Aspects of Mongolian Buddhism 1
Past, Present and Future

Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer,
Csaba Fahidi, Attila Rákos

L'Harmattan

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

Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, Present and Future

Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi, and Attila Rákos

https://orcid.org/0000-0002-8263-858X, https://orcid.org/0000-0003-0778-8067, https://orcid.org/0000-0003-1545-1595, https://orcid.org/0009-0009-0461-410X, https://orcid.org/0000-0002-0736-0864

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

religion, Buddhism, Vajrayana, Mongolian Buddhism

ISBN 978-963-646-331-1 (pdf)

DOI: https://doi.org/10.56037/978-2-343-14326-2

https://openaccess.hu/

ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 1

Past, Present and Future

ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM 1

Past, Present and Future

EDITED BY
ÁGNES BIRTALAN, KRISZTINA TELEKI, ZSUZSA MAJER,
CSABA FAHIDI, ATTILA RÁKOS

L'Harmattan
Budapest, 2018

Aspects of Mongolian Buddhism 1 – Past, Present and Future

© 2018 Edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi and Attila Rákos
© L'Harmattan, 2018
Proof-read by Ágnes Birtalan, Alice Sárközi, Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki

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

The conference related to the present volume was supported by
Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities
Department of Mongol and Inner Asian Studies
Research Centre for Mongol Studies
Budapest Centre for Buddhist Studies – Khyentse Foundation
Hungarian Academy of Sciences
Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology
Embassy of Mongolia in Hungary

ISBN 978-2-343-14326-2

Publishing Director: Ádám Gyenes

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

Contents

Introduction 9

Prolegomenon 11

Account on the Conference on Mongolian Buddhism 13

GREETINGS AND ADDRESSINGS

БНУУ-ын ЭЛТЭ их сургуульд болох монгол судлалын олон улсын хуралд хэлэх үг (Далайн Заяабаатар) 19

Мэндчилгээ бичиг (Д. Чойжамц) 20

STUDIES ON ÖNDÖR GEGEEN DSANABADSAR

Өндөр гэгээн Занабазарын "Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх"-ийн философийн зарим үзэл санаа (Б. Ариунзул – Р. Алтансүх) 23

Соёмбо бичигийн хожуу үеийн нэгэн тайлбар (Р. Бямбаа) 28

Reflections on the Philosophical Views and Works by Two Mongolian Buddhist Thinkers (17th and 20th centuries) (T. Bulgan) 53

Өндөр гэгээн Занабазарын туурвисан мааний бүтээх гүн арга бүтээлийн судалгаа (Д. Хоролбат) 61

Эстетика дзанбадзара и монгольский стиль в буддийском изобразительном искусстве (Сурун-Ханда Д. Сыртыпова) 73

Baby Clothes and Other Possessions of Öndör Gegeen Dsanabadsar (Krisztina Teleki) 90

Finding the Incarnation of Öndör Gegeen Dsanabadsar (Vladimir Uspensky) 103

HISTORY

Монголчуудын сүсэг бишрэлийн хувь заяа Ардын засгийн эхний жилүүдэд (1921–1924 он) (Л. Одзаяа) 109

Дамба Бадмаевич (Василий Борисович) Аюшеев хамбын намтар (О. Ширавжамц) 121

TEXTOLOGY AND TERMINOLOGY

Agwangkhaidub on Psychic Heat, Mountain Dirt, and Virtuous Subjects (Matthew William King) 137
A Goat as Buddha's Throne: the Sacred and the Profane in Mongolian Riddles (Rachel Mikos) 147
A Compendium of Buddhism Written for Kubilai's Son (Alexa Péter) 166
29 bölügtü mongγol "Altan gerel" sudur-un tarqalta ǰiči törül anggilal (Qasbaγatur) 179
In Pursuit of the Original: the Method of Textual Scholarship and the Problem of its Application to Canonical Studies. A Case Study of the Mongolian Translation of the *Prātimokṣasūtra* (Ekaterina Sobkovyak) 193
Soul and Spirit in Mongolian Translations (Maria Magdalena Tatár) 220
Buddhist Blessings in the Alphabetical *Li shi'i Gur khang* Dictionary (Natalia Yakhontova) 229

MONASTERY

Preserving Mongolia's Buddhist Past as Memories and Traces Fade: the Documentation of Mongolian Monasteries Project (Sue Byrne) 241
Reconstruction of the Choijong Lama Temple (D. Dashdulam) 266
Nomadic Artefacts: Sacred Objects between Yurts, Temples and Museums (Maria-Katharina Lang) 277
Увс болон Ховд аймгийн зарим сүм хийдээр хийсэн судалгааны тэмдэглэл (Д. Лхагвасүрэн) 287
Зүүн гүний хүрээ Шаддүвдаржаалин хийд (М. Нандинбаатар) 301
Сүм хийдийн тариалан (Б. Пунсалдулам) 307
Making of Monastic Sexual Morality in Mongolia's Pastoral Culture (Vesna A. Wallace) 321

RITUALS

Yoga of Hevajra (Zoltán Cser) 333
Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice (Zsuzsa Majer) 348

BUDDHISCISED VERNACULAR RELIGION

The Cult of the Lords of Earth and Waters (Ágnes Birtalan) 379
Монголын бөөгийн мөргөлийг бурханы шашнаар халсан нь (Урангуа Хэрээд Жамсран) 391

STUDIES ON MONGOLIAN BUDDHISM ABROAD

Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia (Luboš Bělka) 407

PAPERS

Монгол хэлний Бурханы шашинтай холбоотой хэлцийн өвөрмөц онцлог (Д. Бадамдорж) 439
Teacher "E" Respected among People, Išdorǰ Bajar's Contributions to Contemporary Education in Mongolia in the Early 20th Century (B. Chinzorig) 444
Mongolian Female Practicioners; Queens and Khandromas – Past and Present (Kundse Chimed) 449
Монголын их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгмийн зүтгэлтэн, Өндөр гэгээн Гомбодоржийн Занабазар (Л. Мөнхжаргал) 454
Шашны зурхайн уламжлал (Шарнууд овогт Д. Мөнх-Очир) 458
Өндөр гэгээн Занабазар болон Халхын Зая бандида Лувсанпрэнлай нарын номын барилдлага (Ц. Отгонбаяр) 461
Соёмбо үсгийг дэлгэрүүлсэн номын мэргэд (Ш. Сонинбаяр) 465
Өндөр гэгээн Занабазарын урлал бүтээлийн судалгаа (Д. Тулга) 470

ILLUSTRATIONS

The full set of colour photos and illustrations related to the articles published in the present volume is available at the following addresses:

https://innerasia.hu/publications/aspects-of-mongolian-buddhism-1

INTRODUCTION

Prolegomenon

The present collection of essays is based mainly on the papers of the conference *Mongolian Buddhism: Past, Present, and Future* organised by the Department of Mongolian and Inner Asian Studies and the Research Centre for Mongol Studies at Eötvös Loránd University (ELTE)[1] (the detailed program of the conference cf. http://innerasia.hu/event/mongolian-buddhism-conference-2015/). The original material became enriched with scholarly contributions of researchers not participating the event, but being interested to submit their studies in a comprehensive book about various aspects of Mongolian Buddhism.

The present volume is a unique collection of essays from several aspects: on one hand it offers a wide-ranging overview about the Mongolian Buddhism throughout times, especially about the present situation, on the other hand the compilation and systematisation of materials follows the traditional research trends of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies (originally Department of Inner Asian Studies founded by Lajos Ligeti in 1942) namely the philological methodology and the emphasis on fieldwork. According to these preliminaries the collection of essays contains philological text analysis and numerous field research based studies. Equally important is issuing articles based on archival documents that shed light on the history of Buddhism and studies of Buddhism in various countries. We put also emphasis that besides the leading scholars and researcher, "freshmen" of the discipline studying Mongolian Buddhism could have a possibility to make their studies accessible for the international academic audience. Researchers of following countries are represented with their studies in the present volume: Austria, the Czech Republic, China, Great-Britain, Hungary, Mongolia, Norway, Poland, Russia, the United Kingdom and the USA.

The articles share three languages all of them important in studying Mongolian Buddhism, English, Mongolian and Russian. We find it very important to include articles in Mongolian as they contain the emic terminology the scholars work with. We want to make accessible works of scholars from Mongolia and Inner Mongolia where the discipline of Mongolian studies became the leading field of humanities.

[1] The following institutions also participated in the organising process and assisted the event: the Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology (Hungarian Academy of Sciences), Budapest Centre of Buddhist Studies (Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities) and the Embassy of Mongolia in Hungary. Here I would like to express my deepest gratitude for their invaluable support.

In comparison with other volumes devoted to similar topic there is one more peculiarity in the present book, explicitly that it contains not only traditionally prepared articles, but also some researchers' papers in a separate section. These papers are mainly – but not exclusively – written by Lamas and Buddhist practitioners and will be the starting point for further research in the future as important source material.

Concerning the transcription, we made some necessary academic standardisation of Mongolian, Tibetan, and Sanskrit names and terms, however, if the context in a particular contribution required it, some variants might appear as well.

As many of the articles are illustrated with a considerable amount of photos, depictions of images, scenes of field researches, we included – according to the tradition of our Department[2] – a CD attachment to the book with all the images.[3]

Ágnes Birtalan
Department of Mongolian and Inner Asian Studies
Eötvös Loránd University

[2] Cf. E. g. *Védelmező istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában IV.) Ed. Birtalan, Ágnes – Kelényi, Béla – Szilágyi, Zsolt. L'Harmattan, Budapest 2010. [Protecting Deities and Demons in Mongolia and Tibet.]

[3] The authors were kindly asked to ensure the copyright of their photos.

Account on the Conference on Mongolian Buddhism

The conference *Mongolian Buddhism: Past, Present, and Future* dedicated to the 380th anniversary of Öndör Gegeen Dsanabadsar's birth (1635–1723) was held on 16–17 April 2015 at Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary. The Department of Mongolian and Inner Asian Studies, the Research Centre for Mongol Studies, the Budapest Centre of Buddhist Studies, the Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology (Hungarian Academy of Sciences), and the Embassy of Mongolia in Hungary co-operated in the organization of this special forum on the study of Mongolian Buddhism.

The conference aimed to gather international scholars and monks to discuss different aspects of Mongolian Buddhism and to reveal its distinctiveness. In accordance with the speakers' own specific research interests, presentations covered not only the activities of Dsanabadsar but also various aspects of Mongolian Buddhism including history, art, philosophy, literature, current practices, monastic life, rituals, and folk religion. 60 speakers of 14 countries presented their research results including scholars, Buddhist monks, and PhD students coming from Australia, Austria, China, the Czech Republic, France, Germany, Hungary, Mongolia, Norway, Poland, Russia, Switzerland, the United Kingdom, and the United States of America.

The conference started with the speech of Brenner Koloman, vice-dean of Eötvös Loránd University, Hamar Imre, the head of the Institute of East Asian Studies, Birtalan Ágnes, the head of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies and the Research Centre for Mongol Studies, and D. Dsayaabaatar, the scientific secretary of the National Council for Mongolian Studies. The greeting words of the Most Ven. D. Choidsamts, the Abbot of Gangdantegchenling Monastery, Centre of Mongolian Buddhists was read and L. Mönkhdsargal, the deputy of Öwörkhangai *aimag* gave his talk followed by the concert of the Hungarian Ögbeler Ansamble and the chanting of Öndör Gegeen Dsanabadsar's *Mani prayer* by Kundse Chimed.

The mostly honoured guests of the workshop were R. Gonchigdorj, vice-president of the Mongolian Parliament, Ya. Sodbaatar, member of the Mongolian Parliament, and L. Mönkhjargal as well as the scholar monks of Gandantegchenling Monastery. Her excellence T. Gandi, the Ambassador of Mongolia commemorated the 65th anniversary of establishing diplomatic relations between Hungary and Mongolia and ex-ambassador of Hungary, Kádár László presented a statuette crafted by Dsanabadsar

to the Mongolian state he had granted once from the socialist government of Mongolia.

The two-day conference had ten panels with interesting papers covering various topics. Due to the large number of presentations coffee breaks served for questions and answers and the Embassy of Mongolia gave a reception as a closing event of the conference. The distinctiveness of the forum was the large number of participants: almost all scholars who study Mongolian Buddhism participated in the workshop. Another uniqueness was the presence of Mongolian monk scholars, the professors of the National University of Mongolia and the Mongolian Academy of Sciences, as well as the Mongolian television.

Special events accompanying the conference were the visit of the Oriental Collection of the Library and Information Centre of the Hungarian Academy of Sciences where Buddhist manuscripts and blockprints from Mongolia were studied as well as the visit of the Collection of the Ferenc Hopp Museum of Asiatic Arts in the repository of the Museum of Applied Arts where Mongolian Buddhist *thangka*s were introduced.

We are grateful to Eötvös Loránd University, the Hungarian Academy of Sciences, the Khyentse Foundation through the Budapest Centre for Buddhist Studies, the Dharma Gate Buddhist Church, and all co-operated institutes and Mongolian and Hungarian individuals who supported the event.

During the conference special emphases was laid on the activity of Öndör Gegeen Dsanabadsar, Luwsandambiidsantsan (Tib. blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan), the First Bogd Jebtsundamba Khutugtu. The camp or residence (*örgöö*, Urga) where Dsanabadsar lived as a child, was established in 1639 at Shireet Tsagaan Nuur in the current area of Bürd sum, Öwörkhangai *aimag*. After studying in Tibetan monastic universities, he received initiations from the most prominent Gelukpa masters: the Fifth Dalai Lama (1617–1682) and the Fourth Panchen Lama (1570–1662). The Fifth Dalai Lama recognised him as reincarnation of the Tibetan master, writer and historian Tāranātha (1575–1634), the representative of the Tibetan Jonang stream. Returning from Tibet in 1651 started Dsanabadsar to found monasteries in his homeland and introduce religious life according to the Geluk tradition. He became a prominent Buddhist master and artist who crafted the most famous bronze masterpieces of Mongolian Buddhist art including the sculptures of Vajradhara, the five Tathāgata Buddhas, the White and the Green Tārās and several other deities. He also proved two scripts and laid the basis of the present-day capital city. It is stated that the assemblies founded by Dsanabadsar in his old age represented all the religious traditions (Gelukpa, Nyingmapa, Sakyapa and Kagyüpa) that had ever been followed in Mongolia.

The papers and the articles of the conference and the present volume reflect on the great significance and manifold activity of Dsanabadsar including his biography, art, the scripts he developed, his monastery building activity, his incarnations, and many other characteristics. The other topics of the conference were also in close connection

with Dsanabadsar, who was one of the most significant Mongolian monk during the history of Mongolian Buddhism which has splendid past, bright present and promising future.

Krisztina Teleki
Research Centre for Mongol Studies
Eötvös Loránd University

GREETINGS AND ADDRESSINGS

БНУУ-ын ЭЛТЭ их сургуульд болох монгол судлалын олон улсын хуралд хэлэх үг

Далайн Заяабаатар
Монгол судлалын үндэсний зөвлөлийн нарийн бичгийн дарга, Улаанбаатар

Энэ танхимд хуран цугласан эрхэм хүндэт эрдэмтэн судлаачид та бүхний амгаланг айлтгая. Юуны өмнө энэхүү эрдэм шинжилгээний хуралд оролцохоор хүрэлцэн ирсэн эрдэмтэн судлаач та бүхэнд Монгол Улсын Ерөнхий сайдын дэргэдэх Монгол судлалын үндэсний зөвлөлийн нэрийн өмнөөс болон хувиасаа гүн талархал дэвшүүлье.

Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн зарлигаар Монгол судлалыг дэмжих сан байгуулагдаж, УИХ-ын тогтоолоор Ерөнхий сайдын дэргэд Монгол судлалын үндэсний зөвлөлийг байгуулсан явдал монгол судлалыг эрчимтэй хөгжүүлэхэд чухал алхам болсон билээ. Монгол судлалыг дэмжих бодлогын нэг хэсэг нь гадаадын монгол судлалын төвүүдийн үйл ажиллагааг эрчимжүүлэх, монгол судлаачдын судалгааны ажлыг дэмжихэд чиглэдэг.

Монгол судлал эртний уламжлалтай, баялаг өв сантай. Тэр уламжлал, өв сангийн нэг хэсэг нь Унгар улс, ЭЛТЭ их сургуультай холбогдоно. Тиймээс Монгол судлалын үндэсний зөвлөл 2015 онд гадаадын монгол судлалын төвүүдийг дэмжих ажлын хүрээнд тус сургуульд монгол судлалын үйл ажиллагааг хэвийн явуулахад анхаарч, санхүүгийн дэмжлэг үзүүлэх шийдвэр гаргасныг тэмдэглэхэд таатай байна. Цаашид ЭЛТЭ их сургуулийн монгол судлал улам идэвхжиж, дэлхийн монгол судлалын тэргүүлэх төвийн нэг байх байр сууриа улам бэхжүүлнэ гэдэгт итгэлтэй байна.

Монгол судлалын үндэсний зөвлөлөөс судалгааны томоохон суурь бүтээл, олон улсын жишигт хүрсэн эрдэм шинжилгээний хурлыг дэмжих бодлого барьж байгаа бөгөөд чанарт онцгой анхаардаг. Жил бүр дэлхийн монгол судлалын төвүүдээс монгол судлалын чиглэлээр зохион байгуулах ажлын саналыг хүлээн авч, үйл ажиллагааг дэмжих бодлогыг бид барьж байна. Энэ чиглэлээр ЭЛТЭ их сургууль бидэнтэй хамтран ажиллах бүрэн боломжтой. Мөн тус сургуульд ажиллаж буй залуу монгол судлаачдыг дэмжих бодлогыг бид тууштай баримтална.

ЭЛТЭ их сургууль монгол судлалын түүхэн уламжлалаа бахархалтай үргэлжлүүлэхийн ерөөл дэвшүүлж, хурлын үйл ажиллагаанд амжилт хүсье.

Мэндчилгээ бичиг

Д. Чойжамц

Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн тэргүүн их хамба, гавж,
Улаанбаатар

Агуу их Чингис хааны алтан ургийн залгаа Түшээт хан Гомбодоржийн өргөө гэрт шашин амьтны тусад лагшин, зарлиг, таалалын эрдмийг олсон, магад сайн шинж бэлэг төгс нэгэн хөвгүүн саран мэт гийн мэндэлсэн нь аврал итгэлийн орон анхдугаар богд Жэвзүндамбалувсандамбийжанцан байсан билээ.

Өршөөлт дээд Өндөр гэгээн бээр шашныг барьж, тэтгэж арвижуулж амьтны агуу жим их хэрэг, асар тусыг наян есөн сүүдрийг хүртэл бидний сэтгэлийн хумх, оюуны саванд үл багтахын хэмжээнд туурвиж байгаад дүрст лагшинг номын агаарт хураасан авч аврал ачит таны хувилгааны болон үйлсийн эрдэм эдүгээг хүртэл завсар тасалдалгүй цаглашгүй дэлгэрсээр байгаа болно.

Гэгээнтэний түмэн өлзий гийсний 380 жилийн тэмдэглэлт тэгш ойг тохиолдуулан Монгол орон төдийгүй гадаад улс оронд ч түүний үйлс зохиолыг алдаршуулсан олон сайн үйл явдал өрнөж байна. Эдгээрт миний зүгээс алга хавсран даган баясаж байгаа билээ.

Өндөр гэгээний суу алдар, үйлс бүтээл даян дэлхийн мэргэд, зөн олны сэтгэлийг булааж, ертөнцийн чихнээ дуурсагдаж байгааг сонсоод сүжгийн сэтгэл улам арвитаж байгаа ажгуу.

Өндөр богдын минь лагшин, зарлиг, таалалын үйлсийн санг өргөн түмэнд өрнүүлэн таниулахад үлэмж анхаарал тавьж байгаа Өтвөш Лорандын нэрэмжит их сургууль, Монгол ба Төв Ази судлалын танхим, БНУУлсын ШУА, Монгол судлалын төв, Буддын шашны судлалын төв, Хүмүүнлэг ухааны судлалын төв, Угсаатан судлалын хүрээлэн хийгээд эрдэмтэн судлаачдад хутагтын ивгээл адистат оршиж, бие, хэл, сэтгэл гурван үүдний тань аливаа үйлс улам дэлгэрч, сэтгэлчлэн бүтэх болтугай хэмээн залбирал ерөөлийг өргөн талбия.

Гэгээнтний зарлиг мэт үүнд:

Их цөвийн их харанхуй үлэмж зузаанд бүрхэгдсэн, эгэл бидний муу цагийн амьтныг

Их нигүүлсэгч бээр аврахтун.

Өлзий хутаг орших болтугай.

2015 оны 04 сарын 15 өдөр
Монгол улс, Улаанбаатар хот

STUDIES ON ÖNDÖR GEGEEN DSANABADSAR

Өндөр гэгээн Занабазарын “Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх”-ийн философийн зарим үзэл санаа

Б. Ариунзул – Р. Алтансүх

Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академи, Философийн Хүрээлэн, Улаанбаатар

Өндөр гэгээн Занабазарын “Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх” бол монголын философи сэтгэлгээний нэгэн оргил бүтээл мөн. Тус бүтээлд хожуу үеийн мэргэдийн хийсэн зарим тайлбаруудын[1] агуулгыг шинжлэн үзвэл буддын философийн их хөлгөний “цагийн хүрдний (төв. *dus ‘khor*)” ёсыг “цагийн хямрал (төв. *dus ‘khigs*)” хэмээх ойлголттой уялдуулан, түүгээр дамжуулж нийгэм–ёс зүйн асуудлуудыг нарийвчлан тодорхойлжээ. Сүүлийн үеийн эрдэмтдийн хийсэн судалгаанууд ч эдгээр тайлбар зохиолыг удирдлага болгож тухайн түүхэн цаг үеийн монголын нийгэм–улс төрийн нөхцөл байдалтай холбогдуулахын зэрэгцээ *мунхгаас үүдэлтэй сэтгэлийн гурван хорыг засах, билгүүний гэгээ нээж, энэрэх нигүүлсэхийн сэтгэл төгсөх, тэгсэн цагт хорлох хөнөгөөх хомголзох шунахын муу санаа явдал арилах тухайд хувь бодгалыг дотроос нь ариутган засах* буддын шашны философи болон шашны үзэл санааны агуулгыг илэрхийлсэн бүтээл болохыг нягтлан шинжилсэн байдаг.

Бид тус зохиолд буддын шашны нийтийн уншлага, ерөөл залбирал болон нийгэм–ёс зүйн шинжтэй бүтээл болох хувиас бус, монголын философи сэтгэлгээний нэгэн тулгуур эх сурвалж болох талаас нь голлон хандаж, энэхүү илтгэлд зохиолын үзэл санааг философийн аспектаар авч үзэхийг оролдов. Учир нь буддын философийн түүх судлал буюу уламжлалт нэршлээр тогтсон тааллын “ба бүрний багшийн хойноос дагасан тогтсон таалал өгүүлэгч дор өвөрмөц өгүүлэгч судрын аймагтан хоёр ба сэтгэл төдийтөн төв үзэлтэн лугаа дөрөвт тоо магадлах бөгөөд тэдгээрээс тусгаар тавдугаар тогтсон таалал хийгээд гурван хөлгөнөөс тусгаар дөрөвдүгээр хөлгөн үгүй”[2] хэмээх арга зүйн шинжтэй томьёоллын үүднээс хандвал тус зохиолын онолын үндэс нь буддын дөрвөн тогтсон тааллын ёсны

---

[1] Цэрэнжав: *Адистэдийн дээдийг хайрлагч эхийн өгүүлэхүй утгын чандмань эрдэнэ үзэгдэх төдийн хүжийн галын гэгээ* (Tserenjaw: *Byin rlabs mchog stsol ma’i brjod don bsam ‘phel nor bu snang ba’i thabs su spos me’i snang ba*); Агваанхайдав: Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх хэмээн алдаршсаны тайлбар, үг утгыг машид тодруулагч. In: *Халхын Живзундамба хутагтуудын зарим зохиолуудын тайлбарын эмхтгэл* (Монгол билиг. Монголчуудын төвд хэлт бүтээлийг судлах цуврал), VI боть, эмхтгэсэн Р. Бямбаа, Улаанбаатар 2006 [Agwānxaidaw: *Byin rlabs mchog stsol mar grags ba’i ‘grel ba tshig don rab gsal*].

[2] Гончигжигмэдванбо: *Эрдэнийн эрих. – Буддын онолын шастарууд (Буддизмын эх сурвалжууд* I*),* эрхэлсэн Г. Лувсанцэрэн, Улаанбаатар 1999, 179-р тал [Gončigjigmedwanbo: *Rin po che’i phreng ba – Theoretical Treatises of Buddhism (Sources of Buddhism* I*)*, published by G. Luwsanceren].

аль нэгэнд хамаарагдах нь зүйн асуудал болж байна. Иймд юуны өмнө зохиолд хэрэглэгдэж буй философийн ойлголт, нэр томьёоны утга санааг тодруулж, философийн зарим үзэл баримтлалыг нь нягталсны үндсэн дээр үзэл санаанаы цаад эх сурвалж, тулгуурлаж буй эх онолын зарчмуудыг нь тодруулан гаргахыг хичээсэн болно. Үүнд суурилж зохиолын үзэл санаанаы эх сурвалж нь эртний энэтхэгээс улбаатай мадхьямака болон билиг барамидын философи болох, улмаар шүтэн барилдлага, шалтгаацлын зарчимд тулгуурласан болох тухай санааг дэвшүүлж байна.

Зохиолыг ойлгох гол түлхүүр нь түүний нэрнээс гадна зохиол дотор гурван таа давтагддаг "адистэд" гэсэн үг болно. Агваанхайдавын тайлбарт дурдсанаар аливаа амьтанд шинээр үүсдэггүй, устаж үгүй болдоггүй заяагдмал хүч байдаг бөгөөд түүнийг нь гадны баттай шалтгаанаар сэлбэн арвитгах, товчоор хэлбэл, сэтгэлд эрч хүч орохыг "адистэд" гэдэг байна. Буддын уламжлалд үнэний адистэд, өгөхийн адистэд, чухал амарлихын адистэд, билгийн адистэд хэмээсэн дөрвөн адистэд байдгийг зохиолд хураан өгүүлсэн шинжтэй боловч Өндөр гэгээний тухайлан дурдсан "үнэний адистэдийг" бид зохиолын үзэл санаанаы гол хөтөч хэмээн үзэж байгаа юм.

Үнэн хэмээх ойлголтыг эх сурвалжуудад *будда мөнх бус тэргүүтнээ ямар хэмээн номлосон тэр дагуу байгаа тул үнэн* эсвэл *хоосон чанарыг үзсэн хутагтын болгоолын ялдарт үнэн тул үнэн* гэх зэргээр өгүүлснийг удирдлага болгож "үнэний адистэд" гэдгийг үнэн магад чанар хэмээн ойлгож болохоор байна. Зохиолд "Огторгуй түгээмэл", "гурван цаг" зэрэг орон зай, цаг хугацааны ойлголтууд туссан байхаас гадна "орчлонгийн хязгаар" гэсэн ойлголт байгаа нь угтаа эвдрэхүйн жам ёс, улмаар мөнх бусыг илэрхийлсэн ойлголт юм. Зава Дамдин гавжийн "Мөнх бус ямагтын судрын тайлбарт" нотлон өгүүлснээр Будда анхлан мөнх бусын тухай сургаалаар эхлэн дөрвөн үнэний номын хүрдэнг эргүүлсэн ба нирван дүрийг үзүүлэхийн өмнө ч мөнх бусын тухай сургаалаа айлдсан байдаг. Иймд буддын аливаа сургаал дөрвөн үнэний авах, гэхийг л мөнхүү үзүүлсэнд хураагддаг аж. Дөрвөн үнэнийг Жалцав Дармаринчэн *сэтгэл амарлих нь түрдэхүй үнэн мөн ба түүнийг үйлдэх нь мөрийн үнэн амуй. Сэтгэл машид үл амарлих нь зовлонгийн үнэн ба түүнийг үйлдэхийн эрхин нь нисванис болой* хэмээн сэтгэлд буухад нэн ойлгомжтой тодорхойлсныг үндэс болговол "Адистэдийн дээдийг хайрлагч эхийн" үзэл санаанд ч дөрвөн үнэний сургаал тодорхой туссан байгааг төвөггүй харж болно. Тухайлбал:

Муу үйл, нисванисын үр эдүгээ боловсорсны
Элдэв зовлонгийн их гал бүхэн амарлиад[3]

[3] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma.* In: *Life and Works of Jibcundampa I.* (Śata-piṭaka Series, Vol. 294) Reproduced by Lokesh Chandra, New Delhi 1982, p. 749.

гэсэн шүлэглэлээр зовлонгийн үнэн, түүний шалтгаан болсон бүхэн гарахуйн үнэн буюу нисванисыг үзүүлжээ. Улмаар:

Түйтгэр арилсан чуулганг төгсгөөд бүхнийг айлдагчийн хутгийг
Түргэнээс түргэн ямагтад хүртэх болтугай[4]

хэмээн нисванисын болон мэдэхүйн хоёр түйтгэрийг арилгах, буяны болон бэлгэ билгийн хоёр чуулганыг төгсгөх таван мөр, бодьсадвын арван газрыг хурааж үзүүлсэн бөгөөд энэ нь мөрийн үнэн юм. Харин бухнийг айлдагчийн хутаг гэдэг нь түрдэхүй үнэн юм. Ингэснээр Өндөр гэгээн дөрвөн үнэнийг үнэний адистэдэд хурааж түүний үнэн магад чанарыг өөрийн итгэл үнэмшлийн баттай тулгуур, үзэл санааны гол эх сурвалж болгон гаргаж ирсэн байна. Эдгээр нь бүхэлдээ билиг барамидын философийн үндсэн үзэл санаанууд тус зохиолд туссаныг илэрхийлж буй хэрэг юм.

Тайлбар зохиолуудад “Адистэдийн дээдийг хайрлагч эхийн” утгыг авралын орныг танин бариад долоон гишүүнт тахил өргөх, залбирах, ерөөл болон өлзий хутгийг дэлгэрүүлэн зохиосон, таалал нь цагийн хүрдний ёстой нийцнэ зэргээс бусдаар мадхьямака философийн үзэл сургаал байгаа талаар тодорхой дурдсан зүйл үгүй байгаа юм. Хэдий тийм боловч Агваанхайдавын тайлбарт:

Зах хязгаарын балар харанхуй тивд мөнхүү анхнаас нь хэтрүүлэгчийн үзлийг номловоос орны хүмүүн бус нугууд би хэмээн баримтлахуйд хорлол болуузай хэмээн сэжиглээд олон үүднээс зэтгэрийг туурвиж, шашны журам тогтож үл өгөхийн учир

гэсэн нь угтаа бол Өндөр гэгээний тааллын уг нь хэтрүүлэгч төв үзэл мөн болохыг заасан хэрэг юм. Нөгөөтэйгүүр зохиолын:

Ихэд цөвийн их харанхуй үлэмж бүрхсэн
Муу цагийн амьтан биднийг өршөөл энэрлээр авар[5]

хэмээх шүлэглэлээс улбаалан зохиолыг туурвисан ахуй үесийн зорилго нь халх, ойрдын хоорондох цагийн хямралыг амарлиулах явдал мөн бөгөөд цагийн хямрал гэдэг нь цагийн хүрдэн хямрахын утга мөн хэмээн зохиолын утга санааг цагийн хүрдний ёсонд хөтлөн тайлбарлах уламжлал байдаг. Энэхүү цагийн хүрдний ёс нь тантрын дөрвөн аймгийн йогийн тэнсэл үгүй тантрад багтдаг байна. Хайдав Гэлэгбалсангийн “Ерөнхий тантрын аймгийн ойллого”, “Цогт цагийн хүрдний их тайлбар хир үгүй гэрлийн агуу их номлол” зэрэг эх сурвалжуудад нотлон

[4] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma...*, p. 750.
[5] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma...*, p. 749.

тэмдэглэснээр *тантрын аймаг бүхний үзэл нь хэтрүүлэгч төв үзэл*[6] ажээ. Иймд Өндөр гэгээний тус зохиолын үзэл санааг түүнд хийсэн тайлбар зохиолуудын агуулгад түшиглэж тогтсон тааллын ёсны үүднээс дэлгэрүүлэн шинжилвээс "Адистэдийн дээдийг хайрлагч эхийн" үзэл санааны тулгуур эх онол нь мадхьямака прасангика философи мөн болохыг үндэслэж байгаа юм. Үүний дагуу үзвэл, дээр дурдсан дөрвөн үнэний үнэний адистэд нь дараагийн шатанд

> Номын агаар урвал үгүй, шүтэн барилдлага хуурмаг үгүйн хүч[7]

болж мадхьямака философийн үндсэн үзэл санаанд тулж очиж байна. Энд "номын агаар" гэдэг нь жам ёс гэсэн утгатай. Харин "шүтэн барилдлага" гэдэг нь шалтгаацлын онолын үндсэн зарчмыг томьёолсон ойлголт болно. Ингэснээр энд аливаа жам ёсны зүйлийн хувиршгүй мөн чанар, шалтгаант холбооны үнэн магад нь нэгэн зүйл үнэний адистэд болж хутагтын тааллын тольтод урган гарч иржээ хэмээн үзэж болохоор байна.

Үүнээс гадна шашин, иргэний хосолмол үзэл санаа, эсвээс шашны өгүүлэмжээр иргэний шинжтэй үзэл санааг давхар илэрхийлсэн зүйл зохиолд тусгалаа олсон байдгийг тэмдэглэе. Тухайлбал:

> Тэргүүлшгүйгээс хураасан хилэнц уналыг наминчлан боож
> Төрөлхийтөн, хутагт хэдүй чинээн буянд даган баясая[8]

гэсэн энэхүү шүлэглэл нь хэдийгээр өнгөн талдаа хураасан хилэнц, унал болон хутагт, буян зэрэг бурхны шашны ойлголтуудаар илэрхийлсэн өгүүлэмжтэй боловч түүний утга санааг бүхэлд нь харвал, хилэнц гэдэг нь муу үйл, унал гэдэг нь түүний үр дагавар болсон ёс суртахууны доройтол, буян гэдэг нь сайн үйл бөгөөд аливаа муу үйл болон түүнээс улбаалсан ёс суртахууны доройтлыг таслан зогсоох, сайн үйлийг үүтгэн дагах гэдэг нь ер хүмүүний дагаж мөрдвөөс зохих ёс суртахууны шилдэг эрхэмнэлийг илэрхийлж буй хэрэг мөн болно.

Буддизмд хүний аливаа үйлдлийн шалтгаан нь сэтгэлээс үүдэлтэй гэдэг. Улмаар хүн өөртөө гэгээрэхүйн мөн чанарыг хадгалж байдаг ба хүний аливаа үйлдлийн шалтгаан болдог муу сэтгэл нь олдмол шинжтэй гэсэн утгатай өгүүлэмж эх сурвалжуудад олонтоо дурдагддаг. Аливаа хүн асрал, энэрэл, нигүүслийг дадуулан дадуулваас эцэстээ би, чи-гийн ялгаа арилж, хөнөөл бүхэн амарлих учиртай аж. Эдгээр нь нийгмийн философийн гүн утга санааг агуулж буй зүйлс юм. Тэгвэл өс хонзонгүй, цаашлаад асрал нигүүслээр харилцан сэтгэл зохирон найрсахуй нь нийт нийгмээрээ сайн сайхан байхын нэг үндэс мөн гэсэн санааг хутагт:

---

[6] Хайдав Гэлэгбалсан: *Тарнийн аймгийн ерөнхий ялгал.* Сүнбүмийн ba боть, Гүнбүм бар, 27-р тал, доод (Khaidaw Gelegbalsan: *Rgyud sde spyi'i rnam bzhag.* Volume ba, printed in Kumbum, p. 27.).

[7] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma...*, p. 750.

[8] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma...*, p. 748.

Янагш чанагш өсөөс хагацаж асрал энэрлээр сэтгэл зохилдсон
Сайн амгалангийн хотол чуулганыг дэлгэрүүлэн зохиож соёрх[9]

хэмээн өгүүлсэн байна.

“Адистэдийн дээдийг хайрлагч эхийн” төгсгөлийн дөрвөн мөрт нь зохиолын агуулгыг хураангуйлсан шинжтэй юм. Үүнээс үндэслэн зохиолын үзэл санааг дараах байдлаар бүдүүвчилж болохоор байна. Зохиолын тулгуур үзэл санаа нь дөрвөн үнэний сургаал бөгөөд Өндөр гэгээн дөрвөн үнэн, гэгээрлийн хутаг, номын агаар урвал үгүйн болон шүтэн барилдлага хуурмаг үгүйн үнэний адистэд буюу тэдгээрийн үнэн магад чанарыг бүхэлд нь “аврал” хэмээн нэрийдэж түүнийгээ “адистэдийн дээд” буюу “багшийн адистэд” гэсэн нэгдмэл ойлголтод хураасан байна. Улмаар аливаа сөрөг бүхнийг ахуй үес болон эцэс хойтын гутамшиг, аливаа эерэг бүхнийг сансар болон нирваны сайн чуулган гэсэн хос ойлголтуудаар хураан илэрхийлж, эцэст нь аливаа гутамшиг бүхэн амарлиж, сайн чуулган өөрөө бүтсэн төлөв байдлыг “Хотол чуулганы цог” хэмээн томьёолж түүний үнэн магад чанарыг өөрийн итгэл үнэмшлийн баттай тулгуур, үзэл санааныхаа гол эх сурвалж болгон илэрхийлжээ хэмээн дүгнэж болохоор байна.

Ном зүй

Agwaankhaidaw: Byin rlabs mchog stsol mar grags ba’i ‘grel ba tshig don rab gsal. In: *Commentary on the literary treasures of the Jebzundampa khutugtus of Khalkha.* (MONGOL BILIG. Series for studying Tibetan works written by Mongols, Volume VI) Published by R. Byambaa, Ulaanbaatar 2006.

Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma.* In: *Life and Works of Jibcundampa* I. (Śatapiṭaka Series, Vol. 294). Reproduced by Lokesh Chandra, New Delhi 1982.

Khaidaw Gelegbalsan: *Rgyud sde spyi’i rnam bzhag*. Volume ba. Sku ‘bum par.

Khaidaw Gelegbalsan: *Dpal dus kyi ‘khor lo’i ‘grel chen dri ma med pa’i ‘od kyi rgya cher bshad pa*. Sku ‘bum par.

Tserenjaw: Byin rlabs mchog stsol ma’i brjod don bsam ‘phel nor bu snang ba’i thabs su spos me’i snang ba. In: *Commentary on the literary treasures of the Jebzundampa khutugtus of Khalkha.* (MONGOL BILIG. Series for studying Tibetan works written by Mongols, Volume VI) Published by R. Byambaa, Ulaanbaatar 2006.

Zawa Damdin: *Mi rtag pa nyid kyi mdo’i ‘grel pa*.

[9] Dsanabadsar: *Byin rlabs mchog stsol ma*..., p. 749.

Соёмбо бичигийн хожуу үеийн нэгэн тайлбар

Р. Бямбаа
Варшавын Их Сургууль, Варшав

Монголын бурхан шашны оройн чимэг Богд Өндөр гэгээн Занабазарын 1686 онд зохиосон “Соёмбо” бичгийг зохиогдсон цагаас нь хойш олон эрдэмтэд бурхан шашин болон түүх, хэл шинжлэлийн ухааны үүднээс тайлбарласан нилээд тайлбарууд хийсний дотроос хожуу үед хийсэн нэгэн тайлбар бол Угалзын лам Лувсанжамц (Угалзын лам Лувсансодовжамц, тө. Ugalziin Lam Blo bzang bzod pa rgya mtso)-ын бичсэн тайлбар юм.

Тэрхүү тайлбарыг бичсэн Угалзын лам Лувсанжамцын намтар түүхийг тусгайлан бичсэн ном судар одоогоор мэдэгдэхгүй байна. Харин бид саяхан Угалзын ламын улс төрийн хилс хэрэгт хэлмэгдсэнтэй нь холбоотой архивын материалыг нь олсон юм. Иймд бид Угалзын ламын намтар түүхийг ихэс дээдэс, багш нарын зарлиг айлдвар, архивын материал, судалгааны бүтээлүүд, шавь нар, найз нөхөд, нутгийн ард түмний ам дамжсан яриа зэргээс мэдэж тэмдэглэсэн зүйлээс дахин тодруулбал:

Угалзын лам Лувсанжамц бол хуучин Түшээт хан аймгийн Чин вангийн хошуу (одоогийн Булган аймгийн Сайхан сумын нутаг)-ын хүн бөгөөд XV жарны гал нохой жил буюу 1886 онд Номхон бичээчийн хүү Наваан ханбын үеэл эгч Чойжавын хүү болон лагшин мэндэлсэн гэдэг.[1] Багш нар болон нутгийн хүмүүс, шавь нар нь XV жарны шороон барс жил буюу 1878 онд лагшин мэндэлж 1961 (1960) оны үед жанч халсан гэж дурсан ярьдаг байсан.

Харин Угалзын лам Лувсанжамцын намтар түүхийг нилээд тодорхой өгүүлсэн өөр нэг чухал материал бол түүний Улс төрийн хилс хэрэгт холбогдон байцаагдаж байсан архивын материал юм. Тухайлбал: 1935. 12. 10-нд баривчлагдан байцаагдаж байхдаа өгсөн анхны мэдүүлэгтээ: “Чойжавын Лувсанжамц нас 50, Сэлэнгэ аймаг Сайхан сум, лам, гавж, аграмба, мяндагтай, хөрөнгө хэд тодорхой мэдэхгүй, хэдэн үхэр хонь бий. Ам бүл гурав, ял шийтгэл хүлээж яваагүй, гадаадад яваагүй, урд Гандан дээр 20 наснаасаа эхлэн төвд номын сургууль хийж сууж байсан, Төвд номоос өөр хэл бичиг мэдэхгүй, ямар ч гишүүн бус, баригдахын өмнө Сайхан сумын нутаг дахь Рашаант Булагийн хийд дээр сууж байгаад баригдсан билээ”[2]

[1] Баригдсан лам, олзлогдсон Япон хоёр яг ижил түвшинд үнэлэгдэж байв. *Ноцтой мэдээ*. 137/125, 10-р тал; Баатар, С.: *Угалзын багш түүний нэгэн туурвил*. Улаанбаатар 2003, 5-р тал; Баатар, С.: *Гурван эрдэний орноор*. Улаанбаатар 2006.

[2] ТЕГ.ТА (Тагнуулын ерөнхий газрын Тусгай архивт, Хавтаст хэргийн дугаар 8154).

гэснээс үзвэл Угалзын лам Лувсанжамц нь 1935 онд баривчлагдахад 50 настай байсан бол XV жарны модон тахиа жил буюу 1885 онд лагшин мэндэлсэн болж байна. Иймд Угалзын лам Лувсанжамцын өөрийн биеэр өгсөн энэ мэдүүлэг, баримтыг гол болгон түүнийг 1885 онд лагшин мэндэлсэн нь үнэн гэж үзэж байгаа юм.

Угалзын лам Лувсанжамцыг нутгийнханы зарим хүмүүс "Рашаантын лам" гэдэг бөгөөд энэ нь "Сайхан сумын нутаг дахь Рашаант Булагийн хийд дээр сууж байсан"-аар нь ингэж нэрлэдэг байсан болтой.

Угалзын лам Лувсанжамцын ах Наваан буюу Агваан ханбо гэж маш их эрдэмтэй хүн байсан гэдэг бөгөөд тэр тухай "Гандантэгчэнлин хийдийн шавь агсан Гончигдорж гуайгаас Агваан (Наваан)-ы тухай асуухад "Угалзын лам Лувсанжамц гуайн ах Их хүрээний гавж Агваан гэж ном хийсэн их эрдэмтэй лам байсан…"[3] гэж дурсаж байсан. Угалзын лам Лувсанжамц нь энэ их эрдэмтэй хүнийг багаасаа бараадан тухайн үеийнхээ уламжлал ёсоор бага наснаасаа өөрийн нутгийн хийд Гүдэмбийн хүрээнд шавилан сууж байгаад Их Хүрээнд ирж Дүйнхорийн аймагт аймаглан олон мэргэдийг багшид шүтэн ном эрдэмд шамдан суралцаж бурханы шашины судар тарний эрдэм ухаанд төгс боловсорч гавж, аграмбын дамжаа барьж бурханы шашины эрдмийн дээд цол хэргэмийг хүртэж Их Хүрээний мэргэдийн дунд Угалзын лам гэж ном эрдмээрээ машид гайхагдаж явжээ.

Лувсанжамц 1933–1935 оны хэлмэгдүүлэлтийн эхэн үед багшийнхаа гэрээслэлээр Дүйнхор (са. *Kālacakra*, төв. *Dus 'khor*)-ын ван (төв. *dbang*) буюу авшиг сүсэгтэн олонд тавьж, шашин номыг сурталчилж, олон түмнийг мунхаруулсан, мөн Наймдугаар Богд Агваанлувсан (1871–1924)-гийн зохиосон "*Гэмингийн дуу*"-ны тайлбар зохиосон гэх мэт улс төрийн хилс хэргээр тухайн үеийн нийгмийн хэлмэгдүүлэлтийн хар шуурганд өртөн баривчлагдан, их хэлмэгдүүлэлтийн үед 1935 оноос арваад жил шоронд сууж ял эдлэн амьд мэнд гарсан бөгөөд 1937 оны ид ширүүн баривчилгаа, хэлмэгдүүлэлтийн үед баригдсан бол шууд хилсээр цаазлуулах байсан гэдэг. Угалзын лам Лувсанжамц шоронгоос гараад Алдрыг нь дурдахуйяа бэрх, Ачит буяны садан миний багш Санжжав (190?–1980)-ын гэрт нэг хэсэгтээ байж байгаад нутагтаа буцсан гэдэг бөгөөд багшийнд байхдаа багшид өөрийн зохиосон зохиол бүтээлээ өгч байсан нь хожим нь багшаас надад уламжлан ирсэн билээ. Харин Угалзын ламыг тухайн үед нь цагаатгалгүй хожим 2002 оны 11. 28-ны Улсын Дээд Шүүхийн 94-р тогтоолоор цагаатгасан байна.

Угалзын лам Лувсанжамц аграмба нь төвд хэлээр зохиол бүтээлээ туурвиж байсан монголын номын мэргэдүүдийн нэгэн адил төвд хэлээр Занабазарын дөрвөлжин үсгийн тайлбар "*Үсгийн номлол тодорхой толь* (төв. Yig bshad gsal

[3] Byambaa, R.: *The Bibliographical Guide of the Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators.* MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series. Ulaanbaatar. 2004, Vol. II, 308-р тал; *The Collected Works* (Gsung 'bum) *of Blo bzang rgya mtso.* MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, XXVIII–XXX (Vol.I–III). Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2008(2004).

ba'i me long zhes bya ba bzhugs so)"[4], Соёмбо бичигийн тайлбар "*Соёмбозоёди* (Сваямбхүжёоти) *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч хэмээх оршивой* (тө. Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig shad e-waṁ phyag rgya rnam gsal zhes bya ba)", "*Соёмбозоёдийн тэмдгийг залбиралын үүднээс гүн мөрийн ламын ёгад бясалгах ёс* (тө. Swa yaṁ bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par 'dod pa)", "*Э-Вамын тэмдгийн маш тодорхой зураг* (тө. E-waṁ phyag rgya bzens tsul gyi bri re)"[5], "*Бодь мөрийн зэргийн анхааран авах шүлэглэл шид бүтээлийг урин дуудагч* (тө. Byang chub lam gyi rim pa'i nyams len tsigs bcad ma dngos grub 'gug byed)"[6], "*Улгэрийн далайн хураангуй, Урдын мэргэдийг хойчийн шавь нарын анхаарах авлагад найруулсан авч орхих тодорхой оюутын мэлмийг нээгч* (тө. Mdo dzans blun nas gsungs pa'i sngon byung rnams rjes 'jug gi nyams len dang sbyar ba blang dor gsal ba'i blo groi mig 'byed zhes bya)"[7], "*Очироор огтлогчийн урьдын тус эрдэм заримыг үзүүлсэн домог* (тө. Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyen pa rdo rje gcod pa'i sngon byang phan yon 'ga' zhig bstan pa'i rtogs brjod)[8], "*Богд Гэгээний айлдсан зарим зарилгаас зохиосон* (*Гэмингийн тухай дууны тайлбар*) *шашины үүдийг нээгч* (тө. Rje bla ma'i mdzad pa'i cha shas

[4] Лувсанжамц: "*Үсгийн номлол тодорхой толь хэмээх оршивой* (тө. *Yig bshad gsal ba'i me long zhes bya ba bzhugs so*)", Гар бичмэл, 5 хуудас; Бямбаа, Р.: Хэвтээ дөрвөлжин үсгийн шинээр олсон нэгэн дурсгалын тухай. *STUDIA MONGOLICA*, Tom XIII (21), Fasc.18. Улаанбаатар 1986, 137-р тал; Byambaa, R.: *Занабазарын Дөрвөлжин Үсэг* [The Zanabazar Quadratic Script]. MONGOL BILIG Research Series. Ulaanbaatar 2005, Vol. I.; Byambaa, R.: *The Collected Works* (*Gsung 'bum*) *of Blo bzang rgya mtso*; Byambaa, R.: *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar*. MONGOL BILIG Gsung 'bum Series. Ulaanbaatar 2011, Vol. VII; Жанчүв, Ё.: Хэвтээ дөрвөлжин үсэг. In: *Төв Азийн нүүдэлчдийн бичиг үсгийн товчоон*. Улаанбаатар 2001, 289–304-р тал; Жанчүв, Ё.: Эрдэмтэн Р. Бямбаагийн хэвтээ дөрвөлжин үсгийн судлалын бүтээлүүдийн тухай. *ACTA MONGOLICA*, Center for Mongol Studies, Том. IX (320). Улаанбаатар 2009, 293–308-р тал; Бямбаа, Р.: *Өндөр гэгээн Занабазар болон Бурхадын дүр монголын шаазан урлалд*. Улаанбаатар 2015, 13-р тал; Бямбаа, Р.: *Монгол Шаазан Аяга*. Улаанбаатар 2015.

[5] Лувсанжамц (тө. Blo bzang rgya mtsho): *Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig shad e-waṁ phyag rgya rnam gsal zhes bya ba*, *Swa yaṁ bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par 'dod pa*, *E-waṁ phyag rgya bzens tsul gyi bri re'i*. Цаасны хэмжээ (ц. х.) 35,8×9 см, эх бичигийн хэмжээ (э. б. х.) 31×7,6 см, хуудасны тоо (х.) 13; *The Collected Works* (Gsung 'bum) *of Blo bzang rgya mtso*; *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar.* MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. VIII. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2011.

[6] Лувсанжамц: *Byang chub lam gyi rim pa'i nyams len tsigs bcad ma dngos grub 'gug byed*, ц. х. 35,8×9 см, э. б. х. 31×7,6 см, 138 хуудас; Byambaa, R.: *The Collected Works* (Gsung 'bum) *of Blo bzang rgya mtso*.

[7] Лувсанжамц: *Mdo mdzangs blun nas gsungs pa'i sngon byung rnams rjes 'jug gi nyams len dang sbyar ba blang dor gsal ba'i blo groi mig 'byed zhes bya*, ц. х. 35,8×9 см, э. б. х. 31×7,6 см, 67 хуудас; Byambaa, R.: *The Collected Works* (Gsung 'bum) *of Blo bzang rgya mtso*.

[8] Лувсанжамц: *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyen pa rdo rje gcod pa'i sngon byang phan yon 'ga' zhig bstan pa'i rtogs brjod*, ц. х.35,8×9 см, э. б. х. 31×7,6 см, 38 хуудас; Byambaa, R.: *The Collected Works* (Gsung 'bum) *of Blo bzang rgya mtso*.

’ga’ res las brtzams pa bstan pa’i sgo ’byed)[9] гэх мэт төвд, монгол хэлээр нилээд томоохон бүтээл туурвисан төдийгүй бас тарний ёсны болон зан үйлийн талаар их бага олон бүтээл зохиосон нь нийтдээ 100 шахам зохиолоос бүрдсэн хоёр [гурав] боть бүтээл болдог байна.

Угалзын лам Лувсанжамцын эдгээр бүтээлээс үзэхэд гүн ухаан, утга зохиол, нууц тарний болон шашины зан үйлийн талаар нилээд олон бүтээл туурвисан төдийгүй монголчуудын бичиг үсгийн түүхэнд онцгой байр эзэлдэг, Монголын бурхан шашин номын Их Богд Өндөр гэгээний зохиосон “Соёмбо”, “Дөрвөлжин Үсэг” хэмээх хоёр алдартай үсэгт тайлбар бичсэн нь бидний үед уламжлагдан, судлаач, шинжээч, эрдэмтдийн анхаарлыг ихэд татаж байгаа юм. Угалзын лам Лувсанжамцын зохиосон Соёмбо бичигийн тайлбар бол Соёмбо бичигийн тайлбарууд дотор хамгийн хожуу үед зохиогдсон боловч маш ховор сонин чухал тайлбарын нэг юм. Яагаад хамгийн хожуу үед зохиогдсон тайлбар гэж байгаа вэ? гэвэл өнөөдрийг хүртэл хожуу үеийн алдартай эрдэмтэн лам нараас Угалзын лам Лувсанжамцаас өөр хүний бичсэн Соёмбо үсгийн тайлбар мэдэгдэхгүй байгаа юм.

Энэ Соёмбо бичигийн тайлбар, гар бичмэл зохиол бөгөөд уг зохиолын тухай анхны мэдээг 1981 онд док. проф. Ц. Шагдарсүрэн багш “Монгол үсэг зүй” буюу “Монголчуудын үсэг бичигийн товчоо”[10] гэдэг хоёр номынхоо “Соёмбо бичиг” гэсэн бүлэгт “Лувсанжамцын бүтээлийн нэгэн гарчиг Зарлиг зохиол сувд эрхи ...” хэмээн Угалзын ламын сүнбүмийн бичмэл нэгэн гарчигийг анх олж, түүний дотор байсан Соёмбо үсгийн тайлбарын нэрийг дурдан судлаачдын сонорт анх хүргэсэн байна. Харин бидний олсон Угалзын ламын сүнбүмийн гарчигууд дотор яг ийм нэртэй гарчиг олдсонгүй.

Бидний олсон Угалзын ламын Лувсанжамцын сүнбүмийн хуучин бичмэл гарчигуудын **Анхных нь:** Угалзын ламын сүнбүмийг бичсэн Уран Цэнзээ (Чинзээ, тө. Mkhyen brtze)-гийн бичсэн гарчиг юм.

Угалзын лам Лувсанжамцын ойрын дотно шавь нарын нэг, Булган аймгийнхан болон шавь нарынхаа дунд Даянч багш гэж алдаршсан Алдрыг нь дурдахуйяа бэрх, Ачит буяны садан миний багш Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэдэх Шашины дээд сургуулийн багш З. Пүрэвжамц (1905–1986) багш, Багш (Угалзын лам)-ийнхаа зохиосон зохиол бүтээлийг цуглуулж, хадгалж байгаад өөрийн шавь Уран Цэнзээ гэдэг хүнээр нэг хэмжээтэй орос цаасан дээр ихэнхи номын нь бичүүлсэн гэдэг. Уран Цэнзээ өөрөө мөн Угалзын ламын шавь байсан хүн. Угалзын лам номыг бичсэн Уран Цэнзээ бол XV жарны улаан морин жил буюу 1906 онд Хөвсгөл

---

[9] Лувсанжамц: *Rje bla ma’i mdzad pa’i cha shas ’ga’ res las brtzams pa bstan pa’i sgo ’byed*, ц. х. 35,8×9 см, э. б. х. 31×7,6 см, 39 хуудас. Уг номыг Халхын Их Хүрээний Эх дагины аймагт (1903 онд Наймдугаар Богдын хатан Дондогдулам үүсгэн байгуулсан) модон бараар барласан байдаг. 109 хуудас; Загдсүрэн, У.: Гэмингийн тухай хоёр дуу. *STUDIA MONGOLICA*, Улаанбаатар 1970, Tom. VIII, Fasc. 6, 117-р тал.

[10] Шагдарсүрэн, Ц.: *Монгол үсэг зүй*. Улаанбаатар 1981, 98–112-р тал; Шагдарсүрэн, Ц.: *Монголчуудын үсэг бичигийн товчоо*. Улаанбаатар 2001, 129–158-р тал.

аймгийн Хантай сумын нутаг “Ордогийн гол” гэдэг газар ард Бужаа[Бизъяа]-гийн хүү болон төрсөн ажээ. Цэнзээ нь их уран, бас ном их сайхан бичдэг хүн байсан гэдэг бөгөөд лам байж байгаад хэлмэгдүүлэлтийн үед хар болж нутгаасаа оргож Архангай аймгийн Хайрхан суманд ирж суурьшиж байгаад Монголын шаазан ваарын үйлдвэрт 1962-оноос 1971 он хүртэл зураачаар ажиллаж байжээ. ШВҮ-ийн бүтээгдэхүүн дээр луу зурах талаараа маш алдартай байсан ба залуучуудад луу зурахыг зааж сургаж байсан болохоор Луу Цэнзээ гэж алдаршсан.[11] Цэнзээ Даянч багшийн айлдвараар Угалзын лам Лувсанжамцын сүнбүмийн ихэнхи номууд, сүнбүмийн гарчигийг бичсэн байна.

Уран лам Цэнзээ өөрийн багш Угалзын лам Лувсанжамцын сүнбүмийн гарчигийг 35,8×9 см хэмжээтэй орос цаасан дээр хар бэхээр, үсгийн хэв маш гоё гаргац сайтай алдаагүй бичсэн, нүүр хуудсан дээр гарчигийн нэр байхгүй 7 хуудас гарчиг болно. Энэ гарчигт номуудыг тусгайлан сүнбүм болгож гарчиглаагүй, төвд цагаан толгой үсгийн дарааалал тавих тусгай тэмдгийг зураад номын нэр, хуудасны тоог бичсэн байх бөгөөд зарим номын нь хуудасны тоог бичээгүй байна. Уран лам Цэнзээ Угалзын ламын сүнбүмийг хуулж бичиж байсан болохоор тэр үедээ зарим номыг олоогүй буюу бичиж дуусаагүй байсан учир гарчигт хуудасны тоог бичээгүй байх талтай. Уг гарчигт нийт 77 номын нэр бичсэн байна. Энэ гарчигийн бусад гарчигт байхгүй нэг онцлог зүйл бол Угалзын лам Лувсанжамцын Соёмбо үсгийн тайлбар номын нэрийг бичихдээ номын нэрийн өмнө нь “Соёмбо” бичигийн цагаан толгойн эхлэл “Соёмбо” тэмдгийг зураад номын нэрийг бичсэн байна.

Хоёр дахь гарчиг нь: “*Судар тарний шашиныг тодруулагч аграмба Лувсансодовжамцбалсанбугийн сүнбүмийн гарчиг ба дамжлага оршивой* (Tө. Mdo sngags bstan pa’i gsal byed sngags ram pa bla ma rin po che Blo bzang bzod pa rgya mtso dpal bzang po gsung rtzom gyi dkar chag dang brgyud rim bzhugs so)” хэмээх гарчиг юм.

Энэ гарчиг нь Угалзын ламын сүнбүмийн иш авсан Цэрэнгончогдорж гэж хүний бичсэн гарчиг байж магадгүй. Харин уг гарчигт Угалзын ламын соёмбо бичигийн номын нэр ороогүй байгаа юм.

---

[11] Уран Цэнзээгийн намтар түүхийг өөрийнх нь баримт бичигүүд болон түүний охин Ц. Чимэд-Цэеэгээс нь тодруулсан болно. Уран Цэнзээгийн нэрийг урьд өмнө гарсан судалгааны бүтээлүүдэд “Чинзээ, Чэнзээ” гэж төвд “Mkhyen brtze” нэрийг дагаж бичсэн нь буруу байсанг өөрийнх нь иргэний үнэмлэх болон бусад бичиг баримтанд байгаа “Цэнзээ” гэсэн нэрээр бичиж залруулсан болно. Бямбаа, Р.: *Хэвтээ дөрвөлжин үсгийн шинээр олсон;* Byambaa, R.: *Занабазарын Дөрвөлжин Үсэг*; Byambaa, R.: *The Collected Works* (*Gsung ’bum*) *of Blo bzang rgya mtso*; Byambaa, R.: *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar*; Гал овогтой Галсанбаатар, Ш.: *Зуун дамнасан түүхэн зурвас* (Архайгай аймгийн Хайрхан сум үүсэн байгуулагдсаны 90 жилийн ойд зориулав). Улаанбаатар 2014, 210-р тал; Бямбаа, Р.: *Өндөр гэгээн Занабазар болон Бурхадын дүр*. Бямбаа, Р.: *Монгол Шаазан Аяга*; Byambaa, R.: Dagvadorj Khaliuniin: Founder of Mongolian Porcelain Factory. In: *A Window onto the Other*. Warsaw 2014, pp. 218–228.

Гуравдахь гарчиг нь: Булган аймгийн Д. Гэлэгжамц (Даянч багшийн шавь) гуай бичсэн "*Аграмба Лувсансодовжамын сүнбүмийн гарчиг Дээдийн номын үүдийг нээгч* (Tө. Sngags rams pa Blo bzang bzod pa rgya mtso'i gsung 'bum gyi dkar chag dam chos sgo 'byed ces bya ba)" хэмээх хоёр боть номын гарчиг юм. Их нүдэн овогт Даваагийн Гэлэгжамц бол XV жарны хар хулгана жил буюу 1912 онд Түшээт хан аймгийн Дайчин вангийн хошуу, одоогийн Булган аймгийн Бугат сумын нутаг Зүүнтүрүүний голын Хүүхдийн овооны өвөр талд ард Даваагийн 2-р хүү болон төрсөн гэдэг. Долоон настайдаа Вангийн хүрээнд шавилан сууж бурханы ном үзэж байгаад 18 нас хүрээд Их Хүрээнд ирж Дашчойнпэл дацанд шавилан 6 жил ном үзэж, сууж байгаад 1937 оны хэлмэгдүүлэлтийн үед хар болж лам нарын артельд алт мөнгөний дархан хийсэн. 1948 оноос хөдөө гарч малчин болсон байна. 1956 онд Булган аймгийн Халиун суманд анхны нэгдэл байгуулалцан багийн дарга, аж ахуй, агент малчин зэрэг ажил хийж байгаад 1980 онд өндөр насны тэтгэвэрт гарсан. 1992 онд Булганы Дашчойнхорлин хийдийг дахин үүсгэхэд гол үүрэг гүйцэтгэж Дашчойнхорлин хийдийн ловон лам болсон ба гэр сургалтаар 40 гаруй хүүхдэд Бурханы шашны ном зааж сургаж байсан. 2003 онд 91 насандаа таалал төгссөн.[12]

Д. Гэлэгжамц Даянч багшийн айлдвараар Угалзын лам сүнбүмийг нэгтгэж энэ гарчигийг 43×9 см хэмжээтэй орос цаасан дээр бичсэн, нүүр хуудсан дээрээ нь боть тус тусын дугаарыг тавьж гарчигийн нэрийг бичсэн, нийт 7 хуудас гарчиг болно. Уг хоёр ботийн гарчигт тусгайлан зурсан тэмдэгт дотор төвд цагаан толгой үсгийг дарааллуулан тавьж толгой үсгийн араас нь номын нэрийг бичсэн бөгөөд харин номынхоо хуудасны тоог бичээгүй байна. Энэ гарчиг ёсоор Нэгдүгээр ботид "Ка–А" хүртэл 30 ном, Хоёрдугаар ботид "Ki–Phi" хүртэл 56 нэр бүхий бичсэн байна. Угалзын ламын Соёмбо үсгийн тайлбар нь хоёрдугаар ботийн гарчигийн долоо дахь буюу "Ge" толгой үсгэнд бичигдсэн байна.

Энэ "*Соёмбозоёди* [Сваямбхүжёоти] *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч хэмээх оршивой*" хэмээх ном нь дотроо гурван тусгай ном, хоёр соёмбын зураг байгаа юм. Эдгээр соёмбо үсгийн номууд "*Монголчуудын төвд хэлт бүтээлийг судлах Монгол Билиг цуврал*"-ын "МОНГОЛ БИЛИГ Сүнбүм" цувралаар, Угалзын лам Лувсансодовжамц аграмбын түмэн өлзий гийсний 130 жилийн ойд зориулан гаргасан Угалзын лам Лувсансодовжамцын бүрэн зохиолуудын эмхтгэлд[13], мөн "МОНГОЛ БИЛИГ Сүнбүм" цувралын "*Занабазарын Соёмбо ба Дөрвөлжин үсэг*"[14] гэсэн номонд тус тус орж хэвлэгдсэн болно.

---

[12] Даянч багшийн шавь Д. Гэлэгжамцийн намтар түүхийг түүний шавь Польш улсад ажиллаж амьдарч байгаа Т. Цогтсайхан эмчээс тодруулж, зургийг нь авсан болно.

[13] *The Collected Works* (*Gsung 'bum*) *of Ugalziin lama Luvsanjamts* (Blo bzang rgya mtso, 1885–1961). MONGOL BILIG Gsung 'bum Series. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2008 (2004). Vol. XXVIII (I-III).

[14] *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar.* MONGOL BILIG Gsung 'bum Series. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2011, Vol. VII.

Харин бид энэ удаа Соёмбо бичигийг үсэг бичигийн талаас нь гол тайлбарласан "*Соёмбозоёди* [Сваямбхүжёоти] *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч хэмээх оршивой*" хэмээх номыг танилцуулж төвд эхийг галиглаж бас монгол хэлэнд орчуулан товч тайлбар хийж төвд эхийг хамт толилуулж байна.

Номын бүтэн нэр:

Төв. 1. Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig bshad E-waṁ phyag rgya rnam gsal zhes bya ba// (1a-4a)
Мо. *Соёмбозоёди* [Сваямбхүжёоти] *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч хэмээх оршивой*

Төв. 2. Dbu'i E-waṁ phyag rgya de phyag mchod sogs kyi dmigs rten du bris sku ltar bzhens tsul ni// (4a-9b)
Мо. *Дундах Э-Вамын тэмдэг түүнийг тахил мөргөл тэргүүтэнд зориулан шүтээнд зурж лагшин мэт шинээр бүтээх ёс*

Төв. 3. Swa yaṁ bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom tsul// (9b-10b)
Мо. *Соёмбозоёди Э-Вамын тэмдгийг залбирлын үүднээс гүн мөрийн ламын бясалгах ёс*.

Төв. 4. E-waṁ phyag rgya rnam gsal gyi dbe re'i (Тусдаа 2 хуудас)
Мо. *Э-Вамын тэмдгийн маш тодорхойн зураг* ... гэсэн гурван ном хоёр зураг байгаа юм.

Цаасны хэмжээ: 35,8×9 см
Эх бичигийн хэмжээ: 31×7,6 см
Хуудасны тоо: 10 /нийт/
Нэг талд орсон мөрийн тоо: 9

Уг бичмэл судрыг орос цагаан цаасан дээр давхар улаан хүрээ татан түүн дотроо хар бэхээр гаргац сайтай бичсэн. Бичигийн хэв тогтуун, үсгийн алдаа мадаг байхгүй, зураг чимэг үгүй, нүүр төсгөлийн хуудсанд улаан тамганы тосоор 3,2×2,8 см хэмжээтэй, дотроо алхан хээн хүрээтэй ланз үсгийн тамга дөрөвийг дарсан. Эдгээр номууд тус тусдаа нэртэй боловч төсгөлийн үг гэх зүйл байхгүй хамгийн сүүлчийн "*Соёмбозоёди Э-Вамын тэмдгийг залбирлын үүднээс гүн мөрийн ламын бясалгах ёс*" хэмээх номын төгсгөлийн үгэнд зөвхөн "*...Дээдэс нүгүүдын зарлигаас хураан Чойдорж нэрт бээр гараараа бичиж үйлдсэн болой. Тэр ч Бурханы шашин их эрдэнэ түгэн дэлгэрч өнө удаан орших болтугай*" гэсэн байгаа бөгөөд зохиогч уг зохиолоо хэдийд хаана, хэний хүсэлтээр зохиосон тухайгаа

тодорхой дурдаагүй нэрээн хүртэл нууцалсан байгаа нь нэг талаас эгэл жирийн дорд хүн дүрийг барьсан, нөгөө талаас цаг үеийн улс төрийн хэлмэгдүүлэлтийн хар шуурганд өртөж байсан болохоор болгоомжилсон буйзаа.

Харин зохиогчийн амьдарч байсан үе болон аман мэдээнээс үзвэл Угалзын лам Лувсанжамц гуай уг зохиолоо Занабазарын дөрвөлжин үсгийн тайлбар "*Үсгийн номлол тодорхой толь*"-ийг зохиох үед зохиосон байж болох талтай.

Уг зохиолын бүтэц, зохиомжийн ерөнхий байдал нь Ширбазар гэдэг хүний "*Soyangbu joyadi kemegdekü mongγol üsüg-ün qün udq-a-yi teyin böged negegči Janabajar-un tagalal-un čimeg kemegdekü orosibai*" гэдэг соёмбо үсгийн тайлбар бүтээлийг баримтлан бичсэн учраас ерөнхийдөө агуулгын хувьд адил боловч нилээн хураангуйлан бичсэн.

Энэхүү Соёмбо бичигийн тайлбар дурсгал бичигийг Занабазарын дөрвөлжин үсгийн тайлбар "*Тодорхой толь*"-ийг[15] сурвалжилж байх үед Алдрыг нь дурдахуйяа бэрх, Ачит буяны садан Гандантэгчэнлин хийдийн дэргэдэх Шашины дээд сургуулийн З. Пүрэвжамц (1905–1986) багш надад хамт өгсөн билээ.

Төвд эхийн латин галиг

1a. Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig bshad e-waṁ phyag rgya rnam gsal zhes bya ba bzhugs so //

1b. (1) Na mo gu ru Jñanā bajar[16] dha ra ya / ye nas rnam dag choi dbyings bde chen thugs // shes rab stong gzugs phyag rgya chen po'i sku // zung 'jug rdo rje 'chang dbang
(2) bla ma la // gsol ba 'debs so mchog thung dngos grub stzol // 'dir swa yaṁ bhu jyo ti zhes bya ba'i yig bshad rnams las btus te 'bri ba la / rang cag rnams kyi lha skal nyag
(3) gcig rje btzun bla ma rdo rje 'chang chen po Yo gi Jñanā bajar ste Rang byung yi she rdo rje 'am mtsan gzhan Blo bzang bstan pa'i rgyal mtsan dpal bzang po[17] 'di nyid ni / rab byung bcu gcig pa'i

[15] Бямбаа, Р.: *Занабазарын Дөрвөлжин Үсэг*. MONGOL BILIG Series for Studying Tibetan Language Works Written by Mongols. Ulaanbaatar 2005. Vol. I.

[16] Өндөр гэгээний санскрит нэр.

[17] Өндөр гэгээн дөрвөн сүүдэртэйдээ 1638 онд Жамбалин номон хаан (төв. Byams pa gling Nomon han)-аас Убаши санваар авч Ишдорж буюу Занабазар, Енса брүлгү Лувсанданзинжамц (төв. Dben sa ba sprul sku Blo bzang bstan'dzin rgya mtsan, 1605–1616?)-аас равжүн санваар авч Лувсанданбийжалцан алдартай болсон.

(4) shing phag lo'i[18] ston zla chung gi tse nyer lnga'i tho rangs Hal-ha Thu-she-ye-thu han[19] gyi sras su ngo mtsar ba'i ltas du ma dang bcas sku batams / dgung lo gsum[20] pa'i skabs su 'jam dpal

(5) mtsan brjod[21] kyi tsig gcig kyang ma 'khrul bar blo thog nas tsar gnyis gsungs / dgung lo lnga pa'i[22] steng mi 'jigs gdong lngas btegs pa'i khri la zhabs sen gyi padma bkod de mtsan

(6) Blo bzang bstan pa'i rgyal mtsan du gsol / de nas Paṇ chen thams cad mkhyen pa Blo bzang chos kyi rgyal mtsan dang[23] / rgyal ba'i dbang po Ngag dbang blo bzang rgya mtso[24] rnam gnyis la zhus

(7) par Rje btzun Tā ra na tha'i[25] sku'i skye bar lung bstan / de nas bzung ste Rje btzun Dam pa zhes pa'i mtsan snyan chu 'dzin glal ba'i sgra dbyangs lus can mdongs mtha'i rna ba'i bcud len rgyas par gyur ba

---

[18] 1635 онд Өндөр гэгээн Занабазар нь Халхын Сүсэг хүчин төгссөн Очирбат Түшээт хан Гомбодоржийн хоёрдугаар хүү болон лагшин мэндэлсэн.

[19] Халхын Сүсэг хүчин төгссөн Очирбат Түшээт хан Гомбодорж (1594–1655) нь Чингис (1162–1227) хааны алтан ураг, боржигон овогт бөгөөд Чингис хаанаас хойш угсаа залган суусан 31 дэхь хаан Бат-мөнх Даян хааны отгон хүү Гэрсэнз Жалар хунтайж (1513–1549)-ын үр сад.

[20] Арван нэгдүгээр жарны Улаагчин үхэр (гал үхэр) жил буюу 1637 он.

[21] Бурхан багш (Шигмүни)-ийн зохиосон, бурхан бүгдийн ганц эцэг хэмээн алдаршсан оюун билгийн бурхан Манзүшрийг лагшин, зарлиг, таллын үүднээс уран яруу сайхан магтсан магтаал "*Жамбалцанжод* (ca. Āryamañjusrī-nāma-saṃgīti, тө. 'Phags pa 'jam dpal gyi mtsan yang dag par brjod pa, мо. *Хутагт Манзүшрийн алдрыг үнэхээр өгүүлэхүй*)" хэмээх судар. Ганжуурын 12–р боть, Харин уг зохиолыг XVII зууны эхэн үеийн Халхын алдарт орчуулагч Алтангэрэл увш (XVII зууны үе), Ойрдын Зая бандид Намхайжамц (тө. Zaya Paṇḍita Nam mkha'i rgya mtso, 1599–1662) нарын зэрэг эрдэмтэд монгол хэлэнд орчуулснаас гадна Төвд, Монгол, Төвд-монгол (орчуулга), Санскрит-Төвд, Ланз-Соёмбо-Төвд, Ланз-Төвд-Хятад-Монгол, Ланз-Төвд-Хятад гэх мэт нэгээс дөрвөн хэлээр бичиж хэвлэсэн байдаг. Энэ тухай Дамдинсүрэн, Ц.: XVII зууны эхний үеийн орчуулагч Алтангэрэл увшийн тухай зарим мэдээ. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. VI., Fasc. 2. Улаанбаатар 1966, 10–18-р тал; Raghu, Vira: *Manjusri-nama-sangiti*. (Śata-piṭaka Series 16) New Delhi 1962; Лувсанбалдан, Х.: *Тод үсэг түүний дурсгал*. Улаанбаатар 1975; Цэрэнсодном, Д. – Алтангэрэл, Ч.: Турфаны цуглуулгын ТМ-40. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. V, Fasc. 6. Улаанбаатар 1965, 147–162-р тал; Цэндсүрэн, Т.: Шинээр олдсон Жамбалцанжодын нэгэн монгол орчуулгын тухай. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. XII (20), Fasc. 15. Улаанбаатар 1984, 224–234-р тал; Шагдарсүрэн, Ц.: *Монголчуудын үсэг бичигийн товчоо*. Улаанбаатар 2001; Byambaa, R.: *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar* нар судалгааны бүтээлүүддээ бичсэн болон уг зохиолын эхийг хэвлэсэн байна.

[22] 1639 он буюу Арван нэгдүгээр жарны Шарагчин туулай (шороон туулай) жил Өндөр гэгээн Их Монгол уулын өвөр Бага монгол уулын ард Монголын элсний Ширээт цагаан нуур хэмээх газар Монголын шашины тэргүүнд өргөмжлөгдөж ширээнд залагдсан.

[23] Банчен Эрдэний хувилгаан дүрийн дөрөвдүгээр дүр, Аравдугаар жарны гал туулай жил буюу 1567 лагшин мэндэлж, 92 сүүдэртэйдээ 1662 онд таалал болсон. Банчэн Эрдэнэ хэмээх энэ цолыг Гүшри хаан 1645 онд анх дөрөвдүгээр дүрийн лам Лувсанчойжижалцанд өгсөн ажээ.

[24] Далай ламын хувилгаан дүрийн тавдугаар дүр. Аравдугаар жарны улаагчин могой жил буюу 1617 онд лагшин мэндэлж 1682 таалал болсон. Далай лам хэмээх цолыг Алтан хаан 1578 онд анх гуравдугаар дүрийн Далай лам Содномжамц (1543–1588)-д өгсөн ажээ.

[25] Жонон Дараната Гунганямбуу (тө. Jo nang Tā rana ta Kun dga' snying po, 1575–1634) Өндөр гэгээний өмнөх Арван тавдугаарх дүр.

(8) de nyid dgung lo bco lnga[26] pa zhes pa'i tse dbus gtzang dag pa'i zhing du thugs gnyer la 'phebs te Paṇ chen rin po che[27] dang Rgyal dbang mchog gi[28] zhal mjal tse khyod 'dir bzhugs nas slob gnyer
(9) mdzad pa las sog yul du dge 'dun gyi sde chen po btzug na bstan 'gro'i don la phan rgya chen 'byung zhes lung bstan / de nas Paṇ chen rin po che'i[29] mdun nas Na ro'i chos drug gsan te zhag

2a (1) nyer gcig gi bar du thugs nyams su bzhes pa'i skabs su teng nge 'dzin gyi rtogs pa mtha' yas pa thugs rgyud la 'khrungs / khyad par du lcags stag lo'i[30] dgun
(2) zla 'bring po'i tse bcu gsum la phyi rol tu phebs pa na dag pa'i gzigs snang du nam mkha' la lañja'i yi ge'i gzugs 'dra mang du shar ba gzigs nas Paṇ chen rin po che[31] la zhus pas /
(3) chos kyi yi ge nam mkha'i nor bu lta bu yin pas khyed kyis yul phyogs su skal ldan gyi tsogs la spel zhig ces bka' stzal nas lung dang rtogs pa'i bstan pa yongs rdzogs kyi
(4) bdag por mnga' gsol lo // de nas dgung lo nga gnyis pa me stag lor[32] sog po'i brda' dang mthung par yi ge'i lam du spel te rgyas par mdzad pa'i swa yaṁ bhu jyo ti ste rang byung snang
(5) ba zhes bya ba'i sog yig ni / 'di lta ste / [*Соёмбо үсгийн Цагаан толгой*] Oṁ na mo ra tra ya ya / a ā i ī e ē ü ū
(6) u ü o ō ö ö au ai / ga ka ŋa / ja ca ña / da ta na / ba pa ma / ya ra va /
(7) la / ša sa[33] ha / kṣa / ag ak aṅ ad an ab am ar al aš sa ā / ṛi ṝ ḷi ḹ / aṃ ah: /

2b (1) [*Санскрит хэлний гийгүүлэгчийн хэлбэр*] ga gha / ja jha / ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa / da dha / ba bha sa / kya kra kla kva kka nka nca nta nta
(2) mpa lka ska cka ska rka / [*Төвд хэлний гийгүүлэгч*] ca cha ja / zha za 'a / kra kya / manggalaṁ / bha wa du / mun khu dou /
(3) swa sti / rgyal kun gsung gi mdzad pa yi ge la // sgra brnyan ston par dams pas byin brlabs pa // Yo gi Jñanā bajar bdag gis gsal // 'dis mtso ma lus
(4) dge ba'i phung po'i mthus // yi ge 'di dang 'phrad rnams gtzar gyur ba'i // bdag la 'brel ba'i skye bos thog drangs te // mkha' mnyam ma ru gyur ba'i 'gro kun

[26] Арван нэгдүгээр жарны Шарагчин үхэр (шороон үхэр) жил буюу 1649 он.
[27] Дөрөвдүгээр Банчен Эрдэнэ Лувсанчойжижалцан.
[28] Тавдугаар Далай лам Агваанлувсанжамц.
[29] Дөрөвдүгээр Банчен Эрдэнэ Лувсанчойжижалцан.
[30] Арван нэгдүгээр жарны Цагаан барс (төмөр бар) жил буюу 1650 он.
[31] Дөрөвдүгээр Банчен Эрдэнэ Лувсанчойжижалцан.
[32] Арван нэгдүгээр жарны Улаагчин барс (гал бар) жил буюу 1686 он.
[33] Төвд галигаар бичихдээ **sa** үсэг байхыг **A** үсгээр буруу тэмдэглэсэн байна.

(5) rnams // stobs cu mnga'[34] ba'i sa la myur reg ste // de ltar gyur ba de bzhin gshigs pa kun // sras dang bcas pa'i mdzad smon ji snyid pa // ma lus bdag
(6) gis 'grub par 'gyur bas so // bkra shis brtan pa rtag tu gnas gyur cig /shu bhu // zhes gsungs so //
(7) yi ge 'di rnams kyi dbu'i phyag rgya ni / chos phung kun gyi pha mar gyur ba / mdo rgyud kun gyi tsig don ma lus pa 'du ba'i e-waṁ mtsan pa'i phyag rgya yin par

3a (1) gsungs la / de ni dbu'i phyags rgya gcig bu ma yin par yi ge 'og ma thams cad la yang 'dra ste / Lcang skya rin po che[35] / rgya bod kyi mkhas grub dam pa
(2) sus kyang de lta bu'i gsal kha mdzad pa sngar ma mthong yang e-waṁ dang thabs shes sogs kyi ri mo'i rnam pa mtson par byed pa'i mdzad pa bzang po 'di ni shin tu rmad du byun ba'i gnas su
(3) gyur pa / zhes gsuns pa dang / Tu'u Bkwun rin po che'i gsung las[36] / gnyis med rgyud don e-waṁ zung // dag pa'i gzigs snang la shar ba'i // swa yaṁ bhu jyo ti zhes / ri mo'i
(4) gzugs kyis 'doms mdzad pa // Ye shes rdo rje 'gro ba'i skyabs // Rje btzun Dam par gsol ba 'debs // zhes dang / ma ni'i sgrub thab zab mo'i[37] 'grel ba Gun than 'jam pa'i dbyangs[38]
(5) kyis mdzad pa las / nyid kyis mdzad pa'i yig gzugs thams cad stod gru gsum e'i rnam pa la khog pa zlum por yod pas / phyi dbyibs phal cher bsgrubs pa'i e-waṁ gyi
(6) gzugs lta bur yod pa shin tu ngo mtsar can te / mtsan lang' rang byung snang ba zhes btags pa ni / rang byung lhan cig skyes pa'i bde stong gi ye shes mtson zhing gsal bar byed pa'i

---

[34] De bzhin gshegs pa'i stobs bcu. *Bod rgya tsig mdzod chen mo*. Mi rigs dpe skrun khang, 1998, 1119-р тал.

[35] Жанжа Ринбочигийн хувилгаан дүрийн Гуравдугаар дүр Жанжа Ролбийдорж Ишданбийдоми (төв. Lcang skya Rol pa'i rdo rje Ye shes bstan pa'i sgron me, 1717–1786).

[36] Төвдийн эрдэмтэн Туган Лувсанчойжиняма (төв. Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, 1737–1802): *Жавзүндамба Ранжан Ишдоржийн зохиосон Мааний бүтээх аргын тайлбар гүн утгын үзлийн мэлмийг нээгч* (төв. Rje btzun Dam pa Rang byung ye she rdo rjes mdzad pa'i Ma ni'i sgrub thabs kyi'grel ba zab don lta ba'i mig 'byed ces bya ba). Сүнбүмийн "Cha" боть, 10 хуудас; *Commentary on the Literary Treasures of the Jebzundampa Khutugtus of Khalkha.* MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. VII. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2006.

[37] *Collected Works (Gsung 'bum) of Jebzundampa Khutukhts of Khalkha.* I Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa'i rgyal mtsan, II Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa'i sgron me, III Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa'i Ye shes bstan pa'i nyi ma. MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. I. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2003 (2004).

[38] Гүнтан Гончигданбийдоми (төв. Gung thang Dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762-1823): *Шашины нар Жавзүндамбын зохиосон Мааний бүтээх аргын гүнзгий тайлбар гүн үзлийн үзэгдэл* (Bstan pa'i nyi ma Rje btzun Dam pas mdzad pa'i Mani'i sgrub thabs zab mo'i 'grel pa zab mo snang ba zhes bya ba). Сүнбүмийн "Cha" боть, 45 хуудас. In: *Commentary on the Literary Treasures of the Jebzundampa Khutugtus of Khalkha.*

(7) don / zhes gsungs pas so / oṁ na mo zhes sogs ni mchod par brjod cing shugs la bshad thugs dam bcas pa'o // sog yig gi sgra brnyan thun mong min pa 'di
(8) la sog skad sor bzhag la mkho ba'i yi ge dang / rgya skad sor bzhags la mkho ba'i yi ge dang / bod skad sor bzhag la mkho ba'i yi ge gsum yod la / dang po la / mo dang
(9) pho dang ma ning gi yig gsum las / a sogs dbyangs yig bcu drug ni mo'i yi ge dang / ka sogs sde pa bzhi'i yi ge bcu gnyis dang / ya sogs mthar

3b (1) gnas kyi yi ge bzhi dang / sha sogs dro ba'i yi ge gsum dang / mthar zad kyi yi ge kṣa ste yi ge nyi shu po pho'i yi ge dang / ag sogs yi ge bcu gnyis po ma ning gi
(2) yi ge ste / sog skad sor bzhags la mkho ba'i yi ge zhi brgyad do / sog yig 'di'i pho mo ma ning gi dbye tsul gzhan dang mi 'dra yang / so sor 'jog tsul thun mong ma yin
(3) pa ni / swa yaṁ bhu jyo ti zhes bya ba'i sog yig gi zab don rnam par phyi bya Ye ye rdo rje'i dgo'i rgyan las shes par bya'o[39] // rgya skad sor bzhag la bzhag la mkho ba'i yi ge la
(4) dbyangs gsal gnyis las / dbyangs yig ni / ṛi sogs drug dang / gsal byed la rkyang brtzegs gnyis las / rkyang pa ni / ga sogs bcu bzhi dang / brtzegs
(5) pa ni / kyang sogs bcu bzhi ste / rgya skad sor bzhag la mkha ba'i yi ge so bzhi'o // bod skad sor zhag la mkho ba'i yi ge ni / ca sogs brgyad de khyon yi ge dgu
(6) bcu'o // mangga laṁ dang // bha wa tu ni / shis pa brjod de byin gyis brlabs nas phyi rabs kyi gdul bya rnams la nye bar gtad pa'o // muong khuo tuo ni/ sog skad de bod skad du
(7) rtag tu zhes pa yin la / des ni sngar gyi de dag gi don bsdu ste / mdor bstan rgyas bshad kyi yi ge'i sgra brnyan thams cad rtag tu ma ṇi padma'i nges don nor bu padma la'o // zhes go
(8) bar mdzad pa'o // mjug gi nor bu dang padma'i gzugs ni // Gung thang rin po che'i 'grel ba las[40] // mjug gi nor bu dang padma'ng bsngo ba sogs la sbyar ba mi rung ba med kyang /
(9) gtzo bor gyur ba ni nor bu padma'i nges don e-waṁ bde stong dbyer med nyid du yang yang bsgrubs te / yi ge 'di'i steng nas thos bsam sgom gsum byed pa thams cad kyang

[39] *Соёмбо хэмээх монгол үсгийн утгыг нээгч Занабазарын тааллын чимэг оршивай* (Mo. Soyangbu joyadi kemegdekü mongγol üsüg-ün gün udq-a-yi teyin böged negegči Janabajar-un taγalal-un čimeg kemegdekü orošibai). Гомбожав цорж орчуулсан. УТНС-гийн 3429/96, 494,21, С-527, Монгол гар бичмэл фонд.

[40] Гүнтан Гончигданбийдоми: *Шашины нар Жавзүндамбын зохиосон Мааний бүтээх аргын гүнзгий тайлбар гүн үзлийн үзэгдэл* (Bstan pa'i nyi ma Rje btzun Dam pas mdzad pa'i Mani'i sgrub thabs zab mo'i 'grel pa zab mo snang ba zhes bya ba). Сүнбүмийн "Cha" боть, 45 хуудас. MONGOL BILIG Gsung 'bum Series. Compiled by Byambaa, R.: Ulaanbaatar 2006. Vol. VII.

4a (1) de’i yan lag tu ’khyer shes pa dgos zhes shes par bya ba’i phyir du ma ṇi padma nyid kyi bka’ rtags phyag rgyas btab pa yin no / zhes gsungs
(2) so // swa sti / rgyal kun gsung gi sogs kyis mdzad byang gsungs shing ’brel thog gtzos pa’i ’gro kun ’dren par rgyu mtsan dang bcas te gsungs pa dang //
(3) btzams pa’i dge ba bsngo pa’o //

Монгол орчуулга нь

1a (1) Соёмбозоёди үсгийн сайн номлол е-вамын мутарын тамга маш тодорхой хэмээх оршивой

1b (1) Багш Занабазар дор мөргөмүй
Угаас асар ариун хоосон чанарын их амгалангийн таалал
Билиг билгийн мянган дүрст их мутарын тамгын лагшин
Хослон орох Очирдарь эрхэт багш танд
(2) Залбирсанаар дээд нийтийн сэд бүтээлийг хайрла.
Энд Соёмбозоёди хэмээх үсгийн номлол нугуудаас түүж бичихэд бид нарын бурханаас заяагдсан
(3) ганц Богд лам дээд их Очирдарь Ёгазар Занабазар Ранжүн Ишдорж буюу өөр алдар нь Лувсанданбийжалцанбалсанбуу ямагт нь арван нэгдүгээр жарны
(4) хөх модон гахай (1635) жилийн намрын адаг сарын хорин тавны үүрээр Халхын Түшээт хааны хүү болон машид олон гайхамшигтай тэмдэг сэлт лагшин мэндэлсэн. Гурван сүүдрийн үед Жамбалцанжодын
(5) нэг ч үгийг эндүүрэл үгүй цээжээр хоёр удаа айлдсан. Таван нас сүүдэртэй дээр аюумшиггүй таван нүүрт арслангаар тулсан ширээнд өлмийн лянхуаг байгуулж
(6) Лувсандамбийжалцан хэмээх нэрийг соёрохвой. Тэндээс Хамгийг айлдагч Банчин Лувсанчойжижалцан (Банчен Эрдэний хувилгаан дүрийн дөрөвдүгээр дүр, 1567–1662) хийгээд Ялгуулсны эрхэт Агваанлувсанжамц (Далай ламын хувилгаан дүрийн тавдугаар дүр, 1617–1682) хоёрт айлтгасанд
(7) Жевзүн Дараната (Жонон Дараната Гунганямбуу, төв. Jo nang Tā rana ta Kun dga’ snying po, 1575–1634)-гийн хувилгаан хэмээх эшийг үзүүлэв. Түүнээс эхлээд Жевзүнданба хэмээх ус баригч үүлсийн эвшээх аянга цахилгааны дуун эгшгийн яруу алдар отгон сүүлт тогос мэт амьтны чихний шим болон дэлгэрсэн тэр бээр нас сүүдэр
(8) арван тавыг (1649) зооглосон цагт Үйзангийн ариун оронд суралцахаар одож Банчен эрдэнэ (дөрөвдүгээр дүр) хийгээд Ялгуулсны дээд эрхэттэй (Далай ламын тавдугаар дүр) золгоход чи энд саатснаас монгол оронд

хуврагын их аймгийг байгуулваас шашин амьтанд тус агуу их гарах хэмээн эшийг үзүүлжээ. Тэгээд Банчен Эрдэний (дөрөвдүгээр дүр) дэргэдээс Наро-Чой-дүг сонссон бөгөөд

2a (1) хорин нэгэн нүүрт хүртэл сэтгэлдээ анхааран авч суух үед даяны мэдэл хязгааргүй сэтгэлийн үндсэнд төрсөн. Ялангуяа төмөр бар жилийн (1650) өвлийн
(2) дунд сарын шиний арван гурванд гадагш морилоход ариун болгоох үзэгдэлд огторгуйд Ланз үсгийн дүрстэй адил олон ургасныг болгоосноо Банчен Эрдэнд айлтгаснаар
(3) номын үсэг огторгуйн зэндамани мэт мөн тул чи бээр орон зүг хувь төгөлдөрийн чуулган аривжуулагч хэмээн зарлигласнаар иш онолын шашиныг огоот гүйцэд
(4) эрхшээсэн эзэнд соёрхсон болой. Тэгээд тавин хоёр сүүдрийн гал бар жил (1686) монголын дохио луугаа зохиолдсон үсгийн мөрд аривжуулан дэлгэрүүлж зохиосон Соёмбозояади буюу Өөрөө гарсан хэмээх монгол үсэг нь энэ мэт: [*Соёмбо үсгийн Цагаан толгой*] Oṁ na mo ra tra ya ya / a ā i ī e ē ü ū
(6) u ü o ō ö ö au ai / ga ka ŋa / ja ca ña / da ta na / ba pa ma / [*Эцэст оршдог дөрвөн үсэг*] ya ra va /
(7) la / [*Бүлээн гурван үсэг*] ša sa ha / [*Адгийн үсэг*] kṣa / [*Саармаг үсэг*] ag ak aṅ ad an ab am ar al aš sa ā / ṛi ṛī ḷi ḷī / aṃ ah: /

2b (1) [*Санскрит хэлний гийгүүлэгчийн хэлбэр*] ga gha / ja jha / ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa / da dha / ba bha sa / kya kra kla kva kka nka nca nta nta
(2) mpa lka ska cka ska rka / [*Төвд хэлний гийгүүлэгч*] ca cha ja / zha za ’a / kra kya / manggalaṁ / bha wa du / mun khu dou /
(3) swa sti / Ялгуулсан бүгдийн зарлигийн зохиолыг үсгээр
Цуурайтуулан үзүүлэхэд дээдэс бээр адисласныг
Егүзэр Занабазар би бээр тодруулвай.
(4) Үүгээр бэлгэдсэн хоцролгүй буяны цогцын хүчээр
Энэ үсэг лүгээ учирагсдаар голлосон
Надтай барилдсан төрөлхийтнөөр тэргүүлээд
Огторгуй сацуу эх болсон амьтан бүгд
(5) Арван хүчийг эрхшээсэн газарт үтэр хүрэх бөгөөд
Тэр мэт болсон хамаг түүнчилэн ажирсан
Хөвүүн сэлтийн зохиол ерөөл хэдий чинээг
(6) Хоцроолгүйгээр би бээр бүтээх тул болой.
Өлзий хутаг батад насад орших болтугай. Шүбхам хэмээн номлосон болой.

(7) Үсэг эдгээрийн дундах мутрын тэмдэг нь номын цогц бүхний эцэг эх болох. Судрын үндэс бүхний үг утга хоцроолгүй хураасны э-вам [*арга билиг*] мутрын тэмдэгт номлосон.

3a (1) Тэгээд дундах мутрын тэмдэг ганц ч биш үсэг бүгдэд ч бас адил бөгөөд Жанжаа рибучи (Жанжа Ролбийдорж Ишданбийдоми, 1717–1786) бээр энэтхэг төвдийн мэргэд дээдэс
(2) хэнч тэр мэт тодорхой зохиосныг урд үзээгүй ч э-вам хийгээд арга билиг тэргүүтнийг зургийн байдлаар билэгдэж хийсэн сайн зохиол энэ нь үнэхээр машид гайхамшигтай болсон
(3) хэмээн номлосон хийгээд Туган рибучиг (Туган Лувсанчойжиняма, төв. Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, 1737–1802)-ийн зарлигаас Хоёргүй үндэсний утга э-вам хос Ариуныг болгоох үзэгдэлд ургасан Соёмбозоёди хэмээх зургийн
(4) дүрсээр номлож зохиосон Ишдорж амьтны аврал Жевзүнданбад залбирмой хэмээсэн. Маанийг бүтээхийн арга (Өндөр гэгээний зохиол)-ын гүн тайлбар Гүнтан Жамъян (Гүнтан Гончигданбийдоми, төв. Gung thang Dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823)-гийн
(5) зохиолоос: Богд ямагтын зохиосон үсгийн дүрс бүгд гурвалжин е-гийн байдал нь цээж нь бөөрөнхий байна. Гадна хэлбэр ихэнхи бүтээсэн э-вамын
(6) дүрс мэт байгаа нь маш сонирхолтой бөгөөд нэр нь өөрөө гарсан үзэгдэл хэмээн нэрлэсэн нь Өөрөө хамт төрсөн амгалан хоосон билиг билгийн билэгдэл хэмээн тодорхой үйлдсэний
(7) утга болой хэмээн номлосон болой. Ом намо хэмээх тэргүүтэн нь тахил өгүүлсэн бөгөөд далдуур номлох таалал бататгах сэлт болой. Монгол үсгийн ер бусын дохио нийт бус
(8) энд 1. Монгол хэлэнд хэрэглэх үсэг 2. Энэтхэг хэлэнд хэрэглэх үсэг 3. Төвд хэлэнд хэрэглэх үсэг гурав байна. Анхдугаарт: [*Монгол хэлэнд хэрэг үсэг*] Эм
(9) эр, саармаг гурваас а тэргүүтэн [a ā i ī e ē ü ū̆ u ü o ō ö ö au ai] арван зургаан эгшиг үсэг. ga тэргүүтэн дөрвөн аймгийн арван хоёр үсэг, YA тэргүүтэн [ya ra va la]

3b (1) эцэст оршдог дөрвөн үсэг. ša тэргүүтэн [ša sa ha] бүлээн гурван үсэг. Адгийн kṣa үсэг болон хорин үсэг эр үсэг. ag тэргүүтэн [ag ak aṅ ad an ab am ar al aš sa ā] арван хоёр үсэг саармаг
(2) үсэг бөгөөд монгол хэлэнд хэрэглэх дөчин найман үсэг болой. Монгол хэлний эр, эм, саармаг үсгийн ялгах ёс бусадтай адилгүй. Тус тус агуулах ёс нийт бус нь

(3) "*Соёмбозоёди хэмээх монгол үсгийн утгыг тийн нээгч Ишдоржийн тааллын чимэг*"-ээс мэдэх болой. Энэтхэг хэлэн хэрэглэх үсэгэнд [*Хоёрдугаарт:*]

(4) эгшиг, гийгүүлэгч хоёроос эгшиг нь: ṛi тэргүүтэн [ṛi ṛī ḷi ḷī / aṃ ah:] зургаа үсэг. Гийгүүлэгчид дан, давхар хоёроос Дан нь: ga тэргүүтэн [ga gha / ja jha / ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa / da dha / ba bha sa /] арван дөрөв. Давхар

(5) үсэг нь: kya тэргүүтэн [kya kra kla kva kka nka nca nta nta mpa lka ska cka ska rka /] арван дөрөв бөгөөд энэтхэг хэлний хэрэглээний үсэг гучин дөрөв болой. Төвд хэлний үсэг нь: [*Гуравдугаарт:*] ca тэргүүтэн [ca cha ja / zha za 'a / kra kya /] найм бөгөөд нийтдээ ерэн [90] үсэг болно.

(6) мангалам [manggalaṁ], Бахавадү [bha wa tu] нь: Өлзийг өгүүлэх бөгөөд адистидэлснээр хойтийн шавь нарт чухалчилан тушаасан болой. Мөнхөд / mun khu dou / нь: монгол хэл, төвд хэлэнд

(7) Үргэлжид [мөнхөд] хэмээсэнд тэр нь урдын тэдгээрийн утгын хураангуй бөгөөд товч үзүүлсэн, дэлгэрэнгүй номлосон үсгийн дохио томъёолол бүгд Үргэлжид МАНИБАДМИ-ийн магад утга Норовбадам болой

(8) хэмээн мэргэд зохиосон. Сүүлийн Норов эрдэнэ хийгээл лянхуай цэцгийн дүрс нь Гүнтан ринбучи (Гүнтан Гончигданбийдоми,1762–1823)-гийн тайлбарт: Сүүлийн Норов эрдэнэ хийгээл хөх лянхуай цэцэг тэргүүтэнд барилдалга үгүй боловч

(9) эрхэм болох нь Норовбадамын магад утга Э-Вам амгалан хоосонг ялгалгүй дахин дахин бүтээх бөгөөд үсэг үүний дээрээс сонсох, санах, бясалгах гурвыг үйлдсэн бүгд ч

4а (1) түүний гишүүнд авахыг мэдэх хэрэгтэй хэмээн мэдүүлэхийн тулд МА НИ БАДМЭ ямагтаар зарлигийн тэмдэг мутрын тамга тавьсан хэмээн номлосон.

(2) Сүва сити. Бурхан бүхний зарлиг тэргүүтнээр зохиосонг зарлигчилан барилдуулж дээд эрхэм амьтан бүхнийг удирдах учир шалтгаан сэлтийг номлосон хийгээд бүтээл туурвих

(3) буянд зориулсан болой.

Ном зүй

Баатар, С.: *Угалзын багш түүний нэгэн туурвил*. Улаанбаатар 2003.

Баатар, С.: *Гурван эрдэний орноор*. Улаанбаатар 2006.

Бямбаа, Р.: Хэвтээ дөрвөлжин үсгийн шинээр олсон нэгэн дурсгалын тухай. *STUDIA MONGOLICA*, Tom XIII (21), Fasc.18. Улаанбаатар 1986. 137-р тал.

Бямбаа, Р.: *Өндөр гэгээн Занабазар болон Бурхадын дүр монголын шаазан урлалд*. Улаанбаатар 2015, 13-р тал.

Бямбаа, Р.: *Монгол Шаазан Аяга*. Улаанбаатар 2015.

Byambaa, R.: *Collected Works* (Gsung ’bum) *of Jebzundampa Khutukhts of Khalkha*. I Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa’i rgyal mtsan, II Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa’i sgron me, III Rje btzun Dam pa Blo bzang bstan pa’i Ye shes bstan pa’i nyi ma. MONGOL BILIG Gsung ’bum Series, Vol. I. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2003 (2004).

Byambaa, R.: *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan Language and Mongolian Translators*. MONGOL BILIG Bibliographical Guide Series, Vol. II. Ulaanbaatar 2004.

Бямбаа, Р.: *Занабазарын Дөрвөлжин Үсэг* [The Zanabazar Quadratic Script]. MONGOL BILIG Research Series, Vol. I. Ulaanbaatar 2005.

Byambaa, R.: *Commentary on the Literary Treasures of the Jebzundampa Khutugtus of Khalkha*. MONGOL BILIG Gsung ’bum Series, Vol. VII. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2006.

Byambaa, R.: *The Collected Works* (Gsung ’bum) *of Blo bzang rgya mtso*. MONGOL BILIG Gsung ’bum Series, XXVIII–XXX (Vol. I–III) Compiled by Byambaa, R.: Ulaanbaatar 2008 (2004).

Byambaa, R.: *The Soyombo and Quadratic Script of Zanabazar*. MONGOL BILIG Gsung ’bum Series, Vol. VIII. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2011.

Byambaa, R.: Dagvadorj Khaliuniin: Founder of Mongolian Porcelain Factory. In: *A Window onto the Other*. Warsaw 2014, pp. 218–228.

Гал овогтой Галсанбаатар, Ш.: *Зуун дамнасан түүхэн зурвас* (Архайгай аймгийн Хайрхан сум үүсэн байгуулагдсаны 90 жилийн ойд зориулав). Улаанбаатар 2014, 210-р тал.

Дамдинсүрэн, Ц.: XVII зууны эхний үеийн орчуулагч Алтангэрэл увшийн тухай зарим мэдээ. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. VI, Fasc. 2. Ulaanbaatar 1966.

Жанчүв, Ё.: Хэвтээ дөрвөлжин үсэг. In: *Төв Азийн нүүдэлчдийн бичиг үсгийн товчоон*. Улаанбаатар 2001, 289-304-р тал.

Жанчүв, Ё.: Эрдэмтэн Р.Бямбаагийн хэвтээ дөрвөлжин үсгийн судлалын бүтээлүүдийн тухай. *ACTA MONGOLICA*. Center for Mongol Studies, Том. IX/320/. Улаанбаатар 2009, 293-308-р тал.

Загдсүрэн, У.: Гэмингийн тухай хоёр дуу. *STUDIA MONGOLICA*. Tom. VIII, Fasc. 6. Улаанбаатар 1970. 117-р тал.

Лувсанбалдан, Х.: *Тод үсэг түүний дурсгал*. Улаанбаатар 1975.

Ноцтой мэдээ. 137/125. 10-р нүүр.

Raghu, Vira: *Mañjuśrī-nāma-samgīti*. (Śata-piṭaka Series) New Delhi 1962

Шагдарсүрэн, Ц.: *Монгол үсэг зүй*. Улаанбаатар 1981.

Шагдарсүрэн, Ц.: *Монголчуудын үсэг бичигийн товчоо*. Улаанбаатар 2001.

ТЕГ.ТА (Тагнуулын ерөнхий газрын Тусгай архив, Хавтаст хэргийн дугаар 8154).

Цэндсүрэн, Т.: Шинээр олдсон Жамбалцанжодын нэгэн монгол орчуулгын тухай. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. XII(20), Fasc. 15. Ulaanbaatar 1984, 224-234-р тал.

Цэрэнсодном, Д. – Алтангэрэл, Ч.: Турфаны цуглуулгын ТМ-40. *STUDIA MONGOLICA*, Tom. V, Fasc. 6. Ulaanbaatar 1965, 147-162-р тал.

Гүнтан Гончигданбийдоми (төв. Gung thang Dkon mchog bstan pa'i sgron me): *Шашины нар Жавзүндамбаын зохиосон Мааний бүтээх аргын гүнзгий тайлбар гүн үзлийн үзэгдэл* (төв. Bstan pa'i nyi ma Rje btzun Dam pas mdzad pa'i Mani'i sgrub thabs zab mo'i 'grel pa zab mo snang ba zhes bya ba). Сүнбүмийн "Cha" боть, 45 хуудас. MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, Vol. VII. Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2006.

Жамбалцанжод (са. Āryamañjuśrī-nāma-samgīti, төв. 'Phags pa 'jam dpal gyi mtsan yang dag par brjod pa, мо. Хутагт Манзүшрийн алдрыг үнэхээр өгүүлэхүй) хэмээх судар. Ганжуурын 12-р боть.

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): *Yig bshad gsal ba'i me long zhes bya ba bzhugs so*. Гар бичмэл. 5 хуудас.

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): *Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig shad e-waṁ phyag rgya rnam gsal zhes bya ba, Swa yaṁ bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par 'dod pa, E-waṁ phyag rgya bzens tsul gyi bri re'i*. 13 хуудас.

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): *Byang chub lam gyi rim pa'i nyams len tsigs bcad ma dngos grub 'gug byed*. 138 хуудас.

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): *Mdo dzans blun nas gsungs pa'i sngon byung rnams rjes 'jug gi nyams len dang sbyar ba blang dor gsal ba'i blo groi mig 'byed zhes bya*. 67 хуудас.

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyen pa rdo rje gcod pa'i sngon byang phan yon 'ga' zhig bstan pa'i rtogs brjod. 38 хуудас. In: The Collected Works (Gsung 'bum) of Blo bzang rgya mtso. MONGOL BILIG Gsung 'bum Series, XXVIII–XXX(Vol. I–III). Compiled by Byambaa, R. Ulaanbaatar 2008 (2004).

Лувсанжамц (төв. blo bzang rgya mtsho): *Rje bla ma'i mdzad pa'i cha shas 'ga' res las brtzams pa bstan pa'i sgo 'byed*. 39 хуудас.

Соёмбо хэмээх монгол үсгийн утгыг нээгч Занабазарын тааллын чимэг оршивай (мон. Soyangbu joyadi kemegdekü mongγol üsüg-ün gün udq-a-yi teyin böged negegci Janabajar-un taγalal-un čimeg kemegdekü orošibai). Гомбожав цорж орчуулсан. УТНС-гийн монгол бичмэл фонд.

Туган Лувсанчойжиняма (төв. Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma): *Жавзүндамба Ранжан Ишдоржийн зохиосон Мааний бүтээх аргын тайлбар гүн утгын үзлийн мэлмийг нээгч* (төв. Rje btzun Dam pa Rang byung ye she rdo rje mdzad pa'i Ma ni'i sgrub thabs kyi'grel ba zab don lta ba'i mig 'byed ces bya ba). Сүнбүмийн Cha боть. 10 хуудас.

Fig. 1. Өндөр гэгээн Занабазар Соёмбо бичиг бичиж байгаа дүр. Ардын зураач Ү.Ядамсүрэн (1905–1986) гуайн зурсан. Эх зураг нь Үндэсний номын санд байдаг.

Fig. 2. Угалзын лам Лувсанжамц (Лувсансодовжамц, төв. Blo bzang bzod pa rgya mtso, 1885–1961).

Fig. 3. Угалзын лам Лувсанжамц шоронд байсан үе (1935–1939).

Fig. 4. Алдрыг нь дурдахуйяа бэрх, Ачит буяны садан миний багш. Санжжав (190?–1980).

Fig. 5. Алдрыг нь дурдахуйяа бэрх,
Ачит буяны садан миний багш.
Гандантэгчинлин хийдийн дэргэдэх
Шашины дээд сургуулийн багш
З.Пүрэвжамц (1905–1986).

Fig. 6. Даянч багшийн шавь Уран лам
Б. Цэнзээ (1906–1980?).

Fig. 7. Даянч багшийн шавь Д. Гэлэгжамц (1912–1992).

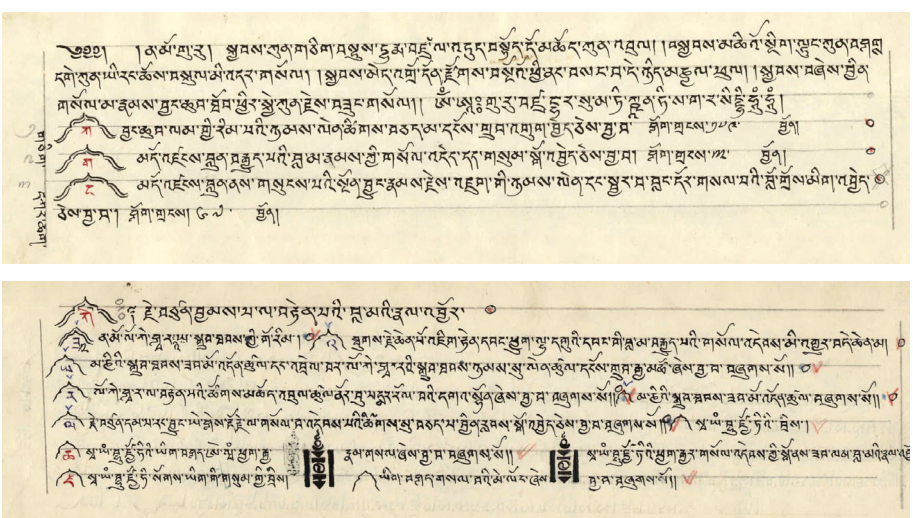

Fig. 8. Уран лам Цэнзээгийн бичсэн Угалзын лам Лувсансодовжамцын сүнбүмийн гарчиг дахь соёмбо бичигийн номын нэрүүд.

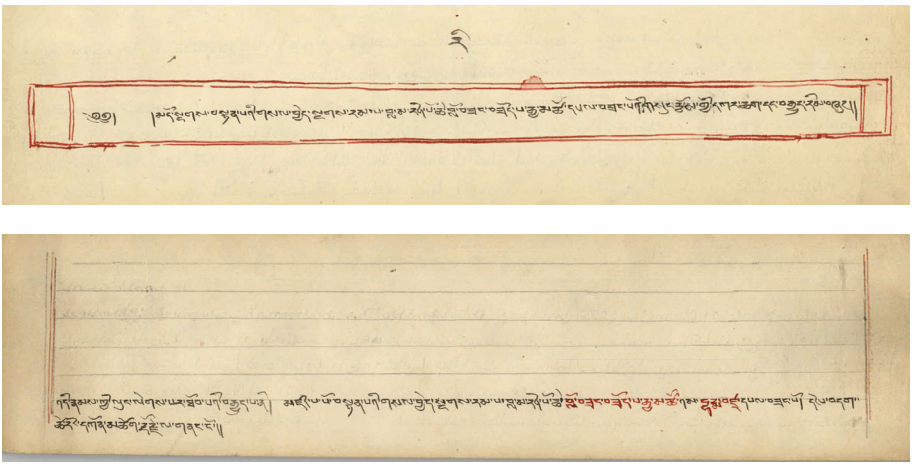

Fig. 9. Судар тарний шашиныг тодоруулагч аграмба Лувсанжамбалсанбугийн сүнбүмийн гарчиг ба дамжлага оршвой (Mdo sngags bstan pa'i gsal byed sngags ram pa bla ma rin po che Blo bzang bzod pa rgya mtso dpal bzang po gsung rtzom gyi dkar chag dang brgyud rim bzhugs so) хэмээх гарчигт Угалзын ламын соёмбо бичигийн номын нэр байхгүй.

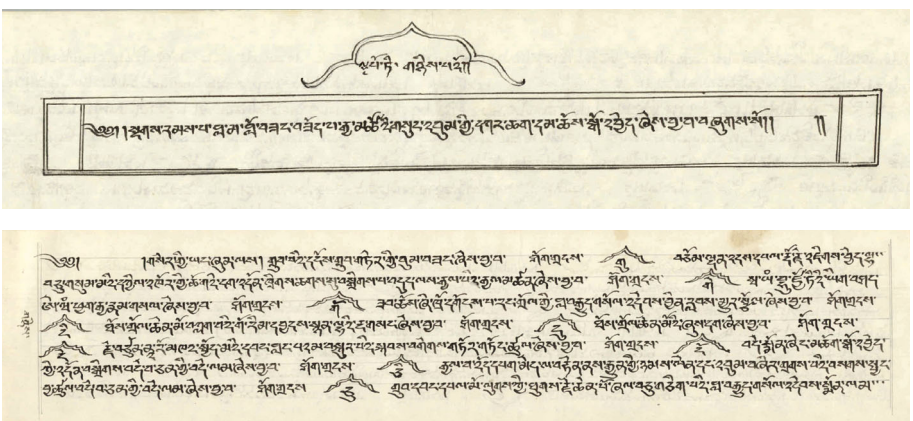

Fig. 10. Даянч багшийн шавь Д. Гэлэгжамц гуайн бичсэн *Аграмба Лувсансодовжамцын сүнбумийн гарчиг дээдийн номын үүдийг нээгч* (*Sngags rams pa blo bzang bzod pa rgya mtso'i gsung 'bum gyi dkar chag dam chos sgo 'byed ces bya ba*) *хэмээх* Угалзын ламын хоёр боть номын гарчиг юм.

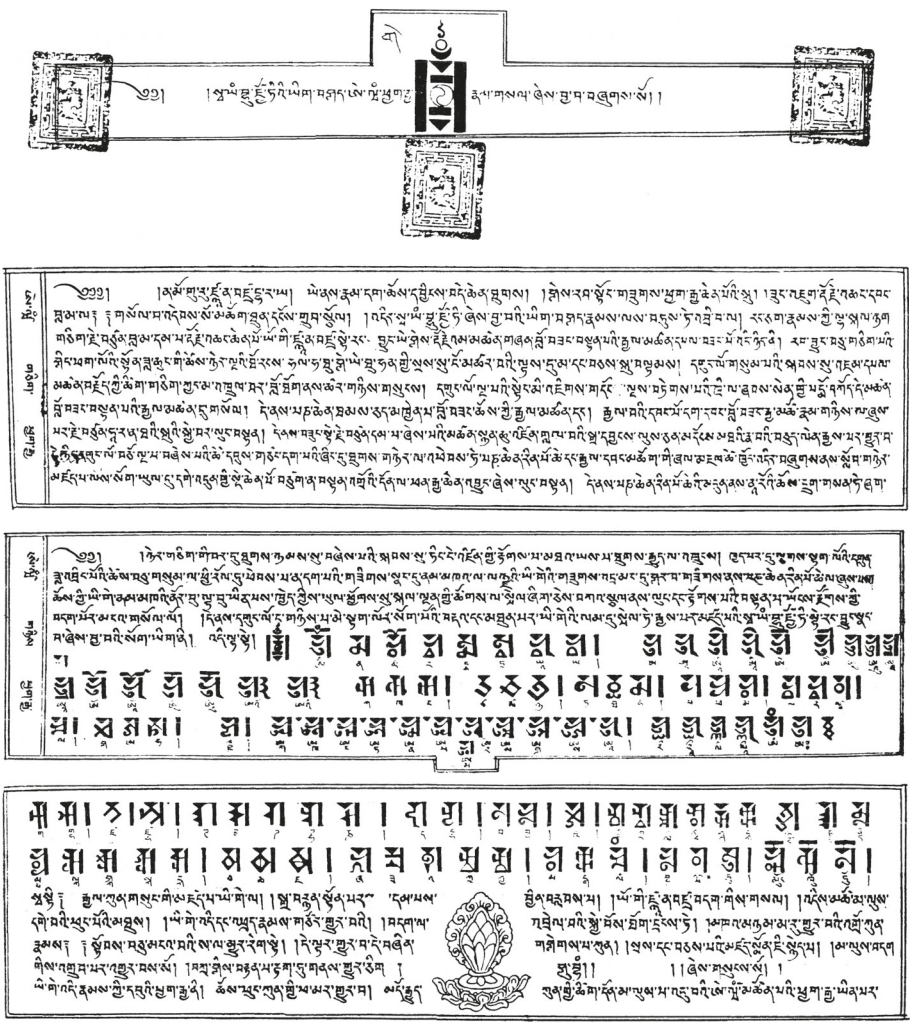

Fig. 11a. Угалзын лам Лувсанжамцын Соёмбо бичигийн тайлбар *Swa yaṁ bhu jyo ti'i yig bshad E-wam phyag rgya rnam gsal zhes bya ba/ Соёмбозоёди* [Сваямбхүжёоти] *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч хэмээх оршивой* (1a-4a).

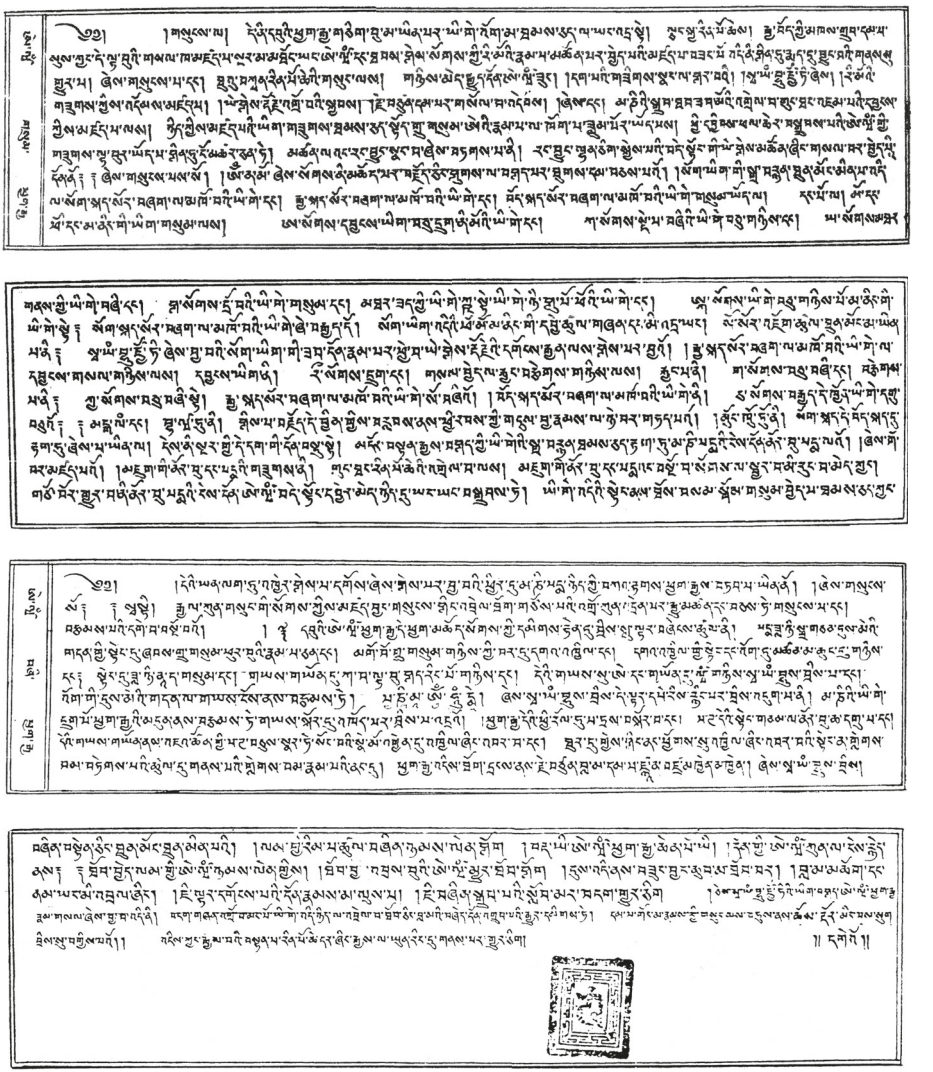

Fig. 11b. Угалзын лам Лувсанжамцын Соёмбо бичигийн тайлбар *Соёмбозоёди* [Сваямбхүжёоти] *үсгийн сайн номлол Э-Вам тэмдгийг машид тодруулагч* (*Swa yaṁ bhu jyo ti ʼi yig bshad E-wam phyag rgya rnam gsal zhes bya ba*) *хэмээх оршивой* (1a-4a).

Reflections on the Philosophical Views and Works by Two Mongolian Buddhist Thinkers (17th and 20th centuries)

T. Bulgan

National University of Mongolia, Department of Philosophy and Religious Studies;
Dsanabadsar University, Gandantegchenling Monastery, Ulaanbaatar

I have great pleasure and honor to participate in the Budapest international seminar under the great motto "Mongolian Buddhism: past, present and future" hosted by the Eötvös Loránd University, the Hungarian Academy of Sciences, and Hungarian scientific research organizations on the blissful occasion of the 380th anniversary of Öndör Gegeen Dsanabadsar (Khal. Öndör gegēn Janabajar), the Mongolian Great thinker and spiritual leader of the 17–18th centuries, held in Budapest, the beautiful capital city of Hungary.

I would like to express my special thanks and gratitude to Professor Birtalan Ágnes and Dr. Dezső Tamás, Dr. Teleki Krisztina, and to the other members of the Hungarian organizing committee of this international conference, all those who worked hard and made a great contribution to organize this workshop successfully.

On this occasion, I would like to extend my sincere thanks to all distinguished scholars, professors from Hungary and foreign countries, who gathered here in Budapest for this great forum on all aspects of Mongolian studies, like religion, history and culture, and who dedicated much time of their life to a great deal of study and work on this field of Mongolian Buddhism, irrespective of their own personal beliefs.

My presentation aims at giving a brief analysis of the philosophical works and views of two Mongolian Buddhist scholars who lived in the 16th and 20th centuries.

Firstly, I would like to pay homage to the great Öndör Gegeen Dsanabadsar (1635–1723) who was the spiritual leader of Mongolian Buddhism, a great thinker, embodiment of a living Buddha of Mongolian Buddhism in the 3rd period in the history of Mongolian Buddhism, and one of the prominent masters of Mongolian culture in the 16–17th centuries.

Dsanabadsar or the first Jebzundamba was a great spiritual leader, wise scholar, statesman, artist and religious teacher of Mongolia. He was a direct descendent of Chingis Khan and from this genetic source inherited his talents as statesman. Meanwhile, many scholars made and are making great contribution to study and learn on his marvellous works on linguistic, art, spiritual, cultural as well as philosophical identities.[1]

[1] Агваанхайдүв: *Адистэдийн дээдийг хайрлагчийн үг утгыг сайтар тодруулагч* (Маани бадмэгийн Магад утга). Орчуулагч Д. Хажидмаа. Балдан хажодлин, Улаанбаатар 2006; Гүнтэн гэгээн Дамбийдонмэ: *Маанийн гүнзгий бүтээлийн аргын тайлбар – Гүн үзэгдэл хэмээх оршвой* (Маани бадмэгийн Магад утга). Орчуулагч Д. Хажидмаа. Балдан хажодлин, Улаанбаатар 2006;

Among his spiritual works, "*Prayers for subduing time crisis (Cagīg toxinūlax jalbiral),* the Subtle meditation instruction on Maani mantra" (Mānīn gün bütēl) and Soyombo script (Self-manifest Mongolian script) were taken utmost places from their composition time up to now.

Concerning his work entitled *Prayers for subduing time crisis,* he proclaimed the principles of peace and harmony, asking his gurus the following:

"For the sake of full elimination of darkness of ignorance,
And for the full spreading of light of wisdom of Omniscience for all sentient beings,
Please save all of us who are born in very bad circumstances (rebirths)
And who were affected mostly by the deep darkness of the degenerated times,

Let it be done to bring about extensively accomplishment of good happiness and harmony.
Through the way of cultivating kindness and compassion without any anger to each other,
And by pacifying all the great fire of different kinds of suffering,
That resulted from defilements and bad karma and come true in time."

In this context, he outlined that the best way to solve problems, crisis and sufferings somebody is faced is the way of compassion and wisdom of the mind of humanity, and by the method of non-violence, but not by violence and ignorance etc. In addition, he explained the meaning of degenerated time and the way to overcome any bad time in connection with the right understanding of the practices of inner development of the human mind, not only body, which is explained in sutra and tantra doctrines, namely in Kalachakra tenets of Buddhism.

Finally, he found that the best way to solve any problems and issues in inner and outside is to adhere the way of non-hatred, non-attachment and non-delusion based on NON-VIOLENCE principles for the benefit and well being of the Universe including Mongolia as well as in any critical time and tension faced to any nations and human

Р. Бямбаа: *Лувсансодовжамц аграмбын бүтээлийн эмхэтгэл.* Монгол билиг цуврал, Улаанбаатар 2007; Ц. Дамдинсүрэн: Соёмбо үсэг. In: *Шинжлэх ухаан сэтгүүл.* Улаанбаатар 1944; Б. Рэнчин: Соёмбо тэмдэг бол монголын ард түмний тусгаар тогтнолын бэлгэ тэмдэг мөн. *Шинжлэх ухаан сэтгүүл*, Улаанбаатар 1945; Ринчен: *Из нашего культурного наследия.* Улан-Батор 1958; Б. Болдсайхан нарын: *Соёмбын нууц ба синергетик*. Улаанбаатар 2007; Д. Даажав: *Алтан соёмбо арга билгийн ухаан.* Улаанбаатар 1996; Ц. Эрдэнэбат: *Эрдэнэт соёмбын утга тайлбарын товчоон оршвой*. Улаанбаатар; Ширибазар: *Соёмбо зояди хэмээгдэх монгол үсгийн гүн утгыг тийн нээгч Занабазарын тааллын чимэг оршвой*; Давгадаржаа Зуугийн лам: *Соёмбо зояди хэмээх монгол үсгийн тийн агуулал, үлэмж үзэхүй машид цагаан зуун үсэгтийн эрх баялаг оршвой*; Лувсансодов жамц (Чойдорж, Угалзын лам): *Yig bshad gsal ba'i me long zhes bya ba bzhug so*, *Swa yam bhu jyo ti'i yig shad e wam phyag rgya rnam gsal*, *Swa yam bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par dod pa*, *E wam phyag rgya bzens tsul gyi bri'e* and so on.

kind in particular. Soyombo script was developed by the First Bogd Jebtsundamba, Öndör Gegeen Dsanabadsar. The meaning of the Soyombo is given in the text titled "The Ornament of Dsanabadsar's Mind: Exposition of Meaning of Soyombo Script" as follows:

> "This new Mongol script followed ancient Indian *Lantsa* script, thus, it has blessing power over one's mind, for showing its blessing power, the script was named *Svayambhu jyoti* in Indian language (Sanskrit) and *rang jung nang ba* in Tibetan. In Mongolian it is translated as **Self-Manifested Light (Khal.: *Өrө̄ garsan gegē*).** Öndör Gegeen [Dsanabadsar] developed this script at his age of fifty-three (1686). At the end of the Soyombo script alphabet is a symbolic depiction of gem on the lotus. This symbolic depiction demonstrates that the benefit of all sentient beings will be fulfilled like gem if one practices great compassion on the base of three trainings of white lotus."[2]

There are two letters – **E and Wam** which accompanies the first letter of Soyombo script symbolises method and wisdom. E script symbolises wisdom and space element, while Wam script symbolises Sun, Moon and Rahu. Soyombo script symbolises external world-the world and internal world-the human body.

Secondly, **I pay homage to Lubsanjamts agramba (Ugaldsiin Lam, 1878–1961**) who was one of the Mongolian Buddhist Philosophers in the middle of the 20th century. Lubsanjamts agramba, known as Mongolian lama of the Ugalds mountain (Khal. Ugalj ūl), was born in the family of Choijaw in the Chin Wang banner of the Tüsheet Khaan *aimag* (Khal. Tüšēt xān aimag), in the area of the present day Saikhan (Khal. Saixan) district of Bulgan aimag of Mongolia in the fire dog year of the 15th cycle (Khal. *rabǰung*), 1878.

He started the way of education and knowledge under the great influence of his uncle Agwaan xamba who was one of the learned scholars of Dashchoimbel *datsan* (a well known Buddhist philosophical monastic university) in Ikh Khüree (Khal. Ix xürē).

Among his works, the below mentioned works are respected to commentaries and delibiration works dedicated to the Dsanabadsar spiritual heritage in the new generation and new century of 20th as *"Yig bshad gsal ba'i me long zhes bya ba bzhug so", "Swa yam bhu jyo ti'i yig shad e-wam phyag rgya rnam gsal","Swa yam bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par dodpa", "E wam phyag rgya bzens tsul gyi bri'e* and so on."[3]

---

[2] Бямбаа, Р.: *Лувсансодовжамц аграмбын бүтээлийн эмхэтгэл*. Монгол билиг цуврал. Улаанбаатар 2007.

[3] Дамдинсүрэн, Ц.: Соёмбо үсэг. *Шинжлэх ухаан сэтгүүл*. Улаанбаатар 1944; Хүрэлбаатар, Л.: *Өгторгуйн цагаан гарьд*. Улаанбаатар 1998.

The photo sited here is the Marvellous Soyombo mūdra that manifests as the Union of E WAM or Bliss and Emptiness as well as Method and Wisdom for Enlightenment and Ultimate Development of Universe and Humanity by Ugalds Lama's works related to the Soyombo script by Dsanabadsar. It means that the soyombo has contains philosophical identities as inner, outside and secret meanings and as respected as sacred symbol of Mongolian nations in particular up to now. Dsanabadsar and his followers scholarly works a most wonderful and noble service of National import … and they inspired Mongolians of past generation… [4]

Bibliography

Агваандорж (Бичээч Цорж): Соёмбын утгыг товч өгүүлсэн.

Агваанхайдүв: *Адистэдийн дээдийг хайрлагчийн үг утгыг сайтар тодруулагч* (Маани бадмэ-гийн Магад утга). Орчуулагч Д. Хажидмаа. Балдан хажодлин, Улаанбаатар 2006.

Гүнтэн гэгээн Дамбийдонмэ: *Маанийн гүнзгий бүтээлийн аргын тайлбар – Гүн үзэгдэл хэмээх оршвой* (Маани бадмэгийн Магад утга). Орчуулагч Д. Хажидмаа. Балдан хажодлин, Улаанбаатар 2006.

Болдсайхан, Б. нарын: *Соёмбын нууц ба синергетик*. Улаанбаатар 2007.

Булаг, Бо.: Соёмбо үсгийн тухай. In: *Монгол судлалын нэвтэрхий толь*. Өвөр монгол 2006.

Булган, Т.: *Буддын философийн дэвтэр*. Улаанбаатар 2010.

Бямбаа, Р.: *Лувсансодовжамц аграмбын бүтээлийн эмхэтгэл*. Монгол билиг цуврал. Улаанбаатар 2007.

Даажав, Д.: *Алтан соёмбо арга билгийн ухаан*. Улаанбаатар 1996.

Давгадаржаа Зуугийн лам: *Соёмбо зояди хэмээх монгол үсгийн тийн агуулал, үлэмж үзэхүй машид цагаан зуун үсэгтийн эрх баялаг оршвой*.

Дамдинсүрэн, Ц.: Соёмбо үсэг. In: *Шинжлэх ухаан сэтгүүл*. Улаанбаатар 1944.

Даш-Ёндон, Б. – Мөнхбаатар, Д.: *Соёмбо сүлд монгол ухаан*. Улаанбаатар 2015.

Занабазар: *Цагийг тохинуулах залбирал оршвой.* (Зохиолын эмхэтгэлд)

Занабазар: *Маанийг бүтээх гүн арга оршвой.* (Зохиолын эмхэтгэлд)

Hopkins, Jeffrey: *Meditation on Emptiness*. Boston 1996.

Лувсансодов жамц (Чойдорж, Угалзын лам): *Yig bshad gsal ba'i me long zhes bya ba bzhug so, Swa yam bhu jyo ti'i yig shad e wam phyag rgya rnam gsal; Swa yam bhu jyo ti'i phyag rgyar gsol 'debs kyi sgo nas zab lam bla ma'i rnal 'byor bsgom par dod pa, E wam phyag rgya bzens tsul gyi bri'e; Byang chub lam gyi rim pa'i nyams len tsigs chad ma ngos drub dgu gjed; mdo dzans blun nas gsungs pa'i sgnong byung rnams len dang sbyar ba blang blang dor gsal ba'i blo gro'i neg byed zhes*

[4] Б. Болдсайхан нарын: *Соёмбын нууц ба синергетик.* Улаанбаатар 2007.

bya; 'phags pa'i shes rab kye'i pha rol du phyen pa rdo rje gcod pa'i sngon byang pa yon 'ga shig bstan pa'i rtogs brjod; Rje bla ma'i mdzad pa'i cha shas ga res las brzams pa'i byed and so on.

Отгонбаатар, Р. – Цендина, А. Д.: *Монгол үсэг бичгийн дээж бичиг*. Москва. s. a.

Nage, Tomas: *The view from Nowhere*. Oxford University, Oxford – New York 1986.

Ринчен: *Из нашего культурного наследия.* Улан-Батор 1958.

Рэнчин, Б.: Соёмбо тэмдэг бол монголын ард түмний тусгаар тогтнолын бэлгэ тэмдэг мөн. In: *Шинжлэх ухаан сэтгүүл*. Улаанбаатар 1945.

Шантидева: *Бодьсадвын явдалд орохуй (Bodhicaryāvatāra)*. Т. Булганы орчуулга. Улаанбаатар 1998. www.buddhism.mn.

Ширибазар: *Соёмбо зояди хэмээгдэх монгол үсгийн гүн утгыг тийн нээгч Занабазарын тааллын чимэг оршвой*.

Хасбазар: *Соёмбо тамганд зургаан урвалтгүйн үүднээс магтан залбирахуй*.

Хүрэлбаатар, Л.: *Огторгуйн цагаан гарьд*. Улаанбаатар 1998.

Эрдэнэбат, Ц.: *Эрдэнэт соёмбын утга тайлбарын товчоон оршвой.* Улаанбаатар. s. a.

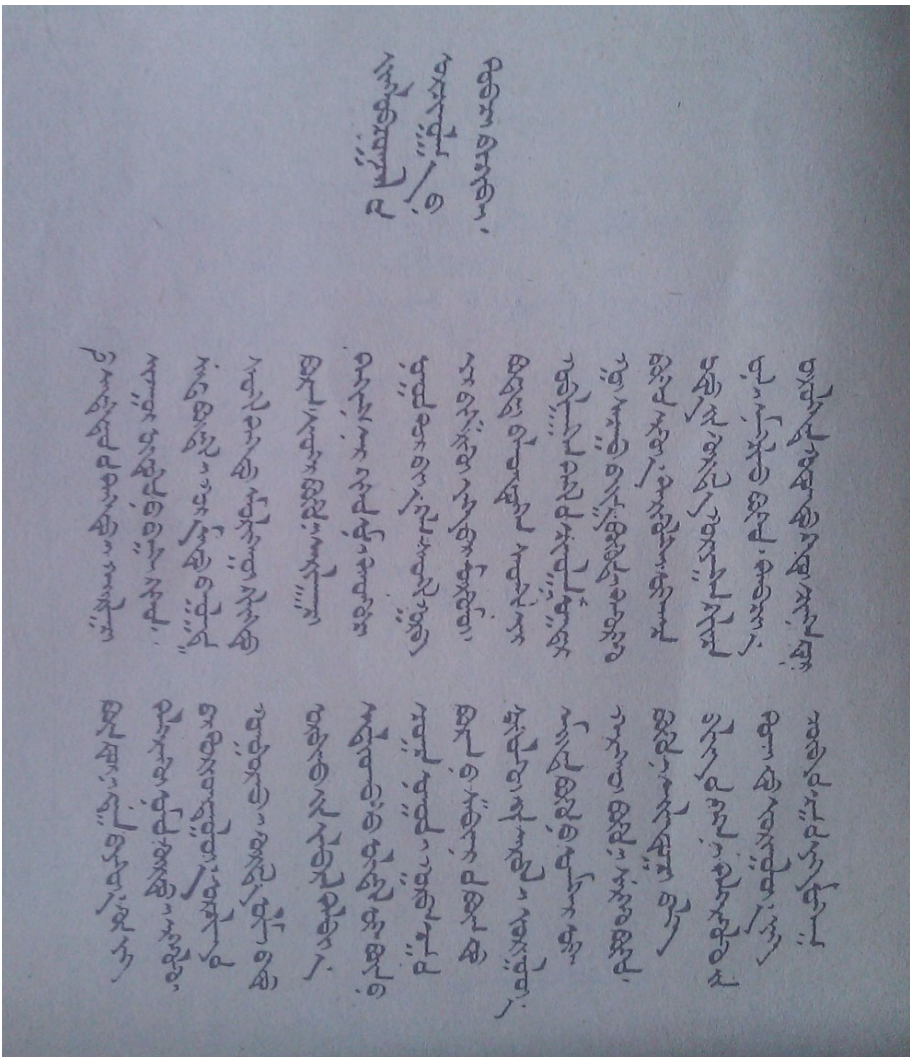

Fig. 1. *Prayer for Subduing Time Crisis.* written by Öndör Gegeen (in Mongolian script)

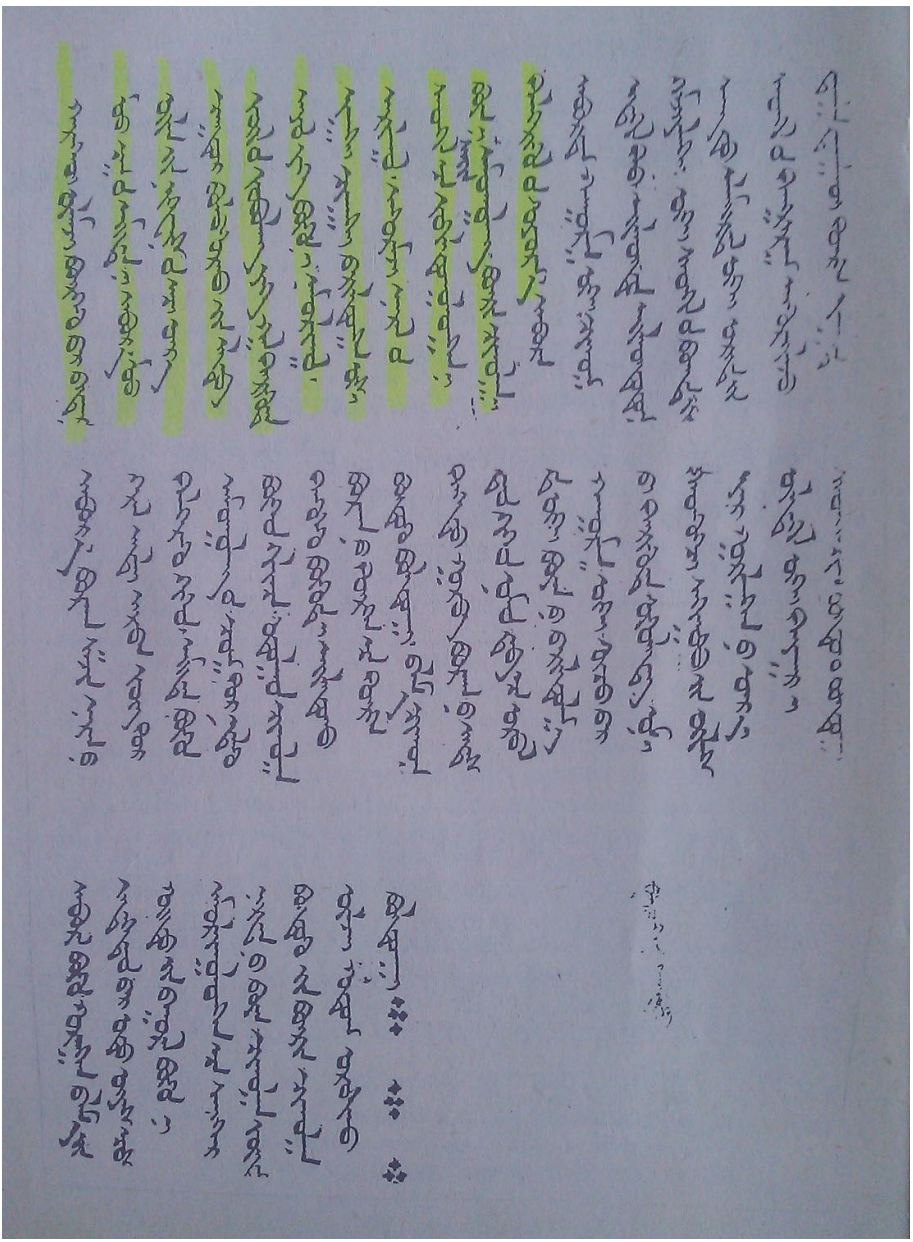

Fig. 2. *Prayer for Subduing Time Crisis.* written by Öndör Gegeen (in Mongolian script)

Fig. 3. Representation of Soyombo by Lubsangjamts agramba

Өндөр гэгээн Занабазарын туурвисан маанийг бүтээх гүн арга бүтээлийн судалгаа

Д. Хоролбат

Монгол Улсын Их Сургууль, ШУС-ийн ХУС-ийн Шашин судлалын тэнхим,
“Намо будда” төв, Улаанбаатар

Товч утга: Энэхүү өгүүлэлд Өндөр гэгээн Занабазарын зохиосон “Маанийг бүтээх гүн арга” зохиол дахь шашны зан үйл, түүнд монгол, төвдийн сэтгэгчдийн зохиосон тайлбарыг судлахыг гол зорилго болгов. Мөн Өндөр гэгээний тус бүтээлд Бичээч цорж Агваандорж, дээд Монголын гүн ухаантан Туган гэгээн Лувсанчойжинням, Амдо төвдийн гүн ухаантан Гүнтан Гончигданбийдонмэ, Сайн ноён хан аймгийн Далай чойнхор вангийн хошууны Хичээнгүй лам Ригзэнсэвжиддорж нар тус бүрдээ тайлбар зохиосон байна. Маанийг бүтээх гүн арга зохиолын гол утга нь маань хэмээх чандмань “Э” үсэг, бадма хэмээх лянхуан “БАМ” үсэгт хураангуйлагдан арга билгийн ёсыг Очирт хөлгөнд тайлбарласан дүйнхорын хөрөнгө үсэг намжү вандан, Өндөр гэгээний зохиосон Соёмбо үсгийн утга нь нэг болохыг үзүүлж ялангуяа соёмбо бол монголчуудын судас, хий, дусалын тарний бясалгалд ойр төдийгүй ойр адистид ихтэй болохыг давхар тайлбарласан байна.

Өндөр гэгээн (1635–1723)-ийг ярихдаа зөвхөн бурхан урлаач мэтээр үздэг байсан саяхан. Өндөр гэгээн бол шашны төрөл бүрийн эрдэм эзэмшсэн суут ухаантан байсан. Өндөр гэгээн хэлний зүйн алдарт бүтээл Соёмбо үсгийг зохиосны гадна төвд хэлээр 100 гаруй зохиол бүтээл туурвисан байдаг. Үүний дотроос “Мааний дүвтов савму” буюу “Маанийг бүтээх гүн арга” гэдэг зохиолын талаар товч өгүүлье.

Маанийг бүтээх гүн арга оршвой (Төв. *Ma ṇi’i sgrub thabs zab mo bzhugs so*)
Цаасны хэмжээ: 9x15,5 см
Бичвэрийн хэмжээ: 5 мм
Мөрийн тоо: 6
Хуудас: 4

“Маанийг бүтээх гүн арга” зохиолыг Гандантэгчэнлин хийдийн Дүйнхор дацангийн шаржүн,[1] мөн Монголын хүрээ сүм хийдүүд маанийн бүтээл, харанга магтаалд байнга уншсаар иржээ. Маанийг бүтээх гүн арга хэмээх номыг наян таван сүүдэртэйдээ өөрийн шавь Чойвүндоржийн дурьтгасны дагуу зохиосон.

[1] Шаржүн (төв. *zhar ‘byung*). Дацангуудийн өдөр бүр тогтмол уншдаг хурлын нэр.

Энэ тухай номынхоо төгсгөлд "…Тэр мэт очир эрдэм их болоод бүтээхүй хялбар ялангуяа хэтэрхий гүн увидас үүнийг язгуур номын шавь хөвгүүн Чойвандорж бээр дурьдсаны үйлдвэрээр дээд бээр адистидласны ёс Занабазар хэмээгч бээр урьд ажирсан дээд нүгүүдийн зарлигчлан наян тав дагаан үсэг дор бичсэн үүнийг дэвтэр дор зохиосон нь ранжан Лодой болой"[2] гэж дурьдсанаас үзвэл Өндөр гэгээн Занабазар тус бүтээлээ 1719 онд зохиосон нь тодорхой байна.

Мааанийг бүтээх гүн арга зохиол нь "Сүнторвү нацаг" бүтээлд бий. "Сүнторвү нацаг" нь Өндөр гэгээний зохиол бүтээлийн эмхэтгэл юм. Уг эмхэтгэлд 125 зүйл ном, бүтээл байгааг Р. Бямбаа "Монгол билэг" цувралын I ботьдоо бүртгэн бичжээ. Энэхүү эмхэтгэлийн хамгийн алдартай бүтээл нь "Цагийг тохинуулагч залбирал",[3] "Мааанийг бүтээх гүн арга",[4] мөн зөвхөн монгол туургатнаа дэлгэрсэн "Хэрэгтнийг өргөх"[5] нэрт зохиолууд юм. Эдгээр бүтээлд Төвд, Монголын олон сэтгэгч тайлбар бичсэн байдаг. Энэ тухай Р. Бямбаа "Монгол билэг" цувралын VI ботьдоо тус тайлбаруудыг эмхэтгэн гаргасан нь чухал эх сурвалж болжээ.

Цагийг тохинуулагч залбирал буюу "Жанлавцогзол" хэмээх зохиолын гүн ухааны үндсийг тайлбарлан, Ганжуурваа номун хаан Лувсанцүлтэм (1642–1715 он) "Адистидын дээдийг хайрлагчийн тайлбар",[6] Жидорийн хамба лам Агваанхайдав (1779–1838 он) "Адистидын дээдийг хайрлагчид алдаршсан зохиолын тайлбар үгийн утгыг машид тодруулагч",[7] Мөрөнгийн хүрээний аграмба Цэрэнжав (1850–1932 он) "Умар зүгийн өмч хувь үлэмжийн бурхан ёгочари Занабазар бээр хувь төгссөн зовлонт амьтдад бэлэг өгөн соёрхсоны цагийг зохилдуулах залбирал адистидын дээдийг хайрлагчтын өгүүлсэн утга санааг арвитгах чандмань үзэгдлийн арганд хүжийн галын гэгээ мэтийн тэмдэг зохиосон оршив"[8] зэрэг тайлбаруудыг төвд хэл дээр зохиосон нь бий.

Мөн "Мааанийг бүтээх гүн арга" хэмээх зохиолд Амдо төвдийн гүн ухаантан гүнтэн гэгээн Гончигдамбийдонмэ (1762–1823 он) "Шашны нар Жавзандамба

---

[2] Өндөр гэгээн Занабазар: "*Мааанийг бүтээх гүн арга*" (төв. *Ma ṇi'i sgrub thabs zab mo*). Сүнторвү нацаг. Бээжин бар, х. 88б.

[3] Адистидын дээдийг хайрлагчид (төв. *Byin rlabs mchog stsol ma*). Хүрээ бар, 3 хуудас.

[4] Мааанийг бүтээх гүн арга (төв. *Mā ṇi sgrub thabs zab mo*). Хүрээ бар, 3 хуудас.

[5] Хэрэгтнийг өргөх (төв. *Chas 'bul*). Хангалын судар. Хүрээ бар, 3 хуудас.

[6] Адистидын дээдийг хайрлагчийн тайлбар (төв. *Byin rlabs mchog stsol ma'i 'grel pa bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006. 4 хуудас.

[7] Жанлавцогзолмаагийн утга санааны их чандмань эрдэнийг үзэгдэхийн төдийхөн гэрэлтүүлэгч хүжийн галын гэрэл (төв. *Byin rlabs mchog stsol mar grags pa'i 'grel pa tshig don rab gsal zhes bya ba bzhugs*). Сүмбүм Га (*Ka*) боть. 20 хуудас.

[8] Умар зүгийн өмч хувь үлэмжийн бурхан ёгачари Занабазар бээр хувь төгссөн зовлонт амьтдад бэлэг өгөн соёрхсоны цагийг зохилдуулах залбирал адистидын дээдийг хайрлагчтын өгүүлсэн утга санааг арвитгах чандмань үзэгдлийн арганд хүжийн галын гэгээ мэтийн тэмдэг зохиосон оршив (төв. *Byang phyogs bgo skal lhag lha yo gi jñā na bajras nyam thag 'gro rnams la skyes bskur stsol ba'i dus bstun gsol 'debs byin rlabs mchog stsol ma'i brjod don bsam 'phel nor bu snang ba'i thabs su spos me'i snang ba lta bu'i brjed tho bkod pa bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006. 10 хуудас.

бээр зохиосон маанийг бүтээх аргын тайлбар гүн үзэгдэл хэмээгдэх оршив”,[9] Туган гэгээн Лувсанчойжинням (1737–1802 он) “Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийг бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив”,[10] Сайн ноён хан аймгийн Далай чойнхор вангийн хошууны их гэвш Ригзэнсэвжиддорж (XVIII зуун) “Маанийг бүтээх гүн аргын зарлигийн тайлбар хүссэн хэргийг гаргагч галбарваасан мод” тайлбар[11], Монголын их хүрээний бичээч цорж Агваандоржийн (XIX зуун)“ Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуйяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив”[12] зэрэг тайлбарууд бий.

Мөн “Улаан сахиусны “хэрэгтнийг өргөх” уншлага”-д Номгоны Дара эх ламтан Агваанчүлтэмжамцын зохиосон “Номыг тэтгэгч улаан сахиусны хэрэгтнийг өргөх тахилын эрхэс лугаа сэлтийн тайлбар дээдсийн тааллын чимэг шүрэн уншлага”[13] хэмээх тайлбар байна. Өндөр гэгээний тус бүтээл болон энэхүү тайлбар зохиолын талаар тусгайлсан судалгаа одоогоор алга байна.

Өндөр гэгээний Маанийг бүтээх гүн арга хэмээх зохиол нь “Сүнторву нацаг” эмхэтгэл бүтээлийн 84б–88б талд байна. “Сүнторву нацаг” бүтээлийн тухай Р. Бямбаа *“Монгол билиг” цуврал*ын I ботьдоо “...хятад бартай, хуудасны дугаарыг хятад, төвдөөр бичсэн”[14] хэмээн тайлбарласан байдаг. “Сүнторву нацаг” бүтээлийг Локеш Чандра 1982 онд Шинэ Делид “I Богдын зохиолын эмхэтгэл” нэртэйгээр гэрэл зургаар хэвлүүлжээ. Мөн Р. Бямбаа 2003 онд I–III Богдын зохиолуудыг нэгтгэн нэг боть болгон хэвлүүлсэн байна.

Андуу төвдийн гүн ухаантан гүнтэн гэгээн Гончогданбидонмэ (1762–1823 он)-д монголын их хүрээний гэвш Лувсанданзан айлтгасны дагуу “маанийг бүтээх гүн аргийн тайлбар гүн гэгээ” хэмээх дэлгэрэнгүй тайлбарыг айлджээ. Энэ

---

[9] Шашны нар Жавзандамба бээр зохиосон маанийн бүтээх аргын тайлбар гүн үзэгдэл хэмээгдэх оршив (тө. *Bstan pa’i nyi ma rje btsun dam pas mdzad pa’i ma ṇi’i sgrub thabs zab mo’i ‘grel pa zab mo snang ba zhes bya ba bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006. 48 хуудас.

[10] Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийн бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив (тө. *Rje btsun dam pa rang byung ye shes rdo rjes mdzad pa’i ma ṇi’i sgrub thabs kyi ‘grel ba zab don lta ba’i mig ‘byed ces bya ba bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006.

[11] Маани бүтээх гүн аргын бэрх тайлбар хэрэг хүсэл гарахын галбарвасан мод хэмээгдэх оршив (тө. *Ma ṇi sgrub thabs zab mo’i dka’ ‘grel dgos ‘dod ‘byung ba’i dpag bsam khri shing zhes bya ba bzhugs so*.) *Сумбум* ЖА (Са) боть, 68 хуудас.

[12] Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив (тө. *Ma ṇi’i sgrub thabs zab mo’i don dus ‘khor lugs dang mthun par nyams su len tshul mdo tsam brjod pa nor bu dga’ ‘khyil zhes bya ba bzhugs so*). *Сумбум* ГА (ga) боть, 18 хуудас.

[13] Номыг тэтгэгч улаан сахиусны хэрэгтнийг өргөх тахилын эрхэс лугаа сэлтийн тайлбар дээдсийн тааллын чимэг шүрэн уншлага (тө. *Chos skyong dregs pa lcam sring gi chas dbul mchod ‘phreng dang bcas pa’i ‘grel ba dam pa’i dgongs rgyan byi ru’i do shal zhes bya ba bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006.

[14] Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* I боть. Улаанбаатар 2006. 43 хуудас.

түхай номынхоо төгсгөлд "... хэмээн умар зүгийн ганц нар нигүүлсэхүйн мөн чанар Жавзандамба Лувсандамбижалцан бээр зохиосон "Маанийн бүтээх гүн арга"-ын тайлбар "Гүн үзэгдэл" хэмээгдэх үүнийг нь Жавзандамбын Их хүрээнээс сүсэг хичээнгүй сайтар шинжлэл төгссөн аяга тэхимлиг Лувсанданзан бээр бие, зарлиг, сэтгэлийн шүтээн, алт мөнгө, бүрэн хувцад, хүж эм тэргүүтний мандал сэлт их хичээлээр өргөсний ялдар судар хийгээд тарниар хураасан ялгуусны шашныг огоот төгсгөн барьж тэтгэн хувилгахад цөвийн энэ цагт газар дээр тэнцэх хань лугаа хагацсан гурван орны номын хаан тойн Гончигжигмэдванбогийн гэгээний хөлийн тоосыг оройд шүтсэний зарлигийн ачаас сайн зарлигийн тааллыг тайлахад оюуны гэгээ өчүүхэн төдий олсон шагжийн тойн Гончигдамбидонмэ бээр ялгуусны эшээр барьсан их сургуулийн хүрээ номлох бүтээх шашны гарах орон Дашчилийн ойрсгол аглаг орон Идгаачойзинд найруулсны бичээч нь оюун лугаа төгссөн аяга тэхимлиг Гончиггунгаа бээр үйлдсэн үүгээр ч Зөөлөн итгэлийн шашны хиргүй зүрх зүг цаг бүхнээ дэлгэрэх болтугай"[15] хэмээн тодорхой бичсэн байна.

Зуугийн номч цорж Дагвадаржаа Дээд монголын гүн ухаантан Туган гэгээн Лувсанчойжиням (1737–1802 он)-д айлтгасны дагуу "маанийг бүтээх аргийн тайлбар гүн утгийн харах мэлмийг нээгч" хэмээх товч тайлбар зохиолыг туурьвижээ. Энэ тухай номынхоо төгсгөлд "хэмээн шашин амьтны цогт итгэл халх Жавзандамба Лувсандамбижалцан буюу Ранжин-Ишдорж нэрт бээр зохиосон "Маанийн бүтээх арга"-ын тайлбар "Гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч" хэмээгдэх үүнийг нь эш онолын эрдэмд хүний эрхшээлт эзэн Халх номч цорж Дагбадаржай бээр буй бүхий олон бодь лугаа сэлт захианы мөрөөс дуртгасны ялдарт ном өгүүлэгч Лувсанчойжиням, өөр нэр Жамьянгэгбишоннү гэж дуудагч бээр дэлгэрэнгүй номлох хийгээд эш татах тэргүүтнийг огоорч утгын мөн чанар төдийг түүхийдүүхэн арвитгасны бичээч нь аяга тэхимлиг Агванпунцаг бээр үйлдсэн болой"[16] хэмээн дурьдсан байна.

Сайн ноён хан аймгийн Далай чойнхор вангийн хошууны хичээнгүй лам Ригзэнсивжиддоржийн "маанийг бүтээх гүн аргийн зарлигийн тайлбар хүссэн хэргийг гаргагч галбарваасан мод" хэмээх дэлгэрэнгүй тайлбарыг айлдсан байна. Номын төгсгөлд "... тэр ч умар зүгийн амьтны оройн дээд чимэг шашин амьтны тус амгалангийн ураг садан дээд эрхт болсон гэтэлгэгч хэлний эрхтийн их бүжигчин Жавзандамба Очирдара Лувсанданбижалцан гэгээн бээр зохиосон "Маанийг бүтээх гүн арга", "Өөр, бусдын орчлонгийн"-т хэмээхийн тэргүүтний

[15] Гончогданбидонмэ: Шашны нар Жавзандамба бээр зохиосон маанийн бүтээх аргын тайлбар гүн үзэгдэл хэмээгдэх оршив (төв. *Bstan pa'i nyi ma rje btsun dam pas mdzad pa'i ma ṇi'i sgrub thabs zab mo'i 'grel pa zab mo snang ba zhes bya ba bzhugs so*). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006. 49–50 тал.

[16] Лувсанчойжиням: Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийн бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив (төв. *Rje btsun dam pa rang byung ye shes rdo rjes mdzad pa'i ma ṇi'i sgrub thabs kyi 'grel ba zab don lta ba'i mig 'byed ces bya ba bzhugs so*). Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006, ху х. 9а.

бэрхийн тайлбар “Хэрэг хүсэл гарахын галбарвасан мод хэмээгдэх энэхүү лам эрдэнэ гэтэлгэгч йогийн лянхуан бүжгийн эрхт эх бээр энэ “Маани бүтээх гүн арга”-ын тайлбар туурвигтун гэж зарлиг хайрлаж оройн төвд өөд болсонд шүтэж торж түдэлгүй айлдахын нүд лүгээ төгссөн гэтэлгэгч эхийн тааллын хувь лугаа зохилдуулж их эзэн богд ламын ачаар “Хураангуй”-н номлолын дандар “Очир эрих”, амгалан, баясгалан хоёулангийн ерийн номлолын дандар “Самвхүта”, их шидтэн Нагбожодбын “Хаврын дусал”, урьд хойт үсгийн судар “Очир гүр” лүгээ сэлт судрын угийг их чадагчийн хэмжээ лүгээ төгссөнүүдийн тааллаас аваад энэ судрын тааллын оньс бүхнийг сайтар тодруулаад очир йогийн мөрд бат бишрэл олсон ухаан баригч Дэзубазар бээр төрвөлгүй найруулав”[17] гэснээс үзвэл өөрийн багш Бадмагарживанчүгма зарлиг болсон дагуу зохиожээ.

Монголын их хүрээний бичээч цорж Агвандоржийн “Маанийг бүтээх гүн аргын утгыг цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдуулах анхааран авах ёс товч төдий өгүүлэгч чандманы баясгалант орчил” өөр нэр нь “эрдэнийн зүмбэр” гэж хэлж болох тайлбар зохиолынхоо төгсгөлд *“*...хэмээгдэх үүнийг нь ачит дээд ламын зарлиг чилэн тойн дүрст Агван бээр бичвэй”[18] хэмээн тэмдэглэсэн нь чухам өөрийн багшийг өгүүлсэн байж болох бөгөөд чухам хэн гэх нь тодорхойгүй байна.

Эдгээр эрдэмтэн лам нар тус бүрдээ маанийг бүтээх гүн аргыг өндөр үнэлж цэгнэсэн байна. Тухайлбал, Туган гэгээн тайлбартаа “…өгүүлэх үг цөөн дор өгүүлэгдэхүүний утга судар, тарнийн увидас бүгдийг аньсыг хураасан лам дээд, доод бүгдээр анхааран авахад хялбар, тус эрдэм нь санаанд багташгүй машид гайхамшигтай…”[19] хэмээн дүгнэсэн байна.

Нэрийн утгын талаар ч Жанрайсэг бурхныг бүтээх арга буюу уншлага боловч Жанрайсигийг бүтээх аргын эцэс туйл нь энэ ном юм гэдгийг ухааруулах тухай “маанийг бүтээх гүн арга” гэж нэрлэсэн бөгөөд “гүн” гэдэг утга нь очир хөлгөн буюу аг тарнийн хамгийн дээд хэлбэр болох налжорланамэд буюу ёгүзэр ханцашгүй ёсны амгалан, хоосон хоёр, маань, бадмэ хоёр, арга, билэг хоёр ялгал үгүй нэгэн утгатай болохыг өгүүлж байгаа болно. Энэ тухай Туган гэгээн “Гүн нь гүнзгийд одох ёс…. нууц тарнийн гүн мөрийн очирын хөлгөн хэмээн номлох үеийн гүн утгаар нотлохгүй, нийтийн бус ёгүзэр ханцашгүйн зам мөр…, юугаар ч өгүүлэшгүй гүн хэмээнэ айлдсан энэ нь маш агуу их болой” гэж тайлбарласан бол

---

[17] Ригзэнсивжиддорж: Маани бүтээх гүн аргын бэрх тайлбар хэрэг хүсэл гарахын галбарвасан мод хэмээгдэх оршив (төв. *Ma ṇi sgrub thabs zab mo’i dka’ ‘grel dgos ‘dod ‘byung ba’i dpag bsam khri shing zhes bya ba bzhugs so*). *Сумбум* ЖА (*Ca*) боть.

[18] Агвандорж: Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив (төв. *Ma ṇi’i sgrub thabs zab mo’i don dus ‘khor lugs dang mthun par nyams su len tshul mdo tsam brjod pa nor bu dga’ ‘khyil zhes bya ba bzhugs so*). *Сумбум* ГА (*Ga*) боть.

[19] Лувсанчойжиням: Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийн бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив (төв. *Rje btsun dam pa rang byung ye shes rdo rjes mdzad pa’i ma ṇi’i sgrub thabs kyi ‘grel ba zab don lta ba’i mig ‘byed ces bya ba bzhugs so*). Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006. ху х. 4а.

түүнийг Жанрайсигийн үүднээс нарийсган үзвэл "…Маань, бадма хэмээх дор тэр ямагт бүрдэх ёс мэдүүлэх үүднээс бүтээх арга анхааран авахын цагт зүйл бүгдэд тэр хоёрыг өрөөсгөл үгүй суралцаж үйлдэх хэрэгтэйг мэдүүлэхийн тулд анхнаасаа нэр түүнд өгүүлсэний учир…"[20] гэж тайлсан бол Бичээч цорж "…энэ үеийн "гүн" хэмээх нь очир хөлгөн хэмээх очирын утгатай адил учраас тарнийн ёсны нийтийн эрхэнд үйлдвэл "гүн", "тодорхой" хоёр ялгал үгүй, ханцашгүй үүдний эрхэнд үйлдвэл "амгалан","хоосон" ялгал үгүй бөгөөд маань, бадамийн магад утга ялгал үгүй нэгэн утгатай бөгөөд дээд, доод бүхэнд түүнийг дэлгэрүүлэх тухайд "бүтээх арга" гэж нэрлэсэний утга мөн…"[21] гэж зөвхөн нэр нь л маш гүн гүнзгий утга агуулагдаж байгааг тайлбарласан байна.

Энэ өгүүлж буй зохиолд миний бие Монголын их хүрээний бичээч цорж Агваандоржийн *Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив* (тө. Ma ṇi'i sgrub thabs zab mo'i don dus 'khor lugs dang mthun par nyams su len tshul mdo tsam brjod pa nor bu dga' 'khyil zhes bya ba bzhugs so) зохиолыг сонгон авсан бөгөөд уг тайлбарын товч бүтцийг авч үзвэл:

I. Тахил өгүүлэл (тө. mchod par brjod pa)
"Локэшвара багшид мөргөмүй" (тө. namo guru loki shurai ya) гэсэн "Багш Ертөнцийн эрхтэд мөргөмүй" гэж тахил өгүүлэл зохиосон байна.

II. Судрын бодит утга (тө. gzhung don dngos)

1. Анхааран авлагын завдал (тө. nyams len gyi sngon 'gro)
"Өөр, бусдыг орчлонгийн далайгаас
Гэтэлгэхийг хүссэн бодгаль бээр
Та мэд хэмээх даатгахын бат сүсгээр
Аврах сэтгэл дөрвөн хэмжээнээ баясан хичээмүй"
(тө. rang gzhan 'khor ba'i rgya mtsho las) гэсэн тэргүүтэн дөрвөн хөлөөр гаргасан гэжээ.

2. Бодит анхааран авлага (тө. nyams len dngos)
А. Бурхныг тодотгосон (тө. lha gsal btab pa)
"Ариун бусын тийн мэдэл хоосны туйлд
Ариун түүнчлэнхүүгийн агаарт
Арга билиг хоёр үгүй гэгээн гэрлийн
Амгалан хоосон хослон орох
"Маани бадмэ"-ийн магад утга

[20] Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006. ху х. 3а.
[21] Агвандорж: Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа ..., *Сүмбүм* ГА (*ga*) боть. ху х. 2а.

“Хрий” мэндэлсэн Нүдээр үзэгч дээд эрхт
Биеийн өнгө цагаан бөгөөд гэрэл нь
Арван зүгт сацрах нэг нүүрт буюу
Дөрвөн гар, арван нэгэн нүүр тэргүүтэн
Биеийн тийн цэнгэл цаглашгүеэ
Хамаг огторгуйд дүүрэн оршиж
Дахин дахин энэллээр тодотгомуй”
(тө. ma dag rnam shis) гэсэн тэргүүтэн гурван шүлэгээр гаргасан гэжээ.

Б. Тэрхүү бүх бурхныг хурааснаар үзээд залбирах (тө. de sangs rgyas kun ‘dus su bltas te gsol ba gdab pa)

“Тэрхүү цагийн хүрд, амгалан, баясгалан, нууц
Илбийн тор, очир суурь маяа хийгээд
Ямандаг ба Ажнайн эрхт
Дагинын далай, Их эх
Их мутар машид йог хийгээд
Бурхан лугаа сацуу барилдах их гол судас
Өөсөө болсон бэлгэ билиг очир сэтгэл
Очирдара тэргүүтний ахуй ёс
Бурхан ном хийгээд хувраг бурхан
Тарний үндэс мандал мутрын тэмдэг ба
Шид бүгдийг хураасан
Ламын йог нэг чанарт
Итгэмжлэх хатуу сүсэг бишрэлээр
Эмгэнэж хүсэн залбирмуй”
(тө. de nyid dus ‘khor bde dgyes gsang) гэсэн тэргүүтэн гурван шүлэг, хоёр хөлөөр үзүүлсэн гэжээ.

В. Урилга үйлдэх (тө. bzlas pa bya ba)

“Маани” хэмээх “чандмань” бөгөөд
Тэр ч урвалтгүй үнэмлэхүйн
Их амгалан огторгуйд түгээд
Мөнхүү хос бурхан тэр орших орон
Хоосны уг мөн чанарын хуурцагт
Орших тэрхүү лянхуанд болой
“Мэ” хэмээх лянхуанд хэмээсэн утга
Тэдгээр бурхан хуурцагт
Оршихын утга мөн, хуурцаг
Зохиосны утга ч тэрхүү болой
Э”-д “вам” ба “а”-д “хам”
Билиг арга хийгээд хоосонд амгалан
Хоосонд өршөөнгүй “али” дор “гали”
Очир нар, очир саранд

Лянхуанд очир гурвалжинд дусал
Шүтээнийг шүтэн орших тэргүүтний утга
Мөн тул ахуй ёс гүн
Эцэг эх бурхан ба арга билиг
Шүтээн хийгээд шүтэхийн бүх мандлын
Хураангуй “маани бадмэ” бөгөөд
Арга дээд зоригдошгүй их амгалангийн
Өршөөнгүйн зүйл тоо чандмань ба
Эрдэнийн дусал очир хийгээд
Эгшиг “хам” үсэг, “вам” үсэг ба
“Хэ” үсэг товчлон хураасан хийгээд
Анхны бурхан тэргүүтэн
Маш олонтаа номлосон зорилго сэлтийн
Билиг их хоосны зүйл тоо
Лянхуа, номын гарлага, гурвалжин ба
Садва гали “аа” үсэг хийгээд
“Э” үсэг очир хүрд, нууц хүрд
Хуурцаг ба арслангийн ширээ
Тэргүүтэн олонтаа номлосон тул болой.
“Ом” (oṃ) энд аргын таван бэлгэ билиг
“Хум” (hūṃ) энд билгийн таван бэлгэ билиг
Арван мэдэхүй сайтар арилсан мөн чанарт
Нууц тарни зургаан ялгуусан зургаан урвалтгүй
Ялгуусны зургаан зүйл тэргүүтний
Зургаан үнэмлэхүй хамаг аймгийг
Мэдэж нэг бурхан бүх бурхныг хураасан
Нэг тарни бүх тарнийг хураасны
Гүн увдист итгэмжлэх лүгээ
Төгссөний агаараас ариун бөгөөд тодорхой
Үргэлж тасралгүй бөгөөд урт богино дунд
Нэг үзүүрт хийгээд хатуу энэллээр
Урьснаар ялгуусны хөвгүүн хоцролгүй
Сэтгэлд дуртгаж адистид ба
Нигүүлсэхүйн цаглашгүй гэрэл
Сацраад хамаг амьтны
Түйтгэрийг арилгаж бүх шидийг олж
Зургаан үсгийг урихын дуу эгшгээр
Огторгуй дүүрэхүеэ сайтар сэтгэхийн”

(төв. ma ni zhes pa nor bu) хэмээхээс арван гурван шүлэгээр үзүүлсэн гэжээ.

3. Хойтхийн дараалал (тө. rjes kyi rim pa)

“Агаарааас мөргөл, эргэл, тахил, магтаал хийгээд
Балин, усан балин, хилэнц наманчлах ба
Баясан дуртгах, залбирах
Мандал, өргөл тэргүүтний
Буяны хамаг үйлийг үйлдэгдэхүй
Төгсгөлийн зэрэг гүн боловч ламын
Увдис чилэн бясалгахыг хичээ”

(тө. ngang nas phyag bskor mchod bstod dang) хэмээсэн тэргүүтэн долоон хөлөөр үзүүлсэн.

4. Тус эрдэм (тө. phan yon)

“Тэр мэт үйлдвээс үүний хойно
Бүх хэрэг сэтгэлчлэн бүтэхүеэ болох бөгөөд
Үхэх цагт үл зохилдох бүхэн хагацаж
Гэтэлгэгч Нүдээр үзэгч эрхт нь
Нөхөр лүгээ сэлт буюу түүний хувилгаан
Хязгаалшгүй бээр угтаад
Боталагийн дээд орон буюу
Сугавадид лянхуанаас
Хувилаад төрж төрсөн даруй
Тогтоол хийгээд даян тэргүүтний
Эрдэм олонтаа сонсож туулсан бурхан
Бүгд баясах газрын мөрийн
Хамаг эрдэм огоот төгсөж
Нүдээр үзэгч лүгээ адил
Дээд хутаг олох болмуй”

(тө. de ltar byas na ‘di phyi yi) гэсэн тэргүүтэн гурван шүлэг гурван хөлөөр үзүүлсэн.

III. Сүүлийн утга (тө. mjug gi don)

“Тэр мэт тус эрдэм ихийг хялбар бүтээхийн
Энэ үлэмж ялгамжаат гүн увдис
Язгуурын номын шавь Чойвандорж (тө. Chos dbang rdo rje) бээр
Дуртгасны үйлдэгч бээр дээдэс бээр адистидласан
Йогачари Занабазар хэмээгдэх бээр
Эртний дээдсүүд бээр номлосон чилэн
Өөрийн наян таван насанд үсгээр бичсэн үүнийг
Дэвтэрт зохиогч равжамба Лодой (тө. rab ‘byams Blo gros) болой”

(тө. de ltar phan yon che la) гэсэн тэргүүтэн хоёр шүлэгээр гаргасан гэжээ.

Энэ мэт “маанийг бүтээх арга”-ын гол утгыг товч авч үзвэл аг тарнийн ёсны хамгийн дээд хэлбэр болсон Цагийн хүрдний ёсонд тайлбарласнаараа онцлог юм. Тухайлбал, маанийн зургаан үсгийг Өндөр гэгээний хувиршгүй номын үсэг, соёмбо болон Жонон дарнат (1575–1634 он)-ын гүн ухааны үзлийг хавсарган бурхан шашин түүний доторхи гол охь шим болох маань хэмээх чандмань “Э” үсэг, бадма хэмээх лянхуайн “БАМ” үсэг хураангуйлагдан арга билгийн ёсыг Очирт хөлгөнд тайлбарласан дүйнхорын хөрөнгө үсэг намжү вандан, Өндөр гэгээний зохиосон соёмбо үсгийн утга нь нэг болохыг үзүүлж ялангуяа соёмбо бол монголчуудын судас, хий, дусалын тарний бясалгалд үлэмж төдий ойр адистид ихтэй болохыг давхар тайлбарласан байна. Энэ тухай Агвандорж “…их гэтэлгэгч өөрөө бээр шинэ монгол үсэг Соёмбозоёди бөгөөд өөрөө гарсан гэгээ хэмээгдэхийг зохиосны үсгийн дүр байдал ч олонхийг бүтээсэн “э вам”-ын дүрс мэт буй ба “чандмань лянхуа”-н магад утга амгалан хоосон ялгаагүйн “э вам”-ыг дахин дахин бүтээх мэт энэхүү үсгийг суравч үүний гишүүнд аваачиж мэдэх хэрэгтэй”[22] хэмээн тайлбарласан байна.

Дүгнэлт

1. Маанийг бүтээх гүн арга бүтээл нь хурлын уншлага урилга зан үйл, лам нарийн амны уншлага, бодол бясалгалын гүр дуу болсоор ирсэн байна.
2. Төвдийн алдарт гүн ухаантнууд өндөр үнэлж тус бүрдээ тайлбар бичсэн нь Өндөр гэгээний эрдэм боловсрол хэр гүнзгий болохыг нотлож байна.
3. Тус ном нь Өндөр гэгээн болон Монголын шашин тэр тусмаа аг тарний шашин ямар гүн гүнзгий дэлгэрч байсныг нотлох чухал бүтээл болох нь харагдаж байна.
4. Тус зохиолд бичээч цорж Агвандорж тайлбар зохиохдоо аг тарний хамгийн дээд хэлбэр болсон калачакра ёсонд тайлбарлахдаа маань хэмээх чандмань “Э” үсэг, бадма хэмээх лянхуй “БАМ”, арга билэгийг хослон барилдуулж калачакра хөрөнгө үсэг намжү вандан, соёмбо үсэг утга нэг болохыг тайлбарласанаараа онцлогтой байна.

Ном зүй

Хэрэгтнийг өргөх (төв. Chas ‘bul). *Хангалын судар.* Хүрээ бар, 3 хуудас.

Агвандорж: Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив (төв. Ma ṇi’i sgrub thabs zab mo’i don dus ‘khor lugs dang mthun par nyams

[22] Агвандорж: *Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа ...*, *Сумбум* ГА (ga) боть.

su len tshul mdo tsam brjod pa nor bu dga' 'khyil zhes bya ba bzhugs so). *Сумбүм* ГА (ga) боть.

Адистидын дээдийг хайрлагчид (төө. Byin rlabs mchog stsol ma). Хүрээ бар, 3 хуудас.

Адистидын дээдийг хайрлагчийн тайлбар (төө. Byin rlabs mchog stsol ma'i 'grel pa bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006. 4 хуудас.

Гончогданбидонмэ: Шашны нар Жавзандамба бээр зохиосон маанийн бүтээх аргын тайлбар гүн үзэгдэл хэмээгдэх оршив (төө. Bstan pa'i nyi ma rje btsun dam pas mdzad pa'i ma ṇi'i sgrub thabs zab mo'i 'grel pa zab mo snang ba zhes bya ba bzhugs so. In: Бямбаа, Р.: *Монгол билэг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006.

Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийн бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив (төө. Rje btsun dam pa rang byung ye shes rdo rjes mdzad pa'i ma ṇi'i sgrub thabs kyi 'grel ba zab don lta ba'i mig 'byed ces bya ba bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006.

Жанлавцогзолмаагийн утга санааны их чандмань эрдэнийг үзэгдэхийн төдийхөн гэрэлтүүлэгч хүжийн галын гэрэл (төө. Byin rlabs mchog stsol mar grags pa'i 'grel pa tshig don rab gsal zhes bya ba bzhugs). *Сумбүм* Га (Ka) боть. 20 хуудас.

Лувсанчойжинам: Жавзандамба Ранжин-Ишдорж бээр зохиосон маанийн бүтээх гүн аргын тайлбар гүн утгын үзлийн нүдийг нээгч хэмээгдэх оршив (төө. Rje btsun dam pa rang byung ye shes rdo rjes mdzad pa'i ma ṇi'i sgrub thabs kyi 'grel ba zab don lta ba'i mig 'byed ces bya ba bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билэг цуврал* VI боть. Улаанбаатар 2006.

Маани бүтээх гүн аргын бэрх тайлбар хэрэг хүсэл гарахын галбарвасан мод хэмээгдэх оршив (төө. Ma ṇi sgrub thabs zab mo'i dka' 'grel dgos 'dod 'byung ba'i dpag bsam khri shing zhes bya ba bzhugs so). *Сумбүм* ЖА (Ca) боть, 68 хуудас.

Маани бүтээх гүн аргын утга цагийн хүрдний ёс лугаа зохилдохуяа анхааран авах ёсыг товч төдий өгүүлсэн эрдэнийн мөнх тамга хэмээгдэх оршив (төө. Ma ṇi'i sgrub thabs zab mo'i don dus 'khor lugs dang mthun par nyams su len tshul mdo tsam brjod pa nor bu dga' 'khyil zhes bya ba bzhugs so). *Сумбүм* ГА (Ga) боть, 18 хуудас.

Номыг тэтгэгч улаан сахиусны хэрэгтнийг өргөх тахилын эрхэс лугаа сэлтийн тайлбар дээдсийн тааллын чимэг шүрэн уншлага (төө. Chos skyong dregs pa lcam sring gi chas dbul mchod 'phreng dang bcas pa'i 'grel ba dam pa'i dgongs rgyan byi ru'i do shal zhes bya ba bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006.

Өндөр гэгээн Занабазар: Маанийг бүтээх гүн арга (төө. Ma ṇi'i sgrub thabs zab mo). Сүнторвү нацаг. Бээжин бар, 88б.

Ригзэнсивжиддорж: Маани бүтээх гүн аргын бэрх тайлбар хэрэг хүсэл гарахын галбарвасан мод хэмээгдэх оршив (төө. Ma ṇi sgrub thabs zab mo'i dka' 'grel

dgos ‘dod ‘byung ba’i dpag bsam khri shing zhes bya ba bzhugs so). *Сүмбүм* ЖА (Са) боть.

Умар зүгийн өмч хувь үлэмжийн бурхан йогачера Занабазар бээр хувь төгссөн зовлонт амьтдад бэлэг өгөн соёрхсоны цагийг зохилдуулах залбирал адистидын дээдийг хайрлагчын өгүүлсэн утга санааг арвитгах чандмань үзэгдлийн арганд хүжийн галын гэгээ мэтийн тэмдэг зохиосон оршив (төө. Byang phyogs bgo skal lhag lha yo gi jñā na bajras nyam thag ‘gro rnams la skyes bskur stsol ba’i dus bstun gsol ‘debs byin rlabs mchog stsol ma’i brjod don bsam ‘phel nor bu snang ba’i thabs su spos me’i snang ba lta bu’i brjed tho bkod pa bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал,* VI боть. Улаанбаатар 2006. 10 хуудас.

Шашны нар Жавзандамба бээр зохиосон маанийн бүтээх аргын тайлбар гүн үзэгдэл хэмээгдэх оршив (төө. Bstan pa’i nyi ma rje btsun dam pas mdzad pa’i ma ṇi’i sgrub thabs zab mo’i ‘grel pa zab mo snang ba zhes bya ba bzhugs so). In: Бямбаа, Р.: *Монгол билиг цуврал*, VI боть. Улаанбаатар 2006. 48 хуудас.

Эстетика дзанбадзара и монгольский стиль в буддийском изобразительном искусстве

Сурун-Ханда Д. Сыртыпова
Институт проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова
Российской академии наук, Москва

"..величайшее очарование и жизнь, какое только может иметь картина, это передача Движения, которое художники называют духом картины"
Микеланджело

О существовании монгольского стиля в буддийском изобразительном искусстве до сих пор в научной литературе не принято говорить. В то же время работы монгольских мастеров, без сомнения обладают отчетливым национальным колоритом, узнаваемостью и определенной эстетической общностью, сохраняющейся на протяжении длительного исторического времени. Исследование морфологии и архитектоники объектов монгольской буддийской живописи и скульптуры выявляет сохранение основных эстетических принципов формы, цвета, композиции и пропорций при создании предметов искусства. Более того, монгольские предметы искусства, на мой взгляд, обладают также общностью эмоционального воздействия на зрителя и пользователя.

Гениальность монгольского художника Ундур-гэгэна Дзанабадзара (1635–1723) состоит в том, что он в предметах буддийского искусства Ваджраяны реализовал традиционные эстетические предпочтения монгольских кочевников, придав им утонченную изысканность, техническое и художественное совершенство. Несомненно, сегодня, монгольский стиль буддийского изобразительного искусства должен иметь в виду, прежде всего, стиль и эстетику Дзанабадзара.

О понятии художественного стиля

Впрочем, понятие монгольского стиля (в частности, литой скульптуры – тиб. *hor rigs li ma*) появилось в тибетском буддизме и литературе задолго до того, как мир познакомился с несравненными творениями Дзанабадзара. Жигмед Лингпа ('jig med gling pa 1729–1798) говорит о существовании «стиля нижних монголов» (тиб. *smad hor*) со времени Годан-хана (1206–1251) и «еще шести поколений

правителей после него».[1] Как ответвления монгольского стиля им отмечаются стили верхних монголов (тиб. *stod hor*), уйгурский (тиб. *yu gur*) и хотанский (тиб. *kha sha*). Об этом писал также более ранний автор Падма Карпо (тиб. padma dkar po, 1526–1592). Данную точку зрения поддерживает также и Дагьяб Ринпоче.[2]

Под термином стиля мы понимаем структурное единство образной системы и приемов художественного выражения. Зарождение или отмирание определенного стиля является откликом на происходящие глобальные социально-экономические изменения. Например, скифо-сибирский звериный стиль кочевников 7 в. до н.э. – 2 в.н.э. соответствовал периоду, когда в хозяйственном укладе охотничество преобладало над животноводством и земледелием. Освоение железа, приручение и одомашнивание животных способствовало развитию последних способов хозяйствования. С переходом от эпохи бронзы к эпохе железа звериный стиль сошел на спад, уступив место зооморфной, а затем графической и флористической орнаментальности.[3]

Говоря о наличии стиля в искусстве, отражающем сложившуюся культуру, мы имеем в виду определенную количественную массовость или длительную преемственность художественных и технологических традиций. При классификации стилей культового искусства Ваджраяны в тибетоязычной литературе важное значение уделяется двум факторам. Во-первых, это линия религиозной преемственности (тиб. *lugs*) и, во-вторых, линия принадлежности к этно-культурной среде (тиб. *rigs*).

Что касается религиозной преемственности, становление собственно монгольских буддийских, художественных школ начиналось от мастеров сакьяпа в 13–4в.,

---

[1] Годан-хан (1206–1251) – Внук Чингисхана, сын Угедея и Дорегене-хатун, младший брат Гуюка. Известен установлением постоянных связей с Тибетом. Получил ставку в Ланьчжоу и управлял прилегающими территориями. О влиятельности Годана свидетельствует хронологическая история Тибета «Пагсам-Джонсан» (автор амдоский ученый Сумба-кхамбо, 1704–1788), где о нем говорится, как о великом императоре, а Дзанабадзар даже не упомянут. Годан-хан искал сильного ламу и в соответствии с нравами своего времени провёл разведку тибетских земель боем. Выяснив, что сильнейшими на тот момент были Сакьяпа, а среди них Сакья-пандита, Годан пригласил его к своему двору. В 1247 году Сакья-пандита встретился с Годаном и излечил его от болезни. Прибывший к Годану в свите Сакья-пандиты его племянник Пагба-лама, впоследствии в год провозглашения Хубилая императором (1260) стал Наставником государства (го-ши). После воцарении Мункэ-хана в 1251г. Годан казнил потомков Угэдэя, которые выдвигали другого кандидата на всемонгольский престол. Удел Годана сохранился за его потомками, которые продолжили управлять им и позднее, при Хубилай-хане и Тэмур-хане.

[2] Dagyab, Loden Sh.: *Tibetan Religious Art.* Harrassowitz, Wiesbaden 1977, pp. 5–16.

[3] Проблема рассматривалась в трудах: Фёдоров-Давыдов, А. Г.: *Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. Памятники древнего искусства.* Искусство, Москва 1976; Кореняко, В. А.: *Искусство Центральной Азии и звериный стиль*. Москва 2002; Батчулуун, Л.: *Монгол дархны урлаг*. Боть 1, 2. Улаанбаатар 2009; Мириманов, В. Б.: *Истоки стиля. Чтения по истории и теории культуры*. Вып. 28. РГГУ, ИВГИ, Москва 1999; Мириманов, В. Б.: *Искусство и миф: Центральный образ картины мира*. Согласие, Москва 1997 и др.

с большой долей участия кармапинских учителей в 15–17 вв., и последующей доминантой школы гелук с 17–18 вв. Но поскольку создание культовых образов в буддизме является в первую очередь ремеслом художников, скульпторов, литейщиков, столяров, вышивальщиков и т.д., работающих, как правило, по заказам, то влияние религиозной преемственности – *lugs* едва ли можно считать главным стилеобразующим фактором. Гораздо большее значение имеет этно-культурная самоидентификация мастера-исполнителя – *rigs*, а также вкусы и предпочтения заказчика.

– В традиционной буддийской системе изобразительные стили классифицируются согласно 1) этно-территориальным и 2) хронологическим особенностям. Например, тибетские авторы выделяют индийскую (тиб. *rgya gar*), непальскую (тиб. *bal ba*), монгольскую (тиб. *hor*), тибетскую (тиб. *bod*), китайскую (тиб. *rgya nag*) и т.п. буддийские скульптуры
– Затем, уже внутри национальных традиций определяются стили по историко-хронологическим свойствам, что зависит в свою очередь, от развития оригинальных ремесленно-художественных школ. Например, старо-китайским стилем тибетские авторы называют стиль эпохи Тан (7–8 вв.), новокитайским – стиль изделий Минских императоров Юнлэ (Yǒnglè 1402–1424) и Сюандэ (Xūandé 1425–1435).
– Стиль определяется совокупностью рода (тиб. *rigs*), материала (тиб. *rgyu*) и образа (тиб. *ngo bo*).

Современные западные исследователи выделяют художественные стили в буддийском изобразительно искусстве, полагаясь, главным образом, также на локально-культурный и хронологический факторы. Однако, это внешняя классификация обосновывается исключительно материалами, ставшими доступными ученым на период исследования, т.е. по факту наличия доказательств или по набору сохранившихся памятников. Например, стиль Гандхары (Афганистан, Пакистан начала 1 тысячелетия), Кашмирский стиль (Северо-Западная Индия 7–12 вв.), Непальский, (Северо-Восточная Индия) стиль эпохи Пала-Сена 7–13 вв., Сино-Тибетский стиль 15–19 вв. Монгольское изобразительное искусство данном случае не признается имеющим самостоятельный стиль, а творчество Дзанабадзара рассматривается как одна из тибетских школ и в научной литературе называется „школой Дзанабадзара".

В рамках буддийской изобразительной традиции на возникновение и развитие стилей имеет влияние крупного мастера, создавшего школу, которая перерастает из своих временных рамок в целое направление и становится самостоятельным стилем. Например, мы говорим о школе-мастерской неварского мастера Анико 13 в., ставшей основой стиля Анико[4]. Творчество амдоского мастера Менла Дон-

[4] Jing, A.: The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306), A Nepali Artist at the Yuan Court. *Artibus Asiae liv*, 1–2, 1994; Weldon, D.: *On Recent Attributions to Aniko* // http://asianart.com/articles/ 2010 и др.

дуба (15 в.) дало имя широко распространившемуся стилю живописи *менри* и обновленческому *менса*.

Естественно, что особенности художественного изображения в первую очередь зависят от материала изделия и технологий, обычно используемых для его обработки. Поэтому главными стилеобразующими факторами являются: 1) материал; 2) технология, 3) источник иконографии, 4) декоративная трактовка, зависящая от местных художественных традиций, 5) изобразительные приемы.

О монгольском влиянии на развитие буддийского искусства в 13–17 вв.

Монголы в период своего господства в 13–14 в. на обширной евразийской территории смогли организовать многоплановое, но единое политическое, социально-экономическое пространство Pax Mongolica, что послужило катализатором многих, порой противоречивых процессов, как на Западе, так и на Востоке. Это был период интенсивного взаимопроникновения товаров, технологий, идей, модных тенденций и т.д. Значение культуры кочевников Центральной Азии для развития разных направлений искусств в этот период ученым еще предстоит оценить. Впрочем, в последние годы историки искусства все чаще обращают внимание на позитивные стороны влияния монголов в средние века на развитие искусств в Китае. Как пишет искусствовед, специалист по Цинскому периоду М. А. Неглинская, «эпоха монгольского завоевания оставила неизгладимый след в истории Евразии, испытавшей беспощадную силу ударов Чингис-хана и наследников его империи. И всё же воинственность во внешней политике монголов уравновешивалась религиозной и культурной толерантностью, основанной на стремлении перенимать достойные подражания черты других культур, используя их для собственного развития».[5] Известный американский ученый Джейм Уотт, изучающий взаимоотношения искусств Китая и народов Центральной Азии, считает, что Хубилай-хан «был одним из величайших правителей в истории Китая. Его столица и дворец, обслуживавшиеся лучшими ремесленниками со всех уголков западной Евразии, были великолепны, как никогда до этого Китай еще не видел», а время Юань в художественном отношении было «самым блестящим периодом в истории Китая».[6]

Период главенства тибетских иерархов школы Сакья и их художественной традиции был связан с деятельностью в Монголии неварских мастеров во главе

[5] Неглинская, М. А.: О стилевых тенденциях в архитектуре, изобразительном искусстве и ремесле эпох Юань и Мин. *Общество и государство в Китае.* Т. XLII, ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. – Ученые записки ИВ РАН. Отдела Китая. Вып. 7. С. 395–433.

[6] Watt, J. C. Y.: *The World of Khubilai Khan. Chinese Art in the Yuan Dinasty*. The Metropolitan Museum of Art, New York, Yale University press, New Haven and London 2011, pp. 5, 10.

с Анико (Anige / Araniko (1245–1306). Естественно, что они привнесли традиции Непала и Тибета, но нельзя забывать, что заказчиками являлись монгольские правители и соответственно, их изделия отражали запросы и вкусы монголов. Ярчайшим символом эстетических и идеологических предпочтений монгольской элиты 13–14 вв. является образ Гур Гомбо или Панджаранатха Махакалы (санскр. pañdjarnātha mahākāla; тиб. gur gyi mgon po/ mgon po gur – Владыка Шатра) – главной святыни старейшего монгольского монастыря Эрдэни-Дзу.[7] Эрдэни-Дзу в 1585 г. был отстроен хух-хотскими мастерами по заказу Абатай-хана (1534–1586). Наиболее известные в мире каменные скульптурные изображения Панджаранатха Махакалы, датируемые эпохой Юань, специалисты относят к авторству Анико. Один из шедевров хранится в Парижском музее искусств Востока Гиме (Рис. 1).

Махакала Панджаранатха или Гур Гомбо[8] – божество в группе идама Хеваджры, главный хранитель школы Сакья, широко почитался и был популярен во времена идеологического лидерства в Тибете этой школы, получившей политическую поддержку монгольских правителей в 13–14 в. Гур Гомбо имеет конституцию коренастого, могучего карлика (тиб. mi'u thung gel ba) с большой головой, выпирающим животом и короткими, крепкими конечностями. Его отличительным атрибутом является поперечная булава или волшебный гонг – *ганди* (санскр.: *gandi*; тиб. '*phrul gyi gan di*),[9] хотя иногда он может изображаться и без него.

---

[7] Официально считается, что монастырь был построен при Абатай-хане в конце 16 в.; однако религиозная традиция Эрдэни-Дзу уходит корнями в 9 в., период Уйгурского каганата. Эрдэнэпэл (1877–1960), который был первым настоятелем Гандана со времени его восстановления в 1944 г., пишет, что впервые статуя Эрдэни-Дзу была возведена уйгурским ханом Богучаром в Харабалгасуне, который находился в 15 км. к северу от нынешнего Хар-хорина. Угэдэй-хан привёз статую в Каракорум, столицу Монгольской империи, реставрировал и поместил в новом храме. В 1585 г. Абатай-хан с благословения Далай-ламы III Соднам Гьяцо восстановил старые храмы и построил новые. Эрдэнэпэл перечислил главные святыни монастыря в трех основных храмах к концу их строительства в 1587 г.: 1) Будда Ихэ-Дзу, шуншиг которого был выполнен из мощей Шакьямуни, поднесенный Далай-ламой, и во лбу которого был инкрустирован рубин; 2) Будда Амитабха; 3) Семь будд-врачевателей; 4) Восемь бодхисаттв; 5) Ловон-Пабмасамбхава; 6) Сакья-пандита Гунгаджалцан; 7) Карма-бакши; 8) Пагба-лама; 9) Шестнадцать Бахуху Акчи (16 архатов); 10) Четыре махараджи; 11) Тысяча Будд Благой кальпы; 12) Гений-хранитель Гур Гомбо. Эрдэнипэл: *Конечная причина религий в Монголии. История в трудах учёных лам*. КМК, Москва 2004, pp. 226, 222.

[8] Имя Махакала Панджаранатха известно из текста «Ваджрапанджара тантра». Божество было защитником буддийского университета Наланда в Индии. В древней индуисткой архитектуре существовали образ могучего карлика-якши, удерживающего на плечах своды храмов и пещер. Beer, R.: *Tibetan Buddhist Symbols*. Boston 2003, p. 186.

[9] *Ганди* было известно в Древней Индии в качестве боевого оружия – его держат двумя руками, как поперечную булаву. *Ганди* в монастырях представляет собой деревянную доску из белого сандала или гималайского кедра (длина от 84 до 108 ангула, или 180 см, ширина 6 ангул и толщина 2 ангула), в которую ударяют маленьким молотком для созыва монахов на ритуалы и мероприятия. Считается, что ритуальный *ганди* существовал во времена Будды Шакьямуни, его звук ужасает маар. См. Beer, R.: *Tibetan Buddhist Symbols*, p. 185.

Весь его облик соответствует эстетике средневекового воина. Длинная, двуручная булава с набалдашниками с двух сторон – одно из самых простых, но надежных боевых орудий для рукопашных схваток и дальних походов.

Эрдэнэ-Дзуский Гур Гомбо высечен из черного камня (Рис. 2). Иконография образа соответствует сакьяской традиции его изображения, известной в XIII-XIV в. Божество с двумя короткими, толстыми руками и ногами, одной крупной головой, занимающей треть от всего роста, изображено в позе мандалы (санскр. *maṇḍalāsana,* тиб. *rting zlum po'i stang*) – полуприсяда на корточках. Три гневных глаза вытаращены, рот оскален. На высоко всклоченных волосах водружена корона с пятью черепами и драгоценностями. В ушах – тяжелые круглые серьги, на ногах и руках – браслеты, костяное ожерелье украшает грудь и живот, еще одно, из черепов, свисает по низу живота, на плечах видна драпировка накидки, на бедрах повязка из тигровой шкуры. В правой руке он держит изогнутый нож дигуг (тиб. *gri gug*), в левой – габалу, полную крови. На согнутых локтях, поперек тела лежит булава (тиб. *gan di*), два навершия которой увенчаны трехчастными завитками драгоценностей. Толстый живот воинственного бога свисает между ног почти до земли. Ногами он попирает человеческую фигуру, символизирующую эго и препятствия соблазнов на пути йогина. Постамент скульптуры в виде одинарного, раскрытого лотоса по высоте занимает четверть всей композиции. Гур Гомбо из Эрдэни-Дзу, не смотря на плотную комплекцию, выглядит мобильным и динамичным по сравнению с другими его скульптурными образами. Специфичная стойка на корточках с широко расставленными, параллельными ступнями, придает фигуре не только устойчивый баланс, но живость и готовность к борьбе. У Махакалы непальского стиля из парижского музея Гиме (Рис. 1) и золочено-бронзового Махакалы эпохи Мин (Рис. 3) ступни сведены пятками и вывернуты носками наружу, что похоже на первую позицию классического балета. Поза же Эрдэни-Дзуского Гур Гомбо – это скорее стойка борца-сумоиста. Кроме того, в минском варианте пропадает яркая мимика оскала, отчего и лицо божества становится более статичным. Монгольский образ Махакалы наследует традиционные ценности эпохи кочевой военной демократии – устрашающая мощь и стойкость крепкого воина, динамизм, эстетически выраженные в форме буддийской скульптуры.

Этический выбор Ваджраяны в качестве духовного учения в период монгольского правления Юань (1271–1368) и эстетические предпочтения монголов обогатили и внесли яркие изменения в искусство Китая. Любимый китайцами Бодхисатва Авалокитешвара, которого в период Тан почитали исключительно как мужское божество и изображали прекрасным юношей, в период Юань окончательно меняет свой облик с мужского женский.[10] Это вполне логично с точки

[10] Елихина, Ю. И.: *Культы основных ботхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве*. Санкт-Петербург 2010, p. 51.

зрения правителей эпохи: мягкость и милосердие Авалокитешвары, больше соответствует женщине, нежели суровому воину-мужчине. Лучшие образа Гуань-инь юаньской эпохи имеют явные монгольские признаки: архитектоника тела, одеяния и украшения фарфоровых, бронзовых и деревянных скульптур разительно отличаются от традиционно китайских форм.

Например, Гуань-инь монгольской эпохи «носит» одежды из достаточно плотных тканей, как обычно предпочитают кочевники, поэтому здесь нет струящихся волн тонкого шелка, характерных для хань-китайских изображений (Рис. 4, 5). Длинные сетчатые украшения, как бы повторяющие структуру деревянного остова войлочной юрты, вдоль всей длины платья, не свойственны китайскому национальному костюму, но носились монгольскими женщинами племени уземчин (Рис. 6). Конституция тела у скульптур более плотного, крепкого сложения с прямыми, довольно широкими плечами также больше соответствует монгольскому типу фигуры.

Как свидетельствуют китайские источники, после падения монгольских правителей Юань и изгнания Тогон-тэмура в 1368 г., монгольское влияние (присутствие монгольской гвардии в качестве личной императорской охраны, мода на использование монгольского языка, монгольских имен, одежд, прически, ритуалы и традиции) в Пекине сохраняются еще около ста лет.[11] Минские императоры Юнлэ (1402–1424) и Сюандэ (1425–1435) продолжают буддийскую тантрийскую традицию, не приемлемую и не понятную ханьцам-конфуцианцам. К этому времени относятся лучшие скульптурные образа Хаягривы, Ваджрабхайравы, Махакалы, Шри Дэви, Ямараджи, Ракта Ямари и др. Известна золоченая статуя все того же Гомбо Гура, хранителя сакьясцев и монастыря Эрдэни-Дзу, в ювелирном исполнении эпохи Юнлэ (Рис. 3). Кроме того, при минских правителях в Пекине укрепляются позиции учителей Кармапа. Однако в Халха Монголии кармапинцам не удается стать основной школой.

С приходом энергичного, сильного лидера Цзонхавы усиливается традиция Кадам, реформированная им как Гелук. Политический союз Гелук с монгольскими правителями приводит к новому этапу развития буддизма в Центральной Азии. Рождение Дзанбадзара, признанного ведущими гелукпинскими ламами воплощением знаменитого мастера Таранатхи (1575–1634) становится важнейшим событием для истории Монголии и монгольского буддизма.

---

[11] Китайские источники свидетельствуют о явно промонгольских настроениях при дворе ранних минских правителей. Любопытно, что анализируя эти данные Генри Серрейс приходит к выводу о вполне реальной возможности монгольского происхождения императора Юнлэ в соответствии с монгольской версией истории, изложенной в «Алтан товч» 17 в. See Serruys, H.: A Manuscript Version of the Legend of the Mongol Ancestry of the Yung-lo Emperor. *The Mongolia Society Occasional Papers, Analecta Mongolica* 1972, pp. 19–61; Serruys, H.: Mongols Ennobled during the Early Ming, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22 (1959) 1961, pp. 209–260; Serruys, H.: Remains of Mongol Customs during the Early Ming. Translation in Shih-huo. *Monumenta Serica* 1975, pp. 137–190; Serruys, H.: The Mongols in China: 1400–1450. *Monumenta Serica* 27 (1968) 1970, pp. 233–305.

Эстетика Дзанабадзара

Поклонение перед мощью и силой хищника, быстротой реакции, природной грацией мускулистого тела были присущи искусству народов Центральной Азии издревле. Монголы наследовали территорию, которая входила в эпицентр развития скифо-сибирского звериного стиля. Памятники и реминисценции звериного стиля, особенно эпохи хунну, будучи автохтонными для Монголии, не могли не влиять на изобразительное творчество населения и в последующие времена. Присущий звериному стилю динамизм, лаконичность, а также замкнутость линий изображения сохраняется в монгольском буддийском искусстве и в высшей степени мастерски представлены в шедеврах Дзанабадзара (Рис. 7–11).

Самые архаичные элементы древнего изобразительного искусства впитались в орнаментику культовых и утилитарных предметов. Морфологический анализ монгольского узора на коврах, одежде, оружии, седлах, посуде, мебели, кухонной утвари, архитектурном декоре, в живописи и скульптуре разных исторических периодов обнаруживает удивительную стойкость и незыблемость древних архетипов и составляющих элементов, неизменно использовавшихся кочевниками Центральной Азии на протяжении, по меньшей мере, двух-трех тысячелетий. Достаточно скромный набор элементарных архетипических единиц используется с потрясающим мастерством и богатством их бесконечных комбинаций. Круг с точкой в центре или бусина (монг. *онги)* – древний знак единства мироздания*12*, спираль в виде запятой (монг. *эрхий*) – знак изначального движения, волна или змейка (монг. *гулз*) – знак воды и ее обитателей; односложная цветочная розетка (монг. *цэцэг*) – знак цветения, меандр – (монг. *алхаа*) знак шага или следов ног, – это набор базовых элементов, из которых складываются прочие монгольские узоры и декорации – *эвэр, зуузай, шорголжин, эрдэни, хас, хана, соёо* и т.д. Эти знаки известны по неолитическим петроглифам, тамгам на священных скалах, керамике бронзовой эпохи, находкам из погребений хунну, предметам декоративно-прикладного искусства монгольских народов.

Морфология роскошных украшений будд и бодхисатв Дзанабадзара также обнаруживает очень простые элементы: бусина – *бөмбөлөг*, мелкая зернь – *үрил,* розетка – *цэцгийн буурцаг*, нанизанные на шнуры и гирлянды. Литые узоры на украшениях и гравированные на одеждах божеств состоят из тех же *онги, эрхий, цэцэг, зуузай* (Рис. 12–14).

Любопытно, что характер изображений этих элементов идентичен изображениям на предметах из хуннуских захоронений рубежа нашей эры (Рис. 16–19). В лишь некоторых случаях, например, в тончайшей гравировке дхоти Белой и

[12] Древнейший архетип – круг с точкой в центре, встречается практически во всех культурах, как атомарная частица. Бусины – объемная реализация этого символа, находят в самых архаичных формах культур. Знаменитый писатель Дэн Браун в своем искусствоведческом романе «Утерянный символ» провозглашает его как универсальный символ Бога и мироздания.

Зеленой Тар Дзанабадзара мы обнаруживаем изображения Восьми Благих Знаков (тиб. *bkra shis rtag brgyad*), незаметно вплетенных в орнамент.

Цветочная односложная розетка многократно повторяется в креплениях хуннуских колесниц (Рис. 17–18), в нашивках и пуговицах одежды (Рис. 16, 19). Замечательные нагрудные украшения ботхисаттв удивительным образом напоминают цветущие ветки *бүйлэса* – дикого монгольского миндаля, а рельефно выпуклые поясные гирлянды – архитектонику конской сбруи (Рис. 15), ведь коня, лучшего спутника и друга, кочевник украшал не меньше, чем любимую женщину.

Источники-прообразы этих розеток мы видим в изобилии в окружающей природной среде. Во флоре Монголии односложная цветочная розетка представлена более чем широко, и все эти растения широко известны в народе и используются как лекарственные в традиционной монголо-тибетской медицин.[13] Перечислим лишь некоторые из растений: Шиповник (*Rosa canina*), Кипрей или Иван-чай (*Chamérion angustifólium*), Миндаль монгольский (*Amygdalus mongolica),* Абрикос сибирский (*Armeniaca sibirica*), Курильский чай (*Pentaphylloides fruticosa*), Лютик алтайский (*Ranunculus altaicus Laxm*.), Первоцвет мучнистый (*Primula farinosa*), Рододендрон даурский (*Rhododendron dauricum*) и т.д. (Рис. 20–23).

Как великий и самобытный художник Дзанабадзар был поистине «ученик природы» и совершенно созвучен гению Леонардо да Винчи: «…если природные вещи существуют в столь великом изобилии, то скорее хочется и следует прибегнуть к ней, чем к мастерам, которые научились у нее».

Главной отличительной чертой скульптур Дзанабадзара является безупречная пропорциональность и характерная широкоплечая конституция божеств. Атлетический торс, короткая шея, полные предплечья, небольшие кисти мягких рук, округлые овалы лиц – это, собственно, характеристика этно-физиологических особенностей монголов. И в этом вопросе Дзанабадзар следовал природе, существовавшей рядом с ним «в великом изобилии». Плечистые дзанабазовские будды словно вылеплены с живой натуры – монгольских борцов-бөхчинов, участников летних народных, игрищ, когда съезжались пастухи из самых далеких уголков и состязались в мужской силе и удали, а потом выбирали себе в жены лучших красавиц (Рис. 24–25). Кстати, Дзанабадзар считается главным инициатором совмещения народной традиции с религиозным, буддийским праздником «Даншиг наадом», вновь возрожденном в Монголии с 2014 г.

Эстетические взгляды Его Высоко-Светлейшества Дзанабадзара имеют древние автохтонные корни в понимании красоты кочевниками Центральной Азии. На монгольской земле мы обнаруживаем все прототипы его творений – в этнической конституции монгольского телосложения, в физиогномике женских и мужских лиц, в флористическом окружении, в избегании острых углов и стремлении к

[13] См. Ленхобоев, Г. Л. – Жамбалдагбаев, И. Ц.: *О теплых и холодных свойствах пищевых продуктов и лекарственных средств.* Новосибирск 1980; Намзалов Б. Б. – Басхаева Т. Г.: *Этноботанические исследования. Справочник растений бурятской народной медицины.* Улан-Удэ 2007 и др.

предметам круглым, гладким, в замкнутости и чистоте линий, в элементах национальной одежды, украшениях и декоре бытовых предметов. Например, короны буддийских божеств Дзанабадзара повторяют силуэт и пропорции монгольской шапочки *тоорцог* с четырьмя отворотами, которая в свою очередь является подражанием цветочной чашечке (монг. *тоорцог* – бутон, чашечка цветка (Рис. 26–28). На основании многих наблюдений, часть из которых была здесь изложена, мы можем сформулировать отличительные черты творений Дзанабадзара.

Основные характеристики творений Дзанабадзара

А – Технические

1. превосходное качество цельного литья скульптуры;
2. безупречная шлифовка;
3. ювелирная проработка декора;
4. высокое качество горячего и холодного золочения;
5. круговая, объемная обработка скульптур (спереди, с боков, сзади, снизу);
6. в живописи – уход от плоскостного изображения, появление пластичной объемности с помощью изменения ракурса и контрастных цветов.

Б – Культовые

1. следование классическим древне-индийским канонам изобразительной традиции;
2. воплощение образов пантеона Ваджраяны с предпочтением божеств культовой преемственности школы Гелук (Ваджрадара, Дхъяни будды 5 семей, Цзонхава, Падмасамбхава, Ваджрабхайрава, Бхайшайшьягуру, бодхисатвы Авалокитешвара, Майтрейя, Ваджрапани, Белая Тара, Зеленая Тара, 21 Тара в традиции Атиши, и др.).

В – Эстетические

1. идеальная пропорциональность в соответствии с буддийским каноном пропорций;
2. точеная правильность, округлость форм скульптуры и ее элементов;
3. чистота и замкнутость линий;
4. лаконичность изобразительных приемов;
5. богатство, пышность и разнообразие форм лотосов-пьедесталов, реалистично отражающих флористические прообразы;
6. моделирование натуры с типичной этнической монгольской конституцией – плотное телосложение, широкие плечи, полные предплечья, невысокая шея, узкий стан, небольшие, мягкие кисти рук, круглые лица, крупные черты лица, широко расставленные глаза, маленькие губы;
7. морфология декора отражает автохтонные кочевнические прототипы эпохи хунну (односложные цветочные розетки, орнаментальные завитки, избе-

гание острых углов, изломов, стремление к округлости и геометрической простоте);

8. украшения и одежды божеств индийские (тибетские), но содержат детали традиционных костюмов этнических монгольских групп, либо имеют их архитектонику.

Результат особенностей стиля отражается в восприятии: динамическая экспрессивность и реалистичность «дышащих» образов. Дзанабадзара не случайно сравнивают с эпохой Ренессанса[14] и называет его монгольским Микеланджело. Точно так же, как великие художники итальянского Возрождения «вспомнили» натуралистичность творений античной эпохи, Дзанабадзар Светлейший вернул свойство «создавать иллюзию реальности» рукотворным образам своей эпохи, что, по свидетельству старых буддийских авторов, было свойственно работам мастеров эпохи Будды и еще ста лет после него. И точно так же как в европейской культуре эпоха Возрождения вдохновила мастеров последующих времен, Дзанабадзар и его ученики создали прецедент для развития и продвижения буддийского учения и искусства Ваджраяны в северные и западные страны.

Творчество Дзанабзара стало предтечей создания кодифицированных сводов буддийского пантеона божеств Триста бурханов» и «Пятьсот бурханов, которые были результатом интернационального сотрудничества буддийских ученых. В 1720 г. по повелению императора Канси в Пекине с деревянных матриц издается Ганжур (тиб. *bka' 'gyur*) на монгольском языке в 108 томах (72,5x23,5 см).[15] Издание содержит 756 живописных образов будд, бодхисаттв, учителей, хранителей и других божеств. Характер изображений свидетельствует об укреплении позиций монгольского стиля и начала его канонизации в императорском издании. Монгольский буддийский стиль прекрасно приживется в станковой живописи 18–19 вв. Но это уже тема, требующая отдельного рассмотрения.

Миниатюрные изображения в императорском Ганжуре подписаны на двух языках: с правой стороны каждого божества дано монгольское название, с левой – маньчжурское. Но почти все так называемые маньчжурские названия идентичны монгольским, а монгольские, в свою очередь, являются, по преимуществу,

[14] Как воплощение Таранатхи, Дзанабадзар, несомненно, был знаком с трудом своего предшественника. Таранатха в 1608 г. в «Истории буддизма в Индии» изложил «Историю создания образов», в которой говорится, что древнейшие художники из рода людей обладали чудесными качествами, и их картины были настолько поразительны, что создавали иллюзию реальности. Таких мастеров было много еще сто лет после паринирваны Будды. Много позже, во времена правления Ашоки (269–232 д. н. э.) и Нагарджуны (ок. 200 лет н. э.). художниками якшами были построены Чайтьи Восьми святых мест, а также много изображений было построено художниками-нагами. Говорится, что эти образы, созданные девами, нагами, якшами имели свойство *создавать иллюзию реальности изображаемого*, но с течением времени таких не осталось вовсе.

[15] Репродукции изображений изданы в 2001 г. сотрудниками Университета Внутренней Монголии КНР: *Mongol γanǰur-daki burqan-u büren iǰi körög ǰiruγ.* Kökeqota 2001.

транскрипцией санскритского имени. Период интенсивной, организованной на государственном уровне деятельности по разработке монгольской терминологии только начинается.[16] Управление делами буддистов в империи Цинов, а также дальнейшая систематизация и унификация монгольской иконографии переходит в первой четверти 18 столетия в ведение Чжанжа-хутухт с резиденцией в Пекине.

При Втором Чжанжа-хутухте Ролби Дорже (lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717–1786) изготовление буддийских образов для монгольских народов перемещается в Долоннор, где уже с 1691г. создается крупный ремесленный центр, обеспечивающий массовое производство металлических буддийских скульптур и других культовых предметов. Несмотря на огромные заслуги Ролби Дорже в развитии и распространении буддизма, эстетика и иконография буддийских образов претерпевает постепенную деформацию под давлением количественного, но не качественного спроса. Долоннорский центр Чжанчжа-хутухт путем смешения техник, упрощения и удешевления массового производства культовой буддийской продукции породит свой стиль, ставший известным, как долоннорский, в котором отчетливо проявится китайско-маньчжурская архитектоника образов и почти совсем исчезнет динамизм, столь присущий эстетике ранних охотников и средневековых воинов.

Заключение

Буддийские образа, созданные Дзанабадзаром, его учениками и последователями – это символ совершенно иной Монголии, нежели это было 13–14 вв. Это отражение коренного духовного и содержательного изменения облика Монголии от мощного и гневного божества Гур Махакалы до изысканных и утонченных Дхъяни будд Пяти семей, и милосердной, прекрасной богини спасительницы Тары. Таким образом, он реализовал в своем творчестве переход кочевников от эстетики воина к эстетике созерцающего мудреца. Он остается истинно монгольским творцом, сохраняющим традиционные представления монгольских кочевников о красоте, и одновременно, будучи глубоко буддийским явлением, Дзанабадзар создает универсальный эталон физической красоты человека и его духовной высоты, не подвластный коррозии времени, этническим и культурным разногласиям.

[16] В период 1736–1744 гг. под его руководством переведены тексты Данжура на монгольский язык, в 1772–1779 – переводят Ганжур на маньчжурский язык; 1741–1742 г. – создание терминологического словаря по пяти главным буддийским наукам «Источник мудрецов» и т. д.

Литература

Altangerel, A.: *Treasures of Mongolian Art. Collections of A. Altangerel*. Ulaanbaatar 2005.

Beer, R.: *Tibetan Buddhist Symbols*. Boston 2003.

Berger, P. – Tse Bartholomew, T.: *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*. Asian Art Museum of San Francisco, 1996.

Casey, J.: Buddhist Initiation Paintings from the Yuan Court (1271–1368) in the Sino-Himalayan Style. http://asianart.com/articles/tsakli-casey/index.html 2014.

Dagyab, Loden Sh.: *Tibetan Religious Art.* Wiesbaden 1977.

Fisher, R.: *Art of Tibet*. Thames & Hudson, 1997.

Jigs med gling pa: Gtam tschogs theg pa'i rgya mtsho las sku gsungs thugs rten rnams kyi rgyu ngos 'dzin bya tshul gsal bar bshad pa'i tshul. In: *gsungs 'bum* po ti NGA.

Jing, A.: The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306), A Nepali Artist at the Yuan Court. *Artibus Asiae liv*, 1–2, 1994.

Ligaa, U. – Davaasuren, B. – Nanjil, N.: *Medicinal plants of Mongolia used in Western and Eastern Medicine*. Moscow 2009.

Mongol γanǰur-daki burqan-u büren iǰi körög ǰiruy. Kökeqota 2001.

Padma kar po: Li ma brtag pa'i rab byed smra 'dod pa'i kha rgyan. In: Khams sprul don brgyud nyi ma (ed.): *Texts on the Design and Creation of Buddhist Icons (Paintings, Statues, Stupas and Medales)*. Palampur 1970.

Sa skya'i btsun po blo bzang 'phrin las kyi zab ba dang rga che ba'i dam ba'i chos kyi thob yig gsal ba'i me long. Be jin par, Po ti Ka, Kha, Ga, Nga.

Schroeder, U. V.: *Buddhist Sculptures in Tibet*. Vol. One: India & Nepal; Vol. Two: Tibet & China. Visual Dharma Publications Ltd, Hong Kong 2001.

Serruys, H.: A Manuscript Version of the Legend of the Mongol Ancestry of the Yung-lo Emperor. *The Mongolia Society Occasional Papers, Analecta Mongolica* 1972, pp. 19–61.

Serruys, H.: Mongols Ennobled during the Early Ming. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22 (1959) 1961, pp. 209–260.

Serruys, H.: Remains of Mongol Customs during the Early Ming. Translation in Shih-huo. *Monumenta Serica* 1975, pp. 137–190.

Serruys, H.: The Mongols in China: 1400–1450. *Monumenta Serica* 27 (1968) 1970, pp. 233–305.

The Art of Buddhist Sculpture. Beijing 2012.

Treasures of the Xiongnu. Хуннугийн өв. In: G. Eregzen (ed.): *Catalog published in commemoration of the 2220th anniversary of Xiongnu Empire, Mongolia's first Great Empire*. Ulaanbaatar 2011.

Watt, J. C. Y.: *The World of Khubilai Khan. Chinese Art in the Yuan Dinasty*. The Metropolitan Museum of Art, New York, Yale University press, New Haven and London 2011.

Watt, J. C .Y. – Wardwell, A. E.: *When Silk Was Gold: Central Asian and Chinese Textiles*. New York 1997.

Weldon, D.: *On Recent Attributions to Aniko* // http://asianart.com/articles/ 2010.

Weldon, D.: Tibetan Sculptures Inspired by Earlier Foreign Sculptural Styles. *The Tibet Journal* Vol. XXVII, No. 1 & 2, (Spring & Summer 2002), pp. 3–36.

Weldon, D.: Tibetan Sculpture Inspired by Earlier Foreign Sculptural Styles. *Oriental Art*, New Series, 2000. Vol. XLVI, No. 2, pp. 47–56, 28 figs.

Батчулуун, Л.: *Монгол дархны урлаг*. Боть 1, 2. Улаанбаатар 2009.

Батчулуун, Л.: *Монгол эсгий ширмэлийн урлаг*. Улаанбаатар 1999.

Бира, Ш.: Зая бандит Лувсанпринлэйн бичсэн Өндөр гэгээний намтрын тухай. In: *Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа*. Улаанбаатар 2001, pp. 101–116.

да Винчи, Леонардо: *Книга о живописи мастера Леонардо да Винчи, живописца и скульптора флорентийского*. Предисловие А. Губера. ОГИЗ-ИЗОГИЗ, Москва 1934.

Герасимова, К. М.: *Памятники эстетической мысли Востока, Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо*, XVIII в. БКИ, Улан-Удэ 1971.

Елихина, Ю. И.: *Культы основных ботхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве*. Санкт-Петербург 2010.

Зая пандит Лувсанпринлэй: «Гэгээн толь». 4-р боть. 75а-б. In: *Богд Живзундамбын гар бичмэл намтар// Life and works of Jibcundampa I.* (Śata-piṭaka Series, Vol. 294) Reproduced by Lokesh Chandra. New Delhi 1982, 59/527–528.

Фёдоров-Давыдов, А. Г.: *Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. Памятники древнего искусства.* Искусство, Москва 1976.

Кореняко, В. А.: *Искусство Центральной Азии и звериный стиль*. Москва 2002.

Ленхобоев, Г. Л. – Жамбалдагбаев, И. Ц.: *О теплых и холодных свойствах пищевых продуктов и лекарственных средств*. Новосибирск 1980.

Мириманов, В. Б.: *Истоки стиля. Чтения по истории и теории культуры*. Вып. 28. РГГУ, ИВГИ, Москва 1999.

Мириманов, В. Б.: *Искусство и миф: Центральный образ картины мира*. Согласие, Москва 1997.

Намзалов Б. Б. – Басхаева Т. Г.: *Этноботанические исследования. Справочник растений бурятской народной медицины*. Улан-Удэ 2007.

Неглинская, М. А.: О стилевых тенденциях в архитектуре, изобразительном искусстве и ремесле эпох Юань и Мин. In: *Общество и государство в Китае*: Т. XLII, ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. – Ученые записки ИВ РАН. Отдела Китая. Вып. 7 . С. 395–433.

Чулуун, С.: *Номын их хүрээг нээсэн нь*. Сарьдагийн хийдийн судалгаа. Улаанбаатар 2015.

Цултэм, Н.: *Выдающийся монгольский скульптор Дзанабадзар*. Госиздательство, Улан-Батор 1982.

Цултэм, Н.: *Скульптура Монголии.* Госиздательство, Улан-Батор 1989.

Эрдэнипэл: *Конечная причина религий в Монголии. История в трудах учёных лам.* КМК, Москва 2004.

Fig. 1. (Рис. 26) Корона Белой Тары. МИИ им. Дзанабадзара. Улан-Батор.

Fig. 2. (Рис. 27) Корона дхьяни-будды Акшобхьи. МИИ им. Дзанабадзара. Улан-Батор.

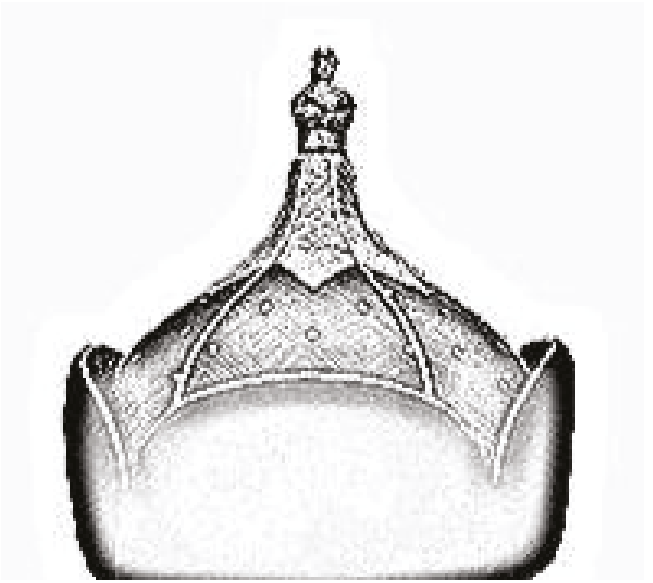

Fig. 3. (Рис. 28) Монгольская шапочка тоорцог.

Baby Clothes and Other Possessions of Öndör Gegeen Dsanabadsar

Krisztina Teleki
Eötvös Loránd University, Research Centre for Mongol Studies, Budapest

The aim of the present article is to commemorate Öndör Gegeen Dsanabadsar (Öndör gegēn Janabajar, 1635–1723), the First *Bogd Jebtsundamba Khutugtu* (*J̌awjandamba xutagt*, Tib. *rje btsun dam pa*) by defining some of his clothes and other possessions. The article omits the wonderful Buddhist artworks Dsanabadsar crafted and his books, but focuses on the sacred sites related to him, his possessions kept in Urga at the beginning of the 20th century, and his personal belongings that remained for today.[1]

Sacred Sites Related to Dsanabadsar

Dsanabadsar was born in Yesönjüil (present-day Öwörxangai Province) as a child of Gombodorǰ and Xandǰamc.[2] A stupa was erected in the vicinity of his birthplace in 1640 (rebuilt in the 1990's) and the site of the family's yurt is still visible on a beautiful meadow covered by flowers and brooks. Dsanabadsar was enthroned in 1639 at the nearby (Širēt) Cagān Nūr Lake (present-day Bürd district in Öwörxangai Province), and the history of Urga (*örgō̄*, 'residence, yurt palace'),[3] the residence of the *Bogd J̌awjandamba xutagt*s, and Ulānbātar traces back to that very year.[4] This first residence moved to Xöšō̄ Caidam in 1640 following the nomadic tradition.

Dsanabadsar initiated the building of additional temples in Erdene J̌ū, the first monastery in Mongolia, and founded a monastery in the vicinity in 1647 (known later

[1] The present article was written with the support of the János Bolyai Research Scholarship (Bolyai János Kutatási Ösztöndíj) of the Hungarian Academy of Sciences. A Mongolian article and an English monograph of the author also contain data related to the topic: Teleki, Krisztina: Öndör gegēn Janabajarīn biyet bolon biyet bus öwīn ǰišē barimtūd. In: *Nomadic Heritage Studies Museum Nationale Mongoli* Tom. XIII. Fasc. 36. National Museum of Mongolia, Ulānbātar 2013, pp. 304–321, Teleki, Krisztina: *Introduction to the Study of Urga's Heritage*. Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology – International Association for Mongol Studies. Ulaanbaatar 2015.

[2] For details see www.mongoliantemples.org; Croner, Don: *Guidebook to Locates Connected with the Life of Zanabazar First Bogd Gegeen of Mongolia*. Polar Star Press, Ulanbaatar 2006, pp. 1–44.

[3] A memorial was erected there in 1999. Örgō was known later as Ix xürē, Da xürē, Nīslel xürē, Bogdīn xürē, etc.

[4] Though the Eighth *Bogd* (1869–1924) passed away in 1924, Urga remained a part of the capital city of Mongolia until 1938, when many of its buildings were demolished to give space to new buildings of Ulaanbaatar.

as Barūn xürē or Öwgön xürē which settled in Šanx in 1787, present-day Xarxorin district).[5] He established Töwxön retreat (Tib. sgrub khang e wam dga' khyil) at Šiwēt-Ulān Hill in the Xangai Mountain (present-day Bat-Öljī district) in 1653, where according to legends several objects commemorate his presence.[6] Dsanabadsar moved from the area of the current Öwörkhangai Province to the Xentī Mountain and founded Sar'dagīn xīd monastery as his residence in 1654 (also known as Jūn xürē), where the main assembly hall, Riwogeǰigandanšaddüwlin (Tib. ri bo dge rgyas dga' ldan bshad sgrub gling) was first initiated (present-day Erdene district in Töw Province). The building of the monastery finished in 1680, when it was ruined as result of the Xalx-Oirad wars.[7] Dsanabadsar and his *örgō̄* moved to Ögō̄mör (1688), to the area of Inner-Mongolia (1690), and after the defeat of Galdan Bošugtu (1644–1697) Dsanabadsar re-established Urga at Cecerlegīn Erdenetolgoi (1700), which later moved to Dāgan del (1719), Usan sēr (1720), Ix Tamir (1722), and J̌argalant (1723) in his lifetime.[8] Dambadarǰā Monastery was built from 1761–1765 and Amarbayasgalant Monastery in 1727 for the order of the Manchu emperor, Yongzheng (r. 1722–1735) to house the *stupa* with the relics of Dsanabadsar.[9] According to X. Gombo (1914–2014), monk of Lamrim dacan in Ulānbātar, seven places are known as the most sacred sites related to Dsanabadsar: Barūn xürē, Ix xürē, Jūn xürē, Amarbayasgalant, Erdene xambīn xīd and others.[10] Many of them possessed Dsanabadsar's artworks and other belongings until the monastery demolitions in the 1930's. As Dsanabadsar lived in different sites thorough Mongolia, other sites also keep his memories.

Dsanabadsar's Clothes and Belongings Venerated in Urga

During the periods of the reincarnations of Dsanabadsar moved Urga again several times and finally settled down on the bank of the River Selbe in 1855, in the current Ulaanbaatar basin. The bronze casts crafted by Dsanabadsar were the most precious objects of worship not only in Urga, but in the whole area inhabited by the Khalkhas.[11]

[5] The three remained temples of Xutagt lam, the reincarnating saint of the monastery are active today.

[6] For details on Töwxön retreat see Majer, Zsuzsa: Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site. *The Silk Road 10* (2012), pp. 107–116.

[7] Pürewǰaw, S.: *Xuw'sgalīn ömnöx Ix xürē*. BNMAU Šinǰlex uxānī akadyemi, Ulsīn xewlelīn xereg erxlex xorō, Ulānbātar 1961, p. 17. The descendants of the builders of the monastery still lived in the 1950's in Möngönmor't district (Damdinsüren, Dulamǰaw: *Ix xürēnī nert určūd*. Mongolpress, Ulānbātar 1995, p. 5.).

[8] Pürew, Otgon: *Ulānbātar 360*. Nīslelīn Jasag dargīn Tamgīn gajar, Admon, Ulānbātar 1999, p. 12. Urga settled finally in 1855 in its present site.

[9] The relics have been stolen or annihilated in the 1930's.

[10] Interview recorded by Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki in 2009.

[11] The majority of these statues were venerated in and around the Yellow Palace of the *Bogd*s, whilst others belonged to rural monasteries such as Amarbayasgalant Monastery. Many of them survived the stormy events of the 1930's and belong at present to different institutes.

Apart from these famous sculptures, Dsanabadsar's personal belongings were also venerated in Urga. A. M. Pozdneev mentions that Öndör gegēn's sitting mattress and pillow, hat, the sacred texts he had brought from Tibet, and the masterpieces he crafted were preserved in the main assembly hall in Urga in 1892.[12] In the White Palace of the Bogd called Gungādeǰidlin (Tib. kun dga' bde skyid gling) was built a temple called Öndör gegēnī süm,[13] which housed Dsanabadsar's paper-maché statue and certain robes.[14] As Jambal monk remembers these included Dsanabadsar's hat with four collapsible tails (*tow' malgai*), his big, red boots, and summer garment (*dēl*). These were placed next to the paper-maché statue in a sack. D. Damdinsüren, ex-monk of Urga claims that Tawxai Bor crafted this paper-maché statue of Dsanabadsar in 1913, which became the holy object of worship in the White Palace. Its *ǰanč* monk mantel, hat and robes were changed in summer and in winter.[15] Moreover, the children boots of Dsanabadsar were preserved and venerated in Dašsamdanlin dacan (Tib. bkra shis bsam gtan gling grwa tshang) situated in the Urga Maimāčen, the Chinese merchant town.[16] *Ex dagina aimag*, which was founded in 1903 as the latest of the 30 monk districts in Urga, stood a temple called Öndör gegēnī süm and a financial unit as well, but there is no evidence if the temple housed any objects related to Dsanabadsar. The Čoiǰin Lama temple complex had a temple built in 1907 which later became known as the Öndör gegēn Temple (at present it houses famous artworks crafted by Dsanabadsar which belonged once to the Jūn xürē part of Urga). D. Damdinsüren, recalls not only Dsanabadsar's bronze casts and receiving from Tibet that were venerated in Urga until the 1930's, but mentions a wooden "yurt palace" (*örgō*) called the *Dalai ēǰīnx* ('that of the Ocean Mother') situated in *Šütēnī aimag*, which was said to house Dsanabadsar's childhood possessions and other historical stuff.[17]

[12] Pozdneyev, Aleksei Matveyevich: *Mongolia and the Mongols*, edited by Krueger, John R., translated by Shaw, J. R. and Plank, D. Indiana University, Bloomington 1971, pp. 54–57.

[13] Serēter, Öljī: *Mongolīn Ix xürē, Gandan xīdīn tūxen bütecīn towč.* 1651–1938. Admon, Ulānbātar 1999, p. 88.

[14] Damdinsüren, Cend – Bawden, Charles R. (translated and edited): *Tales of an Old Lama*. The Institute of Buddhist Studies [Buddhica Britannica Series Continua VIII], Tring, U. K. 1997, pp. 8–9, pp. 686–687.

[15] Damdinsüren, Dulamǰaw: *Ix xürēnī nert určūd*, p. 66.

[16] Dügersüren, Laibuj: *Ulānbātar xotīn tūxēs.* Second edition. Temūǰin nomč towčō. Ulānbātar 1999, p. 38.

[17] Damdinsüren, Dulamǰaw: *Ix xürēnī nert určūd*, p. 41. *"Šütēnī aimagt Dalai ēǰīnx gedeg tusgai modon ger örgōtei gajar baisan bögōd end Öndör gegēnī bür xūxed axui cagīnx ni büx tūx dursgalīn jüilūd baisan gedeg yum."*

The "Yurt Palace" of the Dalai Ēǰ and its Inventory Written in 1918

D. Damdinsüren claims that this wooden yurt "palace" (*örgō*) called the *Dalai ējīnx* situated in *Šütēnī aimag* housed the baby clothes and other belongings of Dsanabadsar. It is known from history that apart from Xandǰamc, Dsanabadsar's mother, the (Sūn) Dalai ēǰ and the Awai ēǰ fed Dsanabadsar. Dsanabadsar gave several objects of worship to these nannies and established two rural temples (*ǰas*, Tib. *spyi sa*) in their honour: Caxiurtīn ǰas in 1663 (present-day Dundgow' province, Adācag district) for the Awai ēǰ and Dalai ējīn ǰas (present-day Töw province, Bayan-Önǰūl district) for the Dalai ēǰ.[18]

Jawa lam Damdin (1867–1937) described the story of the temples of these two sisters in detail: Dalai ējīn ǰas was part of the *Ix šaw'* area governed by the *Bogd* himself, whilst Awai ējīn ǰas belonged to the banner of *Üijen gün*. The Dalai ējīn ǰas united with the *Xotgoit Luwsan toinī aimag* and its name became *Šütēnī aimag*.[19] *Šütēnī aimag* was one of the first seven *aimag* districts Dsanabadsar founded around his residence (*örgō*), and a temple was built in that *aimag* in honour of Mahākāla, the image worshipped by Dsanabadsar's mother (i.e. the Dalai ēǰ). That is the reason of the district name: *Šütēnī aimag* (*šütēn* 'holy object of worship').[20] Another fact also confirms the close relation of the Bogd's and the nannies: the *Bogd*'s descendants and relatives, and the Dalai ēǰ's descendants had a privileged area in Urga called *Öndgön sürgīn belčēr* situated between the River Tūl and the Middle River, behind the Green Palace.[21]

An archival document (National Archives of Mongolia, No. A–74, D–1, KhN–518) proves D. Damdinsüren's statement related to the child possessions of Dsanabadsar. It is entitled *Olan-a ergügdegsen-ü naimaduγar on qaburun segül saradu Dalai iǰi-yin sitügen-ni-dü bui Öndör gegegen-ten-ü balčir düri-(n)ü yaγum-a-yi bayičaγaγsan dangsa*, 'Inventory revising Öndör gegēn's belongings from his childhood preserved in the *Dalai ējīn šütēn* written in the last month of spring in the eighth year of the One Elevated by All (1918)'. The inventory written in black ink on Chinese folded paper (25x25 cm) possesses the red, square seal of the Ministry of Ecclesiastic Affairs (*Erdeni Šangǰodba tan-u tamaγ-a-yin γaǰar-un temdeg*) operated in Urga that governed mostly the *Ix šaw'* area. The four-page inventory lists pieces of clothes, ritual objects and other implements Dsanabadsar possessed.[22]

---

[18] Čoinxor, J̌.: *Öndör gegēn Janabajar*. Mongolian National Commission for UNESCO, Ulānbātar 1995, pp. 59–60.

[19] M. Ūrīntuyā translated the story of the foundation of the two temples and defended her thesis at the National University of Mongolia in 2008.

[20] Serēter, Öljī: *Mongolīn Ix xürē,* pp. 18–20.

[21] Pürew, Otgon: *Mongol törīn golomt*. Monsudar, Ulānbātar 2004, pp. 25–29.

[22] The photograph of the whole texts was published by Enxceceg, D.: Xandǰamc xatnī tuxai. In: Čulūn, S. – Mönxǰargal, B. (eds): *Öndör Gegēn Janabajar. Am'dral, öw*. Admon Print, Ulānbātar, p. 419.

Transcription of the Text (National Archives of Mongolia, No. A–74, D–1, KhN–518)

Olan-a ergügdegsen-ü naimaduγar on qaburun segül saradu: Dalai iǰi-yin sitügen-nidü bui Öndör gegegen-ten-ü balčir düri-(n)ü yaγum-a-yi bayičaγaγsan dangsa:
(p. 1.) *Olan-a ergügdegsen-ü naimaduγar on qabur-un segül saradu:*
Dalai iǰi-yin sitügen-ni-dü bui
Öndör gegegen-ten-ü balčir düri-ü yaγum-a-yi bayičaγan bayičaγaγsan anu:

- *teyiǰe-tei buliγar abdar-tu ayuγuluγsan ölügei-ni qayi(la)su modu 1*
- *temür olom-tai qabtaγai sur 3 egüni 1 tasurqai*
- *sirimel ul-tai ulaγan toryan γadaγur boyibi 1 qoos*
- *dotoγur esegei boyibi 2 qoos – egüni 1 toryan emǰiyertei:*
- *bulγan köböge qadaγsan qaučin barimta 1 – egüni öngge elegdeǰüküi*
- *ünegen titem 1*
- *töbed čaγan čekem debseger 1*
- *elegdegsen kürin toryan öngge: köke toryan dotortai barimta-ni tasurqai 1 keseg*
- *mön barimta-ni tasurqai 1 keseg*
- (p. 2.) *čaγan dabuu öngge-tei üsü-tei γuudun dotortai bangǰal 1*
- *qadaγ dayis/deyis uyaγsan ǰodbon 1*
- *šara toryγ-a 1 keseg*
- *oγosor qadaγsan šara ǰüi sab 1*
- *šara kiyaǰa mangnuγ 1 keseg*
- *čaγan qadaγ ǰanggiy-a 52*
- *köke kkib 1 ama*
- *baγ-a γaulin toli 2*
- *šara ulaγan toryan büreyesü-tei ǰanggiy-a 9 – egüni 1-dü pürbü ǰanggiy-a uyaγatai:*

- *uraγdaγsan küren yangdari barimta 1*
- *besereg nekei 2 keseg*
- *oros ulaγan čekem (čeker) dörbelǰin debseger 1*
- *köke mangnuγ qabtaγ-a 1: ene čaγan dabuu bayudul-tai:*
- (p. 3.) *mangnuγ oro-tai labri 1*
- *rilbu 1 bayudul*
- *sidü 1 – ene qayarqai böged: dumdaban küngdüi rilbu metü nigen ǰiǰig čaγan yum-tai bui:*
- *čaγan šaγaǰan tabaγ 1 – ene qayarqai*
- *sin-e sonom qadaγ 1*

edeger-i ayuγuluγsan abdar ni qaučin töbed Ca üsüg-ün teyiǰe ayimaγ-un dotor-a ülü oldaqu tula: tus ayimaγ-un yeke lam-a-yin qadaγalan bui töbed Ga üsüg-ün teyiǰe-iyer teyiǰetebei:

čekem (čeker) öngge sirimel esegei büreyesü-tei sula buliγar abdar-tu ayuγuluγsan yaγum-a anu:

- *esegei ǰangči 1* (p. 4.)
- *čaγan dabuu bangǰal 1*
- *qonin-u noosu nileyed keseg – ene mön abdar-ni dotor dabqar sarimal büriyesütei buliγar qayirčaγ-tai*
- *basa noosu 1 esegei uuta*
- *sula noosu nileyed keseg*
- *šara toryan öngge-tei čaγan šangqai dotortai bütügelge 1 – ene sabiyan-tai modun qobdu-tai*
- *altatai duγui čaγča Abid 1003 ene čöm buliγar abdar-tai*
- *altatai čaγča Güngrig 1013*
- *šaγaǰan gangγar 1 – ene toryan qabqaγ-tai*
- *Öndör gegegen-ün ūda (?) 1 baγ-a büričiγ sodi-tai*
- *mön ǰegüǰü taγalaγsan sakiγusu buu 2*
- *bürbü ǰangiy-a 1*

mönggün ger bükü ursaγul-tai kürdü 1 – ene mönggün duγtui küren ǰangdan esi-tei:

Translation of the Text[23]

"Inventory revising Öndör gegēn's belongings from his childhood preserved in the *Dalai ējīn šütēn* written in the last month of spring in the eighth year of the One Elevated by All. (1918)

(p. 1.) Öndör gegēn's belongings from his childhood preserved in the *Dalai ējīn šütēn* were revised in the last spring month of the eighth year of the One Elevated by All [1918]:

The sealed (*tīǰ*) case made of Muscovy/Russian leather contains the following items:

- grate of a cradle: 1 [piece]
- belt with flat metal catches: 3 [pieces], one of them is broken
- red silken boots (*boiw*, *boitog*) with a sole with big stitches: 1 pair
- felt socks: 2 pairs, one of them with silken bands
- old child garment with silken bands: 1, its colour is faded
- fox fur calpac: 1
- whitish Tibetan mattress: 1
- piece of a faded brown child garment with blue silken line: 1

[23] Different dictionaries were used for the translation: Kara, György: *Mongol-magyar szótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998; Cewel, Yadamǰaw: *Mongol xelnī towč tailbar tol'*. Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsīn Šinǰlex Uxānī Akadyemi, Xel joxiolīn xürēlen, Ulānbātar 1966; Süxbātar, Osornamǰim: *Mongol xelnī xar'ügīn tol'*. Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsīn Šinǰlex Uxānī Akadyemi, Xel joxiolīn xürēlen, Ulānbātar 1997.

– piece of a garment: 1
– (p. 2.) white cotton skirt (monk robe) lined with bright wooly *guddan*[24] 1
– diadem stringed with narrow hairline: 1[25]
– yellow silk: 1 piece
– yellow bag sewed with string: 1
– yellow brocade with edging: 1 part
– white silken scarf string tie: 52
– blue pattern: 1 roll
– small brass mirror: 2
– string tie with yellow and red silken covering 9, one of them is with a ritual dagger
– tattered brown scarf, indicative of prosperity[26]
– cloth cover for books or holy objects: 1
– mixed/small sheepskin: 2 pieces
– pale red, quadrangular Russian rug: 1
– blue brocade bag: 1, with white cotton wrapping
– (p. 3.) canopy with brocade imprint: 1
– pill: 1 package
– tooth: 1, fracture. There is a small white thing in the middle looking like a hollow pill
– white porcelain plate: 1, broken
– new Sönam-type silken scarf: 1

Thought the case was [originally] sealed with a seal of the Tibetan *Ca* letter, the seal was not found in the district (*aimag*), thus it was sealed by a seal of the Tibetan *Ga* letter instead, possessed by the head lama (*ix lam*) of the district.

Content of a whitish case made of faint cattle leather with pale stitched felt covering:

– felt monk mantle (*ǰanč*): 1
– white cotton skirt: 1
– a branch of sheep wool, in a box made of cattle leather with double stitched covering
– wool: 1, in a felt bag
– a bigger amount of sleazy wool
– a yellow silken coverlet with white muslin (?) inward 1, with container (?) and a wooden case
– gilt, round-shape conical miniature figure (*cac*) of Amitābha 1003, all in a cattle leather chest
– gilt conical miniature figure of Sarvavid Vairocana 1013
– bowl of fine porcelain: 1, with silken lid cover

[24] The identification of this object requires further research.
[25] Süxbātar, Osornamǰim: *Xar'ügīn tol'*, p. 104. Tib. *cod pan*.
[26] Süxbātar, Osornamǰim: *Xar'ügīn tol'*, p. 232. Tib. *g.yang dar*.

– the object with turquoise[27] of Öndör gegēn: 1, with a small longish socket
– gun: 2
– ritual dagger talisman: 1
– one-way [prayer] wheel with silver case: 1, with a brown sandalwood holder with silver case

The seal of the Ministry of Ecclesiastic Affairs."

Such inventories of 30 temples in Urga are available in the National Library and National Archives of Mongolia. The list of the *Dalai ējˇ* yurt temple indicates the historical importance of the content of the cases.[28] However, it is not sure if any of these valuable items have survived for today as their stories after 1918 are unknown.

S. Gončig monk (1909–2015) of Gandantegčenlin Monastery who resided in *Šütēnī aimag* at Gandan remembered a temple called *Dalai ējˇīn dugan* in *Šütēnī aimag*, where many children used to jangle. However, he could not recall whether Dsanabadsar's stuff were kept there in the 1930's, "perhaps a round cap of Dsanabadsar."

An archival file written in 1938 lists certain buildings of Gandan and Jūn Xürē, the two monastic parts of Urga that were demolished and transferred to different organizations by the Ministry of Interior in 1938. According to these files,[29] the buildings of *Šütēnī aimag* were transferred to the Central Committee of the Party, the Government of Mongolia on 14 October 1938. The text mentions a temple building, two large buildings, two middle-size buildings, a wooden yurt with clay, a wooden yurt and its entrance, a courtyard with four gates and entrances, and also wooden boxes. The further story of the buildings and the equipment is unknown.

Dsanabadsar's Items Available Today

The *Bogd*s used to inherit the books and other possessions of their previous incarnations. Many of the belongings of the Eighth *Bogd J̌awjandamba xutagt* were sold on auctions after his passing away in 1924, whilst others were transferred to his Green Palace from his other palaces. People living in the countryside hided valuable objects during the monastery demolitions, and offered them to monasteries and museums after the democratic changes in 1990. In these ways a few valuable possessions of Dsanabadsar remained for today in and around the monastic sites related to him: Urga, Erdene Jū, Barūn xürē, Jūn xürē, Töwxön, Amarbayasgalant, Dambadarǰā, Sar'dagīn xīd, and others.

[27] The identification of this object requires further research.

[28] Teleki, Krisztina: Introduction to the Tibetan and Mongolian Inventories of Urga's Temples. *Rocznik Orientalistyczny* LXVIII (2). Warsaw 2015, pp. 180–205. Teleki, Krisztina: *Introduction*...

[29] National Archives of Mongolia, X–1, D–6, 401. *Gandan xürēnī süm dugan ba xašā baišingūdīg Dotōd yāmnās 28 ond alban gajrūdad šilǰūlsen tuxai aktūd* (1938), p. 5.

The National Museum of Mongolia preserves the following items:
– Anvil (*döš*) made from gilt steel, used by Dsanabadsar. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 601. Size: 11x16x16 cm. Weight: 8.65 g. No. Ü. 62–1–44.[30]
– Cast of a deity (*burxanī xew*) made of brass by Öndör Gegeen Dsanabadsar. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 602. Size: 13.5x12x11 cm. Weight: 3.8 g. No. Ü. 76–16–1.[31]
– Stupa (*suwarga*, Tib. *mchod rten*) created from gilt brass by Öndör Gegeen Dsanabadsar. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 603. Size: 19x11x11 cm. 1.73 g. No. Ü. 82–9–5.[32]
– Tea kettle (*jawiyā*) made of silver, used by Zanabazar. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 604. Size: 26x37x12.5 cm. Weight: 2.52 g. No. Ü 63–3–60. [33]
– Pot used when travelling (*ayanī togō*, made of steel and silver, size: 23x30 cm) with a quilted bag (*togōnī širmel ūt*, size: 23x30 cm), and filtering spoon (*šūren šanaga*, size: 25 cm) used by Dsanabadsar. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation. No. 605. No. Ü 63–3–59. [34]

Some of Dsanabadsar's possessions were preserved once in the White Palace of the *Bogd*, for instance his *ǰanč* mantel, hat and robes.[35] At present, the Bogd Xān Palace Museum that operates in the old Green Palace and Winter Palace of the Eighth *Bogd* owes the following items related to Dsanabadsar which might have arrived from the White Palace:
– The garment *ǰanč* mantel or cloak made of eighty black fox fur and edged by pearls. Exhibited now in the Winter Palace building. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 101. Size: 7mx186 cm.[36]
– The cap made of sandal leaves, the gift of the Fifth Dalai Lama (1617–1682) to Öndör Gegeen in 1672.[37]
– The hat of Öndör Gegeen Dsanabadsar prepared by anonymous craftsman in the 17th century. It was given by the Manchu emperor, presumably Kang-xi (1663–1722). Size: 12 cm, d. 37. No. 24–6–76. 4.[38]

[30] Čoinxor, J̌.: *Janabajar*, p. 124. 65. www.monheritage.mn
[31] www.monheritage.mn.
[32] www.monheritage.mn.
[33] www.monheritage.mn.
[34] www.monheritage.mn.
[35] Damdinsüren, Dulamǰaw: *Ix xürēnī nert určūd*, p. 66.
[36] Čoinxor, J̌.: *Janabajar*, p. 22. 14.
[37] Čoinxor, J̌.: *Janabajar*, p. 23. 17.
[38] Bat-Erdene, Dašdemberel – Mendsaixan, Otgonsüren: *Bogd xānī ordon mujyei. Üjmerīn dējis. Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum. 1911–2011*. Dedicated to the 100th Anniversary of the National Revolution. Bogd Khān Palace Museum, Ulānbātar 2011, p. 24.

– Brocade (*taǰ magnag*) *dēl* mantel of Dsanabadsar made by anonymous craftsman in the 17th century. It might have been made from 1662–1722 during the reign of the Manchu Emperor, Kang-xi. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 595. Size: 149x100 cm. No. 24–6–118 or 24–8–102.[39]
– The personal signet of Dsanabadsar (*Büxnīg yalagč očir barigč Janabajarīn tamga*) and its box made by anonymous artist in the 17th century or from 1662–1722 during the reign of the Manchu Emperor, Kang-xi. Size of the seal: 10 cm, 5.2x5.2 cm. Weight: 275 g. Size of the box: 11 cm, 6.3x6.5 cm, Weight: 370 g. No. 24–8–102.[40]
– Ebony chair given to Dsanabadsar by the Manchu Emperor, Kang-xi (1663–1722). It represents the 12 symbols of the animals year cycle. Dondogdulam, the wife of the Bogd Xān also used it as her portrait by B. Šaraw shows. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation. Size: 180 cm. No. 102. 7–108.[41]

The Fine Arts Janabajar Museum opened in 1966 and preserves the following items of Dsanabadsar:
– Yellow silken shirt (*camc*) of Öndör Gegeen Dsanabadsar with green and blue lining. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 607. Size: 69x166 cm. 87.01.05.
– Hand prints of Öndör gegeen Dsanabadsar (*mutrīn dardas*) with mineral pigment on silk and a Tibetan inscription saying that these are the hand prints of Öndör Gegeen Dsanabadsar. Made by Öndör Gegeen in the 18th century. Acknowledged as precious heritage of the Mongolian nation, No. 606. Size: 33x43 cm. No. 76.16.767.[42]

Gandantegčenlin Monastery in Ulaanbaatar houses mainly statues related to Dsanabadsar, but some monasteries in the countryside contain objects of everyday use as well. For instance, Erdene Jū Monastery and its museum have a piece of a gown, a silk with Vajrapāṇi, a vajra and a bell, and the eight stupas related to Dsanabadsar. Šanxnī Barūn xürē monastery preserves a small monk robe worn by Dsanabadsar at the age of three, a pair of small cymbals, and a horn musical instrument (*ganlin bürē*) he made. In Töwxön monastery remained the footprint (Tib. *zhabs*) of the boots of Dsanabadsar and his disciple and his throne (Tib. *seng khri*) on the rock as well as his meditation cave. The Museum of Xentī Province preserves a gun. O. Battuyā, the director of the museum claims that Dsanabadsar made to prepare three kinds of guns when writing the *J̌inlawcogjol* prayer (Tib. *Byin rlabs mchog stsol*). One of them was a gun with red

[39] Bat-Erdene, Dašdemberel – Mendsaixan, Otgonsüren: *Bogd xānī ordon mujyei*, p. 37.
[40] Bat-Erdene, Dašdemberel – Mendsaixan, Otgonsüren: *Bogd xānī ordon mujyei*, p. 214.
[41] Altannawč, D.: *Bogd Khaan Palace Museum. A Brief Guide*. Ulānbātar 2001, p. 17.
[42] Sarūl, Namsraiǰamc – Sarantuyā, Urtnasan – Mönxjul, J̌argalsaixan – Cedmā, D.: *Janabajarīn neremǰit Dürslex urlagīn mujyein Xosgüi ünet bütēlūd.* The Fine Arts Zanabazar Museum, Admon Print, Ulaanbaatar 2013, pp. 142–143.

barrel which protected saints and reincarnations. It had plumbum barrels with a 2.05m long and 5 *cen*.[43] Other object related to Dsanabadsar turned to light when excavating Sar'dag Monastery. Their catalogue is in process.

Conclusion

The present article summarized some of the tangible heritage related to Öndör Gegeen Dsanabadsar. It is evident that his belongings were and are considered as sacred objects possessing historical values: until the 1930's many of them were worshipped and preserved safely in sacred sites related to Dsanabadsar, whilst in the 2000's the surviving objects were acknowledged as pieces of cultural heritage of the Mongols. Though the content of two cases that contained Dsanabadsar's items in the Dalai Ējǰ yurt-palace were recorded in 1918, their story after 1918 and especially after 1938 are unknown. Presumably, few object venerated once in the White Palace are on exhibit in the Bogd Xān Palace Museum, whilst all the other objects disappeared during the monastery demolitions. Rural monasteries and museums preserve relevant objects that were hidden by local people. Hopefully, the baby clothes and other relics of Dsanabadsar listed in 1918 will turn to light in the future.

Bibliography

National Archives of Mongolia, A–74, D–1, 518: *Olnō örgögdsnī naimdugār on xawrīn sūl sard Dalai ējīn šütēnd bui Öndör gegēntnī balčir dürīn yumīg baicāsan dans* (1918) [Inventory revising Öndör gegēn's belongings from his childhood in the *Dalai ējīn šütēn* written in the eighth year of the One Elevated by All]

National Archives of Mongolia, X–1, D–6, 401: *Gandan xürēnī süm dugan ba xašā baišingūdīg Dotōd yāmnās 28 ond alban gajrūdad šilǰūlsen tuxai aktūd* (1938) [Files about the transmission of the temples and enclosures of Gandan and the Xürē by the Ministry of Interior to state institutes in 1938]

Altannawč, D.: *Bogd Khaan Palace Museum. A Brief Guide*. Ulaanbaatar 2001.

Bat-Erdene, Dašdemberel – Mendsaixan, Otgonsüren: *Bogd xānī ordon mujyei. Üjmerīn dējis. Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum. 1911–2011*. Dedicated to the 100th Anniversary of the National Revolution. Bogd Khān Palace Museum, Ulānbātar 2011.

Battuyā, O.: Negen üjmerīn tuxai. *Mujein medēlel*. 2012. VII. month, No. 6, p. 31. [About an Exhibit]

[43] Battuyā, O.: Negen üjmerīn tuxai. *Mujein medēlel*. 2012. VII. month, No. 6, p. 31. [About an Exhibit]. *Cen* is a Chinese weight equal to about four grams.

Cewel, Yadamǰaw: *Mongol xelnī towč tailbar tol'*. Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsīn Šinǰlex Uxānī Akadyemi, Xel joxiolīn xürēlen, Ulānbātar 1966 [Mongolian Terminological Dictionary]

Čoinxor, J̌.: *Öndör gegēn Janabajar*. Mongolian National Commission for UNESCO, Ulānbātar 1995 [Öndör gegēn Janabajar]

Croner, Don: *Guidebook to Locates Connected with the Life of Zanabazar First Bogd Gegeen of Mongolia*. Polar Star Press, Ulānbātar 2006.

Damdinsüren, Dulamǰaw: *Ix xürēnī nert určūd*. Mongolpress, Ulānbātar 1995 [Famous Artists of Ix Xürē]

Damdinsüren, Cend – Bawden, Charles Roskelly (translated and edited): *Tales of an Old Lama*. The Institute of Buddhist Studies [Buddhica Britannica Series Continua VIII], Tring, U. K. 1997.

Dügersüren, Laibuj: *Ulānbātar xotīn tūxēs*. Second edition. Temūǰin nomč towčō. Ulānbātar 1999. [From the History of Ulānbātar]

Enxceceg, D.: Xandǰamc xatnī tuxai. In: Čulūn, S. – Mönxǰargal, B. (eds.): Öndör Gegēn Janabajar. *Am'dral, öw*. Admon Print, Ulānbātar 2015, pp. 408–421. [About Queen Xandǰamc]

Kara, György: *Mongol-magyar szótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998 [Hungarian-Mongolian Dictionary]

Majer, Zsuzsa: Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site. *The Silk Road* 10 (2012), pp. 107–116.

Pozdneyev, Aleksei Matveyevich: *Mongolia and the Mongols*, edited by Krueger, J. R., translated by Shaw, J. R. and Plank, D. Indiana University, Bloomington 1971.

Pürew, Otgon: *Mongol törīn golomt*. Monsudar, Ulānbātar 2004 [Fire-place of the Mongolian State and Government]

Pürew, Otgon: *Ulānbātar 360*. Nīslelīn Jasag dargīn Tamgīn gajar, Admon, Ulānbātar 1999.

Pürewǰaw, S.: *Xuw'sgalīn ömnöx Ix xürē*. Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsīn Šinǰlex uxānī akadyemi, Ulsīn xewlelīn xereg erxlex xorō, Ulānbātar 1961 [Urga before the Revolution]

Sarūl, Namsraiǰamc – Sarantuyā, Urtnasan – Mönxjul, J̌argalsaixan – Cedmā, D.: *Janabajarīn neremǰit Dürslex urlagīn mujyein Xosgüi ünet bütēlūd*. The Fine Arts Zanabazar Museum. Admon Print, Ulānbātar 2013 [Unique Masterpieces preserved in the Fine Arts Dsanabadsar Museum]

Serēter, Ölǰī: *Mongolīn Ix xürē, Gandan xīdīn tūxen bütecīn towč*. 1651–1938. Admon, Ulānbātar 1999 [Short History of Ix Xürē and Gandan Monastery]

Süxbātar, Osornamǰim: *Mongol xelnī xar' ügīn tol'*. Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsīn Šinǰlex Uxānī Akadyemi, Xel joxiolīn xürēlen, Ulānbātar 1997 [Dictionary of Foreign Terms of the Mongolian Language]

Teleki, Krisztina: Öndör gegēn Janabajarīn biyet bolon biyet bus öwīn ǰišē barimtūd. In: *Nomadic Heritage Studies Museum Nationale Mongoli* Tom. XIII. Fasc. 36.

National Museum of Mongolia. Ulānbātar 2013, pp. 304–321. [Samples of Tangible and Intangible Heritage related to Öndör Gegeen Dsanabadsar]

Teleki, Krisztina: *Introduction to the Study of Urga's Heritage*. Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology – International Association for Mongol Studies, Ulaanbaatar 2015.

Teleki, Krisztina: Introduction to the Tibetan and Mongolian Inventories of Urga's Temples. *Rocznik Orientalistyczny* LXVIII (2). Warsaw, 2015. pp. 180–205.

Internet sources

www.mongoliantemples.org. Homepage of the Arts Council of Mongolia, accessed on 30 November 2016.

www.monheritage.mn. Homepage of the Center of Cultural Heritage, Ulānbātar, Mongolia, accessed on 30 November 2016.

Finding the Incarnation of Öndör Gegeen Dsanabadsar

Vladimir Uspensky
Saint Petersburg State University, Department of Asian and African Studies, Saint Petersburg

The First Jebtsundamba Khutugtu Lubsangdanbiǰalsan (1635–1723; also known as Öndör Gegeen Dsanabadsar) lived a very long life in a very turbulent period of Mongolian history. He was born before the promulgation of the Manchu Qing Dynasty; he entered nirvana soon after Tibet was incorporated into the Qing empire.

He was an outstanding lama-scholar, a sculptor and a politician, and he established the most authoritative Mongolian lineage of incarnated lamas. The impetus which he personally gave to this lineage found its culmination in the fact that the eighth incarnation became the last Mongolian Khan in 1911.

The Öndör Gegeen belonged to the Tüshiyetü Khan family and initially he seems to have been an important lama of the Tüshiyetü Khan Aimaγ only. Many Mongolian chronicles also credit to the Khutugtu the initiative to submit to the Kangxi 康熙 emperor, which he put forward to the rulers of Khalkha Mongolia in 1688. This happened in the course of the invasion into Khalkha by the army of the Jungars headed by Galdan Boshogtu Khan. The Khalkha forces were defeated and fled to the borders of Inner Mongolia. During his long stay in Beijing the Öndör Gegeen established good personal relations with the Kangxi Emperor.

Among the members of the Tüshiyetü Khan family who were hosted in Beijing by the Kangxi emperor for ten years was Öndör Gegeen's nephew Dondubdorǰi. After achieving a decisive victory over Galdan Boshogtu Khan in 1696, the emperor arranged a marriage between his sixth daughter Kejing gongzhu 恪靖公主 (1679–1735) and Dondubdorǰi (d. 1743).[1] The wedding ceremony took place in 1697, and Öndör Gegeen participated in performing the necessary rites. This was the first time that an emperor's daughter was given to a Khalkha Mongol prince. A luxurious palace was built for the newlywed in Huhe Hota.[2] In 1700 Dondubdorǰi was promoted the title of

[1] A biography of Dondubdorǰi is found in the *Ildekel šastir*. See Veit, Veronika: *Die vier Qane von Qalqa: Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel šastir aus dem Jahre 1795. Teil II: Biographien*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1990, pp. 57, 65.

[2] This palace is now a museum called the "Residence of Kejing Princess of the Qing Dynasty" (清固伦恪靖公主府). The explanatory posters hanging inside contain rich information about the family life of Dondubdorǰi and his princely wife as well as concerning the policy of the Qing dynasty towards the Mongol with a special focus on the Manchu-Mongol intermarriages.

Tüshiyetü Khan by the emperor but two years later he was degraded to a *qošiγun-u ǰasaγ* for poor military performance.

In 1720 Dondubdorǰi participated in the military campaign against the Jungars who had occupied Tibet. After the Jungar withdrawal he was appointed a member of a six-men provisional government of Tibet.[3]

The Kangxi Emperor invited the Öndör Gegeen for his seventieth jubilee which was to be celebrated in 1723. However, he did not live to see this event and passed away in December 1722. The Öndör Gegeen came to Beijing despite the fact that he himself had almost ninety years of age. He paid homage to the late emperor and soon passed away in the Western Yellow Temple (西黄寺).

A report was submitted to the Yongzheng emperor by the Department of the Tributary Territories (Lifanyuan 理藩院) after the Khutugtu's demise. Among the other things it requested granting to Öndör Gegeen a posthumous title and seal "in the same way as it has been done for the Dalai Lama and the Banchen Erdeni." Needless to say that the Jebtsundamba Khutugtus were thus put in line with the most important incarnated lamas of the Qing empire. On the basis of this report the Yongzhen 雍正 emperor issued a following order: "The Khutugtu was greatly favoured and appreciated by my father emperor and was respected and honoured by him. My father emperor passed away on the *jia wu* 甲午 day. The Khutugtu also passed away on the *jia wu* 甲午 day. Undoubtedly this demonstrates the result of the link which existed between the Khutugtu and the emperor. The Khutugtu cannot be regarded as an ordinary monk. I will go myself to his coffin and will hang a *khadag*, make a tea offering and express my veneration."[4]

According to the existent custom an incarnated lama should have prophesied himself the details concerning his future rebirth. According to a number of his traditional biographies, when asked about his future reincarnation, the Öndör Gegeen said: "Take care of a girl born in the monkey and hen years." This was heard by the "princess" (i.e., the wife of Dondubdorǰi). She reported this to the emperor who sent her husband Dondubdorǰi to Khalkha Mongolia by postal stations, i.e. at the state's expense. He found there a girl who was born in the monkey year and made her his concubine. Her name was Tsagan-Dara-Bayartu, she belonged to the family of the *tabunang* Dashi. In 1724 the second incarnation of the Jebtsundamba Khutugtu was born.[5] Interest-

[3] Petech, Luciano: *China and Tibet in the Early XVIII*th *Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet.* 2nd, revised ed. E. J. Brill, Leiden 1972, p. 74.

[4] Попов, П. С. (tr.): *Мен-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях*. Санкт-Петербург 1895, pp. 329–330. I used a Russian translation of a well-known Chinese work 蒙古游牧記 ("The Records of the Mongolian Pastures"). Its Mongolian translation is also available. The corresponding passage in Mongolian is found here: Jang Mu: *Mongγol-un qosiγu nutuγ-un temdeglel*. Vol. 2. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begejing 1990, pp. 13–15.

[5] Bawden, Charles: *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga: Text, Translation and Notes*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961, pp. 67–69; Позднеев, А. М.: *Монголия и монголы*. Т.1. *Дневник и маршрут 1892 года*. Санкт-Петербург 1896, pp. 509–511.

ing enough that the same year his principal wife was promoted by the new Yongzheng emperor the highest rank for a princess: *guruni gunju*, i.e. "the princess of the state importance."[6] We will never know the true story about how the birth of this second Khutugtu happened. What is obvious is that being an imperial son-in-law (*efu*) Dondubdorǰi could not have taken a secondary wife without the emperor's approval. However, the son of Dondubdorǰi born by his new concubine was not immediately recognized as a new Jebtsundamba Khutugtu. A legend says that a Mongolian delegation set forth for Tibet bringing to the Seventh Dalai Lama the names of four candidates so that he decided who was the true incarnation. The Dalai Lama's answer was ambiguous, so the Mongolian delegation went to Beijing in order to receive the emperor's decision. The emperor was said to have been in favour of Dondubdorǰi's son.[7] According to the Biography of the Seventh Dalai Lama Kelsang Gyatso written by Changkya Khutugtu Rolbi Dorje, the delegation of Khalkha representatives came to Tibet in 1727 (Mong. *γal qonin ǰil*): "[The Dalai Lama] blessed [putting his hand on their heads] the envoys from Khalkha who came to request concerning the incarnation of the Jebtsundamba Khutugtu: Erdeni chos-rje, Sečen noyan, [representatives of] the four Khans and the efu wang. There they also petitioned for a clear prophecy [Tib. *lung bstan*] concerning the incarnation" (Mong. *Qalq-a-ača rJe-btsun dam-pa qutuγ-tu-yin qubilγan-u ǰüil-i ayiladqar-a Erdeni chos-rje: Sečen noyan: dörben qad-luγ-a: ebuu vang-un elči selte iregsen-e mörgül qayiralaγsan büged: tende basa qubilγan-u ǰüil-ün lungden baγulγaqu ayimaγ-un ayiladqal-i niγta ayiladqaba*).[8] A bit later the same text says that the Dalai Lama "bestowed on them a clear instruction concerning the incarnation of the Jebtsundamba Khutugtu" (*rJe-btsun damba qutuγ-tu-yin qubilγan-u ǰüil-ün ǰarliγ-i todarqai ayiladuγad…*).[9] In 1729 the Second Jebtsundamba Khutugtu Lubsangdanbadonmi was solemnly enthroned in Khalkha.[10]

Obviously, the Yongzheng emperor approved maintaining the lineage of the Jebtsundamba Khutugtus within the Tüshiyetü Khan's family.

It is possible to suggest that the emperor thus wanted to win loyalty and support of the Mongol rulers and Buddhist clergy in the wake of the events in Qinghai (Kuku Nor) in 1723–1724. The rebellion of the Hoshut ruler Lobsang Danǰin was crushed by the the Chinese army. Many monasteries in Kuku Nor were burnt down and destroyed, monks young and old massacred. It should be stressed that these atrocities took place at one of the holiest places of the Gelugpa School – the birthplace and homeland of

[6] This information was taken from a poster containing the biography of the princess exhibited in the above-mentioned museum in Huhe Hota.

[7] Позднеев, А. М.: *Монголия и монголы*, pp. 510–511.

[8] *Ilaγuγsad-un erketü qamuγ-i ayiladuγči včir dhar-a blôbzang bsgal-bzang rgi-a-mcô dalai blam-a-yin gegen-ü namtar-i tobči-yin tedüi ügülegsen galbaravars erdeni-yin itegelel neretü tuγuǰi terigün debter orosiba.* Woodblock, Beijing, mid-18th cent., f. 140r.

[9] *Ilaγuγsad-un erketü qamuγ-i ayiladuγči...*, f. 140v.

[10] Позднеев, А. М.: *Монголия и монголы*, p. 512.

Tsonghapa. The Yongzheng emperor needed to improve his image of a protector of the Yellow Church.[11]

However, the much later events convinced the Qianlong 乾隆 emperor to change the policy aimed at maintaining the incarnation lineage of the Jebtsundamba Khutugtus within the family of the Tüshiyetü Khans. In 1755 Erinčindorǰi, a son of Dondubdorǰi by the Manchu princess was executed by offering him to commit suicide.[12] Though his brother the Second Jebtsundamba Khutugtu urged the Mongol princes to abstain from open rebellion, his own position during these turbulent events was dubious. This lead to a drastic change in Manchu policy towards searching for the new incarnations of the Jebtsundamba Khutugtus. The Qianlong Emperor ordered that in the future they should "reborn" in Tibet thus having no connection to the princely families of Khalkha Mongolia. This rule was observed until the end of the Qing dynasty and all the later Jebtsundamba Khutugtus were ethnic Tibetans.

Bibliography

Bawden, Charles: *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga: Text, Translation and Notes*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961.

Ilaγuγsad-un erketü qamuγ-i ayiladuγči včir dhar-a blôbzang bsgal-bzang rgi-a-mcô dalai blam-a-yin gegen-ü namtar-i tobči-yin tedüi ügülegsen galbaravars erdeni-yin itegelel neretü tuγuǰi terigün debter orosiba. Woodblock, Beijing, mid-18th century.

Jang Mu: *Mongγol-un qosiγu nutuγ-un temdeglel*. Vol. 2. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing 1990.

Petech, Luciano: *China and Tibet in the Early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*. 2nd, revised ed. E. J. Brill, Leiden 1972.

Позднеев, А. М.: *Монголия и монголы*. Т.1. *Дневник и маршрут 1892 года*. Санкт-Петербург 1896.

Попов, П. С. (tr.): *Мен-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях*. Санкт-Петербург 1895.

Soloshcheva, Maria: The "Conquest of Qinghai" Stele of 1725 and the Aftermath of Lobsang Danjin's Rebellion in 1723–1724. *St. Petersburg Annual of Asian and African Studies* No. 3 2014.

Veit, Veronika: *Die vier Qane von Qalqa: Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel šastir aus dem Jahre 1795. Teil II: Biographien*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1990.

[11] Soloshcheva, Maria: The "Conquest of Qinghai" Stele of 1725 and the Aftermath of Lobsang Danjin's Rebellion in 1723–1724. *St. Petersburg Annual of Asian and African Studies* No. 3 2014, pp. 79–87.

[12] Veit, Veronika: *Die vier Qane von Qalqa,* pp. 66–67.

HISTORY

Монголчуудын сүсэг бишрэлийн хувь заяа Ардын засгийн эхний жилүүдэд (1921–1924 он)

Л. Одзаяа
Монгол Улсын Их Сургууль, Түүхийн Тэнхим, Улаанбаатар

Хураангуй

Ар Монголд 1911 онд Үндэсний эрх чөлөөний хувьсгал өрнөхөд тэрхүү тэмцлийн яриа нь "язгуурыг ёсыг журамлах", "шашнаа ариунаар мандуулах"[1] гэсэн зүйл байсан бөгөөд үүний дор Монголын ард түмэн нэгдэн тэмцэж харь гүрний эрхшээлээс гарч чадсан билээ. Мөн түүнчлэн 1921 оны Үндэсний хувьсгалын зорилго нь "…шашин үндсэнд харшлах харгис дайсныг цэвэрлэж, алдагдсан эрхийг эгүүлэн авааД, төр шашныг үнэн сэтгэлээс бататган мандуулж, үндсэн язгуурыг алдагдахгүй сахих ба дотоод засгийг үнэн сэтгэлээр сайжруулах"[2] явдал байсан билээ. Ийнхүү XX зууны тэргүүн хагаст Монгол оронд өрнөсөн хоёр удаагийн хувьсгалын нэгэн гол зорилт болсон "шашин, үндсээ чөлөөлөх"-ийн төлөөх тэмцлийн тэргүүн зэрэгт тавигдаж байсан "шашнаа ариунаар мандуулах" зорилт яагаад Монголын эх орончдын үзэл бодлоос таягдан хаяагдсан бэ? Үүний учир юунд оршиж байв?

XX зууны эхээр Манж Чин гүрний түрэмгийлэл суларч ирэхэд Монголчууд тусгаар тогтнолоо сэргээхийн тулд идэвхийлэн тэмцэж, ингэхдээ Хаант Орос Улстай найрамдаж, тэднээс тусламж дэмжлэг авч байсан бол 1921 онд Үндэсний хувьсгалын үйл явцыг бат найдвартай гүйцэтгэхийн тулд мөн л шинэ тулгар байгуулагдсан Зөвлөлт Орос Улстай харилцаа тогтоохыг эрмэлзэж байсан нь тухайн үеийн Монголын тусгаар тогтнол, улс төрийн түүхийн зангилаа асуудлын нэг байлаа.

Ийнхүү Зөвлөлт Орос Улсаас тусламж авахын тулд бас өгөх хэрэгтэй байдаг жам ёсоор МАН-ын төлөөлөгчид өөрсдийн үзэл бодлоо бага зэрэг өөрчлөх болзолтойгоор зорьсон хэргээ бүтээж[3] өөрөөр хэлбэл МАН нь Коминтерний гишүүн болсон тул Коминтерний зарчмыг дэлгэрүүлэх хэрэгтэй болсон[4] агаад тэдний зүгээс МАН, Ардын засгийн газрын үйл ажиллагаанд ил, далд хэлбэрээр орол-

[1] Урангуа, Ж.: *XX зуны эхэн үеийн Монгол улс* (*1911–1919*). Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2006, 11-р тал.

[2] Дашдаваа, Ч.: *Улаан түүх*. Бемби сан, Улаанбаатар 2003, 22-р тал.

[3] Хишигт, Н.: 1921 оны Монголын хувьсгал, онцлог, түүхэн ач холбогдол. *Mongolica* Vol. 18. No. 39. 2006, 286-р тал.

[4] *БНМАУ-ын анхдугаар их хурал*. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1984, 28-р тал.

цож, монголчуудын эртнээс уламжлан шүтэж ирсэн шарын шашин, сүм хийд, лам нарын нөлөөг Монголын нийгмийн сэтгэхүйгээс зайлуулан гаргаж, гагцхүү социализм, пролетарийн интернационализмд үнэнч улс орон болгохын тулд хэрэгжүүлсэн бодлогыг мөн чанар юу байв? Гэдгийг өнөөдрийн өндөрлөгөөс буюу хүний эрх чөлөөг дээдэлсэн нийгмийн нөхцөлд нэхэн эргэцүүлэхэд энэхүү илтгэл чиглэгдсэн болно. Ер нь шашны асуудал бол аль ч төрийн хамгийн анхаарч үзэх ёстой нэн эмзэг зүйл гэдгийг түүхчид, улс төрчид, шашин судлаачид хүлээн зөвшөөрдөг билээ.

Зөвлөлтийн улаантнууд хийгээд Ардын засгийн хамтын ажиллагаа

XX зууны 20-иод онд Монголын төрийн тусгаар тогтнолыг сэргээн тогтоохын төлөөх эх орончдын нэг хэсэг болох Хүрээ болон Консулын нууц бүлгэмийнхэн Зөвлөлт Орос Улстай холбоо тогтоон улаан намынхнаас тусламж дэмжлэг авахыг зорьж, улмаар эл хэрэг ихээхэн үр дүнтэй болж, Ардын намынхан засгийн эрхийг гартаа авч, засгийн газраа байгуулсан билээ. Оросын хувьсгалчид Монголын эх орончдыг тэмцлийг дэмжсэн цаад зорилго нь Сибирьт тогтоод байсан Алс Дорнодын Бүгд Найрамдах засгийг унагаах, Монголын газар нутагт үүрлэн байсан цагаантнуудын үлдэгдлийг бут зохих, улаан хувьсгалт үзэл санааг Коминтернээр дамжуулан Монголд дэлгэрүүлэхдээ В. И. Лениний боловсруулсан “Пролетарийн хувьсгал ялсан орны туслалцаатайгаар бага буурай орнууд хөгжлийн капиталист замыг алгасч социализмд дэвшин орох” болон “даян дэлхийн пролетарийн хувьсгал”-ын ялалтыг хангах гэгчийн боломжийн тухай сургаалийг хэрэгжүүлэх туршилтын талбар болгох гэсэн зэрэг олон санаа зорилгыг агуулан Ардын намынхан тусламж үзүүлсэн байна.

Түүнийхээ дараа Хэмжээт цаазат, Ардын эрхтэй тус улсын дотоод хэрэгт эрээ цээргүй оролцох болж, удирдлагын хэмжээнд заавар зөвлөгөө өгөгч орон болж хувирчээ. Монголын удирдагчдын зарим хэсэг Коминтернээс өдөр тутмын зөвлөгөө авахдаа тэдний зүгээс юу гэж хэлсний цаад нарийн учир утгыг ухахгүйгээр үг дуугүй биелүүлж байв. Энэ байдлыг ашиглан монголчуудыг өөрсдийнх нь гараар өөрсдийг нь устгуулах бодлогыг Коминтерны зүгээс явуулахдаа юуны өмнө монголчуудыг өөр хооронд нь талцуулах буюу “хар, шар” ба нөгөө талд ардын засгийнхан гэсэн хоорондоо эвлэрэшгүй дайсагнагч талцсан хоёр хүчийг зохиомлоор бий болгов.[5]

Хэт хувьсгалт үзэл санаа бүхий хүмүүс социализм байгуулалтын онол үзэл санааг сохроор даган аливаа шашны харгис шинж чанарыг хэт дөвийлгэн ул-

[5] Ринчин, М.: Монголын сүм хийд, лам нарыг устгасан түүхийн асуудалд. In: *Лхүмбийн хэрэг-80 жил эрдэм шинжилгээний хурлын эмхэтгэл.* Улаанбаатар 2013, 37-р тал.

маар “социализм-шашин хоёр эвлэршгүй дайсан” гэсэн үзэл санааг дэлгэрүүлж байв. Шашныхан нилээд хуучинсаг үзэлтэй, аливаа шинэлэг зүйлийг эсэргүүцдэг хийгээд хүмүүс шашинд сохроор шүтэн бишрэх нь их байсан нөхцөлд Ардын засгийн зарим арга хэмжээнүүдийг хэрэгжүүлэхэд саад тотгор учруулж байсан нь ойлгомжтой. Хэдий тийм боловч өгүүлэн буй үед сүсэг бишрэл нь монгол хүн бүхний зүрх сэтгэлд бат хоногшсон зүйл байлаа.

Монголчууд Зөвлөлтөөс тусламж гуйсан тэр цаг үед Оросуудын санаа эхэн үед ямар байсаныг эх сурвалжид тулгуурлан товч өгүүлвээс: Монгол орны байдал, Монголд нэн даруй хэрэгжүүлэх практик зорилтуудынхаа тухай Коминтерны Алс Дорнодын Нарийн Бичгийн Дарга нарын Газрын Тэргүүлэгчид ба Монгол-Төвдийн хэлтсийн хамтарсан хурлын протоколд тэмдэглэхдээ: “1920 оны намар Москвад тусгай төлөөлөгч илгээн Зөвлөлт орос улсаас тусламж гуйсны хариуд улс оронд автономийг сэргээн, Монголд ардын засаг тогтоохын төлөө намаас явуулж буй тэмцэлд тусламж үзүүлнэ гэж Гадаад хэргийн ардын комиссариат төлөөлөгч амласан юм. Гэхдээ Ардын хувьсгалт нам цөөн тооны феодалын этгээдүүдээс бусдыг тухайлбал улс орны эзэн байсан Богд гэгээнээс эхлээд монголын нөлөө бүхий олон тооны лам нарыг хүртэл Монголын бараг бүх олон нийтийн санаа бодлыг үндэснийх нь эрмэлзлийг ашиглан өөрийнхөө хойноос нэгтгэн дагуулж чадсан”[6] хэмээн онцлон тэмдэглэсэн байна.

Мөн Монголын төлөөлөгчидтэй хийсэн хэлэлцээний тухай болон түүнийг цаашид үргэлжлүүлэхийн тулд төлөөлөгчдийн хэсгийг Омскт явуулах тухай Ф. И. Гапоноос Сибирийн хувьсгалт хорооны дарга И. Н. Смирновт илгээсэн захидалд тэмдэглэснээр “…Ямар боловч үндэсний хувьсгалт элементүүдийг нь зохион байгуулж, тэднийг удирдах ажлыг гартаа авч Монгол дахь нөлөөллөө бэхжүүлэхэд өнөө үе тохиромжтой гэж би үзэж байна”[7] гэжээ.

Түүнчлэн үүний талаар Чичеринд Шумяцкийгаас илгээсэн захидлын агуулгаас илэрхий харагдаж байна. Үүнийг дэлгэрүүлэн харвал “шашин шүтлэгийн талаар буулт хийж (Хутагтын шашны засаглалыг урьтал болгож, лам нар хийгээд сүм хийдийн эд материалын эрхийг хэвээр үлдээх) тэгснээр хутагтын төрийн засаглалыг аль болох түвэггүйгээр үгүйсгэж, феодалуудын эсрэг хандсан шийдвэртэй шинэтгэл (газрын талаар, албан татварын талаар, хамжлагат ёсыг халах зэрэг) хийхийг монголчуудад зөвлөх болно. … Хэлбэрийн хувьд дээд зэргээр буулт хийх замаар ажил үйлдлийг тасалдуулахгүй байж эвсэг зохицох шугамыг болгоомжтой баримтлан явуулж, аль болохоор төрийн засаглалыг бүхэлд нь зөвхөн Ардын Засгийн газарын мэдэлд оруулж авахых хичээх хэрэгтэй Ардын Засгийн газарт зөвлөхийг Та санал болгосон”[8] хэмээн тэмдэглэсэн байна.

Дээрхээс харвал Зөвлөлт Орос Улсын засгийн газар Монголын удирдагчдад зөвлөхдөө ангич намч байр сууринаас зөвлөгөө, удирдамж өгч эхэн үедээ шашны

[6] *Коминтерн ба Монгол бариmтын эмхэтгэл*. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1996, 35-р тал.

[7] *Коминтерн ба Монгол бариmтын эмхэтгэл*, 18-р тал.

[8] *Коминтерн ба Монгол бариmтын эмхэтгэл*, 43–44-р тал.

асуудалд болгоомжтой хандаж төрийн эрх мэдлийг аажмаар Ардын засгийн газар шилжүүлэн авч эцэстээ засгийн бүх эрх мэдлийг Ардын засгийн газар авахыг зөвлөж байсан нь харагдана. Ингэхдээ Автономит засгийн газрын лам хуврагуудтай туйлын болгоомжтой, зохицох байлдлаар харилцаж, шашин шүтлэгийг талаар буулт хийхийг зөвлөж байв. Учир нь тэд шашны удирдагчид Ардын түр засгийн газраас илүү нэр хүндтэй байгаад зовниж[9] байсны хажуугаар, тэднийг зориуд хавчиж "ангийн дайсан" хэмээн үзэх зүйлд түлхэж байжээ. Чингэхдээ тухайн цагийн байдлыг үнэлэн дүгнэж одоохондоо Богд болон Автономит засгийн талынхантай болгомжтой хандаж, харин цаашдаа шашин-соёлын нөлөөг аажмаар бууруулах бодлого баримтлах нь зүйтэй хэмээн үзэж байсан байна. Сүм хийд лам нарын эсрэг хийх довтолгоон бол дараагийн ээлжийн зорилт байв.

Мөн янагш Зөвлөлт орос улс болон Коминтерны зүгээс Монголын дотоод хэрэгт ихээхэн эрх мэдэлтэй оролцох болсны улмаас МАН, Ардын засгийн газраас шашны талаар явуулах бодлого нилээд хурдацтайгаар өөрчлөгдөж, шашин лам нарын талаар хатуу чанга болгоомжилж цэрвэсэн байр сууринаас хандах болов."[10]

Гэтэл түүхч З. Лонжидийн монголын лам нарын талаар: Монголын лам хуврагууд 1911 оны үндэсний эрх чөлөөний хувьсгалын ялалтад хүчин зүтгэснийхээ адил буюу түүнээс ч илүү идэвх зүтгэл гаргаж 1921 оны хувьсгалд оролцсон юм. Энэ нь ч зохих шалтгаантай байв. Тухайлбал, Дундад Иргэн Улс Монголын тусгаар тогтнолыг устгахаар нухацтай боловсруулсан төлөвлөгөөгөө 1913 оноос эхлэн долоон жилийн турш шургуу хэрэгжүүлж байгааг Богд хутагт тэргүүтэй монголын төр шашны ихэс дээдэс онцгой анхаарч мэдэж мэдэрч байлаа. Тиймээс ч Богд хаан хэд хэдэн удаа зарлиг лүндэн буулгаж өргөн түмэндээ анхааруулж янз бүрийн улс гүрэнд хандаж төрийн тусгаар тогтнолоо хамгаалахын тулд тус дэмжлэг хүссэн юм. 1917 онд Орос улсад хувьсгал ялж эзэн хаанаа огцруулж, иргэний засаглал тогтоосон явдлыг ДИУ овжноор ашиглаж, 1919 онд Монголыг улаан большевизмын аюулаас хамгаалах нэрийдлээр Богдын автономит эрхийг нь Дундад иргэн улсын баруун хойд хязгаар хэмээн зарлаж эрхшээлдээ оруулсан билээ.

Монголын түүхэнд учирсан энэ эмгэнэлт үйл явдалд зэвүүцэн хорсож хилэгнэн Хятадаас өс хонзон авах, төр шашин үндсээ аврах адил зорилготой боловч зохион байгуулалтын хувьд төдий л эмх цэгцтэй болж чадаагүй улс төрийн хэд хэдэн бүлгийн бүгдийнх нь үйл ажиллагааг Богд Жибзундамба хутагт, С. Дамдинбазар зэрэг нөлөө бүхий лам хуврагууд дэмжиж байлаа. Эдгээр бүлгийн гишүүдийн нилээд нь лам нар байв. Жишээлбэл: Д. Чагдаржав, Д. Бодоо нар олон жил хүрээ хийдэд сууж байсан лам хүмүүс байсан бол С. Данзан, Х. Чойбалсан, Д. Лосол нар мөн 5–8 жил шавилж бурханы ном үзэж байсан гэдэг. Их шавийн да лам Пунцагдорж зэрэг Богд хаанд дотно бөгөөд нөлөө бүхий зарим лам нар мон-

[9] *Монголын тухай БХК(б) Н-ын баримт бичигт*. Өнгөт хэвлэл, Улаанбаатар 2003, 58–59-р тал.

[10] Ринчин, М.: *Монголын сүм хийд*..., 42-р тал.

голын улс төрчид хувьсгалын үйл хэргийн төлөөнөө гадаадаас тусламж гуйх бичигтээ Богдын мутрын тэмдэг даруулахад нь гүн туслалцаа үзүүлж байлаа. Энэ мэтчилэнгээр 1921 оны Монголын үндэсний хувьсгалын их үйлсэд лам нар нэн идэвхитэй оролцсон төдийгүй хувьсгалын ялалтын гол түшиг тулгуур болсоп Монгол ардын журамт цэргийн анхны дөрвөн хороо цэргийн нэгийнх нь даргаар да лам Хасбаатарыг томилж Хиагтыг чөлөөлөх тулалдаанд оролцуулж байсан нь ч санамсаргүй тохиолдол огт биш буй за. Өнгөц судалгаагаар бол анхны дөрвөн хороо цэргийн 20 орчим хувь нь хүрээ хийдэд данстай буюу урьд нь хар болсон лам нар байснаас ч үзсэн 1921 оны хувьсгалд лам нар идэвхтэй оролцож томоохон үүрэг гүйцэтгэснийг хэрхэвч үгүйсгэх аргагүй юмаа.

1921 оны хувьсгалын бэлтгэлийг хангах Түр Засгийн газрын анхны дарга нь лам асан Д. Чагдаржав байсан ба хувьсгал ялсны дараа байнгын Засгийн газар байгуулагдахад Ерөнхий сайд бөгөөд ГЯЯ-ны тэргүүн сайдаар лам Д. Бодоо, Дотоод яамны тэргүүн сайдаар лам Пунцагдорж нарыг тохоон томилсон нь лам нар тухайн үед зөвхөн шашны хувьд төдийгүй улс төрд ч томоохон нөлөөтэй байсныг харгалзсан хэрэг байх”[11] хэмээн олон баримтыг судалгааны өгүүлэлдээ эш татжээ.

Мөн тэрээр Намын III их хурлаас баталсан намын дүрэмд, намын гишүүн элсүүлэхдээ *“ард хүн бол дөрвөн сар, ихээхэн лам, ноёд бол найман сарын хугацааны”* (МАХН-ын 1981.158) орлогч гишүүн болгон элсүүлэхээр заажээ. Энэ нь лам нарыг улс төрийн талаар гадуурхах анхаарах болсны шууд илрэл байлаа. 1923 оны 8 дугаар сард буюу намын II их хурлын үед МАН-ын нийт гишүүд 2560 хүн байсны дотор лам хүн 131 байсан нь нийт гишүүдийн 5.4 хувь болж байлаа. Энэ үзүүлэлт нь тухайн үед лам нарыг намын гишүүнд тийм ч олноор нь элсүүлээд байгаагүйг нотлохын сацуу лам нар намын гишүүнээс цэрвэн хөндийрч байгаагүйгээр үл барам намд элсэж шинэ төрийн бодлого, үйл ажиллагааг хэрэгжүүлэхэд хүчин зүтгэх эрмэлзэлтэй байсныг бас илтгэж байна. Гэвч 1924 оны хавар Богд Жибзундамба таалал төгссөнийг КИ-ний удирдагчид ашиглаж монголчуудыг уламжлалт шүтлэг бишрэлээс нь хүчээр хөндийрүүлэх бодлогод шилжиж түүнийгээ Монголд тулган хүлээлгэсний анхны үр дүн гарч эхэлсэн тухайч өгүүлсэнд тал өгч байна.

Ардын засгаас Богд хаан ба шашин сүм хийдийн талаар явуулсан бодлого

1921 оны 10 дугаар сард шашин, төрийн хэргийг тусгаарлах бодлогын тухай МАН-ын Төв Хорооноос олон нийтэд ухуулсан бичигт: “… Хэн хүний мэдэхүйд шашны ба улс төрийн явдал хоорондоо нийлэлцэх, зөрөлцөх зүйл олны учир,

[11] Лонжид, З.: *Түүх сөхөхүй*. Сэлэнгэ пресс, Улаанбаатар 2011, 216-р тал.

хэрэв нэгэн хүнд шашин төрийн эрхийг олговоос тус тусдаа харшлалтай зүйл маш олон гармуй. Богд Жибзундамба хутагт хаан шашны эзэн болж шашны хэргийг эрхлээд, улс төрийн хэргийг тус улсын Засгийн Газар ба олон түмний төлөөлөгчдийн хуралдаанаас Богд хаанд мэдэгдэн сургагдаж явуулваас зохино. … Үүнд хэмжээт засагт ард улсын үндсэн журам ба мөн чанар нь багтжээ. Энэ хэрэг бас манай Ардын Намын суртал үзэлд маш нийлэлцсэн ажгуу”[12] гэжээ. Үүнээс үзвэл Богд хаанд хэрвээ шашны, улс төрийн эрхийг хамтад нь олговоос хоорондоо харшлалдах учраас шашны хэргийг Богд хаан, улс төрийн хэргийг Ардын ардын засгийн газар эрхлэвэл Ардын намын үзэл сурталд нийцнэ гэж үзжээ. Өөрөөр хэлбэл Ардын засгийн газар Автономит засгийн газрын эрхийг шилжүүлэн авмагц Богд хааны хааны эрх мэдлийг хязгаарлаж, улс төрийг эрхийг хассан явдал нь тус намын үзэл сурталтай холбоотой явдал байв.

Тангарагийн гэрээнд зааснаар, “Богд хаан Жавзандамба хутагт шарын шашны Богд эзэн болох тул, улс төрийн хэрэгтэй холбогдолгүй шашны бүх хэргийг хязгааргүй эрхэлбэл зохино”[13] хэмээсэн ажээ. Ингэед Богдыг зөвхөн шашны тэргүүний эрхээ эдлэн суухыг зөвшөөрсөн билээ.

Үүнээс харвал Ардын засгийн газар байгуулагдмагц өөрсдийн намын зорилго болон Коминтерны зааврын дагуу шашин, төрийг тусгаарлаж, Богд хааныг хуучин хэвээр улсын эзэн хаан болгосон хэдий ч улс төрийн эрх мэдлийг “бууруулж”, зөвхөн шашны хэргийг эрхлүүлэхээр тогтоосон явдал нь угтаа Монголын нийгэм дэх шашны нөлөөг бууруулах улс төрийн агуулгатай бодлого байлаа. Чингэхдээ төрийн чухал хэргээр гаргаж буй шийдвэрийг Богдын сонорт хүргэж байсныг нотлох эх сурвалжууд Үндсний төв Архивын сан хөмрөгт буй.

Ардын засгийн газраас шашин, төрийг тусгаарлахын тулд Богд хааны эрх хэмжээг бууруулаад зогсолгүй хурал номын зардлыг бууруулах, сүм хийдийн ажлаар явагсадад улаа хэрэглүүлэхгүй байхаар тус тус засгийн газрын тогтоол гарсан нь тухай үеийн улсын мөнгө санхүүг хэмнэх бодлогын илрэл хэдий ч түүний зэрэгцээ шашныг цаашид хязгаарлах зорилготой байсан бололтой.

Үүнийг дэлгэрүүлбэл, 1922 оны 6 дугаар сарын 30-ны өдөр Нийслэл хүрээнд жил бүр болдог түмэн ламын хайлан хурлыг зогсоох тухай Ардын Засгийн Газрын хорин долдугаар хурлын тогтоолд: “…Нийслэл хүрээний газар жил бүр түмэн гэлэн, гэцлийн хайлан хурал хуруулахаар олон хошууд дотроос гэлэн, гэцэл лам нарыг албадан хуралдуулахад харьяат аймаг хошуудаас тэдний уналга, ачилга, хүнсний зүйлийг нийлүүлэн өгөх зэргийн үлэмжхэн чирэгдэл бүхийн дээр бас ч өөр өөрийн харьяат сүм хурлын газар жил бүр хайлан хурлыг хурж гүйцэтгэсээр ирсэн учир үүнээс урагш Нийслэл хүрээний хайлан хуралд урьд адил албадан зарлахыг зогсоож дур сүжгээр болгон харьяат аймаг хошуудын сүм

[12] *Монгол Ардын Хувьсгалт Намын тогтоол, шийдвэр баримт бичгүүд Нэгдүгээр боть (1920–1928).* Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1981, 96–97-р тал.

[13] *1921 оны Ардын хувьсгалын түүхэнд холбогдох баримт бичгүүд* (1917–1921). Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1954, 56-р тал.

хурлын газар тус тус бүрэн тоогоор хуралдуулж хайлан хуруулж гүйцэтгүүлэхээс гадна …гагцхүү энэ жилийн дотор аймаг шавь таван газраас нэг түмэн лан улсын сангаас зохисоор сүрэг мал тус тус туслан олгож үүрд хөрөнгө болгон хурал номыг залгамжлуулан гүйцэтгүүлэх явдлыг Дотоод Яамнаас зохих газар тушааж гүйцэтгэхээр тогтов”[14] хэмээсэн байна. Шашны хэргийг хэдүйбээр Богд мэдэх боловч үүнд давхар Дотоод яамны эрх хэмжээний хүрээнд гүйцэтгэх ёстой болжээ.

Мөн 1922 оны 11дүгээр сарын 30-ны өдөр Гунгаадэжидлин сүмийг сэлбэн засуулахаар хандив гуйлгахаар зарагдах хүнд улаа олгуулахыг хэрэгсэхгүй болгон мөнхүү зарагдагсдын уналга ачилганд улсын сангаас нэг мянган лан мөнгө туслан олгохоор тогтоосон учрыг түүгээр гүйцэтгэн шийтгэмүй хэмээн Засгийн газар явуулах бичигт: “Ардын Засгийн Газар хуудсаар илгээх учир, Ерөнхий хэлтсийн өргөсөн нь энэ он арван сарын арван нэгэн бөгөөд аргын улирлын арван нэгэн сарын гучны өдөр тус хорооны тэргүүлэгчдийн тавин нэгдүгээр хурлын нэгдүгээр зүйлд Гунгаадэжидлэн сүмийг сэлбэн засуулахаар хандив гуйлгахаар зарагдах хүнд улаа олгомуй хэмээснийг санал гаргуулахаар Засгийн Газраас долоон зуун далан долоон тоот хуудас дагуулан ирсэн тухайг хэлэлцээд Ардын Засаг байгуулснаас хойш энэ мэт сүсэг бишрэлээр бадарлан явагчдад алба болгож улаа хэрэгсүүлэхийг хэрэгсэхгүй болгосон удаа бүхий нь хэдий тийм атугай энэхүү Гунгаадэжидлин сүм болвоос Богд хааны орд болох тул онц болгон үзэж улаа олговоос зохих боловч өртөө улаа хэрэглэн бадарлахаар явахад олон ардад сүйтгэл чирэгдэл үлэмжхэн болох тул улаа олгохыг хэрэгсэхгүй болгохоор[15] тогтоосон байна. Ингэснээр шашныхны эрх, ямбыг хязгаарлах бодлого хэрэгжүүлж эхэлснийг илтгэнэ.

Үүнээс гадна 1923 оны 3 дугаар сарын 22-ны өдөр Богдын зардлыг хорогдуулах тухай Монгол Ардын Намын Хорооны Тэргүүлэгчдийн зургаадугаар хурлын тогтоолд “...Засгийн Газраас төлөөний түшмэл Лувсангаас сан шавийн зардлын зүйлээс зургаан түмэн/60.000/ илүү лангийн чирэгдэл зүйлийг хорогдуулан өргөснийг хянан хэлэлцэж хариу ирүүлнэ үү гэсэн тухай хэлэлцээд харьяат шавийн газраа тийнхүү хэтэрхий албыг татварлан хэрэглэж олон ардын хөрөнгийг хоосоор хохируулахад хүргүүлэн чирэгдүүлснийг харьяат төлөөлөгч намын хорооны хамт нийлэн хянаж ийнхүү хорогдуулсан нь маш зүйтэй болох учир Засгийн Газар явуулж гүйцэтгүүлэхээр тогтов”[16] гэжээ. Мөн 1923 оны 4 дүгээр сарын 20-ны өдөр давхар зоог хассан явдлыг Богдоос татгалзсаныг хэрэгсэхгүй болгох талаар Намын Төв Хорооны тогтоолыг биелүүлэх тухай баримтад дурдахдаа: “… Автономийг анх байгуулахад ийнхүү давхар зоог хэмээн тусгайлан тогтоосноос

[14] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-181, 70–71-р тал.

[15] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив,* Х-4, Д-1, ХН-169, 29–30-р тал.

[16] *Монгол Ардын Хувьсгалт Намын тогтоол...*, 129-р тал.

өөр урьд огт байсангүй болой. Одоо хир бол Богд хааны давхар зоогийг хассанаас өөр уг зоогийг бүр мөсөн хассан бусын дээр улсын хааны хувиар сангаас цалин олгож буй нь одоогийн давхар зоогийг хассан болбол ард түмний ашиг тусад холбогдох хэрэг болох бөгөөд бэлхнээ тангаргийн гэрээний дотор тусгай заасан зүйл бий тул дахин цуцлан хэлэлцэх зүйлгүй гэж Засгийн Газар явуулан гүйцэтгүүлэхээр тогтсон тул гүйцэтгэн шийтгэнэ үү гэж ирснийг хэлэлцээд, энэ хэрэгт харьяат хорооны төлөвлөсөн нь зүйтэй тул дахин цуцлан хэлэлцэхийг хэрэгсэхгүй болгохоор тогтов”[17] гэсэн зэрэг баримтууд нь Богд гэгээнтний эрх дархыг хязгаарлах бодлогын илрэл байжээ.

Энэ цаг үеэс эхлэн Ардын засгийн газраас сүм хийдэд хатуу хяналт тогтоож эхэлсэн бөгөөд үүнийг дэлгэрүүлбэл, 1923 оны 11 дүгээр сарын 9-ний өдөр Дээд, доод сүмд ажиллах цагдаа нарын тооны тухай Ардын Засгийн газрын дөчин нэгдүгээр хурлын тогтоолд “…Цэргийн Явдлын Яамнаас Бүх цэргийн зөвлөлийн дөчдүгээр хурлын гуравдугаар зүйлд харьяат яамнаас дээд доорд сүмийн газар цагдаа дөрвийг ээлжлэн суулгасан нь төдий л чухал хаах албагүй тул тэдний ээлжлэн суулгах цагдаа нарыг татан буулгаваас зохих мэт хэмээн зөвлөлдөн ирснийг хэлэлцээд, цагдаа цэргийн цагдах, байцаах, сахих, сэргийлэх албан хэрэг үлэмж бөгөөд цагдаа цэргийг чухал болгож энэ мэт албанд гамнан хэрэглэж дутагдал боогдолгүй болговоос зохихыг Засгийн Газар явуулж гүйцэтгэхээр тогтсон тул батлан тогтоомуй хэмээн ирснийг хэлэлцээд ёсоор болгон баталж Цэргийн Яамнаас эрхлэн гүйцэтгэхээр тогтов”18 хэмээснээр илэрнэ. Үүнээс гадна 1921 оны 10 дугаар сарын 8-ны өдөр Төв Хорооны Газар гишүүн, түшмэл нар хуралдаж тогтоосон нь “нэгэн зүйл. Хурлын сүмийн Жасын малаас зуун хувиас хорин хувь олгуулахаар тогтов”[19] хэмээсэн буй. Ийнхүү сүм хийдийн эдийн засгийн хүчин чадлыг бууруулах арга хэмжээнүүдийг авч хэрэгжүүлж эхэлсэн байна.

Үүний талаар эрдэмтэн З. Лонжид өөрийн өгүүлэлд тэмдэглэхдээ:” 1924 оны 5 сард Богд хаан нас барж, Анхдугаар үндсэн хууль батлагдаж, засаглалын шинэ хэлбэр тогтсон бөгөөд Монгол улсын харьяат хэн боловч шүтэх бишрэх гэж заасан боловч тэрхүү хуулийн зарим заалтаар хүрээ хийдэд үргэлж суудаг лам хуврагууд ба урьдын мяндаг тушаалтай хутагт хувилгаадын улс төрийн эрхийг хассан. Энэ бол төр засгаас шашны талаар баримтлах бодлогод гарсан томоохон алдаа төдийгүй яваандаа гүнзгийрч нийгмийн хямралт байдал үүсэх нэг сурвалж болсон[20] хэмээн үзжээ.

---

[17] *Хувьсгалт Намын тогтоол...*, 130–131-р тал.

[18] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-238, 9–10-р тал.

[19] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-1, 60–61-р тал.

[20] Лонжид, З.: Монголын төр ба мал сүрэг (1921–1959). *Historia Mongolorum* V. 13. No 397 (34). 2014, 84-р тал.

Ардын засаг ба лам нарын харилцаа

Монгол шарын шашин дэлгэрсэн цагаас хойш инагш "…XX зууны эхэн үед монголын нийгэмд сахил хүртэж лам болох явдал түгээмэл байв. Энэ нь элдэв төрлийн хүнд алба, албан татвараас зайлсхийхтэй холбоотойхэдий ч итгэл үнэмшил, үнэлэмжээрээ лам болох явдал байсныг үгүйсгэж болохгүй …бөгөөд лам нарын тоо хэт олширсны зэрэгцээ сүм хийдээс завсардан хөдөө орон нутагтаа мал аж ахуй эрхлэн үйл ажиллагаа чөлөөтэй явуулах сонирхол бүхий лам нэртэй хүмүүс үлэмж их болсон"[21] нь нийгмийн тустай хөдөлмөр эрхлэх эрчүүдийг тоог эрс цөөрүүлэхэд хүргэсэн байв.

1911 оны ҮЭЧХ-ын ялалтаар шашин төрийг хослон барьсан хаант төр тогтоож, шашны томоохон мяндагтнууд төрийн өндөр албан тушаалд ажиллах болсон байдаг. Эл байдал 1920-оод он болтол үргэлжилсэн юм. Харин Ардын засгийн жилүүдэд эл байдалд өөрчлөлт орсон юм. Хутагт хувилгаад нарыг дахин тодруулыг хориглож, алба хашиж байгааг нь огцруулах ажиллагаа явуулсан юм. Тухайлбал, баримтанд өгүүлснээр – сайд Егүзэр хутагтыг биеэр тамга хэргийг авч манай Засгийн Газар хүргэн ирүүлж хураалгах зэрэг учир найман газар явуулах бичигт: "…зүүн өмнө хязгаарыг албан тохинуулах сайд Егүзэр хутагтад явуулаад байцаан үзэж харъяат сайдын тамга хэргийг биеэр авч манай Засгийн Газар хүргэн ирүүлж хураалгах явдлыг урьд эдүгээгийн тушаасан ёсоор дагаж шийтгүүлье. Үүнийг басхүү Дотоодын зэрэг таван яам Ардын Намын Төв Хорооноо явуулаад байцаан үзүүлье"[22] гэсэн байх агаад ийм жишээ хэд хэд буй. Ийнхүү тэдгээр хутагт хувилгаадыг төрийн албан тушаалаас огцруулсан хэдий ч Монгол Ардын Намын дүрэмд зааснаар тус намд гишүүнээр элсэх нь "нээлттэй" байлаа. Нэгэн баримтад "Орлогч нарыг төсөөлөн турших хугацааг үүр нийтийн цуглаанаар мэдэж дөрвөн сараас арван хоёр сар хүртэл тогтоовол зохино. Ард хүн бол дөрвөн сар, ихээхэн лам ноёд бол найман сарын хугацаанд орлуулбал зохино. Үүнд өгүүлэх нь өөрийн амь биеийг үл хайрлан, хувьсгалын хэрэгт хичээл гарган намын хэрэг үйлдвэрт онц тустай зүйлийг гаргасан хүнийг тус намын итгэмжтэй хоёр хүн баталвал уг тогтоосон хугацаа гүйцээгүй авч Төв Хорооноос шууд намын гишүүнд оруулбал зохино"[23] гэж бичжээ.

Монголын төр 1922 оны эхэн үеэс лам нарт ялангуяа удирдах албан тушаалын хуврага агчдыг элдвээр хардаж сэрдэж үзэн ядах болж амь насанд нь ч халдах болсны жишээ бол Д. Бодоо, түүний хамт цаазлуулсан Ардын Түр Засгийн Газрын анхны ерөнхий сайд Д. Чагдаржав, Дотоод яамны сайд Пунцагдорж, Түвэд улсын харъяат лам Жамъянданзан нар байв.

---

[21] Урангуа, Ж.: *Түүх судлалын жимээр*. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2014, 131–132-р тал.

[22] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-19б, 49–51-р тал.

[23] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив*, Х-1, Д-2, ХН-49, 18–24-р тал.

1923 оны 5 дугаар сарын 24-ний тогтоолд Лам нарын тусгай эрх ямбыг устган, биеийн хүчин үнэлэгчдийн адил болгох тухай Намын Төв Хорооны Тэргүүлэгчдийн хурлын тогтоолд: "Засгийн Газраас аливаа хөхиүлэгсдийн дотор үл нийлэлцсэнийг эрхлэх хоёр яамнаас комисс гаргаж хянан залруулах зэргээр төлөвлүүлж өргөснийг ийнхүү явуулахад татгалзах зүйл буй үгүйг хянан хэлэлцэж ирүүлмү хэмээсэн тухайг хэлэлцээд …үүнээс хойш шашин номын чадал хүчээр туслагчдад хурлын газар хэрэглэх ямба шагнахыг хэрэгсэхгүй болгож биеэр зүтгэгсдийн нэгэн адил зэрэг жинс цол зэргийг зохисыг үзэж шагнаваас зохих ба бусдыг комиссын төлөвлөсөн нь зүйтэй болох учир Засгийн газар явуулж гүйцэтгүүлэхээр"[24] болжээ.

1924 оны 6 дугаар сарын 11-ний Сахилтай ламыг цэргийн сургуульд оруулж үл болох тухай Намын Төв Хорооны бичигт: "Эдүгээ Цэцэрлэг Мандал аймгийн Ардын Намын Хорооноос илгээн ирсэн хорин тоот бичгийг хүлээн авч үзвээс үнэхээрийн угаас хурлын данстай сахил бүхий ариун хувраг гишүүд цэргийн сургуульд оруулахыг хэрэгсэхгүй болговоос зохихын тул үүнийг Цэцэрлэг Мандалын аймгийн ардын намын хорооноо явуулаад хүрэхэд эл учир хянан үзэж зохих газар уламжлан явуулах зэргээр дагаж шийтгүүлэх ажаамуй хэмээмүй хэмээн өргөжээ. Үүний тул илгээв".[25]

Хэмжээт цаазат Ардын засгийн газрын үед ажиллаж байсан зарим хутагт хувилгаадыг төрийн албан тушаалаас огцруулсан хэдий ч Монгол Ардын Намын дүрэмд зааснаар тус намд гишүүнээр элсэх эрхтэй байв. Мөн эл үед лам нарын тусгай эрх ямбыг устган, биеийн хүчин үнэлэгчдийн адил болгохоор тогтсон билээ. Мэдэж лам нарыг материалаг баялаг үйлдвэрлэгчдийн эгнээнд шилжүүлэх бодлого нь нийгэмд тустай хэрэг боловч түүнийг хүчирхийлэл, захиргаадалтын аргаар хэрэгжүүлж эхэлсэн нь яав ч зөвтгөх аргагүй билээ.

Дүгнэлт

Ардын засгаас Богд хаан ба шашин сүм хийдийн талаар явуулсан бодлогын гол онцлог бол Богд хаанд хэрвээ шашны, улс төрийн эрхийг хамтад нь олговоос хоорондоо харшилдах учраас шашны хэргийг Богд гэгээнтэн, улс төрийн хэргийг Ардын ардын засгийн газар эрхлүүлэн нэг хүний гарт төр болон шашны эрх мэдэл төвлөрч байсан явдлыг халсан байна. Улмаар томоохон хутагт хувилгаадын төрийн албанаас зайлуулж, тэдний хойт дүрийг тодруулах явдлыг зогсоожээ. Өгүүлэн буй үед лам нар Ардын намд элсэх эрхтэй гэсэн боловч 1924 онд батлагдсан Анхдугаар үндсэн хуулиар хүрээ хийдэд үргэлж суудад лам хуврагууд ба

[24] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-193, 91-р тал.

[25] *МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив*, Х-4, Д-1, ХН-283, 63–64-р тал.

урьдын мяндаг тушаалтай хутагт хувилгаадын улс төрийн эрхийг хассан байна. Ардын засгийн бодлогоор лам нарын тусгай эрх ямбыг устган, биеийн хүчин үнэлэгчдийн адил болгохоор тогтож, улмаар тэднийг ангийнхан хувьд устгах бодлогыг эхлэл байлаа. Мөн түүнчлэн сүм хийдийн жас жавын эдийн засгийн хүчин чадлыг бууруулах арга хэмжээнүүдийн эхний ээлжийг хийж эхэлсэн байна. Тийнхүү 1921 оны Үндэсний хувьсгалын ялалтын дараагаар ЗОУ, Коминтерны заавар зөвлөгөөгөөр монголчуудын шашин шүтлэг, сүсэг бишрэлийн эсрэг захиргаадалтын аргаар тэмцэж эхэлжээ. Улмаар бидний авч үзэж буй үеэс хойш буюу 1924–1990 онд монголын нам төрөөс шашны тухайд явуулсан бодлого нь Коминтерний зааварт хэтэрхий баригдаж байсан учраас ард түмнийхээ шүтэх бишрэх эрх чөлөөг батлан тунхагласан Үндсэн хуулийнхаа заалтыг зөрчиж 1921 оны хувьсгалын анхны зорилготой харшлан сөргөлдөж байсан төдийгүй үүний улмаас ард түмэн төр засгийн бодлогод үл итгэж ямар ч идэвхгүй байр суурь баримтлах, эсвэл нам, төрийн бодлогыг эсэргүүцэн тэмцэхэд ч хүргэж байсан түүхтэй билээ.

Ном зүй

1921 оны Ардын хувьсгалын түүхэнд холбогдох баримт бичгүүд (1917–1921). Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1954.

БНМАУ-ын анхдугаар их хурал. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1984.

Дашдаваа, Ч.: *Улаан түүх*. Бемби сан, Улаанбаатар 2003.

Коминтерн ба Монгол бариmтын эмхэтгэл. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1996.

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

Лонжид, З.: Монголын төр ба мал сүрэг (1921–1959). *Historia Mongolorum* V. 13. No 397 (34). 2014.

Монгол Ардын Хувьсгалт Намын тогтоол, шийдвэр баримт бичгүүд Нэгдүгээр боть (1920–1928). Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1981.

*Монголын тухай БХК(б) Н-ын баримт бичиг*т. Өнгөт хэвлэл, Улаанбаатар 2003.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив, Х-4, Д-1, ХН-1.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив, Х-4, Д-1, ХН-169.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив, Х-4, Д-1, ХН-181.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив, Х-4, Д-1, ХН-193.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын баримтын архив, Х-4, Д-1, ХН-196.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив, Х-4, Д-1, ХН-238.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив, Х-4, Д-1, ХН-283.

МУ,УТА, Улс төрийн нам, олон нийтийн байгууллагын бариmтын архив, Х-1, Д-2, ХН-49.

Ринчин, М.: Монголын сүм хийд, лам нарыг устгасан түүхийн асуудалд. In: *Лхүмбийн хэрэг-80 жил эрдэм шинжилгээний хурлын эмхэтгэл.* Улаанбаатар 2013.

Урангуа, Ж.: *XX зуны эхэн үеийн Монгол улс /1911–1919/.* Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар 2006.

Урангуа, Ж.: *Түүх судлалын жимээр*. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2014.

Хишигт, Н.: 1921 оны Монголын хувьсгал, онцлог, түүхэн ач холбогдол. *Mongolica* Vol. 18. No. 39. 2006.

Дамба Бадмаевич (Василий Борисович) Аюшеев хамбын намтар

О. Ширавжамц

Өтвөш Лорандын Их Сургууль, Түүхийн Тэнхим, Будапешт

Удиртгал

Би энэхүү өгүүлэлээрээ Хамба ламын намтар түүний Буриадын бурханы шашны болоод урлаг соёлд оруулсан хувь нэмрийг нь олон нийтэд таниулахыг зорьсон юм. Ингэхдээ түүний зиндааны нөхдийн дурсамжаас санаа авч бичсэн болно. Түүний шашны талаар хийж буй арга хэмжээ, хурал, түүний илтгэлийг өөрийн өгүүлэлдээ оруулсан. Дамба Аюшеев хамба нь ОХУ-Бурханы шашны тэргүүн юм. Түүний хийсэн зүйлүүд нь Буриадын ард түмэнд асар их үнэлэгдэж байгаа юм. Өнөө үед Буриадууд хэл соёлоо сэргээх, үндэсний уламжлалаа сэргээхэд, түүнийг бэхжүүлэн дэмжиж цаашид хөгжүүлэхэд дархлаа хэрэгтэй бөгөөд, Буриад түмнийг шашнаар нэгтгэн уламжлалаа сэргээхэд хамгийн хүндтэй бөгөөд чухал үүргийг Хамба ламын өөрийн биеэр үлгэрлэн харуулж байгаа юм.

Өөрийн санаачлагаар бий болгосон зүйлүүд бодит биелэлээ олж хэрэгжиж буйг олон талын сурвалжаар нотолж байна. Түүний нэр хүнд Оросын холбооны улсын Монгол туургатнаас хальж Монгол улс, Монгол туургатнууд болох Өвөрмонгол, Шинжааны Монголчууд, Хөх нуурын Монголчуудын дунд ч түүний нэр хүнд улам бүр өссөөр байгааг эх сурвалж гэрчилж байна. Хамба ламын хийсэн ажлуудын дотроос хамгийн чухал нь Итгэл хамба ламын нуугдмал байсан газрыг олж илрүүлсэн явдал юм. 2002 оны 9-р сарын 11 өдөр Хамба лам ширээт лам нарыг цуглуулж Итгэл хамбын шарилыг ил гаргаж Иволгийн дацанд байрлуулсан билээ. Үүнээс хойш Буриадын сүсэгтэн олон болоод Оросын жуулчид, энгийн ард иргэд, гадна дотны хүмүүс жил болгон Итгэл хамбад мөргөхөөр ирдэг болсон. Итгэл хамба өөрөө асар их гайхамшигтай хүн байсан юм. Оросын нөлөө бүхий лидерүүд болох ерөнхийлөгч В. Путин, Д. Медведев нар болон Халимагын ерөнхийлөгч К. Илюмжинов зэрэг удирдагч нартай улс төрийн холбоотнууд юмаа. Гадаад харилцаан дээрээ ч маш чадамгай хүн юм. Жишээлбэл: Монгол улсын ерөнхийлөгч Ц. Элбэгдорж, ерөнхий сайд асан С. Батболд зэрэг хүмүүстэй холбоо тогтоож Монгол соёл уламжлалын талаар өөрийн сэтгэлээ зориулдаг хүн билээ. Мөн Бусад улс орны төрийн тэргүүнүүд болон нөлөө бүхий эрхмүүдтэй холбоотой байдаг.

Тэрээр Буриадын сүсэгтэн түмнийг бурханы шашнаар дамжуулж соён гэгээрүүлэх ажлыг их эрчимтэй хийж байгаа. Сүсэгтэн олон болон Буриадын ард зон Хамбыгаа ихэд хүндэтгэн дээдэлдэг юм. Итгэл хамбын хурлыг жил болгон

зохион байгуулж, салбар бүрийн эрдэмтдийг цуглуулж, “Итгэл хамба судлал”-ын материал улам бүр баяжиж байгааг бид мэдэх билээ. Буриадын ард зоны билэг тэмдэг бол яахын аргагүй Бурханы шашин тэр дундаа түүнийг удирдаж буй Хамба лам юм.

XIV Хамба ламын намтар

Дамба Аюшеев хэмээх нэрийг өвлөж авч тэртээ 1962 оны 9 сарын 1-нд Чита мужын Красночикойн аймаг Шаргалжинд төрсөн. Бага сургуульд суралцан төгсөж, цэргийн алба хааж халагдсаны дараа Петро-Забайкальское сурган хүмүүжүүлэх их сургуулийг “биеийн тамирын багш” [1] мэргэжлээр төгссөн. Томилолтоор Агийн Кункурскойн ахлах сургуульд багшилсан. Дамба хамба их сэргэлэн цовоо, ажилсаг хүн юмаа. Аавтайгаа цуг нутгийн лам болох Аюуш ламтай уулзахаар очсон.

Анх Аюуш ламаас Бурханы шашны тухай сонсон, алдар цуутай Алтан ганжир нутагт нь байдаг бөгөөд түүний учрыг олох юмсан гэж түүнээс хойш их боддог болсон. Уг Алтан ганжир их алдартай хувьсгалын он жилүүдэд огт гэмтээгүй үлдсэн ховор нандин өв юмаа. Өөрийн хүсэлдээ хөтлөгдөн[2] Алтан ганжирын бичгийг унших гэтэл түвд хэл дээр байв. Тийнхүү Иволгын дацан дээр очиж ном заалгах хүсэлтэйгээ илэрхийлтэл, Бид нар боловсон хүчнээ Монголд бэлтгэдэг удахгүй элсэлтийн шалгалт болно гэв. Шалгалтаа өгч тэнцэн 1982 оны намар “Монголын бурханы шашины их сургуульд” 1-р курсд элсэн оров. Уг зиндаанд Хамба лам Дамба Аюшеев, Тункэний ширээт Балдан Базарович, Цэрэнпилов Булат, Баву, Ц. Отгонбаяр, Оюунбилэг зэрэг Монгол-Буриад оюутнууд суралцаж байв. Уг зиндаа нь 6 дахь зиндаа юм. Тус оюутнууд шашны боловсролыг эзэмшиж дараагийн боловсон хүчин болсон юм.

Мөн тухайн үед Хамба лам Дамба Аюшеев, Ц. Отгонбаяр, Балдан Базарович зэрэг оюутнууд онц сурж хамбын тэтгэлэг авч байсан юм. 1982–1987 хооронд суралцаж төгссөн. Түүний дараа Буриад оюутнууд МБШИС-олноороо ирсэн байна. Гэвч тухайн үед оюутнууд дүрэм зөрчиж, балмад танхай авирлаж байсан, үүнийг зохицуулах хүн хэрэгтэй байна хэмээн Гандангийн захиргаанаас Буриадын хамба Мөнхөд бичиг явуулсан. Мөнх хамба уг хүсэлтийн дагуу энэ оюутнуудыг сайн захирах хэрэгтэй гэж, Дамба хамбыг дахин Монгол руу тэр оюутнуудын багшаар явуулсан юм. Дамба хамба 1987–1990 оны хооронд дахин Монголд ирж эмийн номыг сайн үзэж, эмч лам буюу маарамба болсон юм. Түүний дараа нутагтаа буцаж очоод маш олон хүнийг эдгээж Москвагийн сонинд хүртэл гарж алдартай болов. Тухайн үед нутгийн зон олон “та нутагтаа ирэгти” хэмээн урьж Хиагтын хийдэд ширээтээр томилогдон очив. Тус дацанд очоод лам нараа цуглуулж,

[1] Ангийн анд болох Балдан Базаровичын дурсамжаас. О. Ширавжамц: 2015 оны 8 дугаар сард авсан ярилцлага.

[2] *Алтаар хийсэн ганжир. Шашны сүм барилгын орой дээрх чимэг.*

хурал номын үйл ажиллагааг тогтмол явуулж, Мурочийн хийдийг барьсан юм. Одоо Балданврайвун хийд нь Буриадын хамгийн том хийдүүдийн нэг билээ. Уг хийдийг бариад зогсохгүй санаачилагатай байсан.

Тэр үед Мөнх хамба нас бараад хамбын өрсөлдөөн бий болсон. Түүний дараа Буриадын ард зон Дамба хамбыг сонгосон юм. Учир ард зон их билэгшээж байсан, учир нь. Урд 250 жилийн өмнө анхны Заяа хамба, түүний дараа 12-р хамба лам Итигэлов амьд бурхан, тэгээд 24-р хамба нь Дамба хамба болоход ард зон Заяа хамба, Итгэл хамба нар холбоотой байсан. Мөн Дамба хамба ч гэсэн Заяа хамба, Итгэл хамбатай холбоотой хэмээн ихээхэн билэгшээж байсан. Хамба болсоны дараа бүх хийдүүдийг эмх журамд оруулсан юм. Ийнхүү 1995 оноос хойш одоог хүртэл ОХУ-Бурханы шашины тэргүүлэгч хийсээр байна.

Жишээлбэл: Манай Монгол шиг олон хамба байдаггүй, Буриадад бол ганцхан Дамба хамба бүх дацан хийдүүдээ төвлөрөн удирдаж хийдүүдийн тэргүүлэгч нарыг ширээт лам болгосон. Бурхан багш: Миний шашин умардаас умардад дэлгэрнэ хэмээн лүндэн буулгасан байдаг шүү дээ. Тийнхүү Монголоос Буриадад шилжсэн юм болов уу даа гэж боддог. Буриад 46 сүм хийдтэй. Тэр бүх сүмийг хянан зохицуулдаг. Жишээлбэл: Москва, Новосибирьскэд хүртэл салбар хийдүүд байна. Мөн Тува, Халимаг, Якут, зэрэг томоохон хийдүүдийн ширээт лам нар холбоотой байдаг төдийгүй жил болгон хурал зохион байгуулдаг.

Түүний хажуугаар бурханы шашинтай байхаас гадна Монгол хүн байх ёстой, тийм учир дацан болгонг хоньтой болгосон юм. Оросын засгийн газраас Буриадад чихмэлийн үйлдвэр барих асуудлыг шийдвэрлүүлж Улаан-Үдэ хотод Буриадын үндэсний бахархалыг төрүүлэхүйц бэлэг дурсгалын том үйлдвэр баригдсан. Уг үйлдвэр нь одоогийн байдлаар тасралтгүй бараа үйлдвэрлэж байгаа бөгөөд жишээлбэл: таван хошуу мал, суварга, бурхан багш, уран, уран зураг, бурхан, зэргийг урлан бүтээж байна. Дашрамд дурдахад Дамба хамба Иволгийн дацангийн дотор олон амьтдыг үржүүлж тэжээж байдаг юмаа. Жишээлбэл: Бодь гөрөөс гэх мэт. Түүх сөхвөл 1911 оны Богд хааны ордон л амьтны хүрээлэнтэй байсан баримт байдаг шүү дээ. Тэгвэл Буриадууд ажил хэрэг болгон олон амьтдыг гэршүүлж өсгөж байна. Монголд ховордоод байгаа “Банхар нохойг” хүртээл олноор нь өсгөж байгаа.

Дацан бүгдийг газартай болгож тэр газар дээрээ тариа тариулдаг, талбай (тариан) дээр нь төмсөө тариад иддэг, бас дацан бүрийн лам нарын боловсролыг дээшлүүлэхийн тухайд хоёр Буддын их сургууль байгуулсан. Дацан бүрийг зоогийн газартай болгосон. Сүүлийн үед Буриадад шинэ дацангууд хүртэл олноор ашиглалтанд орсон үүний санхүүгийн эх үүсвэрийг нь Хамба лам шийдэж байгаа. Мөн Буриад түмний ирээдүй болсон хүүхэд залуучуудын дэмжих ажлыг хүртэл санаачлан боловсруулж хүүхдүүдийн оюуны боловсролд үнэтэй хувь нэмрийг оруулж буйг бид бүхэн мэдэх билээ.

Одоо Буриадад 1000 лам 46 сүм хийд үйл ажиллагаа явуулж байна. Тайлан сонгуулийг 3 жил тутамд нэг удаа хийдэг бөгөөд их өрсөлдөөнтэй шударга болдог.

Тайлан гэж сонгуулийн хурал хийхийг хэлнэ. Тайлан сонгуулиа хийсний дараа 3 жил болоод хамбын сонгууль хийдэг. Хамба 23 жил удирдаж байгаа бөгөөд завсаргүй 7 удаа сонгогдсон.

14-р хамба лам Д. Аюшеевын оршин Иволгинский дацан хувьд өнгөрсөн жил онцгой төгс төгөлдөр байсан. 2013 оны 4-р сард Оросын ерөнхийлөгч В. В. Путин тэнд зочилсон. Улсын тэргүүн Оросын уламжлалт Бурхан шашны лам нартай уулзсан. Оросын ерөнхийлөгчийн ажлын алба (захиргааны)-ны тусламжийн ачаар Иволгийн дацангийн (Ширээт лам А. Цырендылыкөв) газарт хамгийн том Цогчэн дуганы барилгын ажил эхэлсэн.

Мянга мянган хүн жил бүр Бандида Хамба лам Д. Д. Этигэловын хуралд оролцдог. Өнгөрсөн жил мөргөлд Оронгоя ойролцоо "Улдэг-Добо"-д болон Иволгийн дацанд Буриадаас төдийгүй бусад олон орны илтгэгчид цугларсан. Өдрөөс өдөрт Оросын бусад бүс нутаг болон гадаадаас ирсэн мөргөлчдийн урсгал өсөн нэмэгдэж байдаг.

Иволгын дацанд "72-р Пандито Хамбо лам Этигэловын үзэгдэл" 4-р олон улсын бага хурал зохиогдсон. Буриад хэлийг хадгалах олон улсын бага хуралд эрдэмтэд, буриад хэлний багш нар, олон нийтийн төлөөлөгчид, Буриадын болон хөрш зэргэлдээх бүс нутгийн мөн Монголд Өвөр монголын лам нар оролцсон.[3] Дамба Аюшеев нь Путины итгэлт хүмүүсийн нэг бөгөөд тэднийг ойр харилцаатай болохыг Оросын хэвлэлүүд онцолсон байдаг. Хэдий үнэн алдартны шашинт ОХУ-төрийн тэргүүн ч гэлээ Путиныг Дамба Аюшеевтай уулзаж, зөвлөгөө авдагийг хэд хэдэн хэвлэлд онцлон тэмдэглэсэн.

Мөнхүү ОХУ-ын Ерөнхий сайд Дмитрий Медведев, Халимаг улсын ерөнхийлөгч асан Кирсан Илюмжинов гээд томчууд Итгэлт хамбад очиж мөргөлдөө түүнтэй уулзсан байдаг. Украйны ерөнхий сайд Еханурав Итгэлт хамбад мөргөж, Дамба Аюшееваас адис авсаны дараа Ерөнхий сайд болж, ОХУ-ын Дотоод хэргийн сайд Рашид Нургалиев гэгээнтэн дээр очсоныхоо дараа сайд болсон гэх мэдээлэл байдаг. ОХУ-ын Засгийн газрын долоон сайд Итгэлт хамбад мөргөсний дараа сайд болцгоосон гэх домог мэт яриа ч олон. ОХУ-ын Тэргүүн шадар сайд асан Анатолий Чубайс зэрэг хүмүүстэй улс төр болон шашны холбоотон билээ. 2004 онд тэрээр Тусгаар улсуудын хамтын нөхөрлөлийн орнуудын шашин хоорондын зөвлөлийн тэргүүлэгчдийн нэг болсон байна. 2008–2010 онд тэрээр ОХУ-ын олон нийтийн танхимын гишүүнээр ажиллаж байжээ. Ийнхүү тэрээр өдгөө Азийн буддистуудын энх тайваны бага хурлын дэд ерөнхийлөгч, ОХУ-ын Ерөнхийлөгчийн дэргэдэх шашны зөвлөлийн гишүүн, Оросын шашин хоорондын зөвлөлийн гишүүн зэрэг олон сонгуульт ажлыг давхар хашдаг байна.

[3] Ангийн анд болох Ц. Отгонбаярын дурсамжаас. О. Ширавжамц: 2015 оны 3 дугаар сард авсан ярилцлага. Дашидондоков, С. С.: "Эрхмийн дээд Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл", "XII Бандид Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл" сэдэвт олон улсын анхдугаар бага хурал дээр тавьсан илтгэл. Улаан-Үд 2007.

Мөн ОХУ-ын аюулгүйн зөвлөлийн 21 хүн байдаг бөгөөд тэрний нэг нь Хамба юм. Жишээ нь: 12 сарын 31 Христосын баяр, 5 сарын 9 ялалтын баяр гэх мэт чухал томоохон үйл явдлууд дээр уригдан ирж оролцдог. Нэг сонин гайхамшиг нь: Итгэл хамбыг залсан юм. Итгэл Хамбыг Оросууд бол энэ газар доороос гарсан бузартай, янз бүрийн халдвартай өвчтэй гэж Оросын засгийн газар хүртэл эсэргүүцэж байлаа.

Дамба хамба: Би Орос улсын иргэн хүн. Орос улсын үндсэн хуульд: Шүтэн бишрэх эрх чөлөөтэй гэж заагдсан тэр эрхээ би эдэлж байна. Төмөр, гууль, зурмалаар хийсэн бурхан мөргөж байсанд орвол. Миний бурхан энэ байна гээд залсан. Тэгээд уг тэмцлийн үр дүнд Итгэл хамбын дэлхийн шүтээн болсныг бид сайн мэдэх бизээ. Дамба хамба хурлын үеэр Итгэл хамбыг ярьсан нь:

Хамба Лам Дамба Аюшеев:

“Нэг л зүйлд бүрэн итгэж болно, юув хэмээвээс: түүний хөдөлгөөнгүй, чив чимээгүй байгаа юм шиг бие хүмүүст туслаж, хүнд үед нь түшиг тулгуур болж, итгэл өгч байна. Харин Хамба Лам Итигэлов өөрийнхөө хүрээллийнхний хамтаар бидэнд өгч буй дохио тэмдгийг яг таг ойлгоё гэхэд бид бүгдээрээ хангалттай сэрэмжтэй бус буюу эсвэл энэ гайхамшгийг ойлгох хэмжээнд биш байна.”

Тэрээр Буриад хэлийг сэргээх ид ажлыг өрнүүлсэн. Уг ажлыг Буриадын ард түмэн дор бүрнээ ухамсарлан ойлгож хамбын санаачилсан ажлыг дэмжиж байна.

Түүнээс гадна эрийн гурван наадмыг жил болгон зохион байгуулж байна. Бөхчүүд өмнө нь өөрийн гэсэн өмсгөл байхгүй байсан бол одоо бүгд зодог шудаг өмсөж барилддаг болсон. Буриад бөхчүүд Монгол туургатны бөхийн барилдаанд амжилт гаргаад зогсохгүй, томоохон барилдаануудад зохих ёсны байр эзэлж байна. Сурын харваа улам боловсронгуй болж үүний үр дүнд Буриадын сур харваач Баир Бадёнов 2008 оны Бээжингийн олимпоос хүрэл медаль хүртсэн юм. Морин уралдаан ч мөн адил хөгжиж байгаа. Дамба хамба Монголоос сайн үүлдрийн адууг авчирч, шинэ угшилын адууг бий болгосон. Мөн Улан-Удэ хотод шинэ цэнгэлдэх хүрээлэн барьж жил болгон уг стадионд Алдаргана наадмыг тусгай хөтөлбөрийн дагуу зохион байгуулалттай хийх болсон.

Дамба хамбатай Монголын улс төр болон нийгэм, соёлын томоохон зүтгэлтнүүд холбоотой байдаг. Жишээлбэл: Монгол улсын ерөнхийлөгч Ц. Элбэгдорж, ерөнхийлөгч асан Н. Энхбаяр, Монгол улсын ерөнхий сайд асан С. Батболд нар юм. Ерөнхий сайд Батболдыг айлчлах үеэр, Дамба хамба түүнд зориулан түүнийг ирэхэд түр саатах хүндэтэй хүнийг суулгадаг суудал ширээг хийлгэсэн юм. Түүний ширээ Путинг ирэхэд нь угтан авдаг суудлын хажуу талд байдаг юм. Монгол улсаас түүний ажлыг үнэлэн, “Алтан гадас” одон, “Эрдэнийн очир” медаль “Улсын сайн малчин” зэрэг төрийн дээд шагналуудаар шагнасан байна. Түүх сөхвөөс VIII Богд, мөн Итгэл хамбын ажлыг өндөрөөр үнэлж “Эрдэнийн очир” одонгоор шагнаж байсан түүхэн улбаа бий ажээ. Мөн “Алтан гадас” одонгоор шагнасан.

14 дүгээр Хамба ламын “Итигэловын гоц үзэгдэл шинэ шинжлэх ухаан буй болгох түлхэц болох нь”, “12 дугаар Бандид Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл” сэдэвт III бага хурал дээр тавьсан илтгэл

Буддистууд гоц үзэгдлийн тухайд (XXIV Бандид Хамба Лам Дамба Аюшеев)

Бидний өөрсдийн маань харанхуй мунхагийн цаана нуугдан байгаа ухааныхаа чадамжийг бүрэн нээх боломжийг хүн бүрт олгохын тулд Багш маань эргэн ирсэн юм Цааш нь Итигэлов өөрийнхөө бүрэн биеийг огтын өөрчлөлтгүй байлгаж чадсан гоц үзэгдлийг Аюшеев таван цогцын үүднээс тайлбарлан ярьсныг нэгдүгээр бүлгээс үзнэ үү. Хоёр дахь Будда Нагаржуна[4] хэлэхдээ: таван цогц хүний биеийн явц нь асч буй зулын гэрэлтэй төстэй юм гэсэн билээ. Тиймээс Хамба Ламын биеийг манай зовлонгийн далай дунд бөхөшгүй бадран буй зулын гэрэлтэй зүйрлэж болох юм. Буддын сургаалаар бол дээд Бодьсадва нар, Ядам бурхад, Дагинас, сахиуснууд, мөн тэнгэр төрөлтнүүд буддын тамд тарчилж буй хамаг амьд амьтдын хамтаар Хамба Ламын Эрдэнэт Лагшингаас цацран буй гэрлийг харж, мэдэрч байгаа.

Тиймээс дээд архадуудын хувьд Хамба Ламын бие хамаг амьтдын тусын тулд түүний хийсэн үйлийнх нь баталгаа, илэрхийлж буй талархал болдог бол тамд зовогсодын хувьд авралын чигийг заагч найдвар болж байгаа. Харин дэргэд нь байгаа бидний хувьд бол Хамба Лам Итигэлов таван цогцынхоо хамтаар бидний ариун үйлсийг удирдаж чадах Багш маань юм.

Будда Шагжамунигийн сургаалд архад хийгээд хүний дотоод ертөнцийг тодорхойлж, итгэл болон хамгаалалтын таван төрлийг дурьдсан бусад тогтолцоод ч байдаг. Тухайлбал:

1. Ламын эрдэнэт лагшинд итгэх
2. Ламын хэлсэн үгэнд итгэх
3. Ламын ухамсарт итгэх
4. Ламын ухаанд итгэх
5. Ламын үйлд итгэх – эдгээр болно.

Та бидний жишээн дээр энгийнээс нарийн нийлмэл рүү гэсэн зарчмаар би эргэцүүлэн бодож тунгаах аваас их алдаа болохгүй болов уу гэж бодно.

Хүн бүхэн байшин барих, мод ургуулах, хүүхдээ хүмүүжүүлэх гэх зэргээр өөрийнхөө дараа үйлийнхээ үрийг үлдээдгийг бид мэднэ.

[4] Энэтхэгийн эртний их сэтгэгч, Нагаржуна багш хоосон чанарын сургаал буюу төв үзлийн буддын шашинд оруулж ирсэн.

Эрдэмтэн бүр шинжлэх ухааны нээлтүүдээрээ оюуныхаа хөдөлмөрийн үр шимийг хүмүүст тус хүргэн үлдээж чаддаг.

Урлагийн авъяастнууд хүн төрөлхтний нандин ухаанаар шүүлгэхээр гайхамшигт бүтээлүүдээ үлдээдэг.

Алдар цуутнуудын дуу хоолойг бичиж авч хадгалан үлдэж чаддаг болсон цаг сайхаан.

Харин өөрийнхөө биеийг огтын өөрчлөлтгүйгээр бүрнээр нь хадгалан үлдээнэ гэдэг ухаанд багтамгүй хэрэг.

Үүнээс үндэслээд: хэрэв Хамба Лам Итигэлов өөрийнхөө биеийг хадгалан үлдээх хамгийн хэцүү, санаанд багтамгүйг хийж чадсан юм бол миний дээр дурьдсан бүрдэл хэсгүүд болох үг яриа, ухамсар, ухаан, үйлийн үрийн[5] хэсэг бусгууд нь тэр биед хадгалагдан үлдсэн байж таарна хэмээн даруухан бодож болмоор. Харин бид мунхагийнхаа уршгаар үлдсэн эдгээр хэсэг бусгуудын нөлөөг одоохондоо нарийн тодорхой ойлгох чадваргүй байна. Гэхдээ би алдаж байхыг үгүйсгэхгүй.

Өнөөдөр Хамба Лам Итигэловын алдар Оросын нийт буддистуудын дунд алдаршсан нь нууц бишээ. Гагцхүү Хамба Лам Итигэловын биеийн орчиндоо үзүүлэх нөлөөг бүх нийтээрээ сэтгэн ойлгох учирзүй л дутагдаж байна. Хоорондоо холбогддоггүй юмс холбогддог буддын харилцан хамаарлын жам тэгэхээр энд үйлчилж байна.

1. Үжирч үрэгдээд алга болох ёстой биеэ хэрхэн хадгалан үлдээж болох вэ?

2. Хэрвээ хүн буцаж ирснийхээ дараа ганц ч үг дуугараагүй бол түүнийг хэрхэн таньж болох вэ?

3. Санаанд багтамгүй биеийн талаар хэрхэн эргэцүүлэн бодож болох вэ?

4. Уриагүй байхад нь Хамба Лам Итигэлов руу хэрхэн ирж болдог хэрэг вэ?

5. Тэгээд эцэст нь, сануулаагүй байхад нь Түүний тухай хэрхэн санадаг хэрэг вэ?

Эхний тохиолдолд – Түүний бие бол гоц үзэгдэл юм.

Хоёр дахь тохиолдолд – Түүний бие ямар ч хаалт саадыг үл хэрэгсэн хэрэгтэй хүндээ хүрч чаддаг нейтрины эгэл хэсгүүдийг гарган илгээж байдаг хүчирхэг төхөөрөмж реактор буюу гэрэл цацруулдаг жижигхэн нартай төстэй юм.

Гурав дахь тохиолдолд – Хүн Хамба Ламын талаар сонсоод сэтгэн бодож, бас гайхаж эхэлдэг, өөрөөр хэлбэл төгөлдөрших замаа эхэлдэг гэсэн үг.

Дөрөв дэх тохиолдолд – Түүний Лагшин[6] нь хүмүүсийг өөртөө соронзон мэт татаж, ингэснээрээ амьдралынх нь дадсан хэв маягийг өөрчилдөг.

---

[5] Үйлийн үр гэдэг нь байгалын бөгөөд физикын хууль юм. Байгаль зүй тогтол, учир шалтгааныг судлан танихаас өмнө түүнийг аливаа нэгэн далын хүчтэй холбон тайлбарлах нь элбэг байдаг. Жишээ нь: Аянга буухад тэнгэр хилэгнэж байна гэх зэргээр үздэг.

[6] Биеийн хүндэтгэл биеийн байдал.

Сүүлчийн тав дахь удаад – Хамба Ламтай уулзсаныгаа хэн ч мартаж чадахгүй. Энэ нь өөр гараг эрхсээс газар дэлхий рүү нисэн ирсэн алив юмсын өчүүхэн хэсгүүдийг барин авч хадгалж байдаг Байгаль нуурын устай ижил юм.

Орон зай вакуум, хий, гал, шороо, ус гэсэн таван махбод ээлж дараалан энд оролцож байгаа нь нүднээ ил байна. Эдгээр нь Хамба Ламын Эрдэнэт лагшинд идэвхтэй байдлаар оршиж, материаллаг ертөнцийн учир зүйд үл нийцэх хэлбэрээр мөн чанараа илэрхийлж байж болох юм.

Манай Хялганатын дацанд амьдарч асан Агваан Иш Самбуу гэгч монгол лам гүн ухааны олон ном бичсэн хүн. Тэрээр Богд Зонховын магтаал болох номдоо: Та нар Багшийнхаа өөрчлөгдөж хувираагүй биеийг харж байхдаа ямар сургаал сонсч байна вэ? – гэж асуусан байдаг.

Бидний багш Богд Зонхов өөрийнхөө биеийг хэсэг хугацаанд өөрчлөгдөж хувираагүй хэвээр нь үлдээсэн ба сүүлд шавь нар нь багшийнхаа Эрдэнэт Лагшинг буддын суврагад өргөснийг бид бүхэн мэднэ.

Одоогийн энэ тохиолдолд Хамба Ламын биеийг бидний хэн нь ч гэсэн өөрийн өмнө дэлгээстэй байгаа ном шиг үзэж харж болно. Шүүх эмнэлгийн нэрт шинжээч, анагаах ухааны доктор Звягин, В.Н. номоо уншчихаад, Хамба Ламын үс, арьс, хумсны хэсгүүдэд судалгаа хийсэн юм. Бусад эрдэмтэд ч гэсэн Хамба Ламтай уулзах үедээ өөрийнхөө тусын тулд ямар нэг юмыг сонсоод одоо өөрийнхөө шинжлэх ухаанаар дамжуулан биеийг нь судлаж байна гэж би хувьдаа боддог.

“Сайн үйлсийн үндэс” хэмээх номд:

1. Та энэ амьдралд баян ч бай, ядуу ч бай – хэн болж төрлөө ч гэсэн ядарч өтлөх зовлон нуруун дээр чинь ирж, эрлэгийн элч, үхэл хоёр дэргэд чинь сүүмэлзэж эхлэх болно. Харин та ухамсартаа хоосон чанарыг суулгаж чадсан бол Буддын сургаалын оргилд хүрэхээр чармайж байх явцад чинь эргэлзэхүйн бузар салхи чамд саад болохгүй.

2. Эрдэнэт итгэлийг олсон хүн өөрийнхөө мэдлэг дээр тулгуурлан орчлонгийн амьдралын анхдагчийн ойлгох чадвартай болдог. Тэгвэл тийм хүн цаг хугацааны дотор хоосон чанар оршин байдгийг яагаад хэлж чадахгүй гэж?

Хамба Лам Итигэлов өөрийнхөө ухамсрын хоосон чанарт ч, цаг хугацааны хоосон чанарт ч хүрсэн хүн гэж хэлбэл нэг их алдаа болохгүй болов уу гэж бодно.

Хамба Лам Итигэлов ухамсрынхаа хоосон чанарыг эзэмшиж байсныг Түүний амьдралын хэд хэдэн жишээ нотолдог.

1917 онд Тамчийн дацанд үймээн самуун болж байх үед самуун дэгдээчдийг номхотгохын тулд Хамба Лам замаа товчлон Галуут нуурын усны мандал дээгүүр давхин одож байжээ.

Өнөө үед л гэхэд очир завилгаагаар суугаа түүний биеийг нуруу нь бариад эгц байлгаад байгаагаас үндэслээд биед нь хоосон чанарын хүч байна гэж бодогддог.

Эцэст нь хэлэхэд түүний бие дэх бромоос бусад багахан хэмжээний бодсууд биеийнхээ бусад хэсгүүдийг муутгаж, өөрчлөлт оруулахгүйгээр бариад байж чадаж байгаа гайхалтай үзэгдэл химийн шинжилгээгээр нотлогдсон. Дотоод

хоосон чанарыг өөртөө сайхан тогтоон барьж чадсан нь махбодуудын бусад хэсгүүдийг зохицол нийцэлтэй болгожээ.

Хамба Лам Итигэлов цаг хугацааны хоосон чанарт хүрсэн байсныг түүний амьдралын доор дурьдсан жишээнүүдээс харж болно:

3000 жилийн тэртээх үйл явдлууд болох өөрийнхөө өмнөх 11 төрлийг Хамба Лам мэддэг байсаан. Гар бичмэлийг нь олж Агын дацанд бэлтгэсэн модон бараар хэвлэсэн 19 дүгээр Бандид Хамба Лам Гомбоевын ачаар бид үүнийг олж мэдсэн юм.

Тийм болоод л тэрээр өөрөө Хамба Лам Дамба Даржа Заяев байх төрөлдөө анх олж тогтоосон Хялганатын дацан байвал зохих газрыг сүүлд олж тогтооход нь ямар ч асуудалгүй хялбархан байжээ. Хамба Лам Заяев уг дацанг шинээр байрлуулах газрыг 1770 онд олж, шийдвэр гарган бумба суулгасныг Хамба Лам Итигэлов 1912 онд олсон юм.

Хамба Лам маань Тамчийн дацанд хувраг байхдаа урьд өмнө нь хэзээ ч өөрөө зүс үзэж байгаагүй тус дацангийн урьдын бүх Хамба Ламуудын талаар хэлсэн нэг сонирхолтой үйл явдал тохиолджээ. Тэгэхээр нь тэр хамба ламууд тэгээд ямар байдалтай байсан бэ хэмээн 8 дугаар Хамба Лам Сандэлэг Ванчиков хувраг Даши Доржоос асуухад нь тэрээр дөрвөн Хамба Ламын байдлыг бүгдийг нь нэн дэлгэрэнгүй хэлсэн гэдэг. Энэ мэдрэмжийнх нь төлөө Даши Доржо хуврагийг “Олоной Хамба” буюу тодруулбал олны тусын төлөө Хамба хэмээн өргөмжилжээ. Нутгийнхан нь түүнийг Палын Хамба Лам гэдэг байсан болохоор тэр нэрнийх нь цаана Олоной Хамба нэр нь нуугдан хоцорсон ч байж болох юм.

Сүсэгтнүүдийн ихэнх нь Хамба Ламын араас бүтэн өдөржингөө, хамаг хүчээ гарган дагаад ч түүнийг гүйцэж чаддаггүй байж. Зай уртасч богиносдог үзэгдлийн нэгэн адил цаг хугацаа ч гэсэн сүсэгтнүүдийн хувьд уртсаад, харин Хамбын хувьд богиносдог байсан байх гэж би боддог.

Буддын сургаалын дундач замыг Төв үзэл Мадхьямика хэмээх бүтээлдээ тодорхойлсон, мөн нэгэн биед 600 гаруй насыг элээсэн Нагаржуна бээр: урьд нь дээдлэгдэж асан Ламын бие үрэгдэж, алга болсон бол орчлон бидэнд хязгаар тогтооно, харин үрэгдэж алга болоогүй Ламын Эрдэнэт лагшинг хэзээ нэгтээ чин сэтгэлээсээ хүндлэн дээдэлж сурах аваас бидний хувьд орчлон хязгаар тавихгүй! гэжээ.

Тиймээс Хамба Лам Итигэловын Эрдэнэт лагшинг чин сэтгэлээрээ хүндлэн дээдэлж чадвал Диваажин, Шамбал,Түшит болон орчлонгийн бусад ариун дагшин газруудад чөлөөтэй хүрч очих сайхан боломж бидэнд олдоно.

2009 онд Аюшеевын хэлсэн санаа цаашдаа ийн үргэлжилсэн юм:

– Өнгөрсөн бага хурал дээр цаг хугацааны гоц үзэгдлийн талаар хөндсөн сэдвээ үргэлжлүүлэн өгүүлэхэд энэ асуудлыг шийдэхэд тийм ч амаргүй гэж хэлмээр байна. “Мөнхийн завсар” гэдэг ойлголтыг үгчлэн орчуулбал “орон зай дахь мөнхрөхүй” гэсэн үг. Хэрвээ түүнийг цаг хугацаатай холбовол цаг хугацааны эрхшээлд байдаг хүмүүсийн хувьд энэ нь цаг хугацаагүй орон зай болно. Тэгэхээр

цаг хугацааг эрхшээн захирдаг үхлийн эзэн Эрлэг номун хааны ямар ч нөлөө туздаггүй мөнхийн нэгэн тусгай орон зайд Хамба Лам Итигэловын бие оршин байна гэсэн үг болж байна.

Өнөө үед дэлхийн физикч эрдэмтэд биеийн бүтцийг атомаас нь эхлээд хамгийн өчүүхэн нейтриныг нь хүртэл танин мэдэхэд асар том амжилтад хүрчээ. Гэхдээ тэд цаг хугацааны жинхэнэ уг чанарыг таньж мэдээгүй учир тэрхүү мөн чанарын учрыг олох гэж нэн их хүчин чармайлт гаргаж байна. Цаг хугацааны хөдлөх уг шинжийг буюу мөн чанарыг нь танин мэдсэн хүн Хамба Лам Итигэловын нэгэн адил асар их боложтой болдог нь нууц биш шүү дээ. Өнгөрсөн, одоо, ирээдүй – гурван цаг байдгийг бид бүгд мэднэ. Харин дөрөв дэх болон тав дахь цаг байдаг гэх нь уран зөгнөлийн талын л зүйл. Бидний цаг маань цаг хугацааг үзүүлдэг биш, харин бидний мэдэх өрнө, дорно, өмнө, хойт – ертөнцийн дөрвөн зүгийг заадаг бололтой. Харамсалтай нь, амьд бүхэн өөрсдийнх нь хувьд ойлгомжгүй цаг хугацааны энэ шинж чанар үгүйгээр амьдарч чаддаггүй. Бас ямар ч хүн энэ ертөнцөд ирэхдээ түүний жам ёсыг дагаж, мэдээж, түүний аясаар амьдрах болдог.

Дүгнэлт

Эцэст нь дүгнэж хэлэхэд Буриадын бурханы шашин ихэд голлох үүргийг гүйцэтгэж байна. Буриадын бурханы шашин ихэд хөгжиж байгаа. Жишээлбэл: Буриад лам нарын боловсролыг дээшлүүлэхийн тухайд Хамба лам Түвдийн номтой лам нарыг урьж хичээл заалгаад зогсохгүй. Үүнд миний багш: Агваан Жамцало их үүрэг гүйцэтгэснийг онцлон тэмдэглэмээр байна. Тэрээр Улан-Үдийн Дүйнхорын дацанд ном зааж лам нарыг ихэд бэлтгэсэн юм. Жишээлбэл: хурлын уншлага, цам бүжиг, сургалтыг ерөнхийд нь зангидаж байсан юм. Мөн түүнчлэн лам нарын гадаад хэлний мэдлэгийг хүртэл тэлэхийн тухайд зарим лам нарыг өөр улс орон руу явуулж байгаа, дотоодын лам нарыг хүртэл жил бүр цуглуулж сургалт явуулж байгаа нь маш оновчтой шийдэл юмаа. Үүнээс авах санаа маш олон байна. Жил бүр “Итгэл хамбын” болоод бурханы шашны хурал, үйл ажиллагаануудыг тогтмол зохион байгуулж байгаа нь Буриадын бурханы шашны хөгжилд асар их хувь нэмэр оруулж байгаа. Буриад ард зоныг шашнаар нь нэгтгэн уламжлалт соёлоо сэргээж байгаа нь маш олон хийсэн ажлуудаар нь нотлогдох буй за. Жишээлбэл: жил болгон Буриадаар тойрон хурал хурж, сүсэгтэн олондоо хандан сургаал айлдаж соён гэгээрүүлэх ажлыг ч давхар хийж байгаа. Тосгон бүрт очиж дацан барих ажилд өөрийн биеэр оролцож байна.

Буриад хүмүүсийг бид нар ажилсаг гэдгээр нь мэдэх билээ. Тэгвэл Хамба лам өөрөө бүх лам нараа барилгын ажилд оролцуулж, өөрөө тоосго зөөж, шавар зуурдагыг олон сүсэгтэнгүүд харан ихэд үнэлсэн юм. Хамба ламын эхлүүлсэн “Буриад хэлийг” сэргээх үйлсэд маш олон Буриадууд нэгдэж гар бие оролцож байгааг цухас дурьдах нь зүйтэй болов уу, Бага наснаасаа эхлээд хатуу бэрх амьдралаар

амьдарч, эцэг эхийн захисан сургаалыг ямагт дээдэлж явж буй Хамба лам цэргийн хүмүүжлээр хүмүүжиж сахилга баттай болж, Нартад заяасан нанди алба болох багш мэргэжлийг эзэмшин өмнөх хамбуудын захиасыг ягштал биелүүлж байгаа юм. Өнөөдөр Буриадын бурханы шашиныг Дамба хамбагүйгээр төсөөлөхөд хэцүү байх хэмээн мунхаг би бодож байна.

Иволгийн дацан төвлөн удирдах
Их оросод олон дацантай
Итгэл хамбын мөнхийн лагшингаар
Ирээдүй цагтаа мөнхрөх нутаг
Ц. Отгонбаяр

Ном зүй

Булган, Т. (орчуулсан): *Буддын философийн дэвтэр*. Мөнхийн үсэг ххк, Улаанбаатар 2010.

Гантөмөр, С.: *Монгол хэлэнд хөрвүүлсэн Зава Дамдины Алтан дэвтэр*. Адмон принт ххк, Улаанбаатар 2014.

Дагвадорж, Д.: *Монголын бурханы шашины соён гэгээрүүлэгчид*. Урлаг Эрдэм Хэвлэлийн Газар, Улаанбаатар 2001.

Дагвадорж, Д.: *Монголын шашин суртахууны толь*. АУИС-ийн Хэвлэлийн Товчоо, Улаанбаатар 1995.

Дашидондоков, С. С.: *Эрхмийн дээд Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл*, *12 дугаар Бандид Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл* сэдэвт олон улсын анхдугаар бага хурал дээр тавьсан илтгэл. Улан-Үдэ 2007.

Диваасамбуу, Г.: *Гандантэгчилэн хийд дахин сэргэсэн түүх*. Бит Пресс ххк, Улаанбаатар 2009.

Лувсанцэрэн, Г. – Ариунаа, Э.: *Буддын уламжлалт мэдлэг ухааны үндэс*. ЕБС-ийн ахлах ангийн сурагчдад зориулсан гарын авлага. Хөх хот 2008.

Отгонбаяр, Ц.: *Ногоон дэвтэр 6-р цуврал*. Бэмби сан ххк, Улаанбаатар 2015.

Отгонбаяр, Ц.: *Ногоон дэвтэр 7-р цуврал*. Бэмби сан ххк, Улаанбаатар 2015.

Отгонбаяр, Ц.: *Цагийн хүрдний номлолыг нээх утга*. PhD докторын дипломын ажил. Улаанбаатар 2009.

Пүрэвдорж,Ч.: *Багшлахуйн менежмент*. Мөнхийн үсэг ххк, Улаанбаатар 2013.

Хататуров, А. Е.: *Итигэловын гоц үзэгдэл шинж шинжлэх ухаан буй болгох түлхэц болох нь, 12 дугаар Бандид Хамба Лам Итигэловын гоц үзэгдэл* сэдэвт 3 дугаар бага хурал дээр тавьсан илтгэл, Улан-Үдэ 2011.

Fig. 1. Зургийг Балдан ширээт ламын зургийн хувийн цуглуулганаас оруулав.

Fig. 2. Зургийг Балдан ширээт ламын зургийн хувийн цуглуулганаас оруулав.

Fig. 3. Зургийг Балдан ширээт ламын зургийн хувийн цуглуулганаас оруулав.

TEXTOLOGY AND TERMINOLOGY

Agwangkhaidub on Psychic Heat, Mountain Dirt, and Virtuous Subjects

Matthew William King
University of California, Department of Religious Studies, Riverside

This article is a preliminary effort to draw attention to the profoundly influential life and work of Agwangkhaidub[1] (or Agwānxaidaw, 1779–1837), an abbot of the great monastic city of Yeke-yin Küriy-e on the Khalkha steppe.[2] Most Mongolists familiar with the scholastic history of that Khalkha city (otherwise known as Urga, present-day Ulaanbaatar), and Tibetologists familiar with late-imperial intellectual history of the Géluk tradition, will already know Agwangkhaidub.[3] An influential philosopher, physician, ritual innovator, and tantric master, this abbot profoundly shaped the knotted monastic, scholastic, and tantric landscape of Yeke-yin Küriy-e during its final century as a major monastic enclave.

Until the socialist purges that came in the late 1930s, three or four generations of his monastic students studied, debated, ritually generated, and interacted with laity and pilgrims in spaces he helped map and define according to a Khalkha particular mediation of late Qing-era Géluk orthopraxy. These came in compositions and projects as diverse as charting new pilgrimage routes through the city, authorizing new charters for organizing monastic life on Central Tibetan models, and technical guides for seeing and interacting with holy objects. All this seems to have been aimed at standardizing the social position of monastics and laity, and even more fundamentally, at an aesthetics of self-and community formation that would be generative of the Qing-Géluk subject.[4]

Unfortunately, there is no room here for an in depth biographical examination of this great master. Such a study will hopefully become available in the near future. Here

[1] The spelling of Tibetan words in this article follows the phonetic transcription of the Tibetan and Himalayan Library (THL)'s Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan. When transliterating vertical and Cyrillic script I follow Christopher Atwood's simplified Mongolian transcription system: Atwood, Christopher: "The Transliteration and Transcription of Mongolian," accessed June 28, 2017, http://www.thlib.org/reference/transliteration/sitewiki/26a34146-33a6-48ce-001e-f16ce7908a6a/mongolian%20transliteration%20|amp|%20transcription.html.

[2] The fullest version of his personal name that I have seen is, in Tibetan Ngag dbang blo bzang mkhas grub dpal bzang po, and in Mongolian Agwanglubsangkhaidubbalsangbuu. Other Tibetan authorial names include simply Mkhas grub and Wa gindra pa tu siddhi.

[3] Tib. *dge lugs* or *dga'ldan*; known in Mongolian sources more commonly as *šir-a-yin šasin*, the "Yellow Religion."

[4] Elverskog, Johan: Mongol Time Enters a Qing World. In: *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, ed. Lynn A. Struve. Association for Asian Studies and University of Hawai'i Press, Honolulu 2006.

I can sketch just a few of the major details about his life as these were memorialized in a relatively recent history of the great masters of Drépung Gomang (Tib. *'bras spungs sgo mang*) monastic college and in a cursory study of some of the major Mongolian authors who wrote in Tibetan by Yéshé Tapkhé (Tib. ye shes thabs mkhas). I will then share an annotated translation of a short text that exemplifies the sort of enduring enchantment of Yeke-yin Küriye to which this Khalkha master devoted so many years of his life; the recasting of its rocks, mortar, copper, felt, and wood with a new ontology, one that by consequence remade the residents and pilgrims of the city into ideal devotees of the Géluk and subjects of the Qing.

The Life of Agwangkhaidub

The boy who would later have such a profound effect on the mediating, material contexts of Buddhist practice in Khalkha was born on the north side of the Tuγula River near Yeke-yin Küriy-e, in the Earth Pig year of the thirteenth *rap-jung* calendric cycle, or 1779.[5] Entering monastic life at that tender age, he took the novice *śramaṇera* vows from Agwangperlei (Tib. ngag dbang 'phrin las) and received the name, Agwangkhaidub. He began a standardized course of study in Géluk scholasticism on topics such as dialectics and logic, before following the great flow of bodies, wealth, and military might that flowed during the Qing between Mongol lands and Eastern and Central Tibet.

He eventually found his way to Ü (Tib. dbus) province in Central Tibet where he could pursue higher scholastic studies at the great "mother monasteries" of his shared Géluk tradition. "Settling into the religious life" at the monastic college of Pelden Trashi Gomang (Tib. *dpal ldan bkra shis sgo mang grwa tshang*) as was customary for Mongol students, Agwangkhaidub began studying with such eminent masters as the "great spiritual friend with a mastery over an ocean of scripture and realization" Lozang Tendzin (Tib. blo bzang bstan 'dzin).[6] He dully studied and contemplated the major texts of the Géluk curriculum "at the feet of many spiritual friends who could rival the Six Ornaments and the Two Supreme Ones."[7] These masters included both the Eighth

[5] Bstan pa bstan 'dzin: kyai rdor mkhan po ngag dbang mkhas grub. In: *Chos Sde Chen Po Dpal Ldan 'Bras Spungs Bkra Shis Sgo Mang Grwa Tshang Gi Chos 'Byung Dung G.yas Su 'Khyil Ba'i Sgra Dbyangs*, vol. 2 (KHA) Dpal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang dpe mdzod khang, Mundgod, District of North Kanara, Karnataka 2003, p. 452.

[6] Lung dang rtogs pa'i yon tan rgya mtshor dbang bsgyur ba bshes gnyen chen po. In: *Chos Sde Chen Po.* Bstan pa bstan 'dzin: *Chos Sde Chen Po*, p. 452.

[7] Bstan pa bstan 'dzin: *Chos Sde Chen Po*, p. 452. "The Six Ornaments and the Two Supreme Ones" is shorthand for the Indian Buddhist masters whom the Géluk scholastic tradition determined were the most authoritative in their exegesis. While some held lower philosophical views than the "Middle Way Consequentialist" School (Skr. *Prāsaṅgikamadhyamaka*; Tib. *Dbu ma thal 'gyur ba*) of the Géluk position, when taken together these six are seen as correctly interpreted the final doctrinal position of the

Dalai Lama Jampel Gyatso (Tib. ‘jam dpal rgya mtsho, 1758–1804) and the Seventh Panchen Lama Lozang Tenpé Nyima (Tib. blo bzang bstan pa’i nyi ma, 1782–1853). From the former he received his higher *upasaṃpadā* ordination and became a fully ordained *bhikṣu*.[8] In all, “as if filling a vase up to its brim” (Tib. *bum pa gang byo’i tshul du*), he received the quintessential instructions, transmissions, and initiations of the graduated path of *sūtra* and *tantra* proper to the Géluk school at the turn of the nineteenth century.[9] He was awarded the *rabjampa* (Tib. *rab ‘byams pa*) scholastic degree for his efforts before sojourning in Eastern Tibet at the famed monastery of Kumbum Jampa Ling (Tib. *sku ‘bum byams pa gling*).

Soon thereafter he returned to Yeke-yin Küriy-e and quickly climbed the administrative ranks within the monastic system. He eventually became the grand abbot of the entire monastic city (Mong. *qambo nom-un qaγan*), thus serving a critical function in what was already a prominent seat of Qing authority along the northern frontier of the imperial formation. In time he founded the Hevajra monastic college and was officially recognized by the Qing Emperor Daoguang (Tib. srid gsal, Mong. Törü gereltü, 1782–1850) for his exemplary service.[10] He served both the Fourth Jebtsundamba Khutugtu Lobsangtübdenwangchug (Tib. blo bzang thub bstan dbang phyug, 1775–1813) and the Fifth Jebtsundamba Khutugtu Lubsangchültemjigmedam biijaltsen (Tib. blo bzang tshul khrims ‘jigs med bstan pa’i rgyal mtshan, 1815–1840). He died, “accompanied by marvelous signs” at the end of the fourteenth *rap-jung* calendric cycle, in either the Fire Bird year of 1837 or the Earth Dog year of 1838.[11]

It was as tutor to the Fifth Khutugtu especially that Agwangkhaidub adopted the role of urban ideologue for the previously roaming monastic city, whose settlement near Tolgoit was completed just after the latter’s death in 1837/1838. By then, Yeke-yin Küriy-e had moved more than twenty-five times across more than two hundred kilometers since its founding in 1639 as the *ger* (yurt) monastery of the First Jebtsundamba Khutugtu. Much of Agwangkhaidub’s work in the latter years of his life, in addition to his substantial abbatial duties and tutoring the young Fifth Jebtsundamba Khutugtu, was focused on centralizing and standardized the material landscape of a still settling Yeke-yin Küriy-e into the religious and political tapestry of the Qing-Géluk formation.

historical Buddha. The “Six Ornaments” are Nāgārjuna (Tib. klu sgrub), Āryadeva (Tib. ‘phags pa lha), Asaṅga (Tib. thogs med), Dignāga (Tib. phyogs glang), Vasubhandu (Tib. dbyig gnyen) and Dharmakīrti (Tib. chos kyi grags pa). The “Two Supreme Ones” are Śākyaprabha (Tib. shākya ‘od) and Guṇaprabha (Tib. yon tan ‘od).

8 Ye shes thabs mkhas – Chandra, Lokesh: *Eminent Tibetan polymaths of Mongolia. Based on the work of Ye ses thabs mkhas, entitled Bla ma dam pa rnams kyi gsung ‘bum gyi dkar chag gnyen ‘brel dran gso’i me long zhes bya ba bzhugs so*. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1961, p. 22.

9 Bstan pa bstan ‘dzin: *kyai rdor mkhan po ngag dbang mkhas grub*, p. 453.

10 Ye shes thabs mkhas – Chandra, Lokesh: *Eminent Tibetan polymaths of Mongolia*, p. 22.

11 Bstan pa bstan ‘dzin writes 1837, Ye shes thabs mkhas writes 1848.

Materializing the Qing-Géluk Formation at Yeke-yin Küriy-e

In the remainder of this short article I explore a wildly metaphoric and poetic praise to the geography surrounding the college of Tashi Tsépel Ling, a prominent scholastic college in Yeke-yin Küriye, that illustrates the central role of material culture in Buddhist histories of Khalkha. In Agwangkhaidub's rendition, the mountains, forests, and even inhabitants of the landscape become not just a symbol for, but also a material instantiation of, a body maṇḍala. Of particular interest – at least in light of my own research into the mediation of Qing sovereignty in Mongolian and Tibetan Buddhist literature – is the way this short, esoteric praise is twinned so tightly with the Qing formation via the "unification of religion and politics" rubric already so familiar to historians of Buddhist life in Inner Asia during the Qing.[12]

The work examined below, entitled simply *A Praise to the Sacred Site of Drépung Trashi Tsépel Ling* (Tib. *'bras spungs bkra shis tshe 'phel gling gi gnas bstod*), is just one such text from his extant collected works. Other examples include, but are not limited to, catalogues (Tib. *dkar chag*), praises (Tib. *bstod pa*), and "measures of circumambulatory routes" (Tib. *lam skor*) in and through his still settling urban environment. In addition to the great interest this monk's oeuvre holds for historians of visual and material culture, here historians after the lived and performative side of Inner Asian religions – not just catalogues of canonical texts or histories of doctrinal development – will find unusual riches. This is no doubt explained by Agwangkhaidub's prominent position during what was meant to be the final settlement of the previously roaming monastic city of Yeke-yin Küriy-e under the great Fifth Jebtsundamba Khutugtu.[13]

As just one example, Agwangkhaidub composed an entire cluster of texts that carefully described the form and contents of Yeke Kürey-e's famous, large-scale copper statue of Maitreya Buddha (which was consecrated in 1833 by the disciple of Agwangkhaidub, the Fifth Jebtsundamba). Our author dully recorded a careful description of these momentous events for posterity. In addition, he wrote several tracts on the history, visuality, and worship of Maitreya connected to both the statue and at least one large-scale thangka painting of the deity completed 1821. Agwangkhaidub's Maitreya corpus also offers fascinating, and I think historically invaluable, directions for what Michel de Certeau would call "users" of the newly settled Yeke-yin Küriy-e, guiding

[12] For example: Schwieger, Peter: *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. Columbia University Press, New York 2015; Ishihama Yumiko: The Notion of 'Buddhist Government' (chos srid) Shared by Tibet, Mongol, and Manchu in the Early 17th Century. In: *The relationship between religion and state (chos srid zung 'brel) in traditional Tibet: proceedings of a seminar held in Lumbini, Nepal, March 2000*. Ed. Cüppers, Christoph. Lumbini International Research Institute, Lumbini 2004, pp. 15–31; Elverskog, Johan: *Mongol Time Enters a Qing World*; Elverskog, Johan: *Our Great Qing.*

[13] *Lubsangchültimjigmiddambiijaltsan*, Tib. *blo bzang tshul khrims 'jigs med bstan pa'i rgyal mtshan*. Despite the centrality of the great Fifth Jebtsundamba in later Mongol Buddhist historiography, he only lived for thirty five years, from 1815 to 1840.

pilgrims as they moved to encounter Maitreya images in the city and Maitreya Buddha himself in their devotions.[14] Here, as always with Agwangkhaidub's works, the pilgrims to whom he writes are directed to not only become liberated Buddhist practitioners, but also virtuous subjects of the Qing formation.[15]

Unfortunately there is no space to develop a broader comparative study of Agwangkhaidub as one of the great urban ideologues of Qing-era Inner Asia. It is my hope that such a study – necessarily approached from across the porous boundaries of analytical fields such as art history, material religion, performance theory, and Buddhist Studies – may soon develop as a collaborative project. For the remainder of this article I turn to "A Praise to the Sacred Place of Drépung Trashi Tsépel Ling" (Tib. *'Bras spungs bkra shis tshe 'phel gling gi gnas bstod*).[16] This text is different from many of Agwangkhaidub's other works on Yeke-yin Küriy-e in that it does not carefully measure, demarcate, or route the material spaces and objects of the city. Nor does it prescribe a particular mode of encounter and interaction with those spaces and objects. Instead, it unravels a rich, if pithy, ode to the landscape surrounding this monastery using the evocative, esoteric terminology and symbols of a body maṇḍala.

A body maṇḍala is an important subset of tantric self-cultivation according to many Highest Yoga Tantra traditions (Skr. *Anuttarayogatantra*).[17] Here, the yogin first dissolves ordinary appearances into emptiness (Skr. *śūnyatā*) as an imaginative rehearsal of the death experience, before transforming, by means of systematic visualization, his/her ordinary, impure, saṃsāric gross and subtle body into a purified, already enlightened form of a tantric Buddha (usually with consort) as an imaginative transformation of the natural processes associates with the intermediate state and rebirth. Here

---

[14] de Certeau, Michel – Giard, Luce – Mayol, Pierre: *L'Invention Du Quotidien*. Nouv. éd. /, 2 vols., Collection Folio/Essais; Gallimard, [Paris?] 1990.

[15] Ngag dbang mkhas grub: Byams pa'i dam bca'i gzungs bzla tshul. In: *Collected Works of Kyai-rdor Mkhan-po Ngag-dbang-mkhas-grub*, vol. 1, 5 vols. S. W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 281–286; Ngag dbang mkhas grub: Rgyal ba byams mgon gyi 'dra sku'i nang du 'bul rgyu'i 'dod gsol dgos 'dod yid bzhin 'gugs pa'i lcags kyu. In: *Collected Works of Kyai rdor Mkhan-Po Ngag-dbang-mkhas-grub*, vol. 1, 5 vols. S. W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 275–280; Ngag dbang mkhas grub: Rgyal ba byams mgon gyi gsol 'debs byams mgon zhal bzang lta ba'i dga' ston. In: *Collected Works of Kyai-rdor Mkhan-po Ngag-dbang-mkhas-grub*, vol. 1, 5 vols. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 155–166; Ngag dbang mkhas grub: Rgyal ba byams pa'i sgrub thabs dang 'brel ba'i mchod chog dga' ldan pad mtshor 'jug pa'i gru gzings. In: *Collected Works of Kyai-rdor Mkhan-po Ngag-dbang-mkhas-grub*, vol. 1, 5 vols. S. W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 121–154; Ngag dbang mkhas grub: Khu re chen mor bzhengs pa'i byams pa'i sku brnyan gyi dkar chag dad pa'i bzhin ras gsal bar byed pa'i nor bu'i me long. In: *Collected Works of Kyai-rdor Mkhan-po Ngag-dbang-mkhas-grub*, vol. 1, 5 vols. S. W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 175–274.

[16] Ngag dbang mkhas grub: 'bras spungs bkra shis tshe 'phel gling gi gnas bstod. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, vol. 5 (ca), 5 vols. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 399–404.

[17] As in most Géluk traditional presentations of this late period, the several sub-lineages of the three body maṇḍalas of Guhyasamāja, Cakrasaṃvara, and Yamāntaka were the most popular Highest Yoga Tantric systems, with the body maṇḍala practice of Vajrayoginī of almost equal importance and popularity (but generally left outside of the orthodox triumvirate of the former three).

the subtle body of the practitioner—such as the chakras (Skr. *chakra*), winds (Skr. *prāṇa*), channels (Skr. *nāḍi*), and drops (Skr. *bindu*)—arise as the principal and retinue deities, while the purified aggregates (Skr. *skandha*) are generated as the maṇḍala palace. By manipulating these purified winds and drops using imagination, especially by consciously moving them up and down the central channel (Skr. *avadhūti*) through different chakra centers, the yogin generates varieties of bliss (Skr. *sukha*). She or he then endeavors to use the subtlest of those blissful mental states to meditate single pointedly on the empty nature of reality.

Of interest in the following, I believe, is not only that the stone, dirt, wood, felt, and metal of the monastery and its surroundings are so transformed. It is that in these verses even the living inhabitants of that environment are flattened to already perfected roles. One of those roles is playing the part of a deity in the body maṇḍala. Additionally, the inhabitants are also described as already fully formed subjects of Qing-Géluk sovereignty. Thus, all living beings in the landscape thus displayed and portend the enduring, even unending, stability of lay subjugation to Géluk monastic ritualism and monastic institutions tied inextricably to Khalkha Mongol subjugation to Qing imperial sovereignty.

A Praise to the Sacred Place of Drepung Trashi Tsepel Ling[18]

[388] OM! May there be auspiciousness!

The environment and beings of this land were enclosed
Within a great vajra fence by Mañjuśrī Bhairava,
The single father of all the Victors (and)
Renowned Ralo Dorjé,[19] wrathful and powerful,
Who grinds armies of evil forces into dust.
Great, glorious Drépung, an ocean of scripture and reasoning,
Which arrived like a glorious crown ornament (in this land as)
Példen Drépung Trashi Tsépel Ling,
[This monastery] became the heart of the essential drop of the earth[20] here in this region.
(At) the self-arisen dharmodaya[21] earth foundation.
In the center of the temple [like a] white lotus flower with petals,
Is an assembly hall in the aspect of the tightening anthers (of a flower).
This displays[22] the central channel together with the eight secondary channels.

[18] Tib. *'bras spungs bkra shis tshe 'phel gling.*
[19] Tib. *mthu stobs dbang phyug rje btsun rwa lo tsā ba.*
[20] Tib. *nor 'dzin*. Lit. "wealth bearer," term for the earth in this realm.
[21] Skr. *dharmodaya*; Tib. *chos 'byung (chos kyi 'byung gnas)*.
[22] The author seems to use *bzhin* and (as in this line) *mtshon* interchangeably to mean something like "exhibit," "show," "display," and so forth. Wary of the Protestant biases that often inhabit the use of

Behind are three mountain peaks in the shape of the letter "E", which cause
The Triple Gem to protect the local sentient beings.[23]
This [in turn] produces stable auspiciousness that generates bliss.
As such, local beings display
Happiness and inexhaustible Dharma and wealth,
Like a thick, delightful forest.
The water of the wish-fulfilling lake, like an opened nāga treasure, [389]
[Is a] mirror that reflects all phenomenal existence.
It is as if, on behalf of sentient beings,
That [lake] arranges an offering of Dharma and wealth
For the benefit of [lama] priest and [imperial] patron.
The right and left mountains, the very nature of method and wisdom,
Are connected without interruption and have three peaks.
This symbolizes that, if somebody were to try and accomplish the three [Buddha] bodies
These would be easily achieved.
Mountains surround the perimeter.
This shows that, in order to protect against harm from others,
The beings that live there are surrounded
By the wisdom fire of an army of Dharma protectors.
The wind is continuous in the vicinity of that chain of mountains.
This is a sign (Tib. *rtags*) that the wind-horse of Dharma and politics will never cease,
Which in turn means that the wind-horse of lord and subject will never decrease,
And family lineages will be stable and never decline.
Up on high is a brilliant wheel with thirty-two spokes,
Which resembles the spokes of the wheel of great bliss. [390]
From that (wheel), a HAM letter melts onto the top of a jewel.
The root and petals go everywhere, which is symbolized by this lake.
There is a front mountain, like a standing letter PHAT.
That obstructs all that repels the bodhicitta mind
And stabilizes the downward voiding wind.[24]
Trees cover that [mountain so thickly] that their branches intertwine.
This displays the one thousand and seventy two conjoined roots and petals.[25]
Its upper reaches are resplendent with various types of sugar cane.

"symbolize" to translate terms such as these outside of the Euro-American Christian contexts, in this translation I use "display." I do so recognizing that eventually, in a future comparative study of Agwangkhaidub's language around such matters, a more precise and no doubt telling vocabulary will present itself.

[23] Lit. "who collect there."

[24] Tib. *thur sel*.

[25] Possibly talking about wheels and channels in the Kālacakra system.

This exhibits the increase of the essence of the white and red elements.
The door of the steppe opens from the direction of the Mother Goddess.[26]
This displays encouragement in psychic inner heat[27]
By means of the downward voiding wind.[28]
In front of the mountain peaks is an area that looks like a hair-tuft.[29]
This shows the tip of the central channel[30] penetrating the forehead.
Two rivers flow along the right and left sides.
This symbolizes that the white and red elements are in the *ro ma* and *rkyang ma*.[31]
In summary: The "E"-[shaped] peak of the back-mountain
Is in union with the "WAṂ"-(shaped) lake on the steppe.
It is as if the essence of the divisions of the Dharma[32]
Have appeared as form and gathered here in this land,
[All] with a particularly marvelous arrangement.
In this abode, the Dharma activity of the saṃgha
And [the activity of lay] subjects are in agreement.
They (all) practice the Ten Virtues.
Furthermore, from knowing the auspicious circumstances of this abode,
Where it is easy to accomplish [all virtues and attainments],
Everyone should practice the Dharma!
Having understood the naturally arisen good qualities and methods, [391]
With a happy mind, the local land-owner spirits,[33]
Gods, nāgas, and demons [should] urgently [provide]
The sentient beings of this area with conducive conditions and support.
May the collection of prosperity and wellbeing of
Sentient beings increase like a summer lake!
May the discipline of the monastic precepts be stable like a mountain!
May the practice of both sūtrayāna and tantrayāna be like a very thick, joyful garden!
May auspiciousness continuously grow ever greater!

Colophon: This praise to the region of Tashi Tsépel Ling, the Drépung Monastery of Khalkha, which is called *Opening the Door of Happiness to Religion and Politics*, was written by Venerable Sam twā Wagindra Bhatu Siddha [ie. Ngakwang Khédrup].

---

[26] Tib. *ma lha*.
[27] Tib. *gtum mo*.
[28] For example the wind comes through that "door" and produces cold, which encourages practice of tummo to become warm.
[29] Tib. *mdzod spu*. Abbreviation of "hair-treasure between the eyebrows" (Tib. *smin mtshams kyi mdzod spu'i phrag*). One of the bodily signs of a fully enlightened Buddha.
[30] Says Tib. *dbu ma*, but should *rtsa dbu ma*, "central channel."
[31] For example the right and left channels.
[32] Tib. *chos phung*.
[33] Tib. *gzhi bdag*.

Conclusion

Beyond his prominence as an abbot, his accomplishments in classical Géluk scholasticism, and his central role as a Khalkha tantric lineage master of the early nineteenth century, Agwangkhaidub was one of the great urban theorists of pre-imperial-era Inner Asia. His oeuvre is particularly ripe for an exploration of the materiality of Buddhist life in Yeke-yin Küriy-e through the performative exercise of living in, and moving through, its sacred sites. Moreover, in his works we have extensive and very rare evidence for a performative process of religious and political formation during the late-Qing. In the short ode translated above, he writes as if "the essence of the Dharma," a perfectly functioning saṃgha monastic community, and lay imperial subjects had *already* "appeared as form and gathered here in this land." When those pilgrims and monks encountered the mud, stone, felt, and copper of this steppe bastion of Géluk learning and Qing power, Agwankhaidub labored to ensure they would be formed appropriately as devotees and imperial subjects using a variety of spatial, visual, and textual strategies that deserve extended, comparative study.

Bibliography

Atwood, Christopher: "The Transliteration and Transcription of Mongolian." Accessed June 28, 2017. http://www.thlib.org/reference/transliteration/sitewiki/26a34146-33a6-48ce-001e-f16ce7908a6a/mongolian%20transliteration%20|amp|%20transcription.html.

Bstan pa bstan 'dzin: Kyai Rdor Mkhan Po Ngag Dbang Mkhas Grub. In: *Chos Sde Chen Po Dpal Ldan 'Bras Spungs Bkra Shis Sgo Mang Grwa Tshang Gi Chos 'Byung Dung G.yas Su 'Khyil Ba'i Sgra Dbyangs*, 2 (KHA): pp. 452–54. Dpal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang dpe mdzod khang, Mundgod, District of North Kanara, Karnataka 2003.

Certeau, Michel de – Giard, Luce – Mayol, Pierre: *L'Invention Du Quotidien*. Nouv. éd. /. 2 vols. Collection Folio/essais. Gallimard (Paris) 1990.

Elverskog, Johan: Mongol Time Enters a Qing World. In: *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*. Ed. Lynn A. Struve. Association for Asian Studies and University of Hawai'i Press, Honolulu 2005.

Elverskog, Johan: *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2006.

Ishihama Yumiko: The Notion of 'Buddhist Government' (chos srid) Shared by Tibet, Mongol, and Manchu in the Early 17th Century. In: *The relationship between religion and state (chos srid zung 'brel) in traditional Tibet: proceedings of a seminar held in Lumbini, Nepal, March 2000*, ed. Christoph Cüppers. Lumbini International Research Institute, Lumbini 2004, pp. 15–31.

Ngag dbang mkhas grub: ‘Bras Spungs Bkra Shis Tshe ‘Phel Gling Gi Gnas Bstod. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Nag-Dban-Mkhas-Grub*, 5 (ca). S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 399–404.

Ngag dbang mkhas grub: Byams Pa’i Dam Bca’i Gzungs Bzla Tshul. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, 1. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 281–286.

Ngag dbang mkhas grub: Khu Re Chen Mor Bzhengs Pa’i Byams Pa’i Sku Brnyan Gyi Dkar Chag Dad Pa’i Bzhin Ras Gsal Bar Byed Pa’i Nor Bu’i Me Long. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, 1. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 175–274.

Ngag dbang mkhas grub: Rgyal Ba Byams Mgon Gyi ‘Dra Sku’i Nang Du ‘Bul Rgyu’i ‘Dod Gsol Dgos ‘Dod Yid Bzhin ‘Gugs Pa’i Lcags Kyu. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, 1. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 275–280.

Ngag dbang mkhas grub: Rgyal Ba Byams Mgon Gyi Gsol ‘Debs Byams Mgon Zhal Bzang Lta Ba’i Dga’ Ston. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, 1. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 155–166.

Ngag dbang mkhas grub: Rgyal Ba Byams Pa’i Sgrub Thabs Dang ‘Brel Ba’i Mchod Chog Dga’ Ldan Pad Mtshor ‘Jug Pa’i Gru Gzings. In: *Collected Works of Kyai-Rdor Mkhan-Po Ngag-Dbang-Mkhas-Grub*, 1. S.W. Tashigangpa, Leh 1972, pp. 121–154.

Schwieger, Peter: *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. Columbia University Press, New York 2015.

Ye shes thabs mkhas – Chandra, Lokesh: *Eminent Tibetan polymaths of Mongolia. Based on the work of Ye-ses-thabs-mkhas, entitled Bla-ma dam-pa-rnams-kyi gsung-’bum-gyi dkar-chag gnyen-’brel-dran-gso’i-me-long zhes-bya-ba bzhugs-so.* International Academy of Indian Culture, New Delhi 1961.

A Goat as Buddha's Throne: the Sacred and the Profane in Mongolian Riddles

Rachel Mikos
Charles University, Institute of South and Central Asia, Prague

In this paper, I will examine some of the aspects of the 'sacred and the profane' in riddles that deal with Buddhism and related sacral themes in two extensive collections of Mongolian riddles. These riddles unite Buddhist themes with the daily life of the nomad, integrating the sacral into the tropes of everyday life. The use of iconopoeic words is also highly evidenced. In this article, I examine riddles employing iconopoeic words that describe figures associated with Buddhism and Buddhist clergy. Iconopoeic or 'shape-painting' words create a distinct visual image in the mind of the auditor, often with humorous associations. Rather than expressing disdain for religion or religious rights, these riddles express a degree of affectionate intimacy with the objects of these qualities.

Introduction

Riddles have formed an integral part of the oral culture of Mongolian nomads through the centuries. Similarly to proverbs, as well as the use of metaphorical speech in everyday life, riddles are an oral form that have served to pass on the values of nomadic society, as well as profound cosmological modellings of the universe and the nomads' place in the universe. At the same time, it is less clear to what extent riddles remain widely employed in everyday life today by nomads of the middle and younger generations. Drawing upon the present author's experience in Khöwsgöl *aimag,* riddles do not seem to form a part of the "invisible, purely oral" corpus of overtly shared knowledge, but rather were a subject studied at school as part of an official transmission of national heritage.[1]

Even among native speakers, it is widely acknowledged that certain riddles are extremely difficult to understand. The rationale behind certain riddles may be quite clear to someone who has mainly lived in the countryside, yet completely opaque to an urban dweller. In some instances, the ethnographic context under which the riddle must have first been created has fallen away and can be reconstructed only with great difficulty. The forced loss of cultural and historical memory occasioned by the seventy

[1] Author's field research, Khöwsgöl *aimag*, 2014.

years of communist rule in Mongolia must be taken into consideration, but at the same time, all oral cultures wordwide are currently under intense pressure from modernization and rapid technological advancement. What makes matters even more complex is that the corpus of ongoing riddles appears to be particularly rich in words that have undergone various distortions and transformations; in some cases these can be referred to as "ruined words". In some instances, words appear that have been completely lost to the current lexicon, possibly as a result of these "deformations".

Especially frequent are instances of words that have been "aesthetically distorted" for the sake of the phonic coherence and "containedness" of the riddle.[2]

In the course of my research, I have primarily relied upon two wide-ranging riddle collections, both published in the second half of the 20th century, and consulting with highly informed native speakers as to the opaquer riddles.[3]

Riddling Strategies

Of course, as in any other riddling culture, Mongolian riddles work with the usual strategies of concealment and transmission–cognitive strategies: unexpected overlapping of categories, ellipsis, and ambiguity.

It has been said that in literary forms–whether oral or written–condensation can lead to intensification of meaning. Paradoxically, the very succinctness of Mongolian riddles seems to expand their semantic field of possibilities, almost as if 'under-specification' were a deliberate strategy (along with others) to enhance the semantic or referential field.

Mongolian itself contains an array of grammatical and syntactical features which could be said to favour extreme ambiguity and terseness in utterances. Some of these include:

- frequent elision of verbs of existence (or, on the other hand, elision of the subject of the verb);
- non-marked gender;
- non-marked (for person or number) verbal declination;
- high occurrence of substitution words (including nouns, verbs, and adjectives);
- high occurrence of zero case endings;

[2] See Mikos, Rachel: Ruined words, evasive referents, and emic phonemes in Mongolian riddles, Part 1. *Mongolo-Tibetica Pragensia '14 Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture* Volume 7, No. 1 (2014). Charles University in Prague, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminar of Mongolian Studies, pp. 45–57.

[3] The two collections are: Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого тавааp*. Шинжлэх ухааны академи, Хэл зохиолын хүрээлэн, Улаанбаатар 1990 [Enigmas and Puzzles of Mongolia]; Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого*. Printed by Баттулга, Ч. Vols. 1 and 2, Улаанбаатар 2013 [Ten Thousand Riddles]. I would also like to thank docent Lubsandorǰ of Charles University for his patient explanations and clarifications concerning many of these riddles.

– the wide mandate of the dative/locative case in Mongolian
– the overlapping of certain word-categories (adjective and noun, verb and noun);

the unspecificity or 'generalized nature' of the tense system (verbal roots with the alternating converb *-ǰ/č* represent a generalized 'present-future,' the iterative ending *–dag* can be considered to be a kind of tenseless verbal form, and so on);

– the presence of so-called 'zero-meaning' words with nearly all-encompassing referential sweep (for example, the word *burqan*, which can indicate a deity, a statue of a deity, or the Buddha [as in the expression бурхан багш]); and so on.

The Cultural Context of Ambiguity

In looking over the history of the term 'ambiguity' in the Western world, one is struck by the fact that largely, it is perceived as a negative trait.[4] From its Latinate beginnings onward, ambiguity was associated with the dark and the enigmatic (*in aenigmate*, 'darkly').[5] Greek theoreticians saw it as a property to be *removed from* language, and in many respects, this view has not drastically changed.[6] Of course, what strikes us in a survey of Mongolian riddles, is just how semantically and referentially *productive* ambiguity is, and that without this productive ambiguity, the cosmological function that seems to embrace many of these riddles would not operate in quite the same way, and would render 'necessary semantic expansionism' they engage in to be difficult, if not impossible. The role that ambiguity plays in these riddles compels one to confront the notion of lexical slippage and inherent polyreferentiality as an inherently desirable trait of language, not one to be eliminated or erased.

Paradigm Shifts: the Function of Riddles

To a certain degree, effective examination of these riddles requires some fundamental paradigm shifts on the part of the researcher. Riddles in Western culture are often associated with demonstrations of wit and verbal prowess. Mongolian riddles are much closer to proverbs, formally, semantically, and symbolically, than in western languages. The extreme brevity of the form is preserved in both 'genres'; the elision of subject, object, pronoun or verb is the norm. Rather then being cognitively 'immediately obvious', these riddles require deep knowledge of the nomadic lifestyle in order to interpret

[4] This is perhaps more true than ever with the increasing use of computerized translation, where establishing programming features of *disambiguation* is crucial. (The opposite term, *ambiguation* – creating more ambiguity, creating opacity in language – does not seem to exist, which is a statement in and of itself.)

[5] Tiffany, Daniel: Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity. In: *Critical Inquiry* Vol. 28, No. 1, Things (Autumn, 2001), p. 81.

[6] Cerquiglini, Jacqueline et al. (ed.): *L'ambiguïté: cinq etudes historiques, réunies par Irène Rosier*. Presses Uuniversitaires de Lille, Lille 1988. See also Peppicello, William J. – Green, Thomas A.: *The Language of Riddles: New Perspectives*. Ohio State University Press, Columbus 1984, p. 22: 'In ordinary speech, ambiguity is considered to be a linguistic accident.'

them successfully, as well as a willingness and ability to reflect on their deeper meaning. As occurs in western riddling, many of the riddles rely on the unusual conceptual overlapping of categories in order to provide the element of surprise, but what is striking is the advanced level of cognitive abstraction they also require, particularly in the case of iconopoeic words.

It should be considered that the function of Mongolian riddles substantially differs from the so-called function of riddles in Western cultures. As mentioned above, riddling in Western cultures is largely seen as a performative display of wit, a method of linguistic and metalinguistic enhancement, a tool of cognitive language development for children. As Peppicello and Green write:

> …the contextual frame for riddling is one of performance, as opposed to the normal communicative frame in utilitarian speech. The latter is highly contextualized, and it's goal is to facilitate the flow of information; the former suspends normal context, and it's goal is to impede the flow of information for the purpose of outwitting the riddle.[7]

The kind of metaphorical use of language predominant in Mongolian oral usage in the countryside[8] is likewise equally prevalent in the riddling corpus, which can lead us to the conclusion that these riddles — if it is not as much the case today — were also formed one part of what could be termed the linguistic and cognitive and cosmological education of the younger members of the family, what has been termed by some as the 'university of the nomads.'

One riddle scholar tellingly writes of the feeling of 'disappointment' at end of European riddles:

> We might point, for example, to the common feeling of deflation and disappointment that emerges with the solution to a riddle: What has golden hair and stands in the corner?… When we discover, with more or less equal delight and dismay, that our princess is a broom, we may be left to wonder: Is anything left over from the initial movement of enchantment? [9]

The feeling of disappointment that arises here originates from the seemingly inevitable semantic and symbolic narrowing of the field of referential possibilities that ensues with the revelation of the solution to the riddle. The object with golden hair, standing in the corner, is just a broom, and thus can no longer be a princess. The 'initial movement

[7] Peppicello, William J. – Green,Thomas A.: *The Language of Riddles,* p. 5.

[8] See Oberfalzerová, Alena: *Metaphors and Nomads*. Triton, Prague 2006.

[9] Hasan-Rokem, Galit – Shulmin, David (eds.): *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*. Oxford University Press, New York – Oxford 1996, p. 5.

of enchantment' has been narrowed down to a commonplace every day utilitarian object with little of the cosmos, mythology or fairy tales attached to it.

In contrast, in many Mongolian riddles, the opening or widening of the semantic field occasioned by the solution is very striking, as if the exact opposite progression were taking place. Instead of narrowing things down from a nearly infinite series of possibilities, it's as if the riddle were opening up into a vast semantic field of polyreferentiality.[10]

The analysis of Dulam also supports these conclusions. He sees riddles in the following context:

> **One**, concerning the etymology of the word *onisogo* (riddle), on the basis of the explanation given in "Dictionary of Mongolian Lexical Roots," the meaning "to find the essence (of a thing)" is cited; **two**, the words *üliger* (story, tale) and riddle (*onisogo*) have always been, since ancient times, connected; they share a common origin; **three**, the term "*üliger*" in the context of our discussion is not a 'story' or 'tale' in the general sense of the word, but instead concerns origin myths, that is, the events surrounding the existence of the gods (*tenger*) and other deities (*asar*); **four**, the true task and intention of the riddle, manifest in the thought contained in it deserving of special notice, is to direct the agency of non-human forces, which, while co-existing among man and beast, are not conspicuous: to gladden and appease them, to frighten them, and to render them harmless… [11]

The answer to every riddle, rather than leading to disappointment, is the beginning of a story or a legend.

Aspects of Buddhism in Mongolian Riddles

The religious and cultural traces of Buddhism are manifested in the Mongolian riddle corpus through three main linguistic phenomena:

- Loan words or distorted loan words (from Uyghur, Sanskrit, Tibetan, Chinese)
- Fragments of mantras, deity names
- Reference to Buddhist practise and ritual, votive objects

[10] This is particularly true of riddles that invoke cosmological imagery. (See my forthcoming paper.)

[11] Дулам, С. – Нандинбилиг, Г.: *Монгол аман зохиолын онол*. Монгол Улсын Их Сургуулийн Хүүхдийн Соёл Иргэншил Судлалын Төв, Олон Улсийн Монгол Соёлын Төв, Улаанбаатар 2007 [Theory of Mongolian Oral Literature], p. 155.

For the purposes of this paper, I will be focusing on those riddles that bring the categories of the sacred and the profane into sharp relief within the context of the riddle. [12]

Of course, it is perfectly fair to argue that the 'sacred and profane' are predominantly Western categories, initially introduced by Emile Durkheim and since then subject, not unjustifiably, to criticism. I would argue, nonetheless, that these categories are helpful for allowing us – as Western or Western-educated and -formed scholars – to comprehend the categorical leaps of thought that are required to successfully comprehend the cosmological indications of Mongolian riddling. Riddling, in a sacral Judeo-Christian context, for the most part, has created, or maintained, a strong division between the categories of the sacred and the profane.

Livestock Imagery

Many or most of the riddles under consideration here employ livestock and nature imagery.

The following riddle describes what appears at first to be a purely profane situation:

Тэнгэрийн тэх цоохор
Дөрвөн хөл нь майга цоохор
– Бурхан ширээ[13]

Tenger's motley goat
It's four legs are mottled, bandy
– Deity throne

Here, Tenger is evoked as a principal of the sacred, which embraces all other forms of specific sacrality, including Buddhism, within it. At first glance, the association of a deity or Buddha throne with a mountain goat (Khal. *тэх*) would seem to be rather unusual. In addition, the description of 'mottled bandy legs' (*дөрвөн хөл нь майга*) would also hardly seem to fit with the description of a Buddha throne. The goat, however, who likes to climb mountains and stand on a high cliff is associated with the celestial principle of the divine – Tenger – by virtue of its high vertical placement. It belongs to Tenger. The goat has steady feet and stares off into the distance, absolutely still, like the statue of a Buddha. Its legs are sturdy and unmoving like the legs of a deity throne. The word цоохор refers to its colouring; here the attribute is used as an affectionate noun. It also references the elaborate decorations on Buddha's throne.

The word for throne is itself a metaphor: *ширээ* can be throne, chair, or even a small low table (a small low table used for purposes of an altar which becomes a throne be-

[12] See Mikos, R.: '*Ruined Words*…' for an examination of other residual linguistic fragments in the riddle corpus.

[13] Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого*, p. 189.

cause Buddha is sitting upon it). The 'bandy legs' refers to the goat and to the throne with the shape of the legs, how they curve in and then out.[14] The association of a lowly livestock animal, a goat, with the deity-realm may at first seem like the collusion of two completely unrelated categories, but in the cosmology of the Mongolian nomad, is anything but.

In the following riddle, the role of offering bowls placed upon an altar is compared to the camel caravan of a lama:

Гавьж ламын тэмээ
Ганцхан замаар цувна
– Тахил өрөх[15]

The camels of Lama Gaw'ǰ
Proceed in a single straight line
– offerings arranged [on altar]

The title *гавьж* is a misspelling or variant of *гавж*, a monk who has obtained the equivalent of a PhD (having passed the examination of Tib. *dka'bcu,* 'the ten difficult things').[16] The plural has clearly been elided in the singular use of *тэмээ* (camel). The 'single straight line' refers to the row of offering bowls. (The verb *өрөх* designates arranging objects in a line.) Placing the offering bowls (usually containing water or fresh grains), or oil lamps before the Buddha (*Бурханы өмнө*) in a single row creates a visual effect similar to that of the camel caravan. The rounded bumps of the grain offerings (as each bowl must be as full as possible to symbolize the abundance of the offerings) also visually allude to the humps of the Bactrian camels that were often used for transport in Mongolia. The reference to the animals as 'Lama Gaw'ǰ's camels' is quite affectionate and humorous. What is also interesting in the riddle is the manner in which movement is superimposed onto a static situation, a quality which characteristic of many of these riddles — the inversion of movement and motionlessness.[17]

[14] Goats are often associated with noble bearing and dignity in the imagination of nomads. Lubsandorǰ, for example, recalled a legend about the *янгир* (mountain goat): There is an old goat, and the time has come to die. The goat wonders how it should die. It stands on a high cliff, and then falls into the valley below. There is also a very well-known poem related to this theme by Явхуухулан entitled *Тэхийн зогсоол* ('The Mountain Goat's Station'). Consultation 2014.

[15] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар*, p. 252.

[16] Kara, György: *Mongol-Magyar szótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998, p. 95; Chandra-Das, S.: *A Tibetan-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2004, p. 50.

[17] For an analysis of movement in Mongolian folkloric story-telling within the Deleuzian context of 'nomadic narrative,' see Mulzet, O. (Mikos, R.): Introduction to the Legend of Mother Green Tārā. In: http://www.almostisland.com/spring_2014/special_issue_the_past/introduction_to_the_legend_of_mother_green_tara.html. Retrieved November 11, 2017.

In the following riddle, offerings on the shrine are envisioned as a flock of a lama's sheep 'grazing' on the altar place:

Эмч ламын хонь
Эргээ даган бэлчинэ
– тахил[18]

The sheep of the lama doctor
Grazing along the bank
– (Shrine) offering

The 'bank' (Khal. *эрэг*) most likely refers to the horizontal space created on top of a trunk or wooden chest (*авдар*), which would be placed in the northern honorific section of the yurt (Khal. *хоймор*). The decorative wooden chest often had another horizontal shelf or glassed-in low vitrine placed on the surface to the back, which could contain sacral statues, images, books and sutras. The lama is the owner (*эзэн*) or herder of the sheep, which 'graze' on the 'steppe' before the statues or images. While the riddle possibly refers to a doctor lama, it is also quite likely that the attribute 'doctor' (Khal. *эмч*) was inserted in order to create alliteration with the noun 'bank' (Khal. *эрэг*, here in the third person accusative suffix form, which could refer to the bank being possessed by the lama). The seemingly infinite horizontal space of the steppe is metaphorically transposed into the finite space of the *ger*, or yurt.

References to Materiality

A certain group of riddles makes explicit reference to the physical materiality of votive objects. On one level, these riddles might be viewed as refuting or denying the sacrality embodied in the object they describe but they actually depict the very grounded, and one could even say, earthy comprehension of Buddhism and its rites among the Mongolians.

Өвөр нь алт
Ар нь шавар
– Бурхан[19]

Gold front
Mud back
– (statue of) a deity

[18] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p. 252.
[19] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p. 252.

This riddle makes reference to the fact that votive statues were traditionally made of clay and not painted in the back. It also alludes to the fact that what is presented frontally may not be true for the situation of a being or object in the back. This has a parallel in many Mongolian riddles and proverbs about the human mind and thought, which emphasize that they cannot be immediately seen.

The next riddle conflates the two seemingly incompatible categories of celestial beings with the inside of a horse's mouth:

Тэнгэрийн басгад
Төмөр бохь зажлах
– амгайвчтай морь[20]

Tenger's little daughters
Chewing iron resin
– Horse chewing on a bit

The term *бохь* actually refers to the resin that flows from trees. (Sometimes it is chewed recreationally by nomads.)[21] The daughters of Tengri (Khal., Bur. *басгад* is the plural of *басган*, meaning small girl or daughter[22]) are the teeth of the horse chewing on the 'iron resin', i.e., the bit. It is quite possible that the attribute 'iron' (Khal. *төмөр*) was added so as to create alliteration with the noun тэнгэр, but we can also recall that bits are usually made of iron, so that the 'phonetically motivated' simile might have worked the other way around.

Despite all of the humorous, 'profane' visual associations evoked by this riddle, the presumed whiteness of the horse's teeth nonetheless yet evokes the purity of the daughters of Tenger. We can also recall that the very closely related term *тэнгэрийн охин*, 'daughter of Tenger', is another expression for '*ḍākinī*'. The visual multiplicity of the horse's teeth evoked by the riddle is also somehow reminiscent of the multiplicity of many minor deities swirling around the main deity in much of Mahāyāna Buddhist visual imagery (for example, in thangkas).

References to Modern Life

A certain subset of riddles, clearly hailing from early to mid 20th century, draw visual imagery and metaphors from the technological advancements of modern life. In these riddles, the sacral is colluded with images of the everyday.

[20] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p. 257.

[21] Lubsandorǰ, consultation 2014.

[22] Болд, Л. et al. (eds.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь*, Vols. 1–5. "Соёмбо Принтинг" Принтинг Хоус, Улаанбаатар 2008 [Detailed Reference Dictionary of the Mongolian Language], Vol. 1, p. 252.

Бух тэргээр
Бурханы орон оров
– Эрих татах[23]

Entered the deity's land
By locomotive
– Reading a rosary

Бух тэрэг (in other words, the 'bull's wheel', *бух тэргээр* is in the instrumental case) is an expression dating from around 1950, when the railroad was connected from beyond the Russian frontier to the border station of Erēn in China for the first time. (This is where, even today, the railcars must have to have their wheels switched from broad to narrow gage.) The word *бух* ('bull') refers to the locomotive (strong like a bull, with steam coming out of its 'nostrils'). The more modern expressions for 'train' are *төмөр зам* (literally, 'iron road') or *гал тэрэг* ('fire wheel'). The 'bull' is at the same time the head rosary, while the other beads are the many cars behind the locomotive. There is a certain amount of humour in associating the head bead of the rosary with a locomotive; and yet the metaphor of 'rosary = spiritual vehicle' is eloquent and apt, referring as it does to the Mahāyāna, or Great Vehicle, the branch of Buddhism practised by Mongolians. The subject in the riddle (the one riding or driving the train/rosary) is completely elided. This places the emphasis in the riddle on the movement of the rosary as it is being read.

This riddle does, however, continue a very traditional riddle motif concerning rosaries. Many earlier riddles refer to reading a rosary as a form of travel – as, for example, crossing a mountain pass, as seen in this riddle:

Олон даваа давж болох
Очир даваа давж болохгүй
– Эрих, эрихний хүйц[24]

Through many mountain passes one can pass
Through Vajra's pass one cannot pass
– Rosary, the head bead[25]

[23] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p. 286.

[24] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p 255.

[25] This riddle is translated by A. Taylor as: 'It is possible to go over many passes / It is not possible to go over the diamond pass. – Rosary and the end (head) of a rosary'. Taylor, Archer: *An Annotated Collection of Mongolian Riddles*. The American Philosophical Society, Philadelphia 1954, p. 351.

As in the riddles in Section Livestock imagery, movement in place is re-interpreted as linear or progressive movement. The relatively static activity of reading a rosary is compared to the dramatic progression of moving through a mountain pass.

References to Monks, Nuns and Religious Authority Figures

In the following riddle, a nun is evoked:

Бурхны өмнө
Бунгар улаан чавганц
– Зул[26]

In front of the deity
A plump red nun
– Oil lamp

According to one informant, the word *чавганц* could also refer to women as well as to a Buddhist nun.[27] *Бунгар* (meaning 'plump') is an iconopoeic or shape-forming word.[28] It is related to the words *бондгор* and *бумбагар*, also used to describe people or objects of rounded shape.[29] These words, which often have an ironic connotation when applied to human beings,[30] are very frequently used in riddles referring to religious or other authority figures, creating a humorous impression. They often imply that the shape of the person describes is somehow 'ill-fitting' with his nor her surroundings, or exaggerated.

The following riddle describes the encounter of two lamas:

Яндаг лам ягууpаа бариад ирэв
Дондог лам цахиураа бариад ирэв
– Товч товчлох[31]

[26] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар,* p. 252.

[27] Lubsandorǰ, consultation 2014.

[28] For more on this class of words in Mongolian, see: Zikmundová, Veronika: 'Iconopoeia' in Mongolian and Manchu. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia '02, Ethnolinguistics, Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony*, 2002, pp. 129–149; Oberfalzerová, Alena: Onomatopeia and Iconopoeia as an Expressive Means in Mongolian. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia '09, Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion, and Culture*, Vol. 2, No. 1, 2009, pp. 29–60; Oberfalzerová, Alena: The Use of Iconopoeic Words in Spoken Mongolian. *Mongolo-Tibetica Pragensia '10, Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion, and Culture*, Vol. 3, No. 1, 2010, pp. 7–34.

[29] Болд, Л. et al. (ed.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь,* Vol. 1, p. 298; *Монголын уран зохиолын тойм II*. Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, Улаанбаатар 1976 [Overview of Mongolian Literature, Vol. 2], Vol. 1, p. 361.

[30] Lubsandorǰ, consultation 2014.

[31] Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого*, Vol. 1, p. 276.

Lama Yandag came holding his *yaguur*
Lama Dondog came holding his flint
– doing up a (Mongolian-style) button

In this riddle, two lamas meet, one bearing flint (Khal. *цахиур*), and the other bearing a '*yaguur'*. In terms of the logic of the riddle, one lama is, metaphorically speaking, the round, knotted part of the button, the *товч*, whereas the other is the long *шилбэ*, or 'limb' (the longish loop that is placed around the *товч* to hold the front of the garment, i.e., a Mongolian *deel*, in place). Flint, in a traditional Mongolian flint-and-steel set, was carried in small quantities in a small leather pouch with a semi-circular steel edge (used to strike the flint). The leather pouch, which also held small amounts of tinder material, such as dried roots, was hung from the belt or sash (*бүс*) by a decorative chain.

It is a little unclear – due to the lexical uncertainty of the word *ягуур* (see below) – what exact simile is at play in this riddle. For example, if the chain holding the *цахиур* is meant to be the equivalent of the button loop, then what would be the knotted part of the button? One possibility is that *ягуур* actually refers to the *гаанс*, the Mongolian long-stemmed traditional pipe (which men usually tucked into their boots when not smoking). In this case, the pipe itself would be the equivalent of the long loop, and the small concave disc located at the top of the chain of the *цахиур* would be the 'button'; they 'meet' like the two lamas, when the kindling material is placed inside the rounded desk near the pipe bowl and the flint and steel are struck to ignite the tobacco.[32]

Both of the lama's names, Яндаг and Дондог, are based on Tibetan names: Дондог seems to be the Mongolian version of the Tibetan name for Amoghasiddhi (Tib. *don grub*).[33] Яндаг is also surely based upon a Tibetan name, possibly *yang dag* ('actual, real, the very…').[34] The two names were clearly chosen because of the rhyming second syllable (*-dag*, *-dog*, which also strangely correspond to the frequentative converbial ending *-dag*[4] in Mongolian). To a Mongolian ear they conjure up a playful image of the two lamas 'embracing' each other or otherwise meeting.

The word *ягуур* is unattested in all of the dictionaries I have been able to consult. The closest lexically and phonetically word I have been able to locate is *ягир* ('very hard, hard like bone', 'to have a quarrelsome nature [of men and animals']; *ягир ягир хийх* 'to make a a sound like whetting on iron').[35] Concerning the first definition, hardness certainly would certainly describe a quality of the steel to strike the flint with, and

[32] Lubsandorǰ, consultation 2016.

[33] Бүрнээ, Б. – Энхтөр, Б. (eds.): *Төвд монгол толь*. Монгол Улсын Их Сургууль, Улаанбаатар 2009. [Tibetan-Mongolian Dictionary], p. 247. For the phonetic changes that occur to Tibetan words adapted into Mongolian, see Lubsangdorji, J.: Buddhist Lamas and Mongolian. In: *Mongolica Pragensia '02, Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*, Prague 2002, pp. 101–128.

[34] Chandra-Das, S.: *A Tibetan-English Dictionary*, p. 1126.

[35] Сүлд-Эрдэнэ, Г. (gen. ed.): *Монгол хэлний хуучин үгийн толь*. Монсудар, Улаанбаатар 2013. [Dictionary of Old Mongolian Words], p. 719; Болд, Л. et al. (ed.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь,* Vol. 5, p. 3247.

the second describes the sound of a whetstone scraping against steel. If, however, *ягир* originally featured in this riddle, then it certainly underwent phonetic modification to create more of an assonance with the word *цахиур* (flint). The multi-directional assonance of the word *ягуур* could also lead one to think that it is in fact a word created within the very specific phonetic context of this particular riddle. The ratio of phonetic parallelism, mimicking the semantic parallelism of the riddle, is very high (the assonant syllables are highlighted in bold or underlined):

Яндаг лам **я**гууpаа бариад ирэв
Дондог лам цахиураа бариад ирэв

This riddle is a good example of the degree to which words can become distorted or aesthetically transformed in the Mongolian riddle corpus, a very common phenomenon.[36]

The next riddle is very typical of an entire class of riddles that employ iconopoeia to depict the humorous attitudes or postures of authority figures such as lamas, abbots, and officialdom (this latter group usually reflects Manchurian bureaucracy).

Гэлэн Лам
Гэдгэргээ суув
– Өрх татах[37]

Gelong lama
Leaning back
– Pulling back the *örkh*

At night-time, the *өрх* – the triangular piece of felt that covers the opening at the top of the yurt – is closed. It lies flat across the opening by night, and, by means of ropes or cords, is pulled into a triangular shape by day, allowing light to enter into the *ger*. There are many riddles which reflect very nicely the *өрх*'s daily transformation. For example: *Өдөр гурбалжин, Шөнө дөрвөлжин*: 'A triangle by day, a square by night,'[38] or *Наранд нь гурбалжин, Саранд нь дөрвөлжин*: 'A triangle by the sun, a square by the moon.'[39]

[36] Phonetic distortion or modification is extremely common in Mongolian riddles. See Mikos, R.: *Ruined Words…*

[37] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар*, p. 193.

[38] Сүлд-Эрдэнэ, Г. (gen. ed.): *Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь*. Монсудар, Улаанбаатар 2014 [Explanatory Dictionary of Mongolian Nomads], p. 139.

[39] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар*, p. 192.

The expression *гэдгэргээ суув* describes sitting while leaning back, with one's head thrown back; at least according to one dictionary, it would seem to describe a haughty attitude.[40]

According to another informant, however, it mainly emphasizes how the lama—or, theoretically, any other Buddhist clergy or representative of 'officialdom'—sits still, seemingly doing nothing for long periods of time, and especially not engaging in any activity that would require movement (such as going out to watch the herds), which to a herder can seem rather odd.[41]

An interesting pamphlet from the Soviet era cites a riddle very similar to this one, including the word *гэдгэр*, as proof of the inherent aversion of the 'Mongolian people' to lamaist clergy.[42] This analysis is, however, questionable, not least due to its clearly ideologically motivated nature.

Гэгээнийн морь
Гэдэсгүй
Гэндэн цорж
Бөгс үгүй
– Бурхан ширээ, хонх[43]

Sacred horse
No stomach
Abbot Genden
No bottom
– Deity throne; bell

Гэгээн was frequently used as an expression for Tib. *rin po che* in Mongolia. In the spoken language, it has connotations of 'sacred, divine, light, holiness'.[44] Although the 'sacred horse with no stomach' is described as the deity throne in the riddle, it could just as well be a small low table on which to place offerings, particularly for nomads who travelled by camel and used portable shrines. 'Mounted' on the horse is the 'bell', Abbot Genden (Genden from Tib. *dge ldan*, 'with virtue, having virtue'[45]). In terms of the imagery of the riddle, the bell is pictured as a person: the little handle at the top is like a head, the upper body of the bell is the *цээж* ('chest, sternum'), and below, as the bell is open, as it has no bottom.

[40] Bolor Dictionary. http://old.bolor-toli.com/index.php?pageId=10; accessed Sept 12, 2015.
[41] Lubsandorǰ, consultation 2015.
[42] Базардорж, П.: *Ардын аман зохиол дахь шашны эсрэг үзэл санаа*. Монголын эрдэм дэлгэруулэх нийгэмлэг, Улаанбаатар 1973, p. 19 [The anti-religious stance in Mongolian folklore].
[43] Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого*, Vol. 1, p. 189.
[44] Болд, Л. et al. (ed.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь,* Vol. 1, p. 576.
[45] Chandra-Das, S.: *A Tibetan-English Dictionary*, p. 271.

The motif of a monk or abbot as a bell is extremely frequent in Mongolian riddling, as in, for example, the following riddle:

Бурхан цээжтэй
Бунхан бөгстэй
– Хонх[46]

Chest of a deity
Buttocks of a crypt
– Bell[47]

Бурхан refers to a god, deity, buddha or the Buddha (it can also refer to the image or statue of one). The word *бунхан* refers to a crypt, a mausoleum, a tomb, or even sanctuary (from Tib. *bum khang*[48]). High lamas, after their deaths, were sometimes mummified or buried in a sitting position in stupas. The chest or upper body of the bell (the цээж) refers to the top part of the bell with the handle (in the form of a vajra, or *очир*). The lower part of the bell (the backside, 'buttocks', or *бөгс*[49]) is compared to a crypt. The word *бунхан* has a very wide semantic range, designated generally as the resting place of a deceased person.[50] The directionality embodied in this riddle is very stark: the *цээж*, or chest or sternum – traditionally the place of memory and heart for Mongolians[51] – is identified with the upper, deity realms,[52] whereas the lower part of the bell is identified with the lower realms of the earth, or what lies beneath the earth. As in many other riddles embodying a vertical principle, the vertical axis of above: heavenly realm, the realm of *тэнгэр*, as opposed to what lies below: the human realm is emphasized.

Our final riddle paints a very humorous portrait of the traditional figure of the itinerant monk, the *бадарчин*.

Тангад Ловон таван цэн
Таарцаг уут хоёр цэн
Таяг мод нэг цэн*
– Бадарчин[53]

[46] Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого таваар*, p. 254.

[47] See http://lh3.ggpht.com/5O1I6PI9gOE_6nTfThSLo3iyZZkR5sMr38bpDUWjwhHtGROa9c0w-KBUaSXg=s526 for an image of a traditional Mongolian bell and vajra set.

[48] Kara, György: *Mongol-magyar szótár*, p. 76.

[49] Many if not all rounded objects in Mongolian are formed from the root бө-, such as бөөрөнхий, 'round-shaped', and *бөмбөлөг*, 'sphere'. Lubsandorǰ, consultation 2015.

[50] Болд, Л. et al. (ed.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь,* Vol. I, p. 362.

[51] Oberfalzerová, Alena: *Metaphors and Nomads*, p. 101.

[52] This is a very typical association, as the upper part of body is highly valued in traditional Mongolian culture. Lubsandorǰ, consultation 2014.

[53] Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого*, Vol. 1, p. 128.

Tibetan Lowon: 50 *tsen*
Leather bag: 2 *tsen*
Walking stick: 1 *tsen*
– Badarčin

The *цэн* is an old Chinese measurement equivalent to about four grams. As can be seen, this riddle uses exaggeration to make its point: the itinerant monk Lowon weighs altogether about 200 grams, his bag is only eight grams, and his walking stick weighs four grams. '*Ловон'* is a humorous name for a monk.

Conclusion

As in any other riddling culture, Mongolian riddles work with familiar strategies of concealment and unexpected overlapping of categories. However, it can definitely be stated that there are inherent linguistic possibilities of Mongolian that allow for even more elliptical terseness and abstraction. The resulting quality of ambiguity needs to be considered within a cultural context (for example, in a contemporary Anglo-Saxon linguo-cultural context, ambiguity is often perceived as being undesirable). Ambiguity, polysemy, and polyreferentiality, far from being 'accidents' in the two riddle corpuses under consideration, should be considered as deliberate aesthetic strategies, even if formed jointly and orally over centuries.

On the syntactical, semantic, linguistic, and symbolic levels, Mongolian riddles are extremely close to proverbs, calling into question some of the usual genre distinctions known from Western literary theory. Mongolian riddles demand an ability to reflect on their deeper philosophical meanings, forming a true 'university of the nomads.' The radical opening or widening of the semantic field occasioned by the solution to many riddles is very striking: rather than narrowing things down from a nearly infinite series of possibilities, the riddle itself appears instead to open into a vast semantic field of polyreferentiality.

Livestock imagery is very prevalent in riddles about Buddhism (as it is throughout the entire corpus), meshing or merging categories from original indigenous religious and sacral traditions and Buddhism. Religious categories and themes are thus integrated into the images of everyday life, such as herding. The inherently nomadic trope of movement and motionlessness (see the work of Gilles Deleuze and Felix Guattari)[54] is emphatic in many of the riddles. As in the spoken language – historically speaking – a performative domesticization of Tibetan words and names occurs. (It is interesting to consider this reverse movement within the context what could be described – again, historically speaking – as the colonizing tendencies of Tibetan Buddhism in Mongolia.)

[54] See Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Milles Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris 1980.

The riddles which take Buddhist nuns and clerical authority figures as their subject are gently mocking in nature, using a surplus of iconopoeic or image-forming words. Despite certain efforts during the Soviet era to portray these riddles as anti-clerical, native speakers do not interpret them as such. Perhaps, though, something about the inherent elasticity of this class of words – particularly within the linguistic landscape of exceptionally terse ellipsis – makes them more vulnerable to further polysemic, even politically motivated interpretation.

In the riddles dealing with Buddhist subjects in these two corpuses, the sacred is integrated into the semes and images and objects of the humblest everyday reality. This lack of a clear sacral-profane dichotomy strongly suggests the reciprocal nature and ever-evolving of the relationship between man and the divine as embodied through images of his interactions with the natural world – a vision which intensely resonates with indigenous Mongolian cosmological views.

Bibliography

Базардорж, П.: *Ардын аман зохиол дахь шашны эсрэг үзэл санаа*. Монголын эрдэм дэлгэрүүлэх нийгэмлэг, Улаанбаатар 1973 [The anti-religious stance in Mongolian folklore]

Болд, Л. et al. (ed.): *Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь,* Vols. 1–5, "Соёмбо Принтинг" Принтинг Хоус, Улаанбаатар 2008 [Detailed Reference Dictionary of the Mongolian Language]

Бүрнээ, Д. – Энхтөр, Д. (eds.): *Төвд монгол толь*. Монгол Улсын Их Сургууль, Улаанбаатар 2009 [Tibetan-Mongolian Dictionary]

Chandra-Das, Sarat: *A Tibetan-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2004.

Цэрэнсодном, Д.: *Монголын уран зохиол (XIII–XX зууны эх)*. ВНМАУ Ардын боловсролын Яамын Сурах Бичиг, Сэтгүүлийн нэгдсэн редакцын газар, Улаанбаатар 1987 [Mongolian Literature: 13th to early 20th century]

Cerquiglini, Jacqueline, et al. (ed.): *L'ambiguïté: cinq etudes historiques, réunies par Irène Rosier*. Presses Universitaires de Lille, Lille 1988.

Дамдинсүрэн, Ц. – Цэнд, Д.: *Монголын уран зохиолын тойм, нэгдүгээр дэвтэр, XIII–XVI зууны үе*. Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, Улаанбаатар 1957 [Overview of Mongolian Literature, Vol. 1, 13th to 16th Centuries]

Монголын уран зохиолын тойм II. Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, Улаанбаатар 1976 [Overview of Mongolian Literature, Vol. 2]

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Milles Plateaux*. Les Éditions de Minuit, Paris 1980.

Дулам, С. – Нандинбилиг, Г.: *Монгол аман зохиолын онол*. Монгол Улсын Их Сургуулийн Хүүхдийн Соёл Иргэншил Судлалын Төв, Олон Улсийн Монгол Соёлын Төв, Улаанбаатар 2007 [Theory of Mongolian Oral Literature]

Дулам, С.: *Монгол домог зүйн дүр*. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1989 [Characteristics of Mongolian Legends]

Hasan-Rokem, Galit – Shulmin, David (eds.): *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes.* Oxford University Press, New York – Oxford 1996.

Kapišovská, Veronika: Spatial Orientation of the Mongols and its Reflection in Mongolian. *Mongolica Pragensia '03, Ethnolinguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony*, Prague 2003, pp. 77–122.

Kapišovská, Veronika: Some Remarks on Loanwords in Mongolian Lexical Pairs. *Mongolo-Tibetica Pragensia '11, Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*, Vol. 4, No. 1, Prague 2011, pp. 87–102.

Kara, György: *Mongol-magyar szótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998 [Mongolian-Hungarian Dictionary]

Kullmann, Rita – Tserenpil, D.: *Mongolian Grammar*. Under the Auspices of Institute of Language and Literature, Academy of Sciences, Ulaanbaatar 2001.

Lessing, Ferdinand: *Mongolian-English Dictionary*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1960.

Ловор, Г. – Өлзийхутаг, Ц.: *Монгол ардын оньсого тавваар.* Шинжлэх ухааны академи, Хэл зохиолын хүрээлэн, Улаанбаатар 1990 [Enigmas and Puzzles of Mongolia]

Lubsangdorji, J.: Buddhist Lamas and Mongolian. *Mongolica Pragensia '02, Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*, Prague 2002, pp. 101–128.

Lubsangdorji, Jugderiin – Vacek, Jaroslav: *Colloquial Mongolian: An Introductory Intensive Course. Vols. 1, 2*. Charles University in Prague, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminar of Mongolian Studies, Triton, Prague 2004.

Maranda, Elli Köngäs: *The Logic of Riddles*. Centre interuniversitaire d'Études sur les Lettres, les Arts et les Traditions (CÉLAT), Faculté des Lettres, Université Laval, Québec 1971.

Mehlman, Jeffrey: The "Floating Signifier": From Lévi-Strauss to Lacan. *Yale French Studies*, No. 48, *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis,* Yale University Press, 1972, pp. 10–37.

Mikos, Rachel: *The Becomings of Narrative: Transformation and Transmutation in the Tibetan and Mongolian "Enchanted Corpse" Cycles*. Unpublished MA thesis, Charles University in Prague, Institute of South and Central Asia, Seminar of Mongolian Studies 2012.

Mikos, Rachel: Ruined Words, Evasive Referents, and Emic Phonemes in Mongolian Riddles, Part 1. *Mongolo-Tibetica Pragensia '14 Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture Volume 7, No. 1 (2014)*, Charles University in Prague, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminar of Mongolian Studies, pp. 44–189.

Mikos, Rachel: Ruined Words, Evasive Referents, and Emic Phonemes in Mongolian Riddles, Part 2. *Mongolo-Tibetica Pragensia '15 Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture Volume 8, No. 2 (2015)*, Charles University in Prague, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminar of Mongolian Studies, pp. 43–56.

Mostaert, Antoon: *Ордос аман зохиолын цомирлог* (*Textes Oraux Ordos*). Антоон Мостаэрт Монгол судлалын төв, Улаанбаатар 2010.

Mulzet, O. (Mikos, Rachel): Introduction to the Legend of Mother Green Tārā. In: Almost island. http://www.almostisland.com/spring_2014/special_issue_the_past/introduction_to_the_legend_of_mother_green_tara.html. Retrieved November 11, 2017. http://old.bolor-toli.com/index.php?pageId=10; accessed Sept 12, 2015.

Oberfalzerová, Alena: *Metaphors and Nomads.* Triton, Prague 2006.

Oberfalzerová, Alena: Onomatopeia and Iconopoeia as an Expressive Means in Mongolian. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia '09, Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion, and Culture*, Vol. 2, No. 1, 2009, pp. 29–60.

Oberfalzerová, Alena: The Use of Iconopoeic Words in Spoken Mongolian. *Mongolo-Tibetica Pragensia '10, Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion, and Culture*, Vol. 3, No. 1, 2010, pp. 7–34.

Өлзийхутаг, Ц.: *Түмэн оньсого.* Printed by Баттулга, Ч. Улаанбаатар, Vols. 1 and 2, Улаанбаатар 2013 [Ten Thousand Riddles]

Ohnuki-Tierney, Emiko: The Power of Absence. Zero Signifiers and their Transgressions. *L'Homme* Vol. 34, No. 130, 1994, pp. 59–76.

Peppicello, William J. – Green, Thomas A.: *The Language of Riddles: New Perspectives*. Ohio State University Press, Columbus 1984.

de Saussure, Ferdinand: *Course in General Linguistics*. Bloomsbury Academic, London and New York 2013.

Сүлд-Эрдэнэ, Г. (gen. ed.): *Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь.* Монсудар, Улаанбаатар 2014 [Explanatory Dictionary of Mongolian Nomads]

Сүлд-Эрдэнэ, Г. (gen. ed.): *Монгол хэлний хуучин үгийн толь*. Монсудар, Улаанбаатар 2013 [Dictionary of Old Mongolian Words]

Taylor, Archer: *An Annotated Collection of Mongolian Riddles*. The American Philosophical Society, Philadelphia 1954.

Tiffany, Daniel: Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity. *Critical Inquiry* Vol. 28, No. 1, Things, 2001, pp. 72–98.

Владимирцов, Борис Яковлевич: *Работы по литературе монгольских народов.* Восточная литература, Москва 2003.

Wickham-Smith, Simon: *The World in Miniature: The Interrelationship of Humans and Landscape in G. Mend-Ooyo's Altan Ovoo.* Unpublished PhD dissertation. University of Washington, Seattle 2012.

Zikmundová, Veronika: 'Iconopoeia' in Mongolian and Manchu. *Mongolo-Tibetica Pragensia '02, Ethnolinguistics, Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony,* Prague 2002, pp. 129–149.

A Compendium of Buddhism Written for Kubilai's Son

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

My paper is about a small but important Tibetan treatise, *The Explanation of the Knowable* (Tib. *Shes bya rab gsal*) which influenced the subsequent Tibetan and Mongolian historical and cosmological works. It was written in 1278 by 'Phags pa Lama (1235–1280), the excellent teacher and polymath of his time. He entered into an alliance with Kubilai Khan (1215–1294), the grandson of Genghis Khan (1162–1227) and wrote *The Explanation of the Knowable* for Kubilai's son, Jingim (1243–1286).

The Empire of Kubilai Khan

The intensive contacts in the Tibeto–Mongol relations go back to 1227 when Chingis Khan destroyed the Tangut Empire and the Mongolian Empire and Tibet became neighbouring countries. In 1240, Prince Göden (1206–1251),[1] the governor of the Kokonor region, sent an army to Central Tibet. They destroyed the Rva sgreng monastery[2] and killed five hundred monks.[3] Mongols learnt that Tibet had been divided for centuries and that all political power, economic strength and cultural influence were centered around the numerous monasteries belonging to various Buddhist sects. The leader of the Mongolian army sent a message to Göden and enumerated the foremost sects[4] which could confer about the circumstances in Tibet. Göden selected the Sa skya pa sect because they had more than a century of history and both the ecclesiastical and the secular power (Tib. *gdung rgyud* and *chos rgyud*, respectively) were represented by two branches of the Sa skya family.

In 1244 Göden summoned Sa skya Paṇḍita (1182–1251), the chief of the Sa skya dukedom, to present a report. He set out with his two nephews, 'Phags pa Lama and

[1] He was the son of Ögödei Khan (1186–1241) and grandson of Chingis Khan.
[2] It is about sixty miles north of Lhasa.
[3] See Sagaster, Klaus: The History of Buddhism among the Mongols. In: *The Spread of Buddhism*. Ed. Ann Heirman – Stephan Peter Bumbacher. Brill, Leiden – Boston 2007, p. 383.
[4] Bka' gdams pa, Bka' brgyud pa, Sa skya pa.

Phyag na rdo rje (1239–1267)[5] and met Göden near Lake Kukunor. Beside his political activities, Sa skya Paṇḍita also gave the prince religious instruction and cured him of a serious illness, probably leprosy. It seems that Sa skya Paṇḍita made deep impression with his sense of diplomacy and great wisdom onto the tolerant Mongols.

When Göden and Sa skya Paṇḍita died almost at the same time, 'Phags pa Lama and Phyag na rdo rje[6] had to leave the court and the prince's descendants were no longer connected with Tibetans. In 1251, Göden's cousin, Möngke (1209–1259) became the Great Khan of the Mongol Empire. He gave his younger brother, Kubilai the control over the Chinese territories in the eastern part of the empire. Mönke entrusted him with the responsibility of unifying China under the Mongol Empire. However, Möngke was killed while leading an expedition into Western China in 1259 and Kubilai was elected as Möngke's successor in 1260. In 1278, he destroyed the Song dynasty and established the Yuan dynasty. Kubilai became the leader of an empire that stretched across two continents: he became the overlord of all the Mongol dominions (the Golden Horde in southern Russia, the Il-Khanate of Persia and regions inhabited by the traditionally nomadic Mongol princes), as well as the ruler of his own territory of China.

The period of Kubilai's reign was a time of toleration for rival religions. Under Kubilai, religious establishments of Buddhist, Taoist, Nestorian, and Islamic orders acquired local land rights and economic privileges.[7] Kubilai surrounded himself with religious leaders of many traditions, like Confucian scholars,[8] Nestorian Christians,[9] Central Asian Muslims,[10] Uighur Turks[11] and Buddhist lamas.

---

[5] The reason for their accompanying him in the first place seems to be that the boys had lost their parents and Sa skya Paṇḍita had assumed their guardianship. See Tashi Densapa: A Short Biography of 'Gro mgon chos rgyal 'phags pa. *Bulletin of Tibetology* (Sikkim Research Institute of Tibetology) 3. November 1977, p. 6.

[6] Phyag na rdo rje spent his whole life in Mongol surroundings and Göden gave him in marriage his own daughter. His political role was not clarified but it was cut short by his early death. See Petech, Luciano: *Central Tibet and the Mongols. The Yüan – Sa-skya Period of Tibetan History*. Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1990, p. 20.

[7] There was one religion that did not have Mongolian support: Daoism. Daoism had a struggle at that time with Buddhism and in 1281, Buddhist and Daoist monks debated the merits of their individual religions. Kubilai supported the Buddhists and imposed severe limits on Daoism: a considerable number of Daoist monasteries were converted into Buddhist monasteries, some Daoist monks were defrocked and a part of the wealth and property of the Daoists was taken over either by the Mongol state or by Buddhist monasteries. See Rossabi, Morris: *Khubilai Khan. His Life and Times*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1988, p. 42.

[8] Kubilai organised a group of Chinese Confucian advisers to introduce reforms in his territories. His stance on the role and structure of government was shaped under the direction of these advisers. Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 93.

[9] Kubilai Khan's mother was an adherent of that faith. See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 93.

[10] Muslims were encouraged to come to China to supervise trade and some of them became financial administrators in the empire. See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 93.

[11] Turks were involved in military campaigns: they were military men, resident commissioners or local officials, several served as tutors to the imperial princes and a few translated documents for the court. See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 93.

Buddhist Monks at the Court of Kubilai Khan

From the early 13th century when Mongolians contacted Tanguts and Jurchis, the way opened to Buddhist ideas as well as Buddhist works, cult objects, monks and scholars who visited them. Later, when Western trade routes were already controlled by Mongolians, they learned about the prosperous Uighur Buddhist culture in the city-states of Turkestan. At the same time Chinese, Tibetan and Indian Buddhism also flourished in the Mongol Empire.

The first Buddhist advisor of the Mongol Khans was Hai yun (1202–1257), a Chinese monk. He was appointed by Güyük Khan (1206–1248) and held the same position under Möngke and Kubilai. Hai yun introduced Kubilai to the precepts and practices of Chinese Buddhism and he was the head of all monks in Kubilai's empire. Kubilai and Hai yun developed a close collaboration and friendship. When Kubilai's second son was born in 1243, Hai yun gave him the name Jingim[12] which means 'True Gold'.[13]

As Kubilai's first-born son, Dorji (1240–1263) was ill and died early, Jingim became the crown prince and had ever-increasing responsibilities. Kubilai appointed him as the Prince of Yen in 1263, with jurisdiction over the area where the new capital, Tatu[14] was located. In the same year, Kubilai gave the twenty-year-old prince the position of supervising the Privy Council. In 1273, he named Jingim the Heir Apparent. Kubilai thus became the first Mongol ruler to designate his own successor.[15]

In order to provide his son with first-grade Chinese education, the khan assigned his advisers namely Yao Shu (1203–1280), Tou Mo (1196–1280) and Wang Hsun (1235–1281) to instruct Jingim in the Chinese classics and Confucian verities. These learned men introduced him first to the *Classic of filiality* (Chin. *Hsiao jing*)[16] and other more complex classics, like *Book of odes* (Chin. *Shi jing*).[17] The government official Wang Hsun also provided Jingim with an essay summarising the views on government of some of the emperors and ministers of earlier dynasties in Chinese history.[18]

Jingim's mother, Empress Chabi (1227–1281) was deeply impressed by the teaching of the Tibetan Buddhism and donated some of her jewelry to Buddhist monasteries. This also could be a reason for Kubilai to add Tibetan Buddhist studies to Jingim's education.[19] Chabi possessed much more knowledge of Tibetan Buddhism than Kubi-

[12] Name variations: Jing gyim, Jim gyim, Činggim, Chen chin, Zhen jin, Ching kim.

[13] See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 15.

[14] Tatu became the new capital city in 1267, in the place of the former and present-day Peking.

[15] See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, pp. 107–108.

[16] The *Classic of filiality* is a Confucian classic treatise giving advice on filial piety; that is, how to behave towards a senior such as one's father, an elder brother, or a ruler.

[17] The *Book of odes* is the oldest collection of Chinese poetry, it includes more than three hundred songs, odes and hymns.

[18] Kubilai promoted the translation of many Chinese works into Mongol. See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, pp. 107–108.

[19] See Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 17.

lai did and influenced his husband to choose 'Phags pa to teach the princes Buddhist intellectuality and spirituality.[20]

In 1253 Kubilai invited 'Phags pa to his newly built city of Kaiping (later known as Shangdu). Originally, the invitation had been meant for Sa skya Paṇḍita, but as he passed away in 1251, 'Phags pa took his place.[21]

'Phags pa Lama

'Phags pa was a descendant of the 'Khon[22] family whose line traces back to 'Khon Dpal po che, one of the ministers of the eighth-century king, Khri srong lde btsan (742–797). The next well-known member of the 'Khon lineage was Dkon mchog rgyal po (1034–1102) who built a monastery at the place called Sa skya,[23] from which the sect later derived its name. His son, Sa chen Kun dga' snying po established the Sa skya pa sect which played a special role in Tibetan history and religion. The generations that followed the founding of Sa skya were marked by sectarian struggles for hegemonic power, resulting in the emergence of the Sa skya pa sect as the representative member of Tibetan politics.[24]

Sa chen's son was Dpal chen 'od po who had two sons: one of them was Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182–1241), the other Zangs tsha bsod nams rgyal mtshan (1184–1239).[25] The latter was the father of 'Phags pa Lama.

The birth name of 'Phags pa was Blo gros rgyal mtshan dpal bzang po. He was born in Mnga' ris (the westernmost province of Central Tibet) in the Wood-Female-Sheep year (about 1235) according to the Tibetan historical documents, or in the Earth-

[20] Jing, Anning: The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306), a Nepali Artist at the Yuan Court. *Artibus Asiae* Vol. 54, No. 1/2, 1994, p. 41.

[21] Kubilai was also interested in another Tibetan lama, Karma Pakshi (1204–1283), the leader of the Black Hat order of the Karma pa sect. Renowned for his magical and supernatural powers, Karma Pakshi reputedly could enter into a trance and then perform miracles. When Kubilai learned of his remarkable abilities, invited him to remain in his camp. Karma Pakshi declined the Mongol khan's invitation. His rejection of Kubilai permitted 'Phags pa Lama to demonstrate his value (see Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, pp. 40–41). In 1261, Kubilai banished Karma Pakshi to Southern China and only after eight years of exile he was allowed to return to Tibet. See Petech, L.: *Central Tibet*..., p. 16.

[22] According to Tibetan legends, the name 'Khon originated at a time when the gods were at war with the demons. G.ya spang skyes, a son of a god, killed the demon Skya ring khrag med and took his wife. The son born from their union was named 'Khon bar skyes ('Born during the struggle'). Hence, the family lineage became known as 'Khon. See Tashi Densapa: *A short biography*…, p. 5.

[23] The name Sa skya ('Pale earth') derives from the unique grey landscape in southern Tibet near Shigatse.

[24] See Wylie, Turrell: Mortuary Customs at Sa skya, Tibet. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 25. 1964–1965, p. 229.

[25] See Tashi Densapa: *A Short Biography*…, p. 5.

Female-Hog year (about 1239) according to the Chinese sources.[26] At the age of ten,[27] he accompanied Sa skya Paṇḍita to the court of Göden and stayed in Mongolia for the remainder of his life. In 1253, after the invitation of the khan, 'Phags pa settled at Kubilai's court and he gained a significant degree of influence and authority. 'Phags pa had a unique position with regard to both Mongols and Tibetans and therefore particularly suited to form an alliance with Kubilai.[28]

Kubilai nominated 'Phags pa national and imperial preceptor[29] and issued a document[30] which exempted the monks from taxation and from military and labour service. It was a confirmation of the privileges granted long before by Chingis Khan.[31] According to another document,[32] 'Phags pa was conferred the temporal sovereignty over the three regions[33] making up the whole of the Tibetan-speaking territories.[34]

'Phags pa and Kubilai agreed on a new alliance – the so-called *two laws* (in Mongolian *qoyar yosun* 'two laws', while Tibetan uses three phrases: *gnyis lugs* 'two methods, *khrims gnyis* 'two laws', and *gtsug lag gnyis ka* 'two-sciences') – dividing

[26] See Shotaro Iida: *Facets of Buddhism*. Routledge Taylor & Francis Group, London – New York 1991, p. 67.

[27] At the age of three, 'Phags pa recited the *Sādhanasārgara* from memory and at eight recited the *Jātaka*s. One year later, he expounded the *Hevajratantra* to an assembly of sages. See Shotaro Iida: *Facets of Buddhism*, pp. 67–68.

[28] There are two known biographies of 'Phags pa in Sa skya sources. One of them, a fairly detailed biography, can be found in the *Sa skya pa'i chos kyi snying po Bi ru pa'i gsung ngag lam 'bras rin po che*. This 17-volume work was collected and edited by 'Jam dbyangs blo gter dbang po. The first 7 volumes contain *rnam thar*s of the Sa skya lineages from the beginning to the present and volume *Kha* (known as *Lam 'bras bla ma brgyud pa'i rnam thar*) has 'Phags pa's biography composed by Sher chen ye shes rgyal mtshan. The other *rnam thar* is a part of the *Sa skya gdung rab chen po rin chen bang mdzod* composed by 'Jam mgon a myes zhabs kun dga' bsod nams. There are some more brief biographies in works like the *Lam 'bras bla ma brgyud pa'i tshar snang ba* by Bla ma dam pa Bsod nams rgyal mtshan. Several Dge lugs pa authors (e.g. the Fifth Dalai lama) give 'Phags pa rather extensive treatment in their chronicles. Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor provides some information on 'Phags pa in his *Dpag bsam ljong bzang*. Blo bzang tshe 'phel gives fifteen pages on details of 'Phags pa's life in the *Hor gyi chos byung*. See Tashi Densapa: *A short biography*…, p. 7, Tóth, Erzsébet: A mongóliai buddhizmus történetének tibeti nyelvű forrásai [Tibetan-language sources for the history of Buddhism in Mongolia]. In: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (eds.): *Orientalista Nap 2003*. MTA Orientalisztikai Bizottság–ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2003, pp. 147–148.

[29] Historically, imperial preceptor (Chin. *guo shi*) appeared before national preceptor (Chin. *di shi*); functionally *di shi* supplanted *guo shi* as the highest clerical honour and marked a development in the relationship between throne and sangha. *Guo shi* originally functioned as a religious tutor to the emperor and his family. See Dunnel, Ruth: The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor. *Asia Major* third series, Vol. 5, No. 1. 1992, pp. 86–87.

[30] Known to Tibetans under the name: *Decree in the Tibetan script* (Tib. *'ja' sa bod yig ma*).

[31] See Petech, L.: *Central Tibet*…, p. 16.

[32] It was the *Pearl document* (Tib. *'ja' sa mu tig ma*).

[33] Tibet was traditionally divided into three regions, called Chol kha gsum: Mnga' ris and Dbus Gtsang in Central Tibet, A mdo and Khams in East-Tibet.

[34] See Petech, L.: *Central Tibet*…, pp. 16–18.

ecclesiastical and secular powers: the lama presided over religious affairs[35] and the khan over secular affairs in their dual rule.

In 1268, Kubilai requested 'Phags pa Lama to compose a new script[36] to be employed both for Mongolian and Chinese. He created the so-called 'Phags pa alphabet[37] based on the Tibetan writing system. Although one year later it was declared to be the national script and its use was required in official documents, it never gained general acceptance.[38]

'Phags pa Lama: *The Explanation of the Knowable*

'Phags pa Lama, an expert on a large 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*. It was written in 1278 for Jingim in order to give a clear and brief introduction to the substance of Buddhism.[39] The Tibetan original of the text can be found in the 12th volume of the *The collected works of the great masters of the Sa Skya pa school* (Tib. *sa skya bka' 'bum*) printed in Derge in 1734.[40]

The colophon gives the complete title of 'Phags pa Lama's work: *A treatise for bodhisattva Prince Jingim entitled: "The Explanation of the Knowable"*. The Tibetan title is *Shes bya rab tu gsal ba zhes bya ba'i bstan bcos bskul | rgyal bu byang chub*

[35] 'Phags pa had both religious and administrative duties. He was authorised to propagate the Buddhist doctrine, to give explanations of the religious scriptures, to found monasteries and to pray for the longevity of the emperor and the well-being of the state. His most important political and administrative duty was the administration of all matters relating to the Buddhist clergy in the whole empire and the responsibility for all cases of Tibet. See Grousset, René: *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Rutgers University Press, New Jersey 1970, p. 304.

[36] The Mongolian official correspondence of Kubilai's empire was conducted in the old Mongolian alphabet adopted by Chingis in about 1204. This was a late form of the old Uyghur alphabet which by that time contained no more than 14 letters, many of them polyphonic and easy to be mixed up with one another. On the other hand Kubilai's Chinese official business was carried on in Chinese, a language which his Mongol kinsmen and principal officers might perhaps speak, but could certainly not read. So he wanted urgently a good "one letter, one sound; one sound, one letter" alphabet, easy to read and suitable for writing both official languages of his empire. See Clauson, Gerard: The HP'ags-pa Alphabet. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 22, No. 1/3, 1959, p. 301.

[37] It consisted of forty-one letters, many of which were square in shape. Accordingly it is also referred to as "square-script."

[38] See Petech, L.: *Central Tibet…*, p. 22; Rossabi, M.: *Khubilai Khan*…, p. 157.

[39] When Buddhism spread from India to Tibet, missionaries compiled special course books for their new disciples in order to span the cultural discrepancies. Similar works were written later by Tibetan masters, too, when they became transmitters in the second half of the 13th century. With the help of these works Mongols were systematically acquainted with Tibetan Buddhism.

[40] Sa skya bka' 'bum, vol. pa, ff. 1r–35v (vol. XIII), VI, 1–18. The reprinting 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.

sems dpa' Jim gyim. This work contains five chapters, three of them discuss the history of Buddhism and its principal tenets, while the other two cover the basics of the Buddhist cosmology: 1. The worldly environment[41] (ff. 2v–8v), 2. The world of living beings[42] (ff. 9r–26v), 3. The path[43] (ff. 26v–28r), 4. The result[44] (ff. 28r–34r), 5. The unconditioned[45] (ff. 34r–34v), and the Colophon (ff. 34v–35r).

The Explanation of the Knowable is mainly a compilation, its only original part is about history in the second chapter. Compilation does not mean that it cannot be considered as an independent work. Such a clear overview of the huge and vast literature of the topic that accumulated in the course of the centuries is an important work.

In Tibetan works, it is common that the authors quote and insert parts from respected books, usually denoting the sources. The summary of 'Phags pa Lama differs from this tradition because *The Explanation of the Knowable* is a basic textbook for those who are interested in Buddhism. This is why in the main text there are no sources indicated but there are two mentioned in the colophon for further reading.

Both of them belong to the basic texts of their categories. They are enrolled in the *Tibetan Canon*, one of them can be found in the collection of the *Translated Words of the Buddha* (Tib. *bka' 'gyur*) under the title: *The Supreme Dharma of the Application of Mindfulness* (Skr. *Saddharma-smṛtyu-pasthāna*, Tib. *Dam pa'i chos dran pa nye bar gzhag pa*).[46] It contains 3400 pages and is part of the section *Mdo sde* of the *Bka' 'gyur.* This text is one of the so-called *transmigration sūtras* – i.e. sūtras about rebirth in a lower or a higher realm depending on one's actions. These so-called *Mahāyāna* sūtras were continuously created from the 1st century BC to the 10th century AD.[47]

The other one is classed among the *Translated Treatises* (Tib. *bstan 'gyur*): it is the famous treatise by Vasubandhu: *Treasury of Abhidharma* (Skr. *Abhidharmakośa-bhāśya,* Tib. *Chos mngon pa'i mdzod*).[48] This collection is associated with the training in wisdom (Skr. *prajñā*), it defines many of the topics mentioned in the sūtras and arranges them in classifications, such as the five aggregates[49], twelve sources of con-

41 Tib. *snod kyi 'jig rten.*

42 Tib. *bcud kyi 'jig rten.*

43 Tib. *lam.*

44 Tib. *'bras bu.*

45 Tib. *'dus ma byas.*

46 Lha sa edition, No. 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.

47 See Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA, Thomson Gale, New York – Detroit – San Diego – Cleveland – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London – Munich 2004, p. 378.

48 Sde dge edition, No. 1730, *Bstan 'gyur* Mngon pa vol. i–vol. thu.

49 Five aggregates (Skr. *pañcaskandha*, Tib. *phung po lnga*): the five psycho-physical aggregates, which according to Buddhist philosophy are the basis forself-grasping. They are: form, feeling, perception, formations, consciousness. Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*, p. 779.

sciousness[50] and eighteen elements[51], thereby providing tools for generating a precise understanding of all experiences. It gives the most widespread and most often depicted cosmological system. It is considered to be a Theravāda work written in Sanskrit in the 4th century AD. The author is a *Vaibhāśika* monk, Vasubandhu who summarised the knowledge about phenomena in poems. Later in his comments he criticised the theory of the *Vaibhāśika* school from the point of view of the *Sautrāntika* tradition. The various *Mahāyāna* schools of the following centuries taught the basic doctrines of Buddhism relying on this summary book. The Tibetan translation was made during the second spread of Buddhism in Tibet. When the *Tibetan Canon* was arranged, it was put into the section *Mngon pa* of the *Bstan 'gyur.* The work contains 600 poems and 8000 literal comments in 700 pages.[52]

'Phags pa's work is a short summary of the Abhidharma, based primarily on the *Treasury of Abhidharma*, devoting particular attention to cosmology and history from the beginning of the cosmic aeon up to the Yuan dynasty. 'Phags pa replies consistently with the *Vaibhāśika* standpoint of his text, like Vasubandhu.

The Explanation of the Knowable became very popular in Tibet, too, because it is an easily understandable and relatively brief work consisting of 52 average size folios. The treatise served as source for several later writers. Among others Bsod nams rgyal mtshan incorporated certain passages into *The Clear Mirror: A Royal Genealogy* (Tib. *Rgyal rabs gsal ba'i me long*) (1328)[53], and Tshal pa Kun dga' rdo rje into the *Red Annals* (Tib. *deb ther dmar po*) (1346).[54]

There is a special work that is in relationship with 'Phags pa's text. In 1823, Kun dga' chos legs, the abbot of the Rdzong khul monastery[55] wrote a compendium for the famous Hungarian scholar, Alexander Csoma de Kőrös (1784–1842). Its title is *Answers to the Questions of Sken dha from Europe* (Tib. *Rgya gar rum yul pa sken*

[50] Twelve sources of consciousness (Skr. *dvadaśa āyatana*, Tib. *skye mched bcu gnyis*) – the six sense objects (or six outer sources): sights, sounds, smells, tastes, textures, mental objects and the six sense faculties (or six inner sources): eyes, ears, nose, tongue, body, mind. Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 220–221.

[51] Eighteen elements (Skr. *aṣṭadaśa dhātu*, Tib. *khams bco brgyad*): a classification of all knowable things into eighteen elements. The six sense objects (Skr. *viṣayadhātu*, Tib. *dmigs yul gyi khams*): visible forms, sounds, smells, tastes, textures, mental objects. The six sense faculties (Skr. *indriyadhdhātu*, Tib. *dbang po'i khams*): eye faculty, ear faculty, nose faculty, tongue faculty, body faculty, mental faculty. The six sense consciousnesses (Skr. *vijñanadhātu*, Tib. *rnam shes kyi khams*): eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness. Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*, p. 221.

[52] Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 1–7.

[53] Bsod nams rgyal mtshan: *Rgyal rabs gsal ba'i me long*. Mi rigs Dpe skrun khang, Beijing 1981, p. 9, 22, 52.

[54] Tshal pa kun dga rdo rje: *Deb ther dmar po*. Ed.: Guiseppe Tucci. Roma 1971, p. 145.

[55] This *'Brug pa bka' brgyud pa* monastery was an important educational and cultural centre in the 18th–19th centuries.

dhas dris lan).[56] Kun dga' chos legs wrote for him short summaries of the major areas of Buddhism, among others the Buddhist cosmology. Comparing this part of the two treatises it can be stated that the compendium of Kun dga' chos legs is by and large based on 'Phags pa Lama's work, however Kun dga' chos legs does not mention his name or the title of his work.

It is probable that 'Phags pa himself translated his own work into Mongolian[57] because the unknown translator had to be an expert in Buddhism. He 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 understable to Mongolian readers. This method of translating remarkably differs from that of the later Mongolian translators who usually made a word by word translation which followed the Tibetan original as close as possible.[58] The same text was copied for Prince Yunli (1697–1738), the seventeenth son of Kangxi (1654–1722), Manchu Emperor of China in the 1720s or 1730s.

Even the fact of the existence of the Mongolian translation of *The Explanation of the Knowable* was unknown to scholars for a long time. The Mongolian translation was brought to Russia in 1851 and identified only in the 1990s. Osip Kowalewski brought to Kazan a Tibetan manuscript version of this work and translated the cosmological part for his book on Buddhist cosmology in 1837.[59] Professor Vladimir Uspensky made a facsimile edition of the Mongolian translation with transliteration and notes in 2006.[60]

As early as during the Yuan dynasty a Chinese translation was also made which became a part of the *Chinese Buddhist Canon*.[61]

The first European Tibetologist to deal with the Tibetan original along with the Mongolian translation was János Szerb in his unpublished MA thesis (1978)[62] and doctoral dissertation (1981).[63] He also composed a sketchy presentation of *The Explanation of the Knowable* and made some valuable comments on the first chapter of the Tibetan

---

[56] Kun dga' chos legs: Answers to the Questions of Sken-dha from Europe (Tib. Rgya-gar rum-yul-pa Sken-dhas dris-lan). In: Terjék, József (ed.): ***Tibetan Compendia Written for Csoma de Kőrös by the Lamas of Zang-dkar.*** (Śata-piṭaka Series, Volume 231.) New Delhi 1976, pp. 16–7, ff. 47–85.

[57] The title of the Mongolian translation is *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči ner-e-tü šastir*.

[58] Kara, György: *Books of the Mongolian Nomads. More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. (Indiana University Uralic and Asiatic Series Vol. 171.) Indiana University Bloomington, Resarch Institute for Inner Asian Studies, Bloomington, Indiana 2005, pp. 51–52.

[59] See Ковалевский, Осип: *Буддийская космология.* Казань 1837.

[60] 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*. Resarch Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 2006.

[61] The Chinese title is *Zhang suo zhi lun.* Taisho Ed., No. 1645.

[62] Szerb, János: *Fejezetek a tibeti–mongol kapcsolatok történetéből*: 'Phags-pa Lama munkássága (különös tekintettel a mongol vonatkozású műveire). Unpublished MA thesis, Eötvös Loránd University, Budapest 1978 [Chapters from the history of Tibeto–Mongolian relations: 'Phags pa Lama's life-work (particularly his Mongolian-related works)].

[63] Szerb, János: *Clossen on the Oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa I–II*. Unpublished PhD thesis, Eötvös Loránd University, Budapest 1981.

text in an unpublished manuscript (1977).[64] The only English translation from Tibetan was made by Constance Hoog.[65]

It was not recorded how deeply Jingjim wanted to study Buddhism but 'Phags pa Lama's *The Explanation of the Knowable* could be a good basics for him. In 1286, shortly after beginning his Buddhist studies, Jingim died. Eight years later his father, Kubilai died, too. His grandchild, Temür became his successor who ruled as emperor Cheng Zong (1294–1307).

Bibliography

Primary sources

Bsod nams rgyal mtshan: *Rgyal rabs gsal ba'i me long*. Mi rigs Dpe skrun khang, Beijing 1981.

Kun dga' chos legs: Answers to the Questions of Sken dha from Europe (Tib. Rgya gar rum yul pa sken dhas dris lan). In: Terjék, József (ed.): *Tibetan Compendia Written for Csoma de Kőrös by the Lamas of Zang-dkar*. (Śata-piṭaka Series, Volume 231) New Delhi 1976, pp. 16–7, ff. 47–85.

'Phags pa bla ma: *Shes bya rab gsal* (The Explanation of the Knowable). In: *Sa skya bka' 'bum*, vol. pa, ff. 1r–35v (vol. XIII), VI, 1–18. The reprinting 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.

Tshal pa kun dga rdo rje: *Deb ther dmar po*. Ed.: Guiseppe Tucci. Roma 1971.

Secondary sources

Jing, Anning: The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306), a Nepali Artist at the Yuan Court. *Artibus Asiae* Vol. 54, No. 1/2, 1994, pp. 40–86.

Bsod nams Rgya mtsho (ed.): *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya sect*. Toyo Bunko, Tokyo 1966.

Buswell, Robert E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA, Thomson Gale, New York – Detroit – San Diego – Cleveland – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London – Munich 2004.

Clauson, Gerard: The HP'ags-pa Alphabet. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 22, No. 1/3, 1959, pp. 300–323.

[64] Szerb, János: *Gosses*. Unpublished manuscript 1977.

[65] *Prince Jing-gim's Textbook of Tibetan Buddhism: The Shes-bya rab-gsal* (*Jñeya-prakāśa*) by 'Phags-pa Blo-gros rgyal-mtshan dPal-bzang-po of the Sa-skya-pa. Translated and annotated by Constance Hoog. E. J. Brill, Leiden 1983.

Dunnel, Ruth: The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor. *Asia Major* third series, Vol. 5, No. 1. 1992, pp. 85–111.

Farquhar, David M.: Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 38, No. 1, 1978, pp. 5–34.

Grousset, René: *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Rutgers University Press, New Jersey 1970.

Kara, György: *Books of the Mongolian Nomads. More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. (Indiana University Uralic and Asiatic Series, Vol. 171.) Indiana University Bloomington, Resarch Institute for Inner Asian Studies, Bloomington, Indiana 2005.

Ковалевский, Осип: *Буддийская космология.* Казань 1837.

Man, John: *Kublai Khan: The Mongol King Who Remade China*. Bantam Press, London – New York 2007.

Petech, Luciano: *Central Tibet and the Mongols. The Yüan – Sa-skya Period of Tibetan History*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1990.

Prince Jing-gim's Textbook of Tibetan Buddhism: The Shes-bya rab-gsal (*Jñeya-prakāśa*) by 'Phags-pa Blo-gros rgyal-mtshan dPal-bzang-po of the Sa-skya-pa. Translated and annotated by Constance Hoog. E.J. Brill, Leiden 1983.

Rossabi, Morris: *Khubilai Khan. His Life and Times*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1988.

Sagaster, Klaus: The History of Buddhism among the Mongols. In: *The Spread of Buddhism*. Ed. Ann Heirman – Stephan Peter Bumbacher. Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 379–432.

Shotaro Iida: *Facets of Buddhism*. Routledge Taylor & Francis Group, London – New York 1991.

Szerb, János: *Egy enciklopédikus mű a XIII. századból* (An Encyclopaedic Work from the 13th century). Unpublished manuscript 1977.

Szerb, János: *Fejezetek a tibeti–mongol kapcsolatok történetéből: 'Phags-pa láma munkássága (különös tekintettel a mongol vonatkozású műveire)*. Unpublished MA thesis, Eötvös Loránd University, Budapest 1978 [Chapters from the history of Tibeto–Mongolian Relations: 'Phags-pa Lama's Life-work (particularly his Mongolian-related works)]

Szerb, János: *Clossen on the oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa I–II*. Unpublished PhD thesis, Eötvös Loránd University, Budapest 1981.

Tashi Densapa: A Short Biography of 'Gro-mgon chos-rgyal 'phags-pa. *Bulletin of Tibetology* (Sikkim Research Institute of Tibetology) 3 November 1977, pp. 5–14.

Terjék, József (ed.): *Tibetan Compendia Written for Csoma de Kőrös by the Lamas of Zang-dkar*. (Śata-piṭaka Series, Volume 231.) Society of Csoma de Koros and Hungarian Academy of Sciences, New Delhi 1976.

Tóth, Erzsébet: A mongóliai buddhizmus történetének tibeti nyelvű forrásai. In: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (eds.): *Orientalista Nap 2003*. MTA Orientalisztikai

Bizottság–ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2003, pp. 146–154. [Sources on Mongolian Buddhism Written in Tibetan Language]

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.

Wylie, Turrell: Mortuary Customs at Sa-skya, Tibet. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 25. 1964–1965, pp. 229–242.

29 февраля Крупное / Крупное «Зима» / Зима Крупное

(Крупное, Крупное) Крупное / Крупное Крупное

Крупное (Крупное) Крупное / Крупное «Крупное» (Крупное) Крупное, Крупное Крупное Крупное / Крупное Крупное Крупное

ᠪᠠᠭᠤᠴᠢᠯᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ᠠᠭᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠵᠢᠩᠰᠢᠯᠲᠡ ᠪᠤᠶᠤ ᠲᠤᠰᠬᠠᠢ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠯᠲᠡ ᠪᠤᠶᠤ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠪᠤᠶᠤ᠂᠂ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠴᠢ ᠨᠢ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠯᠲᠡ ᠪᠤᠶᠤ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠪᠤᠶᠤ ᠵᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭ᠎ᠠ

[6] «Kara2001» ⁊ 102-107 · 113-116 · 178-180 ⁊⁊⁊⁊ ⁊⁊⁊⁊⁊ ⁊⁊ ⁊⁊⁊⁊⁊⁊⁊ Mong. 77 · Mong.80 · Mong. 123 ⁊⁊ ⁊⁊⁊⁊⁊ AG-29 ⁊ ⁊⁊⁊⁊⁊⁊⁊ · ⁊⁊⁊⁊⁊ ⁊ ⁊⁊⁊⁊ Budap-01 · ⁊⁊⁊⁊⁊⁊⁊

ᠪᠣᠳᠠᠨ᠂ ᠪᠣᠳᠠᠨ-02 · Budap-03 (ᠺᠤ)᠂᠂

1 《Heissig1957》 ᠨᠤ/ 163-164 ᠳᠡᠮᠳᠡᠭ᠂ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠂ ᠨᠤᠭᠤᠳ᠂᠂ ᠬᠡᠷᠡᠢ ᠪᠡ ᠠᠭᠤᠯᠬᠤᠢᠴᠢᠳ᠎ᠤᠨ᠎ ᠳᠤᠭᠠᠷ᠂ 4 · 5 · 5a ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠤᠨ AG-29 ᠨᠤᠮᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ᠂ ᠪᠡᠯᠭᠢ Belg-01 · Belg-02 · Belg-03 (ᠺᠤ)᠂᠂

2 《Heissig1954》 ᠨᠤ/ 156 ᠳᠡᠮᠳᠡᠭ᠂ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠂ ᠨᠤᠭᠤᠳ᠂ ᠮᠤᠩᠭᠤᠯ᠂ ᠨᠤ/ ᠲᠤᠭᠤᠮ᠂ ᠳᠤᠭᠠᠷ᠂ ᠪᠤᠯᠤᠨ᠂

ئاپتوماتىك ئىشىكلەر

AG-29 تىپلىق ئاپتوماتىك ئىشىكلەر ئۈچۈن ئالاھىدە ئورناتقۇچ ئىشلىتىلىدۇ. ئۇ 26 گ/سم³ زىچلىقتىكى ئەينەك ئالۇمىنىي رامكىلارغا ماس كېلىدۇ.

ئاپتوماتىك ئىشىكلەر • ئورناتقۇچ

ئاپتوماتىك ئىشىك ئورناتقۇچ 24 ۋولت ئۈزلۈكسىز توك مەنبەسىدە ئىشلەيدۇ ۋە 88 دېسىبېل ئاۋاز بېسىمى ھاسىل قىلىدۇ.

(بىلىڭ) ۋە ئۆلچەش

ئاپتوماتىك ئىشىكلەرنى ئورناتقاندا ئالدى بىلەن ئىشىك رامكىسىنىڭ ئۈستى ۋە يان تەرەپلىرىگە ئورناتقۇچ ئۈچۈن تۆشۈك ئېچىلىدۇ.

AG-29 تىپلىق ئاپتوماتىك ئىشىكلەر ئۈچۈن ئالاھىدە ئورناتقۇچ ئىشلىتىلىدۇ. ئۇ 26 گ/سم³ زىچلىقتىكى ئەينەك ئالۇمىنىي رامكىلارغا ماس كېلىدۇ.

ئاپتوماتىك ئىشىك ئورناتقۇچ 24 ۋولت ئۈزلۈكسىز توك مەنبەسىدە ئىشلەيدۇ ۋە 88 دېسىبېل ئاۋاز بېسىمى ھاسىل قىلىدۇ.

(بىلىڭ) ۋە ئۆلچەش

ئاپتوماتىك ئىشىكلەرنى ئورناتقاندا ئالدى بىلەن ئىشىك رامكىسىنىڭ ئۈستى ۋە يان تەرەپلىرىگە ئورناتقۇچ ئۈچۈن تۆشۈك ئېچىلىدۇ.

[1] 《ᠴᠢᠩᠭᠢᠰ ᠬᠠᠭᠠᠨ》 ᠤ 13 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠪᠦᠯᠦᠭ᠂᠂

ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ᠂᠂

(tian)·子(zi)·历(li)·统(tong)·太(tai)·平(ping)·春(chun)》ᠪᠤᠭ᠄ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠨᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠤᠭ᠄ ᠬᠡᠪ᠎ᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠨᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ《万(wan)·年(nian)·天

ᠬᠡᠪ᠎ᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠨᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠤᠭ᠄

ꠇꠞꠔꠞꠔ ꠇꠞꠔꠞꠔ ꠇꠞꠔꠞꠔ

[2] 《Heissig1957》 ᠨᠢ/ 163-164 ᠳᠤᠮᠳᠠᠳᠤ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ᠃᠃

ᠪᠣᠯᠪᠠᠯ᠂ ᠨᠢ/ 8 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠰᠤᠷᠪᠠ᠃᠃

[1] 《Aalto1950》 ᠨᠢ/ 11 ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠶᠢᠨ ᠵᠠᠭᠪᠠᠷ᠂᠂ ᠪᠢᠴᠢᠭ᠍ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠨᠢᠭᠡᠨᠳᠡ 《qatun》 ᠭᠡᠵᠤ ᠪᠢᠴᠢᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠭᠠ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠭᠡᠨ 《ᠬᠠᠲᠤᠨ》 ᠭᠡᠵᠤ ᠪᠢᠴᠢᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠭᠠ᠃

UB-02 · StPAka-09 · StPAka-10 · YG-01 ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 2 ᠮᠣᠷᠢᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ᠂᠂

ᠳᠡᠭᠡᠭᠡᠨ AG-29 ᠨ᠋ ᠰᠠᠭᠤᠷᠢ ᠮᠠᠭᠠᠳ᠂ᠨᠢ/ 14 ᠳᠦᠷᠦᠮ ᠲᠤᠮᠳᠤ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ᠍ 5 ᠮᠣᠷ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠬᠠᠮᠲᠤ UB-01 ·

1. ᠬᠠᠲᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠲᠤᠭᠠᠷᠢᠭ

ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠄

ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ AG-29 ᠨ᠋ ᠡᠨᠳᠡᠭᠡᠨᠡᠴᠢᠯᠡᠯ᠂ ᠣᠭᠣᠯᠣᠮ ᠲᠤᠮᠳᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 3 ᠮᠣᠷᠢᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1659 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1666 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1667 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠬᠠᠪᠤᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1672 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1721 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1721 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1659 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1659 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1665 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1665 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1672 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1666 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1672 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂

᠂᠂

ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ᠎ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠂ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠂ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠣᠷᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠭᠤᠴᠢᠨ 1659 ᠣᠨ᠎ᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠂ ᠳᠤ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠵᠤ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ᠎ᠤᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ᠎ᠠ᠂ ᠨᠢ/ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠰᠢᠭ ᠲᠡ ᠪᠠᠢᠷᠯᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠠᠭᠰᠠᠨ 1665

[4] StPAka-09 ཚིག་ StPAka-10 བཀའ་ཤིས་བྲག་ཁའི་ཆོས་རྒྱ་མཆོག་ (Institute of Oriental Manjusrinamasamgiti) ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་ཀ་རུ་ན་དཱ་ས་ (Karunadas) ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་ Qarantās ཞེས་བྱ་བ་ནས་ (Qarantās) ཚིག་ «ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་» བར་ (Kara1979) ། ཞེས་ Kara ཞེས་བྱ་བ་«ཞེས་བྱ་བ་»ནས་ «ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་»(《尺史》) ཐ་སྙད་ ཁལ་པ་ Karunadas (ཀ་རུ་ན་དཱ་ས) ཚིག་ «ཞེས་བྱ་བ་ བཤད་ཁལ་»ཚིག་ Qarantās ཞེས་བྱ་བ་ནས་ (Karā) ཁལ་ ། «ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་»1979 བཀའ་ 54 ཚིག་ ཅིག་ཅར་ ཁ་གསལ་བའོ་ ། ཅེས་བཀའ་ཤིས་བྲག་ཁའི་ཆོས་རྒྱ་མཆོག་ (Chos-rgya-mcho ཁལ་ ཁངས་ ཁ་ཤོད་ Chos-rgya-mcho ཁལ་ ཁངས་ ཁ་ཤོད་ ། ཁལ་ ཁངས་ ། 1613 ཁ་ ཚེ་ ཐུགས་མཁའ་ ཁལ་ ((ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་1979)) ། ། ཁལ་ཁ་ (《Kara1979》) ། ། «ཐུགས་ ཁངས་ཚེ་» ཀ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཐུགས་ 1591 ཁ་ ཚེ་ 《ཐུགས་ ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ ཀ་ ཁ་ ། ཁལ་ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ (Manjusrinamasamgiti) 《ཁ་ ཁངས་ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཁངས་ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་ ཁ་ཤོད་ཁལ་ཁ་

[2] 《Heissig1971》 ᠨᠢ 204-206 ᠳᠤᠮᠳᠠ᠎ᠠ᠄ ᠪᠠᠢ 《ᠰᠡᠴᠡᠨ2003》 ᠨᠢ 351-357 ᠳᠤᠮᠳᠠ᠎ᠠ᠄ ᠪᠠᠢ᠃

[1] ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠎ᠤᠨ ᠰᠡᠭᠦᠯ᠎ᠡ᠄ ᠪᠠᠢ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠎ᠤᠨ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ᠎ᠤᠨ ᠰᠡᠭᠦᠯ᠎ᠡ᠄ B ᠵᠦᠭ᠎ᠡᠴᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠎ᠤᠨ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ᠎ᠤᠨ ᠰᠡᠭᠦᠯ᠎ᠡ᠄ A ᠵᠦᠭ᠎ᠡᠴᠡ ᠪᠤᠷᠢᠶᠠᠳ ᠪᠤᠯᠤᠰ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ᠎ᠤᠨ ᠰᠡᠭᠦᠯ᠎ᠡ (《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ᠎ᠤᠨ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ1979》)᠃᠃

Manuscripts of Russian Academy of Sciences) ᠳᠤ ᠴᠠᠭ ᠪᠡᠷᠬᠡᠪᠢᠰᠢ ᠰᠤᠮᠤᠨᠴᠣᠪᠠ (Natalia S. Yakhontova) ᠪᠢ ᠵᠠᠩ ᠮᠠᠨᠵᠤ᠎ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯᠢᠨ᠄᠃᠃

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ᠌ ᠳᠤ ᠪᠤᠴᠠᠭᠤᠯᠬᠤ ···· ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠ ᠨᠠᠭᠠ ᠳᠤ ᠴᠢᠭᠴᠢ ᠪᠢᠴᠢᠯᠭᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠤᠶᠤ ᠪᠤᠰᠤᠳ ᠤᠯᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ᠎ᠤᠨ ᠰᠡᠭᠦᠯ᠎ᠡ ᠪᠤᠶᠤ

Copen-01 ꠇꠞꠝ Budap-01 ꠑ ꠇꠞꠝ ꠆ꠔꠞꠝ ꠇꠞꠝ

138 ᠵᠠᠰᠠᠭ AG-29 ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 1659 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 1659 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠵᠠᠰᠠᠭ AG-29 ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 1584 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 1578 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 1579 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

,,ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ 17 ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠵᠠᠰᠠᠭ AG-29 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ 1584 ᠣᠨ ᠤ ᠵᠢᠯ ᠳᠤ/ᠳᠦ Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,,

Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ 125 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠢᠭᠰᠠᠭᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ 162 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠢᠭᠰᠠᠭᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

,,ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,,

Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ 103 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠢᠭᠰᠠᠭᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,,

Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,,

Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,,

Copen-01 ᠪᠤᠶᠤ Budap-01 ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ ,, ᠵᠠᠰᠠᠭ ᠳᠤ/ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠷᠢᠰᠤᠭᠤᠯᠵᠤ ᠪᠤᠢ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠯᠠᠭᠠ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠪᠤᠶᠤ

13. **UB-01**: «Фольклористика 1979» ѳѳ Эпизодический Фонд/ Фонд № Jantaiseg Сказ/ ѳѳ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
12. **StPUni-04**: Фонд № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд Mong. E 42 Древнерусский Вариант AG-29 ''
11. **StPUni-03**: Фонд № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд Mong. D 32 Древнерусский Вариант AG-29 ''
10. **StPAka-10**: «Сазыкин2001» Фонд 2444 Древнерусский Вариант/ № Инициация Учителя/ № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
9. **StPAka-09**: «Сазыкин2001» Фонд 2443 Древнерусский Вариант/ № Инициация Учителя/ № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
8. **StPAka-08**: «Сазыкин2001» Фонд 2442 Древнерусский Вариант/ № Инициация Учителя/ № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
7. **StPAka-07**: «Сазыкин2001» Фонд 2441 Древнерусский Вариант/ № Инициация Учителя/ № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
6. **StPAka-06**: «Сазыкин2001» Фонд 2440 Древнерусский Вариант/ № Инициация Учителя/ № Фольклористика/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
5. **Goth-01**: «Готика/ в Древнейшем Рукописном Своде/ Фонд Инициация/ Текст № 29 Фонда Codex.5776 Древнерусский Вариант» Фонда/ № Фонд/ № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд AG-29 ''
4. **Copen-01** : Древний Фонд/ № Библиотека/ Фонд Текст/ в Том/ № Сказ Фундаментального Ядра Mong.395 Древнерусский Вариант Фонда Codex.5776 Древнерусский Вариант AG-29 ''
3. **Budap-01**: Фольклор Фонд/ № Текст/ № Фольклорный/ в Древнейший/ Фонд Mong.75 Древнерусский Вариант AG-29 ''
2. **AG-29**: 29 Фонда Фольклор/ Фонд № Инициация/ Текст № Фонд/ Текст № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд «Инициация Учителя» ''
1. **«Фонд № Текст»**: Фольклор «Фундаментальное Ядро Фонд № Текст № Фонд/ Текст № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд» ''

Фольклор № Фонд № Текст :

Фонд № Текст/ Фольклор

Фольклор Фонда Фундаментальное Ядро Фонд № Текст № Фонд/ Текст № Сказ/ Фундаментальное Ядро Фонд Инициация Учителя/ Фольклор Фонда Инициация Учителя/ Фонд № Текст/ Фольклор Фонда Инициация Учителя/ Фонд № Текст/ Фольклор Фонда Инициация Учителя/ Фонд № Текст

36. **《Heissig1954》:** W. Heissig, *Die Pekinger Lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache*. Wiesbaden, 1954.
35. **《Heissig1953》:** W. Heissig, Die Libri Mongolici der Westdeutschen Bibliothek Marburg. In: *ZDMG* 103(1953): 394-424. 161-218.
34. **《Farquhar1955》:** D.M. Farquhar, A Description of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in Washington. D. C.. In: *CAJ*. I(1955):
33. **《CeTau1993》:** D.Cerensodnom & Taube M., *Die Mongolica der Berliner Turfansammlung*. BT 16. Berlin 1993.
32. **《Bese1977》:** L. Bese, The Mongolian Collection in Berkeley, California. In: *AOH* 21/1(1977): 17-50.
Collection. Dublin, 1969.
31. **《Bawden1969》:** C. R. Bawden, A Catalogue of the Mongolian Collection. In: *A Catalogue of the Tibetan Collections and the Mongolian* Ethnography, Contributions to Ethnography, Linguistics and History of Religion. Stockholm, 1954.
to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr Sven Hedin, The Sino-Swedish Expedition Publication 38; VIII.
30. **《Aalto1954》**: P. Aalto, *A Catalogue of the Hedin Collection of Mongolian Literature*, Sweden 1953; Reports from the Scientific Expedition
29. **《Aalto1950》:** P.Aalto, *Notes on the Altan Gerel - The mongolian Version of the Suvarṇaprabhāsa-sūtra*. Helsinki, 1950.
28. **《ᠬᠡᠭᠡᠰᠢᠭ2014》**：ᠬᠡᠭᠡᠰᠢᠭ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤ 〈ᠰᠤᠪᠠᠷᠭᠠᠯᠠᠨ ᠤ ᠭᠡᠷᠡᠯ〉 ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ》，ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，2014 ᠣᠨ．．
27. **《ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，2008-1/2》**：ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ》(1：ᠣᠷᠣᠨᠵᠢᠭᠤᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ)，2：ᠰᠢᠨᠡᠪᠡᠷ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠲᠦᠭᠡᠭᠡᠯᠳᠡᠭᠦᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，2008 ᠣᠨ．．
ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，2007 ᠣᠨ．．
26. **《ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ2007》**：ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨᠤᠭᠤᠯᠠᠭᠴᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ》，ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，ᠬᠥᠪᠦᠨ ᠬᠣᠲᠠ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ》．．
25. **《ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠤᠨ 2006》：**萨仁高娃：『《金光明经》版本流变』，2006 年西域文献座谈会会议论文。2006 年。
24. **《ᠣᠷᠴᠢᠯᠠᠩ ᠤᠨ 1979》：**Ts.Damdinsüren, Two Mongolian Colophons to the Suvarṇaprabhāsottama- sūtra. In: *AOH* 33(1979): 38-59.
23. **《ᠪᠣᠯᠣᠨ 2008》：**乔吉：《蒙古佛教史：北元时期（1368-1634）》，内蒙古人民出版社，2008 年。
22. **《ᠪᠣᠯᠣᠨ 2003》**：ᠪᠣᠯᠣᠨ：《ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨᠤᠭᠤᠯᠠᠭᠴᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ》，ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，2003 ᠣᠨ．．
Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli XIV，ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ，1959．．
21. **《ᠴᠤᠭᠯᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ》：** ᠴ ᠤᠭᠲᠠᠯᠪᠠᠷᠠᠭᠴᠢ：《ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠤᠭᠲᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠴᠤᠭᠯᠠᠯ》，Corpus Scriptorum Mongolorum Instituti Linguae et Litterarum Comiteti
20. **《ᠨᠤᠲᠤᠭ ᠵᠦᠢᠯ》：**《ᠤᠨᠳᠤᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠤᠭᠲᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠴᠤᠭᠯᠠᠯ》（ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠦ），ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，1999 ᠣᠨ．．
19. **《ᠰᠤᠪᠠᠷᠭᠠᠯᠠᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ》，ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠣᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠭᠠᠵᠠᠷ，1986 ᠣᠨ．．
18. **YG-21**：《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ》 ᠤᠨ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ AG-29 ．．
17. **YG-09**：《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ》 ᠤᠨ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ AG-29 ．．
16. **YG-08**：《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ》 ᠤᠨ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ AG-29 ．．
15. **YG-01**：《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ》 ᠤᠨ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ AG-29 ．．
14. **UB-02**：《ᠣᠷᠣᠭᠤᠯᠭᠠᠨ ᠵᠦᠢᠯ》 1979 ᠣᠨ ᠤ ᠪᠤᠳᠤᠨ ᠤᠯᠠᠰ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠬᠤᠪᠢᠯᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠤ MS No. 16858 ᠵᠢᠩᠰᠢᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ AG-29 ．．

Академии Наук. Том II. Москва, 2001.
50. **《Сазыкин2001》:** А. Г. Сазыкин, *Каталог Монгольских Рукописей и Ксилографов Института Востоковедения Российской the Mongolia Society*, Vol. IX, 1985-1986.
49. **《Zwilling1985》:** L. Zwilling, Mongolian Xylographs in the University of Wisconsin - Madison Library. In: *Mongolian Studies - Journal of* 2001, Tokyo.
48. **《Uspensky2001》:** V. L. Uspensky, *Catalogue of the Mongolian manuscripts and xylographs in the St. Petersburg state university library*. Washington, 1964.
47. **《PopHurOka1964》:** N. Poppe & L. Hurvitz & Hidehiro Okada, *Catalogue of the Manchu- Mongol Section of the Toyo Bunko*. Tokyo &
46. **《Ligeti1942》:** L. Ligeti, *Catalogue du Kanǰur Mongol Imprimé*. BOH 3(1). Budapest, 1942.
45. **《Ligeti1930》:** L. Ligeti, La Collection Mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut. In: T'oung Pao 27(1930): 119-178.
44. **《Krueger1966》:** J. R. Krueger, Catalogue of the Laufer Mongolian Colections in Chicago. In: *JAOS* 86(1966): 156-182.
Budapest, 2000.
43. **《Kara2000》:** G. Kara, *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*.
42. **《Kara1979》:** G. Kara, Qaradaš - Translator's Note to Professor Damdinsüren's Two Mongolian Colophons. In: *AOH* 33(1979): 59-63.
Nyelvemléktár XIII. Budapest, 1968.
41. **《Kara1968-1/2》:** G. Kara, *Az Aranyfény-szutra: Suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja, Yon-Tan Bzaṅ-Po Szövege* (1, 2). Mongol
40. **《Heissig1971》:** W. Heissig, *Catalogue of Mongol books, manuscripts and xylographs*. Copenhagen, 1971.
Wiesbaden, 1961.
39. **《Heissig1961》:** W. Heissig, *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten*. Unter Mitarbeit von Klaus Sagaster. VOHD 1.
38. **《Heissig1957》:** W. Heissig, The Mongol Manuscripts and Xylographs of the Belgian Scheut-Mission. In: *CAJ* 3(1957): 161-189.
XXVI(1954): 101-116.
37. **《Heissig1954-1》:** W. Heissig, Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühren 17. Jhdts.. In: *UAJb* Band

In Pursuit of the Original: the Method of Textual Scholarship and the Problem of its Application to Canonical Studies. A Case Study of the Mongolian Translation of the *Prātimokṣasūtra*

Ekaterina Sobkovyak

Bern University, Institute for the Science of Religion and Central Asian Studies, Bern

Introduction

The academic research on the Mongolian Kanjur, which is a vast collection of Buddhist sacred texts translated predominantly from Tibetan, has been conducted by European scholars within the framework of canonical studies. The European scholarly tradition of canonical studies originated from Biblical studies, and evolved into a fully-fledged and highly productive discipline that, for a certain time, set the tone for the development of the related branches of the humanities. The terminological, as well as the theoretical-methodological, apparatus of Biblical studies has been readily adopted by scholars contributing to canonical studies, which resulted in the following: (1) the term 'canon', which in Christian culture and within the European scientific paradigm was initially used as a definition of Christian scripture, i.e., the Holy Bible, started to be applied to sacred religious texts belonging to different cultural traditions;[1] (2) the traditional methods of Biblical studies, such as classical and comparative philology, together with historical textual criticism, were used extensively in the investigation of the abovementioned texts, which appeared to belong to the same generic category as the Bible and, thus, were considered to be characterized by the same typological features.

[1] The publication of the 50-volume "Sacred Books of the East" series, edited by Max Müller, might be one of the most influential scholarly enterprises that determined for decades the understanding of the concept of canon within the Western academic community. Müller set the theoretical basis for the project in a series of lectures delivered in 1870 at the Royal Society in London and in 1888 at the University of Glasgow. He applied the concept of canon not as a specialized term reserved exclusively to designate the Bible, but as a generic category. He simultaneously put the term into a synonymic relationship with expressions such as 'religious books', 'canonical books', 'sacred books', 'sacred writings', or 'scripture', taking, unfortunately, no pains either to explain the exact meaning of these expressions or to distinguish between them. Although, in his works, Müller tackled the problem of distinguishing between texts that can be recognized as canonical and those that cannot, he never actually questioned the existence of the phenomenon itself, as well as its generic nature; see Müller, Max: *Introduction to the science of religion.* Longmans, Green and CO, Oxford 1882; Müller, Max: *Natural religion.* Longmans, Green and CO, London [etc.] 1907. This taking for granted the canon as a generic category was common in scholarly discourse up until the second part of the twentieth century.

Being an integral part of the classical Western scholarship, and having developed within the European scientific paradigm, the Mongolian Kanjur studies naturally followed tendencies dominating the academy as a whole. The collection has had a long-established tradition of being designated 'the Mongolian Buddhist canon' by scholars.[2] The question of the appropriateness of such a designation, and the consequent classification of the Kanjur among texts which belong to different cultural traditions and religions but which were placed under the same generic category of 'canon', has only recently been raised by scholars working in the fields of Tibetan and Mongolian studies.[3]

One of the main problems of ascribing canonical status to the Kanjur, and therefore of applying the traditional methods of canonical studies to its investigation, is that scholarly focus has been concentrated chiefly on the collection's textual features. The historical value of the information found in the colophons of the treatises included in the Mongolian Kanjur has been specially underlined by researchers.[4] In addition, the comparison of the colophons included in different redactions of the Kanjur has been used primarily in efforts to write the transmission history of the Kanjur. Of equal, or

[2] See, for example, Владимирцов, Б. Я.: *Работы по литературе монгольских народов.* Восточная литература РАН, Москва 2003, pp. 65–68; Heissig, Walther: *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des Mongolischen Buddhistischen Kanons.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; Касьяненко, З. К.: К вопросу об истории редакции монгольского Ганджура. *Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирцова 1884–1931.* Ed. А. Н. Кононов et al. Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва 1986, pp. 252–264; Касьяненко, З. К.: Новые данные о первой редакции буддийского канона на монгольском языке. *Mongolica. К 750-летию Сокровенного Сказания.* Ed. В. М. Солнцев et al. Восточная литература, Москва 1993, pp. 201–219.

[3] See Skilling, Peter: From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur. In: *Transmission of the Tibetan Canon: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995.* Ed. Helmut Eimer. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 87–111; Eimer, Helmut: Kanjur and Tanjur Studies: Present State and Future Tasks. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden* 2000. Ed. Helmut Eimer – David Germano. Brill, Leiden 2002, pp. 1–12; Kollmar-Paulenz, Karenina: The Transmission of the Mongolian Kanjur: a Preliminary Report. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000. Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000.* Ed. Helmut Eimer – David Germano. Brill, Leiden 2002, pp. 151–176; Kollmar-Paulenz, Karenina: Kanon und Kanonisierung in der buddhistischen Mongolei: zur Notwendigkeit einer Neubestimmung des Kanonbegriffs in der Religionswissenschaft. In: *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, 820. Band. Ed. Max Deeg et al. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Wien 2011, pp. 379–420; Sobkovyak, Ekaterina: *What Makes a Canon? Analysis of the Prātimokṣasūtra Tradition in Mongolia in the Context of Canonical Studies.* Dissertation submitted to the Faculty of Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy. Self-publication. Bern 2017.

[4] Владимирцов, Б. Я.: *Работы по истории и этнографии монгольских народов.* Восточная литература РАН, Москва 2002, pp. 254–267; Касьяненко, З. К.: Некоторые исторические сведения в колофонах "Ганджура". *Mongolica-IV* . Ed. Кульганек И. В. Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 1998, pp. 20–22; Heissig, Walther: Zur Organization der Kandjur-Übersetzung unter Ligdan-Khan (1628–1629). *Zentralasiatische Studien* No. 7 (1973), pp. 477–502; Heissig, W.: *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte*…, pp. 5–4.

perhaps be even greater, importance for achieving this goal has undoubtedly been the textual critical analysis of the very texts found in different redactions of the collection. By conducting a thorough analysis of this kind, scholars intended to produce a relative or, at best, an absolute chronology of all the extant versions of the Kanjur texts, in order to establish the earliest available witness and come as close as possible to the original.

The main aim of the traditional method of textual criticism was "to work out textual errors by revealing the history of their emergence" and "to "clear the text" of its corruptions",[5] in order to reconstruct or establish the original text – the urtext or archetype. In the case of the Mongolian Kanjur, which is a secondary translation, the task becomes more complicated as the researchers strive to go further back in history. Moreover, it is not only the original Mongolian translation of the Kanjur that appears to be the object of scholarly interest, but also the Tibetan version or versions of the collection from which the translation had been made.

This pursuit of the original, that (as far as the Mongolian Kanjur is concerned) is represented not by the earliest Mongolian redaction of the translation but by the Tibetan source for this translation, has not been determined solely by the method of textual criticism which has it as its primary objective. The general approach and particular ideology that defined Western studies' relationship to oriental cultures and peoples, and which is known under the name 'Orientalism'[6], has been characterized by a so-called "textual attitude"[7] to the subjects of its investigation. It has assuredly "emphasized ancient over living tradition"[8], seeking to reconstruct this tradition by relying on its fundamental texts, of which only the most ancient, preferably the original variants that were most frequently reproduced philologically from the later, corrupted versions, were valued and considered to be authentic. One of the major shortcomings of such an approach was that the true, authentic traditions were considered to be located not in the

[5] McGann, Jerome J.: *A Critique of Modern Textual Criticism*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1983, p. 15.

[6] For the history of and debate on Orientalism see, for example, Said, Edward W.: *Orientalism*. Vintage Books, A Division of Random House, New York 1979; Sardar, Ziauddin: *Orientalism*. Open University Press, Buckingham, Philadelphia 1999; Varisco, Daniel Martin: *Reading Orientalism. Said and the Unsaid.* University of Washington Press, Seattle and London 2007.

[7] Said, E. W.: *Orientalism*, pp. 92–95. Speaking specifically about Buddhist studies, King notes in this regard: "Perhaps the most significant feature in the Western construction of 'Buddhism' (as with Hinduism) was the tendency for Orientalists to reify the object of their discourses and to locate that reified 'essence' (now labeled 'Buddhism') firmly within a clearly defined body of classical texts. […] Locating the essence of 'Buddhism' in certain 'canonical' texts, of course, allows the Orientalist to maintain the authority to speak about the 'true' nature of Buddhism, abstractly conceived. Such ahistorical constructs can then be contrasted with the corrupt and decadent practices of contemporary Asian Buddhists by a normative appeal to the purity of the 'original texts.'" King, Richard: *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. Routledge, London and New York 1999, pp. 145–146.

[8] Sardar, Z.: *Orientalism*, p. 7.

living practices of contemporary societies but in the edited manuscripts and translations carried out by the Western scholars themselves.[9]

The focus on the original texts defining Orientalism as an academic discipline might have been a reason why Buddhologists have hardly shown any interest in investigating the Mongolian Kanjur. Being an adaptation of the Tibetan tradition, and thus a translation of Tibetan Buddhist treatises (which, in their turn, were translations mainly from Sanskrit and Chinese) the Mongolian texts comprising the Kanjur collection are temporally located so far from the reality of Ancient India to which the texts refer, that they are seen as being practically useless for the reconstruction of the originals. Nor is the study of them viewed as having the potential to produce new data concerning the transmission of those originals or details of the tradition that they describe and embody. As a result, the Mongolian Kanjur appears to have been very poorly investigated and, as Kollmar-Paulenz rightly remarked, "[d]ie mongolistische Kanjur-Forschung steckt noch in ihren Anfängen."[10]

In the present article, I discuss the methods of textual analysis as they have been traditionally applied to research into the transmission history of the Mongolian Kanjur, as well as new approaches, the introduction of which has been debated by scholars engaged with the methodological problems of classical textual criticism. I attempt to show the efficacy of these approaches for the investigation of the Mongolian Kanjur as a cultural phenomenon and to reveal the necessity of shifting the focus of study from the persistent pursuit of the original to the deeper inquiry into the consecutive, intentional and unintentional changes traced in different versions of the Kanjur. Using the example of the Mongolian translation of the *Prātimokṣasūtra* which is included in the Kanjur, I aim to demonstrate how a prospective rather than a retrospective analysis of the treatise's textual features enables us to better understand the authentic character of the Mongolian Kanjur, as a distinct phenomenon reflecting historical-cultural processes that have been developing in Mongolian society.

Terminological Concerns and Methodological Considerations

Textual critical analysis has long been one of the leading methods in research on the Mongolian Kanjur. With the help of this method, scholars hoped to shed light on broad questions concerning the two currently extant redactions of the collection.[11]

[9] King, R.: *Orientalism and religion*..., p. 150.

[10] Kollmar-Paulenz, K.: *Kanon und Kanonisierung*…, p. 386.

[11] Currently, we know about three redactions of the Mongolian Kanjur: the redaction prepared under the auspices of Namudai Sečen *qaγan* and his wife Jönggen *qatun*, as well as Bošoγ-tu Nom-un Sečen *qaγan* and Onbo *qung tayiǰi*, presumably between 1602 and 1607; see Kollmar-Paulenz, K.: *The Transmission of the Mongolian Kanjur*…, pp. 156–158; the redaction prepared by the order of Liγdan *qaγan* of the Čaqar in 1628–1629, and the one produced by the order of the Manchu Kangxi emperor in 1717–1720.

Kas'yanenko, who is one of the most prominent researchers of the Mongolian Kanjur, wrote the following about investigation into the two redactions:[12]

> "Таким образом, мы не имеем сколько-нибудь полной картины истории формирования первой редакции «Ганджура». Более того, открытие новых ее звеньев ставит все новые вопросы перед исследователями. Вопросы эти бесконечны: почему столь отличны друг от друга две редакции как по количеству сочинений (883–1161), так и по расположению отделов сочинений; почему в идентичных сочинениях отмечаются расхождения в текстах колофонов, где содержатся сведения о переводчиках, составителях и подготовителях переводов? Много и других вопросов, связанных с историей формирования буддийской письменной традиции у монголов, с переводческой практикой монголов в этот период и с историей создания этого конкретного памятника. Ответу на многие из этих вопросов и поможет детальное текстологическое изучение и сличение двух редакций канона."[13]

The method of textual criticism remains popular among Mongolists currently involved in Mongolian Kanjur studies. In the recent years, when a number of new copies of the Kanjur texts became available for scholars' consultation, the method may seem to be

So far no textual witnesses have been identified as belonging to the first redaction of 1602–1607. The latest redaction issued as a block print (**M**) has been preserved in its complete form, and is now the most accessible through a facsimile publication issued by Lokesh Chandra in 1973–1979 in the Śata-piṭaka Series. The text of the Liγdan *qaγan* redaction has long been considered to exist in only one copy – the one hundred and thirteen volumes of the handwritten Mongolian Kanjur now preserved in the library of the Oriental Faculty of the Saint-Petersburg State University (**P**). Recently the manuscript copy of the Mongolian Kanjur kept in the library of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences in Ulan-Ude (**UU**) was identified as a copy of the same redaction as well as the 20 volumes of the Kanjur written in gold (**AK**) and preserved in the library of the Academy of Social Sciences in Hohhot, Inner Mongolia, China. For more information on the history of the Mongolian Kanjur, its structure and correlations between its different editions see Алексеев, К.В.: Монгольский Ганджур: генезис и структура. *Страны и Народы Востока (Countries and Peoples of the East)* Vol. XXXVI (2015). Религии на Востоке (Religions of the East), pp. 190–228.

[12] It should be especially underlined, that from the second part of the twentieth century, the Russian scholarly tradition of textual studies has been developing in line with the theoretical principles defined in the now classical work by Likhachev; see Лихачев, Д. С.: *Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков.* Алетейя, Санкт-Петербург 2001. The scholar considered textual criticism to be not a classical method of mainly mechanical textual analysis but a fully-fledged scientific discipline, embracing a number of methods, techniques and approaches. As early as 1962, when the work was first published, Likhachev had defined the main task of the discipline as not to reconstruct the original version of a text but to study the entire history of the text's transmission, to establish all stages of this transmission and to explain the appearance of those stages in the context of socio-cultural history. Likhachev referred to this discipline by using the term 'textology' (Rus. *текстология*). However, he used this term as a synonym to 'textual criticism', without elucidating the difference, if any, that existed between the two, and obviously attaching little importance to this terminological inconsistency.

[13] Касьяненко, З. К.: *Некоторые исторические сведения* …, p. 21.

an even more desirable tool of analysis than it has previously been. Thus, Alekseev and Turanskaya, who conducted an exploration of the unique Mongolian Kanjur volumes written in gold[14], and relying on the conclusions drawn from this exploration, suggested a reassessment of the place occupied in the transmission history of the Kanjur by the manuscript preserved in the Library of the Oriental faculty of the Saint-Petersburg State University. They also noted the following as regards the latter manuscript:

> "[…] it is unlikely that PK is a draft copy written down some time before 1629, as has been suggested in some works on Mongolian studies. Instead, it would appear to be a copy which was created after the *Altan Kanjur*, with the old translation of the *Pañcarakṣā* being replaced with a newer one. With regard to this a question arises: Is this copy one of the "black" *Kanjur*s made within Liγdan qaγan's project, or a later version? To ascertain this, a deeper textological analysis of all the existing versions of the Mongolian *Kanjur* is needed".[15]

Although textual criticism has traditionally been named as the main method for analysing the Mongolian Buddhist canon, I want to argue that the term 'textual criticism' is not quite proper when applied to research activities performed by scholars working on the Kanjur.

Textual or 'lower' criticism, with its roots in biblical studies and classical philology, has as its primary task the establishment of the most original and authentic form of a given text.[16] The theoretical premise that underlies the method of textual criticism is that "in the process of composing and disseminating a single work of literature numerous texts are produced and that these texts differ in both linguistic and nonlinguistic (or bibliographic) ways".[17] The transmission of a text, however, has traditionally been regarded as a continuous process of corruption.[18] Scholars performing a textual critical analysis considered the differences between various versions of a text to be unintentional errors made by scribes (in the case of manuscripts) and wooden block carvers (in the case of xylographs), or intentional alterations introduced by editors. They sought, therefore, to identify these variant readings in a text and to eliminate them approximating a version that is as close as possible to the original.

The scope of the research into the Mongolian Kanjur has always been much wider than it would have been possible to pursue by using only a single method of textual

---

[14] For details on the *Altan Kanjur* see Alekseev, Kirill – Turanskaya, Anna: An Overview of the *Altan Kanjur* Kept in the Library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia. *Asiatische Studien* LXVII-3, 2013, pp. 755–782.

[15] Alekseev, K. – Turanskaya, A.: *An Overview of the Altan Kanjur*…, p. 777.

[16] Law, David R.: *The Historical-critical Method. A guide for the Perplexed.* T&T Clark International, New York and London 2012, p. 23.

[17] Grigely, Joseph: *Textualterity. Art, theory, and textual criticism*. The University of Michigan Press 1998, p. 7.

[18] van Mierlo, Wim: *Introduction. Variants. Textual scholarship and the material book* No. 6, 2007, p. 1.

criticism.[19] The Mongolian Kanjur studies, in my opinion, may be best described as having been conducted within the framework of textual scholarship, with that term understood as "the general term for all activities associated with the discovery, description, transcription, editing, glossing, annotating, and commenting upon texts".[20] Deployed in a wider sense, textual scholarship combines as a discipline a whole range of methods and sub-disciplines, such as enumerative, systematic, descriptive, analytical and textual bibliography; textual and documentary editing; historical and social textual criticism; epigraphy, palaeography, codicology, diplomatics, and philology.[21]

In the study of the Mongolian Kanjur the textual critical analysis of a particular text is normally preceded or accompanied by bibliographical research that examines the available materials – primary textual sources – kept in the relevant depositories. Preliminary evaluation of these materials concerns dating the text and determining its place of origin. It is usual to include in the scholarly analysis of sources a description of them as material objects which provides data on the size of pages, the type of ink or method of printing used, the physical properties of the paper, illustrations and the general state of the manuscript or block-print. The analysis of the handwriting not infrequently supports conclusions drawn from the textual critical investigation. Probably the most beneficial and desirable, but at the same time the most challenging aspect of the work is to place a text within its entire cultural and historical context in order to discover the history of its production and transmission. This is done mainly by relying on the data found in the colophons attached to the texts, as well as by analysis of the secondary original sources such as, for example, historical chronicles, official documents and so on.

We can say with certainty, therefore, that although textual critical analysis has always been an indispensable part of research into the Mongolian Kanjur, studies on the history of this collection have never used this method alone. They have made use of the entire variety of analytical techniques and approaches that can be united into a discipline under a common name of 'textual scholarship.'

As for textual criticism proper, it seems worth paying attention to and taking advantage of the modern trends that began to appear in textual critical studies a few decades

[19] Recently, Russian scholars introduced new textual witnesses that are likely to be related to the transmission history of the Mongolian Kanjur, and they based their research not so much on textual critical investigation of the sources but on palaeographical and codicological analysis. See Алексеев, К. В. – Туранская, А. А. – Ямпольская, Н. В.: Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИБР РАН. *Письменные памятники востока* No. 1 (20), 2014, pp. 206–224; Alekseev, Kirill – Turanskaya, Anna – Yampolskaya, Natalia: The First Mongolian Manuscript in Germany Reconsidered. *Written Monuments of the Orient* No.1, 2015, pp. 67–77. Although the conclusions, the scholars came to, might be arguable the combination of different methods of textual analysis with the emphasis on the texts' scrutiny of the physical features and handwriting showed itself to be a promising approach, one that helps us to fill the gaps that cannot be tackled by the textual critical analysis alone.

[20] Greetham, David C.: *Textual Scholarship. An Introduction.* Garland Publishing, INC, New York & London 1994, p. 2.

[21] Greetham, David C.: *Textual Scholarship*, p. 1.

ago. Speaking about these trends, Van Mierlo noted that not so long ago "a desire for origins motivated practically all textual work."[22] He, however, underlined that "by current consensus the emphasis is now rather on creation, production, process, collaboration; on material manifestation of a work; on multiple rather than single versions."[23] Greetham also characterized the work of textual scholars as studying the "process (the historical stages in the production, transmission, and reception of texts), not just product (the text resulting from such production, transmission, and reception)."[24]

This shift of the focus of interest in scholars practising textual criticism requires them to abandon the principle of treating variant readings discovered in textual witnesses as corruptions and contaminations appearing in the course of the original version's transmission. As Grigely accurately remarked in this regard: "[w]e need not expend unnecessary energy arguing that one text is better than another text, but might instead look at what occurs in the transition *between* texts and how our critical locus may not be on one text or another text, but at the point of transition between those texts."[25] When adopting this point of view, one should also not accept the primacy of intentional changes over unintentional ones, taking into consideration the fact that both types of changes "overlap, and even unintentional changes like spelling "errors" have latent semantic power", and that "we cannot, either as editors or as readers, predict what kind of significance they hold for a text."[26]

The application of the textual critical method to the investigation of the transmission history of the Mongolian Kanjur as well as a complex approach of textual scholarship has failed, so far, to produce a stemma of all the collection's available copies that is commonly accepted by scholars. Nor are researchers' opinions in accordance regarding the relationships between particular, fully or fragmentarily preserved versions of the collection.[27] Textual scholarship allows, on the other hand, the shedding of light on the nature of the Kanjur as a cultural phenomenon, the special place it occupies in the Mongolian literary tradition, as well as the role it has played in the socio-political processes that have taken place in Mongolian society.

In what follows, I discuss the example of the Mongolian translation of the *Prātimokṣasūtra*, and attempt to demonstrate what kind of historical information that comparative analysis of different versions of the translation, juxtaposed with various Tibetan redactions of the text can offer. Finally, I demonstrate how this type of analysis may contribute to our knowledge about the processes of creation, transmission and reception of the canonical collection in the Mongolian cultural milieu.

[22] van Mierlo, W.: *Introduction*, p. 1.
[23] van Mierlo, W.: *Introduction*, p. 1.
[24] Greetham, David C.: *Textual scholarship*..., p. 2.
[25] Grigely, J.: *Texualterity*…, p. 49.
[26] Grigely, J.: *Texualterity*…, p. 28.
[27] On the assessment of the relationships between various extant copies of the Mongolian Kanjur texts see Alekseev, K. – Turanskaya, A.: *An overview of the Altan Kanjur*..., p. 777; Kollmar-Paulenz, K.: *Kanon und Kanonisierung*…, pp. 393–394; Kollmar-Paulenz, K.: *The transmission of the Mongolian Kanjur*…, p. 173.

The Mongolian Translation of the *Prātimokṣasūtra* and the Most Significant Differences between its Various Versions

An Overview of the Text's History

The *Prātimokṣasūtra* is known to be one of the most ancient Buddhist treatises. Although classified as a para-canonical text in respect of the Pāli *Tipiṭaka*, it is considered to be the core of the *Vinaya piṭaka*, the nucleus from which all *Vinaya* literature developed.[28] The content of the *Prātimokṣasūtra* is usually described as the enumeration of the rules defined to be followed by the Buddhist clergy. These rules are accompanied by the penalties prescribed in case of the violations of those rules. The text exists in two gender versions – the *Bhikṣuprātimokṣasūtra*, which lists the rules for monks, and the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra,* which enumerates the transgressions for nuns.

The *Mūlasarvāstivāda Vinaya* is the only available Indian *Vinaya* collection in which the *Prātimokṣasūtra* is separated from the commentary and presented as an individual text. It is also the only *Vinaya* in all the Indian collections of Buddhist sacred texts, in which the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* is found in its entirety and as an independent treatise.

The texts of both the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* were translated into Tibetan from Sanskrit no later than the beginning of the ninth century AD, as they are listed in the *lHan kar ma* catalogue.[29] It seems that this early translation was the only Tibetan translation of the texts. The content of the translated treatises as well as the comparison with the *Vinaya* collections existing in Chinese and the extant parts of the *Vinaya* in Sanskrit prove that it was the *Vinaya* of the *Mūlasarvāstivāda* that came to be translated into Tibetan. Later on, both of the texts became an integral part of the Tibetan Kanjur. The translation of the texts can be found in the **K**, **N**, **D**, **H**, **Uxyl**, **J**, **C**, and **S** redactions of the Tibetan Kanjur.

The titles of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* were rendered into Tibetan as *So sor thar pa'i mdo* and *Dge slong ma'i so sor thar pa'i mdo* respectively. The number of precepts listed in the Tibetan and consequently Mongolian versions of the *Prātimokṣasūtra* is 262 for monks and 371 for nuns.

---

[28] The *Prātimokṣasūtra* as an independent, separate text does not exist in the Pāli *Tipiṭaka*. The whole content of the text, however, is dispersed, or embedded, in the text of the *Suttavibhaṅga*, which appears to be a commentary on the *Prātimokṣasūtra* and comprises the first of the three parts of the Pāli *Vinaya piṭaka*.

[29] Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Die Lhan Kar Ma. Ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte. Kritische Neuausgabe mit Einleitung und Materialien.* Verlag der Österreichschen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008, pp. 280–281. The colophon of the catalogue says that the work on it was finished in the Dragon-year, without specifying the sequence number of the *rab byung.* Provided the catalogue was compiled after the beginning of the systematic, royally-sanctioned translation of the Buddhist literature (780 AD) and before the end of King Ral pa can's reign (836 AD), four possible dates come into play – 788, 800, 812, or 824 AD. Textual and historical analysis of the treatise, however, has led some scholars to believe that the most probable date of the catalogue's compilation is 812 AD; see Herrmann-Pfandt, A.: *Die Lhan Kar Ma…*, pp. XIX–XXI.

The Mongols who adopted Buddhism from the Tibetans became, in consequence of this, the followers of the same *Vinaya* tradition that was practiced in Tibet – the *Vinaya* of the *Mūlasarvāstivāda*. When they launched the translation of Buddhist sacred texts from Tibetan the whole *Vinaya* of the *Mūlasarvāstivāda*, including the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* of this tradition, was translated by them and put to use.

The earliest available Mongolian translation of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* is included in the Liγdan *qaγan* redaction of the Mongolian Kanjur issued in 1628–29. Currently, three copies of the Mongolian translation of the texts are identified as versions of this redaction: **P**,[30] **UU**[31] and **HH**.[32] It is not known which Tibetan text was used for the preparation of the Mongolian translation.

When the Mongolian Kanjur was revised and re-edited under the Kangxi emperor in 1717–20 no new translation of the texts was done. The earlier translation of the Liγdan *qaγan* redaction underwent, however, some editorial work, which was much more serious in the case of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* than the *Bhikṣuprātimokṣasūtra*.

In the course of my research I worked with the originals of all three Kanjur manuscripts mentioned above, and with the facsimile of the xylographic redaction (**M**).

The Colophons

It has already been mentioned that no new translation of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* was made in the course of preparing the xylographic redaction. The changes introduced in the earlier version of the Liγdan *qaγan* redaction regarded, first of all, the lacunas which were filled up, and secondly – some special terms that were consequently changed in the whole text. The text has not been seriously modified in terms of grammatical structures or lexis. As a result the differences between the three versions of the

[30] The handwritten Mongolian Kanjur is preserved in the library of the Oriental Faculty of the Saint-Petersburg State University. The manuscript contains one hundred and thirteen volumes. The size of the folios is 68.5×23.5 cm. The paper is Chinese. The manuscript is written in black ink. The titles of the treatises are written fully or partly in red ink. Where the title is at the end of the text the first line of the text is highlighted in red. Касьяненко, З. К.: *Каталог…*, p. 9.

[31] The collection is kept in the library of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, formerly the Buryatian Institute of Social Sciences. The manuscript comprises 112 volumes, four of which are lost. The missing volumes are *Ga* of the *Qorin tabun mingγa-tu (Prajñāpāramitā)* section, *Cha* and *Kho* of the *Eldeb (Sūtra)* section, and *Ka* of the *Vinai (Vinaya)* section. The size of the folios is 64.5×22.5 cm. The handwriting is bold and clear. The manuscript is written in black and red ink, alternately, and furnished with colour pictures of Buddhist deities. For the history and brief catalogue of the Ulan-Ude manuscript copy of the Mongolian Kanjur see Alekseev, Kirill – Tsyrempilov, Nikolay – Badmatsyrenov, Timur: Ulan-Ude manuscript Kanjur: An overview, analysis and brief catalogue. *Buddhist Studies Review* Vol. 33. 1–2 (2016), pp. 241–269.

[32] Mongolian Kanjur in 115 volumes is kept in the library of the Academy of Social Sciences in Hohhot and attributed to the beginning of the Qing era. The collection lacks seven volumes – four volumes of the *Qorin tabun mingγatu* section and the fourteenth, fifteenth and sixteenth volumes of the *'Dulb-a* section. *Dumdadu ulus-un erten-ü mongγol nom bičig-ün yerüngkei γarčaγ (Catalogue of Ancient Mongolian Books and Documents of China)*. Vol. 1. Beijing Tushuguan Chubanshe, Beijing 2000.

Liγdan *qaγan* redaction as well as between this earlier and the xylographic redaction appear to be so insignificant that their analysis fails to provide sufficient data to draw any definite conclusions concerning the transmission history of the text. It is only the comparison of the colophons found in different versions of the translation that allows making some inferences on the relationships between them as well as on the Tibetan redaction of the treatise that might have been used to prepare the Mongolian translation. The following comparative table shows the relation between the colophons found in the manuscript versions of the Mongolian translation of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra*.

P	**UU**	**HH**
—	*degedü erketü čoγtu toyin jarliγ-un vivagirid-iyar:*	—
qutuγ-tu qamuγ sitügen-i bui kemen ügülegčid-ün	*qutuγ-du qamuγ sitügen-i bui kemen ügülegčid-ün*	*qutuγ-tu qamuγ sitügen-i bui kemen ügülegčid-ün*
vinayi bariγči kasamir-un öber miče ügülegčid-ün	—	*vinai-yi bariγči: kasmir-un öbermiče ügülegčid-ün*
baγsi ǰin-a mitr-a-luγ-a üǰegči yeke kelemürčin bandi čogro luus-un tuγ : orčiγul-un nayiraγulju orosiγulba::	*baγsi ǰin-a mitr-a-luγ-a öčigči yeke kelemürči bandi čogro luus-un tuγ orčiγul-un nayiraγulju orosiγulba::*	*baγsi ǰina mitra-luγ-a üǰegči yeke kelemürčin bandi čogro luus-un tuγ:orčiγul-un nayi/ rayulju orosiγulba::*
mongγol-un kelen-tür kündga odser manǰusiri bandi ta yeke kölgen-ü nom-un qaγan kiged:	*mongγol-un kelen-tür gunga od zer mañǰu širi baṇḍi da yeke kölgen-ü nom-un qaγan kiged:*	*mongγolun kelen-tür gündaga ooser mañǰusiri baγsi da yeke kölgen-ü nom-un qaγan kiged:*
tegünčilen iregsen günding güsi	*tegünčilen iregsen günding güsi*	*tegünčilen iregsen günding guusi*
darqan lam-a: toyin günding güsi	—	*darqan blam-a: toyin günding guusi*
čorǰi γurbaγula orčiγulbai:: : ::tegüsbe[33]	*čorǰi γurbaγula orčiγulbai: ::*[34]	*čorǰi γurbaγula orčiγulbai:: : ::*[35]

The Tibetan parts of the **P** and **HH** colophons are almost identical. They correspond to colophons of redactions of the Tibetan Kanjur such as **L**, **N** and **H**.[36] In comparison with the other two colophons, the Tibetan part of the **UU** colophon includes the initial syntagma (Tib. *dbang phyug dam pa'i mnga' bdag dpal lha btsan pa'i bka' lung gis*) and misses a phrase characterizing Jinamitra as a *Vinaya* expert and a Kashmirian *vaibhāṣika* (Tib. *'dul ba 'dzin pa kha che'i bye brag tu smra ba'i*; Mong. *vinai-yi*

[33] PPr: 116a.
[34] UUPr: 391b.
[35] HHPr: 340a.
[36] https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml3/xml/verif2.php?id=2 (accessed on 15 November 2015).

bariγči: kasmir-un öbermiče ügülegčid-ün). It is very close to the colophon found in **K** and **Uxyl**.[37]

The Mongolian parts of the colophons are very similar in all three texts. They say that the treatise was translated into Mongolian by a team of three translators – Günga odzer mañǰusiri baṇḍida, Günding güsi darqan blam-a and Günding güsi čorǰi. The **UU** colophon gives only two names, and misses out the name of Günding güsi darqan blam-a, although it also states that the translation was made by three persons (Mong. *γurbaγula*). It seems we are dealing here with a case of homeoteleuton. The name of Günding güsi darqan blam-a was omitted because it starts with the same words as the next name after it – Günding güsi čorǰi. It might have been for this reason that a scribe fused the two names together.

In **M** the colophon to the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* reads as follows:

> *degedü erketü čoγtu toyin ǰarliγ-un vivanggirid-iyar qutuγ-tu qamuγ sitügen-i bui: kemen ügülegčid-ün vinai-yi bariγči: khasmir-un öbermiče ügülegčid-ün baγsi ǰin-a mitr-a luγ-a: öčigči yeke kelemürči bandi čoγro luus-un tuγ: orčiγul-un nayiraγulǰu orčiγulbai:: : :: mongγol-un kelen-dür gunga 'od zir mañǰušrii bandida yeke kölgen-ü nom-un qaγan kiged: tegünčilen günding güsi darqan blam-a: toyin günding güsi čorǰi γurbaγula orčiγulbai:: : ::*[38]

The Tibetan part of the colophon is the most complete if compared to all the four available colophons. It contains the initial syntagma, the phrases characterizing Jinamitra and the full variant of the name of the Tibetan translator Cog ro Klu'i rgyal mtshan (Tib.) / *Čoγro luus-un tuγ* (Mong.). It corresponds to the **D** colophon of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra.*[39]

The Mongolian part of the colophon is similar to those found in other versions of the text. It also mentions three translators and gives all of their names without omission.

The Mongolian translators mentioned in the colophons are all well-known personalities connected with the Kanjur translating initiative launched by Liγdan *qaγan*. Lots of colophons included in different sections of the Kanjur refer to them as translators.[40] The fact that the colophon was not changed after the new xylographic redaction was prepared in 1717–1720 confirms that the text underwent editing but was not translated anew.

---

[37] The only difference is that the **Uxyl** and K colophons include the phrase *'dul ba 'dzin pa*, the translation of which is missing from the **UU** colophon. https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml3/xml/verif2.php?id=2 (accessed on 15 November 2015); KPr: 18a–18b.

[38] MPr: 29b.

[39] DPr: 20b.

[40] Касьяненко, З. К.: *Каталог петербургского рукописного «Ганджура»*. Наука, Издательская фирма «Восточная литература», Москва 1993, pp. 291–293; Касьяненко, З. К.: *Некоторые исторические сведения*…, pp. 20–21.

The differences between the colophons of the manuscript versions let us suspect that, after all, the **UU** version has not been just mechanically copied from some other version of the text but might have been checked against some Tibetan redaction that was at variance with the one, from which the translation was initially prepared.

Interestingly, the **M** colophon does not correspond exactly to the Tibetan colophon included in **K,** although this particular Tibetan redaction is known to have been consulted while the production of **M**.[41]

Different versions of the colophons of the Mongolian translation of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* cause even more questions regarding the principles of production of the subsequent copies and redactions of the text.

The following comparative table presents the colophons found in the three manuscript versions of the Mongolian translation of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra.*

P	UU	HH
kunga odser manǰusiri mergen bandida guusitur dulduyidču: uljid blam-a orčiγulbai:: : ::[42]	*kunga odzir mañžušrii mergen baṇdi da güsidur dulduyidču unžad blam-a orčiγulbai*:: : ::[43]	*kungga odser mañǰusiri mergen baṇdida guusidur dulduyidču: umčid blam-a orčiγul/bai*:: : ::[44]

The colophons are identical in all three sources. The only major difference between them is in the name or title of the translator. Every version suggests its own variant here: *uljid blam-a* in **P**, *unžad blam-a* in **UU,** and *umčid blam-a* in **HH**. This person is also mentioned as a translator in the colophons of such treatises included in the Mongolian Kanjur as the *Simnanča-yin nomoγadqaγči teyin büged ilγaγči*[45] and the *Qutuγ-tu kinari-yin durma-yin öčigsen neretü yeke kölgen sudur*.[46] This name might not have been a personal name, but the clerical title of *dbu mdzad* (Tib.).[47]

The colophons say that the text was translated by *uljid/ unžad/ umčid blam-a*, relying (Mong. *dulduyidču*) on Kunga odser manjusiri mergen bandida, who was the head of the editorial committee that worked on the Mongolian translation of the Kan-

[41] Kollmar-Paulenz, K.: *The Transmission*…, p. 155.

[42] PBPr: 101a.

[43] UUBPr: 371a

[44] HHBPr: 353b.

[45] Касьяненко, З. К.: *Каталог*..., pp. 192–193.

[46] Касьяненко, З. К.: *Каталог*..., p. 262.

[47] Tib. *dbu mdzad* or Mong. *umčad/ungǰad* refers to a person whose very important and prestigious position in the monastery may be described as that of chant or ritual master. Among the main duties of the *dbu mdzad* are leading the service and starting the chanting of every prayer during the ritual, meaning he has to know thoroughly the order and content of every ritual conducted in the monastery. Позднеев, А. М.: *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу.* Типография Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург 1887, p. 158.

jur initiated by Liγdan *qaγan*. The meaning of the word *dulduyidču*[48] is not absolutely clear. Therefore, we cannot say precisely what contribution Kunga odser made to the translation of the treatise.

The colophon of the xylographic redaction of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* reads as follows:

> *degedü erketü erkesil-ün eǰen čoγtu ldabžang-u ǰarliγ bošoγ-iyar: qutuγ-tu qamuγ sitügen bükü-yi ügülekü-yin vinai bariγči kasmir-un ilγal-dur ügülegči baγsi žinamitr-a kiged: yekede öčigči kelemürči ǰogro kluui rgyal mžan ber orčiγuluγad nayiraγulǰu orosiγulbai: nigen nayiraγuluγsan sayin γurban nayiraγuluγsan sanar tang ba baγsi bolai:*.[49]

The colophon contains only the Tibetan part. Information about the Mongolian translation is absent from it. The colophon can be divided into two parts. The first says that the translation of the text was done by the Kashmirian master Jinamitra and the Tibetan translator Cog ro Klu'i rgyal mtshan, by the order of the emperor. This passage represents a translation of the standard colophon that can be found in redactions of the Tibetan Kanjur such as **K, D**, **Uxyl**, **H**, **N**, and **S**.[50] The second part of the colophon is a translation of the sentence that was added to the standard colophon in **J**.[51] Thus, the whole colophon of **M** closely follows the text of the Tibetan **J** colophon. The meaning of the last sentence appears to be unclear both in Tibetan and Mongolian.

Structural Differences between Different Versions of the Mongolian Translations of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*

Structurally, the text of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* starts with prefatory verses, which have been translated into Mongolian in prose, and introduction. The main body of the text can be divided into eight sections. Each of these sections is devoted to the enumeration of a particular kind of misdeeds.[52] The text ends with concluding verses translated in Mongolian in prose. This conclusion is preceded by a passage that contains a summary of the kinds of misdeeds enumerated by the text.

---

[48] The *converbum imperfecti* form of the verb *dulduyid-* meaning "to rely, to depend, to adhere". Ковалевский, О. М.: *Монгольско-русско-французский словарь*. Типография Казанского университета, Казань 1844–1849, p. 1859.

[49] MBPr: 35a.

[50] https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml3/xml/verif2.php?id=4 (accessed on 15 November 2015); KBPr: 25a; SBPr: 34a; HBPr: 35a.

[51] In Tibetan the sentence reads as follows: *gcig zhus sngags gsum zhus snar thang ba dpon sho* [http://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml3/xml/xmllithang.php?id=4 (accessed on 15 November 2015)].

[52] The four *pārājika dharmas*, the thirteen *saṃghāvaśeṣa dharmas*, the two *aniyata dharmas*, the thirty *niḥsargika-pāyantika dharmas*, the ninety *pāyantika dharmas*, the four *pratideśanīya dharmas*, the one hundred and twelve *śaikṣa dharmas*, and the seven *adhikaraṇaśamatha dharmas*.

The analysis of the structure of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* included in **M**, **P**, **UU** and **HH** allows making a number of conclusions. First of all, the comparison of the **P**, **UU** and **HH** versions shows that these three sources belong to the same, Liγdan *qaγan* redaction of the Mongolian Kanjur. Although each of the sources contains omissions (when compared with the standard Tibetan redaction and the **M** version), which are characteristic exclusively to that version, the missing fragments that are shared by all three sources are prevalent. This makes me think that **P**, **UU** and **HH** might have descended from the same archetype[53] as the origin of these omissions. As the lacunae are rather numerous the question arises of how far that archetype was chronologically located from the time of the creation of Liγdan *qaγan* redaction. If the archetype of **P**, **UU** and **HH** was to have been created much later than 1628–1629 this would explain the large number of inconsistencies in comparison with the Tibetan text, as such differences might have accumulated. If, however, we assume that the archetype was chronologically close to the time of the issuing of Liγdan *qaγan* redaction we should admit that the very first copies of the redaction already contained those lacunae, which must have been the result of inaccurate editorial or scribal work. Another possibility is that it was the Tibetan text on which the editors of Liγdan *qaγan* redaction relied that contained those lacunas. Neither of these suppositions is grounded in enough evidence, however.

As far as **M** is concerned, the analysis of the structure of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* included in it confirms that the **M** version of the text is the same translation from Tibetan that we find in the copies of Liγdan *qaγan* redaction. It was, however, carefully checked against a standard Tibetan version of the text with all the omissions filled in. Obviously no such work was done while producing **P**, **UU** or **HH,** as the same omissions and evident mistakes are encountered in all three sources.

The structure of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* is principally the same as that of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra.* The major difference is in the absence of the section containing the two *aniyata dharmas* and in the number of the precepts listed by the rest seven sections.[54]

The textual analysis shows that the **M** version of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* is the same Mongolian translation of the treatise that **P**, **UU** and **HH** include. The translation, however, was subjected to serious editorial work.

While in the majority of cases the omissions are found in the manuscript versions of the text and appeared to be filled up in the xylographic version, there are several instances, in which the manuscript versions contain passages that are missing from both

[53] Speaking about an archetype, I mean some earlier copy of the text, from which **P**, **HH** and **UU** might have descended. This copy was not necessarily the same as the archetype of the redaction.

[54] The eight *pārājika dharmas* (Skr.), the twenty *saṃghāvaśeṣa dharmas* (Skr.), the thirty three *niḥsargika-pāyantika dharmas* (Skr.), the one hundred and eighty *pāyantika dharmas* (Skr.), the eleven *pratideśanīya dharmas* (Skr.), the one hundred and twelve *śaikṣa dharmas* (Skr.), and the seven *adhikaraṇaśamatha dharmas* (Skr.).

the **M** version and the Tibetan text. Thus, interestingly, there are fragments of the eighth *pārājika dharma* that are not present in **M** and **K**[55], but are found in **P**, **UU** and **HH**.

One longer passage is added to the text of the 14th *saṃghāvaśeṣa dharma* in **P**, **UU** and **HH**, but is not found in **M** or **K**. One more additional fragment in the manuscript versions of the 18th *saṃghāvaśeṣa dharma* distinguishes them from **M** and **K**.

There is also one interesting insertion in the section containing the thirty three *niḥsargika-pāyantika dharmas*: in the **M** version the texts of the first and second precepts are given twice. However, this is not a simple example of dittography, as the repeated precepts present different readings. In the following table the doubled text of the two precepts in **M** is given for comparison with the **UU** manuscript version and **K**.

	M	**UU**	**K**
Niḥ-P.1	*eke ayaγ-q-a tegimlig-nar nom-tu debel bariγsan γayča qataγu γarγaγsan-ača arban qonoγ kürtele ülegü debel bolqui ese boluγsan-i bariγdaqu bui: tegün-eče ülegü-yi baribasu tebčikü-yin aldal bolqui bolai:*	*simnanča-nar karsa degel-i bariγsabar katinam-i γarγabasu arban qonoγ-dur kürtele ülemji degel-i jöbsiyel ügei-e bariγdaqui: tegün-eče ilegü baribasu tebčikü-yin aldal bolai:*	*/dge slong ma chos gos zin pas sra brkyang phyung nas zhag bcu'i bar du gos lhag pa rung ba ma byas pa bcang bar bya'o/ /de las lhag par 'chang na spang ba'i ltung byed do//*
Niḥ-P.2	*eke ayaγ-q-a tegimlig nom-tu debel bariγsan-iyar qataγu sungγaqui-dur ked ba nigen söni-dür tabun nom-tu debel-eče alimad bolqu kiged:* *ǰabsar-un γadan-a qaγačaγulbasu quvaraγ-bar soyurγaγsan-ača busu tebčikü-yin aldal bolqu bolai:*	*simnanča-nar kars-a degel-i bariγsabar katinam-i γarγabasu: ker nigen söni ber tabun karša degel olqui kiged* *ǰabsar-un γadan-a anggiǰiraγul-un üiledbesü: quvaraγ-ud-un soyurqaγ/ san qariy-a-du busu tebčikü-yin aldal bolai:*[56]	*/dge slong ma chos gos zin pas sra brkyang phyung na gal te nub gcig kyang chos gos lnga las gang yang rung ba dang* *mtshams kyi phyi rol du 'bral bar byed na dge 'dun gyis gnang ba ma gtogs te spang ba'i ltung byed do/*[57]
	eke ayaγ-q-a tegimlig ber nom-tu debel bariγsan-iyar γayča sungγaqui γarγaγad arban qonoγ-tur ilegüü debel-i bolγan ese üiledügsen-i bariγdaqui: tegün-eče ilegüü baribasu tebčikü unal üileddüyü	—	—

[55] These fragments are also absent from **D**, **S** and **H**.

[56] UUBPr: 354a.

[57] KBPr: 10a.

	M	UU	K
	eke ayaγ-q-a tegimlig nom-tu debel bariγsan ber qataγu sungγaqu ker ba nigen qonoγ-tur aǰu tabun nom-tu debel-eče ali ber bolqui-luγ-a ǰabsar-un γadan-a qaγačan üiledbesü quvaraγ-ud ber soyurqaγsan-ača busu büged tebčikü unal-i **(14b)** *üileddüyü:*[58]	—	—

The manuscript Mongolian version of the section comprising the one hundred and eighty *pāyantika dharma*s contains one of the most interesting insertions that should be mentioned here. This insertion is the text of the 116th *pāyantika dharma*, which is present in **P**, **HH** and **UU** and is missing from both **M** and **K**.[58]

In the following table the texts of these precepts are presented for comparison as seen in **K**, **M, P**, **UU** and **HH**.

	M	P	UU	HH	K
P.116	—	*basa ali tere simnanča-nar öber-ün bey-e-yi sarmiri-i ber öggün arčaγulbasu aldal bolai:*[59]	*basa ali tere simnanča-nar öber-ün bey-e-yi sirmiri ber öggün arčiγulbasu aldal bolai:*[60]	*basa ali tere simnanča-nar öberün beyeyi sirimiri-yi ber öggün arčiγulbasu aldal bolai:*[61]	—

The text of the 116th *pāyantika dharma* is unique for the Mongolian manuscripts – it is not found in **K, D**, **S**, **H, N** or **M**.[62] The *uddāna*[63] that summarizes the precepts included in the same cluster says that there are five precepts concerning "rubbing" (Tib. *dril phyi byed pa*). The cluster, however, contains only four precepts saying that if a nun has another nun, a probationer nun, female householder or female ascetic rub her body then she commits a misdeed. The precept provided by the Mongolian manuscripts fits the logic of the text and refers to a misdeed of a nun making a novice nun rub her body.

[58] MBPr: 14a–14b.
[59] PBPr: 100a.
[60] UUBPr: 364b.
[61] HHBPr: 347b.
[62] KBPr: 19b; DBPr: 20a; SBPr: 27a; HBPr: 27b; NBPr: 29a.
[63] *Uddāna* is a structural element of the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*. *Uddāna* is a composition of key phrases related to the content of the text that follows the *uddāna.*

Therefore the 116th *pāyantika dharma* of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* could be indicative of the source from which the Liγdan *qaγan* Mongolian translation was made. This means that the presence of this *pāyantika dharma* in a Tibetan version of the treatise could distinguish it as being in the direct line of transmission with or one of the closest copies of the text with which the Kanjur editorial committee organized by Liγdan *qaγan* worked. An investigation of various Tibetan versions of the treatise with special attention devoted to this precept, or more precisely, to its presence or absence in the text, may be very helpful in establishing the Tibetan origin of the Liγdan *qaγan* redaction.

Peculiarities of the Mongolian Translations of the *Prātimokṣasūtra*

Academics agree there were various methods of translation from Tibetan to Mongolian, which were generally developed by the Mongols between the sixteenth to the eighteenth centuries. These methods can be classified in the two main groups: literal translations and meaning-based translations.

No systematic research has been conducted investigating these two basic approaches.[64] However, Tsendina identified several features characterizing each of the approaches to enable an effective classification of a text as belonging to this or that group of translations.[65] Among these features are stable choice of lexemes, translation of names, translation of epithets, word order, auxiliary verbs, cases, and indication of plural number. I analysed the two redactions of the Mongolian translation of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* using the above-mentioned linguistic features. Unfortunately, it is not possible within the scope of this short article to give the examples illustrating all the points of the comparison. I therefore limit myself to presenting the results of this analysis and the conclusions I drew from it.[66]

The indication of number as a grammatical category is not obligatory, either in Classical Mongolian or in Classical Tibetan. Plural suffixes in Mongolian and plural particles in Tibetan are considered to be used in special cases when it is particularly important to emphasize the plurality. The comparison of the Mongolian translation

[64] Yampolskaya has recently made a significant contribution to the development of this problem. Her fundamental research on several different Mongolian translations of the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* includes a thorough analysis of various methods used for the compilation of these translations. These specific translative methods and technics have been classified and described in detail in the works by Yampolskaya. Yampolskaya, Natalia: *Canonicity in Translation. Eight Mongolian Versions of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra.* Dissertation submitted to the Faculty of Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy. Self-publication. Bern 2013; Yampolskaya, Natalia: Buddhist Scriptures in 17th Century Mongolia: Eight Translations of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. *Asiatische Studien / Études Asiatiques. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft – Revue de la Société Suisse-Asie* Vol. 69.3 (2015), pp. 759–765.

[65] Цендина, А. Д.: Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына». *Mongolica-V.* Ed. С.Г. Кляшторный. Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 2001, pp. 55–61.

[66] For a detailed analysis of the textual features of the Mongolian translations of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* see Sobkovyak, E.: *What Makes a Canon?...,* pp. 248–276, 301–325.

of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* with the Tibetan text showed that, as regards the plural markers, the Mongolian translation very often follows the Tibetan text closely, and where in Tibetan the plural particle is used in Mongolian the translation contains a plural suffix as well. It has also revealed that there was no strict system in translating Tibetan plural particles into Mongolian. The same particle is translated applying different plural markers of the Mongolian language; vice versa, the same Mongolian suffix is used for translating different Tibetan particles.

When speaking about the suffixes of the accusative case used to mark the direct object it is necessary to mention that in Tibetan there is no particle used exclusively to mark the direct object. The direct object is most often indicated by zero marking, i.e., the absolutive case.[67] In Mongolian the direct object may appear in the so-called "suffixless oblique case" when the direct object designates some new object that has not been mentioned before, some indefinite object, or when the action described by the predicate is of general character.[68] Normally the direct object is marked by the suffixes of the accusative case.[69] The comparative analysis showed that the direct object in the Mongolian sources is marked by the accusative case suffix in most of the cases, in spite of the grammatical structure of the Tibetan sentences in which the direct object is not marked by any particle. Usually all the Mongolian sources agree in attaching the accusative case suffix to the direct object. No changes concerning this grammatical feature were introduced in the translation from redaction to redaction.

In Tibetan there is a closed class of verbs that, apart from their semantic meaning, perform the function of auxiliary verbs. They are combined with the main verb to create a complex predicate. Auxiliary verbs are very productive in Tibetan and are frequently used. The analysis, which I performed in regard to the Tibetan auxiliary words *'gyur* and *byed*, showed that most often the translation is word for word, and the Tibetan auxiliary verb *'gyur* is rendered in Mongolian by the verb *bol-*. The verb *byed* is rendered in different ways in Mongolian, with no preferred option. In Tibetan, *byed*, as an auxiliary verb, does not change the meaning of the main verb, or may be used to create a causative construction.[70] The auxiliary verb *byed* is sometimes rendered in Mongolian by the verb *bol-*. In other cases the translation is not literal and the Tibetan construction with *byed* is translated with only one Mongolian word that conveys the meaning of the main Tibetan verb. The grammatical constructions used for the translation of sentences containing auxiliary verbs were not changed when the xylographic

[67] Tournadre, Nicolas: The Classical Tibetan Cases and their Transcategoriality: from Sacred Grammar to Modern Linguistics. *Himalayan Linguistics* 9(2), 2001, p. 97; Beyer, Stephan V.: *The Classical Tibetan language*. State University of New York Press, Albany N.Y 1992, pp. 263–264.

[68] Poppe, Nicholas: *Grammar of Written Mongolian.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1991, pp. 149–150.

[69] Kałużyński, Stanisław: *Klasyczny Język Mongolski*. Dialog, Warszawa 1998, p. 116.

[70] Hahn, Michael: *Lehrbuch der Klassischen Tibetischen Schriftsprache*. Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf 1994, pp. 166–168.

redaction was being prepared. The slight differences that can be observed between the redactions concern lexis, but not syntax or grammar.

Analysis of the lexis chosen to translate frequently-used Tibetan words into Mongolian yields the following conclusions. The translation does not seem to have been prepared in a purely mechanical way when particular Mongolian words are insistently used for rendering particular Tibetan words. It is true that in some cases the choice of lexemes in Mongolian is stable and does not depend on the grammatical or semantic context. In other cases, however, there are several different choices for the translation of particular Tibetan words. Sometimes the choice of lexemes seems to have been conditioned by the Mongolian language structure. The differences between the Mongolian sources again are minimal. All the manuscripts are in total agreement with each other. The changes if introduced are found in the xylographic redaction and are irregular.

One of the most significant features of the structure of the Mongolian language is the role that the word order plays. The strict word order of Mongolian is characterized by the position of the modifier, which always precedes the head of the phrase. In Tibetan, both a pre- and a post-head positions of the modifier are possible. The examples chosen for the analysis intentionally included only those cases where in the Tibetan text the modifier is put after the modified word. The analysis revealed that the Mongolian translation tends to be close to literal. Premodifiers which are put before the modified word in the Tibetan text are always translated as premodifiers in the Mongolian sources as well. For this reason such cases cannot allow us to see whether the Tibetan word order somehow influenced the language of the Mongolian translation.

In cases in which the Tibetan modifier follows the modified word the Mongolian translation gives different solutions. Usually, when the Tibetan modifier is simple and includes only one lexeme it is translated into Mongolian as a premodifier. Such instances do not violate the characteristic Mongolian word order.

When the Tibetan modifier in the post-head position is complex and consists of a phrase or a clause the whole phrase is often translated into Mongolian literally, with the Tibetan word order kept. The grammar of the Mongolian text in such cases is not in accordance with the norms of the language. The corrupted grammatical structure therefore distorts the meaning of the Mongolian translation, which becomes confusing. The Mongolian sources are mostly in agreement as far as these examples are concerned. No attempt was made while preparing the late, xylographic redaction to bring the translation into conformity with Mongolian language structure to make it more comprehensible.

As regards the Mongolian translation of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*, comparative analysis revealed that the earlier redaction of the text varies significantly from the standard Tibetan version found, for example, in **K, D**, **S** or **H**. The detailed analysis of the text presented in the manuscript Mongolian versions has shown that the differences also pertain to various linguistic levels of the text. The selection of lexemes, the grammatical structure of the sentences and other linguistic features of some particular

fragments of the translation do not correspond to the standard Tibetan version to an extent that can lead us to suggest that the Tibetan original from which the translation was made differed noticeably from the texts of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* found in **K, D**, **S**, **H** or **N**.

The translation also went through serious editorial work while being prepared for the **M** redaction issue. The changes that were introduced in the text were so profound that certain fragments seem to have been translated anew. Other fragments, however, are repeated exactly or almost word-for-word. One of the possible reasons for these divergences might have been variations between the Tibetan text from which the translation was first made and the one against which it was later checked. This hypothesis seems to be supported by the fact that the later redaction of **M** follows the standard Tibetan text more precisely. The changes that were introduced into it in comparison with the earlier redaction were definitely aimed at creating a new Mongolian version that corresponded very closely to the Tibetan original. Very often the changes negatively affected the natural structure of the Mongolian language, as literal translations were preferred.

Conclusion

The complex analysis of the Mongolian translations of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇī-prātimokṣasūtra* included in various Mongolian Kanjur versions revealed that the texts were translated into Mongolian only once. The original translations, however, seem to have undergone some changes caused by intentional corrections introduced by the editors as well as unintentional mistakes made by the scribes and carvers who worked with the texts. These changes are definitely much more serious in the case of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*, the earlier version of the translation of which has been considerably revised for the xylographic redaction.

It can be assumed that the formal stability of the Mongolian translation of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra* could be connected with the ritual usage of the text.[71] This assumption would lead to the conclusion that the Mongolian text of the treatise still had ritual relevance at the beginning of the eighteenth century when the Kangxi redaction of the Kanjur was prepared.[72] However, there is no strong evidence to confirm this. The assumption should thus be regarded as purely speculative.

[71] According to the Buddhist tradition, the text of the *Prātimokṣasūtra* is to be regularly recited during the ritual of *poṣadha* (Skr.) / *gso sbyong* (Tib.) / *tejigen arilγaqu, selbin arilγaqu, bačaγ selbekü* (Mong.) / *сожин, сожонг* (Khal.) by the gathering of the monks residing in a monastery.

[72] Although the whole Kanjur was translated into Mongolian, it was Tibetan that occupied the position of the language of religion in Mongolia during the eighteenth and nineteenth, and at the beginning of the twentieth century. Despite the fact that a lot of popular Buddhist literature was, of course, translated into Mongolian and known to the Mongols, Tibetan was the language of religious service and ritual in the Mongolian Buddhist monasteries at that time.

The Mongolian translations of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* are demonstrative examples of a very specific language worked out in Mongolia for the translation of the Buddhist treatises from Tibetan. This artificial language is characterized by the limited choice of lexemes, the usage of grammatical constructions which are not natural for Mongolian, and the consistent breaking of the syntactic rules of Mongolian in favour of the exact reproduction of the Tibetan syntax. As a result, the Mongolian translations are of low comprehensibility. They could possibly be better understood by monks with a good knowledge of the Tibetan counterparts.

No tendency towards improving the texts' intelligibility can be observed in the versions included in the later xylographic redaction. Although the Mongolian text of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* has been significantly changed in comparison with the variants found in the Saint-Petersburg, Hohhot and Ulan-Ude manuscripts, the changes did not positively influence the text's potential for being properly understood. On the other hand, the tendency to give up language's communicative function for the sake of closer formal correspondence to the original seems to have progressed over time, as the earlier redaction presents a higher level of comprehensibility than the later redaction. The Mongolian translators have not intended to make the Mongolian text comprehensible and informative, i.e., to turn it into a potential object of cognition. The intention was rather to bring the translation into closer alignment not with the Tibetan text's content, but its form. Literal translation in the case of the *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra,* although present, is much less prevalent than in the case of the *Bhikṣuprātimokṣasūtra*. The language of the translation is less standardized and unified, which makes it more chaotic and lively at the same time.

The Mongolian translation of the *Prātimokṣasūtra* represents, thus, an interpretation of the Tibetan text, but not a semantic one. I would rather call it a 'grammatical' interpretation, as the translation seems to have been directed more at the conveying of the grammatical structure of the Tibetan source than conveying the meaning of the text. Strictly speaking it cannot even be called 'a translation in Mongolian' because the language into which the *sūtra* is translated is not Mongolian proper. It uses the lexis and selected grammatical features of Mongolian, but at the same time the lexicon of the translation is unnaturally limited, the structure of the language is often violated, and the phrases and clauses which are constructed properly from the point of view of grammar are often incomprehensible nevertheless, as they are exact literal translations from Tibetan.

Coming back to the canonical status of the Kanjur collection it should be noted that the formation of the canon appears to be a dynamic process that does not stop even when the canonicity is already established. The examples of the Mongolian translations of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* included in the Kanjur show that the stability of the content of the Kanjur texts has not been given paramount importance. The differences between the manuscript versions at our disposal are quite considerable and seem even more striking if we agree that all the manuscript versions of the texts represent the same redaction – the one prepared under the auspices of Liγdan *qaγan* in 1628–1629.

The canonicity of the Kanjur has not been influenced by the epistemic potential of its texts, which in the case of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*'s Mongolian translations was very low, probably because the translations were not made specifically so that the discursive meaning could be easily extracted from the texts. The readability and comprehensibility of the Mongolian versions for common people were never among the priorities of the translators and editors who worked with the Mongolian Kanjur texts. The translations, thus, do not seem to have been prepared to fulfil an epistemic function and transmit meaning and knowledge. The Mongolian text is more likely to have been created with no intention of its being read and comprehended, but rather to support and guarantee the continuity of the tradition. A compromise was found to transmit the Tibetan text in Mongolian while staying as close to the original as possible without making the translation entirely verbatim. The final product is a text that is partly readable in Mongolian. Its meaning, however, is often different from the meaning conveyed by the Tibetan text, and in many cases it is odd and vague.

The complex textual analysis of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra*'s Mongolian translations, thus, allows not only contributing to the investigation of the transmission history of the Mongolian Kanjur but also revealing and describing the features characterizing Mongolian Kanjur as a unique cultural phenomenon, which can be justly classified under the generic category of canon but at the same time definitely has its own peculiar nature determined by a specific combination of historical circumstances and socio-cultural conditions.

Sigla and Abbreviations

AK *Altan Kanjur*, Mongolian Kanjur manuscript, written in gold and preserved in the library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia, Hohhot, China

C *Co ne* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1721–1731

D *sDe dge* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1733

H *Lha sa* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1934

HH Mongolian Kanjur manuscript, preserved in the library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia, Hohhot, China

J *'Jang sa tham* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1609–1616; also known as the *Li thang* redaction

K Peking xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1684–1692, according to the xylograph preserved in the National Library of Mongolia, Ulan-Bator

L Tibetan Kanjur manuscript, preserved in the British Museum in London

M xylographic redaction of the Mongolian Kanjur printed in 1717–1720

N *sNar thang* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1730–1732

Niḥ-P. *niḥsargika-pāyantika dharma* of the *Bhikṣuṇīprātimokāsūtra*
P Mongolian Kanjur manuscript, preserved in the library of the Oriental Department of the Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
P. *pāyantika dharma* of the *Bhikṣuṇīprātimokāsūtra*
S Tibetan Kanjur manuscript, preserved in the *sTog* palace, Ladakh
Uxyl *Urga* xylographic redaction of the Tibetan Kanjur printed in 1908–1910

Bibliography

Primary sources

DBPr – *Dge slong ma'i so sor thar pa'i mdo.* sDe dge bKa' 'gyur, 'Dul ba, vol. 9, pp. 1b–25a. A reprint from a print from the sDe dge blocks originally edited by Si tu Chos kyi 'byung gnas. Chengdu, China.

DPr – *So sor thar pa'i mdo*. sDe dge bKa' 'gyur, 'Dul ba, vol. 5, pp. 1b–20b. A reprint from a print from the sDe dge blocks originally edited by Si tu Chos kyi 'byung gnas. Chengdu, China.

HBPr – *Dge slong ma'i so sor that ba'i mdo*. Lha sa bKa' 'gyur, 'Dul ba, vol. 9. pp. 1b–35a. Lha sa: Zhol bka' 'gyur par khang.

HHBPr – *Simnanča-yi öbere öbere tonilγaγči sudur.* Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia, Hohhot, 'Dulba, vol. Ta, pp. 328b–353b.

HHPr – *Anggida tonilγaγči sudur*. Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia, Hohhot, Dulba, vol. Nga, pp. 331a–340a.

KBPr – *Dge slong ma'i so sor thar pa'i mdo*. Bka' 'gyur pe cin par ma, 'Dul ba, vol. The, pp. 1–25a.

KPr – So sor t rang ba'i mdo. Bka' 'gyur pe cin par ma, 'Dul ba, vol. Che, pp. 1–18b.

MBPr – *Eke ayaγ-q-a tegimlig-ün anggida tonilqu-yin sudur.* Lokesh Chandra (ed.), Mongolian Kanjur, vol.102, 'Dulb-a, vol. Tha, pp. 1–35a. 1979.

MPr – *Anggida tonilγaγči sudur*. Lokesh Chandra (ed.), Mongolian Kanjur, vol. 98, 'Dulb-a, vol. Cha, pp. 1–29b. 1979.

NBPr – *Dge slong ma'i so sor that pa'i mdo*. Snar thang bka' 'gyur, 'Dul ba, vol. 9, pp. 1–36b. Snar thang: Snar thar dgon pa.

PBPr – *Simnanča-yi öber-e öber-e tonilγaγči sudur.* Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Oriental Faculty of the Saint-Petersburg State University, 'Dulba, vol. Ta, pp. 95b–101a.

PPr – *Anggida tonilγaγči sudur*. Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Oriental Faculty of the Saint-Petersburg State University, 'Dulba, vol. Nga, pp. 108a–116a.

SBPr – *Dge slong ma'i so sor thar pa'i mdo*. The Stog Palace Manuscript of the Tibetan Kanjur, 'Dul ba, vol. 8, pp. 1b–34b. Leh, Ladakh: Smanrtsis Shesrig Dpemzod, 1975–1980.

UUBPr – *Simnanča-yi öber-e öber-e tonilγaγči sudur.* Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Ulan-Ude, Dulba, vol. Ta, pp. 344b–371a.

UUPr – *Anggida tonilγaγči sudur*. Mongolian Kanjur manuscript preserved in the library of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Ulan-Ude, Dulba, vol. Nga, pp. 367b–391b.

Secondary literature

Alekseev, Kirill – Tsyrempilov, Nikolay – Badmatsyrenov, Timur: Ulan-Ude manuscript Kanjur: An overview, analysis and brief catalogue. *Buddhist Studies Review* Vol. 33. 1–2 (2016), pp. 241–269.

Alekseev, Kirill – Turanskaya, Anna: An Overview of the *Altan Kanjur* Kept in the Library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia. *Asiatische Studien* LXVII-3–2013, pp. 755–782.

Alekseev, Kirill – Turanskaya, Anna – Yampolskaya, Natalia: The First Mongolian Manuscript in Germany Reconsidered. *Written Monuments of the Orient* No.1, 2015, pp. 67–77.

Beyer, Stephan V.: *The Classical Tibetan Language*. State University of New York Press, Albany N.Y 1992.

Dumdadu ulus-un erten-ü mongγol nom bičig-ün yerüngkei γarčaγ (Catalogue of Ancient Mongolian Books and Documents of China). Vol. 1. Beijing Tushuguan Chubanshe, Beijing 2000.

Eimer, Helmut: Kanjur and Tanjur Studies: Present State and Future Tasks. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden* 2000. Ed. Helmut Eimer – David Germano. Brill, Leiden 2002, pp. 1–12.

Greetham, David C.: *Textual Scholarship. An introduction.* Garland Publishing, INC, New York & London 1994.

Grigely, Joseph: *Textualterity. Art, Theory, and Textual Criticism*. The University of Michigan Press 1998.

Hahn, Michael: *Lehrbuch der Klassischen Tibetischen Schriftsprache*. Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf 1994.

Heissig, Walther: *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des Mongolischen Buddhistischen Kanons.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.

Heissig, Walther: Zur Organization der Kandjur-Übersetzung unter Ligdan-Khan (1628–1629). *Zentralasiatische Studien* No. 7 (1973), pp. 477–502.

Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Die Lhan Kar Ma. Ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte. Kritische Neuausgabe mit Einleitung und Materialien.* Verlag der Österreichschen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008.

Kałużyński, Stanisław: *Klasyczny Język Mongolski*. Dialog, Warszawa 1998.

King, Richard: *Orientalism and Religion*. *Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. Routledge, London and New York 1999.

Kollmar-Paulenz, Karenina: The Transmission of the Mongolian Kanjur: a Preliminary Report. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000. Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000.* Ed. Helmut Eimer – David Germano. Brill, Leiden 2002, pp. 151–176.

Kollmar-Paulenz, Karenina: Kanon und Kanonisierung in der buddhistischen Mongolei: zur Notwendigkeit einer Neubestimmung des Kanonbegriffs in der Religionswissenschaft. In: *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, 820. Band. Ed. Max Deeg et al. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Wien 2011, pp. 379–420.

Law, David R.: *The Historical-critical Method. A Guide for the Perplexed.* T&T Clark International, New York and London 2012.

McGann, Jerome J.: *A Critique of Modern Textual Criticism.* The University of Chicago Press, Chicago & London 1983.

Müller, Max: *Introduction to the Science of Religion.* Longmans, Green and CO, Oxford 1882.

Müller, Max: *Natural religion.* Longmans, Green and CO, London [etc.] 1907.

Poppe, Nicholas: *Grammar of Written Mongolian.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1991.

Said, Edward W.: *Orientalism*. Vintage Books, A Division of Random House, New York 1979.

Sardar, Ziauddin: *Orientalism*. Open University Press, Buckingham, Philadelphia 1999.

Tournadre, Nicolas: The Classical Tibetan cases and their transcategoriality: from sacred grammar to modern linguistics. *Himalayan Linguistics* 9 (2), 2001, pp. 87–125.

Skilling, Peter: From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur. In: *Transmission of the Tibetan Canon: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Ed. Helmut Eimer. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 87–111.

Sobkovyak, Ekaterina: *What makes a canon? Analysis of the Prātimokṣasūtra tradition in Mongolia in the context of canonical studies.* Dissertation submitted to the Faculty of Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy. Self-publication. Bern 2017.

Van Mierlo, Wim: Introduction. *Variants. Textual scholarship and the material book* No. 6, 2007, pp. 1–12.

Varisco, Daniel Martin: *Reading Orientalism. Said and the Unsaid.* University of Washington Press, Seattle and London 2007.

Yampolskaya, Natalia: *Canonicity in Translation. Eight Mongolian Versions of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra.* Dissertation submitted to the Faculty of

Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy. Self-publication. Bern 2013.

Yampolskaya, Natalia: Buddhist Scriptures in 17th Century Mongolia: Eight Translations of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. *Asiatische Studien / Études Asiatiques. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft – Revue de la Société Suisse-Asie* Vol. 69.3 (2015), pp. 747–772.

Алексеев, К. В.: Монгольский Ганджур: генезис и структура. *Страны и Народы Востока (Countries and Peoples of the East)* Vol. XXXVI (2015). Религии на Востоке (Religions of the East), pp. 190–228.

Алексеев, К. В. – Туранская, А. А. – Ямпольская, Н. В.: Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИБР РАН. *Письменные памятники востока* No. 1 (20), 2014, pp. 206–224.

Владимирцов, Б. Я.: *Работы по истории и этнографии монгольских народов.* Восточная литература РАН, Москва 2002.

Владимирцов, Б. Я.: *Работы по литературе монгольских народов.* Восточная литература РАН, Москва 2003.

Касьяненко, З. К.: К вопросу об истории редакции монгольского Ганджура. In: *Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирцова 1884–1931.* Ed. А. Н. Кононов et al. Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва 1986, pp. 252–264.

Касьяненко, З. К.: Новые данные о первой редакции буддийского канона на монгольском языке. In: *Mongolica. К 750-летию Сокровенного Сказания.* Ed. В. М. Солнцев et al. Восточная литература, Москва 1993, pp. 201–219.

Касьяненко, З. К.: *Каталог петербургского рукописного «Ганджура»*. Наука, Издательская фирма «Восточная литература», Москва 1993.

Касьяненко, З. К.: Некоторые исторические сведения в колофонах “Ганджура”. *Mongolica-IV*. Ed. Кульганек И. В. Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 1998, pp. 20–22.

Ковалевский, О. М.: *Монгольско-русско-французский словарь*. Типография Казанского университета, Казань 1844–1849.

Лихачев, Д. С.: *Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков.* Алетейя, Санкт-Петербург 2001.

Позднеев, А. М.: *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу.* Типография Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург 1887.

Цендина, А. Д.: Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына». *Mongolica-V.* Ed. С.Г. Кляшторный. Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 2001, 54–74.

https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/xml3/xml/verif2.php?id=2 (accessed on 15 November 2015)

Soul and Spirit in Mongolian Translations

Maria Magdalena Tatár
Oslo

Emperor K'ang-hsi (Ch. Kangxi) (1654–1722) of China said the following to missionary priest Mezzabarba in 1720: "We do not understand the meanings of western words, so we are not able to debate with you over the finer points of western logic. You westerners do not understand the meaning behind Chinese characters, how can you so outrageously discuss Chinese ways of thinking?"[1]

The emperor expressed an important problem which still exists in spite of all information available on the internet and other types of media. This is also obvious when Christianity, which is the base of Western mentality, but has also preserved some pre-Christian content, meets an Asian syncretistic culture like the Mongolian, which mixes Shamanist and Lamaist elements. Although Mongolians had met with Christianity many centuries before, this did not leave many traces in their way of thinking or their culture. But after the fall of Communism, the incursion of Western religion(s) was inevitable. Naturally, the missionaries had to make themselves understood in the people's language, and that is not a simple matter, as European history also demonstrates. Bible translations based on a translation of Christian terminology that was not thought through caused confusion in the beginning, and this has been followed by more elaborate, but theoretically not always well formulated experiments.[2] Yet the semantic examination of words is not futile linguistics, but can also supply us with important anthropological, religious and historical facts. This paper discusses the word for "soul" and its translations, since this basic concept is present in our mentality independently of religion, and which is not free from pitfalls, despite of its universal nature.

We know that according to the most ancient Mongolian concept of soul, which predates Buddhism, a man has three souls (Classical Mongolian *sünesün*, Khalkha *süns*), of which one is immortal and two are mortal. The names, abodes and tasks of

[1] Ch'en, Chieh-hsien: *The Manchu Emperor K'ang-hsi and Father Ripa*. Paper prepared for the 28th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Venice, 8–14 July, 1985, (manuscript) pp. 63–75.

[2] Tatár, M. M.: Pure Souls and Evil Demons. Towards a Christian Terminology in Mongolian. In: PIAC, Leuven 2000. *Life and Afterlife & Apocalyptic Concepts in the Altaic World.* (Tunguso-Sibirica 31) Ed. M. Knüppel, – A. van Tongerloo. Harrassowitz, Wiesbaden 2011, pp. 63–75.

these souls varies from region to region. In general, the following can be said of these souls[3]:

1. The first soul does not die with the person, but continues its existence and helps those who are left behind, and protects the region where this person lived. It must always be placated by sacrificial acts, or it will become enraged. Its image is made and revered under the name *ongon* as the family ancestor and the guiding spirit of the shaman. This is thus the immaterial substance that carries personality and it is an image of the body.

2. The second soul exists only temporarily. For example, it leaves the body while that sleeps, then returns to it, when the person wakes up. If it would not return, for example because it has been taken captive by malignant spirits, then the person would die. It lives in the pelvic bone while that is intact, and disappears after the bone disintegrates. It is a malevolent and dangerous spirit, but not immortal. This is the soul that is sometimes equated with consciousness (*setgel sanā*), other times with life (*am', amin*), but it also has ghostly aspects.

3. The soul that is born again, that is part of the eternal cycle of reincarnation after death. It is hard to determine what function was attributed to it originally. Since it adopts a new personality and loses its original intellect during reincarnation, we may not consider this as a soul in the Western sense of the word.

Apart from these three souls, that are equally called ***süns,*** every person also has a spiritual substance known as *amin süld*, i.e. vital force, living force, vitality, and if this is killed, then the person also dies, and becomes *süns*. It must be considered a recent development, that sometimes the concepts of living force (*süld*) and soul (*süns*) are mixed up and considered identical, although originally they were probably imagined separately.

The concept of three souls is so common among both the Buryats and Tuvas (the latter also use Mongolian terminology, which proves that they borrowed from their Mongol neighbours), that we must consider this concept to be ancient, although the reincarnating nature of the third soul that is reborn must be attributed to Buddhism. It is apparent, that it is the first soul that actually carries the personality, the second is associated with mind, as a brain process, and with life as identified through breath, while the nature of the third soul is somewhat obscure.

[3] Dalai, Č.: Mongolīn bŏgīn mörgölīn towč tŭx. *Studia Ethnographica I/5*. Ulānbātar 1959, p. 13, Taube, E. – Taube, M.: *Schamanen und Rapsoden. Die geistliche Kultur der alten Mongolen*. Ed. Tusch, Wien 1983, p. 81; Purev, Otgony: *Mongolian Shamanism*. Revised, updated 5th ed. Transl., ed., design: Purvee Gurbadaryn. Ulānbātar 2010, pp. 126–30, etc.

Yet, if we pick up the dictionaries, we will experience some confusion:

Süns(en), Classical Mongol *sünesün* "duša, duh, suščnost', istinnyj smysl čego-l."[4] '1. The essence of something, 2. the mind or intelligence that gives life to creatures in a religious sense'[5], 'soul, spirit, substance of something'[6], and we find the same meaning on Ordos Mongol (*sünes, sünesü* "âme"[7] and Oirat Mongol dialects (*sünsen, sünesün* "duša, duh").[8] According to the Mongolian encyclopedia[9], *süns* is an immaterial substance in Buddhism, which is coexistent with the body, and contains the living force in itself.

And if we look up this word in Russian dictionaries, then we will find the following: *duh "uxān"* ('intelligence'), *"oyūn"* ('mind'), *"sanā"*('thinking'), *"setgel"* ('feeling, soul, mind, but not explicitly a soul that is the image of the body and survives it')" or rather *duša "setgel"* ('feeling, soul, mind, but not explicitly the soul that is an image of the body and survives it'), *"jürx"* ('heart'), *"sanā"* ('thinking').[10] Yet, the meaning of both Russian words (duha and duša) is soul, spirit. The question arises: is not the discrepancy between these two dictionaries ideological, did they not wish to avoid religious terminology when applying Russian language (but not in the case of Mongolian), all the more so, because the Mongolian defining vocabulary published in 1966 by Cewel also remarkably avoids a religious interpretation of this word?

In any case, it is apparent, that the semantic region of *süns* also contains our concept of what a soul is, although it also takes up in itself the concept of mind and living force.

Let us take an overview of what words Christian missionaries of the 20th century used to translate the concept of soul. For this project, I have used Protestant Bible translations of the New Testament's selected passages, as well as the Catholic Cathecism, glossaries and other texts. These are the following:

Bible translations and Protestant glossaries:

1. ST 1952 = *Bidan-u eǰen ba aburaγči Yisus Kreistus-un šine tistamint*. Hongkong 1952 [The New Testament of Our Lord and Saviour, Jesus Christ]
2. ŠG 1990 = *Šine gerē*. Ed.: Olon ulsīn Biblīn negdsen nīgemleg. Gonkong 1990 [New Testament. Translated by John Gibbens and his followers]

---

4 Luwsandendew, A.: *Mongol oros tol'*. Moscow 1957, p. 369b; *Bol'šoj akademičeskij mongol'sko-russkij slovar' v četyreh tomah. III*. Otv. Red. G. C. Pjurbeev. Academia, Moskva 2001, III, p. 143b (= BAMRS).

5 Cewel, Ya.: *Mongol xelnī towč tailbar tol'*. Ulānbātar, 1966, p. 496a.

6 Kara, György: *Mongol-magyar kéziszótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998, p. 403a.

7 Mostaert, A.: *Dictionnaire ordos*. 3. edition. Antōn Mostaert Mongol Sudlalīn Töw, Ulānbātar 2009, p. 598b.

8 Todaeva, B. X.: *Šinǰänä ōrd kelnä tol'*. Kalm. kn. Izd., Elista 2001, p. 305.

9 MNT = *Mongolīn newterxī tol' I-II*. Red. B. Čadrā. Ulānbātar 2000, II, p. 811b, MÜNT = *Mongolīn ündesnī newterxī tol' I-IV.* Red. B. Čadrā. Mongolian Academy of Sciences, Ulānbātar 2009, II, pp. 1247–1248.

10 Damdinsüren, C. – Luwsandendew, A.: *Russko-mongol'skij slovar' I-II*. Ulan Bator 1967–1969, vol. I 1967 I, pp. 217–218.

3. ŠG 1993 = *Šine gerē*. The New Testament. Recovery Version. Mongol-Angli Bibli. Ed.: Mongol Bayarīn Medē. Ulānbātar 1993. [New Testament]
4. ŠG 1996 = *Bibli. Šine Gerē*. Ed.: Mongol Bibli Orčūlgīn Xorō. Ulānbātar 1996. [New Testament]
5. ŠG 1998 = *Šine gerē*. Ed.: Orčin Üyīn Mongolīn Biblīn Xolbō. Ulānbātar 1998. [New Testament]
6. ŠG 2000 = *Ariun Bibli, Šine gerē,* http://gospelgo.com/a/2000/mbible/htm. [Holy Bible. New Testament]
7. *Ibegeltü nom* Book of IMJ – Missionswerk Unerreichte Völker e.V. (M.U.V.) New Testament 2003: http://www.mubs.mn. [Book of protecting grace], New Testament in Classical Mongolian for Inner Mongolia.
8. A Baptist translation of the four Gospels: http://www.mongolianteam.org/ bible_ translation.html. (Recently disappeared from the web.)
9. Glossary for the new Baptist translation: http://www.mongolianteam.org/ bible_ translation.html. (before 2008?) (Recently disappeared from the web.)
10. Bayarjargal Garamtseren 2011: English-Mongolian Translation of Christian Terms: http://ukmcf.com/?p=1871 [A glossary by the Mongolian Christians living in Great Britain]

Catholic sources:

11. *Mongol magtāl*. Ed. P. Palussier. Ulānbātar, Antoon Mostaert Center 2009 [Mongolian hymns of praise]. Works of the Belgian missionaries of the CICM order working in Ordos in Inner Mongolia during the 20th century, with translations of the most well-known Latin hymns.
12. *Breaking bread together. Xamtdā talx xuwāj baina*. Ulānbātar, no year of publication. Missal texts.
13. *Jalbirlīn nom*. Ed. G. T. Bamana. The Antoon Mostaert Center, Ulānbātar 2003 [Prayer book].
14. *Erxin nomīn surtal. Burxanīg egērxüi.* Ed. G. T. Bamana. The Antoon Mostaert Center, Ulānbātar 2004. A compendium of the most important teaching in questions and answers.
15. *Katolik šašnī ner tom'yōnī xadmal dewter. Catholic glossary (ad experimentum).* CCM Cathechetical Office, Ulānbātar 2006.
16. *Catechism of the Catholic Church. Katolik šašnī surax bičig. Compendium – tovčlol.* Ulānbātar 2011.
17. *Dātgal jalbirlīn sudar nom*. Mongol dax' katolik šašin, Ulānbātar 2011 [Experimental prayer book]

In the works cited above, we find the following terminology:

A. *Soul / spiritus* (Rom. 1,9; 1 Tess. 5,23): 1. missing; 2. *büx čadlaga* ‘complete force, all mental capacity’; 3–4, 6. *süns* ‘soul’; 7. *čin setgel* ‘strong soul’, 9. *sanā setgel*, which according to the glossary should mean “soul”, but actually means ‘mental attitude, caprice, intellect and thinking, mind, resolve’, 10. *amin süns* ‘breath/life + soul; soul’. 11. *Ami* as a loan translation of Greek *pneuma* “breath” ‘a sign of life, i.e. the presence of the soul’. This was used by the Belgian missionaries, but rejected in the modern Catholic translations (p. 16).

Sünesü as *Kristus-un* sünesü /Soul of Christ/ Anima Christi (pp. 96–97). This is conspicuous, because it uses another word for the Holy Spirit, see below, 13. *Süns* about the souls of the departed (pp. 36–7), 14. *Süns*, an immortal, spiritual substance, which makes up man together with the body (p. 12.), 15. *Setgel jürx* “soul, anima, duša” (no. 281). This expression is not apt, since *jürx* means heart, and setgel does not imply a substance that lives on after the death of the body, instead it refers to mentality, etc. The wording of 16. (Cathecism) is complicated. The word used more often besides of *süns* (pl. § 130: after the resurrection of Christ, his soul – *süns* – and his body – *biye* – were united), but it also uses other solutions. E.g. the soul, as one of the components of the person, together with the body, is called *am’*, in other words life (§ 69, and the body is called *bodis* here). On the other hand, it translates the ‘rational soul and body’, the two components of the human nature of Jesus, with *uxānt süns ba maxan biye* with the expression „rational soul and flesh body” (§88). It speaks for itself, that it would be advisable to name both the soul and body of Christ with the same words that are used for all other people (*biye* and *süns*), when discussing the human nature of Jesus. Otherwise, instead of the expression *mönxīn amin süns* ‘eternal soul’ it would be better to talk about *nögčixgüi süns* ‘everlasting, immortal soul’. In English, this is the equivalent of the immortal soul (§ 358), which is not the same as eternal. On the other hand, a person praying in Mongolian does not lift his mind and heart to God, as in the English version, only his soul (*süns*), which also gives cause for misunderstanding, since shamanists use a similar expression to express the soul of the shaman ascending to heaven after death, in other words, to denote the shaman’s immaterial substance of personality. But the prayer is not about such a case, therefore it would have made more sense to use the Mongol expression *setgel sanā*, which would also refer to intelligence and thoughts, which were left out in the Mongolian translation (§ 534).

The expression *amin süns* was used by the Cathechism to denote soul in the theological sense, and this is acceptable (§ 24). But it is not entirely successful when the glossary of Mongolian Protestants in Great Britain uses it to mean “soul”. Although the semantics of the ‘soul’ originate in many languages in a word meaning ‘breath’ (cf. Greek pneuma, Norwegian ånd, Russian duha, Hungarian lélek, etc.). This relation with the breath, as a sign of life, does not necessarily include the immortal spiritual component of a human being. This etymological connection is known to Western linguists, but

more or less disinterested or indifferent for the common believer. However, Mongolian folk belief is still vital enough to cause a misunderstanding. This is no longer felt in Western languages, even though the expression 'his soul has flown away' refers to the last breath. E.g. in English (Mt 27, 50: Jesus… gave up his spirit", or Norwegian: *oppgav aanden*, where aand obviously refers to the breath (soul), although the Holy Spirit is also called Hellig Aand. (See below.)

Thus, *süns*, is the generally accepted term, which is correct, but translation no. 2. uses a superfluous and inaccurate paraphrase.

However, there is an unusual text in Tess 1. 5, 23, where the Vulgata Latin translation uses spiritus and anima together and with the word for body to describe the entire personality, exactly as the Greek origin did. The Mongolian translations of this passage are:

1. *činar kiged sünesü* 'quality/essence + soul'; 2. *al'č talār* 'from all sides'; 3. *süns, sanā setgel* 'soul and thinking, feeling, disposition, spirit'; 4, 6. *süns, setgel* 'soul, spirit'; 5. *süns* 'soul'.

This is a complicated problem. The text actually reflects the trichotomie (three-parts) idea of Plato, meaning that a human being is made of spirit (pneuma), soul (psyche) and body – an idea which was rejected by the 4th counsil in Constantinople in 879–80 already. This text, a letter to the Christians in the Greek town, Thessaloniki was written by Paulus, who was a learnt Jew, well accustomed to the Classical culture of the Roman Empire, outside of Judaea. He never used this expression in any other texts he wrote. He meant obviously the whole person, formulating it as a Greek would do that in that time. Modern English translations (MRV), as well as translations in other languages (Norwegian, Hungarian, etc.), translated it literally,[11] while some former translations used a paraphrase, explaining that the whole person is meant here.[12]

B. It would be instructive to take an overview of the English translations of the name of the Holy Ghost as well, which is complicated by the double translation in use (Holy Ghost, Holy Spirit).

Holy Ghost/ Spiritus Sanctus (Mt. 1, 20): 1. *Ariγun Činar* 'pure essence, substance'; 2–6, 8, 9. *Ariun Süns* 'Holy (Pure) Soul'. Recent Catholic works usually choose to use the expression *Ariun Süns* 'Pure (meaning: Holy) Ghost', except for the 15th, which uses *Dēdijn Süns* (Literally: Major, Uppermost Soul). These solutions point to the un-

[11] MRV: *spirit and soul and body*, which was kept in the English translation for Jews as well, cf. Stern, D. H.: *Complete Jewish Bible. An English Version*. Clarksville, Maryland, USA & Jerusalem, Jewish New Testament Publ. Inc. 1998, p. 1477. Norwegian: *aand* and *sjel* (NT = *Det nye* testament*. The New Testament. New International Version.* Norsk Gideon, Oslo 1978, p. 88). Hungarian (Catholic): "… *szellemeteket, lelketeket és testeteket…*" (*Biblia*. Szent István Társulat kiadása. Budapest 1976, p. 1356).

[12] E.g. In 1589, the Calvinist Károli used a paraphrase in his Hungarian translation: "*egész valótok, mind lelketek, mind testetek*…" – 'your whole selves, your soul as well as your body' (Károli, G. (transl.): *Új Testamentom azaz a mi Urunk Jézus Krisztusnak Új Szövetsége.* Brit és Külföldi Biblia-Társulat Kiadó, Budapest 1912).

solvable problem that the concept of "holy" has presented. This paper does not leave room for that discussion. However, it is noteworthy that the translator of the hymn *Veni Sancte Spiritus* found an excellent solution by using the expression *Tengerleg Süns* 'Heavenly Spirit' (17, p. 133). The Belgian missionaries, whom the mission in Ulaanbaatar consider their examples, and whose vocabulary they strive to emulate, use *Ariyun Ami* (cf. nr 11) or even simply *Amin (joxiol)* as "*Creator Spiritus*" (pp. 72–73). This is conspicuous, because this word is only listed with the meaning 'life' in the Ordos dictionary by Mostaert (see above). This was corrected to *Ariun Süns* in the more modern translation, despite of the fact, that the expressions *am', amin* 'life, breath' appealed to their sense, because of its similar meaning to the Greek concept of *pneuma* 'breath, soul' (pp. 16, 63, 65, 69–73, 161). But since the pneuma carries a pre-Christian meaning, and does not mean the immaterial substance of personhood, it is clear, that this solution is not viable, also because it may refer to the 2nd meaning of the Mongol concept, the immortal, malevolent spirit (ghost?).

From the material quoted above, which is not easily summarized, it may seem like the problem of the missionaries, which they must clarify, is the following: on the one hand, what "soul" is in Christian theology, which a missionary must pass on (only the teaching, not the European folklore, but the exact confessional content), and on the other hand, what Mongolian concept or expression it corresponds to.[13] This is a daunting task, thus e.g. the Baptists refuse to use local, pre-Christian terminology, because they don't wish to accentuate the common elements of faith, but the complete otherness of their religion[14]. However, the appearance of Christianity as a philosophically and theologically elaborate dogmatic religion(s) incites the Academic researchers and believers of Mongolian Shamanism and folklore to clarify concepts such as soul, or at least to rule out certain regional differences in its use, and determine what is "original" and "ancient" (see the argumentation in *Purvee 2010* concerning which concept of the soul is "true"). Naturally, this question cannot be asked in such a manner by the researcher of historical ethnography, who is working with important historical facts and variations of local belief. This question arises out of a meeting between world religions and the hereditary bearers of a local culture. We may consider this need in the case folk-belief as a small step on the road to becoming a religion with elaborated theses.

From this short paper, we may surmise that translators must not only be familiar with both cultures, but must also interpret them philosophically and theologically, since their work inspires further developments in recipient culture and mentality.

[13] Obviously, Buddhist scholars had the same problem, as it is obvious from the different solutions they found when translating Buddhist terms to Mongolian. Cf. the two different translations of the *Mahāvyutpatti*: Sárközi, Alice – Szerb, János: *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvyutpatti.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1995.

[14] See Conner, J.: *How faint a whisper: The role of translation in the development of syncretism in Mongolia*. A report. www.jbhenry.com/jbTerminology files/ HowFaintAWhisper.pdf, 2008.

Bibliography

BAMRS = *Bol'šoj akademičeskij mongol'sko-russkij slovar' v četyreh tomah. III*. Otv. Red. G. C. Pjurbeev. Academia, Moskva 2001.

Bayarjargal, Garamtseren: English-Mongolian Translation of Christian Terms. Mongolian Christian Fellowship in the United Kingdom: http://ukmcf.com/?p=1871 2011.

Biblia. Szent István Társulat kiadása. Budapest 1976.

Breaking bread together. Xamtdaa talx xuvaaž baina. Ulānbātar, no date.

Catechism of the Catholic Church. Katolik šašny surax bičig. Compendium – towčlol. Ulānbātar 2011.

Cewel, Ya.: *Mongol xelnī towč tailbar tol'*. Ulānbātar 1966.

Ch'en, Chieh-hsien: *The Manchu Emperor K'ang-hsi and Father Ripa*: Paper prepared for the 28th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Venice, 8–14 July, 1985. (manuscript)

Conner, J.: *How faint a whisper: The role of translation in the development of syncretism in Mongolia*. A report. www.jbhenry.com/jb Terminology_files/ HowFaintAWhisper.pdf, 2008.

Dalai, Č.: Mongolīn bōgīn mörgölīn towč tūx. *Studia Ethnographica I/5*. Ulānbātar 1959.

Damdinsüren, C. – Luwsandendew, A.: *Russko-mongol'skij slovar' I-II*. Ulan Bator 1967–1969.

Dātgal jalbirlīn sudar nom. Mongol dax' katolik šašin, Ulānbātar 2011.

Delamarre, X.: *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*. Maisonneuve, Paris 1984.

Erxin nomīn surtal. Burxanīg egērxüi. Ed. G. T. Bamana. Antoon Mostaert Center, Ulānbātar 2004.

Falk, H. – Torp, A.: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog.* 5. edition. B. Ringstrøms Antikvariat, Oslo 1999.

Jalbirlīn nom. Ed. G. T. Bamana. The Antoon Mostaert Center, Ulaanbaatar 2003.

Kara, György: *Mongol-magyar kéziszótár*. Terebess Kiadó, Budapest 1998.

Károli, Gáspár (transl.): *Új Testamentom azaz a mi Urunk Jézus Krisztusnak Új Szövetsége.* Brit és Külföldi Biblia-Társulat Kiadó, Budapest 1912.

Katolik šašnī ner tom"yōnī xadmal dewter. Catholic glossary (ad experimentum). CCM Cathechetical Office, Ulānbātar 2006.

Luwsandendew, A.: *Mongol oros tol'*. Moscow 1957.

MNT = *Mongolīn newterxī tol' I–II.* Red. B. Čadrā. Ulānbātar 2000.

MÜNT = *Mongolīn ündesnī newterxī tol' I-IV.* Red. B. Čadrā. Mongolian Academy of Sciences, Ulānbātar 2009.

Mongol magtāl. Ed. P. Palussier. Antoon Mostaert Center, Ulānbātar 2009.

Mostaert, A.: *Dictionnaire ordos*. 3. edition. Antōn Mostaert Mongol sudlalīn Töw, Ulānbātar 2009.

Muller, R. A.: *Dictionary of Latin and Greek theological terms. Drawn principally from protestant scholastic theology*. Baker Books, Grand Rapids, Michigan 1985.

NT = *Det nye testament. The New Testament. New International Version.* Norsk Gideon, Oslo 1978.

Purev, Otgony: *Mongolian Shamanism*. Revised, updated 5th ed. Transl., ed., design: Purvee Gurbadaryn. Ulaanbaatar 2010.

Sárközi, Alice – Szerb, János: *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvyutpatti.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1995.

Stern, D. H.: *Complete Jewish Bible. An English Version*. Clarksville, Maryland, USA &Jerusalem, Jewish New Testament Publ. Inc. 1998.

Tatár M. M.: Pure Souls and Evil Demons. Towards a Christian Terminology in Mongolian. PIAC, Leuven 2000: *Life and Afterlife & Apocalyptic Concepts in the Altaic World.* (Tunguso-Sibirica 31) Ed. M. Knüppel, A. van Tongerloo. Harrassowitz, Wiesbaden 2011, pp. 63–75.

Tatár, Sarolta: A Conceptual Analysis of Shamanistic Concepts of the Soul: *Theories and Trends in Religions and in the Study of Religion. Selected Papers of the 10th Conference of the European Association for the Study of Religions*. Ed. Bulcsú Kál Hoppál. L'Harmattan. Budapest 2015, pp. 277–285.

Taube, E. – Taube, M.: *Schamanen und Rapsoden. Die geistliche Kultur der alten Mongolen*. Ed. Tusch, Wien 1983.

Todaeva, B. X.: *Šinǰänä ōrd kelnä tol'*. Kalm. kn. Izd., Elista 2001.

Buddhist Blessings in the Alphabetical *Li shi'i Gur khang* Dictionary

Natalia Yakhontova

Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Manuscripts, St. Petersburg

The *Li shi'i Gur khang*[1] is a well-known dictionary of old and new Tibetan words which was compiled in 1476 by Skyogs ston lo tsā ba Rin chen bkra shis. His work was later translated into Mongolian by Shes rab rgya mtsho (or Bilig-ün dalai in Mongolian)[2] and the Mongolian title *Liši-yin ordu qarši*[3] was added. The bilingual text was printed in Beijing in 1742.[4] This xylograph[5] is kept at many manuscript collections.[6] At the Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg) we have not only the xylograph but three manuscript copies of this dictionary as well.[7]

The printed Tibetan-Mongolian dictionary consists of a preface – a brief description of the three language reforms in Tibet, the main body – a list of words, and two

[1] Its full Tibetan title is *Bod kyi skad las gsar rnying gi brda'i khyad par ston pa legs par bshad pa li shi'i gur khang zhes bya ba*.

[2] Владимирцов, Б. Я.: О тибетско-монгольском словаре Li-çiḥi gur-khaṅ. In: *Доклады АН СССР*. Ленинград 1926, март-апрель, pp. 27–30; Heissig, Walther: Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache. In: *Göttinger Asiatische Forschungen*. Band 2. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1954, p. 88.

[3] Its full Mongolian title is *Töbed kelen-ü sine qayučin ayalyus-un ilγal-i üǰügülügči sayin ügetü Liši-yin ordu qarši kemegdekü orošiba*.

[4] As it is dated by P. Grokhovskiy: Гроховский, П. Л.: "Гвоздичный замок" – источник по исторической лексикологии тибетского языка. In: *Модернизация и традиции: XXVI международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки*, 20–22 апреля 2011. Санкт-Петербург 2011, pp. 235–236. The different date is 1536 in Taube, Manfred: Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 1–4. In: *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Bd. 11, 1–4. Franz Steiner, Wiesbaden 1966.

[5] I am really grateful to Hungarian scholars Alice Sárközi and József Terjék for the possibility to use their unpublished work on *Li shi'i Gur khang*.

[6] Kara, György: Mongolian and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. (*Bibliotheca Orientalis Hungarica,* XLVII, ed. Hazai, György.) Akadémiai Kiadó, Budapest 2000, p. 22, Mong. 9; Uspensky, V. L. (comp.): *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library.* Ed. Nakami Tatsuo. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1999, p. 431, No 833.

[7] Only one of the copies (call number H 370) was included in the catalogue compiled by A. G. Sazykin: Сазыкин, А. Г.: *Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР*. Т. 1. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, Москва 1988, p. 266, No 1485. Two other manuscripts (call number Q 4730 and Q 4700) and the xylograph (call number Q 4734) were moved to the Mongolian collection from the Tibetan one after the catalogue had been published.

colophons – the first of the author of the Tibetan text and the second of the Mongolian translator. The text is written in two languages – Tibetan and Mongolian. Words in the main body are given in pairs an old word and a new one often supplied with the Sanskrit translations written in Tibetan letters above the line in smaller print. The closer to the end the less is the number of Sanskrit words. There is a kind of addendum to the main body which includes short lists of Sanskrit, Chinese, Mongolian, Bon words and some special Tibetan terms (e.g. medical).

The manuscript copies of *Li shi'i Gur khang* are of special interest because they are different from the xylograph.[8] All three manuscripts from our collection are very much alike except occasional misspellings which are unavoidable in manuscript copies.[9] Two of them have titles which are shorter than that of the xylograph.[10] All of them have the same colophon different from both colophons in the xylograph and written by the author but there is no information about the date and no name of the author is given. However, all of them were most likely written in Buryatia not later than the beginning of the 19th century. The dating is based on two facts: manuscript H 370 is written on the Russian paper with a printed date 1819 and on the cover of manuscript Q 4730 there is a handwritten inscription in Russian "The Tangut[11] – Mongolian dictionary presented to me by the *shiretui* of Tungnui[12] joss-houses. May, 27 1827. Alexander Popov".

The manuscripts of *Li shi'i Gur khang* are not just handwritten copies but an independent work of an unknown author who carried out a reorganization of all the words from the dictionary in the alphabetic order. As he writes in the colophon he arranged the words according to 30 letters of the Tibetan alphabet to facilitate using an important and valuable dictionary. Alphabetic order, however, is applied only on the letter level. That means that the author chose the words for each letter from the beginning of the xylograph (including introduction) up to the end (including two colophons) and placed them in the order they appear in the xylograph. Thus an old and a new Tibetan words from a pair were separated but both Mongolian translations were repeated twice: under an old Tibetan word and under a new one. Sanskrit translations (in less number)

[8] There exist exact copies of the xylograph as well (e.g. Kara, György: *Mongolian and Manchu Manuscripts*…, p. 165, No 116; Uspensky, V. L. (comp.): *Catalogue*…, 1999, p. 431, No 834.

[9] One of them (call number H 370) has its orthographical peculiarity – some diacritical signs from the Oirat "clear script" (*todo bičig*) are used there. It was why A. G. Sazykin in his catalogue described it as a Tibetan-Oirat dictionary (Sazykin, A. G.: *Catalogue*..., p. 266, No 1485). These signs (e.g. marking of "γ" and "x") are not used regularly and the word spelling (e.g. not marking long vowels) is as in Uyghur Mongolian script.

[10] Ms. Q 4700: Tib. *Li shi gur khang nang pa'i 'god pa zhes bzhugs so,* Mong. *Lisi-yin ger bayising dotora bayiγuluγsan kemegdekü orosiba*. Ms. Q 4730: *Li shi gur khang gyi btus ming brda yig*, Mong. *Lisi-yin ordu qarsi-yin tegüberi ners-ü dokiy-a bičig*.

[11] The Tibetan language was called Tangut in Russian in the 18th–19th centuries.

[12] Shiretui – the senior lama in Buriat datsans (Buddhist temples). Tungnui is the name of a region in Buryatia.

were repeated in two places with the old and the new Tibetan word above the line.[13] In the xylograph there are no Tibetan words beginning with two letters of the Tibetan alphabet *wa* and *a*. So, Sanskrit words beginning with the corresponding letters were placed in the main line and their Tibetan translations in smaller letters – above the line.

The author of the alphabetic *Li shi'i Gur khang* supplied the lists of words in his work with sentences expressing short Buddhist blessings. One blessing is written after a list of words for each of 22 out of 30 Tibetan letters provided with a Mongolian translation. He applied the same idea as was used in another Tibetan-Mongolian dictionary – the famous Tibetan-Mongolian four-volume dictionary "Ocean of names" (Tib. *ming gi rgya mtsho*, Mong. *Nere-yin dalai*) published in 1718 in Beijing. Its author, 'Bro ba rab 'byams pa, in the third volume, the dictionary proper, preceded the list of words for each letter of the Tibetan alphabet with a four-line verse with precepts. The author was very strict in choosing the first Tibetan word for his verse. It is always a word beginning with (or consisting of) a syllable with a consonant (only a central graph) and the vowel "*a*" (*ka*, *kha*, *ga*, etc.). The first word doesn't have any special Buddhist meaning (e.g. *nya* 'fish', *ma* 'mother', *da lta* 'now', *wa* 'fox') but despite their ordinary meaning the words are skillfully involved in the Buddhist context of the verse.[14] These verses correlate with a tradition of composing verses to simplify for students remembering Tibetan words.[15]

The pattern of using the words in the blessings in the alphabetic *Li shi'i Gur khang* is a little different from that applied in the "Ocean of Names." The author did not care about the place of the word with a syllable corresponding to the Tibetan letter in the sentence. He allowed syllables with vowels other than "a" and with additional consonant graphs. Besides he included several words in his phrases. For an unknown reason the author left out eight letters (*ka*, *kha*, *nga*, *ca*, *cha*, *ja*, *nya*, *ta*). He seems to have been uncertain in the beginning whether to insert such sentences or not.

Further down all these sentences with the English translation of the Tibetan phrases[16] are given. Sometimes the Mongolian translation of the phrases differs from the Tibetan version, in such cases a commentary is provided. It is interesting that for some phrases it was possible to trace the source where the author borrowed either a whole sentence or some words he used (both the Tibetan ones and their Mongolian translations).

---

[13] In Ms. Q 4700 Sanskrit words are placed in between the Tibetan words in the main line. They are written in smaller letters in lighter ink and connected with a "reference" line of dots with the word they correspond to.

[14] A translation of these verses into Russian was published by Raisa Krapivina and Natalia Yakhontova (Крапивина, Р. Н. – Яхонтова, Н. С.: Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен». In: *Письменные памятники Востока*. 2 (25), лето 2016. Наука. Восточная литература, Москва 2016, pp. 5–27.)

[15] A profound study of this tradition see in Оттонбатор, Р. – Цендина А. Д.: *Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI – начало XX в.)*. Наука. Восточная литература, Москва 2014, pp. 94–137.

[16] I would like to express my gratitude to my colleague Prof. Raisa Krapivina for her help in dealing with the Buddhist terms.

Most sentences end with an imperative (Tib. *cig* / *shog*) which in Tibetan can refer to any person while its Mongolian translation (Mong. *boltuγai*) is preferable for the 3rd person, and the English translation followed Mongolian in this respect. The page numbers are given as in ms. Q 4700, for two other manuscripts, they are supplied in the footnotes. The letter of the alphabet is used as a title but there no such titles in the manuscripts. The syllables with letters are written in bold print.

1. ***ga*** [5v:3][17] (2 words)
Tib. ***dge*** *legs gnas* ***gyur*** *cig* |
May virtue last [forever]!
Mong. *sayin buyan orosiqu boltuγai::*
In this phrase the subject (Tib. *dge legs*) is from the 9th line of the colophon of author from the xylograph (hereinafter – CA) and the predicate (Tib. *gnas gyur cig*) is from the 12th (last) line in CA. [Xyl. ff. 25r:1, 25r:2]. So here the four-line verse from CA was abridged to one phrase.

2. ***tha*** [10v:1][18] (4 words)
Tib. ***mthar thug*** *kun* ***mkhyen*** *ye shes* ***'thob*** *gyur cig* |
Let [them] obtain the ultimate omniscient wisdom!
Mong. *ečüs-tür qamuγ-yi medegči belge bilig olqu boltuγai:*
This phrase is the last one (16th) from the colophon of Mongolian translator (hereinafter – CMT) [Xyl. f. 25v:3].

3. ***da*** [12r:1][19] (2 words)
Tib. ***'di*** *ltar bshad pa'i* ***bdud*** *rtsis mnyes par mdzod* |
Please delight [us] with the nectar of the knowledge thus [explained].
Mong. *ene metü nomlan rasiyan-iyar qangyan soyorq-a::*
This line is the 8th line from CA [Xyl. f. 25r:1]. Two words, however, were changed to increase the number of words with letter *da*: Tib. *'di ltar*, Mong. *ene metü*, substituted Tib. *legs par* 'well, properly', Mong. *erkin*.

4. ***na*** [12v:3][20] (2 words)
Tib. ***rnam*** *kun 'khrul med yun du* ***gnas*** *gyur cig* |
Let the true (lit. without mistakes) knowledge [of all aspects] exist forever!
Mong. *nasuda keb keǰiye saγar endegürel ügegüy-e önide orosiqu boltuγai ::*

[17] Q 4730 [6a:7], H 370 [7v:1].
[18] Q 4730 [10v:3], H 370 [13r:3].
[19] Q 4730 [11v:8], H 370 [14v:3].
[20] Q 4730 [12v:5], H 370 [15v:3].

In the Mongolian translation (Mong. *nasuda keb keǰiye*) 'permanently [and] forever' were chosen for Tib. *rnam kun* 'knowledge, all the time' and the Mongolian translation should be translated as 'Let [them] live forever never making mistakes!'
This phrase is the last line (12th) from CA [Xyl. f. 25r:2], the words Tib. *rnam kun* were added to the Tibetan phrase and their Mongolian translation (Mong. *nasuda keb keǰiye*) was added in the Mongolian one. It seems that aiming to add a word with letter *na* the author did not expect that the Tibetan phrase could be understood in a different way than his Mongolian translation.

5. ***pa*** [13v:2][21] (3 words)
Tib. ***spyod*** *yul* ***dpyod*** *ldan chos* ***spyan*** *myur thob shog* |
Let them quickly obtain the Eye of teaching analyzing all mental objects!
Mong. *edlekü oron-a ilangɣuy-a sinǰilekü nom-un nidün-i türgen-e olqu boltuɣai:*
The source is unknown.

6. ***pha*** [14v:1] [22] (3 words)
Tib. ***phu*** *nu* ***phar phyin*** *rdzogs so*|
Let the primary and the final [stages] of Prajnāpāramitā be accomplished!
Mong. *šasin nemegülügči aq-a degüü bilig baramid-un činadu kürün tegüskü boltuɣai:*
The source is unknown.

7. ***ba*** [16(1)r:3][23] (2 words)
Tib. ***bar*** *chad zhi nas bstan yun* ***'bar*** *gyur cig* |
Let the [Buddha's] teaching blaze forever when the obstacles are subsided!
Mong. *todqaraduɣči amurliɣad šasin öni badaraqu boltuɣai:*
Probably this phrase was influenced by the last (12th) line of the CA [Xyl. f. 25r:2] (cf. phrase No 4) because in the xylograph it is said: Tib. … *rgyal ba'i bstan* | *'khrul med yun du gnas gyur cig* | 'let the true teaching of the Victorious one exist forever' (Mong. … *ilaɣuɣsan-u šasin: saɣar endegürel ügegüy-e önide orosiqu boltuɣai::*). This is the only phrase among all 22 where Tib. *bstan* is translated as Mong. *šasin* as it is done in CA.

8. ***ma*** [16v:4][24] (3 words)
Tib. ***mi*** *rnams* ***mun*** *sel chos don 'khrul* ***med*** *shog* |
Let there be no mistakes in the meaning of [Buddha's] teaching which clears people's foolishness!
Mong. *kümün nuɣud-un mungqaɣ ariluɣsan nom-un udq-a-dur endegürel ügei boltuɣai::*
The source is unknown.

[21] Q 4730 [13r:7], H 370 [16v:2].
[22] Q 4730 [14r:5], H 370 [17v:3].
[23] Q 4730 [15v:5], H 370 [19v:3].
[24] Q 4730 [17r:5], H 370 [21v:2].

9. ***tsa*** [17r:4][25] (3 words)
Tib. *'gro ba'i* ***btsog stsel gtsug*** *lag mkhas par shog* |
Let them master in sutras clearing away the living being's dirt!
Mong. *amitan-u burtaγ ariluγad sudur-un ayimaγ-tur mergeǰikü boltuγai::*
This is the only phrase in which three Tibetan words (*btsog* 'dirt', *stsel* 'clear away', *gtsug lag* 'sacred writings') are the old Tibetan words from the dictionary (in ms. Q 4700 page [17r:1–2]). Their Mongolian translations are from the dictionary as well. One word (Tib. *'gro ba*) is translated in Mongolian as *amitan* 'living being' in the 1st line of CMT [Xyl. f. 25r:3]. All this is hardly a coincidence.

10. ***tsha*** [18r:1][26] (3 words)
Tib. ***tshul*** *'chal zhi nas* ***tshangs*** *spyod* ***tshad*** *par shog* |
Let monastic discipline be completed when immorality is subsided!
Mong. *šaγšabada ebderegsen amurliǰu ariγun yabudal büridkü boltuγai::*
The source is unknown.

11. [18r:4][27] *dza* (2 words)
Tib. *nyes ltung* ***'dzad*** *nas bskyed* ***rdzogs*** *bsgom par shog* |
Let [the stages] of generation and completion [of meditation] be practiced when sinful deeds come to an end!
Mong. *gem unal baraγdaγad egüsgel tegüsgel bisilγaqu boltuγai::*
Two stages of meditation (Tib. *bskyed rdzogs*, Mong. *egüsgel tegüsgel*) are mentioned in the verse for letter *ca* in the "Ocean of names" dictionary, which might be a coincidence but for the next phrase (No 12).

12. ***wa*** [18r:4][28] (1 word)
Tib. ***wa*** *ltar ngan gtam brlag par gsung skad khyab par shog* |
Let the words [of Buddha] spread and the bad words like [those] of a fox become dust!
Mong. *ünegen metü maγu üges tobaraγ boloγad ǰarliγ-un daγun tügeküy-e boltuγai::*
This phrase is an abridged version of a four-line verse from the "Ocean of names" dictionary[29]. All the words are extracted from there, they follow the same order as there and are

[25] Q 4730 [17v:6], H 370 [22r:3].
[26] Q 4730 [18r:7], H 370 [23r:1].
[27] Q 4730 [18v:4], H 370 [23v:1].
[28] Q 4730 [18v:6], H 370 [23v:1].
[29] The verse in the "Ocean of names" dictionary (the extracted words are in bold):
Tib. ***wa*** *skad* ***ltar*** *gyi tshig* ***ngan gtam*** *ngan tshogs* |
skad cig nyid la thal bar ***brlag*** *'gyur ba'i* |
gzhung lugs tshul bzhin sgrogs par mdzad pa yi |
gsung *gi ngag* ***skad*** *nam mkha'* ***khyab par shog*** |
Mong. ***ünegen***-*ü daγun* ***metü***-*yin* ***maγu üges*** *maγu kelekü-yin čiγulγan-i*
mön nigen gšan-a ***tobraγ***-*bar* ***bolγaqu***-*yin:*
törö yosun-i yosučilan daγurisqan üiledkü-yin:
ǰarliγ-un *yeke* ***daγun*** *oγtaryui* ***tügeküi-e boltuγai****::*

arranged to preserve the same main idea. The Tibetan word *wa* 'a fox' is the typical (and actually the only) one to illustrate the letter *wa*.

13. ***zha*** [19r:3][30] (2 words)
Tib. ***zhe*** *nyes ye sel* ***zhwa*** *ser bstan pa 'bar cig* |
Let the religion of Yellow hats blaze when the faults and inclinations are cleared away!
Mong. *bey-e kele sedkil-ün gem aldal uɣ-ača ariluɣad šara malaɣai-yin šačin badaraqu boltuɣai::*
In the Mongolian translation three words are added to specify the kind of faults: the faults of body, speech, and mind. The verse for letter *zha* in "Ocean of names" mentions the Yellow hat religion as well but in a different context.

14. ***za*** [19v:3][31] (3 words)
Tib. *chos kyi gsil* ***zer zil*** *dngar* ***bzang*** *thob shog* |
Let [them] obtain goodness of the nectar of the cool light from the [Buddha's] teaching!
Mong. *nom-un serigün gerel-ün rasiyan-u ir sayin-i olqu boltuɣai::*
In this phrase one old Tibetan word from the dictionary is used – Tib. *zil dngar* 'nectar, *amṛta'* (Mong. *rasiyan*). In the Mongolian translation (in all texts) the word *ir* 'blade' is used having no equivalent in the Tibetan text.

15. ***'a*** [20r:1][32] (1 word)
Tib. ***'od*** *srung byin rlabs thams cad skyon pa sel bar shog* |
Let the mistakes be cleared away due to all the blessings of [Buddha] Kaśyapa!
Mong. *gerel sakiɣči-yin adistid-iyar qamuɣ gem-üd arilqu boltuɣai ::*
The source is unknown. In the Mongolian translation the word *qamuɣ* 'all' is an attribute to the word *gem* 'evil, mistakes': 'Let all the evil be cleared away due to the blessings of [Buddha] Kaśyapa!'

16. ***ya*** [20v:3][33] (2 words)
Tib. ***ya*** *mtshan chos yi* ***ye*** *shes thob gyur cig* |
Let [them] obtain the wisdom of the marvelous [Buddha's] teaching!
Mong. *ɣayiqamsiɣ-tu nom-un uɣ-un belge bilig-yi*[34] *olqu boltuɣai::*
The source is unknown.

[30] Q 4730 [19v:3], H 370 [24v:2].
[31] Q 4730 [20r:4], H 370 [25r:3].
[32] Q 4730 [20r:6], H 370 [25v:1].
[33] Q 4730 [20v:8], H 370 [25v:1].
[34] It is written *bilig-yi* in all mss.

17. ***ra*** [21v:1][35] (2 words)
Tib. ***rigs*** *gsum byin rlabs bshad* ***rig*** *mkhas par shog* |
Let [them] master in studying the explanation and logic blessed by the three families![36]
Mong. *γurban iǰaγurtan-u adistid-iyar nomlal-un uqaγaγanan-a* [*=uqaγan-a*] *mergeǰikü boltuγai::*
The source is unknown.

18. ***la*** [22r:1][37] (1 word)
Tib. ***legs*** *gsung bdud rtsis bdag cag tshim par shog* |
May we all satiate ourselves with the nectar of the [Buddha's] teaching!
Mong. *sayin nomlal-un rasiyan-iyar bida bügüde qangqu boltuγai:[:]*
The source is unknown.

19. ***sha*** [22v:3][38] (2 words)
Tib. ***bshad*** *la nor 'khrul med pa mkhas par* ***shog*** |
Let them master in teaching without making errors and mistakes!
Mong. nomlal-dur endegürel ügegüy-e mergeǰikü boltuγai::
The source is unknown.

20. ***sa*** [23v:1][39] (2 words)
Tib. ***gsung*** *rab don la* ***gsal*** *ba ye shes rtogs par shog* |
Let [them] understand the clear wisdom in the sense of [Buddha's] words!
Mong. *sayin ǰarliγ-un udγasi todorqoi belge bilig-iyer onoqu boltuγai::*
In the Mongolian translation the word "wisdom" has Instrumental case marker so the translation should be different: 'Let [them] understand the sense of [Buddha's] good words [with the help of] clear wisdom!'. The words Tib. *gsung rab* 'Buddha's words' (Mong. *sayin ǰarliγ*) are used in the 5th line of the CMT [Xyl. f. 25v:1] where it is preceded by an attribute: *rgyal ba'i gsung rab* 'Victorious one's words' (Mong. *ilaγuγsan-u sayin ǰarliγ*).

21. ***ha*** [24r:3][40] (2 words)
Tib. ***hum*** *sngon 'od kyis* ***lha*** *kun gshegs byin rlabs kyis nyen [=nyes] kun dog [=dag] par shog* |
Let the vices be cleared by the blessing of all gods coming in the light of the HUM syllable!

[35] Q 4730 [21v:3], H 370 [27r:2].
[36] Three families may be understood as "three means of cognition" – listening, reflection and developing or as the leaders of three families – bodhisattvas Mañjuśrī, Avakiteśvara and Vajrapāṇi. In Mongolian translation the word *iǰaγurtan* has suffix *-tan*, which corresponds to the persons of high origin.
[37] Q 4730 [22r:4], H 370 [28r:1].
[38] Q 4730 [23r:1], H 370 [28v:3].
[39] Q 4730 [24r:4], H 370 [30r:3].
[40] Q 4730 [24r:8], H 370 [30v:1].

Mong. *köke huuM ni gerel-iyer qamuγ burqan aǰiraγad adistidlaγsan-iyar gem bükün arilqu boltuγai::*
The source is unknown. The Tibetan word *lha* 'god' is translated in Mongolian as *burqan* 'Buddha', which changes the personality of those coming and contradicts with the dictionary that has Tib. *lha* 'god' translated as Mong. *tngri* 'god'(in ms. Q 4700 page [10r:2]).

22. ***a*** [26r:4][41] (1 word)
Tib. ***oM*** *dkar 'od kyis thams cad nyes dag sangs rgyas gyur bar shog* |
Let everybody become Buddhas clean from vices by the white light of syllable OM!
Mong. *čaγan om-un gerel-iyer qamuγ gem-üd ariluγad. burqan bolqu boltuγai::*
The source is unknown.

To write these blessings the author of the alphabetic *Li shi'i Gur khang* used at least two sources: the dictionary itself (mainly colophons from the xylograph) and another dictionary, "Ocean of names." The first is mostly cited at the beginning of his work, the second in the middle. The source for the most last phrases is unknown: either he used some other text available or just composed the blessings himself. In some of these phrases there are several Tibetan words which are included in the main body of the dictionary, such as Tib. *myur* 'quickly' (Mong. *türgen*), Tib. *thob* 'obtain' (Mong. *olqu*), Tib. *mun* 'stupidity' (Mong. *mungqaγ*), Tib. *sel* 'to clear away' (Mong. *ariluγsan*), Tib. *don* 'meaning, sense' (Mong. *udq-a*), Tib. *nyes* 'vice, fault' (Mong. *gem*) but they are too common to speak of any influence on the authors inspiration. Anyway, whatever the source of the phrases was the author demonstrated his knowledge of the lexicographical tradition, his commitment to Buddhism and his desire to write his work considering both. Besides, one should not forget his great job on upgrading a useful old dictionary to meet new standards of the time.

Bibliography

Владимирцов, Б. Я.: О тибетско-монгольском словаре Li-çiḥi gur-khaṅ. In: *Доклады АН СССР.* Ленинград 1926, март-апрель, pp. 27–30.

Гроховский, П. Л.: "Гвоздичный замок" – источник по исторической лексикологии тибетского языка. In: *Модернизация и традиции: XXVI международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 20–22 апреля 2011*. Санкт-Петербург 2011, pp. 235–236.

Heissig, Walther: Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache. *Göttinger Asiatische Forschungen*. Band 2. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1954.

[41] Q 4730 [24r:8], H 370 [32v:1].

Kara, György: *Mongolian and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences.* Bibliotheca Orientalis Hungarica XLVII. Hazai, Gy. (ed.) Akadémiai Kiadó, Budapest 2000.

Крапивина, Р. Н. – Яхонтова, Н. С.: *Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен»*. In: *Письменные памятники Востока*. 2 (25), лето 2016. Наука. Восточная литература, Москва 2016, pp. 5–27.

Отгонбатор, Р. – Цендина, А. Д.: *Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI – начало XX в.)*. Наука. Восточная литература, Москва 2014.

Сазыкин, А. Г.: *Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР*. Т. 1. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, Москва 1988.

Taube, Manfred: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 1–4. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland) Bd. 11, 1–4. Franz Steiner, Wiesbaden 1966.

Uspensky, V. L. (comp.): *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library.* Ed. Nakami Tatsuo. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1999.

MONASTERY

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

Sue Byrne
Independent Researcher, London

Introduction

In 2004 an international group of researchers and the Arts Council of Mongolia agreed to collaborate on the Documentation of Mongolian Monasteries project (DOMM). This was to be a countrywide survey to determine the precise location of all the active monasteries in Mongolia in the years prior to 1937 to 1939 when nearly all of them were destroyed in the communist purges.

By the time the first calls were made for the liquidation of Mongolian monks and monasteries in the 1920s, there were no fewer than 100,000 lamas (monks) in a population that numbered approximately 700,000 people. Between 1937 and 1939, the Mongolian authorities executed thousands of lamas, sent many into exile or into factories and destroyed the country's most priceless Buddhist temples and monasteries.

There were hundreds of monasteries and temples in the country at the time of the repression most of which have now literally vanished with hardly a trace. Since the Mongolian democratic revolution in 1990, in one of the most dramatic signs of the recovery of cultural and ethnic identity in the post-Soviet 'transition' period, Mongolian cultural leaders recognized this loss and realised the importance of trying to identify and document the remains of these magnificent wood and stone structures that for centuries served as the focus of the rich Mongolian Buddhist culture using the collective memory of people alive at the time.

The Goal of the Documentation of Mongolian Monasteries Project

The project goal was to provide a globally accessible framework listing and illustrating the location of each monastery or temple existing in all twenty-one *aimag*s (provinces) in Mongolia in the first part of the twentieth century. The framework would be accessed through a website. [Photo 3]

It was proposed that the goal would be achieved by conducting a countrywide survey collecting evidence and information from elderly local people who had first hand knowledge of the sites of the monasteries and temples.

The Survey

Pilot 2004

A pilot study was conducted during the summer of 2004 in Töw Province. This aimed to test the methodology and logistics proposed for the national survey and to make recommendations for adjustments on the basis of empirical evidence.[1] The pilot study indicated that a total of one and a half days should be allocated for each site: to find and visit, interview, and process the collected data on the forms. This estimate was used to plan the countrywide survey with 30 days being allotted for fieldwork in each *aimag*.

Ikh Khüree / Ulaanbaatar 2005–2006

Two Hungarian scholars, Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer, both of whom had worked on the Pilot, conducted extensive research in the capital, Ulaanbaatar (Ikh Khüree), in 2005 and 2006 using interviews with elderly monastics, and historians as well as written sources. They wrote a report on the temples of Ikh Khüree in the late 1930s and a second report on the temples active in the capital in 2005–2006. (They made annotations to this work in 2007 and 2011.) They kindly agreed that this material could be used in the Documentation of Mongolian Monasteries project and they have been used to populate the temple data for Ulaanbaatar both old and active. The full reports are in the Additional Materials section of the DOMM website.[2]

The Countrywide Survey 2007

A single survey by Mongolian academician B. Rinchen conducted in the 1960s[3] concluded that there were 941 monasteries in Mongolia before the purges. This contradicts the figure of 757 sourced from 1930s Mongolian Government Intelligence

[1] A report on the Pilot Survey can be found on the Documentation of Mongolian Monasteries website (www.mongoliantemples.org) in the Additional Materials section.

[2] www.mongoliantemples.org Additional Materials. Survey of Active Buddhist Temples in Ulaanbaatar in 2005–2006 with some annotations in 2007 and 2011 by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer. *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree, Ikh Khüree or Urga, the Old Capital City of Mongolia in the First Part of the Twentieth Century. Survey conducted in 2006 by Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki, Budapest, Hungary.*

[3] Rinčen, B. – Maidar, D.: *Mongol ard ulsīn ugsātnī sudlal xelnī šinǰlelīn atlas. Šinǰlex uxānī akadem'*. Ulānbātar 1979 [The Atlas of Mongolian Ethnography and Linguistics].

reports.[4] D. Maidar, one of the surveyors on the B. Rinchen survey, showed a map and listed 735 temples in his book published in 1972.[5] [Photo 1]

In the mid 2000s, based on anecdotal evidence, the pilot and Ulaanbaatar survey, it was widely believed that the real number of monasteries (and/or temples) in the early part of the twentieth century might have exceeded a thousand.

By 2006/2007 there was a particular urgency to conduct the project as quickly as possible. The Pilot demonstrated that site identification depended upon the fading memories of elderly Mongolians who were young at the time of the destruction of the monasteries – many of whom were by now in their seventies and eighties and would soon no longer be able to assist in the identification and documentation effort.

While the principal focus of the project was an investigation of the sites of the monasteries existing in the late 1930s, it was decided that the countrywide survey would also include active temples i.e. those revived post 1990 on the site of an old temple or as a new foundation. This would provide a partial snapshot of the material revival of Buddhism in Mongolia in 2007.

Invaluable partnerships had been forged with several organisations that were interested in and willing to help with the project. These partners were:

1. Gandentegchenling Monastery who recruited monks to work as surveyors each of whom carried a letter from the Head Abbot, Ven. Choijamts, urging local people to support the project and to help.
2. Office of the President who gave the DOMM team access to the 757 reports written in the 1930s held in the National Archives, Central Intelligence Agency Special Archive. In exchange for data from the DOMM survey used in a book published by the Office of the President in 2009[6], the Office gave the DOMM project access to archive photographs held in the National Archives as well as a paper on the most important Mongolian Tulkus and reincarnations of Mongolian lamas. This material can be found on the website.
3. Centre for Cultural Heritage who provided training for the surveyors in taking photographic records of the sites.
4. Arts Council of Mongolia US who provided valuable advice as well as fundraising support.

The team conducted an extensive fundraising drive in and outside Mongolia raising over $150,000 over the period of the project. Funds were raised from the US Embassy

[4] DOMM extracts from the reports written in the 1930s on existing monasteries in the country held in the National Archives (Central Intelligence Agency Special Archive). These reports covered 757 monasteries. The Arts Council of Mongolia designed a pro-forma that was used by a researcher to extract information from the reports. Published in 2015 on www.mongoliantemples.org

[5] Maidar, D.: *Mongolīn arxityektur ba xot baigūlalt*. Ulsīn xewlelīn gajar, Ulānbātar 1972 [*Mongolian Architecture and Construction of Cities.*] In this book Maidar lists 735 Mongolian Temples (pp. 95–107.) under the heading Монголын сүм хийдийн тоймчилсон жагсаалт 1937 оны байдлаар.

[6] Cedendamba, S. et al. (eds.): *Mongolīn süm xīdīn tūxen towčōn*. Admon, Ulānbātar 2009.

in Mongolia, the Khan Bank and Western Union, The Shelley and Donald Rubin Foundation and hundreds of individuals in Mongolia, United States and Europe. A successful Indiegogo crowd-funding appeal was done in the United States in 2013.

Countrywide Survey Methodology

The survey methodology involved three stages:

Stage 1. Completion of preliminary information tables containing known information about monasteries and possible contacts along with the development and production of survey materials and hiring, equipping and training survey teams.

Stage 2. Surveying the sites.

Stage 3. Data Entry, Database design and construction and Website development.

Stage 1. February to May 2007 – Preliminary Information and Survey Materials

The principal sources of information about sites of monasteries and temples in Mongolia was the previously mentioned study conducted by B. Rinchen and that by D. Maidar. These were provided to the surveyors prior to the fieldwork to act as a starting point for their investigation.

The survey teams and project manager used these sources as a tool to plan site visits and allowed them to estimate the amount of time they needed to spend in each *sum*. (As expected, adjustments were made during the survey; sites previously unknown to the project were discovered through local knowledge, or sites had multiple entries in the old surveys or some monasteries had more than one site.)

The teams were also given the names of local governors and *aimag* officials as well as being told they could use the local branches of Khan Bank for general assistance and as centres of local knowledge.

Site Information Forms were prepared to capture all the required information about the site: there were two version of the form, one for OLD and one for ACTIVE (i.e. established after 1990) temples/monasteries. Some of the information on the form was collected at the site itself (especially those detailing the physical condition of the site), while the rest of the information was collected during interviews. A photograph record sheet was used to record the numbers of digital photographs taken at each site and a caption for each photo.

A long and a short version of a guide for the Oral History interview was designed based on that developed in the Ikh Khüree survey with considerable input from Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer. The interviews were recorded on MP3 recorders and a classification sheet was filled in for the informant. A photograph was also taken of the informants who were asked to sign a release form for use of the photograph in any future publication.

The project recruited and employed five Mongolian survey teams each composed of a surveyor, a Buddhist monk from Gandentegchenling and a driver. All members of the survey team were graduates in either Buddhist Studies or social sciences. The sixth team was comprised of the two Hungarian scholars who did the Ikh Khüree survey, a monk and a driver.

Each team surveyed three *aimag*s with the independent cities being folded into the surrounding *aimag*, e.g. Darkhan into Selenge.

Team J: Dornod, Khentii, Sükhbaatar
Team G: Töw (part), Bulgan, Arkhangai, Khöwsgöl, (Orkhon)
Team E: Dornogowi, Ömnögowi, (Gowi-Sümber)
Team D: Töw (part) Dundgowi, Öwörkhangai
Team B: Gowi-Altai, Bayankhongor, Selenge, (Darkhan-Uul)
Team A: Bayan-Ölgii, Khowd, Uws, Zawkhan.

Survey Materials: Each team was equipped with a digital camera, GPS, digital audio recorder, and external hard drive, to backup all the digital data. This equipment was standardized across all teams.

Introduction letter: Each survey team carried a letter from our project partner, Gandentegchenling, which gave an introduction and explanation of the project and a request to those encountered by the team to co-operate with the survey.

Training: Prior to the site visits, each documentation team underwent one week of training with the project team in Ulaanbaatar with some field experience in Töw *aimag*. This consisted of:

– A group training session for all twelve surveyors led by the project team, familiarizing them with the equipment, survey forms, and interview techniques
– Individualized training for each team, planning their itinerary, and familiarizing them with the source data about the sites they will be visiting.
– Two days of site visits in Töw *aimag* with the project team for hands on training of the necessary interview, photography, and GPS techniques

Stage 2. May 2007 to October 2007 – Surveying the Sites

Once in the field, it was usual for each team to begin their survey of a *sum* by visiting the *sum* centre and establishing contact with local officials, monks in the local temple (where they existed) and others who had knowledge about the sites. They sought out and interviewed these individuals, recording the interviews, and filling out the classification form for each individual. The team also noted down knowledge the locals had

about sites that existed prior to 1939 previously unknown to the project, and modified their itinerary to include the discovered sites.

The survey team attempted to visit every monastery and temple site in the *sum*. Where possible, they interviewed locals that lived or nomadised near the site for additional information or identification.

Once at a site the team took the GPS coordinates. They then took around 15 digital photographs (although the exact number varied on the condition of the site) to show the extent of the site, its current appearance, and the appearance of any surviving or actively built artefacts and structures. They filled out a Site Information Form for the site. [Photo 2]

Because of the time, distances involved and intensive nature of the survey, it was essential that the data collected by the team was organized, and so was frequently backed up on a external hard drive.

For consistency, identical equipment and forms were used across all survey teams. This ensured that the data entered into the final database was similar. In addition, each interview and site visit form was given a unique identification number, so that sites and individuals can be identified. Each audio recording of an interview began with the interviewing stating the time and date of the interview, the name of the interviewee, and the identification number of the interview, allowing easy linkage to the interview forms. Likewise, information on the Site Information Form gained from interviews was given a citation that links the information to the interview identification number.

(The site identification number was used not only to keep the site forms organized, but also to link the digital photographs and captions and other materials such as archive photographs and site plan sketched by the surveyors, collected on the sites.)

During the period that the documentation teams were in the field, visiting sites and collecting data, the project team in the Arts Council was managing the teams from the central office receiving and monitoring the data as it was sent back as well as dealing with logistical issues, obtaining border permits, solving transport and other problems.

Stage 3. September 2007 to January 2015 – Data Entry, Database Construction and Design, and Website Development

[This process took much longer than estimated because of the richness and sheer volume of data collected (forms, supplementary material, photographs and Oral Histories), the logistical challenge of online data entry and the challenges of creating a smooth running database.]

Upon finishing their allotted *aimag*s, the documentation teams returned to Ulaanbaatar with the completed forms, recordings, and photographic evidences. With the assistance of the project team and two trained data entry experts, the teams populated the fields of the final database from the information on the site forms and downloaded all the digital information (photographs and audio recordings).

The project manager appointed by the project director and the Arts Council of Mongolia oversaw the efforts to ensure the database entries were consistent across the teams.

The ambiguities in the survey forms were resolved as far as possible through discussion with the surveyors, and reference to the audio recordings and digital photographs. If necessary the Buddhist Content manager arbitrated on Buddhist issues (knowledge, facts, spellings, descriptions etc.).

The data-enterers, using the Glossary developed in the Pilot and Ulaanbaatar study (by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer) and guidelines for Mongolian phonetic spelling, used the information in the survey forms to populate the fields of the final database.

A succinct prose summary of the history of each site (Précis) was written by two of the surveyors using data from the interviews and the aforementioned historical sources. Précis were prepared for the majority of the sites and these now appear on the website.

Translators were employed to translate the Old Temple database fields into English. In the future, should funds be available, it is intended to translate the Active Temples database fields into English, and to translate all the Ulaanbaatar entries into Mongolian.

Two of the surveyors agreed to transcribe the Oral Histories interviews and these were made into pdf files for presentation on website along with photographs of the informants where available.

One of the project instigators did research to find archive photographs of the old monasteries in non-Mongolian sources (books and historical collections) to supplement photographs for around 30 monasteries sourced from Mongolian National Archives and Film Archives. (These were given for use on the project by agreement with the Office of the President in 2008.) Krisztina Teleki wrote the captions for the archive photographs. This research continues.

In 2008 work began on the database and web design. In 2012, following technical issues, an IT database and web design company, essence, reconstructed the website from a reformatted database. At this stage all the data was double checked for accuracy against the paper Site Forms. The redesigned website went live in January 2015. [Photo 3]

The website is hosted on a Linux server running Apache, MySQL and PHP. The Content Management System (CMS) is provided by Joomla, which has customised components in a customised database designed by the IT team. The team leader who is based in the UK, managed the process as well as creating the website design with a website developer based in India. In addition to the normal backup procedures used by the hosting organisation, the essence developers have stored a second copy of the database and website.

The Project outputs: did DOMM Achieve its Goal?

The project indicates that the number of monasteries and temples in Mongolia in the early part of the twentieth century is close to, though exceeds, the figure of 941 listed by B. Rinchen in his survey. (The Mongolian government's 'official' figure is 757.)

Notwithstanding this, the project has more than met its original goal with the website hosting an additional treasure trove of data on Mongolian monasteries in addition to the key data on the old and active monastery sites. These include:

1. Data on 1000+ old monasteries/temples with GPS coordinates and photographs of the sites along with whatever other data the surveyors were able to collect at the time of their visit [Photos 4,5,6,7]
2. Sketches of the site layout – Site Plans [Photos 24,25,26]
3. Archive photographs of approximately 70 monasteries [Photos 8,9,10,11]
4. 'Memory' paintings found in many Active monasteries done by local artists guided by old monks [Photos 12,13,14]
5. Précis histories for over 850 monasteries
6. Data on around 300 temples active in 2007: either revivals of old temples or new foundations [Photos 15,16,17,18]
7. Over 350 Oral History interviews, most with old people who knew the monasteries in their youth [Photos 19,20,21]
8. An interactive map of the sites of the monasteries throughout Mongolia [Photo 22]
9. Reports on the monasteries in Ikh Khüree – historical and in 2007 compiled by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer [Photo 23]
10. Glossary of terms – compiled by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer
11. Bibliography – compiled by Krisztina Teleki and Zsuzsa Majer
12. Three further sources on the number of the monasteries in Mongolia in the past: Extracts from 757 reports on Monasteries kept in the Central Intelligence Agency Secret Archive, B. Rinchen lists published in 1976 and D. Maidar lists.
13. Mongolian Tulkus and Scholar Lamas – a paper prepared by the Office of the President and published in 2009 in the book Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон – see Footnote above

Where Now?

The DOMM website will remain on the web for the benefit of all interested parties including those involved in Mongol and Buddhist studies. Principally it is for the present and future generations of young Mongolians to enable them to connect to the past. There are no plans at present to up-date the data or add newly gathered data.

However, the hope is that this survey will contribute to a definitive and accessible record of monasteries in Mongolian in the first part of the twentieth century. Much research remains to be done but the web framework provided by DOMM could be used as a platform to integrate multiple sources of historical data already available on Mongolian monasteries as well as incorporating research conducted since 1990.

The snapshot of data collected by DOMM on the active temples in 2007 could be built on with further research to give a much fuller picture of the material revival of Buddhism since 1990 and the histories of the principal actors. It could also become a source of information on current Buddhist activity in Mongolia.

Acknowledgements

– The faith-keepers
– The paid and unpaid workers
– Our partners
– Our donors
– Our IT colleagues
– Arts Council of Mongolia
– *But mostly the old people who willingly led us to the sites and shared their memories – without whom the project could simply not have happened.*

Note from the author: This paper is based on the original proposal for the project. Several team members contributed to this principally Collin Redmond and Guido Verboom as well as myself.

Bibliography

Cedendamba, S. et al. (eds.): *Mongolīn süm xīdīn tūxen towčōn*. Admon, Ulānbātar 2009 [Historical Summary of Mongolian Monasteries]

Maidar, D.: *Mongolīn arxityektur ba xot baigūlalt*. Ulsīn xewlelīn gajar, Ulānbātar 1972 [*Mongolian Architecture and Construction of Cities*]

Rinčen, B. – Maidar, D.: *Mongol ard ulsīn ugsātnī sudlal xelnī šinǰlelīn atlas. Šinǰlex uxānī akadem'*. Ulānbātar 1979 [The Atlas of Mongolian Ethnography and Linguistics]

www.mongoliantemples.org (accessed on 15 September 2017)

Fig. 1. Maidar's map (Maidar, D.: *Mongolīn arxityektur*.)

Fig. 2. Old Site СЭББ 050, Шивээтийн хурал, Сэлэнгэ аймаг.

Fig. 3. DOMM Website Home page.

Fig. 4. DOMM Old Site ӨГХБ 052. Цагаан толгойн хийд, Өмнөговь аймаг, Ханбогд сум.

Fig. 5. DOMM Old Site УВТР 006. Төгс буянтын хүрээ, Увс аймаг.

Fig. 6. DOMM Old Site ХЭРД 077, Балданбэрээвүн хийд, Хэнтий аймаг.

Өмнөд талаас авсан

Амар буянт

Read in English

Сум хийдийн нэр :
Амар буянт,

Рэнчений зураг дах дугаар :
872

Рэнчений жагсаалт дах нэр :
Амар буянтын хийд

Сум хийдийн төрөл :
хүрээ

Байрлах аймаг :
Баянхонгор

Сум :
Баян-өндөр сум

Айлчлэн хүүчин нэр :
Засагт хан

Сумын хүүчин нэр :
Юм бэйсийн хошуу

Товч түүх :

Баянхонгор аймаг Баян өндөр сум.Амарбуянтын хийд. Хүүчин Засагт хан аймгийн Жюн ван Жонон засаг улсад туслагч гүн Жанцандалайнамжилнаваандоржын хошуу буюу одоогийн Баян өндөр сумын нутагт байсан Амарбуянтын хүрээ нь анх 1697 онд гүн Соном ишийн үед Цогчин хүрлыг тогтоосноор эх суурь нь тавигджээ.Дараа нь 1823 онд гүн Цэдэндондовдоржийн үед Хайлан,Ламиран хүрлыг тогтмол хурах болж 1831 онд нэмж Цаннид хүрлыг үүсгэн байгуулжээ.Ийнхүү хүрээ хийд байгуулагдсан цагаас 1937 оныг хүртэл тасралтгүй үйл ажиллагаа явуулж байсан бөгөөд энд 1000 орчим лам сууж байсан мэдээ байна.Бүр зарим эх сурвалжаар бол /ярилцлага/ 1300-1500 ламтай байсан ажээ.1904 онд 13-р далай лам халхад залрахдаа энэ хийдээр морилж байсан түүхэн баримт байдаг ажээ.Амарбуянтын хийдийн хувилгааны анхны дүр нь Дугар зайсан гэж хүн байдаг байв.Анхны дүрээс хойш 7 дүр тодорсон ажээ.Уг 7 дүрээс сүүлчийн 5 дүрийг албан ёсоор сэмтийд нь залсан ба анхны 2 дүр нь монгол оронд бурхны шашин төдийлөн дэлгэрээгүй байх үед тодорсон түүхтэй ажээ.5, 6-р дүрийн хувилгаан болох Дувчин дүр, Мэргэн дүр гэдэг 2 хүн төвд хэл дээр олон зүйл зохиол бичсэн түүвисан эрдэм чадалтай хүмүүс байжээ.Амарбуянтын хийдэд Чойрын дацан Манба дацан, Зурхайн дацан гэсэн 3 гол дацантай байсан ба Чойрын ном нилээн түлхүү судалдаг байжээ.Чойрын ном нь Сэра игчаатай байжээ. Түс хүрээнд Гавьжийн дамжаа барьж байсан гэх бөгөөд хамгийн сүүлд 1914, 1915 оны барьж байсан гэдэг мэдээ байна.Мөн хүрээнд Цам гарч Майдар эргэдэг байсан бөгөөд зуны эхэн сарын шинийн 8-нд дараа нь Цам гардаг байжээ.Хүүчин энэ хошуунд орон нутгийн тахилгатай 5 овоо байдаг байсан ба хамгийн гол овоо болох Баян овоог зуны эхэн сарын шинийн 8-нд тахидаг байжээ.Дараа нь хошууны гол овоог 3 сум хамтарч тахина.Энэ нь Шинэжинст хэмээх овоо юм.Мөн Толийн овоо, Өндөр овоо тахилгат овоо хэмээх 3 овоог зуны дунд адаг намрын эхэн саруудад тахидаг байжээ.Эдгээр 5 овооны тахилгын санг хувилгаан ламын 5-р дүр Дувчин дүр эохиосон гэдэг.Хийдийн гол шүтээн нь Лхам шүтээнтэй байв.Энэ хийдэд Төвдөөс лам нар ирж суудаг байсан ба Төвд лам нарын сууж байсан хашаа гэж одоо ч хийдийн туурин дээр хашааны үлдэгдэл балгас бий.1937 оны эхээр тэр үеийн хэлмэгдүүлэлтэнд өртөж Амарбуянтын хүрээ хаагдсан байна.Энэ үед томоохон лам нарыг баривчлан Завхан аймгийн Улиастай руу ачиж явсан ба нилээд тооны лам нар урагшаа хэл даван Өвөрмонгол руу дөрвөн гарчээ.Энэ үед хувилгаан ламын хамгийн сүүлчийн 7 дахь дүр нь 9 настай байсан бөгөөд хийдийн олон лам нар 9 настай хувилгаанаа дагуулан хил

Нагил

Аман түүх

Газрын зураг :

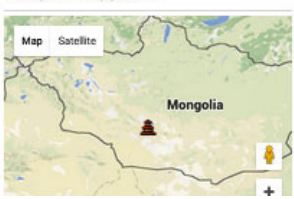

Fig. 7. DOMM Website Old Site Record БХБӨ 066. Амар буянт, Баянхонгор аймаг, Баян-Өндөр сум.

Fig. 8. DOMM Archive ЗААХ 070. Өвгөн хийд. A new temple. Paquet, Dr. Alfons: *Südsibirien und die Nordwestmongolei,* 1909, p. 89 (photo taken in 1908).

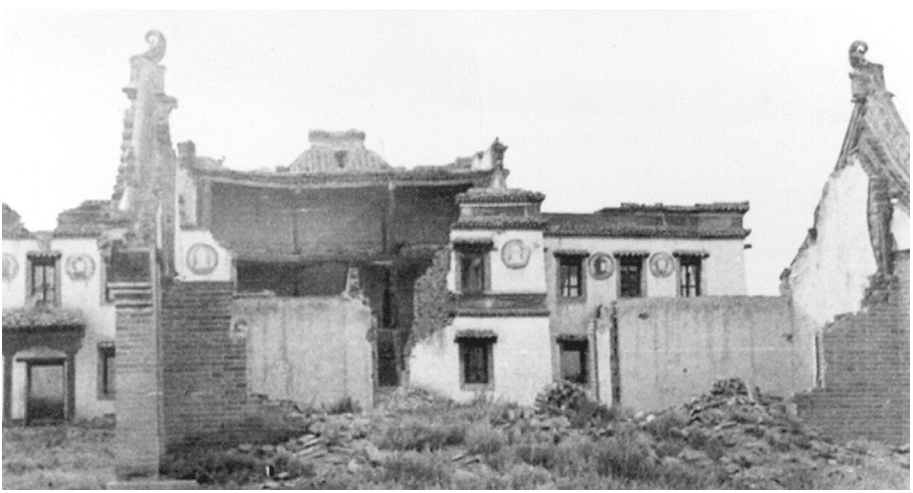

Fig. 9. DOMM Archive ӨХХХ 018. Эрдэнэ зуу хийд. The destroyed Лавран in 1946. Film Archives K-24112.

Fig. 10. DOMM Archive ӨХХХ 020. Зуугийн ламын сүм, Дүйнхор дацан, Цогчин дуган, Жүд дацан from the South. Film Archives K-24217, taken by Kondratyev in the 1920s.

Fig. 11. DOMM Archive UBR 925. Дэчингалав сүм from the North. Film Archives K-23999.

Fig. 12. DOMM Memory painting БХГТ 090. Чин сүжигт номун ханы хийд, Баянхонгор аймаг, Галуут сум.

Fig. 13. DOMM Memory painting ДГМН 095. Өлгий хийд, Дундговь аймаг, Мандах сум.

Fig. 14. DOMM Memory painting ХЭӨХ 059. Гундгаварлин, Шолой сэцэн ханы хийд. Хэнтий аймаг, Өндөрхаан сум.

Fig. 15. DOMM Active Temple ДУАЦ 029. Дашчойнхорлин дацан, Дундговь аймаг.

Fig. 16. DOMM Active Temple ЗАНР 038. Самданпунцоглин хийд, Сэлэнгэ аймаг.

Fig. 17. DOMM Active Temple ЭАБТ 025. Гандандэчинравжаа дашчойнпиллин, Завхан аймаг.

Зүүн-Өмнөд талаас авсан

Пунцагдаржай Чойнхорлон хийд

Сүм хийдийн нэр : Пунцагдаржай Чойнхорлон хийд

Байрлах аймаг :
Дорнод

Сүм :
Чойбалсан хот (Хэрлэн сум)

Товч түүх

Дорнод аймгийн Чойбалсан хот, Хэрлэн сумын Пунцагдаржай Чойнхорлон хийд Уг хийд нь Дорнод аймгийн төв Чойбалсан хот, Хэрлэн сумд оршдог бөгөөд хүүчин Сан бэйсийн хошууны Дашдаржайлин хийдийг сэргээн үйл ажиллагаа явуулж байна. Санбэйсийн хошууны захирагч Бэйс Жанчивдоржийн (1706-1757) үед Санбэйсийн хошуу хийдийг Мэргэн Бандид ламын 1-р дүр 1733 оны харагчин үхэр жил Дашдаржайлин нэртэй байгуулж Цогчэн аймгийн их дуган Чойр, Дүйнхор, Жуд зэрэг дацангуудтай, Гэсэр сум, Суваргачин сангийн 2 их дугантай 5000 гаруй ламьай бурхны шашны гол төв болон ард олныг соён гэгээрүүлж шашин номын үйл ажиллагааг явуулж байгаад Улс төрийн нөхцөл байдалаас 1937-1938 оны их баривчлагаар сум хийдүүд хоосрон бүр мөсөн устсан байна. 1990 оны Цагаан морин жил Монгол оронд Ардчилсан нийгмийн тогтолцоо бий болон шинэ үндсэн хууль батлагдан ард олон түмэн шүтэх, эс шүтэх эрх чөлөөтэй болж "Төр шашныа хүндэтгэн Шашин төрөө дээдлэнэ" гэсэн үндсэн хуулийн заалтыг үндэслэн Төр шашны хууль батлагдаж олон арван сум хийд шинээр сэргээн байгуулагдсанаар Санбэйсийн хошууны Дашдаржайлин хийдийг 1937 онд хаагдсанаас хойш 63-н жилийн дараа 267 жилийн ой дээр 2000 оны 11-р сарын 18-нд буюу билгийн тооллын "Тийн дарагч" хэмээх төмөр луу жилийн намрын адаг сарын 22-нд Бурхан багшийн Замбуулин тивд морилон буужд дээдсийн номын хурдийг эргүүлэн их дуйцэн Бурханы 16 Найдан жүдүгийн (архад) тэнгэрийн жимс хэмээгдэх Вагула хувилгааны 19-р дүр их багш Бакула Ренбүүчийн зарлиг, таалал номлол, сургаалын елмийн лянхуад сөгдөн Пунцаг Даржай Чойнхорлин хэмээх нэртэйгээр Бурханы шашны өчүүхэн шавь Дорнод аймгийн хатиган овогт гэлэн Дамбийн Лувсанбалдан санаачлан 10 нөхдийн хамтаар сэргээн байгуулсан. Үүнд: Хийдийн тэргүүн ловон лам Д.Лувсанбалдан-Данриг Данжаалан хийдийг үүсгэн байгуулагч 10-н ламын нэг бөгөөд анхны шавь. Хийдийн Дэд ловон Сугаржавын Дагва-Баргын зүүн хошууны хийдэд шавилан суух байсан. Данриг Данжаалин хийдийг үүсгэн байгуулагч 10 ламын нэг. Шаравжамцын Лодойдамба-Сухбаатар аймгийн Эрдэнэ-Мандал хийдэд шавилан суух байсан. Дариг Даржаалан хийдийг үүсгэн байгуулагч 10 ламын нэг. Бүрнээгийн Чанрав-Сэргээн байгуулж байгаа Дашдаржайлан хийдэд шавилан суух байсан. Мянгатын Осоржамц-Шилийн голын зүүн үзэмчний хийдэд шавилан суух байсан. Дашийн Дамдинсүрэн-Дээд хийдийн ганжуур сумд шавилан суух байсан. Лувсанбалдангийн Оттонбаяр(Их унзад)-Данжиг Данжаалан хийдийн анхны 10

Map

Fig. 18. DOMM Website Active Temple Record ДОЧХ 008, Пунцагдаржай Чойнхорлон хийд, Дорнод аймаг, Чойбалсан хот (Хэрлэн сум).

Fig. 19. DOMM Oral History. Аягийн Цэрэндорж, Рашаантын хүрээ.

Fig. 20. DOMM Oral History. Хишигтийн Гомбо, Баруун хүрээ.

Fig. 21. DOMM Oral History. Цэгмидийн Лувсан, Ховдын шар сүм, Гандантэгчэнлин хийд.

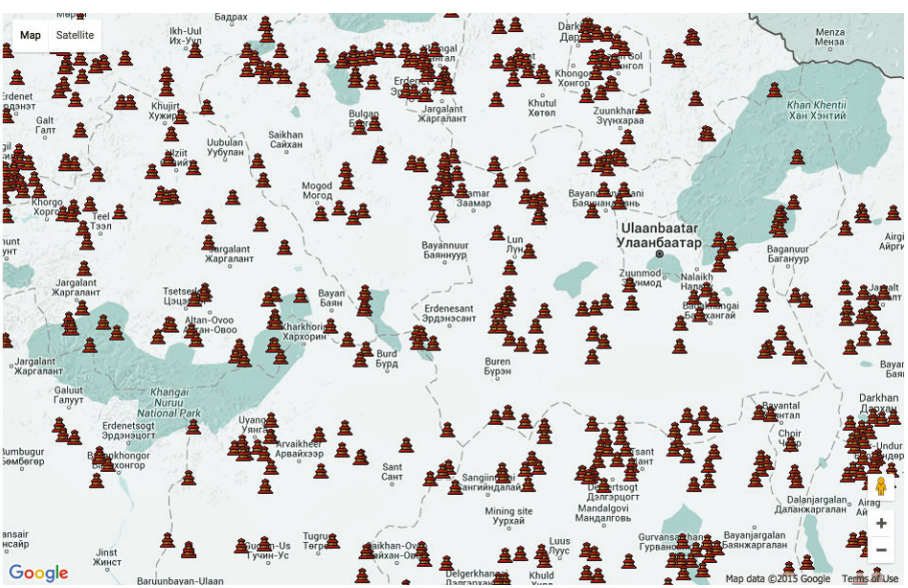

Fig. 22. DOMM Interactive Map.

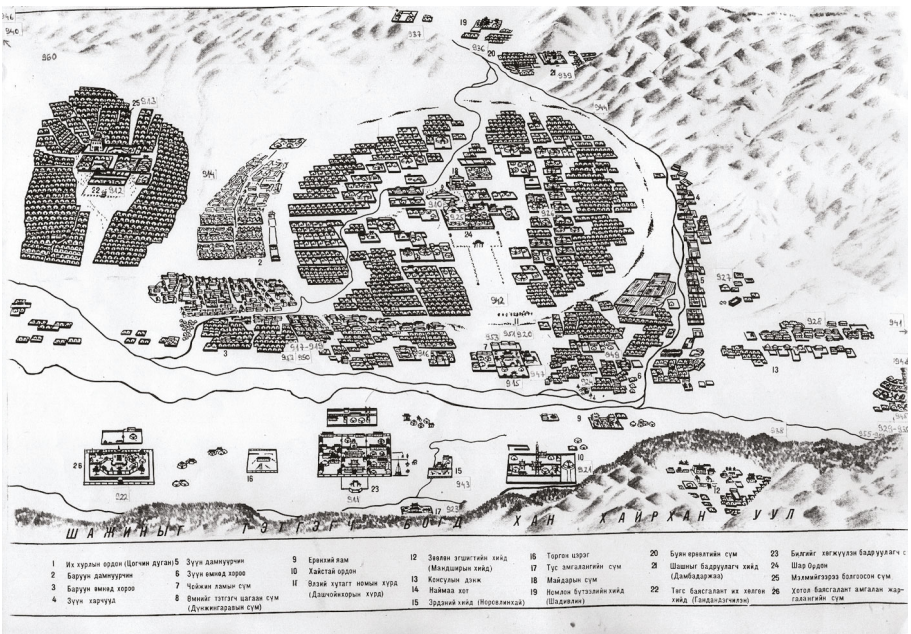

Fig. 23. Их хүрээ painting.

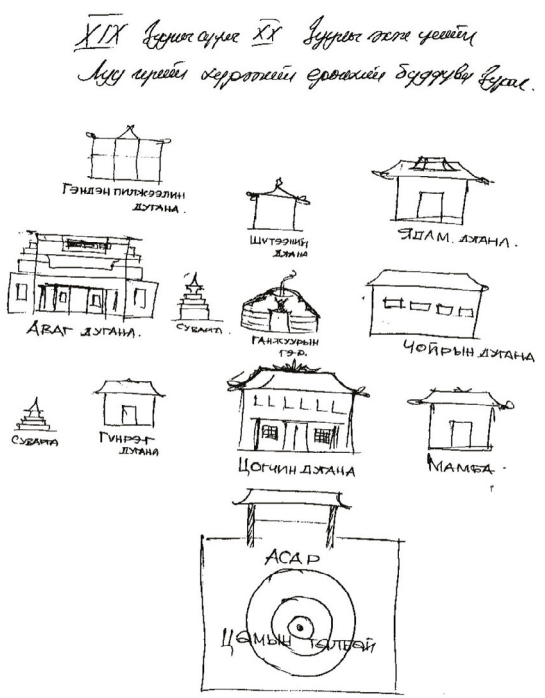

Fig. 24. DOMM Site Plan АРБЦ 071. Таравчамбуулин хийд, Архангай аймаг, Батцэнгэл сумын төв.

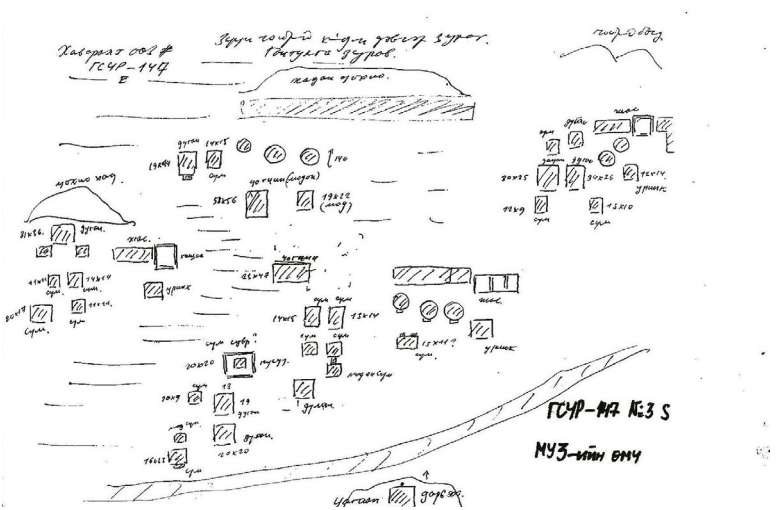

Fig. 25. DOMM Site Plan ГСЧР 147. Зүүн жанжин Чойрын хийд, Говьсүмбэр аймаг, Сүмбэр сум.

Fig. 26. DOMM Site Plan TӨMM 051. Хэрлэн голын зүүн хүрээ, Төв аймаг, Мөнгөнморьт сум.

Reconstruction of the Choijong Lama Temple

D. Dashdulam

National University of Mongolia, School of Social Sciences, Department of History, Ulaanbaatar

Let me mention first of all that my presentation is not only about the history of Mongolia's state oracle Luwsankhaiduw and his temple. Here I wanted to talk about reconstruction works of this remarkable temple conducted over the last 60–70 years of the 20th century, as well as in 2013. All of these reconstruction works have been carried out differently, and that is why I wanted to consider this issue in a larger scope, especially pointing out the reconstruction methods used and how the results may affect the future of the temple.

This temple is one of the most remarkable heritages of Mongolia and the Mongolian Buddhism. Additionally, the temple is very famous for its decorations and combination of Tibetan, Chinese and Mongolian architecture. In this sense, it could be considered as world heritage.

My presentation has two sections: in the first I will tell some of the hidden history of the temple and why it was built, who the oracle lama was and why Luwsankhaiduw became the state oracle lama.

I also wish to talk about the reconstruction of Mongolian temples – how it fits with modern reconstruction methods and technologies, and to draw attention to this problem and take advice from specialists in this field.

I want to bring attention to the remarkable Mongolian temples that survived the political purges of the 20th century, especially to the Choijong Lama Temple (Khal. Čoiǰin lamīn süm) which is one of the most remarkable complexes of Mongolian architecture and art.

I hope this will contribute to save it from risks of destruction – intentional or accidental.

History of the Choijong Lama (Oracle)[1] Temple

The Choijong Lama Temple is located in the center of Ulaanbaatar and when it was built, it was purposely located in the center of the city of Ikh Khüree (Khal. Ix xū̆rē).

[1] The word "oracle" is used by Tibetans to refer to the spirit, deity, or entity that temporarily (or various styles of periodic or ongoing possession depending on the tradition) possesses or enters those men and women who act as mediator between the phenomenal natural world and the subtle spiritual realms. These mediators are, therefore, known as *kuten* and *choijong* which literally means, "the physical basis."

The temple was owned by Luwsankhaiduw who became the State Choijong Lama after the 1911 Mongolian revolution. Specifically he is historically recorded as the "State Choijong Luwsankhaiduw." Also his temple "Dsankhan" is mentioned as the "Fierce Deities Temple in Niislel Khüree (Khal. Nīslel xürē)".

The history says that the temple was erected by the 8th Bogdo Jebtsundamba Khutugtu (Khal. *bogd ǰawjandamba xutagt*) twice, as the first temple suddenly burnt down. The cause of the fire is covered with various rumors.

During the times of the political purge, this temple was not damaged significantly. Why it was spared is still a part of Mongolia's hidden history of the 1930's.

Before talking about the temple's reconstruction, I would like to mention briefly about the Choijong Lama Luwsankhaiduw.

Speaking about the studies of the Choijong Lama Temple, firstly there is the work of a Mongolian scholar Ts. Damdinsüren (Khal. C. Damdinsüren) who talked with the Old Lama Jambal about the temple, and wrote about this conversation in his work called "Old Jambal's narration" in 1959.[2] The Old Lama Jambal worked as a stock keeper for a long time at the grave shrine of Yonzon Khamba Baldanchoimbol (Khal. yonjon xamba Baldančoimbol) who was the teacher of both the 7th and 8th Bogdo Jebtsundamba Khutugtus. The grave temple was located near to the Choijong Lama Temple on its eastern side. Old Jambal narrated about many things related to the history of those days, religion, politics and social circumstances that served as facts proving results of research works and enriching them.

Information about Luwsankhaiduw's childhood is very scarce. However, his name starts appearing in historical records since he was pronounced the State Oracle and started construction of his temple.

He arrived in Mongolia along with his family after his elder brother was named as 8th Bogdo. At that time no one would have believed that then a small boy named Luwsankhaiduw will later become the main Oracle of the Mongolian religion and state.

When the 8th Bogdo came to Mongolia from Tibet in 1874, Luwsankhaiduw was just 3 years old. The history states that he was the youngest of Gonchigtseren's two sons who was born in 1872. Rarely there was an occasion when two brothers from one family became inseparable with Mongolians, and this can be considered as a miracle.

In 1911, the 8th Bogdo Jebtsundamba was consecrated as Mongolia's Khaan (Khal. *xān*) and his youngest brother Luwsankhaiduw became the State Oracle lama. It was really a rare fortune for a single family.

The 8th Bogdo's teacher Baldanchoimbol (Khal. Baldančoimbol) noticed that Luwsankhaiduw was "extraordinary" when he was about 15–16 years old, and revealed that inside of his body Luwsanxaiduw has the spirit of an oracle intended to protect the religion and state. After that Tserendorj (Khal. Cerendorǰ) of Maimaa (Khal. Maimā) city and Choijong Setew were invited from Tibet, and played an important role in turn-

[2] Damdinsüren, C.: *Öwgön J̌ambalīn yaria*. Ulānbātar 1959 [Tales of the Old J̌ambal].

ing Luwsankhaiduw into "Choijong Lama." After Luwsanxaiduw became the medium of the oracle Nechung (Khal. Nečung), Zimer (Khal. Jimer) and Shug (Dorjshugden) (Khal. Šüg, Dorǰšügden), he went into trances in the in the Tsogchin (Cogčin) main temple in Ikh Khüree. In one way, it boosted his reputation and he became famous. In another way, it led people to believe that he was the chief *kuten* or *choijong*.

Before the revolution of 1911, Mongolian people knew him as *kuten* which is the medium of the religious protector deity, but did not know about his religious rituals for the sake of the Mongolian state and Mongolian Buddhism. The reason may lie in the fact that at that time Mongolia was under the rule of the Qing dynasty, so religious rituals for protecting the state were undoubtedly prohibited.

After the independence was pronounced, the *kuten*'s ritual for protecting the state and religion became public, and it became the duty of the Dechingalba temple's *kuten* lama and Luwsankhaiduw became the Chief Choijong lama of Niislel Khüree who advised the Mongolian Government on choosing the appropriate days for important political events and ceremonies.

So through the Government of Mongolia and the 1915 edict of the Khaan, the seal and stamps were given to the Choijong Lama and his temple, proving that at this time he became the "State Oracle Lama" and the official lama of Ikh Khüree.

Choijong lama Luwsankhaiduw twice built temples for his rituals and religious purposes. His first temple was called Puntsagpandalin which means 'Temple of Peace.'

The construction work of his Puntsagpandalin Temple commenced in 1890 and included two big and small temples, a mansion, a property house and the surrounding wall. However, soon after the construction was completed in 1901, it was destroyed by fire in the middle of the winter, 1902.

Again by edict of his brother the 8th Bogdo, the construction of the second temple began in 1904 and completed in 1908. In comparison with the first temple, this one was built in a short time. Initially, it was named "Dsanhan" meaning "Fierce Deity's Temple", but more recently it became publically known as the "Choijong Lama Temple".

Nowadays the "Choijong Lama Temple" includes the Protector gate "Yanpai", the Maxaranja Temple, the Main Ceremonial Gate, the Main Temple, the Gonkhon (locutory), Dsankhan (Fierce Deity's Temple), Temple of Jowo Buddha, protective deity Yadam Temple, Peace Temple, two small yurt-like shaped wooden temples, big East-side and West-side gates.

So far, I have not seen documents on Choijong Lama Temple's main structure, especially those referring to 1908–1938, and how it was endangered during the times of repression. Only through photos available at the Centre for Audio Visual and Photo Records of Mongolia we can see the history of the Temple. If we compare old photos, we will see that between Maxaranja Temple and the Main Temple there were several small temples, an elegant stone protector gate "Yanpai" and four gorgeous stones, and adjacent to the Maxaranja temple were two small Bell temples. Unfortunately, they were all destroyed during the repression.

Here I must mention a person who played an important role in the studies of the Choijong Lama Temple. A Hungarian doctor – Mr. Andor Radnóti who took part in the Mongolian National Revolution of 1921, and who also devoted his efforts to establish a western standard hospital in Mongolia. He lived in Mongolia until the mid-1930's and came again at the invitation of the Mongolian Government in 1958.

Within the scope of the inquiry of "Choijong Lama Temple", me and researcher Naranchimeg Jukov wrote the article "Andor Radnóti relation to Mongolian History".[3]

A. Radnóti first came to Mongolia at the appointment of the Soviet Russia. It was determined that while working for a Mongolian hospital, he took a number of rare photos, in particular of the Choijong Lama Temple. His photos played an important role in studying the Mongolian history, and restoration of the original design of the Choijong Lama Temple. Some say that A. Radnóti's photos taken in the 1930's are still kept in the Hungarian National Museum, and some of them were handed over to the Mongolian side during his later visits to Mongolia. It is my hope that in the future Hungarian and Mongolian scholars and researchers will jointly conduct studies on Andor Radnóti, which could lead to interesting findings and clear up many things.

Reconstruction of the Temple

After Luwsanxaiduw died in 1918, his temple continued regular operation until the start of the repression of 1937. The repression time was very difficult for monks and temples. However, compared to other Mongolian temples, the Choijong Temple did not suffer great damage and the main temples were left almost unharmed.

Regarding the Temple's lucky fortune, Mongolians speak differently, and the dominant opinion is that it is related to the temple's initial purpose and that the Temple's deities have protected the Temple and themselves.

The Temple's activities were stopped in 1938 and it was closed until 1960.

Reconstruction of the Choijon Lama Temple from 1960 to 2010

Year	Design by / architect	Restored object
1960–1961	Team headed by Chogdon, head of the Construction trust under the Construction Committee	The Makharands Temple
July 1960	Architects Mishig and Sh. Nandsad of the Institute of Construction Design	Temple of Jowo Buddha, temple yard. Protector gate (Yanpai), Makharands temple, Main temple
1961	Illumination and bus bar	The Main Temple, Jowo Buddha Temple, Protector deity (Yadam)'s Temple, Peace Temple

[3] *Law on Cultural Heritage*. May 15, 2015 http://www.legalinfo.mn/law/details/10439

Year	Design by / architect	Restored object
	Under instructions of Lapkina they added a rain drainage pipe	The Main temple
1970's	The State Construction Institute	Jowo Buddha temple
1971		Small yurt-shaped wooden temple
1973		The Jowo Buddha Temple
1974	Architect U. Tserendorj, engineer J. Bayasgalant, technician G. Nyamdorj	The Main temple
1975		Changed the floor in the Main temple
1974–1975		Changed the stone base of a column to concrete
1976		Made a surrounding wall around the temple yard to Yanpai
1982	By specialist A. N. Lesovoi of Department for Restoration of Historic and Cultural Monuments	Illumination
1988	Architect J. Oyunbileg	Reconstruction of the two-storey temple building, utilization of the Ger Temple
1988		Clayed and painted the temple yard and doors
1991	Architect B. Baatarjaw	Painted temple yard, doors and surrounding wall
1995		Restoration of the roof of Jowo Buddha Temple
1999–2005	145.000.000 tögrögs for restoration work	Restoration of the Main Temple and temple yard (145.000.000 tögrögs for restoration work)
2012	100.000.000 tögrögs for restoration work	Temple yard (100.000.000 tögrögs for restoration work)

Partial data: incomplete data

Legal Environment Related to the Cultural Heritage

Mongolia has an established legal environment for protecting and conserving cultural heritage. In 1994 Mongolia updated and confirmed the laws regarding the protection of historic and cultural heritages and since 2001 has amended the Law on cultural heritage 4 times, and the most recent amendment was made in 2014. Chapter 9 of this law concerns restoration.

The law addresses tangible heritage that represents historic times and places, and has scientific, historic and cultural values.

In 1964 Mongolia acceded to the UNESCO's International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites.[4]

Law on Protection of Cultural Heritage 2014	**1964 Venice International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites**
Article 47. Restoration activities of tangible cultural heritage 47.1. The following principles shall be applied for the restoration of tangible cultural heritage: 47.1.1. to preserve the heritage's original shape, craft, structure and design 47.1.2. to provide the conditions for longterm preservation and safety. 47.2. The Cabinet member in charge of cultural matters shall approve the procedure to restore tangible cultural heritage; and Cabinet members in charge of culture and construction shall jointly approve the procedure to restore historical archaeological memorials and memorial buildings. 47.3. A detailed report of tangible heritage restoration work shall be delivered to the state integrated cultural heritage registry and database.	Restoration Article 9. Where traditional techniques prove inadequate, the consolidation of a monument can be achieved by the use of any modern technique for conservation and construction, the efficacy of which has been shown by scientific data and proved by experience. The valid contributions of all periods to the building of a monument must be respected, since unity of style is not the aim of a restoration. When a building includes the superimposed work of different periods, the revealing of the underlying state can only be justified in exceptional circumstances and when what is removed is of little interest and the material which is brought to light is of great historical, archaeological or aesthetic value, and its state of preservation good enough to justify the action. Evaluation of the importance of the elements involved and the decision as to what may be destroyed cannot rest solely on the individual in charge of the work. Replacements of missing parts must integrate harmoniously with the whole, but at the same time must be distinguishable from the original so that restoration does not falsify the artistic or historic evidence. Additions cannot be allowed except in so far as they do not detract from the interesting parts of the building, its traditional setting, the balance of its composition and its relation with its surroundings. The sites of monuments must be the object of special care in order to safeguard their integrity and ensure that they are cleared and presented in a seemly manner. The work of conservation and restoration carried out in such places should be inspired by the principles set forth in the foregoing articles.

[4] *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites* (The Venice Charter 1964). http://www.international.icomos.org/charters/venice_e.pdf

Restoration work is divided into two types. The first type is full restoration, and the other is partial restoration. Partial restoration is a form of expanded conservation.

Complete restoration is desirable when the historical documentation and research of the heritage site is well-defined, and when fully restoration is possible.

The main aim of restoration works is to strengthen and describe the historical and cultural importance of a particular heritage, and most importantly – restoration must not destroy its original appearance and should be conducted with results as close to the original as possible.

Restoration work must be carried out by a specialized organization in accordance with the Cultural heritage law basing on the studies of the heritage and related historical documents, measurements, and upon completion of the restoration design. The specialized organization in charge of preservation and to restoration of historical and cultural heritage are to follow international norms and standards of restoration works or the International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites.[5]

Restoration is a work that efficiently combines theory with practice, and the following points should be addressed during a restoration activity:

- to restore in accordance with the original shape and design;
- to conserve the wholeness of the heritage;
- to restore with historical and artistic accuracy.

The work of restoration, from start to finish, must be in compliance with the laws and regulations, and under specialized and public control. This is because cultural heritage is the nation's immunity and code symbolizing its solidarity. Although a heritage has great historical, cultural, religious, ethical and social values, its evaluation varies due to subjective approach. Nevertheless, in general, value and significance of the cultural heritage continues to grow with every coming year.

The Restoration on the Surrounding Wall of Choijong Lama Temple 2012–2013

A restoration of the surrounding wall of the Choijong Lama Temple was conducted from July 2012 to August 2013.

During my survey, I found that the restoration work seriously violated the Law on Protection of the Cultural Heritage. It was obvious that violation of the law would cause serious criticism by researchers, the public and mass media. Unfortunately, after a short break, they continued their work with the permission of professional inspection officials. As a result, without any survey on whether the ancient blue bricks of the wall surrounding the temple yard were worn out or not, they just replaced them all.

[5] National program for Conservation and Restoration of Monuments and Sites. Ulaanbaatar, 8 April, 1998.

The Law on Cultural Heritage says that restoration work has to conserve the original outlook, design and composition of the tangible heritage; however they changed all the undamaged ancient blue bricks with cheap and low quality modern bricks. In fact, the temple's blue bricks were minimum 100 years old and had no damage. Compared to the newly used red bricks, the blue ones had more strength and were of higher quality in terms of density and ability to outstand natural factors. In other words, there was no need to change all the bricks, when the original bricks were in a good condition.

In fact, one of the biggest mistakes of this restoration work was not only changing the undamaged blue bricks, but failing to conduct partial restoration of the parts that needed replacements as well. Unfortunately, the contractor and organization which was working on restoration of the temple yard disregarded their own serious mistakes and intentionally replaced all the bricks with new ones, after which eliminated and cleared all the evidence. Sadly enough, state authorities and administration of the Temple responsible for monitoring the restoration work failed to take any responsive measures and no one took responsibility for violating the Law.

How to Conduct Restoration Works

The restoration work should be conducted in accordance with the Law on Protecting the Culture Heritage and the national program for protection of historic and cultural monuments and their restoration.

From a researcher's point of view, restoration works in Mongolia are being carried out at a level far below the current level of scientific and technological development. Restoration works are not conducted in accordance with technological requirements because of the lack of attention by the state to scientific and research activities, low skills of employees and insufficient funding.

Due to lack of money, our country has to take foreign loan and aid for resolving restoration matters, but I have to say that quality of works do not meet minimum requirements. For example, during the restoration of the Peace Gate of Bogdo Khaan's Palace Museum conducted with the aid from the Chinese Government, basic principles of restoration works have been violated and the work quality was far insufficient. As a result, less than 2 years later, the wooden structures of the gate have undergone serious damages, while the paint on patterns and decorations have fallen off, thus altering the original look of the Peace Gate. The wooden structures are continuing to deteriorate.

I would say that human factors are damaging historic and cultural monuments more than natural factors, and low-quality restoration works are having opposite effects of destroying rather than reviving.

I believe that our country needs to learn new methods of restoration from countries that have great experience like Japan, and invite specialists and teams from such countries. In this case, we might become capable of properly conducting restoration works.

Almost 5 years ago Japanese restoration specialists painted the flagpoles of the Choijong Lama Temple, which is still in a perfect condition with no negative influence by sun, wind and dust. We need scientific approach to restoring our historic and cultural heritage, and the most proper in today's circumstance could be providing sufficient funds and collaboration with foreign specialized teams.

On the other hand, instead of making useless expenditures on so-called restoration by ourselves and causing the threat of complete destruction of our remarkable heritage, we should address nations that have reached high technological and technical development, and seek for conducting restoration works in accordance with all norms and standards. Maybe this should be our target in preservation of the remaining original heritage for our future generations.

Ending my presentation, I would like to draw everybody's attention to the issue of preserving and restoring the Mongolia's remarkable heritage, historical and cultural, including the few remaining Buddhist temples, and provide your valuable support, professional advice and collaboration.

Bibliography

Bulletin of Mongolian Laws. Volume II, Ulānbātar 2010.

Damdinsüren, C.: *Öwgön J̌ambalīn yaria*. Ulānbātar 1959 [Tales of the Old J̌ambal]

Dašdulam, D. – Narančimeg, J̌.: Nīslel xürēnī golīn čoiǰon saxiusnī süm buyū Dogšidīn oron. Ulānbātar 2011 [*Temple of fierce deity in Niislel Khüree*]

Dašdulam, D. – Narančimeg, J̌.: Andor Radnoti's relation to Mongolian History. *Heritage of Nomadic* Tomus XII, Fasciculus 1–29. Ulānbātar 2012, pp. 109–115.

Documents of Ministry of Shanzudba. National Archive of Mongolia, 74.T.2.1011.

International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (The Venice Charter 1964). http://www.international.icomos.org/charters/venice_e.pdf

Korostovets, E. Ya.: *Nine months in Mongolia*. Ulānbātar 2010.

Law on Cultural Heritage. May 15, 2015 http://www.legalinfo.mn/law/details/10439 (last visited: 15 September 2016)

National program for Conservation and Restoration of Monuments and Sites. Ulānbātar, 8 April, 1998.

Öljī, J̌: *Mongolīn dursgalt barilgīn tūxēs*. Ulānbātar 1992 [*History of Mongolian architecture*]

Fig. 1. State oracle lama Luwsanxaiduw.

Fig. 2. State oracle lama Luwsanxaiduw.

Fig. 3. Čoijong Lama Temple in the 1990's.

Fig. 4. An elegant stone protector gate “Yanpai.”

Fig. 5. Čoijong Lama Temple’s flagpole.

Nomadic Artefacts: Sacred Objects between Yurts, Temples and Museums

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

Introduction

In this contribution I will give insight to my research project *Nomadic Artefacts*[1] and elaborate especially on the aspect of object transfers and their related spaces. One main objective here is to document various object biographies: 1) of private sacred items in relation to the *xoimor* inside yurts, their histories and their possible transfers to monasteries or museums, 2) of artefact transfers to monasteries or temples and their transformation to museums, 3) of the artefact "lives" in museums or in hybrid forms of museum-temples and the ensuing potential questions, frictions and solutions.

Nomadic Artefacts builds on my previous project on the Mongolian collections of the Austrian traveller-researcher Hans Leder (1843–1921), who travelled to Mongolia four times between 1892 and 1905. During his stays in Mongolia he assembled huge collections of ethnographica, which at present are divided between several museums in Central Europe – one of them the ethnographic museum in Vienna, the former Museum für Völkerkunde, now called the Weltmuseum Wien.[2]

One main aim was to reunite the different parts of the collection divided between ethnographic museums in Germany,[3] the Czech Republic[4] and Hungary – a collection of 664 locatable items is kept in the Néprajzi Múzeum Budapest. Altogether it was possible to identify more than 4,000 objects. For the first time, we brought the scattered artefacts together with help of a database, a homepage[5] and a book.[6]

---

1 The project *Nomadic Artefacts* was funded by the Vienna Science and Technology Fund (WWTF; Public Spaces in Transition Call; 2013–2017).

2 Lang, Maria-Katharina: The Collector and the Collections. In: Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.): *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, pp. 9–24.

3 Völkerkundemuseum der J. & E. von Portheim Stiftung Heidelberg, Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig, Linden-Museum Stuttgart, Museum für Völkerkunde Hamburg und Ethnologisches Museum Berlin.

4 Náprstek-Museum Prague.

5 www.moncol.net.

6 Lang, Maria-Katharina − Bauer, Stefan (eds.): *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013.

The Mongolian collections in Europe form the background and starting point to the *Nomadic Artefacts* project. They serve as a link between their places of origin and European museum history. The movement of artefacts through various spatial, socio-political and institutional contexts – especially in relation to spaces in Mongolia – and the change of meaning ascribed to them is a core topic of the project. These spaces are most notably the altar spaces (*xoimor*) in the yurt (*ger*), museums and Buddhist monasteries or temples. Museums and temples or monasteries cannot always be clearly separated from each other, as will be outlined.

Object Biographies

The topography and the "knowledge" of sacred artefacts are interwoven with multiple transfers, with the impacts of political suppression and democracy processes in Mongolia and above all with modes of human-object interactions. The socio-political transformation processes of the Mongolian society also affected the biographies and social life of sacred objects. Sometimes they turned into ambivalent objects, uneasy to deal with. Field research (since 1996 to present) and interviews are central to the research process which is based on shared knowledge. I have been re-travelling parts of the historic route taken by Hans Leder in the spring and summer of 1892 and on the way we documented narrations and memories related to artefacts and spaces.[7] By this we intend to enliven or re-connect the dislocated museum objects by adding (often forgotten or not told) histories to them.

Private Sacred Items in Relation to the *Xoimor* inside Yurts, their Histories and their Possible Transfers to Monasteries or Museums

As is known, the *xoimor* have undergone changes and transformations, some of them related to the political repressions of Buddhism under the communist system. One of my questions during research was whether people still have or remember sacred artefacts inherited from their family at home and how they dealt with these items in times of political repression.

I was repeatedly told that religious items such as *burxan*s (statues of deities) or sutras and others were hidden in mountain caves or buried. If they were preserved at home they were often kept wrapped in *xadag*s (ritual silken scarf) inside drawers, or they were disguised by being hidden under various layers; behind curtains and family

[7] Cf. Lang, Maria-Katharina: *Mongolische Ethnographica in Wien. Die Sammlung Hans Leder im Museum für Völkerkunde Wien.* Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2010; www.moncol.net.

photo images or within double walls built inside buildings or *ger*s.[8] With these, spaces of invisibility filled with sacred artefacts were created all over Mongolia.[9] Another way of handling sacred things during the repressions was to bring them to one of the few monasteries still intact declared as cultural monuments or since the 1960s as museums. As worship was officially not allowed people thought their items would be better kept there. After 1990 religious artefacts resurfaced. They left the *ger*s, not a few were stolen from monasteries also due to a lack of security measures and many were sold on the art and antique market.

Artefact Transfers to Monasteries or Temples and their Transformation into Museums

Another main focus of research is the history, construction and transformation of museums in Mongolia. Some of these are very much related to Buddhist monasteries or are themselves monasteries. The project team, including social anthropologists, a historian, an archaeologist and artists, is working on the transformations of the museum landscape in Mongolia and the related object movements. We concentrate on case studies representing different kinds of museums. In Ulaanbaatar these are two museums in particular: the Bogd Khan Palace Museum and the Choijin Lama Temple Museum, and in the countryside the Erdene Dsuu Monastery Museum, the Kharkhorum Museum and the Arkhangai Aimag Museum in Tsetserleg. Most of these are places deeply intertwined with Mongolian history, religion and politics.

(Fig.4) The Bogd Khan Palace Museum, as it is today, builds on the private collections of the Bogd Khan, Eighth Jebtsundamba Khutugtu, and is entangled with the history of the establishment of museums in Mongolia.

Since 1921, after the so-called People´s Revolution the idea of establishing a state museum was formulated at the Institute of Literature and Scripts (*Sudar bičgīn xürēlen*), the predecessor of the Mongolian Academy of Sciences. From 1921 to 1923, the institute focused on collecting, identifying and registering natural and cultural objects for exhibition by sending researchers such as Tseveen Jamsrano (Khal. Cewēn Žamsarano) and Onkhodyn (Khal. Onxodīn) (Gün) Jamiyan throughout the country. The collected

[8] Cf. 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, pp. 51–62; Lang, Maria-Katharina: Artefact Transfers and Object Narrations. In: Lang, Maria-Katharina (ed.): *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016, pp. 141–166.

[9] Cf. Lang, Maria-Katharina: Zayayn Khüree Revisited. In the Footsteps of Hans Leder. In: Charleux, Isabelle (ed.): *History, Architecture and Restoration of Zaya geegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Bulletin du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco. N.5., Éditions du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco, Monaco 2016, pp. 117–120.

items were first preserved in Prince Shirnendamdin's house until the first museum was opened officially under the directorship of Jamiyan by the end of 1924. After the death of the Bogd Khan, the Eighth Jebtsundamba Khutugtu, in April 1924, from September 1925 the confiscation and distribution of his properties and treasure began. His appropriated collections became main museum resources, some of his collectibles museum objects. In 1926 the State Museum was moved to the Bogd Khan Palace and remained there for 30 years until 1956, when it was transferred to the building of the former (and currently closed) Natural History Museum.[10]

The early period of museum creations in the 1920s and 1930s involved the agency of Mongolian scientists such as notably Tseveen Jamsrano, during a period when Buddhism was not necessarily seen as conflicting with political developments in Mongolia. Jamsrano held a modernised form of Mongolian Buddhism compatible with Soviet politics. Analysing the museum collections and concepts, the political influence and programmes become obvious and different phases of museum politics can be traced.[11]

Not only when the Bogd Khan palace lost its original function did it need transformation, but also monasteries and temples that had not been destroyed were turned into museums and had to be reinvented in this new function. Maybe transforming them into museums was one way of preventing their final destruction.

Artefact "Lives" in Museums or in Hybrid Forms of Museum-Temples and the Ensuing Potential Questions, Frictions and Solutions

(Fig.1) The Choijin Lama Temple complex was built between 1904 and 1908.[12] In the late 1930s many artefacts from the city's other temples and monasteries that had been destroyed during the purges were stored there. In 1942 the temple was allocated to Academy (Committee) of Sciences and converted into an exclusive Museum of Religious History and was opened to the public in 1962. In the 1990s there was an interest in returning the complex to its original function as a temple.[13] Over the years I have witnessed offerings placed in front of specific objects of worship. At present the new museum law allows only one stone incense-burner, placed outside of the buildings, to be used by the museum workers for religious ceremonies on special days.

[10] Cf. Ochir, A. – Oyunbileg, Z. (eds.): *Chronicles of Mongolian Museums*. *Монгол музейн товчоон*. Ulaanbaatar 2004.

[11] Cf. Lang, Maria-Katharina – Tsetsentsolmon, Baatarnarany: Museum Construction, Transition and Transformation. The History of Museums in Mongolia. In: Lang, Maria-Katharina (ed.): *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2016, pp. 53−91.

[12] Cf. Teleki, Krisztina: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar 2012, p. 201, ff.

[13] Interview with Ulambayar, Ulānbātar, 4 July 2015.

(Fig.2) The Erdene Dsuu Monastery Complex Museum was closed as a monastery in 1938, came under state protection in 1944, was renovated from 1944 to 1946 and was declared as a state-owned public religious history monastery museum in 1965.[14] It faces similar frictions to those just addressed. Here the whole monastery complex with the temple buildings and adjunct artefacts is dedicated as a museum under responsibility of the museum director. The Lawrin temple, which was re-opened and revived as a Buddhist temple in 1990, is part of the museum complex and may be used by the monastic community, quoting the museum director "under contract for free" and not as their property.[15] The same can be said of the artefacts within the temple but not of all of them. The most valuable ones are kept in the museum storage room for reasons of safety.

This is the case with the small stone statue depicting the protector deity Gombo Guru (Gombo gür)[16], which as protector deity is related to the creation, history and survival of Erdene Dsuu. At present this item is kept in the museum storage in order to provide the necessary security. By cultural law the authentic usage of museum objects was restricted. This presents a serious spiritual problem for the monks, as they can no longer ritually worship their main protector deity.[17]

(Fig.3) Though the Arkhangai Aimag (Province) Museum in Tsetserleg,[18] located in the three remaining buildings of the former Dsaya Gegeenii Khüree Monastery, never became an active temple again, here both the museum directorship and the monastic community are confronted with sensitive questions concerning the museum-monastery interface. From 1949 local studies started by collecting natural and historio-cultural artefacts, engaging "active explorers" (*idewxiten surwaljlagč*) in every province. They investigated and registered natural objects and cultural artefacts and ethnographic artworks that were related to their province and kept by local people. The museum bought them for its collections. In 1956 the museum opened as the "Cabinet for local studies" (*Oron nutgīn sudlalīn kabinet*) first in an administration building and in 1967 it was officially renamed as the "Museum of Regional Studies".[19] In 1986 the museum was

[14] Cf. Lang, Maria-Katharina – Tsetsentsolmon, Baatarnarany: Museum Construction, Transition and Transformation, p. 86, ff.; Khatanbaatar, N. – Naigal, Yo.: *The History of Erdene Zuu*. Ulaanbaatar 2005.

[15] Interview with Tömörbātar, Xarxorin, 20 June 2014.

[16] Tib. *mgon po gur*; Bareja-Starzyńska notes that according to Pozdneev the main guardian spirit of the monastery, Gombo Guru [Skr. Pañjaranāta Mahākāla] was, elected 70 years after the foundation of the monastery. This form of Mahākāla was particularly important to the Sakya School, as protector of the Hevajra cycle of Tantras and Qubilai Qaγan had been initiated to the Hevajra Tantra by Phagpa Lama (see Bareja-Starzyńska, Agata: Description of the Erdene Zuu Monastery life (including *Čam* ritual) based on notes from the Kotwicz expedition. In: *In the Heart of Mongolia. 100th Anniversary of W. Kotwicz's Expedition to Mongolia in 1912*. Ed. Tulisow, Jerzy et al. Polish Academy of Arts and Sciences, Cracow 2012, p. 137).

[17] Interview with Bāsansüren, Xarxorin, 21 June 2014.

[18] For the history of Dsaya Gegeenii Khüree see Charleux, Isabelle (ed): *History, Architecture and Restoration...*

[19] Cf. Ochir, A. – Oyunbileg, Z.: *Chronicles of Mongolian Museums*.

moved from the Sandui Khuwilgaan Temple (Khal. Sandui Xuwilgānī süm), where it was located since 1980, to the Dsaya Gegeen Monastery, which had been used in the meantime amongst others as a food storage of the Transport Office.[20] Here a hybrid space of ethnographic historic collections in a former monastery was created.

Until 2013 the embalmed bodies of the First and Fourth Dsaya Gegeen (*Jaya gegēn*) were part of the museum. They were preserved inside wooden stupas, placed in the religious section of the museum and were not registered as artefacts in the museum. In 2011 the museum director noticed their deterioration and initiated their conservation. Lama Pürewbat took over the conservation works in 2013 and one mummy was gilded and the other was painted gold. Funding was provided by the local administration. Then it was decided to move them to Tögs Bayasgalant Buyan Delgerüülekh Khiid, the present monastery re-opened as a temple in 1990. Located there believers come to the temple to worship and donate offerings. This was not what Tserennadmid, the present museum director, wanted. He thinks they should be exhibited within the museum and still supports this course. According to him the main reason is that conservation standards are better in the museum.[21] But also the number of visitors seems to play a role.

We analyse the Kharkhorum Museum in Kharkhorin sum of Öwörkhangai Aimag (Province) as an example of a newly established museum built after 1990 (with the support of Japan). Of the examples mentioned so far this is the only one specifically built as a museum. Naturally it is linked to Erdene Dsuu as it shows the history of Kharkhorum and the Orkhon Valley. Many artefacts were transferred here from the grounds of Erdene Dsuu complex. The museum had to be newly created and filled with museum objects, many object transfers were involved. Here we also find recently excavated archaeological artefacts and cultural artefacts from the surrounding local area whose place of origin was in the natural landscape and objects from local people or private collections.

One example is the so-called "rain stone" (*xün čulū* 'stone figure') an anthropomorphic stone figure venerated by local people. This stone is believed to bring rain by ritually lifting it. After it was erected in the museum compound, amongst other weather disasters as heavy snowfalls occurred. The resistance of local people and authorities at the end led to the re-transfer of the stone to its natural surroundings, the ritual landscape. Here herders continue to venerate it while in the museum a copy of the stone in original size is on display.

These were just some examples of sensitive questions and frictions concerning museums, sacred artefacts, Buddhist culture and legacy in Mongolia that we address in our research project.

[20] Cf. Lang, Maria-Katharina – Tsetsentsolmon, Baatarnarany: *Museum Construction, Transition and Transformation*, p. 88.

[21] Interview with Cerennadmid, Cecerleg, 22 June 2014.

Regarding the origin of the museum idea and the etymology of the word *mouseion*, deriving from Greek and originally referring to a temple or a shrine dedicated to the nine muses, reveals the relatedness of museum and temple. Two spaces that were not always separated from each other but sometimes were one space.

From 13 September to 10 October 2016 the project exhibition *Nomadic Artefacts. A Scientific Artistic Travelogue* was shown at the Theseus Temple in the Viennese Volksgarten.[22]

There, in a late classical building built by Peter von Nobile as a miniature of the Theseion in Athens issues of *Nomadic Artefacts* that have briefly been raised here and the links between Mongolia and Vienna were visualised. By this some of the dislocated Mongolian (mostly former sacred) artefacts were brought back, transferred from the museum depository to a temple, for a while.

Bibliography

Bareja-Starzyńska, Agata: Description of the Erdene Zuu Monastery life (including *Čam* ritual) based on notes from the Kotwicz expedition. In: *In the Heart of Mongolia. 100th Anniversary of W. Kotwicz's Expedition to Mongolia in 1912*. Ed. Tulisow, Jerzy et al. Polish Academy of Arts and Sciences, Cracow 2012.

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

Khatanbaatar, N. – Naigal, Yo.: *The History of Erdene Zuu*. Ulaanbaatar 2005.

Lang, Maria-Katharina: *Mongolische Ethnographica in Wien. Die Sammlung Hans Leder im Museum für Völkerkunde Wien.* Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2010.

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, pp. 51–62.

Lang, Maria-Katharina: The Collector and the Collections. In: Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.). *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013, pp. 9–24.

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

[22] See also www.nomadicartefacts.net.

Lang, Maria-Katharina: Zayayn Khüree Revisited. In the Footsteps of Hans Leder. In: Charleux, Isabelle (ed.): *History, Architecture and Restoration of Zaya geegeenii Khüree Monastery in Mongolia*. Bulletin du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco. N.5., Éditions du Musée d´Anthropologie Préhistorique de Monaco, Monaco 2016, pp. 117–120.

Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (eds.): *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013.

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

Ochir, A. – Oyunbileg, Z. (eds.): *Chronicles of Mongolian Museums*, *Монгол музейн товчоон*. Ulaanbaatar 2004.

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

Internet sources

http://moncol.net (last visited 15 September 2016)

http://nomadicartefacts.net (last visited 15 September 2016)

Fig. 1. Choijin Lama Temple Museum in 2016.

Fig. 2. Erdene Dsuu Monastery Complex in 2016.

Fig. 3. Arkhangai Province Museum in 2014.

Fig. 4. Bogd Khaan Palace Museum in 2014.

Увс болон Ховд аймгийн зарим сүм хийдээр хийсэн судалгааны тэмдэглэл

Д. Лхагвасүрэн

Өтвөш Лорандын нэрэмжит Их Сургууль, Монгол ба Төв Азийн Тэнхим, Будапешт

Монгол улсын баруун хязгаар Увс болон Ховд аймаг нь Монгол улсын нийслэл Улаанбаатараас 1300 км-ийн алсад оршдог аймгууд юм. Энэ хоёр аймаг хуучнаар Ойрад Зүүн гар улсын бүрэлдэхүүнд багтаж байсан олон ястнууд оршин сууж байгаа билээ. Энд оршин суудаг олон ястангууд нь өөрсдийн уламжлалт соёлоо өнөөдөр хүртэл хадгалан үлдсэнээр барахгүй улам баяжуулсаар ирсэн юм. Ийм л учраас эдгээр үндэстэн угсаатнуудын соёл уламжлал, ёс заншлыг судлах үнэхээр сонирхолтой санагдаж байна. Миний хээрийн судалгаа 2016 оны 6 дугаар сарын 10-аас 2016 оны 7 дүгээр сарын 1 өдөр хүртэл үргэлжилж Увс аймгийн Улаангом суманд байрлаж байсан Гомын хүрээ Дэчэнравжайлин хийд (тө. bde chen rab rgyas gling), мөн аймгийн Хяргас сумын нутагт байрлаж байсан Дэжээлингийн хүрээ, мөн аймгийн Малчин сумын Цалгарын хүрээ, Ховд аймгийн төвд байсан Шар сүм, мөн аймгийн Эрдэнэбүрэн сумын Өөлдийн хүрээ зэрэг газруудаар судалгаа хийсэн болно. Эдгээр хүрээ хийдүүд нь 1937–1938 оны хооронд бүр мөсөн устаж үгүй болсон юм. Тийм учраас тухайн хийд хүрээний талаар судалгаа хийхэд баримт материалын хувьд нэн ховор бөгөөд тухайн үед шавилан сууж байсан лам нар одоо ганц ч байхгүй болсон байна гэсэн хэдий ч тухайн үед амьдарч байсан настай хүмүүс мөн одоо тэдгээр хүрээний шинээр сэргээсэн хийдүүдэд шавилан сууж байгаа лам нар, нутгийн ардын дунд одоо ч хэрэглэгдэн байгаа шашны зан заншил, соёл дээр үндэслэн судалгаа хийхийг зорьсон болно.

Гомын хүрээ (тө. bde chen rab rgyas gling)

Авж ван XI жарны гал тахиа жил Ойрадын баатар хун тайжын хүрээг тэнгэр уулын ард Эрээн хавирга гэдэг газар орш Гулз Хойнагын сүмд болсон “Галт даага”-ны явдлаас болж гурван хоногын дотор Лхам сахиус, Ганжуур судраа[1] аван нүүдэллэн Алтай хангайн савслага Их нууруудын хотгорт ирж суурьшсан

[1] Ганжуур, Данжуур судар (тө. *bka’ ‘gyur*, *bstan ‘gyur*) Бурхан багшийн айлдсан зарлигийг төвд хэлэнд орчуулахад Ганжуур хэмээн нэрлэсэн бөгөөд бурхан багшийн зарлигт тайлбар хийсэн Энэтхэгийн мэргэн бандида нарын тайлбар болон тэдгээр бандида нарын зохиолыг төвд хэлэнд орчуулаад Данжуур хэмээн нэрлэсэн байна.

гэдэг.[2] Ийнхүү Ойрад түмний нүүдэл нь 1753–1755 оны хооронд болсон гэх бөгөөд Дөрвөд аймгийн баруун гарын шуулган Улаан гомд төвлөрөн суурьшсан явдал, мөн Ойрад Монголын дунд буддын шашин хүчтэй дэлгэрч байсан зэрэг нь Улаангомын хүрээ Дэчэнравжайлин хийд үүсэн тогтох шалтгаан нөхцөл болсон байна. Улмаар энэ хүрээ нь Дөрвөдийн Төгс Хөлөг далай хан аймаг[3] Ёндан зоригт ханы хошууний нутагт[4] орших Чандмань уулын өвөрт оршиж байсан байна. 1755 онд "Лам аав" хэмээн хүндлэгдсэн Лувсаннамхай[5] Төвдийн баруун зуугийн газарт очиж хийдийн тиг, дэг жаягтай танилцаж ирээд Төвдийн Сэра Жэ хийдийн[6] дэг журам, бас энэ газрын ёс заншил аль алиныг нь бодолцож, Цогчин хурал[7] дуган үүсгэж өөрөө хамба сууж Дэчинравжайлин гэж нэрлэсэн байна. 1876 онд цам харайж[8] эхэлсэн бөгөөд 1879 онд Ховд голын Дашчойлин хэмээх дацан тусдаа гарсан байна. Мөн энэ жил Цанид дацан[9] байгуулагдсан, 1910 онд Дүйнхор дацан,[10] 1918 онд Жүд,[11] Жанрайсиг дацан,[12] 1922 онд Лайжин[13] хэмээх дацангууд тус тус байгуулагдсан байна. Хүрээ байгуулагдсан цагаас эхлэн хаврын эхэн сарын шиний нэгнээс шиний арван таван хүртэл ерөөл хураад сүүлийн өдөр нь майдар эргэдэг, жил бүрийн зуны сүүл сарын 29-ний өдөр цам харайдаг, мөн зуны дунд сард мэгзмийн хурал, намрын сард ганжуурын хуралтай байжээ. 20 дугаар зууны эхэн үеэр долоон дацан, 9 дуган, 17 жас, 1500 орчим ламтай, гавжийн дамжаа[14] барьдаг байсан байна. Энэ хүрээний орчимд суурин амьдрал бүхий иргэд олноор төвлөрч байсан ба баруун монголд байсан Орос Хятадын худалдааны пүүсүүд төвлөрөн үйл ажиллагаа явуулж байснаас гадна Юндан зоригт ханы хошуу тамгийн газар сууж байжээ. Эрдэмтэн Ринчэний бүртгэлд Улаан гомын хүрээ, Зоригт ханы хүрээ, Дэчэнравжайлин гэж тэмдэглэсэн.

---

2 Батсүх, Х.: *Улаангомын хүрээ Дэчэнравжайлин хийд*. Увс аймаг, Монгол алтай принтинг ххк, 2011. 5-р тал.

3 Дөрвөдийн Төгс Хөлөг далай хан аймаг нь Манжийн ноёрхолын үеийн Монголын нэг аймаг юм. Энэ аймагт Дөрвөдийн 1, Баядын 11 хошуу багтдаг байсан байна.

4 Дөрвөдийн Төгс Хөлөг далай хан аймгийн Ёндон зоригт ханы хошуу нь одоогийн Увс аймгийн Улаангом сум орчимын нутаг.

5 Аав лам Лувсаннамхай Гомын хүрээг байгуулсан анхны хамба лам.

6 Сэра хийд нь Төвдийн Үйзан нутагт орших бурханы шашны Гэлүгбийн хийд.

7 Цогчин хурал нь их хурал хэмээсэн үг бөгөөд бүх дацангуудын лам нар нийлж хурдаг хурал.

8 Цам харайх. Энэ буддын шашны эртний зан үйлүүдийн нэг бөгөөд, анх Төвдөд нийтийн тоололын 8-р зууны үед Энэтхэгийн их шидтэн Бадмасамбуу бээр Самьяа хийдийг байгуулаад цам гаргаж байсан гэдэг. Монголд 1778 онд анх Эрдэнэзуу хийд дээр анхлан цам харайсан байна.

9 Цанид дацан. Монголчилбол "бэлгэ чанар" хэмээх утгатай. Аливаа юм үзэгдлийн мөн чанарыг судлах гун ухааны сургууль.

10 Дүйнхор дацан нь Бурхан багшийн айлдсан цагийн хүрдний номлолыг тусгайлан хурдаг дацан.

11 Жүд дацан нь Бурханы шашны агь тарнийн ном судалдаг сургууль.

12 Жанрайсиг дацан: Жанрайсиг бурханы үүднээс ном буян үйлддэг дацан. Энэ дацан намрын сард Жанрайсигийн Нүн-э сахидаг байсан гэдэг.

13 Лайжин дацан нь Лүйжин гэдэг жодын ном уншдаг дацан.

14 Гавжийн дамжаа. Буддын гүн ухааны учир шалтгаан болон билиг барамидын ухааны судалж төгсгөөд хамгаалдаг номын цол.

Увс аймгийн Дэчэнравжайлин хийдийн Да лам Цэрэнчимэд

– Анхлан Гомын хүрээ хэрхэн үүссэн, хэн гэдэг хүн байгуулсан бэ?

– Манай хүрээг Аав ламтан Лувсанхамхай гэдэг хүн үүсгэн байгуулсан гэж олон эх сурвалжууд байна. Мөн аав ламтаны Чавчаа[15] эд нар нь хүртэл хадгалагдаад байж байгаа. Тухайн хүрээ байх үедээ аав ламтаны сүм дуган хүртэл байсан гэдэг. Аав ламтан нь одоогийн Хятадын Гансу муж, тэнгэр уулын ард энэ хүрээ анх баригдаж эхлэхэд байсан хүн юм шиг байгаа юм. Тэгээд тэндээс "Галт даага"[16] ны хэргээс болж Лхам сахиусааа аваад наашаа энд нүүж ирээд 1755–1756 оны хооронд сүм хийдээ барьж эхэлсэн байдаг. Эхлээд эсгий дугантай байж байгаад зун нь нүүж хархираа давж зусаад өвөлдөө эндээ байрладаг байж байгаад 1800 оноос суурьшмал байрласан гэдэг. Миний сонсосноор 1870-аад оны үед 32 жангын Цогчин дуганаа барьж байсан. Энэ Цогчин дуган 3 давхар бөгөөд Хятад хүмүүс барьсан гэдэг. Сүүлд одоогийн Тувагын Үстын хүрээг барьж дуусгаад байх үед тэнд байрлаж байсан Хятад хүн Гомын хүрээг нураасныг дуулаад ихэд халаглан уйлж, их сайхан хүрээ байсандаа гэж байсан гэдэг. Гадна талаасаа гоёмсог сайхан байгаад зогсохгүй дотор талдаа маш хийц сайтай, багана ороосон лууны хөмсөг нь хүн харахаар өөдөөс нь анивчдаг байсан гэсэн аман яриа үлдсэн байдаг. Анхлан бол тэнгэр уулын хавьд Ойрадын Гулз хайнаг сумын орчимд байгуулагдаж байгаад энд нүүж ирсэн гэсэн тийм л түүхтэй хүрээ юм.

– Ямар жүд дамжилгатай хийд байсан бэ?

– Гүнчин игчээтэй хийд байсан. Лаврангийн Дашлхүмбэ хийдээс хүрээнийхээ горим, жаяг бүгдийг авсан тийм хийд юм.

– Тухайн үедээ ямар ямар дацан хийдүүдтэй холбоотой байсан бэ?

– Гомын хүрээнээс тасарч гарсан хүрээнүүд гэх юм бол одоогийн Ховд аймгийн нутагт байсан Дашчойлин хийд, мөн Намирын хүрээ хийдүүд, мөн Дэжээлин, Цалгар тэргүүтэй хийдүүдтэй холбоотой байсан. Төгс буянтын хүрээ нь тэндээ хийд байгуулаад дамжиж нүүж ирсэн юм шиг байгаа юм.

Газар нутгын байршил

Увс аймгийн Улаангом сумын нутагт байрлаж байсан Гомын хүрээ Дэчэнравжайлин хийд нь Увс нуурын хотгорын баруун урд захад Хархираа Түргэний уулсын дунд оршиж байсан байна. Улаангом болон Гомын хүрээ гэж нэрлэсний тухайд нутгийн хүмүүсийн хэлсэнээр Гомын хүрээний дэргэд байсан Чандамань уулыг

[15] Аав ламтаны чавчаа. Улаангомын хүрээг байгуулсан Лувсаннамхай ламтаны шүдийг хэлнэ.

[16] Галт дааганы домог. Галт дааганы домог нь дархан хийдэг хүн дааган дээр нүүрс ачаад явахдаа тамхи татаж явсан ганснаасаа цог алдаж ачиж явсан нүүрсэнд нь гал авалцаад алаг даага туйлан давхихад Гулз, хайнагын сүмд цугласан олны дундаас нэгэн хүн галт даага ирлээ гэдгийг "галт дайн ирлээ" гэж хэл халтиран цуу тарж үүнээс үүдэн нүүсэн хэмээдэг домог байдаг.

“Чандамань улаан уул”, “Улаан уул” гэж нэрлэснээр ирсэн бөгөөд уг уул үнэхээр улаавтар өнгийн чулуунаас тогтсон тэр орчимдоо улаан өнгийн хайрган хөрстэй юм. Үүнээс үзэхэд улаан гэдэг нэр нь энэ уулын өнгөтэй холбоотой байж магадгүй юм. Ойрад аялгуунд өндөр уулын бэл, нам дор, тал газрыг “гом” гэж нэрлэдэг юм байна. Мөн Гом гэдэг нь шороо гэсэн утгатай гэж тайлбарладаг нь ч бий.

Дэжээлингийн хүрээ, Ганданшадавноровпэлжэйлин (тө. dga’ ldan bshad grub nor bu ‘phel rgyas gling)

Дөрвөдийн далай хан аймгийн Жонон вангийн хошуу[17] аравдугаар жарны төмөр нохой жил[18] Цалгарын хүрээнээс тасалж Дэжээлин (тө. bde rgyas gling) уулын өвөрт Да лам улаан Дарам, хиа Годоодамба, шар тойн Жамба, ван Самданжамц, түшмэл Пунцаг нарын дэмжилгээр байгуулагдсан байна. Энэ хүрээ нь Цогчин, Чойрын, Жүдийн, Сахиусны, Майдарын, Зоогойн, Зонхавын, Данжуурын, Ядамын, Мигзэм, зэрэг арав гаруй дугантай, баруун Монголын томоохон хүрээ, арван баядын гал голомт болсон дагшин орон байжээ. Хаврын эхэн сарын 16-нд Майдар эргэдэг, зуны эхэн сарын 29-ээс дунд сарын шиний нэгэн хүртэл цам гардаг, хаврын тэргүүн сарын 1–15 хүртэл цагаан сарын ерөөл хурал хурдаг, зуны адаг сарын шиний 3–7 хүртэл маанийн бүтээл, мөн сарын 29-ээс шиний нэгэн хүртэл 114 тооны цам гардаг, мөн сор залдаг, Яр хайлан хурдаг хүрээ байсан байна. Төвдийн гачин лам Лувсанжанцан Дэжээлингийн хүрээнд 1900 эхээр хүрэлцэн ирж, олон жил шашин номынхоо үйл хэргийг явуулж байсан байна. Баруун Монголд ихэвчлэн худалдаачны дүрээр амьдарч, Монголын хувьсгалд өөрийн биеэр оролцож байсан А. В. Бурдуков (1883–1943) “*Хуучин ба шинэ монгол*” номондоо “Дэжээлингийн хүрээнд Төвдийн Гачин лам Лувсанжанцан хэдэн жил бэлтгүүлсэн цамаа энэ зун харайлгав. Цам харах, гачин ламд мөргөх баядын бүх ноёд, ард цугларав. Жахир цамыг баруун монголд Дэжээлин хүрээнээс өөр хүрээнд тоглож байгаагүй нь уг хүрээ нь ийм томоохон үйлчилгээ үзүүлэх нөхцөл боломжтойн дээр тухайн үедээ баруун Монголын бурхан шашны соёлын төв байсныг илтгэнэ” гэж бичжээ. Хүрээний нэрийг Ганданшадавноровпэлжэйлин гэдэг бөгөөд 1000 гаруй лам хуваргатай гавжийн дамжаа барьдаг, 2 жастай 2000 гаруй метр газар хамарсан хийд байсан байна. Энэ хүрээн дээр Орос Хятадын худалдааны пүүсүүд үйл ажиллагаа явуулж байсан, мөн 1911 онд Хатанбаатар Магсаржав[19] (1877–1927) тэргүүтэй хүмүүс уг хүрээн дээр байрлаж байсан, Да лам Цэрэн-

[17] Дөрвөд далай хан аймгийн Дайчин вангийн хошуу нь одоогийн Увс аймгийн Хяргас сумын нутаг багтаж байсан байна.

[18] Төмөр нохой жил. Энэ нь аргын тоollын 1910 он.

[19] Хатанбаатар Магсаржав. Богд хаан Монгол улсын цэргийн жанжин байсан бөгөөд ардын хувьсгал ялсаны дараа БНМАУ-ын цэргийн яамны сайдаар ажиллаж байсан байна.

чимэд[20] тус хүрээн дээр амьдарч байгаад таалал барсан зэргээс үзэхэд шашин соёлын төв байгаад зогсохгүй улс төр, худалдааны чухал түшиц хүрээ хийд байсан нь харагдаж байна. Энэ хүрээний нэг гайхалтай зүйл нь баруун монголын соёлын бас нэгэн гайхамшиг болсон туульс хайлах урлаг энэ хүрээний хавьд ихэд дэлгэрч байжээ. Энэ урлагийн XX зууны томоохон төлөөлөгч Мандиханы Парчин юм. Парчин (1855–1926) нь тухайн нутагт төрөөд багадаа тус хүрээнд шавилан сууж байгаад туульс хайлах урлагт ихэд сонирхон, энгийн болж Баядын олон туульч нараар тууль заалгаж, хошуу нутагтаа алдартай туульч болсон байна. Баруун монгол Ойрад ястны дунд баатарлаг туульс хайлах урлаг ихэд дэлгэрэхэд буддын сүм хийд нэлээд чухал үүрэг гүйцэтгэсэн байдаг. Баядууд өөрийн уламжлалт, үндэсний дуу хууртай, ардын дуундаа эх эцэг, нутаг ус, таван хошуу мал, эрх чөлөө гэх мэт олон сэдвийг багтаасны дээр бурхан, ном хүрээ хийдээ магтан дуулсан нь олонтоо. Баядууд шинэ гэрийн найрыг "Асар цагаан дуган" гэдэг дуу дуулж нээдэг уламжлалтай. Уг дуунд:

Асар цагаан дуган
Алтан сайхан ганжиртай
Асгарсан олон шавь нартаа
даншиг мандалаа өргөн,
Багширсан олон шавь нартаа
даншиг мандлаа өргөнөө

хэмээн дуулдаг байна.

Хяргас сумын өндөр настан Ж.Лхагваа:

– Та хэдэн онд хаана төрсөн бэ?

– Би 1935 онд Одоогийн Увс аймгийн Хяргас сумын нутагт байрлах Хяргас нуурын захад төрсөн. Миний төрсөн тэр цаг үе их хэцүү дайн тулаан, хэлмэгдүүлэлт болсон хэцүү цаг байсан.

Би хуучин Дэжээлин хүрээний талаар сайн мэдэхгүй, гэхдээ би 17 насандаа сумын Артелд ажилд ороход тэр үед хуучин хүрээнд сууж байсан гэцэл лам нар тухайн газар хамт ажиллаж байсан. Тэр үед шашин номын талаар ярьж болохгүй хэцүү хаалттай цаг үе байсан. Дэжээлингийн хүрээ нь хаагдахаасаа өмнө Арван баядын хошууны томоохон хүрээний нэг байсан гэсэн.

– Та Дэжээлингийн хүрээний талаар ярьж өгнө үү.

– Би хүрээний талаар сайн мэдэхгүй. Гэхдээ хүрээний лам байсан гэцэлнүүд харлаад Артелын гишүүн болсон 40–50 хүн байсан, тэд нар анхан хүрээний том лам нар байсан юм байна лээ. Энэ миний авдарыг хийж өгч байсан хүн миний

[20] Да лам Цэрэнчимэд. Богд хаант Монгол улсын дотоод хэргийг Бүгд Захиран Шийтгэгч яамны тэргүүн сайд сайдаар ажиллаж байсан, төр, шашны нэрт зүтгэлтэн.

багш байсан будагчин Чоймпэл, миний нагац ах болох Лунгарав дэдээ тэргүүтэй олон хүмүүс байсан, би нэрүүдийг нь мартсан байна. Би хүрээ тарах үед хөдөө байж байгаад 17 нас хүрээд 1952 онд Хяргас сумын хуучин төвд байсан Артелын гишүүн болж, мужаанаар ажилд орж байлаа. Артел гэдэг нь анх хүрээний лам нар хэлмэгдэх нь хэлмэгдээд, хар болох нь хар болоод зарим томоохон лам нар хар болоод тэр Артел гэдэг юмыг байгуулаад ажиллаж байсан юм билээ. Тэдгээр хүмүүсийг хэлсэнээр Дэжээлингийн хүрээ гэж арван баядын хошууны хамгийн том хүрээ байж байгаад татан буугдаж, нураагдсан юм байна лээ. Баядын арван хошуун дотроо Дэжээлин, Цалгар гэдэг хоёр том хүрээ байсан юм.

– Таныг бага насандаа хүрээн дээр ирж байхад хүрээний үлдэгдэл дуган, сүмийн үлдэгдэл байсан уу?

– Үлдэгдэл гээд байх юм байхгүй ээ. Хүрээний байрлаж байсан буйр дээр айлууд хашаагаа барьчихсан байсан. Харин жинхэнэ гол дуганууд байсан газар айлууд хашаа барьдаггүй байсан**.** Түүнээс бусад газар айлууд бүгдээрээ шаваад буудаг байсан. Яг тэр газар шинэвтэр суварга босгосон.

– Хүрээг яг хэдэн онд ямар хүмүүс буулгасан талаар мэдэх үү?

– Тэр талаар би юм дуулж байгаагүй ээ. Тэр үед тийм юм ярьдаггүй их нууц, яриулдаг ч үгүй, ярихаар л эсэргүү болдог, бурхан номоо шүтэх эд нар бүгд хориотой их хэцүү цаг байсан юм аа.

Цалгарын хүрээ (Čalgar-un küriy-e)

Арван баядын хошууны шашин номын төв болсон энэ хүрээ нь Төгс буянтын хүрээнээс таван тэмээтэй ачаа хөлгөлөн лам нар Бурзаалайн уулаар[21] даван ирж, Баян хайрхан уулын бэл[22] буюу арван баядын Жонон бэйлийн хошууны[23] нутагт суурьшиж Төгс буянтын хүрээний хурлын жаяг дигээр авч анхны сүм дуганаа барьж хүрээ хийдээ байгуулсан байна. Энэ хүрээнд баядын арван хошууны лам нар ихэнхдээ шавьлан суудаг, баядын хошууны анхны хүрээ хийд юм. Энэ газар нүүн суурьшнаас хойш 100 жилийн дараа тухайн газар бага зэрэг өвчин болон байгалийн гамшиг нүүрлэсэн тул хийдийн зурхайч лам нар зурхай зурахад хийдийн орой дээрээс цагаан шувуут уулын орой харагдаж байсан энэ нь болохгүй байна, тийм учраас энэ хүрээний байрлаж байгаа газрыг өөрчилье гэж шийдээд зурхайч нарын зөвлөсний дагуу одоогийн байрлаж байгаа газраас 2 километрын зайтай Цалгар хэмээх газар байна, энэ газар нь буян хишиг дэлгэрэхээр сайн шинжтэй газар тул тийшээ нүүвэл сайн гэж хэлсэн байна. Тэгээд хүрээ нүүж Хэдэргэ голын эх Бэрх уулын өвөрт 1875 онд Цагаан Да лам Чагдаржав, да лам Жамба, Үймээшийн ах засаг да лам Зонров, Баяд арав, Дөрвөд хоёр хошууг тэргүүлэн

[21] Бурзаалайн уул нь одоогийн Увс аймгийн Наранбулаг сумын нутагт буй уулын нэр.

[22] Баян хайрхан уулын бэл нь одоогийн Увс аймгийн Малчин сумын нутаг байгаа газрын нэр.

[23] Арван баядын Жонон бэйлийн хошуу. Одоогийн Увс аймгийн Малчин сум багтаж байсан байна.

өглөгийн эздийн захирагч ноёд, мөн чуулганы дарга Чагдаржав нар тэргүүлж их жас байгуулж, 1877 онд Дөрвөд Далай ханы хошууны мужаан Чойндар нарын зэрэг хүмүүсээр анхны дуган сүмээ бариулсан байна. Уг хүрээ таван сүм дугантай, Чойр, Цогчин, Сахиус, Дүйнхор дацангуудтай, нийт 200 орчим лам хуваргатай, 3500м газар нутгийг хамран оршиж байсан байна. Энэ хүрээ 1938 онд бусад хүрээ хийдүүдийн адилаар хаагдсан боловч, тухайн хүрээний Цогчин дуган нь 1986 он хүртэл дээд ганжираа буулгалгүй ноосны скалад болон хадгалагдаж, нураагдаагүй үлдсэн Цорийн ганц Цогчин дуган юм. Гэвч сайн сайхан цаг ирэхийн өмнөхөн 1986 онд хэсэг хүмүүсийн санаачилгаар тухайн Цогчин дуганыг буулгасан байна.

Цалгарын Рашдаржайлин хийдийн лам Цэцэнхүү

– Цалгарын хүрээ анх хэрхэн байгуулагдсан талаар ярина уу?

– Хуучин бол Баяд, Дөрвөдүүд Алтайн цаад талаас нүүж ирсэн шүү дээ. Тэгээд ирээд Дөрвөд далай ханы хошуу гэдэгт захирагдаж байсан юм байна лээ. Баядын арван хошуу гээд Тогтохын шил гэдэг газар анх тогтсон юм байна лээ. Анхан хуучин Түргэн сумын нутагт байдаг Дэлгэр мөрний хөвөөнд сүм байгуулагдаад тэрнээсээ салбарлаад Намирын хүрээ байгуулагдаад, дараа нь манай Цалгарын хүрээ байгуулагдсан байна. Тэгээд Анхлан Бурзаалайн уулаар давж ирээд Гэдрэг голын эхэнд, Баян хайрхан уулын өвөрт байгуулагдан суурь нь тогтсон байна. Аан хуучин суурь нь манай хагд байдаг юм л, энэний цаад талд, эндээс 1 километр 500 метр орчим, 1800 метр хавтгай дөрвөлжин газар бүхий чулуун сууруд байна. Анх тэнд тогтоод Дэжээлин манай хүрээнээс 1909 оны үед тасарсан, Төвдөөс Гачин лам гэдэг хүн ирээд Цам тогтоох ёстой, энэ газар орон их догшин савдагтай газар байна, энд цам тогтоох боломжгүй гээд урд очиж Хуучин Хяргас сумын төв байсан газар Дэжэйлингийн хүрээ гэж байгуулаад тийшээ арван баядын хошуунаас зургаан хошуу нь салж нүүсэн, дөрвөн хошуу нь эндээ үлдсэн. 1930-аад он хүртэл Дэжэйлин нь манайгаас илүү хөгжөөд, Цам гардаг, зурхай лит зохиодог болсон гэсэн. Манайх болохоор одоогийн Наранбулаг, Тэс, Зүүнговь, Хяргасын наад талууд хамаардаг байсан гэсэн.

– 1990 онд дахин сэргээгдсэн талаар ярина уу?

– 1990 оны цагаан морин жилийн хувьсгал гэж гараад, тэр үеэр манай багш Бандийн Санж гэдэг хүн байсан. Тэр хүний саначилгаар, нутагт хуучин шавилан сууж байсан лам нар мөн Тэс, Зүүнговь, Баруунтуруун, Хяргасын лам нар бөөгнөрөөд 1990 оны 10 сарын 4-ны өдөр анх сүсэгтний холбоо байгуулагдаад тэгээд эндээс хоёр төлөөлөгчид очиж оролцож ирээд, сайн сайхан цаг ирж байгаа юм байна. Тийм учраас бид нар юмаа байгуулна гээд нэгдэл хуралд хүсэлтээ тавиад хуучин Цогчин дуган нь ноосны скаладаар хадгалагдаад үлдсэн байсан. Тэр Цогчин дуган нь 9 жангийн дуган байсан юм байна лээ. Тэгээд тойроод сахиусны, Тарвын зэрэг жижиг сүмүүдтэй, ерөнхийдөө Цогчин, Чойр хоёр голлосон тийм

хуралтай. Тэгээд зуны эхэн сард хайлан, намар нь ерөөл маань гээд бүх л юм ном журмынхаа дагуу хийдэг байсан гэж багш нар минь ярьдаг байсан. Ингээд Санж багш болон манай нутгийн Таяа, Гончиг, 2 Дамба байгаа, мөн Наранбулаг сумын Данзан гэдэг хүн, Тэсээс Бүдээ, Лодон, Хяргасаас Дандар, Сид гаагаа гээд эдгээр лам нар ирж хуучин байсан ноосны складын барилга дээр түшиглэж нээлтээ хийж байсан юм. Тэгээд Тэс, Наранбулаг, Хяргасаас шинэ хүүхдүүд сургасан. Тухайн үедээ нэлээд өргөжөөд, 1993 онд хуучин сүм маань олон жилийн элэгдэлд орсон болохоор буулгаж дахин шинээр хуучин модыг ашиглан жижигрүүлж барьсан. Мөн гаднаа өөр зуурын зүйлээ хийдэг цагаан байшинтай болсон. Манай хуучин Цогчин дуган нь баруун аймагт ганцаараа сүм хэлбэрээр үлдсэн Цогчин дуган юм.

– Энэ Цогчин дуган хэдэн он хүртэл байсан бэ?

– 1990 он хүртэл байгаад хуучин ноосны байшин байсан болохоор моднууд нь өмхрөөд, багануud нь муудсан болохоор буулгаад дахиж жижгэрүүлж барьсан. Одоо байгаа энэ дуганы багануud нь хуучин Цогчин дуганы багануud юм. Иймэрхүү 16 баганатай байсан юм аа.

– Хүрээгээ тойрсон чулуун хашаатай байсан уу?

– Дээр үедээ бол тойрсон хэрмэн хашаатай байсан. Мөн энэ урд намайг 1990 онд ирэхэд сахиусны дуган гээд жижигхэн барилга байсан юм аа. Одоо өөр барилга барьсан байна. Тэгээд тойроод Жүдийн, Мамбын гээд жижиг жижиг дугантай. Тэр дацангууд нь 8–9 лам суудаг. Энэ хойт талдаа Чойрын нь сүм байсан. Цогчин хурал нь их том, өглөө орой уншилгатай, энэ хурлаа дагнаж хурдаг байсан гэсэн. Аан дээр байхдаа бол бид нар Хаг гэж ярьдаг юм л даа. Тэнд байхдаа бол Цогчин дуган нь бас 9 жангийн сүмтэй, тойроод наагаад барьсан хэрмэн хашаатай, лам нар хашаа бариад гэрээрээ буучихсан байсан. Одоо ийшээ гараад захиргааны цэцэрлэгт хүрээлэн байгаа, тэрүүгээр жижиг жижиг хашаатай лам нар бүгд төвлөрөн суудаг байсан. Өглөө бүрээ дун татдаг, бүрээн дуугаар ирж цагийнхаа хуралд ирээд тардаг. Ихэнх нь гэр голдуу, гэхдээ хуучин дээр байхдаа шавар сууц байсан гэсэн.

– Дээрээс чухам яагаад 100 гаруй жил болоод нүүх болсон бэ?

– 100 гаруй жил болоод үзэлд ороод Шар шувуут гээд уулын оргил харагдаж байна. Бас халдварт өвчин зовлон гарсан юм шиг байна лээ. Тэгээд хүрээгээ нүүлгэе гээд шинэ очиж байрлах газар нь буян хишиг дэлгэрсэн сайхан газар байна гэж зурхайч нар үзээд наашаа нүүхээр болоод 1890-ээд оны үед нүүж ирсэн гэсэн. Тэгээд дуган сүмээ бариад тогтосны дараа Төвдөөс Гачин лам ирж цам харайдаг хийд байгуулмаар байна, танай энэ хийд Баян хайрхан, Цагаан толгой, Бэрх уул зэрэг уулаар хүрээлэгдсэн болохоор догшин лус савдагтай байна гээд шийдвэр эд нар гарсан юм байгаа биз, тэгээд Дэжээлин 1909 онд одоогийн Хяргас сумын хуучин төв байсан газар тогтоод 28 жил оршин тогтноод юу ч гүй устсан гэсэн.

Ховдын шар сүм (Qobdu-yin sir-a süme)

Анх XIII жарны гал нохой жил[24] Буянт голын баруун эрэг дээр Өөлдийн гэлэн лам Дондог хүрээ хийд байгуулж байсныг Манжууд дэмжиж эзэн хааны сангаас түм илүү лан мөнгө гаргаж Манжийн хаанаас Түгээмэл амаржуулагч нэр өгсөн байна. Энэ талаар Галданий Эрдэний эрхид[25] бичихдээ: “Сүмийг улаан нохой (1766) жил намрын сүүл сараас барьж эхэлж, гучинхоёрдугаар (1767) он улаагчин гахай жилд хүртэл үйлдэж төгсөв” хэмээн бичсэн байна. Энэ хийдэд Өөлд, Урианхай, Мянгад, Захчин хошууны лам нарыг голлон гаргасан 400 гаруй ламтай, Да лам 1, дэд да лам 1, тусгайлан даасан гэгээнтэй байсан бөгөөд XIX зууны үеэс хошуу бүхэн хийдтэй болсон болохоор энэ тоо нэлээд буурсан байна. Хийд нь дотроо Цогчин, Агь, Дэмчиг, 1918 оны үед баригдсан Чойр дацантай энэ дацан нь Гүнчин игчаатай, Алтай, хангай сахиусны дуган, Шалшийн дуган, баруун сахиус болох Ригсүмгомбын (Манзушир, Очирваань, Жанрайсиг) дуган, зүүн сахиус болох Гончойлхасүмын (Гомбо, Чойжоо, Лхам) зэрэг Чойжин ламын сүм шиг хэлвэр хийцтэй найман шар дугануудтай байжээ. Мөн өвлийн сүүл сарын 29-ээс дөч орчим төрлийн баг бүхий цам гардаг, хаврын эхэн сарын 14-нд сор залаад 15-нд нь майдар эргэдэг, зуны сард ганжуур эргэдэг байсан байна. Энэ хийдэд Жалханз хутагт, Наробанчин хутаг, Ялгуусан хутаг нарыг суулгахаас гадна Ойрад, баруун монголын томоохон хутагт лам нар ч бас ээлжлэн суудаг байжээ. Жалханц хутагтын дөрөвдүгээр дүрийн хувилгаан Галсандамбийринпэл (1746–1794) уг сүмийн шашны зан үйл, хурал ном, лам нарийн ёс дэгийг богд Зонховын номлол ёсоор зохион байгуулсан байна. Манжийн хааны зарлигаар дээрх гурван хутагт гурван жилийн хугацаагаар ээлжлэн захирах ёстой боловч үнэн хэрэг дээрээ аль нэг нь олон жил улиран сууж байсан байдаг. Энэ хийд нь тухайн үедээ нэлээд тохижсон, хөх тоосго, туйпуу, чулуугаар хийсэн дугануудтай, хэрмэн хашааны хэмжээ жижиг боловч Эрдэнзуутай[26] адилхан тойрсон хашаатай, хүрээнийхээ урд талд 3 томоохон суваргуудтай, дотор талд нь орд харш, лам нарын дотуур сууц, жас сангийн барилгуудаас гадна шүтээний гурван гол сүмтэй, сүмүүд нь монгол ахуйг шингээсэн гоёмсог хээ угалзаар чимэглэсэн, олон төрлийн бэлэгшээлийн амьтад урлан хийсэн, хэмжээгээр жижигхэн боловч нэлээд гоёмсог хийд байжээ. Анх баригдахдаа дугануудыг шар өнгөөр будсан болохоор нийтэд шар сүм гэж алдаршсан байна. Мөн олон төрлийн бурхан шүтээн залсан, номын сан нь гэхэд Ганжуур Данжуур зэргээс эхлээд ховор ном судар шүтээнүүд байсан байна. Тус хийд нь эдийн засгийн чадал чансааны хувьд монгол олон хүрээ хийдийн дотор дунд зэрэгт орох бөгөөд эхэн үедээ Манжийн хааны сангаас бүх зардал нь гардаг байсан бөгөөд 1911 оноос хойш өөрсдийн гэсэн бие даасан жасын аж ахуй, сан

[24] Гал нохой жил. Энэ нь аргын тооллын 1766 он болно.

[25] Цанжид, Н. А.: *Галданий Эрдэний эрх*. Монгол улсын их сургууль, Улаанбаатар, 2005, 248-р тал.

[26] Эрдэнэзуу хийд: Монгол улсын Өвөрхангай аймагт оршдог, монгол дахь буддын шашны хамгийн анхны хийд.

хөрөнгөтэй болсон байна. Хүрээг тойроод лам нарын сууц, энгийн ардын хашаа байшингууд байрладаг байсан бөгөөд Хятадын худалдааны пүүсүүд байрлаж байсан байна. Энэ хийдэд шавилан сууж байсан одоогийн Монголын бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн буддын гүн ухааны Дашчоймпэл дацангийн гавж Ц.Лувсангийн хэлсэн зарим зүйлийг нэмж оруулсан болно. Энэ хийд нь 1938 оны хоёрдугаар сард бүх үйл ажиллагаа зогсоосон байна.

Газар зүйн байршил ба улс төрийн нөлөө

Уг сүм нь одоогийн Ховд аймгийн Жаргалант сумын нутагт Монгол Алтайн нуруунаас эх авсан үзэсгэлэнт Буянт голын хойт эрэг дээр оршиж байсан байна. Энэ Жаргалант сүм нь одоогийн Ховд хот бөгөөд анх Зүүн гар улсын хаан Галданбошигтын цэргийн суурин болон тариан талбайн зориулалтаар анх байгуулагдсан байна. Өнөөдөр Ховд хот нь Монголын Баруун хязгаарын олон ястны улс төр, эдийн засаг, худалдаа, шашин шүтлэгийн төв болж чадсан байна. Ийм л учраас энэ хийдийг тухайн үеийн баруун бүсийн том хотын дэргэд байгуулсан байна. Сангийн хотод манжийн төрийн гол аппарат Хэвэй амбан байрлаж Монголчуудтай холбоотой хэргийг эрхлэн ажиллаж байжээ. Олноо өргөгдсөн Монгол улсын хаан 8 дугаар богд Жавзандамба Засгийн газрын 1912 оны эхээр цэргийн яамны Сайд Хатанбаатар Магсаржаваар цэрэг удирдуулан явуулснаар 1912 оны 8 дугаар сарын 25-ны өдөр манж хятадыг буулган авч Ховд хотыг чөлөөлжээ. Ер нь Ховдын шар сүм нь энэ хязгаарын нутгийн шашин номын төв байгаад зогсохгүй Манжийн эрхшээлийн үе ялангуяа Богд хаант Монгол улсын үед баруун хязгаарын нийгэм улс төр засаг захиргааны томоохон төв байж. Богд хаант Монгол үлсын үед энэ сүм Богдын засгийн газрын шийдвэрээр Жалханз хутагт Б. Дамдинбазар, Наро Ванчин гэгээн С.Пүрэвжав нар томилогдон сууж байсан нь зөвхөн шашин номын үйл эрхлэх бус цаанаа баруун хязгаар нутгийг түвшитгэн төвхнүүлэх улс төрийн зорилго агуулгатай байжээ.

Өөлдийн хүрээ (тө. dga’ ldan phun tshogs gling)

Энэ хүрээ анх үүссэн цагаас хойш тавь гаруй жил Тарвагатайн бэлчээр, Хуурай шил, Элсэн гатлага, Мухарын ам зэрэг газруудаар нүүдэллэн явсаар одоогийн Ховд аймгийн Эрдэнэбүрэн сумын нутагт 1892 онд энэ сумын нарийн усны бэлчирт бууж сүм дуганаа барьж суурьшмал болсон байна. Дараа нь 1896 онд Цогчин, Агь, Жүд дацан, 1897 онд Чойр дацанг байгуулсан бөгөөд 500 орчим ламтай хийд байжээ. Хүрээнийхээ дөрвөн талд дөрвөн том суваргатай, модон болон тоосгон дугануудтай, зуны сард майдар эргэдэг, цам гардаг, арван хангал сахиус тахидаг хүрээ байсан байна. Хүрээний тойрсон хашаатай, эргэн тойронд энгийн ардууд болон лам нар төвлөрөн суудаг, Хятадын наймаа худалдаатай суурин газар

байсан байна. Цогчин дуганы жилийн хурах хурал нь өвлийн долоон хоног хүдэр, хаварт 15 хоногийн цагаан сарын ерөөл, зуны сард долоон хоног мааний хурал, намар долоон хоног мэгзэмийн хурал зэрэг дөрвөн их хуралтай байсан байна. Энэ хүрээний хувилгаан ламтан Дамвийдонмэ нь их хүрээний Дашчоймпэл дацанд гүн ухааны ном судлан гавжийн дамжаа барьсан лам байв. Өөлдийн Дамвийдонмэ хувилгаанийг 1937 онд улс төрийн хилс хэрэгт хэлмэгдүүлжээ. Хүрээний жасын хувьд нэлээн бэхжсэн хөрөнгөтэй, дацан, сүм дуган байгуулахдаа нутгийн ардаас хандив туслалцаа ихээхэн авдаг байсан байна. Гандантэгчэнлин хийдийн буддын гүн ухааны Дашчоймпэл дацангийн дархан унзад Ишжамц гэж лам 2015 он хүртэл амьд сэрүүн байсан бөгөөд тухайн ламын тэмдэглэн үлдээсэн зарим зүйлийг баримт болгон орууллаа.

Газар нутгын байршил

Ховд аймгийн Эрдэнэбүрэн сумын Шураг багын нутаг Ховд голын хөвөөнд орших энэ хүрээг Өөлдийн хүрээ Ганданпунцаглин хийд гэж нэрлэж байсан байна. Энэ газар нь зүүн талдаа Хан хөхийн нуруу, баруун талдаа Цамбагарав, Тарвагатайн уулсын салбарт байрлах Шураг голын хөвөөнд байрлаж байсан байна. 1937–1938 оны хооронд тухайн хүрээг нурааж модон материалын өвс хадах зориулалттай сангийн аж ахуйд ашигласан байна. Одоо үед хүрээн нь бүр мөсөн нурж балгас төдий үлдсэн байна. Энэ байдлаас нутгийн зарим хүмүүс Эвдэрхий хийд гэж нэрлэх болсон байна. Энэ хүрээнд Өөлдийн Дамвийдонмэ гэдэг алдартай хувилгаан лам сууж байсан болохоор Дамбий гэгээний хийд ч гэж нэрлэдэг. Энэ дурьдагдаж буй Шураг баг нь 173 өрхтэй, 635 хүн амтай, Өөлд болон Казак үндэстнүүдээс бүрдсэн цаг уурын эрс тэрс уур амьсгалтай нутаг юм.

Дүгнэлт

Оросын эрдэмтэн Майский бичсэн нь “Монгол дахь ламаизмын хэлбэр, зохион байгуулалт монголын шашны амьдралын төвүүд нь хүрээ хийдүүд юм. Одоо бол аль хэдий нүүхээ больж суурьшаад ирээдүйн хот суурины үр хөврөл болж байна. Гэхдээ өнөөдрийн байдлаар зарим нэгэн газарт, нутаг сэлгэдэг хийдүүд мэр сэр байна”[27] хэмээсэн байна. Энэ нь XX зууны эхэн үе гэхэд Монголд бурханы шашин дэлгэрэлт дээд цэгтээ хүрч олон хүрээ, хийд, дацан Монголын хаана бол хаана байгуулагдаж суурьшмал амьдралтай болон бэхчсэн байсныг нотолж байна. Бурханы шашин гурван удаа Монголын газар дэлгэрэхдээ урд урдынхаас илүү хүчтэй дэлгэрч, олон сүм хийд баригдаж, монголчууд олноороо лам хуварга болцгоосон юм. Урд хойчид хэзээ ч ийм хүчтэйгээр ямарваа нэгэн шашин Монголд дэлгэрч,

[27] Майский, И. (орчуулсан Отгон, Ц.): *Орчин үеийн монгол*. Улаанбаатар 2005, 349–351-р тал.

ард түмний сэтгэлийг ийм хүчтэй эзэмдэж, сүүлдээ энэ монголчуудын уламжлал болон хөгжиж байгаагүйг гадаадын олон эрдэмтэд дуу нэгтэйгээр өгүүлсэн байдаг. Ийм л учраас баядуудын нутагт хүртэл хүрээ хийдүүд байгуулагдаж, нийтээрээ бурханы шашнаа хүндэтгэж, мөргөл залбирал үйлддэг байсан нь тодорхой юм аа. Хуучнаар баядын арван хошууны нэг хэсэг, одоогийн засаг захиргааны нэгж болох Увс аймгийн Хяргас сумын нутагт байрлаж байсан **Дэжээлингийн хүрээ** (тө. bde rgyas gling), Увс аймгийн Малчин сумын **Цалгарын хүрээ** (тө. Čalγar-un küriy-e), Ховд аймгийн Ховд сумын **Ховдын шар сүм** (Qobdu-yin sir-a süme), мөн аймгийн Эрдэнэбүрэн сумын **Өөлдийн хүрээ** (тө. dga' ldan phun tshogs gling) эдгээр хүрээ хийдүүд нь 1937–1938 оны хооронд бүр мөсөн устаж үгүй болсон юм. Энд бас нэг ажиглагдсан зүйл нь тухайн хэлмэгдүүлэлтийн үед Увс болон Ховд аймагт байсан бага ястангуудын хүрээ хийдүүдийг илүү онцгойлон устгаж үгүй болгосон нь миний хийсэн хээрийн судалгаанаас тодорхой харагдаж байна. Тийм учраас эдгээр хүрээ хийдийн талаар судалгаа хийхэд баримт материалын хувьд нэн ховор бөгөөд тухайн үед шавилан сууж байсан лам нар одоо ганц ч байхгүй, хадгалагдан үлдсэн түүхийн, архивын баримт материал байхгүй байгаа болно гэсэн хэдий ч одоо үед ч баруун монголын ястангууд болох Баяд, Дөрвөдүүд, Өөлдүүд, Мянгатууд зэрэг хуучин Зүүнгар улсад багтаж байсан ястангууд одоо ч бурханы шашны мөргөл залбирлаа үйлдэж, устаж үгүй болсон сүм хийдээ сэргээсээр байна. Үүний зэрэгцээ хадгалан, хамгаалж ирсэн бурханы шашинтай холбоотой өөрсдийн уламжлалт соёлоо улам баяжуулсаар байна.

Ном зүй

Аким, Г.: *Шаштирын Чуулган*. Ган принт ххк, Улаанбаатар 2003.

Бат, Х.: *Ойрадын түүхийн дурсгалууд*. Шинжааний ардын хэвлэлийн хороо, Шинжаан 1991.

Батсүх, Х.: *Улаангомын хүрээ Дэчэнравжайлин хийд*. Монгол алтай принтинг ххк, Увс аймаг 2011.

Баянчулуун, Б.: *Дөрвөн өөлдийн түүх*. Соёмбо принт ххк, Улаанбаатар 2008.

Бира, Ш.: *Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа*. Интэр прэсс ххк, Улаанбаатар 2001.

Бира, Ш.: Б. Я. Владимирцов *Чингис хаан*. Чойжил ххк, Улаанбаатар 1996.

Бичурин, Н. Я.: *Историческое обозрение Ойратов или Калмыков с XV века по настоящее время*. Элиста 1991.

Болд, Ш.: *Монгол туургатны анагаах ухааны алдарт эмч, маарамба, мэргэдийн намтар, бүтээлийн тойм*. Одсэр системс ххк, Улаанбаатар 1999.

Бурдуков, А. В. (орчуулсан: Базаржав, О. – Отгонбаяр, Ж.): *Хуучин ба шинэ монгол (бүрэн орчуулга)*. [BIBLIOTHECA OIRATICA XXXXIII] Соёмбо притинг ххк, Улаанбаатар 2013.

Бямбаа, Ш.: *Монголчуудын Төвд хэлээр туурвисан Монгол хэлэнд орчуулсан ном зүйн бүртгэл*. Улаанбаатар 2004.

Бямбажав, Х. – Сүхбаатар, Н. (эмхэтгэсэн): *Алтан эрх*. Соёмбо принт ххк, Улаанбаатар 2008.

Гантөмөр, С.: *Монгол хэлэнд орчуулсан Зава Дамдин Алтан дэвтэр.* Адмон принт ххк, Улаанбаатар 2014.

Гонгор, Д.: *Ховдын хураангуй түүх*. Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, Улаанбаатар 1964.

Гэвш Лхарамба Дамбаданзин (Bstan pa bstan ‘dzin): *Гомон Чойнжин* (*sgo mang chos ‘byung*). India, Drepunk Gomang monastery library. Mundgod 2002.

Дамдинсүрэн, Ц.: *Монголын нууц товчоо*. Хоёр дахь удаагийн хэвлэл. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1957.

Даваасүрэн, Б.: *Батмөнх Даян Хаан.* Өнгөт хэвлэл ххк, Улаанбаатар 2000.

Тэрбиш, Л.: *Ойрад бурханы шашны түүх.* Улаанбаатар 2008.

Kara, G. – Tsoloo, J.: Dharmabhadra’s Golden Rosary. The History of a Jakhachin Buddhist Monastery. MTA Altajisztikai Kutatócsoport, Budapest 1997 [Алтан эрхи]

Катуу, Б.: *Торгууд, Захчин ардын тууль үлгэр*. Улаанбаатар 1991.

Лувсанбалдан, Х.: *Тод үсэг түүний дурсгалууд*. Улаанбаатар 1975.

Намсрай: *Дөрвөн Ойрадын түүх.* Соёмбо принт ххк. Улаанбаатар 2015.

Нямбуу, Х.: *Монгольн угсаатны зүй.* Сурах бичиг хүүхдийн номын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар 1992.

Майкий, И. (орчуулсан Отгон, Ц.): *Орчин үеийн монгол*. Улаанбаатар 2005.

Очир, А. (эмхэтгэсэн): *Равжимба Зая Бандидын тууж Сарны гэрэл хэмээх энэ мэт болой*. Соёмбо принт ххк, Улаанбаатар 2008.

Өлзий, Ж.: *Манж угсаатны товч түүх.* Эрдэм ххк, Улаанбаатар 1995.

Ринчэн, Б.: *Монгол ардын улсын угсаатны судлал, хэлний шинжилгээний атлас*. БНМАУ-ын Шинжлэх ухааны академи, Улаанбаатар 1979.

Самбуудорж, О.: *Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл*. T U ххк, Улаанбаатар 1997.

Сонинбаяр, Ш.: *Их Монголын оронд дээдийн ном ямар мэт дэлгэрсэн ёсыг тодорхой өгүүлэгч цагаан лянхуан эрхис хэмээх оршвой.* Монголын бурханы шашны төв Гандантэгчэнлин хийдийн Өндөр гэгээн Занабазрын нэрэмжит шашны их сургууль, Улаанбаатар 2014.

Сүхбаатар, Н. (эмхэтгэсэн): *Жангар тууль судлал*. Соёмбо принт ххк, Улаанбаатар 2011.

Сүхбаатар, Н. (эмхэтгэсэн): *Парчин судлал*. Соёмбо принт, Улаанбаатар 2015.

Тэрбиш, Л.: *Ойрадын бурханы шашны түүх.* Соёмбо притинг ххк, Улаанбаатар 2008.

Түвшинтөгс, Б.: *Тод бичиг болон Зая бандида Намхайжамц судлалын асуудал.* Соёмбо принт ххк, Улаанбаатар 2009.

Цанжид, А. (эмхэтгэсэн): *Эрдэний эрх.* Монгол улсын их сургууль, Монгол судлалын төв, Улаанбаатар 2005.

Цэрэн, Б.: *Дөрвөн Ойрад ба Ойрадын холбоонд багтах үндэстэн ястнуудын угсаа түүхийн зарим асуудал.* Эрдэм ххк, Улаанбаатар 1997.

Цэдэндамба, С. (эмхэтгэсэн): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон.* Адмон ххк, Улаанбаатар 2009.

Цэрэндорж, Ц. (эмхэтгэсэн): *Чингис хаан ба даяарчлал.* Бэмби сан ххк, Улаанбаатар 2014.

Цэрэннадмид, Б.: *Увс аймгийн танилцуулга.* Увс аймгийн хэвлэх үйлдвэр, Улаангом 1991.

Эрдэнэбилэг, Б.: *Монголын сүм хийдийн түүхээс*. Тагнуулын ерөнхийн газрийн хэвлэх үйлдвэр, Улаанбаатар 2014.

Жамсран, Л.: *Монгол түүх судлалын өгүүллүүд.* Орбис ххк, Улаанбаатар 2000.

Чулуун, С.: *Тэргүүн сайд, да лам Гомбын Цэрэнчимэд амьдрал үйлс.* Адмон ххк, Улаанбаатар 2012.

Зүүн гүний хүрээ Шаддүвдаржаалин хийд

М. Нандинбаатар

Шаддүвдаржаалин хийдийн цорж лам,
Булган аймгийн Бүрэгхангай сум

XVII зууны дунд үеэс Монгол оронд Бурханы шашин эрчимтэй дэлгэрч үүний үрээр хутагт хувилгаад төрөн гарч, сүм хийдүүд олноор байгуулагдсан. Энэ үед Халхын засаг ноёд өөрийн хувь хөрөнгөөр орон хийдүүдийг байгуулан амьтны тусын тулд хурал номын зан үйлүүдийг үйлдэж байжээ.

Тэдгээр хийдүүдийн төлөөлөл болох Булган аймгийн Бүрэгхангай сумын нутагт буй Зүүн гүний хүрээ Шаддүвдаржаалин хийдийн үүх түүхээр дамжуулан үе үеийн Халхын шарын шашны тэргүүн Богд Жибзундамба хутагтуудын орон нутаг дахь сүм хийдүүдийн сургалт, зан үйлийг хэрхэн дэмжин байсныг эрдэмтэн мэргэдийн зохиол бүтээл болоод судалгааны материалуудад тулгуурлан тодорхойлж, эдүгээгийн хийдийн үйл ажиллагаа болон ирээдүйн чиг хандлагын талаар өгүүлэх болно.

Шаддүвдаржаалин хийдийн эрт үе

Энэхүү хийд орныг Халхын Түшээт хан аймгийн Жонон гүн хошууны анхны засаг ноён Пунцагравдангийн санаачилгаар … Чин улсын Найралт төвийн 8-р онд (1730) "… Гэр дугантай хүрээ байгуулан мөн ондоо Мамба, Зурхай хоёр дацан үүсгэв"[1] хэмээснээр хийд орны анхны суурь тавигдсан байдаг. Нутгийн ардууд тэрхүү хийд орныг Улаан тугалтын хүрээ[2] хэмээн нэрлэдэг байжээ.

Энэ цагаас хойш хийд орноо өргөжүүлэн хөгжүүлсээр засаг тайж Гончигцэрэнгийн[3] үед "… хэд хэдэн сүмийг байгуулж хувийн хүчээр харъяа сүмд II Богд гэгээнийг залж гурван зүйлийн тахил наадам өргөж сүмд Шаддүвдаржаалин

---

1 *Монголын хүрээ хийдийн түүх*. Улаанбаатар 2004, 57-р тал.

2 Энэхүү хүрээ одоогийн Булган аймгийн Бүрэгхангай сумаас хойш орших Зараа толгойн доод талд Ажиртын (Ангирт) голын хойд эрэг Баянхангай уулын өвөрт дэх "Улаан Тугалтын хүрээ" хэмээн нэрлэгдэж байгаад хожим Шаддүвдаржаалин нэрийг авч Баянхангай уулын өвөрт 170 шахам жил болжээ. 1890-ээд оны эхээр Засаг ноёны өргөө Дархан уулын зүүн суганд нүүхэд ноёны өргөөг дагаж нүүснээр, эдүгээгийн сумын төвийн хойд талд байх Бүрээ толгойн баруун дэнж, Шивэрт голын хөвөөнд Га засаг Гампилдоржийн тамгын газар байгуулагдсаны урд талд суурьшсан хэмээн нутгийн ардууд хуучилдаг.

3 Засаг тайж Гончигцэрэн 1752–1768 онд харъяат хошууг захирсан.

нэрийг шагнаж, цагаан хашаа барих, цорж нэгийн оронг байгуулав”[4] хэмээн сурвалжуудад өгүүлжээ. Ийнхүү II Богд Жибзундамба хутагтын хайрласан “Номлол бүтээл өргөжин дэлгэрэх” буюу Шаддүвдаржаалин хэмээх нэр Халх нутаг даяар дуурсагдах болжээ. Шаддүвдаржаалин хийд нь Зава Дамдин гавжийн Алтан дэвтэр зохиолд өгүүлснээр “…Эрдэнэ хамбын хүрээ хийгээд Баруун, Зүүн гүнгийн хүрээ гурав ч гоман егчаатай[5]” сургалттай хэмээжээ.[6]

Үе үеийн засаг тайж нарын санаачилга, хувь хөрөнгө, нутгийн ардын өглөг хишгийн хүчээр хийд орны ажил өргөжин тэлж шашны сургаал номлол заах олон дацан сургуулийг нэмэн байгуулж байжээ. Сурвалжид засаг тайж Гэмпилдоржийн үед “…Цанид дацан байгуулсан учир тус дацанд номын сургууль боловсорсон нь сайн тул харъяат хийдэд гавжийн мяндаг авахуулахаас болох үл болох явдлыг VII Богд гэгээнтэнд соёрхол айлтгасанд сайшааж тэрхүү хийдийн шашны сургуулийн хэргийг тэргүүлэгч хамбад үе улиран Тунгалаг цол шагнаж …гавжийн мяндаг авч болно хэмээн лүндэн байгуулсан” гэснээс энэхүү хийдийн шашны боловсрол олгох сургалтын түвшин өндөр байсныг харуулж байгаа юм. Хожмоо Жүд дацан, Дүйнхор, Гүнрэг зэрэг номын сургуулиуд нэмэн байгуулагдахын зэрэгцээ тэрхүү дацан сургуулийн зохион байгуулалтын үндсэн нэгж болох Жанчивлин, Шаддүвлин, Дэжээлин, Таравлин аймгууд үйл ажиллагаа явуулж байжээ. Хөдөө орон нутаг бусад хошуу шавиас ирсэн шавь нар дээрх аймгуудад хуваагдан захирагдана. Аймгууд нь өөр өөрийн дуган шүтээнтэй ба түүндээ эх болсон зургаан зүйл хамаг амьтны тусын тулд өдөр бүр хурал хурдаг байжээ. Тухайлбал: “… Хаврын тэргүүн сарын шинийн хоёрны өдөр Сан хурна. Ерөөл магтаал хурна. Намрын тэргүүн сарын гуравнаас эхлэн тав хоногийн Үндэс, Хангал зэрэг элдэв зүйлийн хурлууд хурна. Өвлийн дунд сар хоёр хоногийн Гансал хурна. Мөн Зодын хурал сар бүрийн арван, хорин тавны өдөр хурна” гэжээ. Зүүн гүний хүрээнд “… хамба нэг, цорж нэг, ловон хоёр, гэсхүй хоёр, унзад дөрөв, гүрэм лам зургаа, гүрэмийн унзад зургаа, нярав гурав, дуганч арав, зам хоёр, човомбо гурав, тахилч арав, цогчин төлөөлөгч дөрөв, орлон хоёр, ханир хоёр”, дацан бүрт “… лам, гэвхүй, унзад, нярав, тахилч, дуганч” зэрэг албан тушаалтан ажиллаж байжээ.

Монголчууд тусгаар тогтнолоо тунхаглаж VIII Богд Жибзундамба хутагтыг Монгол улсын хаан ширээнд залах ёслолын үеэр Монголын шашин, төрд зүтгэсэн олон ноёд, хутагт, хувилгаад, сүм хийд, лам нарт хишиг тараах лүндэн буулгахад уг хийдэд “…Номын хүрдийг орчуулагч” хэмээн нэр шагнахын хамт хийдийн

[4] МУҮТА, А-3, Д-1, ХН-396, 17 нуг.

[5] Чойрын 5 ухаан хийгээд үндсэн бүтээлүүдийг Төвөд Монгол номын мэргэд янз бүрээр тайлбарлан тусгай сургууль үүсгэдэг байжээ. Ийм сургуулийн үндэс болсон тайлбар бүтээлүүдийг Егчаа гэдэг. Төвөдийн буддын гүн ухаанд Сэра, Банчин, Гүнчин гэх 3 гол егчааг баримталдаг. Зүүн гүний хүрээ нь Гүнчин егчааг баримтлан сургалт явуулдаг байжээ.

[6] Зава Дамдин: *‘dzam gling byang phyogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa’i bstan bcos chen dpyod ldan mgu byed ngo mtshar gser gyi deb ther.* (Śata-piṭaka Series 34) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1964.

тэргүүн лам нарт "…Олноо Өргөгдөсний 2-р оны хаврын сүүл сарын 22-нд Дотоод яамнаас сүмийн хэргэмтэн лам нарт хишиг хүртээхийг гуйж айлтгасан дор мөнхүү өдөр Дээд зарлиг Их лам Намдал дор Цоржийн ямба, Бага лам Базарт хувилгаан ямба, Дэд лам гавж Наваандашд торгон дэвсгэр, Дэмч лам Балданд шар цоохор дэвсгэр тус тус олгуулагтун" хэмээн хишиг хүртээсэн тухай баримт өдгөө МУ-ын ҮТА-т хадгалагдаж байна. Энэхүү баримтуудаас үзэхэд тус хийдийн шарын шашныг хөгжүүлэхийн төлөө хийсэн үйл хэргийг нь үе үеийн Богд Жибзундамба хутагт нар дэмжин тусалж, сайшаан шагнаж байжээ.

Мөн XIII Далай лам Агваантүвдэнжамц 1905 онд Монголд морилон олон хүрээ хийдүүдэд саатах үедээ тус хийдээр ирж номлол сургаалаа айлдаж байсан гэх нутгийн ардын хууч яриа байдаг боловч бичигдэн үлдсэн сурвалж мэдээг олж үзсэнгүй. Харин уг үйл явдалтай холбоотой газар усны нэр одоо ч уламжлагдсан байгаа нь тухайн үед Далай лам заларсан байхыг үгүйсгэхгүй юм.

Зүүн гүний хүрээ нь Төвд Монголын шарын шашны тэргүүн хувилгаадын анхаарлын төвд байж, тэдний үйл хэрэгтэй тодорхой шижмээр холбогдож байсан нь харагдаж байна. Тус хийдийн сургалтаар боловсорч гарсан эрдэмтэн мэргэдийн намтар, зохиол бүтээлээс тухайн хийдийн сургалтын үр дүн, чанар чансаа нь харагддаг бөгөөд үүний нэг жишээнд Эрдэнэ мэргэн бандида Агваанишсамбуу (1847–1896) ламын тухай товч дурдаж болох юм.

Түүний намтар бүтээлд

Мэргэн бүтээлчийн орон эш ухааныг дуурсах цэцэрлэг

Номын аймгийн Шаддүвдаржаалин хэмээхэд

Их хамба равжамба Агваанлувсангаас

Гэнэн сахил хүртсэн танд залбирмой хэмээн бичсэнээс үзвэл бага насандаа төрөлх нутгийнхаа хүрээ хийдэд шашны эрдэмд суралцаж байсныг илтгэж байгаа юм. Мөн "Аймаг сав дуун, шалгадаг, урлах, тэжээх, зохист аялгуу болон дэвтэрлэн найруулах, илт өгүүлэх, одон зурхай, дуурайн бүжиг хийгээд Арван ухааны орноо шинжлэх дор бусдыг үл дагуулагч [Дүүлэгч гарьд адил Д. Д] самбаа төгс Бандид дор залбирмой" гэсэн нь түүний эзэмшсэн шашин номын боловсролын цар хүрээг илтгэн харуулжээ. Түүний бүтээл туурвилаас бидний үед уламжлагдан ирсэн нь шашны зан үйл, нууц тарнийн холбоотой *Ja phor be'u bum las* (Аяга цайны бага боть), *Stong nyid chos skor las* (Хоосон чанарын номын зүйл) гэх хоёр боть зохиол юм.

Ийнхүү Шаддүвдаржаалин хийд нь 1937 оныг хүртэл шашны сургалтыг зохион байгуулж шавь хуврагуудыг шашны номд боловсруулахын зэрэгцээ өдөр тутмын хурал ном, шашны олон зан үйлийг үйлдэж байжээ. Өдөр тутмын хурал ном болоод зан үйлийн хувьд бусад хийдтэй нийтлэг зүйл олон ч зарим зан үйлийн хувьд өөрийн гэсэн онцлогийг тусгаж байсан нь тус хийдийн Майдар эргэх ёслолын талаарх зарим баримтаас харагддаг. Тухайлбал: "Зуны сүүл сарын шинийн есөнд Майдар эргэхийн хамт цам бүжиглэдэг байсан нь энэ хүрээ хийдийн өөрийн онцлог юм" хэмээн хуучны өвгөн лам нар дурсан ярьдагаас гадна

тус хийдийн Майдар залж эргэх зан үйлийн бичмэл горим, өвгөн ламын яриаг бичиж авсан соронзон бичлэг зэрэг баримтууд хувь хүний архивт хадгалагдаж байна. Тиймээс цаашид энэ мэт мэдээ баримтыг мөшгин судлах шаардлагатай юм.

Аливаа хийдийн цар хүрээг тухайн хийдэд шавилан суух шавь нарын тоо, хөрөнгө жасын хэмжээгээр илэрхийлж байсан нь сүм хийдийн тоо бүртгэлийг хэд хэдэн удаа зохион байгуулж байсан дараах баримтуудаас харагддаг. Тухайлбал: Уг хийдэд 1918 оны И. Майскийн тоо бүртгэлээр …370 лам, сүм хийдийн 28 жас, жасуудад адуу 420, үхэр 1838, хонь ямаа 5706, бүгд 7964" бүртгэгдэсэн бол 1922 оны тоогоор 351 лам, 1924 онд 814 лам, 1937 оны бүртгэлээр 20 гаруй жасад 11000 орчим мал тоологдож, 688 лам бүртгэгдсэн баримт МУ-ын ҮТА-т хадгалагдаж байна.

Ийнхүү Монголын томоохон хүрээ хийдүүдийн нэг болох тус хийд нь 1930-аад оны сүүлээр өрнөсөн нийгэм, улс төрийн бодлогын өөрчлөлтийн хүрээнд татан буугдсан. Энэ тухай мэдээ баримт эдүгээ цөөн ч гэсэн "1935–1937 оны үед тус хийдийн лам нараас хуучин засаг ноён Сономцэрэнгийн хүү …тайж Гунгаажанцан, Дандар хамба, Жамьяаншарав нарын 70 гаруй эрдэм номтой хүмүүсийг баривчлан тэдний ар гэр, мал хөрөнгийг хураажээ" гэсэн нэгэн мэдээ баримт судалгааны явцад олдсон билээ. Уг баримтын мөрөөр мөшгихөд тус хийд орноос баривчлагдсан хэргэмтэн мяндагтан лам нарын талаарх баримт мэдээ МУ-ын ТЕГ-ийн архивт хадгалагдаж байх магадлал өндөр байна.

Шаддүвдаржаалин ба эдүгээ

Шаддүвдаржаалин хийд хэмээх энэхүү номын их орны шинэ цагийн түүх нь Монгол улсад ардчилсан хөдөлгөөн ялсаны үрээр 1991 оноос эхэлдэг. Бидний Ачит багш Х. Лувсан-Осор, Г. Пярлай, Ц. Содном, Л. Чойжамц, Ч. Жамба, Н. Балдан, Осор, Б. Пярлай, Д. Ёндон, С. Алтанхүү, Б. Мягмарсүрэн тэргүүтэй лам нар Зүүн гүний хүрээний хуучин сахиусны дуганы туурин дээр 1991 оны 6 дугаар сарын 13 буюу Билгийн тооллын Зуны дунд хөх морин сарын хөх бар өдөр 11 лам-тайгаар, гэр дуганд цогчэн хурлаа хурсанаар үйл ажиллагаа нь дахин сэргэжээ. Тэр үед цорж ламаар Г. Пярлай, ловон ламаар Б. Пярлай (шар), унзад ламаар Х. Лувсан-Осор, гэсгүй ламаар Н. Балдан болон бусад лам нар хурлын сул ламаар хурж байлаа.

Анх 1991 онд өвгөн лам нарын маань босгосон модон дуганыг 2010 онд өглөгийн эздийн хишиг ивээлээр шинэчлэн барьсан нь тус хийдэд уулзалт, сургалт, бусад үйл ажиллагааг зохион байгуулах таатай орчин нөхцөл бүрдэх үндэс болсон юм.

Одоогоор тус хийд нь цагийн хурал хурахын зэрэгцээ ард иргэд, тэр дундаа бидний хойч үе залуусын боловсролд түлхүү анхаарч, нийгэм хүмүүнлэгийн чиглэлээр олон талт үйл ажиллагааг явуулж байна. Үүнд:

1. Хүүхэд залуучуудын дунд Бурхан шашны тухай уулзалт яриа зохиох
2. Нийт ард иргэдийн эрүүл энхийн тухайд эмчийн үзлэг зохион байгуулах
3. Хэлний анхан шатны сургалт зохион байгуулах
4. Тус хийд болон өмнөх үеийн эрдэмтэн мэргэдийн үйл хэрэг, бүтээл туурвилыг судалгааны эргэлтэд оруулах

Эдгээр ажлыг СУИС-ийн харьяа СУСХ, МБШДС-ийн багш, номын нөхөд, сайн санаат мэргэжлийн эмч нар, Монголд ахисан түвшний сургалтад хамрагдаж буй гадаад оюутнуудын дэмжлэг туслалцаатайгаар удаа дараа зохион байгуулж ирлээ.

Эндээс хүүхэд залуус зөв амьдрах ухаанд суралцаж, нутгийн ард иргэд эрүүл мэндийн үнэ төлбөргүй үзлэгт хамрагдаж, англи зэрэг гадаад хэлний анхан шатны болон монгол бичгийн “Зуны сургалт”-д хамрагдаж, боловсрол мэдлэгээ дээшлүүлэх боломжийг хийдийн зүгээс олгож байгаа хэрэг юм.

Шаддүвдаржаалин ба ирээдүй

Жилээс жилд өөрчлөгдсөөр, агуулга хэлбэрийн хувьд шинэчлэгдсээр буй Бурханы шашны нийгмийн үүрэг хариуцлагын хүрээнд өнөөгийн төрх байдлаа хадгалан хөдөө орон нутагт гарч буй эрэлт хэрэгцээг хангахын төлөө манай хийд цаашид үйл ажиллагаагаа тогтмолжуулахыг зорьж ажиллана.

Мөн Буддын шашны соёлын зан үйл болох мөнхийн болон цагийн хурал номоо сэргээн хурахаар төлөвлөж байна.

Шинээр төлөвлөж буй ажлаасаа энэ дашрамд цухас дурдвал нутаг орны хүүхэд залуус чөлөөт цагаа өнгөрөөх номын сантай болохоор төлөвлөж, номын хуримтлал, сан үүсгэж байна.

2012 онд СУИС-н харьяа Соёл урлаг судлалын хүрээлэнтэй хамтран “Эрдэнэ мэргэн бандида Агваан Ишсамбуу” нэрийн Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлыг зохион байгуулсан. Уг хурлын үр дүнд үндэслэн хийдийн дэргэд “Эрдэнэ мэргэн бандида Агваан Ишсамбуу судлал”-ын төвийг байгуулсан бөгөөд цаашид үйл ажиллагааг идэвхжүүлэн Агваан Ишсамбууд холбогдох шинэ шинэ ном судрыг сурвалжлан олж, нэмж бүртгэн, өөрийн орны болон гадаадын судалгааны байгууллагуудтай нягт хамтран ажиллахаар төлөвлөж байна.

Тус хүрээнд үйлдэгдэж байсан Маани хөгжөөх, Ганжуур эргэх зан үйлийн уламжлалыг ном ёсны дагуу сэргээхийн зэрэгцээ байгалийн болон түүхэн дурсгалт газраа илрүүлэх, сурталчлах, хүүхэд залууст танин мэдүүлэх чиглэлд анхаарч ажиллах болно.

Энэ дашрамд, номын багш нартаа болон англи хэлний анхан шатны сургалт явуулахад гүн туслалцаа үзүүлсэн Унгар улсын Өтвөш Лорандын нэрэмжит (Eötvös Loránd) их суруулийн оюутнууд, тус сургуультай биднийг холбож харилцаа холбоо тогтоож өгсөн бүх хүнд баярласанаа илэрхийлье.

Ном зүй

Зава Дамдин: *‘dzam gling byang phyogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa’i bstan bcos chen dpyod ldan mgu byed ngo mtshar gser gyi deb ther.* (Śata-piṭaka Series 34) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1964.

МУҮТА, А-3, Д-1, ХН-396, 17 нуг.

Монголын хүрээ хийдийн түүх. Улаанбаатар 2004.

Цэдэндамба, С. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон.* Адмон ххк, Улаанбаатар 2009.

Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс…* /Баримтын эмхэтгэл/. Улаанбаатар 2012.

Сүм хийдийн тариалан

Б. Пунсалдулам
Шинжлэх Ухааны Академи, Түүх, Археологийн Хүрээлэн, Улаанбаатар

Монголын ихэнхи хүрээ хийдүүд нэлээд хэмжээний тариалангийн болон хадлангийн газартай бөгөөд түүнийг дотор нь хутагтын болон тэдний харъяа сүм хийдийн эзэмшил, хошуудын хүрээ хийдийн эдлэн хэмээх хоёр ангилалд хуваагдана. Мөн хутагтын болон сүм хийдийн эзэмшлийг дотор нь их сан буюу Богд Жавзундамба хутагтын, бусад тамгатай хутагтын хэмээн хоёр ангилна. Миний бие энэхүү илтгэлдээ Монголын хүрээ хийдүүдэд газар тарилан эрхлэх ямар боломж нөхцөл байсан, тариалан эрхлэлт нь тухайн монголын нийгмийн эдийн засгийн амьдрал, ялангуяа хүн амыг ажил хөдөлмөртэй байлгах, хүнс, гурилын хэрэгцээг хангахад тодорхой үүрэгтэй оролцож байсныг бага боловч тодруулахыг зорьсон билээ.

Шашны түүхийг судалсан судлаач Э. Пүрэвжав "XX зууны хориод оны бүрэн бус мэдээгээр тус орны 60 орчим хүрээ хийд 6913 гаруй га тариалангийн газар, 643680 дөрвөлжин алд (165 га) хадлангийн талбайтай байсны дотроос 14924525 дөрвөлжин алд (4447 орчим га) тариалан нь Халхын 4 аймаг ба Жавзундамба хутагтын шавийн харъяаны сүм хийдэд, 411 хувиар (2466 га) Ховдын хязгаарын хошуудад тус тус оногдож байжээ" хэмээн тэмдэглээд, дараах сүм хийдүүд тариалан эрхэлж байсныг нэр дурдан жагсаасан байна. Үүнд: 1.Түшээт хан аймгийн: Эрдэнэ вангийн хошууны Номун хаан ламын хийд, Ахай гүний хошууны хүрээ, Дайчин вангийн хошууны хүрээ, Ноён хутагтын хүрээ, Сайн ноён хан аймгийн: Сайн ноёны хошууны хүрээний зарим жас, Мэргэн гүний хүрээ, Бухын хүрээ, Хялгантын хүрээ, Саруул гүний хошууны доод хүрээ, Эрдэнэ бандид хутагтын хүрээ, Зая бандид хутагтын хүрээний зарим жас, Жонон бэйсийн хошуу хүрээний зарим жас, мөн хошууны Дарь эхийн сүм, Хатанбаатар вангийн хошуу хүрээ (Хайлантын хүрээ) Итгэмжит бэйсийн хошуу хүрээ (Намнангийн хүрээ), Эрх бэйсийн хүрээ (Бальгийн хүрээ), Засагт ханы хошуу хүрээ, Хамба номон хан хутагтын шавийн хүрээ (Усан зүйлийн хүрээ), мөн хошууны Шуудай ба Хүрхрэйн дацан, Тойм гам үнээн усны дацангууд (отгон багийн), Үйзэн түшээ гүний (Тэлийн хүрээ), Бигэр номон хан хутагтын хүрээ, Толь гүний хүрээ Жавзундамба хутагтын Их шавийн харъяа Их хүрээний 20 шахам аймаг дацангууд, Буян ерөөлт, Шашныг бадруулагч, Өршөөлийг хөгжүүлэгч, Амарбаясгалант, Буяныг залбирагч, Сайныг бадруулагч, Өршөөлийг соёгч хийд, Сандуй даргийн отгийн жас, Манзушири хутагтын хийд, Бэй булгийн отгийн сүмийн жас, Борхужир-

тын Галданпунцагийн сүм жас, Ховдын хязгаарын Дүрвэд баруун гарын Зоригт ханы хошуу хүрээ (Улаангомын хүрээ), Дүрвэд зүүн гарын Далай ханы хошууны Төгсбуянтын хүрээ, Захчин хошууны Төгрөгийн хүрээ, Зэргийн хүрээ, Бодончийн хийд, Цагаан бургасны хийд, Торгууд хошууны 2 хүрээ Эрдэнэбүрэний буюу Өөлдийн хүрээ, Ховдын шар сүм (Түгээмэл Амаржуулагч), Сэцэн хан аймгийн Илдэн вангийн хошууны Халхын сүм зэрэг болно.[1]

Дээрхи сүм хийдүүдэд XVIII зууны 2 хагасаас тариалан эрхлэж ашиг, орлого олох боломжууд бүрэлдсэн байна.

Энэ нь 1-рт. Сүм хийдүүд тариалан эрхлэх боломж бүхий үржил шим сайтай газар нутгаар хангагджээ. Живжундамба хутагтад Халхын дотор аль шилдэг сайн газар билчээр, тариалан, хадлангийн ашиг шим бүхий газрыг эзэмшин өмчлөх тухай дархан эрхийг удаа дараа олгож байжээ. 1772 онд Ширээ нуурын зэрэг газар Халхын 4 аймгийн хангууд, зарим хошууны ноёд түшмэд Улиастайн жанжин ван, Живжундамба хутагтын да лам нар чуулж Живжундамба хутагтын шавь нарыг дөрвөн аймгийн дотор аль дуртайгаар нутаглаж байхыг зөвшөөрсөн байна. Тэнгэрийг тэтгэсний 47 (1782) онд олон аймаг, хошуу, шавь, өртөө харуул, албан сүрэг малын нутаг бэлчээрийг тус тус зааж, зураг цэс бүхий болгон тогтоосноос хойш Живжундамба хутагтын шавь нарыг олон аймаг хошууны нутагт нутаглууж, тусгай газар бэлчээр заан олгож газрын зураг цэс тогтоон нутаглуулсаар иржээ. Түүний шавийн харъяат ардууд Халхын 40 гаруй хошууны дотор тусгай зураг цэс бүхий нутаг ихээхэн газар бэлчээр эзлэн нутаглаж, зарим хошуудын ардуудыг бэлчээр, тариалан хадлангийн газраас шахан зайлуулж байжээ. Жавзундамба хутагтын шавь нарын тоо XX зууны эхээр 55475-д хүрч байсныг судлаачид гаргажээ.[2] 1775 оноос эхлэн Жавзундамба хутагтын сан ба түүний харъяа хүрээ хийдийн жасад тариа тарих газруудыг Түшээт хан аймгийн зарим хошуудаас олгож эхэлжээ. Сэлэнгийн газар Ивэн, Бургалтай, Бороо, Бор нуур зэрэг нилээд газарт шавийн гурван отгийг албадан гаргаж тариа тариулж, цагаан гурил, арвай, буудай зэрэг үр тариаг хутагтын санд хураан авч байжээ. Сангийн тарианы ажилд 200 гаруй өрх, 2000 илүү хүн ам хамрагдаж байв. XX зууны эхэн үед Их шавийн харъяа хүрээ хийдүүд, Түшээт хан аймгийн умард зүгийн хошуудын үржилтэй газрыг Жавзандамба хутагтын шууд зарлигаар буюу эсхүл засаг ноёдоор өөрсөддөө өргөл барьц болгуулан авч эдлэх ба эзэмших явдал улам бүр нэмэгджээ. Монголын тамгатай 13 хутагтын эзэмшил газар нутаг нь Сэцэн хан аймагт-2, Засагт хан аймагт-3, Сайн ноён хан аймагт-8 нь тус тус оногдож байжээ. Эдгээр тамгатай хутагтуудын шавийн харъяат нутаг дэвсгэрийн 71,4 хувь нь зөвхөн Сайн ноён ханы нутагт оногдож байв. Тамгатай 9 хутагтын газар нутаг Хангай нуруу, түүний салбар уулсыг дамнасан буюу арлаж, өвөрлөн Идэр,Чулуут, Хануй, Хүнүй, Хойд, Урд Тамир, Завхан, Байдраг, Өлзийт, Түйн голын сав дагуу

[1] Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх*. Улаанбаатар 1978, 155–156-р тал.

[2] Цэдэв, Д.: *Их шавь*. Улаанбаатар 1965, 25-р тал.

эсвэл эдгээр голуудыг хөндлөн огтолсон байрлалтай ажээ. Монгол нутгийн тамгатай хутагт нарын газар нутгийн 40,8 хувийг эзэлсэн Сайн ноён хан аймгийн Эрдэнэ бандид (Ламын гэгээн) хутагтын шавийн харъяат нарын нутаг нь хөрс, ургамлын хамгийн олон төрөл бүхий байгалийн сайхан бэлчээр, тариалангийн талбайтай байжээ. Хамгийн том нутагтай нь Сайн ноён хан аймгийн Эрдэнэ бандида хутагт 27,533 ам км нутагтай. Дараа нь Зая бандид хутагт 7192 ам км нутагтай ажээ.[3] Тамгатай бүх хутагтын харъяат нарын нутгийн 26,9 хувь байгалийн ойт хээрийн бүс, 15 хувь нь хээрийн, 9,8 хувь говийн, 3,3 хувь ойт хээр, хээрийн, 42 хувь хээр, говийн бүсэд тус тус оршиж байв. Өөрөөр хэлбэл Монголын тариалан эрхлэх боломжтой газар нутгийг эзэмшиж байсан нь сүм хийдийн аж ахуй тариалан эрхлэх байгаль, цаг уурын нөхцөл боломжийг бүрдүүлсэн байна.

2-рт. Лам, шавь нарын тоо улам бүр өсөн нэмэгдэж байв. 1658 оны эхээр Манжийн засгийн газраас Монгол лам нарын тоог хязгаарлах бодлого барьж, лам нарыг бүртгэлд ороогүй лам болохыг хориглож байв. Хошуу бүрт байх лам нарын тоог 40 байхаар тогтоож хуулиар хориг тавьсан боловч тэдний тоо хэдэн зуу болон нэмэгджээ. Манжийн бодлогоор гэрийн хүмүүс, боол, хөвгүүд, хамжлага, сул эм, насанд хүрээгүй хүмүүс, өтөл насны хүн, насанд хүрээгүй тайж хүн шавь болж болох боловч (1775 онд бүх тайж нарыг лам болохыг хоригложээ) нэмэгдсээр л байв. Үүнтэй уялдан “сул шавь” тайжийн хамжлагаас чөлөөлөгдсөн хүнийг, “цагаан шавь” гэрийн боол шавийг хэлж нэрлэх болжээ. 1817 онд Манжийн хаан сүм хийдэд өргөн барьсан албатыг бүртгэн аваад тухайн хошуунд буцаан өгөх зарлиг буулгажээ.[4] Гэвч амьдралд энэ нь хэрэгжсэнгүй шавийн тоо өсөн нэмэгдсээр байв. Монголын нийгэмд лам, шавь болох сонирхол их байхын зэрэгцээ, шавьд элсэх хүнийг хөрөнгө чинээ ялгалгүй дуртай хүлээн авч байв. Ардууд үр хүүхдээ боловсрол эзэмшүүлэх гол арга нь лам болгох байжээ. Нөгөө талаар язгууртнууд лам санваартан болох боломжгүй байсан тул ардын үр хүүхдүүдэд сүм хийдэд суралцаж, зэрэг дэв олж дэвших боломж илүүтэй байжээ. Үүнээс гадна шавьд орох, лам болох тоо өсөн нэмэгдэхэд нийгмийн олон талын аятай нөхцөл бодитой нөлөө үзүүлжээ. Тухайлбал, лам нар цэргийн алба, ан хомрогын алба, өртөө улааны албанаас чөлөөлөгддөг, тушааж буй албан татвар нь арай хөнгөн (энгийн ардуудтай харьцуулахад) лам нарыг доромжилсон хүнийг чангалан шийтгэх хуультай, лам нарыг буруу үйл хийвэл эхлээд шар шувталсны дараа шийтгэдэг, нийгэмд лам нарыг бурхны шавь хэмээн хүндлэх сүсэг бишрэлийн сэтгэлгээ давамгайлсан, өргөл барьц, мэргэ төлөг үзэх, эм барих зэргээр мөнгөн орлого олж амьдрах боломж өргөн ажээ. Лам, харын хооронд завсардах боломж нь сум ард, шавийн ард хоёрын ашигтай талыг хослуулснаар хувь иргэний амьдралд тустай талыг өгч байв. Ингэж завсардах нь лам өрхөд цэргийн алба татвар, улсын албан татвар ноогдуулахад үлэмж чирэгдэл маргаантай байсан боловч,

[3] Пүрэв, О.: *Монгол улсын түүхэн газар зүй*. Улаанбаатар 2004, 34-р тал.

[4] Лан Мэй Хуа: *Монголын тусгаар тогтнолын хөдөлгөөн: Нэгдсэн Монгол улс байгуулах эрмэлзлэл*. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2011, 41-р тал.

энгийн иргэдийн амьдралд үзүүлэх хүндрэл бага ажээ. Түүнчлэн энгийн ардууд лам болоход нөлөөлсөн бас нэг гол хүчин зүйл нь хувийн мал аж ахуйгаа хошуу ноёдуудад мэдүүлэхгүй арай чөлөөтэй эрхлэхийн тулд байсан ажээ. Энэ мэт асуудлыг Манж нар шийдвэрлэхийг оролдсон ч үр дүнд хүрээгүй юм.

Дээрх шалтгаанаас гадна, тэмдэглэх нэгэн зүйл бол, монгол газар тариалан эрхлэн амьдарч байсан хятад иргэдэд монгол эхнэр авахыг хориглосон хэдий ч амьдрал дээр энэ заалт тэр бүр үйлчлэхгүй, эхнэр авч, үр хүүхэдтэй болсон байдаг. Тариачин хятад иргэд нутаг буцах хугацаа болоход эхнэр, үр хүүхдээ тодорхой мал хөрөнгийн хамт шавьд өргөж оруулдаг байжээ. Энэ нь сүм хийдийн шавийн тоо өсөхөд багагүй нөлөө үзүүлж байжээ. Хятад иргэд Монгол эхнэр, түүнээс төрсөн хүүхдээ шавьд өргөсөн материал ҮТТА-т нэлээд байна. Үүнээс жишээ татвал: 13 нугалбарт. "Үүнийг Монголчилвоос энэ тэмдэг бичсэн хүн Бүнжапү Сиуси хүн дотор нэр Убинсиу Монгол эмгэн буй нэр Мэнд нэг хүү гарсан нэр Дуринжав, Анидан 3 хүнийг шавь болгоё барилцах мал адуу 7, үхэр 21, хонь 50 энэ зэрэг хүн малтай гэгээнд барина хожим энэ мал будлианд хүн гарах болбоос Убинсиу даалгамуй. Сайшаал Ерөөлтийн тэргүүн оны өвлийн дунд сарын 14. Сэлэнгийн Сампилд одуулав (хятад бичигтэй) (ҮТТА. М-85 Д-2 ХН-66). Энэ баримтаас харвал, өөрийн эхнэр, хүүхдээ өргөсөн байна.

Мөн 20 нугалбарт "Монголчилвоос энэ тэмдэг бичсэн хүн дотор нэр нь Сонданжоу. Монгол нэр Гончигдаш, Шанси Пүнжопү Пүнжоси Нисон Чоны хүн санахуйд мөд гэрт харих. Энэ хүү охин ер үгүй энэ хэдэн хүүхдийг гэгээнд шавь болгож барих нийт хүү хүүхэн 4 их хүү нэр Цэвээнжав, дагалдаж барих мал үхэр адуу 41 хонь ямаа 101 Сайшаалт Ерөөлтийн тэргүүн он 11 сар 14. Сэлэнгийн Сампилд одуулав" (ҮТТА. М-85 Д-2 ХН-66). Харин энэ баримтаас харахад, өөрийн төрсөн үр хүүхэдгүй боловч, хамт амьдарч байсан, эхнэр түүний үр хүүхдийг мал хөрөнгийн хамт шавь оруулсан байна.

21 нугалбарт, Энэ бичгийг Монголчилвоос энэ бичгийг хийсэн хүн Лияан хо миний нас өвгөн болов. Хожим хүүхэд түшэх хүн үгүй энэ Монгол хүүгийн нэр Дондов 11 настай, 5 үхэртэй. Айлтгаж гэгээнд шавь болгов хожим хүн нэхэх магад үгүй Лияан хо би мэдүүлмой амаар айлтгах нь итгэл үгүй тул бичиг гаргав. Сайшаал Ерөөлтийн тэргүүн он 3 сарын 16 (ҮТТА. М-85 Д-2 ХН-66). Үүнээс харвал, Дондов нас бага, түших тулах хүнгүй ганцаараа тул шавьд өргөсөн байна.

Сүм хийдэд хятад иргэд эхнэр, үр хүүхдээ шавь болгон өргөдөг нь тэдний цаашдын амьдралд сүм хийд оронг түшин амьдрах нь арай хөнгөн, бас тарианы ажлын туршлага, мэдлэгээ цааш үргэлжлүүлэн сүм хийдийн тариан дээр ажиллах нь амьдралын баталгаа болно хэмээн үзэж байсных ажээ. Нөгөө талаар Манжийн захиргаа хятад иргэдийг Монгол эхнэр авахыг хориглосон учир хошуу тамгын газарт харъяалагдах боломжгүй байсан байна.

3-рт. Шавь нарын тоо улам бүр өсөн нэмэгдэж байхад нутаг газар тэлэхгүй, эзэмшил нутаггүй байх бодит байдал нь сүм хийд, хутагт хувилгаадын аж ахуй илүү зохион байгуулалттай, аж ахуйн шинжийг олох нийгэм, эдийн засгийн

шаардлагыг нөхцөлдүүлсэн байна. Өөрөөр хэлбэл Монголын сүм хийдүүд XVIII зууны II хагасаас тухайн үеийн нийгмийн үйлдвэрлэл, хуваарилалтын процесст оролцож тодорхой үүргийг гүйцэтгэх болжээ.

XVIII зууны үеэс Монгол орон дэлхийн зах зээлийн системд татагдан орсонтой уялдан өөрийн сүм хийдийн дотоод хэрэгцээгээ хангаж байсан сан, жас жавууд орон нутгийн зах зээл үүсгэхэд тодорхой хувь нэмрийг оруулахын хамт нийгмийн шинэ харилцаанд идэвхтэй оролцох болжээ. Монгол оронд худалдаа наймаа голдуу сүм хийд, хот суурин газрыг (Богдын Хүрээ, Хиагт, Улиастай, Ховд, Вангийн хүрээ, Заяын хүрээ, Улаангомын хүрээ, Ламын гэгээний хүрээ, Эрдэнэ зуу, Амарбаясгалант, Баруун хүрээ, Дөрвөдийн далай ханы хүрээ гэх мэт) бараадан хийх болж түүнд сүм хийдүүд идэвхтэй оролцох болжээ. Дээрх газруудад худалдаа арилжаа хийгчдийн бүрэлдэхүүнийг Хиагтын зах зээлээр төлөөлүүлэн авахад (Хиагт бол сүм хийдийг түшиглэн байгуулагдаагүй хилийн боомт, худалдааны газар юм) хэдийгээр тус хотод оршин суух ламын тоо төдий л их биш, 16 лам байжээ. Харин Хиагтын худалдааны зээл дээр сүм хийдүүд давамгайлан оролцож иржээ. 1913 оны 10 сард Сайн ноён хан аймгийн хошуу, түүний дотор Далай Чойнхор вангийн хошууны Майдар, Мамба, Чойл, Дашасамдилин, Чойнхор хурал зэрэг 7 сан жас Хиагт, Нийслэл хүрээ хоёрт 59455 жин шар тос, мөн хошууны лам Жунай, Ширчинжанцан, Цэвэг, Аюуш, Дашням нар 15875 жин шар тос, мөн оны 12 сард дээр дурдсан жасууд зөвхөн Хиагтад дахин 37110 жин шар тос заржээ. Живзундамба хутагтын сүм хийдүүд Монголын тариалангийн Умард голомт буюу Орхон, Сэлэнгэ, Хараа, Ерөө голын сав нутагт ойр байдгийн хувьд Хиагтын зээл дээрх газар тариалангийн бүтээгдэхүүний арилжаанд оролцож ирсэн нь дамжиггүй юм. 1917 оны гаалийн мэдээгээр Хиагтын зээл дээр гурил 25136 жин, муу гурил 420 жин, шар будаа 24000 жин тус тус зарагдсаны 91 хувь нь ургац хураснаас хойг намар өвлийн улиралд ногдож байна. Мөн 1917 оны Хиагтын зээл дээрх түлээний модны арилжааны 6,06 хувь нь шавийнханд, өвсний 10,02 хувь нь ноогдож байна.[5]

4-рт. Манжийн үед ч, 1911 онд Монгол улс тусгаар тогтнолоо олсны дараа ч лам, шавь нарыг нийгмийн олон төрлийн алба гувчуураас чөлөөлсөн нь шавь болох явдлыг улам нэмэгдүүлэхийн хамт сүм хийдүүд тариа тарьж ашиг олох боломжийг хууль эрх зүйн хувьд олгосон байна. Их шавийг олон аймгийн өрх цэргийн зэрэг албанд хавсаргахгүй болгохоор Монгол улсын Зарлигаар тогтоосон хууль зүйлийн бичгийн арван нэгдүгээр дэвтэрт “Нэгэн зүйл. Живзундамба ламын шавь нар болбоос язгууураас тусгайлан эрхэлсэн сүм, хурлын хэрэглэл ба ламын зоог, тахилыг дагнан гаргаж явахын тулд харьяат Их шавийг олон аймгийн өрх цэргийн өртөө улааны зэрэг албанд үүрд хавсаргахгүй болгогтун” гэжээ.[6]

[5] Идшиноров, С.: Хиагтын Монгол худалдааны тойм. *Түүхийн судлал* XVIII. Улаанбаатар 1984, 50–53-р тал.

[6] *Монгол төр, эрх зүйн түүх (Дээж бичиг)*. Эрхлэн хэвлүүлсэн Б. Баярсайхан. Улаанбаатар 2010, 92-р тал.

Мөн хууль зүйлийн бичгийн арван хоёрдугаар дэвтэрт Сангийн амууны тухай хуульчилжээ. Түүнд, хэрэв тариг бүрнээ тушаан өгч чадахгүй бол, нэгэн жилийн хугацаа сунгаж, хойд жилд хуучнаар шинийг хамтаар эрхгүй гүйцээн өг. Хэрэв дутуулсаар гурван жилд гүйцэтгэн тушаахгүй болбоос уг хурааваас зохих амууг үнэ бодож харъяат хошуунаас тулган төлүүл. Дахин тариулах, үл тариулах явдлыг тухайд Сангийн яамнаас магадыг барьж тогтоон шийтгэгтүн" гэсэн заалт хэдийгээр Живзундамба хутагтын болон бусад хутаг хувилгаад, сүм хийдийн тариаланд үйлчлэхгүй боловч, тэд дотооддоо шавь ардаас тарианы татвар авахад энэ хууль үйлчилж байв. Мөн Монгол улсын засгийн газраас 1913 онд баталсан "Тариалангийн газар түрээслэх дүрэм"-ийн есдүгээр зүйлд тариалангийн газрын түрээс мөнгийг жил бүр хоёр хувь болгон хурааж, хураасан мөнгийг арван хувь болгон бодож, зургаан хувийг Сангийн яаманд хурааж, дөрвөн хувийг нутгийн харьяа хошуунд олгож үүний дотор хэрэв их шавийн сан ба сүм хийдийн харъяат тариалангийн газар буй аваас, нутгийн харъяат хошуунд олгож, дөрвөн хувийн мөнгийг мөн шавийн харьяат сан ба сүм хийдийн газарт олгуулж хурал номын хэрэглээнд зарцуулсугай гэжээ.

Монгол газар тариа тарьж буй сүм хийдийн дотор тэргүүлэх байр суурийг тариалангийн Умард голомтод байрлах Живзундамба хутагтын их шавь, түүний харъяа сүм хийдүүд эзэлнэ. Удаах байрыг газар нутгийн хэмжээгээрээ хамгийн ихтэйд тооцогдох Монголын тамга хутагтын нэг Эрдэнэ бандид хутагтын харъяа сүм дацан, жасууд, удаах байрыг тариалангийн Өрнөд голомтод байрлах Ховд хязгаарын Дүрвэд баруун гарын Зоригт ханы хошуунд 7 том жас (Улаангомын хүрээ), зүүн гарын Далай ханы хошууны Төгсбуянтын хийд, Баяд хошууны Цалгарын хүрээний том жасуудын тариалан орно.

Монголын сүм хийдийн тарианы ажлыг тухайн хийдийн Гадаад сан хариуцна. Гадаад сан аж ахуйн ажлыг хариуцах бөгөөд түүнийг "Их сан" гэж нэрлэдэг. Гадаад сан нь сүм, хийд хутагтын бүх зоог тахил, түүний дуган сүм, орд өргөө, орон сууц барих, сэлбэх, хүрээ хийдийн хурал номын зардал нийлүүлэх, сүрэг мал адуулах, үржүүлэх, арилжаа худалдаа хийх, хөсөг тээвэр хөдөлгөх, тариалан тарих, хадлан хадах, мөнгө цай хүү үржүүлэн зээлдүүлэх ба зээлдэн авах, зээлийг төлөх, алба татвар хураах, сангийн орлого зарлагын данс тайлан тооцоо хийх, хөрөнгө хогшлыг бүртгэх, сан шавийн дотор зарцуулах тийз (мөнгөний цаасан тэмдэгт) гаргах, тариалан хадлангийн газар түрээслэх, өргөл барьц хүлээн авах, бадар хандив эрэх, санд ажиллуулах хүмүүсийг албачлан гаргах зэрэг аж ахуй, санхүүгийн бүх ажлыг хийнэ.

Сүм хийдүүд шавь ардуудын хүч, хөдөлмөрийг ашиглан хөх арвай, буудай, хар будаа тариалж байв. Сүм хийд, жасууд тариагаа ардаар албадан тариулдаг учир, түүнийг нутгийн хүмүүс "албаны тариа" гэж нэрлэнэ. Сүм хийдүүд санд жил тутам нийлүүлэх тарианы тоо хэмжээг 5 дүг (100 кг) тариагаар тогтоож заавал гүйцэтгэх үүргийг хүлээлгэн нормт тариг тухайн жил дутуу тушаавал дараа жил заавал нөхөж өгөх үүргийг хүлээн, өгч чадахгүйд хүрвэл тохирох үнээр

төлүүлэн санд заавал авдаг байжээ. Нэг их Дүү тариа 40 шанага, буюу 20 кг, бага дүү нь 20 шанага 10 орчим кг болно. Архивын баримтаас харахад Бүрэн засагчийн 5-р онд (1866) сангийн тарианд 19 өрхөөс 120 дүү 45 жин хураахдаа 10-аас 5 дүгийн хороонд тушаасан байна.Үүнд, Жамбын барьсан 21 дүү 10 сан тариаг 2-р оны дутуу 9 дүү, 4-р оны 10 дүү, 5-р оны 1 дүү, 10 сан тарианд хаагаад одоо дутуу 8 дүү 10 сан тариа болно. Мөн Дугаржавын Дамирын барьсан 7 дүү, 5 сан тариаг 2-р оны дутуу 3 дүү, 3-р оны 5 сан, 5-р оны 4 дүү тарианд хаагаад эдүгээ 1 дүү дутуу, Дамбын Шагдарын барьсан 5 дүү тариаг энэ намрын 5 дүү тарианд хаав гэсэн бичиг үйлдсэнээс үзвэл 5 дүү тариаг жилдээ өгч байжээ. Өр болон үлдсэн тариаг хааж чадахгүй болсон тохиолдолд мал болон эд зүйлээр нөхөн хаадаг байжээ. Тухайлбал, Сэргэлэнгийн Доржжавын барьсан 1 их ирэг, 2 ямааг 9-р оны 2 дүү 15 сан тарианд хаав. Балдарын барьсан 4 их ирэгийг 9 оны намрын 5 дүү-д хаав гэх мэтээр данс хөтөлсөн байна. Мөн хэмжээт тарианаас гадна хутагтын сангаас зээлсэн эд барааны үнийг тариагаар төлдөг байжээ. Жишээ нь, Д. Шагдарын барьсан 8 дүү тариаг 6 онд зээлсэн 1 хатуу цай мөн оны 6 дутуу 1 дүд хааж энэ намрын 4 дүд хааж 1 дүү болно гэснээс үзвэл цайны үнэ 3 дүү тариа болжээ. Мөн тариа 1 дүү буюу 40 шанагт хүрэхгүй бол, шанагаар тооцож авдаг байжээ. Ц. Санги 4 дүү 13 шанаг тариаг энэ намрынхад хаагаад дутуу 17 шанага тариа гэх мэт[7] тэмдэглэсэн байна.

Монгол улсын хууль зүйлийн бичигт Живзундамба ламын сангийн зэрэг газрын амуу тариаг хуучин ёсоор явуулах нь нэгэн зүйл: Олон чуулганы хошууны нутаг Живзундамба ламын сан Их шавийн харъяат олон хүрээ, сүм, дацан, аймаг орны тахил тавиглалын хэрэглэлд туслан өгч тариулсан амуу тариаг одоо явуулах хуулийг нийтээр тархаан явуулснаас урьдахыг нь нутгийн харъяат хошуу, Нийслэл Хүрээний Эрдэнэ шанзудба нарын газраа нэгэн хамтаар магадлан байцаалгаж аль чуулган, хошууны нутгийн ямар хэдэн газарт, аль сан, хүрээ, сүм, дацан, аймаг орны ямар зүйлийн тариа тариулсан явдлыг нарийвчлан хэмжээлж байдал төлөвийг нь зураг зурж тодорхойлон Сангийн яаманд өргөн мэдүүлж хууль ёсоор гурван жилд нэг удаа хугацааны тэмдэгт бичиг хүлээн авхуул. Бас ч олон хошуу, шавь, харуулын өөр өөрийн сүм, хурлын хөрөнгө болгосон тариалан буй аваас нэгэн адил шийтгүүл. Цөм албан сангийн түрээс хураахыг бүрнээ хэлтрүүлэгтүн[8] хэмээн заажээ.

Хуулийн энэ заалт сүм хийдийг газраа бусдад түрээслүүлж давхар ашиг олох боломжийг эрх зүйн хувьд баталгаажуулсан байна. Сүм хийдүүд газраа шавь, лам, монгол хүмүүс, хятадуудад түрээсэлж байв. Нөгөөтээгүүр сүм хийдээс газар түрээслэж авах нь хүмүүст ялангуяа хятад иргэдэд илүү хөнгөн нөхцөлтэй тусч байсан юм.

---

7 МУУТА. М-76, Д-1, ХН-16.

8 *Монгол төр, эрх зүйн түүх (Дээж бичиг)*. 96-р тал.

XX зууны эхэнд Живжундамба хутагтын шавийн ардууд Ивэн, Бургалтайн тарианы газраас нэгэн жилд гурил 67 мянган жин, арвай 3 шахам мянган жинг хутагтын санд албан журмаар нийлүүлж байв. Богдын сангийн тариаг шавийн гурван отгийн ардууд гүйцэтгэж, тэднийг тарианы даамал хариуцаж байв. 1902 онд Бадаргуулт төрийн үеэс хятадуудад Монголд газар тариалан эрхлэх боломжийг албан ёсоор зөвшөөрч, улмаар хятад, монголчуудыг хамтран ажиллахыг уриалах Шинэ засгийн бодлого сүм хийдүүд тарианы газраа хятадуудад түрээслэн ашиг нөхцөл, боломжийг нэмэгдүүлсэн байна. Живжундамба хутагтын сан нэлээд газрыг хятадын тариачдад түрээслэн өгч хөлсөнд нэгэн жилд 136 мянга гаруй жингээс доошгүй (81600 кг) гурил хураан авч байжээ. Үүний хамт лам нар, хятад тариачдад түрээсэлж байжээ. Шавийн лам Лувсанжамъян бор гурил 2500 жин, цагаан гурил 5500 жин өгөхөөр тарианы газар түрээслэн авч уул гурилыг тариачин хятад Мэндбаяр, Сайнбаяр нарын хамт Богдын санд нийлүүлж байжээ.[9] Эдгээр хүмүүс авсан газраа дахин дамлаж газраа түрээслэж байжээ.

Сангийн газрыг түрээслэхийг "сүйлэн авах" гэнэ. Тарианы газрыг олгохдоо "суумал" гэх хэмжээг баримтална. Энэ нь монголын хуучин үеийн нэгэн зүйл багтаамжийн хэмжээ юм. Богдын санд төчнөөн жин цагаан гурил тушаана гэсэн хүнийг бас хөндлөнгөөс тусгай хүн батлан даана. Тариачин отгийн дарга нар уул гурилыг намар хураан авч санд тушаана. Энэ тухайд архивын баримтанд: "Чуулганы боолт 4 суумал газрыг дарга Цэрэндоржийн лам Лувсандорж 200 жин цагаан гурилаар сүйлэн (түрээслэн) авсныг дарга Равжаагийн лам Санж даав. Хураасан гурил 200 жин үүнийг тухай бүр өөрөө барив. Түрхүүрч Лувсан мөр бичүүлэв. Ар Чорондаг боолтын газрыг Сэлэнгийн дарга Дэмбэрэл хязгаар хэмээх Баяр 1000 жин цагаан гурилаар сүйлэн авсныг дарга Равжаа лам Лувсанцэрэн даав. Хураах цагаан гурил 1000 жин үүнээс 556 жинг гэлэн Дамба барив. Бас 444 жинийг өөрөө барив хэмээн Түлхүүрч Лувсан мөр бичүүлэв" гэжээ.[10]

Сүм хийдүүд тарианы газраа хүмүүст өгч түрээсэлсэн талаар нарийн бичиг данс үйлдэж, тухайн ондоо тарианы газрын дарга нар хураан авч санд нийлүүлж байжээ. Тухайлбал:

Бага Цагаан овооны боолт 6 суумал газрыг 300 жин гурилаар сүйлнэ.

Яст боолтын 2 суумал газрыг 100 жин цагаан гурилаар сүйлнэ.

Цагаан толгойн булагын суумал боолтийн 30 суумал газрыг 1500 жин цагаан гурилаар сүйлнэ.

Ар Бургалтай нь 15 суумал газрыг 800 жин цагаан гурилаар

Санж бандидын боолт 60 суумал газрыг 3000 жин цагаан гурилаар сүйлэн авсан.

Цэвээнжав Хайлаастын мухрын 3 боолт 50 суумал газрыг 2500 жин гурилаар сүйлэн авсан.

---

[9] Насанбалжир, Ц.: *Мал аж ахуй хөтлөлтийн уламжлал, шинэчлэл*. Улаанбаатар 1978, 27-р тал.

[10] МУУТА. А-74, Д-1, ХН-9.

Хайрт боолтын 6 суумал газрыг 300 жин цагаан гурилаар
Ханж боолтын 8 суумал газрыг 400 жин
Дагат арын мухрын боолт 2 суумал газрыг 100 жин
Баруун наймтын 10 суумал газрыг 500 жин
Зүүн наймтын боомтын 1 суумал газрыг 50 жин
Хурдан Сономын боолтын 6 суумал газрыг 300 жин

Доод Арын боомт 2 суумал 100 жин гурилаар сүйлсэн тухай тэмдэглэл бичиг хөтөлсөн байна.[11] Тэрчлэн 1911 онд ван Цэрэнбаавайн хошууны лам Лувсанцэрэн Богдын сангаас тарианы газар түрээслэн авч, газрын хөлсөнд цагаан гурил 2750 жин, бас Их шавийн лам Соном, Дэмчиг нар цагаан гурил 1600 жин өгөхөөр тарианы газар түрээслэн авч байжээ.

Хошуудын тариалан бүхий хүрээ хийдийн олонх нь өөрсдийн сүрэгчид болон чинээ мөхөс, тариачин, малчид хийгээд заримдаа ядуу дорд лам нарт өчүүхэн бага шан өгөх замаар тариалангийнхаа газрыг боловсруулдаг байв. Хүрээ хийд нь тариагаа боловсруулсан тариачид, малчдад зөвхөн хоол хүнсээ л хэрэглүүлэн, зүтгэх хүчээ тэдний хувийн ажилд ашиглуулдаг бөгөөд намар тариагаа хураалгаж авсны дараа 3–6 тогоо (40–90 кг) орчим тариагаар урамшуулах төдийгөөр хязгаарладаг байв. Үүнээс гадна зарим хошуудын хүрээ хийд нь засаг ноёдоор захирамж тушаал гаргуулах үндсэн дээр тариалангийнхаа газрыг шууд албан журмаар боловсруулах явдал ч гардаг байжээ. Жишээ нь: Сайн ноён хан аймгийн Сайн ноён ханы хошууны хүрээ, Засагт хан аймгийн Засагт ханы хошуу хүрээ (Арын хүрээ)-ний хэд хэдэн жасууд, Ховд хязгаарын Дүрвэд далай ханы хошууны Төгсбуянтын да хүрээ зэрэг зарим нэг хүрээ хийд тариагаа хошууны ардаар албадан тариулж, ургацаа хураалгаж авдаг учир түүнийг нутгийн ардууд “албаны тариа” хэмээн нэрлэдэг ажээ. Үүний зэрэгцээ тариалангийн талбай услах усыг эн түрүүний ээлжинд сүм хийдүүд бүрэн хангалттай авдаг учир түүнийг “бүтэн ус” хэмээн нэрлэж, ардууд цөөн цагаар услах эрхтэй тул түүнийг “хагас ус” хэмээн нэрлэдэг байжээ.

Сэргэн тогтсон Монгол улсын үед их шавийн харьяат сүм хийдүүдийн тариалангийн газар нэмэгдсэн бөгөөд 1918 оны байдлаар Түшээт хан аймгийн Эрдэнэ вангийн хошууны бүх тариалангийн газрыг байцаан хэмжүүлэхэд их сан ба шавийн харьяат орон сүмийн дээд газар дөрвөн зуун гучин таван хувь арван гурван үр, гурван зуун хорин есөн алд, дунд газар нэг зуун хорин хувь, тавин алд, доорд газар жаран есөн хувь, найман үр, хоёр зуун хорин алд байжээ.[12]

Ховд хязгаарын Дүрвэд баруун гарын Зоригт ханы хошууны 7 том жас (Улаангомын хүрээ), зүүн гарын Далай ханы хошууны Төгсбуянтын хийд, Баяд хошууны Цалгарын хүрээний том жасууд нь эртнийхээ уламжлалт хэв хуулийг баримтлан, тариа тариулах ба бусад бор ажил ээлжээр хийлгэж үйлчлүүлдэг

[11] МУУТА. А-74, Д-1, ХН-9.
[12] ШУА-ийн Түүх, Археологийн Хүрээлэн. ТБМТ. Ф-2, Д-1. ХН-480.

“жас сум” буюу “жасын бүл” хэмээх тариачин малчин өрхтэй байсан бөгөөд тэд нь 1921 оны хувьсгал хүртэл жасуудын тариаг албан журмаар тарьж, хураах үүрэгтэй байжээ. Жишээ нь: “Далай ханы хошууны Төгсбуянтын хийдийн 3 том жас Аюуш, Юмба Цогчины Баруун зүүн сан (жасууд) нь Сангийн хөвгүүд хэмээх зарц нараар тариагаа албан журмаар тариулахын хамт тэднээр бас хурал манз, цав чанах, түлээг бэлтгэх зэрэг ажлыг сар сараар ээлжлэн хийлгэхийн дээр өрх тус бүр 3–40 хүүдий (54–720 кг) орчим тариаг хурааж, түүгээр гурил тээрэмдэж өгдөг байжээ.[13]

Тариаг хэмжих нэгж нь Монголын баруун хэсэгт тогоо, умард хэсэгт дүү хэмээх хэмжигдэхүүн байжээ. Тогоо тариаг цайгаар арилждаг. 3 тогоо будаа 2 шахмал цай болно. Нэг тогоо будаа 1 шахмал цай болно. Хожгор арвай нэг тогоо нь нэг шахмал цай болно. Нэг тогоо буудай, нэг тогоо арвайгаас ханшаар илүү байжээ. Учир нь улаан буудайн амт чанар сайн, цавуулаг ихтэй. Тогоо тариагаар арилжин авах зүйлийн үнэ ханш нутаг бүрт харилцан адилгүй байв. Ховдын Үенч суманд 1 морийг 25 тогоо, гүүг 10 тогоо, атан тэмээг 30 тогоо, ингийг 20 тогоо, нэг эр хонийг 2 тогоо, 2 ямааг 3 тогоо тариагаар, нэг гүзээ зөөхийг буюу 5 кг, 3 тогоо тариагаар арилжиж байв.[14] Нутгийн ардууд чулуун тээрэм өөрсдөө хийж бусдын тариаг хөлсөөр тээрэмдэж байсан тухай нэгэн сонирхолтой баримтыг дурдвал, харъяат хошууны хангай нутагт ядуураг ардууд арга сүвэгчлэн буудай няцлах чулуун тээрэм хийж, аливаа гурил тээрэмдүүлэх хүний 100 жин бүрээс буудай нэг дүү хөлс авч, алба аминд тус ашиг болгож байжээ.

Үндэсний хувьсгал ялсны дараа Монгол дахь сүм хийдийн тариалан эрхлэлт улам бүр нэмэгджээ. Шинэ тогтсон Монгол улсын хууль, дүрмийн заалт их шавийн болон хүрээ хийдүүд тариа тарих боломжтой нөхцөлийг бүрдүүлснээр газар түрээслэн авах, нэмж авах явдал нэмэгдсэн байна. Тухайлбал, 1919 онд Баатар вангийн хошууны тамгаас Мэргэн хамбын аймгийн жасад тариалангийн газар олгосон тухай бичигт: Баатар вангийн тамгын гүн туслагч түшмэдийн бичиг. Нийслэл Хүрээний Мэргэн хамбын аймгийн лам гэбэхүй (гэсгүй) мэдээчин нарт үнэмлэх тэмдэг тараасан бичиг шийтгэн олгох учир эдүгээ энэхүү орон жасын мэдээчин нараас гуйсан нь манай аймгийн жаваас (жас) сангийн хөрөнгөөр ядуураг бөгөөд одоо цагийн гачаал бэрхэд хурал номыг гүйцэтгэн хуруулж ядас үгүй болсон тул бага сага тариалангийн газар туслан олгож хурал номыг тасалдуулахгүй болгон залгамжлахыг хүсмой хэмээн гуйн мэдүүлсэн үүнд үзвээс манай хошуу энэ мэт орон дацанг аймаг жасын хурал номын зүйлийг хуруулах тухай бага сага тариалангийн газар туслан олгож уг сайн буяны зүйлд тусламж болсоор ирсэн хэмээх нэр буй нь хуучин удааг харгалзан бага тариалангийн газар туслан олгохоор гуйсаныг ёсоор болгож тус хошууны нутаг баруун Жаргалант хэмээх газар тариалан буй иргэний гаднах зүүн этгээд болох бяцхан булгийн адаг талын

[13] Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх*. Улаанбаатар 1978, 157–162-р тал.

[14] Роломжав, Б.: БНМАУ-ын тариалангийн хураангуй түүх // *Түүхийн судлал.* Tomus XX. Улаанбаатар 1987, 3-р тал.

нэгэн хэсэг хуурай найман чин шахам газрыг эсэргүн (ирэх) жилээс эхлэн арван жилийн хугацаатайгаар тариа тариулан олгохоор газрыг заан өгсөн тул үүнийг Мэргэн хамбын аймгийн мэдээчин нарт үнэмлэх болгон албаны тэмдэг дарсан бичиг шийтгэн олгосноос гадна хугацаа дуусмагц дахиад даруулах эсэхийг өөрөө гүйцэтгэн шийтгүүлсүгэй хэмээн үүний тул олгов. Олноо өргөгдсөний 9 оны намрын тэргүүн сарын 15[15].

Сүм хийдүүд газар түрээслэн тариа тарих нь монголчуудын хүнсний хэрэгцээ цаашилбал худалдаа арилжаа наймаанд таатай нөхцөлийг үзүүлж байсан боловч бас нийгмийн харилцаанд ялангуяа хятад иргэдтэй холбоотой асуудлыг хүндрүүлж байв. Энэ нь сүм хийдүүд өөрийн шавь ардуудаар тариа эрхлүүлэхийн зэрэгцээ хятад иргэдэд газраа дам түрээслэн олгож ашиг олж байв. Хэдийгээр тариалангийн газар түрээслэх дүрмээр газрыг дам түрээслэх нь хориотой ч, сүм хийдүүдэд энэ үйлчлэхгүй байв. Мөн их шавийн харьяат хүрээ хийдийн жасын тариалангийн газраас түрээс хураахыг зогсоосон нь хятад иргэдээс сүм хийдтэй түрээсийн гэрээ хийж, тариа тарих явдлыг нэмэгдүүлсэн байна. Хятад иргэд сүм хийдүүдтэй тариа тарих газрын түрээсийн гэрээ хийсэн нэрийн дор илүү газар тариалах, монголчуудтай булаалдах зэрэг маргаан гарах нь нэмэгджээ.

Тиймээс энэ асуудлыг шийдвэрлэхийн тулд Монгол дахь гадаад иргэдийн асуудал эрхэлсэн Гадаад Хэргийг Бүгд Эрхлэн Шийтгэгч яамнаас Нийслэл Хүрээний Эрдэнэ шанзудба нарт бичиг илгээж байв. Үүнд, “харьяат олон аймаг хошуу харуулын нутагт тариа тарьж суугаа дундад улсын харьяат иргэд, орос улсын харьяат хүмүүн нар дор манай яамнаас цөм тогтоосон дүрмийн ёсоор түрээслэхүй хугацааны тамгат бичиг ба дүрэм хэмжээг шийтгүүлэн хадгалуулан тариа тариалж дагаж шийтгүүлэн буй ба бас ч харьяат олон иргэдийн тариалангийн газрыг удаа дараа түшмэл томилон гаргаж байцаан хэмжээлүүлж тэдний иргэдийн дураар газар нэмэн хагалсан эсэхийг ялган салгаж түрээслэх тэмдэгт бичгийн доторх хэмжээ уг нийлүүлэн байцаан үзээд хэрвээ дураар илүү газар нэмэн хагалсан нь буй авхуй тогтоосон дүрэм журмаар торгож шийтгэх буюу эсвэл нэмэн тариалсан газрыг эргүүлэн хураах зэргээр журамлан шийтгүүлж буй ба гагцхүү их шавийн харьяат олон орон дацан жавын тариалангийн газраас улсын санд бүрэн түрээслэх хураах үгүй ба хошууны орон дацан жавын тариалангийн газраас зургаан хувийг улсын санд оруулан дөрвөн хувийг харьяат дацан оронд оруулж буй учир харьяат шавь хошууны олон орон дацангийн тариа тарьсан иргэдэд газрын үнэмлэх тэмдэгт бичиг ба тариалангийн дүрэм хэмжээг гарган олгоогүй буй бүлгээ гэтэл олон харьяат орон сүм өөр өөрийн тариалангийн газрыг их төлөв дундад улсын харьяат иргэдийг хөлслөх буюу түрээслэн тариулах бөгөөд гадаад сангийн манай хоёр яамнаас гаргасан түшмэл тухай бүр тэдний тарьсан газрыг хамтаар байцаан хэмжээлэхүйд мөн ч дураар газар нэмэн хагалсан нь үлэмж буй бөгөөд энэ зүйлийн тариалангийн түрээсийг аль газар хураах боловч дураар газар

[15] ШУА-ийн Түүх, Археологийн Хүрээлэн гар бичмэлийн сан хөмрөг. ТБМТ. Ф-2. Д. ХН-525.

нэмэн хагалсан нь эрхбиш тогтоосон дүрмийг дагуулан шийтгэвээс зохих ажээ. Гэтэл гагцхүү тэдэнд манай яамнаас газар түрээслэх үнэмлэхүй тэмдэгт бичиг ба тариалангийн дүрэм хэмжээг олгоогүйд буруудан хараахан учир ялгавартай болгон авчихад харьяат иргэд харин хадгалуулсан тэмдэгт бичиг үгүйд шалтгаацан уул хэмжээ бүхий газраас гадна санааны дураар улам бүр нэмэн хагалбарлаж тариалах болсон ба бас ч харьяат иргэд хэрвээ нэгэн цагт газар тариалангийн учир тус тусын сүм орны мэдэгчийн буюу нутгийн монголчууд лугаа заалдан тэмцэлдэх зэргээр будлиан өдүүлэх аваас түүний хэргийг байцаан шийтгэхэд мөн ч үнэмлэх тэмдэгт бичиг ба тариалангийн дүрэм хэмжээг баримт болговоос зохих бөгөөд чингэж зүй нь одоо үүнээс хойш олон харьяат хошуу шавийн доторх олон орон сүм дацан жавын өөр өөрийн хувийн газарт хуучин тариалсан иргэдэд цөм газар түрээслэх үнэмлэх тэмдэгт бичиг ба тариалангийн дүрэм хэмжээг сийрүүлэн олгож дагаж явуулан бас шинэ нэмэн хөлслөн тариалах буюу түрээслэн тариалах нь болбоос чухам хаана хэчнээн хэмжээний ямар зэргийн газрыг аль улсын харьяат ямар нэр овгийн хүнд хэдэн жилийн хугацаагаар хэрхэн түрээслүүлэн олгосон зэрэг явдлыг тухай бүр манай гадаад яамнаа өргөн мэдүүлж данс тэмдэглүүлэн тариалангийн газар байцаан хэмжүүлэх тухайд нийлүүлэн хянан шийтгүүлэхэд бэлтгүүлэх ба нэгэн адил хятад, монгол үсгийн газрын үнэмлэх тэмдэг бичиг ба тариалангийн дүрэм хэмжээг шийтгүүлэн хүргүүлж уламжлан ухуулж дагаж явуулах бол хойч өдрийн хэрэг шийтгэх шийдвэрт их л баримттай болох…” хэмээн бичиг хүргүүлжээ.[16]

Хятад иргэд бүр их шавийн лам нартайгаа ч газар булаалдан заргалдах болсон байна. Тухайлбал, 1917 онд их шавийн лам Лувсантай хятад иргэн Буяндэлгэрийн пүүс тарианы газар булаалдан заалджээ. Их шавийн лам Лувсан тариалангийн газар түрээслэх дүрмийн ёсоор баатар бэйл Наваанюүндэнгийн хошууны нутаг Угтаал гол дахь иргэдийн тарианы хооронд мөн голын баруун этгээдэд Ачын ам хэмээх нэгэн хэсэг хуурай газар бас зүүн этгээдийн ойр залгаа болох Баянхошууны ар нэгэн хэсэг ус татаж болохуйц бага дугуй ийм хоёр анги сул газарт шавийн хүчээр иргэнийг хөлслөн эвч энэ жил даруй үүсгэн тариа тарихыг хүсэх тул эл газруудыг өчүүхэн хүмүүнд түрээслэн олгуулмуй хэмээн тодорхойлон Сангийн яамнаа мэдүүлж байцаалгахад, Баянхошууны ар болох нэгэн хэсэг дугуй газар бол иргэн Халзангийн пүүсний шуудуу доторх хараахан хагалж тариалаагүй хэмжээний газар дотор орсон тул олгож үл болох, харин нөгөө Ацын ам хэмээх шуудууг хөдөө талын нэгэн хэсэг газрыг үзбээс харшлах зүйл үгүй тул олгосон байна. Энэ газрыг хятад иргэн Буяндэлгэрийн пүүсний иргэд түрээслэхийг гуйн гадаадын яамнаа мэдүүлж ёсоор болгосон түрээслэн олгохоор бичиг тушаасан хэрэг бид хэрхэвч өгөхгүй хэмээн маргалджээ. Гэтэл үнэн хэрэг дээрээ дундад улсын харъяат худалдааны Фу хэ чанг хэмээх пүүсний иргэн Хан фу баатар бэйлийн хошууны нутаг Угтаал голын Ацын дабааны аманд буй доорд зэргийн нэгэн

[16] ШУА-ийн Түүх, Археологийн Хүрээлэн гар бичмэлийн сан хөмрөг. ТБМТ. Ф-2. Д-1. ХН-514.

хэсэг таван хувь чи илүүтэй газрыг түрээслэн авч тариа тарьсугай түрээслэх мөнгийг дүрмийн ёсоор тушаасугай хэмээн бичиг өргөөд хүлээж байсан ажээ. Харин үүнээс өмнө уг газрыг их шавийн лам Лувсанд Сангийн яам олгосон байжээ. Тиймээс маргааныг эцэслэн, цагдаа жанжидаас тушаасны дагуу лам Лувсанд иргэн Буяндэлгэрийн тарианы шуудууны гадна бүхий доорд зэргийн түүхий нэгэн хэсэг газрыг хэмжээлэн үзэж хоёр хувь чи хорин гурав үрийн газар болохыг заан олгож зураг зуруулж олгож[17] маргааныг шийдвэрлэсэн байна.

XX зууны эхэн үеийн Монголын газар тариалангийн хөгжлийн түүхийг судлах явцад, монгол сүм хийдүүд багагүй хэмжээнд тариалан эрхэлж байсан нь харагддаг. Дээрх сүм хийдүүд байгаль, газар зүйн таатай нөхцөлд оршихын зэрэгцээ, нэгэнт олгогдсон газар нутаг тэлэхгүй, шавь нарын тоо улам бүр өсөн нэмэгдэх бодит нөхцөл байдал нь аж ахуй эрхлэлтийн зохион байгуулалт бүхий үйл ажиллагааны хэлбэрт шилжиж, тухайлбал газар тариалан эрхэлж тухайн цаг үеийн нийгмийн үйлдвэрлэл, хуваарилалт, хүнсний хангамжид тодорхой үүрэг гүйцэтгэдэг байсан нь харагдаж байна. Энэ нь шашин, сүм хийд, лам нарын нийгэмд гүйцэтгэж ирсэн үүргийн эерэг, сөрөг талыг зөвхөн үзэл бодол, оюун санааны хүрээнд авч үзэхийн зэрэгцээ нийгмийн үйлдвэрлэл, хуваарилалтад хэрхэн оролцож ирснийг судлан үзэхийг зүй ёсоор шаардаж байна.

Бидний хувьд сүм хийдийн зөвхөн тариалалтыг багахан хэмжээнд сонирхож үзсэний хувьд, лам нар (шашин, сүм хийд Б. П.) нийгэмд ялангуяа эдийн засгийн хөгжилд ямар ч эерэг үүрэг гүйцэтгэж байгаагүй мэтээр манай түүх судлалд үзэж байсан нь эргэлзээтэй мэт. Учир нь Монгол орны сүм хийдүүд байгаль, газар зүйн таатай нөхцөлд оршихын зэрэгцээ, нэгэнт олгогдсон газар нутаг тэлэхгүй, шавь нарын тоо улам бүр өсөн нэмэгдэх бодит байдал нь аж ахуй эрхлэлтийн зохион байгуулалт бүхий үйл ажиллагааны хэлбэрт шилжиж, тухайлбал газар тариалан эрхлэж тухайн цаг үеийн нийгмийн үйлдвэрлэл, хуваарилалтын процесст тодорхой үүрэг гүйцэтгэж байжээ.

Ном зүй

Идшиноров, С.: Хиагтын Монгол худалдааны тойм. *Түүхийн судлал* XVIII. Улаанбаатар 1984, 50–53-р тал.

Лан, Мэй Хуа: *Монголын тусгаар тогтнолын хөдөлгөөн: Нэгдсэн Монгол улс байгуулах эрмэлзлэл.* Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2011.

Монгол төр, эрх зүйн түүх (Дээж бичиг). Эрхлэн хэвлүүлсэн Б. Баярсайхан. Улаанбаатар 2010.

Монгол улсын дээд, доод хурал. Баримт бичгийн эмхтгэл I (1917–1916). Улаанбаатар 2003.

[17] ШУА-ийн Түүх, Археологийн Хүрээлэн гар бичмэлийн сан. ТБМТ. Ф-2. Д-1. ХН-413.

Насанбалжир, Ц.: *Мал аж ахуй хөтлөлтийн уламжлал, шинэчлэл*. Улаанбаатар 1978.

Пүрэв, О.: *Монгол улсын түүхэн газар зүй*. Улаанбаатар 2004.

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

Роломжав, Б.: БНМАУ-ын тариалангийн хураангуй түүх // *Түүхийн судлал.* Tomus XX. Улаанбаатар 1987.

Түүхийн судлал. Tom VII. Fasc 13–24. Улаанбаатар 1971.

Түүхийн судлал. Tom XVIII. Улаанбаатар 1984.

Цэдэв, Д.: *Их шавь*. Улаанбаатар 1965.

Making of Monastic Sexual Morality in Mongolia's Pastoral Culture

Vesna A. Wallace
University of California, Department of Religious Studies, Santa Barbara

In traditional Mongolian nomadic society, which had its own culturally embedded dimensions of sexuality and highly flexible rules regulating social life, the monastic insitutionalization of sexuality was a long process that has been met with resistance to this day. In the indigenous Mongolian culture, virtue and purity were identified with bravery, truthfulness, and loyalty to one's clan and ruler, and not with the rejection of sexuality and sexual abstinence. In pre-Buddhist Mongolian society, which was free from the constraints of a theology that sees sex as religiously alienating, ascendancy to different spiritual levels (*tenggri*s) was not contingent upon sexual abstinence. It also was not confined by religious views of sexual activity as a merely reproductive act or as morally problematic. Polygamous and levirate marriages also were accepted. Characterized by a sex-positive-attitude, traditional Mongolian culture saw the sexual impulse as a natural experience that is not more irrational and visceral than any other bodily urge.[1] The Mongols' lenient attitudes toward sexual desire and sexual activities also found support in the Buddhist tantric teachings, which turned the attention away from the impurity of the body to its natural purity and its fundamentally sublime nature, and in Buddhist tantric sacro-sexual practices that they adopted. Buddhist tantric traditions, which constructed its unique sexual program of sublimating sexuality by means of sexuality, has allowed for a sexual activity because sexual impulse and sexual bliss have been seen as inseparable from the bliss of the primordially enlightened awareness. Since the body is a necessary instrument in bringing forth the experience

[1] Lacaze's study has shown that for the Mongols, the lower part of the body, although regarded as wild and less trained, has been traditionally considered as more genuine and more efficacious throughout one's life than the upper, more socialized part of the body. See Lacaze, Gaëlle: Movements as a Mirror for the Categories of Person: The Mongolian Body Oriented Concepts of Space. In: *Dialogue Among Civilizations: Interactions between Nomadic and Other Cultures of Central Asia* – International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, Ulaanbaatar 2001, pp. 200–207.

of bliss, Buddhist *tantra*s prescribed the protection of and respect for the body and stipulated that sexual contact should not be detested.[2]

From the beginning, monasticism, a sedentary monastic life, and celibacy stood in sharp contrast to the nomadic and pastoral lifestyle. The concentration of monks into sedentary monasteries was a new experience that affected the entire Mongolian society. Although the Mongols' conversion to Buddhism eventually brought some transformations in their sexual practices, such as the abolition of levirate marriage, it did not succeed in revamping all culturally embedded dimensions of their sexuality. When restrictive Buddhist monastic regulations were introduced into a society that traditionally did not question sexual conduct apart from adultery and sexual assault on a virgin girl,[3] they were met with resistance that has remained to this day. The evidence of this is noticeable in various ethnographic accounts, the judicial documents instituted in different periods of Mongolian history, and in the practices of contemporary monks in Mongolia.

The Russian ethnographer, Alexei Pozdneev, who conducted his research in Mongolia in the 1880s, observed that monks who lived on the steppes did not differ in any way from married herders. He remarked in his notes: "They exist by the same honest work, live like the same good family men, as do all the other Mongols."[4] Even as late as the early twentieth century, many monks were unreceptive to attempts to be placed in monasteries far from their familiar pastures, where they could herd their family livestock. Russian geographer and explorer Grigorii Efimovich, who made expeditions to Western Mongolia and Tuva between 1903–1914, also observed that a significant majority of head-shaven monks differed from laymen only by their robes.[5] Similar remarks were made by Maiskii, a Russian ethnographer in Mongolia, who wrote in 1921 that during the Autonomous Bogd Khaan State 30% of the male population[6] consisted

---

[2] In addition to various *tantra*s, famous *siddha*s also frequently pointed out to this matter. See Tellopāda's *dohā* 12, in the *Dohākośagīti of Kṛṣṇapāda, Tellopāda, Along with Songs of Vinayaśrīpāda, Śāntipāda and Stray Lyrics and Citations from Some Other Siddhas*, 16. See also *Advayasiddhi* of Yoginī Lakṣmīṃkarā, v. 14, in *Guhyādi-Aṣṭasiddhisaṃgraha*.
"One should not produce wrong, fictitious thoughts nor should one fast.
One should neither practice bathing and purification, nor should one shun villagers' Dharma."
According to Monier Williams: *Sanskrit-English Dictionary*, p. 374, *grāmya-dharma* refers to sexual intercourse.

[3] See Lane, George: *Daily Life in the Mongol Empire*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2006, pp. 27–28.

[4] Karasawa, Yasuhiko: Between Oral and Written Cultures: Buddhist Monks in Qing Legal Plaints. In: *Writing and Law in Late Imperial China*: *Crime, Conflict and Judgment*. Ed. Hegel, Robert E. – Carlitz, Katherine. (Asian Law Series, Vol. 18.) University of Washington Press, Seattle and London 2007, pp. 73–78.

[5] He also observed that they worked as herders, keepers of postal stations, cart drivers, and border guards; they were called into military service and taught bow-and-arrow marksmanship. See Grumm-Grzhimaiolo, Grigorii Efimovich (1014–1930), Vol. 3, pp. 402–403; Rupen, Robert, A.: *Mongols of the Twentieth Century*. 2 Parts. Indiana University Publications, Bloomington 1964, p. 83.

[6] According to Bawden, Charles R.: *The Modern History of Mongolia*. Kegan Paul International, London and New York 1989, pp. 168–169, 40% of male population consisted of monks at that time.

of monks, but barely one third of them permanently lived in monasteries and practiced celibacy. From among the monks who permanently resided in monasteries, half lived in the country's capital Urga.[7]

The analysis of various laws enacted among the Mongols during different historical periods shows that regulations pertaining to monks' sexuality are absent from the earliest extant law of the sixteenth century, the *Law of Altan Khan* (*Altan Qaγan-u čaγaǰa*), and from six minor laws written on birch bark and dating to the late sixteenth and early seventeenth centuries. The first mention of the statute that indirectly relates to monks' sexual conduct appears in the *Mongol-Oirat Code* (*Mongol-Oiradīn Ix Cāj*)[8] of 1640, which was drafted by Mongol princes and high incarnate lamas (*khutugtu*s), and which also applied to the Khalkhas until 1709. The statute dictates that half of the property and livestock be confiscated from a monk who willfully breaks his vows. The Khalkhas' customary law, *The Khalkha Regulations* (*Qalq-a ǰirum*), which was first enacted in 1709 and underwent several revisions until 1770, seems to have been more concerned with monks' consumption of alcohol than with their sexual misconduct. While it contains an entire chapter dedicated to the proscriptions of alcohol consumption, it has only one supplementary Article related to sex, which was appended in 1770 after a certain monk named Damcho abducted the wife of a commoner called Gonchig and had sex with her. Upon the deliberation of the committee made up of Mongol nobles and high-ranking lamas, it was decided that Damcho, and every monk who commits such an offense in the future, is punished in accordance with the Qing's *Mongol Code of Law* with severe beatings, removal of monastic vows, and disallowance to take the ordination ever again.[9]

The Qing court's coercive use of legal means to control different aspects of the Mongols' life extended to the implementation of the Vinaya regulations for monks. The Qing administration's strict judicial regulations of Mongolian monks' sexual conduct were in part a response to the Mongol monks' lax attitude toward the rules of the Vinaya, and in part it was reflective of the Qing's common apprehensiveness about Buddhist monasticism in its empire. Karasawa's study of the judicial complaints about monks and sex in China under the Qing suggests that its anxiety was augmented by the circulation of the popular literature and pornographic fiction in China, which emerged in the late Ming period, depicting monks as lustful and seductive, plotting rape and

[7] Majskij, Ivan Mihailovič: *Orčin üyeīn Mongol. Awtonomit Mongol XX jūnī garān dēr*. s. n., Ulānbātar 2001, p. 107; Rupen, Robert A.: *Mongols of the Twentieth Century*. Part 1. Uralic and Altaic Series, Vol. 37, Part 1. Indiana University Publications, Bloomington 1961, p. 83.

[8] *Mongγol Oiradīn Ix Cāj*. In: Bayarsaixan, B. (ed.): *Mongolīn Tör, Erx Jüin Tűx*. Vol. 1. The University of Mongolia, School of Law, Research Center for Mongolian State and Law History, Ulānbātar 2006, p. 40.

[9] *Mongγol Oiradīn Ix Cāj*. In: Bayarsaixan, B.: *Mongolīn Tör, Erx Jüin Tűx.* Vol. 1, p. 87.

adultery, and delighting in sexual adventures with women.[10] The Qing's judicial statutes concerning monks' sexuality had an equally important role in the Qing's governance in Mongolia as well as in the justification and valorization of imperial rule, manipulating common points of reference between the Vinaya and imperial edicts. It made a regulated, monasticism-related sexuality in its Mongolian colony into a political agent. Keeping the surplus of manpower concentrated in Buddhist monasteries under its strict rules was one of the Qing's strategies to secure its sovereignty in Mongolia, where a large percentage of the male population was either directly or indirectly related to the monasteries. The monks' sexual misconduct was seen as subversive not only to the Qing's imperial project of maintaining the social order and economic system that it imposed on its colony, but also as a threat to Gelugpa hegemony. Thus, the Qing's control of monks' sexuality constituted part of its larger colonial project, being an instrument of administering and taming the irrepressible Mongols.

A careful examination of *The Mongol Code of Law* (*Mongγol Čaγaǰin-u Bičig*) implemented by the Qing Court of Colonial Affairs in Mongolia, first in 1643 and then in an extended version in 1696, sheds light on various prohibitive and punitive measures by means of which the Qing court sought to manage monks' sexuality. It contains three different examples of punishments legislated by the Qing for monks who either engaged in a sexual act with women or who put themselves into a situation where there was a probability of engaging in illicit sex. According to the "Statute on Lamas," contained in the eleventh volume of the Qing's *Mongol Code of Law*, if a monk spent a night in the home of a woman in the absence of her husband, the monk was to be stripped of his monastic vows and flogged 100 times; if the woman was a foreigner, she too was to be flogged 100 times, but if she was a Mongolian, she was to be handed over to the Ministry of Affairs and penalized. The law also regulated the punishment of a monk who had sexual relations with an old nun (*chavgants*). *Chagvants* (*čawganc*) were a class of nuns who were above the age of sixty and who were the only females allowed to live in a monastery to prepare tea and meals and do other chores for sick and old monks. According to Pozdneev's observation, *chavgants* in Ikh Khüree were few in numbers and kept a low profile, for which reason he described them as "individuals without individuality."[11] If a monk engaged in sex with a *chavgants*, the law demanded that they both be flogged 100 times, that the head lama who is a subordinate superintendent of the monastery be fined with 3 sets of the 9 heads of livestock, a *jasag* (*ǰasag,* ruling) lama of the monastery with 2 sets of the 9 heads of livestock, and the official of

[10] Karasawa's "Composing the Narrative: A Preliminary Study of Plaints in Qing Legal Cases," paper presented at the conference on Code and Practice in Qing and Republican Law, Los Angeles 1993. See also Karasawa, Yasushiko: Between Oral and Written Cultures: Buddhist Monks in Qing Legal Politics. In: *Writing and Law in Late Imperial China*. Eds. Hegel, Robert E. – Carlitz, Katherine. University of Washington Press, Seattle and London 2007, pp. 64–80.

[11] Pozdneev, Aleksei Matveevich: *Mongolia and the Mongols*. Vol. 1. Translated from the Russian by Show, John Roger – Plank, Dale. Ed. Krueger, John R. (Uralic and Altaic Series, Vol. 61.) Indiana University, Bloomington 1971, pp. 63–64.

the *shavi* unit (*otog*) to which she belongs with one set of the 9 heads of livestock. *The Mongol Code of Law* also prohibited women from entering monasteries and monks' living quarters. If a monk brought a woman into his *ger*, he was to be fined with 5 heads of livestock, the head lama who allowed this to happen was to be fined with 2 sets of the 9 heads of livestock, and a *demč* (a business manager of the monastery) with one set of the 9 heads of livestock. As for the husband of that woman, if he was a Mongolian government official (*tüšmel*), he, together with his wife, was to be handed over to the subordinate Ministry of Affairs and punished.[12]As ethnographic data from the Qing period suggest, the Qing's mission to legislate Mongolian monks' sexual abstinence through the *Mongol Code of Law* was more of an aspiration than achievement. As we will see, the same can be said of the Mongolian monarchial government's attempts to regulate monks' sexual conduct with the statutes enacted in Autonomous Mongolia.

The record of the precedent court cases decided according to the *Khalkha Regulations*, which from 1789 were applied only to Bogd Jebtsundambas' personal estate, or the Great Shavi, was compiled in the document called "The Red Cover" (*Ulān Xacart*) from 1821–1913. It contains the account of 488 court cases, from among which, only three deal with monks' sexual misconduct: one involves a monk who at night secretly brought a woman into Ikh Khüree; the second case concerns a monk who accommodated his female relatives in Ikh Khüree; and the third case involves a monk who gave a wife in marriage to another monk. All three cases took place in the 1860s, and in all three cases the monks were penalized with fines in livestock.[13] At first look, this negligible number of precedent court cases involving monks who violated the regulations may seem indicative of extremely rare cases of monks' sexual offenses. However, the absence of other court cases and the availability of various historical and ethnographic sources from the latter part of the nineteenth and early twentieth centuries that inform us of monks' widespread sexual misconduct, suggest that monks were rarely brought to court for their misbehavior.

For its own security reasons, the Qing administration in Mongolia attempted to curb the mingling of monks living in Mongolia's capital with laypeople. In response to the report from the concerned Qing governors (*amban*) in Urga, in 1763, an imperial

[12] *Mongγol Čaγajïn-u Bičig*. Vol 1. Transcribed and indexed by Bayarsaixan Batsüxīn. (Monumenta Mongolica, Vol. 4.) Centre for Mongol Studies, Mongolian National University, Ulānbātar 2004, pp. 43–44.

[13] Bayarsaixan, B. – Batbayar, B. – Lhagwaǰav, B.: *Monglīn Šūn Cājlax Aǰillagānī Tūxen Survalǰ Bičigt xīsen šinǰilgē* (*Ulān Xacart*). Center for the Research of the History of the Mongolian State Laws of the Law School of the Mongolian National University, Ulānbātar 2010, p. 73, pp. 78–79.
"Case # 91 (B section): On the fourth month of 1862, the lama Tserenkhüü (Ceringxū) who at night brought a female into Khüree has been penalized with 5 [heads of livestock]."
"Case #151 (B section): On the twelfth month of 1864, the gatekeeper Luwsandash (Luwsandaš) and the lama Damchogdorj who accommodated female relatives (*törlīn em oxid*) in Khüree's place were each fined with 5 [heads of livestock]. The proctor [of a temple] (*gewxüi*) Ariy-a, who did not bring [their misdemeanor] out by investigation was penalized with three [heads of] livestock."
"Case #159 (B Section): The *gelen* (*dge slong*) Sonomtseren (Sonumčerin) who gave a wife in marriage to the lama Tserendash (Cerendaš) has been punished with 9 [heads of] livestock."

edict was issued in Peking that prohibited lay people from living in Ikh Khüree. The effectiveness of this edict gradually diminished, and it ceased with the collapse of the Qing dynasty. Based on Pozdneev's observation some hundred years after the edict had been issued, the population of Ikh Khüree still consisted exclusively of monks.[14] But Pozdneev also observed that the prevalence of the male population over the female population in the capital and the expansion of the Chinese trade district into the close vicinity of Ikh Khüree created opportunities for monks' sexual adventures. The availability of young, prostituting girls in the Chinese district facilitated the spread of venereal diseases, especially syphilis, which resulted in an epidemic that continued well into the twentieth century and affected nearly the entire Mongolian population, including the nominally celibate monks,[15] whom the MPRP later held responsible for contributing to the outbreak and spread of the disease. Some twenty years after Pozdneev's visit, John Sheepshanks, Bishop of Norwich, calculated in 1903, when the Qing dynasty was weakening, that the number of monks living in Ikh Khüree ranged between 3,000 and 4,000, but the total number of people residing there was 10,000, in spite of the mentioned imperial prohibition. When the newly appointed Governor (*amban*) of Urga attempted to remove them from Ikh Khüree, the Eighth Bogd Jebtsundamba interfered, claiming that driving away some 7,000 people from their homes and shops would be foolish, since their presence is not harming him or Buddhism.[16] The Bishop of Norwich also noted that monks residing in Ikh Khüree were frequently defying monastic rules and that a majority of monks in the country were sexually active. Children born from monks' illicit relations with women were not recognized by the Qing administration, but were allowed to belong to the administrative units (*xošū*) of their mothers, and male children from such relations were given monastic ordinations.[17] While some monks in the capital called for reforms in the monasteries, others insisted on the present state of affairs. When one reactionary was quoted as having said that Mongolia did not need more monks, as some claimed, but fewer and better monks, he was killed by a special commando squad sent out to eliminate him.[18]

In one of his edifying letters to the Khalkhas, the Eighth Bogd Jebtsundamba lamented the widely spread, bad conduct of monks, due to which, he wrote, "even old people and children laugh at them."[19] His complaints were grounded in the social

[14] Pozdneev, Aleksei Matveevich: *Mongolia and the Mongols*. Vol. 1, pp. 63–64.

[15] Bawden, Charles R.: *The Modern History of Mongolia*. Kegan Paul International, London and New York 1989, p. 146.

[16] Sheepshanks, John, Bishop of Norwich: *My Life in Mongolia and Siberia*; *From the Great Wall of China to the Ural Mountains (1903)*. Society for Promoting Christian Knowledge (Digital Collections from Cornell University Library), London 1903, pp. 71–74.

[17] Sheepshanks, John, Bishop of Norwich: *My Life in Mongolia and Siberia...*, p. 95, 98.

[18] Lattimore, Owen: *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*. Oxford University Press, New York 1962, p. 102.

[19] Sárközi, Alice: Political Prophecies in Mongolia in the 17th–20th Centuries. (*Asiatische Forschungen* Vol. 116.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, p. 119, 124.

reality of the period in which a significant number of monks in the remote rural areas and in Urga engaged in sexual relations with women, drank alcohol, and smoked tobacco. His laments did not yield any results, as his own sexual morality was becoming questioned and the long periods of his drunkendness noted.[20] After the collapse of the Qing dynasty, the Ministry of Justice of the new Mongolian monarchial government sought to legislate against monks' misbehavior by drafting a new law, called *The Laws and Regulations to Actually Follow* (*Jinxene Dagaǰ Yawax Xūl' Dürem*), which for the most part replicated the statutes of the Qing's *Mongol Code of Law*. *The Laws and Regulations to Actually Follow* explicitly states that thirty-two of its articles concerning the misconduct of monks in the capital had to be drafted in order to terminate the monks' bad behavior. The law required that seven groups of high-ranking monks and officials (*ǰaisan tüšmel)* be appointed to inspect the conduct of monks, including whether or not they are mingling with women. During religious ceremonies such as *tsam* (*cam*) dances and the Maidar (Maitreya) festival, police were required to keep monks separate from women. Similarly, if women wished to pay homage to the Eighth Bogd Jebtsundamba or to make offerings of incense and butter lamps on special occasions, they could do so only under the supervision of policemen and soldiers in the empty area in front of Ikh Khüree. According to these new regulations, a monk who was found guilty of misconduct with women and girls had to be handed over to a senior monk, put in a cangue, beaten with sticks, and forced to attend *pūja*s for thirty days and make a hundred prostrations each day. The new regulations also required that even if a woman who was caught visiting monks' residences or walking with monks in a market place was not guilty of sexual misconduct with a monk, her ankles were to be flogged twenty times and in some cases forty times, and she was to be forbidden to return to Ikh Khüree. In reality, the legal reforms during the Autonomous period seem to have had very little impact. According to *The Laws and Regulations to Actually Follow*, the incidents of women and girls illegally wearing red and yellow robes in order to mingle with monks in Ikh Khüree did not diminish despite the imposed fines. Therefore, the All-Governing Ministry recommended that they be penalized with an increased fine in *taels* of silver. The same document also stipulated penalties for

[20] In his unpublished *Autobiography* read by Owen Lattimore described the Eighth Bogd Jebtsundamba as he saw him in 1920 with these words: "… he was very hard to do business with because he was such a fearful drunker. He would sometimes sit cross-legged for a week, drinking steadily night and day. ... he would go on drinking, never lying down to sleep and never moving except to go out to the toilet. At times he would seem to be completely unconscious, with his head lying on his chest; he would not seem to understand anything that was said to him. Then he would raise his hand and demand another drink; and the new drink would seem to sober him up so that he could conduct business. Even after a bout like this he would not sleep except in naps of two or three hours at a time. Yet, he was a very able politician and kept control of things within the limits of his rapidly vanishing power." See Lattimore, Owen: *Nationalism and Revolution in Mongolia. With a Translations from the Mongol of Sh. Nachukdorji's Life of Sukebatur*. E. J. Brill, Leiden 1955, pp. 49–50. For references to the questioned sexual morality of the Eighth Bogd Jebtsundamba. See Bawden, Charles R. (translated): *Tales of an Old Lama*. (Buddhica Britannica Series Coninua VIII.) The Institute of Buddhist Studies, Tring 1997.

mischievous monks who masqueraded as laymen by putting on layman's clothing in order to freely visit laypeople's settlements. All this gave rise of the monastic decline narrative, which began during the autonomous monarchial period and proliferated throughout the revolutionary and socialist times.

Neither these new regulations nor the previous laws succeeded to remove monastic sexual misconduct or even more so to repress sexuality in the same sex predicated monasticism. The heterosexual specificity of the discussed codes of laws is undeniable, as they make no references to monks' sexual misconduct other than that with women. They also place equal de-emphasis on monastic sexual misconduct in comparison to other disciplinary issues such as monks' rebellion against government, disrespect for the nobility, murder, theft, and the like.

In contemporary Mongolia, where Buddhism is still in a phase of revitalization, sexually active monks in rural and urban areas have once again become the most prevalent among monastically ordained. Despite some early, public criticisms instigated by Tibetan Buddhist missionaries in Mongolia in the late 1990s, the number of monks with wives or female partners grew and the society as a whole became increasingly lenient toward that lifestyle. The internal regulations charted by the administrations of the main monasteries in Mongolia do not strictly dictate celibacy for monks other than for their abbots. Private monasteries and temples do not require celibacy even for their abbots. To remedy this, the Fourteenth Dalai Lama composed the book of *Regulations for Mongolian Monasteries* (*sog yul gyi dgon sde rnams kyi bca' khrims bzhugs* so), published in both languages Tibetan and Mongolian by Gandantegchenling monastery in Ulaanbaatar in 2006. The document contains only one explicit rule regarding monks' sexual conduct, which stipulates that a monk avoids staying in the same home with an unmarried woman who is not his relative, a misdemeanor most common among Mongolian monks. If a monk commits this downfall, his offense must be announced in the presence of many monks, he is to read the *dünšag* (Tib. *ltung bshags*, "confessional prayer"), and be punished with appropriate penalty. In the same document, the Fourteenth Dalai Lama also asks from Mongolian monasteries' abbots and high-ranking lamas that they themselves keep a monastic discipline and impose proper penalties for those who break it,[21] since the abbots of private monasteries are themselves married men with children. So far, his regulations do not appear to have had any effect on contemporary Mongolian monasticism modeled on the past examples. The reasons for which the majority of contemporary Mongolian Gelugpa monks, including the monasteries' high-ranking lamas, continue to keep wives are not merely socio-economic, but also cultural, steeped in their pastoral and nomadic mentality that withstands the institutionalization of sexuality and that remains dominant even among urban Mongols. When I asked the abbot of one of the two main monasteries in the

[21] XIV. Dalai Lam Danjanǰamts: *Sog yul gyi dgon sde rnams kyi bca' khrims bzhugs so*. Gandantegčenlin xīd, Ulānbātar 2006, pp. 34–35.

capital why one of his young monks went to the countryside for a three-month "solitary retreat" in the company of a young woman, he replied: "What will the poor man do there all by himself? He needs some company, or else, he will feel lonely there."[22]

Bibliography

XIV. Dalai Lam Danjanǰamts: *Sog yul gyi dgon sde rnams kyi bca' khrims bzhugs so*. Gandantegčenlin xīd, Ulānbātar 2006 [Mongol ornī xürē xīdūdīn ǰayag cāj oršwoi]

Altan Xānī Cāj. In: *Mongolīn Tör, Erx Jüin Tūx*. Vol. 1. Rendered into Modern Mongolian by B. Bayarsaixan. The University of Mongolia, School of Law, Research Center for Mongolian State and Law History, Ulānbātar 2006.

Altangerel, T.: *XVI-XVII Jūnī Mongol Cājīn Bičgūd*. s. n., Ulānbātar 1999.

Atwood, Christopher: *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File, New-York 2004.

Bawden, Charles R.: *The Modern History of Mongolia*. Kegan Paul International, London and New York 1989.

Bawden, Charles R. (translated): *Tales of an Old Lama*. (Buddhica Britannica Series Coninua VIII) The Institute of Buddhist Studies, Tring 1997.

Bayarsaixan, B.: *Mongol Cājīn Bičig*. The University of Mongolia, School of Law, Research Center for Mongolian State and Law History, Ulānbātar 2001.

Bayarsaixan, B.: *"Mongol Cājīn Bičig"-t Xīsen Erx Jüin Sudalgā*. Mongol Ulsīn Ix Surgūl', Xūl' Jüin Surgūl', Ulānbātar 2005.

Bayarsaixan, B.: *Mongolīn Tör, Erx Jüin Tūx*. Vol. 1. The University of Mongolia, School of Law, Research Center for Mongolian State and Law History, Ulānbātar 2006.

Bayarsaixan, B. – Batbayar, B. – Lhagwaǰaw, B.: *Mongolīn Šūn Cājlax Aǰillagānī Tūxen Survalǰ Bičigt xīsen šinǰilgē* (*Ulān Xacart*). Center for the Research of the History of the Mongolian State Laws of the Law School of the Mongolian National University, Ulānbātar 2010.

Bat-Erdene Jū Xīdīn Dürem. Erdene Jū Monastery, Xarxorin 2000–2004 [Regulations for Bat-Erdene Dsuu Monastery]

Hostetler, Laura: *Qing Colonial Enterprise. Ethnography and Cartography in Early Modern China*. University Press Chicago, Chicago 2001.

Jalan-Aajaw, S.: *Xalx J̌uram*. Mongolian Ministry of Justice, Ulānbātar 1995.

J̌inxene Dagaǰ Yawax Xūl' Dürem: 1913–1918. Edited and transliterated into Cyrillic by B. Bayarsaikhan. The University of Mongolia, School of Law, Research Center for Mongolian State and Law History, Ulānbātar 2004.

[22] This conversation with the abbot of Daščoilin monastery in Ulānbātar took place in the summer of 2002 during my fieldwork in Mongolia.

Karasawa, Yasuhiko: Between Oral and Written Cultures: Buddhist Monks in Qing Legal Plaints. In: *Writing and Law in Late Imperial China*: *Crime, Conflict and Judgment*. Ed. Hegel, Robert E. – Carlitz, Katherine. (Asian Law Series, Vol. 18.) University of Washington Press, Seattle and London 2007.

Xalx J̌uram. Mongol Ulsīn Xūl' Jüin Yām, Ulānbātar 1995.

Lattimore, Owen: *Nationalism and Revolution in Mongolia. With a Translations from the Mongol of Sh. Nachukdorji's Life of Sukebatur*. E. J. Brill, Leiden 1955.

Lattimore, Owen: *Nomads and Commissars: Mongolia Revisited*. Oxford University Press, New York 1962.

Lacaze, Gaëlle: Movements as a Mirror for the Categories of Person: The Mongolian Body Oriented Concepts of Space. In: *Dialogue Among Civilizations: Interactions between Nomadic and Other Cultures of Central Asia*. International Institute for the Study of Nomadic Civilizations, Ulānbātar 2001.

Lane, George: *Daily Life in the Mongol Empire*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2006.

Lxam, P.: *Xürē Xīdīn J̌ayag* (*Regulations of Monasteries*). s. n., Ulānbātar 2011.

Majskij, Ivan Mihailovič: *Sovremennaja Mongolija*. s. n., Irkutsk 1921.

Majskij, Ivan Mihailovič: *Orčin üyeīn Mongol. Awtonomit Mongol XX jūnī garān dēr*. s. n., Ulānbātar 2001.

Mongγol Čaγaǰin-u Bičig. Vol 1. Transcribed and indexed by Bayarsaixan Batsüxīn. (Monumenta Mongolica, Vol. 4.) Centre for Mongol Studies, Mongolian National University, Ulānbātar 2004.

Monier, Williams: *Sanskrit-English Dictionary*. The Clarendon Press, Oxford 1872.

Pozdneev, Aleksei Matveevich: *Sketches of Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia*. University of Washington, Seattle 1972.

Pozdneev, Aleksei Matveevich: *Očerki byta buddijskih monastyrej i buddijskogo duhoventsva v Mongolii v svijazi sotnošenijami poslednogo k narodu*. Imperatorskaja Akademija Nauk, St. Petersburg 1887.

Pozdneev, Aleksei Matveevich: *Mongolia and the Mongols*. Vol. 1. Translated from the Russian by Show, John Roger – Plank, Dale. Ed. Krueger, John R. (Uralic and Altaic Series, Vol. 61.) Indiana University, Bloomington 1971.

Riazanovskii, Valentin A.: *Fundamental Principles of Mongol Law*. Indiana University, Bloomington 1976.

Rupen, Robert A.: *Mongols of the Twentieth Century*. Part 1. (Uralic and Altaic Series, Vol. 37, Part 1.) Indiana University Publications, Bloomington 1961.

Rupen, Robert A.: *Mongols of the Twentieth Century*. 2 Parts. Indiana University Publications, Bloomington 1964.

Sárközi, Alice: *Political Prophecies in Mongolia in the 17*th*–20*th *Centuries*. (Asiatische Forschungen, Vol. 116.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.

Sheepshanks, John, Bishop of Norwich: *My Life in Mongolia and Siberia*; *From the Great Wall of China to the Ural Mountains (1903)*. Society for Promoting Christian Knowledge (Digital Collections from Cornell University Library), London 1903.

RITUALS

Yoga of Hevajra
Practice of the Yuan Khans?

Zoltán Cser
Dharma Gate Buddhist College, Budapest

Premise[1]

In the article of Shen Weirong we read[2]:

> "It has been widely accepted that Tibetan tantric Buddhism was very popular at the court of the great Mongol khans, yet little is known about the details of the Buddhist teaching that were taught and practiced enthusiastically in and outside the Mongol court of the Yuan dynasty. Due to the prevailing misconception that it was the tantric practice of Tibetan Buddhism, notoriously epitomized in the so-called Secret Teaching of Supreme Bliss (秘 密大喜樂法 *mimi daxile fa*; esoteric samādhi of great joy), that caused the rapid downfall of the great Mongol-Yuan dynasty."
>
> "Twenty years ago, I. Christopher Beckwith drew attention to a till then unnoticed Yuan-period collection in Chinese on Tibetan tantric Buddhist teachings. This collection is called 大乘要道密集 *Dacheng yaodao miji*, or *Secret Collection of Works on the Quintessential Path of the Mahāyāna*. It includes at least 28 texts devoted[3] to 道果 *daoguo*, or *lam 'bras* (the path and fruit) teaching, which are particularly favoured by the Sa skya pa sect, and to 大手印 *da shouyin*, or *Mahāmudrā*. According to the publisher's preface, this collection became a basic teachings text of the esoteric school in China, and from the Yuan through the Ming and Manchu Qing dynasties down to the present day it has been revered as a 'sacred classic of the esoteric school.' This collection attributed to Phagpa lama (1235–1280)."

Let us see first of all the historical background, how the Khans were initiated into Hevajra tantra, one of the highest teaching in Buddhism.

---

1 The transliterations are according to the international standards.

2 Shen, Weirong: Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans, Sa skya pandita and 'Phags pa's Works in Chinese during the Yuan Period. In: *Quaestiones Mongolorum Disputatae No. 1* 2005, pp. 61–89.

3 Altogether 83 texts.

Historical Background

In the Tibetan text, *The Rosary of White Lotuses*[4] written in the 1880s we find the detailed history of how Prince Göden (1248 in Lanzhou) and later Khubilai Khan (reign 1260–1294) was initiated into Hevajra tantra (1253 in Karakorum).

> "According the Rosary of White Lotuses, Köten, wishing to test Sakya Pandita's powers, had one of his resident magicians conjure up an image of a big city and then invited the Tibetan monk to step into it. Nonplussed, Sakya Pandita recited a prayer and threw some flowers at the mirage, whereupon it solidified into a real city. According to the Rosary, this "Phantom Town" became what is now the city of Lanzhou.
>
> Duly impressed, Köten entered into a Preceptor-Protector relationship with Sakya Pandita and sought his counsel in matters both spiritual and temporal. The Tibetan guru's standing was increased even more when Köten fell ill due to a plague of "earth demons" and Sakya Pandita succeeded in curing him by a technique known as the "Lion's Roar." Settling in at the new "Phantom Town" of Lanzhou, Sakya Pandita proceed to give teachings on various sutras and tantras and eventually initiated Köten and members of his court into the Hevajra Tantra, "opening anew for them the deepest path of Vajrayana." Assisting the Pandita in his teachings was a sizable contingent of Uighur Buddhist monks from what is now Xinjiang province in the west of China.
>
> Sakya Pandita (1182–1251) was never to return to Tibet. He died in Lanzhou in 1251. During his cremation images of Hevajra and Mañjuśrī appeared on the crown of his skull and Heruka on his forehead, as well as numerous other manifestations. Among his ashes were found numerous "relic pills," small hard pellets of uncertain composition which are often found in the remains of highly advanced lamas (indeed, this phenomenon continues to occur to the present day)."

And also:

> "According to the Rosary of White Lotuses, Khubilai's wife Zangmo stepped into the breach and exclaimed that even gray-haired monks were no match for the young Phagpa. "Do not send him to Tibet," she said "but enter into a Preceptor-Protector bond with him, learn from him, ask him questions about the Dharma!" She pointed out that Sakya lamas were especially proficient in secret Tantra teachings and perhaps to set an example asked that she and her circle of twenty-four female attendants be

[4] *Chen po Hor gyi yul du dam pa'i chos ji ltar dar ba'i tshul gsal bar brjod pa padma dkar po'i phreng ba* – Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of How the Precious Teaching (of Buddha) Appeared and Spread in the Great Hor Country. In: Rosary of White Lotuses: being the clear account of how the precious teaching of Buddha appeared and spread in the great Hor country by Damchø Gyatsho Dharmatāla translated and annotated by Piotr Klafkowski; supervised by Nyalo Trulku Jampa Kelzang Rinpoche. (Asiatische Forschungen 95) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.

initiated into the Hevajra Tantra. Phagpa complied, and to show her appreciation for the initiation Zangmo gave Phagpa her earring containing a huge pearl. Later Phagpa reportedly sold the pearl and used the funds to put a gold roof on one of the temples at Sakya Monastery in Tibet.

Following his wife's lead Khubilai then asked to be initiated into the Hevajra Tantra. Phagpa said this was not possible because Khubilai was a king and a king would not be able to observe the vows necessary to take the initiation. First, Phagpa explained, Khubilai would have to take a seat lower than the presiding lama's seat; second, he would have to recognize the Triple Jewel as his sole refuge; third, he must follow whatever order his teacher gave him. Khubilai agreed all this was impossible for a king. Again his wife stepped forward. The King holds supreme authority in China and Mongolia, she pointed out, why not give Phagpa supreme authority in Tibet and affairs of the Dharma? Although it did not fully address all the issues raised, Khubilai and Phagpa agreed to this conciliatory compromise, and a Hevajra initiation was given to the Mongolian ruler and twenty-four of his associates. In return he gave Phagpa an immense three-dimensional golden maṇḍala encrusted with pearls "the size of sheep droppings" and granted the Sakya stream, with Phagpa at its head, both political and religious control over all of Tibet."[5]

If we want to understand why the practice of Hevajra tantra was suitable to the two Khans (as we know in Khubilai's court there were many protagonists of different religions, even before Phagpa there was a Chan abbot representing Buddhism) we should see first where we find Hevajra in the vast range of Buddhist practices and then understand the specific characteristic factors of that particular tantra.

Place of Hevajra Tantra in Buddhism

According to the Tibetan Buddhism, the whole teaching of the Buddha can be divided into two categories: the Sutras and the Tantras. If we would like to summarize the difference between the two large systems, we can say, that the sutras are planting or practicing the causes for attaining Buddhahood (causal path) on the other hand, tantras are practicing the result, directly Buddhahood (resultant path). As Choegyal Namkhai Norbu states commenting the Garland of Views attributed to Padmasambhava:[6] "The

[5] From Don Corner: Don Croner's World Wide Wanders Part 2, Mongolia, Tibetan Buddhism; Sakya, http://www.doncroner.com/2005/02/mongolia-tibetan-buddhism-sakya.html (22 March 2015).

[6] *'Jig rten las 'das pa'i lam la yang rnam pa gnyis te/ mtshan nyid kyi theg pa dang rdo rje'i theg pa'o*/ (The path that transcends world (*saṃsāra*) is subdivided in two categories: the Philosophical Characteristics Vehicle and the Vajra Vehicle). From Man ngag Ita ba'i phreng ba, by Padmasambhava (VIII c.) A: In: Snga 'gyur bka' mat schos sde, vol. 'a, published by Si khron bod kyi rig gnas zhib 'jug khang; B: In: *Gdams ngag mdzod,* vol. ka, published at Paro in Bhutan 1979.

Causal Vehicle or *Sūtrayāna* is so called because in it the nature of mind is like a 'seed' of enlightenment requiring the completion of the accumulation of merit and wisdom in order to ripen. Here the two truths, absolute and relative, are seen as two separate things, the former to be obtained and the latter to be overcome. The Fruitional Vehicle or *Vajrayāna* is so called because the nature of mind is deemed already endowed with all the qualities of the 'fruit' of enlightenment".[7]

Hevajra belongs to the vehicle of the fruit. All the Buddhist paths including the Fruitional Vehicle can be understood through the teaching of the Base, Path and Fruit.[8] The Base contains where we are and what is our ultimate state, in sutra we can find it as the famous Two Truths[9]. The Two Truths defines the Path (between the relative and absolute), that is in the sutra the Two Accumulations (merits and wisdom) and through the path we can attain the Fruit, that is according to the sutra; the Two *kāya*s. In the tantras the Base is our real nature, that is called in the tantras the Vajra (indestructible state of mind), the Path is the Two Stages (development and completion) through which we can transform our impure vision into pure vision (maṇḍala and deity), what is the goal, realizing the natural maṇḍala.

Now if we would like to understand the levels of tantras than according to Nāgārjuna, they can be divided into four categories, starting from *kriyā tantra*, *caryā tantra*, *yogatantra* and finally *anuttarayogatantra*s. The primary difference between the classes of tantras is based on the relationship between the practitioner (in the practice it is called *Samayasattva*; the Pledge being) and the main Deity *(Jñānasattva,* Wisdom being). For example in the *kriyā tantra*s the practitioner is like a servant, the main Deity that is visualized in front is like a lord. But in the *anuttaratantras* the *Samayasattva* is inseparable from the *Jñānasattva.* Hevajra belongs to *anuttaratantra* class, so the highest level.

Within *anuttara tantra*s we can find so called Father *tantra*s, Mother *tantra*s and Non-dual *tantra*s. The division is according to the focus of practice; whether it is the development stage, or accomplished stage or in *Kālacakra tantra* non-dual of the two stages. Hevajra belongs to the Mother *tantra*s, it means that the main focus is not on the visualization, on the outer mandala (development stage), but on the inner bliss, inner heat or inner maṇḍala (accomplished stage). This category contains vast range of elaborate practices of physical yogas and sexual practices with the aim to develop heat and bliss.

---

7 Namkhai Norbu, Choegyal: *The Precious Vase* (*Santi maha sangha'i rmang gzhi'i khrid rin chen bum bzang zhes bya ba*) Shang Shung Edizioni, Arcidosso GR, Italy 1999, p. 31.

8 Tib. *gzhi lam 'bras bu*.

9 Skr. *saṃvṛti-satya* and *paramārtha-satya*.

Why *Anuttara tantra*s are "Suitable" for an Emperor

If we understand the above mentioned characteristics of the actual *tantra* the reasons can be summarized according to the following points:

- the path of result, the state of enlightenment – not to renounce like in the sutra system
- importance of bodhicitta, to care all beings
- relation between the Deity and the practitioner
- the way of development stage (Supreme Royal maṇḍala and Supreme Royal action)
- integrating daily activities into the practice
- developing siddhis during completion stage
- example of the history of Guhyasamāja tantra
- the only problem: the initiation and the samayas

The above points are clearly show why *anuttara tantra*s can be practiced by an emperor. First of all the sutra system is based on renunciation (monks and nuns), but in *tantra*s all the activities of worldly life could be part of the practice. Although the *tantra*s are not belonging to sutra approach, but *bodhicitta*, the altruistic intention to save and protect all beings is integrated part of it, that is also very important aspect for a ruler, taking care of all population, protecting the country and so on. In *anuttara tantra*s the Deity, here Hevajra and the practitioner (the emperor) are inseparable, so the practitioner is also the lord of the maṇḍala like a king. This clearly can be seen in the names of the two main development state practices (Supreme Royal maṇḍala and Supreme Royal action). During accomplished state there is description of different superhuman capacities that can be accomplished through the *yoga*s. In one of the popular stories that explains the connection between the *anuttara tantra*s and royalship we can find that the Buddha was asked by the king Indrabodhi to give such a teaching and path that he can apply without changing his position as a king. This time the Buddha gave the Guhyasamāja tantra and initiation which is esteemed as the most ancient *tantra* of all *anuttara tantra*s.

The only problematic thing is the hierarchical relationship between the Vajramaster who is conferring the initiation and the receiver, the disciple, but as we know Phagpa lama and Khubilai could find solution.

Short Description of the Hevajra Path according to the Sakya Lamdre Tradition

Traditionally to impart the teaching of Hevajra connected to the Lamdre (Tib. *lam 'bras*) takes six weeks. Although there were no strict time-frames, it is generally

estimated that the average duration of Lamdre teachings was about three years. The whole Lamdre teaching is divided into two sections — first the preliminary (*sutric*) section and then the tantric section.

The preliminary section focuses on the so called "*Three Visions*":

- impure vision: introduces the karmic vision or samsāra, the six realms or states of suffering
- vision of experience: introduces the experiences of a practitioner ("one pointedness" and "clear discrimination")
- pure vision: introduces the experience of an accomplished being, a Buddha[10]

The tantric section called "*Triple Tantra*", because is based on three tantric texts:

- root tantra: *Hevajratantrarājanāma*
- two explanatory tantras: *Ḍākinīvajrapañjaratantra*, *Saṃputatantra*[11]

Initiation, Generation Stage, Completion Stage

The path of *tantra* can be divided into three steps (initiation and the two stages):

- Initiation: in the Lamdre tradition the complete initiation takes six weeks and the aim is to introduce to the student the Body, Speech, Mind and primordial Wisdom of the enlightened state which is in the form of the Deity Hevajra.
- Generation stage: this state (outer maṇḍala practice) is basically comprises visualization and mantra recitation and daily activity yogas (such like yoga of eating, sleeping, waking and so on), the aim is to attain one-pointedness through clarity.
- Completion stage: inner maṇḍala practice (usually in retreat) which is basically generation of inner heat (Tib. *gtum mo*). The aim is to control the vital energies and integrating the generated visualized maṇḍala into the inner so called Vajra-body, which is energy system of the physical body. Then the bliss is the state which is the starting point of the higher level of meditations like Mahāmudrā. Through that on this level Buddhahood or enlightenment can be achieved.

In the system of *anuttara tantras,* (sometimes even in the *kriyā tantra*s) there are always physical yoga systems connected to the completion stage, these are exercises in sequenced order called in the Tibetan texts as *'phrul 'khor* or *'thrul 'khor*[12] or *phrin*

[10] Lama Choedak Yuthok: *Lamdre Dawn of Enlightenment*. Gorum Publications, Canberra 1997, p. 52.

[11] Panchen Ngawang Choedak: *The Triple Tantra, translated and annotated by Lama Choedak Yuthok*. Gorum Publications, Canberra 1997, p. 54.

[12] Actually this is the Tibetan translation of the Sanskrit term *yantra*, sometimes translated as "machine", "diagram", "construction."

las[13], in some cases *lus sbyong*[14] or *rsta rlung*[15] or even *rnal sbyor*[16] which is actually the Tibetan translation of the word *yoga*.[17]

Texts about the Yoga of Hevajra

Among the many texts can be found about the physical yoga of Hevajra just the main examples:

- *Phrin las sum cu rtsa gnyis kyi 'khrul 'khor* (Thirty-two activities of *yantra*) by Dragpa Gyaltsen[18]
- *Lam 'bras kyi 'phrin las sum bcu so gnyis* (Thirty-two activities of the *Lamdre*) by Phagmo Drupa[19]
- *Rnal sbyor gyi phrin las sum cu rtsa gnyis* (Thirty-two activities of *yoga*) by Norchen Kunga Sangpo in collecting the works of Dragpa Gyaltsen

Surprisingly there is a recently discovered bilingual, Tibetan-Chinese text from the collection of Qing court that contains the same yogic exercises mentioned by the above texts, and this is one of the rare manuscripts that were published in English with explanations and notes, with the title; *Samādhi of Completion.*[20]

[13] Usually translated as 'enlightened activity' or 'Buddha's actions (karma).'

[14] Usually translated as 'body exercises.'

[15] Usually translated as 'channels-winds (*prānas*)' practices.

[16] Tib. *rnal* means "natural state", *'byor* means "possessing", so the translation of *yoga* in Tibetan: 'possessing the natural state.'

[17] Meaning of *yoga* in the different Buddhists sources could be also an interesting research topic. Just briefly to mention there is a Yoga sutta in the Pāli canon, where yoga means under control of the sense faculties, or bounded by negative emotions. In Yogācāra yoga means basically meditation practices. Yogācārins are those beings, who are focusing mainly on meditation. In the *tantra*s and especially in the higher *tantra*s yoga can mean union, but in *mahāmudrā* (*yoga*: contemplation) and in the *dzogchen* teaching (*yoga*: possessing the natural state) we can find also different meaning.

[18] Grags pa rgyal mtshan (1147–1216) in the Sakya lamdre collection in the section of *lam 'bras slob bshad* (v. 1–26) 10. text, pp. 303–307.

[19] Tib. *phag mo 'gru pa* (1110–1170) in the collected texts of Phagmo Drupa, pp. 647–653.

[20] In TBRC the original text is under the title: *Kya'i rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung.*

Samādhi of Completion: Secret Tibetan Yoga Illuminations from the Qing Court[21]

According to the illustrated text, the structure of the practice is the following:

- preliminary practices (11): 3 to expel the impure air (Tib. *rlung ro*), 4 developing inner heat and 4 radiating lights from the different points of the body (Body-maṇḍala practice)
- main practices (96): 32 yogic postures in normal order, 32 in reversed order, 32 in random order

At the end on the 108th image we can see Dragpa Gyaltsen and then there is 9 more images describing the completion meditational practices of Cakrasaṃvara, Yamāntaka, Guhyasamāja and Amitāyus tantric cycles.

The whole practice is like a rosary beads practiced sequentially one movement after the other.

According to the Buddhist tantric system (*anuttara tantra*s, such like Hevajra, Cakrasaṃvara, Yamāntaka, Guhyasamāja and so on) if someone, a practitioner was successful completing the above yogic practices, generating inner heat, bliss, then it was possible for him to do consort practices to enchant and integrate the bliss into meditation (but prior to these practices sexual *yoga*s were not allowed).ˇ

Example

From the original text (*Kya'i rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung*; p. 4.):

kya'i rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung
'dzin pa'i mngon du rlung ro bud
pa'i tshul ni rnam snang gi chos
bdun la gnas de bya'o

From the Hevajra Yoga, to establish the *rtsa rlung* channels and winds (*prāna*) expel the dead (impure) wind (*prāna*) in the "Seven point position of Vairocana."

[21] 究竟定 — 清宫藏密瑜伽修行宝典 – jiu jing ding — qing gong zang mi yu jia xiu xing bao dian. Forbidden City Publishing House, Beijing 2009 [Samādhi of completion: Secret Tibetan yoga illuminations from the Qing court].

Conclusion

In the Yuan period all the tantric practices were based on texts which were translated from Tibetan and they belonged to the highest *yogatantra*s, the *anuttara tantra* class.[22]

All the *anuttara tantra*s have its particular physical yoga systems connected to the inner maṇḍala practices, these completion phase practices were kept in secret, due to the fact, that they were mostly practiced in retreats (Kālacakra, Guhyasamāja, Six Dharma of Nāropa, Yoga of Niguma and so on).

If the Yuan elite were really practicing Hevajra, then they were doing physical *yoga*s with different breathing methods and the connected visualizations.

The Chinese terms in *anuttara tantra* texts are mostly referring to yogic techniques not orgies as Toh Hoong Teik and also Shen Weirong states.[23] According to them the term *yanshe 'er* or *yanjie 'er* means not degenerate sexual practice, but rather it is a transliteration of the Sanskrit *yantra* or Tib. *'phrul 'khor* – or physical yogic exercises.

Bibliography

Primary sources

Chen po Hor gyi yul du dam pa'i chos ji ltar dar ba'i tshul gsal bar brjod pa padma dkar po'i phreng ba – Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of How the Precious Teaching (of Buddha) Appeared and Spread in the Great Hor Country by Dam-chos rGya-mtsho Dharma-ta-la in 1880's. Published: Rosary of White Lotuses: being the clear account of how the precious teaching of Buddha appeared and spread in the great Hor country by Damcho Gyatsho Dharmatāla ; translated and annotated by Piotr Klafkowski; supervised by Nyalo Trulku Jampa Kelzang Rinpoche. (Asiatische Forschungen 95) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.

Jiu jing ding — qing gong zang mi yu jia xiu xing bao dian 究竟定 — 清宫藏密瑜伽修行宝典. Forbidden City Publishing House, Beijing 2009 [*Samādhi of completion: Secret Tibetan yoga illuminations from the Qing court*]

Lam 'bras kyi 'phrin las sum bcu so gnyis by Phagmo Drupa in the collected texts of Phagmo Drupa, pp. 647–653. [Thirty-two activities of the Lamdre]

Man ngag Ita ba'i phreng ba, by Padmasambhava (VIII c.) A: In: SNGA 'GYUR BKA' MAT SCHOS SDE, vol. 'a. Si khron bod kyi rig gnas zhib 'jug khang; B: in GDAMS NGAG MDZOD, vol. ka, published at Paro in Bhutan 1979.

Rnal sbyor gyi phrin las sum cu rtsa gnyis by Norchen Kunga Sangpo in the collecting works of Dragpa Gyaltsen in the Sakya lamdre collection in the section of lam 'bras slob bshad (v. 1–26). [Thirty-two activities of Yoga]

[22] Many of these texts were translated from Tibetan even in the Tangut period in Xixia 西夏 empire (1032–1227).

[23] Toh, Hoong Teik: *Tibetan Buddhism in Ming China.* PhD dissertation, Harvard University 2004, p. 147.

Phrin las sum cu rtsa gnyis kyi 'khrul 'khor by Dragpa Gyaltsen in the Sakya lamdre collection in the section of lam 'bras slob bshad (v. 1–26) 10. text, pp. 303–307. [Thirty-two activities of yantra]

Secondary sources

Choedak, Panchen Ngawang: *The Triple Tantra*, *translated and annotated by Lama Choedak Yuthok*. Gorum Publications, Canberra, Australia 1997.

Don Croner's World Wide Wanders Part 2, Mongolia, Tibetan Buddhism; Sakya, http://www.doncroner.com/2005/02/mongolia-tibetan-buddhism-sakya.html (22 March 2015)

Lama Choedak Yuthok: *Lamdre Dawn of Enlightenment*. Gorum Publications, Canberra, Australia 1997.

Namkhai Norbu, Choegyal: *The Precious Vase (Santi maha sangha'i rmang gzhi'i khrid rin chen bum bzang zhes bya ba)*. Shang Shung Edizioni, Arcidosso GR, Italy 1999, p. 31.

Shen, Weirong: Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans, Sa skya pandita and 'Phags pa's Works in Chinese during the Yuan Period. In: *Quaestiones Mongolorum Disputatae* No.1 Tokyo: Association for International Studies of Mongolian Culture 2005, pp. 61–89.

Toh, Hoong Teik: *Tibetan Buddhism in Ming China*. PhD dissertation, Harvard University 2004, p. 147.

Fig. 1. Hevajra and the five main tantra Deity Yidams from Ulaanbaatar (19th Century). http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okor-kelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp_id=595.html.

Fig. 2. Illustrations from Tibetan Buddhist Research Centre from the book of Channel Wind practice of Hevajra Yoga (kyai rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung). http://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWIndow-W1KG14474%7CI1KG14756%7C1%7C1%7C1%7C124.

Fig. 3. Illustrations from Tibetan Buddhist Research Centre from the book of Channel Wind practice of Hevajra Yoga (kyai rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung). http://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWIndow-W1KG14474%7CI1KG14756%7C1%7C1%7C1%7C124.

Fig. 4. Illustrations from Tibetan Buddhist Research Centre from the book of Channel Wind practice of Hevajra Yoga (kyai rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung). http://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWIndow-W1KG14474%7CI1KG14756%7C1%7C1%7C1%7C124.

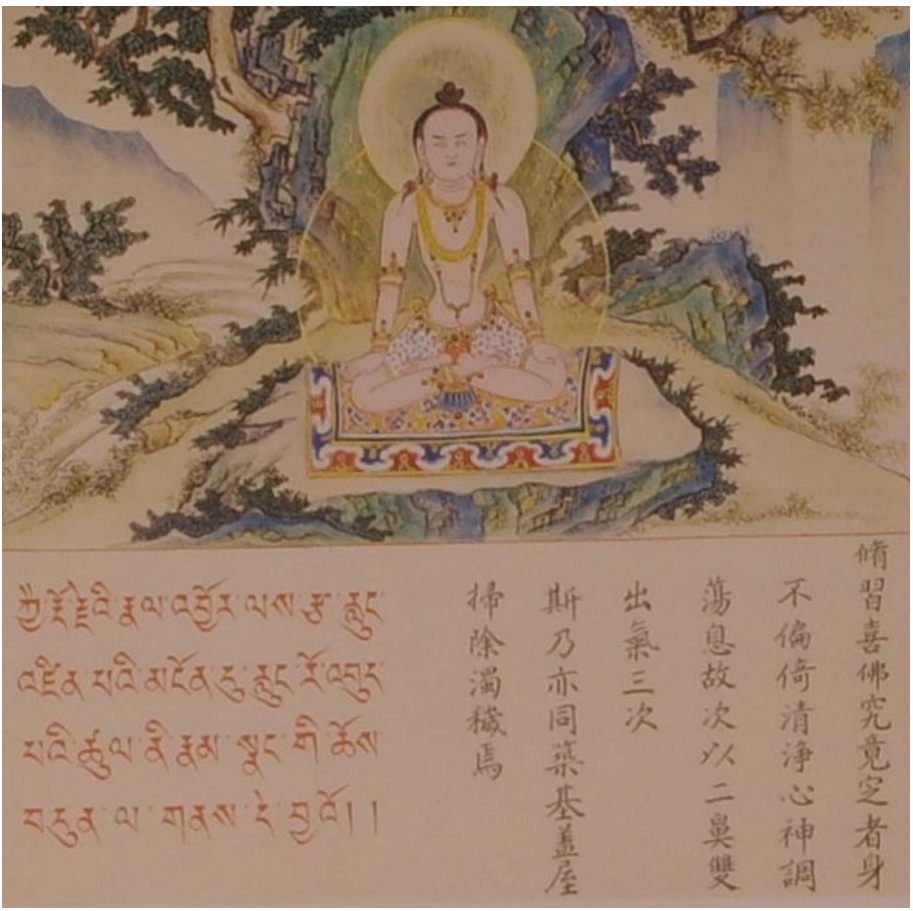

Fig. 5. Illustrations from Tibetan Buddhist Research Centre from the book of Channel Wind practice of Hevajra Yoga (kyai rdo rje'i rnal 'byor las rtsa rlung). http://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWIndow-W1KG14474%7CI1KG14756%7C1%7C1%7C1%7C124.

Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice

Zsuzsa Majer

Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Budapest

This article is one of my first publications in the topic of Tibetan after-death rituals as practiced in Mongolia, for the study of which I gained a three-years postdoctoral fellowship (1st of October 2015 − 30th September 2018) and research fund from NKFIH (National Research, Development and Innovation Office) under the title "*Tibetan After-Death Rites in Mongolian Buddhist Practice: Ceremonial System, Text Typology and Analysis*".[1] This article is the written form of my presentation made under the title *"Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites in Mongolian Buddhist Practice"* in the workshop „Mongolian Buddhism – Past, Present and Future" held on April 16−17, 2015 in Budapest organized by Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities, Department of Mongol and Inner Asian Studies − Research Centre for Mongol Studies − Budapest Centre for Buddhist Studies; Hungarian Academy of Sciences, Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology and Embassy of Mongolia in Hungary. This preliminary article giving an overview of the connected text types will be followed by others on the topic, while at the end of the research a monograph is planned.

This, all required measures taken and ceremonies performed upon someone's death – with the aim of ensuring the best possible rebirth for the deceased, including rites performed for guiding the 'consciousness' of the deaceased after death, rites needed preparing for funeral, funeral rites, rites after the burial and commemoration of the dead – is called *buyanī ajil* in Mongolian ('work of making merit'). Actually all Mongolian lamas meet and fulfil this duty necessary after-death rites can be performed by any lama or group of lamas − but there are still specialized lamas, mainly specialized astrologer lamas trained in the science of *Altan saw*, 'The Golden Vessel' (Tib. *gser gyi sgrom bu*), the special burial manual, though only for, based upon calculations (*Altan saw nēx,* Tib. *gser gyi sgrom bu 'bye*, 'Opening the golden vessel' or *Šinǰē nēx*, 'Opening / Analyzing the signs') from birth and death dates, settling all details of the measures that have to be taken, texts to be recited and all details of the burial (mode, time, direction, etc.).

[1] The current article was written in the framework of a research project funded by the Hungarian National Research, Development and Innovation Office (Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal) – NKFIH, with the contract number PD 116108.

Buddhist lamas have a twofold role in relation to any death event. First, they are to help deceased by helping his consciousness through the difficulties they face after death giving guidance in the intermediate state by reciting texts and perforimg rituals and by cleansing off his negative karma by purification rituals, recitations and merit making – thus promoting better rebirth and better future life to them (*xoidīn buyan*, 'virtue of the future', that is, ensuring a virtuous future life). All of this is in fact, from the point of view of the Buddhist Bardo teachings, a work with the consciousness of the deceased, who is believed to be able to hear and follow the teachings by a kind of clearvoyance, whose karma is still possible to clean and whose rebirth is still possible to have an impact on by the above means. In addition, they are to protect the bereaved as well – this means again different types of rites and texts, though the two areas are closely interconnected. In this article I summarize the outcomes of my preliminary study of these after-death practices, rituals and their Tibetan language texts as used in present-day Mongolian Buddhism (a special form of Tibetan Buddhism), to summarize what I myself use as a starting point for my next 3 years' research on the topic.[2]

Research History and Background

Regarding research history, several connected areas have been studied by different Tibetologists and Mongolists. As for the scholarly literature in the field of Tibetology, there are a great number of useful descriptions of Tibetan after-death and funeral rites, and text translations of which I would emphasize the numerous translations of Bardo tödol, *bar do thos grol*, known as the 'Tibetan Book of the Dead', the most well-known related text of the nyingmapa tradition. For the study of the topic – after-death rites of the Tibetan Buddhist traditions – the Bardo teachings of Tibetan Buddhism and their basic texts and their commentaries must be studied, too, as these make the aims of the rituals clear. On these, there are numerous books being even translations of the different root texts, or commentaries to these. Modern commentaries and books with practical instructions and advice for practitioners and general readers interested in preparing for death or helping the dying written by rinpoches teaching mainly in the west are also important sources, as some not only give advices and explanations but also contain connected mantras, short ritual texts and their translations as well as information on traditional Tibetan burial customes and rituals, similarly to the information available

[2] This article was written in 2015. After that, before the current volume was printed, I already had executed two relatively longer fieldworks in Mongolia on the topic (2016 summer, 2017 summer, 2-2 months), but the results of these could not be incorporated into this current article, which therefore remained only a preliminary study. Details of my new fieldworks and research on the topic are and will be available in my other articles published with the help of the project supported by the Hungarian National Research, Development and Innovation Office (Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal).

on the websites of different Tibetan Buddhist organizations which often have books or fliers published or made available online with advices on death and dying.

If we turn our attention to descriptions of Tibetan death rituals in travellers' books and early scholarly literature, we have many useful sources. In Waddell's book there is a chapter on astrology, divination, sorcery and necromancy including death ceremonies.[3] Evans-Wentz devotes a section to the death ceremonies, funeral and burial traditions in his book.[4] Nebesky-Wojkowitz has descriptions of several connected rituals in different chapters of his book[5], such as the ceremonies ransoming from death (Tib. *'chi bslu*) or using a substitute (Tib. *glud*, *ling ka*, *glud gtor*)[6], *glud*, *'chi glud* or *'chi bslu* ceremonies, and *mdos* ceremonies[7], and the ceremony where the dead and the living are simbolically separated[8]. Snellgrove in his book devotes a chapter to the description of Tibetan death rituals[9] in which he describes in detail the ceremony with the name-card as substitute for the person, through which the deceased is released from each of the six spheres in turn, and is shown the way to the pure buddha-field of Avalokiteśvara. Beyer[10] does not deal with death ceremonies separately, but mentions of the signs of death, dying and connected rites, long life initiations, the rituals of ransoming death, and of course the Bardo tödol text. Kvaerne in his two works gives descriptions of Tibetan Bon death rituals[11], including the transference of consciousness (Tib. *'pho ba*) performed immediately after death, the recitation of the Tib. *bar do thos grol* guidance for the deceased, another ritual in which the consciousness of the deceased is led along the path to liberation by displaying various cards (Tib. *tsag li*) to a picture (Tib. *byang bu*) of the deceased into which his consciousness is summoned. This includes also making an effigy of the deceased out of dough and offering it as a ransom (Tib. *glud*) to malevolent spirits. At the end the picture of the deceased is burned. He also mentions the cremation of the corpse. Germano[12] gives descriptions of three Tibetan

[3] Waddell, Laurence Austine: *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. 2nd ed. London 1934, pp. 450–500.

[4] Evans-Wentz, W. Y.: *The Tibetan Book of the Dead*. 2nd ed. London 1949, pp. 18–28.

[5] Nebesky-Wojkowitz, R. de: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities.* S-Gravenhage 1956. Chapter XVIII. Sacrificial objects and offernigs, pp. 343–368; Chapter XIX. Thread-crosses and thread-cross ceremonies, pp. 369–397; Chapter XXVI. Protection against evil, pp. 503–537.

[6] Nebesky-Wojkowitz, R. de: *Oracles and Demons*, pp. 359–362.

[7] Nebesky-Wojkowitz, R. de: *Oracles and Demons*, pp. 503–537.

[8] Nebesky-Wojkowitz, R. de: *Oracles and Demons*, p. 511.

[9] Snellgrove, David: *Buddhist Himalāya*. Oxford–Glasgow–London 1957. Chapter 'Guiding the Consciousness after Death', pp. 262–274.

[10] Beyer, Stephan: *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1978.

[11] Kvaerne, Per: *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. Iconography of Religions Section 12 – East and Central Asia (Book 13). E. J. Brill, Leiden 1985; Kvaerne, Per: Cards for the Dead. In: *Religions of Tibet in Practice*. Abridged Edition. Ed. Donald S. – Lopez, Jr. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, pp. 372–376.

[12] Germano, David: Dying, Death, and Other Opportunities. In: *Religions of Tibet in Practice*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1997, pp. 351–357.

death rites and texts: a version of the transference of consciousness guiding people to the higher states of rebirth, a corpse purification using ablution of the corpse to lead his consciousness out of rebirth in the six spheres, and the seven-day juncture ritual involving an effigy- or name-card into which the deceased's consciousness is channeled. Skorupski[13] gives a description of a Tibetan nyingma cremation ceremony (Tib. *ro sreg*). He gives, out of the different traditions (the others being according to the Tantra Elimination of all Evil Rebirths, and the *bde chen zhing* tradition), the funeral rites based on *byang gter* tradition, the mandala of which has Avalokiteśvara as the chief deity (while that of the Tantra Elimination of all Evil Rebirths has Sarvavid Vairocana as the chief deity, and that of the *bde chen zhing* tradition Amitābha). After putting the cremation ceremony in context of the many different rituals for the dead and describing shortly the ritual with an effigy card he gives the description of the different stages of the cremation ritual and translates the most important passages. In his other work[14] he gives the translation of the *Sarvadurgatiparišodhana Tantra* (the above Tantra Elimination of all Evil Rebirths), including the different rites for the dead. Lately Mullin and Orofino published their books in related topics, the tradition of death and dying[15], and teachings on death and liberation[16]. A well-built up and detailed study of Tibetan death traditions and funerary practices was published by Gouin[17] based on a thorough study of the related scholarly literature and other sources.

In Hungary, Kara[18] published first the translation of the Tibetan Book of the Dead, and later, recently Agócs[19] published its new translation in which essays of Kelényi are also published. In another article Kelényi[20] gives an analyzis of cards (Tib. *tsag li*) of an after-death rite, the cards being from Mongolia.

In the field of Mongolian studies, we have historical sources as well and several connected areas have been widely studied by different Mongolists, i.e. the study of these rites in folk religion or anthropological issues. There are several accounts of Mongolian burial customs in historical sources and in the works of travellers, among them

[13] Skorupski, Tadeusz: The cremation ceremony according to the byang-gter tradition. *Kailash*, 09 04 04, pp. 361–376.

[14] Skorupski, Tadeusz: *The Sarvadurgatiparišodhana Tantra*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.

[15] Mullin, Glenn: *Death and Dying: The Tibetan Tradition*. New York, Arkana, 1986.

[16] Orofino, Giacommella: *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*. Dorset, Prism Press 1990.

[17] Gouin, Margaret: *Tibetan Rituals of Death: Buddhist funerary practices.* Routledge, London 2010.

[18] Kara, György (transl.): *A köztes lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknek*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1986 [The Books of the Intermediate State. Tibetan Advices to those to die and those to be born].

[19] Agócs, Tamás: *Tibeti halottaskönyv. A bardo útmutatás nagykönyve*. Cartaphilus Könyvkiadó, Budapest 2009 [The Tibetan Book of the Dead. The Great Book of Guidance in the Bardo].

[20] Kelényi, Béla: „A jóbarátok nevében". Egy halotti szertartás fogadalmi képei. In: *Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből. Szerb János emlékkötet*. [Essays on Tibetan and Mongolian Buddhism. In Commemoration of János Szerb]. Ed. Szilágyi, Zs. L'Harmattan, Budapest 2011, pp. 39–78 ["On behalf of the good friends." Cards of an After-Death Ritual].

early ones (Pallas, etc., detailed and referred below), works on Mongolian customs related to burial and death (by Sárközi, Bawden, etc. detailed below), pubications on Mongolian folk religion texts with their translations and analizes (works of Bawden, Sárközi, Krueger detailed below), studies of ethnographical and anthropological issues (works of Humphrey, Delaplace detailed below), and works on the burial, mourning and funeral customs of different Mongolian ethnic groups (these are well summarized by Simonkay[21]. Connected topics also gained attention in articles on different exorcising and healing ceremonies, several of which are also used for the deceased (works of Lessing, Bawden, Sárközi, and Sazykin detailed below). Among the early descriptions, Pallas accounted the burial customs of the Mongols[22], giving the translations of two texts, one of them being the *Altan saw*. Hungarian researchers, starting as early as in the 19th century with the linguist Szentkatolnai Bálint Gábor whose works are being published in several publications by Ágnes Birtalan have conducted research with lamas and collected data on after-death rites[23]. Pozdneyev in one of his books accounted the Mongolian burial customs[24], and in his other book described several after-death rites such as the *ǰoliγ γarγaqu* rite (*jolig gargax*, destroying the substitute for the sick or dead person), death-rites (including the recitation of Tib. *bar do thos grol*, *ǰaγuradu-yin sudur*), the burial of Mongols and decrees concerning this, rites after the burial (including the *lüd*, Tib. *glud* ritual and another ritual to ward off misfortunes from living persons whose birth year is identical with that of the deceased) and commemoration of the dead (including the reading of *Manalīn čoga*, *manla-yin čoγa*, Tib. *sman bla*, the ceremony of the Medicine Buddha)[25]. Later Mongolists published works on Mongolian customs related to burial and death (Sárközi, Bawden, etc., detailed and referred below), articles on different exorcist and healing ceremonies also used for the deceased (by Lessing, Bawden, Sárközi, Sazykin, detailed below), as well as translations / analizes of Mongolian folk religion texts (works of Bawden, Sárközi, Krueger detailed below). To mention the most important ones of these, we can start with Bawden, who published numerous works on the study of various Mongolian manuscripts on supernatural mat-

[21] Simonkay, Zsuzsanna: *Halállal, temetéssel kapcsolatos szokások és hiedelmek a mongoloknál*. MA thesis, Eötvös Loránd University, Faculty of Arts, Budapest 2010 [Mongolian Traditions Concerning Death and Burial].

[22] Pallas, P. S.: *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften,* St. Petersburg 1801, vol. II., pp. 249–306.

[23] On his Kalmyk data on after-death rites see Birtalan, Ágnes: Religion and Identity in the 19th Century Urgha (on the Basis of a Mongolian Monk's Oral Narratives Recorded by Gábor Bálint of Szentkatolna). In: "*The History of the Mongols during the Qing-Period in the Light of Manju-Mongol Archives"* International Symposium. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Deutschland 04. 09. 2011- 08. 09. 2011, (Abstracts) pp. 57–64.

[24] Pozdneyev, A. M.: *Očerki byta buddijkih monastyrej*. St. Petersburg 1887, pp. 453–474.

[25] Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia*. Ed. Krueger, J. R. The Mongolia Society, Bloomington 1978. Chapter 5, pp. 591–617.

ters, disease and healing,[26] including a note on a Mongolian burial ritual, two articles on the ritual of calling the soul, supernatural element in sickness and death, and the detailed account of the causes of death and their investigation in his book[27]. Even more important from the point of view of my research topic is an article by Krueger, being a description and translation of a Mongolian version[28] of the *Altan saw* (*Altan saba* in Written Mongolian) burial manual, based on which (considering birth date and death date) all calculations are made regarding the measures to be taken, mode, time and direction of the disposal of the corpse, texts to be recited, remedies to be performed, etc. Other closely related topics are dealt with by Sárközi in her articles and her book published together with Sazykin.[29] Her works mainly give translations and analyzis of Mongolian language folk religion texts of exorcism and healing, including several texts such as the ritual of calling back the soul of the dead or the sick person or ransoming the soul (*Sünesün dalalγaqui* / *Sünesün daγudaqu*, Tib. *'chi bslu*, sometimes combined

[26] Bawden, C. R.: A Note on a Mongolian Burial Ritual. *Studia Orientalia* 74, Helsinki (1977), pp. 25–35; Bawden, C. R.: A Mongolian Ritual for Calling the Soul. *Asia Major* Vol. 15. (1970), Part 2, pp. 145–158; Bawden, C. R.: Calling the Soul: a Mongolian Litany. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] Vol. 25, part 1. 1962, pp. 80–103; Bawden, C. R.: The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part 1. *Asia Major* New Series 8. (1961), pp. 215–257; Bawden, C. R.: The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part 2. *Asia Major* New Series 9. (1962), pp. 153–178; Bawden, C. R.: Vitality and Death in the Mongolian Epic. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung III.* Ed. W. Heissig. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pp. 9–24.

[27] Bawden, C. R.: *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994.

[28] Krueger, John R.: The Altan Saba (The Golden Vessel). A Mongolian Lamaist Burial Manual. *Monumenta Serica* 25 (1965), pp. 207–272.

[29] Sárközi, Alice: A Bon Funeral Rite in Lamaist Mongolia. In: *Synkretizmus in den Religionen Zentralasiens,* Ed. Heissig, W. – Klimkeit, H. J. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987, pp. 119–135; Sárközi, Alice: A Mongolian Text of Exorcism. In: *Shamanism in Eurasia*. Part 2. IV. Myth and Language in Culture. Ed. Hoppál Mihály. Herodot, Göttingen 1984, pp. 325–343; Sárközi, Alice: Halottkultusz, őstisztelet. In: *Őseink Nyomában Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról I.* [On Our Ancestors' Trail in Inner-Asia. Essays on Mongolian Folk Religion I.]. Ed. Birtalan Ágnes. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 91–118 [Cult of the Dead and the Ansectors]; Sárközi, Alice: Symbolism in Exorcizing the Evil Spirits. In: *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers*. Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany June 12th to 17th, 1984. Ed. Klaus Sagaster – Helmut Eimer. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, pp. 313–323; Sárközi, Alice: The Rope: Symbolical Bondage in Mongolian Shamanism. In: *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference* (PIAC), Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995. Ed. Giovanni Stary. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996, pp. 311–317; Sárközi, Alice – Sazykin, Alexey G.: Calling the Soul of the Dead. In: *Silk Road Studies* IX. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium 2004; Sárközi, Alice: Abode of the soul of humans, animals and objects in Mongolian folk belief. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 61 (4), 2008, pp. 467–475; Sárközi, Alice: Cutting off the black noose of a fiend: A Healing Method of Mongolian Shamanism, In: *Opuscula Altaica. Essays presented in Honor of Henry Schwarz.* Ed. Kaplan E. H. Western Washington University, 1994, pp. 532–544; Sárközi, Alice: A Text of Popular Religious Belief "Cutting off the Lasso." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* XXXIX (1), 1985, pp. 39–44.

with the ceremony of destroying a replacement or substitute for the dead or sick person, *ǰoliγ*, Tib. *glud*) and several rituals in which the connection (symbolically a rope, these rituals usually also include a ransom figure) between the patient and the malevolent spirits that caused the illness, or, in case of a dead person, connection or attachment between the dead and the living are detached or cut off (texts of 'Tearing off the clasping hands of the living and the dead', 'Cutting off the black noose of a fiend', and 'Cutting off the Lasso'), as well as the text aimed at averting the occurrence of further death entitled 'Stopping up the Hole' (*Nüke böglekü*, the hole being the symbolical hole or mouth of death). To mention studies on ethnographical and anthropological issues published lately, Humphrey analyzed the connection between death and personal property in Mongolian death rituals in the socialist 1980s[30], including rites concerned with the deceased's relations with personal objects aiming at separation from this life and material belongings (for example the dealing with *xorgodoson yum,* the particular object the spirit or soul of the deceased remains emotionally attached, and which should be destroyed or given away after death). Delaplace published two articles and a book in French[31] on modern Mongolian burials and related topics, among them the article[32] published on the allocation of land for the installation of a dead person among Dörwöd herders (depending on the results of consultation with the help of the *Altan saw,* the choice of the exact place made during another ritual 'requesting the land', *gajar guix*, and also taking into consideration the 'permanently taken' places, *salantai gajar*, having already been requested with the proper rituals). At the Department of Inner-Asian Studies, ELTE, Zsuzsanna Simonkay wrote her MA thesis on the Mongolian Traditions Concerning Death and Burial[33], which summarizes well the connected Mongolian customs. As for the works in Mongolian, these include publications on broader topics but also containing information on burial practices, such as the encyclopaedias on

[30] Humphrey, Caroline: Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 8, No. 1 (Mar., 2002), pp. 65–87 (accessed on 12 January, 2014). http://innerasiaresearch.org/CHsite/pdfs/Humphrey-JRAI2002.pdf.

[31] Delaplace, Grégory: The Place of the Dead: Power, Subjectivity and Funerary Topography in North-Western Mongolia. In: *States of Mind: Power, Places and the Subject in Inner Asia*. Ed. David Sneath. Western Washington University Press, Bellingham 2006, pp. 47–62 (accessed on 12 January 2014). https://www.academia.edu/648505/The_place_of_the_dead_Power_subjectivity_and_funerary_topography_in_North-Western_Mongolia; Delaplace, Grégory: *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Sems EPHE, Paris 2009.

[32] Delaplace, Grégory: The Place of the Dead: Power, Subjectivity and Funerary Topography in North-Western Mongolia. In: *States of Mind: Power, Places and the Subject in Inner Asia*. Ed. David Sneath. Western Washington University Press, Bellingham, 2006, pp. 47–62 (accessed on 12 January 2014). https://www.academia.edu/648505/The_place_of_the_dead_Power_subjectivity_and_funerary_topography_in_North-Western_Mongolia.

[33] Simonkay, Zsuzsanna: *Halállal, temetéssel kapcsolatos szokások.*

Mongolian culture[34] or Mongolian Buddhism[35], as well as works on Mongolian burial traditions or connected Mongolian Buddhist practices, such as a small booklet for informing believers on after-death Buddhist rites[36], and the comparative and very detailed work of the Inner-Mongolian Qurčabilig on the burial practices of the Mongols[37]. I also used, for given after-death reading titles, several publications issued for believers informing them on readings in the monasteries and their purposes.[38]

Connected Preliminary Researches

The planned research follows from my research activity ongoing for years now with the aim of studying the ceremonial system of the revived Mongolian Buddhism and the operation of its monasteries and temples. As a Tibetologist and Mongolist, apart from studying related written sources, I executed fieldworks in Mongolia 6 times until now working in monasteries, libraries and archives researching the present-day religious life and ceremonies of the revived Mongolian Buddhism, the history of the old Mongolian monasteries ruined in the 1937 purges and their monastic life, ceremonial and ritual practice – partly through fieldwork in present-day monasteries and on old monastic sites and partly through interviews executed with old surviving monks and done between 2006–2009 together with Krisztina Teleki. As for the study of the Mongolian Buddhist ceremonial system, the topic of the planned research also belongs to, I summarized the results of my several years' fieldwork in all active temples of Ulānbātar and several countryside temples in my PhD dissertation written on the ritual and ceremonial practice in present-day Mongolian monasteries (*A Comparative Study of the Ceremonial Practice in Present-day Mongolian Monasteries*). This research mainly focused on the regular ceremonies of Mongolian temples (annual, seasonal, monthly, weekly, and daily chantings) and also on the readings that take place in them on the request of

[34] For example Bat-Irēdüi, J̌. – Ariyasüren Č.: *Mongol yos janšilīn ix tailbar tol'*. Ulsīn Ix Surgūlīn Xewlel, Ulānbātar 1999 [The Great Explanatory Dictionary of Mongolian Customes].

[35] [Without author] *Buddīn šašin, soyolīn tailbar tol'*. (Buddīn sudlal cuwral 2.). Mongol Ulsīn Ix Surgūl', Ulānbātar 2000 [Encyclopaedia of Buddhist Religion and Culture (Collection of Buddhist Religious Studies 2.)].

[36] Enxnasan, D.: *Xoidīn buyan*. Ulānbātar 2010 [Merits in Future Lifes].

[37] Qurčabilig, G. N.: *Mongγolčud-un orošiγulγa-yin soyol*. Öber mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, Köke-Qota 2003 [Mongolian Funeral Customs]; in Cyrillic translation: Xurcbileg, N.: *Mongolčūdīn oršūlax jan üilīn soyol*. Ulānbātar 2010 [The culture of the Burial Customs of the Mongols].

[38] Dašjegwe, X.: *Xāgdsan šütleg nūgdsan süsegīn san xömrögōs / Šašnī ulamǰlalt yos, jan üilīn tol'*. Mongolīn Süsegtnī Xolbō, Ulānbātar 1997 [From the Treasury of the Secret Religion and Hidden Belief / Dictionary of Traditional Buddhist Customes and Rituals]; Arwis, A. (ed.): *Mongolīn xīd dacangūdad xurax xuralīn üne, nersīn ǰagsālt, towč agūlga*. Ulānbātar 2001 [Prices, List of Titles, and Short Contents of Ceremonies Held in Mongolian Monasteries]; [Without author] *Jaslīn nomō xāna unšūlax we? Ulānbātar xot dax' buddīn šašnī süm xīdūdīn towč lawlax*. Ulānbātar 2000 [Where to Request Readings? A Short Description of the Buddhist Temples of Ulānbātar].

individuals daily. Details of these including the ceremonial system (annual, seasonal, monthly, weekly, and daily chantings) of all Ulānbātar temples and the text titles that can be requested in them (texts that are chanted on request of individuals in Mongolian temples) with explanations of the common circumstances or life situations for which reciting of certain texts is recommended and Tibetan paralells for around one thousand such titles are all published in my PhD dissertation. I also published several articles on the topic, including analysis of several individual Mongolian Buddhist ceremonies. [39]

For my new research, a special part of the ceremonial system, the after-death rites, I began studying first the connected titles from the above list of one thousand titles of ritual texts to be met in Mongolian monasteries, and made a preliminary list of them containing 40–50 titles with their Tibetan equivalents and short explanations. The current article tries to give a typology according to the special aims of these texts I am going to study in detail later.

Aims of the After-Death Rites in Line with the Tibetan Buddhist Bardo Teachings

The Tibetan bardo teachings are very detailed, and all processes related to dying, the signs of death, the process of dying with the dissolution of the elements into each other, the 6 bardos and especially the detailed description of the 2 bardos connected to death are included in them. From the point of view of this artcile dealing with different types of after-death texts the concept of the consciousness as the basis of dealing with death is important, as it explains the aim of Tibetan buddhist after-death rites: to help the detachment from the living ones, material objects and this life, to help the consciousness of the deceased through the possible problems in bardo, and to help it to find the best possible way out of it (and out of *samsara*).

In short, the period of bardo is said to last for 49 days (though this not necessarily equals to days of human life), starting by a 3 days coma, which is followed by periods each ending with a „small death" occuring in every 7 days – this is when greater rituals are traditionally held if possible. The consciousness in the intermediate state is said to be very sensible, has a kind of clearvoyance (hears our thoughts, etc.), travels very quickly by thought, gradually leaves behind this life, relatives, beloved ones, body, objects and belongings. In Tibetan Buddhism the emphasis is on death as a possibility, saying that though our karma effects our new rebirth, in bardo we can still influence it, therefore for practitioners and those helped by a lama/practitioner there is a great possibility to influence it positively, even to reach enlightment. As the bardo-being

[39] Majer, Zsuzsa: *A Comparative Study of the Ceremonial Practice in Present-day Mongolian Monasteries*. PhD dissertation. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Mongol Nyelvészet Doktori Program [Eötvös Loránd University, Faculty of Arts, Doctoral School of Linguistics, Program on Mongolian Linguistics]. Budapest 2008, 285 pages.

(as the consciousness is called in this period) hears our thoughts, rituals and texts can help him understand he had died, and can be guided, reminded etc. Even relatives can help with their positive thoughts and peaceful attitude, as well as in the many ways collecting merit in his name. For the same reason relatives should try not to cry, not to hold on to the deceased but let him go – otherwise we obstruct his leaving and finding a new rebirth. According to the teachings, the cause of mourning or the suffering of the bereaved is attachment (as laid also down in The Four Noble Truths).

After the death of a relative the followings are advised for a Buddhist believer to help their deceased: many repetitions of dedication and aspiration prayers (such as the *Sanǰid molom* or *Yerōlīn xan*, Tib. (*'phags pa) bzang spyod smon lam(gyi rgyal po)*, Bhadracharyāpranidhā / Bhadracharyā-pranidhānarāja sūtra, 'The (noble) (king of prayers), prayer of good actions / excellent deeds', a Mahayana text, which is part of the Avataṃsaka / Buddhāvataṃsaka sūtra, 'The sūtra of the Flower Garland / Adornment (of Buddhas)'), making offerings (lamps, incense etc.), giving donations to monasteries, to monks, to the poor, accumulating merits and cultivating positive qualities (any positive deeds or service, serving the poor, making donations for religious purposes, saving and ransoming lives (buying and freeing animals), building and repairing temples and religious monuments, sponsoring or performing prayers and meditations), practicing rites such as purification (especially the *Dünšig*, Tib. *ltung bshags*, 'Confession of downfalls', the confession before the Thirty-five Buddhas of Purification, the text of prostrating chanted to clear away sins and stains by confessing them; and the prayers and meditations of Vajrasattva buddha (Bajarsad / Dorǰsembe, Tib. rdo rje sems dpa'), empowerments, and dedication; doing meditations; and practicing the rituals, prayers and meditations on a buddha and pure land. These can include a ritual of Amitābha, the Buddha of Infinite Light; Avalokiteśvara, the Buddha of Compassion; Vajrasattva, the Buddha of Purification; the Hundred Peaceful and Wrathful Deities, Tib. zhi khro; Sarvavid Vairocana, the Buddha of Purgation of the Inferior Realms; and Vajrabhairava (or Yamāntaka, Tib. gshin rje shed / 'jigs byed, Khal. J̌igǰid or Yamandag), the Eliminator of the Lord of Death, chosen according to the school of Buddhism practiced.

These are the possibilities for the relatives themselves to contribute to the well-being of the deceased. In addition, the necessary ceremonies and readings, as well as the proper burial is performed by lamas, also in various ways depending on the school they belong to, which are, in fact, from the point of view of the Buddhist Bardo teachings, is a work with the consciousness of the deceased in Tantric Buddhism, and is based on the point that the opportunity dying and death offers can be used conscieously.

The main aims of the recitations and rituals are guiding the consciousness of the deceased in the intermediate state, help him to attain a new rebirth soon and to suffer less in the intermediate state, to help him to find a better rebirth or even attain liberation from the cycle of existence (samsara), to urge him to be reborn in a special buddha-field, to help his detachment from the living ones and from material objects

and this life (which could result in him or her not being able to find the next rebirth), averting the occurrence of further death by preventing the evil spirits from causing further sickness and death to the relatives or loved ones of the deceased, preventing the soul of the deceased form becoming ghosts (*čötgör*) or souls (*süns*) not being able to find a rebirth and coming back to haunt, texts recited to comfort the evil spirits, etc. Several from among the texts aimed at restoring health and averting death are used also as after-death rituals (for example texts calling back the soul; the *Manal*, Tib. *sman bla* ceremony of the Medicine Buddha; and the Tantric *Lüijin*, Tib. *lus sbyin* body-offering ritual in Red Sect temples). Also the different burial types (*oršūlga*) have their own texts: burial into soil (*oršūlax*, *bulšlan oršūlax*), cremation (*xailǰ čandarlax*), feeding to the vultures (*tasīn dūdlaga*) or simply 'leaving or losing the body' or abandonment of the body (*xün gēx*, *xēr gēgdūlen oršūlax*, *xödōlūlex*), disposal in water (river or lake, very rare), etc. [also mummification (*xatān čandarlax*, *xatāx*) was practiced for high lamas]. Various short prayers are recited, too, for the deceased, several of them being special ones aimed at helping to find a better rebirth. Further text types were already mentioned when summarizing the research history, and others can be found in the typology below. There are also texts recited in case of the death of a relative, however, not for the deceased but with the aim of defending his or her relatives and friends from risk caused by his or her death (for example the text to be recited if any was born in the same year of the 12 year cycle or with same constellations, or texts averting the evil spirits and preventing them from causing further misfortunes).

Text Types according to their Aims or Special Purposes

Below I give a preliminary typology based on a list of the related texts compiled from material collected on my previous fieldworks. This was based on the lists of requestable sūtras displayed in the individual temples collected during my previous filedworks in Ulānbātar temples (these lists differ from one temple to another and usually cover the common circumstances or life situations for which reciting of certain texts is recommended), completed by other titles that are usually also recited for the deceased as accounted by my dataproviders and also by related titles known to me from scholarly literature. This preliminary list will be extended with titles after my coming fieldworks in Mongolian monasteries, and a more complete and exact typology will be made afterwards.

Texts for the Deceased

– The different types of **transference of consciousness** (***Powa***, Tib. *'pho ba*, also called in Mongolia as ***Potid***, Tib. *'pho khrid*) can be performed by a lama (or

a practicioner trained in it and owning the initiation for it) during dying, immediately after death, or during te 49 days following death at given days.

– There are various texts or rituals aimed at **guiding the consciousness** of the deceased **in the intermediate state** to find a better rebirth or even attain liberation from the cycle of existence. Examples are:
  - The text of ***Toidol / Bardo toidol (sonsgōd) / Sonsgōd toidol***, Tib. *(bar do) thos sgrol*, 'Liberation through hearing (in the intermediate state)' / 'Text which liberates through hearing (in the intermediate state)', [known as the Tibetan Book of the Dead]. The recitation of this text, accoring to the short descriptions[40] "saves from sudden and premature death and from the dangers in the intermediate state – it is enough only to hear it and one will find the virtuous way. Against stealing and lies. The text should be recited within 49 days after the death, as it is for the intermediate state (*jawsarīn töröl*)". The text title ***Toidol lamrim***, Tib. *thos sgrol lam rim*, 'The gradual path of liberation through hearing' was also met, but it is still unclear what this text is.
  - the **rituals with an effigy card or name card** as a substitute for the dead (***J̌ančog / Čančog***, Tib. *byang chog*). The following variation was also met: ***J̌igǰidīn čančog / J̌igǰid ǰančog***, Tib. *jigs byed byang chog*, 'Ritual with a name card, based on J̌igǰid (Tib. 'jigs byed, S. Bhairava, 'the 'Terrifying', epithet of Yāmāntaka, one of the three main yellow sect tantras/deities, one of the ten wrathful protector deities)'. The recitation of this text is recommended "mainly for the deceased to save them from bad rebirths and to ensure a short stay in the intermediate state for them and to ensure rebirth in the Sukhāvatī heaven (*Diwāǰin*) of Amitābha". In these kinds of rituals the lamas purify the karmic seeds of the deceased that would cause rebirth in the six realms (Tib. *gnas 'dren*, 'deliverance form the realms'). This ritual carried out with the effigy (card) instead of the body is important, because the ceremony can be performed in this way with an effigy (card) instead of the body (death rituals of similar kind but performed in the presence of the dead body are called 'corpse ritual', Tib. *ro chog* in the Tibetan traditions, to differentiate rituals with the dead body from the general 'death ritual', Tib. *gshin chog*).
– Texts **urging the deceased to be reborn in a special buddha-field**, for example that of **Amitābha,** the Buddha of Infinite Light. This in Buddhist practice means rather a state of the consciousness than a paradise as a phisical place. Beings gaining rebirth in these paradises or pure lands listen to the teachings of the given buddha till they are ready to enter nirvana. The most popular such rituals are based mainly on the prayers and meditation on the Buddha of Infinite Light.

[40] I give the short description of what the certain text is recommended for, as included on the list of the different temples for the information of devotees after each title in this article, where available.

- ***Awidīn čogo*** or ***Diwājingīn čogo*** (Tib. *'od dpag med kyi cho ga / bde ba can gyi cho ga*), 'Ritual of **Amitābha**, the Buddha of Infinite Light' / 'Ceremony of the **Sukhāvatī** paradise'. The recitation of this text to **Amitābha** (**Awid** in Mongolian, Tib. 'od dpag med, S. Amitābha, 'Boundless light', the Buddha of Infinite Light) is recommended "for the virtue of the next life of the deceased ones, and is aimed at clearing away all sins and praying for the deceased to take rebirth in the paradise of Amitābha Buddha (Sukhāvatī) located in the west".
- ***Pülǰin*** or ***Diwājingīn yerөl / Diwāǰin molom*** (Tib. *phul byung* ('accomplished / excelled', beginning of the text) / Tib. *bde ba can gyi smon lam*, full title: Tib. *bde ba can du skye ba'i smon lam*), 'Prayer for being reborn in **Sukhāvatī**, the Blissful Realm' (the pure land of **Amitābha** Buddha). This is one of the six prayers known collectively as ***Jurgān yerөl*** (Tib. *smon lam drug*), 'The six prayers' (see below).
- ***Lagwī molom / Lxagwī molom*** (Tib. *lhag pa'i smon lam*, full title: Tib. *lhag pa'i smon lam them skas (ma)*), 'Superior prayer' / 'Superior prayer of steps', which is also a prayer for rebirth in **Sukhāvatī**, the pure land of Buddha **Amitābha**. The recitation of this text is recommended "to save all sentient beings of the six spheres from bad rebirths and to help them to be reborn in the Blissful Realm, Sukhāvatī (*Diwājin*, Tib. *bde ba can*), the pure land of Buddha Amitābha". The text is attributed to Nāgārjuna, the Buddhist philosopher and founder of the Madhyamaka (Tib. *dbu ma*, 'Middle Way') school of Mahāyāna Buddhism. According to its colophon the prayer was written by Dpal mgon 'phags pa klu sgrub, which is Nāgārjuna garbha, another name for Nāgārjuna, but can be a lama named Dpal mgon 'phags pa klu sgrub after Nāgārjuna, but not Nāgārjuna himself.[41]

– Texs based on the practice of other deities, for example **Sarvavid Vairocana**, the Buddha of Purgation of the Inferior Realms; **Avalokiteśvara,** the Buddha of Compassion; the Hundred Peaceful and Wrathful Deities, Tib. zhi khro; Vajrabhairava (or Yamāntaka, Tib. gshin rje shed / 'jigs byed, Khal. J̌igjid or Yamandag), the Eliminator of the Lord of Death; and Vajrasattva (Khal. Bajarsad / Dorǰsembe, Tib. rdo rje sems dpa'), the Buddha of Purification.
  - ***Lxog(o)toi günreg / Günregīn lxogo*** (Tib. *lho sgo kun rig*), 'The south gate of **Sarvavid(yā) Vairocana**'. The recitation of this text is recommended "for the deceased ones, to help them to better rebirth." ***Günregīn lxog(o)***, Tib. *kun rig gi lho sgo*, 'South gate of Sarvavid(yā) Vairocana'. A rite perfomed in honour of Sarvavidyā Vairocana (Günreg, Tib. kun rig shortly for Günreg Nambarnanjad, Tib. kun rig rnam par snang mdzad, "all-knowing Vairocana", name of an Adibuddha popular in Sakya tradition) for the deceased. It is performed in order to

[41] On this prayer an article of mine is under publication in the forthcoming volume commemorating 80th birthday of Professor György Kara, under the title: "Lagwī molom*, a prayer on daily chanting in Mongolian monasteries aimed at saving all beings from bad rebirths and helping them to a better one in Sukhāvatī*".

help the deceased ones to better rebirth, to help them to the realm of Buddha through the south gate of his palace by getting them to the blessing of Buddha. Part of the *Lxogtoi günreg* ceremony." The following similar texts are also in use in different temples: ***Manalīn lxog(o)***, Tib. *sman bla'i lho sgo*, 'The south gate of the Medicine Buddha'. This is recommended "for sick people and for those who are suffering. Part of the *Manalīn dončid* (Tib. *sman bla'i stong mchod*) ceremony." ***J̌igjidīn lxogo***, Tib. *'jigs byed kyi lho sgo*, 'The south gate ritual performed to Yāmāntaka'. The description of the text says that "the requester must bring a picture of the deceased". ***Xandīn lxogo***, Tib. *mkha' 'gro'i lho sgo*, 'The south gate ritual of the sky-goers / ḍākinīs'. The recitation of this text is recommended "to ensure the future path or rebirths of the deceased." ***Lamīn čodwīn lxog(o)***, Tib. *bla ma'i mchod pa'i lho sgo*, 'The south gate of the offering for the masters'. The recitation of this text is recommended as an "entreat for Buddhas and lamas for virtues and good fortune. For the deceased." Of these four three (except for *Manalīn lxogo*) seems to be used for helping the deceased.

– Texts urging the deceased to be reborn in Shambhala mythical kingdom, such as:
  - ***Šambalīn čogo***, Tib. *sham bha la'i cho ga*, 'Ritual of Shambhala'. The recitation of this text is recommended "for the deceased and for merits in the future rebirths".
  - ***Šambalīn yerōl***, Tib. *sham bha la'i smon lam*, 'Prayer of Shambhala'. The recitation of this text is recommended "for the deceased". [This exists in many variations of different length]

– Several from among the variations of texts aimed at restoring health and averting death are also used as after-death rituals:
  - Texts of rituals aimed at **preventing** the soul of the deceased **form becoming ghosts** (*čötgör*) **or souls** (*süns*) not being able to find a rebirth but coming back to haunt are the so called '**calling back the soul of the dead**' texts. In these, the soul not finding his or her way to new rebirth are called to come back and accept guidance. These texts originally are not for the deceased, but for sick people, and their titles are:
    - › ***Süns dūdax*** (Tib. *'chi bslu*), 'Calling back the soul of the dead / sick person or ransoming the soul'.
    - › ***Süld (jasal)/ Süld dūd(ūl)ax***, Tib. *bla 'gugs*, '(Remedy of) Calling back the soul'. The recitation of this is recommended "in case one having problems related to the wind element, to restore one's health and to revive one's spiritual strength / vitality. To prolonge life and to have health. In case of losing one's spiritual strength (*süldgüi bolson xünd*)".
  - ***Čiwel*** (Tib. *'chi bslu / 'chi ba('i) bslu ba*) texts, 'Saving one from death by paying ransom / deceiving death'. The recitation of this text is recommended "to get rid of illnesses and sufferings." (In the different Mongolian temples the following variations of this were found to be used: ***Dar' Exīn čiwel / čiwul / cewel***, Tib.

sgrol ma'i 'chi ba bslu, 'Saving one from death by paying ransom / deceiving death by praying to Tārā'. The recitation of this texts is recommended „for quickly recovering from illnesses and to get saved from death by getting obstacles ceared away. Against all kinds of evil spirits". ***Manalīn čiwel***, Tib. *sman bla'i 'chi ba bslu*, 'Saving one from death by paying ransom / deceiving death by praying to the Medicine Buddha'. Its recitation is recommended „for sick people". ***Sanǰidīn čiwel / Sanǰidmolomīn čiwel***, Tib. *bzang spyod (smon lam gyi) 'chi ba bslu*, 'Saving one from death by paying ransom / deceiving death with the Prayer of good actions'. It is recited „to clear away all kinds of obstacles and for those harmed by different demons (*ad*, *don*)".

- the ***Manal*** (Tib. *sman bla*), ritual of the Medicine Buddha
- ***Lüiǰin (Biyeīn öglög*** in Mongolian translation of the Tibetan term) (Tib. *lus sbyin / lus kyis mchod sbyin*), 'body-offering (ritual)', a Tantric body offering ritual, typical for Red Sect tradition, used in *Jod* (Tib. *gcod*) practices. The text when recited „saves from all kinds of bad things and from demons and bad spirits (*ad*, *bug*, *čötgör*, *jetger*) and from the contaminations of death. It is a protection for families by clearing away all obscurations and impurities, and problems and obstacles caused by gossips, and curses. For health in the family. Also recited for the future merits of the deceased. For the fullfillment of one's aims and work". In several temples it is also found under the name ***Öngörsön xünī xoitīn Lüiǰin***, Tib. *lus sbyin*, 'Body offering ritual for the future (rebirth) of the deceased'. This is recited „for the deceased".

– There are also rites helping **detachment from the living ones,** helping **detachment from material objects and this life**, for example as described by Humphrey[42]. However, there seem not to be any special text for this.
– A connected ritual type is the ***Sür / Casür / Sür tawiulax*** (Tib. *gsur / tsha gsur,* long title: Tib. *tsha gsur gtong tshul bzhugs so*), 'Burnt offering' / long title: 'the method of performing burnt offering', a remedy including the burning of tsampa (barley flour) and sacred substances with a meditation on Avalokiteśvara to comfort the evil spirits by its good smell. It is performed for the deceased and those in the intermediate state, who are believed to feed upon smell. If performed regularly it clears away all obstacles. This text is read during the nights by the so called night guard lama on duty. The text should be recited within 49 days after the death. A name variation is ***J̌anraisegīn sür***, Tib. *spyan ras gzigs(gyi) gsur*, 'Burnt offering performed to Avalokiteśvara'.
– There are also various **short prayers recommended as after-death recitations** to enhance the chances of a better rebirth:
  - ***Bard soldiw / Bardo soldiw*** (Tib. *bar do'i gsol 'debs* / full title: Tib. *bar do'i 'phrang sgrol gyi gsol 'debs 'jigs sgrol gyi dpa' po*, 'Prayer of the intermediate

[42] Humphrey, Caroline: *Rituals of Death.*

state', 'Prayer saving from the perilous journey of the intermediate state, hero saving from fears') written by Lobzang Chokyi Gyeltsen (Luwsan Čoiǰi J̌altsen in Mongolian pronunciation, Tib. Blo bzang chos kyi rgyal mtshan), the 4th (1st to be given the title) Panchen Lama. The text is recommended „for the deceased ones, to attain a new rebirth soon and to suffer less in the intermediate state".

- ***Bardīn yerōl / Bardo molom*** (Tib. *bar do smon lam*), 'Prayer of the intermediate state'. The text is recommended „for the deceased, to attain a new rebirth soon and to suffer less in the intermediate state".
- ***Lagwī molom / Lxagwī molom*** (Tib. *lhag pa'i smon lam*), 'Superior prayer', a prayer for rebirth in Sukhāvatī, the pure land of Buddha **Amitābha.** (Already mentioned above among the texts urging the deceased to be reborn in a special buddha-field).
- ***Pülǰin*** or ***Diwāǰingīn yerōl / Diwāǰin molom*** (Tib. *phul byung* (beginning of the text), Tib. *bde ba can gyi smon lam*, full title: Tib. *bde ba can du skye ba'i smon lam*), 'Accomplished / Excelled' / 'Prayer for being reborn in **Sukhāvatī**, the Blissful Realm (the pure land of **Amitābha** Buddha)', one of the Six Prayers. (Already mentioned above among the texts urging the deceased to be reborn in a special buddha-field).
- Apart from *Pülǰin* or *Diwāǰingīn yerōl*, any other of the ***Jurgān yerōl*** (Tib. *smon lam drug*), 'The Six Prayers' texts, or usually these six texts collectively. The other five prayers known under this collective name are the following:
  - ***Dagī ǰančiw*** or ***Bod'satwagīn yerōl*** (*bdag gis byang chub* ('Shall I attain enlightenment…', beginning of the text), *spyod 'jug smon lam*), 'the Prayer of entering to the boddhisattva's way', a prayer on Bodhicharyā Avatāra by Śāntideva.
  - ***Sanǰid molom*** or ***Yerōlīn xan*** (Tib. *'phags pa) bzang spyod smon lam (gyi rgyal po)*, S. Bhadracharyāpranidhā / Bhadracharyā-pranidhānarāja sūtra), 'The (noble) (king of prayers), prayer of good actions / excellent deeds', known alternatively by two names in Mongolian as 'Prayer of good actions' (*Sanǰid molom* in distorted Tibetan) or 'King of prayers' (*Yerōlīn xan* as translated to Mongolian).
  - ***Sanǰe günla / Sanǰā günla*** (Tib. *sangs rgyas kun la* ('To all Buddhas …', beginnning of the text (in fact, its second line)) or ***Maidarīn yerōl / J̌ambīn yerōl*** (Tib. *byams pa'i smon lam* (as given in the title), 'Prayer to Maitreya', Tib. *'phags pa byams pa'i smon lam gyi rgyal po*, 'The noble king of prayers to Maitreya'). Known in Mongolian by the distorted Tibetan form of the beginning of the text as *Sanǰe günla* or by its distorted Tibetan title as *J̌ambīn yerōl*, as well as in Mongolian translation of this later as *Maidarīn yerōl.*
  - ***Gewān di / Gawān di*** or ***Sandüin molom*** (Tib. *dge ba 'di* ('this virtue', beginning of the text), Tib. *gsang 'dus smon lam*), 'Guhyasamāja prayer' composed by Tsongkhapa.

› ***Čogjü ǰalwa / ǰalba*** (named after the beginning of the text, Tib. *phyogs bcu('i) rgyal ba*, the full title is: Tib. *thog mtha' bar gyi smon lam*), 'The victorious one of of the ten directions' or 'Prayer from beginning to end', composed by Tsongkhapa.

– The texts of the **different funeral/burial types** have their own texts (burial into soil, cremation (Tib. *ro sreg*), feeding to the vultures (***Tasīn dūdlaga***, 'summoning the vultures'), or simply 'leaving or losing the body' or abandonment of the body, disposal in water (very rare), and the also rare mummification for high lamas). These have not yet been covered by my preliminary researches, further research is required on the texts used in Mongolia for these pursposes.
– The recitation of many other, rather **general texts** are also often recommended in case of death, mainly the followings:
  ▪ ***Manal***, Tib. *sman bla*, 'Medicine Buddha' / 'the Medicine Buddha [sūtra]'. It is recited „to promote health, and to remove illnesses".
  ▪ ***J̌adamba***, Tib. *brgyad stong pa / brgyad stong pa'i gzungs*, Part of the *Sundui* collection. '(Dhāraṇī of the) Eight thousand verses (of Prajñāpāramitā)'. It is chanted „for virtue in the next rebirths, for attaining our aims, for spreding virtues and good fortune, and to promote intelligence and wisdom".
  ▪ ***Sanduin ǰüd***, Tib. *gsang 'dus rgyud,* Guhyasamāja tantra
  ▪ ***Dorǰ jodow*** / ***Dorǰjodow***, Tib. *rdo rje gcod pa /* Tib. *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, Ārya badzra tsatshe da ka pradznyā pa ra mi ta nā ma ma hā yā na sū tra, by Mi pham zla ba, 'Diamond(-cutter) sūtra' / 'The mahāyāna sūtra entitled the noble Prajñāpāramitā Diamond(-cutter) sūtra'. Its recitation is recommended „to remove bad dreams and omens, and for gathering virtues for the next rebirths".
  ▪ ***Altangerel***, Tib. *gser 'od*, Ārya su bróa pra bha sad ta, Tib. *'phags pa gser 'od dam pa'i mdo,* title of the short version: Tib. *'phags pa gser 'od dam pa'i bsdus*, 'Golden Light' / 'The noble sacred Golden Light sūtra' / Translation of the title of short version: 'The abbridged noble sacred Golden Light [sūtra]'. The text is recited „to increase wealth of the individuals or families, to secure prosperity and to gather merits, and also as a protection against sudden dangers".
  ▪ ***Ganǰūr***, Tib. *bka' 'gyur leygen*, Kanjur (The collected Words of Buddha). It is recited "to gather virtues in the present life and for better later rebirths".

Additional titles I found reference as being recommended as after-death recitations:

– ***Mānīn yerōl / Mān' yerōl***, Tib. *ma ṇi smon lam*, 'Maṇi prayer'. The text is recommended „for the deceased ones to gather virtues. The text should be recited within 49 days after the death in order to ensure that the deceased could gain a better rebirth".
– ***Owō / Joriulax / Joriulga***, Tib. *bsngo ba*, 'Dedication (of merit), turning over (of one's merit to all beings), transfer (merit)'. The recitation of the text is recommended

"for the deceased, but it is also performed in order to help everyone to reach enlightment and to ensure that, till the time they attain it, they do not live in want". This is recited at for example, all the *Oroin yerōl* ceremonies (Tib. *smon lam*, 'Evening Prayer'), and the fifeen day's *Oroin yerōl*, *Ix yerōl* (Tib. *smon lam chen po*, 'Great Prayer') or *Čoinpürel molom yerōl* (Tib. *chos* '*phrul smon lam*, 'Prayers of miracle showing') ceremonies of *Cagān sar*, the Lunar New Year (on the 1–15th of the first spring month) commemorating Buddha's defeat of the six masters, holders of heretical doctrines (*tersūd*, Tib. *log par lta ba*), which he succeeded by mysterious methods of manifesting miracles for fifteen days (this is called *Čoinpürel ǰon ā*, Tib. *chos* '*phrul bco lnga*, '15 miracles') being one of the so called 'great festival days of the Buddha' (*Burxan bagšīn ix düicen ödrūd*). During its recitation one of the lamas reads out loudly the names of the day's donators (*ǰandag*, Tib. *sbyin bdag*, or in Mongolian translation *öglögīn ejen*), or those who have paid donations for this text (*nom bičūlex*) and the names (and number of their family members) of those deceased whose names were made listed through their relatives' donations.

– ***Owō mān'***, Tib. *bsngo ba maṇi*, 'Maṇi and dedication'. The text is recited "for the deceased ones".
– ***Tarwačimbo / Tarwačembo / Tarawčimbo***, Tib. *thar pa chen po*, 'Sūtra of the Great Liberation'. The recitation of the text is recommended as it „shows the way to become a buddha and to get rescued from lower rebirth and to clear away stains and sins".
– ***Dagāš***, Tib. '*da' ka ye shes* / *'phags pa 'da' ka ye shes kyi mdo*, Ārya ta dznyā na nā ma mahā ya na sū tra, Tib. *'phags pa 'da' ka ye shes zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, Part of the *Sundui* collection, 'Sūtra on the wisdom of the moment of death' / 'The noble mahāyāna sūtra entitled the wisdom of the moment of death'. No data is available on what are the indications of requesting this text, but as its content is a short teaching by Buddha on what should be kept in mind at the moment of dying, its is often recited as an after-death text without doubt.

In several temples I found on the list of requestable texts the general title 'reciting for future rebirths', which is not a text title, but most probably means the recitation or performing of the adequate texts and rituals in general:

– ***Khünī xoid mör ailtgax***, 'Reciting texts for one's future rebirths'. The recitation of the text is recommended „for the deceased to ensure him or her to be reborn in a good life form". The same as ***Khoidox dātgax jan üil***, 'ensuring one's better future (life)'

Texts for the Protection of the Bereaved

These texts are specially for the protection of the relatives or friends, the bereaved with the aim of defending them from risk/misfortunes caused by his or her death.[43] These misfortunes can come form two sources: form the evil spirits that caused the death of the deceased and may there be still present endangering the relatives; and also there is the assumption that the 'soul' (according to Buddhist teachings, the term 'consciousness' should rather be used here) of the deceased might not find his way to next rebirth, and in this case it should be prevented from causing any trouble in future to the living ones, this being solved by guiding him or her.

All titles here were taken from the lists of requestable recitations of present-day Mongolian temples, which means they are part of the current practice in them, or in any of them. Several of these are folk religion texts, and their involvment and exact use in the monastic environment requires further study. The following texts are used in Mongolian practice:

– Texts for **separating the living ones from the dead ones**. The evil spirits that caused the death are believed to be still dangerous for the bereaved as they may take more lives if are not prevented from doing this. A kind of prevention is to separate the living ones (relatives of the dead) from the dead ones – in this way the evil spirits would not find new subjects among the ones left here. [From the Buddhist point of view separating the dead from the living is important as a means of helping detachment from the living ones and as such, from this life he/she has to leave now]. Such text is the text entitled ***Gar salgax / Gar salgax jasal***, '(Remedy) separating hands'. Its recitation is recommended „if one 'seats on the same seat' as the deceased (*nas baragčtai xamt neg sūdald sūxad*), i.e. if one was born in the same year of the 12 year cycle as the deceased. The requester must come with a drawing of black and white hands".
– Special rites are performed for example for **those relatives born in the same year** of the 12 year cycle than the deceased **or with the same astrological constellations** (***sūdal***) as they are beileved to be at extreme risk due to their 'similiarity' to the dead person. This ritual is called ***Sūdal salgax***, 'Separating the seats'. The recitation of the text is recommended „if one 'seats on the same seat' as the deceased (*nas baragčtai xamt neg sūdald sūxad*), i.e. if one was born in the same year of the 12 year cycle or rather under the same astrological constellations as the deceased".

[43] On this topic with a more precise list of these text types and their titles an article of mine is under publication in Hungarian in the volume published for the 75th birthday of Alice Sárközi (Majer, Zsuzsa: Néhány adat és egy rövid szöveg két változata a haláleset után a hozzátartozók védelmét szolgáló mongol buddhista szertartásokhoz. In: *A Tan örökké ragyogjon! Tanulmányok Sárközi Alice tiszteletére.* Ed. Szilágyi Zsolt. L'Harmattan, Budapest 2018, pp. 69–95 [Some Data on Mongolian Buddhist After-Death Rituals for the Protection of the Bereaved and Two Variations of a Short Text. In: May the Dharma flourish forever! Essays in honour of Alice Sárközi].

– Texts **averting the evil spirits** and preventing them from causing further misfortunes/sickness/death to relatives or loved ones of the deceased are also widely used. For example the ***Lüd* (Tib. *glud*)**, '**Ransom ritual**' / 'the ritual of substitute effigy for a person' whereas the **substitute effigy** is destroyed. The recitation of the text is recommended „for the deceased and their family and relatives. Also to ask protection from the wrathful deities. Offering an effigy as a ransom to malevolent spirits". Another name for it in other cases is ***Amīn jolig (gargax / gargal)***, '(Performing) the exorcism ritual of the effigy of devil or enemy' (substitution of the effigy for the sick person and ransoming his soul from death). Its recitation is recommended „to get saved from illnesses and sufferings. To ensure safety in the intermediate state (between death and rebith) and ensure quick rebirth".
– There are also **general texts** recommended for the bereaved in case of death of a relative as remedies. Among them we usually meet the followings:
  - ***Čoijō dügǰū***, Tib. *chos rgyal (gyi) drug bcu*, 'Sixty sacrificial cake offerings to Yama'. The recitation of the text is recommended "to clear away obstacles and to be saved from suffering".
  - ***Sundui***, Tib. *gzungs bsdus*, 'Collection of recitations'. The recitation of the text is recommended as a„remedy for different purposes, such as to cure illnesses, to clear away bad dreams and suspicions".
  - ***Barčad lamsel***, Tib. *bar chad lam sel / bar gcod thams cad sel ba'i gzungs*, long title: *gsol 'debs bar chad lam sel*, Part of the *Sundui* collection. '(Dhāraṇī of the) Lamp clearing obstacles [of the Path] away' / (Dhāraṇī of the) Lamp dispelling the darkness and illuminating the path', 'Prayer entitled the lamp clearing obstacles away'. The text is chanted „to clear away obstructions, troubles and difficulties that hinder the path to enlightment".
  - ***Naiman gegēn (8 gegēn)*** or ***Nanǰid***, Tib. *snang brgyad / 'phags pa gnas sa snang brgyad zhes bya ba'i theg pa chen po'i mdo (bsdus pa)*, Ārya ba ra yang gyang rta, 'Eight brightnesses / illuminations'. '(the shortened version of) the mahāyāna sūtra entitled the eight brightnesses of the noble sacred place'.
  - ***Ganǰūr***, Tib. *bka' 'gyur*, Kanjur. The text is recited „to gather virtues in the present life and for better later rebirths".

The texts are also of different length, including short essential prayers (*soldew*, Tib. *gsol 'debs*, *yerōl,* Tib. *smon lam*) and longer ceremonial texts (for example *čoga*, Tib. *cho ga*). Some of them exists in different variations and in variations of different length. Basically all Buddhist texts are applicable in case of a death event, as all are performed for the well-being of all living creatures.

In the above only a preliminary typology of the text types and their aims could be given this time. A more thorough study of these texts, their aims and types is still ahead, which I plan to complete in the coming years with fieldworks in Mongolian monasteries for data on the current practice.

After-Death Texts in the Regular Ceremonial System of Mongolian Temples

Several texts appear in the regular or fixed ceremonial system of the individual Mongolian temples as daily, weekly or monthly rituals.[44] This fixed ceremonial system is different in every temple. To have any connected ceremony on the fixed schedule means that on these occasions the bereaved can request the recitation of the given text for their deceased ones (not only in case of recent death, but practically anytime for any of your deceased ones), which is then performed for them in masses in the temple. The following rituals performed for the deceased were found in the regular system of Mongolian temples:

- ***Awidīn čogo*** *or* ***Diwājingīn čogo*** (Tib. *'od dpag med kyi cho ga / bde ba can gyi cho ga*), 'Ritual of Amitābha, the Buddha of Infinite Light' / 'Ceremony of the Sukhāvatī paradise'. For example in Daščoilin monastery, but also in several other temples it is held in once a month.
- ***Lxog(o)toi günreg / Günregīn lxogo*** (Tib. *lho sgo kun rig*), 'The south gate of Sarvavid(yā) Vairocana'. In several temples it is held weekly. In many bigger Mongolian monasteries it is held weekly, as for example in Gandan main monastery on every Saturday, and in Daščoilin monastery on every Sunday.
- ***Oroin yerȫl*** (Tib. *smon lam*), 'Prayer', 'Evening prayer' performed with the aim of promoting better rebirth for the deceased ones. During this ritual, for example all of the Six Prayers are chanted. It is also held weekly in several monasteries, for example on every Saturday for example in Daščoilin monastery. In Gandan it is held regularly at the request of individuals. The ritual is performed with the aim of promoting better rebirth for the deceased ones, and also gathering virtues by this way.
- ***Šambalīn čogo*** (Tib. *sham bha la'i cho ga*), 'Ritual of Shambhala'. According to its recommendations, this riual is held for the deceased and for merits in the future rebirths. This ceremony was actually found to be held regularly in only two Ulānbātar temples. One of them is Dečingalaw dacan / Düinxor dacan (Tib. bde chen bskal pa, dus 'khor grwa tshang, Ix amgalant cag in Mongolian translation, 'Fortunate Aeon / Kālacakra monastic school') of Gandan monastery, where it is held on the 15th of the first autumn month annually. In the other temple it is held, which is Lamrim dacan / J̌ančub lamrim dacan (Tib. (byang chub) lam rim grwa tshang, 'Monastic school of the Gradual Path (to the enlightment)', Lamrim monastic school) situated on Janabajar Street, which leads to Gandan, on the right side, it is held similarly annually although there is no fixed date for it.

[44] Data from the ceremonial system of Mongolian monasteries is available to me from my previous fieldworks on the revival and ceremonies of Mongolian Buddhism for my PhD dissertation (Majer, Zsuzsa: *A Comparative Study*).

Several short texts recommended for the deceased may also appear of Mongolian temples as part of the everyday reading called *Cogčin* (Tib. tshogs chen, 'general assembly / great assembly'), which is a set of different shorter and longer texts recited in a given monastery every day in the given order.[45] In Daščoilin monastery, this list consists of 52 texts being of different length from some line stanzas to lengthy ones, while in Gandan it is made up of 35 texts, and in smaller temples around 15–20 titles. The variety of texts included on a given individual temple's list of everyday chanting (*gorim*, Tib. go rim, 'sequence, order', meaning the set of these texts), apart from the tradition followed, mostly depends on the temple's size, that is, the number of its lamas, meaning a restricted number of texts and therefore shorter everyday ceremonies for temples with extremely few lamas. In general, every temple has on its list the same basic texts (sometimes with slight variations). The texts chanted mainly are basic Tibetan prayers and therefore the *gorim* of Mongolian temples do not differ considerably from readings in Tibetan monasteries, though reforms in Mongolian chanting introduced by Öndör Gegēn Janabajar (1635–1723), the 1st *ǰewcündamba xutagt*, are mirrored in the everyday chantings of the present Mongolian monasteries as well, both in the melodies being different from the Tibetan melodies, both in that several of the prayers composed by him or other Mongolian lamas are included.

Lagwī molom (Tib. *lhag pa'i smon lam* / *lhag pa'i smon lam them skas (ma)*, 'Superior prayer' / 'Superior prayer of steps'), a prayer for rebirth in Sukhāvatī is chanted daily in many Mongolian monasteries. It is included in the daily chantings in Gandan and its *dacan*s (Tib. *grwa tshang*, monastic college); in Daščoilin monastery; as well as in many of the smaller monasteries and temples of Mongolia, as many tend to follow the readings of these. Other related texts included in the daily chantings of Mongolian monasteries are two of the Six Prayers, *Sanǰid molom* or *Yerōlīn xan* and *Sanǰe günla* or *Maidarīn yerōl* / *J̌ambīn yerōl*. The *Gandan* monastery daily readings also include *Čogǰü ǰalwa* of the Six texts.

Apart from the ceremonies in the regular schedule, many of the texts appear on the list of the requestable texts, as actually almost all the text titles I deal with in this article were collected from these lists.

The Schedule of Tasks / Rituals to be Performed Upon Someone's Death and the Usage of the Individual Texts in It

As the basis of studying the exact usage of the individual texts (exact place and time where and when to be performed) the schedule of all measures taken, tasks and rituals to be performed upon someone's death in the Buddhist practice of Mongolia is

[45] Data on the daily chanting texts of Ulānbātar monasteries was collected for my PhD dissertation (Majer, Zsuzsa: *A Comparative Study*).

important. Connected topics, such as Mongolian mourning traditions, taboos related to death, traditional Mongolian burial types, and other details of Mongolian traditions serve as a background and context to the special Buddhist rites. In this preliminary study it is only possible to give a short and undetailed sketch the schedule, which is as follows:

Before death:
– tasks and rites performed when death approaches (during dying)
Immediately after death:
– the first rites with the dead body performed right after the death or as soon as possible in the home of the deceased
– the opening of the Golden Vessel or the investigation of the death (*Altan saw nēx* or *Šinjē nēx Altan saw (nēx)*, Tib. *gser gyi sgrom bu ('bye)*, '(Opening) the golden vessel') depending on which the measures to be taken, recitations to be performed and the instructions for the way, mode, time and direction of the funeral are given
– rites and readings performed during the 49 days following death at the home or in the monastery
– greater ceremonies performed in every 7 days after death
Disposal of the body:
– requesting land (*gajar guix*) which is when the exact place of installation is chosen;
– taking the chosen funerary place (*gajar awax*)
– the preparation of the corpse for funeral (for example *gar xürgex*, the first touching of the body)
– the carrying out of the corpse
– the funeral itself (texts of the different burial types)
After the funeral/disposal:
– the feast after the funeral (*gar cailax*, 'whiten the hands')
Remembering the deceased:
– commemoration of the dead, etc.

Details of the practice of performing the individual rituals in the schedule of after-death rites the specifications or instructions for performing the given rites and details of when the individual texts are used exactly after death (in the temple, at the home, before and during/after the funeral) is to be studied.

Further Connected Research Plans - Still Unstudied Issues and Questions

Further data on certain questions still to be studied can only be gained on the field. I plan to carry out two shorter fieldworks in Mongolian monasteries studying their

related practices and texts used, ceremonies and practice of readings upon individual request following death, making consultations with specialized astrologer lamas who do the calculations after someone's death and other specialist lamas, observing ceremonies and related readings and rituals, as well as studying and analysing the related ritual texts. The ritual practice will be studied in the context of the modern Mongolian circumstances, dealing with the question of how these death rituals were revived in Mongolia after 1989 in the new democratic socio-political situation. The possible differences between the practices of different traditions / monasteries / lamas and the reasons for these differences (Yellow Sect / Red Sect temples, specialized monasteries, or deriving from different traditions followed / different main deities worshipped, etc.), as well as the differences from the Tibetan Buddhist after-death rites will be analysed, too. Further details are needed to gain a much complex view of how this fits into the current everyday practices in modern Mongolian temples (fixed ceremonial schedule and chantings on request). The main emphasis during the planned fieldworks will be not on the personal participation at rites connected to someone's death, but on details of the text usage (and its differences between the different traditions and temples), details of the practice of performing the individual rituals in the schedule of after-death rites, specifications or instructions for performing the given rites and details of when the individual texts are used exactly after death, text typology and text analysis, mainly based on information gained in interviews with the specialist lamas.[46]

Bibliography

Agócs, Tamás: *Tibeti halottaskönyv. A bardo útmutatás nagykönyve.* Cartaphilus Könyvkiadó, Budapest 2009 [The Tibetan Book of the Dead. The Great Book of Guidance in the Bardo]

Arwis, A. (ed.): *Mongolīn xīd dacangūdad xurax xuralīn üne, nersīn jagsālt, towč agūlga.* Ulānbātar 2001 [Prices, List of Titles, and Short Contents of Ceremonies Held in Mongolian Monasteries]

Bat-Irēdüi, J̌. – Ariyasüren, Č.: *Mongol yos janšilīn ix tailbar tol'.* Ulsīn Ix Surgūlin Xewlel, Ulānbātar 1999 [The Great Explanatory Dictionary of Mongolian Customes]

Bawden, C. R.: A Note on a Mongolian Burial Ritual. *Studia Orientalia* 74, Helsinki (1977), pp. 25–35.

Bawden, C. R.: A Mongolian Ritual for Calling the Soul. *Asia Major* Vol. 15. (1970), Part 2, pp. 145–158.

[46] The current article was written in 2015. Afterwards, in 2016 and 2017 I had the possibility for fieldwork and resarch on the topic, therefore most of the research planned here had already been executed by the publication of this volume. However, the outcomes could not be incorporated in this article, but are published in my other, new articles.

Bawden, C. R.: Calling the Soul: a Mongolian Litany. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies [BSOAS]* Vol. 25, part 1. 1962, pp. 80–103.

Bawden, C. R.: The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part 1. *Asia Major New Series* 8 (1961), pp. 215–257.

Bawden, C. R.: The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part 2. *Asia Major New Series* 9 (1962), pp. 153–178.

Bawden, C. R.: Vitality and Death in the Mongolian Epic. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung* III. Ed. W. Heissig. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pp. 9–24.

Bawden, C. R.: *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994.

Beyer, Stephan: *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1978.

Birtalan, Ágnes: *Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century: Philological Studies on the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts.* (Keleti Tanulmányok / Oriental Studies 15.) Library of the Hungarian Academy of Sciences – Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences, Budapest 2011.

Birtalan, Ágnes: On the Hungarian Sources of Bálint Gábor of Szentkatolna's Research among the Kalmyks. In: *Gumanitarnaja nauka juga Rossii: Me.dunarodnoje i regional'noje vzaimodejstvije I. Materialy Me.dunarodnoj naučnoj konferencii* (g. Elista, 20-23 sentjabrja 2011 g.). Elista, Učreždenije Rossijskoj Akademii Nauk KIGI RAN – FGBOU VPO Kalmyckij Gosudarstvennyj Universitet 2011, pp. 71–78.

Birtalan, Ágnes: Bálint Gábor keleti utazó tudósításai (1871). In: *Pályánk emlékezete. Válogatás az Akadémiai Értesítő írásaiból.* (Magyar Tudomány Füzetek 2) Ed. Csató Éva. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia 2002. pp. 74–78.

Birtalan, Ágnes: Religion and Identity in the 19th Century Urgha (on the Basis of a Mongolian Monk's Oral Narratives Recorded by Gábor Bálint of Szentkatolna). In: „*The History of the Mongols during the Qing-Period in the Light of Manju-Mongol Archives" International Symposium.* Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Deutschland 04. 09. 2011- 08. 09. 2011 (Abstracts) pp. 57–64.

[Without author] *Buddīn šašin, soyolīn tailbar tol'.* (Buddīn sudlal cuwral 2) Mongol Ulsīn Ix Surgūl', Ulānbātar 2000 [Encyclopaedia of Buddhist Religion and Culture. (Collection of Buddhist Religious Studies 2.)]

Dašjegwe, X.: *Xāgdsan šütleg nūgdsan süsegīn san xömrögōs / Šašnī ulamǰlalt yos, jan üilīn tol'.* Mongolīn Süsegtnī Xolbō, Ulānbātar 1997 [From the Treasury of the Secret Religion and Hidden Belief / Dictionary of Traditional Buddhist Customes and Rituals]

Delaplace, Grégory: The Place of the Dead: Power, Subjectivity and Funerary Topography in North-Western Mongolia. In: *States of Mind: Power, Places and the Subject in Inner Asia*. Ed. David Sneath. Western Washington University Press, Bellingham 2006, pp. 47–62, downloaded 2014-01-12 https://www.academia.edu/648505/

The_place_of_the_dead_Power_subjectivity_and_funerary_topography_in_North-Western_Mongolia

Delaplace, Grégory: Equals in Birth, not in Death? Interpreting Differences within Mongolian Funerary Practices, *Mongolian Studies* Vol. 28. (2006), pp. 41–56

Delaplace, Grégory: *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Sems EPHE, Paris 2009.

Enxnasan, D.: *Xoidīn buyan.* Ulānbātar 2010 [Merits in Future Lifes]

Evans-Wentz, W. Y.: *The Tibetan Book of the Dead*, 2nd ed., London 1949.

Germano, David: Dying, Death, and Other Opportunities. In: *Religions of Tibet in Practice.* Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1997, pp. 458–493.

Germano, David: Dying, Death, and Other Opportunities. In: *Religions of Tibet in Practice. Abridged Edition*. Ed. Donald S. – Lopez, Jr. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, pp. 351–357.

Gouin, Margaret: *Tibetan Rituals of Death: Buddhist funerary practices.* Routledge, London 2010.

Humphrey, Caroline: Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 8, No. 1 (Mar., 2002), pp. 65–87, downloaded 2014–01–12 http://innerasiaresearch.org/CHsite/pdfs/Humphrey-JRAI2002.pdf

Kara, György (translated): *A köztes lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknek.* Európa Könyvkiadó, Budapest 1986 [The Books of the Intermediate State. Tibetan Advices to those to die and those to be born]

Kelényi Béla: „A jóbarátok nevében". Egy halotti szertartás fogadalmi képei. In: *Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből. Szerb János emlékkötet.* [Essays on Tibetan and Mongolian Buddhism. In Commemoration of János Szerb] Ed. Szilágyi Zs. L'Harmattan, Budapest 2011, pp. 39–78 ["On behalf of the good friends." Cards of an After-Death Ritual]

Xurcbileg, N.: *Mongolčūdīn oršūlax jan üilīn soyol.* Ulānbātar 2010 [The culture of the Burial Customs of the Mongols]

Krueger, John R.: The Altan Saba (The Golden Vessel). A Mongolian Lamaist Burial Manual. *Monumenta Serica 25* (1965), pp. 207–272.

Kvaerne, Per: *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. Iconography of Religions Section 12 – East and Central Asia (Book 13), E. J. Brill, Leiden 1985.

Kvaerne, Per: Cards for the Dead. In: *Religions of Tibet in Practice. Abridged Edition*. Ed. Donald S. – Lopez, Jr. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, pp. 372–376.

Lessing, F. D., *Calling the Soul. A Lamaist Ritual*. Asian Folklore and Social Life Monographs, Vol. 91, pp. 31–43.

Lessing, F. D., *Calling the Soul, a Lamaist Ritual*. Semitic and Oriental Studies, University of California Press, 1951.

Majer, Zsuzsa: *A Comparative Study of the Ceremonial Practice in Present-day Mongolian Monasteries*. PhD dissertation. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Mongol Nyelvészet Doktori Program [Eötvös Loránd University, Faculty of Arts, Doctoral School of Linguistics, Program on Mongolian Linguistics]. Budapest 2008.

Majer, Zsuzsa: Néhány adat és egy rövid szöveg két változata a haláleset után a hozzátartozók védelmét szolgáló mongol buddhista szertartásokhoz. In: *A Tan örökké ragyogjon! Tanulmányok Sárközi Alice tiszteletére.* Ed. Szilágyi Zsolt. L'Harmattan, Budapest 2018, pp. 69–95. [Some Data on Mongolian Buddhist After-Death Rituals for the Protection of the Bereaved and Two Variations of a Short Text. In: May the Dharma flourish forever! Essays in honour of Alice Sárközi]

Mullin, Glenn: *Death and Dying: The Tibetan Tradition.* New York, Arkana 1996.

Nebesky-Wojkowitz, R. de: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities*. S-Gravenhage 1956.

Orofino, Giacommella: *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*. Dorset, Prism Press 1990.

Pallas, P. S.: *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg 1801, vol. II.

Podznejev, A. M.: *Očerki byta buddijkih monastyrej*. St. Petersburg 1887.

Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19*th*-century Mongolia.* Ed. Krueger, J. R. The Mongolia Society, Bloomington 1978.

Qurčabilig, G. N.: *Mongγolčud-un orošiγulγa-yin soyol.* Öber mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, Köke-Qota 2003 [Mongolian Funeral Customs]

Sárközi, Alice: A Bon Funeral Rite in Lamaist Mongolia. In: *Synkretizmus in den Religionen Zentralasiens*. Ed. Heissig, W. – Klimkeit, H. J. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987, pp. 119–135.

Sárközi, Alice: A Mongolian Text of Exorcism. In: *Shamanism in Eurasia. Part 2. IV. Myth and Language in Culture*. Ed. Hoppál Mihály. Herodot, Göttingen 1984, pp. 325–343.

Sárközi, Alice: Halottkultusz, őstisztelet. In: *Őseink Nyomában Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról I.* [On Our Ancestors' Trail in Inner-Asia. Essays on Mongolian Folk Religion I.], Ed. Birtalan Ágnes. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 91–118. [Cult of the Dead and the Ansectors]

Sárközi, Alice: Symbolism in Exorcizing the Evil Spirits. In: *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers.* Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany June 12th to 17th, 1984. Ed. Klaus Sagaster – Helmut Eimer. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, pp. 314–323.

Sárközi, Alice: The Rope: Symbolical Bondage in Mongolian Shamanism. In: *Proceedings of the 38*th *Permanent International Altaistic Conference (PIAC*), Kawasaki,

Japan: August 7–12, 1995. Ed. Giovanni Stary. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996, pp. 311–317.

Sárközi, Alice – Sazykin, Alexey G.: *Calling the Soul of the Dead*. In: Silk Road Studies IX. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium 2004.

Sárközi, Alice: Abode of the soul of humans, animals and objects in mongolian folk belief, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 61 (4), 2008, pp. 467–475.

Sárközi, Alice: Cutting off the black noose of a fiend: A Healing Method of Mongolian Shamanism. In: *Opuscula Altaica. Essays presented in Honor of Henry Schwarz*. Kaplan E. H. (ed.), Western Washington University 1994, pp. 532–544.

Sárközi, Alice: A Text of Popular Religious Belief „Cutting off the Lasso". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* XXXIX (1), 1985, pp. 39–44.

Simonkay, Zsuzsanna: *Halállal, temetéssel kapcsolatos szokások és hiedelmek a mongoloknál.* MA thesis, Eötvös Loránd University, Faculty of Arts, Budapest 2010 [Mongolian Traditions Concerning Death and Burial]

Skorupski, Tadeusz: The cremation ceremony according to the byang-gter tradition. *Kailash*, 09 04 04, pp. 361–376.

Skorupski, Tadeusz: *The Sarvadurgatiparišodhana Tantra*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.

Snellgrove, David: *Buddhist Himalāya*. Oxford–Glasgow–London 1957.

Waddell, L. A.: *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 2nd ed., London 1934.

[Without author] *Jaslīn nomō xāna unšūlax we? Ulānbātar xot dax' buddīn šašnī süm xīdūdīn towč lawlax.* Ulānbātar 2000 [Where to Request Readings? A Short Description of the Buddhist Temples of Ulānbātar]

BUDDHISCISED VERNACULAR RELIGION

The Cult of the Lords of Earth and Waters

Buddhist Cosmological Pattern in Mongolian Folk Religion

Ágnes Birtalan

Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, Budapest

A Case Study on the Belief System of the Western Mongolian Dsakhchins[1]

In 1991, during the first research journey of the Hungarian–Mongolian Joint Expedition we worked with an old Dsakhchin (Khal. Jaxčin, Oir. Zaxčin, J̌axčin) Lama, called by his monk's name J̌igmedǰamc (born in 1906, in the year of the red female sheep – *ulāgč xonin ǰil*) in the centre of Mankhan district (Khal. Manxan sum) of Khowd (Khal. Xowd) province.[2] When he was six years old he was sent by his mother to the Tögrög Monastery,[3] in the centre of Mankhan. Later he continued his studies in another monastery of Dsakhchins, in Dsereg (Khal. Jereg).[4] In the thirties he was forced to become a soldier and then after the 2nd world war he became a herdsman. After the political changes in 1990 in Mongolia he established a yurt-shrine on the very place of the destroyed Tögrög Monastery in Mankhan together with other three old herdsmen who were former Lamas similarly to him.[5] When we visited their yurt-shrine, we learned from J̌igmedǰamc some unique narratives about the monasteries of the Dsakhchins,

[1] On the ethnnography of the Dsakhchins: Menes, G.: Jaxčin. In: Badamxatan, S. (ed.) *Mongol Ulsīn ugsātnī jüi. Oiradīn ugsātnī jüi XIX–XX jūnī jāg üye* 2. s. n., Ulānbātar 1996, pp. 334–377 [The Dsakhchins. Ethnography of Mongolia. The Ethnography of the Oirads on the Turn of the 19th–20th Centuries].

[2] On the activity of the Expedition among the Oirads, cf. Birtalan, Ágnes: Fieldwork among the Oirads. Activity of the Hungarian-Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialect and Traditional Culture. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. (Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor). ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2012, pp. 11–24.

[3] About the spread of Buddhism and the Dsakhchin's Monasteries, cf. Birtalan, Ágnes: Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres J̌aqačin Volks. *AOH* 39 (1985), pp. 177–203.

[4] Birtalan, Ágnes: *Geschichte der heiligen Götterbilder.*

[5] Birtalan, Ágnes: Dsakhchin (West-Mongolian) Folksongs with Buddhist Content. *AOH* 61 (2008), pp. 415–429.

about the Buddhist rituals, customs, some very fascinating data about the *obo*-worship[6] and the local protective spirits of the Dsakhchin territory. The resuscitation of old customs in 1990 and 1991 revived such Buddhist and pre-Buddhist rituals, cults, traditions as the sacrifice at stone or wooden cairns, *obo*s among others. The customs of erecting *obo*s are closely connected with the beliefs in the lords of earth and waters.[7]

The Buddhicised World Concept[8] among the Dsakhchins

Lama J̌igmedǰamc's narration about the spirits of the Dsakhchin territory:

> "Here is the Jambudvīpa, the southern continent. Regarding the southern continent, from south the first, second, third and going further the twenty seventh [mountain] is here, on our land. Downward [sic!] from our land there are the twenty-eighth twenty-ninth thirtieth up to the Five Holy [Mountains] of Altai; downwards there ends the [southern] continent. [There] [one] enters into Central Asia, the Central Continent. People say that the Central Continent northwards from the Five Holy [Mountains] of Altai is divided into thirty parts. That is the northern part of Jambudvīpa …. The southern part from the south at the twenty-sixth [mountain are we]. Our twenty-sixth is this; the predominant mountain is the Sutää King Mountain. Sutää is the southern one [from here]. It is called Sutää Mountain. We got used to [calling] it Sutää King, [but] the Sutää lord-spirit (Oir. *šibdg*, Khal. *šiwdeg*) is a female one. The lord-spirit of this land, the local protector spirit is under the ground. Concerning its shape it

[6] On the worship of *obo*s, cf. Birtalan, Ágnes: Obó hagyományok a mai Mongóliában. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában, I.) Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 4–19. [Traditions of Obo Worship in Contemporary Mongolia. In: Studies on Mongolian Beliefs. On the Traces of our Ancestors]; Birtalan, Ágnes: Typology of the Stone Cairns *Obo*s and their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995). In: Blondeau, Anne-Marie (ed.) *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations*. *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. *Graz 1995*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998, pp. 199–210.

[7] In detail, cf. Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (ed.) *Wörterbuch der Mythologie* 34. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 879–1097, passim; Uray-Kőhalmi, Käthe: Die Herren der Erde. In: Heissig, Walther (ed.) *Fragen der mongolischen Heldendichtung* V. *Vorträge des 6. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1988* (Asiatische Forschungen 120). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, pp. 78–87.

[8] Birtalan, Ágnes: Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában (Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata). In: Pócs, Éva (ed.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 11–20. [World View and World Models in the Mythology and Belief System of Mongolian Ethhnic Groups. In: Microcosmos – Macrocosmos.]; Colō, J̌.: Egy tájegység földrajzi szókincséről. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágból* I. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 47–55. [About the Geographical Terminology of a Region. In: Studies on Mongolian Beliefs. On the Traces of our Ancestors]; Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia*. Routledge et Kegan Paul, London and Henley 1980.

belongs to the chthonic spirits. She rides on a pig, holding a golden vessel [with] jewel, she has such a human shape. Her chest is of human shape and the lower part of her body, her spine is of snake shape. Such kind of being is she. We used [to say] Sutää King, but in fact according to the teaching this mountain is not Sutää King, it is Sutää Queen Mountain. If we start from the twenty-sixth, northwards from here there is the [Mountain] called Tsambagaraw. Among the others this is the twenty-sixth [one]. Well, northwards from that there is the twenty-seventh, well, the twenty-eighth, ninth, and thirtieth […] up to the Five Holy [Mountains] lasts the Southern Continent. Following the Sutää is Tsambagaraw Mountain. Then following the Tsambagaraw is the twenty-seventh part.

The protector-spirit of our Mankhan is Khaanbaatar; the majestic holy mountain, called Khaanbaatar. This majestic holy [mountain has] a male local spirit (Oir. *sabdg*, Khal. *sawdag*). [What kind of shape is that?] I have no idea, I have not seen him. Concerning the owner-spirits (Oir. *ejn*, *ezn*, Khal. *ejen*), there is not an only owner-spirit [there], under … there are owner-spirits of underworld (?), owner-spirits of the stones, and owner-spirits of the trees separately. It is impossible to tell all of them by heart. Owner-spirits of trees are in forests. There are no forests or groves in our land. The only growing plant on our land is the thorny Caragana. There is no other kind of wood and plant.

The local spirit (Oir. *sabdg*) of Tögrögiin Khar is hard to find. This is actually a fish – one says. Well, a small motley fish. It is a kind of water being [i. e. chthonic being] – supposedly. …

The local spirit of the Gurwan Senker is a female one. An old woman. Such an old, aged one, such a woman is she. Her running rout is here at this Tögrög river up to the Black Peak and the Birchen Brown Peak."

Firstly, I would like to present a short survey on the basis of J̌igmedǰamc's narrative, how he described the location of his homeland, Mankhan district and the Altai Mountains in a Buddhist cosmological pattern. His nature comprehension has a strong Buddhist connotation.

According to his narration, his homeland is placed around the twenty sixth mountain of the Jambudvīpa (Skr.) continent. He said that the twenty-seventh is the Tsambagaraw Mountain (Khal. Cambagaraw; 48°40′54″N 90°43′30″E) and the thirtieth mountain is the group of the Five Sacred mountains of the Altai (Khal. Altai Tawan Bogd; 49°8′45″N 87°49′9″E). There ends the southern continent and starts Central Asia, the central continent, which is also divided into thirty parts or layers. His district, Mankhan is the northernmost part of the Jambudvīpa. The predominant mountain of his broader homeland is the Sutää King Mountain (Oir. Sutā/Sutā̈ Xan, Khal. Sutai Xan; 46°37′03″N 93°35′39″E), which is placed south from the centre of Mankhan and called Sutää King wrongly, because it has a female lord-spirit. That spirit looks like the spirits belonging to the group of the chthonic *lūs*-spirits. She rides on a pig,

holding a jar with jewels and gold in her hands, her upper body is of human shape and the lower part of her body is the shape of a snake. "We got accustomed to saying Sutää King, but according to the teaching this mountain is not Sutää King, is Sutää Queen." – said J̌igmedǰamc.

Mankhan also has another local spirit namely the Khaanbaatar (Khal. Xānbātar), a snowy, sacred mountain. But J̌igmedǰamc had no idea how this spirit looks like.

The famous Caves of Gurwan Senker (Khal. Gurwan Senxer/Cenxer), where the famous rock inscriptions were found, have got a female owner spirit, an old woman, who protects the surroundings of the caves and the nearby rivers.

The local spirit of the waters of Tögrögiin Khar (Khal. Tögrögīn Xar) is a small, mottled fish,[9] a kind of *lūs*, that is – according to the Lama – hard to see.

Further he told us that his homeland has no owner-spirit of trees, because there are no forests in Mankhan and the only plant that grows is the thorny Caragana. Besides the spirits mentioned by name there are a lot of *genii loci* of the earth, waters, rocks in the human world; as he told us it was impossible to mention all of them by heart.

J̌igemdǰamc's narration presents a Buddhist cosmological understanding of the world which is the background of the spirits-conception of Buddhicised folk religion, too. But there are differences between the narration of a monk who is trained in Buddhist cosmology and the understanding of a shepherd (cf. below). J̌igmedǰamc mentioned that the spirits inhabit the middle world layer i. e. the world of human beings, and although he said that some of the spirits lived under the ground he regarded them as belonging to the middle world layer and not to the underworld (i. e. the Buddhist hell). The cosmological pattern described by J̌igmedǰamc is horizontal, and although he did not mention it by name, I would state that the starting point of his enumeration of the important mountains and "layers" must be Mount Meru (Mong. Sümber, Sümerü) and continuing from the Sümerü to the 26th – as he said the "predominating" (*axalǰuγā*) – mountain is the mountain Sutää. The predominating mountains of the Oirats including the Dsakhchins, which play an important role in their world concept, are the followings: Sutää King/Queen, Tsambagaraw (Khal. Cambagaraw), and the Five sacred Mountains of the Altai (Khal. Tawan Bogd). According to J̌igmedǰamc's narration thereafter ends the Southern Continent, Jambudvīpa and starts the Dund Tiw the "Middle Continent" – as the Lama called it (cf. above).

The Emic Classification of the Spirit Lords

Although the Mongolian chronicles of 17th–18th centuries give detailed description of the Buddhist cosmogony of the universe, the detailed oral narratives about the

[9] Cf. *cōxor cürxē* "a salmon-like fish with dark-spotted scales" Gombojab, Hangin: *A Modern Mongolian-English Dictionary*. Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington 1986, p. 754.

cosmological description of a particular place in Mongolia are rare. J̌igmedǰamc told us that people called the Sutää ridge King, and not Queen, as it ought to be called because of the gender of its *genius loci*. It is an important data about the cosmological conception of the Mongols. Analysing J̌igmedǰamc's narration in the context of mythologmes, there are both typical and atypical features.

The morphology of the *genii loci* of the most important natural phenomena in the closer and further surroundings of the Dsakhchins show a great variety. The Lama called them *šibdg*, "lord-spirit", *ejen* "owner spirit" and *sawdag* "local spirit" as well. Even the same spirit was called by him by all the above mentioned terms. This data also testifies that the spirits and deities names may be referred to by various terms indicating originally differing groups (cf. Tib. *sa bdag* "lord(s) of a territory, local spirit" and Tib. *gzhi bdag* "lord(s) of settlements". The term *ejen* is a collective designation of various kinds of spirits, protectors, ancestors, totems etc.[10]

According to the definition of the Buryat dictionary of shamanic and pre-shamanic terminology *ejen*, Bur. *ežen* means primarily "the lord or owner of something and is a summarising term, an epithet for all kinds of protector spirits: Bur. *xad, ongon, zayān, noyon, zārin"*.[11] Our Oirat informants used only the term *ezen*, *ejen*, *sawdag*, *šibdeg*, and used them only for the protector spirits of places, earth, waters, woods, lonely trees and have never used these terms to denote the "lords" or "owners" of sicknesses, diseases, objects or animals. The Buryat material refers several times to the "lords", "owners" of objects, wild animals and sicknesses.[12] The Buryats regard even the Sun and Moon as having owner spirits that protect people and cattle.[13] According to Hangalov's records: the totemic birds like the eagle, the swan and the raven have their own *ežen*, too. Even some of the musical instruments, e. g. the *xūr* "fiddle" have an owner spirit; it might play at nights on the *xūr* and summon with its music other spirits (or souls); that is why Buryats break and throw away a *xūr* that plays music – apparently – by itself at nights.[14] Buryats think that forests have their owner-spirits, which live and hunt there. According to a Balaghan Buryat aetiological myth, once a hunter was lost and died of hunger, then he became the spirit owner of that forest he was lost in. This spirit is a tall, black man, who wanders in the forest, but sometimes sits down and cries. This cry is heard by the lost persons in the forest.[15] The owner-spirit of the forest is imagined as an ordinary hunter, wearing a gun and a knife, like the other hunters.[16]

[10] Birtalan, Ágnes: *Die Mythologie der mongolischen Volksreligion*, pp. 1029, 1040, 976–978, etc.
[11] Manžigeev, I. A.: *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy*. Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1978, p. 102.
[12] Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* III. Burjatskoe Knižnoe Izdatel'stvo, Ulan-Ude 1960, pp. 30–31.
[13] Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* III, p. 119.
[14] Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* II, pp. 40–41, 90.
[15] Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* II, pp. 78–79.
[16] Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* II, p. 34.

The Origin and Morphology of the Spirits – The World Model and the Aetiological Myths

Although Lama J̌igmedǰamc told us that no one could tell how many spirits inhabit the surroundings of Mankhan as their number is countless, by name or by shape he mentioned only four spirits:

1. The female spirit of Sutää mountain, of half snake, half woman shape.
2. The male spirit of Khaanbaatar, who appears – in all probability – in anthropomorphic form in a man's shape, but the Lama did not give a closer description.
3. The female spirit of the waters (rivers) and probably also of the caves of Gurwn Senker, appearing in the form of an old woman.
4. The spirit of the waters (rivers and lakes ?) of Tögrögiin Khar in the form of a motley fish.

The Lama placed two of them in the class of the chthonic *nāga*-spirits (cf. Mong. *luus*, *luus sabdaγ*, Tib. *klu*) i. e. the small motley fish and the female spirit owner of Sutää Mountain. The spirits of waters, lakes, rivers etc. belong to the class of water-beings, so it is obvious that the owner-spirit of a lake appears as a fish. But the comprehension of a *nāga*-shaped female spirit as a mountain deity is a less frequent phenomenon. In J̌igmedǰamc's narration there is one more remarkable phenomenon e. g. the *šibdig*-spirit of a mountain is a female, half-snake spirit. In the Mongolian Buddhist iconography there are several gods, deities with snake body, but they are usually connected to the waters or earth and not to the mountains. Spirits of mountains, belonging to the *sabdaγ*- or *šibdig*-classes, are mostly male personifications of mountains.

Bayarmagnai's Narration

Concerning the lake Tögrögiin Khar Bayarmagnai, an old Dsakhchin shepherd (born in Mankhan, 82 years old in 1991) told us a different narrative:

> "The Tögrögiin Khar is worshipped once when green grows, before the people of the banner (Khal., Oir. *xošūn*) move upward [to the summer dwelling place]. Then at the time of moving to the river it will be worshipped again. […] The *šibdig* of our land is very majestic. Once upon a time there was a white lion that came to our land and stayed here. Thereafter this lion became worshipped. There are several rocks of a shape as majestic as that white lion." (Tape-record in August 1991.)

The appearance of the lion must be a later phenomenon originating from the Indo-Tibetan mythology (cf. the motifs of texts, like the tales *Üliger-ün dalai* "The Ocean of Parables" and many other tales, and Buddhist narratives).

The spirit of Sutää is not the only female one mentioned by the Dsakhchins. Bayarmagnai, the shepherd (cf. above), told us a story about the appearance of a female spirit in his homeland.

> "The land of the Dsakhchin banner [has] a maiden protector spirit (*šibdik*). In early times once the water disappeared, and there was draught. It was dry and without water. Then a man arrived on a black fat horse, carrying a big black package […]
>
> – Well, your land has got a maiden lord-spirit. – [he said]. He made all Lamas lie prone and make a kowtow in front of the maiden lord-spirit. That night the water started to flow.
>
> To the salt of the Dawst "Salty" lake no women are allowed to go because it has a female lord-spirit. If a woman goes to that Dawst lake, the salt will disappear, too and [the lake] becomes a […]. If a man goes there, the salt appears. The Dawst *obo* at the Dawst lake is the main *obo* worshipped by the Dsakhchins. It is offered once, when the green grows. It is offered again when the banner moves to the summer camp. The northern and the southern Dsakhchins gather together and worship it after going to the summer camp. The Takalt "Offering" *obo* was also offered. The Takalt *obo* was destroyed and a fence was built from its [material]". (Tape record in August 1991)

Some Remarks on the Syncretic Cult of *genii loci* among the Dsakhchins

Although the local spirits of important places among the Dsakhchins seem to be of pre-Buddhist origin, they became considerably Buddhicised in the monks' interpretation. The spirit of mountain Sutää has clearly Buddhist features. J̌igmeďjamc described her as a Buddhist goddess (e. g. Marīci ?) with a vase (*kalaśa*) as an attribute in her hand (with elixir), riding on an animal; he mentioned a pig as her mount. The other important spirit of a mountain Baatar Khairkhan is a male entity, but his morphology remained unknown for us. J̌igmeďjamc did not give a description of him. However, following the analogies how a mountain spirit called *bātar* "hero, warrior" looks like, he might be – as a male personification of a mountain – a warrior-like figure or a male ancestor.[17] The third human-like spirit of the surrounding landscape, the *genius loci* of the famous Three Bluish Caves (Gurwan Senker) – which became worldwide known due to its inscriptions (some researcher date them back to Palaeolithic times) – is an old woman whose cult is probably connected to the caves. The Lama called her *samgan* "old woman". In epic tales about the Altai the owner spirit of the Mountain range is an old woman as well. The caves symbolise the female principle and the identification of the cave with a female spirit refers to the cult of fertility (the cave symbolises the

[17] Cf. above, Hangalov's data on local spirits.

uterus) or to a female ancestress (grandmother). The "mottled fish" belongs probably to the oldest layers of nature comprehension, to the non-anthropomorphic chthonic beings, which also became strongly Buddhicised and assimilated to the *nāga*-deities and *klu*-spirits.

J̌igmedǰamc, the Lama put all the local spirits that inhabit his homeland into a Buddhist cosmological pattern. Bayarmagnai, the herdsman narrated a different story about the same territory that is also connected to the Buddhist world comprehension, but is not so systematically built as the "officially" accepted Buddhicised version narrated by the members of the clergy. It is also clear from the motifs of the narration that the four different spirit concepts root in four various mythological motifs and in different layers: as the zoomorphic spirits (fish), the ancestress spirits or deities (the old woman and the female mountain spirit) and in the worship of the ancestors or warriors (male mountain deity).

Appendix 1 – J̌igmedǰamc's Text

Jambūtiwīn ömnō̄ xeseg tiw, end baina. Ömnō̄ tiw in ömān̄sān̄ neg, xoyir, guraw, engēd yowsārā xörin dolōdugārt en manaid baina. Manaigās urū xörin naim yüs, guč gād (?) Altā̄ tawn bogd xürēd, urūxn tiw öngörnā̄. Dund Azid, Dundad tiwt ornā. Dund tiw in Altān̄ tawn bogdās xoi ōnon, bas guč xuwāgdan giǰ yar'na. Jambūtiw xō̄t xeseg Urid xeseg in ömnān̄sān̄ xörin jurgādugārt giǰ (?) baina. Manai xörin jurgāduγār in, axalǰuγā ūl, Sutā̄ xān ūl giǰ baina. Sutā̄, ene ömnī odō Sutā̄ gidik ūl. Sutā̄ xān ūld bid dasčixsn, Sutā̄ šibdig bolbol em šibdig baina. En orngīn ejen bol, gajrīn ejen bolbol gajar dōr baina. Ter odō yanjārān lusdīn ām̄gīn baina. Gaxā̄ unsn, gartān erden altan bumbō bar'san, īm kümün dürstā̄. Cēǰ in kümün dürstā̄, tal dundāsn nurūgāra, mogōn dürstā̄, īm ämitan bā̄dag bainā. Sutā̄ xān bolbol dasčixsan, odō ǰinxin nomn dārā bol Sutā̄ xān bišē, Sutā̄ xatn ūl baix yumā. Bid xörin jurgādugār Sutā̄yā̄sā awād enēs xöinō Cambagaraw giǰ baina dā. En xōrondō xörin jurgādugār č bol dā. Ja, tū̄nēs xoiš xörin dolōdugār, jā xörin naim, yüs gučidugār […] Altan Tawn bodg xürtl ömnō̄d tiw tegēd öngörnā̄. Sutā̄nā cān Cambagaraw ūl, Cambagarwās cān xörin doldogār xeseg.

Manā Manxanā sabdag Xānbātar, Xānbātar gedeg nertā̄ bātar xairxan giǰ baina, odō cast ūl üjgdsn end. Ene Bātar xairxan ene bolbol odā eregtei sabdag baina. [*Yamarxan dürstē?*] *Ā medexgüi, tū̄nīg üjēgüi. Sabdag negn sabdagtā̄ bäitxās bišē, dōr, doron tiwīn gajrīn ejen čulūnā ejen, modnī ejen, tus-tustā baina. Ter tōtīg odō ceǰēr medū̄lǰ xelǰ yumn giǰ baixgüi.*

Modnī ejen ō̄tā̄ gajart baina, manai ene nutgt ō̄ cecerleg baixgüi. Manai end urgdg ō̄ cecerleg baiwl, ürgüstā̄ xargana baina, ängi ō̄ cecerleg baixgüi.

Tögrögīn xarīn sabdag in oldoǰ ögdöggüi yum, ene čin tigēd, nigē jagasn baina giǰ xelǰā̄dk yum šū̄. Ō̄, bičkxanā erēn cōxor jagas. Lusīn xamātan bainā, giǰ bodǰā̄yā.

Gurwn Senkerīn sabdag emegtā. Samgan kūn bainā. Tīm nastā, xögšōn, tīm emegtē küm baiγā bilē. Ternē gūdeltā gajar mön ene Tögrögīn gol jawiār (?) Xar üjūr, Üisn bor üjūr xürtl bainā.

Appendix 2 – Bayarmagnai's Text

Zaxčin xošūnā nutuk okan šibdik. Dēr üyüd usār cöldād, γan γaǰik bolād, usguā xūrā bolād bājē. Tegeǰi bātäl toma xara bokca täwisän büdūn xara mörtō kümün irǰē. Tegexed tarā ini tere či γandaǰ san bājē.

Ō, tanā ini okan šibdiktā γazar bāgā-im. Lamnarīg bügdīg γazardār türgōl kebtūlǰi bāγād okan šibdikte mörgūlǰē. Tegsen söni usun orād irsim bäenā. Dawsat nūrīn dawsanda emektā kün orǰi boldakguā yaγād giwil eme šildiktā učrās tere. Tere dawastā nūrtu emektā kümün orūl dawsan či širgād ǰilīǰ alγa boldīm. Erektā kümün oraxod l dawsun γarād'ānā.

Zaxčinā takadak γol owō ene Dawasta nūrān Dawustīn owā. Noγān uryuǰāxäd nege taknā, xošūn zusluč γarād nege taknā (Arān ǰaxčin öwrān ǰaxčin nīlād zuslun γarsānā darā taknā).

Takaltīn owāg pasa takaǰi bäesän. Takaltīn owān bumbīg ebdād xašā bärisän.

Tögrögīn xarīg säexan noγan uryuǰāxäd nege taknā xošūn ōd nūxīn ömnä. Namar γoldo orǰi iren nege taknā. Ike zakaīg bakaǰāsan. Manā nutgīn šibdik ixe zakarta bādäk yum gine. Ug ni dēre üyüd nege cayān arslan yawǰi yawād toktasan tūktā. Tegād tere arslan geǰ takdak, ixe zakar kepteǰ ājā cayān arslan šinge, arslan durstā xadnūd bäenā.

Bibliography

Bawden, Charles R.: Two Mongolian Texts Concerning Obo-Worship. *Oriens Extremus* V (1958), pp. 23–31.

Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (ed.) *Wörterbuch der Mythologie* 34. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 879–1097.

Birtalan, Ágnes: Dsakhchin (West-Mongolian) Folksongs with Buddhist Content. *AOH* 61 (2008), pp. 415–429.

Birtalan, Ágnes: Fieldwork among the Oirads. Activity of the Hungarian-Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialect and Traditional Culture. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. (Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor). ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2012, pp. 11–24.

Birtalan, Ágnes: Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres J̌aqačin Volks. *AOH* 39 (1985), pp. 177–203.

Birtalan, Ágnes: Obó hagyományok a mai Mongóliában. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában. I.) Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 4–19. [Traditions of Obo Worship in Contemporary Mongolia. In: Studies on Mongolian Beliefs. On the Traces of our Ancestors]

Birtalan, Ágnes: Typology of the Stone Cairns *Obo*s and their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995). In: Blondeau, Anne-Marie (ed.) *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations*. *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. *Graz 1995*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998, pp. 199–210.

Birtalan, Ágnes: Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában (Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata). In: Pócs, Éva (ed.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 11–20. [World View and World Models in the Mythology and Belief System of Mongolian Ethhnic Groups. In: Microcosmos – Macrocosmos]

Colō, J̌.: Egy tájegység földrajzi szókincséről. In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágból* I. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 47–55. [About the Geographical Terminology of a Region. In: Studies on Mongolian Beliefs. On the Traces of our Ancestors]

Erdenebold, Lhagvasüren: *Tradicionnye verovanija Ojrat-mongolov. (Konec 19 načalo 20 v.)*. s. n., Ulan-Ude 2012.

Gombojab, Hangin: *A Modern Mongolian-English Dictionary*. Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington 1986.

Hangalov, M. N.: *Sobranie Sočinenij* I–III. Burjatskoe Knižnoe Izdatel'stvo, Ulan-Ude 1958, 1959, 1960.

Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia*. Routedge et Kegan Paul, London and Henley 1980.

Manžigeev, I. A.: *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy*. Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1978.

Menes, G.: Jaxčin. In: Badamxatan, S. (ed.) *Mongol Ulsīn ugsātnī jüi. Oiradīn ugsātnī jüi XIX–XX jūnī jāg üye* 2. s. n., Ulānbātar 1996, pp. 334–377. [The Dsakhchins. Ethnography of Mongolia. The Ethnography of the Oirads on the Turn of the 19th – 20th Centuries]

Schumann, Hans W.: *Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahayana- und Tantrayana-Buddhismus*. Diederichs, München 2001.

Uray-Kőhalmi, Käthe: Die Herren der Erde. In: Heissig, Walther (ed.) *Fragen der mongolischen Heldendichtung* V. *Vorträge des 6. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1988*. (Asiatische Forschungen 120) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, pp. 78–87.

Fig. 1. The Lamas of the Mankhan monastery J̌igmedǰamc is first from right (1991, Mankhan, Khowd). Photo: Géza Bethlenfalvy.

Fig. 2. Bayarmagnai (1991, Khowd). Photo: Géza Bethlenfalvy.

Fig. 3. The Gurwan Cenkher (1991). Photo: Géza Bethlenfalvy.

Монголын бөөгийн мөргөлийг бурханы шашнаар халсан нь

Өмнөд Монголын жишээн дээр

Урангуа Хэрээд Жамсран

Монгол Улсын Их Сургууль, Түүхийн Тэнхим, Улаанбаатар

Батмөнх даян (1464–1517) хааныг өөд болсны дараа Монголд улс төрийн бутрал дахин ноцтой даамжирч, түүнээс хойш Монгол улсыг төвлөрүүлэхийн төлөө дорнод Монголын зарим зүтгэлтэн тэмцсэн нь бутралыг давах гэсэн урьд үеийн оролдлогоос зарим талаар нэлээд онцлог ялгаатай байв. Тэр нь урьдын адил зэвсэгт хүч хэрэглэн тулалдахаас гадна улс төрийн аргаар хэлэлцэн тохирох, ахуй амьдралын зайлшгүй хэрэгцээт тариалан, гар урлал, хот суурин хөгжүүлэх, хаант төрийн засаг засаглалд зарим өөрчлөлт хийх, бүх нийтийг илүү боловсронгуй шашинд оруулах зэрэг арга эрэлхийлэх болсон ажээ. Ийм бодлого хэрэгжүүлсэн хүн бол өмнөт Монголын Түмэдийн Алтан хан юм.

Алтан (1507–1582) бол Монголын их хаад болох Боди Алаг, Дарайсун, Түмэн гэх гурван хааны үед Монгол улсын төрийн төлөө зүтгэж явсан XVI зууны II хагасын Монголын түүхэнд томоохон үүрэг гүйцэтгэсэн алдар цуутай улс төрийн зүтгэлтэн хан юм. Монголын түүхийн эх сурвалжуудад түүнийг шарын шашныг Монголд дэлгэрүүлэхэд ихээхэн үүрэг гүйцэтгэсэн хүн хэмээн магтан дуулсан байдаг.

Нэн эртнээс нааш монголчуудын уламжлалт сүсэг бишрэл болох бөөгийн мөргөлийг бурхны шашнаар халсан явдал анх түрүү өмнөт Монголд хийгдсэн юм. Энэ үйл хэргийг эхлүүлсэн хүн бол Монголын Чингис хааны алтан ургийн хойчис Түмэдийн Алтан хан юм. Тэрээр XVI зууны зүүн Монголын төрийн нэрт зүтгэлтэн бөгөөд тухайн үедээ зүүн Монголын өмнөд хэсгийн нэгэн түмэнг захирсан ноён тул өөрийн шууд эзэмшлийн түмэнгээсээ эхлэн зүүн Монголын бусад түмэнгүүд болон эзэн хаант төрөө дэмжиж, салж тусгаарлахын төлөө тэмцэж буй Ойрадын эсрэг удаа дараа тулалдаж байв.

Түмэдийн Алтан хан нь Монголын хүчийг сулруулахын тул өөр хоорондоо нь эвдрэлдүүлж, эдийн засгийн талаар боож, хавчиж буй хятадын Мин улс, Монголтой урьдын уламжлалт найрсаг харилцаагаа сэргээхийг хүсэж, хоёр орны хоорондох худалдаа арилжааг хэвийн байлгахын тулд элдэв арга хэмжээ авч байсан нэгэн бөгөөд Төвөдээс бурхны шашныг залан авчирч Монголд анх түрүү дэлгэрүүлэн, бөөгийн мөргөлийг халах талаар нэлээд зүйл хийсэн хүн юм. Алтан хан идэр залуу насандаа байлдан дагуулалт хийж газар нутгаа тэлж, нөлөөний хүрээгээ өргөтгөх бодлогыг идэвхитэй явуулахын зэрэгцээ Мин улс руу байн байн довтолж хоёр орны арилжаа наймааг байнга нэвтрүүлэх явдлыг тогтоож

чадсан агаад насны эцэст хяруу сүүдрийн өвчинд автагдан[1], аядуу зөөлөн бодлого баримтлах болж, шинэ шашин шүтлэг хүлээн авч насаа уртасгах, амар амгалан аж төрөх ёсыг эрхэмлэх болсон байдаг бөгөөд энэ үүднээсээ ч өмнөт Монголд шарын шашныг хүчтэй дэлгэрүүлэх эхлэлийг тавьж өгсөн юм.

Монголчууд Төвөдтэй албан ёсны харилцаа тогтоож тэндээс бурхан шашны нэгэн урсгалыг хүлээн авах болсон талаар судлаачид өөр өөр байр суурьтай байдаг. Тухайлбал,

– И. Ишжамц, М. Россаби, Т. Д. Скрынникова, Ш. Б. Чимидоржиев нар Алтан хан нь бүх Монголыг нэгтгэн авахыг санаархаж байсан энэ үүднээсээ дан зэр зэвсгийн хүчээр бус, мөн нэгэн шашны дор нэгтгэн авах бодлогыг баримталж байсан хэмээн үзэх нэг хэсэг,
– Н. Ариунгуа, В. Файт, Г. Сэрройс, Н. Каренина Кольмар-Пауленц нар Алтан хан хэзээ ч бүх Монголыг нэгтгэн авахыг санаархаж байгаагүй гэсэн дүгнэлт хийдэг эрдэмтэдтэй миний бие санал нэг байгаа аж. Би бээр 2007 онд бичсэн “Алтан хан” хэмээх нэгэн бэсрэг зохиолдоо өөрийн үндэслэлийг гаргасан юм.
– Өмнөд Монголд шарын шашин дэлгэрсэн явдал нь дотооддоо шинэ шашин хүлээн авах таатай нөхцөл бүрэлдсэн байсны дээр Алтан хан төрийг Хубилай хааны нэгэн адил “хоёр ёсны сургаал”-ийн дагуу удирдах гэсэн агаад үүнийхээ үүднээс ч өөрийн (Алтан ханы цааз – Ж. У.) цааз болон шашны цаазыг (Хутагтай Сэцэн хунтайжийн зохиосон – Ж. У.) батлан гаргаж журамлуулсан бөгөөд тэрбээр цэвэр өөрийн хувийн итгэл үнэмшлээр шинэ шашинд орох явдлыг оройлон манлайлсан ба шашнаар дамжуулан ард иргэддээ үзэл санааны хувьд нэгтгэн захирч байх гэсэн бодлого баримталсан. Монгол оронд бурхны шашны төвөдийн хувилбар дэлгэрэхэд Төвөд дэх улс төрийн нөхцөл байдал мөн зохих нөлөө үзүүлсэн хэмээн үзэж буй миний гаргалгаа дүгнэлт зэрэг болно.

Өмнөд Монголд шарын шашин дэлгэрсэн нь

XIII зууны үед Монголын Их Юань улсад бурхны шашин дэлгэрч, Хятад газар алба хашиж байсан Монголчуудад их нөлөөтэй байсан боловч Их Юань улс Хятадаас ухран гарч Монгол нутагтаа шилжсэнээс хойш (1368) монголчууд аанай л бөө мөргөлтөйгээ байв. Монгол оронд улс төрийн бутрал болж, олон жижиг эзэмшлийн эзэд өөр хоорондоо өрсөлдөн тэмцэлдэж харьяат ард иргэд, эзэмшил нутгаа булаацалдаж байх болсон тавгүй нөхцөлд олон түмнийг бөө мөргөлөөс давуу, энэрэнгүй үзэл санаатай болгох шаардлага аяндаа гарч байв. Нөгөө талаар Мин улс монголчуудыг үзэл суртлын талаар хазаарлан барьж байх арга замыг хайж, Монголд хятадын Кунзын сургаалыг дэлгэрүүлэхийг санаархаж кунзын

[1] Лю, Цзюнсы: *Ваньлигийн цэргийн гавьяаны тэмдэглэл. Дунд гурван хилийн Монгол ван тайж нарын намтар.* Орчуулсан Л. Жамсран. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2011, 135-р тал.

сурталтнуудыг Монгол газар илгэж байжээ. Хятад сурвалж бичигт Алтан хан Цзун Вэнгуан зэрэг кунзын сургаалтнуудад ээлтэй хандаж байсан тухай тэмдэглэсэн байдаг. Гэвч энэхүү харь сургаал нь Монголын нийгэм, эдийн засгийн хэвшил, монголчуудын уламжлалт ёс заншилд тохирохгүй байсан учир Монголд нэвтрэн орж үзэл суртлын хэмжээнд дэлгэрэн хөгжиж чадаагүй.

Алтан хан Мин улстай найрамдалт харилцаа тогтоон нутаг орноо төвхнүүлэх санаа тавьж байхад 1571 онд Төвөдээс Ашин хэмээх лам Монголд ирж бурхны шашныг сурталчилж явахдаа Алтан ханд бурхны ном номлож, Төвөдээс шарын шашны тэргүүн Содномжамцыг Монголд ирүүлж ном тавиулахыг хүсч, Алтанг эртний хаад мэт шашинд орохыг ятгажээ. Ашин лам, шарын шашны номын ёсон, сахил санваар[2] зэргийг нарийвчлан тайлбарлан ярьж өгөхөд Алтан хан ихэд сонирхон төр шашны номын ёсны талаар нэлээд зүйлийг сонирхон асуухад Ашин лам дуртайяа нэгд нэгэнгүй тайлбарлаж өгсөн гэдэг. Энэ тухайд “Алтан хааны тууж”-ид:

Дээр тэнгэрийн заягаар төрсөн
Дэлхий дахины эзэн богд Алтан сэцэн хаан
Дээд Пагва лам, Сэцэн хаан (Хубилай) хоёрын байгуулсан
Тэнсэлгүй номын шашны төрийг санаж бүрүүн

Өдөр үл умартан, шөнө үл унтан
Эрхэт гэгээн сэтгэлдээ хүсэж яван атал
Эртний хураасан буян ерөөлийн хүчээр
Эм цагаан хонин жилд Ашин хэмээх лам ирж бүрүүн

Алтан сэцэн хаанд ийн хэмээн айлтган өчрүүн
Ай их хаан төрөл тутам буяны чуулган хурааасnаар
Анхны дээд хаан хүн болон төрсөн чинь энэ буюу
Ариунаа үлэмж маш энэ насандаа

Бурхны шашны номуудыг дэлгэрүүлээд
Бурсан хуврагуудын аймгуудыг тогтоож
Буян бэлгэ билгийн чуулганыг хурааваас л
Богд Чакраварди хаан мэт хотолд алдаршмуй за чи

Хэзээ энэ насны эцэст хүрвээс л
Хэтэрхийеэ бурхны хутагт хүрээд
Хэлх хамаг амьтныг нигүүлсэн удирдамуй за чи
Хэмээн номлон нарийнаа айлтган өчсөнд”[3]

[2] Санваар: Бурхны шашинтны аливаа муу үйлийг тэвчих сахил.

[3] Заяабаатар, Д. (хөрвүүлсэн): *Чакраварди Алтан хааны тууж*. Улаанбаатар 2006, 12–13-р тал.

Алтан хан болон түүний Юнгэн (Жүнгэн) хатан нар шашныг ихэд сонирхож Ашин ламаас гурван эрдэнэ[4] гэж юуг хэлж буй, маанийн зургаан үсгийн учир, найман үет санваар хэмээхийн талаар асууж лавлахад тэрбээр эд бүхнийг тайлбарлан өгөхөд тэд үүнийг нь ихэд бишрэн улмаар 1575 онд Алтан хан элч томилон, бичиг сэлт билэг авахуулан Төвөдэд очуулан тэдний шашны тэргүүн Содномжамцыг (1543–1588) залжээ. Ингээд Содномжамц ламыг сүр бадрангуй угтахын тулд Алтан хан ба баруун гурван түмний ноёд хэлэлцэн Хөхнуурын Чавчаалд сүм барихаар ярилцан тогтоод түүнийг 1557 онд байгуулсан нь Цавчаалын сүм хэмээн нэрлэгдэх болсон юм. Алтан хан баруун гурван түмний ноёд, найман түм илүү хүн дайчлан Цавчаалд хүрч Содномжамц ламыг угтан авчээ.

Цавчаал сүмд гурван удаа Содномжамцын угтан авч үлэмжхэн хэмжээний үнэт бэлэг сэлт барьжээ.[5] Тухайлбал, 1578 онд Содномжамц тэргүүтэн, жич дагалт нар Хөхнуурт хүрэлцэн ирэхэд Алтан хан тэргүүтэй ноёд угтан авч Хөх нуурын Чавчаалын сүмд буулгав. Алтан хан төдий “золгохуй шүтээн учралын бэлэг дор таван зуун шижирээр үүдсэн эрдэнэ мөнгөн мандал, арван шижир алтаар хийсэн долоон эрдэнэ, найман тахилаар чимсэн гучин шижир алтан аяганд эрдэнэс дүүргэсэн, урьд эс үзэгдсэн сайн торгод араваад тэргүүлэн таван өнгийн торго зуугаад эрдэнэсээр чимгэлсэн алтан эмээлтэй арван цагаан морин тэргүүтэн, таван мянган эд агуурс, таван мянган мал адгуусан ерд нэгэн түмэн билэгийг өргөн бариад их баяр найр хийсэн гэдэг. Баяр хуримын дараа Содномжамцтантай Алтан хан тэргүүтэн баруун гурваны ноёд хэлэлцээр хийв. Хэлэлцээний дунд Алтан хан урьдын бөөгийн шашныг үгүй болгож шарын шашинд орохыг тунхаглав. Хэлэлцээний дараа Алтан хан Сономжамцад:

“Хаан эхлэн эзэд бүгдээр хамгийг мэдэгч
Далай ламд
Гайхамшигт Очирдара сайн цогт буянт Далай хэмээн
Алдаршуулж алтан тамга өргөвэй”[6]

Үүнээс эхлэн Төвөдэд Далай лам хэмээх цол үүссэн түүхтэй. Содномжамц Алтан ханд:

“Хотол эсрүн их хүчит Чакраварди номын хаан” хэмээх цол өргөж мөнгөн тамга соёрхожээ.

[4] Гурван эрдэнэ: Бурхан бурхны айлдсан ном, тэрхүү сургааль номыг ухуулагч лам гурвыг хэлдэг.
[5] Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*. Хөрвүүлсэн М. Баярсайхан. Улаанбаатар, 2006, 147–148-р тал.
[6] Урангуа, Ж.: *Алтан хан*. Улаанбаатар 2007, 35-р тал.

Шашны цааз буй болсон нь

Ингээд Алтан хан, Далай лам хоёр тусгай хууль гаргах болж, Сэцэн хунтайжид шашны цааз хууль боловсруулан зохиохыг даалгасан байна. Алдарт түүхч Саган сэцэн хунтайжийн элэнц өвөг бөгөөд Алтан ханы хамт Монголд шарын шашин идэвхитэй дэлгэрүүлж байсан Ордосын нөлөөтэй том ноён Хутагтай сэцэн хунтайж бол тухайн үедээ эрдэм боловсролтой хүн байсан тул тийнхүү шашны цаазыг зохиох болсон хэрэг байжээ. Тэрбээр энэхүү шинээр зохиож буй хуулиндаа Хубилай (1215–1294) хаанаы үед зохиосон „Арван буянт номын цагаан түүх”-ийг ашиглажээ. Сэцэн хунтайжийн зохиосон шашны цаазанд:

– *нэгд: Алтан ханы Түмэдийн тайж нарын дотроос 108 хөвгүүдийг сонгон тойн*[7] *банди болгож, Төвөдэд очуулж сүм хийдэд ном сурах,*
– *хоёрт: Урьд Монголд тэмээ морийг алж хойлго хийж байсныг тэвчих,*
– *гуравт: чинээ чинээгээр номын зүгт зорьж жил ба сард сам бацаг хийгээд найман гишүүнт бацгийг барих,*
– *дөрөвт: эгэл ардаар лам хувраг тэргүүтнийг хараан занчих түүнчлэн ёжлон доромжложж эс болох,*
– *тавд: эл лам хуврагын тушаал зэрэг ба тэд нарын улс төрийн, аж ахуйн хүртээл зэрэг,*
– *зургаад: лам нар эрхбиш сарын гурван бацгийн өдрийг гүйцэтгэх, малын амийг таслахуй, хөөрсөн шувуун авлахыг тэвчих, тойн нар номын төрөөс давж гэргий авбаас номын засгаар нүүрийг нь хөөдөж сүм шүтээнийг гурвантаа эргүүлэн үлдэж гаргах,*
– *долоод: урьдах Төвөдийн гурван Чакравардийн хаан,*[8] *Монголын Хубилай сэцэн хааны цаг дэх хуучин үлгэрийн судрууд лугаа барилдуулан арван буянт номын цаазыг гэсгээн байгуулж хоёр төрийг түвшнээ байгуулах,*
– *наймд: дөрвөн зүйлийн хуврагуудыг аян авд үл татан, албан гувчуурыг үгүй болгох,*
– *есд: Монгол газар Шигэмүнийн*[9] *хөргийг эрдэнэ алт мөнгөөр үүтэхүй. Төвөд номыг монголчлох, гурван цагийн сүм хийд байгуулах зэрэг болмуй.*[10]

Алтан хан Содномцамц ламтай дээр дурьдсан хэлэлцээр байгуулж, шашны цааз тогтоосон явдал нь юуны урьд түүний эрх мэдлийг нэмэгдүүлэн бататгахад чиглэгдсэн байлаа. Алтан ханы энэ арга хэмжээ нөгөөтэйгүүр Түмэн засагт хааны

[7] Тойн – Язгууртан гаралтай ламыг хэлнэ. Хожим нь ламын хүндэтгэлийн нэр болсон.
[8] Чакраварди – Хүрд эргүүлэгч, хүрд орчуулагч гэсэн үг. Хязаарлашгүй хүч чадалт, номт хааныг ийн хэлнэ.
[9] Шигэмүни – Бурхан багшийн гэрээс гарахын өмнөх нэр нь Сиддхарта бөгөөд Шигэмүни гэдэг нь шавь нараас нь хүндэтгэн дуудсан нэр юм. Шакъямүни, Шагжамүни гэж бичсэн нь буй.
[10] Урангуа, Ж.: *Алтан хаан*, 36-р тал.

эсрэг чиглэгдсэн байсан нь тодорхой. Түмэн засагт хаан зургаан түмнийг товчилсон засгийн газар байгуулан Монголыг нэгтгэн захирахыг оролдож байсан нөхцөлд Алтан эртний Хубилай хаан, Пагва лам хоёрын харилцан холбоо тогтоож байсан түүхэн ул мөрийг сэргээн Төвөдийн нөлөө бүхий Содномжамц ламын дэмжлэгтэйгээр биеэ Хубилай хааны үйл хэргийг үргэлжлүүлэгч гэдгийг илэрхийлсэн нэгэн зүйл болжээ.

Ингээд дээрхи тунхагт: "…Тахилгын орон, өглөгийн эзэн хоёр (Алтан хан ба Далай лам – Ж. У.) нар, сар мэт учирсны ачаар дээдийн номын (шашны) мөр нээгдэж, цусан далайг сүүн далай болгон хувиргасны ач нь их учир энэ орон зүг дэх хятад, төвөд, монгол тэргүүтэн хотлоор ч арван буяны цаазанд орших хэрэгтэй" хэмээжээ.[11]

Бөөгийн шүтээнийг халсан нь

Хууль тогтоосон өдрөөс эхлэн, ялангуяа Монгол, Цахарт бөөгийн шүтлэгийн эсрэг цааз тогтоожээ. Түүнд:

– Урьд Монгол улс үхэгсэдийнхээ хойноос чинээ чинээгээрээ гэргий, зарц, боол, морь мал тэргүүтнийг алж байв. Үүнээс хойш алах орон болсон зүйл морь мал тэргүүтнийг дур дурын санаагаар хувраг нарт өгөгтүн, зориулга ерөөл айлтга. Үхэгсэдийн хойдход зориулж амийг бүү тасал. Хэрэв урьдын адил хүн албаас цаазаар амь насын нь цээрлүүлэгтүн. Хэрэв морь малыг албаас цаазаар бүх хөрөнгийг нь хураагтун гэжээ.
– Урьд үхэгсэдийн дүрээр үйлдсэн онгод хэмээгчдэд нэр өгсөнөөр тохиолдуулан сар бүрийн битүүн, арван таван, найманд гурван удаа морь мал алж цусаар нь тахил үйлдэх зэргээр жил, сарын тахилд чинээ чинээгээр их бага хэмжээгээр тоолшгүй олон амьтныг алдаг байсан хүмүүс эдүүгээгээс эхлэн тэдгээр шүтээнүүдээ галд шатааж, жил сарын тахилд амь таслахыг хэзээ ч бүү үйлд. Хэрэв чингэвээс цаазаар гэсгээн, алсан морийг тоогоор нь арав нугалж торгогтүн. Энэхүү заалтыг хэрэгжүүлэхийн тулд онгодуудыг гэрийн чинээ хэмжээтэй овоолж галд шатаажээ
– Хятад, Төвөд, Монгол тэргүүтэнд хэрэггүй уулгалал довтолгооныг бүү үйлд хэмээжээ.

Ингэж хуучин бөө мөргөлийн үеийн харгис ёс заншлыг халсан явдал мэдээж ач холбогдолтой зүйл байв. Өгүүлэн буй үед бөө шүтлэгийн зарим хэт харгис үйлд олон түмэн дургүйцэх явдал гарч байсанг эх сурвалжид мөн тэмдэглэн үлдээжээ. Тухайлбал, "Эрдэнийн товч" "Алтан ханы бага хатан Монолун өөрийн хөвгүүнийг нас барахад хилэнцээс үл айн 100 хүний хүүхнийг алж дагалдуулан,

[11] Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*, 151-р тал.

зуун ингэний ботгыг алж буйлуулах хэмээн, дөч илүү хүүхдийг алуулахад их улс эвдрэл болон завдсан”[12] гэж өгүүлсэнээс илэрхий байна. Мөн бөөгийн шүтээнд итгэл алдрах явдал ч гарч байжээ. Алтан хан хөлний тулуй өвчин тусаж өвдөхөд бөө нар элдвийн арга чарга хийсэн боловч нэмэр болоогүй байхад бурхны номын хүчээр Алтанг босгон ирсэн хэмээн мөн бичиж үлдээсэн байдаг.[13]

Бурхны шашны тухайд

Шашны цаазанд лам хувраг нарыг хамгаалах үүднээс:

– Лам тэргүүтэн хуврагийн ёсонд зодох занчих зэргээр гар хүрвээс гар хүрсэн хүний гар тэргүүтэн мөчийг нь таслагтүн гэж зааснаас гадны лам нар хэрэг үйлдвэл хэрхэн шийтгэхийг ч зааж өгчээ.
– Онгодыг галд үл шатаваас голомтын нь сүйтгэ. Онгодын оронд оюун билгийн итгэл Зургаан мутартны (Махгал сахиус) дүрийг шүтэж, түүнд гурван цагаан тахилаас (сүү, хөрөнгө, тос) өөх, мах цусан тахилыг хэрхэвч бүү үйлд. Бас бүгдээр буяныг шамдан битүүн, арван таван, найман гуравт бацаг сахигтүн.
– Цорж[14] нарын ямба хунтайж нар лугаа адил, рабжимба[15] нар тайж лугаа адил, гэлэнгүүд[16] хонжин тайж, зайсангууд лугаа адил, тойн шибганц, убаши, убашинз нар онилгууд (бага тайж) луга адил болтугай хэмээгээд тэднийг алба татвараас чөлөөлсөн байна.
– Олон арван сүм хийдийг барьж байгуулж, олон арван судруудыг төвөд хэлнээс монгол орчуулах ажил эхэлжээ.

Далай лам Содномжамцыг Төвөддээ буцахад (1579) Алтан хан Түмэдээс 108 хүнийг сонгон тойн банди болгон явуулав. Тэрчлэн Далай ламын зарлигийг журамлан буй оронд (одоогийн Непал улс – Ж. У.) Алтан алтаар Шагжамунийн хөргийг бүтээлгэсэн бөгөөд мөн ондоо Хөх хотноо Шагжамунийн сүмийг (Хөх хотын одоогийн Их зуу) байгуулж, Төвөдээс Дүйнхэрийн хувилгаан лам Манзушир хутагтыг залж авчран суулгажээ.

Ордосын Хутагтай сэцэн хунтайжийн дүү Хоргачи ба Юншээбүүгийн Бархуг Хөхнуурт үлдээн Цавчаалын сүмийг сахиулав. Хөх нуурын энэхүү Цавчил нэрт газарт Тэгчин-Чойнхорлин гэдэг сүм хийд байгуулж, тэнд Зонхова, Далай ламын дүрийн сүм зэрэг зуугийн 2 сүм, мянган бурхны сүмүүд байгуулсан байна.

Ийнхүү Алтан хан нь III Далай ламын оролцоотойгоор шарын шашныг Өмнөд Монголд дэлгэрүүлэн, төрийн шашин мөргөл болгож тунхагласан явдалтай хол-

[12] Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*, 159-р тал.
[13] Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*, 156-р тал.
[14] Цорж: Номын богд гэх утгатай төвөд үг.
[15] Рабжимба: Шашны ном үзэж буддын эрдмийн сургуулийг төгсөгч.
[16] Гэлэн: сахил санваарын хамгийн дээд зэрэг. Сахил олон төрөл байдаг.

богдуулж анхны сүм хийдийн дотоод дэг журмыг хуульчлан батлахын хамт лам нарт үлэмж эрх дарх олгож, тэдний зэрэг зиндаа хуучин ноёдын ямар зиндаанд дүйцүүлэхийг дээр дурьдсанчилан зааж өгсөнөөс гадна лам нарын дүрэм журмыг ч чанд зааж өгчээ. Энэ тухайд сурвалжид: "тойн нар номын төрөөс (цааз – Ж.У.) давж, гэргий авбаас номын засгаар нүүрийг хөдөж сүм, шүтээнийг гурвантаа буруу эргүүлэн үлдэж орхин хэсгээтүгэй. Убаши,[17] убашинз[18] нараас давж (цаазыг – Ж. У.) амь нядалбаас урьдчилан хэсгээгээд албанд оруултугай:, тойд, убаши нар дарс ууваас бүхийг нь тараатугай. Дөрвөн зүйл хуврагуудыг аян ав дор үл татан, алба гувчуур үгүй болгож…[19]" гэж өгүүлжээ.

Түмэдийн Алтан ханаас Лигдэн хутагт (1588–1634) хүртэлх үе бол бөөгийн шашны үйл ажиллагаа хууль цаазанд нийцүүлэх болсон байна. Тухайн үед монгол айл хэдэн бөө залж, хэдэн удаа бөөлүүлсэнээс хамаарч торгууль тогтоодог байжээ. Хэрэв дээд ноёд, түшмэл бол 5 адуугаар, доорд хүмүүс бол 2 адуу болон бусад эд зүйлсийг торгууль авдаг болсон байна.[20]

Сүсэг бишрэлийг сольсны үр дагавар

Бөө мөргөлийн ёсны аллага хядлагыг хориглож, өнгөн дээрээ боловч нүгэл, хилэнц, атаа тэмцэл, дайн самууныг тэвчин, энх амгалан байдал, энэрэнгүй ёс, буянт үйлс хойд насны жаргал, үйлийн үр гэгчийг номлодог бүддийн шашны сургаал нь олон түмний санаа сэтгэлд ихэд нийцжээ. Учир нь нийгмийн хүнд хүчир дарлал, олон жилийн дайн самууны хөлд нэрвэгдэн залхаж цөхөрсөн ард олонд энэ сургаал таалагдсан бололтой.

Алтан ханы дээрхи үйл ажиллагаа нь Монголын бусад хаад, ноёдуудын хүрээллийг олжээ. XVI зууны сүүлч, XVII зууны эхэн үед монголын Түмэдийн Алтан хан ч, Түмэн засагт хаан, Халхын Абатай, Ойрадын Хархул хан нар бараг ойролцоо цагт шарын шашныг өөрсдийн нутагт өрсөлдөх мэтээр дэлгэрүүлэн, нэр хүндээ дээшлүүлэн, нэг нь нөгөөгөө баримтлан захирах гэсэн нь санамсаргүй зүйл биш байжээ.

Шарын шашныг эсэргүүцэн түүнд дургүй хэсэг ч бас байсан тухай сурвалжид тэмдэглэгдэн үлджээ. Энэ үед Алтан ханы бие өвчилсөн агаад Баруун түмний зарим ноёд Алтаны өвчилсөн учирт шалтаглаж шарын шашинд дургүйцэж байлаа. Далай ламын элчин Дүйнхор хутагт энэ явдлыг мэдсэн даруй Түмэдийн хамаг

[17] Убаши: буяны ойр шадар гэсэн утгатай самгарьд үг. Сахил хүртэж 5 зүйл муу хорыг тэвчин тангараг өргөсөн эр хүнийг хэлнэ.
Таван зүйл гэм гэдэг нь: амьтны амь үл таслах, эс өгсөнийг үл авах, буруу тачаалд үл харьцах, худал үл өгүүлэх, дарс үл уух зэрэг орно.

[18] Убашинз: убашитай адил эмэгтэй хүнийг хэлнэ.

[19] Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*, 151-р тал.

[20] Буянбат, Г.: *Монголын бөөгийн шашны учир*. Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, Хөлөнбуйр 1984, 155-р тал.

ноёд сайдыг цуглуулан ханы дэргэд очиж, “төрж үхэхийн ёсон”-г сайтар номлон тайлбарлажээ. Түүний хойно, Алтан хан ба Сэцэн хунтайж шашин хуврагийг хөнөөн гэм хийхийг сэргийлэхийн тулд арван хоёр Түмэдийн ноёд сайдыг цуглуулан тэд нар “Дүйнхор хутагтын биштар(шастир)уудыг дэлгээд, хаан, Сэцэн хун тайж хоёр зэргээр шашин номын ач тусыг олонтаа давтан зарлиг болгон, хожмоо Шашин хийгээд хуврагт гэм үл хийлгэхгүйн тулд тэднийг шастирт оруулж шажныг дэлгэрүүлэн гэж андгайлуулсан гэлцдэг. Энэ нь болбаас даруй хожмоо ямар нэгэн шалтгаар шарын шашинд гэм хийх ба түүнд дургүйцэх явдал гарахаас урьдчилан сэргийлсэн үйл байсан амуй.

Монголд шарын шашин дэлгэрэн ноёрхоход бас тэр цагийн гадаад улс төрийн байдал, тухайлбал Мингийн төр болон ялангуяа Төвөдийн зүгээс тус орны талаар баримталж байсан бодлого нилээд нөлөө үзүүлсэн юм.

Юань гүрэн мөхсөний дараа Төвөдэд үүссэн улс төрийн бутралын үед хар ноёдын хүчин нэгмөсөн суларсаныг ашиглан тус орны дотор зонхилох болсон лам нар XVI зууны II хагаст шар малгайтны буюу Зонховын шашин, улаан малгайтны буюу Гарамын шашны талынхан гэдэг хоёр хэсэг болж харилцан тэмцэлдэж байсан цаг тул шарын шашны тэргүүн Содномжамц улааны шашныхны эсрэг тэмцэхдээ Монголын ноёдын ивээл түшиг авахыг зорьжээ. Содномжамц ийнхүү Монголын ноёдтой холбоо тогтоосон явдал нь нөгөөтэйгүүр Хөх нуурын төвөд, тангут, шар уйгур нарыг байн байн довтолж байсан монголчуудын довтолгоон, тухайлбал, Алтан ханы довтолгоог холдуулах давхар зорилгыг хадгалж байсан гэлтэй. Содномжамц ч өөрийн зүгээс Алтангийн довтолгооныг урьдчилан сэргийлэх зорилгоор Алтантай холбоо тогтоохыг хүсэж байсан аж.

Төвөдийн Содномжамц лам Монголын ноёдоор дамжуулан Мин улсын засгийн газартай харилцаа холбоо тогтоохыг зорьж байжээ. Тэрбээр бүр 1573 онд Алтан ханаар дамжуулан Мин улсын хаанд алба барьж, харилцан нэвтрэлцэхийг хүссэн бичиг, бэлэг сэлтийг явуулж байжээ.[21]

Шарын шашин Монгол оронд эхэлж дэлгэрмэгц даруй Мин улсын идэвхитэй дэмжлэгийг олжээ. Мин улс удаа дараалан Алтан ханы ордонд Төвөдийн лам нарыг томилон ирүүлж “ном судар уншуулж” байсан ба эдгээр “монголчуудыг номхотгоход гавъяа байгуулсан” төвөд лам нарт эл зүйлийн “төвөд зэрэг тушаал” олгож байжээ. Үүнээс гадна, Алтан хан Монгол оронд шарын шашныг дэлгэрүүлэхэд их хэмжээгээр дэмжин зоригжуулж ихэд тусламж үзүүлж байв. Жишээлбээс: Алтан ханд алтан үсэгт Ганжуур,[22] Данжуур[23]-ын хэвийг үүсгэн өгч байсан ба олон зүйлийн номын сав хэрэглүүн тэргүүтнийг хангахын зэрэг-

[21] Цю, Цзюсы: *Дунд гурван хилийн Монгол ван тайж нарын намтар*. Орчуулсан Л. Жасмран. Улаанбаатар 2011, 124-р тал.

[22] Ганжуур: Бурхан Шагжанунийн зарлигласан зарлигуудыг боть болгон бичсэн нь үлэмж бөгөөд түүний дотроос Төвөдөд орчуулсныг Ганжуур буюу Зарлигийн орчуулга гэдэг.

[23] Данжуур: хэмээх нь “Шастирын орчуулга” гэсэн төвөд үг бөгөөд 225 боть судар нь эртний Энэтхэг, Төвөдийн эрдэмтэдийн их, бага таван ухаанаар туурвисан 3400 гаруй зохиолын цоморлиг ажээ.

цээ урчууд томилон сүм хийд байгуулахад харамгүй тусалж байжээ.[24] Мөн бас Алтан ханы цав манзанд хэрэглэх идээ ундаан тэргүүтэн олныг хангаж өгчээ. Мин улс энэ мэтчилэн Алтан ханы шарын шашин дэлгэрүүлэх үйлсийг дэмжсэнээрээ монголчуудын "идэрхэг баатрыг нь номхтгох", "хичээнгүй дагахыг зоригжуулах" зорилготой байжээ. Энэ нь Хятадад ашигтай гэж байсан билээ. Хэрэв Төвөдийн лам нар монголчуудад "бурхан номын ёсыг өгүүлж олон Монголчуудыг ухуулан удирдваас харгис нь номхон болж хядаж олзлоход хүчээ эс тавьмуй". Мин улс дайн тулалдаанаар Монголыг эгнэгт ялж чадахгүй. Харин шарын шашнаар ялж чадмуй хэмээсэн санаа болой. Үнэхээр өнгөрсөн нэг үе "баатар чадалтан байж олон монголчуудыг дайчлах" зүүн, баруун тийш дайтан Мин улсыг ихэд сүрдүүлж байсан Алтан хан, шарын шашинд орсны хойно "үр ач нар ба харъяат олон түмнээ дайчлан өдөр шөнөгүй бурхан хуврагт наминчлан мөргөх болжээ." Энэ мэтчилэн Алтан хан өөрийн биеэр шарын шашны сүсэгтэн болсноор үл барам олон монголчууд гарш дээл тэргүүтэн нөмөрч гэрээс гаран тойн болж хөдөлмөрч ард ба гавшгай баатарлаг цэргийн эрс одоо харин бусдын хөдөлмөрийн үр шимийг хүртэн суудаг лам хуврага болон суух болжээ.

Дүгнэлт

Алтан хан тэргүүтэй өмнөт монголчууд яагаад шинэ шашинд орох болсон шалтгаан хийгээд эл шашин нь монголчуудын угийн шүтээн болох бөө мөргөл болон тэнгэр шүтэх ёсноос дэвшилтэд зүйл байсан уу? гэсэн асуудалд хариу өгөх явдал судлаач биднээс зүй ёсоор нэхэгдэж байгаа асуудал билээ. Ингээд Монголд бурхны шашины дахин дэлгэрэх болсон явдал нь:

– Олон жилийн дайн дажингаас хүн ард залгаж байсан ба бөө мөргөлийн зарим харгис хэрцгий заншлыг халах сонирхол нийгэм буй болсон байсан нөхцөлд бөө мөргөлөөс аядуу үзэл санаатай шашин болох бурхны шашинг Монголын ихэс дээдэс машид сонирхон түүнд автаж улмаар бөөгийн шүтлэгийн зарим харгис зан үйлийг хориглон цаазалж түүний оронд шинэ шүтлэгийг нийтээр дагаж мөрдөх бэлтгэл ажлыг сайтар зохион байгуулж чадсаны ачаар монголчууд нэлэнхүйдээ бурхны шашинд орох нөхцөл бүрджээ.
– Бурхны шашинаар цусан өшөө авах, харгис тахилга үйлдэх ёсыг халсан явдал нь тухайн үедээ дэвшилтэд зүйл байсан байна. Гэвч нөгөө талаар мэдээж уламжлалт сүсэг бишрлийг шинээр солих явдал он удаан жил үргэлжилсэн агаад бөөгийн онгон шүтээний ул мөргүй бүр мөсөн устгаж чадаагүй аж. Бөөгийн шүтлэгийг тээн явагч хэсгийнхэн Монголын нийгэмд цөөн боловч байсаар байсан билээ.

[24] Буянбат, Г.: *Монголын бөөгийн…*, 155-р тал.

– Монгол ноёдын уламжлалт зэрэг цолд дүйцүүлэн шашны зэрэг цол олгосон эл үеэс тус орны нийгэмд шашны гэх нэгэн давхарга болж эхэлсэн.
– Монголчуудын бөөгийн мөргөлийн эсрэг хийсэн тэмцэлд ламын шашин ялан гарсан нь:
– Бөө мөргөлийн шашны тайллага: өвгөн шүтээний тайллага, сүнс шүтээний тайллага ба тэнгэрийг тахих, гал тахих, уул тахих, булаг тахих зэрэг мөргөлийн олон зүйлийг бөө удган нар гүйцэтгэсээр ирсэн зүйлсэд одоо лам нар оролцож хийх болжээ.
– Шарын шашин, бурхны шашны сургааль номлолыг ихээр сурталчилсан нь шашны хүчтэй дэлгэрэхийн үндэс болсон байдаг. Мөн ном судрыг (Ганжуур, Данжуур, Алтан юм) олноор орчуулан хэвлүүлж, шинээр байгуулагдаж буй сүм хийдүүдэд байрлуулж, суврага босгох, сүм хийдэд янз бүрийн бурхны хөрөг байрлуулан сүм хийдийн зан үйлийг ёсчилон хийснээр олон түмний сүсэг бишрэлийг ихэд тэтгэх ажлыг өргөн зохион байгуулжээ.
– Бөөгийн шүтлэг бишрэлийг "судар үгүй ном" хэмээн шарын шашныхан нэрлэж байв. Торгуудын бөө нар лам хуврагийг үзэн ядан: "тахилын газартаа булуул, санваарын модондоо өлгүүл, хэл амаа хэрээ нохойнд суга татуул, шингэн у-лаан цус чинь шимэгд, шимтэй цагаан яс чинь хангина. Бурхан гэдэг чинь будаг, шибэр хоёр! Лам гэдэг чинь дүнхэр толгойтой сангаснууд"[25] хэмээж байсан нь бөө мөргөлтнүүд шинэ лам нарыг хэрхэн хүлээн авч байсныг илтгэнэ.

Гэвч цаг хугацааны уртад хоёр шашин хооронд харилцан эвлэрэх байдалтай болжээ. Чойжин лам гэгч буй болж бөө удганы ажиллагааг хийж эхэлсэн ба төдөлгүй лам нар бөө нарын тайллага мөргөлийн зүйлийн нь цөм хийдэг болжээ. Үүнд, хас тэмдэгийг хэрэглэх, өргөл өргөх, гал тахих, уул овоо тахих, мэргэ төлөг зэрэг багтана.

Гадаад хүчин зүйлтэй холбогдох зүйл бол Монголын бөөг халахыг хөрш орнууд дэмжсэн явдал юм. Монголчууд тэнгэртэйгээ үл харьцах болсноор суртал нь доройтсон, баатар зориг нь мохсон амуй.

Ингээд эцэст нь хэлэхэд Монголын ихэс дээдэс ард олноо дагуулан шинэ шашинд орсон нь:

Эрх зүйн хувьд: Монголчуудын заншлын эрх зүйн сэтгэлгээнээс хууль цаазын сэтгэлгээнд шилжихэд шарын шашин түүхэн үүрэг гүйцэтгэснийг харуулж байна. Монголд шарын шашин дэлгэрүүлэхэд өмнө тогтсон ёс заншил, хэв хуулиуд төдийлөн үр нөлөө бүхий зохицуулалтын хүчин зүйл болж чадахгүй байсан тул шашныг хөгжүүлэх, хамгаалахтай холбогдсон харилцааг уламжлалт зан заншил, хэв хуулиар биш, харин хууль цаазын бодлогын үүднээс зохицуулах чадвар бүхий

[25] Артангарудэй, Б. Д.: *Монголын шашин суртахуун*. Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, Хөх хот 1995, 105-р тал.

хууль зүйлийг бүтээн бий болгох хэрэгцээ, шаардлагын улмаас хууль цаазын сэтгэлгээ хөгжиж дэлгэрсэн байна. Буддын шашин бүр анхнаасаа монголчуудын оюун санаанд бүрэлдэн хөрсжсөн биш, гаднаас орж ирсэн гэдгийг анхаарч үзвэл шинэ тулгар номлолын хэм хэмжээг хамгаалах гол хэрэгсэл болгон эрх зүйг сонгон түүгээр дамжуулан өөрөөр хэлбэл шаардлагатай бол албадлага хэрэглэн түүнийг дэлгэрүүлсэн байна. Монголчуудын уламжлалт ёс заншлыг бурхны шашны номлол сургаалийн үүднээс шинэчлэх, нүгэл буяны асуудлыг шашны талаас тодорхойлж, нүгэлгүй амьдрах, энэрэнгүй бодь сэтгэлийг бүрдүүлэхийг номлож, хамгаалж, бэхжүүлж өгснөөрөө монголчуудын заншлын эрх зүйн сэтгэлгээнээс хууль цаазын сэтгэлгээнд шилжих шилжилтийг эхлүүлсэн байна.

Улс төрийн бодлогын хувьд: Нэгэн үе дайнч эрэмгий явсан Алтан хан газар нутгаа тэлэн, Мин улсад өөрийн бодлогыг тулган хүлээлгэж 40-өөд жил худалдаа арилжааны хэрэг амар тайван явагдаж байсан хийгээд Алтан насны эцэст өвчин эмгэгт баригдаж улмаар буян номыг бодож суух болсон нь хөрш орнуудад ашигтай зүйл болсон нь дамжиггүй. Алтан болон Монголын бусад тэргүүлэгч ноёдын зүгээс дэмжлэг авсан шарын шашныхан Төвөддөө тэргүүлэх болсон нь Монголын ач тус гэлтэй. Үүнтэй холбогдуулан мөн тэрхүү үе холбогдуулан хэлэхэд IV Далай лам Ёндонжамцыг (1588–1616) Төвөдээс биш харин Монголын томоохон хан Алтаны ач хүү Сэнгэдүрэнгийн гэр бүлээс тодруулан залсан явдал ч санамсаргүй тохиолдол бус байсан гэлтэй.

Сэтгэлгээний хувьд: Хүн төрөлхтөний түүхнээ шашин нь түүхийг хөдөлгөгч нэгэн чухал хүчин болсоор ирсэн билээ. Түүний хүчээр урлагийн суут бүтээлүүд туурвигдаж, зарим улс үндэстний нэгдэлтийн эх үндэс болж байсан байх бөгөөд зарим тохиодолд дайн дажин, мөргөлдөөний эх үндэс болж байв. Бурхны шашин нь XVI зуунд олон монголчуудыг номхон хүлцэнгүй ард түмэн болгосон боловч түүхэн өөр нэгэн цаг үед буюу 1911 онд харийн (манжийн) эрхшээлийн эсрэг босоход “шашны ариунаар мандуулах” зорилт болж эв нэгдлийг хангасан нэгэн хүчин зүйл болсон түүхтэй. Өнөөдөр ч олон монголчуудын итгэл үнэмшил болсон хэвээр байгаа билээ. Өдгөө дэлхий дээр 350 сая хүн буддын шашныг шүтэж байна гэсэн тоо буй.

Ном зүй

Алтан хааны тууж. Хөх хот 1990.

Артангарудэй, Б. Д.: *Монголын шашин суртахуун*. Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, Хөх хот 1995.

Ариунгуа, Ш.: *Монгол-Хятадын харилцаа* (XIV–XVI зуун). Улаанбаатар 1996.

Баярсайхан, Б.: *Монголын төр, эрх зүйн түүх* (дээж бичиг). I дэвтэр. Улаанбаатар 2006.

Бира, Ш.: *БНМАУ-ын түүх, соёл, түүх бичлэгийн асуудал.* Токио 1994.

Бира, Ш.: *Монгольская историография (XIII–XVII вв.)*. Москва 1978.
Богд баатар биеэр дайлсан тэмдэглэл. Хайлар 1985.
Буяанбат, Г.: *Монголын бөөгийн шашны учир*. Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, Хөлөнбуйр 1984.
Буян: *Умард Юанийн түүх*. Хайлар 1991.
Ванли хааны цэргийн гавьяаны тэмдэглэл Аньдагийн намтар. Л. Жамсрангийн орчуулга. Улаанбаатар 2011.
Гэрэлбадрах, Ж.: *XV–XVII зууны Монголын ноёд язгуртны зэрэг дэвийн асуудалд*. Улаанбаатар 1999.
Дамба: *Монголын түүхийн лекц*. Хөх хот 1998.
Дарийжав: *Мин улсын үеийн говийн өмнөд хэсгийн монголчуудын түүхийн судалгаа*. Хөх хот 1998.
Ишжамц, Н.: *Их сэтгэгч Данзанравжайн нэр алдар, мэндэлсэн жил, нэрэмжит хийд, туурвил бүтээлийн тодруулга*. "Монгол судлалын өгүүллүүд." Улаанбаатар 1998.
Ишжамц, Н.: *Түмэн засагт хааны төр шашны бодлого*. (Mongolica) Улаанбаатар 1995.
Монгол Улсын түүх V боть. Улаанбаатар 2004.
Kollmar-Paulenz, Karenina: *Erdeni Tunumal Neretü Sudur. Die Biographie des Altan qaghan der Tümed-Mongolen.* Harrassowitz, Wiesbaden 2001.
Монгол үндэстний товч түүх. Хөх хот 1988.
Заяабаатар, Д. (хөрвүүлсэн): *Чакраварди Алтан хааны тууж*. Улаанбаатар 2006.
Нацагдорж, Ш.: *Халхын түүх*. Улаанбаатар 1963.
Лю, Цзюнсы: *Ваньлигийн цэргийн гавьяаны тэмдэглэл. Дунд гурван хилийн Монгол ван тайж нарын намтар.* Орчуулсан Л. Жамсран. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар 2011.
Одон: *Цагаан гэрийн эмхтгэл.* Хайлар 1987.
Покотилов, Д.: *История восточных Монголов в период Мин 1368–1634*. Санкт-Петербург 1893.
Пүрэвжав, С.: *Монгол дахь шарын шашны хураангүй түүх*. Улаанбаатар 1978.
Пэрлээ, Х.: *Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг*. (Monumenta Historica VI, 1) Улаанбаатар 1974.
Саган Сэцэн: *Эрдэнийн товч*. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Насанбалжир. Улаанбаатар 1961.
Сандай: *Эртний Монгол хаадын цадиг намтар*. Хөх хот 1999.
Скрынникова, Т. Д.: *Ламаистская церковь и государство: Внешняя Монголия, XVI-начало XX века.* Новосибирск 1988.
Serruys, Henry: Early Lamaism in Mongolia. *Orient Extremus* N10 Heft 2. Wiesbaden 1963.
Serruys, Henry: *Four Documents Relating to the Sino-Mongol Peace of 1570–1571*. (Monumenta Serica Vol. XIX) 1960.

Урангуа, Ж.: *Алтан хан*. Улаанбаатар 2007.

Цю, Цзюсы: *Дунд гурван хилийн Монгол ван тайж нарын намтар*. Орчуулсан Л. Жасмран. Улаанбаатар 2011.

Чимиддоржиев, Ш. Б.: *Взаимоотношение восточных монголов и ойрат-монголов (XIII-XIVвв.)* (Mongolica VI.) Санкт-Петербург 2003.

Чакраварди Алтан хааны тууж. Хөрвүүлсэн Д. Заяабаатар. Улаанбаатар 2006.

Шастина Н. П.: *Шара туджи. Монгольская летопись XVII века*. Москва–Ленинград 1957.

Heissig, Walther: *Ein Quellenbezug der Altan Khan Biographie.* (Studia Historica Mongolica Vol. 18) 1985.

Hyer, Paul A.: Historical Sketch of Köke-Khota City of Inner Mongolia. *Central Asiatic Journal* Vol. 26. 1982, pp. 56–77.

Эрдэнэ тунамал нэрт судар оршиба. Хөх хот 1990.

STUDIES ON MONGOLIAN BUDDHISM ABROAD

Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia

Luboš Bělka[1]

Masaryk University, Department for the Study of Religions, Brno

The article deals with the process of establishing a new branch of the scientific research in Czechoslovakia in 1945 to 1989, the Academic Study of Religions, with special focus on academic Buddhology. Several works have dealt with the similar theme, and therefore we shall not mention the facts that have been published.[2] The history of Czech study of religions has been recently described in great detail and with due professional care by Tomáš Bubík and Henryk Hoffmann[3] with sufficient space devoted to Buddhology and Oriental studies. This contribution is original in that it describes a case study of the field research that took place in Mongolia in the summer 1958, and points out positives and negatives involved in the study in situ. The study is based on the published as well as unpublished materials from the scientific estate of Lumír Jisl, which is part of the family archive.[4]

At the time of its origination in the 18th century, academic Buddhology primarily concentrated on the study of texts[5]; field research started later and in the beginning suffered from substantial prejudice. There were only a few researchers who realized that in order to achieve deep understanding they have to apply another source of scientific information, i.e. the field research, next to the critical study of texts.

Buddhology is a discipline belonging to the academic study of religions, which examines Buddhism using scientific methods, without prejudice and outside the de-

[1] The publication of the article was supported by the grant INTERVYR – (MUNI/A/0873/2016), Department for the Study of Religions, Faculty of Arts, Masaryk University, Brno, Czech Republic, in 2017.

[2] See for instance Zbavitel, Dušan: *Oriental Studies in Czechoslovakia*. Orbis, Praha 1959; Kolmaš, Josef: Buddhist Studies in Czechoslovakia. *Bulletin of Tibetology* Vol. 11. No. 1. (1974), pp. 5–10; Rozehnalová, Jana: Czech Perspectives on Buddhism, 1860–1989. *Journal of Religion in Europe* Vol. 1. No. 2. (2008), pp. 156–181; Holba, Jiří: Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the *Velvet Revolution* of 1989. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* Vol. 13. (2009), pp. 35–47; Cirklová, Jitka: Development of Interest in Buddhism in the Czech Republic. *Journal of Global Buddhism* Vol. 10. (2009), pp. 5–16.

[3] Bubík, Tomáš – Hoffmann, Henryk (eds.): *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Open. The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Brill Publishing House, Leiden 2015.

[4] The author would like to express his thanks to both daughters of Lumír Jisl: Magdaléna Pulicarová and Zuzana Kovanicová for providing the archive documents used for this text. My thanks also extend to Veronika Kapišovská for valuable advice.

[5] Jong de, Jan Willem: *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* Kosei Publishing, Tokyo 1977.

nominational perspectives. Buddhism is understood as a religion, not a worldview, psychological method of managing life, or philosophy (although all these aspects may be identified in Buddhism). Scientific nature and approach void of assessment is *conditio sine qua non* of the academic study of religions. Thus, the subject of study is Buddhism as a manifestation of human history in its most varied forms and throughout the two and a half millennia.

The ideal context for the study of religions is the combination of textual and field research, which is a later phenomenon in the history of Buddhology, with the first researchers *in situ* appearing at the turn of the 19th and 20th centuries. These brave men conducted rare and exceptional research, which formed the foundations of the modern academic study of Buddhism. The interconnection of field research and textual study is a standard of scientific work nowadays. However, the situation used to be very different, as will be demonstrated in the following contribution.

The well-known academics in the area of Oriental studies and founders of the study of religions in Czechoslovakia included Vincenc Lesný[6], Otakar Pertold[7], and Jaroslav Průšek.[8] After World War II, they were joined by new academics who had field experience with Buddhism in Asia, namely its Tibetan form. These were in particular Pavel Poucha and Lumír Jisl, who travelled to Mongolia and China for research purposes at the turn of the 1950s and 1960s.

Pavel Poucha was the founder of Mongolian studies in Czechoslovakia as an academic discipline before World War II; however, he was able to start field research in Mongolia and China as late as in the 1950s. He was also an extraordinarily productive writer, who published a number of monographs, reports and specialized articles in various languages[9] etc. Mongolian studies were established as a field of study in the

[6] Vincenc Lesný (3 April 1882, Komárovice – 9 April 1953, Praha), was Indologist, professor at Charles University; more about him in: Filipský, Jan (ed.): *Vincenc Lesný and Indian Studies*. Oriental Institute, Praha 1982; see also Smékal, Odolen (ed.): *Vincenc Lesný a česká indologie*. [Vincenc Lesný and the Czech study of India] *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica* Vol. 4. Univerzita Karlova, Praha 1991.

[7] Otakar Pertold (21 March 1884, Jaroměř – 3 May 1965, Praha), was Indologist; professor of comparative religious science at Charles University; more about him in: Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena: *Dějiny religionistiky. Antologie* [History of the Studying Religions. An Anthology] Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2001, pp. 336–343; Bubík, Tomáš: West Sees East: Cultural Stereotypes in Twentieth-Century Czech Discourse about Indian Religions. *Temenos* Vol. 49. No. 1. (2013), pp. 131–154.

[8] Jaroslav Průšek (14 September 1906, Praha – 7 April 1980, Praha), was Sinologist and Japanologist, professor at Charles University, Director of the Oriental Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences; more about him in: Šíma, Jiří (ed.): *Jaroslav Průšek. Bibliografie 1931–1991* [Jaroslav Průšek. A Bibliography 1931–1991]. Orientální ústav, Praha 1994.

[9] Biography and bibliography see Kolmaš, Josef – Šíma, Jiří: *Bibliography of Pavel Josef Poucha's Works*, Oriental Institute, Praha 1970, p. 57; see also Schwarz, Michal – Blažek, Václav: Pavel Poucha (29. 12. 1905 Vienna – 15. 1. 1986 Prague) – his Life, Travels and Complete Bibliography. *Tocharian Studies*. Works 1, Masaryk University, Brno 2011, pp. 173–210.

Prague Charles University, Faculty of Arts much later, in 1976, thanks to the initiative of Jaroslav Vacek,[10] a later Dean of the faculty after the Velvet Revolution.

Lumír Jisl[11] was born on April 18, 1921 in Újezd u Svijan (today known as Svijanský Újezd), in the region of Liberec. Already at the age of 15 he succeeded in making an archaeological discovery, the value of which is expressed by the fact that the cave where he made the discovery bears his name. His youthful passion for science was already intensely evident during his years at the grammar school in Turnov (1932–1940). He experienced the 'exams' of adulthood during the war in 1940: the Nazi occupation of Czechoslovakia (the creation of the Protectorate of Bohemia and Moravia) made the subsequent pursuit of higher education impossible for him, as the Nazi occupying powers had definitively closed all Czech language universities in 1939. During the war years he worked as an insurance clerk in Liberec and as a young man he was active in the Resistance: he was interrogated by the Gestapo twice. His dream of completing his university education was realized after the war, when in the fall of 1945 he began studying his beloved archaeology at Charles University in Prague. He was the student of Jan Filip, with whom he was later to collaborate professionally. At the same time, he attended lectures and studied at the Faculty of Arts and Letters at the Seminar for the Comparative Study of Religions; this was a discipline which – with the exception of the confessional universities – was not granted permission to give lectures or develop academically in all of Czechoslovakia from the beginning of the 1950s right up until 1989.[12]

The fact that he had studied comparative religion had a significant influence on his professional activities after successfully graduating. The lectures of professors Otakar Pertold and Vincent Lesný undoubtedly created a truly solid foundation of knowledge, which Jisl himself later supplemented with a systematic study of the pertinent scientific literature. He certainly was able to put his knowledge to good use a few years after completing his studies, when he worked with the Asian collections at the Silesian Museum in Opava.

[10] More detail in Grollová, Ivana: The Past and Future of Mongolian Studies in Czechoslovakia. *Archiv orientální* Vol. 60 (1992), p. 289.

[11] About his life and work see also Kapišovská, Veronika: The Mongolian Photographs of Lumír Jisl. In: *108 Images of Mongolia: The Photographs of Czechoslovak Archaeologist Lumír Jisl 1957–1963*. Admon, Ulaanbaatar 2014, pp. 15–16; Kapišovská, Veronika: Ulaanbaatar in the Photographs of Lumír Jisl. In: *Ulaanbaatar 1957–1963: Testimony of Lumír Jisl*. Admon, Ulaanbaatar 2015, pp. 34–37; Bělka, Luboš: The Life and Work of Lumír Jisl. In: *108 Images of Mongolia: The Photographs of Czechoslovak Archaeologist Lumír Jisl 1957–1963*. Admon, Ulaanbaatar 2014, pp. 9–13; Bělka, Luboš: 'Mongolia at last! I'm at the Threshold of the Great Goal of my Life': Lumír Jisl and Ulaanbaatar in the Summer of 1957. In: *Ulaanbaatar 1957–1963: Testimony of Lumír Jisl*. Admon, Ulaanbaatar 2015, pp. 23–29.

[12] For more on the topic of religion studies at Charles University in Prague, see Bubík, Tomáš: *České bádání o náboženství ve 20. století: Možnosti a meze* [The Czech Research about religions in 20th century: The possibilities and constraints]. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, pp. 86–87.

The fact that he was an outstanding student is evidenced by the fact that he was chosen by Professor Jan Filip as an expert assistant. And it was thanks to the recommendation of Professor Filip that Jisl received, during the course of his university studies, a position at the Silesian Museum (then known as the Provincial Museum) in Opava, where he was responsible for the archaeological collections and archaeological research. Jisl rose fairly quickly to the position of scientific assistant in the museum (1948–1950) and eventually to that of director (1952–1954). This, however, was in no way the politically sponsored career advancement of a 'party cadre,' but sprang from recognition of Jisl's professional and political abilities. These are also illustrated by his abundant participation in scholarly publishing, as well as his activities in the realm of popular science. In the context of preparations for the large exhibit *Prehistoric Silesia*, which took place in 1950, Jisl undertook a complete revision of the museum's inventory and created a new catalogue of the museum's collections. And it was here that he became acquainted – vicariously through the museum exhibits – with the figure of Hans Leder (February 4, 1843 – May 19, 1921), a native of the region of German background who had repeatedly travelled in Mongolia at the turn of the 19th and 20th centuries.[13] Leder brought back from Mongolia a huge amount of material, largely Mongolian and Tibetan Buddhist artefacts; today there are held in several renowned European museums. Similarly, Leder's publication activities contributed to new knowledge regarding Inner Asia. Hans Leder did not forget his native Opava and part of the treasures he brought back to Europe were placed in the museum there. Unfortunately all of the flammable materials, such as, for example, the hanging scroll temple images (Tib. *thang ka*), perished in a fire towards the end of the war; the only items to survive were a few conical clay offerings (Tib. *tsha tsha*). And it was exactly these items that became the center of scholarly interest of the new employee at the museum, Lumír Jisl, who was the first to write a scientific description of them, to identify them and to compare them with other similar items. In this way the very first Czechoslovak publication arose, in 1953, concerning the iconography of Tibetan Buddhist art.[14] In this regard Jisl was, therefore, a pioneer. His growing interest in Asian culture led him in the mid1950s to Prague, where he was employed as a researcher at the Archaeological Institute of the

[13] For more about the travels and collections of Hans Leder, see Lang, Maria-Katharina: *Mongolische Ethnographica in Wien: Die Sammlung Hans Leder im Museum für Völkerkunde Wien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, p. 69; Lang, Maria-Katharina: Hans Leder and his Mongolian Collections. Links between Vienna, Urga and St. Petersburg. In: Chistyakov K. V. –Yusupova T. I. (ed.): *The Russian Exploration of Central Asia in Historical Perspective and its Contemporary Aspects (In Commemoration of the 150th Anniversary of Petr K. Kozlov)*. Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg 2014, pp. 205–216; Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (ed.): *The Mongolian Collections: Retracing Hans Leder.* Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013; see as well Jisl, Lumír: Hans Leder, ein vergessener Reisender. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde*, *Dresden*, Band 22, Berlin (1963), pp. 25–52.

[14] See Jisl, Lumír: Sbírka tibetského umění Slezského musea v Opavě [The Collection of Tibetan Art at the Silesian Museum in Opava]. *Časopis Slezského muzea* Vol. 3. (1953), pp. 25–59.

Czechoslovak Academy of Sciences; later on, he was appointed scientific secretary. At his new workplace in Prague he began his close professional collaboration with Josef Vaniš (January 6, 1927 – February 12, 2009) and Vladimír Sís (July 7, 1925 – September 7, 2001), both of whom were Czechoslovak filmmakers and photographers, and both of whom had also travelled in China and Tibet from 1953 to 1955. They had amassed during this time a large amount of photographic and filmic material, which they put to good use after their return. Their documentary film *The Road Leads to Tibet* [*Cesta vede do Tibetu*] won an honorable mention at the film festival in Venice in 1956. Working with Jisl, in 1958 they published the first Czechoslovak monograph (with German, English, and French texts) about Tibetan art based upon Vaniš's and Sís's photographs from China and Tibet.[15]

Lumír Jisl had already worked for the 'collection of Lamaist art' at the Náprstek Museum, as prior to his arrival in Prague, no one else was capable of working with the Tibetan and Mongolian artefacts on a professional and scientific level. Of enormous help to him in gaining knowledge about Asia was the founder of Czechoslovak Mongolian studies, Pavel Poucha: Poucha was someone to whom Jisl turned to not only for help in linguistic matters. Poucha's trip to Mongolia in 1955 was in fact the first research trip of a Czechoslovak Mongolist to this country and the effort immediately bore its fruit: in cooperation with Byambiin Rinchen[16] (1905–1979) – the pre-eminent Mongolian linguist, ethnographer and scholar of religions – as well as with other colleagues at the Scientific Committee of the Mongolian People's Republic (the Academy of Science), an international agreement was prepared and later signed which was to form the basis of Jisl's Asian travels, as well that of the international archaeological expeditions. It is certainly worth noting that both Poucha and Jisl were resident in Peking for a lengthy period in 1957, from where – completely independent of each other – they undertook both shorter and longer 'reconnaissance' trips through China, particularly in search of Buddhist monuments located near the country's borders. This was by no means an ordinary affair: this kind of sojourn, namely with the stated goal of travelling to map out the contemporary situation concerning archaeological sites, as well as monuments of religious character, was at the time granted only to scientific experts from the 'friendly' nations of the so-called camp of countries building a socialist future. The same criteria applied to Mongolian-Czechoslovak relations, with the one difference being that the possibility of travel to the Chinese People's Republic ended with the cessation of relations between Moscow and Beijing at the beginning of the 1960s. This makes Jisl's written and photographic documentary work, as yet unpublished, from his six-month stay in China in 1957–1958, all the more rare and valuable.

[15] See Jisl, Lumír – Sís,Vladimír – Vaniš, Josef: *Tibetische Kunst*. Artia Praha 1958, 48 pp. + 112 ill., published in French as *L'art tibetain* and in English as *Tibetan Art*.

[16] Poucha, Pavel: Life and Work of Byambiin Rinchen. *Archiv orientální* Vol. 54 (1986), pp. 168–179; see also Atwood, Christopher: *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Fact on File, New York 2004, pp. 476–477.

Each one of Jisl's trips to Mongolia was different, was comprised of different goals and each progressed differently. The first trip in 1957–1958 was part of an overall trip to Asia, more than six months in duration, the main goal of which was to:

> "…determine on site the conditions for the deployment of the Czechoslovak-Mongolian expedition, as had been suggested in 1956 by a member of the Mongolian Scientific Committee (equivalent to the Academy of Sciences) B. Rinchen, and as well as by a member of the Oriental Institute of the Academy of Sciences of Czechoslovakia, Pavel Poucha, in his memorandum submitted to the Archaeological Institute upon his return from Mongolia. That meant that I had to determine the position of the president of the Scientific Committee in terms of this enterprise as well as the degree of his potential involvement, and in the case of a favorable outcome, immediately select some areas of investigation. My further task was to open in Ulaanbaatar a promotional exhibition of the Czechoslovak Ministry of Education concerning Czechoslovak archaeological methods, which had been sent here in advance."[17]

We can ascertain Jisl's schedule by glancing at his itinerary after he returned, which is contained in the first report of his working trip to the Mongolian People's Republic in 1957. Jisl was in the Mongolian People's Republic from August 5th 1957, to September 5th 1957, and then, after his travels in China, from February 10th to February 13th 1957:

> "August 6 – August 11, 1957: Arrival with Khambalama, the abbot of the monastery. Viewing of Gandan Monastery and the 'Lama's Museum' [Choijin Lama Monastery, LB]
>
> August 15 – August 18, 1957: Trip to the east by automobile with B. Rinchen. Viewing of the ruins of the fortress towns Zun Kherem and Bars Khoto
>
> August 19 – August 21, 1957: Ulaanbaatar. Photographs taken in the Lama's Museum. Viewing of the Palace of Bogd Gegeen
>
> August 22 – September 1, 1957: Trip by automobile with the archaeologist Perlee … Erdene Zuu Monastery."[18]

The scientific culmination of Jisl's activity in Asia was the first (and indeed the last) Czech-Mongolian archaeological expedition which studied the monument of prince Kültegin (8th century), located in the Orkhon River valley, about 380 km southwest of Ulaanbaatar.

---

[17] Jisl, Lumír: *Zpráva z pracovní cesty do Mongolska, Čínské lidové republiky a Sovětského svazu, vykonané od 3. srpna 1957 do 19. února 1958* [Report on study trip to the Mongolian People's Republic, the Chinese People's Republic, and the Soviet Union, August 3, 1957 – February 19, 1958]. Unpublished and undated typescript in Czech, Prague 1958, p. 6.

[18] Contained in Jisl, L.: *Zpráva z pracovní cesty* [Report on study trip] 1958; the itinerary is on pp. 1–4.

The second trip to Mongolia in 1958, immediately following upon the first, took as its goal both archaeological research as well as anthropological field work. There was a pause of only a few months between the two trips and thus preparations were all the more challenging. In the expedition proposal, Jisl writes:

> "In addition to the task of manifesting mutual assistance between the peoples' democracies and the educational task, there was as well a promotional mission: to demonstrate the high level of Czechoslovak archeology on the world stage and thus to include our country not only among the capitalistic states, but also within the socialist (the USSR and Poland) nations sending archaeological expeditions to foreign lands. As there was a lack of any previous experience of working on or even equipping such foreign expeditions, this was meant to be an experiment, the results according of which, and experience gained, both positive and negative, would guide eventually future and possibly more extensive collaborative projects."[19]

In addition to these stated goals, Emanuel Vlček, a Czech member of the delegation, conducted his own anthropological research, following in the footsteps of his compatriot Aleš Hrdlička, who visited Urga (today's Ulaanbaatar) in the summer of 1912.

The work on the archaeological digs was conducted from July 19, 1958 to September 14, 1958. These were not the first archaeological researches in this locale; they were, however, the first to use contemporary scientific methods, as well as being of a larger extent than was usual at the time, as there were fifty researchers. Jisl's international team made a fantastic discovery in the summer of 1958: in an uncovered waste pit they discovered the stone head of prince Kültegin. No such findings had ever been reported in Mongolia; this was an unqualified academic and scientific success, a 'first' on the world stage. The promising beginnings of the research expedition soon however encountered huge difficulties when the planned continuation of the research trip was brought to a halt – largely due to bureaucratic obstacles – and in spite of all of Jisl's efforts, when in the end he wrote nearly despairing letters to the highest state and party officials. Jisl continually worked on his Mongolian materials – both archaeological and Buddhist – lecturing, publishing, and popularizing these themes in the Czechoslovak media. For a very long five years, however, he was unable to return to Mongolia: he spent his time working on previous discoveries and with preparations for the next trip.

During both of his first trips, Jisl systemically documented the Mongolia of the time, both in black-and-white and color photographs. He published his first book about Mongolia in 1960, first in English as *Mongolian Journey* and then in German as *Mongolei. Kunst und Tradition,* and then one year later in Czech as *Umění starého Mongolska*

[19] Jisl, Lumír: *Zpráva o československo-mongolské archeologické expedici v Mongolské lidové republice v roce 1958* [Report of the Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in Mongolian People's Republic in 1958]. Unpublished typescript in Czech, Prague, November 12th 1958, p. 1.

[*The Art of Old Mongolia*].[20] It is certainly noteworthy that the Czechoslovak edition contained at least 40 less photographs than the English and German editions and that the text also differs. In the English and German editions there are far more photographs documenting religious life in Mongolia as it was at the time; there are photographs of the consecration of the large stupa at Gandan Monastery which took place on July 9, 1958: Jisl and his colleagues were the only foreign guests at the ceremony.

The third and last trip took place from September 9, 1963 to October 3, 1963 and in contrast to the others had a different purpose:

> "The goal of the expedition was, in the context of creating an inventory of the monuments of the Mongolian People's Republic, to discover as yet unknown archaeological sites, to register them, document them, and to verify sites previously known of from publications or by word-of-mouth. The goal of the journey was the northern part of Khentii Aimag (province), mainly the Onon River basin. We covered a distance of 2638 kilometers."[21]

At the beginning of this trip Lumír Jisl surveyed the area of the Kültegin monument for the last time in order to document the state of this archaeological site. He then travelled with the Mongolian archaeologist Namsrain Ser-Odjaw, whom he knew from his first expedition, and with whom he had worked on the excavations during the second trip: Ser-Odjaw was the director of the Mongolian part of the expedition. So after five years, Jisl once again was able to return to Mongolia, this time to examine north-eastern Mongolia. It can be said that Jisl spent more time with Ser-Odjaw than with any of the other Mongolian participants. They set off together on their expedition, which one would certainly wish to characterize as *nomadic* in this case, as it truly differed from the last, 'classically' archaeological expedition of 1958. From September 9th to September 30th 1963, they covered more than 2500 km, travelling in the Soviet-manufactured terrain vehicle GAZ 69 with the driver from the Academy of Sciences – himself a former lama – Lhanaajav. The expedition therefore had the goal of archaeologically mapping out a huge amount of territory and, by means of surface collections, to gather small artefacts, photograph petroglyphs, deer stones, and the like.

The true focus of their attention, however, which went unmentioned in their plans and their work task sheets, was what is referred to today as religious field studies. In Jisl's case, they were creating a 'passive' documentation of the ruins and remains of the sacred architecture of Buddhism: monasteries, temples, *ovoo* offering places, as

[20] Jisl, Lumír: *Mongolian Journey*. Batchworth Press and Artia, London – Praha 1960, p. 27, 144 ill.; Jisl, Lumír: *Mongolei. Kunst und Tradition*. Artia, Praha 1960, p. 30, 144 ill.; Jisl, Lumír: *Umění starého Mongolska*, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha 1961, p. 35, 104 ill.

[21] Jisl, Lumír: *Zpráva o československo-mongolské archeologické expedici v Mongolské lidové republice v roce 1963* [Report of the Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in Mongolian People's Republic in 1963]. Unpublished and undated typescript in Czech, Prague 1963, p. 1.

well as an active collection of Buddhist artefacts – or, as it was called at the time, of 'Lamaist art' – from the local residents, but mainly from secret hiding places, where the faithful had hidden these artefacts to protect them from certain destruction during the time of the great repressions (for example, in the late 1930s.) A crucial part of the documentation was the photographing and description of the holdings in the local museums they visited during their travels. A result from this expedition was a study published in French. Their next and last collaboration was a brief contribution to a conference proceedings edited by Jan Filip.[22] This text, however, did not address the second expedition of 1963, but the first of 1958 and therefore focused on the archeology of the Kültegin monument.[23] Jisl went on to independently publish the main results of the third expedition in Polish.[24]

It was the great desire of Lumír Jisl to return to Mongolia very soon after the trip of 1963, but circumstances sadly did not allow for this. After 1963, i.e., after his return from the expedition, he was obliged to concentrate on other foreign working trips in Europe, as well as completing his dissertation on the Orkhon Turks.[25] He devoted a considerable amount of time to the preparation and realization of his project as well of processing the Mongolian collections of Hans Leder in several different museums (in Hamburg, Bonn, and Heidelberg); travelling to West Germany from May 24th 1967 to May 29th 1968, on the basis of a Humboldt scholarship. And before that, in 1963, he was able to spend a month in France, where he worked in the Musée Guimet in Paris from November 14th to December 13th. In 1964, he was in Paris again for a month (May 18th – June 14th), and shortly before that, in Vienna (April 27th – May 3rd).

The peak of Jisl's scientific research abroad was his year-long stay in West Germany, where he resided from May 24th 1967 to May 29th 1968 on the basis of a prestigious Humboldt scholarship. Here Jisl was a guest at several universities: he lectured about

[22] Jisl, Lumír – Ser-od-jave, Namsrain: Fouilles du monument de Kül-tegin en République populaire de Mongolie. In: Filip Jan (ed.): *Investigations archéologiques en Tchécoslovaquie*. Academia, Praha 1966, pp. 291–292. Professor Jan Filip (December 25, 1900, Chocnějovice – April 30, 1981, Praha) was at this time (1963–1974) the director of the Archaeological Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences. Jan Filip edited as well, for more than a quarter century, the professional journal *Archeologické rozhledy* [*Archaeological Perspectives*], which he founded with the previous director of the Archeological Institute, Jaroslav Böhm, in 1949.

[23] Jisl published several studies on the theme of the excavations of Kültegin's Monument, the most significant of which is the paper published in Turkish: Jisl, Lumír: Kül-Tegin anitinda 1958, de Yapilan Arkeoloji arastirmalarinin soluctari. *Türk-Tarih Bulletin*, Cilt 27, Ankara 1963, pp. 387–402, ill. 403–410.

[24] See Jisl, Lumír: Nowe odkrycia archeologiczne w górach Mongolii [The New Archaeological in the Mongolian Mountains]. *Acta Archaelogica Carpathica*, Band 7, Kraków (1965), pp. 117–124.

[25] Jisl, Lumír: *Orchonští Turci a problémy archeologie druhého východoturecképo kaganátu* [*The Orkhon Turks and the Problems of the Archaeology of the Second Eastern Turk Khaganate*]. I–IV. vol., Praha 1963 [unpublished doctoral dissertation at the Archaeological Institute of the Academy of Sciences of Czechoslovakia in Prague, p. 313, 195 tables, p. 92. of inventories, 16 maps]. This work was published posthumously in English translation thanks to the unsparing efforts of Jisl's wife as: Jisl, Lumír: The Orkhon Türks and Problems of the Archaeology of the Second Eastern Türk Kaghanate. *Annals of the Náprstek Museum* 18 (1997), p. 160.

his own work and he also studied, described, catalogued, and compared the artefacts in the collections – particularly the Buddhist artefacts – brought back more than half a century earlier by Hans Leder. He worked in the museums in Hamburg, Bonn, and Heidelberg. He returned to Czechoslovakia, then in the midst of the so-called Prague Spring (a period of liberalization), which was ended by the 'fraternal assistance in the form of the invasion of the allied Warsaw Pact countries,' as the Soviet occupation of Czechoslovakia was officially designated, in the language of the time, until the Velvet Revolution of 1989.

Jisl's fourth and last trip to Mongolia was the shortest of all and could hardly be designated an 'expedition' in the strictest sense of the term, as he only stayed in Ulaanbaatar and did not travel outside of the capital city. Jisl insisted on going to Mongolia: Karel Beneš from the Ministry of Culture helped him arrange the trip and Lumír Jisl set off, seriously ill.[26] None of the texts dealing with Jisl's trips to Asia discusses this particular journey. The main goal of his visit to Ulaanbaatar was to acquire museum items for an upcoming planned exhibit in Prague's Náprstek Museum of Asian, African and American cultures. The acquisition had been agreed upon in advance, but it was clear that the choice of individual items had to be made by an expert on the ground. And it was just as clear that the most qualified to this task in Czechoslovakia was Lumír Jisl.

The negotiations were in progress, or should have been in progress in various museums in Ulaanbaatar, known intimately to Jisl from previous trips, as since 1957 he had been regularly studying and documenting Buddhist artefacts in their holdings. When he visited the partner institutions, however, he met with an unexpectedly chilly and dismissive response. He wrote about this in his personal diary from the trip to Mongolia in 1969:

> "29. [May 1969] Thursday
> Ministry of Culture, meeting. In sum: No one there knows anything, our stay is not until 6 [June], but to 2 [June], that is to say, we have to leave on Monday. No reaction to our objection that our air tickets are ordered for 6 [June], our stay cannot be extended. Interesting: the paleontologists left for vacation, the ethnographic section is closed for inventory, and no outside director can get in. Tension, cold discussions. Homola from the ministry enumerates his positions for them, and convinces them that relevant counter-measures will be taken in Prague. Then a tour of the National Museum, showing us everything but the ethnographic section in the last room, where [there was] a string tied across the steps, with a paper clearly just torn out of a notebook, and on the paper was written that it was closed. Till August, they said. I told them that it's up to them whether they be represented in the Náprstek Museum by such a poor showing next to, let's say, the updated Chinese installation, in addition to the fact that no one knows anything about Mongolian art and this could be publicity for

[26] Mrs. Miroslava Picková, personal communication, October 15, 2013.

it. Or to put their heads together and at least come up with the result that the museum director could do what he can to extend our stay. Again back to the embassy, a hellish situation on both sides, and for a change here no one knows anything. Who and when the entire matter will be resolved – only God knows."

And so it is no surprise that the insufficiently prepared and planned official trip ended in something that appears too much like a failure. It is possible, though, that a not insignificant role was played by the tense political situation in the Czechoslovak Socialist Republic – the first anniversary of the Soviet invasion in 21st August 1968 was approaching. In 1969, it was still possible to refer to the Warsaw Pact troops as an occupying force in the state media, yet the situation was rapidly shifting in favor of "normalisation" – the rise of anti-reform conservative Communists to power. This, however, was something that Lumír Jisl never lived to see: at the premature age of forty-eight, he died on 22nd November 1969 from the effects of long-standing cancer. He left behind a rich legacy of scholarly research, which is only now gradually being examined.

Lumír Jisl was an archaeologist and Buddhologist. He was equally interested in both fields of study and was internationally renowned in both; he is better known as an archaeologist, less as a Buddhologist. At the beginning of the 1950s, he created his own taxonomy of "Lamaist art", which has been maintained in the form of a card file, he published several works about "Tibetan art" and most importantly, he published a monograph entitled *Mongolian Journey* in the London publishing house Batchworth Press in cooperation with Prague Artia in 1960. The book was also published in German under the title *Mongolei*. *Kunst und Tradition.* The Czech version, *Umění starého Mongolska,* was published in 1961 and it was substantially rewritten by the author; it was not a mere translation of the earlier book. This was something non-standard: Czechoslovak academics, mainly those in social sciences, did not usually publish their works in the West. In Jisl's case it was not the first publication of this type. Two years earlier he published a book which captured attention of those interested in Tibet and Buddhism and which was prepared in cooperation with Czech photographers and filmmakers Vladimír Sís and Josef Vaniš. Lumír Jisl wrote a commentary about Tibetan Buddhist art to accompany the rare pictures from Tibet taken in years 1953 to 1955; the book was published in Czech, German, English and French. Half a century later, the same photographs, digitally restored, were published by the Czech publishers Práh in cooperation with the Norwegian Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo. The accompanying text is not Jisl's this time; it was written by outstanding European Tibetanists Josef Kolmaš and Per Kvaerne.[27]

[27] See Vaniš, Josef – Sís, Vladimír – Kolmaš, Josef – Kvaerne, Per: *Vzpomínka na Tibet/ Recalling Tibet*. Praha – Oslo, Práh – The Institute for Comparative Research in Human Culture 1997.

The importance of Jisl's work is evidenced also by a critical evaluation of his conception of "Tibetan art" in the book of Donald Lopez Jr. *Prisoners of Shangri-la*.[28] The taxonomy of Tibetan Buddhist pantheon created by Jisl is undoubtedly interesting also from the viewpoint of methodology of Buddhology and visual studies, because it introduces an entirely original conception. Its primary intention was to identify figures and scenes of the Tibetan Buddhist (= Lamaist) pantheon. His task as a researcher was to identify and describe the discovered canvas wall paintings, miniatures made for scapularies (Tib. *tsakli*) and clay offerings *tsha-tsha*.[29] Because he only had a few iconographic aids, such as books by Alice Getty and Antoinette Gordon, he had to devise his own identification key. For this purpose he first had to restore the above mentioned pantheon. It was not indispensable for creation of the key to identify the figures, but with the pantheon, the work was clearer and more logical.

This taxonomy has never been published *in extenso*, but forms a basis for his partial studies. The estate also contains Jisl's preparatory works on the religious dance *tsam* with extensive visual material (including original photographs from 1934 donated by the Mongolian photographer Gombozhav) and excerpts from literature; it is clear that he identified the *tsam* masks in cooperation with Mongolian colleagues. Had he been able to finalize the *tsam* project it would have been a fundamental publication reaching far beyond the scope of Czechoslovak research. That much is clear from materials in the archive of Lumír Jisl. The study of *tsam* well met his research approach, where he viewed the Mongolian art as something "old,"[30] something antiquated. It suited him or at least he did not mind that he could not study the live *tsam* (the last dance was organized for Soviet filmmakers in 1937, then it was banned and revived at the turn of the 20th and 21st centuries).

The case study illustrating Jisl's field research in Mongolia concerns the ceremony of stupa consecration in Gandantegchinling. We shall describe the event first; then its documentation by Czechoslovak researchers and publication and other outcomes.

Let us quote from a book on the history of Buddhism in Mongolia written by monks themselves (authorship is not specified), published in English in Ulaanbaatar in 1979:

> "Skillful lamas of the Gandantegchinling Monastery reconstructed old monasteries and temples of historic value and now they are engaged in repairing the functioning

[28] Lopez, Donald: *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. University of Chicago Press, Chicago – London 1998.

[29] L. Jisl brought a lot of them from his travels in Mongolia; a part of his collections is deposited in Náprstek Museum in Prague; for more details see Berounský, Daniel – Sklenka, Lubomír: Tibetan *Tsha-tsha*. *Annals of Náprstek Museum* Vol. 26. No. 1. (2005), pp. 59–72.

[30] It was no coincidence that his book is entitled in Czech: *Umění starého Mongolska* [The Art of Old Mongolia].

temples. In commemoration of Buddha's 2500 anniversary they created a large Buddha image and a stupa and engraved a Manjushri image on a rock."[31]

It is the only mention in non-Mongolian literature about a consecration ceremony[32] for Buddha's stupa that we have been able to find. However, Lumír Jisl was the first in the history to describe the ceremony; namely in his English and German monograph with photographic documentation, which was published two years after the event.

The consecration ceremony for the newly erected stupa of Buddha Shakyamuni took place near the main temple of Gandantegchenling on the afternoon of 9th July 1958. This looks like simple information about a ceremony, but the significance of the event is striking. Here, we should mention the religious situation in Mongolia in 1958, in order to highlight the historic importance of the ceremony. Since the end of World War II until the mid-1980s, there was only one open monastery in the entire country: Gandantegchenling in Ulaanbaatar which was the only place where religious rituals and conventions of monks (Mong. *qural*) could be held and which housed the Buddhist educational base for future monks since the year 1970. And yet, at the beginning of the 1920s there were more than six hundred monasteries, temples and other sacral buildings in Outer Mongolia (Mong. *Aru Mongγol*, called also *Khalkha*). The fact is that a similar ceremony of stupa consecration as was held in 1958 could take place in Mongolia only before the revolution, followed by approximately four decades of brutal anti-religious reprisals. Both lamas and novices (Mong. *qubaraγ*) were forced to leave monasteries, imprisoned, executed without trial and in better cases were forced to renounce their monastic wows, and many of them had to spend several years in labor camps and later embark on the "path of builders of socialism."[33]

The participants of the first Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition stayed in Ulaanbaatar in July 1958,[34] before they set out to a remote excavation site. The

[31] Anonymus: *Buddhism in Mongolia: Historical Review*. Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar 1979, p. 8.

[32] The term *consecration* is not the most suitable one in the context of Buddhism, however, it is used in English (see e.g. Bentor, Yael: *Consecration of Images and Stupas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism* (Brill's Indological Library, Vol. 11). Brill, Leiden 1996). The ritual of *rawnai* (Tib. *rab gnas*) consists in opening a sculpture or picture for the use of believers.

[33] See for instance: Jerryson, Michael K.: *Mongolian Buddhism: The Rise and Fall of the Sangha*. Silkworm Books, Bangkok 2007; Kaplonski, Christopher: *Truth, History and Politics in Mongolia: The Memory of Heroes*. RoutledgeCurzon, London 2004; Kaplonski, Christopher: Prelude to violence: Show trials and state power in 1930s Mongolia. *American Ethnologist* Vol. 35. No. 2. (2008), pp. 321–337.

[34] This was the first Czechoslovak-Mongolian expedition ever; for details see: Martinovský, Martin: Československo-mongolská archeologická expedice v roce 1958 [Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in 1958]. H. Barvíková (ed.): *Věda v Československu v letech 1953–1963.* Archiv Akademie věd České republiky, Praha 2000, pp. 415–446; see also Šmahelová, Lucie: Külteginův památník a výzkum československo-mongolské expedice [Kültegin Memorial and research of the Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in 1958]. Lukáš Pecha (ed.): *Orientalia Antiqua Nova* VIII. Západočeská univerzita, Plzeň 2008, pp. 392–403.

stay in the city served for acclimatization (of the seven members only Lumír Jisl had been in Mongolia before; all the others were in Asia for the first time) and exploration of the city and its vicinity. By coincidence they witnessed a historic event: the consecration ceremony. The documentation of the ceremony is all the more invaluable that no other visitor from abroad participated apart from the Czechoslovak archaeologists (and the Russian wife of architect B. Chimid Anna Vasilyevna, see Fig. 9).

The oldest document is the authentic recording of the ceremony, which can be found in the unpublished private travelogues of L Jisl. The record was made on the day of the ceremony:

> "9 July 1958, Wednesday
>
> Telegrams about the arrival in Ulaanbaatar sent home and to the Director of the Archaeological Institute. At eleven we were received by the vice-chairman Seretr and the head of historical section Natsagdorj. We were offered kumys. In the afternoon we witnessed the Lamaist ritual of consecration of the new suburgan located between Gandantegchinling and Maidar's Temple.[35]
>
> This afternoon we attended the lama's ceremony of the consecration of the new suburgan [stupa] located between the Gandantegchinling and the Maidar Temples. There was a colored canopy in front of the suburgan with a gilded image on the bumpa; below the canopy was the altar with the offerings in glass tubes and the torma (sacrificial offerings from dough.) There were even blue and white ornaments in front of the tent. The ceremony consisted of prayers, alternating music (trumpets, drums, and bells), the fumigation of incense sticks and the throwing of grain. The entire ceremony did not last for long. The guests of honor with the high-ranking lamas went by car into the large yurts where the feast was. I greeted the abbot and his deputy. When the abbot got into his car, a crowd of people threw themselves at the car and kissed it."[36]

In Jisl's Czech monograph about Mongolia[37] there is only one black and white photograph capturing the religious conduct of Mongolian lay Buddhists; where you can see a man in a low bow, the *prostration*. All the other published photographs with religious topics, which form the majority of the book, do not show people; they mostly depict artifacts, such as painted or printed canvas scroll paintings, frescoes, sculptures and reliefs, clay offerings. A one-page long text about the consecration ceremony appeared

[35] *Suburyan* is the Mongolian term for a *stupa*, a sacral structure, formerly a reliquary. The first Buddhist stupa was erected in the place where the body of Buddha Shakyamuni was cremated. Since then, stupas have been built in countries where Buddhism is professed.

[36] Jisl, Lumír: *Soukromý deník z první pracovní cesty do Mongolska, Čínské lidové republiky a Sovětského svazu, vykonané od 3. srpna 1957 do 19. února 1958* [Private travelogues from the first journey around the Mongolian People's Republic, the Chinese People's Republic, and the Soviet Union, August 3, 1957 – February 19, 1958]. Unpublished handwritings in Czech, in three volumes.

[37] Jisl, L.: *Umění starého Mongolska* [The Art of Old Mongolia], 1961, Fig. 41.

in the English and German versions of the monograph intended for export (which was not sold in Czechoslovakia; the Czech edition was reduced by forty photographs, its text was substantially different and the description of the ceremony was not included). This also applies to the published photographs – the foreign-language mutations contain five black and white full-page pictures of the consecration[38], while there is none in the Czech version. The only mention of the ceremony in Czech was broadcast in the Czech radio and there was nothing in the printed form, apart from the mention of the ceremony in the context of Mongolian stupas:

> "Suburgans have various functions. The walls of Erdene Zuu Monastery are crowned with 108 of them. Inside are hundreds of small clay offerings with depictions of deities: here, they have the protective function. Elsewhere, they serve as burial chambers or mausolea of distinguished dignitaries, in other places they commemorate the life and deeds of the Buddha, such as the large suburgan erected in Ulaanbaatar in 1958."[39]

Lumír Jisl took the pains and documented the ritual both in the form of photographs and films (he shot by an 8 mm camera on black and white as well as color films; fifty black and white negatives were found in his archive, which captured the consecration ceremony and Buddhist monks and attending lay people). The official expedition photographer Alois Kleibl recorded a part of the ceremony on color film, and Emanuel Vlček, the physician and anthropologist of the expedition, took a number of pictures and together with Jisl prepared a radio documentary, in which they used an extract of "Lamaist music" that had been recorded on a tape-recorder. The documentary should have been broadcast by the Czechoslovak radio in Prague[40] and it had to be submitted for approval in line with the then regulations; this resulted in the text having been typed and thus it has been preserved until today. The description in the documentary together with scarce notes in the travelogue had become the basis for the text covering the ceremony that was published in the English and German mutations of Jisl's book in 1960. The mentioned authors described the consecration ceremony for radio listeners in the following words:

> "Jisl:
> We have just come across a rare spectacle at the local Lamaist temple Gandantegchinling: they consecrate the new suburgan, that is a pagoda, built to commemorate the

[38] See Jisl, L.: *Mongolian Journey* and *Mongolei*. *Kunst und Tradition*. Praha 1960, Fig. 8–9 and 26.

[39] Jisl, L.: *Umění starého Mongolska* [The Art of Old Mongolia], 1961, p. 19.

[40] "General public was briefly informed about the expedition, its equipment and mission by radio and TV broadcast and in the press before we departed to Mongolia. Based on the agreement with the Czechoslovak Radio we recorded three coverages accompanied by ethnographic audio recordings directly on the spot. We sent them to the radio, however, none of these documentaries has ever been on air." (Martinovský, M.: *Československo-mongolská archeologická expedice.* Praha 2000, p. 423).

Buddha. The upper part of the dome is still covered with a cloth. In front of it is a tent with an altar with offerings and cone-shaped pastry decorated with butter blossoms. Jugs with holy water and fans of peacock feathers for sprinkling are prepared, too.

Vlček:
Loops of fragrant smoke from incense sticks are rising to the sky. A large Tibetan tent with colored ornaments for the abbot and guests was erected in the front. Attendants are bringing a large parasol and armchairs for distinguished visitors. Monks in red garments with yellow wraps, yellow hats with a brush-like crests reminding of Roman gladiators' helmets, are strolling in groups from the temple.

Jisl:
The abbot's deputy with the always-smiling face is directing the preparations. He recognizes me as a last year's guest of honor and welcomes me with a handshake and the Mongolian greeting *sainbainuu*.[41] A distinctive head of *Shaddub*[42], known from Poucha's book about Mongolia, flashes through the crowd of Lamas. Limousines are arriving and the abbot of the monastery and his guests are getting off one of them. The ritual starts with a long slow prayer interrupted with music. Prayers and music take turns. Old men and women crowded around let the prayer beads through fingers, throw in their offerings and make place to us, who try to get everywhere hunting for photos.[43]

Vlček:
I did what I could with the camera. Suddenly my palm is full of grains. A Lama put it in my hand when I focused the camera. I do not know what to do with them, so I throw some on the structure and put the rest in my pocket. I probably did well, because the Lama smiled at me. Maybe he was content to have turned a non-believer to the right faith.

[41] Mongolian greeting meaning "Good day."

[42] It is not clear whether *Shaddub* is a monastic rank or a personal name; the cited book see Poucha, 1957. It is remarkable that the sentence is crossed over in the typed text and we can assume it was not approved of for the broadcasting, as well as the sentence: "/Vlček/ Our accommodation is a university hostel, where we suffer from the lack of water. It only runs one hour in the morning and one hour in the evening but we seldom find out which hour it is. Some days it does not run at all." Only these two parts were crossed out from the four-page text; in the first instance the authors probably knew they would have to explain who *Shaddub* is. In the second instance it is clear that it was not possible to mention such a critical shortcoming in the capital city of an allied socialism-building country.

[43] This is typical. The Czechs were aware that the occasion is exceptional and therefore tried to capture it as best as possible. It was only a few days after arrival in Mongolia and there were enough films and tapes.

Jisl:
To the accompaniment of chanting, trumpeting, drum beating, bell ringing and gong banging, the drape falls from the dome and Buddha's picture in a golden wrought cabinet appears.

Vlček:
The ceremony has come to an end. The abbot gets in the car, the faithful crowd around him, stroking and kissing the car. Everything that was touched by a holy man is sacred. And everyone wants a little bit of the holiness for himself.

Jisl:
The whole company leaves for a silk yurt and right away people pass bowls full of boiled mutton around. It reminded me of our village fairs with all the bustle at the parsonage and hungry lads. A nice roast goose would be the right thing now. Or at least pork, dumplings and sauerkraut. Who wants to trade for mutton?"[44]

Jisl published the information about the consecration ritual only in the English and German versions of his book (there is only one sentence in the Czech mutation); in his archive there are detailed descriptions to his documentary photographs and a lot of interesting facts can be found from them; for instance that the polychromy of Gandantegchinling sculptures and reliefs was restored on the occasion of the ceremony. Lumír Jisl took both black and white and color photographs of these exteriors and interiors during his first visit to Ulaanbaatar in 1957, and thus he was able to capture and compare the appearance of the structures. He even noticed unfortunate interventions of monks during the restoration of an old sculpture: his note on a file card about insensitive and incompetent "restoration of Tsongkhapa's statue with cement" is highly critical and also unpublished. It nevertheless testifies of the fact that the consecration ritual on 9th July 1958 was not an isolated event and its preparations included other steps, such as the extensive restoration of polychromy of Gandantegchinling sculptures and stone reliefs. There is another important fact: the photographs that have been preserved in the archive – both published and unpublished ones – capture the participants to the religious ritual as well as participants to another public event, the sports and social festival called *naadam*, which started two days later on 11th July 1958.[45]

If we compare both groups of photographs we find out that the central figures of the consecration are monks, whereas monks are not present at *naadam*, unlike times before the revolution. Many high quality photographs capture monks. However, these pictures

[44] Jisl, Lumír – Vlček, Emanuel: *Reportáž z Ulánbátaru* [Report form Ulaanbaatar]. Radiobroadcast scenario, unpublished typescript, Praha 1958, p. 4.

[45] About *naadam* see e.g. Krist, Stefan: Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today. *The International Journal of the History of Sport* Vol. 31. No. 4. (2014), pp. 423–444.

were only available for export (in English and German mutations of the book), not for readers in Czechoslovakia. Some pictures portray Byambiin Rinchen in cordial conversation with the abbot of Gandantegchinling, the only functioning monastery at that time, N. Erdenepel[46] (1887–1960; see Fig. 1); there are also lay people, men, women and children and all the scenes give the impression of a standard situation (see Fig. 2–11). However, the historical context suggests that although such a religious encounter was possible in the year 1958, it was a completely new situation! Ten or fifteen years earlier the position of religion was radically different and it was unthinkable to conduct a public religious ceremony. Stupas, statues, temples and entire monastery complexes had been demolished and destroyed, not built or restored at the time. The 14th Dalai Lama was in Tibet in 1958, but he had no link to Mongolian Buddhists: the process of antireligious campaigns had started in the Peoples' Republic of China, although without the physical liquidation of sacral buildings – this occurred a decade later, during the Cultural Revolution.[47] In the Mongolian People's Republic and the Soviet Union, the first revival of religious life, including Tibetan Buddhism, had already commenced at that time; it was a converse process to China. The opening of the stupa in Ulaanbaatar in 1958 was a representation of the process.

The *naadam* in 1958 was attended by numerous visitors from abroad, including Inner Mongolians from the PRC (i.e. inhabitants of the Inner Mongolia Autonomous Region), while almost none were present at the consecration ceremony. Therefore Jisl's and Vlček's photographic documentation is unique in the global scope. Lumír Jisl, together with his colleagues, documented the ritual as thoroughly as possible; they used the material for the radio coverage and the foreign-language monograph (it was the first book in English and German that brought recent information – more visual than textual – to Western audiences after a long time); however, he did not study and analyze the consecration ceremony any further. We may ask why. Jisl must have been aware that he had a unique testimony and that Buddha's stupa is of historic importance. So why didn't he elaborate on the topic?

[46] Identified thanks to Ch. Dambajav, abbot of Dashchoiling Monastery and rector of Züün Khüree in Ulaanbaatar (personal information of 30th August 2014, Ulaanbaatar). My thanks also extend to Veronika Kapišovská in this context. Khambo Lama N. Erdenepel's life was remarkably turbulent. He was born in khoshuun Dalai khöökhür (present Ikh-Uul Dsavkhan aimag). He was the director of the National Library in Ulaanbaatar in years 1927 and 1928; later he entered the monastery and stayed in Ikh khüree (today's Gandantegchinling), where he received the title of *gavzha* in the Dashchoinpel *datsan*. He had other offices next to monastic duties: he worked at the Ministry of Foreign Affairs in 1929; simultaneously he was a monk until 1938. During the reprisals he left monastic ranks and he entered the sangha again in 1944; he became the first abbot of Gandantegchinling Monastery after its reopening (see also Teleki, Krisztina: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree.* Institute of History Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar 2012, p. 164.)

[47] A highly informed description and analysis was written by Martin Slobodník: *Mao a Buddha: Náboženská politika voči tibetskému buddhismu v Číne* [Mao and Buddha: Religious policy towards Tibetan Buddhism in China]. Chronos Publishing, Bratislava 2007.

There are probably two reasons: the first one is less important: Lumír Jisl was not a field researcher of religions; he was an archaeologist. The other reason is more substantial: it was a risky, or at least inappropriate, business to study a live Buddhist ritual. There were a lot of curious people from among guides, interpreters, expedition organizers, but also Buddhist monks and laymen, who might have asked: Why is the foreigner interested? The main precept in the study of live religions from the standpoint of scientific atheism at that time was: study your enemy, so that you can use his weapons to suppress him. This was certainly not an action in which Lumír Jisl wished to participate. It was absurd to imagine that scientific investigation could be unbiased at the time, and Jisl was well aware of the fact. If a religion could be studied in the Czechoslovak Republic (with the attribute of Socialist added in 1960), including study abroad, for instance in Mongolia, it would have had to be based on scientific atheism. Lumír Jisl was apparently reluctant to engage in any relationship with this highly ideological affair, as he would have found himself on shaky ground. Any intelligent person was at least aware of, if not having immediate experience with antireligious reprisals in the Soviet block. Moreover, his study of Buddhism focused on visual artifacts examined outside of ritualistic context, not on live forms. Finally, there was another important circumstance: the Mongolians themselves did not study their religion in this way; if he had suggested he wished to study religious life by a neutral scientific method, he would have faced much more serious problems than described in his private travelogues. The first to start work on similar issues was the Mongolian member of the Academy of Sciences Byambiin Rinchen ten years later, when he collected information for his renowned atlas of Mongolian monasteries.[48] However, even this was not study of live religion; it was a study of religion that was almost dead at least according to the official view.

Jisl did not see the ceremony as a subject of scientific examination, but as something that is worth documenting. In this task, he perfectly succeeded. Moreover, the study of live religions was not among the research goals of the expedition. They perceived the ritual as a social event, part of summer festivals, introduction to *naadam* etc. The amount of material is remarkable and what is important: nowhere in his texts about the ceremony[49] do we find a mention of a reactionist or obscure nature of religion, which was almost a necessity at that time.

If we compare the Western and central European production of the academic Buddhology in the period from 1945 to 1989, the level of results in Czechoslovakia was

[48] Rinčen, Byambīn – Maidar, Damdinǰaw: *Mongol ard ulsīn ugsātnī sudlal, xelnī šinǰlelīn atlas* [Ethnographic and Linguistic Atlas of the Mongolian People´s Republic]. Ulānbātar 1979.

[49] There are three texts altogether: the first is the documentary for the Czechoslovak Radio, which was prepared together with Emanuel Vlček immediately after the ceremony, see Jisl, L. – Vlček, E.: *Reportáž z Ulánbátaru* [Report form Ulaanbaatar]; the second text is a brief mention in the expedition report Jisl, L.: *Zpráva o československo-mongolské archeologické expedici* [Report of the Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition]. 1958, and the third is the English text of his book, see Jisl, L.: *Mongolian Journey*, pp. 8–9.

below average. The reasons are obvious. First it was the isolation from Western science after 1948 and radical restriction of academic freedoms, accompanied by imputation and indoctrination of Marxist-Leninist approach which was reflected in the so-called "scientific atheism" in the study of religions. Closing of the iron curtain on the Western border of the "camp of peace and socialism" did not bring full-fledged scientific cooperation within the region. Similarly to the development of industry, also science development was planned; free thought was replaced with fulfillment of the "state plan of scientific research". Scientific results were analogous to other industries: they fell behind in comparison with the free world.

Conclusion

The text focuses on the process of establishing a new branch of the scientific research in Czechoslovakia in 1945 to 1989, i.e. the Academic Study of Religions. Special focus is on the Czechoslovak Academic Study of Buddhism (Buddhology) in the field study in Mongolia. This is a case study about Lumír Jisl's field research in Gandantegchinling, Ulaanbaatar in summer 1958, which shows advantages as well as disadvantages of such an approach. The contribution is based on both the published and unpublished scientific heritage, i.e. archive materials found in L. Jisl's family archive.

Bibliography

Atwood, Christopher: *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Fact on File, New York 2004.

Anonymus: *Buddhism in Mongolia: Historical Review*. Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar 1979.

Bělka, Luboš: The Life and Work of Lumír Jisl. *108 Images of Mongolia: The Photographs of Czechoslovak Archaeologist Lumír Jisl 1957–1963*. Admon, Ulaanbaatar 2014, pp. 9–13.

Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. Kečka, Roman – Benická, Jana (ed.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe*. Chronos, Bratislava 2014, pp. 90–114.

Bělka, Luboš: 'Mongolia at last! I'm at the Threshold of the Great Goal of my Life': Lumír Jisl and Ulaanbaatar in the Summer of 1957. *Ulaanbaatar 1957–1963: Testimony of Lumír Jisl*. Admon, Ulaanbaatar 2015, pp. 23–29.

Bentor, Yael: *Consecration of Images and Stupas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism* (Brill's Indological Library, Vol. 11). Brill, Leiden 1996.

Berounský, Daniel – Sklenka, Lubomír: Tibetan Tsha-tsha. *Annals of Náprstek Museum* Vol. 26. No. 1. (2005), pp. 59–72.

Bubík, Tomáš: *České bádání o náboženství ve 20. století: Možnosti a meze* [The Czech Research about religions in 20th century: The possibilities and constraints]. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.

Bubík, Tomáš: West Sees East: Cultural Stereotypes in Twentieth-Century Czech Discourse about Indian Religions. *Temenos* Vol. 49. No. 1. (2013), pp. 131–154.

Bubík, Tomáš – Hoffmann, Henryk (ed.): *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Open. The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Brill Publishing House, Leiden 2015.

Cirklová, Jitka: Development of Interest in Buddhism in the Czech Republic. *Journal of Global Buddhism* Vol. 10. (2009), pp. 5–16.

Filipský, Jan (ed.): *Vincenc Lesný and Indian Studies*. Oriental Institute, Praha 1982.

Grollová, Ivana: The Past and Future of Mongolian Studies in Czechoslovakia. *Archív orientální* Vol. 60. (1992), pp. 285–290.

Holba, Jiří: Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the *Velvet Revolution* of 1989. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* Vol. 13. (2009), pp. 35–47.

Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena: *Dějiny religionistiky. Antologie.* Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2001 [History of the Studying Religions. An Anthology]

Jerryson, Michael K.: *Mongolian Buddhism: The Rise and Fall of the Sangha.* Silkworm Books, Bangkok 2007.

Jisl, Lumír: Sbírka tibetského umění Slezského musea v Opavě. *Časopis Slezského muzea* Vol. 3, No. 1. (1953), pp. 25–59. [The Collection of Tibetan Art at the Silesian Museum in Opava]

Jisl, Lumír: Hans Leder, ein vergessener Reisender. *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde*, *Dresden*, Band 22, Berlin (1963), pp. 25–52.

Jisl, Lumír: *Zpráva z pracovní cesty do Mongolska, Čínské lidové republiky a Sovětského svazu, vykonané od 3. srpna 1957 do 19. února 1958*. Unpublished and undated typescript in Czech, Prague 1958, pp. 1–27. [Report on study trip to the Mongolian People's Republic, the Chinese People's Republic, and the Soviet Union, August 3, 1957 – February 19, 1958]

Jisl, Lumír: *Soukromý deník z první pracovní cesty do Mongolska, Čínské lidové republiky a Sovětského svazu, vykonané od 3. srpna 1957 do 19. února 1958*. Unpublished handwritings in Czech, in three volumes. [Private travelogues from the first journey around the Mongolian People's Republic, the Chinese People's Republic, and the Soviet Union, August 3, 1957 – February 19, 1958]

Jisl, Lumír: *Zpráva o československo-mongolské archeologické expedici v Mongolské lidové republice v roce 1958*. Unpublished typescript in Czech, Prague, November 12th 1958, pp. 1–6. [Report of the Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in Mongolian People's Republic in 1958]

Jisl, Lumír: *Mongolian Journey*. Batchworth Press and Artia. London – Praha 1960.
Jisl, Lumír: *Mongolei. Kunst und Tradition*. Artia, Praha 1960.
Jisl, Lumír: *Umění starého Mongolska*. Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha 1961. [The Art of Old Mongolia]
Jisl, Lumír: *Zpráva o československo-mongolské archeologické expedici v Mongolské lidové republice v roce 1963*. Unpublished and undated typescript in Czech, Prague 1963, pp. 1–23. [Report of the Czechoslovak-Mongolian Archaeological Expedition in Mongolian People's Republic in 1963]
Jisl, Lumír: *Orchonští Turci a problémy archeologie druhého východotureckého kaganátu*. Archaeological Institute of the Academy of Sciences of Czechoslovakia, Praha 1963. Unpublished doctoral dissertation. [The Orkhon Turks and the Problems of the Archaeology of the Second Eastern Turk Khaganate]
Jisl, Lumír: Kül-Tegin anitinda 1958, de Yapilan Arkeoloji arastirmalarinin soluctari. *Türk-Tarih Bulletin*, Cilt 27, Ankara 1963, pp. 387–402, ill. 403–410.
Jisl, Lumír: Nowe odkrycia archeologiczne w górach Mongolii. *Acta Archaelogica Carpathica*, Band 7, Kraków (1965), pp. 117–124. [The New Archaeological in the Mongolian Mountains]
Jisl, Lumír: The Orkhon Türks and Problems of the Archaeology of the Second Eastern Türk Kaghanate. *Annals of the Náprstek Museum* Vol. 18. (1997)
Jisl, Lumír – Sís,Vladimír – Vaniš, Josef: *Tibetische Kunst*. Artia, Praha 1958.
Jisl, Lumír – Sís,Vladimír – Vaniš, Josef: *L'art tibetain*. Artia, Praha 1958.
Jisl, Lumír – Sís,Vladimír – Vaniš, Josef: *Tibetan Art*. Artia, Praha 1958.
Jisl, Lumír – Ser-od-jave, Namsrai: Fouilles du monument de Kül-tegin en République populaire de Mongolie. Filip, Jan (ed.): *Investigations archéologiques en Tchécoslovaquie*. Academia, Praha 1966, pp. 291–292.
Jisl, Lumír – Vlček, Emanuel: *Reportáž z Ulánbátaru*. Radiobroadcast scenario, unpublished typescript, Praha 1958. [Report from Ulaanbaatar]
Jong de, Jan Willem: *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Kosei Publishing, Tokyo 1977.
Kapišovská, Veronika: The Mongolian Photographs of Lumír Jisl. *108 Images of Mongolia: The Photographs of Czechoslovak Archaeologist Lumír Jisl 1957–1963*. Admon, Ulaanbaatar 2014, pp. 15–16.
Kapišovská, Veronika: Ulaanbaatar in the Photographs of Lumír Jisl. *Ulaanbaatar 1957–1963: Testimony of Lumír Jisl*. Admon, Ulaanbaatar 2015, pp. 34–37.
Kaplonski, Christopher: *Truth, History and Politics in Mongolia: The Memory of Heroes*. Routledge Curzon, London 2004.
Kaplonski, Christopher: Prelude to Violence: Show Trials and State Power in 1930s Mongolia. *American Ethnologist* Vol. 35. No. 2. (2008), pp. 321–337.
Kolmaš, Josef: Buddhist Studies in Czechoslovakia. *Bulletin of Tibetology* Vol. 11. No. 1. (1974), pp. 5–10.

Kolmaš, Josef – Šíma, Jiří: *Bibliography of Pavel Josef Poucha's Works*. Oriental Institute, Praha 1970.

Krist, Stefan: Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today. *The International Journal of the History of Sport* Vol. 31. No. 4. (2014), pp. 423–444.

Lang, Maria-Katarina: *Mongolische Ethnographica in Wien: Die Sammlung Hans Leder im Museum für Völkerkunde Wien*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010.

Lang, Maria-Katharina: Hans Leder and his Mongolian Collections. Links between Vienna, Urga and St. Petersburg. In: Chistyakov, K. V. – Yusupova, T. I. (eds.): *The Russian Exploration of Central Asia in Historical Perspective and its Contemporary Aspects (In Commemoration of the 150th Anniversary of Petr K. Kozlov)*. Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg 2014, pp. 205–216.

Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (ed.): *The Mongolian Collections: Retracing Hans Leder*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2013.

Lopez, Donald: *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. University of Chicago Press, Chicago – London 1998.

Martinovský, Martin: Československo-mongolská archeologická expedice v roce 1958. H. Barvíková (ed.): *Věda v Československu v letech 1953–1963.* Archiv Akademie věd České republiky, Praha 2000, pp. 415–446. [Czechoslovak-Mongolian archaeological expedition in 1958]

Poucha, Pavel: Life and Work of Byambiin Rinchen. *Archív Orientální* Vol. 54. (1986), pp. 168–179.

Rinčen, Byambīn – Maidar, Damdiňjaw: *Mongol ard ulsīn ugsātnī sudlal, xelnī šiňjlelīn atlas*. Ulānbātar 1979 [Ethnographic and Linguistic Atlas of the Mongolian People´s Republic]

Rozehnalová, Jana: Czech Perspectives on Buddhism, 1860–1989. *Journal of Religion in Europe* Vol. 1. No. 2. (2008), pp. 156–181.

Schwarz, Michal – Blažek, Václav: Pavel Poucha (29. 12. 1905 Vienna – 15. 1. 1986 Prague) – his Life, Travels and Complete Bibliography. *Tocharian Studies*. Works 1. Masaryk University, Brno 2011, pp. 173–210.

Slobodník, Martin: *Mao a Buddha: Náboženská politika voči tibetskému buddhismu v Číne*. Chronos Publishing, Bratislava 2007 [Mao and Buddha: Religious policy towards Tibetan Buddhism in China]

Smékal, Odolen (ed.): *Vincenc Lesný a česká indologie*. *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica* Vol. 4. Univerzita Karlova, Praha 1991 [Vincenc Lesný and the Czech study of India]

Šíma, Jiří (ed.): *Jaroslav Průšek. Bibliografie 1931–1991*. Orientální ústav, Praha 1994. [Jaroslav Průšek. A Bibliography *1931–1991*]

Šmahelová, Lucie: Külteginův památník a výzkum československo-mongolské expedice. Lukáš Pecha (ed.): *Orientalia Antiqua Nova* VIII. Západočeská univerzita,

Plzeň 2008, pp. 392–403. [Kültegin Memorial and Research of the Czechoslovak-Mongolian Archaeological Expedition in 1958]

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

Vaniš, Josef – Sís, Vladimír – Kolmaš, Josef – Kvaerne, Per: *Vzpomínka na Tibet/ Recalling Tibet*. Praha – Oslo, The Institute for Comparative Research in Human Culture 1997.

Zbavitel, Dušan: *Oriental Studies in Czechoslovakia*. Orbis, Praha 1959.

Fig. 1. Byambin Rinchen (on the right) in conversation with the abbot of Gandantegchinling Monastery N. Erdenepel in Ulaanbaatar. The discussion took place on Sükhbaatar Square, just two days after the Stupa Consecration Ceremony, on 11th July 1958. The military parade during the celebration of the People's Revolution opened the naadam. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0193. This photograph was published for the first time In: Bělka, Luboš – Kapišovská, Veronika – Chuluun, Sampildondov (eds.): *108 Images of Mongolia: The Photographs of Czechoslovak Archaeologist Lumír Jisl 1957-1963.* Admon, Ulaanbaatar 2014, Fig. 91, p. 69.

Fig. 2. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9 July 1958. Situation just before the opening the Buddha's depiction at the top of the structure (hidden behind the dark cloth). Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0466. This photograph was published only in the English and German version of Jisl's book (see his Mongolian Journey and Mongolei. Kunst und Tradition, 1960, Fig. 126) and recently In: Bělka, L. – Kapišovská, V. – Chuluun, S. (ed.): *108 Images of Mongolia,* Fig. 92, p. 70.

Fig. 3. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. Situation during the opening the Buddha's depiction at the top of the stupa (not visible in the picture). The only European in the picture is L. Jisl holding the camera and taking the following picture (see Fig. 4); he is surrounded by lay persons on his left and monks on his right hand. Photographed by Emanuel Vlček 1958, inventory no. 0820. This photograph was published for the first time In: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Chronos, Bratislava 2014, Fig. 3, p. 106.

Fig. 4. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. Situation just after the opening the Buddha's depiction at the top of the structure; the dark cloth has been removed, depiction revealed. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0469. This photograph was published for the first time In: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Chronos, Bratislava 2014, Fig. 3, p. 106.

Fig. 5. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. Gombodoo gesgüi in the ritual attire is in the center. Photographed by Emanuel Vlček, inventory no. 0819. This photograph was published for the first time In: Bělka, L. – Kapišovská, V. – Chuluun, S. (eds.): *108 Images of Mongolia,* Fig. 95, p. 72.

Fig. 6. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. Abbot of the monastery E. Erdenepel in the ritual attire is in the center. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0462. This photograph was published for the first time In: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Chronos, Bratislava 2014, Fig. 6, p. 107.

Fig. 7. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. A table with offerings below a canvas roof. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0485. This photograph was published only in the English and German version of Jisl's book (see his *Mongolian Journey and Mongolei.* Kunst und Tradition, 1960, Fig. 130).

Fig. 8. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. Jisl's text on the file card of his archive: "Altar offerings – food for gods (grain and rice in glass containers). Photographed by Emanuel Vlček, inventory no. 0817. This photograph was published for the first time in: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Chronos, Bratislava 2014, Fig. 8, p. 108.

Fig. 9. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. There is a monk with the mandala offering in his left hand and the pot with peacock tail feathers in his left hand. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0468a. This interesting picture is preserved in two versions (two negatives); this one was recently published for the first time In: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): *Medzi východom a západom: Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Chronos, Bratislava 2014, Fig. 9, p. 109. And the second version of the photograph was published only in the English and German version of Jisl's book (see his *Mongolian Journey and Mongolei. Kunst und Tradition,* 1960, Fig. 129). We may ask: Why did L. Jisl decide to publish the second picture? Is it because of the presence of a European lady, Anna Vasilieva, the Russian wife of the first Mongolian architect B. Cihmid in the center of the first picture? There is no answer, because L. Jisl never mentioned the woman in his writings. The lady's presence amongst the monks looks entirely normal; she is in a vivid discussion with Lama Dorjzhaltsan maranba.

Fig. 10. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. This picture was published only in the English and German mutation of Jisl's book. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0468b.

Fig. 11. Stupa Consecration Ceremony, Gandantegchinling Monastery, Ulaanbaatar, 9th July 1958. The end of the consecration ritual. Lamas are leaving the scene, and they are approaching their limousine. The man with his back to the camera is Alois Kleibl, holding the film camera and documenting the ritual on 16 mm color film. The monk on the left side is the abbot of the Gandantegchenling N. Erdenepel. Photographed by Lumír Jisl, inventory no. 0467. This photograph was published for the first time in: Bělka Luboš: Československé studium buddhismu v padesátých a šedesátých letech 20. století: Bádání v Asii [Czechoslovak Academic Study of Buddhism in the 1950s and 1960s: Field Research in Asia]. In: Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.): Medzi východom a západom: *Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe*. Chronos, Bratislava 2014, Fig. 11, p. 110.

PAPERS

Монгол хэлний Бурханы шашинтай холбоотой хэлцийн өвөрмөц онцлог

Д. Бадамдорж

Өтвөш Лорандын нэрэмжит Их Сургууль, Будапешт,
Монгол Улсын Үндэсний Их Сургууль, Улаанбаатар

Монгол оронд Бурханы шашин дэлгэрсний нөлөөгөөр монгол хэлний үгийн санд Бурханы шашинтай холбоотой үг, хэллэг, хэлц үлэмж тоогоор үүсэн бүрэлдэж, дархлаа тогтсон байна. Жишээлбэл:

1. Бурханы шашны үг: маань, сүм, хийд, дуган, дацан, ламтан, ламхай, гэгээнтэн, багштан, зул, цав, манж, залбирах, гадаалах, гороолох гэх мэт,
2. Хэллэг: хийморийн дарцаг, даллага авхуулах, сан тавих, ариун цагаан мөр, зул барих, зул жаргах, лам залах, багш шавь, гурван эрдэнэ, Өндөр гэгээн, Ламын гэгээн, Богд гэгээн гэх мэт.
3. Хэлц:
   – Өвөрмөц хэлц: Амны уншлага, балин тахил орохгүй, бурхан шиг тахих, жанч халах, бурхан болох, жавтий хүртэх гэх мэт.
   – Хэвшмэл хэлц: Дархан хүн, Бурхан ухаантай. Хувраг хүн нүдүүр эс үзвэл бурхан үл болох, Хурлын гурил нухуур эс үзвэл балин үл болох гэх мэт.

Бид эл өгүүлэлдээ Бурханы шашинтай холбоотой зөвхөн хэлцийн үгийн сан – утга зүйн өвөрмөц зарим онцлогийг авч үзсэн юм. Хэрвээ, Бурханы шашин монгол нутагт дэлгэрээгүй сэн бол дээрхи мэт үг, хэллэг, хэлц тэргүүтэн монгол хэлний үгийн санд дархлаагүй байх байсан. Монголчуудын сэтгэхүй сэтгэлгээнд Бурханы шашин аажмаар гүнзгий нөлөөлсөн учраас тогтвортой хэллэг буюу хураангуйлан өгүүлбэл, хэлц ихээхэн буй болж, хэрэглээтэй болсон байх юм. Монгол хэлний Бурханы шашинтай холбоотой хэлцийг нарийвчлан ажиглаваас утга зүйн дараахи өвөрмөц онцлогтой байна. Үүнд:

Хүндэтгэл утгатай хэлц

Монгол туургатан 2000 гаруй жилийн тэртээгээс Бурханы шашныг шүтэн биширч ирсэн тул Бурханы шашинтай холбоотой эрхэмлэх хүндэтгэх утга чанартай өвөрмөц хэлц, хэвшмэл хэлц манай хэлний үгийн санд үүсэн бүрэлджээ. Жишээ нь: гурван эрдэнэ, Далай лам, Өндөр гэгээн, Ламын гэгээн, түмэн өлзий гийх, бурхан болох, сүүдэр зооглох, нирваан болох гэх мэт өвөрмөц хэлц, Маанийн ном

номын дээд, Мах сүү идээний дээд. Хамба лам хойморт, Хавсай боов тавагт, гэх мэт хэвшмэл хэлц онцлог хэрэглээтэй байна. Олон жил Бурханы шашин шүтсэн ард түмэн хүндэтгэлийн үг, хэлц хэрэглэж, санаа бодлоо солилцох нь монгол нийгмийн харилцаанд эерэг сайн зүйл болсон гэлтэй.

Монгол хүн нэг найтааваас Бурхан өршөө, дахин найтааваас Дарь эх өршөө гэх нь бас л хүнлиг хүндэтгэлийн харилцаа юм. Басхүү зарим хүнд өвчний нэрийг цагаан бурхан, улаан бурхан гэж эрүүлэн зөөлрүүлж хэлж, хүмүүсийг айдсаас хамгаалсан нэг ёсны хүнлиг хүндэтгэл юм даа.

Бурханы шашныг дээдэлсэн хэлц

Бурханы шашин бол өмнөөс умарт чиглэн дэлгэрч буй учраас нэг хэсэг ард түмний хэл соёлын хэлхээ холбоог нэг талаар тодхон харуулахын зэрэгцээ тухайн нэгэн ард түмний хэл соёлд дархлаа тогтоож байгаа гэж үзвэл зохих юм. Монгол хэлний үгийн санд буй Бурханы шашинтай холбоотой хэлцийн ихэнхи нь Бурханы шашныг дээдэлсэн утга агуулгатай байгааг үгүйсгэж болохгүй билээ.

Жишээ нь: Бурхан шиг тахих, ханцуйндаа залбирах, арван цагаан буян гэх мэт өвөрмөц хэлц,

Дархан хүн,
Бурхан ухаантай.
Сурсан юмыг сураар боож болдоггүй,
Сундуй Жадамбыг дээсээр боож болдоггүй.
Сайн бол ламын ач,
Саар бол үйлийн үр гэх мэт хэвшмэл хэлц бий.

Монгол хүн Бурханы шашны тухай хэлцийг дээдэлсэн зүйлд л хэрэглэж ирсэн сайн төлөвтэй байдаг билээ. Тухайлбал, Буян нүгэл хийгээд сайн саарыг ялган өгүүлсэн хэлцүүд дээдэлсэн утгатай байдаг юм. Зөв эрчилсэн хуй бурханы тоос, Буруу эрчилсэн хуй чөтгөрийн тоос гэхэд л нар зөв эргэж буй хөдөлгөөн хүний амьдралд сайнаар нөлөөлж буян болох, нар буруу эргэж буй хөдөлгөөн муугаар харшилж нүгэл хөнөөл болох жишээтэй байдаг байна.

Бурханы шашны номын үйлийг танин мэдсэн утгатай хэлц

Монголчууд Бурханы шашныг үе залгамжлан шүтэн биширч ирсэн онцлог уламжлалтай тул эл шашныхаа хурал номын үйл, зан үйл, шинж байдлыг гүнзгий танин мэдсэн учраас монгол хэлний үгийн санд хэлц бүрэлдсэн гэж хэлж болох байна. Өөрөөр хэлбэл, хэлц бүхэн үүдсэн үүссэн учир холбогдолтой байдаг гэж болно. Жишээлэхэд л Балин тахил орохгүй гэсэн хэлц ямар учир начиртай вэ? Бурханы

шашны хурал номын үйлд балин тахил ихээр орж хурал удах тал байдаг боловч зарим хуралд балин тахил орохгүй амар хялбар байдаг байна. Энэ учраас амар хялбар гэсэн утгаар энэ хэлц үүссэн байх жишээтэй юм. Энэ мэт үүсэл үүдлээр нь тайлбарлаж болох адис буулгах, адис хүртэх, гаваг буулгах, жавтий хүртэх, чойжин буух гэх мэт өч төчнөөн хэлц бий. Гурван эрдэнэ гэх Бурхан, ном, хувраг гуравтай нэн учир холбогдолтой хэвшмэл хэлц түгээмэл байна. Жишээ нь:

Шавийн эрдэм багшаас,
Зулын гэрэл тосноос.
Лхамтай хурал бүтдэггүй,
Ямаатай хонь буцдаггүй,
гэх мэт хэвшмэл хэлц бол гүн гүнзгий утга агуулгатай билээ.

Сүсэгтэн олны ухаарлыг илтгэсэн хэлц

Монгол сүсэгтэн олон Бурханы сургаал номын тухай гүнзгий ойлголт, мэргэн ухааралтай болсныг гэрчлэх хэлц цөөнгүй. Урт хугацааны турш Бурханы шашныг шүтэн биширч, сургаал номлолыг сонссоор цэцэн мэргэнээр ихэнхидээ хэвшмэл хэлцийг бүтээсэн байна. Жишээ нь:

Сүжгээс бурхан,
Сэжгээс чөтгөр.
Бурхант газар Буг чөтгөр.
Танихгүй газрын Бурханаас Таних газрын чөтгөр дээр,
гэх зэргээр бурхан чөтгөр хоёрын тухай ухагдахуунтай хэлц байхын хамт, Диваажинд очих, Энхжингийн оронд очих, нартын Диваажин, тамаа цайх, Тамын амьтан тамдаа жаргалтай, Авсан хүн нэг тамтай, Алдсан хүн арван тамтай гэх мэтээр энхжин тамын тухай ухагдахуунтай хэлц ч бий. Ийнхүү сүсэгтэн олон Бурханы шашны тухай мэдлэгтэй болохын хэрээр өөрийн хэлнээ хэлц бүтээсэн онцлог ажиглагдаж байна.

Бурханы олон шавь нарыг сургах утгатай хэлц

Бурханы шашин монгол нутагт дэлгэрэх тусам лам шавь нарыг сайтар сургах хэрэгцээ гарч ирсэн нь мэдээж юм. Монгол лам нарыг сургах утга агуулгатай хэлц монгол хэлний үгийн санд орширсон байна. Жишээ нь:

Дамар нь дуугарвал, хонх нь таг
Хонх нь дуугарвал, дамар нь таг
Хоёул дуугарвал лам нь таг.
Номгүй лам хурлаас айна
Ноолуургүй ямаа хүйтнээс айна.

Бардан бандиар Банзрагч уншуул
Бардан хүүхнээр панс оёул.
Бандийн санаа ширээнд
Бахын санаа далайд.
Ум гээгүй байж манж
Умаа хум гээгүй байж цав.
Лам дорoйтвол дуулах

Ямаа дорoйтвол майлах, гэх мэтээр нэг талаар нэлээд хошин шог, нөгөө талаар ном муутай банди нарын элдүүрийг хангах гэсэн санаатай үг цөөн, утга гүн хэлц бүтээсэн байна.

Бурханы шашныг илт шүүмжилсэн хэлц

Түүхийн нэгэн үед бурханы шашныг шүүмжилсэн утга агуулгатай баахан таагүй хэлц ч үүссэн. Бурханы шашин ард түмнийг мунхруулагч хар тамхи мөн гэж үзэх үзэл нэгэн үе байлаа. Түүхийн тийм үед дараахи хэлц үүсэж байжээ. Жишээ нь:

Маань тоолохоор
Малаа усал.
Бурханд мөргөхөөр
Бяруугаа усал.
Зуд болоход нохой таргална.
Зовлон болоход лам таргална.
Бурхан бурхан гэснээс
Бухаа тахисан дээр.
Бурхандаа итгэсээр өвчинд автагдах
Бухандаа итгэсээр үнээгээ хусраах … гэх мэт хэлц нь одоо мартагдах болж иржээ.

Дүгнэн хэлбэл, Монголчуудын дунд Бурханы шашин дэлгэрч, оюун санаанд нь нөлөөлөх тусам монгол хэлний үгийн санд Бурханы шашны холбоотой хэлц олширсоор байна.

Ном зүй

Аким, Г.: *Монгол хэлний өвөрмөц хэлцийн товч тайлбар толь*. Улаанбаатар 1999.
Богд Жавзандамба хутагт. Улаанбаатар 2011.
Ламын гэгээн Лувсанданзанжанцан. Улаанбаатар 1999.
Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь. 5 боть. Улаанбаатар 2008.

Монгол хэлний хэвшмэл хэлцийн толь. Монгол хэл соёл. Монсудар. Улаанбаатар 2012.

Монголын сүүлчийн эзэн хаан 8 дугаар Богд Жавзандамба. Амьдрал ба домог. Улаанбаатар 2014.

Хүрэлбаатар, Л.: *Бакула ринбүчи Түвдэнчогнор*. Улаанбаатар 1999.

Эрдэнэбилэг, Б. (эмх.): *Монголын сүм хийдийн түүхээс*. Улаанбаатар 2014.

Teacher "E" Respected among People, Išdorǰ Bajar's Contributions to Contemporary Education in Mongolia in the Early 20th Century

B. Chinzorig
Buryat State University, Russia

Introduction

As a result of the revolution in 1911 and 1921 which took place in the first half of the 20th century, it was an urgent issue of authorities to serve contemporary education for Mongolian people, who were moderately backward in culture and education from other peoples of the world at the time. One of the components of Mongolian ethnic groups, Buryat scholars and teachers take appropriate position in Mongolian national independence and sovereignty, especially in the further development of culture and education. Amongst these scholars, Išdorǰ Bajar, respectfully called Teacher "E", has joined others with the same knowledge and beliefs, and had the sense of obligation to teach his wisdom to the next generation of youths, who were Mongolia's future.

Even though historians and researchers have written their research articles about this ordinary intellectual person, his individuality has not yet been studied precisely. The following article was written to clarify about his early life, his being a teacher of Mongolian students, becoming the first principal of primary school, his education in Germany, defamation of false political affairs, citizenship and other issues based on archival facts and papers.

Biography, Activities

Some researchers think that Išdorǰ Bajar was born in Örgō (Urga), while others think that he was born in Buryat's Orongoi. However, it was noted down in the "Convict's testimony" that he gave during investigation related to his defamation of false political affair in 1938, that Išdorǰ Sanǰiyevič Bajar was born in Orongoi in the Selenge region of the Buryat-Mongolian Autonomous Republic in 1899, and graduated from Orongoi primary school and Chita secondary school.

The October Revolution in 1917 had large influence on the young teacher, Išdorǰ Bazar, also it shaped his leftist democratic orientation: he became active in social and political issues. After the October Revolution, he was engaged to participate in the National Democratic Revolutionary Movement in Mongolia, where the People's Revolution replaced monarchy, which formed historical condition for him to modify

social and mental life of the Buryat and the Mongols who are with the same ethnic origin. Researcher B. Šagdarǰaw mentions the following about Išdorǰ:

> "… with the help of the head of Oriental Secretariat in Comintern in Irkutsk, B. Z. Shumyatski, Mongolian revolutionists began to join their destinies with Mongolia and its people. S. Buyannemekh and B. Ishdorj were working in the press council when Mongolian revolutionists published the newspaper "Mongolia's truth" in November, 1920 in Irkutsk. Moreover, he was working as a translator for Mongolian delegates in The First Congress of Oriental Workmen in January, 1922 in Moscow, and as interpreter for Lenin…"

On 20 August, 1920, the Mongolian delegates D. Bodō and X. Čoibalsan was included in the Mongolian-Tibetan group in the conferences of Oriental People's Division in the Siberian Bureau of the Central Committee of All-Union Communist (Bolshevik) Party. During this conferences, a Mongolian-Tibetan group was established and appointed E. Renčino as director. Moreover, the Mongolian-Tibetan Council conference directed by E. Renčino, made the following decision on 17 November, 1920:

1. Opening a military-political school for Mongolians, and assigning B. Danchinov, and S. Išdorǰ to develop the school program

2. Appointing Tsyryenjapov and Išdorǰ to do advocacy work to enroll students.

B. Išdorǰ had written and published a 19 chapter book in 1922 entitled *Handbook of Humanity and Revolution, People's Party and Polity Development*, which was considered extremely valuable and rare book at that time because of its disclosure of political concerns such as the development of human society, politic systems and its forms, aggressive and / or freeing war, etc. B. Išdorǰ started to work in the Institute of Sutras and Scriptures in 1922, and worked in the education sector for the order of the school department.

In the same year, during the 33rd conference of the People's Government, the resolution to establish a "Teacher training school" in the capital city was approved, which resoluted to train 20 young people, who knew the Mongolian script, for four months, and to open a primary school hall. Išdorǰ had worked in this primary school as translator until he became actively involved in the establishment of the first secondary school of the People's Government in the capital city in 1923. He became the first principal (head) of this school. During the Lunar New Year in 1923, a training class of the secondary school was established including 40 students. The first principal (head) of this school was B. Išdorǰ, followed by Cewegǰaw Cerendorǰ, Byamba Rinčen, and J̌amiyan who all worked as principals. In 1924, Badrax had worked as a principal of the secondary school, which provided lessons for 75 students in that very year.

B. Išdorǰ organized numerous activities being the principal (head), for instance the development of new systems in training, improving teaching workforces, making textbooks available. Many Mongolian teachers and Buryat intellectuals including J̌.

Cewēn, E. Batxān, and D. Cewegǰaw have carried out the burden of developing the educational system in the modern Mongolia. In other words, many Buryat teachers who understand and valued the wisdom of these intellectuals had worked together to provide inestimable contributions to the contemporary education development in Mongolia.

In 1925, Išdorǰ was appointed as an advisor to the establishment of the Ministry of Education, while he was simultaneously working as a specialist of teaching methods working at the Institute of Sutras and Scriptures. He was very good at Russian, French, and German and he compiled numerous textbooks from these languages dedicated to his students. For example, he translated and published textbooks such as part 1 of "Natural Sciences", "Air, Water and Land" (196 pages), and part 2 and 3 of the following book "Botany" (224 pages) and "Human Anatomy and Physiology" (63 pages) in 1931, and "Zoology" (144 pages).

Apart from translating these books, B. Išdorǰ focused on writing Mongolian books and textbooks, such as didactic books "Learn first, then teach," the second book of "Reading Literacy" in the 1930s, and philological books such as "Mongolian grammar," which were considered by contemporary scholars as primary books on linguistics.

The number of people writing textbooks increased, and the quality and availabilities of these textbooks improved with the support of teacher B. Išdorǰ, who worked as a chief of the technical department of the Ministry of Education in the Mongolian People's Republic. These facts justify his efforts in the educational achievements of Mongolia.

His Appointment to Germany

After discussing the reports of the Ministry of Education, the First National Congress acclaimed the following on 8 November 1924: "… to evaluate and enroll the exact number of people who should be educated in schools, and to coordinate with teachers housing and supplying from obliged authority, beforehand," and also "… support and educate the students with any ideology of domestic or foreign education setting." Mongolian students were educated in Leningrad, Moscow, and Irkutsk based on this resolution. Furthermore, on 1 January 1926 (in the 16th year of the Bogd xan's reign), ambassador Buyančūlgan of the Mongolian People's Republic in Soviet Russia, had notified in a petition that decided to enroll 15 students per schools in Germany and France, to the Government and the Ministry of Education.

Therefore, the Government assigned Erdenebatxan, the Minister of Education, and teacher Awirmed to take the students to these two countries in safe. For this short period, Išdorǰ was appointed temporarily as the Minister of Education. When minister Erdenebatxan arrived from Germany and France on 25 November, he reported the following to the Government on 30 December 1926: "… The nomination of Demčig Buddari (citizen of Cagān Owō, Dornod) studying in Berlin, Germany as head of the

students who reside in Germany and France is very complicated. He said that he cannot carry out both studying and conducting, and thus, he asked for his replacement by someone else as head. Therefore, I decided to appoint Išdorǰ, who is the principal and a teacher of the secondary school, as a head of the students studying in Germany and France. His nomination would be useful once we establish a university in the future…"

In this way teacher Išdorǰ, who was fluent both in German and French, was appointed to conduct the students in Germany and France on 2 December 1926 according to the 11th article of the 234th governmental resolution. The Ministry of Foreign Affairs provided diplomatic passports for Išdorǰ and his family to enter these countries.

Išdorǰ took care of the education and life of the students and also collected and sent essential materials from Germany and France in order to develop local education in Mongolia. He wrote the following to the Ministry of Education in 1927 "… sent 11 boxes of typewriters with Mongolian characters, and in July, sent 18 boxes of maps…" He Išdorǰ wrote to the Ministry of Education that "… students Nacagdorǰ and Pagmadulam are enrolled in the class of Eastern culture in a school next to the University of Leipzig. They visit the lessons of philology and history of Mongolia, but eventually they need secondary school graduate certificates for the enrollment to the university. Regarding this reason, do submit these certificates in German and in Mongolian…"

Teacher B. Išdorǰ published several articles about Mongolia, and collected some materials on Mongolian studies in Europe. He also printed maps of Mongolia when he was working in these countries. He wrote a German-Mongolian dictionary in 248 pages. Respected scholar B. Rinčen stated about this dictionary that "… our State Library possesses two European-Mongolian unpublished dictionaries written from 1928–1929 by teacher Išdorǰ. He offered them to the Institute of Sutra and Scriptures, and these manuscripts are still stored in the library." Teacher Išdorǰ compiled several scientific and literature books, and also translated books.

For instance, he compiled about ten literature books including *The Communist Manifesto* and Part 1 of *The Capital* by Karl Marx, *Socialism and Religion* by Vladimir I. Lenin, *Prisoner in the Caucasus* by Lev Nikolaevič Tolstoj (1935), a socio-political book *The French Revolution: A History* with S. Buyannemex, *How the Steel was tempered* by Nikolai Ostrovsky (1937), *My Universities* by Maxim Gorky. In 1928, Išdorǰ and Gombojaw copied the booklists, which were published in European languages about Mongolian history and culture, and submitted it to J. Cewēn. It indicates that the scholars at that time worked with deep faith and enthusiastic heart to develop Mongolian studies in Mongolia and in the world.

Išdorǰ wrote a request to the Ministry of Education about his wish to return to Mongolia, on 28 March 1927 "… I have sent 29 students to different universities and schools who came here in May. Also, I became ill as my health condition does no fit to this country's water and climate. It causes emotional stress for me, so I can not do this obliged work here longer, and have no other choice than returning to my homeland. I'm writing this letter to the Ministry of Education asking a favor to appoint someone else

to fulfill this position considering my healt condition…" He had arrived at Ulānbātar in 1929, and was elected as the member of the Institute of Sutra and Scriptures at the 50th joint conference of the Party Central Committee and the Central Commission of Inspection in December, 1930.

In 1935, he was appointed as the manager of the Press of the Ministry of Education, where he edited and published the magazine *Cultural Struggle*, which included important articles about training and teaching theories and methods such as "Notes of Teaching Methods", "Work Attitude", "Improving the teaching for school kids, and availability of books and notebooks", and "About tutoring."

The Mongolian Government had appreciated and respected the efforts of this man, who was the first principal of primary and secondary schools in Mongolia, and his valuable contributions in the establishment of the first primary and secondary school of the People's Government, and also his efforts in spreading awareness and education for people: the government had awarded him with the "Order of the Red Banner" respectfully.

Respected teacher "E", Bajar Išdorǰ had worked in Mongolia for 16 years, and accused of false political affair that was taking place across Mongolia in 1936, he was convicted with clauses 58.1 and 58.8 of the Criminal code of the USSR. Afterwards, he was transferred into the Military League of the Supreme Court, and was jailed in "Butyr" jail on 28 December 1938. In 1958, the Supreme Court of the USSR fully acquitted B. Išdorǰ after reviewing other relevant testimonies and documents, as he was arrested on the basis of false political affairs at that time.

Thanks to this intelligent and humble scholar, Bajar Išdorǰ many substantial changes have been made to the culture and education of Mongolia that guided contemporary education to develop into a new level. This historical truth and his great efforts should be remembered.

Bibliography

Cecegmā, J.: *Buryat intellectual's historical role in the Mongolian Renaissance.* Ulānbātar 2013.

Oyuntungalag, A.: *Mongolian Buryats.* Ulānbātar 2004, 2008.

Rinčinova, O. S.: *Mongolian Buryats.* Ulan Ude 2013.

Šagdar, Š. – Batsaixan, B.: *History of Mongolian Education.* Ulānbātar 2009.

Mongolian Female Practicioners; Queens and Khandromas – Past and Present

Kundse Chimed

Khandro Nyinggyud Centre,
Buman Khand Association of Mongolian Buddhist Women, Ulaanbaatar

Firstly, please kindly allow me to convey my warmest greetings to you all.

Today I am extremely happy to participate in this conference at Eötvös Loránd University in Hungary and I would like to take this opportunity to express my sincere gratitude towards the organizing committee for inviting me.

Now please let me start my presentation. According to the teaching of Buddha Shakyamuni, men and women share the same mental potential to reach the Perfect Enlightenment. The *Heart Sūtra*, a condensed version of *Kangyur* (Khal. *Ganǰūr*), mentions the participation of women practitioners. In the history of Mongolian Buddhism, there are a large number of extraordinary autobiographies of renowned Buddhist kings, lords, *khutugtus*/*rinpoches* (Khal. *xutagt, rinbūči*) and monk scholars. Similarly, there are many exceptional autobiographies of women practitioners as well. So here I wish to deliver my presentation on some of these renowned women practitioners from the past and present.

Queen Činbai (1227–1281)

Queen Činbai (also written as Činbui, or Čiwer, or Čabi) was the reliable advisor to the king, Kubilai Khan (Khal. Xuwlai xān). She was born as a daughter to the nobleman of Xongirad Aimag where Queen Üelün was born. Married to Kubilai Khan, she gave birth to four sons; Dorǰ, Mangala, Čingum and Nomxon. As she was very intelligent and diligent, she was recognized as a very supportive and truthful queen to her king. In 1244, Sakya Pandita Kunga Gyaltsen was invited by Prince Göden, the second son of Ögödei Khan (Khal. Ögödei xān), to Mongolia. And in 1246, he arrived to Mongolia with his two grandsons. When the king and the queen wanted to see the ability of one of the two grandsons, Mati Duwaj, he showed paranormal abilities or *siddhi*s to them. Having witnessed it, the queen became his disciple. It is said that she then received Hevajra, a tantric initiation, from the lama in person. In fact, it became the foundation of the spread the Vajrayana Tradition in Mongolia. Kubilai Khan granted the title "*Dharma King of Three Monasteries and Exceptional Lama*" to the lama and enthroned him as the state tutor. Later on, he became known as Phagpa Lama (1235–1280). The autobiography of Phagpa Lama says that when he built monasteries and stupas in

Tibet, Kubilai Khan and Queen Činbai, their sons and other royal families became his main benefactors. Also we can read about it in Phagpa Lama's letters to Queen Činbai.

Queen Taixal (15–16th Century)

The youngest son of Dayan Khan (Khal. Dayan xān), a descendant of the Golden Lineage (*Altan urag*) of Chinggis Khan (Khal. Čingis xān), was married to Čin Bišrelt Mat' Taixal, the daughter of Berx from Ongūd aimag. In a historical source, she is mentioned as Čin Bišrelt Taixal or Čin Taixal or Queen Taixal. Cogt Taiǰ and Queen Taixal were worshipers of the Nyingmapa Tradition of Tibetan Buddhism. They built six temples between 1601 and 1617 on the west side of River Tuul (Khal. Tūl) and also in front of Mountain Khalduun Zürkh (Khal. Xaldūn Jürx). Also they wrote the following about the reason for building the literacy house or "*White House*" saying "By the virtue of the mother and the son, may the king, his assistants live long free from diseases and may the state be in peace, the time be prosperous and all the bad phenomena be pacified! May Čin Taixal and Cogt Taiǰ, daughters and sons, their subject officials be prosperous and victorious!" This was a wish about the peace of the state and to be free from chaos and wars.

They built a temple (in the area of the present Dašinčilen sum in Bulgan aimag) that served as a center of culture and education where the Noble Dharma was preached and translated, many thousands of poems were written, and Dharma texts were copied and printed. Also it was a place for boys and girls to get educated. It is said that many of these works were accomplished under the guidance of Lama Karma Tenzin Phuntsok of the Kagyu Tradition. Particularly, under the patron of Queen Čin Taixal, a large number of sūtras/manuscripts were translated from the Tibetan into the Mongolian language. In fact, she was a genuine practitioner studying the Noble Dharma, and an admirer of ancient religious texts. When Gūš Čoeǰe of Inner Mongolia translated the autobiography of Milarepa into the Mongolian language, he mentioned their devotion in the last stanzas of the autobiography;

Tsogt Khuntaij, the Glorious one,
Who flourished the unmistaken Dharma,
Has attained Wisdom
And learnt the profound meaning of the Dharma
By the bravery of the mother and the son,
Who gave an order of the translation
Of this precious autobiography,
As well as with a motivation for the sake of all beings,
I, Pandita shireet Choije, composed/translated it in a poetic way
By deep studies of this profound Dharma

The translation of this text is still highly valued for Mongolian Studies and the study of Mongolian Buddhism. Although there is no specific record written about Queen Čin Bišrelt Taixal, she was obviously a renowned illuminator, poet, and translator. She was, in the history, praised highly like her patriotic son.

Queen Dondogdulam (1874–1923)

Dondogdulam was born in the family of Čogdon Xia in the *khoshuu* (Khal. *xošū*) of Xuwč Jonon Beis Canligdorǰ of Setsen Khan aimag (Khal. Secen Xān aimag). She was the junior queen of Beis Canligdorǰ but in 1886, she was offered to His Holiness the 8th Jebtsundamba (Khal. ǰawjandamba) during his visit to Amarbayasgalant Monastery for paying homage to the sacred body of his previous incarnation. She was not enthroned immediately but she was trained in the rules and regulations of the palace, and other rituals. At the meantime, she diligently studied the literacy. Afterwards, she was enthroned as the queen in the summer of 1902. She then received the titles "*Ex Dagina*" and "*Ačlalt, Yalgūn Dagina, Erx Cagān Dar'Ex*". Queen Dondogdulam studied extensively the Tibetan and Mongolian languages and, particularly, the Chod Practice under the spiritual guidance of Tantanǰalbū, and Gowīn Noyon Xutagt and Xūxen Xutagt. It is said that her teacher, Darxan Corǰ Luwsandondow Lama always praised her amazing skills and voice when she chanted prayers. Due to her excellent qualifications and knowledge, the Chod Practice became very popular and the women in Mongolia started to build monasteries and extensively study the Noble Dharma. She established Sangai Aimag, one of the Khüree's (Khal. xūrē) thirty aimags and actively engaged in activities such as the translation of sūtras and the printing of *Kangyur*, *Tengyur* (Khal. *Danǰūr*) and various Buddhist arts. She was assigned officially in charge of making traditional clothes, statues and gifts. 120 artists from Sangai Aimag worked under her leadership. Some of her creations have been well preserved until today. For example, many appliqué thangkas she made are still on display in the museums of Bogd Khan (Khal. Bogd xān) Palace and Dsanabadsar (Khal. Janabajar) Fine Art Museum.

Xandroma and Tārā (Khal. Dar' ex) (20th-21st Centuries)

During the communist regime that lasted over 70 years in Mongolia, monks who survived this brutal suppression practiced Buddhism secretly. During this regime, it was impossible to train their next generation. Therefore, they inherited their knowledge to their own children secretly. If they had girls, they made the girls understand that they were spiritual daughters of Tārā. Therefore, the parents gave rare transmissions to them for the sake of the suffering ones. Generally, in Mongolian Buddhism, there is no

tradition of recognizing women as *tulku*s but there were many women with amazing abilities from their birth or inherited or transmitted by their parents. Here I can name Xandroma Tuwānǰaw from Khentii *aimag* (Khal. Xentī), Amā, Doļǰinsüren and so on who were with such abilities to help others. I can also name Garčinsaǰu living in Arkhangai *aimag* (Khal. Arxangai) today who is a representative of such powerful and qualified women.

Amā (1916–2011)

She was born at the birthplace of Chinggis Khan (currently known as Khentii *aimag*). This was a place where women practitioners would gather for retreat. At her early age, she studied and practiced as an ascetic, under a Tibetan Lama, Jundru. She was saying that she was the youngest of sixteen tantric retreatants in that area. But because of the communist purge, they escaped. Her very first teacher was her father who taught her Buddha Sākyamuni's mantra and the Praise to the 21 Tārās. After receiving the transmission of Noyon Xutagt's Chod Tradition, she meditated in a cave for two years. She did many times the 108 spring retreat as part of the Chod Practice at graveyards at nights during the communist regime. She always dedicated the chanting of Thodrol or the Book of Dead for deceased ones and the most of the prayers she was using were in the Mongolian language. Also she always chanted sūtras such as *Tharba Chenpo* (Khal. *Taraw čembo*), *Badamxatan, Man'Gambum, Bardo Thodol* (Khal. *Bard toidol*) and *Jataka* Tales. When she passed away, her body shrank like that of the great retreatants do.

Doļǰinsüren Partijan (1914–1995)

She was a disciple of Jandrā, an astrologist, belonging to the Ex Daginī Aimag. She was qualified in the Chod Tradition of Govīn Noyon Xutagt. Also she was one of the few *xandroma*s who gave the *Xaǰo*'s initiation at her time. Here I wish to mention another *xandroma*, Tuwānǰaw who follows lineage of the Mongolian lama Tantan ǰalbū, in a Temple in Khentii Aimag. Her disciples are still doing the practice today. It is said that she did the *Chumig Gyardsa* twelve times. She remained unmarried in her life and looked after Baldanbraibung Monastery with Gawǰ Dorǰtowū, a very qualified monk in Buddhist Philosophy. Likewise, there were many qualified women who practiced the Naro Xaǰo and also worshipped Khandro Nyinggyud (Khal. Xandro Ninǰüd) until the recent time.

Xandroma Garčinsaǰu (1924–until Today)

She was born in Čulūt Sum, Arxangai Aimag. She became a disciple of Šiwa širēt and took her name from that lama. Also she had another teacher named Gelen Sowd, who was a vegetarian. She received the transmission of Naroxaǰo Čoinxor from her teacher and constantly practiced it in her life. Nowadays, she has been giving this transmission to her disciples and performing the relevant puja with her disciples. She is known for her ability to heal sick people.

Later Generation

After democracy was established in Mongolia, people obtained the religious freedom genuinely. Since then, Buddhism has been coming back into the daily life of people. Nunneries and women's centers have been opened. Therefore, it gave great opportunities to girls to study Buddhist philosophy and traditions. We see that the revival of Mongolian Buddhism is inseparable from the engagement of the late Kushok Bakula Rinpoche. He was really concerned about the education of these girls. So he ordained his female disciples for the first time and sent them to Dharamsala for their further studies.

Also our teacher, Naidan lama, gave *xandroma*s from Tögs Bayasgalant, Naroxaǰod, and Dar' Ex important transmissions of Xaǰo, Tārā, the Chod Practice of Nyingmapa Tradition and, particularly, the Mani Retreat by Öndör Gegeen Dsanabadsar (Khal. Öndör Gegēn Janabajar), the first incarnation of the lineage of *Bogd Jebtsundamba Khutagt* (Khal. *Bogd ǰawjandamba xutagt*). Also he set up the orders of our pūjas. So all these centers have been performing the pūjas until today.

His Holiness the 9th *Bogd Jebtsundamba Khutagt*, our Root Guru, granted us, disciples studying in Dharamsala, the transmission of Xaǰo and Xandro Dagini's Chod Practice which gave us a great passage to the Tantric Tradition. In 2011, my Root Guru gave permission to uphold the Khandro Nyinggyud (Khal. Xandro Ninǰüd) transmission in the future. So it became the very foundation for establishing Khandro Nyinggyud Centre for women's education and practice. Recently, our center had organized the Great Chod Prayers for flourishing this rare transmission for four times. At these prayers, both monks and nuns, *xandroma*s participated widely. In order to recognize the participation of *xandroma*s and nuns in the spread of Mongolian Buddhism, we successfully organized the first conference on Buddhist women in Mongolia in 2014. The importance of this conference was about the proper education of women on Buddhism.

What I have observed in recent years, what I observe is that the most of the audience or learners at various Buddhist centers are active female practitioners in Mongolia. I firmly belive that women with the proper Buddhist education can change or build a better society I firmly believe.

Монголын их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгмийн зүтгэлтэн, Өндөр гэгээн Гомбодоржийн Занабазар

Л. Мөнхжаргал

Өвөрхангай аймгийн Нийгмийн бодлогын газар, Арвайхээр

Монголын их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгмийн зүтгэлтэн, Өндөр гэгээн Гомбодоржийн Занабазарт зориулсан эрдэм шинжилгээний хуралд оролцож байгаа эрхэм хүндэт эрдэмтэн судлаачид, зочид төлөөлөгч та бүхний амар мэндийг эрэн мэндчилэхийн ялдамд энэхүү түүхэн алдарт хүмүүнд зориулсан олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлыг зохион байгуулж байгаа Унгар улсын эрдэм шинжилгээний хүрээлэнгийн удирдлага та бүхэнд Монгол Улс, Өвөрхангай нутгийн зон олныхоо өмнөөс гүн талархлаа илэрхийлж байгааг маань хүлээн авна уу.

Өндөр гэгээн Г. Занабазар бол Монголын их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгэм шашин соёлын нэрт зүтгэлтэн, уран барималч, хэл шинжлэлтэн, авъяас билиг төгссөн нэгэн байсан бөгөөд Өвөрхангайчууд болон Монгол улсын бахархал болсон түүхт хүмүүн билээ.

Их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгмийн зүтгэлтэн, Өндөр гэгээн Г. Занабазар нь 1635 оны 9 дүгээр сарын 25-ны өдөр Өвөрхангай аймгийн нутаг “Есөнзүйл” хэмээх газар Их эзэн Чингис хааны алтан ураг Батмөнх даян сэцэн хааны хойчис Түшээт хан Гомбодорж, хатан Ханджамц нарын гуравдугаар хөвгүүн болон мэндэлжээ. Түүнийг 5 настайд нь одоогийн Өвөрхангай аймгийн нутаг Их Монгол уулын өвөр, Монгол элсний Ширээт цагаан нуур хэмээх газар Монголын шашны тэргүүн анхдугаар Богд Жавзундамба хутагтын ширээнд залан, “Бат-Оршил” өргөн даншиг наадмыг хийж, Богдын өргөөг анх байгуулсан түүхтэй. Энэхүү газрыг эдүгээгийн Монгол Улсын нийслэл Улаанбаатар хотын шавыг тавьсан газар хэмээн үздэг.

Тийнхүү хар багаасаа шашин, төрийн үйл ажиллагаанд оролцож ер шахаж наслахдаа монголын түүх, соёлын хөгжилд нөлөөлсөн маш олон үйл ажиллагаанд оройлон гар бие оролцож асан монгол төдийгүй дэлхийн түүхнээ тод мөрөө үлдээсэн хүн билээ. Эдүгээ маш олон эрдэмтэн судлаачид Өндөр гэгээн Г. Занабазарын нэг насны амьдралыг нийгэм, улс төр, шашин соёл, урлахуйн ухаан гэх зэрэг олон талаас нь судлан шинжилж, олон олон зохиол бүтээлүүд туурвиж байна.

Өндөр гэгээн Г. Занабазарын мэндэлсэн түүхт ойг Монгол улсын Засгийн газраас тогтоол гарган 1995 онд 360 жилийн ой, 2005 онд 370 жилийн ойг тус тус Өвөрхангай нутагт өргөн дэлгэр тэмдэглэн, алдаршуулж байсан билээ.

Энэ онд гэгээнтний мэндэлсний 380 жилийн тэгш ой тохиож байгаа тул, энэхүү ойг ёслол төгөлдөр тэмдэглэн өнгөрүүлэхээр шийдвэрлэж, ойг тэмдэглэх ажлын зохион байгуулах хороог аймгийн Засаг даргаар ахлуулан байгуулж, хэд хэдэн ажлыг зохион байгуулахаар төлөвлөгөө боловсруулан ажиллаж байна. Эдгээр ажлуудаас товчхон дурдвал, ирэх 5 сарын 28-нд Улаанбаатар хотноо Өндөр гэгээн Г. Занабазарын амьдрал, уран бүтээлийн талаар судалгаа шинжилгээ хийж буй эрдэмтэн судлаачдыг хамруулсан олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал зохион байгуулах, “Өндөр гэгээн Г. Занабазар”-ын мэндэлсний 380 жилийн ойд зориулсан хүндэтгэлийн концерт зохион байгуулах, түүнд “Бат-Оршил өргөх” даншиг наадам хийх, Өндөр гэгээний мэндэлсэн Өвөрхангай аймгийн Есөнзүйл сумын “Тав” хэмээх газарт гэрэлт хөшөөг нь босгож, бэсрэг наадам зохион байгуулах, Монголын түүхэнд оруулсан Өндөр гэгээний бодит хувь нэмрийг харуулсан баримтат кино болон дуурь бүтээх, түүнчлэн Өндөр гэгээний бүтээлийг ЮНЕСКО-гийн дэлхийн соёлын өвд бүртгүүлэх, “Анхдугаар богд өндөр гэгээн Г. Занабазарын түүхэн нутгаар” сэдэвт аялал зохион байгуулах гэх мэт томоохон ажлуудыг тусган, хэрэгжүүлж эхлээд байгааг тэмдэглэн хэлэхэд таатай байна.

Унгар улсын Будапешт хотод зохион байгуулж байгаа энэхүү олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал нь Монголын их соён гэгээрүүлэгч, төр, нийгмийн зүтгэлтэн, Өндөр гэгээн Г. Занабазарын судлалд түүхэн ач холбогдолтой төдийгүй Өндөр богдын маань улс төр, соёлд оруулсан түүхэн хувь нэмрийг олон улсад өндрөөр үнэлж байгаагийн нэгэн илрэл хэмээн баяртайгаар хүлээн авч хурлын индэрээс та бүхэнд дахин гүн талархал илэрхийлье.

Fig. 1. Өндөр гэгээн Занабазар.

Fig. 2. Ханджамц. Өндөр гэгээн Занабазарын бүтээл. Г.Занабазар нэрэмжит Дүрслэх урлагийн музей. Улаанбаатар.

Fig. 3. Ширээт цагаан нуур. Өвөрхангай аймаг, Бүрд сум.

Fig. 4. Ширээт цагаан нуурын хөвөөнд орших гэрэлт хөшөө. Өвөрхангай аймаг, Бүрд сум.

Шашны зурхайн уламжлал

Шарнууд овогт Д. Мөнх-Очир
Улаанбаатар

Эртний Энэтхэг, Төвд, Монголын номч мэргэд Энэтхэг, Төвд, Монголд шарын шашин дэлгэрсэн он цаг болон шашны түүхэнд холбогдох гол гол хүмүүсийн төрсөн он жил болон гол чухал үйл явдлуудыг өрнө дорнын он тоололтой хослуулан он дараалан нарийвчлан гаргасан лавлагааны чанартай хураангуй судар хэвлэсэн нь ихээхэн сонирхолтой судрын нэг болсон байна. Тэд үүнийгээ "Шашны зурхай" хэмээн нэрийдсээр иржээ.

Зурхайч Галсанжамба гэгч Төвдийн эрдэмтэн Хачи бандид Шагжаширийн 1207 онд зохиосон "Шашны зурхай" гэх зохиолыг үндэслэн "Товчлон хураасан шашны зурхай оршив" нэртэй товч судрыг 1866 онд боловсруулан өөрийн гараар бичин үлдээжээ. Уг сударт дорно дахинд Шагимуни бурхан мэндэлсэнээр оноо тоолж эхэлсэн бол Өрнө дахинд Христос мэндэлсэнээр оноо тоолдог бөгөөд энэ хоёр нь хоорондоо 962 жилээр зөрдөг тухай өгүүлжээ. Галсанжамба шашны зурхайг бичихдээ арга билгийн тооллыг харьцуулан гаргаж Энэтхэг, Төвд, Монголын хаад ба шашны түүхэнд болсон томоохон үйл явдлаар товчоолон гаргав. Галсанжамбын "Товчлон хураасан шашны зурхай оршив" сударт "Бурхан багш Шагимуни Төгс Баясгалант тэнгэрийн орноос төмөр мичин жилд хааны хүү болон хувилав. Түүнээс 962-р төмөр тахиа жилд Оросын Есүс Христос хувилав. Оросын ёсноо энэ төмөр тахиа жилээс нэгдүгээр он хэмээн алдаршив"[1] гэжээ. Жарны тооллын тухай өгүүлэхдээ "1807-р Оросын 1027 оны гал туулай жилээс Равжун"[2] буюу жаран жилийн тоолол эхэлснийг дурджээ. "Шашны зурхай"-г зохиогч Галсанжамба энэхүү хураангуй судартаа эртний Энэтхэг, Төвдийн зарим хаан, шашны гол гол төлөөлөгч, номч мэргэдийн төрсөн оныг зөв дурджээ.

Чингис тэнгэрийн тойн хэмээн олноо алдаршсан Ламын гэгээнийн анхдугаар дүр Лувсанданзанжанцан нь "Зурхайн гол авч огоорохыг тодотгогч гэрэл хэмээх оршивой" бүтээлдээ шашны зурхай хэмээх түүхэн он дарааллыг оруулсан байна. Тэрээр шашны зурхайдаа "Бурханы мэндэлсэн жилийн талаар урьдын мэргэдийн таалах ёсон олон янз. Хилэнт хэмээх модон үхэр жил Жовоо Адишаагийн таалал. Сайтар болсон хэмээх шороон луу жил Сажавын ёс. Улаан нүдэн хэмээх модон хулгана жилд бүхнийг болгоогч Ранжундорж бээр таалсан. Сүрээр дарагч хэ-

[1] "*Товчлон хураасан шашны зурхай*" судар, 4-р тал.
[2] "*Товчлон хураасан шашны зурхай*" судар, 6-р тал.

мээх гал морин жилд бүхнийг айлдагч Бүдон гэгээн бээр таалсан. Төмөр бичин жилд Лхүндэвжамц таалсан”[3] гэх мэтээр эртний мэргэн зурхайч нартай холбон бичсэн төдийгүй Монгол зурхайн түүхэнд нилээд холбоотой чухал баримтуудыг олноор оруулсан байна. “VIII жарны гал туулай жил (1447 он) Лхүндэвжамц ‘Цагаан лянхуан амны иш’-ийг зохиосон. IX жарны гал бичин жил (1536 он) Бавуу Зүглагпрэнва бээр ‘Бүхнийг хураасан зурхайн их тайлбар’-ыг зохиосон. XI жарны шороон туулай жил (1639 он) би бээр хүмүүний биеийг олов” гэж түүхэн баримттай бичихийн зэрэгцээ ирээдүйн тухай ч зөгнөн бичсэн зүйлс байна.

Ордосын мэргэн бандид Лувсанлхүндэвийн “Шашны зурхай эрдэнийн эрх хэмээх оршивай” зохиол нь бусад шашны зурхайн зохиолтой адил түүхэн хэрэг явдлыг он дараллын дагуу тэмдэглэсэн боловч нилээд сонирхолтой өвөрмөц зохиолын нэг юм. Уг зохиолд түүхэн он дараллыг тэмдэглэхдээ зурхайн уламжлалт бодолтын аргаар нэмж хасах үйлдэлээр гаргаж байсан төдийгүй тухайн он жилийг зурхайн онжид буюу илтэд өгүүлэх аргаар нэрлэж байсан зэргээс нь үзэхэд Лувсанлхүндэв нь одон зурхайн ухааны талаар өндөр мэдлэг чадвартай байсныг илтгэнэ. Тухайлбал уг зохиолд: “Түүнийг нэгээр доройтуул (хасах үйлдэл) төмөр могой жил анхдугаар номын хаан Даваасамбуу Шамбалын ширээнд сууж, цагийн хүрдний язгуур үндсийг хурааж бусдыг номлов. Түүнийг хосоор (хоёрын тоо) доройтуул усан хонин жил… Түүнийг огторгуй мөрнөөр (дөрвийн тоо) арилгасны (хасах үйлдэл) модон хулгана жил… Түүнийг огторгуй амтаар арилгасны модон хулгана жил”[4] гэх мэтээр монголын шашин зурхайн түүхтэй холбоотой олон түүхэн хэрэг явдлыг дэлгэрэнгүйгээр тэмдэглэн бичсэн байна.

Монгол, төвд лам нарын зурхайн зохиол бүтээл дотор шашны зурхайг бичсэн нь цөөвтөр байдаг бол олноо Заваа гэж алдаршсан Судар бичгийн хүрээлэнгийн анхны эрдэмтдийн нэг болсон гавж Дамдин “Шашны зурхай” бичиж түүндээ “Бурхан багшийг мэндэлснээс эхлээд наймдугаар Богд гэгээнтэн төр барих хүртэл” Энэтхэг, Төвд, Монгол орноо шашныг баригч нарын өөд болсон он цагийн хэлхээсийг тодорхой тэмдэглэсэн байна. Лувсанлхүндэв бандидын бичсэн “Шашны түүхэн хэрэг явдлуудын тэмдэглэл” нэрт судар нь нэг ёсны шашны зурхайн бүтээл юм.

Олноо гүүш хэмээн алдаршсан түүхч, орчуулагч Цэмбэл “Монголын түүх” номдоо “Гүнчэнжамьяаншадавын “Шашны зурхай” мэт бол энэрэн өршөөгч их Бурхан багш гал морин жил лагшин мэндэлсэн. 36 сүүдэртэйдээ төмөр могой жилд гэгээрч бурхан болсон. Түүний хойд усан морин жилд “Цагийн хүрдний язгуур үндэс”-ийг номлосон. Лагшин сүүдэр 82-ыг зооглосон гал туулай жилд нөхцөхийн ёсыг үзүүлсэн”[5] гэх мэтээр шашны зурхайн бүтээлээс бурханы шашин болон Монголын түүхтэй холбоотой түүхэн бодит хүмүүсийн намтар, бүтээлийн он цагийг тодруулж болох юм. Шашны зурхайн бүтээлээс “1764 оны

[3] Мөнх-Очир, Д.: *Монгол зурхайн түүх*. Улаанбаатар 2000, 73-р тал.

[4] Лувсанлхүндэв: *Шашны зурхай эрдэнийн эрх хэмээх оршив*. Улаанбаатар 2000.

[5] Цэмбэл гүүш: *Монголын түүх оршивай.* Улаанбаатар 1997, 10-р тал.

модон нохой жил Сүмбэ хамба Ишбалжир ‘Төгс баясгалант шинэ зурхай’-г зохиосон. 1789 оны шороон тахиа жил IV Богд Зурхайн дацанг байгуулсан” гэх мэтчилэнгээр Монгол зурхайн түүхэн үйл явдалтай холбоотой олон чухал он цагуудыг олж болно. Ганьсу мужийн Лавран хийдийн Довдонжамцын зохиосон “Шагимуны оны шинжлэл” болон тус сүмийн анхны хутагт Жамьян хутагтын “Бурханы зурхайн бодрол” хэмээх ном бол Төвд зурхайн анхдугаар жарнаас (1027 он) XII жарны гал бичин жилийн (1716 он) хоорондох Төвдийн бурханы шашны хэрэг явдлыг тэмдэглэж бичсэнээр алдаршсан байна. Эдгээр “Шашны зурхай”-н бүтээлүүдээс ямар ямар түүхт үйл явдлууд хаана хэдийд болсныг хялбар мэдэж болох чухал бүтээлүүдийн нэг юм.

Ном зүй

Лувсанлхүндэв: *Шашны зурхай эрдэнийн эрх хэмээх оршив*. Улаанбаатар 2000.
Мөнх-Очир, Д.: *Монгол зурхайн түүх*. Улаанбаатар 2000.
“*Товчлон хураасан шашны зурхай*” судар.
Цэмбэл гүүш: *Монголын түүх оршивай.* Улаанбаатар 1997.

Өндөр гэгээн Занабазар болон Халхын Зая бандида Лувсанпрэнлай нарын номын барилдлага

Ц. Отгонбаяр

Монголын бурханы Шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн гавж, Улаанбаатар

Огторгуйг гийгүүлэх алтан нарны гэрлээр
Олон зүйлийн эрдэс гялалзан байдаг ч
Онцгойлон галт шилнээс гал гаргадаг шиг
Олон жива хүмүүн төрөлхтөнөөс
Онцлох хувь сүсэгээр учирсан багш шавь

хэмээн Жанлав цогзол буюу цагийг төвхнүүлэгч залбирал гэх Өндөр гэгээний айлтгасан сургаалийн тайлбар сэлт хэмээх бүтээлдээ Агваанхайдав багшийгаа магтан бичсэн байдаг, бурханы шашны гурван зул болох Өндөр гэгээн Занабазар, Зая бандид Лувсанпэрэнлэй, Ламын гэгээн Лувсанданзанжанцан нар болой.

Эдгээр гурван хутагт нар Сайн ноён хан аймгийн нутаг дэвсгэрт харъяалагдах ба хоорондоо эзэн Чингис богдын 26-дахь үе болох Онохуй үйзэн ноёноос уг гарвалыг тоолвол уг нэгт алтан ургийн хэлхээ хамаатан бөгөөд харилцан номын барилдлагтай багш шавийн харилцан хүндлэх ёсыг дээдэлж үйлс нь дэлгэрсэн ба бурхан багшийн иш онолын номонд нэвтэрсэн мэргэд байсны сацуу төрдөө зүтгэж түмэн олноо арван цагаан буянаар дагуулсан соён гэгээрүүлэгч сартваах нар байжээ.

Үүнийг нотлох бүтээл нь Зая бандид Лувсанпрэйнлайн зохиосон Ламын гэгээний намтар болон Зая гэгээний шавь Ганжуурваа номын хаан Лувсанцүлтэмийн зохиосон Зая гэгээний намтараас илхэн харагддаг. Үүнийг өгүүлэхийн өмнө ойлгоход дөхөм болгохын үүднээс бурханы шашны хиргүй тунгалаг үдон борын цэцэг хэрхэн монгол хөршөнд соёолон ургасныг оршил болгоё.

Монголд бурханы шашин дэлгэрсэн түүхэн он дарааллыг оршилын төдий дурьдахад түрүү дэлгэрэлтийн үе буюу М. Э. Өмнөх үед хамаарна. Хоёр мянган жилийн тэртээгээс эхлэн хүннү гүрнээр уламжлагдан М. Э. I дугаар зууны эхэн үе хүртэл түрүү дэлгэрэлт гэгдэх ба түүнийг нотлох эх сурвалж олон байгаагийн зах зухаас нь дурьдвал Тан улсын соён гэгээрүүлэгч их лам хожим нь энэтхэгийн Наландра сургуульд сурч бандида цол хүртсэн Тансаг ламын баруун этгээдэд зорчсон нь, Эртний хятадын лам Пахян хуушааны замын тэмдэглэл, Түвдийн их мэргэн Лондол ламын Цагийн хүрдний номлолын түүх, Эртний Энэтхэгийн гарал гарал үүслийн түүхэн бичиг, Ашока хааны намтар цадиг, эрдэмтэн А. Берзин, Вангорд Леван нарын бүтээлүүд.

Монголын академич Д. Цэрэнсодномын Үхэрт ууланд бошголсон судрыг Бурхан багш бээр монгол нутагт айлдсаныг нотлохуй хэмээх бүтээл зэрэг олон баримтаар ишэлсэн байдаг бол Монголын нэрт эрдэмтэн Зава Дамдин гавж бээр энэхүү түрүү дэлгэрэлтийн үед Энэтхэг хутагтын орноос Монгол оронд бурханы шашин шууд дэлгэрсэн гэж үзээд Бурхан халдун уул, Суварга хайрхан гэх нэр томъёо тэр үеэс угшилтай бөгөөд харин ч түвдийн Амдо зэрэг оронд дээд монголчуудаар дамжин Монголоос Түвдэд шашин дэлгэрсэн гэж үзээд Найдан буюу Арван зургаан архадийн магтаал хэмээх сударт тэр үеийн энэтхэгчүүд хэрэглэж байгаад монголшсон 16 архадийн нэрийг Ганжуур Данжуур орчуулж чадсан гэх түвдүүд тэр чигээр нь орчуулалгүй оруулан одоо болтол уншиж байгаа нь Монголоос Түвдэд шашин дэлгэрснийг харуулж буй баримт гэж үзсэн байдаг.

Мөн Монголын үндэсний телевизийн гараг студийн захирал эрдэмтэн түүхч Г. Бадамсамбуу бээр Эртний Энэтхэгт кастын систем ноёрхож Ведийн шашдир дэлгэрч байсны тод илрэл болох Барахман буюу барамсай язгуур, Кшатрия буюу хаад ноёд цэргийн жанжин нарын язгуур, Вайшика буюу худалдаачин, гар урчууд, тариачид нарын язгуур, Шүдра буюу боолын язгуур гэж хатуу хуваагддаг байсны гэрчлэх хадан дээр сийлэн үлдээсэн бярман, хаан тариачин, боол, гэх дөрвөн хүний дүр бүхий зургийг Баянхонгор аймагаас олж телевизээр олны хүртээл болгон тайлбарласан нь хэн ч харсан илт тодорхой баримт тэр ч бүү хэл манай өмнийн говьд 70-н сая жилийн өмнө байсан үлэг гүрбэлийн гишгэж үлдээсэн чулуун дээрхи мөр өндөг яс зэрэг нь хадгалагдаж буйгаараа үүх түүхийн өнө эртний баялаг нутаг билээ.

Дараах үе нь Дунд дэлгэрэлтийн буюу Их хаадын үе хамрагдаж буй билээ. Гарма багш нар, Сажаавийн лам нар тэргүүтэй Энэтхэг, Түвдийн номын мэргэд, Монгол оронд заларч Чойжи-Одсэр богд тэргүүтэн бээр Алтангэрэл, Бодьсадын явдалд орохуй зэрэг бүтээлийг монгол хэлэнд орчуулан Сажа Бандида Гунгаажалцан тэргүүтэй Сажаавийн лам нар заларч түүний номын хэлхээг уламжлан дэлгэрүүлсэн Пагва лам нар төрийн багш болж 13 дугаар зуун Монголын зуун гэж хүлээн зөвшөөрөгддөг бол Дэлхийн Бурханы шашны төв болж хос төрт ёс дэлгэрсэн үе гэж хэлж болно.

Зарим нэгэн түүхчид эзэн Чингис хааныг бурханы шашинд ороогүй бөө мөргөлтэй байсан гэдэг үзэлтэй байдаг ч Монголын нэрт эрдэмтэн түүхч гүн ухааны Ишбалдангийн Эрдэнийн эрх хэмээх бүтээлдээ Чингис хаан Түвдийг нэгтгэн захирч дуган сүмийг сэргээн босгож, дэлгэрүүлэн зохиож хүү ач нартаа өвлүүлэн гэрээслэсэнийг тодорхой баримтанд тулгуурлан тайлбарласан байдаг ба Хөхчүү буюу тив тэнгэр бөөг цаазлаж байсныг бэлхнээ Монголын нууц товчоонд байгааг дурьдахад илүүдэхгүй буй заа.

Сүүлийн дэлгэрэлтийн үе нь, түмэдийн Алтан хаан 3 дугаар Далай лам Содномжамцыг одоогийн Өвөрмонголын Ширээт зуугийн синтийд залж Далай лам хэмээх алдар өргөснөөр гэлүгвийн буюу шар малгайтны урсгал дэлгэрсэн гэдэг.

Энэ тухай дэлгэрэнгүй үзье гэвэл: А. Амарын Монголын товч түүх, Л. Дэндэвийн Монголын товч түүх, Монгол улсын шастир болох хоёр дэвтэр, Алтан-Очирын Богд Чингэс хааны байлдааны бичиг, В. Инжинашийн Хөх судар 3 боть, Жамбалдоржийн Болор толь, Галдангийн Эрдэнийн эрх, Гончигжавын Сувдан эрх, Дарма гүүшийн Алтан хүрдний мянган хэгээс, Рашипунцогийн Болор эрх, Мэргэн гэгээн Лувсандамбийжанцаны Алтан товч, Гомбожавын Гангын урсгал, Жамба Асраг нэртийн түүх, Саган цэцний Эрдэнийн товч, зэрэг монгол эртний номт гурван орны нэг болохыг нотлох урвалж бичгийг судалж үзвэл монголчууд өөрснөө хөдсөн дээлтэй ч номоо торго хоргой есөн эрдэнээр чимэглэн дээдэлж ирсэний учрыг тайлах болно.

Ингээд оршилын орноос үндсэн сэдэвтээ орбол.

Энэхүү Өндөр богд, Зая гэгээн хоёр нь харилцан багш шавийн барилдлагтай төрийн зүтгэлтэн байсан талаар Заяын гэгээний шавь Ганжуурваа номын хан Лувсанчүлтэмийн түвд хэл дээр зохиосон дэлгэрэнгүй намтараас ишлэн үзүүлэхийг оролдоё. Уг намтарыг би бээр түвд хэлнээс орчин цагийн монгол хэл үрүү орчуулан Зая гэгээний уг гарвал урьд төрлүүд болох Жансим жамбаас эхлэн Энэтхэгт тав, Түвдэд гурав, Монголд долоо хувилсан дүрүүдийн товч намтарыг олж хавсарган ном болгон хэвлүүлж нийтийн хүртээл болгосон билээ.

Эрдэнэ Зая бандида Лувсанпэрэнлай ануу 1642 оны цагаан морин жилийн зуны эхэн сага сарын шинийн арван тавны үүрээр одоогийн засаг захиргааны хувиараар Архангай аймгийн Цэцэрлэг сумын Мухар хужирт хэмээх амьтан хүмүүний шүтээн болж рашаан булаг ундарсан газар эцэг Сүндор, эх Орхоодой нарын хөвгүүн болон мэндэлсэн байдаг. Мэндлэхээсээ эхлэн сонин гайхамшигт хувилгаан шинжийг агуулан олны сүзэг бишрэлийн зэндмэн мэт урьд төрлөө санан дурьдах увидас олныг үзүүлж ноёд дээдсийн анхааралын төвд оршиж иржээ.

Долоон сартай байхдаа унинд өлгөсөн модон тэвшнээс хана дамжаад буучихдаг, орон хийдийн зүг рүү харан маань уншиж мөргөдөг зэрэг ер бусын байдалыг харуулж байв. 1645 онд Равжинба Лодойжамцад шавилуулан үсэг заалган гэнэнгийн сахил залав. 1646–1649 онуудад Унзад Ширнэнгээр уншлага заалгав. 1653 онд Жамъян цоржийн хувилгаан хэмээн залагдсан Өндөр гэгээнд анх удаа бараалхан шавь орж, насны авшиг авч Ноён хутагт хэмээх алдараар соёрхуулжээ. Өндөр богдын дэргэдэх Агваанлувсанбалсамбуугийн өмнө шавь орж ядам Сандэчигсүм номыг заалгав. 13 насандаа Ванганчагжааг таалан өдөр өнжилгүй уншсаар ирсэн нь урт наслахын минь адис жинлав болсон боловуу гэж хожим дуурсан ярьдаг байжээ. 1657 онд Өндөр гэгээнтэй хамт насны авшигийн бүтээлд цорж Гэнэнсодномтоор удирдуулан нямбанд суув. Энэхүү бүтээлд хамт сууснаар Өндөр богдтой ижил дасал болсон гэдэг ба бүтээл өндөрлөж Өндөр богд дахин насны авшиг хайрлахад нь авшиг авав. Мөн тэрхүү авшигаар надад Ванчин богдийн зохиосон Очирдарын лам налжор, долоон гишүүний лүн буюу даган дурьдлага өгч мөнгөн суварга хайрлав. 1658 онд чамийн бүжиг онолыг хамт заалгав.

Тэр жилдээ Номын хаан Маха бандидагийн өмнө шавилан орчуулга заалгаж хамгийн түрүүнд би Доржнамжимийн жавтүй гэх номыг орчуулан Өндөр гэгээнд барьсанд дээдэс ихээр таалав. 1659 оны намар Долнуурын чуулган хуралдаж Өндөр богдод хүмүүс хошууран бараалхаж буй агшинд гэвш нар цоглом босож гүн ухааны ном хаялцсанд урьдын багчаг сэргэж, Түвд явж, ном үзэх бодол орж эхлэв Түвдэд ном үзэхээр морилов. Түүнээс хойш Өндөр богдтой 17 жил уулзалгүй байж байгаад Өндөр богд нутагтаа морилохыг хүсэж элч илгээсний дагуу жаран хасаг тэрэг номоо зооглосоор монгол нутагтаа морилон шашин амьтаны тусыг Өндөр богдтой хамтран зохиож гэлэгвийн ёсыг дэлгэрүүлсний гадна төрдөө зуузай холбон хамт зүтгэсээр ирсэн. Манжийн хаан хоёр гэгээнийг хүндлэн цагаан сараар өргөөндөө залж дайлдаг ба улбар шар жууз ямба ёсны алтан шаргал жолоогоор шагнаж байсан ба Зая гэгээнтнийг Түвд улстай хэлэлцээ хийлгэх төлөөлөгчөөр томилон явуулж хэрхэх талаар хоёр гэгээн ул суурьтай зөвлөлддөг ахан дүүс шиг байснаас гадна зарим нэгэн номын авшиг тэргүүтнийг Өндөр гэгээний хүссэний дагуу Зая гэгээн хайрладаг хоорондоо харилцан багш шавь байжээ. Нэгэн бодит түүхийг өгүүлбэл Их хүрээнд 1639 онд одоогийн засаг захиргааны нэгжээр Өвөрхангай аймгийн Бүрд сумын нутаг Ширээт цагаан нуурт төвлөрөөд, түүний дараа Архангай аймагийн Өгий нуур сумын Улаан худагт 1640–1654 он хүртэл суурьшаад 1654–1688 он хүртэл Хэнтий хан уулын өвөрт суурьшсан байдаг ба 1688–1689 он хүртэл суурьшаад. Мөн Өвөр монголд 1690 оноос хүрээ түр байрлан суурьшиж байгаад буцаж нүүж иржээ. Тэгэхдээ Архангай аймгийн Түвшрүүлэх сумын Эрдэнэ толгой хэмээх газар 1719 он хүртэл суурьшиж Өндөр гэгээн бээр Зая гэгээнтний гүдэнг хоёр жил занданшуулан залж суурьшилийнхаа газрыг Эрдэнэ толгой хэмээх алдар хайрласан гэх аман яриа үнэн байх магадлалтай гэж нутгийн хүний хувьд би боддог.

Монголчуудын хэлц үгэнд түвд хүн сахилаа шүтэж үйл нь дэлгэрдэг Монгол хүн Багшаа шүтэж буян үйл нь дэлгэрдэг гэдэг шиг үнэхээр энэхүү Өндөр гэгээн, Зая гэгээн, Ламын гэгээн гурав Булганы өвөр хэмээх уртын дуунд Гурван Тамираар нутагтай, гурван гэгээн дүүтэй хэмээн дуулдаг адил номын барилдлагат ахан дүүс байжээ.

Соёмбо үсгийг дэлгэрүүлсэн номын мэргэд

Ш. Сонинбаяр

Монголын Бурханы Шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн Эрдэм соёлын хүрээлэн, Улаанбаатар

Монголын номч мэргэдийн дотроос халхын Зая бандида Лувсанпринлай (1642–1716) нь Өндөр гэгээний дэргэдийн шавь байсан учраас Өндөр гэгээн Занабазарын намтрыг зохиосон байна. Зая бандида Лувсанпринлайн зохиосон Өндөр гэгээний намтрыг үндэс суурь болгож Монголын эрдэмтэн мэргэд Өндөр гэгээний хэд хэдэн Түвд намтруудыг бичсэн байна.

Өндөр гэгээн соёмбо үсгээ 1686 оны гал барс жил зохиосныг номын мэргэдүүд олонтой дурдсан байна.

Монголын Их хүрээний Агваантүвдэн равжамбын 1839 онд зохиосон “Өндөр гэгээн Лувсандамбийжанцангийн намтар сайн хувьтны сүсгийн тэрэг” хэмээх номонд Монголын шинэ үсэг “Соёмбо, зоёди, ранжүн нанва” хэмээхийг зохиосон гэж дурдсан байна. Ранжүн нанва хэмээн нэрлэсэн нь өөрөө гарсан, хамт төрсөн, амгалан хоосонгийн билиг билгүүний билигдэн тодруулан үйлдсэний утга хэмээн Гүнтэн гэгээн магтан сайшаасны дээр Туган хутагт Лувсанчойжиням бээр ч “Хоёр үгүй дандрын утга Эвам хосолсон ариунаар болгоох үзэгдэлд урвасан соёмбо зоёди хэмээх зургийн дүрсээр номлон зохиогч Занабазар амьтны аврал Богд Жэвзүндамба залбирмой” хэмээн энэ утгыг таалж магтан зохиосон харагдна. Үүнээс үзэхэд соёмбо үсэг нь дандрын ёсны гүн нарийн утгыг харуулсан үсэг юм. Мөн дээр дурдсан намтарт ганжуурыг монгол хэлэнд орчуулахын таалалтай байсан боловч цагийн байдал хямралтай байснаас шалтгаалж таалал нь бүтээгүй, хуучин монгол бичиг үүнийг дуудаж мэдэхгүй зэрэг адил үсэг олон байсныг Өндөр гэгээн Ланз үсэгтэй адил монгол үсгийг Соёмбо зоёди ранжин нанва өөрөөн үзэгдсэн хэмээхийг ч зохиосон тэр нь орон нутгийн эрхээр нэмэх хасахыг өчүүхэн ч бусад эгшиг гүйгүүлэгч хоёрт хураан үсгийн байдал нь ч ийн хэмээн лагшин зарлиг таалалын дандраас бурхан бүхий таалалын нууц машид нууц бөгөөд шинжлэхүйеэ бэрхийн ёсоор тамгалан үйлдэв хэмээн айлдсан бөгөөд үсгийн дүрс бүхэн дээд тал нь гурвалжин Эвам байдалд дотроо бөөрөнхий байснаар гаднах хэлбэр нь ихэнхдээ Эвамын дүрс адилд байгаа нь машид гайхамшигтай нэр нь Ранжүн нанва өөрөө бүтэгсэн хэмээн хэлжээ.

Эрдэнэ зуугийн номч цорж Дагвадаржаа ламын зохиосон соёмбо зоёди хэмээх монгол үсгийн домгийг хураангуйлан үзүүлсэн “Тус амгалангийн лянхуаг дэлгэрүүлэгч огторгуйн чандмань” хэмээх номонд Төвдөд байхдаа Банчин богдоос Нарочойдүгийн хөтөлбөрийг сонсож хорин нэг хоногт анхааран бясал-

гаж байх үед самади бясалгалын онол хязгааргүй сэтгэлд нь ургасан ялангуяа төмөр бар жилийн өвлийн дунд сарын арван гуравны өдөр гадагшаа морилоход нь ариун үзэгдэл огторгуйд Ланз үсгийн байдалтай олон үсгийн дүрс ургасныг банчин богдод айлтгахад номын үсэг огторгуйн чандмань мөн тул танай нутаг оронд хувь төгс олонд дэлгэрүүлэх хэрэгтэй хэмээн зарлигдаад онолын эрдмийн эзэн болохыг соёрхсон байна. Түүнээс тавин хоёр насны гал барс жилд Монголын дохио лугаа тааруулсан үсгийг арвижуулан “Жамбалцанжод”, “Дүйнхор” тэргүүний дандраас номлосон Эвам хийгээд арга билгүүнийг цондогносон энэ нь машид гайхамшигтай ихэд сайшаасан зарлигийг олонтоо хайрласан болой хэмээн өгүүлсэн байна. Мөн “Эрдэнэ зуугийн намтар” хэмээх бичмэл номонд “Эм могой жилд эрдэнэ зууд ноёд бат оршил өргөсөн үед Шивээт хэмээх ууланд гэгээний бүтээлийн сүм нэгийг бүтээж Эвам гачил хэмээх нэрийдэж Богд гэгээн бээр бүтээлийг айлдаж байсан” хэмээжээ. Энд дурдаж буй Шивээ хэмээх уул нь Дүвхан хийдийг барьж байгуулсан Дүвхан шүвээдийн уул мөн юм. Энэ нь Сайн ноён хан аймгийн Маньбадар гүний хошуу одоогийн Өвөрхангай аймгийн Бат-Өлзий сумын нутагт байгаа юм. Өндөр гэгээнээс хойш Дүвхан шивээтийн ууланд Соёмбо үсгийн олон номуудыг зохиож бясалгал хийж байсан Эрдэнэ зуу хийдийн номч цорж Лувсандагвадаржаа нь Дүвхэн хийдэд үе үе залран очиж соёмбо үсгийн номнуудаа олонтоо айлдаж байв.

Соёмбо үсгийн талаар Лувсандагвадаржаагаас гадна бусад эрдэмтдийн бичсэн соёмбын холбогдолтой номуудыг нэгэн дор эмхэтгэж “Соёмбо чойгор” хэмээх номыг Р. Бямбаа ламтан эмхэтгэн “Монгол билиг сүмбүм” цувралын наймдугаар боть болгон 2011 онд нийтлүүлсэн байна. Өндөр гэгээнээс хойш монголын IV богд хутагтуудын үеэс соёмбо үсгийг ихээхэн дэлгэрүүлж ном зохиол бичиж байсан олон лам хуврагууд төрж байсан юм.

Ялангуяа Богдын хүрээний хамба, цоржууд голлон соёмбо үсгийг дэлгэрүүлж байсан юм. Их хүрээний бичээч цорж Агваандорж, их хүрээний Жидорын хамба ламтан Агваанхайдав, их хүрээний Вангайн аймгийн Агваантүвдэн равжамба, хичээнгүй ламтан Ригзинсэвжиддорж нар нь “Маанийг бүтээх гүн арга”, “Жинлавцогзол” зэрэг номуудад талбар хийж байсан байна. Эдгээр эрдэмтэн лам нарын дотроос соёмбо үсгийг эрхэмлэн дээдэлж “Соёмбын чойгор” номыг эмхтгэгч Эрдэнэ зуу хийдийн номт цорж Лувсандагвадаржаа нь соёмбо үсгийн ерөөл болох

Эвасүнжүг норвү осоржий
Зогдан шонуу додгүү чарчэн пов
Юлчог дэр пов дүйдэн найгав гүн

Дэлэг жүмий чадвий даший шог хэмээх ерөөлийг айлдан зохиож энэ номыг бичсэн соёмбо үсэгтэй ерөөл нэлээд тааралддаг юм. Үүнийг орчуулбал:

“Арга билиг хослон орох чандманийн гэрлээр
Асрал энэрэл идэр есөн хүслийн их хур
Арван зүгт бууж цаг хийгээд үес бүхнээ
Амгалан жаргалан үргэлж оршихийн өлзий хутагт оршиг”

хэмээн шүлэглэн орчуулсан судрууд тохиолдож байна. Хүрээ хамба номун хан, Жодорын хамба Агваанхайдав өөрийн шавь Агваантүвдэн равжамба нар нь Өндөр гэгээний соёмбо үсгийг дэлгэрүүлэхэд ихээхэн хувь нэмэр оруулсан юм. Монголын V Богд Жэвзүндамбын үед Их хүрээнээс гадна аймаг орон нутагт олон хүрээ хийд байгуулагдаж эрдэм номтой олон лам нар хуврагууд төрж гарсан. Их хүрээний бичээч цорж Агваандорж (1785–1849) Өндөр гэгээний зохиосон “Маанийг бүтээх гүн арга” хэмээх зохиолын тайлбар “Маанийг бүтээх гүн аргын утгыг цагийн хүрдний ёс лугаа тааруулан бясалгах ёсыг товч төдий өгүүлсэн чандманийн тамга” хэмээх номуудыг зохиожээ. XIX, XX зууны эхэн үед монголын зарим хүрээ хийдүүдийн лам нараас соёмбо үсгийг дээдлэн VIII Богдын зохиол бүтээлийг голлон судлагч нар нилээн олон гарсан байна.

Их хүрээний олон шавь нарын дунд Зава Дамдин гэж алдаршсан согву Лувсандаян соёмбо үсгийг дээдлэн анхаарч олон шавь нартаа сурган зааж байсан уламжлалыг хадгалсан хүмүүс ч 1970, 1980-аад он хүртэл байсан билээ.

Зава Дамдины чойрын шавь уран Гэнпэл гуай соёмбо үсгийн нилээд номуудыг барлан хэвлэж байв.

Мөн Мөрөнгийн хүрээний Цэрэнжав аграмба нь соёмбо үсгийг ихэд анхаарч “Жинлавчогзол номын тайлбар” хэмээх номондоо Жинлавцогзолын гүн утгыг Галачагра дандрын ёсонд холбон зохиосныг дурдууштай юм. XX зууны эхэн үеийн Их хүрээний Богдын долоон цоржийн нэг Лувсанчойнзин цорж нь Өндөр гэгээний намтар солдэв болон “Жигүй гомойн дамба жайвий молом додон лхүндэв дансрон дэнциг” хэмээх ерөөлийг зохиосон байна. Энэ номын төгсгөлын үгэнд Өмнө их хүрээний шавь гавж Балдан айлтгасан бөгөөд саяавтархан Цүлтэмжанчүвлин хийдийн цогчин унзад гавж Дамдинжав шар хадаг, мөнгө зоос сэлттэйгээр айлтгасны хариуд аграмба Лувсанчойнзин бээр тэр хийдэд найруулвай. Энэ ерөөл нь халх гүн гомо гэж алдаршсан Өндөр гэгээн Занабазарын байгуулсан судар дандрын шашны сайн журам хир үгүй өнөд бадран дэлгэрэхийг ерөөсөн утгатай юм. Энэ номноос нэг шолгыг татвал:

Ялангуяа Галачаграгийн дандар лугаа зохилдуулан
Ранжүн нанвийн үсгийг уралсан зургаан үсгийг
Бүтээх арга тэргүүтнийг айлдан нуун зохиосны учир
Судар тарнийн шашны зул бадрах болтугай

хэмээн айлдсан байна. Баян-Овоо хийдийн цорж Дагважанцан 1912 онд зохиосон “Сайн хувьтны сүсгийг сэргээгч хэмээх намтар” болон Номгон сүмийн дарь эх

ламтан Агвааанцүлтэмжамцын 1925 онд зохиосон ”Дадан гүнгаа зэжан” хэмээх Өндөр гэгээний намтрууд нь Өндөр гэгээний намтар судлалд үнэтэй хувь нэмэр оруулсан юм.

Говь мэргэн вангийн хошууны Баян-Овоо хийдийн цорж лам олонд шар цорж хэмээн алдаршсан Дагважамц Өндөр гэгээний шүлэглэсэн намтрыг зохиосны дээр Угалзын лам Лувсанжамц Өндөр гэгээний соёмбо үсгийн бясалгалд холбогдох номуудыг айлдаж байжээ. Бизъяагийн аймгийн цорж лам их хүрээний лам нарийн дунд Дархан цорж гэж алдаршсан Бизъяагийн аймгийн цорж лам Агвааанлувсандондов 1874 онд зохиосон Өндөр гэгээний намтар “Хувь төгстний эгээрлийг хангагч баяр хурим” хэмээх намтартаа соёмбо үсгийг нэрийн тухай айлдсан байдаг. Мөн үүнээс гадна их хүрээнд цорж байсан Гомбожав лам 1930, 1940-өөд оны үед “Судар бичгийн хүрээлэн”-д байхдаа Эрдэнэ зуугийн номч цорж Балгоншадвийдоржийн зохиосон соёмбо үсгийн холбогдолтой зарим ному-

удыг монгол хэлэнд орчуулж байсан бөгөөд зарим номууд нь Монгол Улсын Төв номын санд хадгалагдаж байгаа билээ. Гандантэгчэнлин хийдийн хамба байсан өндөр багш гэж алдаршсан Данигаа ламтан Гомбожав цоржийг Гүнжийн сүмийн отго Сүмчин отгын хүн байсан гэдгийг надад айлдаж байсан.

Бүр сүүлийн үе болтол 1960, 1970 он хүртэл Гандан хийдийн ламтан гавж багш Данзан-Одсэр, гэвш Иштавхай нар нь ланз, соёмбо үсгийн уламжлалыг хадгалсан хүмүүс байв. 1930-аад оны үед боржигоны Баруун чойрын хийдэд дуун ухааны номлолын үндсийг дамжуулж хадгалсан баруун урд лам гэж алдаршсан Дамбийням равжамбаар дуун ухааны шастир номлолуудыг хөтлүүлэн суралцаж судалсан энэ хоёр лам нь соёмбо үсэг мэддэг байсныг дурсаж дурдахад таатай байна.

Монголын анхдугаар Богд Жэвзүндамба хутагтын айлдан зохиосон соёмбо үсгийн залбирал ерөөлөөр энэ удаагийн илтгэлээ өндөрлөж байна.

Халхын анхдугаар Богд Өндөр гэгээн Занабазарын зохиосон соёмбо үсгийн залбирал

Очирыг баригч багшид мөргөмүй
Бурханы зарлигийг шинжлэхүйд Жэвзүндамбын
Маха мутар үүгээр билэгдсэн ЭВАМ үсэг нь
Найман түм дөрвөн мянган номын цогцос, эцэг эх болсон
Дандар бүхний шим гүнзгий мөрийн эцэс мухар
Өөрөө гийсэн үүнийг үзэж, гүн утгыг сонсож дурдаад
Сүжиг бишрэл төрүүлэн зулайгаар адис авсан
Барилдлагад бүхэн бурхан болох болой хэмээн
Жэвзүндамба өөрөө аман гэгээнээсээ зарлигдсан ажгуу
Тэр хүчээр би ч бас цаг үес бүгдэд
Дээд багш лугаа хэзээ ч үл хагацаад
Гүн дармаадаатугийн агаарт амт нэгэн болтугай
Тэр хүртлээ дээдийн номыг хоцроолгүй бүтээхэд харш шалтгаан амирлан
Зохилдох хамаг шалтгаан бүхэн сэтгэлчлэн бүтээд
Эндүүрлийн түнэр харанхуй бүхэн ул мөргүй ариусаад
Өөрөө гарсан билиг билгүүний өнгөт гэгээ түгэх болтугай
Ариун дээд Жэвзүндамба Богд Билгүүн очирын зарлиг
Монголын үсэг Өөрөө гарсны (Соёмбо үсэг) үзэгдэл таалсан буянаар
Цог төгс ламын өлмий батжиж, зохиол үйлс нь дэлгэрээд
Би тэргүүтэн хотлоороо номын цогийг насад эдлэх болтугай
Хослон орсон Эвамын хосгүй үнэт чандмань эрднээр
Орь залуу төгс цагийн есөн хүслийн их хур
Орон зүг энд бууж, цаг хийгээд ахуй үес бүхэнд
Сайн амгалан үл тасрах Өлзий хутаг орших болтугай.

Өндөр гэгээн Занабазарын урлал бүтээлийн судалгаа

Д. Тулга

Монголын Бурханы Шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийдийн Өндөр гэгээн Занабазарын нэрэмжит Монголын Бурханы Шашны Дээд Сургууль, Улаанбаатар

Удиртгал

Өндөр гэгээний нөлөө бүхий сүм хийд, уран барилга, бичиг үсэг, ном зохиол, хувцас хэрэглэл, элдэв ёс заншлууд, бурхан шүтээний урлал зэрэг байдгаас одоо танилцуулах судалгаа нь түүний лагшингийн шүтээн дэх урлал бүтээлийн талаарх асуудал юм.

Өндөр гэгээн Занабазарын лагшингийн урлалууд нь Цагаан, Ногоон дарь эх, Язгуурын таван бурхадын төлөөллөөр монголчууд төдийгүй дэлхий дахинд хэдийн танил болжээ. Буддын шашинт олон үндэстний урлаачдын урлал дундаас юугаараа танигдан ялгарч, онцгойрно вэ? Харьцуулсан судалгааг нарийвчлан хийх нь цаг хугацааны асуудал бөгөөд одоо ч хийгдсээр байна. Тэгвэл түүний шүтээн урлалуудын ижил төст шинж чанарууд болон гадаад дүр байдал нь хэрхэн ялгарч бусдад харагдаж буйг судалж болох юм.

Урлалын мөн чанар

МЭӨ 209 оны үеэс буюу Хүннү гүрний үед Монголчууд бурханы шашинтай байсан гэдгийг нотлох түүхэн баримтууд байдаг. Асар их баялаг, сүр хүчийг эрхшээсэн Их гүрнийг байгуулж байсан Монголчууд жинхэнэ үнэн хүч гэдэг бол гадна талд бус, дотоод сэтгэлд байдгийг танин барьснаар, гагцхүү сэтгэлийн буртгийг бүрэн ялснаар гэгээрэх боломж буйг хэрэгжүүлэхийг, урьд гэгээрсэн бурхадад даган баясаж номын мөрд орсон байдаг.

Сэтгэлийг асар ариусгаснаар бие ариусдаг, үйл ч ариусдаг гэдэг. Тэгвэл урлалаар дамжуулж төгс гэгээрэлд хүрэх боломж буйг анхдугаар Богд, соён гэгээрүүлэгч Занабазар нотлон харуулжээ гэхэд буруудахгүй болов уу. Дээрх урлалыг энгийн нэгэн сэтгэлийн төвшнөөр бий болгоно гэвэл эндүүрэл мэт. Гадаад ертөнцийн байгуулалт, дотоод очирын бие, тааллын шүтээн гурав зохилдох ёсны илрэл нь сэтгэлд танин баригддаг. Биеийн дүрслэлийн төгсийг, төгс оюунтай нь хамтатган дүйлгэхээс аргагүй байна. Тэр мэт оюуны хэлбэржсэн илрэл ямар байхыг дээдэс номлосны дагуу дээд хэмжээнд урлах оройг нь Өндөр гэгээн загварлажээ.

Гурван шүтээнийг бүтээх номлолд лагшин, зарлигийн шүтээнийг 12 зүйл, тааллын шүтээнийг 16 зүйлээр танин барихаас гадна, гадаад байдлын үүднээс 3 зүйл, хувь хэмжээний үүднээс 5 зүйл, чуулганы үүднээс 11 зүйлээр, дөрвөн үндэс болон язгуурын үүднээс танин барьж дүрслэх мэдэгдэхүүн хамаарна. Өндөр гэгээний урлал бүтээлүүд дээрх зүйл, онолуудыг бүрэн хангахаас гадна эгэлгүй байдлаар бүтээсэн олон шинж чанарууд гайхамшгийг илтгэсээр байдаг.

Он, цагийн байдал

Өндөр гэгээний 380 жилийн ойг тохиолдуулан олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал Будапешт хотноо зохион байгуулагдаж байна. Түүний алдрыг магтан, цаг хугацаа дамжсан ч, ирээдүйд ч илэрхийлэл нь оршсоор байх гүн ухааныг судалцгаасаар байна. Алдар гавъяа нь нэгэнт хэн ч үгүйсгэхээргүйгээр, бүр дэлхий дахины хэмжээнд хүлээн зөвшөөрөхөд хүрсний тулд, бас үнэхээр агуу бүтээлээс туурвисны шинж нь бүхний бахархал, бишрэлийг төрүүлнэ. Сүм хийд, музейд хадгалагдан залагдсан бусад урлаачдын эртний бурхан шүтээний гайхамшигт урлалууд өнөөг хүртэл зураг, баримал, цутгуур хөөмлөөр, эрдэнийн чулуу, торго дурдантайгаа бидний оройд хүндлэгдсээр байна. Гэтэл тэдгээрийг урласан нэр нь үл мэдэгдэх урлаачдын бүтээлс яагаад урласан эзнийхээ нэрийг орхигдуулна вэ? Эрхбиш XVIII зуун, XIX зуун гэх мэт нэр нь үл мэдэгдэх шүтээн урлаач гэж бичигдэнэ. Өрний бүтээлүүд бүр нарийн цаг, хугацаатай хадгалагдсаар цагийн оройо бусгаа будлиант нийгэмдээ хүртэл сэвтэлгүй тэсч үлдсээр ирсэн байна. Дорны буддын шашны эд, өлгийн зүйлс ихэвчлэн урласан эзэн нь үл мэдэгдэнэ. Харин Өндөр гэгээний байгуулсан, бүтээсэн зүйлс түүхчилэн үлджээ. Анхдугаар Богдын шавь нь хүртэл хутагт Зая гэгээн Лувсанпрэнлэй, багшийнхаа алдрыг мөнхөлж эшийг тодотгож өгсөн байдаг. Урлаачид, залгамж халаа нь хүртэл бурханы лагшин урлалдаа түүний урлалыг л шагшин, бүтээлсийн үлгэрээр хуулбарлан дуурайхыг сургууль, дэг болгон баримталсаар ирсэн. Тийм ч учир, арай ч Занабазар хийгээгүй мэт, төстэй боловч дутуухан урлалуудыг нь түүний дэгээр хэн нэгэн урлажээ гэх. Үнэхээр эгэлгүйг нь Өндөр гэгээн өөрийн мутраар урлажээ гэж эдүгээ шинжээчид шинжлэн баталж, Улсын хосгүй үнэт эрдэнэсийн тоонд бүртгэдэг.

Шинжлэх ухаан, технологийн хөгжил өндөрлөгт хүрсэн өнөө цагт төмөрлөг болон металийн шинжлэл асар нарийвчлалтайгаар задлан шинжлэх чадамжийг олж, үйл ажиллагаа, ахуйн болон үйлдвэрлэл, хэрэглээний хэрэгсэлд ч өргөн ашиглагдаж байна. Харин Өндөр гэгээний урлал бүтээл цутгуурын метальд бууж, алтаар бүрэгдэхдээ гурван зуун жил гарны тэртээ хэрхэн боловсрогдож үйлдэгдсэнийг бодоход л гайхамшигтай. Хүрэл зэвсгийн үеэс металь боловсруулалтын цаг хугацаа яригддаг ч түүгээр юуг, хэрхэн урласан нь сонин юм.

Цутгуур, ур хийцийн онцлог

Зөвхөн метальд яригдах цутгах ухаан, алтаар шарах ухаан, холбон гагнах ухаан, заслын ухаанууд нь Өндөр гэгээний урлалын гайхамшгаар төдийгүй, гол цөм болох түүний урлал дахь бүтээлийн ур хийц болон боловсруулалт нь үнэхээр шагшруулж, дэлхийн хаана л илт Энэтхэг, Балба хийц биш л бол хамгийн сайхан бурхан байна түүнийг Өндөр гэгээнийх хэмээн алдрыг нь хэдэн арван сая доллар, еврогоор үнэлэн арилжиж байна. Тэгвэл өнөөдөр барималчид хэрхэн барьж урладаг вэ? Юун түрүүнд хэмжээ тогтоон, зурган загвар гаргана. Ихэнх бүтээлчид шугам, тиггүй зурган загвараар, урьд насны авъяасандаа эрдэн, бусдыг нь чадсан юм чинь бурханг ч бүтээнэ хэмээн эндүү урлал үйлдэж үйл хураадаг. Чөлөөт барималд бол болохгүй зүйлгүй. Бурханы урлал нь маш нарийн дэгтэй сургалтаар, урт хугацааны туршид багшаар хөтлүүлж нарийн эзэмшдэг мэргэжил юм. Ингэж суралцсан шавь дээрх алдааг гаргадаггүй. Барилгын зурагт бүх проекцын нарийн хэмжигдэхүүнээс гадна даац, ус, дулаан, шугам сүлжээ, цахилгаан гээд инженерийн элдэв тооцоолол давхар хийгддэг. Бурханы урлал нь барилгатай адил нарийн тооцоолол их хийгдэж байж сая санаанд хүрдэг. Судар, номондоо ч зургийн, баримлын тиг шугам тус, тусдаа номлогдсон байдаг. Багшаар хөтлүүлсэн Мантанба “Бурханы лагшин дүрсийн хэмжээг гаргасан сэтгэгчлэн бүтэх эрдэнэ”, Ажа гүжи Лувсандамбийжалцанбалсамбу “Хувь хэмжээний шастир мэргэд орохын олом”, Арван наймдугаар ширээт Агваанчинравтүвдэнлэгшаджамцо “Орон хийд босгох, орон хийд тэргүүтэнд зураг зурах, барьж үйлдэх ёс”, Ажа Лувсандамбийжалцан “Бурханы хувь хэмжээг амар хялбар оногч увдис, тигийн тийн агуулгыг өгүүлсэн амар орогч сайн мөр хэмээх оршив”, Мипам намбаржамцо “Лагшин дүрсийн үндсэн тиг машид тодорхой наран”, Даши одсэр “Уран дархны шастир”, Гэга лама “Гурван шүтээний тиг зурах хийгээд түүний тайлбар долоон бүлэгт эрдэнийн сайн хумх оршив”, Ригзин балжор “Баримал лагшингийн хувь хэмжээ, бурханы лагшин хөргийг сайтар үзүүлэгч толь”, Гончигжигмэдванбу “Бурханы лагшин, зарлиг, тааллын шүтээн босгох тэргүүтний тус эрдмийг номлосон сайн буянт эрдмийг жолоодогч тэрэг хэмээх оршив” зэрэг бурханы хөрөг, лагшин урлалын номлолууд байдаг ч эдгээр нь бүгд өөр, өөрийн ялгамжийг гарган номлосон байна. Номлолуудын нийлэмж нь урьд номлосон үндсэн тиг, зарчмаа алддаггүй. Бурханч лам Г. Пүрэвбат багш Занабазарын урлалын дүрүүдийг дээдсийн номлосон тиг шугамтай тулган судлахад зөрүү гарахгүй байгааг баталсан. Энэ нь Өндөр гэгээн номлолын дагуу урлал бүтээлээ хийж байсныг өнөө цагт давхар нотолж байгаа юм. Харин дараа, дараагийн судлаач, урчууд техник, технологийн дэвшил ашиглан шинжлэх ухааны үндэслэлтэй нарийвчилсан дэлгэрэнгүй шинжилгээг үргэлжлүүлэн хийх шаардлагатай.

Металь цутгуурт хэмжээ, хийц, ураас шалтгаалж, цутгалтын техник ажиллагаа асар туршлагыг шаарддаг. Даралт болон гүйлтийг сайн тооцохоос гадна металийн найрлага хүртэл чухал нөлөөтэй. Хүрэл цутгуур мөн боловч орц найрлагын

тэнцвэрийг бас нарийн судлах нь чухал. Хүрлийн найрлагын үндсэн томъёог бүгд мэддэг бөгөөд, урлал нь чухам зэсэнд цагаан, хар тугалга, фосфор, никель аль нь, мөн бусад нэмэлт хольц хэд, хэдэн хувьтай орсон эсэхийг нягтлах нь зүйтэй. Орц, найрлага, нэг удаагийн бүтэн цутгалт эсэхээр дамжуулж цутгалтын олон дүгнэлтийг хийдэг. Өндөр гэгээний урлалуудыг бүтэн цутгуур гэж үздэг ч үүнийг эцсийн байдлаар батламжлаагүй. Тийм байвал гайхамшиг бас л нэгээр нэмэгдэнэ. Сайн заслын гүйцэтгэлээр ямар ч мөрийг танигдамгүй хувиргаж болно. Нарийвчлан судлах боломжоор ажлын дэс, гүйцэтгэлийн ажиллагааны дүгнэлтийг гаргах боломжтой. Улсын хосгүй үнэт бүтээл учир, судлаачид шилэн хоргоны цаанаас харахаас бус, доторх ёроолыг нь харах нь байтугай гар хүрэх ч боломжгүй байгаа нь судалгаа хийхэд хүндрэлтэй байдаг. Цутгуурыг засалгүйгээр гүйцэтгэлийг төсөөлөх боломжгүй. Орчин цагт вакум цутгуурын арга мэт олон аргачлалууд буй болсон ч тодорхой төвшний эцсийн гар гүйцэтгэлүүд заавал ордог. Харин урлаачийн алдарт цутгуур баримлууд болох Цагаан, Ногоон дарь эх, Язгуурын таван бурхад нь дунджаар 70 см өндөр, жингийн хувьд 60 орчим кг байдаг бөгөөд энэ нь бүтэн цутгуурын хувьд одоо ч мастер ажиллагаа шаардсан хүндрэлтэй нарийн цутгуурын тоонд орно.

Лагшингийн алт, будаг, тогтоол оршоолгын тухайд

Заслаар амьдлаг галбирыг улам тодотгон, нарийн заслын багаж нь хээн чимгээр эцсийн гүйцэтгэлийг гүйцээсэн нь улам тансаг, гоёмсог харагдуулдаг. Түүн дээр нэмээд нүцгэн лагшингийн хорголжин алт, бусад хэсгийн алтан шармал нь жинхэнэ төгс ажиллагааг илтгэдэг. Шүтээнчлэн залахдаа мэлмий, үснэр юуг нь өнгө будгаар тодотгон, амилуулах номлолоор сүншиг буюу тогтоол оршоолгыг хийдэг. Цөвүүн цагийн ороо бусгаа цагт авралын орны амийг нь буцаан залж, нүглийнхээ айдсаа дарсан тэрсүүд, хосгүй үнэт лагшингийн шүтээнүүдийн сүншиг оршоолгыг нь бүгдийг салган гаргасан байна.

Нандигнан хамгаалах нь

1970-аад оны эхэн үед Өндөр гэгээний бурхадууд музейн харьяалалд орсон гэх бөгөөд, 80-аад онд Ногоон дарь эх, Цагаан дарь эхүүдээс Улсын зөвшөөрлөөр хэв авч хувилсан гэдэг. Хэн гэдэг урлаач, уран бүтээлчид ямар шийдвэрээр, юуны тулд хувилсан болохыг тодруулан судлах нь чухал юм. Хадгалагдсан газар гал гарснаар хэв зэрэг нь шатсан гэх аман яриа ч бий.

Ардчилсан нийгэм гарснаар соёлын өв, гайхамшигт дурсгал, бүтээлсээ гадаад оронд таниулан сурталчлах нэрээр тодорхой эрх мэдэлтнүүдийн зөвшөөрлөөр үзэсгэлэнд аялуулан явуулж байсныг урлаач, судлаач миний бие санаж байна. Хэ-

дий сайхан савлаж, хайрцагласан ч онгоцны эрсдэл болон хуулбарлуулах, орчин үеийн өндөр технологийн 3D дижитал хэв авалт зэрэг олон хууль бус боломжуудыг нээж өгч болох эрсдэлтэй алхмууд хийгдсэн байна.

Манай оронд ч хосгүй үнэт бүтээлүүдийг хамгаалах, архивлах, баримтжуулах, данслах, дижитал хувь хавсарган авч үлдэх нэрээр өндөр хөгжлийн технологи нэвтрүүлж, 3D дата файл үүсгэн элдэв нийгмийн ажилд ашиглах талаар яригдаж байна. Нэг талаар байж болох сайхан санаа ч, үүнд ажиллагсдын хувийн сэдлээр хандах холбоосуудыг сайтар хуульчлан гэрээлэх нь чухал юм. Орчин цагт Өндөр гэгээний урлал бүтээлийг шүтэгч урлаачдын, үлгэрлэн туурвигчдыг ч үнэхээр ур гарган үйлдсэнийг дэмжин сайшаах нь зүйтэй.

Mongolian Buddhism – Past, Present and Future

International workshop dedicated to the 380th anniversary of the birth of Öndör Gegeen Zanabazar

April 16–17, 2015, Budapest

Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities
Department of Mongol and Inner Asian Studies
Research Centre for Mongol Studies
Budapest Centre for Buddhist Studies

Hungarian Academy of Sciences
Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology

Embassy of Mongolia in Hungary

Conference venue: 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/A, ground floor 39

15 April, 2015

Special Program (for the participants who have registered for the event)

15:30 Visiting the Oriental Collection of the Library and Information Centre of the Hungarian Academy of Sciences, where Simonkay Zsuzsanna (Oriental Collection of LIC HAS) delivers a presentation entitled *Mongol Buddhist manuscripts and blockprints in the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences*.
Location: 1051 Budapest, Széchenyi István tér 9.

April 16, 2015

8:00 **Registration**

Panel 1 – Opening

9:00 Brenner Koloman (Vice-dean of Eötvös Loránd University)

9:05 Hamar Imre (Head of the Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University)

9:10 Birtalan Ágnes (Head of the Department of Mongol and Inner Asian Studies and the Research Centre for Mongol Studies, Eötvös Loránd University)

9:20 D. Zayabaatar (Scientific Secretary of the National Council for Mongolian Studies)

9:30 Greeting words of Ven. D. Choijamts (Abbot of Gangdantegchenling Monastery, Centre of the Mongolian Buddhists) read by N. Amgalan

9:35 Л. Мөнхжаргал (Өвөрхангай аймгийн Нийгмийн бодлогын газар, Арвайхээр)

9:45 Concert of Ögbeler Ansamble & Chanting of Öndör Gegeen Zanabazar's Mani Prayer by Kunze Chimed

Panel 2 **Chair: Sárközi Alice**

10:00 Ш. Сонинбаяр (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээн Занабазарын зохиосон "Хувирашгүй номын үсэг"-ийн тухай

10:15 Vladimir Uspensky (St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Department of Mongolian and Tibetan Studies, St. Petersburg)
Finding the Incarnation of Öndör Gegeen Zanabazar

10:30 Bethlenfalvy Géza (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest)
The Picture Representation of Öndör gegeen Zanabazar

10:45 С. Чулуун (Шинжлэх Ухааны Академийн Түүх, археологийн хүрээлэн, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээний байгуулсан хотын шинэ судалгааны тухай мэдээлэл

11:00 Ц. Отгонбаяр (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Өндөр гэгээн Занабазар нэрэмжит Монголын Бурханы шашны Дээд сургууль, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээн Занабазар болон Халхын Зая бандида Лувсанпэрэнлэй нарын номын барилдлага

11:15 Discussion

11:25 *Coffee break*

Panel 3 **Chair: S. Chuluun**

11:35 Agata Bareya-Starzińska (Department of Turkish Studies and Inner Asian Peoples, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Warsaw)
Dharmatāla on the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar (1635-1723)

11:50 Р. Бямбаа (Варшавын Их Сургууль, Варшав)
Соёмбо бичгийн хожуу үеийн нэгэн тайлбар

12:05 Сурун-Ханда Д. Сыртыпова (Институт проблем экологии и эволюции, Российская Академия Наук, Москва)
Эстетика Дзанбадзара и монгольский стиль в буддийском изобразительном искусстве

12:20 Н. Амгалан (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн, Улаанбаатар)
Богдын зарлигаар бичигдсэн Их хүрээний дэглэм, хурлын горим

12:35 Д. Бадамдорж (Өтвөш Лорандын нэрэмжит Шинжлэх Ухааны Их Сургууль, Монгол ба Төв Азийн Тэнхим, Будапэшт)
Монгол хэлний бурханы шашинтай холбоотой зарим хэвшмэл хэлцийн өөрмөц онцлог

12:50 Discussion

13:00 *Lunch break*

Panel 4 **Chair: Agata Bareya-Starzińska**

14:00 Teleki Krisztina (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Research Centre for Mongol Studies, Budapest)
Objects possessed by Öndör Gegeen Zanabazar in his Childhood

14:15 Szilágyi Zsolt (Hungarian Academy of Sciences, Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology, Budapest)
Resources of the Buddhist Church from the Early Period of People's Government

14:30 Birtalan Ágnes (Eötvös Loránd University, Dept. of Mongol and Inner Asian Studies, Research Centre for Mongol Studies, Budapest)
Buddhist Cosmology in Mongolian Folk Religion. A Case Study on the basis of field research. (Монголын ардын шашинд орсон Бурхан шашны ертөнцийн тухай үзэл (хээрийн судалгааны материалын үндсэн дээр)

14:45 Д. Мөнх-Очир (Монгол судлалыг дэмжих сан, Улаанбаатар)
Шашны зурхайн уламжлал

15:00 Ж. Урангуа (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар)
Монголын бөөгийн мөргөлийг бурханы шашнаар халсан асуудалд: өмнөт Монголын жишээн дээр

15:15 Discussion

15:25 *Coffee break*

Panel 5 **Chair: Marie-Dominique Even**

15:35 Mária Magdolna Tatár (University of Oslo, Oslo)
Buddhism and Shamanism side by side: Narratives about Synchretism in the 20th century

15:50 Vesna Wallace (University of California, Berkeley, Santa Barbara)
Mongolian Rhetorical and Ritual Strategies of Promoting the Legends of Shambhala and Eschatological Narrative

16:05 Johannes Reckel (Georg August Universität, Ostasiatisches Seminar, Göttingen)
The Christian Mission of the Moravian brethren to the Buddhist Kalmyks in the 18th and 19th century

16:20 Б. Пунсалдулам (Шинжлэх Ухааны Академийн Түүх, археологийн хүрээлэн, Улаанбаатар)
Сүм хийдийн аж ахуйд тариалангийн эзлэх байр суурь

16:35 Péter Alexa (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies)
A Compendium of Buddhism written for Kubilai's son

16:50 Gelle Zsóka (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest Centre for Buddhist Studies, Budapest)
Enemies or Allies? – The Image of Mongolians in Tibetan Prophetic Literature and Historical Sources

17:05 Discussion

17:15 *Coffee break*
During the break: *Grand Maitreya Project* (video presentation)

Panel 6 **Chair: Vesna Wallace**

17:30 Л. Одзаяа (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар)
Зөвлөлт Оросын бодлого ба Монголын лам нар

17:45 Hanna Havnevik (Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, History of Religion, Oslo)
Buddhist and New-Age Spirituality in Contemporary Ulaanbaatar

18:00 Susan C. Byrne (Independent Researcher, London)
Preserving Mongolia's Buddhist past as memories and traces fade: providing a framework of knowledge to contribute to the recovery of Mongolian cultural and ethnic identity, and Mongol and Buddhist studies

18:15 Гүнзэ Чимэд (Ханд нинжүд төв, Улаанбаатар)
Монголын бурханы шашинт номч эмэгтэйчүүд, "'Эрт, эдүгээ, ирээдүй"

18:30 Saskia Abrams-Kavunenko (Max Planck Institute for Social Anthropology, Research group 'Buddhist Temple Economies in Urban Asia', Berlin)
Contemporary Mongolian Buddhism: Meditation, Ritual and New Forms of Religiosity

18:45 М. Нандинбаатар (Шаддүвдаржаалин хийд, Булган аймаг, Бүрэгхангай сум)
Зүүн гүний хүрээ Шаддүвдаржаалин хийд

19:00–19:10 Discussion

17 April, 2015

Panel 1 **Chair: Kirill Alexeev**

8:45 Д. Дашдулам (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар)
Сүм хийдийн сэргээн засварлалт орчин үед: Чойжин ламын сүм музей

9:00 Maria-Katharina Lang (Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences, Vienna)
Nomadic Artefacts. Buddhist Ritual Objects between Yurts, Temples and Museums

9:15 Isabelle Charleux (French National Centre for Scientific Research (CNRS), Groupe Sociétés, Religions and Laïcites (GSRL), Paris)
The Mongols' cult of Jarun Khashor (Bodnath Stupa) and its architectural replicas in Mongolia

9:30 Tsultem Uranchimeg (University of California, Berkeley, Santa Barbara)
Image and Text in Mongolia: Agwaankhaidav's Illumination on Artistic and Meditational Practices

9:45 Luboš Bělka (Masaryk University, Department for the Study of Religions, Faculty of Arts, Brno)
Celebration of the Stupa Consecration in Gandan 1958: A Unique Personal Testimony by Lumír Jisl

10:00 Veronika Kapišovská (Charles University in Prague, Seminar of Mongolian and Tibetan Studies, Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Prague)
Tsam Masks and Accessories in Lumír Jisl´s Photographic Archive

10:15 Discussion

10:25 *Coffee break*

Panel 2 **Chair: Isabelle Charleux**

10:35 Magdalena Szpindler (Buddhist and Hindu Art Collection, Collection of Oriental Art, National Museum in Warsaw)
Mongolian Buddhist artefacts in the National Museum in Warsaw Collection in the context of Polish collections

10:50 Natalia Yakhontova (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; St. Petersburg State University, St. Petersburg)
Buddhist elements in the structure of the Tibetan-Mongolian Dictionaries

11:05 Kirill Alexeev (St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Dept. of Mongolian and Tibetan Studies, St. Petersburg)
The Structure of the Mongolian Kanjur Revisited

11:20 Natalia Yampolskaya (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg)
Mongolian Kanjurs in the collections of St. Petersburg: comparative analysis

11:35 Altan Khasbaatar (Centre for Mongolian Studies, Inner Mongolian University; Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde, Georg August Universität, Göttingen)
29 bölüge-tü mongγol «Altan gerel»-ün tarqalta ǰiči tegün-ü törül anggilal-un tuqai
(29 𐲢𐲰𐲾𐲤𐲢𐲾 𐲴𐲣𐲰𐲾 《𐲣𐲰𐲾 𐲪𐲰𐲾》 𐲢 𐲣𐲰𐲾𐲰𐲾 𐲰𐲾𐲰 𐲢 𐲰𐲾𐲰𐲾 𐲣𐲰𐲾𐲰𐲾 𐲢 𐲰𐲾𐲰)

11:50 Matthew W. King (University of California, Department of Religious Studies, Riverside)
'And He Kindly Passed That Lineage On To Me…': Mapping Mongolian Buddhist Scholasticism Using the Thob Yig of Zawa Damdin Luwsandamdin (1867–1937)

12:05 Discussion

12:15 *Lunch break*

Panel 3 **Chair: Birtalan Ágnes**

13:15 R. Gonchigdorj (Vice-president of the Mongolian Parliament)

13:20 Ya. Sodbaatar (Member of the Mongolian Parliament)

13:25 H.E. T. Gandi, The Ambassador of Mongolia
Addressing to the conference and speech on the occasion of the 65th anniversary of establishing diplomatic relations between Hungary and Mongolia

13:40 T. Bulgan (National University of Mongolia, Department of Philosophy and Religious Studies; Zanabazar University, Gandan Monastery, Ulaanbaatar)
Reflections on the Philosophical Views and Works by the Two Mongolian Buddhist thinkers (XVII and XX c.)

13:55 Д. Тулга (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Өндөр гэгээн Занабазар нэрэмжит Монголын Бурханы шашны Дээд сургууль, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээн Занабазарын урлал бүтээлийн судалгаа

14:10 Д. Хоролбат (Намо Будда Төв, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээн Занабазарын туурвисан маанийг бүтээх гүн арга бүтээлийн судалгаа

14:25 Б. Ариунзул (Шинжлэх Ухааны Академийн Философи, социологи, эрхийн хүрээлэн, Улаанбаатар)
Өндөр гэгээн Занабазарын «Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх»-ийн философийн зарим үзэл санаа

14:40 Discussion

14:50 *Coffee break*

Panel 4 **Chair: Veronika KAPIŠOVSKÁ**

15:00 М. ГАНТУЯА (Монгол Улсын их сургууль, Философи, Шашин судлалын тэнхим, Улаанбаатар)
Монголын шашны ба иргэний боловсрол дахь буддын гүн ухааны сургалтын ялгаа

15:15 Д. БУРНЭЭ (Монгол Улсын их сургууль, Шинжлэх ухааны сургууль, Улаанбаатар)
Бурханы шашин ба монгол орчуулгын уламжлал

15:30 TÓTH Erzsébet (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest)
Works of Mongolian masters in Tibetan on lam-rim 'stages of the path to enlightenment'

15:45 Ekaterina SOBKOVYAK (Universität Bern, Insitut für Religionswissenschaft, Bern)
Mongolian translation of the Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra. One step closer to the identification of the Tibetan original

16:00 Piotr SOBKOWIAK (Universität Bern, Insitut für Religionswissenschaft, Bern)
The right view and the false view. Buddhist perspective on emic religious traditions reflected in the Mongolian historical sources

16:15 Discussion

16:25 *Coffee break*
During the break: *Buddhism of the Buryats* (video presentation by ARANYOSI Éva and WONKE Rezső)

Panel 5 **Chair: Hanna HAVNEVIK**

16:40 Marie-Dominique EVEN (French National Centre for Scientific Research (CNRS), Paris)
Remarks on Contemporary Buddhism in Inner Mongolia

16:55 MAJER Zsuzsa (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest)
Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites in Mongolian Buddhist Practice

17:10 CSER Zoltán (Dharma Gate Buddhist College, Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest)
Yoga of the Hevajra

17:25 Rachel MIKOS (Charles University in Prague, Seminar of Mongolian and Tibetan Studies, Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Prague)
Images of Buddhism in Mongolian Riddles

17:40 VÉGH József (Dharma Gate Buddhist College, Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest)
The Hungarian Buddhist and Mongolian Buddhist Relations in the 2nd Half of the 20th Century – A Chronology

17:55–18:05 Discussion

18:30 **Reception**

18 April, 2015

Special Program (for the participants who have registered for the event)

10:00 Visiting the Collection of the Ferenc Hopp Museum of Asian Arts in the repository of the Museum of Applied Arts. The visit is guided by VINKOVICS Judit (Hopp Ferenc Museum of Asian Art, Budapest), who delivers a presentation entitled *On some paper charms in the Mongolian Collection of the Ferenc Hopp Museum of Asian Art.*
Location: Budapest, 1091 Budapest, Üllői út 33-37.