

УДК 130.2

DOI: 10.30624/2220-4156-2019-9-3-545-556

**Философское «прочтение» оппозиции «Я – Другой»
в традиционной культуре обских угров (гендерный аспект)**

Л. Н. Панченко

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация,
pan4enko.ludm@yandex.ru*

АННОТАЦИЯ

Введение. В статье исследуется оппозиция «Я – Другой» на материалах обско-угорского фольклора и данных этнографии. Системному анализу подвергнуты такие типы оппозиции, как мифологический (возникновение человека, появление полового диморфизма как становление бинарной оппозиций мужское/женское), религиозный (тотемические верования, профанное/сакральное), семейно-общественный (обычай избегания) и философский (осознание «Я», отличного от «Другого» в модусе времени). Идея статьи заключается в том, чтобы раскрыть суть противопоставлений мировоззренческих позиций и возможности их сближения (соединения, взаимопроникновения).

Цель: выявить особенность проявления оппозиции «Я – Другой» в традиционной культуре хантов и манси как «женское/мужское» с позиций философской антропологии и феноменологии.

Материалы исследования: опубликованные фольклорные тексты, данные лингвистики и этнографии обских угров, а также полевые материалы автора.

Результаты и научная новизна. В статье проанализированы типы оппозиции «Я – Другой». Научная новизна исследования заключается в том, что выделенные В. Г. Фельде типы оппозиции «свой – чужой» (мифологический, религиозный, философский) экстраполированы на оппозицию «Я – Другой» в традиционной культуре обских угров, что позволило дополнить данный перечень семейно-общественным типом оппозиции, дать им характеристики и сформулировать модели снятия противоречий в соответствии с традиционным мировоззрением. Доказано, что оппозиция «Я – Другой» во многом определяется культурно-исторической реальностью.

Основные тезисы статьи способствуют организации диалога специалистов в области филологических, исторических, философских и других наук по вопросам изменения оппозиции «Я – Другой» в культуре.

Работа содержит материалы и выводы, которые могут быть реализованы в преподавании курсов антропологии, культурологии, философии, а также составить основу специализированного курса, посвящённого проблеме развития оппозиции «Я – Другой».

Ключевые слова: обские угры, ханты, манси, фольклор, «Я – Другой», типы оппозиции, традиционная культура, традиционное мировоззрение.

Благодарности: автор выражает признательность информантам, а также анонимным рецензентам своей работы.

Для цитирования: Панченко Л. Н. Философское «прочтение» оппозиции «Я – Другой» в традиционной культуре обских угров (гендерный аспект) // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 3. С. 545–556.

**Philosophical «reading» of the opposition «Me – Other»
in the traditional culture of the Ob Ugrians (gender aspect)**

L. N. Panchenko

*Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development,
Khanty-Mansiysk, Russian Federation,
pan4enko.ludm@yandex.ru*

ABSTRACT

Introduction: the article considers the opposition «Me – Other» on the materials of Ob-Ugric folklore and ethnographic data. Such types of opposition as mythological (origin of a man, emergence of sexual dimorphism as the formation of the binary opposition feminine / masculine), religious (totemic beliefs, profane / sacral),

family and social (rite of avoidance) and philosophical (awareness of «Me» different from the «Other» in the mode of time). The idea of the article is to reveal the essence of the oppositions of worldview positions and the possibilities of their convergence (connection, interpenetration).

Objective: to reveal the peculiarity of the manifestation of the «Me – Other» opposition in the traditional culture of the Khanty and Mansi as «feminine / masculine» from the standpoint of philosophical anthropology and phenomenology.

Research materials: published folklore texts, data of linguistics and ethnography of the Ob Ugrians, as well as field materials of the author.

Results and novelty of the research: the article analyzes the types of «Me – Other» opposition. The scientific novelty of the research lies in the fact that the types of the opposition «us – them» (mythological, religious, philosophical) identified by V. G. Felde are extrapolated by us to the opposition «Me – Other» in the traditional culture of the Ob Ugrians. This made it possible to add this list with a family and social type of opposition, to give them characteristics and models for removal of contradictions in accordance with the traditional worldview. It is proved that the opposition «Me – Other» is largely determined by the cultural and historical reality.

The main theses of the article contribute to the organization of a dialogue of specialists in the field of philological, historical, philosophical and other sciences on issues of changing of the opposition «Me – Other» in culture.

The work contains materials and conclusions that can be implemented in the teaching of anthropology, cultural studies, philosophy, as well as they can be used as the basis for a the specialized course devoted to the problem of the development of the opposition «Me – Other».

Key words: Ob Ugrians, Khanty, Mansi, folklore, «Me – Other», types of opposition, traditional culture, traditional worldview.

Acknowledgments: the author expresses his deep gratitude to V. I. Spodina, all informants, and anonymous reviewers of the work.

For citation: Panchenko L. N. Philosophical «reading» of the opposition «Me – Other» in the traditional culture of the Ob Ugrians (gender aspect) // Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies. 2019; 9 (3): 545–556.

Введение

Два принципиально различных, но соотнесенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия.

М. М. Бахтин

Обозначенная в названии статьи оппозиция «Я – Другой» не случайна. На первый взгляд может показаться, что исследование будет строиться вокруг оппозиции «свой – чужой», которая носит универсальный и вневременной характер, проникая в разные сферы человеческого бытия и это, отчасти, оправдано. В действительности же «Другой» имеет существенные отличия от понятия «Чужой». В ходе конструирования опыта «чужого» выявлено, что «чужое» проявляет себя в отсутствии и в несовпадении в чём-то общем и мыслится в пространственно-временных категориях. «Чужое» – это неродное, неблизкое, с «чужим» нельзя разделить общие воспоминания, с «чужим» нет общего прошлого, «чужое» приходит и появляется в настоящем, и с ним возможно

общее будущее. В противоположность этому «другое», «иное» предполагает отсутствие общего прошлого, но допускает возможность общего настоящего и даже будущего. «Другой», в отличие от «чужого», является необходимым условием социального опыта. Он может быть близким и родным.

В основу построения философского типа оппозиции «Я – Другой» были положены идеи представителей экзистенциально-феноменологического направления (Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Б. Вальденфельс), продолженные в исследованиях А. С. Корчака [7] и Э. Ю. Соловьева [30]. У Гуссерля центральным звеном является «свой», «родной мир», родная культура как нечто знакомое, принимаемое и понимаемое, и одновременно как основа понимания другого, иного мира, чужой культуры, на которую нанизываются элементы новой культуры» [3]. Э. Левинас разрабатывает концепты Другого, Иного, Тождественного. Он отвергает чисто теоретический подход к «Другому» и требует заменить его живым ненасильственным опытом такого отношения с Иным [8]. В их трактовке

«Другой» – это другой человек. И, следовательно, проблема состоит в том, чтобы решить, как тебе относиться к другому человеку, исходя из каких оснований, норм, установок, ценностей. Указанием на существование «Другого» становится феноменально очевидное, например, стыд (ср. обычай избегания). Посредником между «Я» и «Другим» выступает тело.

Герменевтическая интерпретация «Другого» исходит из иного, неявного отношения между «Я» и «Другим». Для Гадамера [41], Рикера [45] дело уже не в теле, а в знаках, которые «Другой» расставляет в мире. Знаки нужно понимать, интерпретировать, придавать им смысл. К знакам относится речь, позы, жесты эмблемы и прочее. «Другой» – это то, что непонятно, то, чему не удаётся придать смысл и тем самым не удаётся приблизить к себе. Преодоление дистанции достигается путём диалога, который вводит разных субъектов в одно смысловое поле и этим делает их близкими друг другу, понятными. Любое обращение к «Другому» уже несёт в себе фрагменты языка того, к кому оно обращено.

Необходимость «Другого» для самораскрытия «Я» преодолевается в концепции Х. Ортеги-и-Гассета, согласно которой, «когда на нас смотрит «Другой», он неизбежно заслоняет нас от собственного взора», что противоречит пониманию «Другого» как возможности рефлексии [16, 549].

Современная философия подчёркивает необходимость существования оппозиции «Я – Другой» как условия существования собственно «Я» в качестве субъекта философской рефлексии и как условия осуществления «Другого» в сознании «Я». Хайдеггер полагает, что человек может идентифицироваться только в сообществе с другими людьми, с которыми он составляет некое единство. Мысль о том, что «Я» и «не-Я» в конечном счёте, должны быть соединены, уравниены и приняты в тождество единого сознания, была высказана немецким философом XVIII в. И. Г. Фихте [38].

Как видим, степень разработанности темы «Другого» (разнообразия концептуальных подходов, использующих или обосновывающих, явно или неявно, понятие или представление, или образ о «Другом») в современной философии, довольно высока. Вышеназванные

исследования сыграли немаловажную роль в осмыслении оппозиции «Я – Другой», однако, несмотря на то, что понятие «Другого» – одно из ключевых положений таких наук, как антропология и этнография, развитие данной оппозиции на материалах традиционных культур коренных народов Севера, и в том числе в культуре обско-угорских народов, не получила должного развития, а формы её представления в современной культуре не выявлены. Исключение составляют ряд этнографических работ, посвящённых отражению «Я – Другой» как «мужской–женский», представленный в публикациях З. П. Соколовой [29], В. И. Сподиной [31; 32; 34]. Сравнение хантов с русскими как «свой – чужой» содержится в работах Т. А. Молдановой [14; 13].

Проблема определения «Другого» как другого «Я» – это не только вопрос сохранения культурного многообразия, уважения к различиям, но и задача собственной идентификации в мире унифицированных ценностей. Основное новшество Э. Левинаса состоит в его нетрадиционной обращённости не к «Другому», а к инаковости «Другого»: «Полагая инаковость Другого как тайну, я полагаю перед собой не другое существующее, я полагаю инаковость» [8, 69].

Появление новых аспектов и смыслов оппозиции «Я – Другой» позволяет говорить о её значимости и актуальности в рамках этнолингвистических исследований на материалах традиционной культуры.

Материалы и методы

Историко-монографическим базисом исследования послужили публикации по этнографии З. П. Соколовой, Е. Г. Фёдоровой, Е. И. Ромбандеевой, В. И. Сподиной, С. А. Поповой, тексты мансийского и хантыйского фольклора, данные лингвистики, а также собственные полевые материалы автора.

Используемые материалы определили междисциплинарный подход в исследовании. Среди используемых методов следует выделить герменевтический, который в свете теории М. Хайдеггера направлен на самопонимание фактически существующего человека, а также трактовку этого метода одним из классиков

герменевтики Ф. Шлейермахером, как «искусства постижения чужой индивидуальности». В статье также применялись общетеоретические методы: классификация, анализ и обобщение.

Результаты

Деление на «своё» («Я») и «чужое» («Другое») характерно для любого общества и является частью дихотомично организованного мышления. Инаковость «Другого» определяется целым рядом характеристик: половым диморфизмом, гендером, национальной принадлежностью, возрастом, разной мерой религиозности и др. В своей статье мы рассмотрим несколько типов оппозиций «Я – Другой» сквозь призму гендерного подхода, синхронизируя материалы обско-угорского фольклора и этнографии с представлениями философской антропологии. Мы их обозначили как мифологический, религиозный, семейно-общественный и философский типы оппозиции.

Мифологический тип оппозиции. Под мифологическим типом оппозиции «Я – Другой» мы рассматриваем способ возникновения человека, появления признаков его полового диморфизма, что послужило исходной точкой развёртывания оппозиции «мужское – женское».

В архаическом сознании мир, окружавший человека – всегда результат творения сверхъестественных существ, главным из которых для хантов и манси является небесное божество *Нуми-Т̄орум, Т̄орум*. В мифологической традиции именно он создал Вселенную, Землю и Человека. В качестве первородного материала при создании человека выступали «горсть земли» [4, 12], глина и берёзовые ветки, сопли Сына Светлого мужа-отца (*Т̄орум’а*), из которых появился волосатый червь, впоследствии превратившийся в человека [12, 86, 291, 292], листовничные брёвна, сердцевина листовницы, тальник [40, 47]. В качестве «строительного» каркаса упоминается глина, связанная с гончарным производством. По одной из версий мансийского мифа сотворил людей из глины *Хуль*, а вдохнул в них жизнь *Топал ойка (Микола-Т̄орум)* [12, 364].

Не отрицая того, что под «человеком» понимается и мужчина, и женщина, следует отметить мифологические сюжеты, где их созда-

ние конкретно декларируется. Так, например, согласно материалов В. Н. Чернецова, *Нум* сделал мужчину и женщину из речного песка, который обжёт огнём, доставленным с неба [5]. В священной сказке сургутских хантов «О первых людях» первых *ханты-ёх* (мужчина и женщина) также создал Верхний бог *Номыр-ики*. Когда люди стали настоящими (мягкими), *Номыр-ики* их спустил в Средний мир жить и размножиться [24, 16, 19–20]. В «птичьих» песнях манси «первую женщину-прародительницу» высиживает птица-*Калтац* [23, 78].

После опускания первой пары настоящих людей на землю (мужчина и женщина), бог-прародитель наделил их такими функциями и видовыми чертами, которые чётко стратифицировали их как представителей Среднего (физического) мира: наличие пупка (*эныхку*, хант., *пукняс* ‘пупка отверстие’, манс.), а также мужских и женских гениталий (*йёми-пӓсы тӓхи* ‘запретный–с зарубкой–место’, каз. хант.) [22, 57]. Табуированная лексика содержит следующие их названия у манси: *хум хӓтна ялтың мӓ* ‘у мужчин святое место’, *нӓ хӓтна ялтың мӓ* ‘у женщин святое место’ [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск, 2013]. Следует отметить, что по мифологии манси «первоначально половые органы мужчины были под мышкой» и только благодаря участию женщины, которая «вырвала мужской член и яички из-под мышки, кинула их меж ног» [12, 292], стал возможен процесс деторождения. Заметим, что половые различительные признаки ярко представлены в скульптурных изображениях хантыйских и мансийских божеств, что подчёркивало их половую активность и способность к деторождению [5, 234].

В данной связи следует указать, что древние слова, обозначающие у манси социальную принадлежность, сохранились именно в инвективной лексике. В качестве примера приведём названия отца: *яглаң (ягл)* – древнее название отца, *ягна* (грубое обращение к отцу), *ягна мон* («отца [твоего] член») и матери: *аңкв* – древнее название матери, *аңквыңтэм* («проглотивший мать»), *аңквылуй* («матери зверь»), *аңквенон* («бабушкин половой орган») [Устное сообщение С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2017]. Данные наименования можно отнести к социально табуированным частям тела.

Как видим, с началом телесного опыта, который по Мерло-Понти предстаёт «мерой всего», «универсальным мерилом» [44, 202], первобытное сознание выработало двоичные различительные признаки. Собственно человеческий мир возникает в тот момент, когда складывается система «Я – Другой», когда тело «проектирует вокруг себя культурный мир» [11, 196]. Если на всех уровнях культурного освоения своей телесности человек откликается на начальный импульс антропологического самоотличения, то это означает зарождение процесса идентификации, лежащего в основе его субъективности.

Половой диморфизм характеризуется взаимоисключающими свойствами (один и тот же индивид не может в норме одновременно обладать и мужскими, и женскими чертами). Тем не менее, следует отметить, что начальный этап мироздания характеризует абстрактность оппозиции «Я – Другой» как «мужской/женский», что проявляется в слитном написании имени мансийских демиургов *Тунра-Сяхыл-Экваг-Ойкаг* ‘Жена-И-Муж-Торфяного-Клочка’.

Снятие противоречий в данном типе оппозиции возможно посредством праздников и ритуалов. Так, на Медвежьем празднике, который сопровождался театрално-драматическими представлениями, вполне допустимой была половая инверсия: в качестве «актёров» выступали только мужчины, которые, «переодевшись в женскую одежду, исполняли женские роли» [28, 554].

Таким образом, дистанцирование «Я – Другой» начинается с культурной репрезентации человеком своего тела, его функций и аффектов, которые являются также и способами построения модели мира, образа мышления и поведения. Эти процессы находят продолжение в религиозном типе оппозиции.

Религиозный тип оппозиции. С выходом оппозиции «Я – Другой» за пределы мифологического объяснения происхождения полового диморфизма, количество границ увеличивается, что делает оппозицию многогранной. Оформление, дробление этих границ в традиционном мировоззрении мы будем исследовать в нескольких плоскостях: в тотемических верованиях, связанных с понятием рода, и в представлениях о профанном/сакральном в аспекте гендерных отношений.

Тотемизм является одной из ранних форм религии. Он характеризуется верой «в происхождение родственной или локальной группы от животного, птиц и т.п., родство с ними...; почитание членами определённой группы того или иного животного, птицы и т.п.; запреты убивать и есть его мясо...» [28, 518–519]. С верой обских угров в происхождение от тотемов-животных связаны многочисленные запреты для мужчин и женщин определённой генеалогической группы убивать, чистить и употреблять в пищу мясо этих тотемов. Так, например, по Северной Сосьве и Ляпину многим женщинам нельзя было чистить щуку и налима. В некоторых случаях этот запрет распространялся и на мужчин. На Сыне женщины не должны были разделять щуку и налима, им запрещалось видеть, как распарывают гагару, некоторые породы уток [5, 26; 26; 27; 21; 15].

Женщины фратрии *Пор* не могли смотреть на медвежью шкуру, есть мясо с головы медведя и лося; его ели мужчины в лесу. Хантыйским женщинам рода Лося (*Нёх сир*) «запрещалось употреблять в пищу глаза, губы, язык, сырые лосиные рога и голову, шить из лосиных камусов обувь» [17, 167].

Следуя обычаю избегания женщине запрещалось открывать лицо перед птицами-тотемами рода, духами мужа и на святых местах рода мужа. Например, для Лозямовых-Вандымовых такой священной птицей-божеством являлся орлан (*Похранг-ики*). Проплывая мимо священного холма, названного в его честь, женщины из другого рода прикрывали платком лица, «стараясь не смотреть в сторону берега и на саму птицу... Так как женщины другого рода учтиво называют орлана *акев ики* (в данном случае тесть), то соблюдают по отношению к нему правила этикета, принятые между пожилыми мужчинами и женщинами, пришедшими в семью из другого рода» [35, 146]. У хантов и манси женщины «избегают» медведя, как и старших родственников мужа, закрывая лицо в его присутствии [25, 50], а также и духов мужа [36, 191].

Основным признаком рода являлась экзогамия (запрет на вступление в брак кровных родственников), нарушение которой грозило роду вымиранием. Поэтому нарушение норм родовой экзогамии считалось самым тяжким

грехом. Таким образом, в пространстве тотемических верований сближение оппозиции «Я – Другой» являлось запретным.

Профанное-сакральное в оппозиции «Я – Другой» отражает представления о сакральности («чистоте») мужчины и нечистоте (сакральной) женщины. Женщине запрещалось перешагивать через обувь свёкра или мужа, а также мужские инструменты (топор, нож) и орудия промысла (лук, ружьё), мужской пояс и др. Личные вещи мужа, как и любого другого мужчины, считались табуированными предметами для женщины. В них заключалась душа мужчины, его мужская сила, охотничья удача.

Своеобразием архаических культур являются бинарные противопоставления, которым в традиционной культуре даются оценочные характеристики (двойственное символическое противопоставление правое-левое в топографии человеческого тела как хорошая и плохая стороны и др.). Несмотря на то, что функциональная асимметрия генетически свойственна человеческому организму, леворукость, например, считается признаком женского начала, слабости и зла [42]. Такого же мнения придерживается И. Кон полагая, что знак левой руки в первобытном искусстве символизирует женское естество [6, 90]. Так, например, во время проведения Медвежьего праздника женщины размещались с левой стороны от входа, мужчины – с правой (почётной), «обычно мужчины ели верхнюю (переднюю) половину туши, женщины – нижнюю (заднюю)» [17, 166].

Сглаживание оппозиции наблюдалось после перехода женщины в старшую возрастную категорию (отсутствие функции деторождения), при которой она становилась сакрально чистой, не представляющей опасности для соционормативной культуры традиционного общества. Возрастная стратификация отражалась и на ослаблении сакральности мужчины. Если он перешагнул детородный возраст, потерял мужские качества – перестал ходить на охоту, заниматься рыболовством и т. д., то считалось, что он уподобляется женщине («от него пахнет женщиной», *нең мешата татя* ‘женщины запах есть’). Преклонного возраста муж и жена могли надевать тапочки друг друга, не опасаясь наказания свыше.

Семейно-общественный тип оппозиции представляется в нормах обычая избегания – запретов во взаимоотношениях между родственниками и свойственниками. Корни этого обычая не только в изменении локализации брака, но и в той стеснительности, которую испытывают породнившиеся через брак, но чужие друг другу люди.

Следуя обычаю избегания женщина должна соблюдать запреты на открытые части тела: полностью закрывать лицо и голову (в большей степени волосы) перед мужем дочери, старшим братом мужа, свёкром, деверем, дядей мужа [27, 50; 18, 202; 10, 215; 36, 189]. Снохи обязательно закрывали лицо перед отцом мужа и старшим братом мужа так, чтобы виден был только кончик носа («делает маленький нос») [19, 59]. Е. И. Ромбандеева, рассматривая запреты манси, указывает, что при отце и старшем брате своего мужа женщина «не должна ходить босиком, не должна носить платья с открытым воротом» [20, 63]. Возможно такое поведение объяснялось требованием не вызывать интереса у родственников мужа.

Женщина была обязана соблюдать речевые табу. Данный вид запретов связан с употреблением слов, относящихся к особо почитаемым, опасным или скрываемым обществом, понятиям или явлениям. Так, невестке запрещалось общаться с родственниками мужа во втором лице или по имени, допускалось обращение только в третьем лице. Она не должна окликать старших родственников мужа, называть по имени старших братьев мужа (как в их присутствии, так и при отсутствии их), первой начинать разговор, громко разговаривать, обращаться к ним с просьбами. В мансийских сказках героиня *Мис-нэ*, не найдя черпака, снимает горячий котёл рукой и обжигается, так как по обычаю не может заговорить с родственниками мужа [12, 545]. Кроме того, женщина в присутствии мужа дочери, старшего брата мужа, свёкра, деверя, дяди мужа должна проявлять сдержанность, не разговаривать [28, 426]. Женщина должна была придерживаться запрета на названия животных или предметов, созвучные с именами категории свойственников по мужской линии.

Женщину, нарушившую обычай избегания, ожидали серьёзные наказания. Например, если

мужчина увидел её лицо, то в Нижнем мире души умерших снимут с неё лицевую маску (*шат җада* 'кожу лица') [29, 426]. Согласно поверий хантов и манси, незакрытое женщиной в случае избегания лицо, приводило к несчастью в семье. Если девушка, вышедшая замуж, посмотрит, хотя бы случайно, на кого-либо из мужчин старше мужа, то у неё заболят глаза или она ослепнет.

Система запретов создавала вокруг женщины (как и вокруг мужчины) пространство табуированного поведения, которое способствовало поддержанию равновесия традиционных семейно-общественных отношений, поэтому снятие противоречий в данном типе оппозиции в норме невозможно.

Философский тип оппозиции «Я – Другой» преломляется в плоскости сознания «Я», отличного от «Другого», который мыслится как потусторонний, находящийся по ту сторону «Я». При этом понятие «Другой» предельно расширяется. Помимо нескольких модусов существования «Другого», он понимается некоторыми философами как указание на Бога. Рассмотрим данную оппозицию на примере взаимоотношения «Я» и «Другого» со временем.

В каждой культуре содержится ряд ключевых категорий, которые определяют мировоззренческие координаты социума. Одна из них – представление о времени. С точки зрения концепции «культурной грамматики» Э. Холла, по способу использования времени культуры разделяются на два противоположных вида: *монокронные* (в один и тот же отрезок времени возможен только один вид деятельности, поэтому одно идёт за другим, как звенья одной цепи); *полихронные* (в один и тот же отрезок времени возможен не один, а сразу несколько видов деятельности). В монокронных культурах время понимается как линейная система, с помощью которой поддерживается порядок в организации человеческой жизни. Люди, придерживающиеся такого вида культуры, не любят, если их прерывают в процессе какой-либо деятельности. Полихронные культуры отличает возможность в один и тот же отрезок времени выполнять несколько видов работ, большая роль межличностных, человеческих отношений. Общение с человеком важнее, чем намеченный план действий [43].

Традиционную культуру обских угров по способу использования времени не представляется возможным отнести в чистом виде ни к одной из указанных моделей. Дело в том, что мужское поведение больше ориентировано на монокронный вид культуры, будь то занятие рыболовством, охотой, плетение сетей или изготовление ловушек. Такая работа, как правило, заранее планируется, обдумывается и не терпит прерываний данных трудовых операций. По наблюдениям В. И. Сподиной, «мужчина в этот отрезок ритмизированного времени находится как бы в определённой «капсуле» и не может переместиться в другую (совместить один вид работы с другим). Женское же поведение, как правило, вписывается в полихронный вид культуры. Для неё характерно выполнение сразу нескольких работ в единицу времени: пока кипит чай, она собирает постели, поднимает и одевает детей, пока варится котёл с мясом – коллет дрова, носит воду, штопает дырочки на одежде, рассказывает детям сказки» [32]. Именно женщина ощущает нехватку времени: *кум йнт шитдәм* 'времени нет' (шур. хант.), *унтнэ хал атим* 'для сиденья промежутка нет' (манс.).

Нашими информантами замечена большая частотность употребления наречий времени со значением «быстро» женщинами (*сора*, хант.), «быстро, быстрее» (*молях*, *моляхнув*, манс.), «сейчас» (*итта*, хант.; *ань*, манс.), нежели мужчинами. Отличительной особенностью взаимоотношения мужчины со временем является неспешность (*Турәм урәңна ул*, букв.: для бога живёт, хант., в значении «ничего не делает»), возможность откладывания дел на потом, планирование действий длительными временными периодами: *кадаңат йаха*, *пора манәл акәтты мосәл* 'олений нужно собирать, время идёт' (северные ханты олений собирают с пастбищ два раза в году – в сентябре и в марте). Такие периоды не терпят суеты [Устное сообщение С. С. Динисламовой, А. А. Шияновой. Ханты-Мансийск, 2016].

Различие темпоральных концепций поведения приводит нас к следующему выводу: несмотря на справедливое замечание М. Хайдеггера о том, что «мир присутствия есть совместный мир.., который я разделяю с другим» [39, 118], инаковость «Другого» в модусе настоящего времени («совместного мира») непреодолима.

Модель встречи «Я» и «Другого», как нам представляется, ориентирована на исчезновение времени с окончанием земного бытия, или, выражаясь словами Э. Левинаса «через отношение со смертью Я оказывается в области, где возможна связь с Другим» [8, 75]. Момент смерти есть переход в «инобытие», в иной мир, с которого началось формирование представлений о «Я» и «Другом». Арнольд ван Геннеп, создавая классификацию последовательности церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое, в обрядах перехода выделил «обряды отделения», которые «в основном представлены в погребальных церемониях» [2, 15]. Это «отделение» сопровождает переход души человека в вечность. Понятие «вечность» является одной из важных мировоззренческих категорий, основанной на принципе «наличия всего во всём» [9, 33]. При таком понимании вечности, «безытийности» (*воллых йих*, аг. хант., в значении «ушёл (вернулся) в вечность») [33, 30], оппозиция «Я – Другой» становится неактуальной.

Обсуждение и заключение

В статье выделенные В. Г. Фильде типы оппозиции «свой – чужой» (мифологический, религиозный, философский) [37] нами переведены на оппозицию «Я – Другой» в традиционной культуре обских угров, что позволило дополнить данный перечень семейно-общественным типом оппозиции, даны им характеристики и модели снятия противоречий в соответствии с традиционным мировоззрением.

Представлено наше понимание оппозиции «Я – Другой» как двух равнозначных центров, которые, по словам М. М. Бахтина, предстают как «сотворчество понимающих» [1, 366]. Описаны четыре типа заявленной оппозиции (мифологический, религиозный, семейно-общественный и философский), в каждой из которых мы предприняли попытку обозначить точки нивелирования «инаковости».

В мифологическом типе оппозиции «Я – Другой» родословная человека реализует небесную линию развития. В результате созидательных усилий небесного божества

*Нум'*а создаётся человек с присущими ему признаками полового диморфизма (мужчина и женщина), что запустило механизм развёртывания оппозиции «мужское / женское» и возникновение человеческого мира. Снятие противоречий в оппозиции «Я – Другой» наблюдается в театрально-драматических представлениях Медвежьего праздника, на котором допускалось исполнение мужчинами женских ролей с переодеванием.

Религиозный тип оппозиции «Я – Другой» рассматривается на примере тотемических верований, связанных с понятием рода, и в представлениях о профанном/сакральном сквозь призму понятий, связанных с обычаем избегания. Многочисленные запреты, связанные с верой в происхождение того или иного рода от определённого животного или птицы, выполнялись и мужчинами, и женщинами неукоснительно, поэтому в пространстве тотемических верований сближение оппозиции «Я – Другой» являлось запретным. Этикетные нормы, основанные на представлениях о сакральности («чистоте») мужчины и нечистоте (сакральной) женщины, соблюдались неукоснительно. Условием ослабления оппозиции являлся биологический фактор (угасание репродуктивной функции), при котором мужчина и женщина становились «друг на друга похожи».

Семейно-общественный тип оппозиции «Я – Другой» даёт многочисленные примеры соблюдения обычая избегания как женщинами, так и мужчинами, хотя акцент больше смещался в сторону табуированного поведения женщины. Снятие оппозиции рассматривается как нарушение нормы, ведущей к разложению общественного строя.

Философский тип оппозиции мы рассматривали в аспекте взаимоотношений человека со временем, объяснив особенность мужского и женского восприятия времени с точки зрения теории «культурной грамматики» Э. Холла. При всей несовместимости темпоральных моделей поведения, есть одна область, где эти противоречия стираются – это момент перехода в «безытийность» (вечность). Здесь понятие времени для человека исчезает, а значит исчезает и возможность оппозиции «Я – Другой».

Список источников и литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
2. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Пер. с нем. Д. В. Складнева]. СПб.: Наука: Ювента, 1998. 315 с.
4. Зенько А. П. Представление о сверхъестественных существах в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, 1997. 152 с.
5. Источники по этнографии Западной Сибири / Публ. Н. В. Лукиной, О. М. Рындиной. Томск: Изд-во Том ун-та, 1987. 284 с.
6. Кон И. С. Ребёнок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М.: Наука, 1988. 269 с.
7. Корчак А. С. Философия Другого Я. История и современность. М.: ЛЕНАНД, 2006. 152 с.
8. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философ. шк., 1999. 272 с.
9. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977. 204 с.
10. Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. Томск: Том. ун-т, 1985. 364 с.
11. Мерло-Понти М. Феноменология Восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 605 с.
12. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., пред. и примеч. Н. В. Лукиной. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1990. 558 с.
13. Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 354 с.
14. Молданова Т. А. Историческое и современное деление казымских хантов на различные группы по данным фольклора и современным представлениям // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность. Тобольск: [б. и.], 1995. С. 77–78.
15. Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 57–65.
16. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 2000. 584 с.
17. Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург; Нижневартковск: УрО РАН; ГРАФО, 2006. 352 с.
18. Прыткова Н. Ф. Одежда хантов // Сборник музея антропологии и этнографии. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Вып. XV. С. 123–233.
19. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 77 с.
20. Ромбандеева Е. И. Душа и звезды: предания, сказания и обряды народа манси. СПб.: Стерх, 1991. 113 с.
21. Ромбандеева Е. И. Народные запреты манси (вогулов) как мера их самозащиты // Фольклор в истории народов и его место в современной культуре. Томск: Том. ун-т, 2005. С. 94–100.
22. Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 263 с.
23. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.
24. Сказки и куклы нерым-ях = Tales and dolls of nuogum-yan: (на рус. и англ. яз.) / Сост. Т. А. Исаева, О. В. Стародубова. Тюмень: Мандр и К^а, 2006. 128 с.
25. Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 41–59.
26. Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.: Изд-во АН СССР, 1971. Т. 27. С. 211–238.
27. Соколова З. П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. М.: ИЭА РАН, 2000. Вып. 10. С. 49–69.
28. Соколова З. П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.
29. Соколова З. П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Том. ун-т, 1972. С. 15–66.
30. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
31. Сподина В. И. Аксиосфера мужского и женского в традиционной культуре обских угров и самодийцев // Вестник угроведения. 2011. № 3. С. 62–68.

32. Сподина В. И. Гендерные аспекты взаимоотношений со временем (на материалах обских угров и самодийцев) // «Сила слабых»: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Архангельск: ИЭА РАН, 2017. С. 21–24.
33. Сподина В. И. О чём твоя песня, Аули? М.: Интербук, 1995. 32 с.
34. Сподина В. И. Отношение человека к труду: аксиологический и гендерный аспекты // Успехи современной науки. 2017. Т. 7. № 2. С. 67–71.
35. Успенская С. С. Похранг ёх – люди орлана-белохвоста // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской науч. конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 139–154.
36. Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: МАЭ РАН, 1994. 285 с.
37. Фельде В. Г. Оппозиция «свой – чужой» в культуре: дис. ... канд филос. наук. Томск, 2013. 152 с.
38. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. 687 с.
39. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 120 с.
40. Цукор А. Золотой век Пима. Сургут: Северо-Сибирское региональное книжное издательство. 1997. 144 с.
41. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Michigan: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. 468 p.
42. Hall E. T. The hidden dimensions of time and space in today's world // Cross-cultural perspectives in nonverbal communication. Toronto: GRIN Verlag, 1988. pp. 145–152.
43. Hertz R. Death and the Right Hand. New York: Cohen & West, 1960. 391 p.
44. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964. 282 p.
45. Paul Ricoeur. Histoire et Vérité Broché. Seuil: Esprit, 1955. 362 p.

References

1. Bakhtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorcestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1986. 445 p. (In Russian)
2. Gennep A. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoye izucheniye obryadov* [Rites of transition. Systematic study of ceremonies] Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1999. 198 p. (In Russian)
3. Husserl E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian reflections]. Saint-Petersburg: Nauka; Yuventa Publ., 1998. 315 p. (In Russian)
4. Zenko A. P. *Predstavleniye o sverkh'yestestvennykh sushchestvakh v traditsionnom mirovozzrenii obskikh ugrov* [Representation about supernatural beings in the traditional worldview of the Ob Ugrians]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1997. 152 p. (In Russian)
5. *Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* [Sources on ethnography of Western Siberia]. Comp. by N. V. Lukina, O. M. Ryndina. Tomsk: Izd-vo Tom un-ta Publ., 1987. 284 p. (In Russian)
6. Kon I. S. *Rebenok i obshchestvo: (Istoriko-etnograficheskaya perspektiva)* [Child and society: (Historical and ethnographic perspective)]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 269 p. (In Russian)
7. Korchak A. S. *Filosofiya Drugogo Ya. Istoriya i sovremennost'* [Philosophy of the Other Me. History and modernity]. Moscow: LENAND Publ., 2006. 152 p. (In Russian)
8. Levinas E. *Vremya i Drugoj. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. Humanism of the other man]. Saint-Petersburg: Vysshaya religiozno-filosof. shk. Publ., 1999. 272 p. (In Russian)
9. Losev A. F. *Antichnaya filosofiya istorii* [Ancient philosophy of history]. Moscow: Nauka Publ., 1977. 204 p. (In Russian)
10. Lukina N. V. *Formirovaniye material'noy kul'tury khantov* [Formation of material culture of the Khanty]. Tomsk: Tom. un-t Publ., 1985. 364 p. (In Russian)
11. Merlo-Ponti M. *Fenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception]. Saint-Petersburg: Yuventa, Nauka Publ., 1999. 122 p. (In Russian)
12. *Mify, predaniya, skazki hantov i mansi* [Myths, legends, tales of the Khanty and Mansi]. Comp. by N. V. Lukina. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury Publ., 1990. 558 p. (In Russian)
13. Moldanova T. A. *Arkhetipy v mire snovideniy khantov* [Archetypes in the world dreams of the Khanty]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2001. 354 p. (In Russian)
14. Moldanova T. A. *Istoricheskoye i sovremennoye deleniye kazymskikh khantov na razlichnyye gruppy po dannym fol'klora i sovremennym predstavleniyam* [Historical and modern division of the Kazym Khanty into different groups according to folklore data and modern views]. *Problemy administrativno-gosudarstvennogo*

regulirovaniya mezhnatsional'nykh otnosheniy v Tyumenskom regione: istoricheskiy opyt i sovremennost' [Problems of the administrative regulation of interethnic relations in Tyumen region: historical experience and modernity]. Tobolsk: [w/p], 1995. pp. 77–78. (In Russian)

15. Moldanova T. A. *Melkiye ptitsy (ptichki) v fol'klоре i verovaniyakh khantov* [Small birds in the folklore and beliefs of the Khanty]. *Fol'klор v istorii naroda i yego mesto v sovremennoy kul'ture* [Folklore in the history of the people and its place in modern culture]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2005. pp. 57–65. (In Russian)

16. Ortega-i-Gasset H. *Izbrannye Trudy* [Selected works]. Moscow: Ves mir Publ., 2000. 704 p. (In Russian)

17. Perevalova Ye. V., Karacharov K. G. *Reka Agan i yego obitateli* [The Agan River and its inhabitants]. Yekaterinburg; Nizhnevartovsk: UrO RAN; GRAFO Publ., 2006. 352 p. (In Russian)

18. Prytkova N. F. *Odezhda khantov* [Khanty clothes]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow: Izd-vo AN SSSR Publ., 1953. Iss. XV. pp. 123–233. (In Russian)

19. Pyatnikova T. R. *Traditsionnye obryady khantov ust'-kazym'skogo Priob'ya* [Traditional rituals of the Khanty of Ust-Kazym Priobye]. Yekaterinburg: Basko Publ., 2008. 77 p. (In Russian)

20. Rombandeyeva Ye. I. *Dusha i zvezdy: predaniya, skazaniya i obryady naroda mansi* [The spirit and the stars: legends, tales and rites of the Mansi people]. Saint-Petersburg: Sterkh Publ., 1991. 112 p. (In Russian)

21. Rombandeyeva Ye. I. *Narodnyye zaprety mansi (vogulov) kak mera ikh samozashchity* [Folk prohibitions of the Mansi (Voguls) as a measure of their self-defense]. *Fol'klор v istorii narodov i yego mesto v sovremennoy kul'ture* [Folklore in the history of peoples and its place in modern culture]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2005. pp. 94–100. (In Russian)

22. Ryabchikova Z. S. *Somatische'skaya leksika khantyyskogo yazyk* [Somatic lexicon of the Khanty language]. Khanty-Mansiysk: Print-Klass Publ., 2012. 263 p. (In Russian)

23. Sagalaev A. M. *Uralo-altayskaya mifologiya: Simvol i arkhетip* [Ural-Altai mythology: Symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. 155 p. (In Russian)

24. *Skazki i kukly norym-yakh* [Tales and dolls Norym-yakh]. Comp. by T. A. Isaeva, O. V. Starodubova. Tyumen: Mandr i Ka Publ., 2006. 128 p. (In Russian)

25. Sokolova Z. P. *Kul't medvedya i medvezhiy prazdnik v mirovozzrenii i kul'ture narodov Sibiri* [The Cult of the Bear and the Bear Holiday in the worldview and culture of the peoples of Siberia]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review], 2002, no. 1, pp. 41–62. (In Russian)

26. Sokolova Z. P. *Perezhitki religioznykh verovaniy u obskikh ugrov* [Remnants of religious beliefs of the Ob Ugrians]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow: Izd-vo AN SSSR Publ., 1971. pp. 211–238. (In Russian)

27. Sokolova Z. P. *Platok v kul'ture khantov i mansi* [Scarf in the culture of the Khanty and Mansi]. *Etnografiya narodov Zapadnoy Sibiri* [Ethnography of the peoples of Western Siberia]. Moscow: IEA RAN Publ., 2000. Iss. 10. pp. 49–69. (In Russian)

28. Sokolova Z. P. *Khanty i mansi. Vzgl'yad iz XXI veka* [The Khanty and Mansi. A look from XXI century]. Moscow: Nauka Publ., 2009. 756 p. (In Russian)

29. Sokolova Z. P. *Khanty rr. Synya i Kunovat (etnograficheskiy ocherk)* [The Khanty of the rivers Synya and Kunovat (ethnographic essay)]. *Materialy po etnografii Sibiri* [Materials on ethnography of Siberia]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1972. pp. 15–66. (In Russian)

30. Solovyov E. Yu. *Proshloye tolkuyet nas: (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)* [The past interprets us: (Essays on history of philosophy and culture)]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 432 p. (In Russian)

31. Spodina V. I. *Aksiosfera muzh'skogo i zhenskogo v traditsionnoy kul'ture obskikh ugrov i samodiytsev* [Axiosphere of feminine and masculine in the traditional culture of the Ob Ugrians and Samoyeds]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2011, no. 3 (6), pp. 62–68. (In Russian)

32. Spodina V. I. *Gendernyye aspekty vzaimootnosheniy so vremenem (na materialakh obskikh ugrov i samodiytsev)* [Gender aspects of relationships with time (on materials of the Ob Ugrians and Samoyeds)]. *Sila slabykh: gendernyye aspekty vzaimopomoshchi i liderstva v proshlom i nastoyashchem* [Strength of the weak: gender aspects of mutual assistance and leadership in the past and present]. Arkhangel'sk: IEA RAN Publ., 2017. pp. 21–24. (In Russian)

33. Spodina V. I. *O chom tvoya pesnya, Auli?* [What is your song about, Auli?]. Moscow: Interbuk Publ., 1995. 32 p. (In Russian)

34. Spodina V. I. *Otnosheniye cheloveka k trudu: aksiologicheskiy i gendernyy aspekt* [Attitude of a man to work: axiological and gender aspects]. *Uspekhi sovremennoy nauki* [Success of modern science], 2017, no. 7 (2), pp. 67–71. (In Russian)

35. Uspenskaya S. S. *Pokhrang yokh – lyudi orlana-belokhvosta* [Pokhrang yokh – people of the white-tailed eagle]. *Obskiye ugry: nauchnyye issledovaniya i prakticheskiye razrabotki: materialy Vserossiyskoy nauch. konf. VII Yugorskiye chteniya* [The Ob Ugrians: research and practical developmens: materials of the All-Russian scientific conference the VII Yugra Readings]. Khanty-Mansiysk: Poligrafist Publ., 2008. pp. 139–154. (In Russian)
36. Fyodorova Ye. G. *Istoriko-etnograficheskiye ocherki material'noy kul'tury mansi* [Historical and ethnographic essays of the material culture of the Mansi]. Saint-Petersburg: MAE RAN Publ., 1994. 285 p. (In Russian)
37. Felde V. G. *Oppozitsiya «svoj – chuzhoj» v kul'ture* [The opposition «us – them» in culture]. Tomsk, 2013. 152 p. (In Russian)
38. Fichte I. G. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vol.]. Saint-Petersburg: Mifril Publ., 1993. Vol. 1. 687 p. (In Russian)
39. Heidegger M. *Bytiye i vremya* [Being and time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 120 p. (In Russian)
40. Tsukor A. *Zolotoy vek Pima* [Golden Age of Pim]. Surgut: Sev.-Sib. reg. kn. izd-vo Publ., 1997. 144 p. (In Russian)
41. Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Michigan: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. 468 p. (In German)
42. Hall E. T. The hidden dimensions of time and space in today's world. *Cross-cultural perspectives in nonverbal communication*. Toronto: GRIN Verlag, 1988. pp. 145–152. (In English)
43. Hertz R. *Death and the Right Hand*. New York: Cohen & West, 1960. 391 p. (In English)
44. Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. 282 p. (In English)
45. Paul Ricoeur. *Histoire et Vérité Broché*. Seuil: Esprit, 1955. 362 p. (In French)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Панченко Людмила Николаевна, научный сотрудник, БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (628011, Российская Федерация, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 14А), аспирантка Югорского государственного университета.

pan4enko.ludm@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0003-3316-2914

ABOUT THE AUTHOR:

Panchenko Lyudmila Nikolaevna, Researcher, Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Developments (628011, Russian Federation, Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra, Khanty-Mansiysk, Mira st., 14A), Postgraduate Student of the Yugra State University.

pan4enko.ludm@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0003-3316-2914