

**О жанрово-тематическом своеобразии синьцзян-ойратской  
версии эпоса «Джангар»: сюжеты о героическом сватовстве\***  
DOI 10.22162/2587-6503-2018-3-7-43-63

\* Статья подготовлена в рамках государственной субсидии — проект «Фольклор монголоязычных народов: тексты и исследования» (номер госрегистрации АААА-А17-117030910099-8).

Героический эпос в своем жанровом эволюционном развитии и формировании от архаических форм к классическим основывается на архаических фольклорных традициях циклов преданий о мифических предках и богатырских сказках. Он сложился «путем не только трансформации и художественного отрицания традиций» эпоса «доклассового общества, но и поглощения архаических традиций» [Путилов 1999: 184].

В. М. Жирмунский рассматривает героический эпос как плод прямой трансформации «богатырской сказки», под которой именуется определенный тип героического эпоса архаической формации у тюрко-монгольских народов, построенный на коллизиях «богатырской биографии» (чудесное рождение, героическое детство, героическое сватовство, потеря и повторное обретение невесты/жены и т. д.) [Жирмунский 1974: 222–348]. В содержательном отношении эти коллизии В. Я. Пропп стадиально определяет как «догосударственный эпос» [Пропп 1958: 29–58]. Труды В. Я. Проппа и В. М. Жирмунского «открыли архаическую героическую эпическую поэму и дали картину важнейших процессов формирования эпоса — особенно древнейших эпических тем и сюжетов героического сватовства, борьбы с чудовищами, моментов поэтической биографии богатыря» [Мелетинский 2004: 19]. Специальные исследования А. Ш. Кичикова выявили, что в «Джангаре» имеются многочисленные, своеобразно трансформированные сюжеты и мотивы, свидетельствующие о генетических связях с неким древним эпическим повествованием в форме целостной богатырской биографии [Кичиков 1974: 82–109; 56–75], которое ученый именуется *тууль-улигером*. Архаическая структура повествования о поездке ге-

роя к суженой подробнейшим образом исследована А. Ш. Кичиковым [Кичиков 1997: 10–91], а семантика поэтических констант «жизненного цикла богатыря» на материале калмыцкой и синьцзян-ойратской версий рассмотрены Е. Э. Хабуновой [Хабунова 2006: 60–103]. Проблемы взаимосвязи богатырской сказки и эпоса «Джангар» рассмотрены в современных исследованиях [Манджиева 2016 а; 2016 б; Селеева 2015а; 2015б; 2016; 2017].

Сюжетно-тематическое содержание национальных версий эпоса «Джангар» находит выражение в «универсальных темах древнейших тюрко-монгольских эпических памятников — борьбе с антагонистом и героическом сватовстве» [Неклюдов 1984: 77; 79–80]. По всей вероятности, обусловлено это тем, что «в условиях культа родовой спаянности и патриархально-родовых связей традиционная форма сватовства и родовая месть рассматриваются как идеальные эпические поступки, реализуемые деятельностью богатырей», и потому «делаются характерной темой героического эпоса» [Мелетинский 2004: 271].

В настоящей статье рассмотрим жанрово-тематическое своеобразие сюжетов о героическом сватовстве, представленных в синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». Следует отметить, что в калмыцкой версии «Джангара» как связанные с тематическим сюжетом «о героическом сватовстве» отмечаются лишь две главы — «О победе славного Шовшура Алого над свирепым Шара Гюргю мангус-ханом» Малодербетовской версии и «О том, как в свои восемнадцать лет Хонгор привез в супруги Герензел, дочь Догшин Зула хана — одного из четырех ханов четырех континентов» в цикле сказителя Ээлян Овла. В синьцзян-ойратской версии им соответствуют одноименные главы, имеющие сюжетное сходство, обусловленное, по всей видимости, прямым заимствованием калмыцких книжных текстов.

Сюжет первой главы калмыцкой версии основан на загадочной мотивировке безмолвного поведения и внезапного отъезда Джангара из родной Бумбайской державы, которая раскрывается лишь в конце повествования. Сюжет о героическом сватовстве заметно трансформирован, поскольку мы не находим в нем эпизодов героических состязаний за невесту, но ярко выражен мотив «поиска предназначенной суженой героем для обретения наследника»: «После долгих скитаний Джангар прибывает к сказочному дворцу, в котором оказывается юная рагни (фея); сойдясь с нею, он поселяется в безлюдной местности, соорудив дом из камня. У него рождается сын, который однажды во время охо-

ты встречается с богатырями — бывшими сподвижниками Джангара. Стрела, подаренная мальчику мудрым Алтаном Чеджи, пробуждает в Джангаре желание вернуться на родину. После долгих поисков и испытаний Джангар возвращает побратима Хонгора из нижнего мира, куда его бросил Шара Гюргю, разоривший Бумбу в отсутствие Джангара и его богатырей. Шовшур, возглавив джангаровых богатырей, совершает поход в страну Шара Гюргю, освобождает и возвращает на родину народ Бумбы» [Селеева 2017: 122–123].

Глава из цикла сказителя Ээлян Овла калмыцкой версии построена как повествование о двойном сватовстве — неудачном и удачном: первое — к бесовке, вышедшей замуж за антагониста — герой, уличив их в обмане, расправляется с ними; второе — к девушке-рагни, дочери чужеземного хана, оказавшейся его суженой, — победив в брачных состязаниях, герой обретает супругу. В калмыцкой версии герой в первом случае не женится на бесовке. В синьцзян-ойратской версии также представлено двойное сватовство и женитьба героя. Женившись, герой узнает о бесовской сущности, непристойном поведении своей супруги и уничтожает ее. В обеих версиях герой Хонгор, расправившись с мнимой невестой / женой, отправляется на поиски истинной суженой.

В синьцзян-ойратской версии на сюжет о героическом сватовстве также представлены следующие главы: «О женитьбе Узенг-Алдар-хана» (сказитель Дж. Джуна), «О женитьбе Бёке Мёнген Шигширги» (сказитель К. Пюрвя), «О женитьбе Салькин Таваг богатыря» (сказитель Б. Дарам), «О женитьбе сокола среди людей Савара Тяжелорукого» (сказитель Н. Харцга), «О Хан-Сийр витязе» (П. Рампил), «О женитьбе Нярбат» (сказительница Н. Булга), «О женитьбе Хошуна Алого» (сказитель Д. Пюрвя). Ряд сюжетов ранее рассмотрен в работе А. Ш. Кичикова — «О Хан-Сийр витязе», «О женитьбе Салькин Таваг богатыря» и «О женитьбе Хошуна Алого» [1997: 131–164].

Рассмотрим два сюжета о героическом сватовстве — «О женитьбе Узенг-Алдар-хана» и «О женитьбе Бёке Мёнген Шигширги», повествующих о событиях из жизни поколения предков богатырей, отцов Джангара и Хонгора, Узенг Алдар хана и Бёке Мёнген Шигширги.

Мотивировкой сюжета первой главы служит мотив «получения вести о суженой». Весть о суженой герой получает посредством сна, — Узюнг Алдар хану приснился символический сон, — словно через дымоход его юрты вошло солнце, а в дверь вошла луна. Пытаясь понять

значение сна, за советом он отправляется к Бёке Мёнген Шигширги и его хатун. Они объясняют ему, что сон знаменует встречу с суженой. По всей вероятности, символика сна связана с единым культом солнца и луны у монголов и калмыков, связанным с представлениями о брачной связи небесных светил [Селеева 2011: 91]. В архаических эпических сказаниях монголов связано это с представлениями о суженой героя, излучающей сияние, подобное солнцу. Свет, излучаемый девой, является признаком, указывающим на ее связь с небесным миром. Этот мотив «восходит к солярному культу и древним представлениям о связи женского начала с животворной силой небесного светила» [Хабунова 2006: 88]. В «Сокровенном сказании монголов» встречаем близкий по смыслу архаический мотив «непорочного зачатия», повествующий о прародительнице монголов Алан-гоа, зачавшей троих сыновей от светло-русого человека, приходившего, по ее словам, к ней через дымовое отверстие юрты и испускавшего солнечный свет, от которого она беременела [Козин 1941: 3].

От Бёке Мёнген Шигширги и его хатун он узнает имя суженой и необходимую информацию о ней, что она владыка Водного ханства, дагни Урман Цецен. Заполучить суженую герою оказывается трудной задачей, поскольку существуют определенные условия, которые следует соблюдать и их нельзя нарушить. Дагни, о которой идет речь, сконцентрировала в себе счастье и благополучие своего рода, поэтому, не желая утратить его, девушку сто лет удерживают дома, запретив выдавать ее замуж. Речь в данном случае идет о так называемом счастье «кишиг», «о существах — носителях неиссякаемого счастья-богатства семьи, рода, с которыми нельзя расставаться» [Кичиков 1997: 151]. «Гюртем Цецен хан с супругой разнесли весть по всему свету, что их дочь, родившаяся сотой, неказиста собой. И озадачились проблемой, как выдать дочь замуж, чтобы не нанести ущерба ханству. Собрали сайдов и мудрецов и условились, — по происшествию трех лет выдать дочь замуж за того, кто разрешит сто восемь задач. Бёке Мёнген Шигширги с хатун уведомили Узюнг-хана о том, что они уже привлекли мудрецов и знатоков для решения трудных задач, а спустя три года, в условленный срок, они засватают Узюнг-хану дагни Урман Цецен» [Джангар 2005: 41–42].

Как правило, героический характер богатыря в эпическом сказании проявляется в смелых действиях и отважных поступках, а также в решительности принятия ключевых решений и будущих намерений.

«Герой Узюнг-Алдар-хан принимает решение нарушить запрет, и, не дожидаясь истечения положенного срока, отправиться на поиски суженой, добыть и привезти ее. Если отец-хан даст позволение, намерен взять ее замуж, если не даст, намерен умыкнуть невесту. Герой отправляется в дальний путь на поиски суженой и просит Бёке Мёнген Шигширги с супругой присмотреть за его владениями. Сайды, произнеся прекрасные благопожелания, провели Узюнг-Алдар-хана» [Джангар 2005: 42].

В архаических сказаниях путь к суженой, как правило, сопряжен с испытаниями, преодолением трудностей и препятствий, инициационных испытаний для героя. «Узюнг-Алдар-хан долгое время находился в пути, истерзанный и замученный еле живой держался он, и на пятнадцатый день свалился с конем» [Джангар 2005: 43] .

Спасение, чудесное исцеление и оживление героя связаны с суженой, которая выступает в роли чудесной помощницы. «Калмыцкий тууль-улигерный эпос утверждает, что суженая героя — не просто девушка, а дагини (фея), рагни (небесная дева) или принцесса, ханская дочь. Ойратские эпопеи сохраняют более подробную характеристику невесты героя, подчеркивают ее чудесное происхождение, магическую силу» [Кичиков 1997: 52]. «Проницательным умом обо всем случившемся узрела суженая героя Урман Цецен. Взяв с собой в помощницы девушку-искусницу Цаган, пояса свои превратив в крылья, по небу полетели они. В безжизненное тело Узюнг-Алдар-хана вдохнула жизнь она, помазала лечебным снадобьем, чудесным образом сотворила прекрасное озеро с висячими садами и с прекрасными ланями, пустила на воду золотую лодку. Написав обо всем этом ему в письме, возвратилась домой. Узюнг-Алдар-хан ожил, прочел письмо, оставленное суженой, набравшись сил, отправился в дальнейший путь» [Джангар 2005: 43].

Далее сюжет повествует о том, что после долгих скитаний герой прибывает во владения иноземного хана, будущего тестя, где происходит развитие основных сюжетных действий и событий. «Узюнг-Алдар-хан прибывает в приграничье каких-то кочевий суженой на гору Гюмбин Цеceg. Взобравшись на вершину, он обозревает местность и видит воздвигнутый до небес, без перевязи и креплений, прекрасный храм, а рядом с ним пятьсот танцующих рагни. Узюнг-Алдар-хан обращается с просьбой к коню о том, что гладкому лбу его сорок тысяч раз поклоняется, перед четырьмя стальными копытами его сорок девять раз

встанет на колени он, пусть доставит его прямо к суженой его. Конь домчал его к танцующим рагни. Рагни расступились, и девушка-помощница Цаган, встретив и поклонившись Узюнг-хану, пригласила в ставку-дворец дочери хана» [Джангар 2005: 45].

Важным событийным эпизодом сюжета о героическом сватовстве являются встреча героя с суженой и содержание их разговора. «В ставке-дворце Узюнг-Алдар-хана радушно встретила дочь владыки Водного ханства Урман Цецен, усадила на золоченый престол, раскурила трубку и поставила угощения. После чего спросила о причине его приезда. Он поведал ей, что в младенчестве его отец, преподнеся в качестве подношения барана и хадак, совершил обряд сватовства. А теперь он прибыл, чтобы ее, его суженую, забрать» [Джангар 2005: 45–46].

В древней и средневековой монгольской традиции такого рода договоренности между родственниками или родителями заключались в детском, а иногда младенческом возрасте будущих жениха и невесты. Экзогамность у монгольских народов выдвигала непременно условием обязательство женитьбы на представительницах других неродственных родов. Поэтому нередко женщин похищали или отбивали силой при всяком удобном случае, что порождало серьезные межплеменные конфликты. Кроме того, брачные отношения в аристократической среде тюрко-монгольских народов использовались для улучшения и упрочения отношений с другими владетельными ханами. «Статус зятя (курген) могущественного хана особо почитался в степях» [Владимирцов 2002: 162].

Девушка посоветовала, что ему следует выждать срок в три года, тогда их жизнь будет счастливой. На что Узюнг-Алдар-хан сказал, что не считает верным ждать три года. Если родители дадут согласие, он, как подобает, возьмет ее замуж, если не дадут согласия, он ее увезет с собой. Ему, удалому богатырю, это ничего не стоит, а тем более, если дело касается получения судьбой предназначенной суженой. Он сообщает о своем намерении известить хана-отца и просить у него позволения взять в жены его дочь [Джангар 2005: 46].

Ключевым сюжетным эпизодом является встреча героя с родителями суженой и прошение героем позволения у отца суженой. «Узюнг-Алдар-хан вошел во дворец, поприветствовав хана и хатун, сел. Сайды, любопытствуя, смолкли. Один и сыновей тайджи, нойон Хавта Цецен, распорядился угостить героя арзой. Когда гость вдоволь напился арзы, Гюртем Цецен-хан справился у него о том, как его зовут, куда он на-

правляется и с какой целью. Узюнг-Алдар-хан поведал о том, что он приехал в их страну с определенным намерением, и напомнил, что его отец в давние времена приезжал и засватал его дочь. А теперь он пришел просить позволения хана взять его дочь замуж» [Джангар 2005: 47].

Хан — отец суженой дал понять герою о необходимости исполнения определенных условий. «Прежде он выдал замуж девяносто девять дочерей, что самой младшей родилась владыка водного ханства Урман Цецен, на которую был наложен запрет выдавать ее замуж. Ханам Замбутива они разнесли весть о том, что отдадут дочь судьбой предназначенному юноше, который решит сто восемь трудных задач. Поскольку выяснилось, что он и есть судьбой предназначенный юноша, то ему следует подготовиться и за трехлетний срок разрешить сто восемь трудных задач, после чего он может жениться на их дочери» [Джангар 2005: 48].

Герой открыто выражает свое намерение нарушить условия и запрет, выдвинутые ханом. «Узюнг-Алдар-хан ответил хану-отцу, что неужели они намерены прервать его род, он не будет выступать посмешищем в глазах народа Замбутива, соревнуясь за суженую. Истинные отец с матерью, они не должны так поступать. Если они дают согласие, он быстрее ее увезет с собой, если не дают, то он возьмет ее силой. Гюртем Цецен-хан, негодуя, сказал, что, видно, Узюнг-Алдар-хан забыл, что сам состарился уже, отвергая невест, пусть только попробует взять их дочь без позволения. Узюнг-Алдар-хан, трижды поклонившись хану и хатуну, вышел» [Джангар 2005: 48–49].

Традиционно в архаических эпических сказаниях о героическом сватовстве кульминационным и ключевым эпизодом является наличие двух претендентов на невесту, что определяет конфликтность ситуации сватовства. Для исхода соперничества отец невесты устраивает состязания. В рассматриваемом сюжете претендент один, а конфликтность ситуации обусловлена нарушением героем условий, выдвинутых ханом-отцом невесты. Герой развязывает конфликт и в одиночку вступает в сражение с войском хана-отца суженой. «Узюнг-Алдар-хан вторгся в самый центр владений Гюртем Цецен-хана, сандаловые деревья сжег, океан иссушил, горы разрушил, разрушил храм, кочевье-владение их истребил. Гюртем Цецен-хан, возглавив войско, вступил в сражение с Узюнг-Алдар-ханом. Из сорванных голов образовался курган, из трупов образовалась гора, кони спотыкались о трупы воинов



и падали, реки крови текли, от которых люди пьянели. Ряды многочисленного войска хана поредели, осталось считанное количество могучих воинов. Снова и снова вступали они в жестокое сражение. В сражении не было равных по быстроте коню героя, Узюнг-Алдар-хану не было равных в силе. Войско Гюртем Цецен-хана признало поражение под натиском героя и отступило. Узюнг-Алдар-хан взлетел на вершину горы Гюмбин Цецег, спешился с коня, присел на белый камень, раскурил трубку, посмотрел по десяти сторонам света, на бумаге написал послание, из лука пустил, и через дымоход юрты на престол хану попало оно» [Джангар 2005: 49–50]. Одержав победу в одиночку в жестоком сражении с войском, герой тем самым продемонстрировал свои героические способности и отвагу. Это связано с определенными ритуальными моментами, когда «невеста как представитель чужого рода, а значит, другого, изначально враждебного мира, может быть представлена мужчиной своему роду как добыча, отвоеванная в упорной борьбе, подтверждающей его физическое совершенство и воинскую доблесть» [Хабунова 2006: 101].

Далее сюжет повествует о признании ханом-отцом поражения и отмечается важным эпизодом (предсказанием), который будет иметь ключевую роль в последующей сюжетной развязке. «Гюртем Цецен-хан признал, что Узюнг-Алдар-хан из рода Тякин Тавна, взяв их под пяту, на бедре потряс его войско и прекрасную дочь их завоевал. Но тут же изрек пророчество, что отважные юноша с девушкой ослушались его, поэтому счастье их будет коротким, — пять лет они будут жить счастливо, а на шестой год случится беда» [Джангар 2005: 50–51]. В фольклорной сказочной традиции «нарушение запрета», как правило, влечет «беду».

После получения позволения хана-отца герой сходит с суженой и живет еще какое-то время в его кочевьях. «Узюнг-Алдар-хан, прибыв к хрустальному дворцу суженой, воздвигнутому до небес, спешившись, отпустил коня к священным водам с золотой лодкой и зеленым лугам. Встретившись с суженой, поговорили доверительно и стали жить вместе. Спустя продолжительное время дагни Урман Цецен сказала Узюнг-Алдар-хану, что им не стоит пребывать в радости и беспечности, находясь между небом и землей. По велению Неба им следует отправиться в оставленные им родные кочевья. А также им стоит прислушаться к пророчеству ее отца, предаваться счастью им отпущено всего пять лет, а на шестой год им уготованы тяжелые испытания. Она



заметила, что сказанное отцом-ханом обычно сбывалось, поэтому им надо поспешить добраться в свои кочевья, создать там очаг и родить потомство. А что им угрожает, в пути, столкнувшись, узнают» [Джангар 2005: 51].

Затем герой с суженой отправляются в путь домой, в свои родные кочевья. «Узюнг-Алдар-хан, согласившись с суженой, оседлав коня, отправился в путь. Двухлетний путь за два месяца преодолев, двухмесячный путь за два дня преодолев, мчался он. Урман Цецен, превратившись в пчелу и усевшись на его левом плече, следовала за ним, а ее помощница Цаган, превратившись в бабочку, следовала за ним» [Джангар 2005: 51].

Как правило, в эпическом сюжете начальный путь героя сопряжен с трудностями и испытаниями, но иногда и обратный путь бывает осложнен трудностями. На обратном пути герой с суженой сталкиваются с препятствиями в виде двух вражеских войск, с которыми справляется не сам герой, а суженая с помощью чудесного предмета. «Внезапно день превратился в ночь, тьма войска под водительством свирепого Кигинда-хана, узнав о приближении Урман Цецен и Узюнг-Алдар-хана, двинулась на них. Узюнг-Алдар-хан стал сетовать, что будет досадно, отправившись на поиски суженой, лишиться жизни от встречи с грозным войском, и попросил суженую проявить смекалку. Урман Цецен открыла подаренный родителями железный ларец, и из него появились железные стальные чудовища без ртов и ушей и порубили войско Кигинды-хана. Отправившись в дальнейший путь, столкнулись с новой угрозой, войском Огонда-хана из страны Онкор, прознавшим об Урман Цецен и Узюнг-Алдар-хане. Посчитав, что завоевание Урман Цецен в качестве жертвы принесет счастье и процветанье их стране, хан, с тьмой войском из воинов с обрубленными носами, двинулся, затмив собою солнце и луну. Урман Цецен снова открыла подаренный родителями железный ларец, и из него появились железные стальные неуправляемые чудовища и порубили войско Огонда-хана. А кочевья-владенья их страны Онкор были рассеяны по всему свету» [Джангар 2005: 52–53].

Далее сюжет повествует о благополучном возвращении героя с суженой домой и свадебном пире в родных кочевьях. «Когда прибыли они в окраины кочевья Ширки, у истоков реки Шикерлю, у океана Шикир, пятимиллионный народ во главе с братом Шигширги и супругой Шилтя Зандан встретили их. У подножия горы Оле Манхан встретил

их народ Узюнг-хана. Выбрав лучший из дней по лунному календарю, воздвигли ставку-дворец, и народ двух ханств устроил свадебный пир. Искусницу-помощницу Цаган за лучшего конюшего хозяина Ширки выдали замуж. Добавился повод для радости и пиროвания» [Джангар 2005: 53]. Универсальным для сказочно-эпических сюжетов о героическом сватовстве является завершение повествования свадебным пиром. Согласно архаическим представлениям, пир являлся «одним из важнейших средств социального общения и ритуального действия, обеспечивающего благополучие рода, племени или союза племени» [Мельникова 1987: 168].

Повествование не заканчивается мотивом свадебного пира, а продолжается и обусловлено мотивом предсказания отца-хана суженой о том, что «в течение пяти лет они будут жить счастливо, а на шестой год случится беда». «Как и было предсказано, в течение пяти лет молодые жили в счастье и благоденствии. Однажды Узюнг-Алдар-хан, зная, что у него с супругой должен родиться сын, отправился к кузнецу заказать наследнику боевое снаряжение» [Джангар 2005: 54]. В архаическом эпосе встречается эпизод, когда герой, совершив подвиг, добывал богатырское, «предназначенное» ему оружие. Иногда оно передавалось ему по наследству от предков и обладало огромной силой.

В сюжете находит воплощение архаический мотив чудесного рождения героя. «Тем временем у исполненной ста восьми молитв хатун начались роды, и прямо из утробы раздался просящий голос младенца, чтобы его выпустили на свет. Помощницы, окружавшие хатун, думали уже было вскрыть живот кинжалом или топором, но не решались. В этот момент подросла помощница Цаган, сопровождавшая всегда хатун по доброй воле, и ламы-учителя, освятившие своим учением и благословением страну Ширки. Пророк и предсказатель, лама-учитель, держа драгоценный камень, спущенный с небес, произнес благословение о том, что пусть он будет лучшим ханом вселенной, став владыкой со счастливым многочисленным народом и процветающей страной» [Джангар 2005: 54–55]. Рождение чудесного героя, Джангара, обусловлено древней магией и буддийской сакральностью. На протяжении всего повествования подчеркивается, что мать героя рагни, небесного происхождения и исполнена дхармы, рождение младенца освящено молитвами и благопожеланиями ламы-учителя и драгоценным камнем чиндамани, исполняющим желания и спущенным с небес.

«Лама-учитель дал наказ, чтобы, прикоснувшись к темени, дали имя и растили младенца в горах, где особый воздух. После чего родился младенец, черную шулмуску придавив ногой, черного шулмуса подавив, на груди его сел, скрестив ноги. Между лопатками его красное родимое пятно, в драгоценном одеянии появился, плечи его были прикрыты рубашкой-пленкой, исполненный мощи, жизненных сил и могущества родился мальчик» [Джангар 2005: 55]. В одном из эпизодов другой главы синьцзянской версии встречаем эпизод, как Бёке-Мёнген-Шигширги был испуган и удивлен, заметив коричнево-красную родинку величиной со ступню двухгодовалого верблюжонка на лопатке юного Джангара. Ойрат-монголы традиционно выделяют на теле человека родинку Бодхисаттвы, родинку счастья, эта примета означала, что Джангар — необычный человек. Преисполненный благоговения и предчувствия, Шигширги дает герою имя Джангар, а ясновидец Алтан Чееджи заключает: «Этот мальчик [Джангар] рожден с властью от Тенгри-хозяина, рожден с милостью от хана Тенгри» [Джамцо 2004: 54].

«Согласно наказу ламы-учителя, в скрытом от всех месте, в горной скале, воздвигли жилище и стали растить там мальчика. Узюнг-Алдархан рад был повидать сына и преподнес боевое снаряжение и остался доволен, что именно так хатун решила растить их сына. Узюнг-Алдархан в своем прекрасном дворце, вкушая яства, пиршествуя, блаженствовал» [Джангар 2005: 55].

Сюжетное повествование имеет развязку драматического характера, что в целом несвойственно джангаровским сказаниям. Она обусловлена мотивом предсказания, сбывается пророчества хана-отца суженой и в кочевья Узюнг-Алдархан приходит беда. «В конце шестого года на их страну с семидесятитысячным войском нападает Свирепый Шара Мангас. Все были уничтожены, а в живых остался лишь мальчик-сирота и жеребенок-двухлетка. Мальчик был пленен хозяином соседнего кочевья старшим сыном Ширки Бёке Мёнген Шигширги» [Джангар 2005: 56].

Символичным в сюжете является завершающий эпизод о нападении на кочевье Узюнг-Алдархана Свирепого Шара Мангаса и оставшемся в живых мальчике-сироте и жеребенке-двухлетке. По всей видимости, данный эпизод является плодом новотворчества сказителя и навеян знанием других глав джангаровской традиции. Так, антагонистический образ Свирепого Шара Мангаса широко распространен

в эпической традиции синьцзянских ойратов и калмыков. В образе мальчика-сироты и жеребенка-двухлетки также легко узнается образ юного Джангара, об этом свидетельствует и устойчивое выражение «в поколении одинокий, сирота Джангар» и известный сюжет о пленении Джангара Бёке Мёнген Шигширги. Эпизод пленения мальчика-сироты, по всей вероятности, заимствован сказителем из известного сюжета: поскольку в настоящем сюжете речь шла о близких отношениях побратимов отца Джангара и Бёке Мёнген Шигширги, логически он не мог пленить и жаждать уничтожения сына своего друга и брата.

Экспозиция сюжета второй главы «О женитьбе Бёке Мёнген Шигширги» начинается мотивом пира, носящим типологический отправной характер в развитии эпического сюжета и имеющим особое функциональное значение, поскольку на пиру происходят события, которые позднее дают толчок сюжетному развитию действия. Пир символизирует мирную эпическую жизнь, где устанавливается, закрепляется и поддерживается героический миропорядок со своей социальной структурой и иерархией. «В высокий золотой дворец Алтан Зу с шумом возвратились тринадцать вепрей-бодонгов хана Ширки. Замесили тесто величиной с гору, накрошили мясо множества маралов, развели огонь, поставили чан, серебряной и золотой бадьями набрали в него воду из океана. В храме дворца Алтан Зу шестьдесят два окна вставили, наверхие ганчжир соорудили. Ударили в барабаны и созвали народ кочевья на пир. В большой барабан забили и созвали большое кочевье, звуками барабана среднего размера созвали среднее кочевье, звуками малого барабана созвали малое кочевье. Обязали не самых состоятельных богачей доставить по десять бурдюков арзы, главных богачей обязали доставить тридцать бурдюков арзы. Из пятидесятипятiletних верблюдов привели триста восемьдесят пять бледно-желтых верблюдов, навьючили араку и арзу и доставили во дворец Ширки. Устроили большой пир, где разгоряченные вепри-бодонги спорили, в каком из сражений они проявили свой героизм» [Джангар 2005: 59–60].

Мотивировка сюжета о героическом сватовстве может быть обусловлена изъявлением героем намерения, напрямую не связанного с поиском суженой, например, отправиться в богатырские странствия. Данная мотивировка, связанная с «отлучкой героя», часто встречается в зачинной части богатырских сказок. «Бёке Мёнген Шигширги появился на пиру, под подмышками высоких людей прошел, над плечами низких людей перешагнув, к сидящим на престоле о восьмидеся-

ти восьми ножках отцу и матери восемь миллионов раз поклонился, встав на колени, божественной черноволосой головой сто миллионов раз поклонился. Хан с хатун на правое колено посадили, в правую щеку поцеловали, на левое колено посадили, в левую щеку поцеловали, обротившись к сыну, просили рассказать о том, что слышал и видел он. Бёке Мёнген Шигширги поведал им, что намерен отправиться в сторону захода солнца на поиски коня и вепря-бодонга, чтобы сразиться. Хан с хатун ответили, что мышцы его еще не окрепли, трубчатые кости его еще не наполнились соком, самому ему всего лишь двадцать четыре года, когда его четырехлетнему коню исполнится семь лет, тогда он может отправляться в путь. Бёке Мёнген Шигширги просит родителей благословить его в его намерениях, но если даже они не дадут своего позволения, он не сможет отказаться от своего намерения. Сердце его забилось в груди, под подмышками высоких людей прошел, над плечами низких людей перешагнув, отворив двери, спешно вышел он» [Джангар 2005: 60–61].

В эпических повествованиях о героическом сватовстве существуют типовые темно-мотивные блоки, «играющие важную роль в эпическом сюжетобразовании и отличающиеся сравнительной устойчивостью своего состава» [Путилов 1975: 152]. В «Джангаре» к таковым относятся следующие мотивы: поимка коня героя, седлание коня героя, снаряжение героя в путь.

Излюбленные сказителем сюжетные эпизоды строятся на мотивах поимки и седлания коня. Без образа коня эпос кочевого народа немислим, поскольку богатырь и конь являются единым целым. «Конь — герой в такой же мере, как и батыр, его владелец: все его героические подвиги совершаются благодаря коню-богатырю» [Кичиков 1976: 89]. Согласно архаическим представлениям, «предназначенный» конь ни спослан герою заячи. Стадиально позже в эпосе формируется образ табунщика Ак-Сахала, указывающего герою местонахождение его коня. Этот персонаж непосредственно восходит к мифологическому творцу-заячи, являясь земным его заместителем. «Прибежав в свою ставку, обратился к конюшему Ак-Сахалу с просьбой поймать и привести его четырехлетнего скакуна Кюрюнг. Вручил конюшему серебряный недоузок, серебряную узду, тонкий кожаный аркан. Конюший направился к восьмимиллионному к табуну, находившемуся у горного выступа Хара, растянувшегося вдоль синего горизонта, под лучами солнца свободно пасшемся. И увидел во главе табуна четырехлетнего

коня Кюрюнга, который скакал, четырьмя копытами не касаясь земли, челкой и гривой с луной и солнцем играя. Старик-конюший подкараулил строптивного скакуна, но тот стал уходить. В это время старик-конюший, схватив тонкий аркан, накинул на шею коню, схватил и с трудом стал удерживать коня, пытавшегося вырваться. Затем надел недоуздок, накинул узду и сказал коню, что намеревается отвести его к хозяину и ему предстоит продемонстрировать все свою сноровку и выносливость. После чего старик-конюший пригнал коня хозяину. Навстречу ему выбежал Бёке Мёнген Шигширги и принялся седлать коня. После чего герой надел на себя боевые одежды и снаряжение. В руках сжал плеть и взял копье. Попрощавшись с народом своим, отправился в путь» [Джангар 2005: 61–64].

Далее сюжет повествует о преодолении пути героем. Как правило, в эпосе герой, осваивая неизведанные пространства, направляется на чуждую территорию, представляющую для него большую опасность. Преодоление и освоение пути в неизведанное пространство является делом эпического героя. «Над кронами зеленых деревьев, под облачным синим небом, в глотке не было у него ни крошки, глаза не знали сна, в двадцатипятимесячный путь он отправился» [Джангар 2005: 65].

Особым пространственным локусом на пути героя является гора, маркирующая пребывание героя в приграничном локусе. Горы у монгольских народов осмыслялись как главные ориентиры на местности, и в географическом, и в сакральном смыслах. Гора в эпосе является символом «центра мироздания», границей между двух миров (героя и антагониста), местом отдыха, наблюдения и сражения героя. Эпический герой встречает на пути гору и, взойдя на ее вершину, обозревает незнакомую ему местность по четырем сторонам света. Чаще всего он видит золотой громадный дворец чужеземного хана, к которому затем направляется. «Бёке Мёнген Шигширги остановился у одной высокой горной скалы, тридцатитрехсаженное копье свое воткнул на скале, спешил и привязал коня. Он подумал о том, что ему говорил отец, что где-то там должна быть гора Загал Цаган. Вглядываясь вдаль, он увидел вдали очертания семярусного бронзового дворца. В стороне от дворца, на возвышенности, он увидел стражу из множества вепрей-бодонгов» [Джангар 2005: 65].

Для вступления в «чужой локус» герой нередко превращает себя в плешивца / паршивца, а коня — в захудалого жеребенка, что, «по сути,

связано с обрядом нового рождения в чужеродном локусе и особым инициационным ритуалом» [Бакаева 2003: 235]. Мотив «тарха-паршивца» относится к пласту архаических, сохранивших свою активную продуктивность в эпосе «Джангар». Данный мотив корнями уходит к сюжету «волшебной сказки о бедном сироте, гонимом соплеменниками и опекаемом чудесными существами, чрезвычайно популярному у палеоазиатов и других народов Севера, и является <...> наиболее характерным сюжетом формирующейся волшебной сказки» [Мелетинский 2004: 288]. «Бёке Мёнген Шигширги коня своего превратил в захудалого двухлетку, а сам превратился в плешивца-паршивца. Главный из стражников спросил тарху, откуда и куда он направляется, из каких кочевий родом, чей будет сын, и по какому делу он прибыл. Тарха ответил, что едет из окраин своих кочевий в поисках трехсот восьмидесяти пяти тысяч желтых верблюдов, следы их привели в их кочевье» [Джангар 2005: 65–66]. Стражник сказал, что потерянных животных они не встречали. Аналогичный эпизод мы встречаем в главе «О женьтибе Хонгора»: Джангар излагает причину своего визита: ищет он «трехлетнюю верблюдицу, чьи ноздри не были проколоты в три года. Пока не нашел, но слышал о том, что она есть в стране хана» [Джангар 2005: 66], — и просит вернуть ее.

Под поиском скота в предсвадебной обрядовой традиции монгольских народов иносказательно подразумевается поиск будущей невесты. Традиционно у калмыков первый визит со стороны жениха в дом родителей невесты наносил опытный почитаемый представитель рода — под видом поиска заблудшего скота или под иным предлогом. Иногда весть о суженой герой получает во время странствий, прибыв непосредственно в страну иноземного хана. «Тарха просит у стражников разрешения перейти по серебряному мосту. Стражники поясняют, что этот мост специально возведен для замужества ханской дочери Алтан Ганджур, если он сможет, пусть проходит по мосту. Тарха поехал по мосту, едва достиг его середины, пять опор его сломались под ним и сам серебряный мост развалился. Вепри-бодонги подумали тогда, что это необычный тарха» [Джангар 2005: 66].

Несмотря на обличье тархи, многие признаки выдают героя-богатыря. Непосредственное прибытие героя во дворец происходит в его собственном богатырском обличье. «Так Бёке Мёнген Шигширги приехал во дворец. Посмотрел, а там множество копий и мечей сверкают, оседланных коней множество на привязи стоят, плечом к плечу



стоящих вепрей-бодонгов множество. Среди множества коней поставил на привязь своего коня, оказался на седло выше остальных, сам он среди вепрей-бодонгов оказался выше на плечо всех остальных. Воткнул копьё и меч, на рукоять выше остальных оказались всех» [Джангар 2005: 67].

Поведенческий аспект богатыря в незнакомом обществе — соблюдение этикета, осознание собственного статуса и достойное поведение также идентифицируют будущего героя. «Под подмышками высоких людей прошел, над плечами низких людей перешагнув, распахнув широко двери, Зула-Алдар-хан вошел во дворец. В это время молодой юноша с хадаком обходил и приветствовал гостей. Помощник хана, смуглый мужчина, спросил у богатыря, из каких кочевий родом, чей будет сын и по какому делу он прибыл. Бёке Мёнген Шигширги резко ответил, назвав его старым псом, насытившимся весенней падалью и псом, насытившимся ханской похлебкой, и дал понять, что приехавший из Алтан Зу гость не будет с ним говорить» [Джангар 2005: 67–68].

Участие в многочисленных поединках и сражениях имеет значение для эпического героя и прославляет его славное имя. Особенно это проявляется во время встречи героя с иноземным правителем, оказывающимся отцом суженой, который желает отдать свою дочь за лучшего из мужей. «Зула-Алдар-хан спросил, кто он, чей он сын, не прославивший еще своего славного имени в сражениях, из каких кочевий родом и по какому делу прибыл. Бёке Мёнген Шигширги ответил хану, что кочевья-владения его находятся в Алтан Зу, птица-Гаруда с трудом за пятьдесят пять суток одолеет их большое кочевье, что он сын умершего и воскресшего на пятнадцать лет Ширки, Бёке Мёнген Шигширги. Когда-то давно его отец вместе с ним участвовал в одном сражении. Они тогда договорились, что если у них родится дочь и сын, — стать крепкими сватами. Дорога была длинной, его хан-отец состарился уже, из земель Алтай Зу по этому делу он и приехал» [Джангар 2005: 68]. Герой напоминает хану о давнем уговоре и дает понять о своем особом статусе жениха. «Зула-Алдар-хан заметил, что он помнит об уговоре с его отцом, но очень много ханских сыновей желают жениться на его дочери, поэтому он организовывает состязания за невесту» [Джангар 2005: 69].

Как правило, в сюжетах о героическом сватовстве хан, разрешая конфликт претендентов на руку его дочери, распоряжается о проведении трех видов состязаний (скачек, стрельбы из лука, борьбы): дочь

его достается выигравшему состязания. «Примеры подобных брачных состязаний хорошо известны из сказаний о богатырском сватовстве у самых разных народов. По мнению некоторых этнографов, в их основе лежал древний обычай испытания силы жениха» [Жирмунский 2004: 264]. Хан объявил, кто выиграет все три состязания, тот может взять его дочь замуж. «К северу от Алтан Зу, в сандаловой роще, растет небесный желтый цветок, что размером с ободок чаши, добыть его это и есть первое состязание. Попасть одной стрелой в тазобедренную часть лисицы, пройти сквозь тонкий стебель ковыли, узел шелковой нити и клюв черной вороны — это второе испытание. Кто выиграет в борьбе, тот возьмет третье состязание» [Джангар 2005: 69].

Иногда суженая помогает герою в состязаниях. «Настало время соревнований скачек. Вышло, что у коня Бёке Мёнген Шигширги не нашлось наездника, в это время ханская дочь Алтан Ганджур отправила свою помощницу помочь герою. Бёке Мёнген Шигширги обрадовался и отправил ее с пожеланиями быстрого пути участвовать в скачках. Спустя какое-то время вдали завиднелся тонкий столб пыли, поднятый участниками скачек. Оказалось, что это наездница помощница Цаган. Размером с ободок чаши небесный желтый цветок вручила герою. Бёке Мёнген Шигширги вручил цветок Зула-Алдар-хану.

Зула-Алдар-хан объявил второе состязание — попасть одной стрелой в тазобедренную часть лисицы, пройти сквозь тонкий стебель ковыли, узел шелковой нити и клюв черной вороны. Силач Элсен Бёке выпустил стрелу, попал в три цели и упустил одну. Богатырь Чиминдиг стал стрелять, также в три попал и упустил одну. Настал черед Бёке Мёнген Шигширги. Он натянул свой лук, произведя целый ритуал, натягивал в течение дня и ночи и на следующее утро с восходом солнца натягивал так, что лук стал дымиться и искриться, герой произнес пожелание, чтобы стрела поразила все четыре цели и у истока четырех рек разожгла пожар. Стрела, поразив все четыре цели, у истока четырех рек разожгла пожар. Подумав, что в чужих краях стрела не будет лишней, арканом зацепил стрелу и вытянул ее. Затем, обратившись к Зула-Алдар-хану, объявил о победе во втором состязании.

Затем Зула-Алдар-хан объявил третье состязание — борьбу. Соперником героя выступил силач Элсен Бёке, богатырь с единственным глазом на макушке, на груди его девять железных крюков, если он поднимался на гору, гора его не выдерживала, если он входил в воду, хан-Гаруди его не выдерживала. Бёке Мёнген Шигширги предложил ему

не быть посмешищем для молодежи и девиц, а как истинным мужам сразиться в безлюдной степи. Богатыри выехали в безлюдную местность. В жестокой схватке бились богатыри, и Бёке Мёнген Шигширги одержал верх над соперником. Герой отрубил сопернику голову, коня его разрубил и сжег. Продырявил челюсть головы, за переднюю луку седла привязал и прибыл к Зула-Алдар-хану со словами, что это голова вашего белого верблюда, которого вы так много лет оберегали» [Джангар 2005: 69–74].

После заслуженной победы, одержанной героем в состязаниях за невесту, хан отдает свою дочь замуж и устраивает свадебный пир. «Зула-Алдар-хан отдал распоряжение, выбрав благоприятный из дней по лунному календарю, поженить молодых. В один из благоприятных дней Бёке Мёнген Шигширги и Алтан Ганджур-дагни женили. Через определенное время герой сообщает о своем намерении вернуться в родную державу. Спустя какое-то время Бёке Мёнген Шигширги, придя к Зула-Алдар-хан, в знак глубокого уважения и признательности преподнес белый хадак и осведомил его, что он принял решение вернуться в родные кочевья [Джангар 2005: 74].

К типовым эпизодам сюжета о героическом сватовстве относится получение дочерью приданого. Институт древнего монгольского общества — «injie» — связан с брачными отношениями и использовался в аристократической среде для упрочения отношений с другими владельческими ханами, а также получения в качестве приданого людей и скота [Владимирцов 1934: 68]. «Хан с хатун своей дочери Алтан Ганджур в качестве приданого даровали — полтабуна, половину верблюдов» [Джангар 2005: 75].

По-видимому, утрата рагни небесного происхождения имела для ее рода последствия неблагоприятного характера, и это означало, что девушка концентрировала в себе счастье «кишиг» и благополучие своего рода. С этим связан один интересный мотив в данном повествовании. «Когда Бёке Мёнген Шигширги увез Алтан Ганджур, покинутое ими кочевье пришло в упадок — прекрасная высокая гора разрушилась, сахара обнищали, родники с шумевшей холодной водой иссохли, трава зеленых лугов пожелтела. Бёке Мёнген Шигширги с затылка Алтан Ганджур вырвал три волоска и пустил с заклинанием, чтобы одним волоском восстановилась гора, другим трава, третьим деревья. После чего пуще прежнего в кочевьях суженой героя трава зазеленела, зашумели воды в родниках, все стало, как и прежде» [Джангар 2005: 75].

К типовым в сказочно-эпической традиции калмыков относится архаический мотив, связанный с наказом героя. Он имеет древнюю ритуальную основу, что очерченный круг является своего рода сакральной зоной, оберегающей от враждебного или чужеродного вторжения. «Бёке Мёнген Шигширги дал наказ, чтобы люд и скот, следовавшие за ним, прочертив круг, останавливались на ночлег, прочертив черту, полдничали. Бёке Мёнген Шигширги с Алтан Ганджур, напевая прекрасную песнь, ехали, летевшие лебеди через горы и реки полетели вслед за ними. Весь скот и животные следовали за ними по долинам» [Джангар 2005: 75].

Сюжетное повествование завершается возвращением героя в родное кочевье и обретением покоя и благоденствия, в котором наглядно выражен концепт эпической гармонии. «Сын пастуха Уйин Улан пришел к правителю и сказал, что солнце, потерянное ночью, вернулось днем. Тринадцать вепрей-бодонгов, не дав Бёке Мёнген Шигширги коснуться земли, взяли его на руки. На возвышенности ставку-дворец воздвигли, на просторном холме протянули веревку в шестьдесят сажень и привязали жеребят. Бёке Мёнген Шигширги, поженившись с Алтан Ганджур, владения Тёвшюн Ширки возглавив, укрепив власть и религию, под покровительством Алтан Зу зажил в благоденствии и счастье» [Джангар 2005: 76].

При доминирующем в эпосе типе сюжета о борьбе с внешними врагами («эпос войны») одной из его тематических особенностей является также наличие сюжетов «эпоса поиска» — похищенного объекта или далекой невесты (суженой). Таким образом, рассмотренные две главы синьцзян-ойратской версии на сюжет о героическом сватовстве в жанрово-тематическом аспекте относятся к разряду архаических в эпической формации.

Жанровое и тематическое своеобразие сюжетов о героическом сватовстве, его основной пафос как подвига богатыря заключаются в завоевании героем суженой и женитьбе на ней. Герой должен привезти жену не только из чужого рода, но предназначенную ему невесту — «суженую». Совершая героические подвиги ради осуществления ортодоксальной родовой формы брака, богатырь вовсе не утверждает идеологию семьи в ущерб роду, брак же его часто истолковывается в эпосе не как основание семьи, а как основание рода [Мелетинский 2004: 18]. Собственно кульминационно-конфликтные эпизоды брачного сюжета обусловлены участием героя в состязаниях за невесту и

сражениями. «В эпосе военная экспансия, как и героическое сватовство, осуществляется не коллективно, а в результате героического деяния богатыря, обладающего исключительной силой и выдающимися качествами» [Мелетинский 2004: 271].

Сюжеты о героическом сватовстве в архаическом эпическом повествовании заслоняют и заменяют сюжеты и мотивы инициации. Поскольку инициация исторически предшествовала свадьбе, то, по всей вероятности, многие свадебные ритуалы являются рудиментами и результатом трансформации инициационных обрядов.

### Литература

*Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.

*Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: АН СССР, 1934. 225 с.

*Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов / редкол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; сост. Г.И. Слесарчук. М.: Вост. лит., 2002. 557 с.

*Джамцо Т.* Особенности синьцзянского «Джангара» и его значение // «Джангар» и проблемы эпического творчества: материалы Международной научной конференции (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.) Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 52–82.

*Джангар.* Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. На калмыцком языке / В 3-х т. Т. 1. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 856 с.

*Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Избранные труды. Л.: Наука, 1974. 727 с.

*Жирмунский В. М.* Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса // Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. М.: ОГИ, 2004. С. 105–168.

*Кичиков А. Ш.* Калмыцкий героический эпос «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1974. 159 с.

*Кичиков А. Ш.* Исследование героического эпоса «Джангар»: Вопросы исторической поэтики. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. 154 с.

*Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 3-е изд., репринтное. М.: Вост. лит., 1997. 319 с.

*Манджиева Б. Б.* Традиционные формулы калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016а. № 12. Ч. 3. С. 39–42.

*Манджиева Б. Б.* К проблеме изучения мотивов калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Вестник Северо-Восточного феде-

рального университета имени М. К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». 2016б. № 1. С. 44–50.

*Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Наука, 1963. 461 с. 2-е изд., испр. М.: Вост. лит., 2004. 462 с.

*Мельникова Е. А.* Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М.: Мысль, 1987. 203 с.

*Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов (устные и литературные традиции). М.: Наука. ГРВЛ, 1984. 310 с.

*Путилов Б. Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 141–156.

*Путилов Б. Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 288 с.

*Пропп В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. 603 с.

*Селева Ц. Б.* Специфическое и универсальное в образе героя калмыцкой богатырской сказки и эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015а. № 2. С. 151–155.

*Селева Ц. Б.* Современные подходы в исследовании калмыцкой сказки и эпоса «Джангар» // Ежегодные научные чтения Калмыцкого научного центра Российской академии наук – V. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской академии наук. 2015б. С. 119–122.

*Селева Ц. Б.* Об архаических рудиментах богатырской сказки в эпосе «Джангар» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия Эпосоведение. 2016. № 2(2). С. 75–79.

*Селева Ц. Б.* Богатырские сказания о Джангаре и Гесере в калмыцкой сказочно-эпической традиции: к проблеме переходности фольклорного текста // Монголоведение. Вып. 11. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. С. 120–131.

*Хабунова Е. Э.* Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Ростов-на-Дону: Изд-во СК НЦ ВШ, 2006. 256 с.