

Сүнс ба нөгөө ертөнцийн тухай дундад эртний монголчуудын ойлголт төсөөлөл

Уламбаярын Эрдэнэбат^{1,*}

Товч агуулга: Энэхүү өгүүлэлд сурвалж бичгийн тэмдэглэл, аман зохиол, археологийн олдворуудад тулгуурлан дундад эртний монголчуудын сүнс, нөгөө ертөнцийн тухай ойлголт, оршуулгын зан үйлийн зарим асуудлыг хөнджээ. Эртний уламжлал ёсоор монголчууд мах, ясны болон амин сүнс хэмээх гурван сүнсэнд итгэдэг байв. Үхлийн дараа үхэшгүй сүнсийг байрлуулж, гэр бүлтэй нь харилцах боломж олгох үүднээс сүнсийн шинэ байр болох “онгон” бүтээдэг. Үхэл, оршуулгын эргэн тойрон дахь ёс заншил, түүний дотор булшинд эд зүйлсийг зориуд эвдэж дагуулах нь эд юмсын “сүнс”-ийг суллаж, нөгөө ертөнцөд эзний нь дагуулан явуулах хэрэгсэл юм. Нөгөө ертөнц нь энэ дэлхийн амьдралыг тусгасан, талийгаач өмнөх ажил үйлээ үргэлжлүүлж, ижил хангамж, нийгмийн бүтцийг шаарддаг гэсэн итгэл үнэмшил байжээ. Монгол соёлын сүнс, үхэл, нөгөө ертөнцийг тойрсон итгэл үнэмшил, зан үйл нь анимизм, өвөг дээдсийг шүтэх уламжлалт үзэл болон хожмын шашны нөлөөллийн нарийн төвөгтэй харилцан үйлчлэлийн дүнд хөгжиж ирсэн болно.

Түлхүүр үг: Монголчууд, оршуулгын зан үйл, сүнс, нөгөө ертөнц, өвөг дээдсийг шүтэх ёс, хойлгын эд зүйлсийг эвдэх, булш тонох

Өнгөрсөн үед монголчууд бусад олон ард түмний нэгэн адил сүнс оршин байдаг ба нөгөө ертөнцөд очдог гэж итгэдэг байв. Энэ нь үхлээр эхэлдэг өөр нэгэн амьдралын тухай буюу нөгөө ертөнцийн тухай ярьж буй хэрэг. Энэ бол газар дэлхий дээр байсан бүхэн цааш үргэлжлэх учиртай, үндсэндээ энд байсны ижил зохион байгуулагдсан бөгөөд хүмүүсийн шинэ оршин байх хэлбэрээрээ л бага зэргийн ялгаатай ертөнц байх ёстой аж (Tryjarski 2001: 70).

“Үхэх”-гэй холбоотой үгсийг эерүүлж хэлдэг олон цээр үгсийг бид угсаатны зүйн судалгааны хэрэглэгдэхүүнээс мэднэ. Иймэрхүү цээрлэсэн үгс бүхий л хэлэнд хэвшмэл байх боловч монголчуудын хувьд тун олон байдаг. Үхэх гэлгүй өөрөөр хэлсэн олон жишээг энд гарган хэлж болох бөгөөд үүнээс заримыг дурдвал: *amisqa-yin toya güičekü* “амьсгалын тоо гүйцэх”, *Erlig qayan-u-dur očiqu* “эрлэг хааныд очих”, *ünenkin-ü-ben yajar-tu yabaqu* “үнэний газарт явах”, *Tngri bolqu* “тэнгэр болох”, *Burqan bolqu* “бурхан болох”, *qada tüsikü* “хад түших”, *egeg tüsikü* “энгэр газар очих” (Энэ нь уулын энгэрт буюу хаданд оршуулах зан үйлын тусгал), *töröl araljiqu* “төрөл арилжих”, *tayalal düri bariqu* “таалал дүр барих” гэх мэт (Sagaster 1964). Монголчуудын оршуулгын зан үйл нь түүхийн явцад олон давхарга бүхий шашны төсөөллийг шингээсэн бөгөөд сүүлдээ буддын шашны нөлөө хүчтэй болсон ч бөөгийн зан үйл бүрэн

алга болоогүй, харин тэдгээр нь харилцан нөлөөлж, синкретик хэлбэрээр хадгалагджээ. Энэ нь буддын шашин дэлгэрэхээс өмнөх анимист болон шаманист уламжлалын гүн үндэс, мөн ламын шашны үзэл санааны нөлөө хоорондын уялдаа холбоог илтгэнэ. Одоо хүртэл уламжлагдсан 160 орчим үгнээс сонгож авсан эдгээр жишээнд илэрч буй шашны төсөөлөл нь нас барсан хүний сүнс, тэнгэрийн ертөнц, хамгаалагч хүчний тухай ойлголт, тэдэнд зориулсан тайлга, залбирал зэрэг зан үйлийн элементүүдийг багтаасан нь эртний болон шинэ үеийн шашны үзэл санаа зэрэгцэн оршиж байсны нотолгоо юм (Jagchid and Hyer 1979: 101; Taube and Taube 1983: 156).

Эдгээрийн дотроос Монголын ард түмний язгуурын шүтлэг буюу бөө мөргөлтэй холбоотой хэмээн ангилж болохоор: *naran bolqu* “Наран болох”, *tngri bolqu* “тэнгэр болох”, *tngri-dür ögedelebei* “тэнгэрт өөдлөв”, *qayicin nutuγ-tayan bučaqu* “хуучин нутагтаа буцах” юмуу эсвэл *yeke ger-tegen qariqu* “их гэртээ харих” гэх мэт нэг бүлэг үг хэллэгүүд анхаарал татна. Иймэрхүү үг хэллэгүүдэд “үхсэний дараа сүнс хаанаас ирсэн тэр газартаа буцдаг” гэсэн санаа гарч байх бөгөөд бөө мөргөлийн итгэл үнэмшилтэй холбоотой нь үзтэл илэрхий юм. Профессор К.Загастер энэ тухай: “Үүн дор юуг ойлгож болохоор байна вэ гэвэл, “хуучин нутаг”, “их гэр” гэж байгаа тэр газар нь магадгүй нас барсан хүний амьд ахуйдаа байсан бөгөөд одоо тэр сүнс цаашид энэ хэлбэрээрээ тэнд үлдэхийн тулд буцаж буй тэр газар; эсвэл сүнс гарч яваад үргэлжид байж байх газар гэж ойлгож болох юм” гэж хэлжээ (Sagaster 1964: 99-119).

¹ МУИС, ШУС, Археологи, антропологи, хүн ам зүйн тэнхим, МУИС-ийн Нүүдэлчдийн археологийн хүрээлэн

* Холбоо барих зохиогч: u.erdenebat@num.edu.mn
<https://orcid.org/0000-0003-0867-3691>

Хүн хийгээд адгуус амьтан, ер нь амьсгалж буй аливаа биеийн амьд буйн илрэх хэлбэрийг монголчууд, тэдэнтэй гарал удмын холбоотой ард түмнүүд *amin* “амь” хэмээн нэрлэж байжээ. Монголчууд, энэхүү *amin* “амь” бол бие цогцост бүхэлд нь агуулагдаж байдаг бөгөөд энэ учраас бие организм оршиж байдаг гэж итгэдэг (Harva 1938, 250). Б.Ринчен абугай, сүнсний монгол нэрийн тухай бичихдээ: “Ертөнцийг үзэх бөө мөргөлийн үзлээр бол аливаа – *qalayun amitan*, *büliyen čisutan* “халуун амьтан, бүлээн цустан” амьд юм бүхэн *гурван сүнс*тэй гэж монголчууд итгэдэг: *Miqan-u sünesün* “махны сүнс”¹, *Yasun-u sünesün* “ясны сүнс” ба амьд юм болгоны биенд нь орогнож байдаг *sülde* “сүлд” хэмээх үхэшгүй сүнс энэ гурав болно. Эх хүүхдэдээ *miqan* өгдөг болохоор эхийн нь талын бүх төрөл төрөгсөд хүүхдийн *miqan törül* “махан төрөл” болно. Эцэг нь хүүхдэд *yasun* өгдөг, тиймээс эцгийн нь талын садан төрлийн бүх хүн хүүхдийн *yasun törül* “ясан төрөл” болно. Махны болон ясны сүнсүүд үхэшгүй сүнс (*sülde*)-ний орон гэрийг бүрэлдүүлэх бөгөөд хэрэв үүрдийн сүнс нь салан одох буюу өөрөөр хэлбэл хэрэв хүн үхвээс, тэдгээр нь хүүр бүр алга болох хүртэл мах болон ясанд оршсоор байдаг. Махны сүнс (*miqan-u sünesün*) цаашид гурван жил амьдрах бөгөөд хүүр бүрмөсөн ялзарч дуусахад сая үхдэг. Ясны сүнс (*yasun-u sünesün*) цаашид сүүжний ясанд оршсоор мөн энэ ясыг алга болох хүртэл амьдарна. Ардын энэхүү хуучин итгэл сүсгээс болж монголчууд одоо хүртэл хоолны дараа махыг нь идэж мөлжсөн хонины сүүжний ясыг энэ ясны сүнсний нь тонилгох гэж эвдэж байдаг бөгөөд эс тэгвээс ясны сүнс муу юм хийдэг гэх ба муухай зүүд илгээдэг хэмээнэ. Хий үзэгдлийн тухай монголчуудын үлгэр домогт өгүүлэхдээ, хүн дүрстэй элдэв хорон муу сүгнүүд шөнө босож гүйх бөгөөд оройтож яваа хүмүүс рүү дайрч айлгадаг, хэрэв гүйдэлд өртсөн хүн халдаар ирэгчийн сүүжний нь ясыг ноцолдож байгаад санамсаргүй хугалахад тэр муу юмс үхэж алга болж буй тухай өгүүлнэ (Rintschen 1974: 497-498).

1950-60-аад оны үед Монголын алдартай хуучин бөө нарын хойчис болон зарим бөө нартай энэ сэдвээр асууж ярилцах завшаан О.Пүрэв гуайд олдсон байна. Тэд ярихдаа: “Аливаа хүн болгон гурван сүнсстэй. Үүнд: Махны буюу цусны сүнс, үүнийг хүн эхийн талаас авах бөгөөд тэр нь хүний амьд ахуй цагт биеийнх нь бүх булчин шөрмөсөөр гүйж хөдөлж

байдаг². Амьд юм үхсэний дараа тэр зүрхэнд нь оршиж, хэрэв зүрх ялзран алга болоход даруй үхдэг. Энэ бол зуурдын сүнс юм. Ясны сүнс бол эцгийн талаас бүрэлдэж буй болох бөгөөд [махны сүнсстэй У.Э.] ижил хугацаагаар хүн буюу амьд амьтны бүхий л ясны хэсгүүдээр дамжиж хөдөлгөөнд оршиж байдаг. Хүн үхэхэд, ясны сүнс тэр газраа бас удах бөгөөд сүүжний яс салж унах хүртэл байж л байна. Хэрэв сүүжний яснаас юм үлдэхгүй болвол тэр устаж алга болно. Энэ бол бас нэг зуурдын сүнс болно. Хүн эхийн хэвлийд бүрэлдсэн цагаасаа оюунлаг сүнс буюу амин сүнс (*amin sünesün*) хэмээн нэрлэдэг амьдралын сүнснийг авах бөгөөд тэр нь хүний биеэс гарч одохдоо зүүн гарын нь ядам хуруугаар гадагшилдаг гэнэ. Энэ сүнс хүний амьдралын хугацаанд тархи ба бүхий л нугас судсаар нь дамжин хөдөлж байдаг. Үхсэний дараа тэрбээр аман хүзүү, хатан хүзүү хэмээх хүзүүний эхний (*aman küjügüü*) ба хоёрдугаар (*qatan küjügüü*) үеийн³ ясны завсар нугасанд оршиж байгаад энэ хоёр яс салахад тэнгэрт дэгдэн гарч тэндээ үхэгсдийн оронд үүрд үлддэг. Энэ бол цааш амьдардаг мөнхийн сүнс юм” (Пүрэв 2002: 129) хэмээн өгүүлжээ.

Монголын уламжлалт сүнсний тухай үзэлд энэхүү гурав дахь сүнсний тухай ойлголт маш чухал байр суурь эзэлнэ. Амин сүнс нь хүний амь насны гол эх сурвалж бөгөөд үхсэний дараа ч оршсоор байдаг. Махан биеийн болон ясны сүнс нь амин сүнснийг хамгаалах үүрэгтэй. Ардын үлгэрт, мангасууд амин сүнсээ биеэс гадна, нэг хүүхдэд юмуу, эсвэл нэг хайрцаг саван дотор, нууц газарт хадгалж, амин сүнс хөндөгдөхгүй бол үхэшгүй гэсэн ойлголтыг тусгасан байдаг нь энэ үзэл санааны баталгаа юм (Taube and Taube 1983: 81).

Цааш амьдардаг сүнс нь хүн үхсэний дараа, бие махбодтойгоо гурван жил орчим хамт байдаг. Тэр сүнс талийгаачийн гэр бүлд сайнаар ханддаг бөгөөд тэдэнд ямагт сайн сайхан зүйл хийдэг. Тиймээс гурван жилийн дараа эсгий, арьс үс, даавуу эсвэл модоор Ongyon хэмээх дүрсийг бүтээдэг. Ингэснээр хүүрийн бие махбод бүрэн алга болж, сүнс орших газраа алдахад шинэ орон байр олж өгч, гэр бүлийнхнийхээ сайн сайхны төлөө гэртээ үлдэх боломжтой болгож байгаа юм.

² Сүнс нь хүний амьдарч байх хугацаанд бүхий л бие эрхтэнгүүдээр нь дамжин байрлаж байдаг. Хэрэв сүнсний байрлаж буй тухайн мөч таарсан үед няслахад л үхэж болох эмзэг байдаг (Harva 1938: 258).

³ Хүзүүний эхний хоёр нугаламыг аман хүзүү (*Atlas*) ба хатан хүзүү (*Axis*) гэж нэрлэдэг. Тэдгээр нь хоорондоо шүд маягийн сэртэнгээр холбогддог. Аман хүзүү нь цагариг хэлбэртэй бөгөөд хатан хүзүүний сэртэнгийн үеийг тойрч эргэлдэн хөдөлнө. Ингэснээр хүн толгойгоо хоёр тийшээ эргүүлж хөдөлгөх (“үгүй гэж хэлэх”) боломж олгодог. Аман хүзүү нь гавлын дагзны ястай хоёр газраар холбогдож, эллипс хэлбэртэй үе үүсгэдэг. Ингэснээр хүнд толгой дохих (“тийм гэж хэлэх”) болон толгойгоо хажуу тийш нь хазайлгах боломжийг олгодог.

¹ Үүнээс гадна цус бол сүнс тээгч мөн гэсэн ойлголт бас байсан. Тухайлбал, “Монголын Нууц Товчоо”-ны 201-р зүйлд дурдсанаар, Чингис хааны анд Жамуха нөхөртөө ялагдаад өөрийгөө “*cisu ülii qarqan*” нөгчөөхийг гүйж байв. Чингис хаан хүссэн ёсоор нь түүнийг цус үл гарган нөгчөөж хүүр ясыг нь хөсөр хаялгүй хүндэтгэсэн оршуулсан байна (Rachewiltz 1972: 113).

Монгол хэлэнд үхэшгүй мөнхийн сүнс нь өөрийн онцлог шинж чанараараа өөр өөр нэртэй байдаг бөгөөд Ринчен доктор профессорын хэлснээр эдгээр нь бүгд нэг язгуураас өөр өөр дагавар ашиглан үүссэн ажээ. Тэрбээр бичихдээ: “Сайн бөөгийн сүнсийг *ċinor* (эртний түрэг. *tinor*) гэж нэрлэдэг бөгөөд бөө юмуу бусад хүндэт хүмүүсийн цогцосыг *ċindar* гэж хэлдэг, “*da*” болон “*r*” дагавар нь энэ тохиолдолд эрхэм хүндэт хүний хүүр болохыг зааж байна. Үхэшгүй мөнхийн сүнсний ерөнхий нэр нь *sünesün* болох бөгөөд *sün* <*ċin*<*tin* гэдэг үгнээс гаралтай байж болох бөгөөд хүндэтгэлтэй сүнсийг илэрхийлэх *sülde* гэдэг үг нь *sül* гэсэн язгуур дээр +*de* гэсэн дагавар нэмж үүсчээ. Эндээс *sül* гэдэг үндэс нь *sünesün* гэдэг үгийн *sün* гэдэг үгтэй тохирч байна. Энэ нэр томъёо нь тухайн амьтны эр хүн чанар, эрхэмсэг зан чанарыг онцолж байна. Энэхүү *sür* ~ *sül* ~ *sün* дэх *r* бүрдэл хэсэг нь ийм сүнс өөрийн хүндэт, харгис сүр жавхлангаа бадруулж, улмаар бусдыг айлгаж, тэдэнд бишрэлийн мэдрэмжийг төрүүлж чадна гэдгийг заадаг. Эцэст нь, монгол хэлэнд сүрлэг сүнстэй сүрлэг хүмүүсийн сүнсийг илэрхийлдэг *su*~*sü* гэдэг нэр томъёо байдаг. Тиймээс амьд биетүүд нь үхэшгүй мөнхийн сүнстэй байдаг бөгөөд тухайн хувь хүний мөнхийн сүнсний онцлогоос хамааран *sünesün*, *sülde*, *sür*, *su*~*sü* эсвэл *ċinor* гэж нэрлэж болно. Үхлийн дараа бүх мөнхийн сүнснүүд нь байнгын гэр оронгүй болж, зорилгогүй тэнүүчилдэг. Энэ үед тэдгээрийг *ċidkür* гэж нэрлэдэг бөгөөд *ċid* нь *ċinor* гэдгийн *ċin* -гээс гаралтай, -*kü*- ба -*r* дагавар нь сүнс орон гэрээсээ гарахаас өөр аргагүй болсныг заадаг” гэжээ (Rintschen 1974: 498).

Ринчен гуай цааш өгүүлэхдээ: “Үхлийн дараа бүх мөнхийн сүнснүүд байнгын гэр оронгүй тэнүүчилдэг. Үхсэнээс гурван жилийн дараа хамаатан садан нь талийгаачийн сүнсэнд зориулж шинэ гэр, тэнүүчилсэн сүнс хоргодох газар болох хөрөг эсвэл дүрс баримал бүтээх ёстой. Энэ төлөвт түүнийг онгон (эртний монгол хэлээр: *ongyan*) гэж нэрлэх бөгөөд өвөг дээдсийн шүтлэг бөө мөргөлийн ёсонд, нас барсан хүний нийгмийн байр сууринаас хамааран тухайн гэр бүлийн эсвэл бүхэл бүтэн овгийн асран хамгаалагч сахиус болдог” (Rintschen 1974: 498).

Германы эрдэмтэн Эрика болон Манфред Таубе нар: “Өвөг дээдсийн сүнсийг анх үр удам нь хамгаалагч бурхад болгон шүтдэг байсан ч тэнгэр (*tengri*), ялангуяа уул усны эздээс ямар ялгаатай нь тодорхойгүй байдаг. Өвөг дээдсийн сүнсийг шүтэх нь бөө мөргөлийн зан үйлийн хүрээнд бүр ч илүү ач холбогдолтой болсон, учир нь тэднээс тодорхой тусламж хүсч болдог байв. Эдгээр өвөг дээдсийн сүнснүүд нь эцсийн дүндээ үхэгсдийн мөнхийн сүнснүүд учраас тэдний шүтлэг нь сүнсний тухай эртний ойлголтууд дээр суурилдаг. Үүнийг мэдэхгүйгээр ард түмний шашны үзэл төсөөлөл, ёс заншил, бас аман зохиолын ихэнх

зүйлийг ойлгож чадахгүй юм. Хүн болон “халуун амьсгал, бүлээн цустай” бүх амьтад гурван сүнстэй гэсэн санаа бол үүнийг ойлгох эхлэлийн цэг болно” гэж үзжээ (Taube and Taube 1983: 80-81).

Буриад эрдэмтэн Банзаров Монголчуудын итгэл үнэмшлийн тухай ярихдаа, нас барсан хүний сүнс ард үлдэгсэддээ ашиг тус эсвэл хор хөнөөл авчирдаг гэж үздэг байсан тул “онгон” гэдэг зүйлийг хүндэтгэдэг байсан гэж өгүүлжээ. Нас барагсдын хэн нь энэхүү зэрэгт хүрснийг бөө нар тодорхойлох үүрэгтэй байв. Ийм төрлийн сүнснүүд тодорхой зарим бүс нутагт маш олон тоотой байсан бөгөөд ер нь бүх Монгол түмний дунд түгээмэл байсан. Ялангуяа ноёд язгууртны өвөг дээдсийг онцгой их анхааран үзэх бөгөөд газар газрын бөө нар болон нэр хүнд бүхий бусад хүмүүс нас барсныхаа дараа онгоны зэрэгт хүрдэг. Мэдээж хэрэг, хамгийн ойр дотно байх онгонууд нь тухайн гэр бүл бүрийн хамгаалагч онгон сахиуснууд байжээ (Банзаров 1891: 30).

Эрт дээр үед монголчууд онгодын дүрсийг хэрхэн бүтээж тахиж байсан талаар бичгийн тэмдэглэл цөөнгүй. Жишээлбэл, Плано Карпини, Гийом де Рубрук нарын бичсэнээр, XIII зуунд монголчууд эсгийгээр хүн дүрстэй хүүхэлдэй хийж, торго бөсөөр хувцаслаж, гоёмсог янзалсан мухлаг тэргэнд байрлуулан үүдэндээ тавьж сүсэглэх бөгөөд бөө үзмэрч нараас өөр хэн ч зүрхэлж хүрдэггүй байсныг дурдсан байна. Баяр ёслол болон сар бүрийн шинийн нэгний өдөр эдгээр дүрсийг гаргаж ирээд, олны цуглардаг газар байрлуулсан тусгай гэрт хүндэтгэлтэй залдаг. Асарт гадны хүн орох хориотой байжээ (Карпини 1988: 16-17; Рубрук 1988: 207).

Энэхүү сонирхолтой мэдээ нь дээд язгуур угсаатай хүмүүст хамааралтай нь мэдээж бөгөөд нүүдэлчин амьдралын хэв маягаасаа болж Монголчууд өвөг дээдсийнхээ сүнсний орон буюу онгодынхоо дүрсийг, Самоед зэрэг Сибирийн зарим ард түмнүүдэд тусгай чарган дээр хадгалдаг шиг, хөдөлгөөнт тээврийн хэрэгсэл дээр хадгалж байсныг нотолно (Harva 1938: 371-372).

Плано Карпини бичихдээ: “Тэд эсгийгээр хүн дүрстэй эмгэлж хэмээх онгон шүтээн хийж гэр дотор үүднийхээ баруун зүүн талд байрлуулах бөгөөд түүндээ эсгийгээр хөх шиг юм хавчуулан хийж мал сүргээ сахин хамгаалж их сүү, олон үр төл хайрлагч онгон шүтээн хэмээн сүсэглэн биширнэ. Бусад онгон шүтээнийг тэд торгон бөсөөр үйлдэж ихэд дээдлэн шүтэх бөлгөө. Зарим нь энэ онгодоо гоёмсог янзалсан мухлаг тэргэнд байрлуулан үүдэндээ тавьж сүсэглэх бөгөөд энэ тэрэгнээс юм хулгайлсан хэнийг боловч ямар ч өршөөлгүй хороодог ажээ. Анх онгоныг хийх болоход тэдгээр айлын эзэгтэй нар цугларч ёслол төгөлдөр үйлдэх бөгөөд дараа нь хонь гаргаж идэцгээх ба бүх ясыг нь шатаах ажгуу ... Мөн шүтээндээ агт

морь сэтэрлэн өргөх бөгөөд түүнийг үхэн үхтэл нь хэн ч унаж мордох ёсон огт үгүй. Мөн өөр бусад амьтныг ч сэтэрлэн өргөх бөгөөд хэрэв түүнийгээ идэх болж гэмээ нь нэг ч ясыг нь хугалж ташилгүй бүгдийг нь шатаадаг ажгуу” (Карпини 1988: 16).

Рубруккийн тэмдэглэлийн өөр нэг газар, монголчуудын орон гэрт сүнсний дүрсүүд байсан тухай мэдээлж, гэрийн хойморт, гэрийн эзний суудлын дээд талд “гэрийн эзний ах” гэж нэрлэгддэг эсгийгээр хийсэн хүүхэлдэй шиг хүн дүрст онгод үргэлж байх бөгөөд “эзэгтэйн ах” гэж нэрлэгддэг өөр нэг хүүхэлдэй түүний орны дээгүүр өлгөөтэй байсан тухай дурдсан байдаг. Ханан дээрх хоёр дүрсний хооронд, арай өндөрт, нийт гэрийн сахиус буюу гэр бүлийг асран хамгаалагч сүнсний гурав дахь онгод өлгөөтэй байв. Эмэгтэй боолууд болон бусад эмэгтэйчүүд рүү харсан жижиг сүнсний дүрс нь эхнэрийн орны хөлд байрладаг. Тэд ууж наргихаар цуглахдаа гэрийн эзний толгой дээр байгаа онгод, дараа нь бусад онгодын зүг ээлж дараагаар цацал өргөдөг байв (Рубрук 1988: 108). Марко Пологийн тэмдэглэлд, “Татарчуудын сүсэг бишрэл дараах мэт болой. Юу гэвэл, тэдэнд нэгэн бурхан буй бөгөөд түүнийгээ Начигай хэмээн нэрлэнэ. Начигай бол газар дэлхийн эзэн сахиусан бөгөөд тэдний үр хүүхэд, мал сүрэг болоод тариа будааг ч цөм ивээлдээ багтаадаг гэлцэнэ. Түүнийг айл бүхэн гэртээ эрхэмлэн тайж мөргөл залбирал үйлдэнэ. Тэрхүү онгоноо эсгий хийгээд цэмбээр үйлдэж гэр гэртээ тайж тахидаг бөгөөд басхүү түүний эхнэр хүүхдийг нь хийж тавьсан байна. Эхнэрийг нь онгоны зүүн биед, хүүхдийг нь өмнө биед нь залаад, цөмд нь мөргөл залбирал үйлдэцгээнэ. Хоол идэх үедээ өөх тос зэрэг дээжээр нь онгон, түүний эхнэр хүүхдийн амыг мялаагаад, дараа нь шөл шүүсээр гэрийн үүдэн тус газраас цацал өргөнө. Тийнхүү эдгээр бүхнээ гүйцэтгэж, бурхан сахиусдаа зоог шүүсээ барьж дууслаа гэж үзсэнийхээ дараа сая өөрсдөө идэж, ууж эхэлцгээдэг” хэмээн дурджээ (Поло 1987: 70-71).

Түүнээс гадна монголчууд, нядалж хэрэглэсэн малынхаа нүнжгий нь авсан сүүжний ясыг гэрт бүтнээр нь хонуулах явдлыг цээрлэдэг. Энэ нь ялангуяа бог мал (хонь, ямаа) эсвэл зүр гур зэрэг ан амьтдын сүүжний мөлжсөн ясыг гэрт хонуулахыг цээрлэж хэрэв зайлшгүй хонуулах бол нүхэнд нь үс ноос чихэж байж хонуулдаг. Монгол хүн сүүжний ясыг сайтар мөлжсөний эцэст заавал сэтэлж хаядаг ёстой. Хүний сүүжний бүтэн яс аяны замд тааралдвал түүнийг морь малаар гишгүүлж сэтлэх, эсвэл өөрөө сэт цохиж сүнсийг тонилгохоос гадна хэрэв олуул яваа бол хоёр талаар нь өнгөрдөггүй, заавал нэг талаар нь өнгөрдөг, тэгвэл сүнс дагадаггүй гэж үздэг. Сүүжний яс бүтэн бол хүн амьтны ясны сүнс сүүжний нүхэнд оршиж хүмүүс тэр сүнтэй хамт гэр орондоо хонолоо гэсэн үг болно. Тиймээс хоол идсэний дараа мөлжсөн

сүүжний ясыг нүхийг нь үс ноосоор бөглөх ба сэтлэж хаях нь ясны сүнсний байрыг бөглөх, эвдэж сүнсийг нь тонилгож байна гэсэн ойлголт юм. Түүнээс гадна, бусад мэдээгээр, энэ итгэл үнэмшлийн дагуу аливаа амьтны сүнс голчлон гавлын яс, толгойд оршиж байдаг. Тиймээс хоол идсэний дараа идэж мөлжсөн хонь, ямааны толгойн ясыг хугалах, гэрт хонуулах бол нүдний нь ухархайг бас үс ноосоор бөглөх ёстой ажээ (Пүрэв 2002: 130).

Монгол ардын аман зохиол – баатарлаг туульс болон үлгэрийн аль алинд нь гол дүрийн дайсан ба түүний морийг хөнөөсний дараа хүүрийг нь үнс болтол шатааж, эргээд ямар ч аргаар амилан сэргээх боломжгүй болгож, “үхэрт хэмлэх яс үгүй, үнэгэнд шинших сэвс үгүй болтол, яс үсийг нь түлж үнсийг нь хийсгэн” дарж байдаг (Ринчинсамбуу 1960: 66, 86; Цолоо 1982: 101; Катуу, Нарантуяа 1989: 44, 78-79; Цэрэнсодном 2011: 635; Баясгалан 2016: 38, 58, 104). Үүнтэй адил алагдсан дайсан мангасын цогцсыг хэсэглэн хуваасан тухай:

“Засмал хар илдээрээ
Хатан хүзүү
Аман хүзүү хоёрын дундуур нь
Тас цавчиж
Хатавч хар толгойг тасалж
Хаагий нь хадаад
Ханчры нь дэлгээд
Сэвэрхээгий нь хадраад
Сэмжий нь дэлгээд
Дэлүүн хөх махы нь яраад
Долоодой гар сэвсий нь сэгсрээд ...
Уулын чинээ гал улалзуулаад
Булган улаан цог гаргаад
Үнэг шиншлэх юмгүй
Үхэр хэмлэх ясгүй болгож шатаагаад
Жаран хоёр эхтэй
Жалман хар салхи тавиад

Хумхийн тоос болгож хийсгээд...” гэх зэргээр өгүүлнэ (Цолоо 1982: 90). Ингэснээр амьдрах газраа алдсан ясны сүнс нь бүрмөсөн тонилж байгаа хэрэг ажээ.

Монгол үлгэр туульд өгүүлж буйгаар, бас араг ясны өчүүхэн хэсэг л байхгүй болоход дахин амилуулах боломжгүй болдог. Иймээс алагдсан дайсны талынхан баатраа дахин амилуулахын тулд хүүр ясыг хайж олохоор шиншээч үнэг илгээнэ. Мөн алагдсан баатар эзнийхээ хүүрийг хүлэг сайн морь, анч нохой, шувуу нь амь өрсөн аварч гаргаад морь нь өдөр шөнөгүй морь үхэр ирэхээр нь хөөгөөд, шувуу нь шувуугаа хөөгөөд, нохой нь нохойгоо хөөгөөд нэг ч юм ойртуулахгүй манасаар байгаад 7 жил болгож, улмаар баатрын нөхөд ид шидийн хүчээр баатрын хүүр ясыг эвлүүлэн буцаан амилуулж авдаг өгүүлэмж бий (Нарантуяа 1991: 145; Мостаэрт 2010: 15-16;

Ганболд 2016: 360-362).

Монголчууд эрт цагт, мал амьтнаар тайлга хийхдээ тэр амьтныг нөгчигсдийн унаа болгон сэргээхийн тулд нэг ч ясыг нь хугалж гэмтээж болохгүй гэдэг байжээ. Үүнтэй адил шалтгаанаар “Эрийн сайн Эринчин мэргэн хүү”, “Хаан Чингэл баатар”, “Эрийн сайн хайрт Хар хөхөл хүү” зэрэг олон үлгэр туульст алагдсан баатрын ясыг нэгийг ч үлдээлгүй цуглуулж уул хэвээр нь тавиад, “үд хүргэлгүй эдгээдэг үнэгэн цагаан эм, хоног хүрэлгүй эдгээдэг хонин цагаан эм”-ээ түрхээд “амин сүнс”-ийг нь даллан дуудаж босгоход “яасан их унтав аа” гээд баатрууд амилан сэргэж байдаг (Цолоо 1982: 81, 85; Катуу 1986: 62; Катуу 1991: 122; Нарантуяа 1991: 132). Харин нэг л яс алга байвал баатрыг эргэн амилуулах боломжгүй болдог ажээ! (Taube 2004: 208).

Монгол үлгэр туульсын олон өгүүлэмжид сүнсний тухай эдгээр ойлголтыг тусгасан байдаг. Жишээлбэл, мангас өөрийн амин сүнсийг биеийн гадна хаа нэгтээ нууц газар нууж, зөвхөн энэ амин сүнсийг олж устгасан тохиолдолд л түүнийг алж болно; мөн тулаанд алагдсан дайсныг хэсэг хэсгээр нь мөчлөн салгаж, дөрвөн зүг найман зовхист тарааж хаядаг (Taube and Taube 1983: 81-82; Heissig 2007: 97). Хэрэв эдгээр өгүүлэмжийг “сүнс тогилгох” тухай үзэл төсөөлөлтэй холбон авч үзвэл Монголын эртний булшнуудад өргөн тархсан эрт цагт булш тоносон, сүйтгэсэн зэрэг археологийн баримт буюу олдворын цогц байдлыг дахин тайлбарлаж болох юм.

Эрт цагт булш тонож сүйтгэсэн явдал нь монголчуудын булш оршуулганд төдийгүй бусад нүүдэлчин ард түмний булшнуудад хаа сайгүй ижил төстэй ул мөрөө үлдээсэн байдаг. Баримтжуулсан булшны олдворуудыг шалгахад онцгой үнэ цэнэтэй эд зүйл агуулаагүй энгийн булшнууд ч гэсэн тоногдож сүйдсэн ул мөр байдаг. Хөндөгдсөн булшнуудын дийлэнх нь бараг зөвхөн толгой хэсэгтээ тоногдсон байх бөгөөд мөн удаа дараа зарим “чухал” яс алга болсон байгааг археологичид тогтоожээ. Германы эрдэмтэн Х.-Г.Хюттель бээр, Төв Азийн эртний болон хожуу үеийн нүүдэлчин ард түмний булшийг, ялангуяа захирагчдынх нь булшийг устгаснаар тухайн ард түмэн, овог аймгийн мөн чанар (identity) арилсан болохыг заасан. Тэр бичихдээ: “Оршуулгын газар бол өвөг дээдсийн оршин суудаг газар, гарал үүсэл, нийгэмлэг, хууль ёсны засаглалын үндэс суурь болсон газар юм. Энэ газар бол тэдний оршин тогтнолын эхлэл ба төгсгөл юм. Энэ газрыг устгаснаар нийгэмлэгийн нийгмийн оршин тогтнол устаж үгүй болох аюулд орно” гэжээ (Hüttel 2001: 15).

Хүний үхлийн тухай Монголд хамгийн эртний бичээс тэмдэглэл нь Орхон, Сэлэнгэ, Онги, Туул голын сав газрын эртний Түрэгийн бичээсүүдээс гаралтай. Орхоны түрэгүүдийн дунд үүнийг

илэрхийлэх нийтлэг хэллэг нь “uᠰ” байсан бөгөөд энэ нь ерөнхийдөө “нисэх / халих” гэсэн утгатай. Ижил төстэй байдал нь маш сонирхолтой байсан тул зарим тайлбарлагчид энэ нь нэг хэллэгийн хоёр утга биш, харин хоёр бие даасан нэр томьёо гэж үзсэн. Гэсэн хэдий ч А. фон Габайн, үүнийг монгол хэлээр, хоёр агуулгын нарийн ширийн зүйлийг багтаасан “qali-” (“тэнгэрт халих” буюу “үхэх” гэсэн утгатай) гэсэн үг болохыг онцолсон үед эдгээр эргэлзээ арилсан (Gabain 1953: 546; Tryjarski 2001: 78.).

Үнэхээр, “халих” эсвэл “одох” гэх хэллэг нь “үхэх” гэсэн ойлголтод маш их хэрэглэгддэг тул сүнсний шувууны тухай ярьж болох юм. Эртний монголчууд үхлийн дараа хүний сүнс биеэсээ шувуу болон нисдэг гэж үздэг байжээ. Нөгчсөн өвөг дээдэс дээд тэнгэрт дэвшдэг. Хожуухан үеийн монгол сурвалжуудад тэмдэглэснээр, Чингис хааны үхлийн тухай түүний шадар баатруудын нэг Сөнидийн Гилүгэдэй баатар сэтгэл хөдөлгөм үгсээр дуулсан байдаг:

„qaliqu qarčiyai jegür bolun odbau či. ejen min-u.

qangginaqu tergen-ü tegesi bolbau či ejen min-u.

toɣoliqu qarčiyai jigür bolon odbau či ejen minu

toɣuriqu tergen-i tegesi bolbau či ejen min-u.

jirgekü sibayun-u jigür bolun odbau či ejen min-u

jirkiraqu tergen-ü tegesi bolbau či ejen min-u“

(Bawden 1955: 60).

Ийнхүү нас барсан хүн буюу сүнс нь дээд тэнгэр өөд оддог. Тэндээс тэдний сүнс энэ дэлхий дээр суугаа үр хойчсоо харж ивээж байдаг. “Монголын Нууц Товчоо”-ны 245-246-р зүйлд өгүүлснээр, “teb-tenggeri-yi terged-ün üjü 'ür-e niru'u ququľju o'oruqsan-i cinggis-qahan üjeju qoitu'ul-aca niken boro qosiliq abcira'ulju teb-tenggeri-yin de'ere inu talbi'ulju kölge oro'ulutqun newüya ke'ejü tendece newüba. Teb-i talbiqsan qosiliq-un erüge tüljü e'üten daraju hara saki'ulu'asu qutu'ar söni üdür sira-du ger-ün erüge ne'ejü beye selte qarcu'u bolqa'asu maqat teb inu tende bolqaqdaba cinggis-qahan ügüleriin teb-tenggeri de'ü-ner-tür minu qar köl gürgeksen-ü tula de'ü-ner-ün minu ja'ura or ügei jinggügi-yin tula tenggeri-de ese ta'alaqdaju ami-yan beye selte abcu otdaba-je ke'eba” (Rachewiltz 1972: 143) / “Тэв тэнгэрийг угсарсан тэрэгний адагт нурууг хугалаад орхисныг Чингис хаан үзэж хойдуул (арын гэрүүд)-аас нэгэн бор гэрийг авчруулж, Тэв тэнгэрийн дээр нь бариулаад “Хөсгөө бэлтгэ! Нүүе” гээд тэндээс нүүв. Тэв тэнгэрийг тавьсан гэрийн өрхийг бүтээж, үүдийг дарж хүнээр сахиулбал, гуравдугаар шөнө үүр цайж байхад гэрийн өрх нээгдэж, Тэв тэнгэрийн бие үгүй болжээ. Нягталж үзвэл үнэхээр түүний хүүр алга байв. Чингис хаан үгүүлрүүн: “Тэв тэнгэр, миний дүү нарт гар хөл хүрсэн ба миний дүү нарын хооронд оргүй хов үг хэлсний тул тэнгэрийн таалалд эс нийлж, түүний амь бие хоёулыг тэнгэр авч одов” гэв (Дамдинсүрэн 1976: 203-204). Ийнхүү Чингис

хааны өрсөлдөгч Тэв тэнгэр бөөгийн амь бие хоёул алга болсноор дахин хэзээ ч сэргэх боломжгүйгээр бүрмөсөн дарагджээ.

Цаашилбал, нөгөө ертөнц - үхэгсдийн оронд очсон хүн бүр амьд ахуйдаа хийж байсан ажил үйлээ үргэлжлүүлэн хийдэг гэж үздэг. Ийнхүү булшиндаа бүх хэрэгслээ хүлээн авсан нас барсан бөө нөгөө ертөнцөд очоод чухал ажлаа үргэлжлүүлдэг. Уно Харвагийн мэдээлснээр, “буриад дархчууд ч бас ур чадвараа мартдаггүй: бичээч хүн үзгээ оёдолчин хүн нөгчигсдийн оронд очоод зүүгээ ашигладаг шиг чадварлагаар ашигладаг. Мөн газар доорх ертөнцийн ханхүүд тэдний тусламж хэрэгтэй байдаг тул сайн хүмүүс бусдаас эрт үхдэг гэж ярьцгаадаг” (Harva 1938: 344).

Дундад зууны монголчуудын итгэл үнэмшлийн дагуу нас барагсдын сүнс нь өөр ертөнцөд очиж, амьдралын хэв маягаа үргэлжлүүлэн, гэр бүл, мал сүрэгтэйгээ хамт оршдог гэж үздэг байжээ. Энэ ертөнц нь амьдралын үргэлжлэл мэт төсөөлөгдөж, нас барагсад идэж ууж, өмсөж хэрэглэж байсан зүйлсээ дахин ашиглах боломжтой гэж итгэдэг байсан нь оршуулгын зан үйлд тусгагдсан байна. Хайртай хүмүүсийнх нь өргөсөн хоол хүнс, хувцас болон бусад хэрэгцээтэй зүйлс нь тэдний сайн сайхан байдлыг хангах чухал нөхцөл гэж үздэг байв. Мөн нөгөө ертөнцөд нас барагсад хэрхэн амьдрах (явган явах уу, морьтой эсвэл сүйх тэргээр аялах уу) нь амьдралын үеийн хөрөнгө чинээний байдлаас хамаарна гэсэн ойлголт байсан. Энэ нь нийгмийн давхарга, эдийн засгийн байдал шашны төсөөлөлд хэрхэн шингэсэн болохыг харуулж байна. Иймээс оршуулгын зан үйл нь зөвхөн нас барсан хүнийг үдэх төдийгүй түүний дараах амьдралын нөхцөлийг хангах зорилготой байсан нь эртний монголчуудын шашны болон соёлын үзэл санааны онцгой шинж юм. Энэ тухай Плано Карпини бичихдээ: “Тэд мөнхийн амьдрал, үүрдийн гэсгээлийн талаар юу ч мэддэггүй, харин үхсэн хойноо өөр ертөнцөд очоод мал сүргээ адгуулан өсгөж, идэж ууж энэ ертөнцийн хүмүүсийн үйлддэг бусад бүх зүйлийг хийнэ гэдэгт итгэх ажгуу” гэж тэмдэглэжээ (Карпини 1988: 18).

Марко Пологийн номонд өгүүлснээр, Монголын их хааны шарилыг онголохоор дөчин хоногийн турш залж явах замын гудаст тохиолдсон аливаа бүх хүнийг мэслэн хороогоод “Манай эзэн хааныг дагалдан нөгөө ертөнцөд одож хүчээ өгөгтүн” хэмээн хэлээд шарилыг дагуулан хойлго хийсэн гэнэ. “Тэд тэр хороогдсон хүмүүсийг нөгөө ертөнцөд одож эзэндээ үйлчилдэг хэмээн нутаг итгэдэг авай. Хаан эзэн халин одсон цагт эрдэнэт сайн хүлэг морьдыг нь хороож, мөн л дагалдуулан нөгөө ертөнцөд илгээнэ” гэжээ (Поло 1987: 69).

Марко Пологийн номын өөр нэг хэсэгт

мэдээлснээр, эртний Монголын итгэл үнэмшлийн дагуу нөгөө ертөнцөд одсон хүмүүсийг хуримлуулах болон бусад баяр хөөртэй ёслолыг тэмдэглэдэг гэжээ. Хэрэв хоёр хүний нэг нь дөрөв орчим насны хүүтэй, нөгөө нь охинтой байгаад тэр хоёр хүүхэд нас барвал, талийгаач охиныг хүүд богтлон өгч, тэднийг гэрлүүлэх ёслол хийдэг хачирхалтай заншил байсан гэнэ. Цаасан дээр зарцыг төлөөлүүлсэн хүний дүрс, морь болон бусад амьтан, хувцас хунар, зоос мөнгө, эд хэрэгслийн зүйл зурж, ургийн гэрээ бичгийн хамт галд шатаана. Эдгээр зүйлс утаагаар дамжин нөгөө ертөнцөд буй хүүхдүүдэд хүрэх бөгөөд тэд хууль ёсны дагуу эр эм бололцдог гэж итгэдэг. Энэ ёслолын дараа аав, ээжүүд бие биесээ худ ураг бололцов хэмээгээд, хүүхдүүдээ амьд сэрүүн байгаагийн адилаар ургийн холбоогоо сахидаг гэж өгүүлсэн байна (Поло 1987: 73-74).

Энэ ойлголт Рубруккийн тэмдэглэсэн, тэр үеийн монголчуудын гэрлэлт, хуримлах ёсны тодорхойлолтод тодорхой гарч ирдэг: “Бэлэвсэн эхнэр дахин хадамд гарна гэж үгүй. Учир нь энэ ертөнцөд ямар нэгэн эрэгтэйд гарсан эхнэр нөгөө ертөнцөд мөн тэр хүнтэйгээ суух учир ийнхүү цээрлэдэг ажгуу. Түүнчлэн хүү нь өөрийн төрсөн эхээс бусад эцгийнхээ үлдээсэн эхнэрүүдтэй суух муухай заншил бий. Учир нь эцгийн өв хөрөнгийг отгон хүү нь залгамжлах учир эхнэрүүдийг бас асарч гэжээх үүрэгтэй болдог байна. Тэгэхдээ тэдгээр эхнэрүүд үхэхдээ эцэгт нь эргэж очих учир тэдэнтэй суухад ичих харшлах зүйлгүй” гэжээ (Рубрук 1988: 115).

Францын эрдэмтэн Жан-Поль Ру бээр, сүнс болон нөгөө ертөнцийн амьдралын тухай эртний монгол итгэл үнэмшлийн өөр нэг талыг анхаарч үзжээ: “Энэ ертөнцөд боол үгүй, унах морьгүй байсан бол тэнд боол, морь байхгүй. Гэсэн хэдий ч хэрэв зарим амьтдыг нөгөө ертөнцөд хамт аваачсан бол тэднийг өсгөж үржүүлж болно. Тэнд бас тулаанууд болдог учир нас барсан хүн хоёр дахь удаагаа үхэж ч болно” гэжээ (Roux 1963: 107). Ринчен гуайн хэлснээр, монголчууд нийгмийн анги давхарга, зэрэг дэсээс хамааран нөгөө ертөнцөд олон янзын сүнснүүд байдаг гэж үздэг байжээ. Жишээлбэл, өрхийн тэргүүлэгч үхэхэд түүний сүнс өрхийн тэргүүлэгч хэвээрээ л байхын дээр овгийн ахлагч, ноён үхэхэд сүнс нь овогтоо буюу харьяат нутаг хошуундаа байж овог болон харьяат нараа үхэхэд сүнснүүдийг нь урьдын адил захирч байдаг гэнэ. Анчин, гөрөөчин хүний сүнс бол анчин гөрөөчин хэвээрээ, өөрийнхөө алдаг амьтдынхаа сүнсийг мөн алсаар л байдаг. Ийнхүү амьд амьтанд сүнс байдаг гэдгээр зогсохгүй эд юмыг хүртэл сүнс сүлдтэй гэж үздэг байв.

Ринчен гуай 1965 онд Францын сэтгүүлчидтэй ярилцахдаа: “Хэрэв хэн нэгэн надаас “Амьгүй юм хүртэл сүнстэй гэх гэж байна уу?” хэмээн асуувал

бөөгийн шашинтай монгол хүн “Тийм ээ, бүх зүйл сүнстэй” гэж хариулна. Монголчууд нас барагсдаа оршуулахдаа өөрийн нь хэрэглэж байсан эд юмтай нь хамт оршуулдаг. Тэгэхдээ түүнийг эвдэж хэмхлээд эвдэрхий буюу, амьд хүн хэрэглэхгүй болсон зүйлийг хамт оршуулдаг. Үүнийг санамсаргүй тохиолдлын юм хэмээн үзэж болохгүй. Тэр хүн үхэхдээ хүүрнээс нь сүнс нь салдаг бол эд юмсыг нь хагалж эвдэж бас сүнснийг нь салгаж байгаа хэрэг болно. Үхсэнээс хойш тэр хүн аяга хэрэглэх бус аяганыхаа сүнснийг хэрэглэдэг. Тийм учраас хагалж хамт оршуулдаг юм. Гэрийн эзэгтэй авгай хүн үхвэл оршуулахдаа хугархай хайч, зүү, өрөөсөн ээмэг зэргийг, цэрэг хүн үхвэл булшинд нь хугархай сэлэм, жад байх буюу өөрөөр хэлбэл, үхсэн хүн авсан дотроо амьд ахуйдаа эдэлж хэрэглэж явсан эд хэрэгслээ дахин олж хэрэглэх ёстой гэсэн ойлголттой байсан. Их хаан үхсэний дараа өөрийн морь, нохойг хэрэглэж, сайн зарцаа зарцалж байх ёстой гэдэг. Тиймээс булшинд морь, нохой, хүн хүртэл алж хийдэг ёс ч байжээ” (Noirot and Lentin 1965: 10-15) гэж хэлсэн байдаг⁴.

Энэ үзэгдэл нь шашин судлалын шинжлэх ухаанд “дүрс сүнс” гэгддэг итгэл үнэмшил буюу нас барсан хүний сүнс, түүний эд зүйлсийн “сүүдэр” нөгөө ертөнцөд хамт явах ёстой гэсэн ойлголттой холбоотой. 1880-аад онд Буриадуудын дунд явуулсан судалгаанд тэмдэглэсэнээр: Нас барсан хүний булшинд эд зүйлсийг тавихдаа заавал эвддэг байсан нь эд зүйлсийн “бодит дүрс” бус, харин түүний “сүүдэр” эсвэл “дүрс” нөгөө ертөнцөд очих ёстой гэсэн итгэлтэй холбоотой. Амьтдыг нядалж булшинд тавих нь мөн адил: амьтны бие бус, харин түүний “сүүдэр” эзэндээ үйлчлэх ёстой гэж үздэг байжээ (Harva 1938: 256). Энэ нь анимизм болон шүтлэгийн синкретизмийн илрэл бөгөөд тухайн үеийн Буриадын оршуулгын зан үйлд хүчтэй нөлөөтэй байсан аж.

Сибирийн янз бүрийн түрэг ард түмний дунд байсан булшны эд зүйлсийг эвдэх заншлын талаар Н.А.Алексеев өгүүлэхдээ: “Ерөнхийдөө хүйс, нас, мэргэжил зэргээр ялгаатай байсан гэж болно. Эмэгтэй хүнд гэр ахуйн эд зүйлс, хүүхдүүдэд хус модоор хийсэн тоглоом, анчинд жад, дархан хүнд алх, шөвөг, алт мөнгөний дархан хүнд зэс, мөнгө хайлуулах халбага маягийн зүйл мэтийг хамт дагуулан оршуулдаг. Бүх эд зүйлсийг талийгаачид өргөхөөс өмнө эвддэг байсан хэдий ч ирээдүйд ашиглах боломжтой хэмжээнд л сэвтээдэг. Жишээлбэл, аяга савны амсрыг бага зэрэг зүсэж, жижиг ховил гаргаж, эмтэлж орхих гэх мэт.

Мэдэгдэж буйгаар энэ нь дурдсан эд зүйлсийг нөгөө ертөнцөд хүрэх боломж олгодог зайлшгүй арга хэмжээ бөгөөд зөвхөн хувцас, үнэт эдлэлд л үл хамаарах зүйл байсан бололтой” гэжээ (Алексеев 1980: 182).

Дээр дурдсан сүнснийг тусгаарлах эсвэл чөлөөлөхтэй холбоотой заншлын тодорхой ул мөрийг археологийн олдворуудаас олж болно. Жишээлбэл, санаатайгаар гэмтээж сэвтээсэн байх магадлалтай, эртний Монголын зарим булшны эд зүйлсийг дурдаж болно. Үүнд, хугархай сам, хугархай хайч, хагархай толь, хугархай эсвэл ирийг нь эмтэлсэн хутга, хугархай зүү, нугалсан сав эсвэл хагархай сэтэрхий аяга, хугалж нугалсан шанага, өрөөсөн ээмэг, түүнчлэн дутуу нум буюу нумын наалтны аль нэг хэсэг, гэмтээсэн саадаг, илд, казаар, дөрөө болон бусад зүйлс буй. Түүнчлэн, ялангуяа Монголын хадны оршуулгуудад талийгаачийг малын нуруу ачихад хэрэглэдэг янгиа модоор угсарч хийсэн дамнуурга маягийн авсан дээр тавьсан байдал ажиглагдсан. Хэд хэдэн шонгоор барьсан энэхүү жаазыг оршуулах үеэр эвдэж, модыг нь булшны дэргэд хаяж, талийгаачтай хамт үлдээсэн нь илт байв. Үүнтэй төстэй олдворуудыг чулуун дараастай булшнаас бас баримтжуулсан нь модон банзаар угсарч хийсэн хийсэн “шат” эсвэл “чарга” маягийн авснууд болно (Erdenebat 2009: 205).

Археологийн олдворууд Саян-Алтай болон Өмнөд Сибирийн бөө мөргөлтэй ард түмний нэгэн адил монголчууд булшинд хийсэн эвдэрхий эд зүйлс нөгөө ертөнцөд эсрэгээрээ бүрэн бүтэн байх болно гэж үздэг байсныг дахин дахин харуулж байна. Монголчууд нас барсан хүнийг агуй эсвэл хадны хөмөгт оршуулахдаа заримдаа талийгаачийн толгой дор эмээлийг нь дэрлүүлэн тавьдаг байжээ. Хэрэв эмээлийг морины оронд, талийгаачийн нөгөө ертөнцөд хүрэх аяллын бэлгэдлийн мөрийг төлөөлүүлэн тавьсан гэж төсөөлвөл, эмээл нь бөөгийн итгэл үнэмшлийн дагуу талийгаачийн хүзүүний нугалам (аман хүзүү ба хатан хүзүү) салах үед чөлөөлөгддөг “сүнсний суудал”-ыг илэрхийлнэ гэсэн үг юм. Ийм маягаар үүрдийн сүнс талийгаачийн бие цогцосноос салахдаа, “эмээл буюу морь”-иор нас барагсдын орон руу явах болно. Хэнтий нутгаас өөр нэгэн онцгой тохиолдол илэрч байсан нь Х зууны үед хамаарах удганы оршуулга байсан бөгөөд талийгаачийг бөхийж, эмээл дээрээ сууж байгаа мэт байрлуулсан байв (Пэрлээ 1956: 3-5).

Хойлгын эд зүйлсийг зориуд эвдэж гэмтээх явдлыг С.М.Широкогоров оновчтой тодорхойлж тайлбарласан байдаг: “Нас барагсдын хамт булшинд дагалдуулан тавьж байгаа эд зүйлсийг эвдэх нь бие махбодийн дотор орших, түүний бүрэн бүтэн байдал, утга агуулгад агуулагдах тодорхой сүнслэг мөн чанарыг бие махбодоос чөлөөлөх хүслийн илэрхийлэл гэж тайлбарлаж болно. Үнэндээ, бие нь эвдэрсний дараа бие махбодийн утгаараа өмнөх утгаа алдаж,

⁴ Монголчуудын эртний оршуулгын зан үйл нь Монголын нэрт эрдэмтэн Б.Ринчений 1964 (1-р боть), 1966 (2-р боть) онд Улаанбаатарт хэвлэгдсэн “Заан Залуудай” нэртэй хоёр боть балар эртний түүхэн романаа бичихэд урам зориг өгсөн юм. Эртний Монголын бөөгийн шашны оршуулгын зан үйлийн талаарх түүний тайлбарыг тус романы 12-15, 48, 50-51, 128-129 (1-р боть) болон 13, 40-41, 68, 70-73 (2-р боть) хуудаснаас үзнэ үү.

өмнөх хэлбэрээрээ оршин тогтнохоо больсон үед энэхүү өмнөх агуулга - түүний сүнслэг мөн чанар нь өмнөх бие махбодийн хэлбэр, зорилгоо алдахтай хамт чөлөөлөгдөж, улмаар нас барагсдын сүнсийг дагаж чадна” (Širokogorov 1935: 47).

Э.Трыарскийн үзсэнээр, Умард болон Төв Азийн ард түмнүүдийн дунд нөгөө ертөнцийн тухай ойлголтын хоёр ерөнхий хувилбар байдаг. Нэг дэх үзэл баримтлал нь, Якутуудын жишээн дээр үндэслэсэн бөгөөд энэ ойлголтоор бол эдгээр ард түмэн үхэгсдийн ертөнцийг жижиг загвар ертөнц гэж үздэг бөгөөд тэнд Якутуудтай төстэй, бие бялдрын хувьд маш жижиг хүмүүс, тэдэнд тохирсон жижиг гэр, жижиг амьтад, тэр ч байтугай жижиг модод байдаг хэмээн үздэг. Нөгөө онол нь, Бельтирүүдийн дунд ажиглагдсан, бусад эртний олон ард түмэнд мэдэгдэж байсан нөгөө ертөнц бол энэ дэлхийн ертөнцийн амьдралаас урвуу, толинд тусгасан дүрс шиг байдаг гэх үзэл юм (Tryjarski 2001: 73). Нөгөө ертөнц иймэрхүү бүтэцтэй гэсэн төсөөлөл нь усанд хүний дүрс гялалзан тусдаг тусгалаас авсан ойлголтоос үүдэлтэй бөгөөд нөгөө ертөнцийн амьдрал нь энэ дэлхийнхтэй төстэй боловч ялгаатай гэсэн ойлголт төсөөллийг бий болгожээ. У.Харва бичихдээ: “Эрт үед хүмүүс газар доорх ертөнцийн ландшафтыг ой модтой, уултай, гол мөрөнтэй, нуур цөөрөмтэй гэж газар дээрх ландшафтыг зүйл бүрээр тусгасан гэж итгэж байснаас үзвэл нөгөө ертөнц нь газрын ертөнцийн толинд тусгал гэдэг нь тодорхой байна. Би судалгаандаа газар доорх ертөнцийн дээр дурдсан шинж чанарууд нь анх усан дээрх тусгалтай холбоотой туршлагауд дээр үндэслэсэн болохыг харуулсан. Үхэгсдийн ертөнц нь бас усны “доор” болон түүнээс цааш оршдог гэсэн төсөөлөл нь мөн үүн дээр үндэслэсэн байх магадлалтай” гэжээ (Harva 1938: 349).

Жишээлбэл, Бельтирчүүд энэ дэлхий дээр буруу харагдаж байсан бүх эд зүйлс болон хүний юмс нөгөө ертөнцөд зөв байрлалтай болно гэж итгэдэг. Ийнхүү итгэх учраас оршуулгын ёслолын үед нас барсан хүнд зориулсан хойлгын идээг дагуулахдаа талийгаачийн аяга, халбагыг нь эвдэж авсанд хийх бөгөөд авсанд хүний зүүн гар талд нь савтай хоол идээгээ тавих заншилтай болжээ. Үүнтэй төстэйгээр хүзүүг нь тасалсан лонхтой шимийн архийг талийгаачийн зүүн гарт тавьдаг. Нөгөө ертөнцөд зүүн гар нь баруун болно. Нас барсан хүний хөлд морины хазаар, эмээл, эмээлийн олонцог, морины тушаа олс, тогоо болон бусад зүйлсийг булшинд хаядаг. Талийгаачийг дагалдуулан тавьж буй тогооны ёроолыг цоолох зэргээр бүх эд зүйлсийг эвдэх юмуу зүснэ. Нөгөө ертөнцөд бүх зүйл эргээд бүрэн бүтэн болно хэмээнэ. Жишээлбэл, ийм учраас Чувашчууд нас барсан хүнийг амьд хүнээс өөрөөр хувцасладаг байв: Талийгаачийн хувцсыг зүүн талд нь товчилж, хутгыг нь бүсний ард

баруун талд нь хавчуулдаг гэх мэт (Tryjarski 2001: 74).

Талийгаачтай хамт тавьсан зэр зэвсэг, багаж хэрэгслийг эвдэж хэмхэлдэг нь нэг ёсондоо урьдчилан сэргийлэх арга хэмжээ буюу үхэгсдээс айн ширвээтэж байгаагийн илэрхийлэл гэж тайлбарладаг. Сибирийн ард түмнүүд оршуулганд ашигласан бүх эд зүйлсээс, жишээлбэл, шарил тээвэрлэсэн чарга, завь, ачааны тэрэг, мөн булш ухахад хэрэглэсэн модон хүрз, булшны дэргэд хоол хийсэн тогоо зэргээс жийрхдэг байна. Эдгээр зүйлсийг устгах бөгөөд үхсэн хүн эдгээр юмсаар дамжуулан амьд хүмүүст хор хөнөөл учруулахгүйн тулд ингэж хийдэг гэж тайлбарлана (Harva 1938: 286). Энэ талаар У.Харва бичихдээ: “Гэсэн хэдий ч аман мэдээгээр дамжуулан олж авсан энэхүү тайлбар нь талийгаачид өгсөн бүх зүйлийг, тэр ч байтугай хувцсыг нь хүртэл урдаг гэсэн ерөнхий дүрэмтэй нийцэхгүй байна. Мэдээжийн хэрэг, зайлшгүй шаардлагатай гэж үздэг энэхүү үйлдэл нь эд зүйлсийг эвдэхэд, хүн үхэхэд сүнс гарч явдагтай яг адилаар эд юмыг эвдэж сүнсийг нь чөлөөлөх, ингэснээр нас барсан хүн тэр юмсаа нөгөө ертөнцөд өөрийн ашиг тусын тулд хэрэглэж болно гэсэн итгэл үнэмшил дээр суурилдаг” гэжээ (Harva 1938: 286). Тэгэхлээр, үхэл хүний биеэс сүнсийг нь салгах агаад сүнсний бүрхүүлээс бүрмөсөн чөлөөлдөгтэй адил эд юмсын “сүнсийг” савнаас нь чөлөөлөх гэж эвдэж хэмхэлдэг байна.

Дундад зууны монголчуудын хувьд, оршуулгын явцад эд юмсын “сүнсийг салгах” зан үйлийн зэрэгцээ бас шашны уламжлалын дагуу “урьдчилан сэргийлэх” арга хэмжээ авч байсан үзэгдэнэ. Хэрэв хэн нэг хүн үхлүүт хүнд өвчилбөл гэр дээр нь жад⁵ тавьж, түүнийгээ хар эсгийгээр эргэн тойрон хулдах бөгөөд ингэснээс хойш гадны хүн гэрийн тэгт орох хориотой байжээ. Төрөх үеийнхтэй адил үхэж буй хүний ор буюу гэрийг ийм тусгай тэмдгээр “хориотой” гэж тэмдэглэн хөл хорьдог. Учир нь хүнийг амьсгал хураах үед дэргэд нь байсан хэн бүхэн бузар болж, нэг жилийн турш хааны өргөөнд орохыг хориглодог; хэрэв хэн нэгий хүүхэд үхвэл энэ хугацаа нэг сар байв (Карпини 1988: 20; Рубрук 2020: 80).

Оршуулгын дараа ариутгахын тулд талийгаачийн төрөл төрөгсөд болон орон гэрт нь байсан бүх хүмүүсийг хоёр галын дундуур гаргах ёстой⁶. Плано Карпини, тэд хоёр гал зэрэгцүүлэн асааж, жад тус бүрийн хажууд байрлуулж, дээд үзүүрийг нь оосроор холбож, түүнээсээ бухар бөсийн цуулдас унжуулан уяж, түүний доогуур нь шургуулж дурдсан хоёр галын дундуур гарган өөрсдийгөө ариусгадаг байсан гэжээ. Хүмүүс болон мал амьтад, гэр бараа хүртэл

⁵ Энэ нь сүүлдээ үүдэндээ олс хөндлөн татаж (цээр тавих) хөл хорих болжээ.

⁶ Орчин үеийн Монголын оршуулгын заншилд галыг одоо ч ариусгагч бодис болгон ашигладаг хэвээр байна.

энэ хаалгаар гарах ёстой. Ингэж байхад нэг нь нэг талд, нөгөө нь нөгөө талд зогсож байх хоёр эмэгтэй ариусгагдаж буй хүмүүс дээр хоёр этгээдээс ус цацаж шившлэг хэлдэг. Тэгж байхад ямар нэг тэрэг эвдрэх буюу юм унавал тэр юм бөөгийнх болдог ёстой. Харин талийгаачийн орон гэр, ор дэвсгэр, ачаа хөсөг, эсгий, хувцас хунар болон түүний гэгдэх бүх юмсад хэн ч гар хүрэхгүй, хүн бүр түүнийг бузар хэмээн үзэх тул авахаас татгалзана (Карпини 1988: 21).

Хэрэв бөө нар муу ёрын сүнснүүдийг хөөн зайлуулж чадаагүй бөгөөд тэр хүн нас барсан бол муу сүнснүүдийг гэр байшингаасаа хөөх гэж их дуугаар хашгиран уйлдаг. Рубрук, “хэн хүн үхэхэд ихэд гашуудан уйлцгаана. Тийнхүү уйлснаар тэр жилдээ гай төтгөрөөс хэлтэрнэ гэж үздэг” гэжээ (Рубрук 1988: 116). “Судрын чуулган”-д бичсэнээр, монголчууд чанга дуугаар уйлж гашуудахаас гадна нас барсан хүний хойноос эмгэнэн гашуудаж буйн тэмдэг болгож үсээ задгайлан унжуулдаг заншилтай байжээ. Перс сурвалжид дурдсанаар, Газан хааныг таалал болоход гашуудлын илэрхийлэл болгон тусгай хувцас өмсөж байжээ. Монголчууд уйлах, гашуудахаас гадна эмэгтэйчүүд богтаг малгай, эрчүүд малгайнхаа өдтэй чимэглэл (өрбөлгө)-ийг тайлж, гэзэг үсээ задгайлснаар гашуудлынхаа илэрхийлэл болгодог⁷. Бэлэвсэн эмэгтэйчүүд, ялангуяа язгууртан хатад тусгай бэлэг илгээж эмгэнэл илэрхийлдэг байжээ. Жишээлбэл, 1248 онд Сорхогтани бэхи Гүюгийн бэлэвсэн эхнэр Огул Каймишт богтаг малгай бэлэглэж байв (Boyle 1958: 262-263).

Монголчуудын гашуудах ёсонд угааж ариулах, үс сахлаа хусахыг цээрлэх, гашуудлын үед элдэв гоёл чимэг зүүхгүй байх, нэг зүсмийн, бараан өнгийн энгийн даруу хувцаслах ёс заншилтай байжээ. Гүюгийг нас нөгчихөд түүний бэлбэсэн хатанд Сорхогтани бэхи заншил ёсоор тайтгаруулах сургамж, хувцас, богтаг малгай хүргүүлсэн гэж сурвалжид өгүүлсэн байдаг. Монголчууд хүн нас барахад малгайн оройн чимэглэлээ авч уй гашуу болох ба эрэгтэйчүүд нь ерийн үед чихний араар багцлан унжуулж явдаг шибилгэр гэзгээ задалж, эхнэр хүн бол богтаг малгайн оройгоо салгаж авдаг байсан нийтлэг заншил тодорхой харагдана. Тиймээс Сорхогтани хатны Огул Каймишд илгээсэн зүйлс нь гашуудах ёстой холбоотой эмгэнэлийн захидал, гашуудлын хувцас, оройг нь салгасан богтаг малгай байсан байж таарна. Тэгээд ч монголчууд одоо болтол үс гэзгээ задгайлж сэгсийлгэх, шанаа тулах, санаа алдах, явган суух, малгайгаа буруу харуулж өмсөх, гэр дотор исгэрэх,

хаалга алдлах, дээл хувцасны зах, ханцуйгаа дотогш эргүүлэх, хүний малгай авах зэргийг цээрлэдэг нь эртний оршуулгын зан үйлээс улбаатай цээр болно (Эрдэнэбат 2024: 72-85).

Монгол бөөгийн итгэл үнэмшлийн дагуу сүнс үнэхээр бие махбодтой холбоотой байдаг ч гэсэн жишээлбэл, хүн унтаж байх эсвэл өвдөх үед түр зуур салж, эргэж ирдэг. Тэрээр биеэс гадуур явахдаа, магадгүй жигүүрт амьтны дүрээр байх үедээ муу ёрын сүнснүүдийн аюулд өртөмхий, тэдэнд идэгдэх юм уу баригдах аюултай байдаг, тиймээс монголчууд галын бурхандаа залбирахдаа хүчирхэг хэлбэрийг гуйдаг (Taube and Taube 1983: 81). Бие махбодын дотор оршиж байдаг сүнс ам, хамрын нүхээр гадагшлан гарч тэнүүчилж байдаад тэр замаараа орон гэр рүүгээ буцаж ордог гэх энэхүү төсөөлөл нь зүүдний тухай итгэл үнэмшил, өгүүлэмжид тодорхой тусгагдсан буй (Harva 1938: 258). Унтаж байх үед сүнс бас өөр аргаар биеэсээ салж болох бөгөөд тухайн хүнийхээ дүрээр төдийгүй шавж, шувуу гэх мэт хэлбэрээр гарч болно. Тухайлбал, хүний сүнс шавж хэлбэрээр гарч ирдэгийн нэгэн жишээ нь, Гэсэр хааны явдлыг өгүүлдэг Монголын нэгэн домогт, хааныг хөнөөхөөр санаархсан нэгэн лам сүнсээ хэдгэний дүрээр илгээх бөгөөд Гэсэр хаан шавжийг барьж аваад шахах бүрт лам муухай орилон ухаан алдаж байгаа тухай гарна (Harva 1938:274).

Монголчууд бас хүний сэтгэл оюуны буюу амин сүнс гэнэт их айж цочсон зэрэг шалтгаанаас улбаалан амьд байх үед биенээсээ салж явах тохиолдол байдаг гэж үздэг. Хүн амьд байх үед сүнс нь ингэж биенээс салж явах тохиолдлыг “сүнс зайлах” гэж нэрлэдэг. О.Пүрэвийн хэлснээр, сүнс ийнхүү биенээс зайлан одохдоо тухайн хүний баруун гарын нэргүй хуруугаар дамжин гардаг гэнэ. Тиймээс монголчууд энэ хуруундаа бөгж зүүж, энэ хуруугаараа сүнсийг гадагшлуулахаас сэргийлж, хамгаалахын тулд дээд тэнгэр, дэргэдэх эзэд сахиус, орон хангайдаа сэргим өргөдөг байна (Пүрэв 2002: 133).

У.Харва түрэг болон монгол угсаатны дунд түгээмэл байдаг асран хамгаалагч сүнс (жаюучи/ *jajusi*, заяачи/*zajaci*) болон тэдгээрийн үүрэг, гарал, хүний амьдралтай холбогдох ойлголтуудын талаар тайлбарласан (Harva 1938: 276-277). Түүний гол санааг хураангуйлбал:

- Түрэг ард түмэн: Хүн төрсөн цагаасаа хамгаалагч сүнстэй бөгөөд тэр нь амьдралын туршид дагаж, тусалж байдаг. Алтайн Татарчуудын жаюучи (*jajusi*) нь хүнийг бага наснаас нь хамгаалж, нас барсны дараа тэнгэрт буцдаг.

- Монголчууд: Заяачи (*dzajaci*) нь хүний амьдралын туршид ижил үүрэгтэй. Дорж Банзаровын дурдсан “зол-заяагч” ойлголттой төстэй байж болох бөгөөд зөвхөн хүнийг биш, мал сүрэг, эд хөрөнгийг ч

⁷ Хамаатан саднаа нас барахад гэзгээ задгайлан уй гашуу болох заншил Тунгус, Самоед, Хойд Вогул зэрэг Сибирийн олон ард түмэнд бас үзэгдэнэ. Гэзэгнийхээ сүлжээсийг задлах, мөн туузыг ерөнхийд нь суллах зэрэг нь оршуулгын ёслолын хүрээнд нас барсан хүний сүнсийг амьдралын хүлээнсээс чөлөөлөх зорилготой байсан гэж таамаглаж болно (Harva 1938: 290-291).

хамгаалдаг. Монголчууд энэ сүнсний дүрсийг бүтээж, өдөр бүр тахил өргөдөг уламжлалтай.

• Буриадууд: Хүүхэд бүр Заяач тэнгэртэй төрдөг. Тэр нь хүний сайн сайхныг хамгаалж, зарим тохиолдолд бурхдад хандах боломжтой гэж үздэг. Хүний амьдралын нөхцөл байдал Заяачийн дүр төрхөд нөлөөлдөг (баян бол гоё хувцастай, ядуу бол ядуу хувцастай гэх мэт). Хүн нас барахад Заяач тэнгэрт очиж, бурхдын хамт амьдарна.

Монгол бөөгийн ёсонд “Заяач буюу харсан тэнгэр” гэж хүн болгонд байдаг гэж үздэг. Монгол хүн болгоны мэдэх “Эзэн хичээвэл заяа хичээнэ” гэсэн зүйр үг бий. Энэ бүхэн нь хүний хувь тавилан, хамгаалалт, тэнгэрийн ертөнцийн ойлголт хоорондын нарийн холбоог харуулж байдаг. Түрэг, монгол угсаатны дунд энэ ойлголт ижил төстэй боловч нэршил, дүрслэл, зан үйлд бага зэрэг ялгаа байдаг байна.

Дээр дурдсан материалуудаас үзвэл, эртний Монголын үед монголчуудын сүнсний тухай ойлголт, оршуулгын зан үйл нь өвөг дээдсээ шүтэх шүтлэг, анимист үзэл санаатай онцгой холбоотой байсан гэж дүгнэж болно. Анимист итгэл үнэмшил нь өвөг дээдсээ шүтэх үндэс суурь болдог нь мэдэгдэж байгаа бөгөөд үр удамдаа нөлөөлж чадах өвөг дээдсийн сүнсний бодит оршин тогтнолын тухай үзэл санаатай холбоотой юм. Нас барсан удирдагчид болон ахмадууд овгийн амьд гишүүдэд нас нөгчсөн хойноо ч айдас, захирагдах мэдрэмжийг төрүүлдэг. Нас барсан өвөг дээдсийн сүнснүүд амьд хүмүүсээс байнга анхаарал халамж шаарддаг, тиймээс тэдний сайн сайхан байдал нь өвөг дээдсээ гүнээ хүндэтгэн итгэж өвөг дээдсийн сүнснүүдтэй харилцах харилцаанаас бүрэн хамаардаг ажээ (Bajalijewa 2002: 44). Гэсэн хэдий ч Буддын шашин дэлгэхээс өмнөх Монголчуудын хэсэг бусгаар уламжлагдсан мэдээгээр тэдний үхэгсдийн ертөнцийн талаарх үзэл төсөөллийн тодорхой дүр зургийг сэргээн ойлгоход хэцүү хэвээр байна.

Өнөөг хүртэл хадгалагдан ирсэн тамын тухай ойлголтууд нь хоорондоо зөрчилдөж байгаа бөгөөд үүний дагуу үхэгсдийн ертөнцийг дүрслэх талаарх хандлага харилцан адилгүй байсан болов уу. Тал нутгийн ард түмнүүдийн эртний итгэл үнэмшлийн системд газар доорх ертөнц тийм ч чухал үүрэг гүйцэтгэдэггүй байв. Буддын шашинд орохоос өмнө монголчуудад диваажин, тамын талаар ямар ч ойлголт байсангүй. Газар доорх ертөнц нь нийгмийн хөгжлийн хожуу үе шатанд л гарч ирдэг бөгөөд соёлын дасан зохицлоор дамжин хүлээн зөвшөөрөгдсөн гадны элемент хэлбэрээр л гарч ирдэг (Lörlincz 1973: 119).

Жишээ болгон, үхэгсдийн ертөнцийн тухай өгүүлдэг нэг Буриад үлгэрийг авч үзье. Үүнд газар

доорх ертөнцийг дүрсэлсэн байдаг: Му-монто⁸ гэгч баатар эцгийнхээ хойноос газар доорх ертөнц рүү аялна. Тэнд хүрэхийн тулд тэр эхлээд шууд хойд зүг рүү явах ёстой болно. Тэгэж явах зуур нэг том хар чулуу байхтай тааралдаж, түүнийг байрнаас өргөтөл “Нааш ир!” гэв. Тэгсэн газрын нүхнээс нэг үнэг гарч ирээд аянчнаас сүүлийг нь барихыг хүсэв. Үүнийг хийсний дараа Му-монто үнэгний араас газар доорх ертөнц рүү улам цааш ороод явчихав. Тэр замдаа олон хачин зүйлийг харсан байна. Нүцгэн хадан дээр тарган морьд, өтгөн нугад яс арьс болсон сүрэг байхыг үзэв. Өөр нэг газарт амаа оёулсан эмэгтэйчүүдтэй тааралдав. Түшмэд болон бөө нар буцалж буй давирхайтай том тогоонд чанагдаж байна. Цааш алхаж яваад гар хөлөө хүлүүлсэн эрэгтэйчүүд болон өргөст бут тэврэн хатгуулан зогсох нүцгэн эмэгтэйчүүдийг олж харна. Нэг газарт ядуу харагдаж байгаа эмэгтэй сайн сайхан амьдарч буй бол баян харагдаж байгаа өөр нэг эмэгтэй өлсөж шаналж буй бололтой. Му-монто тэдний хувь заяаг мэдэж авав. Ядуу эмэгтэй амьдралынхаа туршид бусдад тусалж байсан тул одоо сайн сайхан байна; харин баян эмэгтэй амьдралынхаа турш харамч, хатуу сэтгэлтэй байсан тул одоо өлсгөлөнгөөс болж зовж шаналах болжээ. Өргөст бут тэвэрсэн эмэгтэйчүүд амьдралдаа хөнгөн хийсвэр, эр нөхөртөө үнэнч бус байсан. Гар хөл нь хүлээтэй эрэгтэйчүүд бол хулгайч нар байжээ. Буцалж буй давирхайтай тогоонд шидэгдсэн хүмүүс бол худалдаа наймаа хийхдээ луйвар хийсэн. Амаа оёулсан эмэгтэйчүүд нь амьдралдаа худал цуурхал зохиож, тараасан хүмүүс. Өтгөн нугад байгаа туранхай морьд нь өмнөх эздийнхээ асаргаа муу байснаас тарга тэвээрэг авч чаддаггүй байсан бол нүцгэн хадан дээрх морьд нь өмнө нь сайн арчилж байсан учраас тарган хэвээр үлдсэн морьд байдаг (Harva 1938: 354-355).

Иймэрхүү өгүүлэмжүүд нь гадны шашин соёлоос зээлсэн хожуу үеийн ойлголтуудыг тусгадаг. Монголчуудын итгэл бишрэл дэх тамын тухай тодорхойлолт нь Буддын шашин буюу Энэтхэг-Төвдийн гарал үүсэлтэй нь тодорхой юм. Жишээлбэл, газар доорх ертөнцийн монгол эзэн Эрлэг Номун хаан нь Энэтхэгийн үхлийн эзэн Ямандаг (Yamantaka)-тай тохирч байдаг (Lörlincz 1973: 119). “Молон тойны эхийн ач хариулсан судар”, “Чойжид дагины тууж”, “Нарангэрэлийн тууж” зэрэг монгол үлгэр болон Гэсэрийн туульсын зарим хувилбарт гардаг там руу буусан, тамд зорчсон үзэгдлийн сэдэв нь нас барсан эхийгээ хайж Буддын ертөнцийн янз бүрийн газруудаар зорчсон, эцэст нь тамд орж

⁸ Энэ сэдэв Монголын уран зохиолд хоёр замаар нэвтэрсэн. Хятад хэлнээс орчуулгын замаар орж ирсэн гэх магадлал нь өндөр бөгөөд гол баатрын нэрийг бүх монгол хувилбарт Молон (буриад хувилбарт Му-монто гэсэн) гэж бичсэн нь Хятадын Муланы монгол хувилбар гэж зарим эрдэмтэн үзжээ (Sazykin 1989: 245-249).

эхийгээ аварсан Энэтхэгийн Маудгальяяна (санскрит. Maudgalyayana)-гийн домог үлгэрээс гаралтай. Профессор В.Хайссиг үзэхдээ. “Газар доорх ертөнц болон тамын тухай монгол үлгэрүүдэд Төвд болон Санскрит өгүүллэгүүдийн сэдэв, орон нутгийн сэдвүүдтэй нэгдэж шинэ түүхийг бий болгожээ: “Буддын шашны итгэл үнэмшлийн дагуу галт халуун там 8, мөст хүйтэн там 8 байх бөгөөд нүгэлтнүүдийн сүнсийг тарчлаан зовооно. Эдгээр тарчлалыг тамд буусан тухай үлгэрүүдэд дүрсэлсэн байдаг. Ирээдүйн амьдралын хувь тавилан нь одоогийн үйлдлээр тодорхойлогддог гэсэн Буддын шашны үзэл санааны онцлог шинж чанар нь тамын сахиулуудын хандлага бөгөөд тэд зовж буй нүгэлтнүүдийг харгисаасаа болж тамладаггүй, харин өөрсдийнх нь өмнө хийсэн үйлдлээс болж тэдэнд заяагдсан учраас ингэж байгаа гэдгээ байнга илэрхийлдэг. Тамын зовлонгийн талаарх дэлгэрэнгүй дүрслэл нь айлгах зорилготой байсан ч удалгүй Монголын үлгэр, баатарлаг туульсуудиаас ч олж хардаг дүрслэлийн гэнэн баяр баясгалан давамгайлна... Маудгальяянагийн домог энд цэвэр монгол орчинд шилжсэн байх бөгөөд суурьшмал, баян чинээлэг монголчуудын ордны амьдралыг дүрслэн үзүүлнэ. Нүгэлт эхийн үйлдсэн зөрчлийн дунд өвөг дээдсийн сүнсийг хүндэтгэх, “Онгод” хэмээн нэрлэдэг, арьс шир, мод, үслэг эдлэлээр хийсэн дүрсийг онцолсон байдаг. XVII зууны үеэс Ламаист Буддын шашны сүм хийдийн зүгээс үүнийг Буддын шашнаас өмнөх бөө мөргөлийн шинж тэмдэг хэмээн үзэж Монголчуудын дунд онгод шүтэхийг онцгойлон эсэргүүцэж байжээ” (Heissig 1962: 307-308).

Монголчуудын ёс заншилд эртний уламжлалын олон ул мөр агуулагдаж байдаг бөгөөд тэдгээрийн ихэнхийн утгыг одоо хүмүүс ойлгохоо больжээ. Жишээлбэл, хоточ сайн нохой үхэхэд үед сүүлийг нь тас огтолж, аманд нь шар тос үмхүүлээд толгой дор нь дэрлүүлэн оршуулдаг. Хүлэг сайн мориныхоо толгой, түүнчлэн зарим ан амьтдын (жишээлбэл, баавгай, гахай г.м) толгойг монголчууд онцгой хүндэтгэлтэй авч үздэг. Ийм толгойг овоон дээр, тусгай зассан тавцан дээр юмуу, эсвэл өндөрлөг газар, цэвэр гадаргуу дээр тавьдаг. Үүнтэй адилаар Буддын шашинд орсны дараа танка болон бурхны баримал, ном судар зэрэг гэмтсэн эсвэл хуучирсан шашны эд зүйлсийг урьдын бөөгийн заншлын дагуу овоон дээр, эсвэл уул хаданд аваачиж тавьдаг байжээ. Мөн монголчуудын дунд зочинд цай хоолыг хагарсан, эмтэрсэн аяганд хийж өгөхийг цээрлэг. Ийм рудимент ёс заншил нь сүнсний тухай эртний бөөгийн итгэл үнэмшилд үндэслэсэн бөгөөд бүх юм сүнстэй гэсэн ойлголтын үлдэгдэл юм. Тиймээс өндөр, тэмдэгтэй газар хүндэтгэн залсан гавлын яс нь толгойг “сүнсний орон” гэж үзэх үзэл санаатай холбоотой гэхэд болно. Нөгөөтэйгүүр, овоон дээр тавьж байгаа гэмтсэн эсвэл

хугарч эвдэрсэн дүрсүүд нь нэгэнт сүнсээ алдсан; өөрөөр хэлбэл тэд үхсэн гэсэн үг юм. Тиймээс тэднийг бас эртний заншлын дагуу өндөр газар “оршуулсан” мэт. Зочинд эмтэрхий аяга барихыг тойрсон хорио цээр нь гоо зүй эсвэл зочломтгой байдлын асуудал биш, харин сүнсний тухай маш эртний, уламжлалт ойлголтоос үүдэлтэй юм (Erdenebat 2009: 213).

Дундад эртний монголчуудын сүнсний тухай ойлголт болон оршуулгын зан үйл нь анимист үзэл санаа, өвөг дээдсийн шүтлэгтэй салшгүй холбоотой байжээ. Анимист итгэл үнэмшил нь байгаль, амьтан, хүн бүрт сүнс оршдог гэсэн ойлголтыг илэрхийлдэг бөгөөд энэ нь өвөг дээдсийн шүтлэгийн суурь болж, нас барсан удирдагчид болон ахмадуудын сүнс үр удамдаа бодитойгоор нөлөөлж чадна гэсэн үзэл санааг бий болгосон байна. Ийм итгэл үнэмшил нь амьд хүмүүсийн дунд айдас, захирагдах мэдрэмжийг төрүүлж, тэднийг өвөг дээдсийн сүнснүүдтэй харилцах зан үйлд идэвхтэй оролцохыг шаарддаг байв. Оршуулгын зан үйл нь зөвхөн бие махбодыг оршуулах төдийгүй сүнсийг тайвшруулах, анхаарал халамж үзүүлэх зорилготой байсан нь энэ үзэл санааны илрэл болно. Үүнээс үзэхэд, эртний монголчуудын нийгмийн зохион байгуулалт, ёс заншил, шашны ойлголт нь өвөг дээдсийн шүтлэг болон анимист үзэлд тулгуурласан бөгөөд амьд ба нас барсан хүмүүсийн хоорондын харилцаа нь тэдний сайн сайхан байдлын үндсэн нөхцөл гэж үзэж байжээ.

Abstract

Concepts of the soul and the afterlife among medieval Mongols

Ulbayar Erdenebat

This article explores the complex and multifaceted soul concepts and funerary practices of the Mongols, drawing upon historical sources, folklore, and archaeological findings. It posits that the Mongols traditionally believed in a tripartite soul: a “flesh-and-bone soul” acting as a guardian, a “life spirit” residing within the body and governing life and age, and an “eternal, immortal soul” with varying names (sünesün, sülde etc) depending on individual characteristics. After death, the immortal soul wanders as a “čidkür” until a new dwelling, an “onggon” (a felt, fur, or wooden representation), is created, typically three years after death, to house the soul and ensure its continued benevolence towards the family. This practice is linked to ancestor worship, where the ongon becomes a protective spirit for the family or tribe, blurring the lines between ancestral spirits and deities. The text details various customs surrounding death and burial, including

the practice of destroying grave goods. This destruction is interpreted as a means of releasing the “soul” of the object, allowing it to accompany the deceased into the afterlife. The text also discusses the belief that the afterlife mirrors earthly life, with the deceased continuing their former occupations and requiring the same provisions and social structures. This is reflected in burial practices where the deceased are interred with their belongings, often ritually broken, and even with sacrificed animals and servants. Furthermore, the text examines the concept of “soul separation”, where the soul can temporarily leave the body during sleep or illness, making it vulnerable to evil spirits. It also explores the idea of the soul residing in specific body parts, such as the skull or a bone, influencing burial rituals and the treatment of animal remains. Finally, the text touches upon the influence of Buddhism on Mongolian beliefs about the afterlife, particularly the introduction of hellish realms and the concept of karma. However, it emphasizes that many traditional animistic beliefs and ancestor worship practices persisted alongside Buddhist influences, shaping a unique and syncretic understanding of death and the soul. In essence, the text reveals a rich tapestry of beliefs and practices centered around the soul, death, and the afterlife in Mongolian culture, highlighting the enduring influence of animism, ancestor worship, and the complex interplay between traditional beliefs and later religious influences.

Keywords: Mongols, burial practices, soul concepts, afterlife beliefs, shamanism, ancestor cult, practice of destroying grave goods, grave robbing

Ном зүй

- Алексеев, Н.А. (1980). Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск.
- Банзаров, Д. (1891). Черная вера или шаманство у монголов. - Санкт-Петербург (Reprint: Д.Банзаров. Собрание сочинений. - Москва, 1955).
- Баясгалан, Т. (2016). Эрийн сайн Хан Харангуй. Хэвлэлд бэлтгэж, удиртгал, тайлбар сэлт бичсэн Т.Баясгалан. – УБ.
- Ганболд, М. (2016). Алтайн урианхай Занын Жилкэрийн удмын туульчид (XIX-XXI зуун). – УБ.
- Дамдинсүрэн, Ц. (1976). Монголын Нууц Товчоо. - УБ.
- Карпини (1988). Жиованни дель Плано Карпини. Монголчуудын түүх. Орчуулсан С.Туяа, С.Цолмон. - УБ.
- Мостаэрт, А. (2010). Ордос аман зохиолын цомирлог. Антоон Мостаэрт Монгол судлалын төв.– УБ.
- Нарантуяа, Р. (1991). Халх ардын тууль. Эмхтгэгч Р.Нарантуяа. – УБ.
- Катуу, Б. (1986). Дань хүрэл (тууль). Хэвлэлд бэлтгэсэн Б.Катуу. – УБ.

- Катуу, Б. (1991). Торгууд, захчин ардын тууль үлгэр. – УБ.
- Катуу, Б., Нарантуяа, Р. (1989). Дуутай мөндөр (Монгол ардын туульс). Эмхтгэн боловсруулж оршил бичсэн Б.Катуу, Р.Нарантуяа. – УБ.
- Поло (1987). Марко Поло. Орчлонгийн элдэв сонин (Аяны тэмдэглэл). Орчуулсан А.Очир, Б.Дорж, С.Идшинноров. - УБ.
- Пүрэв, О. (2002). Монгол бөөгийн шашин. Гурав дахь хэвлэл. – УБ.
- Пэрлээ, Х. (1956). Нэгэн шарилын тухай. In: Studia Mongolica, Tom. I, Fasc. 15, - УБ.
- Ринчинсамбуу, Г. (1960). Монгол ардын баатарлаг туульс. Эмхтгэн боловсруулж, өмнөх үг, тайлбар сэлт үйлдсэн Г.Ринчинсамбуу. – УБ.
- Рубрук (1988). Гильом де Рубрук. Дорно этгээдэд зорчсон минь. Орчуулсан Ү.Нямдорж. -УБ.
- Цолоо, Ж. (1982). Монгол ардын баатарлаг тууль. Эмхтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Ж.Цолоо. – УБ.
- Цэрэнсодном, Д. (2011). Монгол ардын аман зохиолын тайлбарт дээж бичиг. – УБ.
- Эрдэнэбат, У. (2024). Дундад зууны монголчуудын оршуулах зан үйл дэх гээг үс, хувцас чимгийн дохио бэлгэдэл. – “Монголчуудын хойлгын зан үйл: Уламжлал-орчин үе-чиг хандлага”. Эрдэм шинжилгээний IV хурал. – УБ., 72-85.
- Bajalijewa, T.D. (2002). Vorislamische Glauben der Kirgisen. Reinhold Schletzer Verlag, - Berlin.
- Bawden, Ch. (1955). The Mongol Chronicle Altan tobči. Text, translation and critical notes by Charles Bawden. In: Asiatische Forschungen, Bd. 5, - Wiesbaden.
- Boyle, J.A. (1958). The History of the World-Conqueror by ‘Ala-ad-Din ‘Ata-Malik Juvaini. Translated from the Text of Mirza Muhammad Qazvini by John Andrew Boyle, Ph.D., Vol. I-II, - Manchester University Press.
- Erdenebat, U. (2009). Altmongolisches Grabbrauchtum: Archaeologisch-historische Untersuchungen zu den mongolischen Grabfunden des 11. bis 17. Jahrhunderts in der Mongolei. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich – Wilhelms – Universitaet zu Bonn. vorgelegt von Ulambayar Erdenebat aus Ulaanbaatar. - Bonn, 2009 (URN: urn:nbn:de:hbz:5-19581)
- Gabain, A. v. (1953). Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. In: Anthropus 48 (First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation), 537-556.
- Harva, U. (1938). Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker. - Helsinki.
- Heissig, W. (1962). Helden-, Höllenfahrts-, und Schelmengeschichten der Mongolen. Manesse Verlag, - Zürich.
- Heissig, W. (2007). Zum Motiv der Hexenverbrennung in der Mongolischen Volksdichtung. In: V. Veit (Ed.). The Role of Women in the Altaic World. Permanent International

Altaistic Conference 44th Meeting, Walberberg, 26-31 August 2001 / AF 152, - Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 97-98.

Hüttel, H.-G. (2001). Ursprung, Gemeinschaft, Herrschaft: Eine Skizze zur sozialen Morphologie der Frühen Nomaden in den zentralasiatischen Hochländern. In: Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien. Festschrift für H. Roth zum 60. Geburtstag. hrsg. von E. Pohl..., Internationale Archäologie: Studia honoraria, - Rahden/ Westf., Leidorf, 3-19.

Jagchid, S. / Hyer, P. (1979). Mongolia's culture and society. - Westview Press, Boulder, Colorado.

Lörincz, L. (1973). Die mongolische Mythologie. In: Acta Orientalia, Vol. 27, - Budapest, 103-126.

Noirot, P. / Lentin, A.-P. (1965). Sur la première épopée mongole entretien avec le professeur B.Rintchen. In: Démocratie nouvelle: La seconde épopée numéro spécial, octobre.

Rintschen, B. (1974). Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen. In: Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients 5: Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin. Herausgegeben von Georg Hazai und Peter Zieme. - Berlin, 497-498.

Rachewiltz, I. de (1972). Index to the Secret History of the Mongols by Igor de Rachewiltz. In: Indiana University Publications: Ural and Altaic Series Vol. 121, - Bloomington.

Roux, J.-P. (1963). La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. - Paris.

Sagaster, K. (1964). Über einige Ausdrücke für „sterben“ im Mongolischen. In: Eripainos Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirjasta 65 / Extrait du Journal de la Societe Finno-Ougrienne 65, Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino Oy, - Helsinki, 99-119.

Sazykin, A.G. (1989). Die Mysterien der Mongolen. In: Heissig, W./ Müller, C (Hrsg.). Die Mongolen. Pinguin-Verlag. Innsbruck, Umschau-Verlag, - Frankfurt/Main, 245-249.

Širokogorov, S.M. (1935). Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von W.A. Unkrig. In: BaessArch 18, - Berlin, 41-96.

Taube, E. (2004). Volksmärchen der Mongolen. Aus dem Mongolischen, Russischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Erika Taube. - Biblion Verlag München.

Taube, E. / Taube, M. (1983). Schamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolei. Edition Tusch, - Wien.

Tryjarski, E. (2001). Bestattungssitten türkischer Völker auf dem Hintergrund ihrer Glaubensvorstellungen. Übersetzung aus dem Polnischen Christa-Sophie von Schwerin. Deutsche Bearbeitung Reinhold Schletzer. - Berlin.

Received: Dec. 1, 2025; Revised: Dec. 13, 2025; Accepted: Dec. 28, 2025

