

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»

**БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО**

СЕДЬМЫЕ ДОРЖИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ
БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Материалы конференции

Улан-Удэ

6–8 июля 2016 года

**Санкт-Петербург
2018**

Откуда пошли шаманы и ламы: фольклорные повествования о происхождении религии у монгольских народов

В статье на материале записей конца XIX – начала XX в. рассматриваются особенности этиологических рассказов о происхождении религии у монголов и бурят. Автор делает вывод о том, что данные повествования у монгольских народов носят черты как исторического, так и фольклорного сознания.

Ключевые слова: текстология фольклора, народная этиология, монголы, буряты.

Помимо хорошо изученных сказок и эпоса монголов, бурят и калмыков, исследователи отмечают наличие у этих народов обширного класса произведений так называемой «несказочной» прозы. Под данным термином скрывается значительное количество нарративов, обладающих признаками различных жанров устного народного творчества. Основным принципом, по которому их принято выделять в большую группу, был описан Е. М. Мелетинским (1918–2005): «главное различие здесь идет по линии сакральность — несакральность» [4, с. 262]. Значимую роль в корпусе несказочной прозы у всех этнических групп, входящих в ареал распространения сказочных сюжетов, описываемых системой Аарне (далее — АТУ) [18] играют так называемые этиологические рассказы [12, с. 6]. Монгольские народы здесь не являются исключением.

Под этиологическими рассказами принято понимать повествования, объясняющие происхождение мира, человека, природных объектов и культурных реалий, историю возникновения обычаев, предписаний и социальных институтов [12, с. 6].

В отличие от русской фольклористики [12, с. 5], в монгольской науке предпринимались попытки создания свода этиологических рассказов. Для них был разработан специальный термин «домо-г-үлгэр» (буквально 'легенды-сказки') [15, с. 14–17]; сами монголы предложили трактовать этот термин как вариант русскоязычного понятия «миф» [15, с. 17]. Это представляется мне неверным, так как данные нарративы обладают признаками волшебных, животных и сатирических сказок. Всего в упомянутой работе было опубликовано 20 текстов описываемого типа, которые позволяют выделить четыре основные тематические группы этиологических сюжетов, представленные в монгольском фольклоре:

- сюжеты о метком стрелке, превращающемся в грызуна из-за неудачи;
- космогонические сюжеты о появлении созвездий;

- сюжеты о противостоянии защитника людей — ласточки с насекомым-вредителем;
- сюжеты о раздаче бурханом¹ различных признаков животным.

Из приведенного списка можно сделать предварительный вывод о тесной связи этиологических представлений монгольских народов с животным эпосом. Это подтверждает и калмыцкий материал, исследователи которого редко отделяют подобные рассказы от сказок о животных [9].

Основываясь на имеющихся научных публикациях фольклорных произведений монголов, бурят и калмыков, можно составить представление относительно общих особенностей бытования монгольских этиологических рассказов.

Во-первых, они широко распространены по всей зоне проживания монгольских народов, а именно — в Калмыкии, Бурятии и иных регионах компактного проживания бурят в Российской Федерации, Монголии и во всех регионах компактного проживания монголов и ойратов в Китайской Народной Республике.

Во-вторых, для них характерна устойчивость основных сюжетных групп. Общими для монгольских народов являются рассказы о противостоянии ласточки и шмеля / комара, истории о потере верблюдом рогов и др.

В-третьих, этиологические мотивы бытуют как в виде отдельных рассказов, так и в составе произведений других фольклорных жанров, например, волшебной или богатырской сказки [8].

Последняя особенность усложняет их выделение из общего корпуса фольклорных нарративов монгольских народов. Но это не единственная трудность, с которой сталкиваются исследователи при изучении монгольской народной этиологии. Сложности в работе с этим типом текстов начинаются уже на уровне выделения источников.

Часть этиологических рассказов оказалась по неясным мне причинам незамеченной исследователями среди текстов произведений монгольского фольклора, опубликованных на русском языке во второй половине XIX – начале XX в. В знаменитом каталоге сказочных сюжетов монгольских народов, составленном Л. Лёриным [17], не учтен ни один из четырех монгольских этиологических текстов, изданных известным русским путешественником Г. Н. Потаниным (1835–1920) в 1881 г. [5]. Лишь один из упомянутых рассказов относится к описанному Лёриным сюжетному типу «Ласточка и шмель», а остальные представляют неизвестные сюжеты. Аналогично обстоит дело и с этиологическими рассказами, приведенными Потаниным в изданиях 1883 г. [6] и 1893 г. [7]. Также в рассматриваемом каталоге не учтены 15 халха-монгольских и торгутских этиологических нарративов, опубликованных А. П. Беннингсеном (1882–1946) в 1912 г. [1].

¹ Бурхан (монг. *Бурхан*, 'Будда', 'божество') — здесь: божество-демиург.

Еще одна часть этиологических рассказов и сюжетов оказалась незамеченной фольклористами потому, что они оказались включенными в качестве источников в тексты этнографического характера. Например, это произошло с тремя вариантами повествования на сюжет АТУ/СУС¹981 «Благодарность спасенного старика» [12, с. 443–445], три бурятских варианта которого были опубликованы М. Н. Хангаловым (1858–1918) в 1888 г. [3, с. 29–32] в его работе об облавной охоте у балаганских бурят².

Третья группа неизвестных на данный момент монголоведам-фольклористам этиологических рассказов содержится среди материалов различных архивов. Так, например, халхасский вариант рассказа на указанный выше сюжет АТУ/СУС 981 приведен в отчете руководителя Гобийской партии Ученого Комитета МНР³ В. А. Казакевича (1896–1937) о его поездке, совершенной в 1924 г. Всего в отчете присутствуют пересказы 13 фольклорных текстов, из которых 6 — этиологические рассказы. Этот документ хранится в архиве Института истории и археологии АН Монголии (Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив) и до недавнего времени не был широко известен.

Наличие описанных выше трех групп источников для реконструкции состояния народной этиологической традиции у монголов, бурят и калмыков [16] во второй половине XIX – первой четверти XX в. позволяет значительно расширить приведенный в начале статьи список основных сюжетных типов. Поточковый характер записи этиологических рассказов, который можно наблюдать в материалах В. А. Казакевича и М. Н. Хангалова, дает основание выдвинуть предположение о широком их распространении в монгольском мире. Будучи относимы современной фольклористикой к «несказочной» прозе, они бытовали параллельно с другими жанрами повествовательного фольклора и самими носителями далеко не всегда выделялись из корпуса сказок. Об этом косвенно свидетельствует помещение монгольскими исследователями текстов типа «домо-г-үлгэр» в академические издания сказок (см. [14; 15]).

Среди этиологических сюжетов, представленных в упомянутых выше трех группах источников, можно выделить особую тематическую группу текстов — это рассказы о происхождении религии у того или иного народа. Интересно, что во многих случаях ядром данных повествований является сюжет АТУ/СУС981 «Благодарность спасенного старика».

¹ СУС — Сравнительный указатель сюжетов [11].

² Балаганские (или унгинские) буряты — этнотерриториальная группа в составе бурятского народа, проживающая в долинах р. Унги и ее притоков, а также на западном берегу р. Ангары на территории Иркутской области РФ.

³ Ученый комитет МНР — с 1921 г. учреждение правительства МНР, занимавшееся организацией научных исследований в стране и преобразованное в 1961 г. в Академию наук МНР. Подробнее см. [13].

Наиболее ранней из известных мне фиксаций рассказа об установлении традиционного религиозного порядка у монгольских народов является история, приведенная в статье бурятского ученого и просветителя М. Н. Хангалова, в которой была предпринята попытка описать и объяснить обычай обрядовой охоты за росомахами *зэгэтэ-аба*. В этой статье упомянут обычай *ухэ унгулхэ*, который заключался в том, что старика, достигшего преклонного возраста (около 70 лет), необходимо было убить предусмотренным традицией способом [3, с. 11]. Появление подобной традиции исследователь приписывал суровым условиям кочевого образа жизни, который буряты вели в прошлом. Ввиду отсутствия транспорта старики затрудняли передвижение всей группы, что и требовало их убийства [3, с. 11–12]. Это описание было выполнено в 1888 г., и в качестве вспомогательного материала для нее исследователь привел три легенды, две из которых подтверждают, а третья отрицает наличие данного обряда у бурят [3, с. 29–32].

Все рассказы обладают единой повествовательной структурой:

Трудная задача, невыполнение которой может грозить неминуемой смертью — Соккрытие юношей своего отца от исполнения обычая ухэ унгулхэ — Совет спасенного старика — Решение трудной задачи — Диалог правителя и юноши с объяснением появления у последнего особого знания — Отмена обычая.

В них присутствует взаимодействие трех персонажей:

Правитель, устанавливающий трудную задачу; Юноша, прячущий отца от смерти и Отец, обладающий знанием, которое помогает решить трудную задачу.

Схожая повествовательная структура, отсылка к глубокой древности в начале каждого повествования, а также жанровая характеристика текста как «легенды», данная самим публикатором, позволили мне выдвинуть предположение о принадлежности всех трех историй к «несказочной» прозе, которое в дальнейшем подтвердилось. То, что тексты приведены на русском языке, отсутствуют данные об информантах, времени и месте записи, затрудняет, но не отменяет их использования в качестве источника по истории бытования сюжета АТУ/СУС981 у бурят.

Этот сюжет широко известен в Европе, Азии и Африке. Только у славян имеется более 250 его записей [12, с. 443]. В каталогах международных и восточнославянских сказочных сюжетов он имеет шифры АТУ980 «Неблагодарный сын» / СУС980 А «Дедушка (бабушка) и внучек» и АТУ981 «Мудрость спрятанного старика спасает королевство» / СУС981 «Почему перестали убивать стариков» [12, с. 443–445].

Использованные М. Н. Хангаловым сюжеты относятся к типу АТУ981 / СУС981, в котором спрятанный от смерти старик помогает сыну решить трудные задачи, как правило, когда стране грозит голод [12, с. 444]. Споры о том, отражал ли данный сюжет реально существовавшую практику ри-

туального убийства стариков, или же это художественный вымысел, идут среди этнографов до сих пор.

Вторая и третья бурятские легенды из рассматриваемой публикации основаны на мотиве решения трудной задачи с отражающимся в воде золотым предметом и мало чем отличаются от широко известных во всем мире историй на данный сюжет. Но первый текст, наиболее яркий и раз-вернутый, привлекает особое внимание.

Ниже я приведу его краткое содержание:

Девять сыновей Западного Хата¹, живущие на небе, и обитающий на земле правитель Эсэгэ Малан² соревнуются в строительстве. Первые пытаются построить чугунный мост, второй — дворец Бэжин-суглан. Противоборствующие стороны никак не могут закончить начатое. Эсэгэ Малану не удается завершить крышу. Каждый день он призывает по одному подданному, чтобы тот оценил его работу. Подданный указывает на недоделку, крыша сама разрушается, и Эсэгэ Малан казнит подданного. Приходит очередь юноши, прячущего отца от обряда ухэ унгулхэ, оценить работу Эсэгэ Малана. Юноша по совету отца говорит, что работа готова, и она волшебным образом заканчивается. Юноша объясняет все правителю, тот отменяет обычай, мотивируя это тем, что старики и старухи дают молодым людям добрые и полезные советы. В результате выигранного спора правитель отправляется на небо, а сыновья Западного Хата — на землю [3, с. 29–31].

Как видно из изложения, сюжет об отмене обычая убивать стариков является ядровым в этиологическом рассказе, повествующем об установлении мифологического пантеона у западных бурят. Дальнейшее знакомство с источниками показало, что это не единственный случай, когда сюжет АТУ/СУС981 становится основой повествования о происхождении религии у монгольских народов.

В упомянутом выше отчете о поездке советского монголоведа В. А. Казакевича в пустыню Гоби в середине 1924 г. [19, л. 3] есть датированная 6 сентября 1924 г. запись русскоязычного пересказа монгольского «предания» [19, л. 63], повествующего о появлении стены в местности под названием Йихе-хонгордже³. Ее первую половину я считаю уместным процитировать полностью:

¹ Девять сыновей Западного Хата — мифологические покровители бурят.

² Эсэгэ Малан тэнгри (бур. *Эсэгэ Малаан тэнгри*, 'Отец мудрый небожитель') — божество бурятского пантеона, старейшина западных небесных божеств-тэнгриев. В мифах изображается добрым, мирным, выражающим волю Вечного Синего Неба и определяющим судьбу людей [2, с. 355].

³ Здесь и далее монгольские термины, приведенные в источниках, даны в их авторском написании.

«В те древние времена, когда не было религии жил в Халхе¹ Батор-хара-дзянджин. Один раз, на охоте, он упал с коня и произнес слова: “Бурхан”², “Далай-лама”³, “Банчен-богдо”⁴ и “Гурбан-эрдэни”⁵, сам не понимая их смысла. Удивившись этим чудным словам, он просил своих приближенных разъяснить ему их смысл, но приближенные сами не знали его и не могли ответить. Так прошло несколько дней. Однажды является к князю молодой юноша из его свиты и вызывается объяснить таинственные слова затосковавшему владыке. Дело в том, что в то время существовал жестокий обычай убивать родителей по достижении ими преклонного возраста. Когда наступал этот срок, дети запихивали в рот родителей жирный бараний курдюк посредством бедренной кости овцы и этим душили их. Но молодой приближенный настолько любил своего отца, что тайно от всех вырыл глубокую яму, где и скрыл старика, принося ему пищу по ночам. Отец то и объяснил ему таинственные слова, о чем молодой человек сообщил Батор-хара-дзянджину. Последний, недолго думая собрался в Тибет, где ходил по всем монастырям и поклонялся всем великим ламам. В обратный путь он взял с собой одного живого бурхана, Джэбзун-дамба-гэгэна и одну статую Будды, для распространения религии в Халхе» [19, л. 63–64].

В данном халхасском рассказе, как и в приведенном выше бурятском, отсутствует объяснение того, откуда старики обладают знанием, необходимым для решения стоящей перед их спасителем трудной задачи. Но существует еще один рассказ, в котором мотив АТУ/СУС981 трансформируется под влиянием исторического контекста. В опубликованной А. П. Беннингсеном легенде «Торжество желтой веры» [1, с. 136–139] этот сюжет вплетен в канву исторического противостояния школ *кармана* и *гэлугпа* в Тибете во второй половине XV – XVI в. К внутритибетской борьбе за власть между кланом Рипун (который поддерживала школа *кармана* — «черные шапки») и кланом Пагмоду (покровительствовавшим *гэлугпа* — «желтые шапки»), активно привлекались монгольские аристократы. В итоге борьба закончилась победой *гэлугпа*, когда в 1578 г. главе этой школы Соднам Чжамцо (1543–1588) южномонгольским правителем Алтан-ханом тумэтским (1507–1582) впервые был пожалован титул Далай-лама [10, с. 24–26]. Вот краткий пересказ этой легенды:

¹ Халха — историческое название области Монголии, расположенной к северу от пустыни Гоби.

² Бурхан — здесь: Будда.

³ Далай-лама — первый по рангу священнослужитель в школе Гелуг тибетского буддизма. С XVII в. до 1959 г. — правитель Тибета.

⁴ Панчен-богдо — второй по рангу священнослужитель в школе Гелуг тибетского буддизма.

⁵ Гурбан-эрдэни (монг. ‘три драгоценности’) — для буддистов: Будда, учение и монашеская община.

Представители красной веры¹ решают уничтожить всех представителей школы желтой веры (школы гэлугпа), которыми оказываются главным образом монголы. Выживают всего два монгола: старик, которого спасает его ученик, и мальчик, которого спасает учитель-тибетец. По завершении резни мальчик бежит в Монголию, где встречается Дугур-батора и рассказывает ему об избиении монголов в Тибете. Батор сразу же отправляется в Тибет, где убивает всех, кто не знает монгольского языка, не знает молитвы «Мыгзым» и не чтит Богдо-гэгэна. Далай-лама начинает посылать людей по жребию убить Дугур-батора, но все они терпят поражение. Подходит очередь ученика, спрятавшего своего учителя-монгола. Перед выступлением ученик заходит к учителю, и тот объясняет ему, как правильно приветствовать монгола. Дугур-батор остается доволен приветствием и следует в монастырь, в котором скрыт старик-монгол. В это время старик-монгол обучает всех обитателей монастыря, включая Далай-ламу, необходимым приветствием и молитве. А по прибытии Дугур-батора Далай-лама выворачивает свою красную шапку желтой подкладкой вверх, и так в Тибете устанавливается господство школы гэлугпа.

Несмотря на то, что данный рассказ был записан от «ламы-тангута» по имени Юндунг [1, с. 139], от которого А. П. Беннингсен записал множество легенд, связанных с религией в Монголии, содержание повествования четко позволяет отнести его к монгольским этиологическим рассказам.

В последнем рассказе интересна переключка с реальными историческими событиями, которая менее заметна в легенде, пересказанной В. А. Казакевичем, и отсутствует в истории, опубликованной М. Н. Хангаловым. Тем не менее, можно предположить, что отсылка к реальным историческим событиям свойственна монгольским рассказам об установлении религии, поскольку она присутствует и в двух других текстах на эту тему, опубликованных А. П. Беннингсеном.

В «Сказании о Джабсын-Дамба-хутухте» [1, с. 16], записанном на реке Завхан от безымянного халха-монгола [1, с. 17], рассказывается о том, как за 180 лет до исполнения рассказа в Монголии жил «святой лама Джабсын-Дамба», который научил монголов верить в «истинного Бога». Когда у его служанки убегает мальчик, то святой создает из теста его двойника, но родной сын служанки возвращается, что порождает слух о порочной связи ламы со служанкой. Китайский (маньчжурский) император решает наказать его за это, для чего посылает свое войско. Но лама избегает встречи с войском путем чудесных превращений, а затем и вовсе побеждает его, создав людей из камыша, которые затем стали русскими. После этих со-

¹ Вероятно, речь идет о представителях школы кармапа («черные шапки») — основного противника школы гэлугпа во второй половине XV – первой половине XVI в.

бытий император не пытается более наказать святого, а русские становятся защитниками монголов от китайцев.

Данное повествование интересно тем, как в нем сочетаются представления о реальных исторических событиях, отраженные в традиционной монгольской историографии, с элементами фольклорного сознания. В рассматриваемом нарративе речь идет о характерной для волшебной сказки цепи чудесных превращений, благодаря которым герой спасается от преследования антагониста.

Можно предположить, что смешение исторических и фольклорных представлений свойственно только этиологическим рассказам о появлении буддизма в Монголии. Но записанный А. П. Беннингсеном от халха-монгола по имени Дунсрун [1, с. 119] рассказ под названием «О происхождении бо (шаманы)» [1, с. 117–119] показывает, что и повествования о появлении шаманов могут быть включены в контекст народного видения истории. Ниже я приведу краткое содержание этой легенды:

Всемогущий шаман Даин-Дарихэ проигрывает в карты Далай-ламе. Из-за возникшего долга наступает спор о том, кто из них сильнее, перерастающий в состязание по спасению живых существ от смерти. В нем побеждает Даин-Дарихэ. Далай-лама направляет его в Монголию. Там шаман попадает на свадьбу дочери Чингис-хана, которую в итоге похищает. Чингис-хан бросается за ним в погоню, шаман последовательно создает несколько караулов, затем перескакивает через горы, но правитель настигает его. Тогда шаман превращает себя и похищенную девушку в камень. Чингис-хан пытается казнить шамана в каменном обличье, но у него ничего не выходит. Шаман просит Чингис-хана помиловать его, а взамен обещает использовать все свои волшебные силы для помощи монголам и становится родоначальником шаманов-бо.

В данном этиологическом рассказе о происхождении религии у монголов, как и в двух других, включенных в сборник, подготовленный А. П. Беннингсеном, можно наблюдать смешение реальных исторических персонажей с фольклорными представлениями.

Пять рассмотренных в статье повествований, записывавшихся от разных монгольских народов (балаганских бурят, халха-монголов и «ламы-тангута») с середины 1870 до середины 1920-х гг., позволяют сделать предварительные выводы об особенностях, присущих этиологическим рассказам о происхождении религии у монголов и бурят.

Во-первых, ядром подобных нарративов является распространенный сказочный мотив чудесного спасения от гибели. И сюжет АТУ/СУС981, и избавление от преследования путем волшебных превращений подпадают под это определение.

Во-вторых, в данных рассказах упоминание реальных исторических персонажей и ситуаций не носит системно-исторического характера, нарушается хронологический принцип.

В-третьих, рассказы о происхождении религии могут иметь как сказочный зачин, так и отсылать к реальному историческому времени. Это ставит под сомнение возможность проводить строгое деление текстов данного жанра по описанному Е. М. Мелетинским принципу «сакральность — несакральность» [4, с. 262].

В целом можно предположить, что рассказы о происхождении религии у монгольских народов носят черты и исторического, и фольклорного сознания. С одной стороны, это позволяет значительно расширить существующие ныне представления об этиологических рассказах монголов, бурят и калмыков и их значении в культурах данных народов, с другой же, требует от последующих исследователей крайне пристального внимания ко всем аспектам бытования этого жанра: тексте, условиях записи и особенно личности информанта.

Литература

1. Беннингсен А. П. Легенды и сказки Центральной Азии. — СПб.: [Тип. А. С. Суворина], 1912. — 168 с.
2. Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. — М.: Наука, 2004. — 633 с. (Народы и культуры).
3. Козьмин А. В. Герой, убивающий змея, — сюжет локального и мирового фольклора // Победитель змея. 15 сказок в записи А. И. Никифорова. — М.: ОГИ, 2009. — С. 7–18.
4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Вост. лит., 2006. — 407 с.
5. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. — СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп., 1881. — 181, 87 с.
6. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4 (Материалы этнографические). — СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. — 1026 с.
7. Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г. Н. Потанина. 1884–1886. Т. 2. — СПб.: Имп. Рус. геогр. о-во, 1893. — 482 с.
8. Пропп В. Я. Морфология сказки. — Л.: Academia, 1928. — 152 с.
9. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., предисл., перевод, вступ. ст., коммент. Басанговой Т. Г. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. — 239 с.
10. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начало XX в. — Новосибирск: Наука, 1988. — 104 с.
11. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. — Л.: Наука, 1979. — 437 с.
12. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой и О. И. Кабаковой. — М.: Форум; Неолит, 2015. — 528 с.

13. Юсупова Т. И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925–1953. — СПб.: Нестор-История, 2006. — 280 с.
14. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Лучшие образцы устного народного творчества монголов) / М. Гаадамба, Д. Цэрэнсодном эмхтгэв. — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, 1967. — 263 х.
15. Монгол ардын үлгэр (Монгольские народные сказки) / Д. Цэрэнсодном эмхтгэв. — Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1982. — 343 х.
16. *Birtalan A.* Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts. — Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences & Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences, 2011. — 380 pp. (Keleti Tanulmányok = Oriental Studies, 15).
17. *Lörincz L.* Mongolishe Märchentypen. — Budapest: Akadémiai kiadó, 1979. — 428 ss.
18. *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Parts I–III. — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica / Suomalainen Tiedeakatemia. — 1440 pp.
19. Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив. Х-7. Д-3. ХН-1в.