

## **ВЗАИМОВЛИЯНИЕ НАРТСКОГО ЭПОСА И КАВКАЗСКИХ СКАЗАНИЙ О ПРИКОВАННЫХ ГЕРОЯХ (на абхазском материале)**

**З. Д. ДЖАПУА,  
доктор филологических наук, профессор  
Абхазского государственного университета**

На близость отдельных сюжетов, мотивов и эпизодов абхазских нартских сказаний и абхазского эпоса об Абрьскиле впервые обратил внимание Ш.Х. Салакая, по словам которого «сказание об Абрьскиле как бы продолжает нартский эпос, являясь его заключительным этапом» (19, с. 114). Видя в основе имени Сасрыкуа первоначальное абхазо-адыгское название камня саср (соср), а в основе имени Абрьскила — последующее название камня абра, ученый приходит к выводу о том, что «Сасрыкуа — создание более отдаленных времен, Абрьскил — герой сравнительно поздней эпохи» (21, с. 110).

Действительно, относительно эпического (и только эпического, а не мифологического) пласта «Абрьскила», можно сказать, что образ Абрьскила предстает как своеобразное продолжение образа Сасрыкуа<sup>1</sup>. Яркое свидетельство тому — разделение прометеевской темы между этими двумя героями абхазской эпической традиции. По весьма точному определению

Ш.Х. Салакая, «центральные мотивы мифа о Прометее — похищение огня и наказание героя — разрабатываются не в одном, а в двух памятниках эпической поэзии — в нартском эпосе и сказании об Абрьскиле» (21, с. 43). Мотив похищения (добывания) огня у адауы-великана — основной подвиг Сасрыкуа, а мотив наказания героя — основное сюжетное событие в образе Абрьскила. Однако следует отметить, что мотив наказания Абрьскила отнюдь не связан с похищением огня. Он возникает на основе других мифологических представлений.

Нартские параллели обнаруживаются в следующих мотивах эпоса об Абрьскиле: 1) «чудесное рождение героя»; 2) «укрощение коня»; 3) «убийство адауы-великана»; 4) «рассечение большого камня»; 5) «погоня ангелов (архангелов)<sup>2</sup> за Абрьскилом»; 6) «попытка освобождения героя из подземелья».

Мотив «чудесного рождения героя» в абхазском эпосе об Абрьскиле не обладает особой устойчивостью. В виде ко-

роткого рассказа он предваряет основное повествование о герое (погоня ангелов за героем, его поимка и заточение в пещеру) и в контаминации постоянно занимает первую позицию. Также примечательно, что он разрабатывается в нескольких вариантах или даже версиях. Древний мотив чудесного рождения героя способствует раскрытию образа Абыскила в эпической иерархии, в частности, в контексте нартского эпоса, в связи с образом Сасрыкуа — в эпическом смысле типологически сходного с ним или, возможно, стадильно-предшествующего ему героя.

По одному абазинскому тексту, записанному Ш.Х. Салакая, «герой рождается от женщины Марджанат, проводшей ночь у подножья каменных статуй, представлявших собой эпических героев Арчхоуи Чархан, превращенных богом в камень» (19, с. 112).

Мотив рождения героя, в котором существенную роль сыграл камень, похоже, представляет собой своеобразное воспроизведение нартского сюжета о чудесном рождении Сасрыкуа из камня (10, с. 29–47). Ср., в частности, мотив камня и имя Уарчхьоу<sup>3</sup> (имя «пастуха» — «отца» Сасрыкуа — похитителя сестры нартов Гунды Прекрасной), характерные для нартского эпоса. В этой связи интересно отметить, что в некоторых усеченных абхазских нартских сказаниях мотив рождения Абыскила (в форме непорочного зачатия) прикреплен к имени Сасрыкуа<sup>4</sup>. Отсюда видно, что персонажи разных эпических памятников «мигрируют» в пределах эпоса. Ср.: «В некоторых адыгских нартских сказаниях Сосруко выступает порою в той же роли, что и истязаемый

Старец, он также оказывается закованным в подземелье» (31, с. 139, 140).

Общим для циклов Абыскила и Сасрыкуа является и мотив закалки героя, который описывается весьма сходно:

«Абыскил стал красным, как перец, горячим, как [раскаленное] железо, невозможно было дотронуться до него» (26 № 36/926).

Характерно, что и в осетинском Даредзановском эпосе мотив закалки Амрана, по мнению З.Г. Тменовой, привнесен из нартского эпоса, «для которого он является исконным, постоянным» (22, с. 213). Исследовательница не соглашается с мнением М.Я. Чиковани о заимствовании мотива выманивания из воды осетинскими сказителями у сванских. Она считает, что весь комплекс мотивов, связанных с чудесным рождением и воспитанием осетинского Амрана, «более типичен для нартского эпоса... В осетинских вариантах он более архаичен, нежели в грузинских вариантах о чудесном рождении Амрани» (22, с. 214, 215). По большинству вариантов сказаний, грузинский Амрани рождается от любовной связи богини охоты и охотника (27, с. 73). Ю.А. Дзицойты считает, что «сказание о рождении Амрана представляет собой контаминацию осетинских сказаний о рождении Сослана и Батрадза, а сюжет, полученный в результате контаминации, впоследствии испытал на картвельской почве еще и влияние персидского эпоса» (11, с. 40).

Мотив «укрощения коня» в эпосе об Абыскиле встречается в двух версиях. Первая версия, засвидетельствованная в двух записях, сводится к следующему:

Одновременно с Абырскилом появился на свет и его арац — крылатый конь. Мул, от которого родился арац, оплодотворился без участия жеребца. Арац Абырскила, как и сам герой, рос не по дням, а по часам. Когда герой возмужал, укротил своего араца. Абырскил и арац испытали друг друга, но, наконец, ему удалось сесть на круп коня. Конь, словно стрела, взлетел на небо, чтобы убить его, ударив о небо, но Абырскил спрятался под брюхом коня. Затем конь устремился вниз, чтобы ударить его о землю, но тогда он взобрался на круп коня. Так он покорил своего араца (3, с. 48, 49; 26, к. №3/74).

Согласно другой версии мотива, Абырскил добывает жеребенка от морской кобылицы:

Сторожит он морскую кобылицу — как выплывает она белым жеребенком из неведомых бездн морских. Кидается он сверху на жеребенка, вынырнувшего следом за матерью. Крепко сжал его тело коленями могучий Абырскил, железной рукою сдавил шею коня, и конь покорился: тихо поплыл к берегу, повинаясь воле героя (6, с. 253–263).

Обе версии мотива встречаются в единичных записях и, что характерно, почти «буквально» сходятся с описаниями мотива укрощения коня Сасыркуа, столь популярного в нартском эпосе абхазов (10, с. 47–50). Так же, как и в нартском эпосе, в сказании об Абырскиле герой и его конь тесно взаимосвязаны (ср. их одновременное и чудесное рождение, богатырский рост). Кроме того, описание укрощения коня, как и в нартском эпосе, встречается всегда в контаминации с другими мотивами и никогда самостоятельно. Такое

близкое сходство выражений данного мотива в двух памятниках дает основание говорить о его возникновении в «Абырскиле» под влиянием нартского эпоса, в частности, цикла сказаний о Сасыркуа.

Мотив «убийства адауы-великана» контаминируется с другими рассказами об Абырскиле, но обладает своей сюжетной линией:

Некий адауы-великан сидел на вершине высокого холма и, рукой дотянувшись, из моря вынимал рыбу, подносил ее к солнцу, за жаривал и поедал. Когда на вопрос Абырскила «что ты еще умеешь(?)», адауы-великан ответил, что если он с разбега прыгнет в море, то оно выйдет из берегов и затопит всех, и приготовился было к прыжку. Но Абырскил тотчас пустил в него свою стрелу. Стрела попала в щиколотку адауы-великана, и он упал замертво (30, с. 298–300, 310–314).

Сюжет, как видно, строится по традиции кавказских богатырских сказаний о великанах. Примечательной особенностью образа адауы-великана является то, что он по вертикали достигает всех частей космоса, как бы проходит сквозь космическое пространство: сидя на холме (земной мир), рукой дотягивается до моря (нижний мир) и неба (верхний мир).

В абхазском фольклоре известная тема встречи адауы-великана с героем реализуется преимущественно в богатырской сказке и нартском эпосе. И, по видимому, образ более древнего типа великана<sup>5</sup> — великана-чудовища сохраняется в нартском эпосе — в сказании о добывании огня (10, с. 50–56). Здесь же Абырскил встречается, вероятно, с ада-

уы-великаном циклопического типа, наделенным некоторыми свойствами великана-чудовища и великана-богатыря. В нартском сказании Сасрыкуа побеждает хранителя огня с помощью хитрости и смекалки, заморозив его в водоеме (ср. в этом мотиве море, в которое хотел прыгнуть адауы-великан), а Абырыскыл убивает адауы-великана выстрелом из лука, что может свидетельствовать о возможной стадийной последовательности эпических образов — Сасрыкуа и Абырыскила. Однако и последний герой сохраняет черты культурного героя, для которого «защита человеческого мира от демонов и чудовищ — важнейшая забота» (15, с. 27).

Мотив «рассечения большого камня» может образовать самостоятельное сказание, может также сочетаться и с другими эпизодами повествования об Абырыскиле:

Однажды Абырыскыл присел передохнуть на холме, расположенном в Анд-роу. Вдруг преследователи героя устремились к холму. Абырыскыл схватил заблаговременно поднятый им на холм огромный камень и вырнулего изовсех сил на небо; поставил на голову свой острый меч клинком вверх и встал под стремительно падающим камнем. Угодил камень на острие меча, и рассекло его на две части. С той поры и назвали этот холм «Рассеченным камнем» (29, с. 110; 3, с. 300–302, 302, 303, 304).

Очевиден локальный, «местный» характер сюжета, его связь с конкретной местностью, это придает ему форму топонимического предания. Не случайно все четыре варианта сказания записаны в селении Члоу, в котором и находится холм под названием «Рассеченный

камень». Сказители связывают свой рассказ с известной им территорией, соответственно и их герои действуют в близкой им среде. Однако, думается, что топонимическая окраска сказания — сравнительно позднее явление. Структура же сюжета близко напоминает картину «игр» с камнями в нартских сказаниях о добычании огня, и особенно о гибели Сасрыкуа (10, с. 81–86), хотя здесь нет самого мотива гибели, ибо в «Абырыскиле» эпическая судьба героя развивается по-иному.

К нартским параллелям относится и один адыгский сюжет, связанный с Сосруко, который обнаруживает прямую аналогию с данным абхазским сказанием об Абырыскиле:

«На возвышении у реки Инджидж стоит какой-то высокий надмогильный камень; верхушка его раздвоена — будто её распилили.

В этих местах [обычно] разъезжал Сосруко. Однажды Сосруко проезжал здесь ночью верхом на своем Тхожее. Тхожей [чего-то] испугался. Недовольный тем, что конь испугался, [Сосруко] пришпорил его и подъехал к чему-то темному, стоявшему [перед ним]. Вынул он свой меч и ударил, не зная, что это такое. Так Сосруко рассек [камень]. Вот как это получилось.

Этот надмогильный камень и сейчас стоит» (16, с. 378).

Мотив «погони ангелов за Абырыскилом» (10, с. 110, 111) по своей структуре близок к первой части нартского сказания о освобождении водного источника — о погоне за Сасрыкуа и заманивании его в пропасть (10, с. 59–65). В связи с этим нартским сюжетом весьма интересен вариант сказания об Абыры-

киле, где ангелы пользуются хитрой уловкой:

«Ангелы<...>предложилиАбрыскилу играть с ними в лапту. Абрыскил поскользнулсянабычьейшкуре,упалибыл схваченизаклученвпещеру»(12, №66); сходно: (30, с. 296, 297).

Именно хитростью братья-нарты сталкивают Сасрыкуа в подземный мир<sup>6</sup> или губят его от камня (10, с. 81–86). Характерно, что формулы сна (традиционный элемент змееборства), встречающиеся в нартском сказании об освобождении водного источника (Сасрыкуа засыпает перед входом в пропасть) и в сюжете о погоне и поимке Абрыскила (Абрыскил засыпает перед входом в пещеру) семантически и текстуально почти дословно совпадают:

«Сасрыкуа <...>если засыпал — девять ночей и девять дней не просыпался, а если просыпался — девять ночей и девять дней не засыпал» (9, с. 65); «Абрыскил если засыпал — девять ночей и девять дней не просыпался» (29, с. 108–110).

В этой связи напомним, что сон, предшествующий нисхождению героя в подземный мир (в обитель мертвых, в пещеру), обычно воспринимается мифологическим мышлением как субституция смерти, как «временная смерть» (18, с. 41).

Как в нартском эпосе братья-нарты постоянно преследуют Сасрыкуа за его превосходство над ними, так и в «Абрыскиле» по воле Бога ангелы-небожители преследуют героя за неповиновение Богу. Сходство описания погони за Абрыскилом с погонями за нартскими героями еще более поразительно в осетинских нартских сказаниях, где тема

богоборчества весьма развита и «является основополагающей» (23, с. 218). «С наибольшей силой она выражена в цикле Батраза, в его последней схватке с небожителями. Борьба Сослана с Балсаговым колесом есть также, по существу, борьба с небесными силами. Корни этих богоборческих мотивов могут восходить к древнему Прометеевско-Амирановскому комплексу <...> Борьба и смерть Батраза, борьба и смерть Сослана, наконец, гибель нартов — это, быть может, поэтическое отображение борьбы старого примитивного языческого натурализма с новым христианским культом» (2, с. 70). В вайнахских сказаниях о нарт-орстойцах богоборчество также «выражено особенно явно. Во многих сказаниях говорится о том, что они вместе с Соска Солсой вели против Бога войну» (7, с. 118). В богоборческих мотивах осетинского нартского эпоса (в его более поздних слоях) вполне вероятно влияние осетинских сказаний о прикованном Амране. Но из этого отнюдь не следует, что «образ прикованного героя оформился значительно раньше, чем был создан нартский эпос» (27, с. 102). Как свидетельствуют, например, абхазские сказания о Сасрыкуа, архаические слои нартского эпоса отражают все же более древние представления, чем мотив богоборчества в его даже самой первоначальной основе. Хотя, по предположению Ю.А. Дзиццойты, мотив богоборчества вошел в нартский эпос осетин «в весьма отдаленную эпоху из общеприарийской мифологии». Однако со временем этот мотив принял «антихристианскую направленность<...>вследствие чего дохристианский сюжет о борьбе

языческого героя с языческим богом был переделан в борьбу того же героя с христианским богом <...>. Появление мотива богоборчества в картвельском эпосе может быть связано как с христианством, так и с осетинским влиянием» (11, с. 148, 149, 153).

В осетинской и адыгской версиях нартского эпоса мы находим сходные описания с фабулой сказаний о прикованных к горам или заточенных в пещерах героях не только в мотиве погони за героем, но и в мотиве его наказания (11, с. 154).

Старуха-ведьма, подсказывающая ангелам-небожителям способ поимки Абыскила, место его заточения и сторожащая пленника в пещере, типологически и семантически сходна со старухой-ведьмой, с помощью которой братья-нарти выведывают «уязвимое место» Сасрыкуа. И это можно считать результатом взаимодействия цикла сказаний о Сасрыкуа и эпоса об Абыскиле.

Мотив «попытки освобождения героя из подземелья» — проникновение людей в пещеру и их диалог с Абыскилом (10, с. 111–112) — функционально совпадает с описанием потусторонних встреч Сасрыкуа и заночевавшего на его могиле человека в сюжете о поминках по герою (10, с. 89, 90). О похоронно-поминальной символике мотива свидетельствуют как восковые свечи, освещающие пещеру-темницу как мрачный потусторонний мир, так и встречающиеся кушанья и питье (30, с. 294, 295). В диалоге между Абыскилом и вошедшими в пещеру людьми заметно проглядывает известное свойство мифологической пещеры — «двуединный образ: пещера

как ухо и ухо как пещера» (24, с. 311). Люди слышат голос Абыскила, которого не могут видеть.

Этот рассказ о попытке освобождения героя напоминает эпизод о приходящих к прикованному герою океанидах в древнегреческом сказании о Прометее. Так же, как океаниды были «родственниками» Прометея («родным был он океанидам. Отец его, Япет, был братом отца их, Океана, а жена Прометея, Гесиона, была их сестрой»), в абхазском сказании люди, проникающие в пещеру, часто называются воспитателями или молочными братьями Абыскила (29, с. 259, 260; 30, с. 282 — 283, 284, 285, 289–291, 296, 297, 298–300; 26, к. №3/74).

Как можно было видеть, с одной стороны, основные мотивы эпоса об Абыскиле восходят к архаическим представлениям абхазов, связанными с ритуальной, обрядово-мифологической практикой. В них задержались видимые остатки архаической мифологии и эпики. Однако, с другой стороны, эти мифологические мотивы приобретают очень яркую эпическую окраску, относящуюся, по всей видимости, ко времени образования ранней государственности и появления мотива богоборчества. В них прослеживаются тенденции к эпике классического типа. Источником эпического пласта в «Абыскиле» во многом послужил нартский эпос абхазов, а именно — сказания о Сасрыкуа. Иными словами, можно допустить, что образ абхазского Абыскила в своей мифологической части стадильно сходен с образом основного героя абхазского нартского эпоса Сасрыкуа, а в некоторых дета-

лях в определенном смысле отличается даже большей архаичностью. При этом ряд мотивов и эпизодов эпоса об Абырскиле либо непосредственно отражают нартские сказания о Сасыркуа (например: мотив рождения Абырскила в абазинском варианте, мотив укрощения богатырского коня), либо обнаруживают их влияние (например: мотив закалки героя, рассечение большого камня, погоня ангелов за героем, мотив сна, попытка освобождения героя из подземелья и пр.). Более того, образы Сасыркуа и Абырскила взаимовлияют, а различные сказания о них контаминируются. Так, например, в одной турецкой записи сказания об Абырскиле повествуется о добывании огня (в форме нартского сюжета) и о поимке героя адауы-великанами (в виде сюжета о гибели Сасыркуа от камня (5, с. 255–258), т. е. имя Абырскила прикреплено к традиционным сюжетам о Сасыркуа. Ср. также текст о гибели Сасыркуа в форме поимки Абырскила (8, с. 231). В теоретическом плане такое взаимоотношение двух эпосов совпадает (или почти совпадает) с той формой творческой преемственности, когда «новый эпос возникает рядом с прежним, путем использования и переработки части традиции, ...эпос новый продолжает сосуществовать с прежним в рамках одной национальной фольклорной культуры и отчасти взаимодействовать» (17, с. 14, 15).

Взаимовлияние нартского эпоса и кавказских сказаний о прикованных героях наблюдается и у других народов. В частности, в осетинской и грузинской эпических традициях исследователи (1, с. 13–17; 2, с. 70; 27, с. 15, 102, 181, 184–

189; 15, с. 165, 201, 211, 212, 229, 230; 23, с. 207–219; 11) выделяют ряд сходных мотивов и эпизодов. Часть из них, по их мнению, непосредственно перешла в грузинский «Амирани» из нартского эпоса осетин (например: борьба Амирани с великаном по типу «игр Сослана», выманивание младенца из воды, воспитание и вскармливание животными, закалка героя) или, наоборот, — из «Амирани» в нартский эпос (например: мотив богоборчества в нартском эпосе осетин, сватовство к красавице из летающей башни), а другая часть аналогий имеет типологический характер. Как отмечают исследователи, «на окончательное становление осетинского цикла сказаний о Даредзанах оказали влияние сказания о нартах» (11, с. 25); кавказские сказания прометеевского типа проникли к грузинам и армянам «через абхазскую среду» (13, с. 144), «как от их закавказских земляков (абхазцев и южных осетин), так и от северокавказских носителей эпоса» (25, с. 64). Примечательно, что если в абхазской эпической традиции образ Абырскила перекликается с образом нартского героя Сасыркуа, то в осетинской эпической традиции Амран имеет «значительное сходство с нартским богатырем Батрадзом. Оба они борются с богом: первый приковывается, второй погибает в этой неравной борьбе. Совершенно бесспорно, что богоборчество — наиболее активная координата, которая сближает эти два образа. Именно поэтому можно сравнивать этих героев. Именно потому, наверное, Амран также любим народом, как и нарт Батрадз, так похожи их рождение, воспитание...» (23, с. 218). «Рассказ о рождении и юности

Амирана очень близок, почти тождествен рассказу о рождении и юности Батраза из нартских сказаний» (1, с. 16). Отсюда видно, что кавказские предания прометеевского цикла (и в абхазской, и в осетинской традициях) имеют параллели со сказаниями о центральных героях Нартиады (Сасрыкуа — в абхазской версии эпоса и Батразе — в осетинской версии эпоса).

По всей видимости, и возникновение мотива бессмертия Сослана/Сосруко, так ярко выраженного в нартском эпосе осетин и адыгов, связано с образом прикованного героя. Адыгский «Сосруко выступает порою в той же роли, что и истязаемый Старец, он также оказывается закованным в подземелье» (31, с. 139-140), откуда со стоном произносит:

Там, где небо синееет,  
Где земля зеленеет,  
Семь дней походить  
Я свободно хочу.  
Жить хочу,  
Чтоб врагам отомстить,  
Им вырвать глаза ненавистные.  
(22, с. 31)

Также к Сосруко иногда прикрепляется другой атрибут адыгского Старца (его злая сущность): «Если вернется

нарт Сосруко, иссякнет обилие земное» (22, с. 33).

Итак, сходство или близость структур абхазского нартского эпоса и эпоса об Абырыскиле выглядит неравномерно. Некоторые мотивы и эпизоды восходят к общему мифоэпическому наследию абхазо-адыгских народов. Часть повествовательных констант в Абырыскиле берет свое начало из нартских сказаний о Сасрыкуа. Значительно слабее проявляется обратное влияние сказаний об Абырыскиле на цикл Сасрыкуа. Однако нельзя исключать и частичное совпадение возникновения и развития абхазских эпических сказаний о Сасрыкуа и Абырыскиле во времени и процессе.

Таким образом, мы видим, что абхазский эпос об Абырыскиле, типологически сходный со сказаниями о богоборцах у других народов Кавказа, органически связан как с древнейшими абхазскими верованиями и представлениями, так и с абхазской нартской традицией. По всей видимости, «Абырыскил» как эпический памятник (именно как эпический памятник) создан и оформлен сравнительно на более поздней ступени, чем архаические нартские сюжеты и мотивы о Сасрыкуа, но реминисценций из архаического мифа и эпоса в нем немало.

<sup>1</sup> Ср. характерное примечание сказителя: «Абырыскил жил в Абхазии после нартвов» (30, с. 288).

<sup>2</sup> Здесь термины «ангелы» или «архангелы» явно вторичны, относятся к известным новообразованиям в фольклоре, «которые, как правило, режут глаз исследователя, но значительно меньше беспокоили исполнителей» (27, с. 151).

<sup>3</sup> О происхождении этого имени, о его связи с древним кавказско-греко-арийским миром см.: (4, с. 147–148).

<sup>4</sup> На наличие столь характерного для матери Абырыскила мотива девственности и в образе Сатаней обращает внимание В.Г. Ардзинба на примере адыгских и абазинских нартских сказаний (4, с. 155).



<sup>5</sup> О разных типах великанов в архаических сказаниях народов Кавказа см.: (7, с.70-104).

<sup>6</sup> Мотив падения Сасрыкуа, облачившегося в бурку, которой была перекрыта пропасть, семантически, возможно, соответствует мотиву бычьей шкуры, с помощью которой изловили Абрьскила.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В.И. Даредзановские сказания у осетин / Осетинский эпос Амаран / Перевод, обработка и коммент. Д. Гатуева; предисл. и ред. Н.Я. Марра. М.-Л., 1932.

2. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

3. Адлейба Е.А. Наше родословие: народные сказания и статьи. Сухум, 1996 (на абх. яз.).

4. Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.

5. Бегуа. Вужука О. Abhaz Mitolojisi anac mi? Istanbul, 1971.

6. Гатцук В. Абраскил (Абхазское предание) // Юная Россия. 1907. №2.

7. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972.

8. Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994.

9. Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.

10. Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

11. Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

12. Иоакимов А. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Горской школы) // Кавказ. 1873. №54, 66.

13. Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.

14. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

15. Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. М., 1988. Т.2.

16. Нарты: Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; вступ. ст. А.Т. Шортанова; пер. А.И. Алиевой; коммент. А.И. Алиевой и З.П. Кардангушева. М., 1974.

17. Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999.

18. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. М., 1985.

19. Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тб., 1966 (на абх. яз.).

20. Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тб., 1976.

21. Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпы. М.-Л., 1936.

22. Тменова З.Г. Место осетинского Даредзановского эпоса в кавказской традиции // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Владикавказ, 1993.

23. Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. М., 1988. Т.2.
24. Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
25. Фонотека абхазского фольклора при Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии.
26. Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.
27. Чистов К.В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов (Киев, сентябрь 1983г.). Доклады советской делегации. М., 1983.
28. Неиссякаемый народный источник: Устные народные сказания / Зап., сост. К.С. Шакрыла. Сухуми, 1989 (на абх. яз.).
29. Шинкуба Б.В. Золотые россыпи: Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы. Сухуми, 1990 (на абх. яз.).
30. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.