

Богатырские сказания о Джангаре и Гесере в калмыцкой сказочно-эпической традиции: к проблеме переходности фольклорного текста

Heroic Legends about Jangar and Gesar in the Kalmyk Fairy-Tale and Epic Traditions: the Problem of Transition of Folklore Texts Revisited

Ц. Б. Селеева (Ts. Seleeva)¹

¹ научный сотрудник отдела монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: tsagana007@mail.ru

Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: tsagana007@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению содержательных аспектов сюжетов сказаний, имеющих статус «переходных текстов», относимых к калмыцким сказкам богатырского типа и имеющих генетическую связь с эпосами «Джангар» и «Гесер». Автор приходит к выводу, что живая фольклорная традиция порождает переходные тексты — исходные от эпических богатырские сказочные тексты и эпические сказания, генетически восходящие к богатырской сказке. К жанру «позднейшей богатырской сказки» относятся произведения, представляющие трансформацию формы эпических сказаний, утративших прежнюю поэтическую форму, эпический стиль изложения, претерпевших изменения на содержательном и сюжетно-мотивном уровнях. Жанровые границы для таких текстов являются условными, поскольку сказки могут возникать как вторичная после эпоса форма с признаками сказочного переосмысления.

Ключевые слова: богатырская сказка, сказания о Гесере, переходный текст, сказочно-эпическая традиция, монгольские версии, тибетские версии, сюжет, мотив.

Abstract. The article considers the essential aspects of plots inherent to legends that have the status of ‘transitional texts’ and are designated as patterns of Kalmyk heroic tales genetically related to the epics of *Jangar* and *Gesar*. The paper concludes that the living folklore tradition gave birth to transitional texts — heroic tale texts and epic legends that genetically developed from the epic tradition towards heroic tales. The genre of ‘latest heroic tales’ include compositions resulting from transformed epic tales that had lost their poetics and epic style of narration, including changes in contents, plots and motifs. The genre boundaries of such texts are conventional, since fairy tales may appear as a secondary — after the epic — form featured by fairy tale reinterpretation.

Keywords: heroic tale, legends of Gesar, transitional text, fairy tale and epic tradition, Mongolian versions, Tibetan versions, plot, motif.

На ранних этапах фольклористических исследований в XIX в. между жанрами богатырской сказки и героико-эпическим сказанием не проводилось четкого разграничения. Позже появились эволюционные концепции зарождения и развития эпических сказаний от богатырской сказки. В. М. Жирмунский рассматривает героический эпос как плод прямой трансформации «богатырской сказки», в котором ее элементы представлены рудиментарно, в виде отдельных мотивов, и оттеснены «историческими» темами. Богатырской сказкой исследователь именуется определенный тип героического эпоса архаической формации у тюрко-монгольских народов, построенного 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]. С. Ю. Неклюдов предлагает дифференцировать богатырскую сказку, предшествующую классическому героическому эпосу, и позднейшую сказку об эпических богатырях, которую можно рассматривать как одну из завершающих ступеней эволюции эпоса [Неклюдов 1975: 82].

В калмыцкой традиции эпос «Джангар», будучи исконно национальным, сложившийся в традиции как моноэпичный памятник, в результате циклизации объединил и, возможно, трансформировал сюжеты других эпических сказаний. Наряду с эпосом «Джангар», в форме отдельных прозаических сказаний у калмыков бытовал «Гесер»; имел хождение и письменный свод данного памятника, восходящий к тибетским и монгольским источникам. По-видимому, в фольклоре калмыков сохранялись и другие героические сказания, перешедшие позже в разряд жанра богатырских сказок. Г. И. Михайлов, проанализировав ряд калмыцких богатырских сказок, изданных в начале 1960-х гг., и сопоставив их с эпическими сказаниями других монгольских народов, пришел к выводу, что многие калмыцкие «былины» (сказания) давно уже превратились в сказки о богатырях эпоса [Михайлов 1969: 37].

В статье мы рассмотрим содержательные аспекты сюжетов сказаний, имеющих статус «переходных текстов», относимых к

калмыцким сказкам богатырского типа и имеющих генетическую связь с эпосами «Джангар» и «Гесер».

Два сказочных текста восходят к джангаровским сюжетам о героическом сватовстве и поиске суженой. Богатырская сказка «О подвиге Джангара» («Жаңһрин йовсн йовдл») сюжетно восходит к главе «О победе славного Шовшура Алого над свирепым Шара Гюргю мангус-ханом» Малодербетовского цикла. В сказке обширный эпический пролог, описывающий картину кочевого величия и могущества эпической Бумбы, полной гармонии и благоденствия, редуцируется до небольшого по объему зачина. Если в эпосе мотивировка безмолвного поведения и внезапного отъезда Джангара остается непонятой его окружением, то в сказке мотивировкой, казалось, служит кокетливое поведение супруги Ага Шавдал и Хонгора на пиру:

«...Хатун богатыря Джангара,
Дочь Цагана Тенгри,
Семнадцатилетняя Шавдал —
Белую девяностодвухструнную
Звонкую домбру взяла и заиграла.
Сто восемь мелодий скорби...

Шестьдесят восемь мелодий счастья [искусно выводя,] играла. [Играла так, что] внук Ширки, сын Беке Менген Шигширги, Благородный Хонгор Алый Лев поднялся и затанцевал [под звуки ее домбры]. Танцуя, глянул на хатун и заулыбался. Игравшая в это время на домбре хатун Джангара посмотрела на Хонгора и заулыбалась [в ответ]. Верховный владыка богдо Джангар это заметил...» (здесь и далее перевод автора. — Ц. С.) [Хальмг туульс 1968: 212]. В данном эпизоде налицо сказочная обработка сюжета, поскольку в эпическом контексте Джангар и его окружение ведут себя сообразно их статусу и положению.

В целом сюжет сказочного повествования совпадает с эпическим. 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 охоты встречается с богатырями — бывшими сподвижниками Джангара. Стре-

ла, подаренная мальчику мудрым Алтаном Чееджи, 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.

Различия наблюдаются в разработке мотива «наречения именем наследника Джангара». В эпосе он получает имя дважды: Шовшуром при рождении его называют родители, а именем Эрке Бадмин гегян (Проявление Могущественного Лотоса) на богатырском пиру его нарекает Хонгор. В сказочном сюжете сын Джангара с рождения без имени, а Шовшуром на богатырском пиру его нарекает мудрец и ясновидец Алтан Чееджи. В этом заключительном эпизоде раскрывается и истинная причина отъезда Джангара из родной державы. На большом пиру Алтан Чееджи спросил Джангара о причине его отъезда. «Джангар, смеясь, ответил: „Алтан Чееджи, разве вы не догадываетесь на поиски чего, я отправился? То, что я искал, вот оно“, — обнял сына и вручил Богатому Ясновидцу Алтану Чееджи с просьбой дать имя мальчику. Богатый Ясновидец Алтан Чееджи сына Джангара на правое колено посадил, правую щеку поцеловал, на левое колено посадил, левую щеку поцеловал: „Шовшуром нарекаю, — объявил. — Сын мой, долголетие и счастье пусть обретешь ты, а нареченное имя твое пусть станет благословенным для тебя“ — следом вставали старцы и восторженно произносили благопожелания» [Хальмг туульс 1968: 219]. Здесь нашли отражения древние инициационные обряды и ритуалы, когда юноша, совершивший богатырский подвиг, переходил в разряд зрелых мужчин и получал новое имя.

Богатырская сказка «О женитьбе Хонгора» («Хоңһрин гер авсн йовсн йовдл») прямо связана с одноименным сюжетом «Джангара» версии Ээлян Овла. Сравнимые сюжеты эпического и сказочного повествования отмечены типологическим единством и посвящены двойному сватовству — неудачному и удачному. Богатырь Хонгор, расправившись в эпосе с мнимой невестой и ее женихом (в сказке лишь с ее женихом), отправляется на поиски ис-

тинной суженой. После долгих скитаний в стране иноземного хана он встречает девушку-рагни, оказавшейся его суженой, победив в брачных состязаниях, герой обретает супругу.

Несмотря на сюжетное сходство эпического и сказочного повествований, обнаруживаются некоторые различия в зачинной части. Зачин сказочной версии мифологичен: «В начале ранних времен, во времена зарождения человека на земле, в одно из спокойных времен жили Джангар с Хонгором». Далее версии едины в том, что пришло время и Хонгор изъявляет желание жениться. В эпосе Хонгор высказывает свое намерение Джангару, а в сказке он советуется и получает одобрение отца и матери. В эпосе почетную миссию сватовства невесты Хонгора исполняет Джангар хан, а в сказке Хонгор отправляется к суженой сам. Данные различия обусловлены превалярованием семейно-родовых отношений в сказке и порядков феодального вассалитета в эпосе. Между тем, типологическим в обеих версиях является эпизод, когда мудрец Алтан Чееджи предостерегает Джангара и Хонгора от поспешности принятия решения, поскольку «избранница выглядит как рагни, а нутром показалась ему бесовкой». Сказочное и эпическое повествование строится вокруг ключевых бинарных мотивов, мнимая невеста / предназначенная суженая.

Наряду с эпическими песнями и сказочными повествованиями о Джангаре, в богатой калмыцкой сказочно-эпической традиции бытовали устные богатырские сказания о Гесере. Следует отметить, что в калмыцкой эпической традиции «Гесер» не получил такого развития, как у монголов и бурят, но оказал на нее существенное влияние, о чем свидетельствуют отдельные мотивы эпоса «Джангар» (о трех шарагольских ханах и др.).

Бытование в калмыцком фольклоре этих сказаний, по всей вероятности, связано с развитым культом Гесера у народов Центральной Азии и распространением буддизма. Возникший на основе тибетской версии, имеющей добуддийскую основу, он получил развитие в фольклоре и литературах монголоязычных, тюркоязычных и некоторых других народов. Известно, что эпос бытовал и отчасти бытует до настоящего времени у тибетцев, монголов, бурят, ойратов, калмыков, алтайцев, тувинцев, северотибетских

уйгуров и др. в различных версиях и сюжетном многообразии, устной и письменной формах, в виде свода и отдельных глав, самостоятельных сказаний. Ныне существуют три основные версии «Гесера»: бурятская, тибетская и монгольская. Исследователями установлено, что бытовавшие среди калмыков устные и письменные сказания «Гесера» восходят к монгольской и тибетской версиям [Нармаев 1987: 117].

Монгольское книжноэпическое сказание о Гесере существует в виде пекинского ксилографического издания (1716 г.), включающего семь глав, и многочисленных рукописей, представляющих собой как списки отдельных глав, так и их своды — от двух до десяти глав. Главы ксилографа скомпонованы в определенной сюжетной последовательности, в общем соответствующей тибетскому эпическому циклу [Неклюдов 1984: 169]. Схождения между устной амдоской (тибетской) и книжной монгольской редакциями неоднократно отмечали исследователи [Козин 1935–1936: 12–13; Дамдинсурэн 1957: 57; Кара 1970: 214]. Устная амдоская версия, включающая повествования о земном рождении и детстве героя, о его походе в страну демона-людоеда и о нападении трех хорских царей (шарагольских ханов), имеет обильные сюжетные схождения с пекинским ксилографом. Наблюдаются совпадения отдельных сцен, мотивов, сюжетных подробностей и деталей.

Касательно генезиса монгольской версии С. Ю. Неклюдов приходит к выводу, что «ядро монгольской Гесериады сформировалось в Северо-Восточном Тибете (район оз. Кукунор) свыше пяти столетий назад на основе устной амдоской версии памятника. Не исключено, что эта ранняя монгольская редакция Гесериады сложилась в фольклоре древнейших монголоязычных обитателей Амдо (джахоров, хоров, широнголов) до появления здесь более позднего монгольского и ойратского населения — до завоевания Кукунора тумэтским Алтан-ханом (1559 г.) и хошутским Гуши-ханом (1630-е годы)» [Неклюдов 1984: 220]. Сложившийся таким образом сюжетный корпус был воспринят ойратским фольклором и распространился далеко на север по западной части Центральной Азии.

Эпос повествует о Гесере, сыне небесного божества, рожденном в стране Линг, правителем которой он становится и откуда начинается свои военные походы, покоряя демонических правителей других стран и освобождая народы. Гесер выступает как вселенский «правитель центра», противопоставленный демоническим «правителям окраин» [Stein 1959: 245–248].

Рассмотрим более подробно одно из калмыцких сказаний о Гесере, относимое к жанру богатырской сказки, опубликованное в сборнике калмыцких сказок [Хальмг туульс 1974: 114–118]. Данный сборник включает тексты сказок, записанные сотрудниками КНИИЯЛИ во время комплексных экспедиций в 1962, 1967–1968 гг. Известно, что сказка «Гесер Богдо» была записана от Тюрвеева Неки [Хальмг туульс 1974: 8].

В зачине повествуется о том, что в давние предшествующие времена в наших землях [жил] человек по имени Гесер Богдо — великий богатырь, едва родившись из утробы матери, вел он сражение с могучим вражеским шулмусом-алмасом. Далее речь идет о чудесном рождении Гесера. Рассказывается о женщине, жене старшего из трех братьев, которая после смерти мужа внезапно забеременела. Здесь находит отражение мотив непорочного зачатия матери Гесера. В восточнотибетской эпической версии мать Гесера почувствовала себя беременной, съев градинку, упавшую с неба. В монгольских версиях Гесер является сыном небесного божества Хормусты, в тибетских он оказывается сыном горного духа. Эти представления связаны с развитыми культами тенгрианства и духов гор в монгольской и тибетской традициях.

Стыдясь своего положения, женщина удаляется из социума и уходит в безлюдную степь. На пути ей встречается белая юрта без веревок и креплений, у входа справа — черно-гнедой конь в конской сбруе с богатырским снаряжением, внутри юрты — стол, заставленный яствами. В ойрат-монгольской сказочно-эпической традиции одинокая белая юрта без веревок и креплений и приготовленная в ней еда являются признаками иного мира. Образ черно-гнедого коня в конской сбруе и богатырским снаряжением соотносится с эпизодом тибетской версии: «Перед тем как сойти в Линг (родиться), будущий царь Кэсар просит богов дать ему бо-

евого коня, которого „не может одолеть смерть“, седло, украшенное драгоценными камнями, шлем, меч, кольчугу, лук со стрелами...» [Рерих 1999: 63–64].

Чудесным образом у женщины друг за другом рождаются дети — брат и сестры Гесера, а затем появляется на свет и сам герой. Чудеснорожденный Гесер, появившись на свет, поведал матери о том, что он родился в стране нижнего мира и призван защищать эту страну, сражаясь с алмасами и шулмусами. Согласно одной из тибетских версий, Гесер послан Падмасамбхавой в страну Линг для борьбы со злом, согласно другой, — являясь одним из сыновей небесного владыки, был послан им на землю.

В возрасте трех лет Гесер седлает коня и самостоятельно выезжает на охоту «пострелять зверя-птицу, посмотреть, не угрожает ли им какой враг» [Хальмг туульс 1974: 115]. Когда возраст его приблизился к семи годам, он поведал матушке, что намерен отправиться и вступить в сражение со свирепым мангусом, представляющим угрозу для людей.

Далее сюжет богатырской сказки повествует о сражении Гесера с мусом Андалмой: Гесер, отправившись в путь, прибыл на холм Сагсуна Мон, спешившись с коня, взял [в руки] свой синий лук и сел, поджидая муса. Пятнадцатиголовый мус Андалма обитал в одной высокой горе в местности под названием «Пять гор». Гесер, зная о том, что противник очень могуч и силен, а если он выйдет, его невозможно будет осилить, решает одолеть его прежде, чем тот выйдет. И когда мус выходил, Гесер, подкараулив, выстрелил в него с холма Сагсуна Мон; гору, в которой находился мус, разорвало, и пять голов Андалмы оторвало. Вскоре лишенный пяти голов, десятиголовый мус вышел и вступил с Гесером в схватку. Бились они, бились, и мус стал одерживать верх. С небес за их схваткой наблюдал брат Зекия Шикир, который, поняв, что Гесеру стало совсем худо, подплыл на облаке, что размером с потник, выстрелил из лука и лишил муса пяти голов. Следом Гесер Богдо, вынув свой искусный черный меч, оставшиеся пять голов его срубил, разрубил на мелкие части и раскидал по лужам. Так Гесер Богдо подавил могучего врага и спас от большой угрозы свою страну.

Данный эпизод восходит к сказанию об Андалме, одному из самых популярных не только в книжном бытовании, но и в устных традициях (бурятских, ойратских и тюркских — алтайской, тувинской). В нем разрабатывается исключительно воинская тематика <...> большое место здесь занимает описание воинского похода и сражения с врагом, значительную роль играют богатыри Гесера, а также Дзаса Шикир, помогающий герою расправиться с чудовищем [Неклюдов 1984: 194–195]. В национальных эпических традициях весьма часто глава об Андалме встречается бытующей самостоятельно. Это позволяет предположить, что глава об Андалме, возникшая, вероятно, одновременно с ксилографом, но почему-то не включенная в свод, все же рассматривалась как его продолжение (как глава VIII). В фольклоре калмыков сказание об Андалме, видимо, бытовало самостоятельно, поскольку сохранилась богатырская сказка «Гесер Богдо и Андалма-хан» [Хальмгтуульс 1968: 203–205].

Последующее повествование богатырской сказки посвящено распространенному мотиву «околдования Гесера шулмуской». После победы Гесера над Андалмой его стали преследовать враждебно настроенные алмаасы-шулмусы. Одна шулмуска, превратившись в прекрасную девушку, соблазнила Гесера. Поддавшись ее чарам и находясь под их воздействием, он стал жить с ней, и у него родились сын и дочь. Мотив околдования Гесера шулмуской довольно распространен в эпических тибетских и монгольских версиях. В восточнотибетской версии «боги приказывают Кэсару отправиться на север и уничтожить царя демонов. Кэсар убивает царя демонов с помощью его жены, которая укрывает его в замке демонов. Кэсар влюбляется в жену убитого царя, а та дает ему волшебный напиток, и он забывает прошлое и страну Линг. Но бодхисаттва Авалокитешвара пробуждает память Кэсара и заставляет его вернуться в Линг. По дороге в Линг Кэсар встречает дух своего сводного брата Джаца, убитого хорами, который рассказывает ему о несчастьях, постигших Линг в его отсутствие» [Рерих 1999: 68].

Тем временем обитавшие на небе сестры, намереваясь спасти овеванного чарами Гесера, прилетели в облике трех лебедей и напомнили ему о родине и его семье. Гесер Богдо, узнав сестер, за-

думался о том, что он совсем забыл свой народ и родных, ведь он владелец кочевий и правитель страны. Гесер спешно собрался в путь, но жена-шулмуска, уговаривая остаться, не пускала его, но он все же уехал. Приняв облик шулмуски, обнажив свой стальной клюв, она последовала за ним и стала его преследовать. Тогда Гесер вынул свой черный меч и отрубил ей стальной клюв, она упала и издохла, превратившись в желтую козу. Превращение это обусловлено тем, что шулмусы у калмыков наделяются зооморфными чертами: имеют козлиные или косульи ноги [Неклюдов 2000: 647]. Коза во многих традициях связана с нижним миром, считается «нечистым», т. е. не сакральным, жертвенным животным, у славянских народов она считается творением дьявола («бог создал овцу, а черт козу»). Несмотря на то, что коза является персонификацией шулмуски, желтый окрас придает ей сакральность.

Гесер Богдо подумал, что какой бы алмаской-шулмуской она ни была, она родная мать их детей, снял шкуру с желтой козы и захватил ее с собой. Вернувшись к детям, свесив две груди, прибил на стену шкуру желтой козы и дал наказ кормиться от нее, поскольку это мать, родившая их. Оставил детей, а сам отправился в родные кочевья спасать свой народ от возникшей вновь угрозы — огненного верблюда.

«Те мальчик с девочкой, питаясь шкурой желтой козы, выросли и стали взрослыми. Оставшиеся жить одни, вдвоем, те двое детей там же создали свой род и кочевали. Согласно преданию, от них пошло племя *мангатов*, отчего *мангат* поклоняется шкуре желтой козы, у *мангатов* нет божества. Говорят, что от тех двоих детей Гесера Богдо произошел народ *мангатов*. Еще существовало поверье, что те двое детей будут все время воплощаться среди *мангатов*» [Хальмг туульс 1974: 117–118].

«Козья шкура», вскормившая детей и ставшая культовым объектом поклонения *мангатов*, по-видимому, связана с тотемистическим культом и является олицетворением производительной женской силы, плодovitости и изобилия, а также несет защитную и охранительную функции. Что касается племени *мангатов*, то так калмыки называли тюрков, поэтому, возможно, данный этноним используется в значении обобщенного обозначения тюркских

племен, с которыми калмыки исторически вели противостояние. В «Заветах Падмасамбхавы» царь Кэсар часто упоминается как вождь центральноазиатских кочевых племен врагов Тибета, тюркских племен [цит. по: Рерих 1999: 78].

Таким образом, калмыцкая богатырская сказка «Гесер Богдо» представляет собой вариант обобщенного текста, включившего в себя повествования: о рождении Гесера, его сражении с мусом Андалмой, околдавании его шулмуской, являющиеся отдельными главами и сказаниями в тибетских и монгольских эпических версиях.

Проведенные сюжетные и мотивные типологические параллели сказки с эпическими источниками свидетельствуют об их генетическом родстве. Рассматриваемые богатырские сказки типологически сходны с сюжетами определенных эпических глав «Джангара» и «Гесера», а разнятся и варьируются на уровне разработки отдельных эпизодов и мотивов.

На основе проведенного анализа мы пришли к выводу, что к жанру «позднейшей богатырской сказки» относятся произведения, представляющие трансформацию формы эпических сказаний: утратившие прежнюю поэтическую форму, эпический стиль изложения, претерпевшие изменения на содержательном и сюжетно-мотивном уровнях. Границы жанровости для таких текстов являются условными, поскольку сказки могут возникать как вторичная после эпоса форма с признаками сказочного переосмысления.

Литература

Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 239 с.

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

Козин 1935–1936 — Гесэриада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах / пер., вступ. ст., коммент. С. А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Т. VIII. Фольклорная серия. № 3). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935–1936. 246 с.

Михайлов Г. И. Джангариада и Гэсэриада // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и жангароведение: мат-лы науч. конф., посвящ. 110-летию со дня рождения Ээлян Овла. Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. С. 29–38.

Нармаев Б. М. Формирование монгольских и калмыцких версий Гэсэриады: дис. ... канд. филол. наук. Л.: 1987. 151 с.

Неклюдов С. Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 82–88.

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

Неклюдов С. Ю. Шулмасы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 647.

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

Рерих Ю. Н. Сказание о Царе Кэсаре Лингском / пер. с англ. О. Альбеиды // Тибет и Центральная Азия. Самара: Агни, 1999. С. 56–87.

Хальмг туульс / запись и сост. А. Ц. Бембеевой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 268 с.

Хальмг туульс. Тематический сборник № 4. Сер.: Фольклор. КНИИЯЛИ. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1974. 274 с.

Kara G. Une version ancienne du recit sur Geser chang en âne // Mongolian Studies / L. Ligeti (ed.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. P. 213–247.

Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses universitaires de France, 1959. 646 p.