

Миф и история*

1. В последние два десятилетия фольклористы все больше внимания обращали на изучение общих проблем мифа и мифологии. Несмотря на ряд отличных работ по интересующим нас проблемам, вышедших в последние годы как на Западе, так и в Советском Союзе, венгерская наука старалась, скорее, обходить проблемы мифологии. При подготовке обобщающего капитального труда *Этнография венгерского народа* потребовалось составление сборника по мифологии.

Отдел фольклористики Института этнографии осенью каждого года организует традиционный симпозиум по фольклору. Одним из известных недостатков западноевропейской, прежде всего структуралистской школы в изучении мифа выступает полное отрицание исторического подхода. При определении темы симпозиума мы поставили перед собой цель преодолеть эту односторонность.

Любое исследование мифологического сознания, связанного с определенным уровнем общественно-исторического развития, должно производиться под историческим углом зрения. Именно на это указывает тема и название конференции. Дальнейшей целью был поставлен текстологический анализ, т. е. разбор текстов конкретных мифов (к сожалению, эта задача решена во многих выступлениях не без недостатков).

Еще до начала конференции ее материалы вышли в свет в виде третьего тома «*Mitosz és történelem*» (Миф и история, сост. Мартон Иштванович и Михай Хопшал) серии «*Előmunkálatok a magyarság néprajzához*» (Предварительные работы к Этнографии венгерского народа).

* Впервые статья была опубликована в 1981 г. в *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 30, 176–181. До этого данный текст прозвучал в качестве доклада на Конференции Отдела фольклористики Института этнографии Венгерской Академии наук 27–29 сентября 1978 г.

2. Серия работ в этом сборнике открывается кратким выступлением *Антала Барты*, в котором он с точки зрения историка рассматривает вопрос о том, к какому общественно-историческому окружению относится легенда об олене с золотыми рогами. Из его анализа становится ясным, что легенда об олене (вполне законно принимаемая в качестве мифа) содержит в себе информацию, полезную и необходимую для историка, занятого вопросами этногенеза мадьяр и древнейшей истории. Географические традиции в этой легенде указывают, например, на связи древней венгерской истории с Предкавказьем.

На торжественном открытии конференции с интереснейшим вступительным докладом о связях искусства с верованиями в древней истории венгров выступил *Иштван Фодор*, разобравший мифологические отношения сасанидского, или же, по терминологии специальной литературы, согдийского серебра. Как известно, эти серебряные изделия обнаруживают немало пока еще не полностью выявленных связей с верованиями и оригинальным искусством венгров времен прихода на новую родину.

Лайош Вардьаш в своем докладе выделил языковые пласты в верованиях и религии венгров времен обретения ими родины. Объектом его исследования стал словарный запас венгерского языка, связанный с «религиозными» понятиями. Он наглядно показал, что ряд венгерских слов неизвестного происхождения (наряду со словами разгаданного происхождения) является явным доказательством существования определенного набора слов для выражения «мифологических» понятий. Кроме того, Л. Вардьаш обратил внимание на сохранение наряду с языковыми элементами также фольклорных элементов, точнее, систем элементов. Результаты его наблюдений перекликаются с наблюдениями *Агнеш Ковач* за мифологической работой *Арнольда Иполи* в XIX веке. Наиболее общий вывод в работе Л. Вардьаша заключается в том, что венгры эпохи прихода на новую родину уже достигли той фазы развития религии, когда они могли отождествить важнейшие христианские представления со своими религиозными представлениями и выразить их собственными словами. Большинство таких слов попало в венгерский язык из неизвестного языка и несомненно до прихода

венгров в Карпатский бассейн. По предположению автора, этим неизвестными языком мог быть сабирский язык.

Археолог *Иштван Динеш* рассматривает данные, подтверждающие существование веры в душу на основе археологии. Автор различает несколько видов душ, такие как *телесная душа* (или душа выдоха), *вольная душа* (или душа-тень) и *душа-судьба* (или дух-покровитель). К анализу он привлекает и данные этнографии. Обычай вскрытия (трепанации) черепа человека, засвидетельствованный данными из погребений эпохи обретения венграми родины, И. Динеш объясняет как «метод лечения» от якобы находящихся в голове духов болезней. Особый интерес представляет совершенно новая интерпретация погребений с конями – по предложенному И. Динешем объяснению, захороненный конь должен перевезти умершего в потусторонний мир.

В своей работе *Карой Мештерхази* разбирает взаимоотношения религии и общественного строя венгров эпохи обретения ими новой родины. Шаг за шагом он рассматривает верования, подтверждаемые вещественными памятниками и археологическими данными. Автор тоже касается вопроса о вере в душу и о похоронных личинах, а также вопроса о захоронении с конем. Его положения служат хорошим дополнением к гипотезе И. Динеша и определением задач дальнейшей исследовательской работы.

Ласло Сегфю дает сжатый обзор героических песен эпохи борьбы за создание государства (XI век). Приводя отрывок из акта XI века, автор доказывает, что в нем сохранена память о современной героической эпике.

Основываясь на прекрасное знание источников, *Дюла Кришто* ставит под сомнение исконный характер гунно-венгерской традиции в венгерских летописях.

С точки зрения востоковедения подходит к одному из мотивов гуннской традиции – к мотиву тройного гроба Атиллы – ориенталист *Илдико Эчеди*. В ранних китайских письменных памятниках также упоминается эта легенда, а раскопки королевских могил также свидетельствуют о происхождении данной традиции с Востока. По мнению И. Эчеди, архаичная форма захоронения, приуроченная и к гуннскому предводителю, долж-

на восприниматься как мифическая традиция, т. е. как сгусток истории какой-либо общности.

Лайош Беше приводит монгольскую народную сказку с мотивом тройного гроба. Это является веским свидетельством о восточных связях мотива о гробе Атиллы. Оно обращает наше внимание на якобы поэтические преувеличения в старинных источниках, освещаемые, может быть, материалами из живого фольклора, придавая им смысл и содержание.

3. Венгерская наука имеет солидные традиции изучения мифов классической древности. Благодаря достижениям в этой области, мы обогатились методологией, полезной и для изучения иных мифологических систем. Как в работе *Берталана Пете*, так и в работе *Петера Йожси* мы находим весьма ценные мысли. Б. Пете на основе текстов Плиния приводит примеры из эпохи Августа о возникновении искусственных исторических мифов, а П. Йожа занимается греческими вариантами и мифическим подтекстом трагедий об Электре.

В своем кратком сообщении *Золтан Кадар* предлагает ценные сведения по иконографии начала царствования династии Арпадов, приводя примеры изображения льва с символом солнца. Автор ставит перед собой цель осветить одну из характерных черт символики власти византийского басилевса, в которой весьма оригинально сочетались традиции древнего Востока и античного мира. Не подлежит сомнению, что символика византийского императора создана на готовом материале, вливая в него совершенно новое содержание.

Византийские медальоны со львом встречаются на многих фресках романского времени, написанных под византийским влиянием, и чаще всего имеют отношение к королю. Среди прочих образцов, львы в королевском храме г. Эстергом настолько близки к разбираемому символическому изображению, что у них на задних лопатках сохранен и символ восьмиконечного солнца-цветка.

Раздел сборника, посвященный античным мифам, открывается работой двух американских ученых *Томаса А. Себеока* и *Эрики Брэди* на тему мифа о коммуникации у Геродота. На поверхностном уровне в этом «мифе» рассказывается о пе-

чальной истории двух сыновей Креза, а на глубинном уровне значений – о проблеме коммуникации. Согласно утверждению Клода Леви-Стросса, одна из узловых проблем в мифологических текстах – каким образом мы осуществляем коммуникацию с мифами, а в более широком смысле – как мы действуем посредством мифов?

Совершенно с иной точки зрения подходит к своему предмету *Геза Комороци* в докладе о мифологии Междуречья как системе. В современных работах, пользующихся всеобщим признанием в научных кругах, месопотамская мифология (шумерская и аккадская) описывается как система, построенная на двух тройках богов – т. н. космической тройке и астральной тройке (тройка небесных светил). К первым относятся *Ань/Ану* ‘небо’, *Энлик* ‘ветер’ и *Энки/эа* ‘земля/вода’, а ко второй тройке – *Ань/Ану* ‘солнце’, *Нанна/Су’энь* ‘луна’ и *Иннин/Инанна, Истар* ‘Венера’. Однако в такой форме две эти тройки представляют, несомненно, позднюю конструкцию, и на их месте, по мнению шумеролога, должны быть исторически меняющиеся модели мифологических систем.

4. В разделе «исторических заметок» публикуются две работы по истории этнографической науки. В заметке *Вильмоша Фойта* дается обзор истории исследований по венгерской мифологии и попыток ее восстановления до середины XX века. *Агнеш Ковач* в своей статье характеризует исключительно важную с точки зрения исследования народной сказки деятельность автора самого значительного труда XIX века по венгерской мифологии – Арнольда Иполи.

Ласло Сабо посвятил свою статью попыткам этнографической группы *ясы* создать в XVII–XVIII вв. свои мифы. Земля ясов лежит в северной части Венгерской низменности между реками Тисса и Задьва. Этот народ поселился в Венгрии после нашествия татар в 1241 г. по приглашению короля Белы IV и дал название местности Яспаг. Они принадлежали к аланской группе народов, а в Венгрию пришли под предводительством куманских племен. Письменных памятников об их приходе и ранней истории не сохранилось. Благодаря земледельческому укладу жизни, ясы быстро приспособились к венгерским усло-

виям и к феодальному обществу. Этот процесс сопровождался полной утратой ими этнического самосознания и забвением их исторических традиций. Л. Сабо ищет ответ на вопрос, почему яские предания, аналогичные венгерским, не стали целиком мифическими, из каких элементов они состояли и каким образом следовали.

При изучении возможностей выявления правдоподобного ядра в глубинных пластах исторических преданий, *Иштван Торма* сопоставляет данные в исторических, точнее, краеведческих преданиях с археологическими раскопками. Он приходит к заключению, что возникновению и локализации преданий способствуют, прежде всего, старинные сооружения из камня и кирпича (крепости, храмы) и их руины, а также сильно отличающиеся от природного окружения искусственные земляные сооружения (курганы, земляные крепости, валы, пруды, дороги римлян и др.). Сами по себе остатки поселений древнейших времен или римской эпохи не очень-то привлекали внимание населения. В противоположность этому, почти каждое средневековое селище, опустошенное во время турецкого владычества, в какой-то форме сохранилось в народной традиции или исторических преданиях.

В венгерских исследованиях по народной религии особое место занимает шаманство. Новое по этой теме высказал *Андраш Келемен* в своей статье о психосоциальных основах шаманства.

5. Имре Ференци в докладе на тему «*Предание и история*» излагает результаты в области изучения исторических преданий, не упуская из виду их религиозного фона.

Два молодых исследователя *Анна Бихари* и *Петер Сухаи*, разбирая внутреннюю структуру преданий-суеверий, помогают ознакомиться со структурными различиями между мифом и преданиями-суевериями.

Ильдико Криза в анализе одного из редких мотивов венгерских народных баллад выявила глубокие корни символа смерти-свадьбы в фольклоре европейских народов. Сестра солнца как мифическое существо, по всей видимости, является олицетворением зари, а упоминания о свадьбе солнца – символическим выражением смерти.

Илона Надь проанализировала варианты мифа о сотворении земли с целью выявления возможных финно-угорских традиций и ограничения их от влияния богомилов.

Объектом исследования *Марцелла Янковича* стали уральские мифы о звездах. Изучая уральские наименования звезд, автор выявляет в религии сибирских народов следы мифа об олене с золотыми рогами.

По наблюдениям *Имре Катоны*, для обозначения известных ситуаций в наших народных песнях и заговорах часто встречаются определенные *формулы невозможности*. По его утверждению, они выступают не просто в качестве стилизового приема, а представляют одно из проявлений мифического мышления.

6. Последний раздел сборника предлагает вниманию читателей работы, в которых авторы к далеко непростой проблеме анализа мифических текстов подходят с теоретической точки зрения. Раздел открывает обобщающая программная работа *Яноша Ш. Петёфи* под заглавием «Анализ текста – теория текста». Профессор теории литературы и языка западногерманского университета Билефельда Я. Петёфи кратко суммирует основные категории теории текста и определяет стратегию текстологических работ. В противоположность Н. Хомскому, он исходит из предпосылки, что основной единицей речевой коммуникации выступает не предложение, а более крупное явление – текст. В качестве исследовательской цели Я. Петёфи ставит разработку эмпирически мотивированной и логически надежно обоснованной теории текста, предоставляющей возможность для описания и моделирования производства текстов самых различных типов (литературных, правовых, религиозных и т. д.).

В работе также сугубо теоретического характера под заглавием «Миф и наррация» *Михай Сегеди-Масак* критически оценивает утверждения новейших теорий по наррации. Автор исходит из того, что в эпических произведениях стоит различать различные уровни, а в теоретическом плане это просто необходимо. Он предлагает ввести в оборот четыре уровня: реторизационный уровень, пространственную и временную структуры, угол зрения, ценностную структуру. Его «угол зрения» определен тем,

что он подходит к мифу с точки зрения литературного рассказа как особого вида наррации. Весьма ценны его высказывания по поводу анализа мифов у К. Леви-Стросса и слабых сторон методологии этого ученого.

За двумя названными работами теоретического характера в сборнике следуют работы по анализу конкретных текстов.

Один из организаторов конференции *Михай Хоппал* в своей работе «*Миф – образ и текст*» исходит из того, что, согласно новым достижениям в области изучения механизмов, протекающих в мозгу, человек сохраняет свои впечатления и ощущения, разбирая их на мелкие частицы и размещая осколки информации в своем мозгу в разных местах. Подобно человеческой памяти, культура также выступает в качестве информационной памяти и обладает способностью надежной передачи информации, т. е. способностью хранить созданные в культуре тексты не только в одном виде, но одновременно на нескольких «языках» под различными шифровками. Таким образом, для каждой культуры характерно «многоязычие». Иными словами, члены общности одно и то же сообщение излагают в нескольких вариантах, например, кроме языка мифов, переводят на язык обрядов или изображают в форме рисунков, скажем, на петроглифе или шаманском бубне. Такого рода страхование важных для культуры текстов обеспечивает многовековую, даже тысячелетнюю жизнь отдельных текстов или их отрывков почти в неизменной форме. В своей работе М. Хоппал делает попытку параллельного анализа картины и текста, выбирая примеры одинакового содержания зрительного и словесного текстов.

Анализ систем мифических взаимосвязей всегда следует начинать с выбора мифа-основы в качестве отправного пункта. Для этого автор выбрал работу персидского историка XII века *Ала ад-дин Ата Малик Джувейни*, который в седьмой главе своей книги рассказывает о происхождении пяти племен уйгуров «по собственным верованиям» уйгуров. Сочетание *гора-дерево-женщина* на уровне речевых и иконографических высказываний широко прослеживается в устных и художественных традициях Средней и Центральной Азии. Автор ссылается на эти примеры.

Изменения в миропонимании древнескандинавских мифов (начиная с Волуспы и заканчивая сагой об Инглингах) рас-

считывает *Анико Н. Балог*, подходя к своему объекту также системным методом. С ее точки зрения, несмотря на то, что сравнительное описание северной мифологии уже в XIX веке и в начале XX века достигло значительных результатов, теоретические изыскания в области анализа этих мифов еще далеко не исчерпали своих возможностей. При изучении древнескандинавской мифологии наука может опираться на богатый письменный материал и эта мифология может служить образцом при изучении других мифологий того времени.

Соорганизатор конференции *Мартон Иштванович* в ходе рассмотрения взаимоотношений между общественным строем и религиозными представлениями горских общин восточных картвелов (грузинов) выявил пантеон, по своей структуре верно отражающий их действительный общественный строй.

Источники указывают на тенденцию «специализации» (по формулировке М. Иштвановича) (бывших) общинных покровителей и наделения их особыми (мифическими) функциями. В качестве таковых они становятся объектом почитания для всего класса иерархически организованных типов общностей. Однако, расширение мифической власти и культа «божьих сыновей» всегда есть следствие политической экспансии одной первоначальной общности меньшего размера. Иными словами, почитание их покровителей вынуждены были принять также и «чужие» общности (будь они внутри- или внеэтнические), подчиненные в результате военных действий. Таким образом, в пантеоне отражаются социально-экономические и этнические процессы консолидации, протекавшие в жизни горских групп. Одновременно он служит незаменимым источником для выявления этих процессов.

Петер Вереш на основе своих полевых наблюдений высказывает новые и весьма интересные предположения о самоназваниях обских угров. Ближайшие родственники венгров по языку ханты и манси, живущие в Западной Сибири, в своем псевдомифе о происхождении их фратрий, брачную половину *Пор* называют «едащим вареное мясо», а другую брачную половину *Мось* – «едащим сырое мясо». В связи с этим преданием выдвигались различные предположения. П. Вереш напоминает об известном факте, что у большинства сибирских народов мифическое от-

ражение мира в обществах с дуальной социальной структурой характеризуется наличием дихотомической символической системы классификации. Эта система состоит из взаимосвязанных и взаимозаменяемых в соответствии с конкретной ситуацией пар оппозиций, например, левое–правое, мужское–женское, восточное–западное, сырое–вареное, святое–мирское и др. Существенным моментом в данном случае представляется связь оппозиции святое–мирское с дихотомией сырое–вареное. Автор рискует предположить, что оценочное различие брачных классов у обских угров и их противопоставление как «народа, едящего сырое мясо» и «народа, едящего вареное мясо» на основе бинарных оппозиций может выступать, скорее, символическим классифицирующим противопоставлением, отражающим обычную у первобытных народов дуальную структуру общества и связанное с ним своеобразное миропонимание. Благодаря этому, они не выражают этническое смешение, тем более, не отражают действительных культурных различий.

Новые интересные данные приведены также в работе *Эдит Вертеш* о сходствах и различиях в религии обских угров и самодийцев. Вначале автор определяет сходные черты в религиозных представлениях ближайших и самых дальних по языку родственников венгров – обских угров и самодийских народностей соответственно. Например, наличие одного верховного бога, добрых и злых сверхъестественных существ, населяющих природу и требующих жертв, домашних божеств, обрядов, связанных с женщинами и умершими, культа медведя и др. Часть различий носит лишь акцентуальный характер: например, значение шаманства у самодийцев гораздо выше, чем у их южных соседей, а культ медведя, наоборот, у последних развит в большей степени.

7. В последний день конференции отдельное заседание было посвящено мифам «далеких народов». Кроме опубликованных в сборнике пяти работ, было заслушано еще четыре доклада. *Чаба Эчеди* в прекрасном выступлении «*Роль исторического сознания в племенной сплоченности, отраженного в мифах бурусов*» дал отчет о результатах своих полевых исследований в Судане. Приведенные им примеры наглядно свидетельству-

ют о том, что на первобытном этапе развития традиционные повествовательные жанры, в первую очередь именно мифы, усиливают сознание единства общности, сознание племенной идентичности посредством многократного повторения истории племени.

С интересным докладом о мифологии кубинских бантусов выступила *Ирма Агюэро*. Следом за ней *Силард Биернацки* проанализировал исторические и мифологические пласты значений одной из африканских эпических (в сущности, героических) песен.

Тибор Бодроги в докладе «*Миф и история*» затронул проблематику мифа о Килибобе и Манубе. В прибрежных деревнях и на островах, расположенных вдоль берега, а особенно в полосе от острова Каркар до острова Умбой распространен тип мифа об антагонистических братьях Килибобе и Манубе. Сюжет известного в разных вариантах мифа сводится к следующему. Между двумя братьями возникают распри, т. к. один из них завязывает интимные отношения с женой другого, выражающиеся или в прелюбодеянии, или же в татуировке на половом органе женщины. Ее муж во время стройки общинного дома сваливает на брата бревно, пытаясь его убить. Но с помощью животных тот спасается от смерти. Между братьями начинается война, завершающаяся тем, что один из них или оба уходят куда-то по морю.

Исследователи этого мифа связали его с какой-то морской (меланезийской) народностью, элементы которой вклинились в доавстронезийскую (папуасскую) народность на данной территории. В одной из опубликованных ранее работ Т. Бодроги уже рассматривал этот миф. Тогда он пришел к выводу, что в нем в образе двух антагонистических братьев отражен исторический процесс и выражаются этнические различия между исконной папуасской и пришедшей сюда позже меланезийской народностями. Эта гипотеза впоследствии широко обсуждалась в науке.

Лайош Боглар, побывавший дважды у индейцев пиароа в южной Венесуэле, выступил с докладом о собственных полевых наблюдениях. Он отметил, что мифические места можно локализовать географически, и право на определенную территорию удостоверяется связанными с этими мифическими местами

представлениями, обрядовыми действиями и различными событиями вместе взятыми. В 1968 г. он записал два взаимосвязанных рассказа, свидетельствующих об этом. В одном из них рассказывается о том, что враг напал с территории, населенной индейцами пиароа, т. е. с «тайной» горы «посередине мира» и в память об этом событии осталась вереница камней такого количества, сколько было убито индейцев пиароа. У подножия горы наконец удалось уничтожить врага. К ранней истории этой горы относится легендарный факт, что на ней животные изготовляли яд. На той же горе творец *Vaxari* создал против этого яда расписные и рисованные образы (наскальные рисунки).

Согласно утверждениям хранителей мифических традиций – жрецов, – старинные знаки «на пупе земли» представляют собой сборник образов, а «пупом земли» гора стала потому, что творец именно на ней создал свои знаки. Несмотря на изменения в укладе жизни приамазонских индейцев (поселение и рыночное производство), индейцы пиароа эту гору с рисунками даже в 1974 г. считали частью своей «страны».

Аннамария Ламмель рассматривает исторические изменения в свете мифов, анализируя мифические тексты в хрониках, написанных после свержения государства инков на испанском языке. Она ведет поиски не исторических мифов, а ее интересует приспособление мифов к потребностям исторических изменений. Автор выбрала нейтральную на первый взгляд мифическую тему – группу мифов о всемирном потопе.

Лотар Дрегер выступил с докладом на тему «*Мифическое изображение и историческая действительность в традициях индейцев шауни*». Генеалогический миф этого североамериканского племени индейцев известен по многим, в большинстве случаев отрывочным рассказам, имеющим значительные расхождения в передаче подробностей. Все без исключения мифические элементы не встречаются вместе ни в одном из вариантов. Так как индейцы шауни осознают эти расхождения, мы должны их объяснить не недостатком знаний, а теми целями и стремлениями, которые выражены в самом мифе. Этнографы, изучавшие индейцев шауни в 1930-е гг., связали эти различия с разделением их народа на пять групп, взаимно дополняющих

друг друга по своим функциям. Проанализировав наиболее полный вариант и сопоставив его отдельные элементы с более отрывочными вариантами, Л. Дрегер приходит к заключению, что в мифических традициях индейцев относительно точно и верно отражены исторические процессы, дающие объяснение своеобразия институтов и черт культуры во время собирания этих мифов (наименование племени, его разделение на части и особое положение одной из этих частей с правом на позицию вождя племени).

Габор Вардьаш представил в своем выступлении морфологию сказок Новой Каледонии. Это – часть его более объемной работы по морфологическому изучению мифов и сказок Океании. По его убеждению, проведение такого рода исследований необходимо не только для более глубокого знакомства с фольклором Океании, но оно может содействовать и заключению некоторых исторических выводов. Г. Вардьаш шел по пути, указанному в работах В. Я. Проппа.

Об одном интересном и весьма значительном с точки зрения истории венгерской этнографии ученом рассказывает *Кинчэ Веребей* в работе под заглавием «*Австралийские мифы в понимании Гезы Рохейма*». К. Веребей дает отличный обзор анализа мифов у этого знаменитого фольклориста психоаналитического направления, который часть своей жизни провел в США. Автор рассматривает источники научных исследований Г. Рохейма и устанавливает, что отличный знаток этнологической литературы своего времени Г. Рохейм одинаково глубоко интересовался вопросами истории науки и конкретными полевыми исследованиями. Рано познакомившись с теорией и методологией психоаналитической школы, он стал пионером применения психоанализа в области этнологии. Далее автор говорит о том, что для австралийских полевых работ Г. Рохейма в 1929–1930 гг. было характерно именно его стремление доказать на практике, что от введения новой методологии психоанализа можно ожидать более надежные и обобщенные результаты, чем от классической этнологии. Однако, публикация собранного им материала не завершена по сей день. Нам известны всего три тома и девять крупных работ с материалами из Австралии.

Можно надеяться, что как сама конференция «*Миф и история*», так и ее материалы своим многообразным и богатым содержанием внесут скромный вклад в развитие методологии исследований в области мифологии.

ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ

Михай Хоппал

<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator14/>

ISBN 978-9949-544-46-2

Тарту 2015

Автор: Михай Хоппал

Редактор серии: Маре Кыйва

Редактор и составитель: Николай Кузнецов

Перевод: Николай Кузнецов

Дизайн: Андрес Куперьянов

Верстка: Диана Кахре

HTML: Диана Кахре

Печатное издание:

Михай Хоппал. ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ.

SATOR 14. Тарту 2015

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта ЕККМ14-344 “Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах”.

© 2015 Научное издательство ЭЛМ