэвш Дашдамба, дэд ханбо лам агсан С.Дагвадорж (1924–1993), Цорж агсан Г.Диваасамбуу (1928–2015) нартай хамтран олон ном судар орчуулах, Төвөд–Монгол толь бичиг, “Дармабада” номыг хэвлүүлэх тэргүүтэн ажилд оролцсон. Бас Хүрээ барын Ганжуурын ариутгал, шүүдгийн ажлыг хийж байсан гэдэг. Тэр ариутгал, шүүдгийн бүтээл нь Ханд Чин вангийн Дандар аграмба (1835–1915)-ын Ганжуурын ариутгалын<sup>63</sup> үргэлжлэл байж болох талтай боловч одоогоор бидэнд тэр ариутгал хийсэн бүтээл олдоогүй байна.

<sup>58</sup> Диваасамбуу, Г.: *Гандантэгчэнлин хийд дахин сэргэсэн түүх*, 8–10.

<sup>59</sup> Сонинбаяр, Ш.: *Номгоны Сүмийн Дара-эх ламтан Агваанцүлтэмжамцын буман зарлигийн гарчиг*. Монгол номын мэргэд цуврал, Улаанбаатар 2005, Боть. I, 9.

<sup>60</sup> Олонхүрээ [Олны хүрээ] буюу Дэчинчойнхорлин хийдийг 1666 онд Говь-Мэргэн вангийн хошууны Соном дайчин хун тайжийн хүү, анхдугаар Ноён хутагт Агваангончиг (1622–1701) байгуулсан.

<sup>61</sup> Чулуунбаатар, Ш.: *Цоож үлээгээд онгойлгодог Чогжав лам гуай*. (<http://soronzon.blogspot.com>).

<sup>62</sup> Сонинбаяр, Ш.: *Эрдэм соёлын хүрээлэн*. Улаанбаатар 2008, 4.

<sup>63</sup> Damdinsuren, Ts.: *Correction of Misprints ...*; Дамдинсүрэн, Ц.: “Ганжуурын төвд хэвлэлүүдэд хийсэн Дандар аграмбын ариутгал [шүүдэг. *Монголын судлал IX (17), Fasc. 2*. Улаанбаатар 1982, 35–45.



Мөн Анги Ш. Лхамаажав нь өөрийн багш Сүнгийн анги лам гавж Чагдоржав (Dka'bcu mtshan nyid bla ma Phyag rdor skyabs, 1868–1934)-ын намтар *Майдарын гэгээнийг баясуулан үйлдэх тахилын үүл гарахын орон зохиол үйлсийн далайд зорчих сүжгийн сал онгоц* (Rje btsun byams mgon mnyes par byed pa'i mchod sprin gyi 'byung gnas mdzad 'phrin rgya mtsho'i chu lag dad pa'i gru gzings)<sup>64</sup> хэмээх бүтээлийг 1965 онд төвөд хэлээр зохиосон.

Анги Ш. Лхамаажав, Цогзов (Чогзав) лам хоёрын хоорондуур харагдаж байгаа ламын нэрийг санахгүй (Манбалай гэдэг шиг санж байна. Харин жинхэнэ нэр биш байх) байгаа тул нэрийг бичсэнгүй.

4. Гандантэгчэнлин хийдийн цогчэн дуган, номын сангийн үүдэн харалдаа зогсож байгаа хоёр лам бол Уран лам Данзин, Гомбодоо (Гомбодорж) гэхүй нар. (Зураг 29.)



Зураг 27.

<sup>64</sup> Энэ намтарыг Монголын Бурханы шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэдэх “Эрдэм соёлын хүрээлэн”-гийн захирал док. Сонинбаяр, Ш.: 1995 орчуулан Өндөр Гэгээн Занабазарын нэрэмжит Шашины дээд сургуулийн 25 жилийн ойгоор хэвлэн гаргасан байна. *The Collected Works (Gsung 'bum) of Sungiin angi lama gawj Chagdorjaw (Dka'bcu mtsan nyid bla ma Phyag rdor skyabs, 1868–1934)*. Compiled by Byambaa, R. (MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. XXXII (I)) Ulaanbaatar 2008.



Зураг 28.

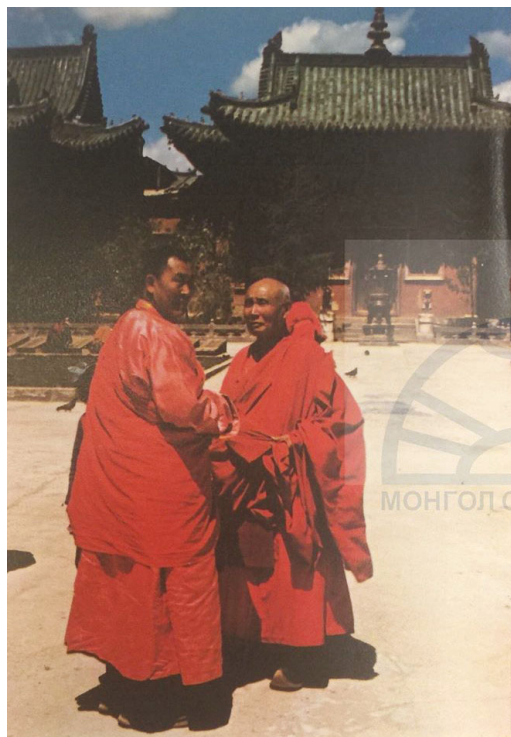
VII. Польшийн Монголч эрдэмтэн Станислав Кавжински (Stanislaw Kalżyński) 1978 онд “Монгол ардын ёс заншил ба үлгэр домог”<sup>65</sup> хэмээх номондоо Гандантэгчэнлин хийдийн хэдэн ламын зураг хэвлэсэн байна.

1. Гандантэгчэнлин хийдийн Их гэрт гадаадын зочин хүлээн авч ярилцаж суугаа лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн ханбо лам Эрдэнэпэлийн зураг. (Зураг 30.)

2. Гандантэгчэнлин хийдийн дуганы хашаанд Богд Зонхова бурханы өмнө зогсож байгаа хүмүүсийн дотроос нүүрний эгнээнд баруун гар талаасаа уран Н.Данзин, сүүл хирд нь Гандантэгчэнлин хийдийн гэхүй Гомбодоо, Гүрийн Дамбадаржай лам нар зогсож байна. Харин гэхүй Гомбодоо Г. Дамбадаржай лам хоёрын дунд зогсож байгаа сахалтай орос хувцас өмссөн хүн бол МУИС-ийн төвөд хэлний багш эрдэмтэн, гавж Цэвэгийн Дорж (1886–1966)<sup>66</sup> гэж хүн. (Зураг 31.)

<sup>65</sup> Kalżyński, Stanislaw: *Tradycje i Legendy ludow Mongolii*. Warsaw 1978. Хавсралт зураг.

<sup>66</sup> Пүрэвжав, Э.: *Монгол хэл бичгийн судлал XVII*. Улаанбаатар 2015, 83.



Зураг 29.



Зураг 30.



Зураг 31.



Зураг 32.

VIII. Польшийн Монголч эрдэмтэн Станислав Гожински (Stanislaw Godziński) 1981 онд “Шарын шашины домог үлгэрийн хүрээнд”<sup>67</sup> хэмээх номондоо мөн Гандантэгчэнлин хийдийн хэдэн ламын зураг хэвлэсэн байна.

1. Дуган дотор гар хүрд эргүүлэн уншлага уншаад зогсож байгаа ламын зураг бол Гандантэгчэнлин хийдийн Уран лам Дугаржавын Самбалхүндэв гэдэг ламын зураг. (Зураг 32.) Д. Самбалхүндэв нь Түшээт хан аймгийн Агь-Үйзэн гүний хошуу буюу одоогийн Өвөрхангай аймгийн Тариат сумын нутагт Арвайн тал хэмээх газар 1899 онд төрсөн.<sup>68</sup> Багаасаа Үйзэн вангийн хүрээнд шавилж Цогчэн, Чойр (тө. *mtshan nyid grwa tsang*)-г суралцаж улмаар Ламрим, Чойр дацанд Човонбо, Унзад хийж байсан гэдэг. Улс төрийн хилс хэрэгт хэлмэгдэн баривчлагдан 10 жилийн хорих ялаар шийтгүүлж ял эдлэн 1946 онд суллагдаж 1947 онд Гандантэгчэнлин хийдэд шавилан суусан. 1975 онд зуурдаар нас барсан. Бурхан зурах, баримал, шуумал хийх тэргүүтэн хийдэг их уран лам байсан. Энэ ламыг би хүүхэд байхаасаа мэдэх бөгөөд Гандангийн зүүн хаалганы халз гудамжинд байсан. Их цагаан хөмсөгтэй махлаг, намхан биетэй лам байсан. Миний аав (Адъяагийн Рагчаа, 1927–2006)-аар хуучин эвдэрч гэмтсэн бурхан, тахилын зүйл их засуулж, сэлбүүлдэг байсан. Аав минь шүтлэг бишрэлтэй бас уран хүн байсан болохоор тийм зүйлийг их засаж, сэлбэж өгдөг байсан. Нэг удаа ааваар эвдэрсэн гуулин бурханд гар, хөл хийлгэж засуулаад баярласнаа илэрхийлж өөрөө цаасан шуумлаар бүтээсэн Хонх очиртой Өндөр гэгээн бэлэглэсэн нь одоо надад байдаг юм.

2. Номын өргөөндөө хонх очир тавьсан ширээний өмнө суудал дээр сууж байгаа ламын зураг лам бол Гүрийн Дамбадаржай гэж ламын зураг. (Зураг 33.) Түшээт хан аймгийн Зүүн Со гүний хошуу буюу одоогийн Булган аймгийн Бүрэгхангай сумын Шувуут хэмээх газар 1899 онд төржээ. Багаасаа Бүрэгхангайн хүрээний Цогчэн, Чойрын дацанд шавилан сууж бурхан шашины ном эрдэмд боловсорч тус хүрээндээ гавж болсон. Бүрэгхангайн хүрээнд Чойрын дацангийн гэхүй (тө. *dge bskos*), Дүйнхорын гэхүй зэрэг хүрээ хийдэд алба хашиж байсан. Их хүрээнд Өрлүүдийн аймагт аймаглаж Дашчойнпэл дацанд шавилсан байна. 1945 онд Гандантэгчэнлин хийдэд хурж, тус хийдийн захиргааны тэргүүлэгч, их гэхүйн алба хашиж байсан. 1992 онд таалал болсон. Чехословакийн эрдэмтэн, археологич Лумир Йисл (1921–1969)-ын 1957–1963 онд Монгол нутагт гурван удаа шинжилгээний ангийн ажлаар явахдаа авсан гэрэл зургийн *repka\_vojtech\_ulaanbatar\_1958*, As II 1261b, *repka\_vojtech\_ulaanbatar\_1958*, As II 1265 дугаарт<sup>69</sup> Г.Дамбадаржай гуайн зургууд байгаа. Ер нь Дамбадаржай гуайн зураг янз бүрийн ном сэтгүүл дээр нилээн хэвлэгдсэн байдаг.

3. Мөн уг номонд Гандантэгчэнлин хийдийн лам нарын хурал гадаалж байгаа нэг зураг байгаа юм. (Зураг 34.) Энэ хурал гадаалж байгаа зураг дээр хурал гадаалаад, дөнгөж дуганаас гарч ирж байгаа лам нараас баруун талын

<sup>67</sup> Godziński, Stanislaw: *W Kręgu Lamajskich Legend i Mitów*. Iskry Warszawa 1981.

<sup>68</sup> Сонинбаяр, Ш.: *Бурхан багшийн 2500 жилийн ой*. Улаанбаатар 2001.

<sup>69</sup> Byambaa, R.: 17 May 2016. Brno, Czech Republic.

эхний лам бол Гандантэгчэнлин хийдийн Цорж лам Гомбын Осор (1906–1998) гэж хүн.

Хажуу талд нь зүүн тийшээ эргээд гарч байгаа лам бол Дашчойнпэл данцан (1736)-гийн шунлайв, гавж, Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит Монголын бурхан шашины их сургууль (ШДС-Шашины дээд сургууль хуучин нэр нь)-ийн багш, хүндэт доктор Алдрын дурдахуйяа бэрх Ачит буяны садан миний багш Очирын Дагважанцан юм. Багш шавь нарынхаа дунд Шунлайв багш буюу Парчингийн багш хэмээн алдаршсан. Шунлайв багш Хөвсгөл аймгийн Эрдэнэбулган сумын нутагт “Цагаан чулуу” гэдэг газар 1910 онд<sup>70</sup> лагшин мэндэлсэн. Есөн настайдаа лам болж Даян дээрхийн хүрээний “Цогчэн”-д нэг жил хураад Их хүрээнд ирж Сангай аймгийн ”Цогчэн”, Дашчойнпэл дацанд хурсан.<sup>71</sup> Арван гурван сүүдэргэйдээ Дарба бандида Агваанчойжордондүв (’Dag pa [Dag pa] ranḍita Ngag dbang chos ’byor don grub, 1870–1927)-ын Рашаантын хүрээнд хоёр жил гарантай сууж “Цогчэн”, “Чойр”-г хурж байгаад дахин Их хүрээнд ирж Дайшчойнпэл дацанд Чойрын ном үзсэн. Хэлмэгдүүлэлтийн үед сүм хийд хаагдахад хар болж, хар бор ажил хийж явсан ч, сахил санваараа алдалгүй явж байгаад 1944 онд Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээж, хурал хурж эхлэхэд хуралдаа хурсан. Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээж, хурал хурсан анхны долоон ламын<sup>72</sup> нэг. Шунлайв багш 2001 онд таалал болсон.

Хурлын дугнаас гараад зэрэгцээ явж байгаа хоёр ламын наад талын лам нь Бурханы Самдан гэж лам (Булган аймгийн лам). Цаад талд нь наашаа хараад явж байгаа лам Өндөр Лувсан гэдэг лам. Өндөр Лувсан бол 1944 онд Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээж, хурал хурсан анхны долоон ламын нэг.

<sup>70</sup> *Дашчойнпэл данцангийн түүх*. Эмх. Сонинбаяр, Ш. Улаанбаатар 2007, 48.

<sup>71</sup> *Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит Монголын бурханы шашины Их сургуулийн түүх*. Эмх. Соронзонболд, Б. – Нямжанцан, Ц. Улаанбаатар 2010, 22.

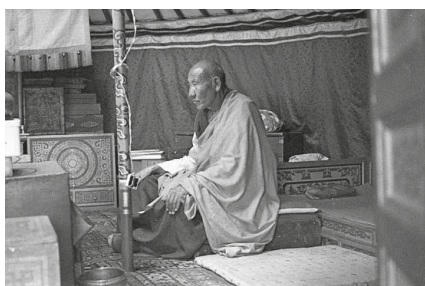
<sup>72</sup> Ханбо Н.Эрдэнэпэл, гэсгүй Т.Гомбодоо, унзад Г.Бат-Очир, цорж Р.Гарамсэд, гэвш М.Галаарид, гэлон Өндөр Л.Лувсан, гэвш Г.Бат-Очир, О.Дагважанцан. Диваасамбуу, Г.: *Гандантэгчэнлин хийд дахин сэргэсэн түүх*, 8–10.



Зураг 33.



Зураг 34.



Зураг 35.

IX. Польшийн эрдэмтэн этнографч Славой Шинкиевичийн (Slawoj Szykiewicz) “XX зууны Монгол, тал нутгийн дурсамжууд” гэрэл зургийн үзэсгэлэн<sup>73</sup> болон хувийн цуглуулгад нь монголын тухай маш олон сонирхолтой гэрэл зургууд байдаг. Славой Шинкиевичийн үзэсгэлэн болон хувийн цуглуулганд байгаа тэдгээр гэрэл зургууд бол 1967–1980 онд Монголд явж байхдаа өөрөө авсан зургууд юм. Түүний авсан гэрэл зургууд дотор Гандантэгчэнлин хийдийн нилээн хэдэн лам нарын зургууд байгаа бөгөөд Шинкиевич гуай тэдгээр лам нарын нэр алдрыг мэдэхгүй байгаа тул би түүний зөвшөөрлөөр хэдэн лам нарын гэрэл зургийг авч хэн хэн болохыг тодруулахыг хичээлээ.

1. Номын өргөөндөө номг хувцастайгаа ганцаараа сууж буй ламын гэрэл зураг бол Гандантэгчэнлин хийдийн хансүр, бидний үеийнхний багш лам, шавь нарынхаа дунд Өндөр багш буюу Ханбо багш гэж алдаршсан Данигаа буюу Төмөрийн Дамдинсүрэн гэдэг лам. Өндөр багш Түшээт хан аймгийн Дархан Чин вангийн хошуу буюу одоогийн Төв аймгийн Эрдэнэ сумын нутагт Баруун-

<sup>73</sup> Szykiewicz, Slawoj (Photographs by): *Memories of the Steppe past Mongolia of the 20th Century*. Warsaw 2018.

баян хэмээх газар 1906 [1900]<sup>74</sup> онд<sup>75</sup> мэндэлсэн. Долоон настайдаа Хэрлэнгийн Зүүн хүрээнд шавилсан гэдэг. Багш 11 настайдаа Их хүрээнд ирж, Хүрээ 30 аймгийн нэг болох Цэцэн тойны аймагт аймаглаж Дашчойнпэл дацанд буддын гүн ухаанд суралцсан.<sup>76</sup> 1944 онд Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээснээс хойш жилийн дараа буюу 1945 онд Гандан хийдэд шавилан суусан. 1978 оноос ШДС-д багшилсан. Өндөр багш биднийг ШДС-д сурч байхад төвөд хэл, нэр орчуулга, буддын гүн ухааны “Тогтсон таалал (тө. grub mtha)”-ын хичээл заадаг байсан. Өндөр багш 1990 онд гавжийн дамжаа барих уламжлалыг сэргээсэн үед, гавжийн дамжаа барьж, гавж болж, тэр жилдээ Гандантэгчэнлин хийдийн тэргүүн ханбо лам (1990–1993) болсон. Өндөр багш 1995 онд энэ ертөнцийн ёсоор номын агаарт халих ёсыг үзүүлсэн. (Зураг 35.)

Чехословакийн эрдэмтэн, археологич Лумир Йислийн “Улаанбаатар 1957–1963 он, Лумир Йислын очил номын 48-р зураг,<sup>77</sup> jisl\_lumir\_ulaanbatar\_1957–1958, UB\_01\_11\_ident” дугаарт байгаа зураг дээр Өндөр багш “Чин бишрэлт” Найдангийн Эрдэнэпил, мөн Гандантэгчэнлин хийдийн гэхүй Т. Гомбодоо хамт авахуулсан гэрэл зураг байдаг.<sup>78</sup>

2. Гандантэгчэнлин хийдийн Цогчэн (тө. Tsogs chen – Их хурал) дуганы өмнө шашир малгайгаа энгэртээ барьсан номын хувцастай явж буй ламын гэрэл зураг бол Борын Осор гавж. (Зураг 36.)

Б.Осор гавж нь Өвөрхангай аймгийн Шанх сумын нутаг дахь Баруун хүрээ хэмээн алдаршсан хийдийн хуучны гавж, 1947 онд Гандантэгчэнлин хийдэд шавилсан. Гандантэгчэнлин хийд хэлмэгдүүлэлтийн үед сүм хийд хаагдахад адилхан хаагдсан. 1944 онд Гандантэгчэнлин хийдийг дахин сэргээснээс хойш 1990 он хүртэлх хугацаанд гавжийн дамжаа барих уламжлал тасарсан байсан. Гандантэгчэнлин хийдэд энэ үед хуучны гавж цолтой лам нараас ганцхан Б.Осор гавж гуай үлдсэн байсан. Иймд гавжийн дамжааг дахин сэргээхгүй бол гавжийн дамжаа барих уламжлал бүр тасрах гэж байсанг 1990 онд Б.Осор гавж таван ботийн шүнг уншиж, гавжийн дамжааг сэргээж,<sup>79</sup> Гандантэгчэнлин хийдийн ханбо агсан Өндөр багш Т.Дамдинсүрэн, Дашчойнпэл данцангийн шунлайв багш О.Дагважанцан, Гандантэгчэнлин хийдийн цорж Г.Осор, Дорноговь аймгийн Өлгийн хийдийн<sup>80</sup> гэвш, багш Д.Жигмэд-Одсэр, Архангай аймгийн Хотонт сумын харьяат гэвш Саяыннямбуу (1901–1996) нар гавжийн дамжаа барьсан. (Зураг 37.) Чехословакийн эрдэмтэн археологич Лумир Йислийн jisl\_lumir\_ulaanbatar\_1957–1958, 0470\_ident дугаарт байгаа зураг, “Монгол орноор аялсан нь (Mongolian Journey)”<sup>81</sup> номын 127-р зураг “Монголын 108

<sup>74</sup> Дашчойнпэл данцангийн түүх, 51.

<sup>75</sup> Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит ..., 22; Цэдэндамба, С. нар (эмх.): Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоо, 76.

<sup>76</sup> Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит ..., 22.

<sup>77</sup> Монголын 108 төрх. Эмх. Белка, Л. – Капишовска, В. – Чулуун, С. Улаанбаатар 2014; Лумир Йисл Улаанбаатар 2015, 89.

<sup>78</sup> Vyambaa, R.: 17 May 2016. Brno, Czech Republic.

<sup>79</sup> Дашчойнпэл данцангийн түүх, 42.

<sup>80</sup> Өлгийн хийд Дорноговь аймгийн Мандах сумын нутагт 1745 онд байгуулагдсан.

<sup>81</sup> Jisl, Lumir: *Mongolian Journey*, № 127-р зураг.



төрх” номын 92-р зураг,<sup>82</sup> “*Монгол орноор аялсан нь (Mongolian Journey)*”<sup>83</sup> номын 126-р зураг дээр Б.Осор гавжийн гэрэл зураг бас байгаа.

3. Гандантэгчэнлин хийдийн хэрмэн хашааны баруун талын хаалган дээр эргэн харж яваа ламын зураг бол Гандан хийдийн шавь (Зураг 38.) Дорноговь аймгийн Олон хүрээний Цогзов (Чогзав) лам. Цогзов гуай Монголын Ардчилсан хувьсгалын анхны алтан хараацайн нэг, Монголын Ардчилсан холбоог үүсгэн байгуулагчдын нэг агсан Д. Баасан ламын номын багш байсан. Лумир Йислийн jisl\_lumir\_ulaanbatar\_1957–1958, 0470\_ident дугаарт байгаа Гандан хийдийн хэрмэн хашааны ард явж байгаа лам нарын гэрэл зураг дээр Батсүх лам, хажууд нь Дорноговь аймгийн Олон хүрээний Цогзов лам явж байгаа байдаг.<sup>84</sup> Гандантэгчэнлин хийдийн лам, гэвш Элдэжигэн овогт Ш.Чулуунбаатар “Цоож үлээгээд онгойлгодог Чогжав лам гуай (Дурсамж тэмдэглэл, 2008)”<sup>85</sup> гэж нэгэн бүтээлдээ Цогзов гуайн эрдэм чадлын тухай их сонирхолтой зүйл бичсэн байдаг.

4. Гандантэгчэнлин хийдийн Цогчэн дуганы өмнө номын хувцастай зогсож байгаа ламын зураг бол (Зураг 39.) 1954 онд Ховдын Булган суманд байсан, Шинжаанаас орж ирсэн Вангийн Торгуудын Гэндэн ловон тэргүүтэй Ринчен, Лүндог, Човомбо (тө. mchod drop, тахилч) Осор, Жимба, Цүлтэм нарын 11 лам тус Гандантэгчэнлин хийдэд шилжин ирж шавилсны нэг Гандан хийдийн Их Човомбо Осор гэдэг ламын гэрэл зураг.

Х. Чехословакийн эрдэмтэн археологич Лумир Йисл (1921–1969) 1957–1963 онд буюу 1957 оны 8 дугаар сарын 5-нд Монголд анх ирснээс 1963 оны 9 дүгээр сарын 19-нөөс 10 дугаар сарын 3-ны хооронд Монгол улсад гурван удаа судалгааны ажлаар ирж, судалгааны ажил хийхдээ маш олон сэдэв, чиглэлээр сонирхолтой сонин сайхан ховор зургуудыг өнгөт болон хар, цагаан өнгөөр авсан байна.

Лумир Йисл 1960 онд Монголын тухай анхны номоо хэвлүүлсэн нь Монголд эхний хоёр удаа судалгааны ажлаар ирэхдээ авсан гэрэл зургаа оруулсан “*Монгол орноор аялсан нь (Mongolian Journey)*”<sup>86</sup> гэсэн нэртэй номыг англи хэлээр гаргасан байна. Дараа нь энэ номоо герман, чех хэлээр гаргасан байна. Англи болон герман хэлээр гарсан хэвлэлд шашин сүм хийдийн холбоотой зургууд, 1957 оны 7 дугаар сарын 9-нд Гандантэгчэнлин хийд дээр Бурхан багшийн 2500 жилийн ойд зориулсан суварганы аравнай, нээлтийн ёслолын үед зочлохдоо авсан зургууд оржээ.

Лумир Йислын Монгол улсад гурван удаа судалгааны ажлаар ирж байх үедээ авсан гэрэл зургаар Чехийн монголч эрдэмтэд, Монголын ШУА-ын Түүх Археологийн хүрээлэнтэй хамтран Монгол улсад 2014 онд “Монголын 108 төрх”,<sup>87</sup>

<sup>82</sup> *Монголын 108 төрх*, 70.

<sup>83</sup> Jisl, Lumir: *Mongolian Journey*, № 126-р зураг.

<sup>84</sup> Byambaa, R.: 17 May 2016. Brno, Czech Republic.

<sup>85</sup> <http://soronzon.blogspot.com/2008/10/blog-post.html>

<sup>86</sup> Jisl, Lumir: *Mongolian Journey*.

<sup>87</sup> *Монголын 108 төрх*.



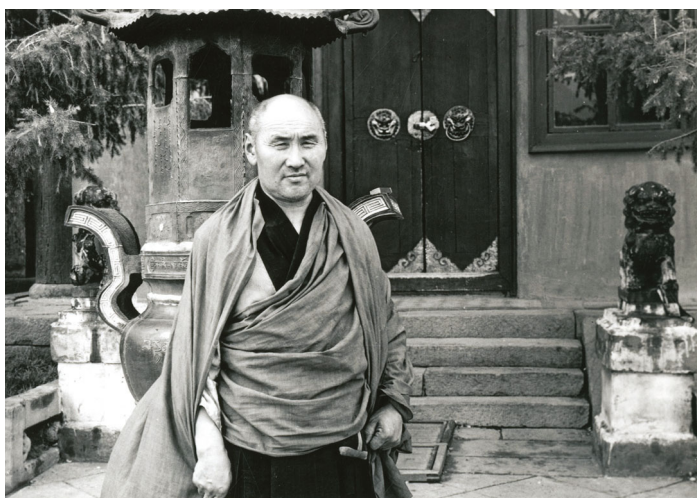
Зураг 36.



Зураг 37.



Зураг 38.



Зураг 39.

2015 онд “Улаанбаатар 1957–1963. Лумир Йислын өчил”<sup>88</sup> гэсэн нэртэй хоёр сайхан үзэсгэлэнг зохион байгуулж бас ном гаргасан.

Бид хэдэн жилийн өмнө Монголоор аялаж, судалгаа шинжилгээний ангийн ажлаар явсан гадаадын судлаачид, эрдэмтдээс Чехословакийн эрдэмтэн, археологич Лумир Йисл (1921–1969)-ын 1957–1963 онд Монгол нутагт гурван удаа шинжилгээний ангийн ажлаар явахдаа авсан гэрэл зургаас зөвхөн лам нарын холбоотой авсан зургуудаас зарим нэг лам нарын нэр алдар, аймаг хошуу, цаг үе тэргүүтэн намтар түүхтэй холбоотой зүйлийг тодруулах ажил хийсэн<sup>89</sup>. Чехословакийн эрдэмтэн, археологич Лумир Йислын авсан зургуудад цаг үе нь өөр боловч зарим ламын зургууд давтагдаж байгаа тул зарим лам нарын намтар түүхийг товч бичсэн.

Үүнээс гадна Монголд 1959–1960-аад оны үед ирж байсан Чехословакийн мэргэжилтэн Войтэх Рэпка (Vojtěch Řepka), Вэрнэр Форман (Werner Forman, 1921–2010) нарын авсан зургууд хэдийгээр хожуу үеийнх боловч Гандантэгчэнлин хийдийн нилээн хэдэн ламын зургууд байгаа тул тэдгээрийг бас судалгааны эргэлтэнд оруулж нэр ус, намтар түүхийн нь тодруулах нь зүйтэй бол уу?

## Дүгнэлт

Энэ удаа бид Монголоор аялж, судалгаа шинжилгээний ангийн ажлаар явсан гадаад, дотоодын судлаачид, эрдэмтдээс Г.М.Осокин, Иван Федорович Федоров, Алберт Грүнвэдэл, А.М.Позднеев, Академич Ц.Дамдинсүрэн, Густав Йон Рамстед, Вэрнэр Форман, Бямбын Ринчен, Станислав Кавжински, Станислав Гожински, Славой Шинкневич нарын Монголд аялсан болон Монгол нутаг дээр шинжилгээний ангийн ажлаар явахдаа авсан гэрэл зургаас зөвхөн монгол лам нарын холбоотой авсан зургуудаас дээрх зарим нэг лам нарын нэр алдар, аймаг хошуу, цаг үе тэргүүтэн намтар түүх, шашин номын холбоотой зүйлийг нь тодруулахыг хичээлээ. Ер нь цаашид гадаад, дотоодын судлаачид, эрдэмтдийн авсан, хэвлүүлсэн гэрэл зургууд дахь Монголын хутагт хувилгаад ихэс дээдэс лам нарын зургуудыг нарийвчлан судалж тэдгээр лам нарын нэр алдар, аймаг хошуу, цаг үе тэргүүтэн намтар түүхтэй холбоотой зүйлийг тодруулж эрдэмтэн лам нарын нэр алдар, намтар түүх, хийж бүтээсэн зүйлийг нь бичиж үлдээх нь Монголын эрдэмтэн лам нарын Монгол улсын түүхэнд гүйцэтгэсэн үүргийг тодорхойлоход чухал ач холбогдолтой. Тийм учраас монголоор аялсан болон судалгаа шинжилгээний ангийн ажлаар явсан, дээр нэр алдрыг нь дурдсан болон дурдагдаагүй гадаадын судлаачид, эрдэмтэд, аялагчдын гэрэл зургийн сан хөмрөг дэх Монгол лам нарын зургуудыг голлон сурвалжилж цуглуулан тэдгээр лам нарын нэр алдар, аймаг хошуу, цаг үе тэргүүтэн намтар түүхтэй холбоотой зүйлийг тодруулж тогтоох нь чухал шаардлагатай буйзаа.

<sup>88</sup> *Монголын 108 төрх*; Лумир Йисл, Улаанбаатар 2015.

<sup>89</sup> Byambaa, R.: 17 May 2016. Brno, Czech Republic.

## Ном зүй

- Алтанзаяа, А.: Дарь эх ламд холбогдох зарим мэдээ. // *Монголын хутагт хувилгаадын судалгаа* (Эрдэм шинжилгээний II хурлын илтгэлийн эмхэтгэл). Эрхлэн хэвл. Хулан, Ч. Улаанбаатар 2018.
- Bawden, C. R.: *The Modern History of Mongolia*. London 1968.
- Бямбаа, Р.: *Богд хаан 150: Ном бүтээлийн өв, Үзэсгэлэн*. Улаанбаатар 2019.
- Бямбаа, Р.: Дандар аграмбын нэгэн зургийн тухай. *Лавайн эгшиг 2* (Улаанбаатар 1996), 20–24.
- Бямбаа, Р.: Ханд Чин вангийн Дандар аграмбад XIII Далай лам Түвданжамц шавь орсон нь. *Лавайн эгшиг 2* (Улаанбаатар 1996), 4–14.
- Byambaa, R.: My Teachers and Other monks in Photographs taken in Mongolia by Czechoslovak Experts. *Mongolica Pragensia* '18, 11 (2) (Prague 2018), 27–62.
- Byambaa, R.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators (Biography and Political Repressions of Nomch Erdene Mergen Chos rje Sngags rams pa Blo bzang chos 'dzin, 1875–1937) and Catalogue of His Collected Works*. MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series, Vol. IX, Ulaanbaatar 2013.
- Byambaa, R. – Gandsorig, D.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators (Biography and Collected Works (Gsung 'bum) of Erdene Mergen Paṇḍita Agvaan-Ishsanbuu, 1847–1896)*. MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series, Vol. VIII, Ulaanbaatar 2012.
- Густав Йон Рамстедт: *Дорно этгээдэд долоон удаа Черемис, Халимаг, Афганистан, Туркестан, Монголоор аяласан тэмдэглэл 1898–1912 (Gustaf John Ramstedt, Seven Journeys Eastward: Among the Cheremis, Kalmyks, Mongols, and in Turkestan, and to Afghanistan)*. Англи хэлнээс орч. Саруул-Эрдэнэ, М. Улаанбаатар 2016.
- Даандай, Г.: Монгол ардын уламжлал эмнэлэгт лам хуваараг нарын оруулсан хувь нэмэр. *Лавайн эгшиг*, Буддист судлалын сэтгүүл. Улаанбаатар 2014.
- Дамдинсүрэн, Ц.: “Ганжуурын төвд хэвлэлүүдэд хийсэн Дандар аграмбын ариутгал |шүүдэг. *Монголын судлал IX* (17), Fasc. 2 (Улаанбаатар 1982), 35–45.
- Damdinsuren, Ts.: *Correction of Misprints and Errors in Tibetan Printings of Kanjur Made by Dandar Agramba* (Barbarrorum, Bd 18). Veroffendtllich chunggen der Sostetas Uralo-Altaica. Wiesbaden 1983.
- Дашчойнпэл данцангийн түүх*. Эмх. Сонинбаяр, Ш. Улаанбаатар 2007.
- Диваасамбуу, Г.: *Гандантэгчэнлин хийд дахин сэргэсэн түүх*. Улаанбаатар 2009.
- Доржпалам, Ц.: *Ардын зураач Ц.Доржпаламын түүхэн хөрөг судалбар бүтээлүүд*. Улаанбаатар 2007.
- Зарлигийн ачит багшаа дурсахуй*. Улаанбаатар 2018.
- Жамсаранжав, Г. – Дугарсүрэн, Н.: *Богдын лүндэн*. Улаанбаатар 2002.
- Forman, Werner – Rintschen, Bjamba: *Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik Tsam in der Mongolei*. Köhler & Amelang, Leipzig 1967.
- Godziński, Stanislaw: *W Kręgu Lamajskich Legend i Mitów*. Iskry Warszawa 1981.

- Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei – Führer durch die Sammlung Fürsten E. Uchtomskij*. F.A. Brockhaus, Leipzig 1909.
- Иванов, Д. В.: *Фотографии И. Ф. Федорова в Коллекциях*, МАЭ РАН, [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2\\_15.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-300-2/978-5-88431-300-2_15.pdf).
- Илтгэл шастир, Зарлигаар тогтоосон олон аймгийн тамга бүхий, үгүй хутагт хувилгаан нарын шастир дэд, доод*. Боть 25. МУИС Монгол судлалын төв, Улаанбаатар 2006.
- Jisl, Lumir: *Mongolian Journey*. Batchworth Press, London–Praha and Artia 1960.
- Kalżyński, Stanislaw: *Tradycje i Legendy ludow Mongolii*. Warszaw 1978.
- Кузьмин, С. Л.: *Барон Унгерны түүх: Үнэнийг дахин сэргээсэн туршилт*. Улаанбаатар 2013.
- Лавайн эгшиг 2*, Улаанбаатар 1996.
- Larson, Frans August: *Duke of Mongolia*. Little Brown and Company, Boston 1930.
- Maclean, Fitzroy: *To the Back of Beyond: An Illustrated Companion to Central Asia and Mongolia*. London 1975.
- Memoria Saeeulari Sakari Pälsi: Aufzeichnungen von einer Forschungsreise nach der nordlichen mongolei im Jahre 1909 Nebst bibliographien*. Bearbeitet und herausgegeben von Harry Halén. Helsinki 1982.
- Монголчууд XX–XX зуунд (Зурагт түүх)*. Улаанбаатар 2011.
- Монголын 108 төрх*. Эмх. Белка, Л. – Капишовска, В. – Чулуун, С. Улаанбаатар 2014.
- Mongolian PHOTO* (Монголын гэрэл зураг, мэдээллийн сэтгүүл) 4 (Улаанбаатар 2012).
- Навааннамжил, Г.: *Өвгөн бичээчийн өгүүлэл*. Улаанбаатар 1956.
- Осокин, Г. М.: *На границе Монголий–Монголын хил дээр*. Суворина, А. С. Санкт–Петербург 1906.
- Очбаяр, Г.: Монгол улсын сүүлчийн хаан VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт (1880-аад оны дунд үеэс 1910-аад оны дунд үе). // *Богд хааны амьдрал өв*. Улаанбаатар 2017, 125–132.
- Очбаяр, Г.: VIII Богд Жавзандамба гэрэл зурагт. *Mongolian PHOTO* (Монголын гэрэл зураг, мэдээллийн сэтгүүл) 26. Улаанбаатар 2015, 19–22.
- Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит Монголын бурханы шашны Их сургуулийн түүх*. Эмх. Соронзонболд, Б. – Нямжанцан, Ц. Улаанбаатар 2010.
- Өлзийбаатар, Ж. – Цацралт, С.: *Хүрээ гоёл*. Улаанбаатар 2012.
- Позднеев, А. М.: *Монголия и Монголы*. Том. 1, Санкт-Петербург 1896.
- Пүрэвжав, Э.: *Монгол хэл бичгийн судлал XVII*. Монгол улсын Шинжлэх ухааны академи, Хэл Зохиолын Хүрээлэн (Улаанбаатар 2015).
- Szynkewicz, Slawoj (Photographs by): *Memories of the Steppe past Mongolia of the 20th Century*. Warsaw 2018.
- Сонинбаяр, Ш.: *Бурхан багшийн 2500 жилийн ой*. Улаанбаатар 2001.
- Сонинбаяр, Ш.: XIII Далай лам Монголд ирсэн тухай. *Лавайн эгшиг 2* (Улаанбаатар 1996), 15–17.
- Сонинбаяр, Ш.: *Эрдэм соёлын хүрээлэн*. Улаанбаатар 2008.

- Сонинбаяр, Ш.: *Номгоны Сүмийн Дара-эх ламтан Агваанцүлтэмжамцын буман зарлигийн гарчиг*. Монгол номын мэргэд цуврал, Улаанбаатар 2005.
- Сүхбат, Ш.: *Оточ Лунриг Дандар*. Улаанбаатар 2004.
- Сэрээтэр, Ө.: *Монголын Их хүрээ, Гандан хийдийн түүхэн бүтэцийн товч, 1651–1938*. Улаанбаатар 1999.
- The Collected Works (Gsung 'bum) of Sungiin angi lama gawj Chagdorjaw (Dka' bcsu mtsan nyid bla ma Phyag rdor skyabs, 1868–1934)*. Compiled by Byambaa, R. (MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. XXXII (I)) Ulaanbaatar 2008.
- Утга зохиол* Сонин 10 (15). Улаанбаатар 1991.05.24.
- Хүрэлбаатар, Л.: Зохиолч Ишсамбуугийн намтар, уран бүтээлээс. *Хэл зохиол судлал* XI (Улаанбаатар 1975), 261–269.
- Хүрэлбаатар, Л.: Ишсамбуугийн нэгэн зохиол “Зохист аялгууны тольтой” холбогдох нь. *Хэл зохиол судлал* XVIII (Улаанбаатар 1975), 270–277.
- Цэдэндамба, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон*. Улаанбаатар 2009.
- Чулуун, С.: *Иванов, Д. В., Монгол орон Монголчууд*. Санкт-Петербург–Улаанбаатар 2015.
- Чулуунбаатар, Ш.: *Цоож үлээгээд онгойлгодог Чогжав лам гуай*. (<http://soronzon.blogspot.com>)

# N. F. KATANOV'S TRAVEL TO URYANKHAI (1889) AND HIS MONGOLIAN STUDIES: DEDICATED TO THE 160<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF HIS BIRTH<sup>1</sup>

---

**Ramil M. Valeev**  
**Dmitry E. Martynov**  
**Yulia A. Martynova**  
**Roza Z. Valeeva**

Kazan (Volga) Federal University, Kazan Innovative University, Kazan

## **Introduction**

This article is devoted to the scientific journey of Nikolai Fedorovich Katanov (1862–1922) to Uryankhai (now Tuva) in 1889. Katanov was the first Khakass scientist, educated at both the Krasnoyarsk Gymnasium and at Saint Petersburg University. In Saint Petersburg, he studied privately with V. Radlov and became a Turkologist. Radlov's patronage allowed Katanov to receive an appointment by the Academy of Sciences to study the Turkic peoples of Eastern Siberia, Mongolia, Semirechye, and Xinjiang. The expedition, a significant part of which Katanov spent alone, took place between 1889–1892. The first step was a trip to Uryankhai, which was considered a region of Mongolia by geographers at the time, and politically was part of the Qing Empire. The main task at hand was to study Tuvan language and folklore; the journey lasted from March 15 to August 28, 1889. Tuvans trusted Katanov because of his ethnic proximity and perfect mastery of their language. In order not to arouse suspicion among the authorities, Katanov stopped periodically at Russian trading posts and made use of stationary research methods there, in addition to paying his research subjects. In total, the researcher recorded 1,122 songs, 160 riddles, 15 fairy tales, and 35 myths. All this material was used in his 1903 dissertation entitled "The Experience of the Study of the Uryankhai Language with an Exploration of its most Prominent Relations with other Turkic Languages." Katanov's research subjects allowed their names, ages, and clan affiliations to be recorded, among others, something which none of Katanov's predecessors had succeeded in doing.

## **Background**

The scientific journey of Nikolai Fedorovich Katanov (1862–1922) to Eastern Siberia, Tuva, Semirechye, Tarbagatai and the oases of East Turkestan from 1889 to

---

<sup>1</sup> This study was carried out with the aid of grants from the Russian Foundation for Basic Research No. No 20-09-00385.

1892 is also important for the history of Mongolian studies. The publication of diary materials belonging to N. F. Katanov came extremely late and began only recently,<sup>2</sup> with a very substantial part of the expedition papers still awaiting scientific commentary and publication.<sup>3</sup>

In Russian 19<sup>th</sup>-century geography, Mongolia was defined as “a high plateau bordered by S. Russkiy Altai, Sayan and Khentii Mountains, E. Khingan, S. Yinshan and W. Yuzhny, or Mongolian, Altai, otherwise called Ektag” between 37°30′–53°45′ S. W. and 85°20′–124° N.<sup>4</sup> N. F. Katanov himself described part of this region, called the Usinsky or Uryankhay Territory, as being “between 50 and 53° C. W. and 59–69 longitude on both sides of the Russian-Chinese border, [...] in a mountainous country formed by the Sayan, Altai, Ergik-Targak-Taiga and Tannu-Ola ranges.”<sup>5</sup> This space was populated by both Turkic and Mongolian ethnic groups, many of which had not yet been the subjects of academic research. This was the case especially for the Tuvan people. From 15 March to 28 August, 1889 N. F. Katanov travelled approximately 700 miles through the Tuvan territories from the trading post on the Chakul river to Ulug–Kem, Dzhirgak, and Dzhir–Dzharika, from where he returned to his stationary base in Askiz village, near Abakan.<sup>6</sup> He collected enormous quantities of material from his field work (1,122 songs, 160 riddles, 15 fairy tales, and 35 myths), and his research subjects allowed him to record their names and ages, which previous researchers had been unable to do.<sup>7</sup> His resulting work “Essays on the Uryankhai Land” was written in an extremely short time – seven months, six of which were devoted to the actual field work.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli. Dnevnik puteshestviya, ispolnennogo v 1889 godu po porucheniyu Imperatorskoy Akademii Nauk i Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva*, Kyzyl 2011, 384 pages. See also Katanov, N. F.: *Naslediye rossiyskoy tyurkologii XIX v.: «Puteshestviye po Sibiri, Dzungarii i Vostochnomu Turkestanu»*. *Dnevnik puteshestviya, sovershenno po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva v 1890 g. chlenom-sotrudnikom onogo N. F. Katanovym*. Ed. Valeev, R. M. – Tuguzhekova, V. N. – Martynov, D. E. Intr. Valeev, R. M. – Martynov, D. E. – Martynova, Yu. A. – Tuguzhekova, V. N. Revision and comments by Dan’kina, D. A. – Valeev, R. M. – Valeeva, R. Z. – Martynov, D. E. – Martynova, Yu. A. – Minikhanova, F. G. – Mineeva, M. S. – Tuguzhekova, V. N. Prefaces by Sibagatullin, A. M. – Smolina, I. G. – Gafurov, I. R. Artifact Publishing House, Kazan 2017, 734 pages.

<sup>3</sup> Katanov, N. F.: *Dnevnik puteshestviya po Sredney Azii i drugimmestam*. State Archives of the Republic of Tatarstan, Fund 969, Op. 1, File 76, 487 fol.; Katanov, N. F.: *Poyezdka v Semirech’ye i Tarbagatay. Dnevnik puteshestviya, sovershenno v 1891 g. po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva chlenom-korrespondentom onogo N. F. Katanovym*. State Archives of the Republic of Tatarstan, Fund 969, Op. 1, File 11, 558 fol.

<sup>4</sup> Pozdneyev, A. M.: Mongoliya. In: *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Typolithography Efron, I.A. Saint-Petersburg 1896. Vol. XIXa, 734.

<sup>5</sup> Pozdneyev, A. M.: Soyoty. In: *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Typolithography Efron, I.A. Saint-Petersburg 1900. Vol. XXXa, 718.

<sup>6</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli*, 15–16.

<sup>7</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli*, 366–367.

<sup>8</sup> *Naslediye N. F. Katanova: istoriya i kul’tura tyurkskikh narodov Yevrazii: Doklady i soobshcheniya mezhdunarodnogo nauchnogo seminara, 30 iyunya – 1 iyulya 2005 g.* Ed. Valeev, R. M. – Zakiev, M. Z. – Zaynullin, D. G. Alma Lit Publ, Kazan 2006, 46 pages.



In the preface to the diary from his trip to Tuva (as well as to other locations), N. Katanov meticulously indicated the funds available to him, and in diary entries he cited all expenses, even petty ones, a habit developed during his time at Krasnoyarsk Gymnasium and Saint Petersburg University.<sup>9</sup> Having received 720 rubles from the Academy of Sciences and 600 rubles from the Russian Geographical Society, by 26 September, 1889, he had saved 188 rubles and 35 kopecks, which were supposed to be used for a trip to visit the Beltys and Karagas Tribes at the Yenisei and Irkutsk provinces. In addition to travel expenses, the main text consists of gifts to native research subjects, including tobacco, tea, thread, needles, writing paper, folding knives and sugar.<sup>10</sup>

### Travels in Tuva

Having left Verkhneusinsk on 15 March, Katanov spent his time until the 30<sup>th</sup> of the same month at the congress (Khural) of native Tuva officials of border uluses. Subsequently, for two weeks he was engaged in the practical study of the Tuvan language on the Eilig-Kem River. Once he considered his knowledge sufficient he went on to the Uryankhai Territory on 28 April. In Askiz, he hired secretary I.K. Repolovsky “so that rewriting the collected materials [would not] not take much time.” Travel was carried out both on a wagon and on horseback, as well as on a raft along rivers.

The main destinations along the way were Russian trading posts, whose employees Katanov noted and thanked in his diary by name. In addition to merchants, the Usinsky borderchief N. O. Talyzin and his deputy D. V. Pryazhgodsky, and even the manager of the Usinsk gold mines I. E. Makovkin managed to find their way into his diary. Katanov was able to get handwritten materials from P. Ostashin, a special commission officer for the Governor-General of Irkutsk, and Father (Rev.) Nikolay Putilov, missionary of the Verkhneusinsky Church.<sup>11</sup>

As an ethnographer, Katanov worked purposefully, almost to the point of obsession. “The time was usually distributed as follows: in the morning there was a conversation with the Uryankhai people, at noon the correspondence was recorded, in the evening there was a second conversation and a second correspondence.” Tuvans trusted him because of his ethnic proximity, as well as his perfect command of their language. In letters to Radlov, published as an annex to the *Notes of the Imperial Academy of Sciences*, Katanov noted that he impersonated, “depending on circumstances”, the translator of the Usinsk border chief, an ordinary Khakass clerk, or even a merchant from Abakan.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Tuguzhekova, V. N.: *Detstvo i yunoshestvo: Askiz i Krasnoyarsk*. In: *N. F. Katanov i gumanitarnyye nauki na rubezhe vekov: Ocherki istorii rossiyskoy tyurkologii*. Ed. Valeev, R.M. Kazan-Abakan 2009, 18–19.

<sup>10</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli*, 15.

<sup>11</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli*, 15–16.

<sup>12</sup> Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana. Zapiski Imperatorskoy Akademii nauk* XXIII (1893), 10.

In order not to arouse suspicion of espionage (the Uryankhai Territory was part of the Qing Empire), Katanov mainly stayed at Russian trading posts, a complete list of which was meticulously given to Radlov in a letter.<sup>13</sup> His research subjects were paid with tobacco, tea, thread, needles, paper and even money, and received 15 kopecks for a short fairy tale and 30 kopecks for a long one.<sup>14</sup> As a result, his subjects allowed for their names, ages, clan affiliations, and other personal information to be recorded, something which none of Katanov's predecessors, including G.N. Potanin, had been able to achieve.<sup>15</sup>

In total, the researcher recorded 1,122 songs, 160 riddles, 15 fairy tales, and 35 myths. All this material was used in his 1903 dissertation "The Experience of the Study of the Uryankhai Language with an Exploration of its most Prominent Relations with other Turkic Languages."<sup>16</sup> The processing of field materials was no less difficult than their extraction: by his own admission, Katanov "did not have time to write, using time from 8 o'clock in the morning to 8–9 o'clock in the evening."<sup>17</sup>

In the Archive Fund of the Russian Geographical Society, the authors of this article identified the materials of file No. 20 of Fund 1–1888 which contain correspondence regarding the legal and financial support of the research trip. Page 1 of this file contains a receipt dated from 11 November, 1888, detailing the transfer of 600 rubles for the needs of the academic related to expenses starting from 15 February, 1888. The subsequent page (page 2) is a handwritten open sheet Assistance Certificate awarding N. F. Katanov the title of academic sent to Mongolia by the Council of the Russian Geographical Society.

The same file contains a report from 15 April, 1889, which concerns the first attempt to travel to Tuva, then part of the Qing Empire. On this trip, the researcher was actively assisted by the border authorities of the Russian Empire. N. F. Katanov himself posed as an ethnic Soyot translator of the Ustyinsky frontier outpost (page 8). Here one can see the first observations of the Tuvan language, which N. F. Katanov recognized as being related to Uighur. However, the Tuvans often used many Mongolian words colloquially (page 8). On 1.8, the paragraph on the annual flow of Russian immigrants to Tuva on Chinese territory and the resulting strong Russification of the territory up to the Tannu-ola ridge over the past 10–15 years is emphasized in pencil (page 8). Materials discussing the Tuvan language were sent by Katanov to the Academy of Sciences (page 9).

The largest text in volume (l. 11–16 rev.) from N. F. Katanov is dated from 16 September, 1889, and was sent from Askiz on the letterhead of Saint Petersburg University. It is noteworthy that it was written in pencil, not ink, but in clear, easy-to-read handwriting. The report was delivered in a timely fashion to the Department of Ethnography of the Russian Geographical Society and published in *Izvestia*, as

<sup>13</sup> Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana*, 8–9.

<sup>14</sup> Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana*, 10.

<sup>15</sup> Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana*, 14.

<sup>16</sup> Ivanov, S. N.: *Nikolay Fedorovich Katanov (1862–1922): Ocherk zhizni i deyatel'nosti*. Second ed. Nauka, Moscow 1973, 53.

<sup>17</sup> Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana*, 19.

evidenced by the marks at the top of the sheet. The report is entirely devoted to a trip to Tuva that ended on 27 August of the same year. The manuscript was copyrighted before publication, so that almost all the entries on l. 12 are crossed out in red pencil, having been deemed overly specific (these entries contain an enumeration of the horses found on the path of N. F. Katanov, with an indication of the distances between them). Similarly, crossed out on L. 13, 13 about and the upper part of l. 14 are lists of individuals that contributed to the successful journey and return of the researcher. On l. 15, a paragraph on the suspicions of the Tuvans that N. F. Katanov was a scout sent to describe the country before its transition under the “protection and management from the White Tsar” is crossed out in green pencil. On l. 16, a passage about the strong Mongolian influence on the spoken language of the Tuvans living on the slopes of the Tannu-ola ridge and the upper reaches of Umr-Kem is also redacted in green pencil. At the final folio l. 16, the request for money and the title “Commanded by the Ministry of Education” are both struck out in the same pencil.

It was this trip to the Uryankhai Territory that fully revealed the gift of the academician for ethnographic and folkloric research. Of great importance was the fact that for N. F. Katanov there was no language barrier. While working on the “Experience in the Study of the Uryankhai Language”, published in parts in Kazan between 1899–1903, the academician compared all the Turkic languages known at that time – five ancient and 42 modern.<sup>18</sup> The resulting works by Katanov regarding his expedition contrasted sharply with his main linguistic monograph. In diary form, the texts were written “in hot pursuit” and recorded a colossal layer of diverse information that was the subject of only superficial comprehension. The “Essays on the Uryankhai Land” and “Journeys” to Siberia, Tarbagatai and East Turkestan may be considered a kind of encyclopedia for all of these countries.

Additionally, N. F. Katanov was able to meet various individuals of Mongolian ethnicity during his three attempts to get to the oases of Hami and Turfan, locations inhabited by Uighurs. During the first trip from Chuguchak to Urumqi in the summer of 1890, N. F. Katanov spoke with representatives of local Western Mongolian peoples, collectively referred to as the “Kalmyks.”<sup>19</sup> At that time, they were not subjects of special interest.

From 13 May to 7 November, 1891, N. F. Katanov was in Chuguchak, where he awaited a passport to travel throughout Xinjiang (this story dragged on and required the intervention of the Russian Foreign Ministry and the Beijing authorities). Since Katanov's main task was to “study the remnants of Turkic tribes”, the texts of the Mongolian languages are not presented in the summaries of the folklore materials he collected.

<sup>18</sup> Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli*, 374–375.

<sup>19</sup> Katanov, N. F.: *Naslediye rossiyskoy tyurkologii XIX v.*, 90.

## References

- Ivanov, S. N.: *Nikolay Fedorovich Katanov (1862–1922): Ocherk zhizni i deyatel'nosti*. Second ed. Nauka, Moscow 1973.
- Katanov, N. F.: *Dnevnik puteshestviya po Sredney Azii i drugim mestam*. State Archives of the Republic of Tatarstan, Fund 969, Op. 1, File 76, 487 fol.
- Katanov, N. F.: *Naslediye rossiyskoy tyurkologii XIX v.: «Puteshestviye po Sibiri, Dzungarii i Vostochnomu Turkestanu»*. *Dnevnik puteshestviya, sovershennogo po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva v 1890 g. chlenom-sotrudnikom onogo N. F. Katanovym*. Ed. Valeev, R. M. – Tuguzhekova, V. N. – Martynov, D. E. Intr. Valeev, R. M. – Martynov, D. E. – Martynova, Yu. A. – Tuguzhekova, V. N. Foliant Publ., Abakan – Kazan 2017.
- Katanov, N. F.: *Ocherki Uryankhayskoy zemli. Dnevnik puteshestviya, ispolnennogo v 1889 godu po porucheniyu Imperatorskoy Akademii Nauk i Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva*. Tuvan Institute of Humanities under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl 2011.
- Katanov, N. F.: *Pis'ma iz Sibiri i Vostochnogo Turkeстана. Zapiski Imperatorskoy Akademii nauk XXIII (1893), 1–114*.
- Katanov, N. F.: *Poyezdka v Semirech'ye i Tarbagatay. Dnevnik puteshestviya, sovershennogo v 1891 g. po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva chlenom-korrespondentom onogo N.F. Katanovym*. State Archives of the Republic of Tatarstan, Fund 969, Op. 1, File 11, 558 fol.
- Naslediye N. F. Katanova: istoriya i kul'tura tyurkskikh narodov Yevrazii: Doklady i soobshcheniya mezhdunarodnogo nauchnogo seminara, 30 iyunya – 1 iyulya 2005 g.* Ed. Valeev, R. M. – Zakiev, M. Z. – Zaynullin D. G. Alma Lit Publ., Kazan 2006.
- Pozdneyev, A. M.: *Mongoliya*. In: *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Typolithography Efron, I. A. Saint-Petersburg 1896. Vol. XIX a, 734.
- Pozdneyev, A. M.: *Soyoty*. In: *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Typolithography Efron, I. A. Saint-Petersburg 1900. Vol. XXX a, 718.
- Tuguzhekova, V. N.: *Detstvo i yunoshestvo: Askiz i Krasnoyarsk*. In: *N. F. Katanov i gumanitarnyye nauki na rubezhe vekov: Ocherki istorii rossiyskoy tyurkologii*. Ed. Valeev, R. M. Kazan-Abakan 2009.

# МОНГОЛ ДАЛАЙ ЛАМ БА МОНГОЛЧУУД

## Дугарсүүрэнгийн Энхцэцэг

Монгол Улсын Их Сургууль

Монголчууд бид мянга мянган жил хүйн холбоотой бурхны сургаалыг шууд хуулбарлаж байсангүй, Хос ёсны зарчмыг баримтлан өөрийн өвөрмөц онцлог бүхий шашныг буй болсон нь буддизмд хийсэн шинэчлэлт болсон юм. Төвөд болоод Монголдоо эрдэм боловсрол олсон эрдэмт мэргэн хутагт хувилгаад ч цөөнгүй төрөн гарч түүхэнд тэмдэглэгдэн, шашин номын үйл хэрэгт хувь нэмрээ оруулсаар иржээ.

Хүн төрөлхтний түүхэнд Арван дөрвөн Далай ламын хувилгаан тодорсны Дөрөвдүгээр дүр - Алтан ургийн монгол хүн Ёндонжамц (тө. *Yon tan rgya mtsho*, 1589–1616) юм. Түмэдийн Алтан ханы ач хөвгүүнийг IV дүрийн Далай лам хэмээн тодруулан залсан нь бурхны шашин болон XVI–XVII зууны монголын түүхэн дэх өвөрмөц үйл явдал байсан. Төвөд, Монголын шашин номын амьдралд нөлөө бүхий Амьд бурхан – Монгол Далай лам Ёндонжамц (1589–1616) бол тухайн түүхэн цаг үеийн бүтээл, өвөрмөц хувь тавилантай.

Монголын тойн Агваанлуvsанжамцжигмэдгочоотүвдэнланцоо-гийн зохиосон [монголоор орчуулбал] “Хутагт ертөнцийн эрх баялагт бүхнийг айлдагч Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар Эрдэнийн эрх оршивой” намтар зохиол болон монгол, төвөд хэлний сурвалж хэрэглэгдэхүүн, Намсрай, Tsepon Wangchik Deden Shakabpa, О.Үноүэ нарын судалгааны бүтээлүүдэд тулгуурлан Монгол Далай ламыг тодруулан залсан учир шалтгаан, түүний намтар, шашин номын үйл, Монгол – Төвөдийн шашин соёлын харилцаа, хожмын монголчуудын Далай ламыг хүндэтгэх үзэл, хэрхэн үнэлж ирсэн зэрэг зарим асуудлыг энэ илтгэлд өгүүлэх болно.

## Монгол Далай ламыг тодруулсан шалтгаан

IV дүрийн Далай ламыг тодруулан залсныг урьд насны учрал ерөөлтэй холбон Алтан хаан (1507–1582), Далай лам хоёр энэ насны болон урьд наснаас багш, шавийн барилдлагатай байсан гэж тайлбарлаж иржээ. Монгол Далай ламыг тодруулан залсан түүхэн учир шалтгааныг нэлээд өргөн утгаар авч үзэж болно. Тухайлбал:

Буддын шашин эртний улсуудын үеэс монгол газар нэвтрэн Их Монгол улсын Чингис хаан ертөнцийн аливаа үйл, улс гэрийг засан тохинуулах, ард иргэдийг захиран жолоодоод биеийг хураахаас сэтгэлийг нь хураахтун, сэтгэлийг нь хурааваас бие нь хамтдаа ирэх ёсыг баримтлан, хаан сууринаа сууснаас

янагш төр улсыг илбэн засахадтүмэн олны сэтгэлийг эзэмдэх оюуны хүч, номын ухаан буюу төрийн хүнд номын хүн нэн эрхэм хэмээн шашин суртахууныг хүндэтгэж байсан. Чингис хааны залгамжлагч Хубилай зэрэг хаад Хоёр ёсны зарчмыг улс орны амьдралд хэрэгжүүлэн, бурхны шашныг төрийн шашин болгон шүтэж ирсэн.

Эзэнт гүрний дараа ч Монгол оронд бурхны шашны уламжлал тасарсангүй, монголчуудын ахуй амьдрал зан үйлд уусан шингэж монгол агуулгатай болоод хаад ноёдын гэр өргөөгөөр дамжин нийгэм - улс төр, оюун санааны амьдралд чухал үүрэг гүйцэтгэсээр байсан. Юань улсын ноёрхол халагдан төрийн төв эх нутагтаа ирсэн үеэс дотоодын зөрчил тэмцэл хурцдан, хааны засгийн эрх мэдэл хазгаарлагдахын хамт шашин–төрийн үзэл, шашны тугийн дор монголчуудыг нэгтгэн захирах нь төрийн бодлогын нэг чиглэл байсан ч сурвалж хэрэглэгдэхүүн хомс, тодорхой нягтлах боломж ховор юм. Тухайн үед бурхны шашны олон урсгал, бөө мөргөлийн уламжлалт ёс, зан үйлтэй уусан шингэж, шинэ дүр төрхтэй шашин номлол буй болсон. Тогоонтөмөр хаанаас хойно “... шашин ном цөлийдсөн [завсардсан]”,<sup>1</sup> хаадын төр–шашны бодлого үгүй болж, бөө мөргөл сэргэсэн хэмээн тэмдэглэж, 1570-аад оноос бурхны шашин шарын хэлбэрээр зонхилон дэлгэрэх болсон зэргийг Түмэдийн Алтан ханы үйл ажиллагаатай холбон тайлбарлаж ирсэн.

Тэгвэл, Монголын их хаан Түмэн засагт (1539–1593), Түмэдийн Алтан ханаас өмнөх үеийн төр, шашны харилцаа, монгол дахь бурхны шашны тухай цөөн боловч мэдээ үлджээ. Юань улсаас хойш монголчуудын бурхны шашинтай холбоотой анхны мэдээ нь Тойн Ирэнчинсамбууд [1390-ээд онд] Мин улсаас илгээсэн захидал зарлиг болно. Захидлыг кирилл үсэгт буулгавал:

“... Ойр Да Юань монголын заяан эцэс болж, хаан түшмэл харцас иргэн ангижран дүрвэлдэж умар газраа явахуйд, хүн тутам төмөд [төмөр] хуягуудыг өмсч, баг нум барьж, хурц сумнуудын шүүрч, өдөр шөнө үл осолдон, сая биеэ сахиад гэрээ төгсгөн [төрөө бэхэлж] чадаж он сар нөгчнөү. Хэрэв зэвгүй гар хоосон шийдэм [дан] )хувцсаар явж амгалангаар үүр [д] асугай [байсугай] хэмээн эрвээс үл болон ажуу ... энэ ертөнцийн хүн амьтны сэтгэл нь маш олны тул яргай [хатуу ширүүн] засгаар засваас ... айлган үл чадна. Таван зүйл төрөөр удирдваас ... үл бишрэн ... бөгөөтөл бурхан номын нэр сонсоод цэцэн бээр мунхаг баясан сүжиглэгчин хэдэн тоон бүхийг үл мэдэгдэн... сэтгэл дотроо өөрийгөө засагчин тоо томшгүй... Эдүгээд тойн Ирэнжинсамбуу ... Шагмуний ёс дагаж, амьтныг үл алан, энэрэх чин зоригийг баримталж ... Шагмуний номын төрийг үл устган, энэрэхүй ёсыг... номлож, хүн амьтны сэтгэлийг хөдөлгөн чадаж хорь илүү он болтол бэрх хэрвэл [хүнд бэрх, хатуу хөтүү] цагуудыг өнгөр[өөсөн] билэгт тойн бус уу? Эдүгээ түүнийг Тайнин газрын Вань –шоу сүмийн жуци [дэмч] болгож Шагмунийн номын сургуулийг дэлгэрүүлж, номхон сайды [сайн] ба сөргүү хэцүүсийг номхтгон сурган ату-

<sup>1</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*. Монгол бичгээс хөрвүүлж, харгуулан тайлбар хийсэн Чоймаа, Ш. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал V) Улаанбаатар 2006, 234–235.

гай [хэн ч боловч] хүндлэн атугай... аливаа алба гувчуур үл аван[a]<sup>2</sup> хэмээн тухайн үеийн монголчууд ба шашны талаар цөөн баримтын нэг болон үлджээ.

Түүнээс хойш XV зууны эхэн үед Ойрадын Махамугийн [Батула чинсан] дэргэд, мөн Урианханы гурван харуулд бурхны шашны лам байсан; Юань улсын үед их хаан ширээнд суухын урьд улсын багш өргөмжилдөг ёсны дагуу Ойрадын Эсэн тайш 1453 онд Сэндаширийг улсын багш өргөмжлөв гэх мэт цухас мэдээ үлджээ. XIV зууны 2 хагасаас XV зууны эцэс хүртэл зуу орчим жил баруун өмнө хязгаар нутаг Амдо, Цайдам, Хөхнуур, Хатан голын Бор тохой, Хандун, Чигэн дэх монгол угсааны ноёдтой харилцаа холбоо суларч, Төвөд–Монголын бурхны шашин, соёлын харилцаа саарчээ.

Монгол, хятад, төвөд сурвалжийн мэдээг цааш нягталвал 1460 аад (1465 [6]) оны үеэс Мандуул хаан (1426–1479), Баянмөнх Болох жонон (1452–1474) нар өмнө тийш Хатан голын Бор тохойд хүрч нутаглан Амдо, Хөх нуурт ойртсон нь нутаг бэлчээрээ өргөтгөх, худалдаа арилжааны зам харгуйд дөхөх эдийн засгийн зорилго агуулахын зэрэгцээ цэрэг-улс төрийн байр сууриа бэхжүүлэх, уламжлалт шашин–төрийн харилцаагаа үргэлжлүүлэх зэрэг бодлоготой уялдаатай. Мандуул хаан, Болох жонон элч илгээн, Гармын ёсны Хар малгайт болон Улаан малгайтныг залсан тухай Төвөдийн бурхан шашны түүхэнд тэмдэглэгджээ. 1465 онд [Мин улсын Чэн хуагийн (1434–1487) тэргүүн он] Мин улсын ... хаан Төвөдөд захидал бичиг илгээн, Гармабагийн ёсны Хар малгайтны салбарын долоодугаар дүрийн Чойжи Ишбалсан хувилгааныг залахад Монголын хаан, Ун [Болох жонон, Д.Э.]–ы урилга бичиг бас ирж байжээ. Хөх дэвгэр зэрэг түүхэнд өгүүлснээр Гармын ёсны Улаан малгайн салбарын Чойжи Ишбалсан 1465 онд Амдо орон [Силин хот]–д түр сууж, Монгол хааны урилгаар зүүн хойш [Хатан] голын тохойд ирээд хаан, жононтой уулзжээ. Хаан, жонон түүнийг хүндэтгэн угтаж, номын абшгийг баярлан хүртсэнд ... монголчуудад архины хор нүгэл, архи цээрлэх, лам хуврагийг хүндэтгэх тухай номын ёсыг сурталджээ.<sup>3</sup> Гэвч үүнээс хойш тэдний харилцаа, үйл ажиллагааны тухай монгол, хятад, төвөд сурвалжийн аль алинд дурдсангүй нь монгол хаад, ноёдын өөр хоорондын зөрчлөөс үүдэн 1460 оны сүүлчээр Бор тохойн нутгийг орхин буцсантай холбоотой. Мөн Баянмөнх Болох жононгийн хадам эцэг Алачу [Орожу]–г Урианханы хутагт [шашны номын хүндэтгэлийн нэрийдэл] Шүүс хэмээн дурдсан байдаг нь дээрх үйл явдалтай холбоотой.

Мөн Батмөнх Даян хааны (1472–1517) багшийн [лам] тухай Лувсанданзангийн Алтан товчид: Хөвгүүнийг [Улсболд] нь хороосон тул Даян хаан Баруун түмэнд цэрэглэн мордон, Далан тэргүүнд золгодох үед

“... Алагчуудын Цагаан зайран, Үзэмчний Алдунгэ багш хоёул ёр төлөг үзэж хаанд айлтгав. Ибарайгийн амь нь гал буй. Галд ус хийвээс сайн буюу гэв.

<sup>2</sup> *Хуа и –и–юй бичиг*. Эмх. Мандах, Ө. ӨМСХХ 1998, 102–110.

<sup>3</sup> Намсрай: Гармагийн ёсон хийгээд Монгол хаадын харилцаа жич монгол орон дахь хөдөлгөөн. *Умард үндэстний түүхийн судлал*. ӨМАХХ 1997, 103–104.

Гал түлж мөнгөн аягат усыг галд хийвэй. Оннигуудын Түлэгэдэй шинж шинжээч хэлэв. Боржигэн төрөлтэй дөрвөн улаан хүн гарч, хүнээс харил болсон хар хүн барс жолоотой дөрвөлжин хүн ирүүлд гарваас дарах гэв,<sup>4</sup> Жамбын Асрагч нэргийн түүхэнд Алагчигудын Цагаан зайран, Үзэмчний Нэлдүнгэ багш хоёр ёр төлөг үзэж<sup>5</sup> хэмээн цухас тэмдэглэгдсэн нь сонирхолтой бөгөөд өөр тоймтой мэдээ тэмдэглэгдэн үлдсэнгүй ч Монгол хааны дэргэд бурхны шашны багш лам байжээ гэдэг нь тодорхой. Даян хааны үеэс Хөх нуурын газар хүрч, шашин ном сэргэх боломж бүрджээ.

Улмаар XVI дугаар зууны сүүлчээс Төвөд-Монголын уламжлалт шашин-төрийн харилцаа сэргэн, гармаба болон гэлүгба ёсны хувилгаадыг монгол газар залж, 60–70 аад оноос бурхны шашин эрчимтэй дэлгэрсэн нь “Түмэн засагт хааны шашны шинэчлэл”, Түмэдийн Алтан хан, Ордосын Хутагтай Сэцэн хунтайж, Халхын Абтай сайн хан нарын үйл ажиллагаатай холбоотой. Түмэн засагт хаан (1520–1593) Хос ёсныг эрхэмлэж, Баруун түмний ноёдоор дамжуулан улс орны дотор төрийн шашныг сэргээх өвөрмөц бодлого баримталжээ. Ордос, Түмэдийн ноёд Хөх нуурт өөр өөрийн байр сууриа бэхжүүлж, улмаар Хөх нуурын газраар дамжин бурхны шашин монгол газраа дахин сэргэх боломж бүрдсэн. Хаан шашныг залах, хүндэтгэн дэлгэрүүлэхэд гол үүрэг гүйцэтгэн, засаг баригч хан ноёдын оролцоотойгоор төрийн төвлөрсөн шашныг бий болгожээ. Бурхны шашин Монгол төрийн шашин болохыг бататган хаад ноёдын гэр хүрээнээс гарган, нийтэд дэлгэрүүлэх шашин төрийн бодлогоор улс орноо нэгтгэн захирахад нөлөө бүхий үйл явдал болсон. Түмэн засагт хаан монголчуудын дотоод эв нэгдлийг сэргээн бэхжүүлж, Хубилай сэцэн хааны үеэс уламжлан ирсэн төр, шашны “Их цааз”-ыг 1570–аад онд шинэчлэн, Гармабагийн урсгалын их лам илд зангидагч Гарма хутагтыг залан Цахар, Ордос, Халх түмэн зэрэгт бурхны энэхүү уламжлалыг дэлгэрүүлэх болсон. Энэ үед Монголын ноёд болон бурхны шашны төлөөлөгчид ямар нэг эзэн харьяатын ёсоор бус харилцан нөхөрсөг холбоотны харилцаа тогтоож, харилцан туслалцах үүрэг хүлээж байсан.

Энэ үед уламжлалт улааны урсгалын байр суурь хэвээр байхын зэрэгцээ, шарын шашин монгол газар нэвтэрч хүчээ авчээ. Алтан ханы намтарг өгүүлснээр морин жилд [1558 он] Алтан хаан Шунхлаар даван аялж ... төвөдийн олон худалдаачин лугаа золголдож ... асрахуй сэтгэлээр ... мянган ламын амыг аварч тавьж явуулсан нь Төвөдийн бурхны шашны шарын урсгалын лам хуваргатай харилцахын эхлэл болсон. Цагаан хонин жил [1571 онд] Ашин лам [Эцэг лам] ирж, Бурхан багшийн сургаал номлол, шашин суртахуун, Содномжамц ламын тухай сурталдан, түүнийг монгол газар залах үйл хэрэгт ихээхэн зүтгэл гаргажээ. Хөх нохой жил [1575 он] ... хаан эхлээд хамаг бүгдээр ... Даглун Нансу, Үйзэн зайсан, Даян хиа, Бонсо сандин<sup>6</sup> нараар заллагын бичиг, бэлэг

<sup>4</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*, 266–267.

<sup>5</sup> Жамба: *Асрагч нэргийн түүх*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал IX) Хөрвүүлж, тайлбар зүүлт, нэрийн хэлхээ хийсэн Заяабаатар, Д. Улаанбаатар 2006, 55.

<sup>6</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал IV) Хөрвүүлж, тайлбар зүүлт, нэрийн хэлхээ хийсэн Заяабаатар, Д. Улаанбаатар 2006, 40–41.



сэлтийг илгээн, Өршөөх сэтгэлийн үүднээс энэрэн нигүүлсээд өөд болж манай монгол газраа шашныг дэлгэрүүлэн соёрх хэмээн Содномжамц ламыг залжээ. Монголын их хааны зарлигаар Түмэдийн Алтан хан, шарын шашны тэргүүн Содномжамц ламтай золгох уулзалтыг Барс жилийн таван сарын 15-ны [1578.6.20.] өдөр Цавчаалын сүмд<sup>7</sup> зохион байгуулжээ. Хөх нуурын Цавчаалын сүмийг аравнайж [Сүмбэ хамбын өгүүлснээр 1579 онд байгуулж дууссан гэдэг] Тэгчинчойнхорлон хэмээн нэрлэх болсон, Цавчаалын уулзалтын уулзалтын талаар японы эрдэмтэн О.Үноүэ Алтан хааны намтар, III Далай ламын намтар, Саган Сэцэний Эрдэнийн товч гурван сурвалжийг харьцуулан Цавчаалын уулзалт нь монгол ба гэлүгвагийн урсгалын хувьд ихээхэн ач холбогдол бүхий үйл явдал гэдэгт эргэлзэх хэрэггүй ... монголд төвөдийн бурхны шашин дэлгэрэн хөгжих шинэ гараа хэмээн ойлгож болно<sup>8</sup> гэж үзжээ.

Цавчаалын сүмийн Шашин номын чуулганд арван түмэн хүн хурж, Алтан хан, Далай лам хүрэлцэн ирмэгц монголын их Хааны [Түмэн засагт хаан (1558–1593)] бие төлөөлөгч Ордосын Хутагтай цэцэн хунтайж хурсан олонд хандан, Эртнээс Цахар тэнгэрээс урган гарсан тул хүчин их, хятад, төвөд, монгол гурвыг цэргийн хүчээр эзэлж, сахъяатай мөргөлийн орон, өглөгийн эзний холбоотой болж, ном дэлгэрэв. Хожим [Тогоон] Төмөр хааны үеэс ном доройтон, үйлдэх бүхэн нь нүгэл, идэх бүхэн нь мах цус болон харанхуй цусан далайн дундах тив мэт байсанд наран саран мэт мөргөлийн орон, өглөгийн эзэн бололцсоноор сая зөв замыг нээв. Цусан далайг сүүн далай болгов. Үүний тус машинд их тул энэ зүгийн хятад, төвөд, монгол бүгдээр арван цагаан буяныг дагваас зохимуй хэмээн бурхны шашны уламжлал, шашин номыг дахин сэргээн дэлгэрүүлэхийн учир шалтгаан, үүний тулд бүгдээр Арван цагаан буяныг дагахыг уриалсанд Гүшири багш төвөдөөр орчуулан танилцуулсан гэх.

Арван цагаан буяныг дагахын тулд олон монголчууд ямар зүйлийг мөрдлөгө болгох, цээрлэх “Арван цагаан буянт номын цаазыг үүтгэн байгуулж”<sup>9</sup> олонд зарлажээ. Монгол оронд бөө мөргөлийн уламжлалт зан үйл, ёс уламжлалыг шинээр дэлгэрч буй шашинд шингээн, олны зүгээс дэмжлэг олох, лам хувраг хүний баримтлах ёс цааз, нийгэмд эзлэх байр суурь, зэрэг зиндааг тогтоон, лам нартай холбоо бүхий эрхзүйн тогтолцоог буй болгож, тэдний аюулгүй байдлыг баталгаажуулж өгсөн.

Ийнхүү төр шашныг хослон явуулахын үүднээс Хубилай хааны үеийн “Цагаан түүх” лүгээ зохицуулсан цааз тогтсон нь монгол оронд бурхны шашныг нийтгээр хүлээн зөвшөөрч, тэтгэн дэлгэрүүлэхийн хууль эрхийн үндэс болсон. Содномжамц лам хурсан олонд хандан Хамаг номыг дэгжүүлэгч сахиуснуудын сэтгэлийг хангуулан ... Гавьяа туст Ганжуур, Данжуур тэргүүтэн хамаг номуудыг дуурсгаад, гурван хөлгөн номыг номлож, ерөөл ерөөв ... Хотол бүгдээр сүсэг бишрэлийг үүсгэж, гань мунхаг бөө удганыг доройтуулж, гавьяат дээд

<sup>7</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж, 44.

<sup>8</sup> Үноүэ, О.: Алтан хан, Содномжамц нарын Цавчаалын уулзалт, түүний ач холбогдол. *Historia Mongolarum*. Том. X, Fasc. 1, 5–65.

<sup>9</sup> Саган сэцэн: *Эрдэнийн товч*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VIII) Харьцуулан хөрвүүлж, оршил бичиж, тайлбар зүүлт хийсэн Баярсайхан, М. Улаанбаатар 2006, 152.

номын төрийг хивийн зангиа мэт болгож ... Дөчин түмэн монгол Далай ламыг бишрэн тус тусаар орвой<sup>10</sup> хэмээн монголчууд шашин номыг хүлээн авчээ.

Буддизм бол Будда, Далай лам зэрэг шууд хүнээр танигдана. Буддизмын хөгжил дэх ламын шашны хэлбэр нь халисан хүнийг хүндэлдэг түрүү үеийн буддизмыг бодвол жинхэнэ амьд хүнийг дээдэлдгээрээ олны итгэл бишрэлийг улам ихээр хүлээх болсон нь тухайн үеийн монголчуудтай холбоотой. Хүн төрөлхтний оюун санааны хөгжлийн явцад талийгаачийг бус хүнийг дээдлэн, шүтээн болгосон нь хүн төвтэй монголчуудын ертөнцийг үзэх үзлийн илрэл, бурхны шашинд хийсэн шинэчлэлт байсан. Монголчууд Содномжамцыг гайхамшигт Очирдара сайн цогт буянт Далай хэмээн алдаршуулж алтан тамга өргө[жээ], Далай лам Содномжамц болон Манзушри, Майдар хутагт нар Алтан ханд Хотол Эсэрүн их хүчит Чакраварди номын хаан цол мөнгөн тамга, Жүнгэн хатанд Дара бодьсадвагийн хувилгаан Арьяа дара, Хутагтай Сэцэнд Цогцосын зүрхэн цэцэн хунтайж цол, Цавчаалын чуулганд үүрэг гүйцэтгэсэн ноёдод тус тус цол соёрхон, тахилын орон өглөгийн эзэн болжээ. 108 тойн банди нарт сахил хүртээж, тэд монгол газар бурхан шашныг дэлгэрүүлэх анхны монгол хуврагууд болж, Хөх нуурт Тэгчинчойнхорлон хийдэд [Цавцаалын сүмд] бурхны ном шамдан үзжээ.

Монгол оронд бурхны шашин эрчимтэй дэлгэрэх шууд нөхцөл бүрэлдэж, Түмэн засагт хаан, Халхын Абтай сайн хан, Алтан хан Шолой, Ойрадын Байбагас хан зэрэг ноёд бурхны шашныг өөр өөрийн нутаг хязгаарт дэлгэрүүлж эхэлжээ. III Далай лам Содномжамц монгол нутагт ирж ном шашныг дэлгэрүүлэх үед морин жил [1582 он] Гарма лам тэргүүтэй Ордосын Хутагтай Сэцэн хун тайж, Бошигт жонон, нар хүндлэн залж, Дүүрэнсэнгэ, Жүнхэн хатан хоёр Түмэдийн Даян тайж, Монголжин отгийн Ачирай гүүш, Далай гүен, Бонбо сандин тэргүүтээр Далай ламыг угтуулж, Арван хоёр түмэдийн их бага ноёд, тахиа жил [1585 он] Байхундай хөндлөн хаан, Хөндлөн дайчин тэргүүлэн Харчин түмэн, Абтай сайн хаан тэргүүлэн Халх түмэн бурхны шашинд шүтжээ. Түмэн засагт хаан улааны ба шарын шашны аль алиныг нь талдаа татах нь зохистой тул Гуравдугаар Далай лам Содномжамц (1542–1588)-ыг Хөх хотоос Цахарт урин хүндэлж байсан. Мөн Алтан хааны намтарт, Алтан ханы хойдын буянд зориулж Цагаан туулай жил [1591 он] Бухын голд Даглун Цорж тэргүүтэй шар, улаан малгайтны хуврагууд чуулж их буяныг үйлджээ. Тухайн үед монгол газар улаан, шарын урсгал илт харилцан зөрчилдөж байсан тухай баримт байдаггүй. Шар болон улаан малгайтны урсгалыг зөрчилдүүлэн ойлгох нь Чингийн үе, хожим социализмын үеийн зөрчлийн онолтой ч холбоотой.

Дорно дахины бусад улс түмний нэгэн адил монголчууд бурхны шашин, буддын соёлын хүрээнд хэдийн татагдан орж, ноёд язгууртнууд дуган хийд байгуулан шавь албат, эд өлөг, хөрөнгө мал өргөх зэргээр хөхүүлэн тэтгэж өглөгийн эзэд болжээ. Сүм хийдүүд боловсон хүчний хувьд ч, бүтэц зохион байгуулалт, үйл ажиллагаа нь цэгцэрсэн. Лам хуврагийн тоо олширхын хэрээр төвөд болон монголдоо эрдэм боловсрол олсон хутагт хувилгаад ч цөөнгүй

<sup>10</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж, 51–52.

гарч, үйл ажиллагаагаа бодитой явуулах болсон. Энэ бүхнээс үзэхэд монгол Далай ламыг тодруулан залсан нь зөвхөн урьд, хойд насны үйл төдий тохиолдлын шинжтэй зүйл бус шашин номын эртний уламжлал, ялангуяа эзэнт гүрний дараах үеийн Монгол–Төвөдийн харилцааны түүхийн үйл явцтай холбоотой, харилцан ашиг сонирхол нийцсэн хэрэг байжээ.

## Монгол Далай ламын угсаа гарвал, шашин номын үйл хэрэг

*IV Далай ламыг тодруулсан нь*: III Далай лам Содномжамц (1543–1588) монгол нутагт жанч халсан нь дараагийн дүрийг тодруулах шууд шалтаг болсон. Энэ тухай:

“III Далай лам Цахар, Ордос, Түмэд монгол нутгаар тойрон ном буяныг айлдан явсаар Харчины хан элч зарж, Хязгаар хөдөөгийн олон амьтныг номхтгон, эгээрлийг ханган зохиох тул манай газар залрах болов уу? хэмээн шамдан айлтгасанд хариу залрах зарлиг өршөөгөөд Их Хүрээ улмаар давшиж, Хор хааны үеийн Бимэ харш Шаньду хэмээх газар дайрч залрав... Бүхнийг баригч шар хулгана жилийн шинийн баярыг хийгээд, их ерөөл айлдав. Анх сарын сүүлээс өчүүхэн чилээрхэн ... [Содномжамц] Сайтар сараас чилээрхэхээс дүр үзүүлэн, дөчин зургаан [1543 онд төрсөн] сүүдэрт Агт нэрт газар гэгээн биеэр номхтгосон хязгаарыг төгсгөөд, сайтар сарын хориноо үүр цайхуй хирд хувилгаан биеийг хуурцагаас төгс жаргалангийн бэлгэ билиг бие илэрч, гэтэлгэгч Манзуширийн дэргэд ажирвай. Шарилын суваргыг Мөнх зууд [Лхас] залсан...<sup>11</sup> Алтан хааны туужид ... хулгана жилд [1588] Загастай нэрт газраа хутагт Далай лам мөнх бусын дүр үзүүлсэнд хотол бүгдээр бурхны шарилт суварга үүдэж ... гэгээн хүүрийг Зуу Шигэмүнийн умар зүгт оршуулбай<sup>12</sup> [Шар хулгана жил, 1588] зуны эхэн сарын 26-нд таалал болсон<sup>13</sup> гэжээ. Цагаан лянхуан эрхэс зохиолд ... 40 нас таалсан шороо хулгана жилийн хаврын сүүл сарын 26-ны үүрээр таалал төгсөөд Дүшидийн [Төгс баясгалант тэнгэрийн орон] номын оронд Майдарын өмнө заларчээ<sup>14</sup> гэх мэт өгүүлдэг.

Далай ламын дараагийн төрөл хаана төрвөө? гээд Төвөдийн Чойжилбандидын хүү Гончигрэнцэн мөн эсэхийг тодруулах, Шавран Найчинчойжин зэрэг ихэс дээдэс “Далай ламын хувилгаан Монгол оронд төрлөө” гэх хоёр төрлийн яриа гарсан тухай Хутагтертөнцийн эрх баялагт Жанрайсаг бурхны ёгт нэртийн бүхнийг айлдагч Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар Эрдэнийн эрх оршивой<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ната Гомбоваанжил: *Алтан эрх*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал XVII) Монгол бичгээс хөрвүүлж тайлбар хийсэн Бүрнээ, Д. Улаанбаатар 2006, 62.

<sup>12</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 75.

<sup>13</sup> *Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар*//Tibetan Buddhist Resource Center, Acc No: D 21413, 179.

<sup>14</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд дээдийн ном хэрхэн дэлгэрсэн түүх*. Орч. номч мэргэн хамба, гавж Гомбожав, С. Улаанбаатар 2016, 186.

<sup>15</sup> *Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар* ...

хэмээх бидний сонгон авсан IV Далай ламын намтар өгүүлжээ. Шавран Найчинчойжингийн бошигод үндэслэн монгол орноос тодруулахаар шийджээ.

Урьд дүрийн Далай ламын буянд ихээр шамдсан тул дараагийн төрөл Түмэд газраа төрсөн гэж төвөд, монгол сурвалжуудад бичсэн байдаг. Тухайлбал Цагаан лянхуан эрхэс зохиолд Ламын тааллыг гүйцээх буяны зүйлийг агуу ихээр бүтээгээд шарил эх эрдэнийг монгол оронд хайлсан тул Загарсамбар, Арьяабалын олон бие элдэв үсэг тэргүүтэн бүрэн заларч пэлдэн ч хэмжээлшгүй их гарав. Арван гурван тохой мөнгөн суварга босгож, түүний дотор шарилын ихэнхийг оршуулан залж үлдсэн зүйлүүдийг сүсэгтэн тус тусын шүтээнд хайрласнаар нь суварга босгон тахицгаав. Нөгөө Их суваргад тахил агуу их үйлдээд Төвөдийн Үй зүгт залж одов<sup>16</sup> гэжээ. Алтан ханы намтарт:

“Намудай сэцэн хунтайж, Жүнхэн хатан, Будашири хунтайж эхлэн түмэдээр  
Шалгарч хайдаг мордоод Хөх нуурт амгалан барс жилд [1590] хүрч  
Жүрүн хутагт эхлэн Далай ламын Цагаан хүрээг хүргүүлж  
Эрдэнэ ялгуусан Зуу Шигэмүнийн өмнө тахил барамидыг өргөхөөр илгээж  
Элч Дорж багш, дархан Мэдэгч тэргүүтнээр хүргүүлсэнд  
Эрхэт хаан хатны зарлигаар сааталгүй явж хүрээд  
Хотол Зуу Шигэмүни тэргүүтэн сүм хийдэд буянаар өргөж  
Хутагт Далай ламын цагаан хүрээ тэргүүтэн хуврагуудын амгалан хүргэж  
Хувилгаан дээд лам нараас ерөөл хутгийг оршуулж  
Хурданаа мөнх газраас энх амгалан явж ирвэй.  
Хаан хатан бас бээр барс жил [1590] өөрөө Цавчаалын сүмд  
Гайхамшигт Даглун цорж ламыг [Дуглун хийдийн цорж лам] залж ирүүлээд хүү  
Хайрлах мэт буян барамидыг ахуй ихэд өргөж бүрүүн  
Гавьяат судар дандарисын үүднээс элдэв зүйлт номуудыг сонсвой.  
Түүний хойно цагаан туулай жилд [1591]  
Дээд Даглун цорж тэргүүтэн шар улаан малгайтны хуврагуудыг чуулгаж  
Дэлгэрэнгүй их буян барамидыг цаглашгүй өргөж бүрүүн  
Тэгшид ахуй их ерөөл буяныг нийт үйлдсэн тийм бүлгээ”<sup>17</sup> гэжээ.

IV Далай ламын намтар зэрэг сурвалжид III Далай лам Содномжамц нирваан дүр үзүүлсэн тухай, Хажидын оронд төрсөн, Хажидын орноос дараагийн төрлөө авсан тухай, [болор] эрих барьсан хүүхэд, таван өнгийн солонго татаж эхийн биед хувилан орсон тухай, эхийн зүүдэнд цагаан морь унасан залуу хүү ирлээ, цагаан эрх барьсан хүү зүүдэлж,<sup>18</sup> хэвлийд ороод зургаан үсгийн дуун дотроос илт сонсоод гэрээс солонго татаад элдэв цэцгийн хур болон бэлгэс болжухуй,<sup>19</sup> Сэцэн цөхүрийн бага хатан бэгижи Шавран Рэнбүүчид мөргөн золгож байна гэж зүүдэлжээ, бие сэтгэл нь амар амгалан болж, мэндлэх үест

<sup>16</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд дээдийн ном*, 186.

<sup>17</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 76.

<sup>18</sup> *Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ...*

<sup>19</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*, 273–274.

цэцэгсийн хур тэргүүтэн бууж олон сайхан зүйл үзэгджээ гэж<sup>20</sup> бурхны шашны ёсоор бэлгэдлийн шинж, дахин төрөл авах ёсоор тайлбарлажээ. Алтан хааны намтарт:

“Хувилгааны биеэр  
Цаглашгүй элдэв зүйлт бэлгэсийг үзүүлэн төрвэй  
Хан тэнгэр нар огторгуйгаас цэцэгсийн хурыг оруулбай  
Хамгийг мэдэгч умайнаас гараад сац зургаан үсгийг тодорхойёо уншвай  
Хамаг бүгд их улс үзэж үлэмж маш сайшаан магтвай”<sup>21</sup> гэх мэт домог бэлэгийг өгүүлсэн байдаг.

*IV Далай ламын угсаа гарал.* Энэхүү Далай ламын удам гарлыг Чингис хааны алтан язгуураа [язгуурт];<sup>22</sup> Даян хааны Алтан урагт Далай лам; <sup>23</sup> дахин ... хойд төрөлдөө *Чигир* [Чингис] язгуурт мэндлээд ном төрийг хослон барихын ёсоор хувь төгөлдөр нугуудыг Их хөлгөний удирдахын цогт болмуй хэмээн олон мэргэдийн номонд тэмдэглэсэн нь адил, Бадам лянхуа цадигт бас бий<sup>24</sup> гэж дээр дурдсан намтарт өгүүлжээ. Цагаан лянхуан эрхэс зохиолд IV Далай ламын язгуур ба овог угсаа нь...тэнгэр язгуурт хаан Чигэр[Чингис]-ээс дараалсан хаадын язгуур нь Бойгарын мод мэт, яс нь цагаан тэнгэрийн удам угсаа<sup>25</sup> гэжээ.

Эцэг нь Даян хааны гутгаар хөвгүүн Барсболд жононгийн хоёрдугаар хөвгүүн Сайн гэгээн [Алтан] хаан ... түүний хөвгүүн Сэнгэдүүрэн [Дүүрэнсэнгэ хунтайж] хааны хөвгүүн Сүмир тайж түүний хөвгүүн Далай лам Ёндан жамц хувилгаан. Эцэг [нь] Сүмэр тайж,<sup>26</sup> Гэгээн Алтан хааны хөвгүүн Сэнгэтөмөр дүүрэн хаан буюу Түүний хөвгүүн Сүмэр тайж;<sup>27</sup> Эцэг [нь] Сүмэр тайж;<sup>28</sup> Түмэдийн Сээн Чөхү;<sup>29</sup> Чакраварди эсрүүн их хүчит Алтан хааны ач хөвгүүн Цаггүй сүсэг бишрэлт Сүмэр цэцэн цөхүр [Алтан хааны хүү Сэнгэдүүрэн хунтайжийн хүү буюу Алтан ханы ач];<sup>30</sup> IV Далай лам Ёндонжамцын эцэг Сүмир хунтайж ... Түмэдийн арван хоёр хошууны ноёдын угсаа мөн<sup>31</sup> гэж тус тус онцгойлон тэмдэглэсэн байдаг.

<sup>20</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ...

<sup>21</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж, 75.

<sup>22</sup> Жамба: *Асрагч нэртийн түүх*, 57–64.

<sup>23</sup> *Хаадын үндсэн хураангуй алтан товч.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VI) Монгол бичгээс хөрвүүлж, харгуулан тайлбар хийсэн Чоймаа, Ш. Улаанбаатар 2002, 163–164.

<sup>24</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ....

<sup>25</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд* ..., 189.

<sup>26</sup> *Эртний монголын хаадын үндэсний их шар тууж оривой.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VII) Монгол бичгээс харгуулан хөрвүүлж, тайлбар, хавсралт хийсэн Шагдарсүрэн, Ц. – Мөнх-Ундрал, Э. Улаанбаатар 2006, 74–75.

<sup>27</sup> *Хаадын үндсэн хураангуй алтан товч*, 163–164.

<sup>28</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*, 273–274.

<sup>29</sup> Ната Гомбоваанжил: *Алтан эрих*, 62–64.

<sup>30</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 75.

<sup>31</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд* ..., 94.

Эх нь Хасарын үр Даюн үйзэн ноёны охин Бириганзул;<sup>32</sup> Хавт Хасарын үр Нонун үйзэн ноёны охин Байхун зул;<sup>33</sup> Сүмбэр Тай Цингийн хатан... Баханзул (Баахан зул) хатан;<sup>34</sup> Хавт Хасарын үр Онон үйзэн ноёны охин Байханзул, Сэцэн Чөхүр Сүмэр тайжийн бэгичи Бахинзула;<sup>35</sup> ээж Баахүнжула;<sup>36</sup> Түмэдийн Алтан ханы ач... Сүмбэр сэцэн цөөхүр [Сэнгэ дүүрэн хунтайжийн хөвгүүн] Бигчог Бигичи<sup>37</sup> [бэйжи (бигижи) - том ноёдын авхайн цол]<sup>38</sup> хатнаас мэндэлсэн гэжээ.

*Мэндэлсэн он, сарын тухай.* Аравдугаар жарны шороон шаргачин үхэр жил [1589 он] монгол тооллын нэг сар, Бурхан багшийн шид хувилгаан үзүүлсэн хаврын эхэн сард Цагаан лянхуа шиг хүү мэндэлжээ.<sup>39</sup> Алтан эрхи зохиолд... есөн сар гүйцээд хойт үхэр жилд хувилгаан биеийн дээд наран элдэв зүйлийн бэлгэ тэмдэг, гайхамшигт зохиолын гэрэл бадарсаар мандан илэрвэй<sup>40</sup> Шороон [шаргачин] үхэр жил [1589 он] Далай лам хувилж төрөв,<sup>41</sup> шороон үхэр жилийн анхан сарын шинийн нэгэнд наран гарахуй лугаа сацуу... сайн үзэсгэлэн биет үхэр жилийн усан сард Монгол орноо шинийн нэгнээ эрхэт газар баригчийн үзүүрээс шинэхэн цагаан зүгийн тэр лянхуан садан гарч ирээд шившигт хар зүгийн харанхуйг угаас арилгавай хэмээсэн болой;<sup>42</sup> үхэр жилийн [1589] усан сард;<sup>43</sup> Цагаан буянт сард үхэр жилд [1589];<sup>44</sup> Шаргачин үхэр жил [1589 он] Дөтгөөр лам эрдэнэ Ёндонжамц монгол оронд мэндлэв;<sup>45</sup> Х жарны шороо үхэр жилийн цагаан сарын шинийн нэгэнд мэндлэв<sup>46</sup> гэж тус тус тэмдэглэсэн байдаг.

*Урьд насны үйл, бэлэг тэмдэг илэрсэн тухай.* Тэр үед... гурван нас хүрсэн цагт эхдээ Дуганаас Ганжуур залж авч ир гэжээ... Тэр ботийг үзээд миний намтар байна гэжээ. Нээж үзвэл Дээдийн ном Цагаан лянхуа дотороос Дамчаабадгар дотроос Жанрайсаг бурхны намтар байв гэх. Гурван настай... эцгийн сүм дотороос Содномжамцын биеийг зааж энэ би буй хэмээн зарлиг болон бас урьдын гэгээний Сүмэр тайжид соёрхсон эрхэний хаалтын завсар сольсныг зассанд бүгдээр гайхалдвай. Түмэдийн хаан түүнд мөргөхүйд өчүүхэн ч эргэлзэлгүй Хаан нөхөр амар байнам уу? хэмээв... дээд дүрийн нэгэн хөргийг хуруугаар зааж Энэ би байнам хэмээн энэ мэт айлдахуйд олон бүгдээр Хамгийг айлдаг-

<sup>32</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*, 273–274.

<sup>33</sup> *Эртний монголын хаадын ...*, 74–75.

<sup>34</sup> Ната: *Алтан эрих*, 62–64.

<sup>35</sup> *Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ...*, 181.

<sup>36</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд ...*, 189.

<sup>37</sup> Бахан зул [Баахан зул], Байхан зул гэх мэт олон янзаар бичсэн байдаг.

<sup>38</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 75.

<sup>39</sup> *Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ...*, 183.

<sup>40</sup> Ната: *Алтан эрих*, 62.

<sup>41</sup> Лувсанданзан: *Алтан товч*, 273–274.

<sup>42</sup> Жамба: *Асрагч нэртийн түүх*, 62.

<sup>43</sup> Ната: *Алтан эрих*, 62–64.

<sup>44</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 75.

<sup>45</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон, их хятад, төвөд хийгээд монгол оронд дээдсийн ном гарсан ёс галбарвас мод хэмээгдэх оршив*. Төвөд хэлнээс орчуулсан Нямочир, Бэсүд. Улаанбаатар 2017, 537.

<sup>46</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд ...*, 189 (Бас шороон хулгана жилийн хаврын адаг сарын битүүн д төрсөн ч гэж ярилцдаг гэж бичжээ).

чийн хувилгаан бие мөн, нүдээр үзэгчийн хувилгаан бие лавтай мөн хэмээн биширвэй. Хятад, Төвөд, Монгол энэ гурван улсын эргэл мөргөл тэргүүтэн зуны хурын мэт хурвай. Монгол улсад Зонховын шашныг наран мэт гийгүүлбэй гэх мэт домог уг намтарг буй.

*Далай ламын шинэ төрөл дүрийг тодруулан шинжихээр ирсэн тухай.* Тэр хүү багаас онцгой содон хүүхэд тул ямар хүний дүр болохыг дээдсээс асуухын тулд Шороон үхэр жилийн монголыг 10 сарын 15-нд [Шаргачин үхэр жил, 1589 он] хүрээний ноёдод айлтгах бичиг өргөсөн. Бурхны шашны хутагтыг тэр дундаа Далай ламын хойт дүр мөн эсэхийг Төвөдийн Гандан, Сэра, Брай-бун гурван хийдийн дээд лам нарын зөвлөл хэлэлцээд тусгай шинжээч нараар магадлуулан эцэст сая шийдвэрлэдэг журмын дагуу Шанзав тэргүүтэй шинжээчдийг илгээжээ. Гүшири багш [III Далай лам Содномжамцын зарлигаар монгол газрын шашны хэргийг эрхлэн байсан, орчуулагч Гүүш цорж буюу Шидэт гавж] тэр хүүхдийг сонжихоор ирэв. Урьд дүрийн хэрэглэж байсан эрхийг өөр эрхтэй хольж 11 өөр эрх сүвлэж өгөхөд хуурамчийг нь ялгаад өгсөн тул энэ бол Далай лам Содномжамцын дүр мөн гэж олонд танигдсан тухай өгүүлжээ. Урьд төрлийн дүрд үйлчилж байсан хүмүүс, Төвөдөөс ирсэн элч нарын нэрийг тус тусыг дуудаж, дээд дүрийн эрх тэргүүтнийг таньж авсанд шавь нар их л сүсэглэвэй.

Хувилгаан тодруулахад урьд хойд дүр тодрох, нэг цаг үед тодрох, адистадын хувилгаан гэж хэд хэдэн янз байх бөгөөд Далай ламын хувилгаан монгол оронд хувилсан болохыг [төрсөн] эндүүрэлгүй магадалжээ. Монгол орноо хувиран төрсөн учир шалтгааныг

- Урьдын сайн буяны барилдлага
- Эдүгээ цагийн шүтэн барилдлага хотол чуулган
- Урьдын ерөөлийн хүчээр хойшид ч энэ мэт байх ёсоор Их хөлгөний сайн мөрийг Та хувь төгөлдөр учралдахын цог төгөлдөр болвой [олон шавь лугаа учрах боллоо] гэжээ.

Хүүг олон зүйлээр нягтлан шинжээд түүний хойд дүр мөн гэдгийг хүлээн зөвшөөрч, Шавран Рэнбүүчи – амьтны итгэл номын хаан Пагва лугаа таалал үндэс нэг бөгөөд Алтан хаан – тэрээр Дээд сэцэн [Хубилай] хааны мөн төрөл үзэгдэх тул энэ үест хоёр тахилын эрдэм [төр, шашин] сайн ерөөл тавьсны үрээр эдүгээ монгол оронд Дээдийн ном дэлгэрүүлэх тэргүүтэн энэ мэт [мэндэвлээ]. Дахин ... хойд төрөлдөө Чигир [Чингис] язгуурт мэндлээд ном, төрийг хослон барихын ёсоор хувь төгөлдөр нугуудыг Их хөлгөний удирдахын цогт болмуй хэмээн тангарагласан нь болой гэх мэт олон мэргэдийн номонд тэмдэглэсэн нь адил байна гэжээ.

[1592-?] оны монголын 8 сарын 10-ны өдөр Гүшири, Гүнсэндаваа, зэрэг төвөд, монгол олон хувилгаад, хаан, хатан, хунтайж тэргүүтэн 1000 илүү хүн хүндэтгэн мордуулж 15-ны өдөр Хөх хотод өмнөх III Далай ламын ширээнд хүндэтгэн залсан байна.

*IV Далай ламын нэр, цолын тухай.* Төвөдийн Гандан хийдийн Ширээт их эрдэнэ жалханз Балжуржамц: “Би насан өндөр болохоор хувилгааны бараа бологчоор очиж чадаагүй ч ... их хувилгаан эрдэнээ алдар өргөх барилдлага буй. Бүгдийг айлдагч Ёндонжамц хэмээн алдар өргөө! гэж айлдсанд түүнд “Бүхнийг айлдагч Ёндонжамцбалсанбо монголчилбол Эрдмийн Далай сайн цог”<sup>47</sup> хэмээх алдрыг хайрлаж, түүхэнд Ёндонжамц буюу IV дүрийн Далай лам, Монгол Далай ламын нэр алдаршсан.

Тэнгэр заяат [тэнгэрт тэтгэгдсэн] хүмүүсийн баяслыг үүсгэгч хаан алдар нь Бүхэнд дэлгэрсэн Эрдэм, цол нь –Шинийн саран мэт Дээш арвижих хэмээсний утга нь Тэнгэрийн зарлиг Чингис хааны дамжлага (Алтан урагт) язгуурт мэндлээд эцэг эх тэргүүтэн тэр зүгийн төрөлтнүүд баялаг төрүү... Эрдэм [Ёндон] хэмээх алдрыг бодитой гарах ба Шинийн саран мэт Дээш арвижих хэмээснээр Далайд гол мөрөн бүхэн хурж арвижуулах адил<sup>48</sup> гарсан. Түүний нэр цолыг Содномжамц Далай ламын хувилгаан<sup>49</sup> ... нэр нь Ёндонжамц; Ёндонжамцог;<sup>50</sup> Гангын урсгалд Далай лам Ёндонжамц<sup>51</sup> хэмээн мөр тэтгэж нэрийг бичсэн; Чакраварди Алтан хааны туужид: Хувилгаанаар төрсөн Далай лам; Хувилгаан биеэр туслагч Далай лам; Хутагт Далай лам; Хамгийг мэдэгч Далай лам; Алдаршсан төгс цогт Очирдара Далай лам; Хувилгаан Далай лам; Тэгш хамгийг мэдэгч Далай лам; Ялгуусан хувилгаан биет Далай ламын хувилгаан; Гэтэлгэгч Далай лам; Эрдэмт Далай лам; Багш ялгуусан Далай лам өөрөө; Насад хамгийг мэдэгч Далай лам; Алдаршсан төгс цогт Очирдара Далай лам; Баясгалант Хамгийг мэдэгч Далай лам;<sup>52</sup> Дөтгөө лам эрдэнэ Ёндонжамц;<sup>53</sup> Ялгуусан Ёндонжамц;<sup>54</sup> хамгийг айлдагч Ёндонжамц;<sup>55</sup> Дөрөвдүгээр Далай лам Дэчинчойжижалбуу; Ширээт эрдэнэ Балжиржамц Бүгдийг айлдагч Ёндонжамц хэмээн алдар өргөжөө<sup>56</sup> хараал житга насан сүүдэрт нь цөвтэй болохоос сэргийлэн, монгол Далай ламын Ёндонжамц нэрийг Түдэвжамц хэмээн нэрлэжээ гэх мэт дурдсан байдаг.

Гуравдугаар Далай ламын итгэмжит хүн Ширээт Гүүш цорж (Шидэт гавьж) түүний хойд дүрийг монголоос тодруулж гэрээсийг биелүүлэн, шинэ залуу Далай лам Ёндонжамцыг асран хүмүүжүүлэх, ном эрдэмд боловсроход гол үүрэг гүйцэтгэн Хөх хотноо Зуугийн сүмд залж шашныг Наран мэт гийгүүлэгч,

<sup>47</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 179–180.

<sup>48</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 179.

<sup>49</sup> Хаадын үндсэн хураангуй алтан товч, 163–164.

<sup>50</sup> Лувсанданзан: Алтан товч, 273–274.

<sup>51</sup> Гомбожав: Чингис эзний Алтан ургийн түүх Гангын урсгал нэрт бичиг оршив. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал X) Монгол бичгээс хөрвүүлж, тайлбар, хавсралт хийсэн Баттуяа, Б. – Батдорж, Ц. – Пүрэвдэлгэр, Б. Улаанбаатар 2006, 25–26.

<sup>52</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж.

<sup>53</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: Хутагтын орон ..., 537–538.

<sup>54</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: Хутагтын орон ..., 594–601.

<sup>55</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: Хутагтын орон ..., 614.

<sup>56</sup> Дармадалай: Их монголын оронд ..., 189–190.



Амьтныг жаргуулагч гэж алдар нэр нь хол ойр дуурсан Монгол амьд бурхан сүсэгтэн олны итгэл бишрэлийг улам бүр нэмэгдүүлэх болов. IV Далай лам 14 нас хүртлээ монголд амьдарч, шашин номын үйлийг сайтар эрхлэн дэлгэрүүлэхэд үлэмж нөлөө үзүүлж, газар газрын монголчууд өргөл хүндлэл үйлдэж байв. Энэ тухай ... Хутагт Далай ламын сайн алдар арван зүгт түгмэл сонстсонд

Хотол бүгд Дөчин түмэн монгол зэргээр бишрэлийг үүсгэж  
Хурааж өглөг барамидыг үлэмж маш өргөж хүндлэн тахисанд  
Хувилгаан Далай ламын нэр алдар шашныг арван зүгт алдаршвай гэжээ.

*Төвдөд морилсон нь, шашин номын үйл хэрэг.* Төвөдийн Сэра, Брайбун, Гандан хийдээс удаа дараа төлөөлөгч илгээд залаад байсан. Тухайлбал:

Хутагт Далай ламын адистидын ивээлээр  
Хотлын эзэн хаан хатны буяны учралаар амгалан хүрч  
Хувилгаан Зуу Шигэмүни өмнө мандал өргөөд барамидаар түгээж  
Гурван хийд тэргүүтэн Самьяачойнхорсон, Дашлүмбэ, Ори Гүрбүлэн  
Үлэмж хэтэрхий болсон хамаг хийд сүмүүдэд  
Үргэлж тасралтгүй өглөг барамид өргөөд  
Үнэхээр Далай ламын дээд төрөлд [Ш Далай ламын буянд] чухал агч  
Санжүдба тэргүүтэн  
Үлэмж цагаан хүрээ эхлэн хуврагуудыг залж иржээ.  
Төгс цогт баясгалангийн орон дахь хуврагуудын эрхин Дулба цорж хийгээд  
Түүтгэлгүй Ярлун хааны элч хийгээд гурван хийдийн элчис ба  
Төвөдийн их бага ноёдын элчис хотол бүгдээр  
Тэгш хамгийг мэдэгч Далай ламыг залахын тул ирсэн буюу.  
Ирээд Дулба цорж, Санжүдба тэргүүтэн Төв[ө]дийн мэргэн лам нар  
Ялгуусан хувилгаан биет Далай ламын хувилгаан мөн буюу бус буюу хэмээн  
сэжиглэсэнд  
Илт дотор Далай ламын бэлгэсийг үзүүлж эчнээ дэх үйлсийг ухсанд  
Ялангуяа хамгийг сүрээр дарсанд сүсэлж бишрээд хүндэлж тахивай.  
Түүний хойно хамгийг мэдэгч Далай лам өөрөө бөгөөд  
Тэгш монголын орон дахь өглөгийн эздэдээ зарлиг болгож  
Тэнд баруун этгээд мөнх газрын Зуу Шигэмүгий өмнөөс  
Төгс ялгуусан Зонхавагийн ширээний цоржоос тойн болох ёст бүлгээ би  
Хэмээн зарлиг болоод айлдсан учирт  
Хэмгүй их бага ноёд чуулаад  
Хэлэлцэж хаан хатан бүгдээр  
Гэтэлгэгч Далай ламын зарлигийн хариу ийн хэмээн айлтгавай<sup>57</sup> гэжээ.

<sup>57</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж, 80.

Гэвч Мөнх зууд залрахуйг шамдан айлтгасан боловч эцэг эх нь “Сүүдэр бага, заларваас үл болмуй!” хэмээсний аяар арван дөрвөн сүүдэр хүртэл эс залран амуй.<sup>58</sup> Арван дөрвөн нас хүртэл хойд зүгийн амьтан нугуудад заларсан [нутагтаа ном буян үйлдэж байсан тухай]<sup>59</sup> гэж Төвөд оронд удтал очоогүй байсан шалтгааныг тайлбарлажээ. Монгол орондоо олны итгэлийг хүлээж шашин номд суралцан, бурхны шашныг ихэд дэлгэрүүлжээ.

Учрал ерөөлт сайн өдрийг сонгон Лхасад залъя гэтэл хан хатан хоёр [эцэг эх хоёр нь] тэр зүг одвоос эргэж ирэхгүй гэж хориг тавьж байсан. Чойжуба Гүшүри– монгол төр ёсыг сайн мэдэх хүн арга ухаан сийлж, Төвөдөд залсан<sup>60</sup> гэж намтарт өгүүлжээ. Гандан, Сэра, Брайбун хийдээс албан ёсны төлөөлөгч томилон Төвөд оронд залахаар аваачихад монгол цэргүүд хамгаалан дагалдаж явжээ. Монголоос мордон, төвөдөд морилсон он цагийн хувьд барс жил, туулай жил гэж зөрүүтэй тэмдэглэдэг ч Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар Эрдэнийн эрх оршивой намтарт өгүүлсэн нь он цаг нь илүү тодорхой ажээ.

Хар барс жилд [1602]– найман сарын сайн өдөр баруун этгээд мөнх газраа өөд болон морилжээ. Замд гараад 10 хоног явсанд эцэг эх нь ирж саатуулахыг оролдсон<sup>61</sup> гэнэ. [Учир нь Төвөд оронд улаан шарын урсгалуудын зөрчил, Монголоос Далай ламыг тодруулахыг шарын шашны зарим нөлөө бүхий хуврагууд эсэргүүцэж байсантай холбоотой ч уг намтарт тэр тухай тодорхой өгүүлсэнгүй]

Баяагудын Чойжамц цорж тайж, Бага хорооны Онбу тайж, [Алтан] хааны ач Бошигт хунтайж, Увжан цөөхүр тайж эхлэн багш, тавнангууд сайд түшмэд тэргүүтэн таван аймаг туршуул цэргээн [илгээн] Далай ламыг хүргүүлэн илгээжээ.<sup>62</sup>

Төвөдөд морилохын зуур хар барс жилийн [1602 он] найман сард Гүнбүмд заларч, Цанид дацан байгуулаад тэндээс дээш морилон умард дахь Төвөдийн Раадин хийдэд анх заларч<sup>63</sup> хийдэд ном тавихуй дор цэцгийн хур бууж, солонго татав, улмаар Брайбун хийдэд залагджээ.

Их шанзав дээш нь залах хэрэгслэлийг буй болгоод усан туулай жилд [Харагчин туулай жил [1603] лам эрдэнэ Ёндонжамц монголоос Төвөд өөд болж]<sup>64</sup> [Далай] ламын хоног бүрд тугдам зассаар морилуулав.<sup>65</sup> Тэндээс арван дөрвөн сүүдэр хүрч барс жилд шашин амьтны тул Мөнх зууд залран хүрч, Зуу эрдэнийн гэгээнтэн олон хийдүүдэд заларч мөргөн, их өргөл өргөв. Ширээт Санжаарэнчин залсанд Дүглэн хийдэд морилж манж зэд элбэг тавив.

<sup>58</sup> Ната: *Алтан эрих*, 64.

<sup>59</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 193.

<sup>60</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 198.

<sup>61</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 199.

<sup>62</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 82.

<sup>63</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 199.

<sup>64</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон* ..., 583.

<sup>65</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд* ..., 190.

Тэр Далай ламыг Гандан хийдийн Их ширээт Гэндэнжалцан угтан морилж ирэхийн хамт олон хуврагууд угтан Богд ламын шарилд мөргөөд хуврагуудад номыг айлдан... ээд, манж ихээр өргөв. Гандангийн ширээнд морилж баярын хурим ихээр үйлдэв.

Усан туулай жил [1603 онд] сахил хүртэн тойн болж, Далай ламын алтан тавцанд суужээ. Гэлүгбагийн дээд лам нарын хүсэлтээр Дашилхүмбо хийдийн ширээт лам Банчин Богд Лувсанчойжижалцан, Гандан хийдийн ширээт лам Гэндэнжалцан нарыг багшаар залж, тэднээс гэцэлийн санваар хүртжээ. Энэ тухай Их Зуу Шагжамуний дэргэд асан ширээт Санжаарэнчинхамба ... жинхэнэ[Их] ширээт Гэндэнжалцанловонтож равзүн “Гэцэлийн санваарыг зооглосон.”<sup>66</sup> Гэцэлийн санваар авч Сэра, Брайбунг тэтгэв.<sup>67</sup> Хотол чуулган барилдлагатай сайн өдөр Лхасын Мөнх зуугийн сүмийн өмнө Сахил хүртсэн. Санжаарэнчин, ловон Ширээт Рэнбүүчи тэргүүтнээс гэцэл сахил авсан.<sup>68</sup> Гандан ширээтээс гэцэлийн санваар авч Сэра, Брайбунг тэтгэв. Дээд Зуу Шигүмүни өмнө мөргөж ширээний цоржоос усан туулай жил [1603 онд] арван сарын шинийн сайн өдөр үсээ тойлж тойн болохуй цагт... гайхамшигт бэлгэс бүгдэд үзэгдсэн цагт ... хамаг Төвөд улс үлэмж маш сүсэг бишрэл төрүүлж тахивай<sup>69</sup> гэжээ.

Түүнийг Банчин Богд Лувсанчойжилын [Лувсанчойжижалцан–Дармадалай] дэргэд Дашилхүмбо хийдэд шавилан суулгаж шашин ном эрдэмд сургажээ. Модон луу жилээс [1604 он] гал морин жил буюу [1606 он]–д Лхасын их ерөөлд бурхан шашны ном уншлагыг төвөдийн цэвэр аялгуу хэлээр тайлбарлан айлдаж, Цаст цагаан уулан дахь хааны ордонд залагдан ном ерөөл айлтган, Брайбун хийддээ эргэн хүрч, тэндээсээ Банчин Эрдэнэ лүгээ золгон ном заалган сонсоод улмаар олон хийдэд уригдан ном талбиж явжээ.

Монгол Далай ламын тухай төвөдийн лам хуврагууд, ихэс дээдэс, энгийн ард ч бишрэн шинэ гэгээнтэн гайхамшигтай цагаан зүстэй гэж өгүүлсэн байдаг гэнэ. Түүнийг... Бодьсадва мөн бөгөөд 25 нас сүүдэртэйдээ их барцад саадтай тул барцад саадыг засан дом засал тэргүүтнийг олон үйлдэж ... Очирт хөлгөний эрдэм номт хуварга нарыг цуглуулан, дөрвөн мутарт Махагалын бүтээл тэргүүтэн гүрэм айлдаж, Лхасын хийдэд сор залуулан, хариулга үйлдэн, хараал житга насан сүүдэрт нь цөвтэй болохоос сэргийлэн, Ёндонжамц нэрийг Түдэвжамц<sup>70</sup> хэмээн халжээ.

Төвдөд заларч ирснээр урьд дүрийн Далай ламын үйл ажиллагааг үргэлжлүүлэн, Шашин номын үйлийг амин мод мэт дэлгэрүүлжээ<sup>71</sup> [тэрээр] модон луу жил [хөхөгчин луу буюу 1615 онд] Лхасад морилж Бурхны жиравыг төвөдийн цэвэр аялгуу хэлээр тайлбарлан айлдсанд цугласан бүхэн бишрэн

<sup>66</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд* ..., 190–191.

<sup>67</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон* ..., 583.

<sup>68</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 207.

<sup>69</sup> *Чакраварди Алтан хааны тууж*, 83.

<sup>70</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 215.

<sup>71</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 206.

магтжээ.<sup>72</sup> Олон бурхдын шуумал шүтээнийг бүтээлгэж, хурим залав. Төрийн болон шашин номын хүмүүс гэр орондоо залж байв. Мөн Дүйнхорын дацангийн лам хувраг залж ном айлтгуулж ... сүм хийдэд мөргөл ном талибав... талибаж байв. Олон газраар явж шинэ бурхан залахад оролцож... номын хүрээлэн хийдүүдийг дахин сэргээн байгуулав. Брайбун хийдэд морилов. Содномдагва гэх мэт олон хүн ах дүүгээрээ урин залсанд очлоо... Дашлүмбэ, Зан зэрэг газар оронд залан өргөн хүндлэв. Сажаагийн лам залан хүндлэл үзүүлэв. Баяд ноёд гэртээ залан хүндлэл үзүүлэв. Хурал ном хуран, зэд өглөг тараав. Төмөр гахай жил [Цагаагчин гахай, 1611 он] Брайбун хийдэд залрав. Абшиг өргөн, өглөг өгч, бүтээл хийж, ядуу хүмүүст өглөг түгээн хэдэн 10 мянгаар өглөг өргөн, хүслийг нь хангав. Нандин шүтээн бүхий, сүм хийдэд эргэл мөргөл үйлдэн, төвөдийн лам хуварга ноёд, харцас түүнд хүндлэл үзүүлэв<sup>73</sup>... үүнээс хойш шашин амьтны тусыг цаглашгүй зохиосон [ыг өөр цадигаас мэдтүгэй] гэж бидний дурдан буй намтарт өгүүлжээ.

Тэр үеэр улааны шашны ноёд Зан орны хийдийн лам нарын хүрээг талан бусниулан их самуун дэгдээсэн учир Брайбунгаас Сэра хийдэд шилжин удтал суусан. Энэ үед Төвөдийн оронд тэмцэл болж байхад монгол цэргүүд ирж дарж байсан ч олон түмний сэтгэлийг амирлуулах үйлсэд Далай лам гол үүрэг гүйцэтгэжээ. Далай ламыг хамгаалан Дамын хөндийд суудаг монгол цэргүүд тэр жил ган зудгүй сайхан жил болсон нь манай ламын ач хэмээн биширч, сүсэгтнүүд эргэл мөргөл хийн, өргөл үлэмж барин гэгээнтний буянаар шашин номын үйл ихэд арвидан сүсэгтэн олны сэтгэл тэнүүн байжээ. Монгол Далай лам бээр Бурхан багшийн орон Энэтхэгт очиж эргэл мөргөл хийхийг хүсч байсан ч хүрч амжаагүй бололтой.

IV Далай лам Брайбун хийддээ эргэн заларч шашин номыг төгс хүртэж, сүсэгтэн олны дунд нэр нөлөөтэй байжээ. Аравдугаар жарны модон бар жил [1614 онд] хорин зургаан сүүдэртэй гэлэн санваар хүртсэн. Энэ тухай түүний намтар болон бурхан шашны түүхийн зохиолуудад IV Далай лам Ёндонжамц 26 настайдаа модон барс жил [хөх бар жил, 1614 оны] монголын 12 сард ... Брайбун хийдэд Ванданрэнбүүчи Лувсан чойжоо эш богд, Содномгэлэгбалсан тэргүүтнээс гэлэнгийн сахил авсан,<sup>74</sup> хөх барс жил [1614 онд] Банчин эрдэнээс Ёндонжамц бээр гэлэнгийн санваар авав;<sup>75</sup> модон барс жил 26 нас сүүдэртэй байхдаа Банчин эрдэнэ хамбатаж тоо бүрдсэн хуврагуудын дунд гэлэн санваарыг залж[ээ]<sup>76</sup>хэмээн тус тус тэмдэглэсэн байдаг. Мөн энэ хөх бар жилээ [1614онд] Ёндонжамцыг Брайбун хийдийн арвангуравдугаар үеийн Ширээт ламаар өргөмжилжээ.

Далай лам Ёндонжамц өөрийн гол түшиг тулгуур болох монгол хаад, ноёдтой өргөн харилцаатай байж, Буян цэцэн хаан (1555–1603), Лигдэн хутагт хаан (1592–1634)-ны үед монголд шашин номыг дэлгэрүүлэх, Монгол-Төвөдийн

<sup>72</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд* ..., 191.

<sup>73</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 208–227.

<sup>74</sup> Ёндонжамц *Балсамбуугийн намтар* ..., 227–228.

<sup>75</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон* ..., 539.

<sup>76</sup> Дармадалай: *Их монголын оронд*, 193.

харилцаа өргөжихөд ихээхэн үүрэг гүйцэтгэсэн. Хожмын монголчууд Далай ламыг монгол хүн мэт өргөн хүндлэх ёс энэ үеэс уламжилсан. IV Далай ламын зарлигаар Майдар хутагт, Манзушири хутагт нар шашин номын хэрэгт гол үүрэг гүйцэтгэсэн. Алтан ханы намтарг:

“... Өөрийн биеэ мэт асрахуй Майдарыг шашинд туслан илгээж  
Хөх хотод Зуу Шигүмүни өмнө хаан хатан Онбу хунтайж тэргүүтэн  
Хамгийг мэдэгч Далай ламын алтан тавцан дээр суулгаж  
Хаан хатан эхлэн хамаг бүгд дөчин түмэн монгол үлэмж хүндэлж  
Хамаг амьтны тусын тул ахуй их буян барамидыг өргөж бүрүүн  
Хайрлан нигүүлсэхүй сэтгэлээр Майдар хутагт эсруагийн эгшгийн номын  
дууг дуурсгавай.  
“... Түүний хойно Намудай сэцэн хунтайж, Жүнхэн хатан хунтайж гурвуул  
Дээд богд хааны төрийг номын ёсоор явуулаад  
Тэгш бурхан багшийн номлосон зуун найман Ганжуур номыг монгол хэлээр  
Тэр цагт Ширээт гүүш цорж, Аюуш ананд манзушири гүүш тэргүүтэн ба  
Гайхамшиг гурван түмний хэлмэрч мэргэдээр  
Хар барс жилээс улаан хонин жил хүртэл бээр [1602–1607]  
Хамаг номуудыг бүрэн төгс орчуулж бүрүүн  
Гайхамшиг зохистойёо дэвтэрт оршуулж тавивай...”<sup>77</sup> гэжээ.

Төвөд, Монголын шашин номын ертөнцөд болоод сүсэгтэн олны дунд монгол Далай ламын нэр хүнд нөлөө өдрөөс өдөрт нэмэгдэж, түүнийг дагалдаад шарын шашны байр суурь бэхэжсээр байв. Түүний үйл ажиллагааг Төвөд, Монгол болон Мин улс ч сонирхон байжээ. Мин улсаас Төвөд орны шашин улс төрийн амьдралыг анхааран ажиглаж, ялангуяа Монгол–Төвөдийн харилцааг аль болох өөртөө ашигтайгаар зохицуулах бодлогыг явуулж байв. Мин улсын Ванли хуанди (1544–1620) гал луу жилийн [улаан луу, 1616 он, Лигдэн хааны 13 он, Мин улсын Ванлигийн 44 он] [3 сард Үн шү ван, Да ван]<sup>78</sup> Содномлодой тэргүүтэй олон хүнийг тамга ба цол ямбаны титэм, баринтаг тэргүүтнийг өргүүлээд Заллага айлтгасанд ... зарлиг [заллагыг] хүлээн авчээ. IV Далай лам хэлэлцэн зөвлөөд сурвалжид өгүүлсэнчлэн сайн бэлгийг таалж, зарлигийг хугалахгүйн төдийд хүлээн таалсан ч Бээжинд айлчлаж завдалгүй жанч халсан [таалал болсон] гэдэг.

*Нирваан дүр үзүүлсэн тухай.* Шашин, улс төрийн байдалд хувирал гарч шарын шашны тэргүүн Далай ламын нэр хүнд өсөж байгааг Төвөдийн хаан Пунцагнамжил тэргүүтэй улааны шашныхан зүгээр харж суусангүй. Шарын шашны сүм хийдийг довтлон сүйтгэн, лам нарыг нь хүчээр хөөн тараах, тариалангийн талбай, эд баялгийг булаан цөлмөх зэрэг харилцан цэрэглэн довтолж, энэ тэмцэлдээ аль аль тал нь монголоос морьт цэргийг оролцуулах болсон. Ээдрээтэй, түгшүүртэй цаг үед Далай лам нирваан дүр үзүүлжээ. Түүхийн сур-

<sup>77</sup> Чакраварди Алтан хааны тууж, 82–84.

<sup>78</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ...

валж бичгүүдэд ... аравдугаар дугаар жарны гал луу жил [улаан луу, 1616 он] монголын 1 сарын 15-ны өдөр лагшин дүрийг хурааж, Төвөд даяар хүрээ хийд 49 хоног буян бүтээв;<sup>79</sup> ... улаан луу жил лам эрдэнэ Ёндонжамц (ажрав);<sup>80</sup> ... чилих ёсыг үзүүлээд мөнхөд баригчид нарт мөнх бусын жамыг солиулахын төлөө 28 сүүдэртэй, гал луу жилийн өвлийн адаг сарын 15-нд гэнэт таалал төгсжээ<sup>81</sup> хэмээн тэмдэглэсэн байна. Гэнэт таалал үзүүлсэн шалтгийг нь олонх зохиолд дурдсангүй, харин харин бидний ашиглаж буй энэхүү намтарт “цай хүргэгч хүнээс гэм болж [алдаа гаргаад] санамсаргүй байдлаар өөд болжээ”<sup>82</sup> гэж таалал болсон шалтгааны тухай тодорхой өгүүлжээ.

Хойдын буян үйлдэн ... лагшинг оршуулсан замбуутивд байхгүй сайхан суварга бүтээлээ гэжээ. Халхын ноён Чойнхор гавлын ясыг, чандрыг Донгор бүрэлгүү, Жамъяан цорж, Түмэд тайж Лувсандондог тэргүүтэй монголын элч төлөөлөгчид жилийн ерөөлөөр эд таваар төгс Умард орноо [Монгол], өөрийн оронд нь залахаар хүргүүллээ. Модон үхэр жил [хөхөгчин үхэр, 1625 он] Түмэдийн ноён хунтайж өглөгийн эзэн бас нэг шүтээн бүтээжээ. Зураач Гоожоодорж тэг хэмжээ гаргаад Дозомба туслагч Санжаа шийрэв, Жамбалувсан балба Норовцэрэн тэргүүтэн 12 төдийгөөр [хэмээр] шуумал шүтээн бүтээжээ. Гомин дацангийн ширээт лам Гончигчоймбол, Жамъяан лам, ловон Санжаадаш сүншиг өргөв. Брайбун ... тэргүүтэн аравнай өргөв. Өглөгийн эзэд нь [Ордосын] хунтайж...тэргүүтнийг илгээж, Далай ламын шуумлыг бүтээв.<sup>83</sup>

Пэрэнлэйжамц тэргүүтэн хүмүүс санал гаргасны дагуу<sup>84</sup> “Хутагт ертөнцийн эрх баялагт [Жанрайсаг бурхны ёгт нэр]–тийн бүхнийг айлдагч Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар Эрдэнийн эрх оршивой” зохиолыг Монголын тойн Агваанлуvsанжамцжигмэдгочоотүвдэнланцоодээ олон зохиосон намтруудыг түшиглэн жаргаваа [найруулан зохиож] бичээч нь бичсэн гэжээ.

IV Далай лам Ёндонжамцийг Төвөдийн Занба хаан Пунцагнамжилын төлөөний хүн хорлосон мэт сэжиглэнгүй өгүүлдэг, намтарт хор хүргэсэн гэдгийг цай зөөгчийн алдаанаас болжээ гэж тодорхой тэмдэглэжээ. Төвөдийн хаан Пунцагнамжил, Далай ламын хойт дүрийг тодруулахыг хориглосон учир шинэ Далай тодруулсангүй зургаан жил болжээ. Харин тэр хаан хүндээр өвчилж, IV Далай ламын багш Лувсанчойжигалцанг залж бие илааршжээ. Лувсанчойжигалцаны хүсэлтээр Далай ламын хойт дүрийг тодруулахыг зөвшөөрч, 1622 онд Тавдугаар дүрийн Далай лам Лувсанжамцыг тодруулсан түүхтэй ажээ.

IV Далай лам гэнэт жанч халсан нь сүсэгтэн олон ялангуяа монголчуудын хувьд эмгэнэлтэй, дуулиантай хэрэг болж, Халх монголоос Түмэнхан сайн ноён цэрэг аван мордож, 1617 онд Лхаст хүрчээ. Гэвч Далай лам нэгэнт таалал төгсөөд жилийн нүүрийг үзэж, Төвөдийн улс төрийн байдалд намжуу болсон учир тэрбээр Зуугийн хийдүүдэд үлэмж өргөл өргөж, монгол Далай ламын

<sup>79</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 235.

<sup>80</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: Хутагтын орон ..., 539.

<sup>81</sup> Дармадалай: Их монголын оронд ..., 193.

<sup>82</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 231.

<sup>83</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 232–237.

<sup>84</sup> Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар ..., 237–238.

хойтын буянд өглөгийн эзэн болж түмэн лан мөнгөөр өргөсөнд Шанзуба даамал мөнгөн суварга байгуулан чандрыг дотор нь залаад Барайвун хийдэд оршуулан мөнхжүүлсэн гэдэг. Түмэнхэн сайн ноёны хүчин зүтгэлийг үнэлж Банчин Лувсанчойжижалцан Номын хаан хөндлүн цөхүр цол, мөнгөн тамга шагнажээ. Халхын Түмэнхэн хөндлөн цөхүр ноён, түмэд тайж нар тус тусын шүтээнийг бүтээж дээр дурдсанчлан өөр өөрийн нутагтаа залсан байна. Түмэнхэн сайн ноёны залсан IV Далай ламын ариун шүтээн Халхын Эрдэнэ зая бандидын хүрээний үүсэл болж, түүний хөвгүүн Данзан тойн 1631 онд Булган уулын энгэрт Чонотын хөндийд байгуулсан сүмд залжээ. Түмэнхэнийг Халхын Зая бандидын анхан төрлийн хувилгаан хэмээн тооцдог нь ийм учиртай ажээ.

Монгол–Төвөдийн харилцаа XVII зууны 10-аад оны эцсээс хүйтэрч эхэлсэн. Монгол Далай ламын таалал төгссөнөөр шалтаглан Төвөд дэх шарын ба улааны шашинтны хооронд мөргөлдөөн гарч, шар морь жил [1618 он] Зангийн цэрэг Сэра, Брайбунгаас ирж мянга төдийн хүнийг алав<sup>85</sup> [энэ цэргийн дотор халхын цэргүүд ч байсан гэх цухас мэдээ байдаг, хожим Халхын дотоодод зөрчил тэмцэл үүнээс үүдэлтэйг үгүйсгэх аргагүй ч энэ удаа тодорхой өгүүлэх баримт хомс байна. Д.Э.], монгол Далай ламыг хамгаалан Дамын хөндийд сууж байсан 2000 гаруй монгол цэрэг Занба ханы цэргийг цохиж, шарын шашны талын байр суурийг нэлээд бэхжүүлжээ.

Энэ бүхнийг хураангуйлбал, Эзэнт гүрний дараа ч Монгол оронд бурхны шашны уламжлал тасарсангүй, олон урсгал нь бөө мөргөл ёс, зан үйлтэй уусан шингэж, шинэ дүр төрхтэй, монгол агуулгатай болоод хаад ноёдын гэр өргөөгөөр дамжин нийгэм-улс төр, оюун санааны амьдралд чухал үүрэг гүйцэтгэсээр байсан. Тогоонтөмөр хаанаас Түмэн засагт (1539–1593), Түмэдийн Алтан ханы үе хүртэлх монгол дахь бурхны шашны тухай цөөн болов ч мэдээг нөхвөрлөн орууллаа. Монгол тойн Агваанлуvsанжамцжигмэдгочоотүвдэнланц оогийн найруулан зохиосон Ёндонжамц Балсамбуугийн намтар Эрдэнийн эрх оршивой намтар зохиолыг монгол сурвалж бичгүүдтэй харьцуулан IV дүрийн Далай лам Ёндонжамцын түүх намтарт холбогдох зарим нэг зүйлийг тодруулан, Монгол, Төвөд оронд бурхны шашин соёл дэлгэрэх үйл хэрэг, хоёр орны улс төр, шашин, соёлын харилцаа өргөжин тэлэхэд чухал үүрэг гүйцэтгэсэн түүхэн хүн болохыг хураангуйлан өгүүллээ. Сүмбэ хамба Ишбалжир:

“Хамгийг айлдагч Ёндонжамц Монгол оронд мэндэлсэн тул ялангуяа монгол орны шашинд эмч болсон бөгөөд монгол хүмүүс Үй, Зангийн шарын шашны өглөгийн эзний эрхтэн болов. Түүний хойно Ширээт гүүш бээр Юм [судар]-ыг орчуулсан... Лигдэн хутагтын үед Гунгаа–Од сэртэргүүлэн Ганжу[у]рыг бүрэн монголын хэлээр орчуулсан ... монголын олон мэргэд... зуун тоотон номын өглөгийн үүдийг нээж эгээрэхийн үрийг боловсруулан... Төвөдийн олон мэргэд ч монгол оронд өөд болсон ба хийд даян олон тоотод шүтэж, ялгуусны шашин... ялангуяа Богд Зонховын хиргүй өнө ёсны ногоон морьтын эрхэт тодорхойёо ургаснаар тэр зүгийн мунхгийн харанхуйг арилгаж, арван

<sup>85</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон* ..., 614–615.

тоотон ухааны оронд мэргэшсэн навчсаар зүгийн дээлтийг түгээгээд даруй ашдын тус амгалангийн цог учралын сайн бал зуны нуур мэт дэлгэрч хувь төгссөн номхотгогдхууны зөгийс бээр номын баяр хуримаар цаг нөгцөөхийн үеэс мөн болой”<sup>86</sup> хэмээн магтжээ.

Төвөд, Монголын шашин номын түүхэнд үлэмж нөлөө бүхий Амьд бурхан, Монгол Далай лам Ёндонжамц (1589–1616) бол тухайн түүхэн цаг үеийн бүтээл, өвөрмөц хувь тавилантай хүн. Хожмын, эдүгээ цагийн монголчууд ч дараа үеийн Далай ламыг монгол хүн мэт өргөн хүндлэх ёс энэ үеэс уламжилсан.

## Ном зүй

- Гомбожав: *Чингис эзний Алтан ургийн түүх Гангын урсгал нэрт бичиг оршив.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал X) Монгол бичгээс хөрвүүлж, тайлбар, хавсралт хийсэн Баттуяа, Б. – Батдорж, Ц. – Пүрэвдэлгэр, Б. Улаанбаатар 2006.
- Дарма гүүш: *Алтан хүрдэн мянган хигээст.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал XV) Монгол бичгээс хөрвүүлж, оршил бичиж, тайлбар хавсралт хийсэн Жамъянсүрэн, Т. – Халиун, Л. Улаанбаатар 2006.
- Дармадалай: *Их монголын оронд дээдийн ном хэрхэн дэлгэрсэн түүх.* Орч. номч мэргэн хамба, гавж Гомбожав, С. Улаанбаатар 2016.
- Жамба: *Асрагч нэртийн түүх.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал IX) Хөрвүүлж, тайлбар зүүлт, нэрийн хэлхээ хийсэн Заяабаатар, Д. Улаанбаатар 2006.
- Лувсанданзан: *Алтан товч.* Монгол бичгээс хөрвүүлж, харгуулан тайлбар хийсэн Чоймаа, Ш. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал V) Улаанбаатар 2006.
- Мин улсын судар.* Тэргүүн дэвтэр. Эртний хятад хэлнээс орчуулж, оршил, тайлбар бичсэн Ундрах, Д. – Цэрэндорж, Ц. – Содбилэг, Ч. Улаанбаатар 2018.
- Мин улсын судар.* Уг тэмдэглэл. I–XII боть. Эртний хятад хэлнээс орчуулж, оршил, тайлбар бичсэн Ундрах, Д. – Цэрэндорж, Ц. – Содбилэг, Ч. Улаанбаатар 2018.
- Мин улсын түүх.* Эртний хятад хэлнээс орчуулж, тайлбар хийсэн Ариунгуа, Н. Улаанбаатар 2015.
- Намсрай: Гармагийн ёсон хийгээд Монгол хаадын харилцаа жич монгол орон дахь хөдөлгөөн. *Умард үндэстний түүхийн судлал.* ӨМАХХ 1997.
- Нангиад монгол Хуа-и и-юй толь.* Латин галиг хийж, шинэ үсэгт хөрвүүлсэн Жанчив, С. – Бямбацэнд, Ц. Улаанбаатар 2005.
- Ната Гомбоваанжил: *Алтан эрих.* (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал XVII) Монгол бичгээс хөрвүүлж тайлбар хийсэн Бүрнээ, Д. Улаанбаатар 2006.

<sup>86</sup> Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон ...*, 614–615.



- Саган сэцэн: *Эрдэнийн товч*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VIII) Харьцуулан хөрвүүлж, оршил бичиж, тайлбар зүүлт хийсэн Баярсайхан, М. Улаанбаатар 2006.
- Сүмбэ хамба Ишбалжир: *Хутагтын орон, их хятад, төвөд хийгээд монгол оронд дээдсийн ном гарсан ёс галбарвас мод хэмээгдэх оршив*. Төвөд хэлнээс орчуулсан Нямочир, Бэсүд. Улаанбаатар 2017.
- Үнүгэ, О.: Алтан хан, Содномжамц нарын Цавчаалын уулзалт, түүний ач холбогдол. *Historia Mongolarum*. Tom. X, Fasc. 1, 5–65.
- Tsepon Wangchik – Deden Shakabpa: *One Hundred Thousand Moons: an Advnsed Political History of Tibet*. Transl. and annot. Maher, Derek F. Brilles, Tibetan Studies Library. Vol. 23. Leiden–Boston 2010.
- Хаадын үндсэн хураангуй алтан товч*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VI) Монгол бичгээс хөрвүүлж, харгуулан тайлбар хийсэн Чоймаа, Ш. Улаанбаатар 2002.
- Хутагт ертөнцийн эрх баялагт хувилгаадын зэргэмтэн заларсаны төрөл үеийн дэвтэр Эрдэнийн эрхис оршивой*. II дэвтэр. Tibetan Buddhist Resource Center (original is in Tibetan), Acc No: D 21413, 173–238.
- Хуа и –и-юй бичиг*. Эмх. Мандах, Ө. ӨМСХХ 1998.
- Чакраварди Алтан хааны тууж*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал IV) Хөрвүүлж, тайлбар зүүлт, нэрийн хэлхээ хийсэн Заяабаатар, Д. Улаанбаатар 2006.
- Цзюсы: *Дунд гурван хилийн монгол ван тайж нарын намтар*. Орч. Жамсран, Л. Улаанбаатар 2011.
- Эртний монголын хаадын үндэсний их шар тууж оршивой*. (Монголын түүхэн сурвалж бичгийн цуврал VII) Монгол бичгээс харгуулан хөрвүүлж, тайлбар, хавсралт хийсэн Шагдарсүрэн, Ц. – Мөнх-Ундрал, Э. Улаанбаатар 2006.



TRADITIONAL ART, ICONOGRAPHY  
AND MUSIC



# THE RED PROTECTOR DEITY OF MONGOLIA

Möngönchimeg Batmönkh

University of Bern, Bern

In post-socialist Mongolia the Tibetan-Mongolian protective deity Ulaan sakhuis Jamsran (Tib. lCam sring) or Begtse, known as “The Red Protector”, has returned to his important former place in Mongolian Buddhism. He is one of the ten deities called “*Arwan khangal*”, worshipped today in many Buddhist monasteries in Mongolia. Since 1992 offerings have been dedicated to Jamsran once again, and ritual texts and other Mongolian sources have been published on an ongoing basis. He has been worshipped by all the Jebtsundamba Khutugtus / Bogd Gegeens. This paper examines the worship of this deity by examining the question of how religious practices around Jamsran have developed historically, based on the work of Amy Heller. Another aspect is considered with the question of what function Jamsran had both before 1937 and after 1990 in the state and individual identity formation of the Mongols. On the basis of modern Mongolian sources, an attempt is made to analyse the various ways in which these religious practices have managed to survive.

## Introduction

The Tibetan protective deities, which have been used in the course of the spread of Buddhism into Mongolia in the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup><sup>1</sup> as well as in the 16<sup>th</sup> centuries, were successfully integrated into Mongolian religion.<sup>2</sup> They did not only experience changes in function and, in some cases, changes in their external form, but they also often came to be identified with local Mongolian mountain deities and worshiped in a cult, that combined both indigenous and imported Buddhist aspects in a cultural symbiosis.<sup>3</sup> An example of this is the protective deity Jamsran. The standard work on Begtse,

<sup>1</sup> Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus in Tibet und Mongolei*. Otto Zeller Verlag, Osna-brück 1900, 66, 69; Vinkovics, Judit: Folk Religion as Reflected in Mongolian Objects. In: *Demons and Protectors, Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism*. Ed. Kelényi, Béla. Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, Budapest 2003, 79–88.

<sup>2</sup> Vinkovics, Judit: Folk Religion as Reflected in Mongolian Objects, 82–83; Kollmar-Paulenz, Karénina: *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18 Jahrhunderts*. Bern 2007, 5; Wallace, Vesna A.: What Do Protective Deities, Mongolian Heroes, and Fast Steeds Have in Common? In: *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. Ed. Wallace, Vesna A. Oxford University Press, New York, 2015, 202–220.

<sup>3</sup> Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus ...*, 81; Vinkovics, Judit: *Folk Religion as Reflected in Mongolian Objects*, 81; Kollmar-Paulenz, Karénina: *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs ...*, 5; Wallace, Vesna A.: *What Do Protective Deities ...*, 202.

the Tibetan form of the patron deity Jamsran, is Amy Heller's *Étude sur le développement de l'iconographie et du culte de Beg-tse, divinité protectrice tibétaine, VIIIe au XVIIIe siècle*.<sup>4</sup> Of the articles Amy Heller has written on Begtse, only one important essay needs mentioning here: *History of the Cult of Beg-tse, or Some Observations on the Political Relevance of Tibetan Protective Deities 1450–1750* (unpublished conference paper, San Francisco, CA, 1997). However, she did not include Jamsran, the Mongolian manifestation of Begtse, in her research.

Compared to the Tibetan cult of Begtse, the veneration of the Mongolian Jamsran has just begun to be researched. Albert Grünwedel was one of the first to draw attention to the iconography of this deity. In various treatises on the iconography of Tibetan and Mongolian Buddhism, scroll paintings as well as statues and masks of Jamsran, have been published, but often without any classification in terms of cultural history. His study is of particular importance for the research on Jamsran, since it forms a material basis for the investigation of the media aspects of the worship of the protective deities. Then, Hungarian scholars published *Demons and Protectors* in 2003 as part of an exhibition of Tibetan and Mongolian religious art, in which Judit Vinckovics contributed a description of the representations of the most important protective deities. These included the ancient Tibetan personal protective deities that were also relevant figures in the pantheon of late Mongolian Buddhism, as well as *Jamsran* particularly. A book about Jamsran, translated from Tibetan to Mongolian, appeared after the breakdown of the communist regime in Mongolia: *Dharma Protector Red Dharmapala Jamsran, Beubum*.<sup>5</sup> In this book, a paean for *Jamsran* by Öndör Gegeen Dsanabadsar (1635–1723) was published for the first time, which he is said to have composed during his trip to Tibet in 1665. This is the earliest evidence of Öndör Gegeen's worship of Jamsran as a Buddhist deity. This book also includes an offering cake (Tib. *gtor ma*) ritual of the Tsorj Yondonjamts (1903–1996) dedicated to Jamsran.

*Mongolia: Museum Highlights*,<sup>6</sup> a volume of commented illustrations, shows artifacts with depictions of Jamsran from the Fine Arts Dsanabadsar Museum, the Bogd Khaan Palace Museum and the Choijin Lama Temple Museum. The cover of Ts. Altangerel's (1960–2019) *Dulduit Dandsanrawjaa* shows a representation of Jamsran, and contains the first publication of the poem that Dandsanrawjaa dedicated to him.<sup>7</sup> Additionally, G. Tsagaanderem wrote "Dandsanrawjaa", in which he mentioned that he dedicated the poem "Ter minu" to Jamsran.<sup>8</sup> In *Dornogow' Sudlal*

<sup>4</sup> See more at Heller, Amy: *Étude sur le développement de l'iconographie et du culte de Beg-tse, divinité protectrice tibétaine, VIIIe au XVIIIe siècle*, 20–26 Amy Heller Reader Articles, Essays, and Reviews 1982–2009 pdf.

<sup>5</sup> See more at Самдан, А. – Батсанаа, В. (орч.): *Шашныг хамгаалагч номыг тэтгэгч улаан сахиусны дэвтэр*. Адмон, Улаанбаатар 2005, 27–35.

<sup>6</sup> Youso, Kristina (ed.): *Mongolia: Museum Highlights: Important Works of Art from the Collections of the Zanabazar Museum of Fine Arts, Bogd Khan Palace Museum, and Choijin-Lama Temple Museum*. Ulaanbaatar 2005: 104.

<sup>7</sup> Алтангэрэл, З. – Хатанбаатар, Ч. (эмх.): *Дулдуйтын Данзанравжсаа, XIX зууны Монголын нэрт соён гэгээрүүлэгч Ноён хутагт*. Улаанбаатар 2013, 54.

<sup>8</sup> Алтангэрэл, З. – Хатанбаатар, Ч. (эмх.): *Дулдуйтын Данзанравжсаа ...*, 49.

IV there are a few lines in connection with Dandsanrawjaa and *Jamsran* regarding how he brought the Jamsran image to Galbiin Gobi'.<sup>9</sup> Sh. Bayasgalan, wrote the book “*Arwan Khangal*” about the ten protective deities, including 39 pages in detail about Jamsran.<sup>10</sup>

T. Enkhjargal and her colleagues devoted ten pages to Jamsran<sup>11</sup> in *The Three Deities* and reported for the first time about the exhibits relating to him in the Fine Arts Dsanabadsar Museum; an English translation by K. Teleki is attached to this. In the biography “*sunbum*” (Tib. *gsung 'bum*)” about Öndör Gegeen Dsanabadsar,<sup>12</sup> his paean to Jamsran was published on one page. The only study that discussed the cult of the patron deity Jamsran in the political and cultural context of post-socialist Mongolia was produced by Vesna A. Wallace.<sup>13</sup> However, a general, systematic study of the worship of Jamsran in today’s Mongolia has yet to be done. This is unfortunate, as the Red Protector plays an important role in the contemporary religious practices of individual believers as well as in the collective rituals performed in the monasteries.

In this article, preliminary results on the questions mentioned above from this ongoing investigation into the war god Jamsran, also known as the Red Protector in Mongolia, are reported. These are among the protective deities in Mongolia studied as part of the IFK – Project 11: *Religion, Politics, and National Identity in Mongolia Today* at the University of Bern under the leadership of Professor Karénina Kollmar-Paulenz and Uwe Hartmann. My subproject deals with the Mongolian protective deities. Using the example of a protective deity, the war god Jamsran also known in Tibet under the name Begtse, the meaning and function of the Mongolian Buddhist protective deities in the context of post-socialist national identity are analysed.

## The Historical Development of Religious Practices around Jamsran

When the Third Dalai Lama, Sönam Gyatso (Bsod nams rgya mtsho, 1543–1588), converted Jamsran to be a Dharma protector in the later part of the 16<sup>th</sup> century, that power was not diminished by the conversion. Some scholars maintain that Jamsran did not come into the Buddhist pantheon prior to the new wave of the Mongol conversion to Buddhism in the 16<sup>th</sup> century.<sup>14</sup> According to Amy Heller, Jamsran must have been worshiped in Tibet as early as the 15<sup>th</sup> century, since he is first mentioned in the 1494 biography of the First Dalai Lama, Gendun Drub (Dge 'dun grub, 1391–1474), under the name Begtse-Jamdrel. Together with his consort, Jamsran

<sup>9</sup> Цагаандэрэм, Г. – Баржав, Д. – Эрдэнэдалай, Э. (эмх.): *Дорноговь судлал IV*. Улаанбаатар 2013, 122.

<sup>10</sup> Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга*. Адмон, Улаанбаатар 2015, 465–494.

<sup>11</sup> Энхжаргал, Т. – Оюунчимэг, Б. – Солонго, Т. *Эрдэнэ болсон гурван сахиус*. Занабазар музей, Улаанбаатар 2016, 3–12.

<sup>12</sup> The Collective Works (Tib. *gsung 'bum*)” of Öndör Gegeen Dsanabadsar was published in Dashchoilin Monastery, Ulaanbaatar in 2018.

<sup>13</sup> Wallace, Vesna A: *What Do Protective Deities ...*, 202–220.

<sup>14</sup> Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus ...*, 82.

was also a guardian of the personal monastery of the Second Dalai Lama, Gendun Gyatso (Dge 'dun rgya mtsho, 1475–1542), founded in 1509 and a personal protector of the Third Dalai Lama, Sönam Gyatso, who popularized the worship of Jamsran as he spread the Gelukpa teachings to Kham and to Mongolia. In the Tibetan Sakya and Kagyü traditions, Jamsran is a main protector of the Hayagrīva cycle of practice. His association with Hayagrīva is also known in the Mongolian Gelukpa tradition.<sup>15</sup>

Historically, the name Jamsran (Tib. lCam sring) does not appear before the 11<sup>th</sup> century in Tibetan sources. A noun, as a part of the name, already appears in the Dunhuang texts, and it seems to have a Chinese origin. Géza Uray (1921–1991) identified the ancient Chinese “bozi” as the origin of the ancient Tibetan “peg-tse”. This is how the name of the deity with the name Jamsran as Begtse arose.<sup>16</sup> According to Amy Heller, Begtse was the protector of the Second Dalai Lama. Begtse was mentioned in 1494 in the biography of the First Dalai Lama, which has been translated into German by Weirong Shen<sup>17</sup> as a Contribution to the History of the Gelukpa School and the Institution of the Dalai Lama. This means that the deity did not originate in Mongolia, but rather “immigrated” from Tibet to Mongolia. *lcam sring* (from which the Mongolian term *Jamsran* has arisen) means “Siblings”, according to the Tibetan-Tibetan-Chinese dictionary.<sup>18</sup> According to the Tibetan-English Dictionary *lcam sring* means “woman, wife”, and *sring* is the abridged form of *sring mo* and means also “sister.”<sup>19</sup> All this information is based on Amy Heller’s research on Begtse.<sup>20</sup>

Although Jamsran is considered a native deity, Mongolia is regarded broadly as the land of Vajrapāṇi<sup>21</sup> and not that of Jamsran. Almost all Mongolian protective deities are rather associated with important people.<sup>22</sup> Chinggis Khan, Altan Khan (1508–1582) and Awtai Sain Khan (1554–1588) were instrumental in building Mongolian national identity and were retrospectively declared to be emanations of Vajrapāṇi.<sup>23</sup>

While the rulers have been seen to be derived from Vajrapāṇi since the 16<sup>th</sup> century, the heroes and the lower Mongolian nobility consider themselves as emanations

<sup>15</sup> Wallace, Vesna A.: *What Do Protective Deities ...*, 205; Энхжаргал, Т. нар: *Эрдэнэ болсон гурван сахиус*, 18.

<sup>16</sup> See more at Heller, Amy: *Étude sur le développement ...*

<sup>17</sup> Weirong, Shen: *Leben und historische Bedeutung des ersten Dalai Lama dGe 'dun grub pa dpal bzang po (1391–1474). Ein Beitrag zur Geschichte der dGe lugs pa-Schule und der Institution der Dalai Lamas*. Steyler-Verlag, Nettetal 2002.

<sup>18</sup> See more at Heller, Amy: *Étude sur le développement ...*, 20–26; *Bod kyi tshig mdzod chen mo*: “lcam sring” and Heller, Amy: *Reader Articles, Essays, and Reviews 1982–2009 PDF*.

<sup>19</sup> My sincere goes to Karénina Kollmar-Paulenz for the help in research with the Tibetan sources.

<sup>20</sup> See more at Heller, Amy: *Étude sur le développement ...*, 28.

<sup>21</sup> Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга*, 124; Wallace, Vesna A.: *What Do Protective Deities ...*, 205.

<sup>22</sup> Нямычир, Г.: *Чингис хааны шүтээн хөрөг*. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2017, 6.

<sup>23</sup> Хүрэлбаатар, Л.: *Дорно цаст*. Адмон, Улаанбаатар 2009, 171–178; Нацагдорж, Д.: *Очирваань бурханы номын чуулган*. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2014, 232; Wallace, Vesna A.: *What Do Protective Deities ...*, 205.



of Jamsran and identify themselves as its incarnation during their lifetime<sup>24</sup> as has been demonstrated.<sup>25</sup>

### **The Role of Jamsran before 1937 and after 1990, in the Formation of Mongolian National and Individual Identity**

For generations many places in Mongolia have been named after the protective deity Jamsran: for example, the mountain *Khögnö-Khan* (in Bulgan province), the hill Galba (in Ömnögow' province), the Choinlongiin Khiid Monastery, and the area around Dornogow' province. These places play an important role in Mongolian national identity, both historically and in the worship of this patron deity. Reliable historical sources show that all Bogds of the Mongols, from Öndör Gegeen Dsanabadsar to the Eighth Bogd Jebtsundamba (1870–1924), and D. Dandsanrawjaa (1803–1856) worshiped Jamsran. They also called on Jamsran as a coping strategy for dealing with various difficult and conflictual situations.

For example, a legend tells us that as Öndör Gegeen Dsanabadsar made a trip to Tibet in 1665, a thief managed to steal seven of his horses. Just when Öndör Gegeen wondered why his protector Jamsran had not guarded his horses, a cloud of red dust appeared, kicked up by their galloping as they returned from the east. A freshly-severed human head, presumably that of the horse thief, was tied to the tails of two horses. Öndör Gegeen then praised Jamsran for the accomplishment of his task, which he could not fulfill himself, and offered him golden libation out of gratitude.<sup>26</sup>

Another example is the story of Sandagdorjiin Magsarjaw (1878–1927), who in 1912 liberated the city of Khowd from the Chinese at the head of a small army. Before the battle he put on his armor, went into a trance and summoned Jamsran into his body by means of a *mantra*. The medium Magsarjaw became Jamsran, a hero recognizable through his prodigious deeds, and embodying early 20<sup>th</sup>-century Mongol ideals.<sup>27</sup>

The practice of worshiping protective deities, sponsored by the state during the Qing period (1644–1911) and the Mongolian Bogd Khanate (1912–1924), resumed in Mongolia after the collapse of socialism in 1990. Vajrapāṇi, revered on Mount Olgontenger,<sup>28</sup> was reinstated by the Mongolian government under President Punsalmaagiin Ochirbat (1990–1997) as the protective deity of the Mongolian state. In an official reading, his worship guarantees merit and security for the state, and fortune for the Mongolian nation. Furthermore, with the reconstruction of the mo-

<sup>24</sup> Wallace, Vesna A: *What Do Protective Deities ...*, 204.

<sup>25</sup> Самдан, А. – Батсанаа, В. (орч.): *Шашныг хамгаалагч ...*, 10.

<sup>26</sup> Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга*, 470; Wallace, Vesna A: *What Do Protective Deities ...*, 209; Энхжаргал, Т. нар: *Эрдэнэ болсон гурван сахиус*, 8.

<sup>27</sup> <https://www.tolgoilogch.mn>; <http://baabar.mn/article/6225>.

<sup>28</sup> Lhagvademchig Jadamba, Shastri: Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics. In: *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Ed. Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, 25–35.

nastic infrastructure in Mongolia, the protective deities were also reintegrated into the Mongolian monastery culture. During the socialist period beginning in 1930, many monasteries were badly damaged, others were destroyed, and the facilities were closed, a measure enforced by Soviet and Mongolian troops. The dedicated Jamsran temples were also destroyed, and his cult became prohibited.

After the collapse of the Qing dynasty in China, today's Mongolia was constituted in 1917 as an independent, monarchical state. Until 1924, the Mongolian Ministry of Defense annually venerated Jamsran, a protective deity believed to have the power to remove obstacles and ensure peace for the country.<sup>29</sup> The nobility and the dignitariat followed this example. In 1921 the members of the Revolutionary Party also performed this ritual before the statue of Jamsran in what was then Western Khüree (Urga).<sup>30</sup>

With the beginning of democratization and the introduction of religious freedom in Mongolia, Jamsran was again declared the protective deity of the Mongolian military and the Mongolian police. The Defence and Interior Ministries sponsor annual rituals for Jamsran, currently performed at the Gandantegchenling Monastery in Ulaanbaatar.

The Coijin Lama Temple Complex and the Green and Winter Palace of Bogd Khaan were not destroyed in the 1930s. Both are now generally accessible as museums. The Coijin Lama Temple Museum now houses a precious *Tsam* (Tib. 'chams) coral mask of Jamsran, and the Bogd Khaan Palace Museum contains the oldest *thangka* of the protective deity Jamsran. 90% of the exhibits related to this deity are on display in the Fine Arts Dsanabadsar Museum. Of these, 68% are *thangkas* and other images, 9% books and writings, 16% monuments made of clay and 3–4% are statues.<sup>31</sup> There are also two *Tsam* coral masks from the 19<sup>th</sup> century in this museum.<sup>32</sup> The museum of Dsawkhan province has another coral mask, as does the Dandsanrawjaa Museum in Dornogow' province, which were used for *Tsam* performances.

Dsüün Khüree Daschchoilin Monastery presents Jamsran every year at the *Tsam* performance. He is known in the Tibetan-Mongolian cultural area as a Buddhist protective deity, more precisely as a Dharma protector, that is, a deity of the worldly, mundane (*yertöndsiin*) realms of existence (as opposed to the protective deities beyond the areas of existence). As a red Jamsran armed with a sword, he carries a flag on his head, and holds a flag and an arrow in his hands. He wears a rosary necklace (*erkhi*) and a five-pointed crown, both made of skulls, often with little flags on each skull. He has the “third eye of wisdom” in the middle of his forehead, and an open mouth with fangs. His key attributes are the sword in one hand and a human heart or a wishing gem in the other. He has a reddish-brown complexion and wears a coral

<sup>29</sup> Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга*, 488.

<sup>30</sup> Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга*, 468–469; Wallace, Vesna A: *What Do Protective Deities ...*, 210; Энхжаргал, Т. нар: *Эрдэнэ болсон гурван сахуус ...*, 7.

<sup>31</sup> Энхжаргал, Т. нар: *Эрдэнэ болсон гурван сахуус ...*, 10.

<sup>32</sup> Tsultem, N.: *Mongolian Sculpture*. State Publishing House, Ulanbator 1989, 161–165.

mask. In the colour symbolism, red means power and strength, to which everything around it has to be subordinated. He vowed to defy all sinful enemies, defeat them and make people happy for a long time. He is a defender of religion (*choijin sakhius*). When he dances, he moves as if he is cutting his enemies open and tearing out their hearts. The Jamsran dance in this monastery not only conveys the meaning of the protective deity itself, but also communicates to the young generation a sense of Mongolian identity rooted in the past.

## References

- Алтангэрэл, З. – Хатанбаатар, Ч. (эмх.): *Дулдуйтын Данзанравжсаа, XIX зууны Монголын нэрт соён гэгээрүүлэгч Ноён хутагт* [Dandsanrawjiaa Dulduit, the 19<sup>th</sup>-century Mongolian Educator, Precious Noyon Khutugtu]. Улаанбаатар 2013.
- Баясгалан, Ш.: *Арван хангал бурхадын тахилга* [Worship of the Ten Protectors]. Адмон, Улаанбаатар 2015.
- Батсанаа, Б. – Самдан, А. (орч.): *Шашныг хамгаалагч номыг тэтгэгч улаан сахиусны дэвтэр* [Handbook of the Red Protector Dharmapāla]. Адмон, Улаанбаатар 2005.
- Цагаандэрэм, Г. – Баржав, Д. – Эрдэнэдалай, Э. (эмх.): *Дорноговь судлал* [Dornogow' Study]. Улаанбаатар 2013.
- Энхжаргал, Т. – Оюунчимэг, Б. – Солонго, Т.: *Эрдэнэ болсон гурван сахиус. The Jewel of the Three Protectors*. Занабазар музей, Улаанбаатар 2016.
- Grünwedel, Albert: *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtmoskij. Otto Zeller Verlag, Osnabrück 1970 (1<sup>st</sup> ed. 1900).
- Heller, Amy: *Étude sur le développement de l'iconographie et du culte de Beg-tse, divinité protectrice tibétaine, VIIIe au XVIIIe siècle*. Ph.D. Thesis, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 1992, unpublished.
- Kollmar-Paulenz, Karénina: *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*. Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bern 2007.
- Lhagvademchig Jadamba, Shastri: Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics. In: *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Ed. Lang, Maria-Katharina–Bauer, Stefan. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, 25–35.
- Нацагдорж, Д.: *Очирваань бурханы номын чуулган* [Religious Assembly of Vajrapāṇi]. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2014.
- Нямочир, Г.: *Чингис хааны шүтээн хөрөг* [Chinggis Khaan's Image]. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар хот 2017.
- Tsultem, N.: *Mongolian Sculpture*. State Publishing House, Ulanbator 1989.
- Vinkovics, Judit: Folk Religion as reflected in Mongolian Objects. In: *Demons and Protectors*. Ed. Kelényi, Béla. Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, Budapest 2003, 79–89.

- Wallace, Vesna A.: What Do Protective Deities, Mongolian Heroes, and Fast Steeds Have in Common? In: *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. Ed. Wallace, Vesna A. Oxford University Press, New York, 2015.
- Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарди* [The White Garuda of Heaven]. Өнгөт хэвлэл, Улаанбаатар 1995.
- Хүрэлбаатар, Л.: *Дорно цаст* [East Snowy]. Адмон, Улаанбаатар 2009.
- Youso, Kristina (ed.): *Mongolia: Museum Highlights: Important Works of Art from the Collections of the Zanabazar Museum of Fine Arts, Bogd Khan Palace Museum, and Chojjin-Lama Temple Museum*. Ulaanbaatar 2005.
- Weirong, Shen: *Leben und historische Bedeutung des ersten Dalai Lama dGe 'dun grub pa dpal bzang po (1391–1474). Ein Beitrag zur Geschichte der dGe lugs pa-Schule und der Institution der Dalai Lamas*. Steyler-Verlag, Nettetal 2002.

## INTERNET RESOURCES

- <http://baabar.mn/article/6225> (01.08.2020)
- Heller, Amy: *Reader Articles, Essays, and Reviews 1982–2009 PDF*. <https://describd.com/doc/34484794/Amy-Heller-Reader>. (01.08.2020)
- <https://www.tolgoilogch.mn> (01.08.2020)

# ХАЛХЫН ЗАСАГТ ХАН АЙМГИЙН ЖАЛХАНЗ ХУТАГТЫН ШАВИЙН НУТГИЙН ХОЁР ЗУРАГ

## Шижирбаатарын Мөнхбаатар

Монгол Улсын Боловсролын Их Сургууль, Түүхийн тэнхим

Халхын Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтад 1824 онд тамга олгосноор шавийн үүсэл тавигджээ.<sup>1</sup> 1923 оны Ардын засгийн шийдвэрээр засаг захиргааны зохион байгуулалтыг өөрчлөн байгуулахад Хантайшир уулын аймгийн Өлзийт Баянзүрх уулын хошуу болсон байна. Улмаар 1926 онд тус хошууг Дэлгэрхаан уулын хошуунд нийлүүлсэн байдаг. Жалханз хутагтын шавийн нутаг бол Халхын 13 тамгатай хутагтын нэг бөгөөд 100 гаруй жилийн түүхтэй билээ.

Жалханз хутагт нь өнөөгийн Хөвсгөл аймгийн гурван сумын нутгийг хамарсан өргөн уудам нутагтай байв. Тодруулбал, Цагаан-Уул сумын нутгийн төв (Жаргалант баг) зүүн өмнөд (Тосон баг), зүүн хойд хэсэг (Өвгөд баг) бүхэлдээ өмнө зүгийн зарим хэсэг (Хужирт баг), баруун хойд зүгийн (Агар баг) зарим хэсэг орж байлаа. Мөн Арбулаг сумын баруун өмнөд хэсэг (Боргол баг), Бүрэнтогтох сумын баруун өмнөд нутаг (Бүрэнхаан баг) бүхэлдээ багтана.

Хошуу нутгийн түүхийг судлахад нутгийн зургууд чухал хэрэглэгдэхүүн болдог билээ. Халхын Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг дангаараа лавтайяа 3 байдгаас 1913, 1921 оны 2 зураг Үндэсний номын сангийн Гар бичмэл-Монгол судлалын сан хөмрөгт хадгалагдаж байна.<sup>2</sup> Нөгөө нэг буюу 1913 оны зураг Геодези зураг зүйн төвд буй “Халхын Засагт хан аймгийн хошуудын нутгийн зургийн альбом”<sup>3</sup>-д оржээ. Уг өгүүлэлд Монгол улсын Үндэсний номын санд буй Халхын Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн тухайлсан хоёр зургийн талаар товч өгүүлнэ.

1. “*Jasaγtu qan ayimay nomun qan Jalqangja qutuγtu-yin nutuy-un jiruy* (Засагт хан аймаг Номун хан Жалханз хутагтын нутгийн зураг)” гэсэн нэртэй цагаан даавуун дээр хар бэхээр зурсан зураг Монгол Улсын ҮНС-ийн газрын зургийн сан хөмрөгт бүрэн эхээрээ хадгалагдаж байна.

Уг нутгийн зураг 34 см × 42 см хэмжээтэй. Зургийн зүүн дээд буланд бүртгэлийн дугаарыг “912 (517.3) Т 3-36” гэж хар өнгийн бэхээр бичжээ. Энэ зургийн одоогийн бүртгэлийн дугаар нь 1052 / 96 юм. Уг нутгийн зургийг 6 см × 6 см хэмжээтэй дөрвөлжин тор татан үйлджээ. Нэг дөрвөлжинд хэдэн газар багтаасныг дурдаагүй. Зургийн дөрвөн талд зүг чигийг бичжээ. Хилийн овоог

<sup>1</sup> МУУТА, ХА-55, Д-1, ХН-8, 1. *Jalqangja qutuγtu-yin uy eki*.

<sup>2</sup> Нарантуяа, Ч.: *Монгол дахь монгол гар бичмэл судрын гарчиг*. Монгол Улсын Үндэсний төв номын сан, Улаанбаатар 2008, 39–41.

<sup>3</sup> *Халхын Засагт хан аймгийн хошуудын нутгийн зургийн альбом*. Улсын Геодези зураг зүйн газар. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1986, 23.

тэмдэглээгүй. Хилээ улаан шунхаар шугам татан зуржээ. Зургийг тойруулан хүрэн өнгөөр хүрээлж, доторх 16 ширхэг дөрвөлжинг улаан шунхаар татжээ.

Зургийн зүүн доод буланд “*Olan-a ergügdegsen-ü yurbaduyar ond toytayan jiruyсан nutuy-un jiruy* (Олноо өргөгдсөний гуравдугаар онд тогтоон зурсан нутгийн зураг)” гэж бичээд дээр нь тамга дарсан байна. Тамга 10,5 см × 10,5 см хэмжээтэй. Тамганы бичиг нэлээд бүдгэрчээ.

1913 онд холбогдох уг зургийн дөрвөн буланд зүүн, өмнө, баруун, хойд хэмээн тэмдэглэж, тойруулан *Dasilüng-ün belčer-eče köke kötil-ün bulang kürtel-e emün-e eteged-tü jangjun dalai tüsiy-e güng-ün qosiyu luy-a sablamui* (Дашлүнгийн бэлчрээс Хөх хөтлийн булан хүртэл өмнө этгээдэд жанжин Далай түшээ гүнгийн хошуутай савламуй), *Dasilüng-ün belčer-eče soyutoluyai kürtel-e aqai güng-ün jerge čedendorji-yin qosiyu luy-a sablamui* (Дашлүнгийн бэлчрээс Соёо толгой хүртэл Ахай гүнгийн зэрэг Цэдэндоржийн хошуу лугаа савламуй), *Soyutoluyai-ača qujirtu-yin ama kürtel-e said deürigči čin wang na-yin qosiyu luy-a sablamui* (Соёо толгойгоос Хужиртын ам хүртэл сайд Дүүрэгч чин ван На-гийн хошуу лугаа савламуй) хэмээн хил залгаа хошуу нутгийг тэмдэглэжээ.

Уг нутгийн зургийг бүтээсэн арга барил, хэв маяг нь одоо цагийн газрын зургийн хэмжээстэй хэрхэн дүйж буй нь сонирхол татна. Нутгийн зургийг фүгийн дүрэм хэмжээгээр нэг дөрвөлжинд 50 газар гэсэн хэмжээсээр тооцож, захын овоо, сүм хийд, нуур, гол мөрнийг зохих тэмдгээр дүрсэлжээ. Угтаа Чин улсын Бүрэн засагчийн 4 дүгээр он (1864) “Олон улсын хэргийг ерөнхийлөн шийтгэх яам”-ны шийдвэр “... Нэг хэсэгт 2 ямх хирийн график шугам татан, 50 газар нь тэрхүү шугамын нүдэнд багтахаар газрын зураг зурна”<sup>4</sup> гэснийг баримтлан зурсан байна. Нэг дөрвөлжинд 50 газар (газар – 576 метр) багтаасан уг хэмжээсийг баримтлан тооцвол, Жалханз хутагтын шавийн нутаг хойноос урагш 3 дөрвөлжин буюу 86,4 километр (3 × 50 газар × 576 метр = 86.400 метр) урт болохоор байна. Өнөөгийн Монгол улсын газрын зургийн хэмжээсээр үзвэл тус нутаг уртрагийн дагуу буюу хойд захын Улаан толгой уулаас (Хөвсгөл аймаг Арбулаг сум) өмнө зүг Баян зүрх уул, Хутагтын овоо (Хөвсгөл аймаг Цагаан-Уул сум Тосон баг) хүртэл 87 километр (87.750 метр) юм. Эндээс фүгийн хэмжээ нэлээд бодитой болсныг мэдэж болно.

Тус нутгийн зүүнээс баруун хүртэлх хэмжээ өргөргийн дагуу нийт 3 дөрвөлжин газар буюу 86,4 километр (3 × 50 газар × 576 метр=86,400 метр) байна. Одоогийн газрын зургийн хэмжээсээр бол нутгийн хамгийн баруун захын Соёо толгойгоос (Хөвсгөл аймгийн Арбулаг сум Боргол баг) зүүн захын Хөх хөтлийн даваа (Хөвсгөл аймгийн Бүрэнтогтох сум Бүрэнхаан баг) хүртэл 58,5 километр байна. Харин энд 27 (27,900 метр) километрээр илүү зурсан зөрүү гарч байна. Нутгийн зурагт бүтэн дөрвөлжин хавтгай 3, хагас хавтгай 3, талаас бага хавтгай 2 байна. Хагас ба хагасаас бага хэсгүүдийг нэгтгэвэл 2 бүтэн хавтгай болно. Чингэвэл бүгд 5 дөрвөлжин хавтгай юм. Засагт хан айм-

<sup>4</sup> Камимүра, А.: Монголын хошуу нутгийн зураг зүйн хувьсал ба Чин улсын Монголын захиргаа. Ип: Монгол орны газрын зураг болон газар нутгийн нэрийн судалгааны асуудлууд. Эмх. Футаки, Х. – Камимүра, А. – Равдан, Э. – Чулуунбаатар, Л. Улаанбаатар 2012, 5.

гийн Жалханз хутагтын шавь 5 дөрвөлжин буюу 72,000 хавтгай дөрвөлжин километр ( $5 \times 50 \times 50 \times 576 = 7200000$  метр) нутагтай байжээ.

Уг нутгийн зургийг зурахдаа монголчуудын нутгийн зураг зурахад хэрэглэдэг зурхайн хүрдний зүг чигийг заасан морь (урд зүг), туулай (зүүн зүг), тахиа (баруун зүг), хулгана (хойд зүг) зэрэг 24 зүг чигийг заадаг уламжлалт хүрд ашиглаагүй, хошууны нутгийн захыг нэгдсэн байдлаар дугаарлаагүй, хилийн овоог тэмдэглээгүй байгаа юм. Бусад хошуу нутгуудтай харьцуулахад хожуу байгуулагдсан, мөн шавийн нутаг учир ийнхүү орхигдуулсан бололтой. Хэдий орон зайн хувьд хэмжээ алдсан ч гэсэн нутгийн зурагт газар, усны нэрийг тодорхой тэмдэглэж өгсөн явдал нь нутгийн зах хязгаарыг мэдэх боломжтой ажээ.

Тус нутгийн зурагт нийтдээ 27 уулыг өмнө зүгээс дээрээс нь харсан байдлаар зурж, бараан цэнхэр өнгөөр уулсыг будаж, нэрийг нь бичжээ. Уулсын хэв шинжүүд хоорондоо адилгүй харагдана. Уулсын нэрийг дэс дараалуулан бичвэл дараах байдалтай болно. Үүнд:

1. *narín qijirtu* (Нарийн хужирт)
2. *yeke qijirtu* (Их хужирт)
3. *qoryun* (Хоргон)
4. *ulayan toluyai* (Улаан толгой)
5. *yeke qar-a* (Их хар)
6. *baγ-a- qar-a* (Бага хар)
7. *öndür quwa* (Өндөр ухаа)
8. *qijir* (Хужир)
9. *baγ-a baltayan-a* (Бага Балтанга)
10. *öbör sayir* (Өвөр сайр)
11. *yangya* (Ганга)
12. *baγan jirüke* (Баян зүрх)
13. *tergetü* (Тэрэгт)
14. *oi oljatu* (Ой олзот)
15. *qadatu qaljān* (Хадат халзан)
16. *asqatu* (Асгат)
17. *tal-a čilayutu* (Тал чулуут)
18. *jiryalangtu* (Жаргалант)
19. *serebger* (Сэрвэгэр)
20. *berke* (Бэрх)
21. *oγčum* (Огцом)
22. *mandul* (Мандал)
23. *tosun* (Тосон)
24. *ulayan toluyai* (Улаан толгой)
25. *soyuy-a toluyai* (Соёо толгой)
26. *qar-a sayir* (Хар сайр)
27. *yeke qarγan-a* (Их харгана) уул юм.

Мөн уулын өндрийн хэмжээг бичээгүй ажээ. Зурагт дүрслэгдсэн уулсын нэрийг 2011 оны Хөвсгөл аймгийн 750.000 масштабтай газрын зургаас хайж үзэхэд 7 уулын нэр тодорхой байна. Зурагт дүрсэлсэн 27 уулын 7 нь өнөөгийн газрын зурагт байна гэдэг бага үзүүлэлт юм. Зарим жижиг уул, овооны нэр 100 гаруй жилийн хугацаанд өөрчлөгдсөн байж болох талтай. Газар усны нэрийн өөрчлөлт нь угсаатны бүлгийн шилжих хөдөлгөөн, засаг захиргааны зохион байгуулалт, шашин, соёлын нөлөө зэрэг олон хүчин зүйлээс болж өөрчлөгдөж байдаг. Тэгвэл Хөвсгөл аймгийн Цагаан-Уул сум, Арбулаг сум, Бүрэнхаан сум ардууд Жалханз хутагттай холбоотой газар усны домгийг ам дамжин ярьсаар байна. Тухайлбал: Хөвсгөл аймгийн Цагаан-Уул сумын Равданчойнхорлин хийдийн ловон лам Б.Сосорбарам “Эрт цагт Хар гол үерлэж улаанаараа эргэлдэн аюул эрсдэл тохиолдон нутгийн хэд хэдэн хүн үгүй болсонд Жалханз хутагт үзээд үүнээс хойш уг голыг Дэлгэрмөрөн гэж нэрлээрэй хэмээн захисан гэдэг. Тэр цагаас хойш Дэлгэрмөрөн гэж нэрлэх болсон”<sup>5</sup> хэмээн хуучилж байлаа. Энэ мэт газар усны нэрийг хутагт өөрчилсөн домог нэлээд бий. Дэлгэрмөрөн голын нэрийг өмнө нь “Хар талын гол” хэмээн нэрлэж байсныг XVIII зууны хэд хэдэн сурвалжаас мэдэж болно.<sup>6</sup> Мөн Г.Мэнэс абугай “Хар дал хужаур” хэмээх газрыг хайж олсон нь<sup>7</sup> гэдэг өгүүлэлдээ Дэлгэрмөрөнийг Хар талын гол мөн гэж үзжээ. Тэгвэл хутагтын нутагт шашин, соёлын нөлөөгөөр газар усны нэр өөрчлөгдсөн тохиолдлууд ажиглагдаж байна. Гэвч 100 гаруй жилийн хугацаанд чхнээн газар усны нэр өөрчлөгдсөн нь тодорхойгүй байгаа юм.

Нөгөө талаар өнөөгийн газрын зурагт зарим жижиг уул, толгойг нарийвчлан тэмдэглээгүй ч байж болно. Дээрх нутгийн зурагт зарим уул, нурууны байрлалыг илт буруу зурсан, картын гажилт гарсан нь мэдэгдэнэ. Тухайлбал Сэрвэгэр, Бэрх, Огцом уулс Шаргын голоос 30 км зайтай ба Тосон, Мандал уулын хажууд байдаг билээ. Мөн Тосон, Мандал, Улаан толгой зэрэг уулс Дэлгэр мөрөн голоос 18 км хол оршдог. Эдгээр уулсаас өндөр уул, нуруу, даваа Дэлгэр мөрний дагуу бий. Түүнийг нутгийн зурагт огт тэмдэглээгүй байна. Шаргын гол Тунамал нуураас зүүн хойшоо 23 км оршдог. Харин нутгийн зурагт зэргэлдээ зуржээ. Уламжлалт нутгийн зурагт ашигладаг зурхайн хүрдийг хэрэглээгүй учир байр зүйн хувьд алдаа нэлээд гарсан нь тодорхой. Нийт талбайгаа нэлээд хураан агшаасан байдалтай зуржээ.

Нутгийн зургаас сүм хийд, суурин газар, уул нуруудын байршил зэргийг баримжаалан олоход гол мөрөн, нуур чухал байдаг. Эл зурагт нэг нуур тэмдэглэсэн нь *tunumal nayur* (Тунамал нуур) юм. Чингэхдээ нуурын хэлбэр төрхийг чанх дээрээс нь харсан байдалтай зуржээ. Тунамал нуур нь 9 км урт, 5 км өргөн 17 ам дөрвөлжин км талбай эзэлдэг. Нууранд арал бий болж нутгийн иргэд эртнээс шүтэж ирсэн. Үүнийг Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зурагт

<sup>5</sup> Сосорбарам, Б. Хөвсгөл аймгийн Цагаан-Уул сумын Равданчойнхорлин хийдийн ловон лам, 43 настай. 2018 оны 5 дугаар сарын 21-ний өдрийн тэмдэглэл.

<sup>6</sup> Карта реки Иртыша южную часть Сибирской губернии протекающей и бывших Зенгорских калмык владении, сочиненной Иваном Исленьевым в 1777 году.

<sup>7</sup> Мэнэс, Г.: “Хар дал хужаур” хэмээх газрыг хайж олсон нь. *Монгол судлалын өгүүллүүд*. Улаанбаатар 2015, 231.



гаргах гэж хичээсэн мэт. Мөн 6 гол зурж цэнхэр өнгөөр нэлэнхийд нь буджээ. Тухайлбал:

1. *delgere mören* (Дэлгэр мөрөн)
2. *aru urtu* (Ар урт)
3. *boru yool* (Бор гол)
4. *köke yool* (Хөх гол)
5. *buyan yool* (Баян гол)
6. *sarya-yin yool* (Шаргын гол) зэрэг юм.

Үүнээс нутгийн дундуур хамгийн их урсацын талбай эзэлж буй гол нь Дэлгэр мөрөн байна. Нийт 3 дөрвөлжин ( $3 \times 50 \times 576 = 86.400$ ) -д багтаан зурсан нь 86 км болно. Шаргын голыг 1,2 дөрвөлжин ( $1,2 \times 50 \times 576 = 34.560$ ) хэмжээтэй зурсан нь 34 км ажээ. Булаг зурж цэнхэр өнгөөр будаж тэмдэглэсэн нь *türügüi* (Түрүү), *buduytu* (Будагт), *jusalang bulay* (Зуслан булаг), *qay* (хаг) дөрөв юм. Уг булгийн нэрийг 1970 онд хэвлэсэн БНМАУ-ын Жанжин штабын 1:100.000 масштабтай газрын зургаас хайж үзэхэд тэмдэглээгүй байна. Шавийн нутаг гол мөрөн арвинтай, нуур цөөрөм, булаг шанд ихтэй байтал дээрх булгуудыг хуучин зурагт онцолж буй нь сонирхолтой юм. Чухам тус булгийн ойролцоо жижиг сүм, дуган эсвэл хутагтын зуслан, хаваржаа, намаржаа байсан биз ээ.

Жалханз хутагтын сүмийг Зүрх уулын хойно зурж, “*Buyan bütegekü süm* (Буяныг бүтээх сүм)” хэмээн бичжээ. Уг нэрийг Чин улсын хаан өгсөн тухай Ч.Сономдагва абугай дурдсан байдаг.<sup>8</sup>

Нутгийн зурагт уламжлалд байдаг хошууны дотоод засаг захиргааны хуваарийн талаар ямар нэгэн зүйл тэмдэглээгүй байна. Угтаа Жалханз хутагтын нутаг зүүн, баруун, төв гэсэн гурван отогт хуваагдаж байжээ. Отууд нь Жалханз хутагтын хэрэгцээний бүхий л зүйлийг бэлтгэн нийлүүлэх үүрэгтэй бөгөөд харин улсын чанартай албан татвараас чөлөөлөгддөг байв.<sup>9</sup>

Жалханз хутагтын шавийн нутаг нь уртрагийн дагуу буюу хойноос урагш сунаж тогтсон, Хангайн бүсэд багтдаг, бэлчээр сайтай, ан гөрөө элбэгтэй, эргэн тойрон өндөр уулсаар хүрээлэгдсэн уулархаг, Мөрөн гол, Шаргын голын сав дагуух усархаг нутаг юм. Үүнийг дээрх шавийн нутгийн зурагт дүрслэн үзүүлэх мэт гол мөрөн, уулсаа талбай дүүргэж зуржээ.

Уг зургийг Геодези зураг зүйн төвд хадгалагдаж буй “Халхын Засагт хан аймгийн хошуудын нутгийн зургийн альбом”-ын зурагтай харгалдуулан авч үзэхэд Геодези зураг зүйн төвд буй зураг ҮНС-ийн зургийн хувилбар мэт байна. Энэ хоёр зурагт зөвхөн өнгөний ялгаа л байгаа юм.

2. “*Jasaγtu qan ayimay Jalqangja qutuγtu-yin nutuy-un* (Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын нутгийн зураг)” гэсэн нэртэй цагаан даавуун дээр хүрэн өнгөөр

<sup>8</sup> Сономдагва, Ч.: *Монгол улсын засаг, захиргааны зохион байгуулалтын өөрчлөлт, шинэчлэлт (1691–1997)*. Улаанбаатар 1998, 305.

<sup>9</sup> Ядамсүрэн, Ж. – Алагбанди, Я.: *Бүрэнхаан гэгээн шавийн толь бичиг*. Улаанбаатар 2010, 113.

зурсан зураг ҮНС-ийн газрын зургийн сан хөмрөгт бүрэн эхээрээ хадгалагдаж байна. Нутгийн зураг 70 см × 68 см хэмжээтэй. Зургийн зүүн дээд буланд бүртгэлийн дугаарыг “912 (517.3) 3–36” гэж улаан хүрэн өнгөөр бичжээ. Энэ зургийн одоогийн бүртгэлийн дугаар нь 5159/96 юм.

Нутгийн зургийн доод хэсэгт “*Olan-a ergügdegsen-ü arban nigedüger on nige sar-a yin arban* (Олноо өргөгдсөний арван нэгдүгээр он нэг сарын арван)” хэмээн бичиж дээр нь тамга даржээ. Мөн хүрэн улаан шунхаар 42 дөрвөлжин нүд татаж, монголчуудын уламжлалт нутгийн зурагт хэрэглэдэг зурхайн хүрдний зүг чигийг тэмдэглэсэн байна. (Хүснэгт 1 үзнэ үү.)

№	Нэр	Нэр
1	<i>qoyitu qar-a quluyan-a жүг</i>	хойд хар хулгана зүг
2	<i>širayčïn üker жүг</i>	Шарагчин үхэр зүг
3	<i>joysolta жүг</i>	Зогсолтын зүг
4	<i>köke baras жүг</i>	Хөх барс зүг
5	<i>jegün kökegčïn taulai жүг</i>	Зүүн хөхөгчин туулай зүг
6	<i>šir-a luu жүг</i>	Шар луу зүг
7	<i>jegün eteged taulai жүг</i>	зүүн этгээд туулай зүг
8	<i>orulta жүг</i>	Оролтын зүг
9	<i>ulayan moyui</i>	Улаан могой зүг
10	<i>emün-e ulayan morin жүг</i>	өмнө улаан морин зүг
11	<i>sirayčïn qonin жүг</i>	Шарагчин хонин зүг
12	<i>eyebirgüü жүг</i>	Ээвэргүү зүг
13	<i>čayan bičïn жүг</i>	Цагаан бичин зүг
14	<i>barayun čayayčïn takiy-a жүг</i>	баруун цагаагчин тахиа зүг
15	<i>šir-a noqai жүг</i>	Шар нохой зүг
16	<i>möngke жүг</i>	Мөнхийн зүг
17	<i>qarayčïn yaqai жүг</i>	Харагчин гахай зүг

Хүснэгт 1. Зурхайн хүрдний зүг чиг.

1913 оны сүүлчээс 1918 оны эх хүртэлх хугацаанд боловсруулан, дагаж шийтгүүлсэн “Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг”-ийн “Нутгийн зураг үйлдүүлэх зүйл”-д

“...360 алд газрыг нэгэн газар, 36 алдыг нэгэн хувь, хувьд үл хүрэхийг алдын тоогоор хэмжиж, 25 газрыг нэгэн ямхын хэмжээнд багтааж, дөрвөлжин хүснэгт татаж зүүн этгээд хөх барс, хөхөгчин туулай, өмнө этгээд улаагчин могой, улаан морь, баруун этгээд цагаан бичин, цагаагчин тахиа, хойд этгээд харагчин гахай, хар хулгана, зүүн өмнө орлого, шар луу, баруун өмнө ээвэргүү, шарагчин хонь, баруун хойд этгээд зогсолт, шарагчин үхэр зүг чигийг үзэж

зах нийлэх засаг хошуу лугаа хязгаар уулзах газарт байгуулсан овооны нэр хоорондын хэмжээ, мөнх зүг лугаа тохиолдуулан хэмжиж тодорхой цэс бичиж Дотоод яамнаа мэдүүлэн ирж хянан байцаалгагтун”<sup>10</sup>

гэж заасан ёсоор зүг чиг тэмдэглэсэн хэдий боловч нутгийн зургийг фүгийн дүрэм хэмжээгээр нэг дөрвөлжинд 20 газар гэсэн хэмжээсээр тооцож,<sup>11</sup> сүм хийд, нуур, гол мөрөн, булаг шандыг зохих тэмдгээр тэмдэглэжээ. Нэг дөрвөлжинд 20 газар (газар – 576 метр) багтаасан уг хэмжээсийг баримтлан тооцвол, Жалханз хутагтын шавийн нутаг хойноос урагш 6,5 дөрвөлжин буюу 74 километр ( $6,5 \times 20 \text{ газар} \times 576 \text{ метр} = 74,880 \text{ метр}$ ) урт болохоор байна. Өнөөгийн Монгол Улсын газрын зургийн хэмжээсээр үзвэл тус хошууны нутаг уртрагийн дагуу буюу хойд захын Хоргон уулаас (Хөвсгөл аймаг Арбулаг сум Бор гол багаас) өмнө зүг Баян зүрх уул, Хутагтын овоо (Хөвсгөл аймаг Цагаан-Уул сум Тосон баг) хүртэл 87 километр юм. Энд 13 километрийн зөрүү гарч байна.

Тус нутгийн зүүнээс баруун хүртэлх хэмжээ өргөргийн дагуу нийт 7 дөрвөлжин газар буюу 80 километр ( $7 \times 20 \text{ газар} \times 576 \text{ метр} = 80,640 \text{ метр}$ ) ажээ. Одоогийн газрын зургийн хэмжээсээр бол нутгийн хамгийн баруун захын Гурван жаргалантаас (Хөвсгөл аймгийн Цагаан-Уул сум Шарга баг) зүүн захын Хөх хөтлийн даваа хүртэл (Хөвсгөл аймгийн Бүрэнтогтох сум Бүрэнхаан баг) 68 километр байна. Харин энд 12 километрээр зөрүү гарч байна. Нутгийн зурагт бүтэн дөрвөлжин хавтгай 31 буй нь 71.000 хавтгай дөрвөлжин км болно. Өмнөх зурагнаас 1,000 хавтгай дөрвөлжин км бага юм.

Уг нутгийн зурагт уулсыг өмнө зүгээс өндрөөс харсан байдлаар зурж, оройг нь цэнхэр өнгөөр давхарлажээ. Чингэж модтой уулсыг дүрслэн үзүүлэх гэж хичээсэн бололтой. Нийт 85 уулсыг хоорондоо адилгүй хэв шинжтэй дүрсэлсэн боловч *qorūn* (Хоргон), *bayan jirūke* (Баян зүрх), *bay-a baltayan-a* (Бага Балтанга), *öndür quwa* (Өндөр ухаа), *serebger* (Сэрвэгэр), *yurban jiryalangtu* (Гурван Жаргалант) хэмээн 6 уулын нэрийг бичжээ. Зарим уулын ард өндрийн хэмжээг тавьсан байна. Бага Балтанга өндөр нь гурван газар (1 газар 576 м гэж үзвэл  $576 \text{ м} \times 3 \text{ газар} = 1728 \text{ м}$ ), Хоргон уул өндөр нь гурван газар (1728 м), урд зүгт Баян зүрх өндөр нь нэг (576 м) газар гэжээ. Баянзүрх, Бага Балтанга хоёр уулын орой дээр хүрэн өнгөөр овоо зуржээ. Мөн *delgere mören* (Дэлгэр мөрөн), *bayan γool* (Баян гол), *sirγa-yin γool* (Шаргын гол), *dasi ling-ün γool* (Дашлүнгийн гол) зэрэг 4 голын нэрийг бичсэн байна. Дэлгэр мөрөн гол нутгийн дундуур 7 хавтгай дөрвөлжин талбай буюу 80 км ( $7 \times 20 \times 576 = 80.640$ ) замыг дайран өнгөрч байна. Шаргын гол 3 хавтгай дөрвөлжин талбай буюу 34 км ( $3 \times 20 \times 576 = 34.560$ ) урсаж Дэлгэр мөрөнд цутгахаар зуржээ. Соёо толгойгоос Дашлүн хүртэл 72 км байдаг. Шаргын гол Дэлгэр мөрөнд цутгах урсацын урт 32 км байдаг. Дээрх зурагт голын хэмжээ нэлээд бодитой тусжээ.

<sup>10</sup> *Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг*. Монголоос крилл бичигт буулгасан Батсайхан, О. – Лонжид, З. – Хажидсүрэн, Ч. Улаанбаатар 1995, 180.






<sup>11</sup> МУУНС, Гар бичмэл – Монгол судлалын сан хөмрөг, 1576/96. *Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавь ардын нутгийн цэс*.

Нутгийн зурагт хоёр сүм, нэг гэрийг хар, хүрэн өнгөөр давхарлан зуржээ. Эхний сүмийг *buyan bütegekü süm-e jalqangja qutuγtu saγumui* (Буяныг бүтээх сүм Жалханз хутагт суумой), удаах сүмийг *yeke moluγtu süm-e* (Их Мологт сүм) хэмээн бичиж, ганц гэр зурж, *tamaγ-a-yin ger* (тамгын гэр) гэжээ. Эл дүрслэлээс Жалханзын хүрээний гадна тамгын газар тусдаа байсныг мэдэж болно. Мөн сүм, хийд олноор бий болж Жалханз хутагтын шавь ард өргөжиж тэлсэн байдалтайг давхар харуулжээ.

Уг зураг өмнөх зургаас хэд хэдэн зүйлээр ялгаатай байна. Нэгдүгээрт, Фүгийн хэмжээг өөрөөр авч ашигласан байна.

Хоёрдугаарт, Зурхайн хүрдний зүг чигийг ашиглан нутгийн зургийг үйлджээ. Гуравдугаарт, Газар, усны нэрийг цөөн тэмдэглэсэн байна. Дөрөвдүгээрт, Тамгын газрыг зурж, нэрийг нь бичжээ. Тавдугаарт, Уулсын өндрийн хэмжээг тэмдэглэжээ. Зургаадугаарт, Зарим уулыг зуралгүй орхисон байна. Долоодугаарт, Хоёр уулын орой дээр овоо зуржээ. Наймдугаарт, Сүм хийдийг нэмж тэмдэглэжээ. Есдүгээрт, Зургийн байршил нэлээд өөрчлөгджээ. Аравдугаарт, Зургаа илүү загварчилсан байдалтай дүрсэлсэн байна.

Тус хоёр зургийн дүрслэлийг хэсэгчлэн авч, харгалдуулан үзэхэд дараах хэв маягтай харагдана (Хүснэгт 2 үзнэ үү). Мөн зургийг хэрхэн дүрсэлсэн хийгээд онцолж буйг тодруулах үүднээс сүм хийдийн зургийг М.И. Клягина–Кондратьевын архиваас<sup>12</sup>, нуур голын дүрслэлийг БНМАУ-ын Жанжин штабаас гаргасан 100.000 масштабтай газрын зургаас, уул, хилийн зургийг хувийн архиваас тус тус ашигласан болно.

№	Нэр	1913 оны зураг	1921 оны зураг	Зургийн бодит дүрслэл
1.	<i>süm-e</i> (сүм)			 <small>58. Цогжин и суурийнхна в Чаманхэнцэ</small>
2.	<i>er</i> (гэр)	—		

<sup>12</sup> Клягина-Кондратьева, М.И.: *Монголын Бурханы Шашны Соёл Хэнтий, Хангайн сүм, хийдийн судалгаа*. Хэвлэлд бэлтгэж хянасан Чулуун, С. – Юсупова, Т.И. Osaka 2013.

№	Нэр	1913 оны зураг	1921 оны зураг	Зургийн бодит дүрслэл
3.	<i>kil</i> (Хил)			
4.	<i>bulaγ</i> (Булаг)			
5.	<i>наγур</i> (нуур)			
6.	<i>γool</i> (гол)			
7.	<i>аγула</i> (уул)			
8.	<i>ниγуγи</i> (нуруу)			

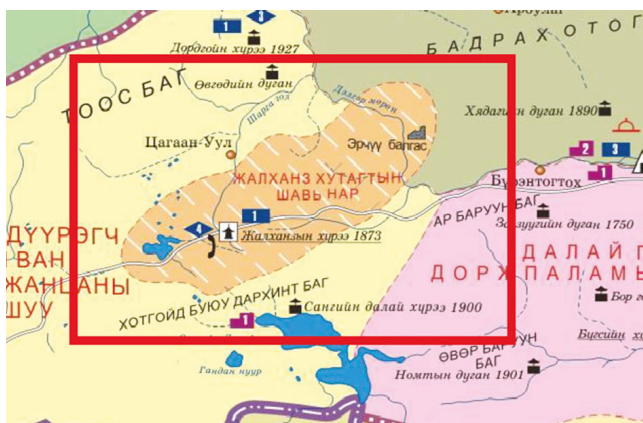
Хүснэгт 2. Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зургийн дүрслэлийн харьцуулалт.

Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зургийг хэд хэдэн судлаачид өөрсдийн бүтээлдээ тусгасаар иржээ. Тухайлбал түүхэн газарзүйч О.Пүрэв аругай “ХХ зууны эхэн үеийн Ар Монгол (1900–1930)”<sup>13</sup> хэмээх бүтээлдээ Жалханз хутагтын шавийн нутгийг зуржээ. Чингэхдээ нэгдүгээрт, Далай засгийн

<sup>13</sup> Пүрэв, О.: *ХХ зууны эхэн үеийн Ар Монгол (1900–1930)*. (Газрын зураг) Улаанбаатар 2004.

хошуутай савлаж буйг андуурсан. Хоёрдугаарт, Шаргын голын сав дагуух хэсгийг орхигдуулсан. Гуравдугаарт, Ахай засгийн хошуу руу түрж орсон нэлээд газрыг зураагүй байна. (Зураг 1.) Тиймээс О.Пүрэв абугай ямар материал дээр үндэслэж зурсныг тодруулах нь зүйтэй болов уу. Чин улсын үед зурагдсан Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг, цэс дангаараа мэдэгдэхгүй байгаа боловч “Бадаргуулт төрийн гучин гуравдугаар (1907) онд үйлдсэн Халхын Засагт хан аймгийн арван есөн засаг хошуу, хутагт номун хан нарын гурван шавийн газар орны байдал төлөвийг Бадаргуулт төрийн арван долоодугаар (1891) онд зураг цэс үйлдэж Их журган, жанжин хуувийн сайдууд танаа тус тус мэдүүлэн хүргүүлсний ёсоор нэгэн дөрвөлжин хэмжээнд нэгэн зуун газар болгон бодож үйлдсэн” нутгийн зурагт Жалханз хутагтын шавийн нутгийн хилийг улаанаар тэмдэглэжээ.<sup>14</sup>

Уг нутгийн зургийн хил хязгаар дээр өгүүлэн буй хоёр нутгийн зурагтай төстэй байна. Энэ хугацаанд шавийн нутаг тэлсэн, өөрчлөгдсөн зүйл харагдахгүй байна. Судлаач О.Пүрэв дээрх газрын зурагтаа Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг, хилийн цэс зэргийг гол болгоогүй бололтой. Харин угсаатны зүйн хэрэглэгдэхүүнийг ашигласан байж магадгүй юм.



Зураг 1. О.Пүрэв. “XX зууны эхэн үеийн Ар Монгол (1900–1930)”.

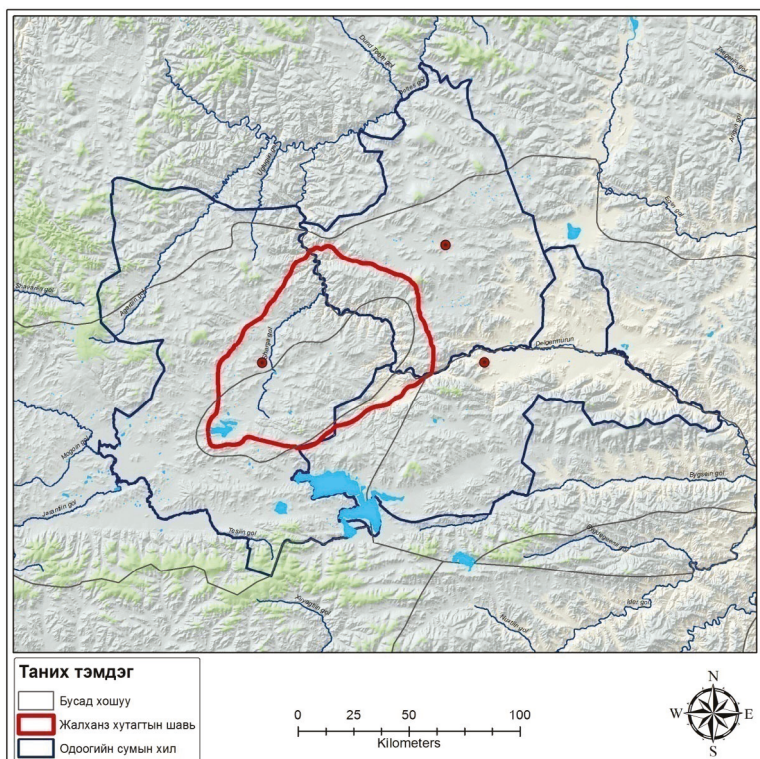
Мөн судлаач Ж.Гэрэлбадрах 2012 онд эрхлэн хэвлүүлсэн “XIX–XX зууны эхэн үеийн Монгол” хэмээх газрын зурагтаа Жалханз хутагтын шавийн нутгийг О.Пүрэв абугайнхтай ижил зурсан байна. (Зураг 2.)

<sup>14</sup> Халхын Засагт хан аймгийн арван есөн засаг хошуу, хутагт номун хан нарын гурван шавийн нутаг газар орны байдал төлөвийг Бадаргуулт төрийн арван долоодугаар онд зураг цэс үйлдэж Их журган, жанжин хуувийн сайдууд танаа тус тус мэдүүлэн хүргүүлсний ёсоор нэгэн дөрвөлжин хэмжээнд нэгэн зуун газар болгон бодож үйлдсэн нутгийн зураг. МУҮНС. Гар бичмэл – Монгол судлалын сан хөмрөг. Данс-1008/96.



Зураг 2. Ж.Гэрэлбадрах. “XIX–XX зууны үеийн Монгол”.

Дээрх Халхын Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн хоёр зураг, хилийн цэсийг ашиглан хутагтын шавийн нутгийг тодруулж болохоор байна. (Зураг 3.)



Зураг 3. Халхын Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг.

## Дүгнэлт

Дээрх хоёр нутгийн зургаас Жалханз хутагтын шавь нар Ахай засгийн хошуу, Далай засгийн хошуу, Дүүрэгч засгийн хошуутай хил залгаа байсныг мэдэж болно. 10 орчим жилийн хугацаанд шавийн нутагт өөрчлөлт гараагүй боловч нутгийн зураг үйлдэх арга зүйд тодорхой өөрчлөлтүүд гарсан нь харагдаж байна. Дээрх хоёр зурагт сүм хийд, тамгын газрын байршлыг заасан нь түүхэн газарзүйн хувьд ач холбогдолтой байгаа юм.

Энэ хугацаанд түүхэн газар усны нэр нэлээд хувьсан өөрчлөгдсөн бололтой. Үүнд шашин соёлын нөлөө багагүй туссан нь мэдэгдэж байна. Тэгвэл дээр өгүүлэх хоёр нутгийн зурагт зарим газар, усны нэр уугуул хэв шинжээ хадгалж буй нь онцлог ажээ. Тэдгээр нэрсийн ихэнхийг өнөөгийн газрын зурагт тэмдэглээгүй байдаг.

Уулсын хэв шинж, гол мөрний урсац, нуурын тогтоц, сүм хийдийн барилга зэргийг төстэй зурсан нь өмнөх зургийн уламжлал хадгалагдаж байсныг харуулна. Зарим нэг уул, голын байрлалыг алдаж зурсан хэдий ч гараар зурсан газрын зураг тул бидэнд чухал өв болж байна. Нөгөө талаар хожим нутгийн зурагтаа зурхайн хүрдийг ашигласан нь газар зүйн биетийн байрлалыг алдаа багатай тэмдэглэх болжээ.

Хожим судлаачид өөрсдийн бүтээлдээ Жалханзын шавийн нутгийг шинэчлэн зурсан ч нутгийн зураг, цэсийг ашиглаагүйн улмаас нэлээд алдаа гаргаж буйг анхаарууштай юм. Тиймээс хошуу нутгийн элдэв асуудлыг тодруулан судлахад нутгийн зургийн ач холбогдол их ажээ.

## Resume

**Two Maps representing the Subordinated Area of Jalkhands Khutagt in Dsasagt Khan Province.** Discipleship was established in 1824 by giving a seal to Jalkhands Khutagt of Khalkha Dsasagt Khan province. When the People's Government decided to reorganize the administration in 1923, Öldsiit Bayandsürkh Uul became the headland of Khantaishir Uul province. Local maps are of great importance to clarify the history of the foundation and the area in question. Three maps of Jalkhands Khutagt's area exist. Two of them painted in 1913 and 1921, are preserved in the manuscript collection of the National Library of Mongolia. Another map of 1913 was published by the Agency for Land Administration and Management, Geodesy and Cartography, which published historical boundary maps of Mongolian provinces, border and border protection units. In the article, we analyse the two maps kept in the National Library of Mongolia.



## Ном зүй

### АРХИВЫН БАРИМТ, ЭХ СУРВАЛЖ

*Asia in Maps. From Ancient Times to the mid-19<sup>th</sup> Century.* Comp. and ed. Klemp, Egon. Transl. Alison Wightman – Alistair Wightman. 1989. 68 map. *Mappa generalis totius Imperii Russici.* Scale 1:8.400.000. Cooperplate engraving, each 47 cm × 53 cm. From: *Atlas russicus.* St. Petersburg 1745.

*Карта реки Иртыша южную часть Сибирской гУлаанбаатарернии протекающей и бывших Зенгорских калмык владении, сочиненной Иваном Исленьевым в 1777 году.*

МУУТА, ХА–55, Д–1, ХН–8, 1. *Jalqangja qutuγtu-yin уγ еki.*

МУҮНС, Гар бичмэл – Монгол судлалын сан хөмрөг, 8820/96. *Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг.*

МУҮНС, Гар бичмэл – Монгол судлалын сан хөмрөг, 1052/96. *Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн зураг.*

МУҮНС, Гар бичмэл – Монгол судлалын сан хөмрөг, 1576/96. *Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавь ардын нутгийн цэс.*

*Халхын Засагт хан аймгийн арван есөн засаг хошуу, хутагт номун хан нарын гурван шавийн нутаг газар орны байдал төлөвийг Бадаргуулт төрийн арван долоодугаар онд зураг цэс үйлдэж Их журган, жанжин хуувийн сайдууд танаа тус тус мэдүүлэн хүргүүлсний ёсоор нэгэн дөрвөлжин хэмжээнд нэгэн зуун газар болгон бодож үйлдсэн нутгийн зураг.* МУҮНС. Гар бичмэл-Монгол судлалын сан хөмрөг. Данс-1008/96

### НОМ БҮТЭЭЛ

Гэрэлбадрах Ж.: *XIX–XX зууны эхэн үеийн Монгол* (Газрын зураг). Улаанбаатар 2006.

*Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг.* Монголоос крилл бичигт буулгасан Батсайхан, О. – Лонжид З. – Хажидсүрэн Ч. Улаанбаатар 1995.

Камимүра, А.: Монголын хошуу нутгийн зураг зүйн хувьсал ба Чин улсын Монголын захиргаа. // *Монгол орны газрын зураг болон газар нутгийн нэрийн судалгааны асуудлууд.* Эмх. Футаки, Х. – Камимүра, А. – Равдан, Э. – Чулуунбаатар, Л. Улаанбаатар 2012.

Клягина-Кондрагьева, М. И.: *Монголын Бурханы Шаины Соёл Хэнтий, Хангайн сүм, хийдийн судалгаа.* Хэвлэлд бэлтгэж хянасан Чулуун, С. – Юсупова, Т.И. Osaka 2013.

Нарантуяа, Ч.: *Монгол дахь монгол гар бичмэл судрын гарчиг.* Улаанбаатар 2008.  
Пүрэв, О.: *XX зууны эхэн үеийн Ар Монгол (1900–1930).* (Газрын зураг) Улаанбаатар 2004

Сомондагва, Ч.: *Монгол улсын засаг, захиргааны зохион байгуулалтын өөрчлөлт, шинэчлэлт (1691–1997).* Улаанбаатар 1998.

Улсын Геодези зураг зүйн газар. *Халхын Засагт хан аймгийн хошуудын нутгийн зургийн альбом*. Улаанбаатар 1986.

Ядамсүрэн, Ж. – Алагбанди, Я.: *Бүрэнхаан гэгээн шавийн толь бичиг*. Улаанбаатар 2010.

# THE UNIQUE PITCH AND TONE ARRANGEMENT IN *MAAN'* AND *MEGDSEM*

Narantsatsral Delgerkhüü

Mongolian University of Science and Technology,  
School of Business Administration and Humanity, Ulaanbaatar

## Introduction

*Maan'* (Skr. *mani*) and *Megdsem* (Tib. *dmigs brtse ma*) the religious recitations, are recited in the accompaniment of the pleasing succession of simple musical sounds. They function not only as instruments of the Buddhist teaching to fulfill religious beliefs and dreams among Orientals but they also represent a specific category of folklore. It is necessary to underline that Mongolia's *Maan'* and *Megdsem*, and their melodic readings are used to find one the reasons for freeing from his or her evil deeds and sins. They have been honored as an important sign toward enlightenment via using religious recitations. In this case, human capacity of knowledge has been considered as equivalent to the religious idea, and human feelings and dreams were honored as worships and magics.

There are a variety of melodies and timbre in the readings of *Maan'* and *Megdsem*. In this paper, these distinctive genres have been considered the melodic readings of *Maan'* and *Megdsem*. For example, it includes *Awral gurwan chukhag* and *Dünchüür Maan'*. The distinctiveness of melodies and timbre has been also studied.

The melodies of *Maan'* and *Megdsem* belong to Mongolian folk musical genre of melodic callings. They have a simple structure and a single rhythm and occasionally, they may have a complex structure and rhythm. *Maan'* and *Megdsem's* origin has been analysed using a dual method. They are the abridged and schematized versions of Buddhist teachings. Their structure has been compared to that of Mongolian folk music and their melodic features based on the research materials. The studies reveal the origin of *Maan'* and *Megdsem* and the specifics of their melodic tones. These melodic tones have been reached to the minds of the believers and served as elements of educational purposes and perspectives.

Many centuries have passed since the introduction of Buddhism into Mongolia. Buddha's combined Mahāyāna and Tantric traditions have played an important role not only in the religious belief but also in the religious knowledge of the Mongols. The detailed understanding of the religious, historic and cultural processes of this intellectual undertaking has important theoretical as well as methodological significance. Buddhism has been developing in its own way among Orientals, and in particular, among the Mongols, not only as a way of religion but also as a way of various applications seen in the forms of culture, art, and philosophy.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Дагвадорж, Д.: *Буддын гүн ухаан, Монгол уламжлал*. Улаанбаатар 2003, 24.

The rich content of this specific intellectual work needs to be introduced onto the public in the systemic and plain ways of explanation and mutual understanding. It is clear that the religious understanding has been most typically associated with people's belief and ritual systems. However, it has been usually ignored the basic understanding of cultural knowledge hidden within religious knowledge. The findings of the Buddhist religious culture with those of the national culture should be considered comparatively in order to understand the role and impact played by the Buddhist religious culture.<sup>2</sup> As Buddhist religious culture usually comprises a range of study fields and "it includes all possible aspects of knowledge", it considers the field of art, as an important field combining a unity of body, language and human feelings, among Oriental knowledge fields.

Therefore, it is clear that via investigating the meanings of religious cultural literature, it is possible to reinterpret the content of that culture while employing scientific methodology and it is necessary to outline that such a work would have a theoretical and practical significance. In order to understand this large body of the knowledge of cultural heritage, it needs to study it with an interdisciplinary approach using a variety of disciplines such as philosophy, linguistics, history, culture, theology, and arts. As a result, Buddhism continues to be an important research field for the philosophical as well as Buddhist cultural studies.

The main purpose of this paper is to understand both the content and meaning of *Maan'* and *Megdsem* by using methods of symbolic interpretation and cultural studies in combination of cyclic tradition of Sutric and Tantric traditions. *Maan'* and *Megdsem*, which are the main research variables of this paper, are the abbreviated versions of both Mahāyāna and Tantrism. They can also be considered as a shortened way of promotion of religious customs and traditions that people use in their everyday life.

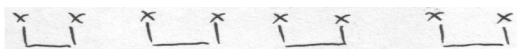
### **The Unique Pitch and Tone Arrangement in *Maan'* and *Megdsem***

There are a variety of melodies and timbres in the recitation of *Maan'* and *Megdsem*. Its distinctiveness will be described below based on *Maan'* and *Megdsem* recitation collected in Arkhangai, Ömnögow' and Dsawkhan provinces, in the Temple of Dar' Ekh (Some people call it Narkhajid Temple), Dsüün Khüree Dashchoilin Monastery, Tögsbayasgalant Monastery, Gandantegchinlen Monastery, and Puntsaglin Monastery. For example, it includes *Awral gurwan chukhag* and *Dünchüür maan'*. The melodies of *Maan'* and *Megdsem* belong to Mongolian folk musical genre of melodic callings. They have a simple structure and a single rhythm and occasionally, they may have a complex structure and rhythm.

<sup>2</sup> Дагвадорж, Д.: *Монголын шашин суртахууны тайлбар толь*. Улаанбаатар 1989, 61.

*Düncüür maan'* (Ömnögow' province, 1<sup>st</sup> version)

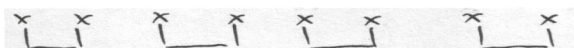
*Ne-gee dsu-un bo-di-sa-da* 3 words, 8 syllables



*Ne-gee myan-gan bur-khan bo-ol* 3 words, 8 syllables



*Ne-gee dsuun ne-gee myan-gan* 4 words, 7 syllables



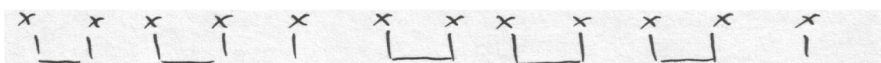
*Um ma ni bad me khum* 6 words, 6 syllable



*Um ma ni bad me khum* 6 words, 6 syllables



*Um-a na-ri-dai bad ma da -ri shu -rii khum* 7 words, 12 syllables

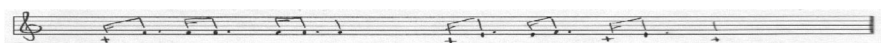


*Maan'* and *Megdsem* are recited not in manner of melodic signing of Mongolian folk songs, but it used to be read monotonically in hard repetition manner. This type of singing is called “*tamlakh*” since its tones are shorter than singing but longer than talking. All melodies that are cited below would be first sung only verse and then it would be repeated again.

*Awral gurwan chukhag* (Dsawkhan province, 1<sup>st</sup> version)



*Maa-niin dsur-gaan üs-gii- gee* *Mag-tan mag-tan bi-shir- ye*



*Ma-gad kha-luun ta-md ni khür-gel ü-güi aw-raa-rai*<sup>3</sup>

There is an environmental influence on the melodic expressions of *Maan'* and *Megdsem*. Nature and climatic features may have influenced on the specifics of their melodic arrangements. Mongolian folk songs, a variety of animal calling techniques, ritualistic calls of shamans, honored folk songs may have a certain impact on the sound expressions of *Maan'* and *Megdsem*. Such an environmental influence on

<sup>3</sup> Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурхны шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1997, 133.

melodic specifics of *Maan'* and *Megdsem* could be an interesting research topic for musicology.<sup>4</sup>

Melodic measures may not necessarily reflect standard pitch lengths but it may reflect the individual variability of local singers, and those locals would adjust their singing into the power of their voices and their individual artistic imaginations.<sup>5</sup>

## Conclusion

Research of *Maan'* and *Megdsem* would provide a good basis not only for humanities, and cultural studies but also for the entire intellectual heritage of all Orientals. *Maan'* and *Megdsem* are the shortened versions of the whole content of given sacred books, Buddhist texts. They are expressed from the enlightenment approach in order to rule one's own intellectual expressiveness.

The following conclusion can be drawn regarding the melodic readings of *Maan'* and *Megdsem*. We have been transcribed tones of *Maan'* and *Megdsem* in Mongolian and Tibetan texts, and have been observed on the way how people would sing and read them following folk traditional customs. These melodic tones have been localized as Mongolian versions rather original Tibetan, compared them to Mongolian spoken language. The artistic culture of the melodic reading of *Maan'* and *Megdsem* has become the constituting part of religious culture. Monks of monasteries, temples and believers have been quite knowledgeable about the *Maan'* and *Megdsem* for many years.

The melodic form and its composition have a sliding character when the sounds go from the down part to upper part and vice versa, tones are not constant, and they not have certain measures but have short melodic tones. The melodic tones do not have a short descending or ascending tones, and multiple breathable tones. However, composition style for the melodies of *Maan'* and *Megdsem* have wide measures with continuous and open tones, which makes everyone sing and read them or it does not require a special singing talent for its performance. The main specifics are the following:

Singing with a single tone with short repeated beats is quite common. It is done using a trio (repeated beats) that would include either two tones below or above, or three tones below or above of any continuous sounding tone; or it can be done using a trio that would include either two tones below or above, or three tones below or above of any given tone.

Within the content of melodies might include the distant and closeby beats, which are an important feature for *Maan'* and *Megdsem* musical compositions.

It is common that from the main tone is transferred to a different tone, and then it can be completed in the main tune from which it has been started at the beginning.

<sup>4</sup> Наранцацрал, Д.: *Маань мэгээмийн аялгуут унилагыг урлахуй ухааны үүднээс судлан шинжлэхүй*. Докторын диссертацийн ажил. Улаанбаатар 2006, 66–81.

<sup>5</sup> Хүрэлбаатар, Л.: *Шашны хөгжмийн ая дангийн асуудал, илтгэл*. Улаанбаатар 1997, 2.

It is also possible to make a continuous tone transferring. Such techniques make possible a variety of sounds available to *Maani'* and *Megdsem*.

It is a specific feature for *Maani'* and *Megdsem* melodies that their composition and content are quite free and open. Such characters can be seen in small melodic sounds, in decorative sounds between various tones, and in composition style of verses.

Although structure and meaning of *Maan'* and *Megdsem* depend on the quality of both poetry and melodic tones, their melodic tones have significance because they are read under only appropriate melodic tones. It seems that a group of *Maan'* and *Megdsem* have similar melodic verses and stanzas. In addition, there is a possibility that the encultural learning of *Maan'* and *Megdsem* forms one group of practitioners to groups of provinces and old banners. The latter resulted in the local variety of *Maan'* and *Megdsem*. A main feature of *Maan'* and *Megdsem* is that new things in melodic tunes have been incorporated into their contents, forms, and main genres. Poesy of them has a deep and philosophical meaning and civil characteristics.

Melodies of *Maan'* and *Megdsem* in the interdisciplinary field of studies may serve as primary research materials in the fields of history, esthetics, ethics, linguistics, composition, literature, and music. Comparative studies of *Maan'* and *Megdsem* around Mongolia suggest that there is a minor dialectical variation among various ethnic groups. It means that they have been popularly distributed among all Mongolians for the period of several hundreds of years. While reciting *Maan'* and *Megdsem*, local lay believers have adjusted these readings into the specifics of the local language dialects and grammar, which in the long run, have resulted in the creation of minor local varieties of *Maan'* and *Megdsem*.

## References

- Дагвадорж, Д.: *Буддын гүн ухаан, Монгол уламжлал*. Улаанбаатар 2003.
- Дагвадорж, Д.: *Монголын шашин суртахууны тайлбар толь*. Улаанбаатар 1989.
- Наранцацрал, Д.: *Маань мэгээгийн аялгуут уншлагыг урлахуй ухааны үүднээс судлан шинжлэхүй*. Докторын диссертацийн ажил. Улаанбаатар 2006.
- Хүрэлбаатар, Л.: *Шашны хөгжмийн ая дангийн асуудал, илтгэл*. Улаанбаатар 1997.
- Цэрэнсодном, Д.: *Монголын бурхны шашны уран зохиол*. Улаанбаатар 1997.





## Gaikhamshtg Gonchig and G. Birwaa

Dondog *dsaisan*,<sup>5</sup> the grandfather of G. Birwaa, lived in the area close to the monastery of Lamiin Gegeen<sup>6</sup> and Shargaljuut River,<sup>7</sup> and oversaw the northern part of Lamiin Gegeen's area.<sup>8</sup> He was fluent in Chinese and Manchu and was immensely popular among his people.

It is doubtless that *Gaikhamshtg* ("marvellious")<sup>9</sup> Gonchig living in the 1870s and Birwaa were the sources for Mönkhbold to create religious musical works. Gonchig was selected from over 20 boys at the ages of 16–17 who were brought and sang marvellously the ode *gür* (Tib. *mgur*) song<sup>10</sup> for eight oblations<sup>11</sup> at the monastery of Lamiin Gegeen, and was renowned not only in Outer Mongolia, but also in Inner

<sup>5</sup> Sükhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar` ügiin tol`*. Monsudar, Ulaanbaatar 2014, 128: A position after *Shandsaw*, duty of whom is settling administration and religion matters. He is a wise *Shandsaw*, who subordinates disciples and deals with administrative affairs.

<sup>6</sup> Maisky, M.: *Mongol oron khuvisgaliin bosgon deer*. Orch. Baatar, Ch. Monsudar Printing, Ulaanbaatar 2014, 239: In the book published in 1959, Maisky, the Russian researcher and tradesman living in Mongolia from 1919–1920, claims that regarding the importance of religious service and monastic activity at first place is Erdene Dsuu monastery, then Urga's two monasteries, and after them the monasteries of Dsaya Paṇḍita, Jalkhands Khutagt and Lamiin Gegeen. Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg etsег ekhees ulbaatai*. Vol. III. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2016, 127: It was the monastery of Lamiin Gegeen until the end of September 1936.

<sup>7</sup> *Mongoliin tailbar tol`*, 1130: Spa resort located in Erdenetsogt sum 1492 m high above sea level, at 70 km north-east from Bayankhongor city. 92° hot spa, soft clay for treatment, since the end of 17<sup>th</sup> century local people had begun bathing and drinking.

<sup>8</sup> Yüندنbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2009, 159: Territory of ecclesiastical estate of Lamiin Gegeen is of long – oblong shape, very wide in the south and narrow in the higher parts. It stretches 500 kms long from Erkhnet and Tamch of Khangai to Segs Tsagaan Bogd Mountain in the Gobi. Its width is 50–100 kms and 4620 m<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 18.: The name of song Ode for 8 oblations to Buddha composed by Luwsanperenleitogmid, fifth reincarnation of Lamiin Gegeen (1862–1907).

<sup>10</sup> Soyoliin öwiin töwөөs 2007–2008 onuudad kheregjүүлсen аjliin тайlan. *Soyolin öwiin medeел setgүүл*. Ulaanbaatar 2008, 32: First, *Gür* song ode for deities was composed by Norowsharav Nomun khan and then it was developed by the next incarnation, *khutugtu* as to melody and type. Consequently, many songs and music were composed concerning state feast and living, and melody was notated according to *gür* song. That way monastery of Chin Süjigt Nomun Khan differed from others. Many notebooks of *gür* song had been preserved until today and they are considered as precious heritage of semantics culture.

<sup>11</sup> Precious parasol symbolizes that all people should accept Buddhism to enlighten and to become the deity. A couple of fish symbolizes that the person accepting and following the Buddhism must pursue the path of enlightenment by peacefully interacting with the friends. Urn containing endless wealth emphasizes that any Buddhist should prefer internal wealth as 7 wealth of a *khutugtu* rather external wealth. Wealth of a *khutugtu* is faith, *shagshaabad*, strive for knowledge, helping others, and feeling of shame. Lotus growing from water and sand but not dirtied with them symbolizes purity and divinity and reminds any person living amidst much suffering can follow the path to enlightenment. White shell which revolved clockwise three times symbolizes the decree, *sūtra*, and teachings as three lines in the neck of Buddha. Blessing thread is in the heart of enlightened person and symbolizes inconceivable knowledge obtained by Buddha, especially the intellect to completely realize karma, Victory flag symbolizes the victory of Buddha over four great demons as death demon, body demon, destruction demon and heaven boy's demon. 8 spoke golden wheel obtaining the power and knowledge of God, any person can help all the live beings to get rid of suffering <http://www.budda.mn/news/1722.html>.

Mongolia. He was the singer, musician, and composer whose name *Gaikhamshigt* Gonchig survived in historical sources.

“My father, Gonchig was a student of the state singer Darmaa<sup>12</sup> and ... once during the feast when the feast manager invited the old man, Darmaa and his student to sing the songs *Gaikhamshigt* and *Basgaltai baakhan ulaan*, he said that he would sing *Gaikhamshigt* with his student, but he could not sing *Basgaltai baakhan ulaan* because the pitch of his voice was weakened, so he asked the permission from the manager to sing the song with his student. Extending into long vibrato notes by state singer Darmaa and baritone *Gaikhamshigt* Gonchig,<sup>13</sup> his voice volume and tonality were very surprising – it was what native folks talked<sup>14</sup> among themselves about those two singers” – as G. Birwaa noted.

Another note by Birwaa about how the song *Gaikhamshigt* was created says that

“The old man, Baljinnyam experiencing much hardship in his lifetime remembered as follows: Since the last month of spring for two months, there were brought young people at the age of 16–17 and taught long-drawling songs by dwelling them into two *gers* at the foot of the pass. ... State singer Darmaa taught them *Jargaltain delger*, the long-drawling song about the talk of the old man with the bird. Next year... all day I was fascinated with the song singing by the singers being invited from neighbouring *khoshuus*... Fatty face<sup>15</sup> himself wrote the verse about eight oblations to Buddha and made the best singers<sup>16</sup> of the Gegeen to compose a melody for that and in that way the song *Gaikhamshigt* was created. The subordinates of Lamiin Gegeen began to sing it. Your father was studying at that school<sup>17</sup> of long-drawling song and learnt the new song *Gaikhamshigt* much better than others, and sang it in a new style. In that way your father was renowned as *Gaikhamshigt*. It was a very special and outstanding song which requires voice volume, high pitch of which can be defined as feeling cool and it is keeping reverberating pitch steady, and then abruptly lowering the voice as leaping down and again keeping baritone as shivering the seats by pulsing throat and breath, and creating many vocal tones.”<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 123: 1916 or the year of dragon, Darmaa who became the singer by studying at that school took part in the contest of long song singers organized at Dsüün Khüree of Khalkha and awarded with title as state singer. Also, he was awarded with the title *Dsaisan* by Lamiin Gegeen.

<sup>13</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 12. Gonchig was still singing his songs until 1943.

<sup>14</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 19.

<sup>15</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 18. Luwsanperenleitogmid, fifth reincarnation of Lamiin Gegeen (1862–1907) had specific inclination towards art, and when visiting other *khoshuus* and when among folks, he always brought best singers and musicians together.

<sup>16</sup> Maybe Darmaa and his students composed the melody.

<sup>17</sup> *Mongoliin süm khiidiin tiiükhees ...* Emkh. Erdenebileg, G. Ulaanbaatar 2014, 66: Monks residing at the monasteries as disciples should learn Mongolian script simultaneously with religious education and knowledge, and obtaining scientific knowledge is obligation for all the citizens of Mongolia, therefore, everyone should study.

<sup>18</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 21–22.

Long-drawling song which evolved from the lives of the nomadic Mongols and inherited until today by being sung in Mongolian is the concrete example representing the wonder of mankind's creative splendour. In this sense, in 2003 Mongolian long-drawling song was proclaimed by UNESCO as masterpiece of the oral or intangible heritage of humanity, and in 2008 it was inscribed into the representative list<sup>19</sup> of intangible cultural heritage of humanity. Mongolian long-drawling song as precious heritage of humanity has many thousand years of history, and is sung in a specific style creating crystal-clear melody by fluting with the aid of the throat, breath, mouth and chin pulsed. Such a uniqueness of this song is the origin of the meditational songs which absorbed the thinking of Buddhist music of India and Tibet. It is clear from the research materials of G. Birwaa, L. Erdenechimeg, and S. Yüندنbat.

Monasteries and monastic schools of Lamiin Gegeen had leading position in the development of astrology, medicine, and music in Mongolian Buddhism, especially those were famous for the melodies during religious service and *gür* songs. Because of that, there was sung long-drawling song in *Diwaajin* (Tib. *bDe ba can*, "paradise") *datsan*.<sup>20</sup> Besides, native people, when bathing in Shargaljuut hot spa, prayed and recited mantras, and before going out of the spa they melodiously recited the ode of the White Tārā 21 times. It is what Dambiin Sangi,<sup>21</sup> the vassal of *Hevajra datsan* told. Also, archival materials concerning the worship of Shargaljuut say that "Starting from the first day of the White Moon of the 9<sup>th</sup> year of Tongzhi emperor (*Bürintü jasayci-yin yisüdüger on-u čayan sarayin sarayin [sin-e-yin] nigen-e: erkim degedü sayin edür-eče ekilejü*), many delicacies as medium-sized dish set, 3 red incenses with a bit censening<sup>22</sup> ... a full dish set ... 5 bulk-sized buns, and one set of fruit<sup>23</sup> were prepared to worship *Shargaljuutiin tunlkha*<sup>24</sup> ... when the lama was invited to pray and recite the *mantra*, and it was registered into the account concerning all such stuff being used during any *Lawrin tsam* event.<sup>25</sup>

As mentioned above, there are plenty of facts concerning that the melody had been developed at the monasteries and monastic schools of Lamiin Gegeen. For instance, the original copy of melody marking of the *Arwan khangal* (Mong. *Arban qangyal*) related to the harmony at the monasteries and monastic schools of Lamiin Gegeen is in the private collection of S. Badral, PhD in Art Studies. It says that this is the original version of the melody markings of *gür* song and was recited by Lamiin Gegeen. Facts are mentioned in the *History of the Ecclesiastical Estate of Lamiin Gegeen*, as written by S. Yüندنbat in 2009. Dynamic development of music and songs during the period of the Fatty incarnation<sup>26</sup> of Lamiin Gegeen is particularly highlighted in the book.

<sup>19</sup> <http://www.monheritage.mn/mn/intangible/UnescoIchDetails.aspx?ItemID=13>.

<sup>20</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 122.

<sup>21</sup> Yüندنbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 142.

<sup>22</sup> Ingredients of censening (various substances).

<sup>23</sup> National Archives of Mongolia, M-76. A-1, SU-21, 2.

<sup>24</sup> Worship of the land.

<sup>25</sup> National Archives of Mongolia, 19.

<sup>26</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 18: Luwsanperenleitogmid, fifth reincarnation of Lamiin Gegeen (1862–1907) had specific inclination towards art, and when visiting other *khoshuus* and when among folks, he always brought best singers and musicians together.

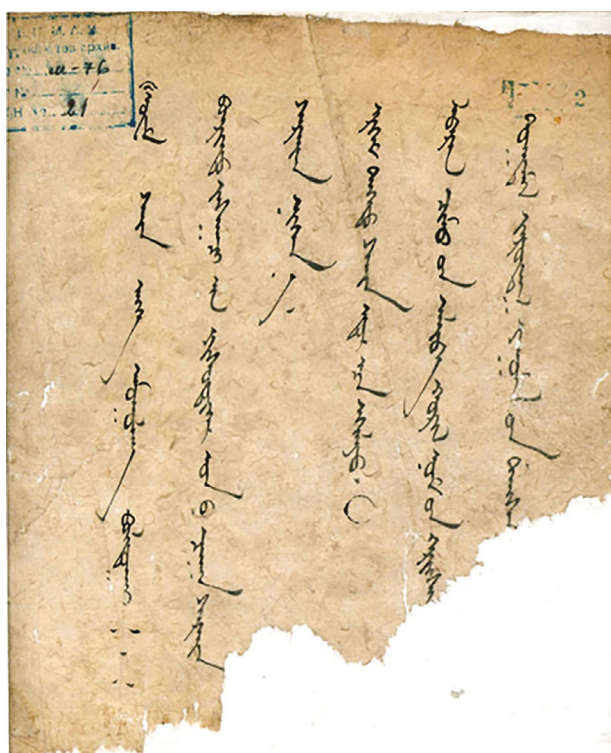
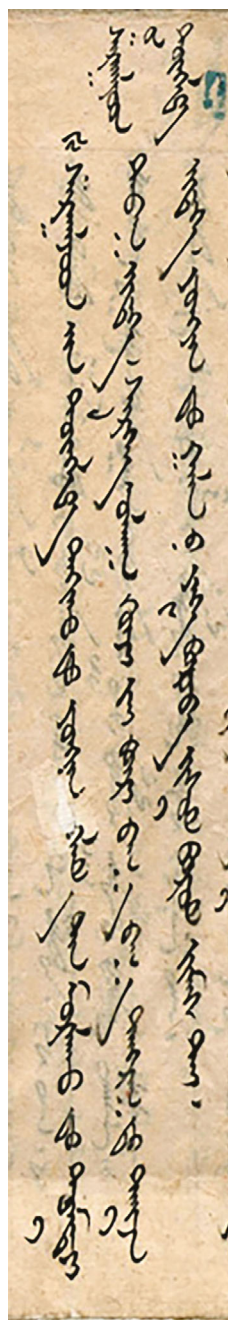


Fig. 1-2. A document concerning Lamiin Gegeen  
(National Archives of Mongolia, M-76, A-1, SU-21, 19).

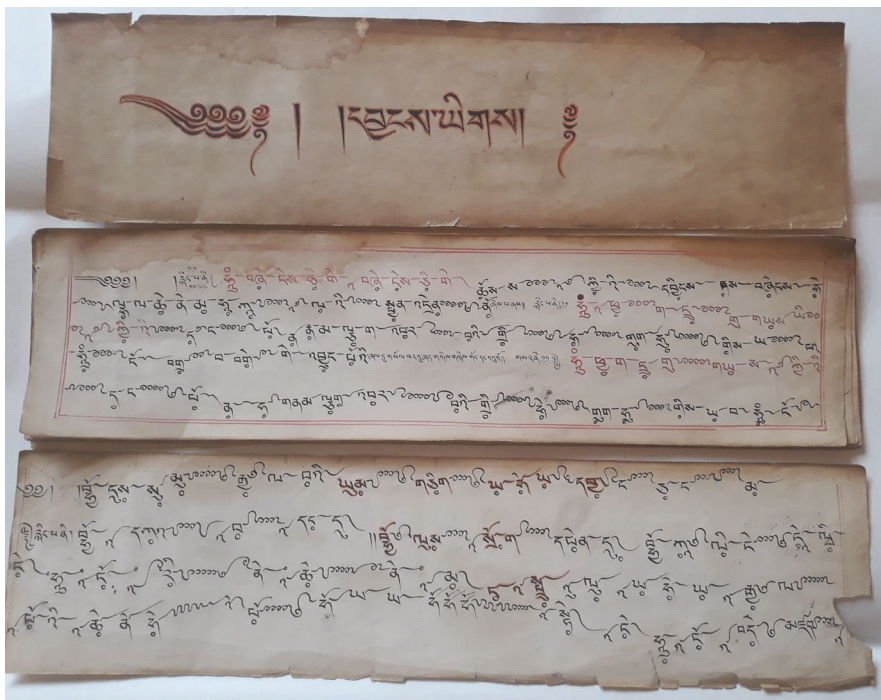


Fig. 3. Melody marking the *Arwan khangel* of Lamiin Gegeen (S. Badral's private archives).

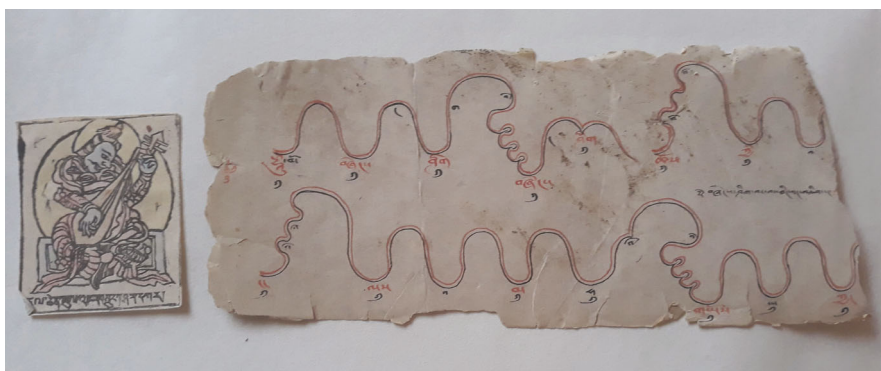


Fig. 4. Melody marking of the incantation of Lamiin Gegeen (S. Badral's private archives).



**Fig. 5.** Melody marking of incantation of Lamiin Gegeen (S. Badral's private archives).

Due to the control on Buddhist faith and devotion during the socialist period, religious rites and art have faded and became forgotten. However, after the democratic changes in 1990, religious faith and devotion became widely popular again, and temples and monasteries began to operate again. It was the opportunity for religious music to be created. The first pieces of work of that period were the symphony *Damdinchoijilin dorom* (Tib. *Dam can chos rgyal gyi gtor ma*),<sup>27</sup> and the melody *Reciting mantra 10000 times*<sup>28</sup> by G. Birwaa, the laureate of state prize, the merited worker of Mongolian art. The former was first played at the music festival *Golden autumn* and the latter at the performance dedicated to his works in 1998.

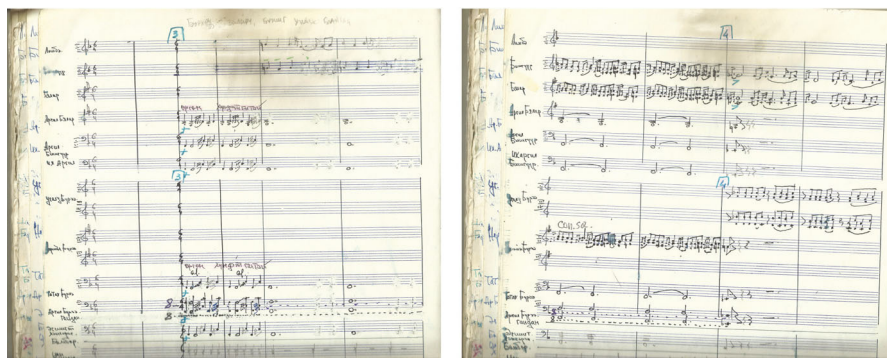


Fig. 6. Note piece of *Damdinchoijilin dorom* by G. Birwaa, manuscript.

<sup>27</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg ...*, 120–121: At the monastery of Lamiin Gegeen, there is *Damdinchoijil dorom* at the end of the religious ritual. On 29<sup>th</sup> of the last month of winter, there organized *Dorom* with over 70 *Tsam* figure dedicated to *Damdinchoijil*, the king of Death... with large horn cow head and wearing dark blue costume, *Damdinchoijil* appears by slowly and gracefully moving which attracts the audience. His grace and movement allow guessing whether next year there would be precipitation or drought, whether people would have illness and suffering, or it would be peaceful. The one having desire to perform *Damdinchoijil* was not allowed. And for last 20 years *Yondon doorombo* had performed it, but he was arrested during repression years. The costume for *Damdinchoijil* is done with great deal of mastery by decorating with 9 precious gems and was only dedicated to wear during *Dorom* activity. For example, it is skillful craft including ruby on head of *Chojil*, 9 gems inlaid, and 2 horns were made by copying the sutra *Yamarands* 100,000 times, after that all copies were joined by gluing. *Dorom* is for eliminating any hardship or suffering of the people of *Gegeen* during the year by burning *Sor* and eliminating any obstacle for next year. After *Damdinchoijil*'s magnificent movement, there is always the dance of 21 *Tārās* with smooth and speedy rhythm as if leaping by steppe gazelle, as if grace and beauty of mountain deer and as if cheerful galloping by wild horses of Gobi. In other words, it is *Tsam* leaping (dancing) starting with slow rhythm and gradually speeding up the rhythm, therefore, parishes came to see it no matter whether it is cold.

<sup>28</sup> Yündenbat, S.: *Lamiin Gegeenii shawiin tütikh*, 142: Starting from 16<sup>th</sup> of the middle month of autumn for 3–5 days, many people gathered, and they altogether recite mantras 10000 times, and first nuns begin reciting, and then many monks as *lowon* joined that activity of reciting and it is, as if a thousand people choir, echoes of which trembled the temple.

It is the first work designed for western symphonic orchestra by keeping the melody and canon as *Khanchin deg*<sup>29</sup> (Tib. *mKhan chen gyi sgrigs*)<sup>30</sup> which were created by Lamiin gegeen Luwsandandsanjantsan (Tib. Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan)<sup>31</sup> Erdene Pandita Khutagt (1639–1703), who was respected as one of three holy highnesses of Mongolian Buddhism together with Öndör Gegeen Dsanabadsar and the Khalkha Dsaya Pandita. Lamiin Gegeen developed the canon *Khanchin deg*<sup>32</sup> by naturalizing religious rituals, religious service orders and religious tunes and melodies called *yan dan* (Tib. *dbyangs*) being followed in famous monasteries of Tibet, for example, Tashilhunpo (Tib. bKra shis lhun po) Monastery, and he made the canon be commonly followed in *Ikh datsan*<sup>33</sup> ... which is the basis of his monastery and other monasteries in the area under his subordination.

Simultaneously, it is the first example of developing that tradition<sup>34</sup> which had its own specific composition with beginning, culmination and ending. Birwaa adapted it to western symphonic orchestra by renewing the tune and melody of reciting the *mantra* which is so gentle as the spread of juniper and incense smoke, and as melodious as alluring the people to be fascinated with it, and recited by monks spreading from the centre to all sides as creating waves when throwing a stone to the river.

There are also many documents proving that G. Birwaa himself had attended religious service at Lamiin Gegeen's monastery as a disciple for five years during which he learnt many ritual texts and saw several rites. For example, as D. Tserensodnom mentioned in his book,<sup>35</sup> "At the end of the song, Praying of White Tārā, the Third Lamiin Gegeen wrote that the song was dedicated to religious service and should be sung according to melody of 8 oblations. The notebook written with bamboo pen is

<sup>29</sup> Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg* ..., 26–27: As it is mentioned that ... according to canon and style, many melodies for religious services and activities at over 700 monasteries, for example, there were about 200 melodies for religious service at the monastery of Erdene Pandita. Yüendenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 135: Many *sūtras* as *Khanchinchoigilin Lkham ya – yeg, rol – yeg, Danjinchoigil ya – yeg* created by *Khanchinchoigil, Khanchinchoigil ya – yeg, rol – yeg* created by *Shalsh, Nojinbaraw, Namsrai, Jamsran, Ode for 10 powerful Khanchinchoigil spirits* which had been stored by late Gonchigdorj, *umdsad of Gūshig datsan* of Lamiin Gegeen Monastery (now Bayanlig district, Bayankhongor province) are the works made by Luwsandandsanjantsan concerning music and melody and those are the proof that Mongolians themselves created and composed music and melody for religious service.

<sup>30</sup> Sükhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar` ügiin tol'*. Monsudar, Ulaanbaatar 2014, 114, 221.

<sup>31</sup> Dashbadrakh, D.: *Dundad dsuunii üyeiin Mongoliin tüükh sudlal*, 149: Luwsandandsanjantsan was born in the family of Loyag Erkh Tsökhür who was the son of the fourth son of Tümenkhen (1558–1640) who was the fourth son of Onokhüi *üidsen*, the third son of Gersends Jalair *khun taij* (1470–1517) the youngest of Batmönkh Dayan Khan (1470–1517). Therefore, as to paternal line, he is descent of Chinggis Khan, and as to maternal line – descent from *Khawt* Khasar from *Khoshuud aimag*, and in this sense, he is *khiad toin* of Borjigon clan which belongs to a very powerful and influential political faction.

<sup>32</sup> Yüendenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 133.

<sup>33</sup> Yüendenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 133.

<sup>34</sup> Yüendenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 28.

<sup>35</sup> Tserensodnom, D.: *Mongoliin burkhanii shashnii uran dsokhiol*. T&U Printing, Ulaanbaatar 1997, 370, 376.



in the private archives of G. Birwaa. Also, in the same notebook mentioned above, there is another song, at the end of which the Third Lamiin Gegeen wrote that the second Lamiin Gegeen taught shortly about state and it was appropriate for him [the Third Lamiin Gegeen] to teach shortly about religion and he wanted to write one short verse about religion.” L. Erdenechimeg, ScD in Art Studies, wrote that in *gür* song script, the fifth notebook, there was some incomplete verses of *gür* songs written in Tibetan by mixing red and black inks. It is a Mahākālā prayer, a Yama prayer, and a Śrīdevī prayer. The size of that notebook is 13×11 cm with 53 pages. It was the manuscript of verses with no melody markings. I saw that manuscript in 1992 in the collection of O. Genden monk, born in Galuut district of Bayankhongor province. He did not allow me to copy that fifth notebook, but kindly allowed me to take its photograph. Later, I saw that fifth notebook in the private collection of G. Birwaa. While showing it to me, he encouraged me to study it. Simultaneously, he told<sup>36</sup> me that he took part in *Children’s Song of Jotloi* (Tib. *mchod las*),<sup>37</sup> the choir class of the monastery because he was native to this land. G. Birwaa introduced religious musical instruments as large bugle (Mong. *yeke büriy-e*), which is used to invite deities, bell (Mong. *qongqu*), double-faced hand drum (Skr. *damaru*, Mong. *damaru*)<sup>38</sup> and drum (Mong. *kenggerge*) into western symphonic orchestra, thus making it religious character.

Simultaneously, oboe was used, which is a musical instrument of western orchestra instead of wooden trumpet, the key musical instrument of religious service. The sound of them did not differ.

The uniqueness of the composer, G. Birwaa brought into modern music is the melody of the religious service of Lamiin Gegeen’s monastery tuned with the sound of oboe<sup>39</sup> and enriched by his fantasy. Another specific of the symphony *Damdinchoijiliin dorom* is the use of clarinet<sup>40</sup> sound instead of *ganlin* (Tib. *rkang gling*)<sup>41</sup> because it was a forbidden musical instrument. The clarinet was used during culmina-

<sup>36</sup> Erdenechimeg, L.: *Mongoliin gür duu*. Vol. IV. Offset Printing, Ulaanbaatar 2015, 19.

<sup>37</sup> Erdenechimeg, L.: *Mongoliin gür duu*, 6: Melody names to mark the style to sing *gür* song, melody and rhythm, lyrics, and rhythmic size, notation of melodies, specifics to play, choir class as *Jotloi* school all these are development of the school with the canon to sing *gür* song as independent type of song craft.

<sup>38</sup> Sükhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar` ügiin tol`*, 98.

<sup>39</sup> Jantsannorow, N.: *Khögjiin onoliin ner tomiyonii khuraangui tol`*. Ulaanbaatar 1997, 23: Concepts expressing musical melodies, joint melodies, and their connection.

<sup>40</sup> Sükhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar` ügiin tol`*, 69: International language, the word origin is Turkish *Tartai* pipe (woodwind instrument).

<sup>41</sup> *BNMAU-iin ugsaatnii dzüi sudlal* I. Ed. Badamkhatan, S. State Printing Factory, Ulaanbaatar 1987, 356–357: *Ganlin* is made of the femur of girl dying not reaching 18. It is woodwind instrument made of human femur and copper, with engravings of dragon or crocodile head, 50–60 cm long, to blow during religious service. On the node of it, there engraved two holes and it sounds as horse neighing when blowing. It is musical instrument being blown at religious service together with cymbal, drum, and large bugle, as if reminding there is no eternal being in the universe and there would be death for everything. Mostly, two *ganlin* are used.

tion which is *sor dsalakh* (Tib. *sor 'phen*),<sup>42</sup> religious ritual to eliminate the hardship happened in the year and prevent the danger to come.

Besides accordion which belongs to the family of keyboard instruments, all others from the four families<sup>43</sup> of musical instruments were used in the symphony as oboe, horn trumpet, flute from woodwind instrument family, bell, *vajra*, double-faced hand drum, large drum, gong (Mong. *qarangγ-a*) from percussion instrument type, and horsehead fiddle (*morin khuur*), violin, large *khuur* and medium *khuur* from stringed instrument type.

In this, the ancient tradition of religious service of Lamiin Gegeen was strictly followed. It invites deities with large bugle, bell, double-faced hand drum, and large drum, playing the melody for them with accompaniment of oboe and other instruments and seeing off with religious melody.

Inviting deities and spirits of ancestors with the aid of melody is the tradition that dates back to the period of the Yuan Dynasty and is related to the change in symbolic culture of the Mongols' worship of heaven. That kind of change<sup>44</sup> was made by Kublai Khan who inherited the state ideology “*Under the might of eternal heaven*” from the Great Mongolian Empire disseminating Buddhism simultaneously with Christianity and Islam in his Great Yuan Dynasty to make China the centre and to unite many nations.

Yu. N. Roerich pointed out<sup>45</sup> that Phagpa Lama (Tib. Phags pa Blo gros rgyal mtshan), whose name remained in history, was the son of the younger brother of Sakya Paṇḍita and ... he was invited to the palace of Kublai Khan at the age 18 in 1253 and was entitled as his teacher. In 1258, Kublai Khan organized debate between Buddhist monks and the representatives of Daoism at a religious meeting; Phagpa Lama was the head of Buddhist monks. At that meeting he had strongly blamed the representatives for burning the holy texts, and many times demanded to return the monasteries and temples forcefully by taking them. Since that time, Kublai Khan honestly protected Buddhism and granted the privilege within his empire. It is obvious from his decrees and orders.

In a document in the 71<sup>st</sup> volume of the *Sūtra of the Yuan Dynasty*, there is detailed instruction in the section *Music and dancing at the temple of the eldest* (Mong.

<sup>42</sup> Ariyasüren, Ch. – Nyambu, Kh.: *Mongoliin dsan dsanshiin dund tol*. Süülenkhütü Children's Printing House, State Printing Factory, Ulaanbaatar 1991, 153: *Sor* – ritual of Yellow sect of Buddhism for remedy and it is religious rite for all the people including common folks and monks to eliminate hardship happened in the year and to prevent from the danger to come. In Mongolian monasteries, such ritual had been performed at the end of the year. This *sor* is different from the *Qangyal* types. Among many *sor* types, *Damdinchoijoo sor* had been widespread. It is performed on 29<sup>th</sup> day of the last month of winter. There is the triangular fire on the top of the *sor*, and the figure placed in triangular dish. After preparing the *sor*, there sets big fire and the *sor* is thrown into the fire, and then the ceremony of shooting.

<sup>43</sup> Yüнденбат, S.: *Lamiin gegeenii shawiin tüükh*, 132.

<sup>44</sup> Batsükh, O.: *Khubilai khan. Ikh Yuan uls. Aldriin on daraalal 150 jil*. Mönkhiiin Üseg, Ulaanbaatar 2014, 219.

<sup>45</sup> *Aaw, khüü Rerih ba Mongol*. International Association of Mongol Studies, Mongolian Roerich Society, State Roerich Family Museum in St. Petersburg. Mönkhiiin Üseg, Ulaanbaatar 2008, 114.

*ebüged-ün süm-e-yin kögjim büjiglel*) about how to summon deities and spirits of ancestors, how to make offering and how to begin to sing and dance. It is as follows, “... in the third year, during worshipping 8 *gers*<sup>46</sup> by being guarded with soldiers and suppressed with scripts (*Šizü zhi yuvan-u yurbaduyar on-dur naiman ger-ün çay-un takily-a-dur biçig-ün büjiglel çereg-iyer toytayan biçig-iyer nomodyaqu büjiglel*)<sup>47</sup> ... and “when offering alcohol under the throne of the Supremacy King of Heaven, there was a dance giving tribute to the knowledge. During melody composed by the *gegeen* when beginning one tune, there should be the sound of three drums: when sounding the first drum, should stand forward with arms spread. When the second drum sounded, should fall back with hands joined, and when the third drum sounded should watch quietly. After three drums sounded, should begin singing.”<sup>48</sup>

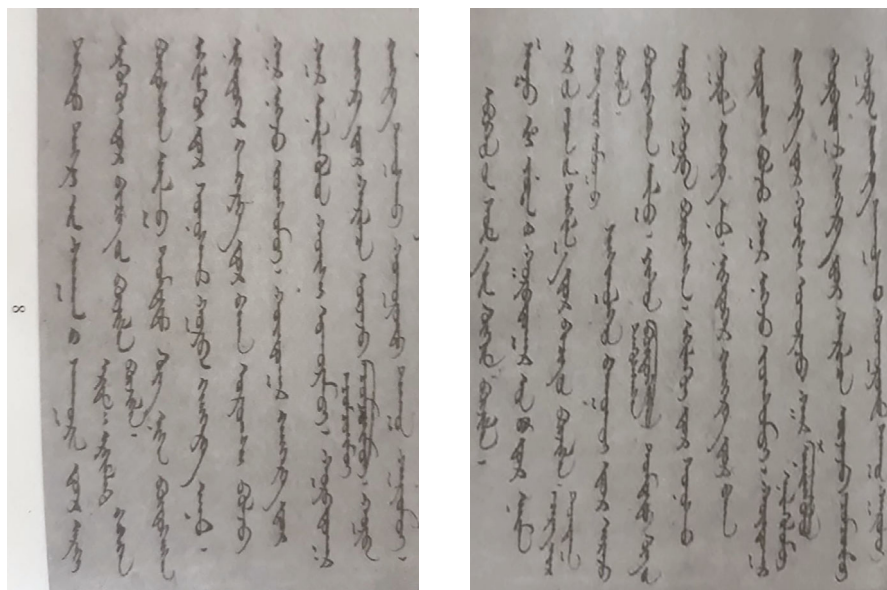


Fig. 7–8. Sūtra of the Yuan Dynasty, Vol. 70-71.

<sup>46</sup> Batsükh, O.: *Khubilai khan*, 79: 8 *gers* were, as written in Note 79 concerning worshipping and offering of the sutra of Yuan Dynasty, built with white felt as the *ger* for ancestors upon Khubilai Khan’s discussion with his viziers ... The first shrine of those 8 was the memorial for Yesükhei *baatar* and Höelün, the second was for Chinggis Khan, and Börte etc.

<sup>47</sup> *Yuan ulsiin sudar*. Vol. LXX–LXXIX. Mongol surwalj bichgiin töw. Soyombo Printing, Ulaanbaatar 2016, 13. (In 1368, after the downfall of Great Mongolian Empire, the king of Ming Dynasty made the history of Mongolian Yuan Empire written in 210 volumes. They were translated by famous translator Ch. Demchigdorj in 1910. That translation is kept in National library of Mongolia. Ministry of Education, Culture and Science, National Council of Mongol Studies, State National Library of Mongolia. Transl. Demchigdorj as Dandaa Chansan, from his manuscript.)

<sup>48</sup> *Sūtra of the Yuan Dynasty*, 8.

All the above proves that the tradition inviting deities and ancestors by appeasing them with music and song dated back to ancient times.

Another vital work by G. Birwaa is the modern melody called *Reciting mantra for 10000 times*.<sup>49</sup> *This song of pray includes the recitation of mantras* (Skr. *maṇi*, Khal. *maan*'),<sup>50</sup> *spells* (Tib. *dmigs brtse ma*, Khal. *megdsem*)<sup>51</sup> and incantations (Skt. *dhārani*, Tib. *sngags*, Khal. *tarni*)<sup>52</sup> melodiously which can make not only the performers, but also the listeners to feel ease, harmony, understanding, care and compassion.

## B. Mönkhbold's Activity

The tradition was successfully inherited to B. Mönkhbold, the laureate of state prize of Mongolia, who created several works by adapting to the Mongolian *morin khuur* ensemble and to western chamber music. When creating those works, Mönkhbold used modern music style by considering musical technique, musical composition and sounds. In this sense, his pieces of work truly reach the hearts of the audience. Musicologist M. Mөngөсүkh,<sup>53</sup> National University of Mongolia, highlighted the *Canto for Purification*, the work for *morin khuur* ensemble ... sounds as simultaneous and monotonous<sup>54</sup> reciting by several monks according to one general melody, but with various dynamics<sup>55</sup> instead of being performed with various tempos and rhythms. Religious melody requires harmoniously set system of notation, and a fixed form of recitation. Generally, woodwind and percussion instruments have been used in religious rituals. However, the work *Canto for Purification* is very peculiar because it is a progressive beginning to provide the study of the preservation of Lamiin Gegeen's melody, as well as its restoration and development, and inheritance with scholarly explanations and interpretations. Furthermore, the researcher explained this work in terms of Music Studies,<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Yүndenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin түүkh*, 142: Starting from 16<sup>th</sup> of the middle month of autumn for 3–5 days, many people gathered, and they altogether recite *mantras* 10000 times. First, nuns begin reciting, and then many monks as *lowon* joined that activity of recitation and it is, as if a thousand people choir, echoes of which trembled the temple.

<sup>50</sup> Dagwadorj, D.: *Mongoliin shashin surtakhunii tailbar tol'*. Ulaanbaatar 1995, 60: *Mantra* of Avalokiteśvara; Sүkhbaatar, O.: *Mongol khelnii har' үгийн tol'*, 150.

<sup>51</sup> Sүkhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar' үгийн tol'*, 162.

<sup>52</sup> Dagwadorj, D.: *Mongoliin shashin surtakhunii tailbar tol'*, 64: One kind of recitation and prayer through meditation by considering Tsongkhapa, the founder of the Yellow stream of Buddhism as equal as original three deities; Sүkhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar' үгийн tol'*, 204.

<sup>53</sup> Mөngөсүkh, M.: Ariusakhuin duurislaas Gandirsiin egshgiig mederne. *Opendoor* № 245, May 2019, 24.

<sup>54</sup> Sole voice.

<sup>55</sup> *Khөгjiin dsuragt tailbar tol'*. DK – Monsudar Admon, Ulaanbaatar 2013, 379: Music work or difference of sound velocity of its parts.

<sup>56</sup> *Britannica shireenii tailbar tol'*. Vol VII. NEPCO, Ulaanbaatar 2011, 3651: Musicology. Scientific and research study on music, at the end of the 18<sup>th</sup> century, at the beginning of the 19<sup>th</sup> century, many amateurs as Ludwig von Kokhel studied music. There required professional mastery and skill to read historical documents and manuscripts related to the development of ancient music. The first and significant work concerning musicology was the first publication of the completed works of Bach.

“Key melody is not a single melody, but concerning melody composition, it includes Gandirs melody,<sup>57</sup> i.e. meditation, epic, incantation, and *sūtra* melodies. In the melody and tune system of Buddhist music, there is strictly followed the principle which is to avoid from a large leap. However, in musical sketch, it was opposite. Therefore, melody and tune, rhythm and movement, conflict and fight, differentiation of tones, musical texture,<sup>58</sup> and dynamic<sup>59</sup> sounding are the skilful equilibrium in his musical language technique. ... Melody for composing orchestra music – thinking is the desire of him to express the soul which is the key pillar of Eastern philosophy.”

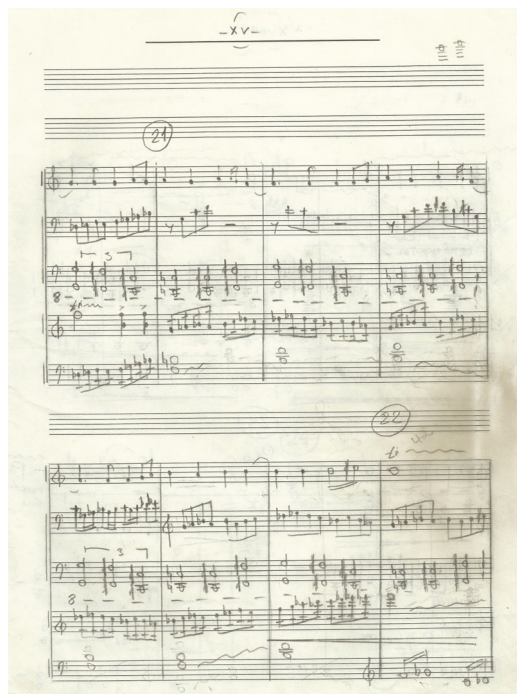


Fig. 9. Note piece of *Ariusakhuin duurisal* by B. Mönkhbold, manuscript.

Another example of how creatively B. Mönkhbold used religious recitation is *Milarepa* or *Myal Bogd* which he composed based on the melody of the *lüijin* (Tib. *lus sbyin*)<sup>60</sup> ritual performed by the female Buddhist practitioners at Narkhajid (Tib. Na ro mkha' spyod) temple (Libretto by Ts. Khulan). At this musical play,

<sup>57</sup> Khürelbaatar, L.: *Sudar shashdariin bilig*. Interpress, Ulaanbaatar 2002, 272: Gandirs melody is entirely a very melodious tone.

<sup>58</sup> Jantsannorow, N.: *Khögjiin onoliin ner tomiyonii khuraangui tol'*. Ulaanbaatar 1997, 102: Aesthetics of music construction, philosophical concept.

<sup>59</sup> *Khögjiin dsuragt tailbar tol'*, 379: Music work or difference of sound velocity of its parts.

<sup>60</sup> Sükhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar' ügiin tol'*, 147: Offering the body. A special ritual being performed at the area where there are evil spirits and the *Dsoch* Lama recite *mantras* to eliminate them by using bell and double faced hand drum.

religious musical instruments were used such as bell, double-faced hand drum, large drum (Mong. *yeke kenggerge*), and clarinet instead of bone-trumpet. The narration of the play goes as follows: A mother is in the hell because of wrongdoing in her former life. Her son tries to save his mother and take her out of hell. Milarepa at dawn at 4 o'clock, destroys all the evils on the earth with saints and monks from all over the world by lighting up the butter lamp. He imagined such a scene.

He created the *Canto for the mantra of goddess Sarasvatī* (Yanjinkham, Tib. dByangs can lha mo), by using extension of vibrate note of long-drawling song with accompaniment of *yatga* (Mong. *yatuy-a*), *morin khuur*, and stringed instruments. Using attuned bell in this song made the *mantra* melodious. Also, the melody of *Inviting the Melodious Mother*, which was composed for the repertoire of the conservatoire of Mongolia, is repeated 21 times according to *mantra* counting: for 7 minutes one can hear a very lyrical and meditational melody. 21 *yatga* are played for this melody, but one is solo, corresponding the 21 Tārās' dance. In this song *yatga* plays a key role.

The legend about *yatga* says that once upon a time, after apocalypse and another small apocalypse, three brothers called Fu I, Xian En, and Sun Yang Fu settled the country, established the state, and became the kings. They had attacked the Han country again and again, the fight continued and after 600 years, during the reign of Zhu Han ... and his small queen Deren due to being captivated by the evil, had been executing many best viziers consecutively. Once Bayankhüü, nephew of Chi Yang Tseren, the former Chin wan of the king, came to the king to save the life of his dad ... and played *yatga*. The queen by being excited with the melody of *yatga* immediately ordered him to teach it for her ... the melody is not an ordinary melody, it is created with ancient incarnation. Its high tones are 71, low tones – 51, if joining them in harmony, there would be 36 various melodies to play – by saying so, Bayankhüü played *yatga* again which filled the palace and lyrically sang: my thought expressed through melody will be known by heaven, ... blessing by the king will be in it, and people living between heaven and hell will have joy and happiness ... There are 6 taboos to learn playing *yatga*: in rain and blowing wind, when worrying, when wearing incomplete clothing, when getting drunk, when being blunted, and when thinking of strange things ... *yatga* must not be played<sup>61</sup> – said Bayankhüü. This way by teaching the queen how to play *yatga* he saved his father, simultaneously clearing away the evils from the heart of the queen.

In the work of B. Mönkhbold, at the sound of shell trumpet, the Melodious mother goes down to the earth from the heaven by being appeased with the soft melody of the *yatga*. It reminds us of the tradition of the Yuan Dynasty using melody when inviting ancestors from the heaven. “Khans of the Great Mongol Empire when traditionally worshipping eight white felt *gers* of the ancestors as shrines on a fixed day, always gave tribute to their ancestors.”<sup>62</sup> It is the same that S. Sorondsonbold said:

<sup>61</sup> Erdenechimeg, L.: *Mongoliin gür duu*. Vol. IV. Offset Printing, Ulaanbaatar 2015, 71.

<sup>62</sup> Batsükh, O.: *Khubilai khan*, 80.

“As written in the 71<sup>st</sup> volume of the *Sūtra of the Yuan Dynasty*, in the chapter of how the Heaven king worshipped the music by joining five melodies of heaven and earth, there described worshipping the heaven and the summoning spirit of Chinggis Bogd and there is not mentioned the melody created in the heaven in other chapters. Those melodies inherited in the many long-drawling songs as Heaven air, in the music to cheer white and black flags in other 12 heaven songs. No one can deny it. Other three chapters of Temples of the eldest, 8 *gers* describe the worship to royal blood, and great khans.<sup>63</sup>

After Yanjinkham’s visit, there is spirited, but graceful melody expressing the cheerful feeling of people meeting the goddess. When seeing off Yanjinkham, it describes the light in their hearts and their blessing to meet the goddess again with the melody of *yatga*. The melody and tone of bell, double-faced hand drum, large drum, wooden trumpet, and *mantras* recitation with bass voice strengthen the religious meaning of the work, thus makes the audience be fascinated, as if evil thoughts are blown away from their minds. It is the same that Sakya Paṇḍita wrote<sup>64</sup> in his musical *sūtra*:

“Any pain, worry, and suffering can be eliminated, thus it should be appraised. Therefore, the one who educated in music is the most outstanding for all including scholars, spiritual teachers, common men of the earth, no matter whether female or male ..., ... the ones wearing jewels as golden, silver, pearl look beautiful for fools, but gürus can see them as not beautiful and many such examples can be mentioned, but the only beauty for all is music ..., ... it is very helpful not only for home, but also for the country, thus creating best works easily, worshipping every *khutugtu*, developing works of mankind .... – all is with the aid of music.”

Musical plays by Mönkhbold as *Öndör Gegeen*, *Green Tārā* continues for 8 minutes. When personifying the Green Tārā which is Dsanabadsar’s own masterpiece through musical language, he took the legend of love between Dsanabadsar and the Green Tārā as the basis. This work played by national orchestra with 60 musicians of Mongolian national song and dance academic ensemble with accompaniment of *morin khuur*, *shands* (Chin. *xianzi*), dulcimer, *khuuchir* (Chin. *huqin’er*), flute, wooden trumpet, horn trumpet, *tsordon*, large bugle, large drum, medium drum, small drum, bell and double-faced hand drum reminds us of religious service and activities. The love of the Green Tārā and Dsanabadsar is expressed with lyrical melody of *morin khuur*, medium *khuur*, flute and horn trumpet. Instead, melody for Dsanabadsar’s going to obtain knowledge abandoning his beloved is based on melody of a Tibetan *mantra*. This work describes how Dsanabadsar crafted his beloved one as Green Tārā after his beloved died when he was away. Simultaneously, Dsanabadsar was portrayed by the composition of melody of *mantras* and incantations with the melody

<sup>63</sup> Sorondsonbold, S.: *Mongoliin khögjim*, 90.

<sup>64</sup> Khürelbaatar, L.: *Mongol sudriin chuulgan*, 260.

of *gür* song. In this there were used horn trumpet, large bugle, bell, and double-faced hand drum and the melodies of these instruments make everyone imagine that when crafting the Goddess finished, Green Tārā enlivened and by radiating light of mercy and grace, they celebrated their defending scholarly degree. This way, it can be called as the work bringing the joy because of ease felt in hearts. At the end, there is played the melody with accompaniment of all musical instruments of national orchestra and that melody brings joyful ease making deep thinking arise because of its character of lyrical meditation.

Among his religious works, there are many praying songs and odes including the Canto for *mantra* of goddess Yanjinlkham, Ode for 21 temples dedicated to the re-establishment of 21 temples of the Buryats (lyrics by Tsyren-Khanda Daribazarowa), Ode praying for Dsanabadsar, which is of the character of lyrical meditation and for which *yatga*, *morin khuur*, bell, double-faced hand drum, flute, attuned bell (Mong. *kög-tei qongqu*), *khöömii* (Mong. *kөгemei*) were used and extension of vibrato notes of long-drawling song (Mong. *sirungqai*) (lyrics by Ts. Tümenbayar).

The unique feature of religious works by B. Mönkhbold is the use of religious service melody with simultaneous accompaniment of religious musical instruments as drum, bell, double-faced hand drum, *ganlin*, large bugle, and cymbal, thus creating modern musical composition in which conspicuously displayed music tradition of Buddhism.



**Fig. 10.** Musical instruments.



## Conclusion

In this way three generations starting from *Gaikhamshigt* Gonchig and his descendants made their contributions to the development of religious music in Mongolia. Tuning western and eastern music by G. Birwaa and B. Mönkhbold with accompaniment of traditional religious musical instrument is the reform concerning the development of religious music in Mongolia and tuning religious music of Buddhism in western symphonic orchestra is their contribution to be regarded as of much importance. (This article was translated from Mongolian to English by W. Tsogmaa.)

## References

- Aaw, khüü Rerih ba Mongol* [Roerich Father and Son and Mongolia]. International Association of Mongol Studies, Mongolian Roerich Society, State Roerich Family Museum in Sankt-Peterburg. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2008.
- Ariyasüren, Ch. – Nyambuu, Kh.: *Mongoliin dsan dsanshliin dund tol'* [Middle Dictionary of Mongolian Customs]. Süülenkhüü Children's Printing House, State Printing Factory, Ulaanbaatar 1991.
- Batsükh, O.: *Khubilai khan. Ikh Yuan uls. Aldriin on daraalal 150 jil* [Khubilai Khan, the Great Yuan dynasty, Chronicle of Glory, 150 years]. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2014.
- Birwaa, G.: *Ekh oron gedeg etseg ekhees ulbaatai* [The Country originated from Parents]. Vol. III. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2016.
- BNMAU-iin ugsaatnii dsüi sudlal 1* [Ethnography of the People's Republic of Mongolia, I]. Emkh. Badamkhatan, S. State Printing Factory, Ulaanbaatar 1987.
- Britannica shireenii tailbar tol'* [Britannica Encyclopedia] Vol. VII. NEPCO Printing House, Ulaanbaatar 2011.
- Dagwadorj, D.: *Mongoliin shashin surtakuunii tailbar tol'* [Encyclopedia of Religious Ethics of Mongolia]. Ulaanbaatar 1995.
- Dashbadrakh, D.: *Dundad dsuunii üyeiin Mongoliin tüükh sudlal* [Historiography of Mongolia during the Middle Ages]. Vol. II. Soyombo Printing, Ulaanbaatar 2012.
- Erdenechimeg, L.: *Mongoliin gür duu* [Mongolian Gür Song]. Vol. IV. Offset Printing, Ulaanbaatar 2015.
- Jantsannorow, N.: *Khögjiin onoliin ner tomiyonii khuraangui tol'* [Concise Dictionary of Musical Terminology]. Ulaanbaatar 1997.
- Khögjiin dsuragt tailbar tol'* [Pictorial Encyclopedia of Music]. DK – Monsudar, Admon. Ulaanbaatar 2013.
- Khürelbaatar, L.: *Mongol sudriin chuulgan* [Collection of Mongolian *Sūtras*]. Interpress Printing House, Ulaanbaatar 2002.
- Khürelbaatar, L.: *Sudar shashdariin bilig* [Prodigy of *Sūtras*]. Interpress Printing House, Ulaanbaatar 2002.
- Maisky, I. M.: *Mongol oron khuw'sgaliin bosgon deer* [Mongolia at the Threshold of Revolution]. Orch. Ch. Baatar. Monsudar Printing, Ulaanbaatar 2014.

- Mongoliin tailbar tol'* [Mongolian Encyclopedia]. Mongol Ulsiin Shinjlekh Ukhaanii Akademi, Ulaanbaatar 2000.
- Mongoliin сiim khiidiin тiiкhees ...* [History of Mongolian Monasteries]. Emkh. Erdenebileg, G. Ulaanbaatar 2014.
- Möngönsүkh, M.: Ariusakhuin duurislaas Gandirsiin egshgiig mederne. *Opendoor* № 245, May 2019,
- National Archives of Mongolia, M–76. A–1, SU–21.
- Sorondsonbold, S.: *Mongoliin khögjim* (XIII зуун) [Mongolian Music (13<sup>th</sup> Century)]. Migmaprint, Ulaanbaatar 2008.
- Soyoliin öwiin töwөөs 2007–2008 онуудад kheregjүүлсн ајлиин тайлан [Report on the Work implemented by the Cultural Heritage Centre from 2007–2008]. *Soyolin öwiin medeel setgүүл*. Ulaanbaatar 2008.
- Sүkhbaatar, O.: *Mongol khelnii khar' ügiin tol'* [Dictionary of Foreign Word in Mongolian Language]. Monsudar, Ulaanbaatar 2014.
- Tserensodnom, D.: *Mongoliin burkhanii shashnii uran dsokhiol* [Buddhist Literature of Mongolia]. T&U Printing, Ulaanbaatar 1997.
- Yuan ulsiin sudar* [*Sūtra* of the Yuan Dynasty]. Vol. LXX–LXXIX. Mongol surwalj bichgiin töw. Soyombo Printing, Ulaanbaatar 2016.
- Yүndenbat, S.: *Lamiin gegeenii shawiin тiiүkh* [The History of Subordinated Land of Lamiin Gegeen]. Mönkhiin Üseg, Ulaanbaatar 2009.

#### INTERNET RESOURCES

- <http://www.budda.mn/news/1722.html/> (31.12.2019)
- <http://www.monheritage.mn/mn/intangible/UnescoIchDetails.aspx?ItemID=13> (31.12.2019)

---

# TRADITION AND INNOVATION

---



# LITERATURE AND LANGUAGE



“Үхэл”-ийн тухай ОЙЛГОЛТ УРАН ЗОХИОЛД  
ДҮРСЛЭГДСЭН АСУУДАЛД  
До.Цэнджавын “МЭНГЭ”, АБАЙ КУНАНБАЕВЫН  
“1896” ӨГҮҮЛЛЭГИЙН ЖИШЭЭН ДЭЭР

Байгабилын Риза

Монгол Улсын Их Сургууль, Утга Зохиол, Урлаг Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

Үхэл гэж юу вэ? Үүнийг исламын шашинтнууд “Үхэл бол мөнхийн амьдралын эхлэл юм” хэмээн үздэг. Үхэл: Хүний бие дэх амь нь биенээс хагацах, салах, бие амьгүйтэх, энэ хорвоогийн амьдрал төгсгөл болж хойд / тэр / ертөнцийн мөнхийн амьдралын эхлэл эхэлж буй хэмээн үздэг. Коран сударт Аллах номлохдоо: “Амьд яваа хэн бүхэн үхэлтэй тулгарна. Та бүхнийг сайн сайхан болон муу муухай зүйлээр бүгдээр нь шалгана. Эцэст нь бидэн рүү буцах гэсэн цор ганц л зам бий”<sup>1</sup> хэмээжээ. Дээрх сургаалийн санаа нь: Үхлээр бүх зүйл төгсөхгүй. Харин хүний жинхэнэ бас мөнхийн амьдрал үхлийн дараа эхэлдэг. Түрхэн зуурын энэ хорвоогоос, мөнхийн /акырет /буюу тэр ертөнц рүү нүүх гэсэн утгатай юм.

Исламд үхлийн тухай номлохдоо: “Хүн үхлийн тухай хэзээ ч мартаж ёсгүй. Үхлийн тухай мартсан цагт хүнээс хүний бус авир гарч эхэлдэг. Үхлийн тухай бодохоо больсон цагт сайн үйл хийхээ больж, түүнийг миний хийх ёстой зүйл биш хэмээн бодож, хорвоо дээрх эд агуурст шунан дурлаж, түүний төлөө амьдарснаар буруудаж нүгэлт үйлийг үйлдэж эхэлнэ. Ингэж явсаар энэ хорвоогоос буян хураалгүй буцдаг хэмээн коран сударт бичсэн байна.”<sup>2</sup>

Казахуудын болон мусулманчуудын хувьд үхэл бол шашныхаа зүгээс үргэлж ярьж, үргэлж бодох ёстой хэзээ ч мартаж үл болох сэдэв гэж үздэг. Тийм ч учраас үүнтэй холбоотой үг олон бий. Жишээлбэл:

Үхлийн утга учрыг ойлгоогүй хүн

Амьд яваад ч гийгүүлэхгүй гэлцдэг.

Харин буддын шашны үзлээр бол: “Үхэл гэдэг маань хүнийг ямар ч төрөлд хүргэж чадах шалгуурын үе юм. Үхлийг ойлгож, үхлийн тухай бясалган, үхлийг танин мэднэ гэдэг бол өөрөө өөрийнхөө нүүр царайг танин мэдэж, сэтгэлийг бие цогцосгүйгээр дангаар нь нүцгэлэн харж буйтай адил гайхамшигтай увидас юм”<sup>3</sup> гэжээ.

Үхлийн тухай дээрх хоёр үндэстэн болон шашны зүгээс ийнхүү үздэг бол тухайн үндэстэн, шашны ертөнцийг үзэх үзэл нь юу юм бэ? гэсэн асуулт гарч ирнэ. Монгол болон казах үндэстэн нь түүхийн нэгэн цаг үед түүхээрээ холбогддог гэдгийг түүх гэрчилдэг. Энэ хоёр үндэстний эртний шашны тухай судлахад:

<sup>1</sup> *Куран карим*. Анбия сүреси, 21/35: Али-Гимран сүреси, 3/185: Ганкабут сүреси 29/57.

<sup>2</sup> Буланы Жоламан (PhD) шашин судлаачийн аман ярианаас иш татав.

<sup>3</sup> Бурханч лам Г. Пүрэвбат, Монголын Бурханы Шашин төв. Ярилцлага эмхэтгэлийн ном цуврал нэг. Ярилцлагын хэсгээс хэсэгчлэн авав.

“Эртний улсууд нь бөөгийн шашинтай байжээ. Тэнгэр нар, сар, газар, ус, галаа шүтнэ. Уул ус галаа тахидаг байв. Хүннүгийн Шаньюй өглөө наранд, үдэш саранд залбирдаг байв. Сяньби нар тэнгэр газар, өвөг дээдсийн сүнс сүлдийг шүтдэг бөө мөргөлийн шүтлэгтэй байжээ.” Тэнгэрийн үзэл бол юуны өмнө монгол, түрэг нүүдэлчдийн эртний уламжлалт шашин болох бөө мөргөлийн тулгуур үзэл баримтлал болох Тэнгэрийг тахин шүтэх үзэл санаанд суурилсан болохыг хэлэх хэрэгтэй. Бөө мөргөлийн сургаал ёсоор эцэг Тэнгэр бол Ертөнц дахины гагц эрхэм дээд эр бэлгийн ер бусын их хүчнийг төлөөлөх бөгөөд тэр нь эх газар дээрх байгаль, нийгмийн бүх үзэгдэл юмсын анхдагч дээд эзэн ажээ”<sup>4</sup> гэсэн байна.

Үүнийг цааш нь задалж үзвэл:

Монголчуудын хувьд:

“Эртний Монголчуудын ертөнцийг үзэх үзэл нь бөөгийн шашинтай холбогдох бөгөөд энэхүү үзлээр дээд шүтээн нь тэнгэр юм. Тэнгэр нь амьдрал хайрлагч эр эхлэл, газар нь хэлбэр дүрс хайрлагч эм эхлэл. Огторгуйд нийт 99 тэнгэр байх бөгөөд сайн үйлсийн баруун зүгийн 55 тэнгэр, хортой муу үйл бүтээгч зүүн зүгийн 44 тэнгэр буй хэмээн үздэг. Энд ярьж буй тэнгэр хэмээх ойлголт нь байгалийг тэнгэрлэг зүйл болгон үзэхийн хамт өөлмөн хүний хүсэл тэмүүлэл, үйлдэл, дотоод ертөнцийг ч тэнгэрлэг болгосон утгатай юм. Мөн эвт ёс, шударга ёс, нэр төр, эх орноо хайрлах үзэл, чөлөөт сэтгэлгээ ямагт ялан дийлж, эерэг баатрууд нь сөрөг хүчийг хүч тэвчээр, оюун ухаанаар давж гардаг байдлаар дүрсэлдэг. Энэ бүхэн нь хэн бүхнээс хүчтэй гэдэгт итгэх итгэл үнэмшлийг харуулж байгаа болно.”<sup>5</sup>

Харин “Исламын шашин Буддын болон Христос шашнаас хожуу манай он тооллын VII зууны эхэнд буюу 622 онд Арабын хойг одоогийн Саудын Араб улсын нутагт үүсчээ. Исламын шашныг үндэслэгч зөнч Мухаммед нь манай тооллын 570 онд Мекка одоогийн Саудын Арабын ойролцоох хотод төрсөн ба тэр шашны үйл ажиллагааны арга замыг ард түмэн эрх чөлөө тусгаар тогтнолоо байлдан дагуулах замаар олж, дарлагчдыг зайлуулж, эрх тэгш нийгмийг цогцлоон байгуулах явдал мөн гэж үздэг.”<sup>6</sup>

Дээрх баримтаас казахуудын хувьд эртний шашин нь мөн адил бөөгийн шашин байсан гэдэг нь түүхийн хувьд тодорхой харагдах бөгөөд Исламын шашинд сүсэглэсээр 1000 гаруй жилийг үдэж буй юм.

Харин “Бурхны шашин монголчуудын өвөг дээдсийн дунд аргын тооллын бүр өмнөөс дэлгэрч, Нирун улсын үед төрийн шашин болон өргөмжлөгдөж байсан жишээ баримт бий. Монголын нэгдсэн гүрний үед Хааны ордон дээдсийн хүрээнд нөлөөлөн, төр шашны хос ёсны нэгэн багана болж явсан

<sup>4</sup> Бира, Ш.: *Тэнгэризм ба Монголчууд*. Улаанбаатар 2011, 33.

<sup>5</sup> Содномдагва, Д. – Дарьхүү, Р.: *Философи*. Улаанбаатар 2004, 60.

<sup>6</sup> Сүхээ, Б.: *Ертөнцийн оршихуйн сургаал, буддын гүн ухаан*. Улаанбаатар 2017, 35.



бөгөөд XVI–XVII зууны үеэс хүн амын бүх давхаргын дотор өргөн дэлгэрч, нийгмийн бүх салбарг хүчтэй нөлөөлөн ард нийтийн шашин шүтлэг болсныг бид мэднэ.”<sup>7</sup>

“Исламын шашин нь ард түмнийхээ амар амгалан байдлыг эрхэмлэн, улс орныхоо нийгэм эдийн засгийг дээшлүүлэх замаар өөрийн шашинт улсын улс төрийн тогтвортой байдлыг хангах, нийт төрөлхтнийг энх тайвнаар зэрэгцэн орших зэрэг нийтийн энэрэнгүй хүслийг дээдлэн эрхэмлэдэг байна.”<sup>8</sup>

“Буддын шашны үндсэн агуулга нь Хутагтын дөрвөн үнэн, Үйлийн үр, Би-д баримтлах үзэл зэрэг сургаал нь буддын гүн ухааны үндсэн ойлголт мөн. Өөрөөр хэлбэл хүн амьдралын тойрогт оршихдоо өөхийгөө “би”, “минийх” гэх үзэлд автан, оюун ухааны мунхаг сэтгэлд хөтлөгдөөс сайн муу үйлийн үрийг тарьж, элдэв зовлонд унадаг байна.”<sup>9</sup>

Миний бие Ислам шашинтай хүний хувьд ажиглан харахад Буддын болон Ислам шашны энэрэнгүйн үзэл, үхлийн тухай ойлголтын цаад номлолын утга учир нь нэг зүйлийн тухай байгааг ажиглан, энэ нь Монгол болон Казах үндэстний уран зохиолд хэрхэн дүрслэгдсэнийг ажиглахад:

XXI зууны ардчилсан хувьсгалын дараах үеийн Монголын уран зохиолд зохиолч Долгорын Цэнджав “Мэнгэ” өгүүллэгт:

“Алив миний хүү хаа байна вэ? Ижийгээ таньж байна уу? Мөн л байгаа биз дээ гэж өхөөрдөн дуудахад хүү тийчигнэн тэлчиж, тиймээ гэх шиг ход ход инэнэ. Энэ нүд хамрыг нь эгээ л өвччихсөн шиг юмаа гэж хүүгийн банш шиг жаахан хөлийг амандаа үмхлэнгээ ‘Алив хүүгийнхээ мэргийг нэг хараадахъя’ гээд хонгон хөх мэргэн дээр эрхий хуруунаас нь салаалж ургасан жижиг хуруугаа нийлүүлэн дарж үзэв. Хялгасны ч зөрөө алга... гэж дуу алдлаа. Миний муухай монхор хүү ингээд ирэх гэж... Гэрээсээ төөрчихсөн байна шүү дээ. Гэвч бурхан над руу явуулжээ гэж үглэхэд түүний халуун нулимс хацрыг нь даган урсав.”<sup>10</sup>

Энд дүрслэгдэж буй дараа төрөл олох гэдэг үзэл нь Монголчуудын дунд одоог хүртэл байх ба нас барсан хүний биеийн аль нэг хэсэгт мэргэ (тэмдэг) тавин дахин төрөх, дахин энэ хорвоод тухайн тэмдэгтэйгээ эргэн ирэхэд итгэж, мэргэ тавих буддын шашны зан үйлийг үлдсээр байгаа юм. Гэтэл энэ зан үйл, итгэл үнэмшлийн тухай нэгэн эх сурвалжид бичихдээ” Эртний монголчуудын нас барагсдаа оршуулсан булш бунханд сийлсэн сүг зургаас үзэхэд феодалын түрүү үеийн шүтлэгийн хэлбэртэй байна. Бас нэлээд хөгжсөн дуализмын гол шинж харагдах хийгээд энэ нь хүн оршуулахдаа түүний өдөр тутмын хоол хүнс, хэрэгцээт зүйлсийг дагалдуулан тавьсан байдагт оршино. Булшинд хүний хэрэгцээний зэр зэвсэг, шавар сав суулга, унаа, хоол хүнс болох мал мах хийдэг нь сүнс бүрмөсөн арилахгүй, харин үргэлж мөнх байна гэсэн санаа болно.

Эд нь эзнээ дагаг хэмээн энэхүү ёсонд бас нэлээд сонирхолтой санаа агуулагдаж байгаа юм. Тухайлбаас, эд нь бүтэн бол “сүнс” нь гарахгүй,

<sup>7</sup> Лувсанцэрэн, Г.: *Буддын гүн ухааны онол, түүхийн асуудлаас*. Улаанбаатар 2008, 201.

<sup>8</sup> Сүхээ, Б.: *Ертөнцийн оршихуйн сургаал*, 42.

<sup>9</sup> Сүхээ, Б.: *Ертөнцийн оршихуйн сургаал*, 42.

<sup>10</sup> Цэнджав, Д.: *Хөх жавар*. Улаанбаатар 2009, 437.

эзнийхээ сүнсийг дагахгүй зовооно гэж үзэж, жишээ нь нас эцэслэсэн хүүхдийн тоглоомыг хэмхлэхгүй бүтэн байлгавал тоглоомын сүнс хүүхдийн сүнсэнд үйлчлэхгүй байхаас гадна хүүхдийн сүнс тоглоомд хоргодоод явж өгөхгүй зовоох ажээ. Иймийн тул үхсэн буюу үхэж байгаа хүний эдэлж явсан эд юм, багаж зэвсэгт юмаар цохих буюу хутгаар шарх оруулж “үхүүлэн” сүнсийг нь эзнийхээ сүнсийг даган үйлчлэхэд бэлхэн болгож “эд нь эзнээ дагаж элэгдэлгүй мөнх, ханзралгүй бөх, хагаралгүй бат, үүрд эдлүүлж, хэзээд хэрэглүүл” хэмээн ерөөдөг бөлгөө” гэжээ.<sup>11</sup>

Гэтэл ислам шашинтнуудад дараа төрөлд эргэн төрөх гэсэн ойлголт байхгүй учир энэ тухай уран зохиолд огт дүрслэгддэггүй юм. Харин үхлийн тухай дүрслэхдээ: 1800-аад оны үеийн казахын уран зохиолд зохиолч Абай Кунанбаев: “Абай сургаал үг” зохиолын “1896” өгүүллэгт:

“Бүх хүмүүст үхэл ирнэ, үхэл гэгч заавал өтөл настанд тохиолддог юм бишээ, ү хсэнээс хойш дахин амилахгүй гэдгийг ч хүн бүхэн мэднэ. Казахууд мэдээж л үүнд итгэдэг. Итгэх итгэхдээ бүр сохроор итгэдэг. Тэд хорвоо ертөнцийг Бүтээгч эрхэм дээд Тэнгэр, Бурхад гэж бий, гэтэл ертөнцийн төгсгөл ирэхэд бүхнийг үнэний шүүхээр шүүн тунгаагаад нүгэл буяны төлөө ял шагналыг нь тэнцүүлэн онооно. Энэ оноолт газар дэлхий дээр байдагтай адилгүй хэмээн итгэнэ. Тэдний ярьж буйгаар Аллах хүнд аймаар ял зэм тулгаж чадах бөгөөд өршөөл нигүүсэл нь дээдийн дээдэд хүргэж чадна гэнэ.”<sup>12</sup>

Эндээс харахад ислам шашинтнууд үхлийн дараа дахин амилахгүй гэдэгт итгэн өдийг хүрсэн нь дээрх ишлэлээс мөн уран зохиолд дахин амьдралын тухай нэг ч дүрслэл байдаггүй нь баталж байна.

## Дүгнэлт

1. Абай Кунанбаев, Долгорын Цэнджав гэх хоёр өөр үндэстний зохиолчдын аж төрж байсан нийгэм нь цаг хугацааны нэлээдгүй ялгаатай бөгөөд соёл, ёс заншил нь ч мөн өөр зохиолчдын зохиолуудаас ажиглахад байгалийн хуулийг шүтдэг, байгалиа хайрлахын зэрэгцээ шашнаа шүтэн дагадаг нь ажиглагдаж байна. Шашнаа шүтэхдээ байгалийн шүтэлцээг илүүд үздэг нь зохиолчдын зохиолоос ажиглагдаж байна.

2. Хэдийгээр нэг нь үхсэний дараа дахин төрөх боломжтой, нөгөө нь боломжгүй гэж үзэх ч үхлийн тухай онол сургаал нь гүн утгаараа нэгэн утгатай байгаа нь ажиглагдаж байна. Ислам шашны хүн үхлийн тухай үргэлж бодох ёстой, түүнд үргэлж бэлтгэх ёстой. Учир энэ ертөнц бол хуурамч, түр зуурынх юм. хэрвээ үхлийн тухай бодохоо болих аваас эд зүйлд шунан, эдийн төлөө амьдарч, эд баялагт боолчлогдоно. Ингэвээс үхэх үед түүнээсээ хагацаж салж чадахгүй нүгэл үйлдэх үйлийн эхлэл тавигдана гэсэн номлол нь буддын шаш-

<sup>11</sup> Жүгдэр, Ч.: *Монголд феодализм тогтох үеийн нийгэм-улс төр гүн ухааны сэтгэлгээ*. Улаанбаатар 1987, 42.

<sup>12</sup> *Абай сургааль үг*. Орч. Шагдарсүрэн, М. Улаанбаатар 2015, 178.

ны эртнээс уламжлагдаж ирсэн зан үйлтэй утга нэг юм. Энэ нь дээр дурдсан нас барагсдын эд хэрэгслийг эвдэх дом үйлддэг байсантай цаад утга санаа нь таарч буй бөгөөд харин үйлдэх зан үйл нь үндэстэн, шашны үүднээс өөр байна.

3. Эндээс харахад Бурхны шашин болон Ислам шашны үхлийн тухай ерөнхий баримтлах гол үзэл баримтлал ижил төстэй бөгөөд цаад гүн утга нь нэгэн санааг илэрхийлж байна. Харин илрэх явц бөгөөд үйлдэх зан үйл нь л зөвхөн өөр байгаа нь харагдаж байна. Энэ нь дээрх хоёр шашны энэрэнгүйн үзлийн үзэл санаа нь цаагуураа нэг ижил санааг номлож буй нь харагдаж байгаа юм.

## Resume

### **The Concept of “Death” in Buddhism and Islam – Analysis of the Stories included in *Menge* written by D. Tsendjaw and *1896* written by Abai Kunanbaev.**

The paper discusses the approach of Buddhism and Islam to the concept of “death”. This concept is explained both in Mongolian and Kazakh literature, especially in *Menge* (“Birthmark”) written by D. Tsendjaw after the Mongolian peoples’s revolution, and *1896* written by Abai Kunanbaev in the 19<sup>th</sup> century. *Menge* communicates the Mongolian Buddhist concept of rebirth to the world including the Mongolian custom of marking the deceased one in his body, who will have than be born by a birthmark on the same part of his body after rebirth. However, there is not any word about rebirth in Islamic literature, which confirms the approach of Buddhism. There is rebirth in Buddhism, but not in Islam. However, the general approach of the two religions to death is quite similar in spite of the difference in the existence and non-existence of rebirth. According to Islam, people should be in aware of their death in every moment of life. If a person forgets about it he will be greedy and desirous living only for wealth and well being in this life. It will be difficult for him to separate from the wordly items at the moment of his death, and will start to commit sins. The concept of Buddhism is very similar to it: the *dom* ritual aims to separate a person and his secular properties. As conclusion, we can state that although the concept of the two religions about death is similar, its manifestation and practices are different. The reason of the similarly is the merciful and sympathetic views existing in both Buddhism and Islam. However, the process of expression and method of actions differ.

## Ном зүй

*Абай сургааль* үг. Орч. Шагдарсүрэн, М. Улаанбаатар 2015.

Бира, Ш.: *Тэнгэрлэг ба Монголчууд*. Улаанбаатар 2011.

Жүгдэр, Ч.: *Монголд феодализм тогтох үеийн нийгэм-улс төр гүн ухааны сэтгэлгээ*. Улаанбаатар 1987.

*Куран керим*. Анбиа сүреси, 21/35: Али-Гимран сүреси, 3/185: Ганкабут сүреси, 29/57.

Лувсанцэрэн, Г.: *Буддын гүн ухааны онол, түүхийн асуудлаас*. Улаанбаатар 2008.

Содномдагва, Д. – Дарьхүү, Р.: *Философи*. Улаанбаатар 2004.

Сүхээ, Б.: *Ертөнцийн оршихуйн сургаал, буддын гүн ухаан*. Улаанбаатар 2017.

Цэнджав, Д.: *Хөх жавар*. Улаанбаатар 2009.

# Бурхны шашин хийгээд монголын орчин үеийн роман “Монголын орчин үеийн романд илэрсэн бурхан шашины үзэлт”

Хасхүү

Өвөр Монголын Их Сургууль, Хөххот

Бурхны шашин Монгол оронд хэд хэдэн удаа дэлгэрсэн. Хамгийн анх хэзээ дэлгэрсэн тухай судлаачид олон санал дурджээ. Эдгээр саналын дунд бурхны шашин Монгол оронд хоёр удаа дэлгэрсэн гэх үзэл нэлээд газар авсан байна. Бурхны шашин Монгол оронд дэлгэрч монгол түмний шүтээн болсон хутагт, хувилгаад уран зохиолын хэлбэрээр шашны номлолоо дэлгэрүүлж, олон шашны бүтээл хэвлүүлж байсны нэгэн том жишээ бол “Ганжуур”, “Данжуур” болно. Үүнээс гадна уран зохиолын шинж бүхий бурхны шашны бүтээлүүд ч нэлээд гарч байв. Энэ нь монголын эртний уран зохиолыг бурхны шашны шинжтэй уран зохиол болгожээ. Үзэл ухамсрын хэлбэр болсон уран зохиол бол зохиогч, уншигч нарт нийгэм түүхийн хувирал өөрчлөлт, үзэл санааны өөрчлөлт зэрэг гадаад, дотоод нөхцөл байдлаас шалтгаалан нөлөөлөгдөн адил бус цаг үед адил бус агуулга хэлбэртэй болдог. Монголын орчин үеийн уран зохиолын бурхны шашны талаар орчин үед хэвлэгдэн гарсан тууж, романаас мэдэж болохоор болжээ.

Үүнд дараах зохиолуудыг дурдаж болно: “Тунгалаг тамир” (1956), “Үүрийн туяа” (1958), “Занабазар” (1989), “Цаг төрийн үймээн” (1966), “Улаан наран” (1980), “Уулын үер” (1970), “Хаан төрийн нууц” (2012), “Хатан төрийн нууц” (2012), “Цагаагчин гахай жил” (2011), “Шүгдэн” (2012) гэх мэт болно. Уг өгүүлэлдээ дээр дурдаж байсан тухайн цаг үеийн бурхны шашны тухай гарч байсан өвөрмөц романуудаас бурхан шашны тухай өгүүлэх болно. Уг өгүүлэлд монголын орчин үеийн романд бурхны шашин хэрхэн тусгагдаж байсан, ямар хувиралтай байдгийг ярих болно.

## Бурхны шашны тухай дэлгэл

Монголын шинэ уран зохиол 1921 оны ардын хувьсгалын ялалтын дараа бий болжээ. XX зууны 20–40 он болтол Монголын уран зохиолд олон шүлэг, эссэ, өгүүллэг, жүжгийн зохиол гарчээ. Харин роман нэлээд орой XX зууны 50-иад онд дорвитой бүтээлүүд гарч эхэлжээ. Ч.Лодойдамбын “Тунгалаг тамир”, Б.Ринчений “Үүрийн туяа”, Д.Намдагийн “Цаг төрийн үймээн” мэтийн нэлээд роман гарч, цаг үе, нийгмийн байдал, хүний үзэл бодол зэрэг зүйлийг тусгаж, монголын орчин үеийн нийгэм түүхийг бид бүхэнд дэлгэн харуулж өгчээ.

Монголын XX зууны эхний хагас үе нь тэмцэл, бүтээн байгуулалтын цаг эрин, мөн энэ цаг үед хүмүүсийн үзэл бодолд хувирал гарч, бурхны шашны тухай үзэл бодол нь өөрчлөгдсөн цаг үе.

Судлаачид Монголын орчин үеийн уран зохиолыг дөрөв хуваан үздэг.

Нэгдүгээр шат: 1921–1936 он. Ардын хувьсгалын ялалтын дараа урлаг соёлд шинэ зүйл гаран, зохиолчид ардын хувьсгалын ялалт, шинэ амьдралаа магтан дуулсан олон шүлэг, өгүүллэг, жүжгийн зохиол туурвижээ. Хоёрдугаар шат: 1937–1948 он, энэ нь монголын уран зохиолын нэгэн онцгой үе, зохиолын сэдэв нь дайны сэдвээр голлож, хэв шинжид дүр гол дүр болж загварын зохиол олон гарчээ. Гуравдугаар шат: 1949–1990 оны уран зохиол. Энэ үеийн монголын уран зохиол нь тогтуун хөгжиж аажим боловсронгуй болсон үе. Мөн энэ үед нэлээд олон чанарлаг роман гарав. Дөрөвдүгээр шат: 1990 оноос одоо болтол энэ шатны монголын уран зохиол нь хөгжиж хувиран, олон зүйлийн урсгал бүлэг, олон зүйлийн бичилгийн арга бий болжээ.

Монголын орчин үеийн уран зохиолыг агуулга, утга сэдвээр хувааж үзвэл: ардын хувьсгалын ялалт, шинэ амьдралаа магтан дуулсан агуулга, нийгмийн бүтээн байгууллын агуулга бүхий сэдэв, дайны сэдэвт зохиол, түүхийн сэдэвт зохиол, хүн нийгмийн тухай сэдэвт зохиол, хайр сэтгэлийн сэдэвт зохиол, байгаль орчноо хамгаалах сэдэвт зохиол хэмээн хувааж болно. Эдгээр агуулга сэдэвт бурхны шашин хэрхэн тусгагдаж байсан, хүмүүс бурхны шашны тухай ямар үзэлтэй байсан, эдгээр үзэлт нь хэрхэн хувирч өөрчлөгдсөнийг харъя.

XX зууны 20–40 оны монголын уран зохиолд үргэлжилсэн үгийн зохиолын хөгжил нэлээд удаан байсан учир энэ үе голдуу шүлэг, өгүүллэгийн зохиол газар авч хөгжжээ. 1950 оны эхнээс Монголын орчин үеийн роман эхлэн хөгжиж, ардын хувьсгалын түүх, ард түмний хар, шар феодалтай тэмцэн, шинэ амьдралаа магтан дуулсан сэдвээр бичигдэж эхлэв. Энэ үеийн романд тусгагдаж байсан нэгэн том сэдэв бол бурхны шашин. Хэдэн зуун жил, нэн цаашлан хэдэн мянган жил Монголчуудын оюун ухааныг эзэлж ирсэн бурхны шашин Монголын романд ил тод дүрслэгдэх болсон нь нийгмийн хүний сэтгэлгээний хувиралтай шууд холбоотой. Бурханд бүх зүйлээ даатгаж амьдарч байсан монголчууд, бурхны шашны үйл гүйцэтгэгч лам, хувилгаадын худал хуурмаг дүрийг таньж, өөрөө өөрийгөө аврах ёсыг таньж олжээ. Энэ бол монголын 1950 оны романд гарах бурхны шашны тухай мэдээлэл болно. Ардын хувьсгалын өмнө болон хойдох үеийн бурхны шашны тухай үзлийг доорх хэдэн романаас үзэн гарч болно.

Ч.Лодойдамбын “Тунгалаг тамир” нь олноо өргөгдсөний дөрөвдүгээр оноос (1914) эхлэн ардын хувьсгалын ялалт олсон хугацаан дахь Тамирын голын нутгаар үүссэн хэрэг явдлыг бичихдээ засаг ноёныхоо харгис дарлалыг эсэргүүцэж, шоронд суусан Эрдэнэ, VIII Богд Жавзандамба хутагт төр, шашныг хослуулан баригч нарангэрэлт түмэн наст эзэн болоод өршөөл түгээхэд шоронгоос гарч хүрээ орж Богдод мөргөхөөр явсан Эрдэнэ замдаа баян Итгэлтийн хаяаг түшиж, Итгэлтэд дарлагдсан эхнэр нь Тамирын голд алга болон, амьдралын эрхээр рдэнэ хатуу хэцүүгийн дунд амьдрах болж гардаг. “Гайхамшигт гэгээний рид шидэд биширсэн Долгор тэр мундаг чулууны хойгуур гарахдаа гурван халуун

амиа даатган, арван хэд удаа сунаж мөргөжээ”, “Ээж ээ, та хэнд мөргөж байгаа юм бэ?” гэж дэргэд нь байсан Бат асуув. “Зая гэгээнд мөргөж байна хүү минь” гэж эх нь шивнэн хариулав. “Надад мөсөн чихэр гуйгаарай ээж ээ”, “Миний хүү өөрөө мөргө”, Бат сөхрөн сууж хэд дахин мөргөхдөө амандаа “Гэгээн минь надад мөсөн чихэр хайрлаач” гэж торчигнууллаа.<sup>1</sup> “Буян чавганц өнгөрсөн хавар сураггүй болсон хүүгийнхээ тухай ламаас асуусан чинь өдий төдий гүрэм буулгасан учир түүнийг уншуулах гэж Итгэлтийн хониноос нэг эм хонь барьцаанд өгчээ... гэтэл нэг өдөр хошуу хүрээний гудамжаар явж байтал хар сав үүрээд айлын үүдэн дээр юм гуйж байсан Буян чавганцтай тохиолдов.<sup>2</sup>

1. “За ингээд Богд гэгээний алтан мутраас арван хоёр дахь удаагаа адис хүртлээ” гэж Итгэлт хэлэв. Эрдэнэ ч биелсэн бурхан Жавзандамба хутагтаас адис хүртсэндээ цаглашгүй ихээр баярлаж явсан болохоор тэр хоёр хүний яриаг сэтгэлдээ зэмлэж явлаа.”<sup>3</sup>

2. “Нямааг очиход хийсэн наймайнаас үлэмж ашиг олж баярлан согтуу байсан Итгэлт их л дотно уулзаж халаасан ганц сайхан хоолоор дайлж, Нямаа гуай өглөө гэгээнд мөргөж нүгэлтэй буурал толгойгоо ариутга гээд гурван мөнгөн янчаан өгчээ.”<sup>4</sup> Бат хүрээ орж ааваа эрхээр явах замдаа айлд хонохдоо “Би хүрээ орж ном үзээд сайн лам болох гэж яваа хүүхэд байна” гэж хэлэхээр хөгшид “номын хүрд эргүүлэх гэж гэ гэний орон чиглэж яваа хүү байна буян болно” гэж сайн хоол хийж өгдөг байлаа.

Батын багш Ренчин номд сайн, бурхны онолд нэвтэрсэн хүн байж, өрөөлд ч сайн, зан сайтай, гэвч богдод хорлогддог. “Ренчиний зан зөөлөн, саруул ухаан нь Батын сэтгэлд улам бүүр таалагдаж, түүнийг хүндэтгэх нь өдөр ирэх тутам их болж байлаа<sup>5</sup>” Хүнтэй ном хаялцаж байхыг Бат харж үнэхээр бишрэв. “Ренчиний дуу улам чангаран, залуу болсон юм шиг харагдаж байсан бүгд хөлс нь дааварлан, нүд нь гялайж заримдаа царай нь хуа ягаан болон ном хаяж байхад нь дуган дүүрэн хүмүүс шагшин гайхаж байв.”<sup>6</sup>

Эдгээр жишээ бурхан шашин хүмүүний амьдралд хэр их газар авч, Эрдэнийн гэргий, хүү хоёр үеийн хүний үзэл бодлыг нөлөөлж байгааг харж олно. Мөн баян Итгэлт авхаалж чадвартай, аль ч нийгэмд сайхан амьдарч чаддаг хурц оюун ухаантай байгааг мөн бурханд, Богдод хэдэн удаа мөргөж байгаагаа гайхуулж бахархал болгож байна. Баян ядуу, хөгшин залуу бүх хүн бурхны шашин шүтэж, амь амьдарлаа бурханд найдаж байгаа хархад бурхны шашин хир их газар авч байгаа мэдэж болно, мөн энэ бодит байдал “Тунгалаг тамир” роман сайхан дүрслэгджээ. Бурхны шашин нэг талаар хүмүүний үзэл бодлыг эзэлсэн хэмээн бичигдэж байгаа ч тус роман бурхны шавь шашинтан нарын харгис хэрцгий, дур зоргоороо байгааг бичсэн байна. Доор жавзандамба хутагтын тухай дүрслэлийг харья.

<sup>1</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*. Kökeqota 1999, 6.

<sup>2</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*, 10.

<sup>3</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*, 197.

<sup>4</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*, 450.

<sup>5</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*, 229.

<sup>6</sup> Lodoyidamba, Ї.: *Tungyalay Tamir*, 450.

## Жавзандамба хутагтын тухай

Жавзандамба хутагтын харгис хэрцгий, дур зоргоороо, хүний амийг юманд боддоггүй гэж дүрслэхдээ Эрдэнийн хүү Багын үгээр дамжуулан хэлжээ: “Богд бол юу ч мэдэхгүй тэнэг хүн. Түүний явдал бузар булай. Багш бол их юм мэддэг ухаантай хүн. Энэ учраас богдын муухай ажил, тэнэг занг жигшин, илэн далангүй ярьдаг байсан. Үүнд нь хорсож өшсөн байх даа” бас: “Богд, шарын шашныг устгаж, түүнээс салаагүй цагт Монгол орон хөгжихгүй.”<sup>7</sup>

Шашны хоёр төлөөлөгч Жавзандамба болон Ренчиний тухай энэ дүрслэл нь ил тод харьцуулал болж, Жавзандамба хутагтын муу муухай дүр нь тухай эриний хүмүүсийн бодолд шингэснийг мэдэж болно. Ренчиний бурхны шашны номд нэвтэрч, эелдэг сайхан зантай байгаа нь бурхны шашин уул хэв нь сайн, харин түүний шавь Жавзандамба мэтийн нэг бүлэг хүмүүс бурхны шашныг буруу тийш ашиглаж байсан гэдгийг Тунгалаг тамир ярих гэсэн нь тод харагдана.

Б. Ренчингийн “Үүрийн туяа” (1951 онд нэг хоёрдугаар дэвтэр нь, 1955 онд гуравдугаар дэвтэр нь хэвлэгджээ) хэмээх гурамсан романд түүх хувьсгалын талаар тусган бичсэнээрээ Монголын орчин үеийн түүхэн романы эхлэл болжээ. Тус роман нь харийн түрэмгийлэгчид, дотоодын ноёд түшмэд, лам нарын харгис дарлалыг ханатал амссан ард түмний гаслант амьдралыг дүрслэн, дарлагдсан ард түмэн харийн түрэмгийлэгчид, ноёд түшмэд, лам нартай тэмцэл явуулж, шинэ нийгмийг бүтээн байгуулсан тэмцлийн түүхийг бичжээ.

Бүх зохиол Ширчин гэх хэв шинжит дүрд шижимлэгдэжээ. Тус роман тухай үеийн ард түмний гаслант амьдралыг бичихдээ шарын шашинт ард түмнийг дарлан мөлжиж байсан хийгээд малчин ардын үзэл бодол шарын шашинд автаж, амьдралаа бурханд, лам нарт даатгаж өгч байснаар зураглан гаргажээ.

Жишээ: Сүсэг бишрэлтэй Сүрэн эмгэн ганц хүүгээ сайн лам болгох гэж хийдэд суулгаад цагаан бурхан өвчнөөр үхүүлдэг. Үхсэн хүүгийнхээ хойноос даатгал хийж мал хөрөнгийнхөө хагасыг өргөлд бариад ядуурч өвчлөн нас бардаг. Тансаг эмгэн хүү Чойнвлээ эрдэм мэдлэгтэй лам болгохоор хийдэд суулгасан нь Дамрин гавжийн гэрийн зарц, гарын шүүс болон дарлагдав. Багш ламын хатуу харгислалыг тэсвэрлэж ядахдаа хайрт эх төрсөн гэрээ эрж хийдээс оргон яваад хөхөө өвөл осгож хээрийн нохойн идэш болдог. Энэ романд иймэрхүү лам бурханд шүтэн дотно хүнээ алдаж, амьдралаа алдаж нэн цаашлан амиа алдсан жишээ олон гарна.

Бурхны шашны зүтгэлтэн шашин номын үйлээ зөв хийхгүй, ард түмнийг шулан мөлжиж, хяхан дарлаж байна, ард түмэн ч өөрийн ухаан бодолгүй, бурхны шашинд нэг сэтгэлээр шүтэн биширч байсныг мэдэж болно. Ард түмэн өөрөө бурхны шашин ямар байдаг, Монголын бурхны шашин ямар байхыг ялган таньж чадахгүй байв. Энэ нь урт удаан хугацааны нийгэм түүхийн шалтгаантай холбоотой гэдгийг зохиогч дамаар ярьж өгчээ.

Энэ романаас гадна Д. Намдагын романыг харвал, “Цаг төрийн үймээн”-д олон түмэн ардын хувьсгалд биеэрээ оролцож цаг төрийн үймээн дунд тэмцлийн

<sup>7</sup> Lodoyidamba, С.: *Tungyalay Tamir*, 615.



талбар дээр ялалт олсныг харуулж, зохиолын гол баатрын нэг болох Балдан-цэрэнгийн сэтгэлт бүсгүй Оюундарийг Богд өөр хүнд богтолж өгөх зарлиг буулгасанд Оюундарь эсэргүүцэл илэрхийлж амиа егүүтгэснээр Балданцэрэн, богдод хорсон, харамсан шаналж, эцэст нь хувьсгалын замаар замнаж, ардын хувьсгалын ялалтыг байгуулахад оролцсон түүхийг бичжээ. С.Дашдэндэвийн “Улаан наран” романы дансран, баяны зарц Буяндэлгэр, Баяны хоньчин Хүрэл нар бол ядуугийн зовлон, бие сэтгэлийн хүнд дарамт доромжлолыг амсагчдын төлөөлөл болсон дүрүүд мөн. Романд ядуу эр Хүрэлийн авааль гэргий Чимэгийг засаг ноён тогтох хүчээр салган Богдод өгч, Хүрэл өнчин охинтойгоо хоцорсны эцэст өнчин охиноо ч алдаж бас бус зовлонг туулсны дараа ардын журамт цэрэгт элсэгдэн, хайрт гэргийтэйгээ уулзсан байна.

Л.Түдэвийн “Уулын үер”-т монгол орон дахь ардын хувьсгалын ялалт бэхжилтийн жилүүдэд жирийн малчин ардын улс төрийн идэвх сэргэн өрнөж, хуучин нийгмийн харгис хүчин доройтсон явцыг харуулжээ.

## Онцгой нийгэм, түүхийн үеийн Монголын роман

Дэлхийн хоёрдугаар дайны үеийн монголын уран зохиол нь 1940–1947 оны хоорондох хугацааг хамаарч байдаг. Энэ үеийн Монголын уран зохиолд эх оронч, интернационалч, ард түмэнч үзэл санаа голлосон эр зориг, баатарлаг явдлын утга зохиол их хөгжжээ. Д.Сэнгийн “Аюуш” тууж төлөөлөл болно.

Монголын энх тайван бүтээн байгуулалтын үеийн уран зохиол 1948–1965 оныг хамардаг. 1947 оны 12 дугаар сарын 5-нд нээсэн Монгол ардын хувьсгалт намын арван нэгдүгээр их хурал дээр монгол ардын аж ахуй, соёлыг хөгжүүлэх анхдугаар таван жилийн (1948–1952) төлөвлөгөөг баталжээ. Энх тайван бүтээн байгуулалтын үед зохиолчид социалист нийгмийг бүтээн байгуулах үйлст хөдөлмөрчдийн үзэл ухамсар, соёлын хэр хэмжээг цуцалтгүй дээшлүүлэн ажилсаг хичээнгүй, нарийн хянамгай зан чанар, боловсон байдалыг дэлгэрүүлэх ач холбогдолтой зохиолыг олон туурвижээ. Мөн энэ хугацаанд Монголын орчин үеийн роман хөгжжээ. Монголын роман XX зууны 50–60-аад онд эхлэн хөгжсөнийг өмнө дурдаж өнгөрчээ. Энэ үед бичигдсэн роман нь түүх хувьсгал, шинэ нийгэм, шинэ амьдралаа бичсэн байдаг. Амьдралын хувирал шинэчлэлийг дагалдан хүний үзэл санаа, нэн тодруулан яривал бурхны шашны тухай үзэл санаа өөрчлөгджээ. Ард түмэн бурхны шашныг сохор байлгаар шүтэн бишрэхгүй болж, ариун хөдөлмөрөөрөө амьдралаа цогцлоон байгуулахыг таньж олсон агуулга харагддаг.

Дайны үе болон бүтээн байгуулалтын үеийн Монголын роман түүх хувьсгалын сэдэвээс бусад сэдэв бүхий бүтээлд бурхны шашны тухай маш цөөн бичжээ. XX дугаар зууны 60-аад онд өгүүллэгийн зохиолоороо алдаршсан С.Эрдэнэ “Занабазар” романаа туурвиж, бурхны шашны тэргүүн хутагт Занабазарын амьдралыг энгийн хүний нүдээр дүрслэн бичиж, бурхны шашны тухай Монголын ард түмний шинэ ойлголтыг уншигч бидэнд олгож өгчээ.

“Занабазар” романд 1654 оноос эхлэн Монголын Анхдугаар Богд Жавзандамба хутагт Занабазарын амьдрал үйлс, нэг насыг бичихдээ, хутагт Занабазарыг энгийн хүний амьдрал сэтгэлгээтэй болгон дүрслэн бичив. Монголын төлөө шашин номд шимдэн, оногдсон заяа үүргээ биелүүлэхийг цаг ямагт бодож чармайж явдаг Занабазарыг энэ роман шүүн гаргав. Роман нь бурхны шашныг хүндэтгэж, зөвөөр ойлгож, Занабазарын хувийн амьдрал ар гэрийн байдал, тухайн үеийн улс төр зэрэг зүйлийг маш сайхан дүрслэн харуулсан байна.

Жишээ: Занабазар “ертөнцийн хар хорыг тасалхийн төлөө насан турш зүтгэх хувь бидэнд ногджээ. Дарь эх минь! Үүний төлөө чин зориг барьж явъя. Рид шидийг олхоо олно. Ганцхан итгэл сүжиг бурхны ялгуусан номлолд бүрэн орж, түүнийгээ олон даяарт хүртээн дэлгэрүүлэх л хэрэгтэй” гэх дүрслэл, “Энэ цагийг эзэлж төрсөн бид хойт цагийн үр үндэсийг буяны мөрт оруулж өгөх учиртай. Хар хорын үндэсийг тасалж муу учрал тохиолыг арилгаж бүхнийг шарын шашны ариун оронд оруулах ухаан чадлыг бурхан багш бидэнд заяагаасай.” Мөн “Халхын олон сүм хийдийн нэгээс нөгөө рүү гарсан мөргөлчдийн дардан замаар мод тулсан гуйранч нараас эхлээд алтан сүүхтэй хаад ноёд хүртэл урьд хойно оролцон явна.”<sup>8</sup>

“Хатан ахайтан гол нь Эрдэнэ зууд эргүл мөргөл үйлдэх, эцсийн биед тохиосон гай зүтгэрийг арилгах талаар хүү Занабазарт даатгах талаар...”, эдгээр жишээ Занабазарын амьдрал үйлийг бичихдээ бурхны шашинтны сүсэг бишрэлээ гүйцэтгэх, үнэн сүсэг гүйцэтгэх зэрэг үнэн санааг гаргадаг. Энэ үеийн романд гарч байгаа бурхны шашны тухай өгүүлэмж нь 50, 60-иад оны үеийн роман дахь бурхны шашны тухай өгүүлэмжтэй ондоо байдаг нь зохиолч нийгмийн хүмүүний үзэл бодол өөрчлөгдөж, бурхны шашны тухай ойлголт өөр болсоныг илтгэж байна. Нийгэм хувирч, өөчлөлт болж хүмүүс бурхны шашинд зөв хандах болж сохор балайгаар бурхан шүтэхгүй болжээ.

## Нийгмийн хувсгалын үеийн монголын роман

1990 оны хүүрнэл зохиолын гол онцлог нь сэдэв чөлөөлөгдсөнтэй шууд холбоотойгоор түүх, нийгэм, хүний тухай амьдралын олон талт асуудлыг бүхлээр нь дүрслэх боломжтой болсонд оршино. Энэ үед 1960, 1970, 1980 оны үеийн уран зохиолын төлөөлөгчид ид бүтээлээ туурвиж байсан ба 1990 оныхон гэсэн шинэ үе гарч ирснээр Монголын орчин үеийн утга зохиолын дөрвөн үе зэрэгцэн оршиж, ардчилсан үзэл санаа, нийгмийн чиг баримжааны үр дүнд буй болсон бүтээхүй болон сэтгэлгээний эрх чөлөөнд сэдэв, туурвил зүй, үзэл санааны эрх чөлөөт бүтээл туурвиж байв. Яг ийм учраас 1990-ээд оноос нааш маш олон түүхийн сэдэвт роман гарч, өнгөрсөн түүхээ дахин тунгаан бодож, өнөөгийн нүдээр түүхийн үнэнийг эржээ. Ийм бүтээлд Д. Баттөрийн “Хаан Төрийн Нууц”, “Хатан Төрийн Нууц”, З.Пүрэвийн “Хубилай Хаан”, До.

<sup>8</sup> Erdeni, S.: *Janabajar*. Kökeqota 1999, 158.

<sup>9</sup> Erdeni, S.: *Janabajar*, 249.

Цэнджавын “Цагаагчин Гахай Жил” гэх зэргийг дурдаж болно. 3.Пүрэвийн “Хубилай Хаан”-д Хубилай хааны шандын эргэнд бууж их юань улсыг байгуулснаас ханбалгасанд тэнгэрт хальсан хүртэл он дараалан бичлээ хэмээн үзэж болно. Д.Баттөрийн “Хаан Төрийн Нууц”-д, зохиогч Есүхэй баатрын үеэс Өгөөдэй хаан хүртэлх Монголын түүхийг бичихдээ Есүхэй баатар, Чингис хаан, Өгөөдэй хаан гурван үеийн төр засаг, хаан өрлөг жанжны хоорондох харилцааг илрүүлэхийг хичээв. Үүнд хамгийн гол нь Чингис Хааны алтан төрөө байгуулах их үйлст Хасарын оруулсан хувь нэмэр хамаг их гэдгийг гол зүйл болгон ярьжээ. Романд бурхан шашны тухай агуулга бага. Романы гол илтгэх гэсэн нь Хасарын Монголын төрд оруулсан гавьяаг үнэлэхэд байгаа учир бурхны шашныг чухалд тавиагүй. “Хатан төрийн нууц”-д монголын түүхийн хамгийн эгзэгтэй мөч Өгөөдөй хааны нас барж мэргэд угсаатны Түргэнэ хатан төр барьсан дөрвөн жил хийгээд Гүюг хаан төрийн жолоо атгасан хоёр жилийн үйл хэргийг бичиж, алтан ургийн хан хөвгүүдийн дотор үүссэн ан цав улам их болж, эв нэгдлийг гал голомт далдалсан салхи Батынханы зүгээс үлээж байв хэмээн үзсэн байна. Дээрх хоёр романд бурхны шашны тухай дундыг барьж, буруутгасангүй, зөвтгөсөнгүй. Энэ нь 2000 он гараад монголын орчин үеийн роман түүхийн тухай дахин тунгаан бодож, өнгөрсөнд түүхэнд буруу бичигдэж ирсэн зүйлийг залруулахаар хичээж байсныг бид нар мэдэж болно. Бурхны шашны тухайд зөв талаас, зөвөөр ойлгохыг зохиолчид хүмүүст сануулж байсныг шинэ зууны зарим романаас мэдэж болно.

Монголын орчин үеийн роман туурвигдаж эхэлснээс хойш зохиолчид голдуу 1921 оны ардын хувьсгалын үүсэл хөгжлийн явцыг тусгаж, хувьсгал үүсэхээс өмнөх түүхэн ахуй байдлыг өгүүлэхдээ монголын тусгаар тогтнолын хөдөлгөөнийг цухас дурдах, эс бөгөөс дурдахгүйгээр шууд түүнээс үүссэн үр дүнгээр нь түүхэн үзэгдэл болгон, 1921 оны хувьсгалын үйл ажиллагаа дэлгэн үзүүлдэг байжээ. Ардын хувьсгалын өмнөх хэдэн жилийн үеэс эхлэн түүхэн байдлыг харуулан үйл явдлынхаа ар үзэгдэл болгон дэлгэдэг байжээ.

2011 онд хэвлэгдсэн Долгорын Цэнджавын “Цагаагчин Гахай Жил” түүх-аж байдлын роман нь Монголын хувьсгалын агуулга сэдэвтэй боловч, өнгөрсний түүхэн хувьсгалт романуудтай агуулга, утга санаа, бичлэгийн аргын талаараа ялгаатай, мөн бурхны шашны талаар өмнөх олон романаас ондоо байдаг.

“Цагаагчин Гахай Жил” роман “Социалист үзэл суртлын нөлөөнөөс ангид бүтээгдсэн болохын хувьд дээрх бүтээлүүдээс онцлог сайн бүтээл болж чаджээ. 1990 гээд оны ардчилсан хувьсгалаас хойш буюу XXI зууны үеийн монголын уран зохиол, түүний дотор романы туурвил зүйд ганцаараа ноён оргил болон сүндэрлэж байгааг онцлон тэмдэглэх ёстой.”<sup>10</sup>

Богд хаан Жавзандамба, эх дагина Дондогдулам Наймдугаар богд нь XIX зууны эцэс, XX зууны эхэн үеийн монголын түүхийн эгзэгтэй цагт амьдарч байсны учир тухайн үеийн түүхээр сэдэвлэсэн монголын уран зохиолд олонтоо илэрч байжээ. Өнгөрсний хэдэн арван жилийн романуудад дүрслэгдэж байсан Богд Жавзандамба нь дандаа сохор долир, өвчин тахалд баригдсан, шалиг зав-

<sup>10</sup> Батсуурь, Г.: *Нүүдэлчдийн хөх туульс*. Улаанбаатар 2013, 56.

хай, ой муутай, улс орны хөгжил мөхлийн тухай ер сэтгэл тавьдаггүй жарган цэнгэхийг л мэддэг шашны доройтсон тэргүүнээр дүрслэгддэг байжээ. “Үүрийн туяа” романд Богдын гадаад төрхийг: “... өнгө дарсанд хэтэрхий шунаж, эрт өтөлсөн, овор ихтэй царай нь архаг суусан шар өнгөтэй бөгөөд тачаангуйдуу зузаан уруул нь бүлтийсхийсэн нүдний хүйтэн харцтай нийлээд эзэрхэг шинжтэй, нүд ам нь улам ч хүйтэн харагдах ажээ”<sup>11</sup> гэж “шунаж”, “тачаангуйдуу”, “бүлтийсхийсэн”, “хүйтэн”, “эзэрхэг” зэрэг дараалсан олон эвүүцлийн үгээр дүрсэлснээс нь зохиогчийн тус дүрд хандсан таашаалгүй хандлагыг олж харна.

Романд бас Богдод мөргөх гэж очсон бяцхан охиныг тачаангуйн хороор алсан, Цэ гүнгийг хавчин шийтгэж, гэргийг нь бузарласан, Дашчойнхор аймгийн ширээт хувилгаан гэндэн Пунцагтай хүн бусаар самуурч, Самдан гэгч лам хувилгаантай гэнэн Пунцагийг булаацалдаж байх зэргээр дүрслэн үзүүлсэн байдаг. “Цаг Төрийн Үймээн” романд богд нь хээл хахуулийн эрхээр Балдан-цэрэнгийн гуйж байсан хайртай охин Оюундарийг нь дур мэдэн өөр нэгэн гадаадын сайдад өгөхөөр зарлиг буулгасанд ариун хайраасаа тэрсэлж үл чадах Оюундарь охин амиа егүүтгэн эсэргүүцэл тавьснаар гардаг. Харин “Цагаагчин Гахай Жил” романд “... чойжин ламын сүмрүү л үе үе удаан гэгч нь алга болчхоод байх юм. Тэр Лувсанхайдав гэгч рид хувилгаан төгсөгсөн төө зайгүй төрсөн дүү нь мөртлөө арван зүгийн аймшигт догшид, шимнусыг номхруулсан эгнэшгүй ид шидтэй, улааны номонд нэвтэрхий бэрх номтой хүн билээ дээ. Ямар учиртай юм бол дүүгээсээ салахаа байлаа... олны нүднээс далдуур шөнө оройгүй энгийн хувцас өмсөөд алга болно гээч. Манж Хятадын сүнс хийморийг доройтуулах номыг өдөр шөнөгүй уншуулдаг гэдэг нь үнэн болж таарлаа”<sup>12</sup> гэж Богд Жавзандамбын Монгол орны тусгаар тогтнолын үйлсийн төлөө эртнээс санаа тавин өөрийн чаддаг бүхнээ хийж өдөр шөнөгүй биеэ чилээн ном гүрэм хийлгэж, хүчин зүтгэл гаргаж яваагаар дүрсэлжээ. Романд бас төрийн түшээ ноёд, хамба номон гэгээнтэн, хутагт хувилгаад нар Жавзандамба хутагтад улам доройтон балран сөнөхдөө хүрч байгаа Монголыг та л аврахгүй бол өөр хэн ч чадахгүй гэсэн үгийг сонсох бүр зүрх нь базлан, дотор нь харанхуйлж, бие сэтгэл нь чилээрхэн газар дэлхий дээр ганцаараа мэт гансрах үе ч тохиож, төрийн хэрэгт өөрийн “чихин дүлий, нүдэн балай” мэт мэдэхгүй, сонсоогүй, дуулаагүй мэт хөндий яваадаа гуньж гутна гэж түүний өнгөрсөнд буюу залуу насандаа төрийн хэргээс хөндий хол явдаг байсан ба монголын энэхүү түүхэн онцгой цаг үе хүрч ирэхэд өөрийн олон жилийн цаг хугацааг алдаж, Монголын ард түмнийг хаяанд нь хаяж ирсэндээ харамсан зовж, шаналан байгааг дүрсэлжээ. Энэ нь богд Жавзандамбын гавьяа зүтгэлийг илэрхийлэхийг хүсжээ. XX зууны эхэн үеийн уран зохиолын зүйлд монгол ардын аман зохиол, бурхны шашны соёлын зүйл, хятадын уран зохиол үндсэн нөлөө, туршлага болж байсан нь түүнийг бүхэлд нь цэвэр дорнын хүрээний уран сайхан, гоо зүй, сэтгэлгээний хэм хэмжээнд байсантай шууд холбогдоно. “2000-аад оны уран зохиолын ерөнхий чиг хандлага нь бичгийн ба аман зохиолын уламжлалаас бүтээлчээр

<sup>11</sup> Rinčen, B.: *Üür-ün tuяa*. Köke qota 2002, 72.

<sup>12</sup> Цэнджав, Д.: *Цагаагчин гахай жил*. Улаанбаатар 2015, 24.

суралцан дорны уламжлалт гүн ухааны үндэс ба өрнө дахины орчин цагийн сэтгэлгээг хослуулан реалист ба реалист бус аргаар эрэлхийлж байгаа юм”<sup>13</sup> болхоор энэ үеийн роман бурхны шашны тухай төв, дундажыг барьж бичдэг байжээ. Аюурзанын “Шүгдэн” роман учир битүүлэг үхэл, гэмт хэргийн сэдэв дээр тулгуурлан оюун санааны мухардал, бурхны шашны гүн ухааны тухай өгүүлж, шинэ зууны романд бурхны шашныг өөр харцаар бичсэн төлөөлөгч болжээ.

## Дүгнэлт

Энэ өгүүлэлд Монголын орчин үеийн романд тусгагдсан бурхан шашны тухай бичихдээ цаг үе, нийгэм хүний сэтгэлгээний хүрээнд авч судлан, монголын ард түмний бурхны шашны тухай үзэл бодол, сүсэг бишрэл нь цаг үеэ дагаад хувирч байгааг дүгнэн гаргав. Монголын орчин үеийн романд тусгагдсан бурхны шашны үзэл нь эхлээд бурхны шашинд итгэж, сүсэглэж, амь нас, амьдралаа даатгаж байснаа, бурхны шашинд дундыг барин зөвийг харах болжээ, залгаад бурхны шашныг дахин өөр нүдээр харах болсоныг тус өгүүлэлд бодит жишээгээр задлан бичив.

## Resume

**Buddhism and Modern Mongolian Novels: Features and Belief of Mongolian Buddhism in Modern Mongolian Novels.** Buddhism spread to Mongolia in more waves. Several eminent monks wrote and translated sacred texts, such as the *Kanjur* and the *Tanjur*, and various religious texts in different topics. This proceeding converted Buddhism to literature. Monks' figures appear also in modern literature, but one have to consider social and historical changes when reading novels. We can read novels and narratives about religion and literature including *Tungalag Tamir*, *Üürin tuya*, *Dsanabadsar*, *Tsag töriin üimeen*, etc. This article summarized specific features of these novels related to Buddhism of the time.

## Ном зүй

Байгалсайхан, С.: *Уран дүрийн онолын лекцүүд*. Улаанбаатар 1998.

Байгалсайхан, С.: *XX зууны монгол өгүүллэгийн туурвил зүй*. Улаанбаатар 2013.

Байгалсайхан, С. – Мөнх-Оргил, А. – Баттөр, Ш. – Батжавхлан, Э.: *XX зууны монгол уран зохиол*. Улаанбаатар 2017.

Батсуурь, Г.: *Нүүдэлчдийн хөх туульс*. Улаанбаатар 2013.

Erdeni, S.: *Janabaĵar*. Kökeqota 1999.

<sup>13</sup> Байгалсайхан, С. – Мөнх-Оргил, А. – Баттөр, Ш. – Батжавхлан, Э.: *XX зууны монгол уран зохиол*. Улаанбаатар 2017, 45.

- Lodoyidamba, Š.: *Tungyalay Tamir*. Kökeqota 1999.  
*Монголын орчин үеийн уран зохиолын түүх*. Монгол улсын шинжлэх ухааны академи, Хэл зохиолын хүрээлэн. Улаанбаатар 1997.
- Rinchen, B.: *Üür-ийн тууага*. Köke qota 2002.
- Цэнджав, Д.: *Цагаагчин гахай жил*. Улаанбаатар 2015.
- Цэдэв, Д. – Мөнх-Оргил, – Баттөр, Ш. – Батжавхлан, Э.: *Монголын шинэ үеийн уран зохиолын судлал шүмжлэлийн түүхэн найруулал*. Улаанбаатар 2018.

# THE RENEWAL OF MONGOLIAN BUDDHIST TERMINOLOGY

Péter, Alexa

Eötvös Loránd University, Department of Buddhist and Tibetan Studies, Budapest

In the early 13<sup>th</sup> century the court of the Yuan dynasty (1271–1368) welcomed representatives of various religions like Nestorian Christianity, Islam, Manicheism and also Buddhism. As several members of the imperial family showed interest in Tibetan Buddhism, scholars began to translate texts from Tibetan to Mongolian. At that time there existed no elaborate system for translating Buddhist terms, the terminology applied was mainly based on Sanskrit originals, inherited from the Uighur tradition centuries earlier.

By the end of the 17<sup>th</sup> century Buddhism penetrated deeply into Mongolian culture and many Mongolian tribes were converted one after the other. The amount of translated texts and treatises written originally in Mongolian significantly increased. Due to the strong influence of Tibetan Buddhism, the method of translating changed following the Tibetan tradition to work out equivalents for all terms in their own language, which resulted in a new, elaborate system of Buddhist terminology.

The aim of this paper is to demonstrate the evolution of Mongolian Buddhist terminology through two vocabularies and two texts dating from the 13<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries.

## Sources

### Phagpa Lama: *Explanation of the Knowable*

The *Explanation of the Knowable* (Tib. *Shes bya rab tu gsal ba*, Mong. *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči ner-e-tü šastir*) is a short but important treatise which influenced the subsequent Tibetan and Mongolian historical works. It was written by the Imperial Preceptor Phagpa Lama (’Phags pa Bla ma Blo gros rgyal mtshan, 1235–1280). The treatise exist in Tibetan and Mongolian versions. This hierarch of the Sakyapa sect (Sa skya pa) was one of the most famous figures in the history of Tibetan Buddhism. He was especially celebrated for establishing the “patron-priest” relationship with Kubilai khan (1215–1294), the founder of the Yuan dynasty in China. Phagpa Lama, an expert of a significant number of different subject areas, wrote many religious and philosophical treatises for the members of the Mongolian ruling family. The most important piece of his extensive life-work is the *Explanation of the Knowable*. He wrote it at the request of Kubilai, for his heir apparent, his

third son, Jingim (1243–1286)<sup>1</sup> in order to give a clear and brief introduction to the substance of Buddhism.<sup>2</sup>

The Tibetan text can be found in *The Collected Works of the Great Masters of the Sakyapa School*, printed in Derge (Sde dge) in 1734.<sup>3</sup> The colophon gives the complete title of this work: *A Treatise for Bodhisattva Prince Jimgin entitled: Explanation of the Knowable*.<sup>4</sup> It consists of five chapters: three of them discuss the history of Buddhism and its principal tenets, while the other two explain the basics of Buddhist cosmology.<sup>5</sup>

It is probable that Phagpa Lama himself translated it into Mongolian because later Mongolian translators usually made a word by word translation following the Tibetan original as closely as possible. The translator of *The Explanation of the Knowable*, undoubtedly an expert in Buddhism, freely added words and phrases, divided or combined Tibetan sentences, or re-arranged some parts of the original in order to make it more easily understandable to Mongolian readers. The manuscript of the Mongolian translation became an item of the private collection of Prince Yunli,<sup>6</sup> the seventeenth son of Emperor Kangxi (1654–1722). With other books of Yunli's library it was purchased by the famous Russian scholar, V. P. Vassiliev in the 1840s in Beijing. However, its existence was unknown to scholars until Professor Vladimir Uspensky discovered it in 1993 while compiling the catalogue of Mongolian manuscripts in the St. Petersburg University Library Collection.<sup>7</sup>

***The Great Volume of Precise Understanding  
on the basis of edition of Sárközi Alice (ed.):  
A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti***

The Sanskrit–Tibetan dictionary of Buddhist terminology, *The Great Volume of Precise Understanding* (Skt. *Mahāvvyutpatti*, Tib. *Bye brag tu rtogs par byed pa chen po*, Mong. *Iḡal-i ilete uqayulun üiledügči-yin jerge delgeregülin sudur*) was originally compiled in Tibet as early as 801 or 812 by a committee of Indian and Tibetan scholars for a special imperial order. King Ralpacen (Ral pa can, 802–838)

<sup>1</sup> The name Jingim (meaning ‘True Gold’) was given him by the emperor's Chinese Buddhist adviser, Hai-yün (1202–1257). (Name variants: Jing gyim, Jim gyim, Činggim, Chen chin, Zhen jin, Ching kim.) Jingim was appointed crown-prince and head of the Central Secretariat in 1273 by his father. Phagpa was chosen to teach the princes Buddhist intellectuality and spirituality.

<sup>2</sup> Péter, Alexa: Comparison of Two Tibetan Compendiums on Buddhist Cosmology dating from the 13<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 69(4) 2012, 442–443.

<sup>3</sup> *Sa skya bka' 'bum*, vol. pa, ff. 1r–35v (vol. XIII), VI, 1–18. The reprint edition of the entire collection: Bsod nams Rgya mtsho (ed.): *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect*. Toyo Bunko, Tokyo, 1966.

<sup>4</sup> Tib. *Shes bya rab tu gsal ba zhes bya ba 'i bstan bcos bskul / rgyal bu byang chub sems dpa' Jim gyim*.

<sup>5</sup> Péter, Alexa: *Comparison of Two Tibetan...*, 443–444.

<sup>6</sup> Prince Yunli (1697–1738): a Manchu prince of the Qing dynasty. He was a cultured and deeply religious sympathizer of Tibetan Buddhism.

<sup>7</sup> See Uspensky, Vladimir: *Explanation of the Knowable by 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes*. Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 2006.



commissioned the work in order to standardize Tibetan language of translation. He did soon the advice of ministers and councillors who judged the available idioms inadequate to achieve consistent renderings of Sanskrit technical terminology. The Indian contingent consisted of Jinamitra, Surendrabodhi, Śilendrabodhi, Dānaśīla and Bodhimitra. In addition, the king sequestered the services of three Tibetan scholars: Kava Peltseg (Ska ba Dpal brtsegs), Chogro Lugsaltsen (Chog ro Klu'i rgyal mtshan), Zhang Yeshede (Zhang Ye shes sde).

The original dictionary contains about 9600 lexical entries divided into 277 chapters, arranged according to certain subject matters under general headings. Later on Chinese was also added to the Sanskrit and Tibetan. By the 17<sup>th</sup> century there appeared five-language editions enlarged with Manchu and Mongolian equivalents.

The Mongolian part of the *Mahāvvyutpatti* was prepared in the 17<sup>th</sup> and early 18<sup>th</sup> centuries when the demand to translate and adapt canonical works flourished. The large-scale translation activity was sponsored by the Manchu emperors, especially by Kangxi and Qianlong (1711–1799) whose reign brought about a favourable atmosphere for literary life. Special translator schools, committees and publishing houses of different languages were set up to establish the uniformity of translation of Buddhist technical terms.

The Mongolian *Mahāvvyutpatti* was neglected for a long time. The first edition which contains the Mongolian part with an English translation was published by Alice Sárközi in 1995. Her publication was based on a manuscript version of *Mahāvvyutpatti* preserved in St. Petersburg.<sup>8</sup>

The version of the *Mahāvvyutpatti* incorporated into the *Tanjur* (*Mdo* class, *Go* volume) shows some remarkable differences from the St. Petersburg manuscript so I regard it as a separate vocabulary. It was prepared by Gūisi Jamyang tenpel (Gūisi 'Jam dbyangs bstan 'phel) in the Qutuy-i manduyuluγči Monastery. The photocopy of this version is preserved in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, the original one is preserved in Ulan Bator.

Comparing the two different versions, it can be stated that the St. Petersburg manuscript reflects an earlier stage of language with some old, rare words. The *Tanjur* version gives a reformed stage of terminology.<sup>9</sup>

### **Rolpe Dorje: *The Source of Lexical Wisdom***

The vivid interest in linguistics in the 17<sup>th</sup> and early 18<sup>th</sup> centuries brought to life a number of dictionaries and grammatical works as aids to the translators of the Dharma. The bilingual lists of terms served as normative prescriptions needed for the translation activity. One of these terminological dictionaries was *The Source of Lexical Wisdom* (Tib. *Dag yig mkhas pa 'i 'byung gnas*, Mong. *Merged yarqu-yin oron*).

<sup>8</sup> Sárközi, Alice (ed. with the collaboration of Szerb, János): *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XLII) Akadémiai Kiadó, Budapest 1995.

<sup>9</sup> Sárközi, Alice: *A Buddhist Terminological Dictionary ...*, v–vii.

The writer, Rolpe Dorje (Rol pa'i rdo rje, 1717–1786) served as Emperor Qianlong's main Buddhist teacher and advisor in matters related to Buddhism, including art, literature, religious initiations and practices, and diplomacy. His education included training in most of the languages in use under the Qing dynasty as well as the various Buddhist topics suited to his role as a lama. Rolpe Dorje was an eminent scholar-monk later identified as an incarnation of Phagpa Lama. Like Phagpa, besides being a great scholar, he was also a political activist, the State Preceptor of the Qing Dynasty. His supportive attitude towards Manchu Emperors yielded development of the Mongolian Buddhism and establishment of the Mongolian Canon.

Rolpe Dorje's collected works consist of seven large volumes containing nearly two hundred individual texts. He oversaw the creation of Mongolian, Tibetan, Manchu, Chinese and Chagatay language dictionaries and translations of Buddhist teachings in textual form. He also standardized Mongolian translation of Buddhist scriptures and was the chief editor of the translation project of the Mongolian *Tanjur*. In order to implement the translation project Rolpe Dorje composed *The Source of Lexical Wisdom*, a bilingual vocabulary.<sup>10</sup>

The author of *The Source of Lexical Wisdom* clearly states its purpose, "It includes a systematic classification of words and terminology and terminological lists required in different subjects needed for the translation of works relating to the various classificial fields of knowledge and is intended to be an aid in the translation into Mongolian of the treatises of the Indian scholars and adepts."<sup>11</sup> This book was accepted by Tibetan and Mongolian scholars as a comprehensive guidebook for Buddhist translation. It provides a proper understanding of Mongolian Buddhist scriptures and helps further study of the vast scriptural resource of the Mongolian Canon.

The best known printed version was produced from 1742 to 1749 in Beijing, at the behest of Emperor Qianlong.

**Bandita Cebel Vangčug Dorže: Teaching that Shows by the Help of Pictures  
the Causes to be Born in Hell or among Pretas and  
by Frightening People it Leads them to the Right Way**

This blockprint is a Tibeto-Mongolian description of hells with pictures. Its title is *Teaching that Shows by the Help of Pictures the Causes to be Born in Hell or among Pretas and by Frightening People it Leads them to the Right Way* (Tib. 'Di ni las gang gis dmyal ba dang yi dvags gang du skye rgyu las ris mo dang bshad sbrags nas 'jigs pas nyams su len te lam bzang la 'jug rgyu'i man ngag, Mong. Ene anu yambar üile-ber tamu birid-tü törökü uçir-i iŷan salyaŷu tusbüri jiruy nom-i qamtuda üiledügsen-eče ayun angqaraŷu abuabasu sayin mör-tür oroqu-yin ubadis). The compiler of the text was Bandita Cebel Vangčug Dorže (1839–1894) who translated

<sup>10</sup> Schaik, Sam van: *Tibet: A History*. Yale University Press, New Haven–London 2013, 152–155.

<sup>11</sup> Sárközi, Alice: *A Buddhist Terminological Dictionary ...*, vii.

the work from Tibetan into Mongolian. He was an important and very learned person, the author of several other works; among others he compiled veterinary books.

There are several copies of this blockprint: in Marburg, Stockholm, Prague and Ulan-Bator, with further copies in private possession in St. Petersburg. The Oriental Library of the Hungarian Academy of Sciences possesses three copies of the xylograph, the most complete one was brought by György Kara, Katalin Köhalmi and András Róna-Tas from Erdeni-dzu Monastery.<sup>12</sup>

Nearly the entire text of the blockprint was taken over from a work in the *Mdo sde* section of the Tibetan *Kagyur* (*Bka' 'gyur*): *The Supreme Dharma of the Application of Mindfulness* (Tib. *'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar bzhag pa*, Skr. *Āryasaddharmasmṛtyupasthānasūtram*, Mong. *Qutuy-tu degedü-yin nom-i duradqui oyir-a arulqui*).<sup>13</sup>

### Terms of Buddhist Cosmology

From numerous possible Buddhist subjects I chose only one to show the evolution of Mongolian Buddhist terminology through these two vocabularies and two texts. This subject is cosmology.

According to the Buddhist tradition Buddha taught three levels of cosmology: the numerically definite cosmology based on the *Abhidharma* teachings, the special cosmological system of the *Kālacakra tantra* and the non-cosmological system of the *Dzogchen* (*Rdzogs chen*).<sup>14</sup> Out of the three main cosmological systems *Abhidharma* is the simplest, and the most comprehensible, expounded in the 4<sup>th</sup> or 5<sup>th</sup> century Indian text is the *Treasury of Abhidharma* (Skr. *Abhidharmakośa*) by Vasubandhu.<sup>15</sup>

The *Abhidharma* world system is a *maṇḍala*-like world system made of concentric oceans and mountain ranges centered around an axis, Mount Meru. Viewed from above, Mount Meru is square with four square slabs of decreasing size in ascending order. Beyond Meru and completely surrounding it like curtains there are seven golden mountain ranges, each forming square and are named according to the shape of their peaks. The space between the mountain ranges are filled with seven seas.<sup>16</sup> Beyond the seventh ring of mountains lie four oceans, one in each cardinal direction,

<sup>12</sup> Sárközi, Alice – Bethlenfalvy, Géza: *A Tibeto-Mongolian Picture-Book of Hell*. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 5) Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2010, 1.

<sup>13</sup> Lha sa edition, 1934, *Bka' 'gyur* Mdo sde, vol. *Za*, ff. 171r–516v, vol. *'A*, ff. 1r–478v, vol. *Ya*, ff. 1r–521v, vol. *Ra*, ff. 1r–355v.

<sup>14</sup> Brauen, Martin: *The Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism*. Shambala Publications, Boston 1997, 22.

<sup>15</sup> Poussin, Louis de La Vallée: *Abhidharmakośa-bhāṣyam*. Transl. Pruden, Leo M. Asian Humanities Press, Berkeley, California 1990.

<sup>16</sup> Kongtrul Lodrö Tayé: *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzogchen*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995, 109–112.

with an island-world (continent)<sup>17</sup> in the middle of each ocean. These oceans constitute the eighth sea. Beyond each continent lie two smaller isles (subcontinents), with the entire configuration surrounded by an outer eighth ring of black iron mountains.<sup>18</sup>

All four vocabularies follow this cosmological model, so we can analyse the changing of terminology through the names of this system. From five chapters of the *Explanation of the Knowable* two cover the Buddhist cosmology in 35 folios. In the two versions of *The Mongolian Mahāvvyutpatti* around 30 chapters of 277 deal with terms of cosmology. The 300 pages of the third chapter of *The Source of Lexical Wisdom* contains most of cosmological key-terms. Cebel Vangčug Dorje's bilingual description presents an overview of the various Buddhist hells in 350 folios.

Arranging in table the Mongolian cosmological terms of names of the Seven Golden Mountains (Table 1), the four Continents (Table 2) and the eight Great Hot Hells (Table 3) can reveal that the Mongols tried to create a uniform system of terminology in every historical era but they never had a universally accepted basis for it. The main reason is that the spreading of Buddhism among the various Mongolian tribes took a long time and the need for co-ordinating translations never came up. Despite the fact that the Mongolian historical sources traditionally consider only two or three conversions, in the course of time Mongolian tribes developed relations with different Tibetan orders on divers occasions.

The *Explanation of the Knowable* was written during the first conversion, in the days of the Yuan dynasty and it was one of the first among Mongolian cosmological résumés. In that era the Mongols who were translating Buddhist texts almost entirely from Tibetan, usually reconstructed the original Sanskrit names and terms. They followed the tradition used in the Uighur Buddhist texts because when the Uighurs translated from Chinese, they always reconstructed the Sanskrit forms. This method was adopted when the first Buddhist texts were translated into Mongolian. In some cases these reconstructed Sanskrit equivalents are obscure and differ from the generally-recognised ones. However, in the Tibetan version of this work almost all the Indian names and Buddhist terms were translated into Tibetan in accordance with the Tibetan tradition of translating elaborated in the 8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> centuries. It seems that the *Explanation of the Knowable* was not widely circulated during the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries nevertheless, it left significant legacies to later Mongolian historiographies that played significant roles in making of the cosmology of early-modern Mongolians.

The two versions of *The Mongolian Mahāvvyutpatti* (manuscript and Tanjur), *The Source of Lexical Wisdom* and Cebel Vangčug Dorje's hell description were composed after the second conversion as a result of the renaissance of Buddhism in Mongolia in the 17<sup>th</sup> and early 18<sup>th</sup> centuries when the demand to translate and adapt canonic works flourished. Old religious *sūtras* were dug out and rewritten. In the course of re-edition, the works did not remain unchanged, because the translators and editors consciously made an effort to refashion the texts. In case of Mongolian words it is easy to follow the changes in translation method. In the tables below we can

<sup>17</sup> The hells are located mainly below the surface of the earth. Kongtrul Lodrö Tayé: *Myriad Worlds*, 114.

<sup>18</sup> Berzin, Alexander: *Taking the Kalachakra Initiation*. Snow Lion Press, Ithaca, New York 1997, 59–61.

follow the exchange of Sanskrit terms for Mongolian ones. Based on the translations of Tibetan terms Mongolian authors gradually shaped the special words into their language. The translated phrases are disparate but the meaning is usually similar and the elimination of foreign words made the understanding of the texts much easier.

MEDE: *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči ner-e-tü sastir* [Explanation of the Knowable]

MAHA-M: The Mongolian *Mahāvvyutpatti* – manuscript

MAHA-T: The *Mahāvvyutpatti* of the Mongolian *Tanjur*

MERG: *Merged yarqu-yin oron* [The Source of Lexical Wisdom]

ENE: *Ene anu yambar üle-ber tamu birid-tü törökü učir-i ilyan salyažu tusbüri jiruy nom-i qantu-da üiledügsen-eče ayun angqaražu abuabasu sayin mör-tür oroquyin ubadis* [Teaching that Shows by the Help of Pictures the Causes to be Born in Hell or among Pretas and by Frightening People it Leads them to the Right Way] – xylograph of the Oriental Library of the Hungarian Academy of Sciences

Mongolian	Sanskrit	Tibetan	English
Doluyan altan ayula [MERG]		Gser gyi ri bdun	Seven Golden Mountains
Yügendri [MEDE] Yugandar-a [MAHA-M] Bögeji bariyči [MAHA-T] Bayulya modu-tu [MERG]	Yugandhara	Gnya' shing 'dzin	Yoke
Ayula anjusun-u kiliken [MEDE] Isdhar-a [MAHA-M] Anjusun bariyči [MAHA-T] Anjusun sumu-tu [MERG]	Īsādhara	Gshol mda' 'dzin	Plough
Gadira [MEDE] Kadir-a-tu [MAHA-M] Kadir-a modun [MAHA-T] Kadiraka-tu [MERG]	Khadiraka	Seng ldeng can	Acacia Forest
Sudarasun [MEDE] Gou-a üjeskülen [MAHA-M] Üjebesü you-a [MAHA-T] Üjeskülen-tü [MERG]	Sudaršana	Blta na sdug	Pleasing-to-the-Eye
Ašugarnab [MEDE] Morin čikitü [MAHA-M] Morin qabar-tu [MAHA-T] Morin čiki-tü [MERG]	Ašva-karṇa	Rta rna can	Horse's Ear
Viniding [MEDE] Binadaka [MAHA-M] Teyin böged degejgsen [MAHA-T] Masi egiyügsen [MERG]	Vinataka	Rnam 'dud	Bent
Nimindiri [MEDE] Čayariy bariyči [MAHA-M] Mögör bariyči [MAHA-T] Mögöger bariyči [MERG]	Nimimdhara	Mu khyud 'dzin	Rim

Table 1. Terms of the Seven Golden Mountains.

Mongolian	Sanskrit	Tibetan	English
Čambutiib [MEDE] Jambuu-yin dviib [MAHA-M] Jambudib [MAHA-T] Dzambu tib [MERG]	Jambū	'Dzam bu'i gling	Land of Rose-Apple
Burva / Burva-vidiq-a [MEDE] Ülemji bey-e-tü dviib [MAHA-M] Ülemji bey-e-tü [MAHA-T] Ülemji bey-e-tü tib [MERG]	Pūrva / Pūrva- videha	Lus 'phags po	Majestic Body
Udira-kurau-a neretü tiib [MEDE] Mayu dayutu dviib [MAHA-M] Mayui dayutu [MAHA-T] Mayu dayutu [MERG]	Uttara-kuru	Sgra mi snyan	Unpleasant Sound
Goyan-a tiib [MEDE] Üker edlegči dviib [MAHA-M] Üker ed-tü [MAHA-T] Üker edlegči [MERG]	Godānīya	Ba lang spyod	Bountiful Cow

Table 2. Terms of the Four Continents.

Mongolian	Sanskrit	Tibetan	English
Sanaču [MEDE] Basa edegegči [MAHA-M] Basa edegekü [MAHA-T] Dakin edegegči [MERG] Dakin edegeregči [ENE]	Samjīva	Yang sos	Again Reviving
Kidasudar [MEDE] Qara kemjey-tü [MAHA-M] Qar-a siruqai-tu [MAHA-T] Qar-a siqui-tu [MERG] Qara siyum-tu [ENE]	Kālasūtra	Thig nag	Black line
Sanggun [MEDE] Qoriju ebdegči [MAHA-M] Qoriyan tebsi [MAHA-T] Mörgüčin ebdegči [MERG] Quriyan daruyči [ENE]	Samghāta	Bsdus 'joms	Crushed together
Oru-oru [MEDE] Ukilaqui [MAHA-M, MAHA-T] Ukilaqui dayudayči [MERG] Ukilan dayudayči [ENE]	Raurava	Ngu 'bod	Weeping and screaming
Maqa-oru-oru [MEDE] Yekede ukilaqui [MAHA-M, MAHA-T] Yeke ukilaqui dayudayči [MERG] Yeke ukilan dayudayči [ENE]	Mahā-raurava	Ngu 'bod chen po	Great weeping and screaming
Tabin [MEDE] Qalayun [MAHA-M, MAHA-T, MERG] Yeke qalayun [ENE]	Tāpana	Tsha ba	Hot

Mongolian	Sanskrit	Tibetan	English
Bara-tabin [MEDE] Masi qalayun [MAHA-M, MAHA-T, MERG] Masi yeke qalayun [ENE]	Mahā-tāpana	Rab tu tsha ba	Very hot
Ayis [MEDE] Amun ügei [MAHA-M] Ayus tamu [MAHA-T, MERG] Amulasi ügei [ENE]	Avīci	Mnar med pa	Calmless

**Table 3.** Terms of the Eight Great Hot Hells

## References

### PRIMARY SOURCES

MEDE: *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči ner-e-tü šastir* [Explanation of the Knowable]

’Phags-pa bla-ma: *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči ner-e-tü šastir*. Uspensky, Vladimir: *Explanation of the Knowable by ‘Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes*. Resarch Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 2006.

Tibetan text: *Shes bya rab gsal* [Explanation of the Knowable]

’Phags-pa bla-ma: *Shes-bya rab-gsal*. Sa-skya bka’-’bum VI. 1–18, vol. XIII. | pa lr–35v, Toyo Bunko.

MAHA: *The Mongolian Mahāvyutpatti*

Sárközi Alice (ed. in collaboration with Janos Szerb): *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvyutpatti*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XLII) Akadémiai kiadó, Budapest 1995.

MERG: *Merged yarqu-yin oron* [The Source of Lexical Wisdom]

Lcang skya rol pa’i rdo rje: *Dag yig mkhas pa’i byung gnas / Merged yarqu-yin oron*. Minzu chubanshe, Beijing 1988.

ENE: *Ene anu yambar üile-ber tamu birid-tü törökü učir-i ilyan salyažu tusbüri jiruy nom-i qamtu-da üiledügsen-eče ayun angqaražu abuabasu sayin mör-tür oroqu-yin ubadis orosibai* [Teaching that Shows by the Help of Pictures the Causes to be born in Hell or among pretas and by Frightening People it Leads them to the Right Way]

Sárközi Alice – Bethlenfalvy Géza: *A Tibeto-Mongolian Picture-Book of Hell*. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 5) Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2010.

## SECONDARY SOURCES

- Berzin, Alexander: *Taking the Kalachakra Initiation*. Snow Lion Press, Ithaca, New York 1997.
- Brauen, Martin: *The Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism*. Shambala Publications, Boston 1997.
- Kongtrul Lodrö Tayé: *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra and Dzog-chen*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995.
- Péter, Alexa: Comparison of Two Tibetan Compendiums on Buddhist Cosmology dating from the 13th and 19th Centuries. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 69 (4) 2012, 441–456.
- Poussin, Louis de La Vallée: *Abhidharmakośa-bhāṣyam*. Transl. Leo M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley, California 1990.
- Sárközi, Alice (ed. with the collaboration of Szerb, János): *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XLII) Akadémiai Kiadó, Budapest 1995.
- Sárközi, Alice – Bethlenfalvy, Géza: *A Tibeto-Mongolian Picture-Book of Hell*. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 5) Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2010.
- Schaik, Sam van: *Tibet: A History*. Yale University Press, New Haven – London 2013.
- Uspensky, Vladimir: *Explanation of the Knowable by 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes*. Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 2006.



# MONASTERIES AND FINE ART



# ТАЛТАХНА ТАШИ ГОМАН ХУРЛЫН ХОЙР БУРХ ХАДЬЛНА ТУУЖАС

**Баир Коваева**

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова  
Россия, Республика Калмыкия, Элиста

Хальмг улсин бурхн-шажна туужд хурл чинртэ орм эзлнэ. Теднэ негнь –Талтахна Таши Гоман хурл.

Цахан Нуура хурл 1911 жилд тосхгдсмн. Тенд 7 гелц, 5 гецл, 5 манж номд шүтж, эмтнд тусан күргж йовсмн. Советин йосн тогтсн кемд энүг хамхлад, нураһад, уга кечкв. Хурлын модд Көтчнрэ һазрт больниц бэрхд олзлгдсмн. Тер хурлын модар кесн гер одачн бээнэ. Талтахна хурлын шүтэн – хойр бурхн (Цахан Дэрк болн Ноһан Дэрк). Хойр Дэрк Лижин өрк-бүлд бээсмн. Лиджиева Эльзят Папаевна (эмтн Буурл ээж гиж нерэдж йовла) тер цагла эн бурхдыг нуувчар авч һарад, оһн жилд хадһлж йовсмн. Архивин цааснд Талтахна хурлыг 1933 жилд уга кесмн гиж бичэтэ. Талтахна хурлыг 1921 жилэс авн экләд хамхлсмн. Баахн цагтан Эльзят Папаевна Цахан Нуура хурлд оһн-зүсн көдлмш кеж йовсмн. Буурл ээжин авальнь урднь хурлын ик сурһуль сурсмн. Хөөннь, хурл хаагдсн цагла хар болад, Буурл ээжиг буулһсмн. Зуг андһар төвсн төлөдөн, түнгэн эс бэрсн, жирһлин хаалһ бүтү болв. Үрн уга үлдв. Күүкд һарад, хорад йовж. Нег күүкн эрэ эмтэ бээж, тернь баахн цагтан хорж оч.

Буурл ээжин авалиг болн нань чигн хурлын улсиг щин йосн тогтагджаж цагт көөж тарасмн. Хойр Талтахна бурхиг Эльзят Папаевнад хурлын үүд-терз хадад, хаажасн цагла ардк үүдэр һарһж өгсмн. Өгсн күн сүл селвгэн, заавран өгч: «Хадһлад йов, 100 жил болад чигн, бурхн-шажна цаг ирх, хурл бэргдхлэ, тер цагт Талтахна хойр бурхиг хурлд өгтн». Тер цагас авн Буурл ээж хурлын бурхдыг хадһлв.

Хальмгин туужд 1943 жил мартгдшго һашута жил. Декабрь сарин 28-д Хальмг Таңһч уга кегдэд, хальмг улс киитн Сиврт туугдв. Бурхд белкүсн дора бэрдм биш, тегэд Буурл ээж өрчдөн дүрэд, салдсмудас бултулад, Сиврт нүүһэд һарсмн.

13 жил хальмг эмтн же гитлэн мууһан үзсм, тер бийнь эмтн нуувчинэр Талтахна Цахан болн Ноһан Дэркд иткж, шүтж йовсмн. Тер зүдү-түрү цагт бурхн-шажна керг-үүлдвриг чадсарн Буурл ээж күцэдг бээсмн. Зулла, Цахан сарла, мацг өдрлэ алдл уга зулан өргэд, мөргдг бээж. Тиим өдрмүдт эмтн комендантд медүлл уга, бултад, ирж шүтдг бээсмн.

Жирһл зовлң хойр хамдан йовдг гиж келгднэ. Буурл ээж күүкд улст нөкд болж йовсмн. Цахан төр болсн цагт эк болсн ээжин үүл даадг билэ. Лижин Бадмин өрк-бүлд гергнь сээһэн хээсмн. Миша гидг нертэ бичкн нилх көвүн үлдсмн. Дөрвн үрн эк уга, эцктэһэн бээв. Тер цагт эк болсн Буурл ээж теднлэ

хамдан бээдг болсн. Хөөт эк күүкдиг бичкнэс авн хэлэхэд, өскэд кү кесмн. Дөрвн үрнь эврэ һарһсн экэн эдл тевчдг бээж.

Сиврин хөөн, Цаһан Нууртан нүүж ирэд, 3-гч фермд («Лижин Худг» гһһэд ода чигн тиим һазр бээнэ) бээсмн. Бадм өвгн сээһэн хээсн хөөн, Буурл ээж бичкн көвүндэн, Михаил Бадмаевичин өрк-бүлд бээдг болв.

«Бурхнд иткдг улс Зулла, Цаһан Сарла, һазр-ус тэхк цагт, Үрс сарла ирэд, ик зууцань көгшдүд, бичкн ачнр-зеенртәһән чигн, седклән тәвэд, шүтж мөргдм», – гиж бернь – Надежда Александровна тодлна. Буурл ээж көгшрэд, гемнв. Баахн наста, бичкн күүкдтә бернь – Надежда Александровна – һурвн жилдән зулан өргэд, бурхнд мөргхәр ирсн әмтиг тосад, тооһад һарһдг билә. 1981 жилд Буурл ээж сээһән хәв. Сээһән хээхин өмн, керг кәһэд дундк көвүнәнн авалинь дуудулв. Одхла, Буурл ээж орсн зүүдән келжәнә, терүгән иигж тәэлсн болдг: «Дундк бердән Талтахна хойр бурх өгнәв. Танахн хэләһэд, хадһлад бәәтн. Чи, бер, чадхч». Тегәд, бернь Буурл ээж келсн өдрлә белгтәһән теднд ирсмн. Альма Убушиевна 1978 жиләс авн сээһән хәәтл Талтахна әңгин 2 бурхиг седклән өгәд хадһлж йовсмн.

Альма Убушиевна бас зүүдн оржадгж (ән алднд): «Альмн, ав», – гһһэд, альхн деерән 2 бурх бәрсн, һолын уснас авад өгчәдгж. Тер эн Талтахна хойр Дәрк бээж. «Ән кишг», – гиж санад Альма Убушиевна Талтахна 2 бурхнд шүтәд, гер талан авч ирсмн. Тер цагас авн Талтахна әңгин Цаһан Дәрк Ноһан Дәрк хойриг Лижин Александр Бадмаевичин өрк-бүл хадһлад йовна. Альма Убушиевна сээһән хээснә хөөн авальнь – Александр Бадмаевич – бас седклән тәвэд сээһән хәәтл хадһлсмн. Өдгә цагт ик көвүнь – Сергей Александрович бурхдыг шүтж хәләж йовна.

Дундк күүкнәнн (Бәлла Александровна) тодлврар (тер цагт арвн-арвн негтә күүкн), бичкнәсн авн соңссн-үзснъ — экнь мел «Талтахна 2 бурхн» гисн бээдм. Бәллан сананд экнь даңгин мөргсн, шүтсн үлдв. Зул, Цаһан сар болхла, хотна көгшдүдиг, эврәнн уульнцин көгшдүдиг цуглулдг. Түрүләд хотын дееж бурхнд гиж нерәдмн. Халун уурта хот: цә, махн, боорцг, шикр-балта бурхнд гһһэд нерәдәд, әмтн авч ирсн хотас дееж тәвдм. Медәтнр зальврад, йөрәл тәвдм. «Көгшдүдин йөрәл кергтә, манад Талтахна бурхд бэәнә, мадн түрүләд эклх зөвтәвидн», – гһһэд Альма Убушиевна келдг бээсмн.

Хаврт һазр-ус тәклһ кедг бээж. Бәллан тодлврар, мөрәр юм-күмән ачсн эк 2 бурх сумкд дүрәд, чееж бийдән таг кевәр атхсн йовдг.

Әмтн тәвәд бәәсн бәрц цуглулад, бурхд цеврүлсн цагт авч одад өгчкдмн. Жил болһн тиигхд *Заливной* гһһэд совхоз, ода болхла Алцынхута гидг нертә селәнд Намка Долдушевич Кичиков гһһэд гелц бээсмн, зурхач, эмч. Чөөрә хурлд ик хурлын сурһуль сурсн, невчкн зуур гелц болад, Советин йосн тогтл кәдлсмн. Тер күндтә гелнд Лижин өрк-бүл оддг билә. Намка Долдушевичәс селвг авад, учр-утхинь медәд, бурхна зәрлг соңсад, кесгтән күүнддмн. Кергән күцәһэд, Александр Бадмаевич болн Альма Убушиевна байрта хәрдмн. Тедниг даңгин Бәлла күүкнъ дахж йовдмн. Хөөнн экнь келдмн: «Ән – бурхнд иткдг күүкн».

Пионер болад, улан галстук зүүдг цаг бээсмн. Нег дәкж, Бәлла түнгән боохан мартчкж, әнүг гер талнь йовулжана. Ирхләнь, герин үүдн дотрас хаалһата, тегәд

күлэв. Экнь бурхнд зальвржасн цаг, сулдгдад, харч ирэд, келжэнэ: «Бурхнд зальврад мөргсн цагт бичэ бийим дуудтн. Хажр юм харх керг уга. Энтн – Талтахна 2 бурхн, мана биш».

Тиигэд, жилмүд давад, арвдад чигн одв, Альма Убушиевна өдр болн зулан өргэд, бурхндан шүтэд бээхэд бээдмн. «Өрүн эрт босад, бийн цеврүлэд, зулан өргэд, маань умшад, 9–10 час болад бурхна хорас харч ирдмн. Хотан ууһад, ца-на болад, эркэн эргүлдмн. Йовх керг бээхлэ, шуд ардан тачалта юмн кевтэ, үкс гийхэд хэрж ирдг бээж. «Бурхд цеврэр бэрх кергтэ, бурхд бичэ бузрдатн», – гийхэд уурлдмн», – гиж Бэлла Александровна тодлсан келнэ. Хойр шүтэн цевр өрэд бээдмн. Ода чигн тиигэд бээхэ. Күн хондго, дуута э хархдг уга, тер хорад.

Ик өрк-бүл, ачнр-зеенртэн герин хаза хаха бэрдг билэ. Тегэд болшго болад, бэрдгэн уурв. Бурхнд юм хармндмн биш гидмн. Күчр цаг болад бээв. Советин йосн уурад, көдлмш хасгдад, жалв, пенсь кесгтэн өглго бээгдэд бээв. Авхларн, деежинь бурхнд тэвдг, мал хулдв чигн, деежинь бурхнд нерэдмн.

«Хаврт, зунд үкрмүдэн сааһад, өрм-тосан цокад, шар тосан хээлэд авдг билэ, хулдж авад чигн. Эк 4–5 жилд герл бөкүллго бээлһв. «Талтахна 2 бурхиг зулын герлтэ бээлһтн, бөкллго», – гисиг эк бэрв. Сө, унтхин өмн, ик цөгцд зул өргдмн. Тернь 4 частан күрдмн. Босад, хар-чирөһөн уһаһад, бийэн эрүслэд, дэkn зулан өргэд, мөргдмн», – гиж Бэлла тодлна.

Бэлла болн түүнэ дү күүкн дару-дарунь мордв. Эк-эцкнь хоюрн үлдв. Хальмгин литэр 21-гч өдрлэ Цаһан Дэркин өдр гийхэд, Альма Убушиевна хаза күнгшү хархдмн. Тер ааһ-савнь ода чигн бээнэ. Цуг хашаһан эргэд, эрвслдмн, бурхн бээсн һазр цевр бээтхэ гийхэд. Хамг һазак юминь Александр Бадмаевич белддг билэ. Хөөннь, Альма Убушиевна сээһэн хээсн хөөн эврэн күцэдг болв.

Александр Бадмаевич эвр көдлмшч күн билэ. 1974 жилд «Заслуженный механизатор сельского хозяйства РСФСР» гидг мөрэр ачлгдсмн. Жил давад «Орден Трудовой славы 3 степени» гидг ик мөрэр ачлгдсмн. Александр Бадмаевич болн Альма Убушиевна хамдан 50 жил бээв. Түүнэснь Альма Убушиевна 27 жил Талтахна 2 бурх чадсарн, медсэрн, седклэн тэвэд хэлэсмн. Гемнэд, сээһэн хээхин өмн 2 бурх эрүнэр хадһлхиг авальдан даалһв. Александр Бадмаевич 12 жилдэн хадһлж хэлэсмн.

Бэлла Александровна келнэ: «Му, ээмшгтэ, дэкэд шин йосн керглж таасддго цаг, эмтнэ седкл чигн хүврж одсн. Кесгнь йосн сольгдад эврэ өрк-бүлиннь бурхдыг хээхүлмүдэр өгчкн билэ. Санаһарн авчкхар седсн улс чигн билэ, зуг эк-эцк зөвөн өгсн уга. Ода бурхн-шажн делгржэх цаг, өмнь бурхд керглдо улс ода шүтэд мөргэд бээнэ. Тер сэн йовдл гиж келх кергтэ, зуг түрүнк улсан мартхм биш. Санад келхлэ, дэкэд чигн келх үг бээнэ, зуг цаг йилһэд оркна. «Күүнэ хөв чилдго», – гиж эк-эцк келдг билэ. Цаһан седклэс, чик уханас, цевр-цеерэс, сергмжтэ седвэрэс сэн юмн төрдмн».

Цаг селгэтэ... Күлэхэд бээсн бурхн-шажна цаг ирв...

Август сарин 1 шинд 1999 жилд Цаһан Нуурт, хурл бээсн ормд «Ступа Просветления» суврһн тосхгдсмн. Лама Лопен Цечу Ринпоче эрвслэд эмдрүлсмн. Сэкгдсн цагла миңн даву күн цуглрсмн, ик автобусар энд-тендэс ирв.

Талтахнахн назр-усна сэкүсндэн мөргэд, бээх назриннь кишгт багтж, хөвтө жирл эдлж йовна. Александр Бадмаевич даңгин үлгүр кевтэ келдг билэ: «Таршго кишгтэ Талтахн». Альма Убушиевна болхла иигж келдмн: «Кишг Талтахнд бээнэ. Кишгтэ назр. Кезэ чигн Талтахна 2 бурхндан зальврад йовтн».

Өдгэ цагт Талтахна хурл тосхгдж йовна. 40 нар жилд Лижин өрк-бүлд Талтахна эңгин Цахан Дөрк, Нohan Дөрк хадлгдж бээнэ. «Мана эк-эцкин тэвсн андхар күцгдх. Талтахнд хурл тосхгдсн цагт, хойр Дөрк хурлдан одх. Кезэнэ ламин келчксн заавр күцэгдж йовна. Таши Гоман хурлын туужд Талтахна эңгин хойр Дөркиг эрүнэр хадлсн Буурл ээжин, Альма Убушиевна, Александр Бадмаевичин тускар бичж, мөнкрүлхиг мадн, көвүд-күүкд, ачнр-зеенр, цугтан сурхар седжэнэвидн», – гиж Бэлла Александровна келнэ.

Хальмг хурлмудын байн тууж шинжлх цаг ирв. Эн көдлмш эрк биш оln эмтнд туста керг.

## Resume

**The Story of the Preservation of the Tārā Images and Shrines of Taltakhin Khurul Tashi Gomang Monastery.** The history of Buddhism in Kalmykia means also the history of Buddhist monasteries and temples (*khuruls*). In 1911, a wooden *khurul*, Tashi Gomang was built. It was also known as Taltakhin Khurul, and was one of the largest and most beautiful *khurul*. There were 17 monks in it: 7 fully-ordained monks (*Kalm. gelng*), 5 novices (*gecl*) and 5 tea-preparers (*mandzhik*). The last monk of the *khurul* was Legshid-bagsh. He left this world on the eve of the destruction of the *khurul*. In 1933, during the period of mass repressions, the temple was closed, demolished and looted, but two Taltakhin shrines – devoted to the White Tārā and the Green Tārā – were saved thanks to Mukabenova Elzyat Papayevna. Later these two shrines found themselves in the Lidzhiev family when she married. When the Kalmyks were exiled to Siberia in 1943, Elzyat Papayevna took the images from the shrines out, and then in 1957 brought these deities to her homeland. Being in old age, she bequeathed her daughter-in-law, Alma Ubushievna, to keep and protect the images, to give people the opportunity to worship and receive the blessings of these deities. Alma Ubushievna kept her covenants strictly for more than a quarter of a century until her death.

## Зэңгчнр

Санджиева Бэлла Александровна, Уңһн Төөрөч 1969 ж.  
Лиджиева Надежда Александровна, Цахан Нур 1949 ж.

# CREATING *MONGOL DSURAG* AND RE-CREATING BUDDHIST ART TRADITION IN MONGOLIA

**Maria-Katharina Lang**

Austrian Academy of Sciences, Vienna

**Tsetsentsolmon Baatarnaran**

National University of Mongolia, Ulaanbaatar

The suppression of Buddhist tradition in the communist era played a significant role in the social imagination of the “revival” and “innovation” of Buddhist art in Mongolia. Artists are in a pathway to (re-)identify and (re-)create the Buddhist art tradition from pre-communist time. The Buddhist Art School of Gandan Monastery, as well as private schools and artists started to strive for producing “Mongolian Buddhist art.” Based on fieldwork in the years of 2014–2019, including interviews with artists, monks, art collectors, and professors, this paper examines the ways of (re-)creating Buddhist art in Mongolia and its transformation in different social-political situations.<sup>1</sup> It further discusses how Buddhist art was secularised and nationalised as basis for the *Mongol Dsurag* painting style in the socialist time, and flourished separate from secular art within the Buddhist revival after the 1990s. Furthermore, *Mongol Dsurag* as a new cultural construct inherited from the socialist time has been (re-)nationalised and institutionalised after the collapse of the communist system. However, it has also been diffused with a variety of contemporary techniques and styles in the last decades. Buddhist art is being commodified at the same time being instrumentalised to express national identity in Mongolia.

## Introduction

Mongolian art has been and still is characterised by its permeability for multiple elements, various cultural and material flows from different regions, and the freedom to choose which elements to incorporate to create a specific Mongolian style of art. Thinking of chronological loose phases of what we use to call earlier “Mongolian art” following images come to one’s mind: rock art, deer stones, animal style bronzes, anthropomorphic stone figures, *ongons* (Mong. *ongyon*; Khal. *ongon*), archaeological objects related to the various steppe empires and the Mongolian Empire, Ilkhanid miniature paintings, Dsanabadsar and his school and *Mongol Dsurag* (Mongolian painting). Buddhist art that reached Mongolian lands first via trading routes usually labelled as Silk or Steppe Roads and was further established in the time of the Mongolian Empire under Kublai Khan (1215–1294) and later strengthened again in the

<sup>1</sup> The research was funded by the Austrian Science Fund (FWF): PEEK-AR 394-G24; <https://disperse-dandconnected.net/en/>

16<sup>th</sup> century under Altan Khan (1507–1582). The most prominent figure in respect to Mongolian Buddhist art of the past is Dsanabadsar (1635–1723) with his “School of Dsanabadsar.” Recent researches on his art works and writings record that Dsanabadsar was not only a Geluk protagonist but had an open and inclusive approach and vision in term of Buddhist sectarian traditions.<sup>2</sup> After his return from Tibet in 1651, Dsanabadsar developed pure masterpieces, following strict the iconographic rules but yet specific and unique in their depiction and aura. Buddhist images spread in Mongolia by prints, paintings and sculptures – here as well following iconographic models. Monasteries were the centres of art production and monks the artists – in most cases the works were anonymous and not signed by the artist monks. Based on the techniques of Buddhist *thangka* paintings a very specific style developed in the capital Ikh Khüree (Mong. *Yeke küriy-e*, modern Ulaanbaatar). By 1900, about 40 master artists were working in Ikh Khüree and their specific style became known as Urga style (*Khüree deg*).<sup>3</sup> Taking Nyam-Osoriin Tsültem’s argument on a school model of the Mongolian Buddhist art, Tsültemin Uranchimeg describes that “the style, colour spectrum and combinations, and high quality overall can be seen as hallmarks of a particular monastic site, the so-called school of the Ikh Khüree.”<sup>4</sup>

In the 19<sup>th</sup> century and the turn to the 20<sup>th</sup> century Buddhist imagery was widely spread in Mongolia inside monasteries, temples and yurts. One can only imagine the perception of the people for whom this world of images did not constitute art in the western sense but venerated objects of worship as part of their (daily) lives with multiple of enlivened deities.

This paper examines the ways of (re-)creating Buddhist art in Mongolia and its transformation in different social-political situations. It further discusses how Buddhist art was secularised and nationalised as basis of the *Mongol Dsurag* painting style in the socialist time, and flourished separate from secular art within the Buddhist revival after the 1990s. Furthermore, *Mongol Dsurag* as a new cultural construct inherited from the socialist time has been (re-)nationalised and institutionalised after the collapse of the communist system. However, it has also been diffused with variety of contemporary techniques and styles in the last decades.

## Modernisation, Suppression and Education

With the ‘People’s revolution’ of 1921 in Mongolia and the following process of modernisation and secularisation of society, a complete turn in the official arts with

<sup>2</sup> Uranchimeg, Tsültemin: Buddhist Archaeology in Mongolia: Zanabazar and the Geluk Diaspora beyond. In: *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal) 31 (2019), 7–32. <https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/uranchimeg>.

<sup>3</sup> Atwood, Christopher: *Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File Inc, New York. 2004, 52–53.

<sup>4</sup> Uranchimeg, Tsültemin: Introduction to Buddhist Art of Mongolia: Cross-Cultural Connections, Discoveries, and Interpretations. In: *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal), 31 (2019), 1–6. <http://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/introduction>.



the evolving Revolutionary art and later Soviet art set in. The iconoclasm of Buddhist sacred art followed on an official level while objects survived hidden or transformed to museum objects, often in anti-religious museums.<sup>5</sup> The anti-religious campaigns of the mid-20<sup>th</sup> century almost ended the tradition of Buddhist art among the Mongols.<sup>6</sup> It was the period of transformation from traditional Buddhist *thangka* style to the new modern “national style” of *Mongol Dsurag*, or Mongolian Painting. Well-known (monk) artists who used the Buddhist iconographic style to represent daily life were namely Balduugiin Sharaw, known as *Mardsan* (Busybody), Jamba nicknamed *Tsagaan* (white) and Jügder who usually had worked for the Eighth Jebtsundamba Khutugtu, the last theocratic ruler of Mongolia, also known as the Bogd Khaan.

Balduugiin Sharaw’s (1869–1939) artistic career is of interest as being entrenched to be the one who combined the tradition and modernity: he was a painter of the Bogd Khaan Palace and the Bogd Khaan gave the nickname *Mardsan* (Busybody) to him as he was gambling a lot. He transformed the traditional style of painting to Mongolian portraits, and then later created revolutionary posters and portraits. His first tutor as a Buddhist iconographer had been Jantsan, a locally famous *dogshin* (fierce) Buddha painter and sculptor. Sharaw combined mineral paints with ink as well as Buddhist canons and symbolism with (socialist) realism. Like the contemporary photographs, his portraits often depict a clock, as an icon of modernity. The book *Mongol Dsurag* from 1986 by Nyam-Osoriin Tsültem identified the paintings the “Koumiss Festival” (*Ürs gargakh*) and “Autumn” (*Namar*) as painted by Sharaw but with question marks which referred to the uncertainty of Sharaw’s creation.<sup>7</sup> However, the paintings such as the “Winter Palace of the Bogd Khaan” (*Bogd Khaanii öwliin ordon*), “Summer Palace of the Bogd Khaan” (*Bogd Khaanii dsunii ordon*), the “Koumiss Festival” (*Ürs gargakh*) and “Autumn” (*Namar*) are attributed to B. Sharaw today. He pushed two traditional Buddhist genres, the depiction of a sacred place (Sharaw also painted Lhasa) and the depiction of animal and human life (in the “Wheel of Samsāra”, the Buddhist concept referring the cycle of birth, life and death), presented in ethnographic realism. Today, the painting “Autumn” is irrevocably entitled as “One Day of Mongolia” (*Mongoliin neg ödör*) painted by Sharaw in the public awareness.

Jambal, a clerk (*donir*, Tib. *don gnyer*) of the Bogd Khaan Palace, named deities (*burkhan*) and portraits (*gundaa*, Tib. *sku ’dra*) that Sharaw drew for high-ranked lamas such as the Bogd Khaan, Bidsiya Tsorj (Luwsandondog) and Baldan Khachin. Jambal recalled the skill of Sharaw: “When Sharav painted someone’s portrait, it looked more identical than the person’s *patiar*, or photo.<sup>8</sup> The portrait painted by

<sup>5</sup> Lang, Maria-Katharina: Ritual Objects between Conflict and Census: The Social Life of Sacred Artefacts during Periods of Political Transformation in Mongolia. In: *Ritual, Conflict and Consensus. Case Studies from Asia and Europe*. Ed. Kiliánová, Gabriela – Jahoda, Christian – Ferencová, Michaela. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2012, 51–62.

<sup>6</sup> Atwood, Christopher: *Encyclopaedia of Mongolia...*, 52–53.

<sup>7</sup> Tsultem, Nyam-Osoryn: *Development of the Mongolian National Style Painting “Mongol Zurag”* in brief. State Publishing House, Ulaanbaatar 1986.

<sup>8</sup> The word *patiar* used among Mongolians is an inverted form of the word ‘portrait’ (Rus. *nopmpem*) referring mainly to photos.

Mardsan Sharaw (B. Sharaw) followed the photo portrait.”<sup>9</sup> After the revolution of 1921 Sharaw became a printer, designing the masthead for periodicals such as the army magazine *Uriya* (Call) as well as Mongolian paper currency, medals, and other works. He also painted portraits of Lenin in 1924 (the first in Mongolia) by the order of Damdinii Sükhbaatar (the leader of the revolution of 1921). Sharaw further produced revolutionary propaganda posters. He is considered as the founder of a modern line drawing style in Mongolia. Sharaw painted the portrait of Lenin after his photograph and he further depicted revolutionary elements such as a red star and flag, still the portrait kept effects of Buddhist artistic manifestation. Portraiture and photography constituted a new turn in the used perception and modes of depiction. The art of individual portraiture increasingly took terrain.

*Thangkas*, the traditional Tibeto-Mongolian Buddhist scroll paintings had also obviously effected on the pictorial manifestation of the new political system and on the “communist symbolism.”<sup>10</sup> The Mongolian People’s Republic established a centrally ruled system to reach the utmost periphery of the country. The Fifth Assembly of the Mongolian People’s Revolutionary Party issued a resolution as follows:

“It is completely possible to copy line drawings in numbers and distribute them to remote peripheries of Mongolia, which has a vast territory and not-developed infrastructure. The party supported to guide drawings of artists in order to educate the public with revolutionary ideology, controlled widely established clubs under the party, and opened new ‘red corners’ (*ulaan bulan*) in every banner to prepare portraits.”<sup>11</sup>

There were further decisions and resolutions on new cultural institutions for fine art within the soviet-style modernisation. By the resolution of the Central Committee of the Mongolian People’s Revolutionary Party of December 1942, an Office for Paintings and Artcraft (*Dsurag, urlaliin gadsar*) which was expanded to the Office for Fine Art (*Dürslekh urlagiin gadsar*) in 1946 was established. The First Congress of Mongolian Artists, held on May 24 in 1955, decided to establish the Union of Mongolian Artists. In this way, modern Mongolian art was institutionalised. The School of Fine Art was already established in 1945 where the class for *Mongol Dsurag* was opened in 1971.<sup>12</sup> Soviet-style Western fine art was introduced in the educational system of Mongolia: the education system from lama (monk) to pupil in the monastery changed to ‘Soviet specialists’ (*dsöwölöitiin mergeljilten*) teacher to school pupil or student at the School of Fine Art. How the changing imagery was perceived within society is an interesting question.

<sup>9</sup> Дамдинсүрэн, Цэнд: Өвгөн Жамбалын яриа. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1959, 14.

<sup>10</sup> Zoltán, Nagy: *Namo Buddhaya, Namó Dharmaya, Namó Sanghaya! Namó Lenina, Namó Ideologiya, Namó Partiya!* In: *Bolor-un Gerel*. Ed. Birtalan, Ágnes – Rákos, Attila. Eötvös Loránd University, Budapest 2005, 505.

<sup>11</sup> Загдсүрэн, У. – Цэнд, Д. (эмх.): МАХН-аас урлаг, утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд (1921–1966). Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1967, 15.

<sup>12</sup> Загдсүрэн, У. – Цэнд, Д. (эмх.): МАХН-аас урлаг..., 128–130.

However, there was a confined space for Buddhism to remain within an agreed limitation, which allowed the tradition not to be completely erased. Within the post-Stalinist relaxation of the communist ideological pressure, the Mongolian People's Republic re-examined "much of what had been annihilated in the earlier phase of the revolution for being reminiscences of feudalism."<sup>13</sup> The Political Bureau of the Mongolian People's Revolutionary Party issued the resolution No. 143 on religious issues (on 14 July) in 1969. It consulted on training educated monks with consultation of the Office for Religious Affairs of the Ministers' Council of the Soviet Union. It resulted in the establishment of the School of Religion at Gandan Monastery in 1970.

The *Mongol Dsurag* style flourished as an art form of national identity and neo-traditional style in the late 1950s and 1960s after the first professionals were trained in the Soviet Union. Tsültem Uranchimeg argues that Nyam-Osor Tsültem (1923–2001) named and invented *Mongol Dsurag* as a new traditional style of painting "to protect Mongol identity and nomadic traditional culture against the totalitarian Sovietisation campaign."<sup>14</sup> However, *Mongol Dsurag* as a conjunctive term to refer to a national art style was used already earlier. In his article titled Mongolian National Painting 'Mongol Dsurag' (*Mongol'skaja nacional'naja živopis'*) written in Russian, Byambiin Rinchen (1905–1977), a well-known linguist and writer whose academic legacy was widely appreciated in post-socialist Mongolia, already named the national painting style as *Mongol Dsurag* and defined its features in 1958. Calling Dsanabadsar as "Mongolian Michelangelo", B. Rinchen further highlighted to continue modern themes in the painting style of Mardsan Sharaw and to develop a national art style in Mongolia such as the Chinese "Gohua" style (Chin. *guohua* 国画 is a combination of characters meaning "nation" and "painting").<sup>15</sup> Although it was a short newspaper article, it seems to have become emblematic to draw the further development of the national painting style while highlighting Buddhist art tradition and connecting it with pre-revolutionary practices. In general, the idea to flourish the national art style called *Mongol Dsurag* was advocating the soviet-style modernity (officially following the official paradigm "national in form and socialist in content"). *Mongol Dsurag* artists, namely Tsültem seemingly were not against the Soviet-style state socialism but in the line of the new cultural construction. At the same time, they put their efforts to preserve Buddhist art tradition that had been exercised in the pre-communist time. Although the topics of art works were advocating communism, some attempts were made to bring Buddhist iconographic technique (*tig*) to them. Hence, *Mongol Dsurag* is both a cultural construct of socialist modernity and aspiration towards national identity. Many works, such as D. Damdinsüren's "Khüriye Tsam" (1966) and Ts. Dawaakhüü's "Festivities

<sup>13</sup> Baatararan, Tsetsentsolmon: The 'Gong Beat' against the 'Uncultured': Contested Notions of Culture and Civilisation in Mongolia. *Asian Ethnicity* 15: 4 (2014), 422–438. DOI: 10.1080/14631369.2014.947060.

<sup>14</sup> Uranchimeg, Tsültemin: *Mongol Zurag*: Nyam-Osoryn Tsültem (1923–2001) and Traditional-style Painting in Mongolia. *Orientalism* 48 (2) (2017), 135–142.

<sup>15</sup> Ринчен, Бямба: Монгольская национальная живопись "Монгол Дзураг." // *Из нашего культурного наследия. Сборник статей*. Государственная типография, Улан-Батор 1958, 65–27.

at a Cooperative” (1979), D. Damdinsüren’s “Mother’s Glory” and D. Urtnasan’s “Mandukhai, the Wise Queen” (1982), explicitly exploit Buddhist iconographic forms for secular national topics. Urtnasan’s “Mandukhai” is also notable for its black-ground iconic technique (*nagtan*, Tib. *nag thang*) traditionally used to depict fierce protector deities (*dogshid*). Main representatives of *Mongol Dsurag* style, who contributed to the socialist modern art style while exercising traditional Buddhist techniques, are Ü. Yadamsüren, A. Sengetsohio, D. Damdinsüren, M. Pürevjaw, M. Khaidaw, L. Minjüür, B. Awirdsed, Ts. Jamsran, and B. Gombosüren. Along this pathway, the painting technique of religious iconographic representation had been retained in the secular art style, *Mongol Dsurag*.

### Re-nationalisation of Buddhist Art Tradition

After decades of correlating art educational systems between the Soviet Union and Mongolia (and some other COMECON states) politics became more relaxed in the 1980s and the political turn of 1990 happened. Artists were free to choose which style to follow or to develop. New artist groups (such as the *Green House*) and galleries were founded, some artists went abroad and some took the path of Buddhist art and Buddhist artist. Along with the relaxation of the strict control and “perestroika” in the Soviet Union, *Mongol Dsurag* started turning to overtly religious and nationalist topics by late 1980s in Mongolia. The suppression of Buddhist tradition and the notion “loss of” in the communist era played a significant role in the social imagination of the “revival” and “innovation” of Buddhist art in Mongolia. While it was a pathway to re-gain “the loss” or (re)-identify the tradition for Buddhist artists just after the 1990s, it soon became a competition towards being more “traditional” (*ulamjlalt*) and “authentic” (*yadsguuriin*). Buddhist imagery that had been lost on the surface returned, gained prominence and entered the market. In which way was this reflected in art education?

The monk-artist Gankhüügiin Pürewbat (*burkhanch lam*), born in 1965, was and still is the most prominent figure in the field of re-created Buddhist art in Mongolia and played a significant role for the revival of Buddhist art in Mongolia. He had studied at the College of Fine Arts where he first attended *Mongol Dsurag* copying classes in the Fine Arts Dsanabadsar Museum. Later at the Institute of Religion (*Shashnii deed surguul*) at Gandan Monastery, he studied the old sacred Buddhist artistic tradition and theory with old monks in Gandan, especially with two masters: Dugarjawiin Dandsan lama (1916–2005) and Dorje Jangchen lama (1918–?). In consequence G. Pürewbat went to Dharamsala and studied under the Dalai Lama’s official *thangka* painter, the Venerable Sangye Geshe and other high scholar monks at the Gyuto Tantric University.

After his return, he established the Mongolian Institute of Buddhist Art in 1993 within the complex of Gandan Monastery. He established an own syllabus with a staff of teachers for different classes and recruited art students. G. Pürewbat spread an alternative approach of *Mongol Dsurag* strongly based on Buddhist iconography,

through his teaching and creations. In this way, *Mongol Dsurag* started to develop in parallel ways, both as a part of Buddhist art and as an institutionalised form of Fine Art. G. Pürewbat seemingly tried to abstain from the institutional education system but to adhere to the Buddhist philosophy, principles and practice.<sup>16</sup> He started to develop an academic course based on the soviet-style tertiary education module with some additions by his partner and colleague Kim Sun Jeong from South Korea. However, Pürewbat was ‘fiercely protective of his methods of teaching Buddhist art.’<sup>17</sup> According to Sue Byrne, a close friend of G. Pürewbat and independent researcher of Mongolian Buddhism, he aimed defining his own style as an individual artist “while remaining true to the essence of Buddhist art.”<sup>18</sup>

In close relation with the then president Nambariin Enkhbayar (2005–2009), who worked active on consolidating state and religion, national Buddhist images were re-created by him and widely spread in Mongolia (such as the painted image of Vajrapāṇi).

How were new students recruited or educated as artists of Buddhist art, and here we speak foremost of young male artists, from the early 1990s on? We follow these questions by some examples through persons who were kind enough to give us insight into their careers as artists.

Buddhist artists have been mainly trained in two institutions: at the Mongolian Institute of Buddhist Art (MIBA) and the Institute of Fine Arts of the Mongolian National University of Arts and Culture. Taking painting classes at so-called “circles” (*duguilan*) as out class activities in the socialist education system, students took their ways to later enrol at the Mongolian Institute of Buddhist Art or at the University.

Dorjgotowiin Tulga was trained under the supervision of G. Pürewbat and now works as a teacher at the same school. He was randomly selected as one of ten students (out of 40) while studying in a fine art study group (*uran dsurgiin duguilan*) in the Mongolian Children’s Palace (*Mongoliin khüükhdiin ordon*) or then the Pioneers’ Palace (*pioneriin ordon*). Today, he claims that it was his destiny to meet his teacher and become a Buddhist artist. However, he did not decide to become a monk. He explains the reason:

“At that time, the perception of monks among the public was far (i.e. people were not open to Buddhist monks). Monks could be taken for prisoners as they had baldheads. Social thinking (*niigmiin setgekhüi*) was strange then. I felt embarrassed telling people that I studied in a monk school (*lamiin surguul*) located in Gandan. I was saying that I studied art... I was shy and worried about what people would say. I was not ready for that. At that time of democracy, everything was developing outside there such as pubs, bars, rock and pop music, stars etc. When there sounded modern music, one would love to go there. One could not go there in a monk’s garment. Society did not allow me to enter into a monk’s life. We hold brushes

<sup>16</sup> Mongolian Institute of Buddhist Art: *Cultural Warriors*, Issue 1, 2006.

<sup>17</sup> Byrne, Sue: *Personal Recollections of the Revival of Buddhist Art after 1990: The Story of the ‘Rubbish Monk.’* 2016, 6.

<sup>18</sup> Byrne, Sue: *Personal Recollections ...*, 6.

everyday while monks recited *sūtras* and *mantras*. However, we memorized chants and books that monks had to learn.” (D. Tulga, Interview, Ulaanbaatar, 1 July, 2015)

Although D. Tulga did not become a monk, he was one of the first seven graduates of the MIBA and participated in the graduation exhibition. All the artworks displayed in the exhibition were authored by the teacher monk G. Pürewbat. It was also a way of reviving Buddhist art tradition to have art productions either anonymous or named after a master school. They were mostly produced rather for the sake of religion than art. Labeling art works with the name of an individual artist started quite late in Mongolia, probably from Sharaw. Although his authorship for some works is questionable, B. Sharaw was named as an important figure of modern Mongolian painting. At their graduation, students of G. Pürewbat were satisfied for taking parts in producing large numbers of artworks. According to D. Tulga, the students could not have done without the teacher as he developed the whole project. They were happy to participate in producing big-sized works. It raised a question among contemporary Mongolian artists who had been educated at the Institute of Fine Arts to have their names on their works. Narankhüügiin Khosbayar, an artist of *Mongol Dsurag* claims that they were trained as individual professional artists while the others from the Mongolian Institute of Buddhist Art as students of a master’s school. Hence, the former sign paintings even if they were *thangkas* while works of the latter are named after the teacher.

Buddhist *thangka* production and national style, *Mongol Dsurag* exist in a parallel but distinctive direction in contemporary Mongolia. Tulga believes that the teacher succeeded in transmitting the tradition of Buddhist art and Mongolian art.

“We have a good destiny and luck. Although many Buddhist monasteries were destroyed, some necessary things were kept. Some countries had a tradition but it was destroyed, as they could not transmit it. The Artist Monk Teacher (*burkhanch lam bagsh*) had two monk teachers (*lam bagsh*) named Uran Dandsan and Dorjantsan who were from the 1900s. Therefore, they knew what it was like before the 1937 destruction. From them, the teacher had been transmitted the inheritance. Then, they connected him with the existing tradition. He was inspired and knew that Mongolians had everything. He wanted to prove that and went abroad. He went to India, Tibet and other countries to do research. After his return, he told us that everything is in Mongolia and we kept most of it. Isn’t that beautiful?” (D. Tulga, Interview, Ulaanbaatar, 1 July, 2015)

Dorjnamjini Ukhaandsaya, another student of G. Pürewbat opened his private Buddhist art school named *Tsaglashgüi Gerelt Center for Training and Research of Buddhist Artist*. He believes that the utmost essence (*okhi shim*) of the Mongolian style of painting (*Mongol Dsurag*) are in *shüteen urlal*, or the *thangka* painting style or in methods, colour harmony, symbolic meanings and representation. According to D. Ukhaandsaya, his school attempts to transmit the Mongolian national *thangka* style. He further claims:

“The main principle I follow is the Mongolian national *thangka* painting in style, manner, and colour. Exactly old Mongolian. I try to make it the same way as old *thangkas* that old masters did in the past. The School of Buddhist Art is different in colours combining it with modern colours. My main goal is to follow the Mongolian national [*ündesni*] authentic [*yadsguur*] style, manner, and iconography.” (D. Ukhaandsaya, Interview, Ulaanbaatar, 27 July, 2015)

Interestingly, D. Ukhaandsaya defines the specifics of the School of Buddhist Art, where he graduated from, as having modern colours. One could point out that contemporary Buddhist artists aspire rather to acquire and transmit the “tradition”, “origin”, and “authenticity” than creating individual styles.

*Mongol Dsurag* artists claim that the art of G. Pürewbat’s school followed more the Tibetan Buddhist art tradition while they inherited the pre-revolutionary Mongolian “traditional” art style. Having teachers educated at the Surikov Art Institute and Repin Academic Institute of Fine Arts in Russia and the *Mongol Zurag* catalogue by Tsültem as handbook, the Institute of Fine Arts has played a prominent role to nationalise and institutionalise the *Mongol Dsurag* style including Buddhist art. After all, what G. Pürewbat attained was to distinct Buddhist iconography as a religious art from the profane art style *Mongol Dsurag*, which became the one unified style during the communist time.

Both *Mongol Dsurag* and Mongolian traditional Buddhist art became an advanced traditional style as representation of national identity connoting Mongolia as a nation-state as well as Mongolians as ethnicity. Having their traditional culture interrupted by the Cultural Revolution and other political interferences, Mongolians in China (Inner Mongolians) perceive the art in Mongolia, in the spheres of education and production, as being more “traditional” and “authentic” as well as professional. Chao Ge, a well-known Inner Mongolian artist based in Beijing, describes that Mongolians from the state of Mongolia have a culture that is more “traditional” and this would be valid for music, literature and paintings. He claims, “We Inner Mongolians learn a lot from Mongolians.” (Chao Ge, Interview, Beijing, 25 September, 2019)

The number of students from Inner Mongolia studying *Mongol Dsurag* and Buddhist art technique at the Mongolian National University of Arts and Culture in Ulaanbaatar has increased in the last decade. In total, the University has up to six hundred undergraduate and graduate students from Inner Mongolia of different fields of art and cultural studies. Inner Mongolian students find it more comfortable living in a community of Inner Mongolians and rent flats in each other’s neighbourhood. As a result, a small “town” of Inner Mongolian students evolved nearby the University building. Although they speak the Mongolian language, it is hard for them to follow lectures because the University teachers use many Russian terms. The flow of artists goes in not only one direction to Mongolia, but also an increasing stream of Mongolian artists move to work and sell artworks in Höhhot and other towns of Inner Mongolia Autonomous Region until 2020. M. Chinbat, *Mongol Dsurag* artist and lecturer at the University, found similarities in artworks from Inner Mongolia and those in Mongolia from the 1950s and 1960s in terms of exaggeratingly representing national

characters (M. Chinbat, Interview, Vienna, 25 January, 2018). Through exchanges of artists and graduates educated in Mongolia, *Mongol Dsurag* and Mongolian Buddhist art technique are spreading in Inner Mongolia and expanding as a re-nationalised art style representing “being Mongol”.

## Commercialisation and Efficacy of Sacred Objects

Mongolian contemporary Buddhist art is eventually commercialised in production and appropriation. Many small religious stores appeared around Gandan Monastery from the 1990s on. Along with the rise of religious needs, art students and private artists produced small *thangkas* and sold them to stores for 500 *tögrögs* each. Interestingly, students copied *thangkas* out of the *Mongol Dsurag* catalogue by Tsültem. According to the artist N. Khosbayar, they tried their best to paint beautifully but they did not think of the religious faith. The establishment of the Mongolian Institute of Buddhist Art could be seen as an attempt to save Buddhist tradition from being commercialised by the early 1990s. D. Tulga recalls the situation then:

“When life got hard in the 1990s, people started to use every source to make money. Gandan Monastery became like a market place selling paintings, souvenirs, and (statues of) small deities for tourists. As there were not dedicated buildings, people were selling things inside and outside of the fence in sparse. After two or three years, they disappeared, as there was no need. The teacher [G. Pürewbat] did a historical merit to stop what was nearly continuing for commercial purposes and put into a right course.” (D. Tulga, Interview, Ulaanbaatar, 1 July, 2015)

Later, it eventually became a commercial competition over Buddhist art and Pürewbat successfully handles it. He runs a Buddhist tourist resort, Aglag Monastery (*Aglag büteeliin khiid*) in his hometown in Töv province, which charges entrance fee of 5000 *tögrögs* for foreigners, 3000 *tögrögs* for adults, and 1000 *tögrögs* for children. It became a domestic travel package for tour companies to visit the monastery, including three meals, and the stay for a night for 120.000 *tögrögs* (approx. 40 Euros). Although it is a monastery, it is not allowed to bring items for worshipping and offering such as *khadags* (sacred blue scarfs), incenses, milk, and vodka to the site. Pürewbat is planning to build another big monastery with a *maṇḍala* in Ulaanbadrakh district of Dornogow’ province. According to him, the monastery encompassing a ten metres high and 18 metres wide *maṇḍala* will be a verification of the revival of Buddhism in Mongolia.<sup>19</sup> G. Pürewbat became a monopoly in the market of Buddhist art dealing with big businesses of constructions of sites and large-sized depictions of deities. Meanwhile, the business with small depictions of deities in religious stores still continuous. The name of G. Pürewbat became a brand name so that copies are sold in religious stores labelled as “made by G. Pürewbat.”

<sup>19</sup> <http://www.budda.mn/news/1013.html>.



The access to Buddhist art differs among believers from cheap copies, mainly made in China, to high-quality masterpieces depending on their affordability, artistic feeling, taste, and individual attitudes. Generally, Buddhist art productions or forms of deities (*shüteen*) are divided into three forms. First is the imagery deity / divinity (*lagshin shüteen*) which includes *thangka* paintings and sculptures. The second one called textual divinity (*dsarligiin shüteen*) includes *sūtras* and sacred texts. The third is grace divinity (*taalliin shüteen*) represented by stūpas. According to D. Ukhaandsaya, believers could choose different art productions due to their possibilities:

“The condition of buying these three types of deities are relatively different. Those who can afford to buy old masterpieces with consecration [*janlawtai*]. They are quite expensive. Those who are able can also have deities made by professional artists. Those who cannot afford buy copies with low quality and bad iconography [*tig muutai*] from China. Believers and temples can ask professional artists to make clay figures. Depending on the knowledge of the ‘art of creating’ [*urlakhui ukhaan*], people have different attitudes.” (D. Ukhaandsaya, Interview, Ulaanbaatar, July 2015)

However, it contradicts with the belief that spiritual power or religious efficacy would not exist in incorrectly and distastefully depicted deities. D. Tulga and D. Ukhaandsaya as former students of Lama G. Pürewbat followed their teacher’s style of Buddhist painting with individual nuances.

Artists of *Mongol Dsurag* such as Khosbayar Narankhüü (Fig. 1–2.) and Magsariin Chinbat use the traditionally techniques of *thangka* painting, which with time had been formed into a “national” form of painting style, adding their personal specific style. M. Chinbat, studied *Mongol Dsurag* at the former Institute for Fine Arts at the Mongolian National University of Arts and Culture (the present Fine Art Academy) from 1997 to 2002 and taught *Mongol Dsurag* for 14 years. He also works as the head of the *Mongol Dsurag Society*. Lately Mongolian artists who take their inspiration of both Buddhist *thangka* painting and *Mongol Dsurag* which they “modernise” for their work by adding current topics such as globalisation, cultural identity, gender and environmental issues or capitalism became internationally known.

Boldiin Nomin (or Nomin Bold) is a young artist, who is successful in her way of representing modern themes with traditional painting techniques. The main topic that she deals with is the internal conflicts with her own identity as a woman. She mainly uses Buddhist imageries as well as female representations in her artworks. Her works are rich of detailed references and symbols. Nomin describes how she uses images of Buddhist deities in her work:

“I use them as symbols. Each deity has a meaning, a story or legend. For example, there is a deity benevolent for children. I use these symbolic meanings. I do not use them in a religious sense.” (B. Nomin, Interview, Ulaanbaatar, 19 September, 2019)

In her work, B. Nomin also uses pages of Buddhist *sūtras* as symbols of the past in connection with the present. (Fig. 3.) In September 2019, Boldiin Nomin and her husband Batjargaliin Baatardsorig opened a joint exhibition entitled *Tamlaga* (*Invocations*) in the Fine Arts Dsanabadsar Museum in Ulaanbaatar. In this exhibition they dealt with questions of body and soul, spirits and consciousness. Both B. Nomin and B. Baatardsorig are graduates of *Mongol Dsurag* under the teacher Tsültemin Narmandakh who was trained in Germany. The teacher was in line with the “national cultural revival” after the collapse of the socialist system. Uranchimeg notes that Ts. Narmandakh’s aim in training was “to implicitly urge to creatively re-think the well-informed of ‘Mongolness’, of what it really means to be a Mongol in the contemporary area.”<sup>20</sup> B. Baatardsorig points at the interesting combination of techniques in *Mongol Dsurag*:

“The class of *Mongol Dsurag* is very interesting. In the socialist time, this style represented socialist construction. Our teacher taught us a style that was based on *thangka* painting but also was in intersections of different cultures such as Xiongnu, Tang, Mongol Empire and more. One could identify it as a new way within the *Mongol Dsurag* style. Her students became artists who could practice both contemporary and traditional styles.” (B. Baatardsorig, Interview, Ulaanbaatar, 19 September, 2019)

With his technique based on *Mongol Dsurag*, B. Baatardsorig reaches out on political, economic, environmental and social issues that Mongolia faces today. B. Baatardsorig critically challenges the changes occurring during the transformation period, and ironically examines tensions between traditional culture and global consumerism juxtaposing contemporary icons with fragments of Mongolian history.<sup>21</sup> In his artworks, B. Baatardsorig reacts on the “alarming the situation of neoliberalism, a state of being that has brought our Earth and nature into direct confrontation with environmental apocalypse.”<sup>22</sup> He also has a critical view towards the loss of the tradition and cultural identity in the era of globalisation. (Fig. 4–5.)

## Conclusion

Mongolian art has always been characterised by its permeability for multiple elements, various flows from different regions, and the freedom to choose which elements to incorporate. Art in Mongolia took its course of being diffused and flourished in different ways under various historical conditions. The Buddhist art tradition and techniques, which had been practiced since Dsanabadsar’s time and earlier, were

<sup>20</sup> Uranchimeg, Tsültemin: Political Ecology in Baatarzorig’s art: Mongolia *Is* in Business. In: *Five Heads (Tavan Tolgoi) Art, Anthropology and Mongol Futurism*. Eds. Empson, Rebecca – Spriggs, Hermione. Sternberg Press, Berlin 2018, 13.

<sup>21</sup> <https://www.qagoma.qld.gov.au/whats-on/exhibitions/apt8/artists/baatarzorig-batjargal>.

<sup>22</sup> Uranchimeg, Tsültemin: *Political Ecology* ..., 18.

preserved to a certain limited degree within a profane national art form the so-called *Mongol Dsurag* (Mongolian Painting) during the communist period. Therewith the painting techniques of religious iconographic representation had been retained partly in the new cultural constructs of state socialism. *Mongol Dsurag* was formed as a secular art style promoting the communist regime and “socialist nationalism.” This was an attempt by ‘national elites’ such as artists and scholars at fragmentarily preserving Buddhist art tradition or techniques, re-connecting to the pre-revolutionary art practices, and at the same time promoting soviet-style European art elements and contents fitting into political paradigm “national in form and socialist in content.”

After 1990, *Mongol Dsurag* has been again enriched with a variety of contemporary experiments and techniques for the last decades. Hence, it no longer exists as a clear-cut style as it was formed under state socialism, at least, in the case of the referred artists. Although Buddhist art technique had been always perceived in the discourse of *Mongol Dsurag*, a distinction in terms of techniques, institutions, and practices between the two has appeared in the last decades. G. Pürewbat played a significant role to distinct Buddhist art as a religious art form from the profane art style *Mongol Dsurag*, which both had been merged in the communist time.



**Fig. 1.** Khosbayer Narankhüü “Ten Grams”, 2020, watercolour, canvas, 90 × 70 cm. Courtesy © Khosbayer Narankhüü.



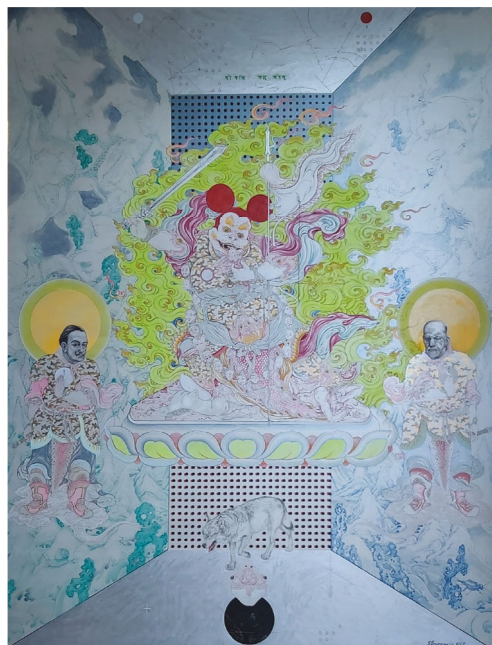
**Fig. 2.** Khosbayer Narankhüü “Instant Food”, 2020, watercolour, canvas, 90 × 70 cm. Courtesy © Khosbayer Narankhüü.



**Fig. 3.** Nomin Bold “Time Link”, Mongolia, 2020, antique scriptures, acrylic, canvas, 245 × 145 cm. Courtesy © MARKK, Fotos: Paul Schimweg.



**Fig. 4.** Baatarsorig Batjargal “Red Hero”, 2014, acrylic, canvas, 131 × 109 cm. Courtesy © Baatarsorig Batjargal.



**Fig. 5.** Baatarsorig Batjargal “Lift”, 2021, acrylic, canvas, 200 × 150 cm. Courtesy © Baatarsorig Batjargal.

## References

- Atwood, Cristopher: *Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File Inc, New York 2004.
- Baatarnaran, Tsetsentsolmon: The ‘Gong Beat’ against the ‘Uncultured’: Contested Notions of Culture and Civilization in Mongolia. *Asian Ethnicity* 15 (4) 2014, 422–438.
- Buddhist Archaeology in Mongolia: Zanabazar and the Geluk Diaspora beyond. In: *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal) 31 (2019), 7–32. <https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/uranchimeg>.
- Byrne, Sue: *Personal Recollections of the Revival of Buddhist Art after 1990: the Story of the ‘Rubbish Monk’*. A talk given at SOAS on 29 January, 2016, Circle of Tibetan and Himalayan Studies.
- Дамдинсүрэн, Цэнд: *Өвгөн Жамбалын яриа* [Tales of an Old Lama Jambal]. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1959.
- Lang, Maria-Katharina: Ritual Objects between Conflict and Consensus: The Social Life of Sacred Artefacts during Periods of Political Transformation in Mongolia. In: *Ritual, Conflict and Consensus. Case Studies from Asia and Europe* (2012). Ed. Kiliánová, Gabriela – Jahoda, Christian – Ferencová, Michaela. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 51–62.
- Introduction to Buddhist Art of Mongolia: Cross-Cultural Connections, Discoveries, and Interpretations. In: *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal), 31(2019), 1–6. <http://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/introduction>.
- Lang, Maria-Katharina (ed.): *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016.
- Modern Paintings of Mongolia. Its Origins up to today*, Exhibition Catalogue, Editions Nichido, The Sankei Shimbun, 2002/2003.
- Mongol Zurag*: Nyam-Osoryn Tsültem (1923–2001) and Traditional-style Painting in Mongolia. *Orientations* 48 (2) (2017), 135–142.
- Nagy, Zoltán: Namo Buddhaya, Namo Dharmaya, Namo Sanghaya! Namo Lenina, Namo Ideologiya, Namo Partiya! In: *Bolor-un Gerel*. Ed. Birtalan, Ágnes – Rákos, Attila. Eötvös Loránd University, Budapest 2005, 545–557.
- Mongolian Institute of Buddhist Art: *Cultural Warriors*, Issue 1, 2006.
- Political Ecology in Baatarzorig’s Art: Mongolia Is in Business. In: *Five Heads (Tavan Tolgoi) Art, Anthropology and Mongol Futurism*. Ed. Empson, Rebecca – Spriggs, Hermione. Sternberg Press, Berlin 2018, 105–119.
- Ринчен, Бямба: Монгольская национальная живопись “Монгол Дзураг.” // *Из нашего культурного наследия. Сборник статей*. Государственная Типография им. Сухэ-Батора, Улан Батор 1958, 65–27.
- Tsültem, Nyam-Osoryn: Development of the Mongolian National Style Painting “Mongol Zurag” in brief, State Publishing House, Ulaanbaatar 1986.
- Цултэм, Ням-Осорын: *Искусство Монголии. С древнейших времен до начал XX века*. Изобразительное искусство, Москва 1986.

Uranchimeg, Tsültemin: The Art of Mongolian Nomads. In: *Modern Paintings of Mongolia. Its Orgins up to today*. Exhibition Catalogue, Editions Nichido, The Sankei Shimbun, 2002/2003, 156–161.

Заргдсүрэн, У. – Цэнд, Д. (eds.): *МАХН-аас урлаг, утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд (1921–1966)* [The MPRP Resolutions on Arts and Literature]. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1967.

#### INTERVIEWS

Baatarsorig, Batjargaliin, Ulaanbaatar, 19 September, 2019

Chao Ge, Beijing, 25 September, 2019

Chinbat, Magsariin, Vienna, 25 January, 2018

Khosbayar, Narankhüügiin, Vienna, 20 April, 2019

Nomin, Boldiin, Ulaanbaatar, 19 September, 2019

Tulga, Dorjgotowiin, Ulaanbaatar, 1 July, 2015

Ukhaandsaya, Dorjnamjinii, Ulaanbaatar, 27 July, 2015

#### INTERNET RESOURCES

<http://www.budda.mn/news/1013.html> (10.04.2019)

<https://www.qagoma.qld.gov.au/whats-on/exhibitions/apt8/artists/baatarzorig-bat-jargal>. (28.09.2019)

<https://www.qagoma.qld.gov.au/whats-on/exhibitions/apt8/artists/nomin-bold>. (28.09.2019)

# COMBINING THE ANCIENT AND THE MODERN: PROVIDING A DOCUMENTED RECORD OF RUSSIA'S PAST AND PRESENT BUDDHIST MONASTERIES WITH OPEN ACCESS ON THE WEB

---

**Surun-Khanda D. Syrtypova**

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow

**Susan C. Byrne**

Independent Researcher, London

This paper outlines how the goal and approach of the *Documentation of Mongolian Monasteries* project (DOMM) are being adapted to find and locate the sites of the monasteries in the three Republics and associated territories in the Russian Federation which have a long Buddhist tradition: Buryatia, Kalmykia and Tuva. The team of Russian researchers all of whom are involved in Buddhist or Oriental studies is described. It will describe the systematic approach being taken and the parameters being set for the intended data collection. It also details the work done to date on locating sources and historical information and photographs prior to studying archives in three Republics and adjoining areas as well as in Moscow and St. Petersburg, and explains some of the challenges the project faces. The project will focus on locating the monasteries existing in the three territories up to and immediately before their destruction though it is intended that there will be a section on the website that addresses the longer historical perspective of the presence of Buddhism in the land now known as the Russian Federation dating back to the 7<sup>th</sup> century.

## **Buddhist Monasteries in the Russian Federation**

In the 17<sup>th</sup> century, groups of Oirats migrated from the steppes of southern Siberia on the banks of the Irtysh river to the lower reaches of the Volga, part of which is now the Republic of Kalmykia, bringing with them the Vajrayāna Buddhist tradition. Not long after this the Buryats and other peoples of the Transbaikalian region began to adopt Buddhism and in 1741 the Russian Empress Elizaveta (1709–1762) had to recognize the existence of the Buddhist clergy there. The Queen's decree was issued at the insistence of the Orthodox Christian Church who wished to limit the official number of Buddhist lamas to 150, and the decree itself is noted as the legitimization of Buddhists in Russia. The territory of Tuva where Buddhism was introduced from Mongolia with first monastery being built in the 1770s joined the USSR in 1944 (after the fall of the Qing Empire in 1911, although from 1913, Uryankhaiskii Krai was under the protectorate of the Russian Empire).



Buddhism developed its own characteristics in each of these regions. There were separate national ecclesiastical structures with very distinctive architectural styles for the monasteries: Kalmykia *khurul*, Buryatia *datsan* and Tuva (previously known as Uriankhai) *khure*. In the 20<sup>th</sup> century in the USSR there was a fierce struggle with religion in all three republics and practically all the monasteries were burnt to the ground or otherwise destroyed and they disappeared without trace.<sup>1</sup>

Precise information about how many and where these religious entities were and their history are not easy to find in any public forum at the current time. It is also known that some of the data on the old monasteries that existed before the destruction in each republic is not always accurate. Also, it is scattered, sporadic, and often inaccessible to the public, even about the most famous monasteries.

The authors have embarked on a study of the monasteries in the current territory of the Russian Federation, which have a long Buddhist tradition. Primarily this means the study will focus on Buryatia, Kalmykia and Tuva where Vajrayāna Buddhism spread and was practiced until the early part of the 20<sup>th</sup> century before undergoing a revival in the last decades of the century.<sup>2</sup>

## Goal of the Project

The goal of the project is to locate and name, and collect historical information about all the traditional Buddhist monasteries that once existed within the territory of the Russian Federation. While the emphasis will be on the monasteries still standing at the beginning of the 20<sup>th</sup> century records will also be made of more historical monasteries, which no longer existed at that time. The project is modelled on a similar body of work, the *Documentation of Mongolian Monasteries*,<sup>3</sup> which sought to locate all the monasteries (large and small) in Outer Mongolia. In that project a nationwide survey was conducted largely by Mongolians in 2007, which located and surveyed the sites of over 1000 religious establishments in the territory ranging from the great

<sup>1</sup> There are some notable exceptions to this. For example: the main walls of the grand Tibetan style temple building in Upper Chadan (Rus. *Верхне-Чадаанское Хуре*) in Tuva remain to this day and are much revered by local population; the central temple of the magnificent Khosheutovsky khurul (Rus. Хошеутовский хурул) now in Astrakhanskaya Oblast (Rus. Астраханская область), was not destroyed and has now been restored.

<sup>2</sup> It is intended that there will be a section on the website that addresses the longer historical perspective of the presence of Buddhism in the land now known as the Russian Federation. Now forgotten, there were Buddhist communities in the Tungus-Manchu state of Bohai in the territories of Primorye in Amur in the 7<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> centuries AD as there were in the Khitan Empire of Liao in the 10<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> centuries. Archeological evidence and texts show how Buddhism was practiced in these historical periods. Cf. Дьякова, О. В.: *Государство Бохай: археология, история, политика*. Москва 2014; Артемьев, А.Р.: Памятники буддийской культуры в низовьях Амура. // *Вопросы истории* 7 (2000), 144–149; Е Лун-ли: *История государства киданей (Цидань го чжи)*. («Памятники письменности Востока». XXXV) Москва 1979, and others YYY. In the southern regions of Russia, Astrakhan, Volgograd, Saratov regions, the remains of former Buddhist monasteries of the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries have also been studied and recorded by academics.

<sup>3</sup> See [www.mongoliantemples.org](http://www.mongoliantemples.org). *Documentation of Mongolian Monasteries Project* (DOMM).

*khüree* once housing hundreds if not thousands of monks to simple *dugan, jas* or *khurul* deep in the countryside used only on special occasions in the religious cycle.<sup>4</sup>

In this project the locations of the *datsan, khure* and *khurul* operating in the Russian Federation at the time just before the destruction will be sought and confirmed with the emphasis on the three Republics where Buddhism was widely practiced in the past and where the religion has been revived in the years since *glasnost* and *perestroika*.

Archives and other academic and government sources will be used to gather the history of these establishments. One challenge will be to obtain information about the nomadic ‘yurt’ *khure/khurul* and individual lama practitioners. For example, a Tuvan monk explained that in Tuva it was common for monks returning from Tibet to prefer to operate as individual practitioners from a yurt “temple” as they did not want to enter the *saṅgha* in one of the *khure* in the country. Nomadic “wagon” (Rus. *кибитка*) *khurul* were also common in Kalmykia though some eventually settled in one place with permanent buildings.

In addition to this, the Russian project will aim to identify, locate and record all the active traditional Buddhist monasteries in the Federation and document the changes from the late 1980 to the present time.

The intention is that all the information collected on the historical and modern religious establishment will be presented on a globally accessible website.

The project will begin by finding and recording information about the historical Buddhist establishments before moving on to studying the Buddhist temples / monasteries in the Russian Federation that are active today. This paper addresses the research approach and work done to date on the historical *datsan / khure / khurul*.

Discussions were held with experts in the field in order to scope the project, and the research team has been formed accordingly. In addition, the Tuvan part of the project has now received state approval.

## The Research Team

The two authors of this paper have assembled a team of Russian researchers all of whom are involved in Buddhist or Oriental studies with a lead researcher based in each of the three Republics. Susan C. Byrne (London) is the project manager. Surun-Kando D. Syrtypova who is based in Moscow is the scientific tutor for the project. Andrei Bazarov (Ulan-Ude) is the lead researcher in the Republic of Buryatia. Ulyana Bichildey (Kyzyl) is the lead researcher in the Republic of Tuva. Delyash Muzraeva (Elista) and Elsa Bakaeva (Elista) are the lead researchers in the Republic of Kalmykia.

<sup>4</sup> For a full explanation of the project see Byrne, Sue: Preserving Mongolia’s Buddhist Past as Memories and Traces Fade: the Documentation of Mongolian Monasteries Project. A Collaboration by International Researchers and the Arts Council of Mongolia. In: *Mongolian Buddhism: Past, Present and Future*. Ed. Birtalan, Ágnes – Teleki, Krisztina – Majer, Zsuzsa – Fahidi, Csaba – Rákos, Attila. L’Harmattan, Budapest 2018, 241–265.

## Approach to Collecting the Data on Historical *Datsan / Khurul / Khure*

The project as it is currently envisaged, would use historical records as the primary sources to identify and locate the old “monasteries”. From discussions the authors have had with the project team it seems there is comprehensive archival information about the historical Buddhist monasteries in these Republics in the Russian Federation as well as in relevant institutions in Moscow, St. Petersburg and other regional centers. Special permission will need to be sought to search the archives in the three Republics and, given the academic standing of the members of the research team, it is not envisaged this will be denied. This contrasts with the situation found in Mongolia in the early 2000s where permission to access the limited amount of data on the monasteries in the National Archives of Mongolia had been refused. (Note this situation changed once the project fieldwork was underway when limited access was allowed to a member of the Mongolian project team. Not very long after the fieldwork was completed a book with a selection of these ‘secret’ reports, and was published in 2009 and revised in 2014.)<sup>5</sup>

The project will also have available written sources of Buddhist works of the past in Tibetan, Mongolian, Buryat, and Tuvian languages as well as information from early travellers. Significantly there is a plethora of academic work on Buddhism and monasteries in Russia published from the early 18<sup>th</sup> century up to today. For example, the works by P. S. Pallas (1741–1811),<sup>6</sup> A. M. Pozdnev (1851–1920),<sup>7</sup> Ts. Zh. Zhamtsarano (1881–1942),<sup>8</sup> B. B. Baradiyn (1878–1937),<sup>9</sup> A. D. Rudnev (1878–1958)<sup>10</sup> etc. have scientific significance today.

Another reason for choosing to use archival and historical records is the time that has passed since the Buddhist monasteries were destroyed. In 2007 when the fieldwork was carried out in Mongolia it was nonetheless possible to obtain information from old people in the countryside including scores of old monks who had known the monasteries when they were still operating before the purges in the late 1930s. In contrast to this in 2020 no monks are alive in any of the three Russian Republics who knew the historical monasteries when they were active. Thus, it is not possible

<sup>5</sup> *Mongoliin süm khiidiin tүүкhees... (Barimtiin emkhtgel)*. (Second edition). Emkh. Erdenebileg, B. Tagnuuliin yerönkhii gadsar, Tusgai arkhiv, Ulaanbaatar 2014.

<sup>6</sup> Pallas, Peter Simon: *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*. Theil 1, 1771; Theil 2, 1773; Theil 3, 1776 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k973339>).

<sup>7</sup> Позднеев, А.М.: *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу*. Санкт-Петербург 1887; Позднеев А. М.: Астраханские калмыки и их отношение к России до начала нынешнего столетия. *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч. ССXLIV. Отд. 2. 1886. ([lib.shpl.ru/ru/nodes/8926-pozdnev](http://lib.shpl.ru/ru/nodes/8926-pozdnev)).

<sup>8</sup> Жамцарано, Ц.: *Путевые дневники 1903–1907 гг.* Улан-Удэ 2001.

<sup>9</sup> Барадийн, Б. Б.: Буддийские монастыри. *Orient*. Санкт-Петербург 1992; Барадийн, Б. Б.: *Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: Дневник буддийского паломника (1906–1907 гг.)*. Улан-Удэ 2002.

<sup>10</sup> Руднев, А. Д.: *Краткий отчёт о поездке в Калмыцкие степи Астраханской губернии / Известия РКИСВА*, Санкт-Петербург 1904.

to get first-hand accounts of where the monasteries and temples were and their history. It is accepted that descendants of the monastic communities may have had this information on the *datsan / khure / khurul* handed down to them by their elders but many will now themselves be very elderly.

In addition to the above source material, use will also be made of new opportunities such as the exponential growth of internet posting, the availability of satellite imagery – the increasing sophistication of and information provided by Google maps™ – and other public data such as online local registration records. For example, increasingly *datsan / khure / khurul* that have restarted religious practice after the late 1980s have their own websites and social media pages.<sup>11</sup> In addition more generic websites and social media pages covering Buddhism all over the world<sup>12</sup> and particularly in Russia have been created where,<sup>13</sup> in some instances, a website has been dedicated to a famous lama Itigelov Khambo Lama.<sup>14</sup> The authors have studied some of these websites and social media sites and see they often include historical information on a destroyed monastery, which has been provided either by local people whose ancestors had either been monks in them or had attended them themselves as youngsters. In some cases press articles are posted by local journalists and these often combine historical records with interviews with local people including the monks in the revived *datsan / khure / khurul* who themselves have collected information on the historical monasteries. This type of information can be treated as Oral History and needs to be subject to rigorous scrutiny to separate historical fact from unproven assertions or faulty memory.

## Funding

The project manager and principal researchers have agreed to carry out their work on a voluntary basis of patronage, without financial compensation, abiding by the Buddhist practice of giving knowledge and the accumulation of merit.

It could be that field visits are needed to identify the exact location of a *datsan / khure / khurul* or the researchers in a republic wish to do this. If this is deemed necessary, then the researchers will apply for grants in Russia to cover fieldwork, analysis and database entry costs. Funds could also be required for analysis work in archives either locally or in the major centres. Fundraising will have to be done at some stage in the future for the development of and the hosting and maintenance of the website.

<sup>11</sup> For example, Aginsky *datsan* (Rus. Агинский Дацан) in Buryatia has its own website (<http://aginsky-datsan.ru/>).

<sup>12</sup> Buddhist Traditional Sangha of Russia (Rus. Буддийская традиционная Сангха России (<https://sangharussia.ru/>).

<sup>13</sup> Buddhist Door Global Articles on Europe/Russia (<https://www.buddhistdoor.net/features/europe>).

<sup>14</sup> Институт Хамбо ламы Итигэлова (<http://www.etigelov.ru>).

## **A Systematic Approach to Collecting the Data on historical *Datsan / Khurul / Khure***

It has been agreed the data needs to be collected in a systematic way, which is the same in each of the three principal areas – Buryat, Kalmyk and Tuva. (Data will also be collected for the Gunzechoinei Datsan in St. Petersburg.) In the first two republics the information will be recorded in Russian and English while in Tuva it will be recorded in Russian, Tuvianian and English.

Six parameters for data collection have been agreed:

1. Identification: Tibetan name, Regional name: Buryat / Kalmyk / Tuvan, Other variants of name(s).
2. Location: Address and geographical description, GPS co-ordinates (to produce an interactive map on the website), sketch plan of old monastery site.
3. Dates: Foundation of the monastery, the main founders, tradition, first and subsequent buildings (and yurts / wagons), revival / restoration of temples.
4. Historical background: Chronology, famous lamas connected to the monastery, famous artefacts associated with the monastery in the past and now.
5. Ritual tradition: School of Tibetan Buddhism, deities and protectors, daily, monthly and annual ceremonies, special ceremonies / texts specific to the monastery.
6. References and Sources – Archives, academic, monastic, photographs archive and current.

All sources will be acknowledged.

A registration form has been drafted and, in order to test it, it is being completed for one or two *datsan / khure / khurul* in each Republic for which there is verified information on most if not all of the above parameters. The example is Tsulgolsky Datsan (Rus. *Цульгольский дацан*) in Buryatia, a *datsan* that was never completely destroyed and which Surun-Khanda D. Syrtyanova has studied. Once finalized the form will be created in an electronic format. The lead researchers or their assistants will enter the data into the registration form, which will feed into an active database.

It is acknowledged that the full range of data will not be available for all the *datsan / khure / khurul* in each Republic. However, every effort will be made to complete three key parameters for each: Identification, Location and Dates.

### **Preliminary Investigation has Begun**

In Outer Mongolia, the common figure given for the number of “monasteries” in the country before the purges in the late 1930s was ‘over 700.’ While this reflected the official government position it proved to be an under-estimation of the number found in the 2007 survey. The official “figure” was based on the fact that the National Archives (Central Intelligence Agency Special Archive) held 757 reports on

monasteries existing in the territory of Mongolia in the late 1930s.<sup>15</sup> Actually the reports had been done in the period 1936–1938 when the central authorities ordered the *aimag* (province) governing bodies to investigate and prepare reports on all the active monasteries in their territory. It is said that the primary motivation for the reports was to assess the wealth of the religious institutions in the country in terms of the flocks and herds of animals owned by them.

This number of “over 700” remained in the public sphere in Mongolia despite a nationwide survey reported posthumously in 1979 by Academician B. Rinchen locating and listing 941 “monasteries” in (Outer) Mongolia.<sup>16</sup> The *Documentation of Mongolian Monasteries* project concluded there were around 1,080 sites of monasteries in the country – whereas most were listed in the Rinchen survey many had not been. While some of those omitted were small *khural* or branch monasteries of a large *khüree*, the Rinchen survey had overlooked several large monasteries. One example is the substantial monastery of Bragri Lam Damsigdorjiin Khiid in Saikhan-Owoo district in Dundgow’ province in Central Mongolia.

A significant challenge in collecting the data is identifying distinct *datsan / khure / khurul* given the multiplicity of names of many of these establishments. Most have a Tibetan name although this will not always be known nowadays if there are no archive records or local knowledge has lapsed. Then they could have the name of the founder or a famous lama or a family / clan. As well as these two types of names, a *datsan / khure / khurul* may also be known by its geographic location. This multi-naming means that reconciling different sources on the *datsan / khure / khurul* takes time and investigation to ensure discreet entities are being identified. The lead researchers in each Republic will have responsibility for determining the principal’ name for a *datsan / khure / khurul* and the spelling of this name and others in Russian (and Tuvan) and English.

## Tuva

As in Mongolia so it seems to be the case in Tuva where our early investigation indicates that that the commonly quoted number of *khure* in the territory at the time of the destruction is likely to be under-estimation.

In Tuva the view often sited is that there were around 30 *khure* in the territory in the late 1920s. It seems this figure emanates from the report on the Congress on the Lama Question in Tuva held by the governing authorities in Kyzyl in March 1928.<sup>17</sup> Monks were invited from all the *khure* in Tuva to come together to discuss the state of Buddhist practice and level of education of the monk practitioners in Tuva. The report issued after the Congress names 33 monasteries from which representatives came and listed the number of monks from each. (One of the authors was told by the project’s lead researcher in Tuva that a similar Congress was held in Buryatia in

<sup>15</sup> Central Intelligence Agency Special Archive, Ulaanbaatar (Тагнуулын Ерөнхий газар Тусгай архив).

<sup>16</sup> Rinchen, B. – Maidar, D.: *Ugsaantii sudlal khel shinjleliin atlas*. Ulaanbaatar 1979.

<sup>17</sup> Материалы ламского съезда в Туве, Кызыл. 1928. Научный архив ТИГПИ, дело 11, лл. 144–238.

1926.) It is interesting that a contemporary account of the Congress written in Tibetan shown to the same co-author by a local Tuvan monk, lists only 25 monasteries. This discrepancy in the number of *khure* listed needs to be investigated.

Serenot, an independent scholar who is a renowned Buddhist healer in Kyzyl, the Tuvan capital, published a book written in Tuvian in 2015 naming and locating 47 *khure* in the territory of Tuva [Серенот 2015]. This researcher who studies in Tuvan, Russian and Tibetan, bases the number of *khure* on extensive research he has done using a wide range of sources. From archives in the Tuvan Institute for Humanities and Applied Social-Economic Studies (ТИХАСЕС) he studied the above-mentioned Congress Report in Tibetan as well as a history entitled “Memories of Lama Church in Tuva” about Kegeen-Bulak (Mezhegey) *khure* (Rus. Хүрээ Кегээн-Булак (Межегей)) written by Lama Оюн Lyundup Chaashovich (Rus. Оюн Чаашович Люндуп) and another manuscript by the same author *A Brief Recollection of the Buddhist Monasteries of Tuva*.<sup>18</sup> He has also collected short histories of Tuvan *khure* written in Tibetan, which he quotes in his book. He studied the published work of travellers to Tuva the most well-known being that written by the British geographer Douglas Carruthers who travelled throughout the country with his colleagues M. P. Price and J. H. Miller in 1910. Volume 1 of Carruthers’ book, “Unknown Mongolia”<sup>19</sup> has been published in Russian. This describes visits to the *khure* in Upper Chadan (Rus. Верхнее Чадаанское Хуре) and Todzhu (Rus. Эн Суг (Овгөн) Хуре) among other things.

Being a longstanding and prominent Buddhist healer many elderly monks, or relatives or acquaintances of old monks have visited Serenot over the years. He welcomed these opportunities to talk to them about their memories and encouraged them to tell him stories of the *khure* in old Tuva. In this way he collected Oral History data on some *khure* that have not featured in the more formal records. In 2016 Serenot published two more volumes on Buddhism in Tuva, which include many photographs and coloured illustrations: one book is on Tuvan monks and *khures*<sup>20</sup> and the other is on Buddhist ritual objects.<sup>21</sup> Serenot has kindly agreed to assist the project.

After 1944 when Tuva formally joined the Soviet Union there were some boundary changes between the territory of Tuva and Mongolia. As a result of this at least two *khure* once in Tuva are now in Mongolia. One of them is Khatsut *khure* (Mong. Хацут хүрээ) in the Khatsut district in Khövsgöl province. Another is a *khure* on the east side of Khövsgöl Lake.

It has been agreed that the project team will first work in the Tuvan archives to add to and build on the 1926 Congress Report. They will then work with Serenot to

<sup>18</sup> Оюн Чаашович Люндуп. «Краткое воспоминание о буддийских монастырях Тувы» (рукопись). Рукописный фонд Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Дело 596, лист 1.

<sup>19</sup> Carruthers, D.: *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North West Mongolia and Dzungaria*. Vol. 1. G.C.S.I. Hutchinson, London 1914.

<sup>20</sup> Серенот, С. К.: *Сарыг шажыны хүрээлеринин тудуг уран чүүлү, каасталгалары болгаи лама башкыларнын идик-хеви, эт-херексели*. Кызыл 2016.

<sup>21</sup> Серенот, С. К.: *Шаандагы тыва ламаларнын болгаи хүрээлёрнин төөгүзү төөгү материалдары, сактыышкыннарвө*. Кызыл 2016.

determine how many *khures* there were in Tuva in the late 1920s and to identify as closely as possible where they were. Judgments will be made about the inclusion of the *khure* known only through Oral interviews i.e. for which there is no documentary evidence. The researchers will then embark on collecting data on the six parameters for each *khure* using the agreed registration form.

The preference of the lead researcher in Tuva was to visit all the known sites of historical *khures* in Tuva to ensure accurate recording of the location and to search for information about the *khure* from local people. She believes this would prove fruitful in terms of identifying exactly where a *khure* had once stood. It seems that some traces do remain on some sites. For example, one of the Tuvan research team told the author that he had seen the remains of some wooden support columns on the site of the monastery Ein Sug Öwгön khure (Rus. ЭН Суг (Овгөн) Хуре) in Todzhu, a region in north-east Tuva.

When one of the authors visited Tuva in May 2019 she presented the project to the director and scholars in the Tuvan Institute for Humanities and Applied Social and Economic Studies (TIHASES). This generated considerable enthusiasm for the project, which has now been approved as a state task by the Government of Tuva and is a component in the official 2020 TIHASES work plan. This includes funds to allow visits to all the known sites of historical *khure*.

Archive photographs for 9 historical Tuvan *khures* have been sourced to date including images from collections in the National Archives of Mongolia, from the Carruthers and Price collections in the Royal Geographical Society in London,<sup>22</sup> and from the Sweden / Finland 1917 year Geological expedition.<sup>23</sup>

The preliminary list of sources for Tuva<sup>24</sup> is merely a starting point for the project; it includes the works of different researchers of Buddhist Tuvian subjects, archival materials of the State Archive of the Republic of Tuva, National Archives of Mon-

<sup>22</sup> ADC. The Carruthers Collection 1904, Royal Geographical Society, RGS Picture Library Reference Numbers X0734/024656-X0738/024842.

<sup>23</sup> [https://www.sjundby.fi/sve/urjanhajexpeditionen\\_1917/](https://www.sjundby.fi/sve/urjanhajexpeditionen_1917/).

<sup>24</sup> See for example, Серенот, С. К.: Сарыг шажыны хүрээлеринин тудуг уран чүүлү, каасталгалары болгаш лама башкыларнын идик-хеви, эт-херексели. Kyzyl 2016(a); Серенот, С. К.: Тыва хүрээлернин болгаш лама башкыларнын тоогузу (тоогу материалдары, сактыышкыннар). “Birgi nom”, Kyzyl 2015; Серенот, С. К.: *Шаандагы тыва ламаларнын болгаш хүрээлэрнин төөгүзү төөгү материалдары, сактыышкыннар*. Second edition. Kyzyl 2016(b); Монгуш, М. В.: *История буддизма в Тыве (вторая половина VI – конец XX в.)*. Наука, Новосибирск 2001; Монгуш, М. В.: «Белостенный храм стоял, точно отличительный межевой знак» (по следам английской экспедиции в Тыву в 1910 г.) // *Культурологический журнал* 1. 2015; Монгуш, М. В.: *История буддизма в Тыве (вторая половина VI – конец XX в.)*. Наука, Новосибирск 2001; Монгуш, М. В.: «Белостенный храм стоял, точно отличительный межевой знак» (по следам английской экспедиции в Тыву в 1910 г.) // *Культурологический журнал* 1. 2015; Дулов, В. И.: *Социально-экономическая история Тувы. XIX – начало XX в.* Изд-во ТувГУ, Кызыл 1956; Zhukovskaia, N. L.: Lamaism in Tuva. *Journal Anthropology & Archeology of Eurasia* 39 (2001: 4), 48–49; Терентьев, А.: *Буддизм в России – царской и советской (старые фотографии)*. изд. Нарган, Санкт-Петербург 2014; Carruthers, D.: *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North West Mongolia and Dzungaria*. Vol. 1. G.C.S.I. Hutchinson, London 1914; Diakonova, V. P.: Lamaism and its Influence on the Worldview and Religious Cults of the Tuvans. *Journal Anthropology and Archeology of Eurasia* 39, (2001: 4), 52–75; Дулов, В. И.: *Социально-экономическая история Тувы ...*, etc.



golia; National Museum of Tuva, scientific and special institutions of the Russian Federation, as well as electronic resources of Buddhist organizations and institutes. The list of sources will be added to as the research continues.

## Buryatia and Transbaikalia

47 is the commonly published figure in Buryatia for the number of *datsan* in the territory at the time of the destruction (here Buryatia includes what is now the Republic of Buryatia as well as parts of Zabaikalskii Krai (Chitinskaya Oblast) and Irkutskaya Gubernia (now Irkutskaya oblast). The Chancery of Pandita Khampo Lama drew up the list of monasteries in the territory in December 1911. He listed 31 monasteries, all of which printed Buddhist texts.<sup>25</sup>

The larger figure of 47 monasteries in Buryatia comes from one of the first official maps of the Buryat Republic published in 1924 by Burnakomzem and a key paper published in 1983 by researchers led by K. M. Gerasimova.<sup>26</sup> For a deeper understanding there are works devoted to the study of individual monasteries of Buryatia or special aspects of Buddhism in this region. For example, D. Zhamsueva wrote monographs about several *datsans* of the eastern part of Transbaikalia,<sup>27</sup> V. Ts. Lyksokova about Alarskiy *datsan* (Rus. Аларский дацан), Chimitdorzhin about Ivolginskiy *datsan* (Rus. Иволгинский дацан), a group of Buryat Tibetologists wrote about the practice of block printing in the Buryat Buddhist monasteries and so on.<sup>28</sup>

However, using readily available sources in English, a provisional list of 60 *datsans* has been generated. This now needs to be assessed against the received number by a thorough search of archives not just in Ulan-Ude and Kyakhta but also in relevant Institutions and Archives in Moscow, St. Petersburg, Chita and Irkutsk.

Thanks to the results of the comprehensive research by A. A. Terentyev in Buryatia being published in his book in 2014,<sup>29</sup> the project now has archive photographs of 33 historical Buryat *datsans*. Terentyev who studied for many years with learned lamas in Aginsky and Ivolginsky *Datsans*, travelled widely in the territory collecting information and photographs on the *datsans* from Buryat lama teachers and local people as well as studying archival material. This resulted in him being able to identify many of the *datsans*. More widely the issue of identification of objects in old photographs is one that will have to be addressed by the project team. Experience of working with archive images of monasteries in Mongolia has shown the authors just how challenging identification can be. The work done by Terentyev in this regard not

<sup>25</sup> *Four Mongolian Historical Records*. Ed. and transl. Rinchen, B. with a foreword by Raghu Vira. Śāta-Piṭaka series; v. 11; v. 2. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1959.

<sup>26</sup> Галданова, Г. Р. – Герасимова, Д. Б. – Дашиев, Д. Б. – Митупов, Г. Ц.: *Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: структура и социальная роль культовой системы*. Наука, Новосибирск 1983.

<sup>27</sup> Жамсуева, Д. С.: *Агинские дацаны как памятники истории и культуры*. Улан-Удэ 2001.

<sup>28</sup> Сыртыпова, С. Д. – Гармаева, Х. Ж. – Базаров, А. А. *Буддийское книгопечатание Бурятии ...*

<sup>29</sup> Терентьев, А.: *Буддизм в России – царской и советской (старые фотографии)*. изд. Нартан, Санкт-Петербург 2014.

just in Buryatia but also in Tuva and Kalmykia is a great contribution to the project although there is much still to identify accurately and to discover.

The lead researcher in Buryatia hopes to assemble a team of people to work with him on the project and the first task will be to interrogate the list of 47 monasteries and by using archive sources determine whether or not there were more than this in Buryatia in the early part of the 20<sup>th</sup> century and, if so, where they were.

A challenge will be to find the location and identification of the many small *du-gans* and *sume* that were spread across the territory. But it is not the aim of the project to try to find all of them: the focus will be the established *datsans*.

The preliminary list of sources for Buryatia and Transbaikalia is based on the researchers publications, materials of the State Archive of Republic of Buryatia, Orientalists' Archive, Institute of Oriental Manuscripts in St Petersburg, Obruchev's Museum of Local Lore in Kyakhta, Buriatia; Russian ethnographical museum in St. Petersburg; data of old maps, new electronic resources etc.<sup>30</sup> This preliminary list of sources for Buryatia and Transbaikalia (and the other Republics) is merely a starting point for the project. It is not intended to be a comprehensive list of sources. The list will be added to as the research continues.

## Kalmykia

In contrast to the situation in Tuva and Buryatia, the commonly cited number of *khurul* in Kalmykia may well be subject to over-estimation. Several Kalmyk scholars in conversation with the authors claimed there were variously 80 up to 200 *khurul* in Kalmykia in the past. Two seminal works by distinguished Kalmyk scholars in the field of Kalmyk Buddhism, one by G. Sh. Dordzhieva<sup>31</sup> and one by E. Bakaeva<sup>32</sup> have now been scrutinised as well as selected works on the Don Kalmyks to make a first assessment of the number of historical *khurul* in Kalmyk and where they were. However, it is clear that more analysis needs to be done to determine the number of discreet monasteries over time given the sources list a mixture of discreet *khurul* and, using the same term, individual *khurul* that were part of a monastic complex

<sup>30</sup> *Four Mongolian Historical Records ...*; Belka, L.: The Restoration of Buriat Buddhism. *Religio* 11 (1994); Галданова, Г. Р. – Герасимова, Д. Б. – Дашиев, Д. Б. – Митупов, Г. Ц.: *Ламаизм в Бурятии* 1983; *Буддизм в истории и культуре бурят: коллективная монография*. Ред. Гарри, И. Р. Буряад-Монгол Ном, Улан-Удэ 2014; Жамсуева, Д. С.: *Агинские дацаны*; Сыртыпова, С. Д. – Гармаева, Х. Ж. – Базаров, А. А.: *Буддийское книгопечатание Бурятии*; Терентьев, А.: *Буддизм в России ...*; Лыскокова, В. Ц.: *Аларский дацан: страницы истории*. Улан-Удэ 2014; Земля Ваджрапани: *Буддизм в Забайкалье*. Гл. ред. Вайшраман Р. Изд-во Феория, Москва 2008; *Карта Бурят-Монгольской АССР, Забайкальской губернии и части Иркутской губернии и Монголии*. Изд-во Бурнаркомзема, Москва 1924. 1:252000; Чимитдоржин, Д. Г.: *Буддизм в Бурятии 1945–2004*. Иволгинский дацан БТСР. Бутэг, Улан-Удэ 2007; <https://www.datsan.buryatia.ru>; <https://sangharussia.ru>; etc.

<sup>31</sup> Dordzhieva, G. Sh.: Buddhism among the Kalmyks. In: *History of Kalmykia from Ancient Times to the Days, Section 2. Religion in the History of Kalmykia*. Ed. Maksimov, K. N. – Ochirova, N. G. State Institution Publishing House Gerel, Elista 2009, 218–258.

<sup>32</sup> Bakaeva, E. P.: *Buddhism in Kalmyk: Historical and Ethnographic Essays*. Kalmyk Book Publishing House, Elista 1994.

rather than a monastery in the full sense of the term. Before this analysis is done it is not really wise to speculate on the number of *khurul* in the Kalmyk lands across time and up to the destruction beyond being certain about the eleven great *khurul* operating at the beginning of the twentieth century that were founded in the time of the Kalmyk Khanate i.e. before 1771.

The earliest monasteries were established in the territory by Oirat hierarchs in the 17<sup>th</sup> century in what is now Kazakhstan. These stationary stone built monastery palaces were not to last and by the end of the century had all been destroyed. The land settled over time by what became known as the Kalmyks, was much larger than the current boundaries of the Republic and included the territory in what is now Astrakhanskaya Oblast in the east, areas of Rostov Oblast to the north as well as communities in the Ural and Terek regions. The earliest *khurul* were nomadic – on a wagon - and many existed in this form for decades before settling in one place with permanent stone and / or wooden buildings. Bakaeva believes it is impossible to determine accurately how many such *khurul* there were in Kalmyk lands in the first stages of settlement i.e. up to the ending of the Kalmyk Khanate in 1771.<sup>33</sup> But, importantly, eleven of the *khurul*, which remained operating in the early part of the 20<sup>th</sup> century, were founded in this period and include many of the largest and most important *khurul* for the Kalmyks such as Bolshederbetovsky Rashi-Gomon (Rus. Большедербетовский Раши-Гомон).

Changes in the regulations governing religious life and the *khurul*, which led to restrictions throughout the 19<sup>th</sup> century led to closures and re-openings, splitting and re-groupings of *khurul* throughout the territory such that official records of the number of settled and nomadic *khurul* in the Kalmyk lands varies over time. These changes across time will be logged.

The project will aim to record the name and location of all the Kalmyk *khurul* that once existed by using the above cited sources as well as searching the National Archives of the Republic of Kalmykia (NARK), and in Astrakhan City, Russian State Historical Archive (RSHA) as well as archives in museums and institutions in adjoining territories and in Moscow and St. Petersburg. The academic writings of Dordzhieva and Bakaeva mentioned above contain a rich list of Russian sources for further investigation including the scholarly literature of the great Russian Mongolist, A. M. Pozdneevev, which will not only serve to identify *khurul* but may also contribute significantly to the histories of some of the larger Kalmyk *khurul*.

Two internet sources have proved very useful in adding a further layer of data on *khurul* in the Kalmyk lands particularly by citing the modern names for the locations of historical *khurul*. In one, the website [www.shakyamuni.ru](http://www.shakyamuni.ru), the Russian webmaster who is an independent researcher, has sourced archive images from books, archives and museums of 55 *khuruls*. The name and modern district location of around half of them have been identified while the rest remain to be identified. It is likely that some of these unidentified images are an individual *khurul* or *sūme* within a larger *khurul* complex.

<sup>33</sup> Bakaeva, E. P.: *Buddhism in Kalmyk ...*, 18.

The second Internet source on *khurul* in Kalmykia is the web site [www.khurul.ru](http://www.khurul.ru) run by the monks in the Central Khurul in Elista, Golden Abode of Shakyamuni Buddha. While this is primarily a site to highlight the establishment of *khurul* in the country since the late 1980s many of the accounts of newly built temples contain references to historical *khurul*. This is useful in that it gives the location of the historical *khurul* in terms of the modern administrative districts and villages. This website will also be an invaluable source for the revival of Buddhism and the building of new *khurul* and stupas in today's Kalmykia since the reforms of the late 1980s.

Naturally this Internet data needs to be corroborated by archival and other historical data but it provides one starting point as well as giving some valuable contemporary information sources for the project.

An independent researcher is now collaborating with the project on research he has been doing for many years on Kalmyk *khurul* with a special interest in the Don Kalmyks using historical sources as well as having direct contact with members of the Kalmyk diaspora and current Kalmyk *saṅgha*.

Using all the above sources, preliminary results have yielded a list of 124 *khurul* with a further 15 still to be investigated. However, while Bakeeva feels the list represents a good start to the endeavour, she has cautioned that more archival research is required to determine the discreet *khurul* and those which were temples within a greater whole. Furthermore, it is known that some *khurul* complexes in Kalmykia broke apart and then, at a later time, two or more of the individual *khurul* came together again. The study will need to develop methods to allow these changes to be tracked over time.

Telo Tulku, the Shadjin Lama of the Kalmykia, attended the conference on Mongolian Buddhism in Budapest in April 2019 and was present when the authors gave their presentation on the project. He offered his help in any way he could to further the work. The preliminary list of sources for Kalmykia includes also the data of scientists researching Buddhist topics in Kalmykia<sup>34</sup> and the surrounding lands,

<sup>34</sup> Бакаева, Э. П.: *Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки*. Калмыцкое книжное издательство, Элиста 1994; Бакаева, Э. П. – Орлова, К. В. – Хишигт, Н. – Энхчимэг, Ц.: *Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты: монография*. М.: Восточная литература, Наука, Москва 2015; Бакаева, Е. Р.: *Buddhism (Lamaism in Kalmykia)*. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 39, Winter 2000–2001, No.3. New York: M. E. Sharpe, Inc., 2001; Борисенко, И. В.: *Храмы Калмыкии*. ККИ, Элиста 1994; Bormanshinov, Arash: *The Lamas of the Kalmyk People: The Don Kalmyk Lamas*. Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, Bloomington 1991; Дорджиева, Г. Ш.: *Буддизм у калмыков // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Издат. дом «Герел», Элиста 2009, Т. 3, 218–259; Дорджиева, Г. Ш.: Социальная роль ламаизма и основные вехи его распространения среди ойратов и калмыков // Ламаизм в Калмыкии. КНИИЯЛИ, Элиста 1977. 5–13; Дорджиева, Г. Ш.: *Буддийская церковь в Калмыкии в конце XX – первой половине XX века*. Российская Академия наук Институт Российской истории. Москва 2001; Позднеев, А. М.: Астраханские калмыки и их отношение к России до начала нынешнего столетия. *Журнал Министрства народного просвещения*. Ч. ССXLIV. Отд. 2. 1886; Позднеев, А. М.: *Дневник поездки к калмыкам*. 1919 // *Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН*. Ф. 44; Терентьев, А.: *Буддизм в России – царской и советской (старые фотографии)*. изд. Нартан, Санкт-Петербург 2014; [www.shakyamuni.ru](http://www.shakyamuni.ru); [www.khurul.ru](http://www.khurul.ru) etc.*

where Kalmyks had settled earlier, and the materials of the National Archive of the Republic of Kalmyk (NARK), the State Archive of Astrakhan Oblast, Russian State Historical Archive, and the electronic resources of course. The list will be added to as the research continues.

### Concluding Thought

This project on the Buddhist monasteries in the Russian Federation will add enormously to the knowledge of the spread of Buddhism among these groups of Mongol peoples and the interrelationship between these groups, the monasteries and Outer Mongolia. We also believe that the implementation of such a project will not only contribute to a better understanding of the characteristics of Buddhism in the Russian regions, but also contribute to the development of culture and the preservation of Buddhist heritage in Russia and the world. This will allow all to know the sad fate of the many learned adepts and historical and cultural monuments associated with religion in the tumultuous events of the 20<sup>th</sup> century.



**Fig 1.** Atsaisky Datsan. Buryatia. Courtesy Hans Roth.



**Fig 2.** Guzinozersky Datsan. Also known as Tamchinsky Datsan. Buryatia.  
View of the lamasery at the northern end of Goose Lake from Pallas,  
P. S.: *Sammlungen historischer Nachrichten*, vol. II, 1801. Sourced from Bawden, C. R.:  
*Shamans, Lamas and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia*.  
Routledge, London 1985, Plate 10.



**Fig 3.** Verkhnee Chadaanskoe Khuree / Upper Chadan / Ustuu Khuree, Tuva.  
Looking through the ruins of the Upper Chadan Monastery to the newly  
built restoration of the Monastery. Sue Byrne, 2019.



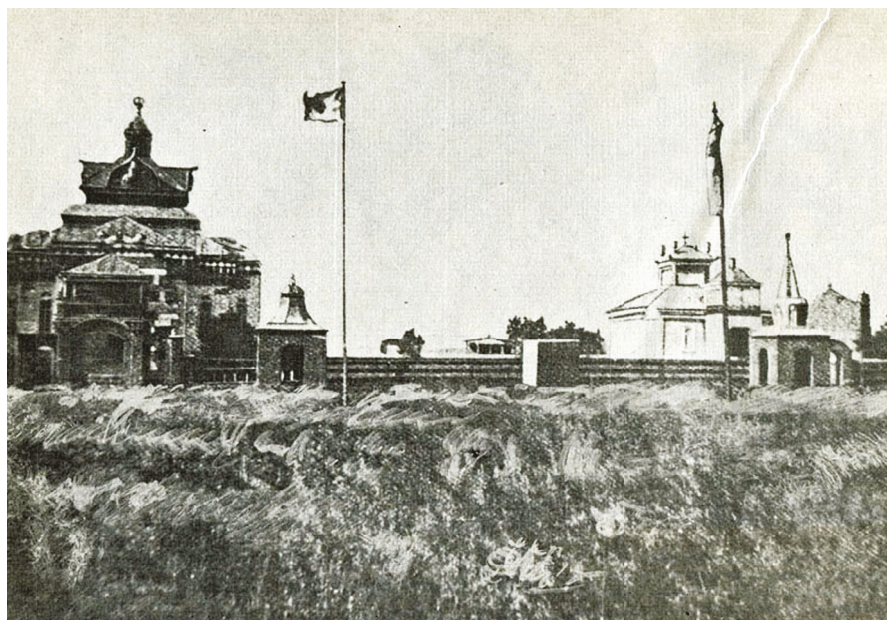
**Fig 4.** Khure Tere Nuur / Chyrgalandy, Tuva. Kuria 13.9.1917. [www.sjundby.fi/](http://www.sjundby.fi/) Gunnar Pherman)/Turku Academy.



**Fig 5.** Lower-Chadan Khure / Alday Khure, Tuva. Other Sumes of the Lower-Chadan Khure “on the Dzedan River”. S. R. Mintslov. Uryankhai Region. Album. Courtesy A. Terentyev.



**Fig 6.** Ablain Kiit Monastery, 1653. Bulanbay village, Ulanskoe district, Eastern-Kazakhstan. Courtesy A. Terentyev.



**Fig 7.** Denisovskaya Khurul, Kalmykia. Khurul in the village of Denisovskaya (Bogshrankinskoy) Don region. 1928. Courtesy [www.shakyamuni.ru](http://www.shakyamuni.ru)





Fig 8. Khosheutovsky Khurul, Rechnoye, Astrakhanskaya oblast', Russia.  
Courtesy www.shakyamuni.ru

## References

- Артемьев, А.Р.: Памятники буддийской культуры в низовьях Амура. // *Вопросы истории* 7 (2000), 144–149.
- Bakaeva, E. P.: Buddhism (Lamaism in Kalmykia). *Anthropology & Archeology of Eurasia* 39, Winter 2000–2001, No.3. New York: M. E. Sharpe. Inc., 2001.
- Бакаева, Э. П.: *Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки.* Калмыцкое книжное издательство, Элиста 1994.
- Бакаева, Э. П. – Орлова, К. В. – Хишигт, Н. – Энхчимэг, Ц.: *Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты: монография.* Восточная литература, Наука, Москва 2015.
- Барадийн, Б. Б.: Буддийские монастыри. *Orient.* Санкт-Петербург 1992.
- Барадийн, Б. Б.: *Жизнь в Тангутском монастыре Лавран: Дневник буддийского паломника (1906–1907 гг.).* БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 2002.
- Басхаев, А. Н.: *Буддийская церковь в Калмыкии: 1900–1943 гг.* НПП «Джангар» Элиста 2007.
- Борисенко, И. В.: *Храмы Калмыкии.* ККИ, Элиста 1994.
- Bawden, C. R. *Shamans, Lamas and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia.* Routledge, London 1985.
- Belka, L.: The Restoration of Buriat Buddhism. *Religio* 11 (1994).
- Bormanshinov, Arash: *The Lamas of the Kalmyk People: The Don Kalmyk Lamas.* Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, Bloomington 1991.

- Bormanshinov, Arash: Who Were the Buzāva? *Mongolian Studies* 10, 25th Anniversary Issue (1986–1987), 59–87.
- Буддизм в истории и культуре бурят: коллективная монография. Ред. И. Р. Гарри. Буряад-Монгол Ном, Улан-Удэ 2014.
- Buddhism in Russia: *The Road Four Centures Long. Exhibition. Catalog*. Ed. by Zhukovskaya N. L. Rosizo, Moscow 2011. С. 19–61.
- Byrne, Sue: *Preserving Mongolia's Buddhist Past as Memories and Traces Fade: the Documentation of Mongolian Monasteries Project. A Collaboration by International Researchers and the Arts Council of Mongolia*. In: *Mongolian Buddhism: Past, Present and Future*. Ed. Birtalan, Ágnes – Teleki, Krisztina – Majer, Zsuzsa – Fahidi, Csaba – Rákos, Attila. L'Harmattan, Budapest 2018, 241–265.
- Carruthers, D.: *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North West Mongolia and Dzungaria*. Vol. 1. G.C.S.I. Hutchinson, London 1914.
- Чимитдоржин, Д. Г.: *Буддизм в Бурятии 1945–2004*. Иволгинский дацан БТСП. Бутэг, Улан-Удэ 2007.
- Diakonova, V. P.: Lamaism and its Influence on the Worldview and Religious Cults of the Tuvans. *Journal Anthropology and Archeology of Eurasia* 39 (2001: 4), 52–75.
- Дорджиева, Г. Ш.: Буддизм у калмыков. // *История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т.* Издат. дом «Герел», Элиста 2009, Т. 3, 218–259.
- Дорджиева, Г. Ш.: Социальная роль ламаизма и основные вехи его распространения среди ойратов и калмыков. // *Ламаизм в Калмыкии*. КНИИЯЛИ, Элиста 1977, 5–13.
- Дорджиева, Г. Ш.: *Буддийская церковь в Калмыкии в конце XX – первой половине XX века*. Российская Академия наук Институт Российской истории. Москва 2001.
- Дулов, В. И.: *Социально-экономическая история Тувы. XIX – начало XX в.* Изд-во ТувГУ, Кызыл 1956.
- Дьякова, О. В.: *Государство Бохай: археология, история, политика*. Москва 2014.
- Джунджузов, С. В.: Буддийское духовенство у калмыков-казаков Уральского войска в начале XX в.: обучение, посвящение, служение. // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН* 2 (2016), 25–33.
- Е Лун-ли: *История государства киданей (Цидань го чжи)*. («Памятники письменности Востока». XXXV) Москва 1979.
- Four Mongolian Historical Records*. Ed. and transl. Rinchen, B. with a foreword by Raghu Vira. Śata-Piṭaka series; v. 11; v. 2. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1959.
- Галданова, Г. Р. – Герасимова, Д. Б. – Дашиев, Д. Б. – Митупов, Г. Ц.: *Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: структура и социальная роль культовой системы*. Наука, Новосибирск 1983.
- Карта Бурят-Монгольской АССР, Забайкальской губернии и части Иркутской губернии и Монголии*. Изд-во Бурнаркомзема, Москва 1924. 1:252000.
- Лыскокова, В. Ц.: *Аларский дацан: страницы истории*. Улан-Удэ 2014.

- Mongoliin сүм хийдиin түүкhees... (Barimtiin emkhtgel)* [From the History of Monasteries and Temples in Mongolia... Collected documents]. (Second edition). Emkh. Erdenebileg, B. Tagnuuliin yerönkhii gadsar, Tусгаi arkhiv, Улаанбаатар 2014.
- Монгуш, М. В.: «Белостенный храм стоял, точно отличительный межевой знак» (по следам английской экспедиции в Туву в 1910 г.). // *Культурологический журнал* 1.
- Монгуш, М. В.: *История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.)*. Наука, Новосибирск 2001.
- Pallas, Peter Simon: *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*. Theil 1, 1771; Theil 2, 1773; Theil 3, 1776. (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k973339>).
- Позднеев, А. М.: Астраханские калмыки и их отношение к России до начала нынешнего столетия. *Журнал Министерства народного просвещения*. Ч. ССXLIV. Отд. 2. 1886.
- Позднеев, А. М.: *Докладная записка министру внутренних дел П.А. Столытину с отчетом о командировке А.М. Позднеева в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и областей Войска Донского*. Санкт-Петербург 1910. // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Ф. 590.
- Позднеев, А. М.: *Дневник поездки к калмыкам. 1919*// *Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН*. Ф. 44.
- Позднеев, А. М. *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу*. Санкт-Петербург 1887.
- Ринчен, Б. – Майдар, Д. (эмх.): *Монгол улсын угсаатны судлал хэлний шинжлэлийн атлас* [Atlas of Ethnology and Linguistics of Mongolia]. Улаанбаатар 1979.
- Серенот, С. К.: *Сарыг шажыны хүрээлеринин тудуг уран чүүлү, каасталгалары болгаи лама башкыларнын идик-хеви, эт-херексели* [Art and Decoration of Buddhist Buildings and Lama Costumes and Instruments]. Kyzyl 2016(a).
- Серенот, С. К.: *Тыва хурээлернин болгаи лама башкыларнын тоогузу (тоогу материалдары, сактыышкыннар)* [History of Tuvan Monasteries and Lamas (Historical Materials, Memoirs)]. “Birgi nom”, Kyzyl 2015.
- Серенот, С. К. *Шаандагы тыва ламаларнын болгаи хүрээлёрнин төөгүзү төөгү материалдары, сактыышкыннарвв.* [History of Tuvan Monasteries and Lamas (Historical Materials, Memoirs)]. Second edition. Kyzyl 2016(b).
- Сыртыпова, С. Д. – Гармаева, Х. Ж. – Базаров, А. А. *Буддийское книгопечатание Бурятии XVIII – нач. XX в.* Admon, Улаанбаатар 2006.
- Терентьев, А.: *Буддизм в России – царской и советской (старые фотографии)*. изд. Нартан, Санкт-Петербург 2014.
- Земля Ваджрапани: *Буддизм в Забайкалье*. Гл. ред. Вайшраман Р. Изд-во Феория, Москва 2008.
- Жамсуева, Д. С.: *Агинские дацаны как памятники истории и культуры*. Улан-Удэ 2001.

- Жамцарано, Ц.: *Путевые дневники 1903–1907 гг.* Улан-Удэ, 2001.  
Zhukovskaia, N. L.: Lamaism in Tuva. *Journal Anthropology & Archeology of Eurasia* 39 (2001: 4), 48–49.

#### ARCHIVE RESOURCES

- Archive of the Tuvian Institute for Humanities and Applied Social-Economic Studies (TIHASES).  
National Museum of Tuva, Kyzyl, RF (NM).  
National Archives of Mongolia, Ulaanbaatar.  
National Archive of the Republic of Kalmyk, RF (NARK).  
State Archive of Astrakhan Oblast, RF (GAAO).  
Obruchev's Museum of Local Lore, Kyakhta, Buriatia, RF.  
Orientalists's Archive, Institute of Oriental Manuscripts. St Petersburg.  
Russian State Historical Archive (RSHA).  
State Archive of the Republic of Buryatia, Ulan-Ude, RF (GARB).  
State Archive of the Republic of Tyva (GA RT).

#### INTERNET RESOURCES

- <https://www.mongoliantemples.org> (31.12.2019)  
<https://www.shakyamuni.ru> (31.12.2019)  
<https://www.khurul.ru> (31.12.2019)  
<https://ethnomuseum.bm.digital> (31.12.2019)  
<https://www.datsan.buryatia.ru> (31.12.2019)  
<https://sangharussia.ru> (31.12.2019)  
[https://www.sjundby.fi/sve/urjanhajexpeditionen\\_1917](https://www.sjundby.fi/sve/urjanhajexpeditionen_1917) (31.12.2019)  
<http://www.etegelov.ru/> (31.12.2019)  
<http://wikipedia.ru> (31.12.2019)

# 1990 ОНООС ХОЙШИХ СҮМ ХИЙДҮҮДИЙН СЭРГЭЭГДЭХ ҮЕИЙН НӨХЦӨЛ БАЙДАЛ

## Алтанцэцэгийн Ундрах

Эрдэнэ Хамбын хийд, Булган аймаг, Рашаант сум

Монгол улсад 1980-аад гарснаас хойш шашны талаарх бодлого харьцангуй зөөлөрч эхэлсэн нь миний бодлоор бол хоёр хүчин зүйлээс шалтгаалсан байх гэж боддог.

Нэгд: Төр засагт ажилладаг хүмүүс коммунист үзэл сурталдаа итгэхээ байсан.

Хоёрт: Намын үзэл суртлын үүднээс хүний сүсэг бишрэлийг хүчээр хаах нь утгагүй нь дээр, сүсэгтэн хүмүүсийн хувьд нас явах тусам намын бодлогоос айхаас илүүтэй хилэнц нүглээс айх нь их тул ил цагаанаар шашны үйл хэрэг явуулахыг илэрхийлж байсан.

Нэг жишээ бол 1982 онд Жамьяндагва, Даваахүү, Сундуй гэх хуучин лам байсан гурван хүний санаачилгаар тухайн үеийн “Шашны Хэрэг Эрхлэх” газрын дарга Балжиннямд хүсэлт тавьсан боловч бүтэлгүйтэж хатуу донгодуулсан боловч 1989 оны намар Сайд нарын Зөвлөлийн Дарга Содномын зөвөлсний дагуу Шашны Зөвлөлд өргөдөл гаргаснаар Амарбаясгалант болон Эрдэнэ зуу хийдүүдийг байнгын хурал ном, хурж болох тогтоол нь “БНМАУ-ын АИХ-ын Тэргүүлэгчдийн” 1990 оны 2 дугаар сарын 22-ны өдрийн 10 дугаар тогтоолоор Байнгын хурал номтой болохыг зөвшөөрчээ.

Улмаар 1989 оны 3 дугаар сараас өрнөсөн коммунист хатуу дэглэмтэй нийгмийн бүтцийг өөрчлөхийг хүссэн ард түмэн, хүсэл зоригоор нэгдэж 12 дугаар сарын 10-нд анхны цуглаанаа хийснээр зохион байгуулагдаж олныг хамарсан жагсаал цуглаан нь өргөжиж улмаар нам болон нэгдэж тайван замаар нийгмийн бүтцийг өөрчилж чадсан юм. Энэ хөдөлгөөний анхны гишүүдийн нэг нь лам (Д. Баасан) хүн байсан бөгөөд төв талбай дээр өсгөлөн зарласан хүмүүсийг дэмжиж Т. Булган багш тэргүүтэй хэсэг лам нар, Шашны Дээд Сургуулийн оюутнууд тэднийг дэмжин ном айлдсан байсан нь эдүгээ түүх болон үлджээ.

Хэдийгээр БНМАУ-ын Үндсэн хуулийн 94-р зүйлд “БНМАУ-д шашныг төр ба сургуулиас тусгаарласан үүнд: ”БНМАУ-ын ард иргэд Шашин шүтэх, шашны эсрэг суртал ухуулга нэвтрүүлэх бүрэн эрхтэй” гэдэг нь бодит амьдрал дээр шашин шүтэх гэдэг нь огт хэрэгждэггүй, харин тус хуулийн шашны эсрэг суртал ухуулга явах үүрэгтэй хэмээх заалт нь ихээр хэрэгждэг байсныг та бүхэн мэдэх биз ээ.

Энэ ганц Монголд төдийгүй нийт социалист гэгдэх коммунист дэглэмийн орнуудтай адил байсан гэж би үздэг.

1990 оны 3 дугаар сарын 8-9-ны өдрүүдэд үргэлжилсэн яриа хэлэлцээрийн үр дүнд талууд зөвшилцөлд хүрч нам төрийн тэргүүн Ж.Батмөнх тэргүүтэй

МАХН-ын Төв Хорооны Улс Төрийн Товчоо бүрэн бүрэлдэхүүнээрээ огцрох болсноо зарласнаар, Монгол улс нь ардчилал, хүний эрхийн замаар тууштай явахаар болсноо тунхаглаж 3 дугаар сарын 10-нд Улс төрийн нам холбоод хамтарсан мэдэгдэл гаргаж эх орон, улс үндэснийхээ эв нэгдэл, эрх ашгийг эрхэмлэн, дээдэлж тэгш эрхтэй байх, бие биенээ харилцан хүндэтгэх, дооод хэрэгт үл оролцох, нэгнийхээ эсрэг хүч үл хэрэглэх зарчим баримтлах бөгөөд улс төрийн тулгамдсан асуудлаар харилцан зөвлөлдөж тохиролцоонд хүрэхийг эрмэлзэхээ зарлан тунхаглав. Энэ нь олон жилийн Улс төрийн хавчлага, мөрдлөгийн дор зүрхэнд нуугдаж байсан шашин шүтлэг, үндэсний үзэл, үндэсний бахархал үерийн их ус мэт сад тавин хальж, газар газар хийд нээгдэж эхлэлээ.

Үүний илрэл бол 1988 онд тэр үеийн гарамгай зүтгэлтнүүд болох зохиолч С.Эрдэнэ, Зохиолч сэтгүүлч эрдэмтэн Л.Түдэв, эрдэмтэн лам Х.Гаадан, зураач, эрдэмтэн Н.Цулгэм, Археологч Н.Сэр-Оджав, түүхч, академич Ш.Нацагдорж, хөгжмийн зохиолч Б.Дамдинсүрэн, яруу найрагч билэг зүйч Ж.Бадраа, утга зохиол судлаач, орчуулагч Ц.Хасбаатар, архитектурч Г.Лувсандорж, зохиолч, нийгмийн зүтгэлтэн С.Удвал, зохиолч, найруулагч Э.Оюун нарын санаачилгаар Монголын Соёлын Сан үүсгэн байгуулагдаж, зохиолч Лха.Дарьсүрэн нэмэгдэж, эдгээр хүмүүсийн санаачилгаар МС сан нь түүх соёлынхоо үнэт өвийг сэргээх хүслээр ард түмний хандивт тулгуурлан Мигжид Жанрайсэг бурхныг сэргээн эргэн дуганд залах хөтөлбөр гаргаж энэнд төрийн зүгээс дэмжлэг авч ажлаа эхэлсэн нь, шашин эргэн сэргэхийн эхлэл байсан бөгөөд ард түмний сэтгэлийн мухарт хадгалж байсан сүсгийн галын асаасан хэрэг боллоо.

1991 оны 2 дугаар сарын 13-ны өдөр Монгол улсын анхны Ерөнхийлөгч П.Очирбат нь “Мигжид Жанрайсэг шүтээнийг бүтээн залах зарлиг тухай” 33 дугаар тоот зарлиг буулгаж ажлыг Засгийн газарт даалгасан нь ард түмний бүхий дэмжлэгийг хүлээж байжээ. Сэргээх үйл ажиллагаа 1991 оны 4 дүгээр сарын 22-ноос албан ёсоор эхэлж, ард түмэн зөвхөн сүжиг бишрэлийнхээ үүднээс давхардсан тоогоор хоёр сая хүн хандив өргөж, тухайн цаг үеийн ханшаар 176,239,154 төгрөгний хандив цугларсан юм. (энэ үед хүн амын тоо 2.153.466 байлаа).

1993 оны 2 дугаар сарын 29-ны өглөө 06.00 цагт радио нээхдээ Өнөөдөр усан тахиа жилийн хаврын тэргүүн сарын шинийн 3, Мигжид Жанрайсэг шүтээний бүтээлийн үйлсэд даган баясах бүх ард түмний буяны өдөр хэмээн нэвтрүүлэгчийн үгээр өдрийн хөтөлбөр эхэлсэн юм.

Энэ бол эхлэл байлаа гэхдээ энэ бүхэн амархан бүтээгүй юм. Тухайн үеийн манай улсын эдийн засгийн байдал нь нэн эмзэг байсан ба коммунист дэглэмээс салж чөлөөт зах зээлийн системд шилжсэн ч төвлөрөн эдийн засагтай, нэг улсаас хараат байсан улсын хувьд өөр нийгэмд шилжинэ хэтэрхий хүнд байлаа. Улсын Хүнд болон хөнгөн үйлдвэрүүд нь зогсож ажилгүйдэл, хүнс болон бараа материалын хомсдолд орж, хүнсний өргөн хэрэглээний бүтээгдэхүүнийг зөвхөн картаар олгож олгож улс орон даяар хямралд орж байсан гашуун түүхийг туулсан юм.

Монгол улс нь 1992 он гэхэд Шинэ Үндсэн хуулиа баталж “Монголын ард түмэн бид: “Монгол Улсынхаа тусгаар тогтнол, Бүрэн эрхт байдлыг бататган

бэхжүүлж, – хүний эрх, эрх чөлөө, шударга ёс, үндэснийхээ эв нэгдлийг эрхэмлэн дээдэлж, – төрт ёс, түүх соёлынхоо өв уламжлалыг нандигнан өвлөж...” хэмээгээд шашин шүтэх эрх чөлөөг – “Шашин шүтэх, эс шүтэх эрх чөлөөтэй”<sup>1</sup> хэмээсэн ба, шашин шүтлэгийг хүний эрх, эрх чөлөөний үндсэн хэсэг болохыг “Хүнийг үндэс угсаа... шашин шүтлэгээр нь ялгаварлан гадуурхаж үл болно”<sup>2</sup> хэмээн хуульчлан тогтоосон юм.

Чухам үүний дараахан “Улс төрийн хэлмэгдэгчдийг цагаатгах, тэдэнд нөхөн олговор олгох хууль” батлагдаж 1922–1938 он хүртэл хэлэгдэн цаазлуулсан, нэр төрөө гутаалгасан Бурхны шашны лам нарын асуудал үнэнээрээ тодрох боломжтой болсон билээ. Харин энэ хуулиар эвдэгдэн нураагдсан 1000 орчим Бурхны шашны сүм хийдүүд тэдгээрт хадгалагдаж байсан ном судрууд, шашны эд өлгийн зүйлс, соёлын биет өв, биет бус өвийг дахин сэргээхэд (чога чаглан, ая дан гэх мэт багтана) Улсаас ямар нэг хэлбэрээр нөхөн олговор олгох талаар хуульчлаагүй болно. Үүгээр би тухайн үеийн улс төрийн нөхцөл байдлыг товч дүгнэлээ.

Одоо би та бүхэнд чухам ямар ямар хийдүүд сэргээгдсэн талаар товчхон өгүүлэх болно. 1990 онд: дээр дурдсан Эрдэнэ зуу хийд нь 1990 оны 4 дүгээр сарын 3-ны өдөр өөрсдийн 17 лам, Гандантэгчэнлин хийдийн лам нар уригдан ирж хурлаа нээсэн. Амарбаясгалант хийд нь 1990 оны зуны тэргүүн сарын 8-нд дахин албан ёсоор эхэлсэн билээ. 1992 оноос Гүрдаваа ринбүүчи ивээн тэтгэж асар их зүйлийг хийсэн бөгөөд 1994 оны 7 дугаар сарын 21-нээс 24-ны өдрүүдэд их равнай өргөв.<sup>3</sup> Дорноговь аймгийн Сайншанд сумын Дэчинчойн-хорлин хийд хуучнаар Олон хүрээ 1990 оны 6 дугаар сард нээгдсэн.

Нимаба ёсны Намдолдэчэнлин хийд буюу олны хэлж заншсанаар Баянхошууны хийд нь 1989 оны 12 дугаар сарын 22-ны өдөр Гэмтэл согогийн эмнэлгийн баруун доор анхлан эхэлж 1990 оны 12 дугаар сарын 11-нд Энэтхэг улсын элчин сайд Бакула ринбүүчигээс нэр авч БНМАУ-ын Улаанбаатар хотын ардын депутатуудын хурлын тэргүүлэгчидийн 1991 оны 7 дугаар сарын 22-ны 32 тоот тогтоолоор албан ёсоор бүртгэсэн.

Төв аймгийн Манзуширын хийд нь хоёр гэр, мэг ачааны машинтай Манзуширын амандаа нээсэн боловч хожим нь аймгийн төв рүү шилжсэн.<sup>3</sup>

1990 оны 7 дугаар сарын 1-нд Монголын Сүсэгтний Холбоо Анхдугаар хурлаа хийж дэргэдээ Ламрим дацанг үүсгэн байгуулсан.

1988 оноос нууцаар маань хөгжөөж эхэлсэн хэсэг эмэгтэйчүүд 1990 оны 9 дүгээр сарын 20-ны өдөр эмэгтэйчүүдийн Төгс баясгалант төвийг байгуулж, улмаар 10 дугаар сарын 2-ны өдөр зургаан ханат гэр худалдан авч, өөрийн дугантай болж 16 эмэгтэй лам болж байсан бөгөөд гэнэн сахилаа Д.Чойжамц хамбаас авч улмаар гэцүлийн санваар Бакула ринбүүчигээс авсан юм.

1990 оны 6 дугаар сард Намдолдэчэнлин хийдээс Пүрэвсүрэн Монголын зурхайчдын холбоог үүсгэн байгуулж хийд барин тусдаа гарчээ.

<sup>1</sup> Монгол Улсын Үндсэн хуулийн 15 дугаар зүйлийн 15 дахь хэсэг.

<sup>2</sup> Монгол Улсын Үндсэн хуулийн хоёрдугаар бүлэг.

<sup>3</sup> Манзушир хийдийн хамба лам Даваанямын аман сурвалж.

1991 онд Дорноговь аймагт Хамрын хийд, Өвөрхангай аймгийн Хужирт сумын Ганданноровпилжээлин хийд нээгдсэн.

1992 онд Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд, Ганданд Дашчоймбэл дацан зэрэг бүхий аймаг сумдад тэр ч бүү хэл Баян-Өлгий аймагт Исламын Мечет нээгдэж, түүнд нь Гандантэгчэнлин хийдээс багагүй мөнгө тусалж байв.

Тухайн үед шашин эргэн сэргэхэд үнэтэй хувь нэмэр оруулсан хүн бол яахын аргагүй Энэтхэг улсаас Монгол улсад суух Элчин сайд Бакула Ринбүчи (1918–2003) юм. 1989 оны 12 дугаар сарын 31-нд морилон ирж 1 дүгээр сарын 1-нээс ажлаа хүлээн авч эхэлсэн энэ хүн тухайн үед урин залсан газар болгонд очин сүм хийд сэргээх, лам нар болон сүсэгтэн олны хүсэлтээр ном айлдах зэрэг олон буяны үйлийг өөрийн биеийн алжаалыг үл тоон зүтгэж байсан юм. Мөн Гүрдаваа, Жадоринбүүчи, мөн монголоос Осор цорж, Диваасамбуу, Данигай хамба, Банзар гуай. Мөн миний багш Жигмэдосор нар тухайн нутаг шавь нартаа хүндтэй хөгшчүүл байсан.

1996 онд Гандантэгчэнлин хийдээс эрхлэн гаргадаг “Лавайн эгшиг” сэтгүүлээс гаргасан дугаартаа 160 орчим хийдийн нэрийг бүртгэсэн байна. Энэ тоо баримт бол бүрэн тоо баримт биш боловч чухал тоо баримт юм: Улаанбаатар хотод 13 хийд (энд Гандантэгчэнлин хийд болон түүний дацангууд ороогүй), Архангай аймагт 11 хийд, Баянхонгор аймагт 12 хийд, Булган аймагт 8, Говь алтай аймагт 5, Говьсүмбэр аймагт 1, Дархан-Уул аймагт 1, Дундговь аймагт 18, Дорнод аймагт 4, Дорноговь аймагт 3, Завхан аймагт 14, Сүхбаатар аймагт 7, Сэлэнгэ аймагт 2, Төв аймагт 10, Увс аймагт 9, Ховд аймагт 4, Хөвсгөлд аймагт 10, Хэнтий аймагт 10, Өмнөговь аймагт 2, Өвөрхангай аймагт 8, Эрдэнэт хотод 1.

Жич: аймгийн төвийн 20, сумдын 122, үүнээс гадна Булганы Хялганат, Өвөрхангайн Богд, Өмнөговийн Номгон сумын Сангийн далай хийд, Хөвсгөлийн Улаан-Уул, Говь-Алтайн Бигэр сумын зэрэг хурлууд бүртгэгдээгүй байна. Мөн ОХУ-д 25 хурал бүртгэгдсэн байна.

## Шинээр сэргэсэн хийдүүдийн нөхцөл байдал

1992 онд Монгол улсын Үндсэн хуульд Монгол улсын иргэний шашин шүтэх эрхийг баталж улмаар 1993 онд “төр, сүм хийд харилцааны тухай хуулиар төр, сүм хийдийн тусгаар байдлыг хуульчилсан нь олон сүм хийдийг сэргээх нөхцөл болж өгчээ.

Тухайн цаг хот хөдөө гэлтгүй хүнд хэцүү цаг үе бөгөөд ЗХУ-аас манай улсад өгдөг зээл тусламж зогсож, эдийн засаг доройтож мөнгөний ханш унаж, картын бараагаар өргөн хэрэглээний бараагаар хангаж байсан үед хүмүүс сүмд хандив ихээр өргөж байсан ба эд материал болон биеийн хүчний зэрэг бүхий л бололцоогоор тусалж байсан юм. Мөн хуучин цагт лам байсан улс өөрсдөө лам болох, үр хүүхдүүдээ лам болгох зэрэг бүх зүйлээр дэмжиж байлаа. Сүм дугаанаа барихад барилгын материал олдохгүй олдсон ч хуучин, болон хаягдсан эд зүйлс ихээр байдаг байсан. Улаанбаатар хотын хувьд харьцангуй гайгүй



хөдөө орон нутгийн хийдүүд банзны хадаас сугалж тэгшилж хадаж байсан төдийгүй цонхны шилгүй гялгар уутаар таглаж байсан тохиолдол бий. Дийлэнх сүм дуганууд анхандаа монгол гэр барьж эхэлж байсан бөгөөд Ламрим дацан дөрвөн ханатай нэг гэрээр эхэлж яваандаа найман ханатай гэр авч хурлаа хурсан, Төгс баясгалант төв гэр түр зээлж дуганаа нээсэн, Дашчоймбэл, Гунгаачойлин, Идгаачойнзинлин зэрэг дацангууд Шашны Дээд сургуулийн өрөөнүүдэд байрлаж байсан, хөдөө орон нутгийн хийдүүд нь айлын гэрт болон сумын хуримын ордонд хурлаа хурж байсан гээд ярьвал их тохиолдол бий. Лам нар нь насны хувьд өндөр настангууд болон бага насны хүүхдүүд голдуу байсан бөгөөд дунд насныхан ховор тэр нь голдуу Шашны Дээд Сургуулийн төгссөн залуус байлаа. Лам нар өглөө хуралд хурсны дараа сүм дуганаа сэргээх ажилд идэвхтэй оролцож цэвэрлэгээ болон барилгын ажилд тусалж өдөр тутмын бүхий л ажлыг хийдэг байсан нь тухайн цаг үед мэргэжлийн хүмүүс цөөн тэдгээрийг ажиллуулах хөрөнгө мөнгө тааруу тул сайн дураар хүмүүс ирж ажилладаг байлаа тэр тусмаа хөдөө орон нутгийн хийдүүдэд бүүр илүүтэй байсан юм. Хэдийгээр хурал номын газрууд сэргэхдээ бүгд шахуу гэр барьж хурал номоо эхэлж улмаар шинээр дуган барих ажилдаа сүсэгтэн олны хандив дэмжлэгтэйгээр эхэлсэн ба бараа материалын хомсдолтой хэдий сүсэгтэн олны дэмээр бүхий саад бэрхшээл, хүнд хэцүүг даван туулж өдийг хүрсэн байна. Энэ мэтчилэн сүм хийдүүд олноор зэрэг зэрэг байгуулагдаж байсан нь сайшаалтай авч дийлэнх хийдүүд нь тухайн үед албан ёсны зөвшөөрөл хууль гараагүй байсан үетэй таарч БНМАУ-ын үеийн хууль зүйн зохицуулалтаар явж байгаад 1994 оноос эхлэн шинэ журмын дагуу зөвшөөрөл авдаг болжээ. Нийслэлд гэхэд 1994 оны 3 дугаар сарын 16-ны өдрийн Нийслэлийн иргэдийн төлөөлөгчдийн хурлын тэргүүлэгчдийн тогтоолоор “Нийслэлийн нутаг дэвсгэрт сүм хийд байгуулах, үйл ажиллагаа явуулахад зөвшөөрөл олгох журмыг баталж” 6 дугаар сарын 1-ны дотор дахин бүртгэж зөвшөөрөл олгохоор болж урьд нь бүртгэгдсэн сүм хийдүүд болон бусад бүртгэлгүй хийдүүдийг хамруулжээ. Ер нь 1990 оноос хойших сүм хийдүүдийн нөхцөл байдлыг судалсан судалгаа ховор бөгөөд сүүлийн жилүүдэд тогтмол үйл ажиллагаа явагдаж байгаа сүм хийдүүд л энэнд хамрагдах нөхцөл бий болсон. 2004 онд эхэлсэн олон улсын судлаачид Монголын урлагийн зөвлөл хамтран “Монголын сүм хийдүүдийн түүхэн товчоо” төсөл нь энэ талын судалгааны хамгийн том судалгаа юм.

Доорх зөвхөн Улаанбаатар хотын хэмжээнд буюу 2019 оны 4 сарын байдлаар 106 бурхны шашны хийд байгаагийн 63 гэлүгба урсгал, жонанба урсгалын 1, нимаба 26,

сажаба 2, бусад 17 байгаагаас дүүрэгт хуваавал Баянгол 25, Багануур 3, Баянзүрх 21, Сүхбаатар 19, Чингэлтэй 12, Налайх 2, Хан-Уул 22, Сонгино хайрхан 20 үйл ажиллагаа нь зогссон 26 хийд байна. Гэтэл одоо бидэнд ирээдүйд дахин Төр сүм хийдийн харилцааны тухай шинэчлэгдвэл дахин энэ зөвшөөрлийн тухай дахин өөрчлөгдөх үү, сүм хийдийн тухай хэрхэн өөрчлөгдсөнөөр цаашид ямар үр дагавар гарах уу? Энэ талаар цаашид төр ямар байр суурьтай байх уу. Бусад шашны түрэлтээс хэрхэн хамгаалах, Бурхны шашны урсгалууд хоорондоо хэрхэн ойлголцох, Доршүгдэн болон бусад бүлэглэлүүд хэрхэн хоорондоо

ойлголцох, Х Богдийн асуудал гарна энэ нь Бусад Монгол үндэстэнд хэрхэн нөлөөлөх, хоёр хөрш улс маань энэ талаар хэрхэн хүлээж авах, энэ талаар судлах ярилцах нь зүйтэй мэт санагдлаа.

## Дүгнэлт

Нэгдүгээрт эдгээр хийдүүдийн дуган сүм нь нь цэвэр ард иргэдийн хандив тусламж буюу цэвэр татварын орлогоор санхүүжсэн. Хоёрдугаарт эдгээр хийдүүдийн заримуудад нь хуучин өвгөн лам нар хатуу чанд цаг үед өөрсөд дээрээ нуун хадгалж ирсэн бурхан шүтээн, ном судар, эд өлгийн зүйлүүдийг харамгүй хандивласан. Гуравдугаарт сүм хийдүүд өөрсдийн зан үйлийн үйл ажиллагаанаас олсон орлогоор санхүүжсээр ирсэн байна. Цаашдаа одоо шинээр сүм хийдүүдийг судалж хойч үедээ үлдээх нь чухал болоод байгаа бөгөөд дахиад 10, 20 жилийн дараа энэ бүхнийг мэддэг хүн үгүй болж түүхийн нэгэн цоорхой үүсэх бий хэмээн болгоомжилж байна.

## Ном зүй

- Амарбаясгалант хийдийн түүх амаржуулахуйн чимэг.* Улаанбаатар 1995.  
*Дашбалбар, О.: Бакула хувилгаан.* Улаанбаатар 1991.  
Ерөөлт, Ж.: Их дацан дашчойнпил дахин сэргэсэн нь. *Лам нарын сэтгүүл* 1/5 (2011).  
*Итгэмжил үл дийлдэх саран авхайн нигуурын ишлэл.* 2003.  
*Монгол Улсын үндсэн хууль.* Улаанбаатар 1992.  
*МУИС-ын НШУС, шашин судлалын тэнхим, НҮБ-ын Төсөл.* Улаанбаатар 2004.  
Мэнд-Ооёо, Г.: *Билгийн Мэлмий нээгч.* Улаанбаатар 1997.  
*Төрлөөр устгах гэмт хэргээс урьдчилан сэргийлэх, тийм гэмт хэргийн төлөө шийтгэх тухай 1948 оны конвенц.* 1967.  
*Хорин жилийн дурдатгал.* Төгс Баясгалант Төв, Улаанбаатар 2010.  
Цэдэндамбаа, С.: *Монгол Улс дахь шашны нөхцөл байдал.* Улаанбаатар 2003.  
Цэдэндамбаа, С. нар (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон.* Улаанбаатар 2007.  
*Шашны мэдээлэл.* Улаанбаатар 2002.  
Энхболд, Д.: *Гандантэгчилэн хийд дахин сэргэсэн түүх.* Улаанбаатар 2017.  
*Эрдэнэ Мандал хийд.* Улаанбаатар 2016.  
[www.mongoliantemples.org](http://www.mongoliantemples.org) (01.03.2022)

## OLD AND NEW IDEAS



# ЭКОЭТИКИЙН АСУУДЛУУД БА БУДДЫН СУРГААЛ

## Дашдоржийн Оюунгэрэл

Монгол Улсын Их Сургууль, Философи, Шашин Судлалын Тэнхим, Улаанбаатар

Орчинд үед хүн төрөлхтөнд тулгамдаж буй олон асуудлын дундаас нэн тэргүүнд анхаарч үзвэл зохих зүйл бол байгальтай зөв харьцах, байгалийн нөөцийн хомсдол, түүнийг тойрсон хүмүүс бидний хэрэгцээний тухай асуудал юм. Дэлхий нийтийн өмнө тулгамдаж байгаа уур амьсгалын өөрчлөлт, дэлхийн дулаарал, усны нөөцийн хомсдол, байгалийн баялгийн зохисгүй хэрэглээ, ховордож буй ан амьтан, ой мод, өвс ургамал гэх мэт нь хүний өөрийнх нь ёс суртахуунгүй үйлдлээс хамааралтай тул эдгээр асуудал нь оршихуйн нэн тэргүүнд шийдвэрлэх асуудал болсныг хүрээлэн буй орчны ёс зүй гарган тавьдаг. Ингэхдээ шударга ёс, хүний эрх, хүний эрхэм чанарт тулгуурлан асуудлыг шийдэхийг зорьдог нь шашны, соёлын, этикийн зарчмууд дахь хэм хэмжээг дэмждэг плюраль үзэл санаа болон хөгжиж байна.

Нийгмийн хөгжил нь байгалийн тодорхой орчинд явагддаг бөгөөд нийгмийн амьдралын сайн сайхан нь байгалиас ихээхэн хамааралтай. Өнөөдөр нийгмийн амьдралын оршин тогтнох, хөгжихийн үндэс нь байгальтай хэрхэн харилцах харилцаанаас ихээхэн шалтгаалах болжээ. Буддизм нь үүссэн цагаасаа эхлэн хүмүүсийн оюун санаанд хүчтэй нөлөө үзүүлсээр ирсэн бөгөөд өнөөдөр ч гэсэн түүний үүрэг чухал хэвээр байна. Буддын сургаалын мөн чанарыг ойлгож, танин мэдэж, амьдрал ахуйдаа зөв зүйтэй хэрэглэх нь чухал.

Энэхүү өгүүлэлд экоэтикийн орчин үеийн асуудлууд, монголчуудын байгаль, уул усаа хайрлах, түүний гоо сайхан чанарыг үнэлдэг уламжлал нь буддын сургаалаар улам баяжигдаж ирсэн тухай, байгаль хамгаалахтай холбоотой буддын ёс суртахууны сургаалын гол мөн чанар юу болох, уул ус тахих гэдэг нь монголчуудын хувьд байгальтай зөв зохистой харьцах, байгалиа хамгаалах нэг арга болохын сацуу хүүхэд залууст экоухамсрыг төлөвшүүлэх арга болохыг онцлон авч үзнэ.

Бид бүхний амьдарч буй дэлхий нэг л бөгөөд үүнийг хүн төрөлхтний оршихуйн суурь байгаль гэдгийг мэддэг болоод нэлээд урт хугацааг өнгөрөөсөн. Тэгвэл глобалчлагдаж буй энэ дэлхийд аль нэг улсын асуудал нь дэлхий нийтийн эрх ашгийг хөндсөн сэдэв болон хувирч байгаа бөгөөд үүний нэг жишээ нь хүрээлэн буй орчны асуудал юм.

Монголчууд бидний хувьд өнө эртний түүхтэй ард түмэн бөгөөд үүнийгээ дагаад ёс заншил, соёл уламжлалын нөөц ихтэй. Бид жил ирэх тусам хөгжил өөд бага багаар алхаж байгаа ч түүний хажуугаар байгалиа хамгаалах нь тулгамдсан асуудал болж байна. Монгол Улс нь байгаль хамгаалах уламжлалынхаа хувьд дэлхийн бусад хүмүүст үлгэр жишээ болох сайхан түүхтэй боловч орчин

үеийн залуус бид тэрхүү өв уламжлалаа мэдэхгүй байх, хайхрахгүй байх зэрэг алдаа дутагдал ихтэй болжээ. Тэдгээр өв уламжлал, ёс суртахууны баримтат жишээнүүд буддын шашны сургаалтай хоршин дэлгэрсэн байдаг.

Үүнийг эрж сурвалжлан гаргаж тавих, сурталчлах нь өнөөдөр их ач холбогдолтой хэмээн үзэж байна. Ингэж үзэж буй шалтгаанаа товчхон сийрүүлбэл: Манай улсын хувьд XIII зуунаас XX зууны эхэн үе хүртэл бурхны шашин голлох шашин байсан боловч 1920–1990 он хүртэлх 70 жилийн хугацаанд шашингүй үзлээр замнахдаа сүм хийдийг нураах, лам хуврагуудыг хэлмэгдүүлэх, хүчээр энгийн болгох зэрэг олон сөрөг зүйл шашны түүхэнд тохиолдсон тул энэ үйл явдлаас улбаатай байгаль хамгаалах чиглэлийн уламжлалт сайн туршлага ч мартагдах шахсан байна.

Монгол оронд бурхны шашин дэлгэрэхдээ ном сургаал, бүтээл, сүсэг бишрэл, зан үйл гэх мэт системээрээ бидний ахуй амьдралд зохицон дэлгэрсэн байна. Ер нь буддизм түгээмэл болсон шалтгаан нь нэвтэрч буй орныхоо ахуй соёлд зохицон, уян хатан хандаж байсантай холбоотой. Энэ ч утгаараа монголчуудын байгаль хамгаалах тухай үзэл санаанд чухал нөлөө үзүүлжээ. Онгон дагшин уул, гол ус ба тэдгээрийн эзэд болох лус савдагийн тухай зан үйлийг орхиогүйгээр үл барам харин ч өөрийн уламжлалдаа тохируулан авч хэрэглэсэн байна. Онгон дагшин газрыг бурхны шашны лус савдаг буюу уул, усны эзэд эрхшээдэг гэж үздэг сүсэг бишрэлийн систем нь байгаль орчныг бий болгох ухамсрыг бий болгодог. Овоо болон чулуун хөшөө босгох нь бөө мөргөлийн зан үйл байсан боловч хожим аливаа баяр наадмын өмнө бурхны шашны зан үйлээр тахидаг болгосон байдаг. “Тахилгын зан үйл нь анх бөөгийн шүтлэгтэй холбоотойгоор үүсч улмаар бурхны шашны нөлөөг авч хөгжсөн”<sup>1</sup> байна.

Бас нэгэн зүйл гэвэл, байгаль хамгаалах монголчуудын сүсэг бишрэлийн уламжлал нь далдын хүчин зүйлд итгүүлэх арга байсан байна. Үүнийгээ уул ус, ургамал амьтнаа цаанаа эзэнтэй хэмээгээд хэрвээ түүнтэй буруу харьцвал лус савдаг хилэгнэж хорлол болдог хэмээн сүсэг бишрэлийн замаар ухааруулдаг. Энэ нь монголчууд буддын шашнаар дамжуулж хүмүүст итгэл бишрэлийн замаар байгаль дэлхийгээ хамгаалж байсныг гэрчилж байна. Тухайлбал, зан үйл болон тогтсон зарим жишээнээс дурдвал:

Монголчууд нутаглаж байсан газраа морь малын аргамжаа болох гадас, төмөр, чулуу, уяаны шон зэрэг газарт нүхэлсэн зүйлсийг үлдээхийг цээрлэдэг. Энэ нь газрыг шархалдаг хэмээн үзэж тэдгээрийг сугалан бөглөдөг байжээ.

Ухсан нүхийг заавал бөглөдөг нь дээр өгүүлсэнчлэн газрыг шархална гэж үзэхээс гадна хүн, мал амьтан орж бэртэхээс сэргийлдэг байжээ.

Нүүсэн газраа сайтар цэвэрлэх нь зүйтэй. Зөрчвөөс шинэ нутаг ээлгүй болно хэмээн цээрлэдэг байжээ.

Эхнэр хүүхдийг буцламгай халуун ус, галтай үнсийг газарт асгахыг цээрлэнэ. Зөрчвөөс гэмгүй амьтан хорхой шавьжийг хөнөөн нүгэл хураана хэмээн үздэг.

<sup>1</sup> ЮНЕСКО-гийн Үндэсний Комисс: *Монгол Улс дахь тахилгат газар нутаг*. Улаанбаатар 2009, 11.

Ам амьтныг тарчилган алах, хоморголон агнахыг цээрлэдэг. Хэрвээ зөрчвөл тамд унана хэмээн үздэг. Там диваажингийн тухай ойлголт монголчуудад буддын шашны утгаар ойлгогддог билээ. Зулзага, үр төлөө дагуулж яваа амьтныг агнахыг цээрлэдэг. Энэ нь уг үндсээ хөнөөхтэй адил хэмээн сургадаг нь монголчуудын удам судраа эрхэмлэдэг үнэт зүйлийг улам лавшруулж өгсөн хэмээн хэлж болохоор байна. Жишээ болгож авсан эдгээр жишээ нь монголчуудын байгалиа оршихуйн суурь гэж үздэг үзлийн өдөр тутмын амьдралдаа хэвшүүлсэн хандлага юм.

Экоэтик нь хэдэн хэдэн зарчмыг чухалчилдаг бөгөөд тэдгээрээс хамгийн чухал зарчим бол “хэрэглэх сэтгэлгээнээс бүтээх сэтгэлгээнд шилжих” хэмээх зарчим юм. Энэ зарчмын гол утга санаа нь байгаль дэлхийтэйгээ зөв зохистой харьцах, байгалийн нөөц баялгийг ариг гамтай хэрэглэх гэсэн агуулгатай. Тухайлбал, монголчууд байгаль дэлхийтэйгээ зөв зүйтэй харилцахдаа тодорхой зан үйлүүдийг хийдгийн нэг нь уул, ус, газар орон нутгаа тахидаг явдал мөн. Энэ нь бурхны шашны үзэл санаа, зан үйлээр улам дэлгэрэнгүй болсон байдаг. Уул ус тахих нь монголчуудын байгальтай зөв зохистой харьцах гэсэн маш өргөн дэлгэрсэн байгаль хамгааллын нэг хэлбэр юм. Самар жимс, эмийн ургамлыг үндсээр нь таслан түүх, түүхий байхад нь түүх, усанд цус, сүү цагаан идээ оруулах, хэрэглэхгүй бол хөрс онгилж чулуу гаргах, ус руу хог хаях, нутаг усаа хогтой орхин нүүх зэргийг онцгой цээрлэдэг. Энэ бүхэн бол холбогдох шинжлэх ухааны ойлголт болохын зэрэгцээ экоэтикийн нэгэн чухал зарчмыг илэрхийлсэн агуулгатай байна.

Монголчууд байгаль, ан амьтан, хүрээлэн буй орчноо хайрлан хамгаалах ухаалаг уламжлалтай билээ. Энэ уламжлал нь соёлын нэгэн томоохон өв болон тогтсон байдаг. Энэхүү соёлын өв, ухамсар нь өнгөрсөн XX зуунд үзэл суртлын байдлаас хавчигдах болсон боловч эдүгээ дахин сэргэж буй нь оршихуйн үндэс болсон байгаль дэлхий, уул усаа төрүүлж өсгөсөн эх лүгээ бишрэн хайрладаг тэрхүү уламжлал соёл хэзээ ч алга болохгүйн илрэл болсон гэж хэлж болох ч түүнийг бид түүнийгээ улам судалж, дэлгэрүүлж, агуулгын хувьд баяжуулж байх хэрэгтэй. Монголчуудын байгаль, уул усаа хайрлах, түүний гоо сайхан чанарыг үнэлдэг уламжлал нь гайхамшигтайг хойч үеийн улам бүр мэддэг хэрэгжүүлдэг байх нь асуудлыг нааштай шийдэх магадгүй хамгийн сайн гарц байж болно.

Буддын шашны уламжлалт үзэл санаа, монголчуудын байгаль, хүрээлэн буй орчноо хамгаалж ирсэн арга туршлага болон орчин үеийн экоэтикийн үзэл санааны уулзварт бидний өмнө тулгарсан асуудлуудыг шийдэх боломжтой хэмээн үзэх үндэс бүрэн буй. Жишээлбэл, экоэтик буюу хүрээлэн буй орчны ёс зүй нь хүн болон байгалийн хоорондын харилцааг эерэгээр зохицуулах гэсэн алхмыг эрж хайж, тэгснээрээ хүмүүсийг ухааруулах зорилгыг ч өөртөө агуулдаг. Экоэтикийн зарчим нь:

- байгаль орчноо сүйтгэн усталгүйгээр хөгжих,
- хэрэглэх сэтгэлгээнээс бүтээх сэтгэлгээнд шилжих
- хүн байгалийн гоо сайхан чанарыг алга болгохгүй ашиглах зэрэгт оршиж байгаа юм.

Улс орны хөгжлийн төвшинг зөвхөн эдийн засгийн үзүүлэлтээр бус харин соёл, хүн байгалийн хоорондын зүй зохист хүмүүнлэг харилцааг чухалчлахыг энэ үзэл баримтлал уриалдаг нь хүн болон байгалийн харилцаанд экогуманизмын гүйцэтгэх үүргийг тодорхойлсон хэрэг гэж хэлж болно. Үүнд манай уламжлалт шашны үүрэг, оролцоо чухал байх болно.

Үүнийг баталсан мэт ЮНЕСКО-гийн Ерөнхий чуулганаас 2005 онд “Хүний эрх ба био ёс зүйн түгээмэл тунхаг”-ийг баталсан бөгөөд хүний эрхэм нандин зүйл ба эрх, ашиг тус ба хор, бие даасан хувийн хариуцлага, эрхийн чадамжтай байх, соёлын олон янз байдал ба олон ургалч үзлийг хүндэтгэх, тэгш байдал тэгш эрх шударга ёсыг эрхэмлэх, хүний эмзэг байдлыг хүлээн зөвшөөрөх ба халдашгүй байдлыг хүндэтгэх, эв санаа ба хамтын ажиллагаа, нийгмийн хариуцлага ба эрүүл мэнд, ирээдүй үеийн хамгаалалт, биологийн олон төрөл, биосфер, хүрээлэн буй орчныг хамгаалах, үр шимийг хамтран ашиглах, ялгаварлан гадуурхалт ба нэр хүндийг гутаахыг үл зөвшөөрөх зарчмыг<sup>2</sup> боловсруулсан байна. Түүнчлэн орчин үед хүн төрөлхтөнд дараах зүйлсийг амьдралдаа хэрэгжүүлэхийг уриалж байна. Үүнд:

- Орчин үед дэлхий ертөнц болон амьдралын бүх төрөл зүйлсийг хүндэтгэх.
- Амьдралын хамтын нийгэмлэгийг ойлгон сэтгэл зүрхнээсээ хайрлах.
- Шударга, нийтийг оролцуулсан, тогтвортой, энх тайванч ардчилсан нийгэм байгуулах.
- Хойч үедээ дэлхийн өгөөж, гоо сайхныг хамгаалан үлдээх зэрэг болно.

Энэтхэгийн эрдэмтэн М.Ганди (1869–1948) “Хүн төрөлхтний хэрэгцээг хангах нөөц энэ дэлхийд буй. Харин шуналыг хангах нөөц байхгүй” хэмээсэн буй. Түүний хэлсэн энэ үг өнөөдөр экоэтикийн үндсэн асуудлыг илэрхийлсэн байна. Үүнийг хэрхэх асуудлыг нүүдлийн соёлын мөн чанараас харж болно. Учир хэмээвээс нүүдлийн соёл нь цаг хугацааны хүнд сорилтыг даван туулж, оршихуйн ёсны үнэт зүйлсийг өөртөө тээсэн байдаг учир өнөөгийн байгаль орчны болон ёс суртахууны аливаа хямралаас ангид, хүчирхийлэлгүй хамтдаа хөгжих тулгуур зарчим, үзэл санааг агуулсан байдаг.

## Дүгнэлт

Хүмүүс эд баялаг, эрх мэдэл, шашин, соёл, боломж гэх мэтчилэн янз бүрийн байдлаар тусгаарлагдсан байдаг боловч хүн болон байгалийн харилцааны үр дүнгээс л “бүх хүн адил төвшинд амьдардаг” гэдгээ мэдэрдэг. Экологийн харилцан хамаарал нь хийсвэр биш ойлголт юм. Тиймээс Бенжамин Франклин (1706–1790)-ы хэлсэн “Бид бүгд хамтран ажиллах ёстой. Үгүй гэвэл тус тусдаа сөнөх болно” хэмээх үг нь хүн төрөлхтний өмнө өмнө адил тулгарсан бэрхшээлийг давах нэг арга хэмээн үзэж болох юм.

<sup>2</sup> Золзаяа, М. – Оюунгэрэл, Д.: *Бизнесийн ёс зүй*. Улаанбаатар 2013, 93.



Үүн лүгээ санаа нүүдлийн соёл хийгээд буддын шашинд бид хойч үеийнхээ байгаль орны баялгийг цөлмөхгүй байх, хүн байгалийг хайрлах нь өөрийгөө хайрласантай адил гэдгийг ухаарах, байгаль бол оршихуйн үндэс, гоо сайхан чанарын эх үндэс гэдгийг хүлээн зөвшөөрөх, улмаар буруу үнэлэмжээ өөрчлөх гэсэн санаагаар илэрдэг бөгөөд хүрээлэн буй орчны ёс зүйн үүднээс экогуманизмын үндсийг төлөвшүүлэх явдал бөлгөө.

Мянганы тунхаглалын суурь үнэлэмжинд “Байгалиа бишрэн хүндэтгэх” хэмээх заалтад “Байгальд байгаа бүх амьд төрөл зүйл, нөөц баялгийг ашиглахдаа тогтвортой хөгжлийн зарчим зааврыг баримталж, ирээдүйгээ урьдчилан харсан, хайрлан хамгаалах сэтгэлээр хандах ёстой. Зөвхөн ингэсэн үед л унаган байгалиасаа бидэнд заяасан баялгийг зохих ёсоор хадгалж дараа үедээ өвлүүлэх боломжтой болно. Үйлдвэрлэл ба хэрэглээний одоогийн тогтвортой бус шинж давамгайлсан загваруудыг ирээдүйн сайн сайхан, хойч үеийнхнийхээ эрх ашгийг бодож үндсээр нь өөрчлөх учиртай” хэмээсэн нь нүүдлийн соёлын үнэт зүйл, буддын шашны сургаалын ач холбогдлыг баталж буй хэрэг гэж хэлж болохоор байна. Энэ нь хүн төрөлхтний өмнө дэвшигдэн буй экоэтикийн зарчмуудыг хэрэгжүүлэх боломжийг олгож буй хэрэг юм.

Бид экологийн тогтолцооны нэг хэсэг гэдгээ ухаараад, энэхүү тогтолцоон дахь хүнээс бусад хэсгүүдийг ч анхааран халамжлах ёс суртахууны үүрэг хариуцлагаа хүлээн зөвшөөрөх хэрэгтэй юм. Тиймээс хүнээс бусад хэсгүүд бүгдээрээ биш юм гэхэд ядаж заримынх нь сайн сайхан байдал, дотоод мөн чанарыг авч үздэг экоэтикийн үзэл санааг хүмүүс бид хүлээн зөвшөөрч, хамгаалах үүрэг хүлээх нь ёс зүйн асуудал мөн.

Дорнын ард түмний нийтлэг нэг онцлог бол дэвшилтэт өв уламжлалыг шинэчлэлээс илүүтэйг үздэг, түүнийхээ ачаар элдэв гаж суртлаас хол байж чаддаг. Энэ нь шашин, соёлоос улбаалсан хэрэг юм. Өнөөдөр глобал олон асуудлыг шийдвэрлэхэд аль ч улс орны эрдэмтэд өөрийн орны сайн сайхан туршлагаас хуваалцах, тухайлбал, хүрээлэн буй орны аюулгүй байдлыг хангасан, байгаль экологид ээлтэй, хүний эрүүл мэнд, сэтгэл санаа, оюун ухаанд сөрөг нөлөө үзүүлэхгүй, ёс суртахууны төлөвшилд сайнаар нөлөөлөхөд буддын шашны үнэт сургаал тодорхой хувь нэмрийг оруулах болно.

Ёс суртахуун гэдэг бол зөв харьцахуй юм. Хүн төрөлхтөн хүн хүнтэйгээ зөв харьцах тухай ярьж ирсэн болохоос эх байгальтайгаа зөв харьцах тухай төдий л хичээсэнгүй нь өнөөдрийн байгаль экологийн асуудалд хүргэсэн байна. Хүн бол байгалийн амьтан, байгаль бол түүний оршихуйн суурь бөгөөд түүний зэрэгцээ нийгэмшиж оршдог амьтан мөн. Өнөө үед хүн байгальтайгаа, хүн хүнтэйгээ, хүн нийгэмтэйгээ зөв харьцаж, зохицон амьдрах нь юунаас чухал болж байна. Ийм учраас энэ хэрэгцээ шаардлагад нийцүүлэн буддын шашин нь өөрийн зөв зүйтэй уламжлалыг сэргээж, эх болсон байгаль дэлхийгээ хамгаалах үйлсэд хувь нэмрээ оруулах хэрэгтэй юм.

## Resume

**Eco-ethical Issues and Buddhist Teachings.** Human and nature interaction and the lack of natural resources are prior problems among all concerns that mankind faces today. Eco-ethical issues including climate change, global warming, depletion of water resources, improper use of natural resources, endangered species of forests, herbs, and others depend on one's own immoral behaviour. They are evolving into a pluralistic idea that seeks to solve problems based on justice, human rights and human dignity, which uphold standards in religious, cultural, and ethical principles. Society develops in a certain natural environment, and the well-being of social life depends on nature. Today, the basis of the existence and development of social life largely depends on how we interact with nature. Buddhism shows influence on people's mind since its inception and its role are still important. It is essential to know, understand, and apply the Buddhist teaching in life. In this paper, we reviewed current issues of Eco-ethics: how Buddhism enriched Mongolian's traditional method of wildlife conservation and what is the main point of Buddhist morality on this. For the Mongol, praying and respecting the nature is a basis of the conservation of nature while also promotes eco-consciousness for young people.

## Ном зүй

- Баярчимэг, Ч. – Золзаяа, М. – Оюунгэрэл, Д.: *Монголчуудын амьтныг хамгаалах ёс суртахууны уламжлал ба орчин үе*. Улаанбаатар 2019.
- Бурхан багшийн сургаал*. Орч. Энхбаяр, Н. Улаанбаатар 1996.
- Callicott, J. Baird – Frodeman, Robert: *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Macmillan Reference USA 2000.
- Дашжамц, Д. – Дарьхүү, Р. – Золзаяа, М.: *Монголын ёс зүйн сэтгэлгээний түүх*. Улаанбаатар 2009.
- Zimmerman, Michael E. – Callicott, J. Baird: *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall 2005.
- Золзаяа, М.: *Ёс зүй*. Улаанбаатар 2014.
- Монголчуудын бурханы шашинтнуудын байгаль хамгаалах үйл ажиллагаа*. Шашин, байгаль, хөгжлийн тухай гарын авлага. Улаанбаатар 2009.
- Ногоон хөгжлийн бодлого*. Монгол Улсын Их Хурлын 2014 оны 43 дугаар тогтоолын хавсралт.
- Нямбуу, Х. – Нацагдорж, Ц.: *Монголчуудын цээрлэх ёсны хураангуй толь*. Улаанбаатар 1993.
- Сүхбаатар, О.: *Монголын тахилгат уул, усны судар оршвой*. Улаанбаатар 2001.
- Тогтвортой хөгжил: Ногоон ёс зүй*. Эрдэм шинжилгээний хурлын эмхэтгэл. Улаанбаатар 2019.
- Тогтвортой хөгжил, ногоон хөгжил, тогтвортой хөгжлийн боловсрол*. Сургалтын гарын авлага. Улаанбаатар 2017.

Уртнасан, Н. – Дүүрэнжаргал, А.: *Монголын тахилгат газар нутаг: Өв уламжлал, үнэ цэнэ.* Улаанбаатар 2007.

ЮНЕСКО-гийн Үндэсний Комисс: *Монгол Улс дахь тахилгат газар нутаг.* Улаанбаатар 2009.

# Хөх хотын буддын шашны сүм хийдүүдийн хөгжлийн өнөөгийн байдал ба нийгэм соёлын амьдралд үзүүлэх нөлөө: Их зуу хийдийн жишээн дээр

Л. Түмэнцэцэг

Өвөр Монголын Их Сургууль, Хөх хот

ӨМӨЗО-ны засаг захиргааны төв Хөх хот нь олон тооны сүм хийдтэйн учир түүхэнд “Сүм хийдүүдийн хот” хэмээн нэрлэгджээ. Хөх хотын тэрхүү олон сүм хийдийн дотроос хамгийн алдартай нь дөрвөн зуу гаруй жилийн өмнө байгуулагдсан Их Зуу хийд юм. Хэдэн зуун жилийн хөгжил хувьслыг туулсан Их Зуу хийд өдгөө зөвхөн шашин номын ариун газар бус, харин Хөх хотын соёлын бэлгэдэл, аялал жуулчлал, амралт зугаалгын төв болж тус хотын нийгэм эдийн засаг, соёлын амьдралд чухал нөлөөтэй газар болжээ. Иймд тус өгүүлэлд Их Зуу хийдээр жишээ болгон Хөх хот дахь Төвөдийн буддын шашны сүм хийдүүдийн хөгжлийн өнөөгийн байдал, үйлдэл нөлөөлөл хийгээд тулгамдсан зарим асуудалд задлан шинжлэл хийв.

## Хөх хотын сүм хийдүүдийн хөгжил хувьсал ба Их Зуу хийдийн түүхэн тойм

Эртний Энэтхэгээс гаралтай Буддын шашин нь VII зуунд Төвөд орноо дэлгэрч, Төвдийн уугуул шашин болох Бонгийн шашин ба төвдүүдийн ахуй амьдралтай нягт холбогдож, өөрийн онцлогтойгоор Төвөдийн бурхан шашин болон хөгжсөн байна. XIII зууны дунд үеэс XVI зуунд Төвөдийн буддын шашин нь Монгол нутагт дэлгэрч, аажмаар монголчуудын нийтээр шүтэн бишрэх шашин болжээ. Юань гүрний үед болон Юань гүрний өмнөх үед Төвөдийн буддын шашин Монгол нутагт хязгаарлагдмал хүрээнд гагцхүү ордны язгууртнуудын дунд дэлгэрч, шүтэгдэж байлаа. Мингийн сүүл үе болоход Түмэдийн Алтан хан (1507–1582) Төвөдийн буддын шашныг Монгол нутагт дахинтаа нэвтрүүлсэн байна. Үүнээс хойш Төвөдийн буддын шашин нь Монголын язгууртан хийгээд Чин гүрний төрийн дэмжлэгийн дор Монголын бүхий л аймаг, түмэний нутагт тархан дэлгэрч, ноёлох байр сууринд хүрч, монголчуудын гол шашин болон хөгжил цэцэглэлтийн замдаа оржээ. XVI зууны сүүлээс XIX зууны сүүл хүртэл хугацаанд Төвөдийн буддын соёл Монголын улс төр, эдийн засаг, соёл урлаг, боловсрол, онол оюун санааны зэрэг бүх салбарт гүн гүнзгий нөлөөлсөн байна. Ялангуяа Монгол нутагт байгуулагдсан Төвөдийн буддын шашны сүм хийдүүдийн тоо бусад газар орныхтой харьцуулшгүй их болжээ. Чин гүрэн байгуулагдахын өмнө нүүдлийн мал аж ахуй нь монголчуудын үйлдвэрлэлийн үндсэн хэлбэр байв. Харин буддын шашны сүм хийдүүд улам бүр нэмэгдэж

байгуулагдахыг дагалдаад нүүдэлчин монголчууд тэдгээрийг бараадан аажмаар суурин цуглаж, харьцангуй тогтвортойгоор төвлөрөн сууж эхлэв. Энэ нь Монгол нутагт хот суурин үүсч хөгжихөд чухал нөлөө болжээ. Тухайлбал Мингийн сүүл үеэс эхлэн Монгол нутагт олон тооны хил хамгаалалтын суурин байгуулагдах болсны сонгодог төлөөлөл нь өнөөгийн Хөх хот (Мин улсын үед “Гүй хуа хот” хэмээгддэг байв) мөн билээ.

Хөх хот нь өнөөдөр ӨМӨЗО-ны засаг захиргаа, улс төр, эдийн засаг соёлын төв болохын зэрэгцээ БНХАУ-ын түүх соёлын алдарт нэгэн хот билээ. Газарзүйн байрлалын хувьд Хятадын умард хэсэгт Евро-Азийн эх газрын гүнд оршино. Хөх хот 17224 км<sup>2</sup> газар нутагтай, засаг захиргааны хувьд төвийн 4 дүүргээс гадна 4 шянь, 1 хошуугаас бүрдэнэ. 2017 оны эцсийн байдлаар байнга оршин суудаг хүн амын тоо 3 сая 115 мянга, төвийн дүүргүүдэд байнга суудаг хүн амын тоо 2 сая 152 мянга байв. Хөх хот бол өнө эртний түүхтэй, өв зузаан соёлтой билээ. Хөх хотод Их Зуу (Хятад нэр нь Мингийн үед Хунциси 弘慈寺, Чингийн үед Уляньси 无量寺 хэмээнэ), Ширээт Зуу, (хят. Яньшоуси 延寿寺), Бага Зуу (хят. Чунфуси 崇福寺), Майдар Зуу, Ламын агуй зуу (хят. Гуанхуаси 广化寺), Уст Зуу (хят. Чинюаньси 庆缘寺), Эмчийн зуу (хят. Луншоуси 隆寿寺), Таван суварга(хят. Утаси 五塔寺)зэрэг ард олны дунд “Долоон их зуу, найман бага зуу, далан хоёр түмэн зуу”<sup>3</sup> хэмээгдсэн шарын шашны сүм хийдүүд түүхэн явцад ээлж дараалан байгуулагдсан байна. Буддын шашны ийм олон сүм хийдтэй тул “сүм хийдүүдийн хот” хэмээгдсэн ба тэдгээрээс хамгийн их алдар нэртэй нь Их Зуу хийд болно.

Их Зуу хийд нь Хөх хотын төвийн Үйчуань дүүргийн өмнөд хэсэгт орших Төвөдийн буддын шашны гэлүгва урсгалын (шарын шашин) хийд болно. Их Зуу хийдийн нэрний “зуу” гэдэг үг нь төвөдөөр “jo bo”, “бурхан багшийн 35 насны үеийн дүр” гэсэн утгатай аж. Хятаар анхандаа “Хунциси 弘慈寺 буюу Аугаа энэрэнгүй сүм” гэж нэрлэж байгаад хожим “Уляньси 无量寺 буюу Цаглашгүй хийд” хэмээдэг болжээ.

Их Зуу бол Хөх хотын хамгийн эртний шарын шашны хүрээ хийд юм. Мөн шарын шашны дэлгэрэлтийн эхэн үед Майдар Зуугийн дараа Монгол нутагт байгуулагдан шүтэгдсэн монголчуудын амьдралд асар их нөлөө үзүүлсэн том хийдүүдийн нэг билээ. Их Зуу хийдийг байгуулах ажил 1578 он (Мин улсын Ванли-гийн 6 дугаар он)-д эхэлжээ. Түмэдийн Алтан хан Төвөдийн III Далай лам Сономжамц (1543–1588)-ыг Хөх нуурын газраа урин залж уулзахдаа, Хөх хотод “Бурхан багшийн хөргийг эрдэнэсээр чимэглэн” бүтээлгэх хүсэлт тавьжээ. Чухам энэ үеэс Их Зууг бүтээн байгуулах ажил өрнөж, хойтон жил нь гэхэд бүр мөсөн дуусгасан байна. Мин улсын Ванли хаанаас энэхүү шинээр байгуулагдсан хийдэд “Хунциси 弘慈寺 буюу Аугаа энэрэнгүй сүм” хэмээх нэр соёрхжээ. Хийдийн гол дугандаа Бурхан багшийн дүрийг мөнгөөр бүтээсэн тул “Мөнгөн бурхант хийд” хэмээн нэрлэгджээ. Үүнээс хойш Хөх хотын газар буддын шашны сүм хийдүүд олноор байгуулагдах болсноор Хөх хот нь аажимдаа

<sup>3</sup> Хятад хэлээр 七大召、八小召、七十二个兔名召, “түмэн зуу” гэдэг нь Олон жижиг сүм хийдийг зааж байна.

буддын шашны сэргэн мандалтын төв болон хөгжив. Их Зуу Монгол нутгийн нэр алдарт хийд болсноор Монголын бүх аймаг түмнээс элч ирэн мөргөн биширч, ном судар залах болов. Энд нэгэн жишээг дурдахад Хөх хотын Их Зуу хийдийн дэвсгэр зургийг ашиглан 1586 онд говийн умардын Халх Монголд Эрдэнэ Зуу хийдийг байгуулсан байдаг.<sup>4</sup> 1640 он (Чин гүрний Дээд Эрдэмтийн 5 дугаар он)-д тус хийдийг хааны зарлигаар шинэтгэн өргөтгөжээ. Улмаар эзэн хаан манж, монгол, хятад үсгээр буулгасан зарлигтаа “Аугаа энэрэнгүй сүм” хэмээх урьдын нэрийг халж “Цаглашгүй хийд” хэмээн өөрчилжээ. Энэ бол өнөөгийн Их Зуу хийдийн хятад нэр болох “Үлянсьи 无量寺” хэмээхийн уг эхлэл болой. 1652 он (Чин гүрний Эебээр Засагчийн 9 дүгээр он)-д Төвөдийн V Далай лам Хөх хотоор дайрч гарахдаа Их Зуу хийдэд саатан хоноглосон түүхтэй. Ийм учир Их Зуу хийдэд V Далай ламын зэс хөрөг тахил болон байршиж, өнөөг хүрчээ. Чин гүрний Энх-Амгалан хаан баруун Монголыг дайлаар мордох зам зуур Их Зуу хийдэд морилж, их хэмжээний бэлэг өгөн тус хийдийн гол хаалганы өмнөх булгийн эхийг “Хааны булаг” хэмээн соёрхжээ. Үүнээс хойш Их Зуу хийд хаан эзний морилон саатсан хийд болсон тул Эебээр Засагч хаан болон түүний хатанд шүтээн босгож, тахил өргөн хийдийн хүрээн доторх сүмийн оройг засварлан алтаджээ. Их Зуу хийд бусад сүм хийдээс өндөр байр суурьтай болсны учир шалтгаан энэ буй.

### **Төвөдийн буддын шашны сүм хийдүүдийг сэргээн хөгжүүлсэн байдал ба Их Зуу хийдийн хөгжлийн байдал**

Чин гүрний эхэн дунд үед Монгол нутагт буддын шашин хөгжлийнхөө оргилд хүрчээ. XIX зууны сүүлчээс Чин гүрний хүч чадал бууран мөхөсдөж улмаар Иргэн улсын үед төрөөс буддын шашныг дэмжих бодлого алдагдсан зэрэг шалтгаанаар Монгол дахь шашны байдал уруудан доройтож, лам хуврагуудын тоо эрс буурчээ.

БНХАУ байгуулагдахын өмнө Өвөр Монголд 900 гаруй сүм хийд, 50 мянга илүү лам хувраг байв. БНХАУ байгуулагдсаны дараахан Их Зуу хийдийн хүрээ хашааны гадна, дотор нэлээд сүйдэж, зарим сүм дуган нь нурж, лам нарын тоо ихээр цөөрөөд байв. 1947 оны 5 дугаар сард ӨМӨЗО нь БНХАУ-ын анхны цөөн тоот үндэстний Өөртөө засах орныг байгуулагч болсныхоо хувьд Улаанхүү зэрэг ӨЗО-ны удирдагчид ХКН-ын шашин шүтлэгийн эрх чөлөөний бодлогыг ухамсартайгаар хэрэгжүүлж, шашны хэвийн үйл ажиллагааг хамгаалжээ. Өвөр Монголд өргөн дэлгэрсэн буддын шашинд социалист шинэчлэлтийг хийж, шашин хийгээд социализм хоорондын нийгмийн зохицлын хөрс суурийг тавьсан байна. Социализмын шилжилтийн он жилүүдэд Өвөр Монголын шашны талаарх ажил нь шинэ ардчилсан орнуудын улс төрийн ба социализмыг байгуулах их үйлсийг бэхжүүлэх хүрээнд нийцэн өрнөж, үндэстний орон нутгийн

<sup>4</sup> 金峰,《呼和浩特寺庙历史》.(蒙古文)内蒙古文化出版社,1982年.

шашин шүтлэг ба нийгмийн өөрчлөлтийн харьцааг зөв оновчтой зохицуулан, үндэстний эв нэгдэл ба үйлдвэрлэх хүчний хөгжилд түлхэц үзүүлжээ.

БНХАУ байгуулагдсаны дараахан санхүүгийн бэрхшээлтэй байсан ч шинэ засаг төрөөс сүм хийдүүдийг хэсэгчлэн сэргээн засварлахад зориулж хөрөнгө мөнгө гаргаж байлаа. Харамсалтай нь Соёлын хувьсгалын жилүүдэд сүм хийдүүд олноор эвдэгдэж эсхүл үйлдвэр нэгтгэлийн байдлаар ашиглагдах болсон тул буддын шашны үйл ажиллагаа бүр мөсөн зогссон байна. Энэ цагт Их Зуу хийдийн сүм дуганууд оёдлын үйлдвэрийн байр сууц болон ашиглагдаж байлаа.

ХКН-ын 11 их хурлын 3 чуулганы дараа шашин шүтлэгийн эрх чөлөөний бодлого хэрэгжив. Шинэчлэлт нээлттэй бодлого хэрэгжсэнээс хойш коммунист нам шашин шүтлэгийн эрх чөлөөний бодлогоо сэргээсэн, мөн шашны талаарх намын үндсэн чиглэл бүрэлдэхийг дагалдан Өвөр Монголд шашин нь зөв эрүүл хөгжлийн замаар замнах болсон юм. ӨМӨЗО-ны хэмжээнд хуулийн дагуу шашны үйл ажиллагаа явуулах эрх бүхий газар 1056, сүсэгтний тоо 1 сая болжээ.<sup>5</sup> Их Зуу, Ширээт Зуу, Уст Зуу зэрэг нь өнөөг хүртэл хамгаалагдан үлдсэн Хөх хот дахь алдартай шашны газрууд юм.<sup>6</sup> 1980 онд Их Зуу хийдийн шашин номын үйл ажиллагаа сэргэж, лам хуврагууд цуглав. Их Зуу хийдийг сэргээн засахын тулд ӨМӨЗО-ны болон Хөх хотын захиргаа нийт 2 сая гаруй юаний хөрөнгө гаргажээ. Шинэчлэлт, нээлттэй бодлого Хятад улсыг хөрөнгөжүүлэн хүчирхэгжүүлсэн тул ард иргэдийн амьдралын түвшин дээшилж, шашин номын үйл ажиллагаа өрнүүн хөгжих болсныг буддын шашин нь хөгжлийн шинэ нэгэн шатанд дэвшин гарчээ хэмээн үзэж болох юм. 1989 онд Их Зуу хийдийн лам Жао Жиүжиү хийдийнхээ хамба ламаар өргөмжлөгдөж, Галсаншарав хэмээх номын нэр хүртжээ. Тэрбээр Их Зуу хийдийн анхны дүр төрхийг сэргээхийн тулд 10 сая гаруй юань цуглуулж, Бурхан багшийн цагаан хаш найман суваргыг засаж, соёлын хувьсгалын жилүүдэд сүйтгэгдсэн Майдар бурхны сүм, судрын өргөөг сэргээж, лам нарын цав барих өргөө, амьдрах сууц зэргийг байгуулсан байна. 2006 онд Хөх хотын захиргаа Их Зуу хийдийн орчин тойрныг шинэтгэн өөрчлөхдөө хийдийн орчмын зүүн хэсгээс долоон мүйлүү газрыг тус хийдэд олгожээ. Шинэчлэлт нээлттэй бодлого хэрэгжсэнээс хойш Их Зуу хийд дөрвөн удаа лам элсүүлжээ. Ингэснээр лам нарын тоо 1980-аад онд 12 байсан бол өдгөө 58 болон нэмэгджээ. Их Зуу хийд удирдлага, санхүү, гал хамгаалал, соёл боловсрол, эрүүл ахуйн зэрэг дүрэм журмын тогтолцоог буй болгосны дотор лам хуврагуудын чандлан баримтлах “сахил дүрэм” ч багтжээ.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 陈慧 许瑞芳, 坚持宗教中国化方向的几点思考, 以内蒙古宗教中国化的探索为例, 中国宗教, 2019. 04.

<sup>6</sup> 魏铎, 呼和浩特各宗教的历史与现状, 广播电视大学学报, 2007. 03.

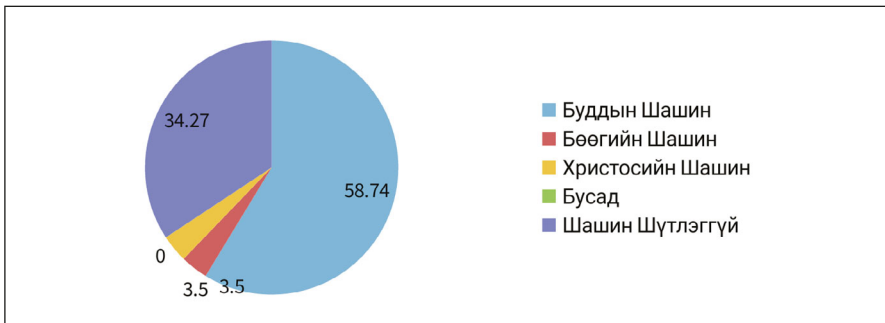
<sup>7</sup> “大召”, 内蒙古佛教第一寺 来源: 华语广播网 2009. 05. 14.

## Хөх хотын буддын сүм хийдүүдийн нийгэм эдийн засгийн нөлөө

Хөх хотын түүхэн явцад үүсэн байгуулагдсан их бага сүм хийдүүд өнөөгийн нийгэмд сайтар хамгаалагдан сэргээгдэж, хотын хөгжлийн орхигдуулж үл болох хэсэг болж, орчин үеийн нийгэмд чухал нөлөө үзүүлж байна. Үүнийг доорх байдлаар өгүүлбэ.

### 1. Хүн ардын оюун санааны хэрэгцээг хангах нөлөө

Сүм хийдүүд нь шашин номын ариун газар байж, соёлын өвийг тээгч болохынхоо хувьд хүн төрөлхтний түүхэн явцад асар их нөлөө үзүүлсээр ирсэн нь өнөөдөр ч хэвээр байна. Сүм хийдүүд нь нийгэмд үзүүлэх шашны олон нөлөөллийг өвлөн авахын хамт шашин номын үйл ажиллагаа явуулдаг онцгой газар болжээ. Шашин бол ард олныг сэтгэлийн амар амгаланд хүргэх нөлөөтэй. Хөх хотын монголчуудын шашин шүтлэгийн талаарх судалгаанаас харахад, тэдний 60 хувь нь сүсэгтнүүд ажээ.



Хүснэгт 1. Хөх хотын монголчуудын шашин шүтлэгийн байдал.<sup>8</sup>

Лам хувраг, сүсэгтэн олны ном унших, мөргөл үйлдэх, шашны амьдралын чухал газар бол сүм хийдүүд юм. Тиймээс Хөх хотын Их Зуу хийд нь тэдний хувьд шашин мөргөлийн чухал газар ажээ. Сүм хийдүүдэд зохиогдох шашны аливаа зан үйлд сүсэгтнүүд олноор цуглаж, оролцоно. Сүсэгтнүүд хуримын өдөр товлох, оршуулах хөдөөлүүлэх, байшин сууцын шав тавих, нүүдэл суудал хийх, алс газар одох зэрэг амьдралынхаа чухал үйл явдлыг гүйцэтгэхдээ лам хуврагаас өдөр судар асуун адис хүртэж, сүм хийдэд очин сэтгэлийн тайвшралыг олдог байна.

Жил бүрийн билгийн тооллын цагаан сарын шинийн 15, 16-нд Их Зуу хийдэд цам харайж шашны сүрлэг сайхан ёслол болдог нь сүсэгтэн олны хүсэн хүлээдэг арга хэмжээ ажээ. Лам нар хийдийн дотор 7 м урттай, 5 м өргөнтэй хосгүй үнэт Майдар бурхны хөргийг Бурхан багшийн дуганы өмнө залж, хурал ном хурахад сүсэгтэн олон өргөл өргөж, сүсэглэн мөргөдөг байна. Шашны

<sup>8</sup> 苏妮汗, 呼和浩特蒙古族宗教信仰现状研究, 硕士论文, 内蒙古大学, 2017年.



энэ мэт зан үйл, ёслол нь тодорхой хэмжээгээр сүсэгтнүүдийн оюуны соёлын хэрэгцээг хангадаг байна.

## 2. Хөх хотын хэв маяг, дүр төрхийг бүтээх нөлөө

Буддын сүм хийдүүд нь Хөх хотын эртний уран барилгын гол дурсгал, хотын нэрийн хуудас болдог. Олон арван сүм хийд нь Хөх хотын түүх соёлыг тээгч болох тул хотын соёлын онцлогийг илэрхийлэх чухал нөлөөтэй. Үүнийг ойлгон ӨМӨЗО-ноос гол хийд болох Их Зууг сэргээн засварлан, хийд орчныг өргөжүүлэн хамгаалж байна. Энэ мэт арга хэмжээ нь Хөх хотын түүхийг бүрэн дүүрэн илэрхийлэх бол буддын сүм хийдийн соёл нь хотын хэв маяг, дүр төрхийг бүтээж, соёлын агуулгыг нь өргөжүүлж байна. Энэ нь бүх Хятадын соёлт хотыг бүтээн байгуулах үйлсэд чухал нөлөө болжээ.

## 3. Хөх хотын аялал жуулчлалын үйлсийг хөгжүүлэх нөлөө

Хөх хотын буддын шашны сүм хийдүүд нь шашин номын ариун газар төдийгүй тэдний ихэнх нь гадаад дотоодод алдартай аялал жуулчлалын газар юм. Тухайлбал, Их Зуу хийд нь уран барилга, соёлын үнэт дурсгал, урлагийн гайхамшигт бүтээлээрээ алдартай 4А зэрэглэлийн аялал жуулчлалын газар юм. Мөн цам, шашны дуу хөгжим зэрэг нь Их Зуу хийдийн өвөрмөц “сүм хийдийн соёл” бөгөөд гадаад дотоодын жуулчдыг ихээр татдаг. Статистик мэдээнээс харахад, 2019 онд Хөх хот 48 сая 228 мянган жуулчин хүлээн авсан нь өмнөх жилийнхээс 10.3 хувь өссөн үзүүлэлт юм.<sup>9</sup> Өдгөө Их Зуу хийд болон түүний ойр орчмын гудамж талбайг хамтатган “Их Зуу – Даашинхүү” хэмээх 5А зэрэглэлийн аялал жуулчлалын газар болгохоор санал хүргүүлээд байна.<sup>10</sup> Ийнхүү Буддын шашнаар цөм болгосон жижиг худалдааны бүс байгуулагдсан нь Хөх хотод аялал жуулчлалыг илүү сайн хөгжүүлэх үйлсэд түлхэц өгч байна.

## 4. Гадаадтай соёлоор харилцах явдалд үзүүлэх нөлөө

Хорвоо ертөнцийг өршөөн энэрч, найрсан зохилдуулж, эх болсон зургаан зүйл хамаг амьтны тусын тулд байх нь Буддын шашны үүрэг, зорилго билээ. Шашин соёлын харилцаа нь олон нийтийн дипломат харилцаанд чухал нөлөөтэй. Их Зуу хийдээр жишээ татахад, тус хийд 1980 онд албан ёсоор гадаадтай нээлттэй харилцах болсноос хойш 80 гаруй улс орон бүс нутгийн 4 сая гаруй гадаад дотоод зочдыг хүлээн авсан нь тус хийд найрамдалт улс түмэнтэй мэдээлэл солилцох гүүр болсныг харуулж байна.<sup>11</sup> Хөх хотын Их Зуу хийд Зүүн өмнөд Азийн цунамид нэрвэгдсэн хүмүүст хандив өргөх, гамшигт нэрвэгдсэн нутаг оронд тусламж өгөх, ядуу оюутан сурагчдад туслах зэргээр лам нараа оролцуулсан нийгмийн халамжийн үйл ажиллагааг байнга зохион байгуулдаг. Жил бүрийн 9 дүгээр сарын 18-нд Их Зуу хийд Японы түрэмгийллийг эсэргүүцсэн Хятадын ард түмний дайн ба фашизмыг эсэргүүцсэн дэлхийн хоёрдугаар дайныг дурсан санаж, эх дэлхийн амар амгалангийн төлөө ном хурдаг заншил болжээ. Энэ бол тус хийдээс даян дэлхийн энх тайвны үйл хэрэгт оруулж буй хувь нэмэр болно.

<sup>9</sup> 呼和浩特市2019年旅游统计分析报告新鲜出炉, 手机网易网, 2020. 01. 17.

<sup>10</sup> 内蒙古文化和旅游厅, 聚焦:呼和浩特市将大力推进旅游业高质量发展, 内蒙古自治区旅游发展委员会官网, 发布时间: 18-02-2018.

<sup>11</sup> “大召”, 内蒙古佛教第一寺 来源: 华语广播网, 2009. 05. 14

### 5. Үндэстний соёл урлагаа сэргээж өвлүүлэхэд үзүүлэх нөлөө

Үндэстний шилдэг соёл бол үндэстний сэргэн мандалын оюун санааны хөдөлгөгч хүч, дэвшилтэт соёлыг үүсгэн бүтээх чухал хөрс суурь билээ. Хөх хотын Их Зуу хийдэд их хэмжээний соёлын эд зүйл хадгалагддаг тул 1986 оны 5 дугаар сарын 20-нд ӨМӨЗО-ны соёлын эд өлгийг хамгаалах чухал байгууллагаар тодорхойлогджээ. Мөн 2006 оны 5 дугаар сарын 10-нд бүх Хятадын 6 дугаар удаагийн соёлын дурсгалыг хамгаалах чухал байгууллагын жагсаалтад багтжээ. Энэ нь Монголын түүх, шашин, соёл урлаг, уран барилгын түүх зэргийг судлахад судалгааны үнэт хэрэглэгдэхүүн болж, олон арван эрдэмтэн судлаачдыг татах болжээ. Иймээс үндэстний соёл урлагийг хамгаалан судлахад үзүүлэх Хөх хотын Их Зуу хийдийн нөлөөг тоомсорлохгүй байж үл болно. Харин ч соёлын эд өлгийн зүйлсийн хамгаалалтыг улам бэхжүүлэн чангатгавал зохино.

Нэгтгэн дүгнэвэл, Хөх хотын сүм хийдүүд орчин үеийн нийгмийн хөгжилтэй хөл нийлүүлэн ард олны оюун санааг тохинуулж, нийгэм эдийн засгийн хөгжлийг дэмжих, уламжлалт соёлыг өвлүүлэх, аялал жуулчлалыг хөгжүүлэх зэрэгт чухал нөлөө үзүүлж байна. Гэвч дараах тодорхой асуудлууд оршиж байна. Аялал жуулчлалыг хөгжүүлэхэд сүм хийдүүдийг ашиглах, сүм хийдүүдийг арилжаа наймаа бизнесийн орчин болгох үзэгдэл нь бэрхшээл дагуулж байгаа бол бидний байнга дурддаг нээлттэй хөгжүүлэх бодлого хийгээд хамгаалах бодлогын хэрэгжилт нь явц дунд өөр хоорондын зөрчлийг үүсгэжээ. Эдгээр бэрхшээл зөрчил нь Та биднээс ул суурьтай судалгааны ажил өрнүүлэхийг шаардаж байна.

## Ном зүй

- 金峰, 《呼和浩特寺庙历史》[Алтан-Оргил: Хөх хотын сүм хийдийн түүх]. (蒙古文)内蒙古文化出版社, 1982年.
- 金峰, 呼和浩特十五大寺院考, 内蒙古社会科学 [Алтан-Оргил: Хөх хотын арван таван их сүм хийдийн тухай шинжилгээ]. 蒙古文版, 1982年第4期.
- 陈慧 许瑞芳, 坚持宗教中国化方向的几点思考, 以内蒙古宗教中国化的探索为例, [Чэнь Хүй – Шү Рүйфань: Шашны онцлогт хятадын тууштай чиглүүлэн баримтлах тухай зарим бодол. Өвөр монголын жишээн дээр]. 中国宗教, 2019. 04
- 王绪绪 李靖 张丽萍, 呼和浩特地区召庙文化的传承与保护 [Ван Сүсү – Ли Жинь – Жан Липин: Хөх хот дахь нутаг бүсний сүм хийдийн соёлын өвийн хамгаалалт]. 前言, 2015. 4, 总第378期.
- 魏铎, 呼和浩特各宗教的历史与现状 [Вэй Дуо: Хөх хот дахь бүх шашны түүх ба өнөөгийн байдал]. 广播电视大学学报, 2007. 03.
- 张建伟, 藏传佛教寺院在呼和浩特发展中的地位和作用 [Жан Жианвэй: Төвөдийн Буддын шашны хийдүүдийн Хөх хотын хөгжил дахь байр суурь ба үүрэг]. 内蒙古师范大学硕士论文, 2011年.

- 苏妮汗，呼和浩特蒙古族宗教信仰现状研究 [Соньхон.: Хөх хот дахь Монгол үндэсний шашин шүтлэгийн төлөв байдлын судалгаа]. 硕士学位论文，内蒙古大学，2017年。
- 齐·达日汗，大召住持简介——嘎拉僧希日布 [Дарьхан, Ч.: Их зуу хийдийн хамба ламын товч танилцуулга - Галсаншарав]. 北方新报2011. 10. 10.

### ИНТЕРНЭТ

- “大召”，内蒙古佛教第一寺 来源：华语广播网 [Их зуу хийд - Өвөр монгол хамгийн том хийд]. [www.cnr.cn](http://www.cnr.cn) (14.05.2019)
- 内蒙古文化和旅游厅，聚焦：呼和浩特市将大力推进旅游业高质量发展，内蒙古自治区旅游发展委员会官网，发布时间：18-02-2018。[Өвөр Монголын соёл ба аялал жуулчлалын танхим: Хөх хотын аялал жуулчлалыг өндөр чанартай хөгжүүлнэ] <https://wlt.nmg.gov.cn/>
- 呼和浩特市2019年旅游统计分析报告新鲜出炉，手机网易网，2020. 01. 17. [Хөх хотын аялал жуулчлалын 2019 оны мэдээ]. [www.so.com](http://www.so.com) (17.01.2020)

# Mongolian Buddhism: Tradition and Innovation

## 3rd International Conference on Mongolian Buddhism

Third traditional European conference organized annually by the  
International Association for Mongol Studies

April 25–26, 2019, Budapest

**Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities**

Department of Mongolian and Inner Asian Studies

Research Centre for Mongolian Studies

Budapest Centre of Buddhist Studies

**International Association for Mongol Studies**

**In cooperation with**

Ministry of Education, Culture, Science and Sports of Mongolia – Fund for Supporting Mongolian Studies

Gandantegchenling Monastery, the Centre of Mongolian Buddhists

Embassy of Mongolia in Hungary

Dharma Gate Buddhist Church

Oriental Collection of the Library and Information Center of the Hungarian Academy of Sciences

“Eternal Art” Antique & Art Gallery – Mongolia, Ulanbator, S. Gansukh

(Last updated: 2019.04.26 07:57:50)

## April 25, 2019, Location A (Building F, Kerényi Hall)

### Registration

08:00 *Registration of the participants*

### Session A0 – Opening (plenary session)

09:00 *Mongolian morin khuur music*

09:03 *Buddhist chanting*

09:05 Birtalan Ágnes (head of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, head of the Research Centre for Mongolian Studies, Eötvös Loránd University; president of the International Association for Mongol Studies, Hungary)

09:15 Sonkoly Gábor (dean of Faculty of Humanities, Eötvös Loránd University, Hungary)

09:25 Z. Batbayar (ambassador plenipotentiary and extraordinary of Mongolia in Hungary, Mongolia)

09:35 *Greeting words of U. Khurelsukh, prime minister of Mongolia*  
read by T. Gandi (adviser to the Parliament of Mongolia)

- 09:40 *Greeting words of Ven. D. Choijamts, abbot of the Gangdantegchenling Monastery, Centre of Mongolian Buddhists*  
read by Ven. B. Munkhbaatar (Gangdantegchenling Monastery, Centre of Mongolian Buddhists, Mongolia)
- 09:45 *Greeting words of Ven. Ch. Dambajav, abbot of the Züün Khüree Dashchoiling Monastery*  
read by Ven. Ch. Batnairamdal (Züün Khüree Dashchoiling Monastery, Mongolia)
- 09:50 *Keynote presentation*  
Telo Tulku Rinpoche (Honorary Representative of His Holiness the Dalai Lama to Russia, Mongolia and CIS countries at the Tibet Culture & Information Centre (Office of Tibet) in Moscow, Russia)
- 10:05 *Burqan šasin-u mongyol nom-un ungsily-a-yin yolumta Mergen keyid*  
Möngkebatu Ishipirenglejamsu (Chorj, 6th incarnation of the Mergen Gegen Monastery, China, Inner Mongolia)
- 10:20 *Introduction of some recent publications on Mongolian Buddhism*  
Birtalan Ágnes (Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Hungary )  
Sárközi Alice (Hungarian Academy of Sciences, Eötvös Loránd University, Hungary)  
S. Chuluun (Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology, secretary general of the International Association for Mongol Studies, Mongolia)
- 10:45 *Taking photograph of participants*
- 10:55 *Coffee break*

### Session A1 – Buddhist Art and Symbols

Chair: Isabelle Charleux

- 11:10 *Marvelous Icons from Tibet to Buryatia in the Modern & Contemporary Period (Late 16th–21st Century)*  
Isabelle Charleux (Group Societies, Religions, Secularizations (GSRL-CNRS-EPHE/PSL), France)
- 11:25 *(Re-)Creating Buddhist Art Tradition in Mongolia*  
Maria-Katharina Lang – Tsetsentsolmon Baatarnaran (Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences, Austria)
- 11:40 *Shell in the Buddhist Tradition of the Mongols*  
Yevgeniya Shubina (Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Russia/Hungary)
- 11:55 *Rebellion in Tibet 1959: Czechoslovak Media Image*  
Luboš Bělka (Department for the Study of Religions, Faculty of Art, Masaryk University, Czech Republic)
- 12:10 *The Role of Dance in Buddhist Practice: The Lord of the Dance – Yamāntaka Dance in Mongolia*  
Cser Zoltán (Dharma Gate Buddhist College; Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 12:25 *Унгар дахь Азийн урлагийн Хопп Фэрэнц музейн сан хөмрөгт хадгалагдаж буй монгол өв*  
Б. Шүр ( “Мөнхийн урлаг” эртний эдлэлийн галерей; Өтвөш Лораандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын тэнхим, Монгол улс/Унгар улс)
- 12:40 *Шүтлэгийн хэлбэр дэх уяа зангилааны тухайд*  
М. Энхбаатар (ШУА, Түүх, археологийн хүрээлэн; Өтвөш Лораандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын тэнхим , Монгол улс/Унгар улс)
- 12:55 *Discussion*
- 13:10 *Lunch break*

### Session A2 – History of Mongolian Buddhism 1

Chair: Balogh Mátyás

- 14:25 *Faxian and the Mongols: The Roots of Mongolian Buddhism between the 19th–20th Centuries*  
Matthew W. King (Department of Religious Studies, University of California, Riverside; Center for Advanced Study, University of Leipzig, Canada/USA/Germany)
- 14:40 *Цаншиев Агваандоржиевын шашин, соёлын үйл ажиллагаа*  
Ж. Чулуунбаатар (Дорнод Их Сургууль, Монгол улс)

- 14:55 *Шашин шүтлэгийн эрх зүйн зохицуулалт (1921–1928 он)*  
Б. Дэлгэрмаа (Санхүү Эдийн Засгийн Их сургууль, Эрх зүйн тэнхим; МУИС, НУС, Монгол улс)
- 15:10 *Маршалын захидлууд дахь лам нарын асуудал*  
Н. Батболд (ТЕГ-ын Түсгэй архив; Улаанбаатар Их Сургууль, Монгол улс)
- 15:25 *Коммунизм ба Монголын бурханы шашин 1944–1990 он*  
Ж. Одгарьд (МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, Монгол улс)
- 15:40 *Discussion*
- 15:55 *Coffee break*

## Session A3 – History of Mongolian Buddhism 2

Chair: Marie-Dominique Even

- 16:15 *Cold War and Gandantegchenling Monastery: Asian Buddhist Conference for Peace*  
Lkhagvademchig Jadamba (Department of Anthropology and Archaeology, School of Arts and Sciences, National University of Mongolia, Mongolia)
- 16:30 *Монгол улсын шашны талаарх бодлого ба хууль эрх зүйн нөхцөл байдал*  
Ц. Минжин – Б. Өнөрөө (Үндэсний аюулгүй байдлын зөвлөл, Стратеги судалгааны хүрээлэн, Монгол улс)
- 16:45 *Mongolian Monks in China: the Price of Sinicization*  
Marie-Dominique Even (Group Societies, Religions, Secularizations (GSRL-CNRS-EPHE/PSL), France)
- 17:00 *On Practice of Tibetan Buddhist Belief in Minority Mongolia – Focusing on Investigation in Taiwan Mongolia*  
Konagaya Yuki (National Museum of Ethnology, Japan)  
Chasuchagan (Soukendai University, Japan)
- 17:15 *Монголын бурханы шашин ба гадаад харилцаа*  
Д. Лхагвасүрэн (МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд; Өтвөш Лораандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын тэнхим, Монгол улс/Унгар улс)
- 17:30 *Discussion*

## Reception – Building B, Room 217

- 18:00 *Reception of the Mongolian Embassy*

## April 25, 2019, Location B (Building F, Kodály Hall)

### Session B1 – Saints, Reincarnations, Eminent Monks

Chair: Alevtina Solov'yova

- 11:10 *Монгол Далай лам ба Монголчууд*  
Д. Энхцэцэг (МУИС, Түүхийн тэнхим, Монгол улс)
- 11:25 *VI дүрийн Богд Живзундамба хутагтыг Төвдөөс тодруулсан үйл явц, Манжийн төрийн бодлого*  
Н. Саруул (Төвийн Үндэстний Их Сургууль, Түүх соёлын салбар сургууль, Бээжин, Монгол улс/Хятад улс)
- 11:40 *Засагт хан аймгийн Жалханз хутагтын шавийн нутгийн хоёр зураг*  
Ш. Мөнхбаатар (МУБИС, НХУС, Монгол улс)
- 11:55 *Монгол лам нарын гэрэл зураг ном бүтээлд*  
Р. Бямбаа (Варшавын Их Сургууль, Монгол улс/Польш улс)
- 12:10 *Лувсанминжүүрдорж ламтаны сүнбүм зохиолд буй эрдэмтэн лам нарын намтарын мэдээ*  
Н. Амгалан (МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн, Монгол улс)
- 12:25 *Шидээр хувирсан социализм: Социалист Монголын буддын шашны ид шидийн хувирал ба шар шувталсан хувилгаан*  
Шимамүра Иппэй (Шига Мужийн Их Сургууль, Япон улс)
- 12:40 *Алтай Урианхайн гэгээн хувилгаадын тухай аман түүхийн өгүүлэхүй нь*  
Ондрей Срба (Масарикийн Их Сургууль, Гүн Ухааны Сургууль, Ази Судлалын Төв, Чех улс)

- 12:55 *Men at Work. Constructing Past Lives in Tibeto-Mongolian Buddhism*  
Olaf Czaja (École pratique des hautes études (EPHE), Germany/France)
- 13:10 *Discussion*
- 13:25 *Lunch break*

## Session B2 – Religion, Philosophy, Science

Chair: Mariya Petrova

- 14:25 *Монгол улс дахь шашны төлөв байдал, цаашдын хандлага*  
Б. Пүрэвсүрэн (ШУА, Философийн хүрээлэн, Монгол улс)
- 14:40 *Хэл, соёл, сэтгэлгээний харилцан хамаарал*  
Л. Ганчимэг (МУИС, Монгол хэл, хэл шинжлэлийн тэнхим, Монгол улс)
- 14:55 *Уламжлалт шашин шүтлэгийн бүс нутгийн субъектив чанар болон олон талт хөгжил. Шинжаан Ховогсайрын Монгол Өөртөө Засах хошуунд хийсэн судалгааны ажлын хэсгээс*  
Ду Шивэй (БНХАУ-ын Нийгмийн Шинжлэх Ухааны Академи, Үндэстэн ба Антропологийн Хүрээлэн, Онолын судалгааны тэнхим, Хятад улс)
- 15:10 *Buddhist Conception of Genghis Khan's Genealogy*  
Tóth Erzsébet (Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 15:25 *The Renewal of Mongolian Buddhist Terminology*  
Péter Alexa (Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 15:40 *Discussion*
- 15:55 *Coffee break*

## Session B3 – Buddhist Literature

Chair: Rákos Attila

- 16:15 *Buddhistic Themes and Images in the Meditative Lyrics by G. Ayurzana*  
Mariya Petrova (Department of Mongolian Studies and Tibetology, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University, Russia)
- 16:30 *Бурханы шашин хийгээд Монголын орчин үеийн роман. Монголын орчин үеийн романд илэрсэн бурхан шашины үзэлт*  
Хасхүү (Өвөр Монголын их сургууль, Монгол Улсыг судлах хүрээлэн, Хятад улс, Өвөр Монгол)
- 16:45 *Burqan-u šasin-u üliger kiged orčin üye-yin tuyujis tuyurbil*  
Man Quan (Öbör Mongyol-un Baysi-yin yeke surγayuli, Mongyol sudulal-un degedü surγayuli, China, Inner Mongolia)
- 17:00 *Монголын аман болон бичгийн уран дахь "Ламын дүр"-ийн судалгаа*  
Б. Хишигсүх (МУИС, ШУС, ХУС, Утга зохиол, Урлаг судлалын тэнхим, Монгол улс)
- 17:15 *Буддын болон Исламын шашин дахь "Үхэл"-ийн тухай ойлголтын тухай (Д.Цэнджавын "Мэнгэ", Абай Кунанбаевын "1896" өгүүллэгийн жишээн дээр)*  
Б. Риза (МУИС, ШУС, ХУС, Утга зохиол, Урлаг судлалын тэнхим, Монгол улс)
- 17:30 *Discussion*

## Reception – Building B, Room 217

- 18:00 *Reception of the Mongolian Embassy*

## April 26, 2019, Location A (Building F, Kerényi Hall)

### Session A4 – Sacred Scriptures, Sources

Chair: Ondřej Srba

- 09:00 *A 17th century Mongolian Chronicle without Buddhism? Analysis of the Ongyod Qar-a Sakiyus-un teüke – the so-called Shamanistic Chakhar Chronicle*  
Piotr Sobkowiak – Ekaterina Sobkovyak (Universität Bern, Insitut für Religionswissenschaft, Switzerland)
- 09:15 *Geser-ün sang-un бүтэе-йи дөкүм синжлэки ни*  
Аялгу (Kökenayur-un Üндүсүтен-ү yeke suryayuli-yin Mongyol kele udq-a Jökiyal-un salburi, China, Qinghai)
- 09:30 *Далай гүний хүрээний шавь Лувсанжамбаагийн сургаалын зохиолын тойм*  
Б. Жамбал (МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит Монголын Бурханы Шашны Дээд Сургууль, Монгол улс)
- 09:45 *Бурханы ном судраас монгол хэлнээ орчуулсан тухайд*  
Б. Энхбаяр (МУИС, ШУС, Хүмүүнлэгийн ухааны салбар, Монгол улс)
- 10:00 *Алагшаа Агваандандарын бичсэн “Суртгаал хүмүүнийг засагч баясахуй хурим хэмээх оршвой” зохиол дахь ёс суртахууны тухай үзэл ба орчин үе*  
Р. Дарьхүү (МУИС, ШУС, ХУС, Философи, шашин судлалын тэнхим, Монгол улс)
- 10:15 *Анагаах ухааны дөрвөн үндэс сурвалжийн “Язрууг үндэс” дэх тооны зүйлд хийх дүн шинжлэл*  
Б. Отгончимэг (Анагаахын Шинжлэх Ухааны Үндэсний Их Сургууль, Монгол улс)  
Ч. Батнайрамдал (Анагаахын Шинжлэх Ухааны Үндэсний Их Сургууль; Зүүн хүрээ Дашчойлин хийд, Монгол улс)
- 10:30 *Subhāṣita-ratna-nidhi as a Buddhist Primer for Lay-Followers and Non-Buddhists – Visual References to the Graded Path to Enlightenment in Sakya Paṇḍita’s work*  
Végh József (Hopp Ferenc Museum of Asiatic Arts; Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 10:45 *A Mongolian Printed Fragment of Bodhicaryāvatāra from Dunhuang*  
Borjigin Otgon (Northwest University for Nationalities (XBMU), China, Gansu)
- 11:00 *Discussion*
- 11:15 *Coffee break*

## Session A5 – Sacred Scriptures, Sources – Buddhism and Other Religions

Chair: Balogh Mátyás

- 11:35 *Дунхуан агуйн үйгуржин монгол бичээст тусгагдсан Монголчуудын бурхан шашны үйл ажиллагаа*  
Боржгин Оюун (Өвөр Монголын Багшийн Их Сургууль, Монгол Судлалын Дээд Сургууль, Хятад улс, Өвөр Монгол)
- 11:50 *Dayičing ulus-un üy-e-yin "delgeregsen linquu-a-tu oron daki mayad ilayuysan süm-e"-yin küsiyen-ü mongyol bičigesü-yin sudulul*  
D. Гол-а (Töb-ün Üндүсүтен-ү yeke suryayuli, China)
- 12:05 *Sin-e-ber oldaysan burqan šasin-u qolboydaltu üisün bičig-ün tuqai*  
Q. Чоутунаран ("Mongyol-un Niyuča tobčiyān surbulji bičig-ün küriyeleng" törö-yin busu bayiyullay-a, China, Inner Mongolia)
- 12:20 *Чингис хааны итгэл үнэмшил ба шашин шүтлэг*  
Г. Билгүүдэй (ШУА, Хэл Зохиолын Хүрээлэн, Монгол улс)
- 12:35 *Бурханы шашин ба бусад шашин*  
Ш. Төмөртоого (Самъяа хийд, Монгол улс)
- 12:50 *Өвөр Монголын Хорчин угсаатаны бөөгийн урлагт буддын шашин нөлөөлсөн нь*  
М. Ундраа (Монгол Улсын Консерваторийн Эрдэм шинжилгээний алба, Монгол улс)
- 13:05 *Čingyis qaγan-u tngri-dü süjüglekü üjel sanaγ-a-yi ögülekü ni*  
Nasun Qatači – Gang (Dumdadu ulus-un Öbür Mongyol-un udq-a urlay-un-kin-u qolbuγ-a, China, Inner Mongolia)
- 13:20 *Discussion*
- 13:35 *Lunch break*

## Session A6 – Monasteries, Sacred Sites 1



Chair: Balogh Mátyás

- 14:35 *Халхын Түшээт хан аймгийн Түшээт засгийн хошууны хүрээ хийдийн үйл ажиллагааны түүхийн асуудалд*  
Т. Сайнжаргал (Архивын ерөнхий газар; МУИС, Монгол үлс)
- 14:50 *1990 оноос хойшхи сүм хийдүүдийн сэргээгдэх үеийн нөхцөл байдал*  
А. Ундрах (Эрдэнэ хамбын хийд, Монгол үлс)
- 15:05 *Recording Russia's Buddhist Monasteries*  
Susan C. Byrne (Independent Researcher, Documentation of Mongolian Monasteries Project, UK)  
Surun-Khanda D. Syrtypova (Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Russia)
- 15:20 *Буддын шашны унзадууд*  
Л. Хэрлэн (МУИС, ШУС, ХУС, Утга зохиол, Урлаг судлалын тэнхим, Монгол үлс)
- 15:35 *Сүм толгойн малтлага судалгааны тухай мэдээ баримт*  
С. Чулуун (ШУА, Түүх, археологийн хүрээлэн, Монгол үлс)
- 15:50 *Discussion*
- 16:05 *Coffee break*

## Session A7 – Monasteries, Sacred Sites 2

Chair: Balogh Mátyás

- 16:25 *Их хүрээний Дэчэн галав дацангийн жаягт хийсэн судалгаа*  
Г. Жалсрайжамц (МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд; Өтвөш Лораандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын тэнхим, Монгол үлс/Унгар үлс)
- 16:40 *Хөх хотын бурханы шашны сүм хийдийн өнөөгийн байдал: Их Зуу хийдийн жишээн дээр Түмэнцэцэг (Өвөр Монголын Их Сургууль, Монгол Улсыг судлах хүрээлэн, Хятад үлс, Өвөр Монгол)*
- 16:55 *Surviving Remains of Early Buddhism. Architectural and Archaeological Survey of the Monastery at Khar Bukhiin Balgas, Dashinchilen District, Bulgan Province, Mongolia*  
Tolnai Katalin – Szilágyi Zsolt – Harmath András – Barcza Gergely (Hungarian Academy of Sciences, Hungary)
- 17:10 *Arjai ayui-yin tuqai*  
Batujiryal – Laysin (Öbür Mongyol Ordus qota otuq qosiyu-yin Arjai ayui-yi sudulaqu küriyeleng, China, Inner Mongolia)
- 17:25 *Ordus-un toyalal-un tuqai mördelte*  
Geren čimeg Qatači – Gang (Öbür Mongyol-un Kökeqota-yin ündüsüten-ü degedü surqayuli, China, Inner Mongolia)
- 17:40 *Discussion*
- 18:15 *CLOSING EVENT*

## April 26, 2019, Location B (Building F, Kodály Hall)

### Session B4 – Buddhism and Linguistics

Chair: Rákos Attila

- 09:00 *"Увдис" хэмээх ойлголтын тухайд*  
Ц. Өнөрбаян (МУБИС, НХУС, Монгол судлалын төв, Монгол үлс)
- 09:15 *Mongyol Yi-yü toli bičig deki burqan šasin-u jarim üges-i sin-e-ber tayilaqu ni*  
Kereyidjin D. Bürgüd (Dumdadu ulus-un neyigem-ün uqayan-u akademi, China)
- 09:30 *Doluduyar jaγun-u "ebüge mongyol kelen"-ü tuqai. "Küisü toluγai"-yin bičigesü-yin sudulul*  
Hurcabaatur Solonggod (International Society for the Study of the Culture and Economy of the Ordos Mongols, Germany/China, Inner Mongolia)
- 09:45 *Foreign Demons in Mongolian and Central Asian Buddhism throughout the Time (with focus on initial L-)*  
Michael Schwarz (Department of Vietnamese Studies – Asia Studies Center, Faculty of Arts, Masaryk University, Czech Republic)

- 10:00 *Mongolian Galig (Ali-Kali): Palaeographic Features and Romanization of the Palatal Letters*  
Jargal Badagarov (Universität Heidelberg, Germany)
- 10:15 *Монгол бичиг номын хэл дэх "Сүмдаг"-ийн хэдэн нөлөө*  
Д. Ганболд (МУБИС, Монгол улс)
- 10:30 *Оюун ухааны тухай зүйрлэсэн хэллэгийн бүтэц, утгын онцлог*  
Б. Мөнгөнцэцэг (МУИС, Монгол хэл, хэл шинжлэлийн тэнхим, Монгол улс)
- 10:45 *Монгол хэлний "шашин" ба "religion" гэдэг ухагдахууны харьцаа холбооны тухай: Өвөр Монголд орчин үеийн "шашин" гэдэг нэр томъёо нэвтрэн орсон нь*  
Б. Хөхбаатар (Шоова Эмэгтэйчүүдийн их сургууль, Япон улс / Хятад улс, Өвөр Монгол)
- 11:00 *Discussion*
- 11:15 *Coffee break*

## Session B5 – Buddhism in Kalmykia

Chair: Agata Bareja-Starzyńska

- 11:35 *The Motif of the Adulterous Wife of Buddhist Jātakas versus the Cult of Mother of the Traditional Society (an interpretation of Kalmyk folklore and ethnoarcheological data)*  
Tatiana Bogrdanova (University of Eastern Finland (Joensuu), Finland)  
Maria Ochir-Goryaeva (Russian Academy of Sciences, Kalmyk Research Center, Tatarstan Academy of Sciences, Chalikov Institute of Archaeology, Russia)
- 11:50 *Oral Studies of Kalmyks about the Life of the Buddhist Monks in the Soviet Era (Based on the Expeditionary Materials of the Kalmyk State University in 2012–2017)*  
Evdokia E. Khabunova (International Scientific Centre "Cultural Heritage of Mongolian Peoples", Kalmyk State University, Russia)
- 12:05 *Buddhist Roots of Kalmyk Framed Tales*  
Balzira V. Elbikova (International Scientific Centre "Cultural Heritage of Mongolian Peoples", Kalmyk State University, Russia)
- 12:20 *Buddha Shakyamuni in Kalmyk Folk Stories*  
Menkenova Kermen Vladimirovna (Institute of Kalmyk Philology and Oriental Studies, Kalmyk State University, Russia)
- 12:35 *The History of the Preservation of the Shrines of the Taltakhin Khurul Tashi Gomang*  
Bair M. Kovaleva (International Scientific Centre "Cultural Heritage of Mongolian Peoples", Kalmyk State University, Russia)
- 12:50 *Tibetan Latse, Mongolian Obo - A Sacred Place of a Multiethnic Village in Qinghai*  
Béres Judit (Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 13:05 *Discussion*
- 13:20 *Lunch break*

## Session B6 – Various Aspects

Chair: Tatiana Bogrdanova

- 14:35 *Алга болох / On Disappearance*  
Claudia Heu (Music and Arts University of the City of Vienna, Austria)
- 14:50 *Н.И. Михайловын цуглуулсан "Жангар"-ын судлал*  
А. Баасан (Баруун Хойтын Үндэстний Их Сургууль, Монгол Хэл Соёлын Дээд Сургууль, Хятад улс, Гансу)
- 15:05 *Венгерский монголовед Балинт Габор в Казани: Письма Н. И. Ильминскому (1872–1874 гг.)*  
Р. М. Валеев – Р. З. Валеева – И. В. Кульганек – Д. Е. Мартынов – Д. Р. Хайрутдинов (Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, Россия)
- 15:20 *Путешествие Н. Ф. Катанова в монгольский Урянхай (1889 г.) и его монголоведческие штудии*  
Д. Е. Мартынов – Ю. А. Мартынова – Р. М. Валеев – Р. З. Валеева (Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, Россия)

- 15:35 *Buddhist Celebrations of Zul – the Kalmyk New Year and Galdan Namchot – the Ladakhi New Year*  
Agata Bareja-Starzyńska (Department of Turkish Studies and Inner Asian Peoples, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Poland)
- 15:50 *Discussion*
- 16:05 *coffee break*

### Session B7 – Prayers and Rites

Chair: Rákos Attila

- 16:25 *Gcod / Lujin in Discursive and Ritual Practices of post-Socialist Mongolia*  
Alevtina Solovyova (Russian State University for the Humanities, High School of Economics; University of Tartu, Russia/Estonia)
- 16:40 *Даншиг наадмын шашин, соёл, улс төрийн ач холбогдол, уламжлал ба шинэчлэл*  
З. Алтанцэцэг (Нийслэлийн Архивын газар; МУИС, Түүхийн тэнхим, Монгол улс)
- 16:55 *The Unique Pitch and Tone Arrangement in Mani and Megzem*  
D. Narantsatsral (Department of History and Cultural Studies, School of Social Technology, Mongolian University of Science and Technology, Mongolia)
- 17:10 *Монголын том улаан сахиус "Жамрсан"*  
Б. Мөнгөнчимэг (Берний их сургууль, Монгол улс/Швейцарь улс)
- 17:25 *Tsengunjav's Worship: An Ancient Ritual in Outer Mongolia in the 19th century*  
Ganbaatar Odbayar (University of Warsaw, Poland)
- 17:40 *Smoke Offering Rituals devoted to the Khangai Range by the Khalkha Zaya Paṇḍita*  
Teleki Krisztina (Research Centre for Mongolian Studies, Eötvös Loránd University, Hungary)
- 17:55 *Discussion*

