

Вредоносные свойства вещного мира: символическое осмысление бытия

В. И. Сподина

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация,
vspodina@mail.ru*

АННОТАЦИЯ

Введение. В настоящее время в отечественной науке всё большее внимание привлекает проблема символических аспектов рукотворного мира в традиционной народной культуре. В статье исследуются пути конструирования смыслов мира вещей в традиционной культуре, один из которых – наделение отдельных предметов вредоносными свойствами. На основе привлечённых материалов выстраивается иерархия обретения вещью деструктивных функций.

Цель: выявить и структурировать механизмы наделения вещей вредоносными свойствами с позиции идеи «символических форм».

Материалы исследования: данные фольклора, устные сообщения информантов, опубликованные этнографические материалы.

Результаты и новизна исследования. Представленная статья является первым опытом осмысления вещного мира обских угров и самодийцев с позиции конструирования (спонтанного или осознанного) человеком заданных функций, в частности вредоносных. Раскрыты основные пути семантизации рукотворного окружения человека, такие как: нарушение запретов, пренебрежение этикетными нормами, потеря вещи как разрыв ментальной связи, умышленное наделение вещи вредоносными свойствами и др., что даёт возможность реконструировать целостное представление о бытовании вещей в традиционной культуре северных этносов. Автор статьи, опираясь на философские идеи «символических форм» Э. Кассирера, открывает перспективу всестороннего раскрытия мировоззренческих аспектов традиционной культуры хантов, манси и ненцев. Положения работы могут быть использованы при создании комплексных исследований по реалогии на материалах финно-угорских и самодийских народов, спецкурсов по вопросам семиотики отдельных локальных групп коренных малочисленных народов Севера, а также в преподавании социогуманитарных дисциплин.

Ключевые слова: ханты, манси, ненцы, традиционная культура, вещный мир, запреты, вредоносность, табу, этикетные нормы.

Для цитирования: Сподина В. И. Вредоносные свойства вещного мира: символическое осмысление бытия // Вестник угроведения. 2021. Т. 11. № 1. С. 168–177.

The harmful properties of the material world: symbolic understanding of being

V. I. Spodina

*Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development,
Khanty-Mansiysk, Russian Federation,
vspodina@mail.ru*

ABSTRACT

Introduction: at present, the problem of symbolic aspects of the man-made world in traditional folk culture attracts more and more attention in Russian science. The article considers the ways of construction of the meanings of the world of things in traditional culture, one of which is the endowment of certain objects with harmful properties. On the basis of the attracted materials, a hierarchy of the acquisition of destructive functions by a thing is built.

Objective: to identify and structure the mechanisms of endowing things with harmful properties from the point of view of the idea of «symbolic forms».

Research materials: folklore data, oral reports of informants, published ethnographic materials.

Results and novelty of the research: the article is the first experience of comprehension of the thing world by the Ob Ugrians and Samoyedic people from the point of view of construction (spontaneous or conscious) by a person given functions, in particular, harmful ones. The main ways of semantization of the man-made environment of a person are revealed, such as: violation of prohibitions, disregard of etiquette norms, loss of a thing as a break of the mental connection,

deliberate endowment of a thing with harmful properties, etc. All this makes it possible to reconstruct a holistic idea about the existence of things in the traditional culture of northern ethnic groups. The author of the article, relying on the philosophical ideas of «symbolic forms» by E. Cassirer, opens up the prospect of a comprehensive disclosure of the worldview aspects of the traditional culture of the Khanty, Mansi and Nenets people. The provisions of the work can be used in the creation of complex studies on rheology on the materials of the Finno-Ugric and Samoyed peoples, special courses on the semiotics of certain local groups of indigenous peoples of the North, as well as in teaching social and humanitarian disciplines.

Key words: Khanty people, Mansi people, Nenets people, traditional culture, material world, prohibitions, harmfulness, taboos, etiquette norms.

For citation: Spodina V. I. The harmful properties of the material world: symbolic understanding of being // Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies. 2021; 11 (1): 168–177.

Введение

Данная статья направлена на раскрытие многозначности смыслового содержания вещи в традиционной культуре. Исследование глубинных аспектов функционирования вещей не является новым направлением изучения знаковых систем. К началу XX века в философии сформировалось несколько направлений в понимании вещи: вещь как носитель свойств (Дж. Локк, Т. Гоббс); вещь как форма (Ф. Аквинский); вещь как объект восприятия (Г. Лейбниц, Р. Декарт, Дж. Беркли, И. Кант). В исследованиях данного направления материальные предметы включались в символическое поле культуры, где человеку принадлежит активная функция в конструировании смыслов окружающего мира. В зарубежной философии также получили известность труды по семиологии Р. Барта [37; 38; 39], У. Эко [36], А. Греймса и Ж. Фонтанья [40], Ч. Морриса [21], Ч. Пирса [25] и др., благодаря которым обрела своё развитие структурная и когнитивная антропология. В отечественной этнографии разработка основ семиотического направления в изучении вещного мира и повседневности связаны с именами Ю. М. Лотмана [41; 42], Г. С. Кнабе [14]. Свою точку зрения на символические функции вещей высказал С. А. Токарев. В основе его этнографического подхода к исследованию вещи лежит понимание её социального функционирования, а предметом исследования становятся «социальные отношения, опосредованные материальными предметами» [29, 5; 30]. На современный уровень изучение символических функций вещей поднял П. Г. Богатырёв. Заслуживает быть отмеченным обоснованный им метод полифункциональности народного костюма как особой семиотической системы, который с полным основанием может быть применен ко всему материальному миру, а также замечание учёного о том, что «целый ряд предметов приобретает магические свойства после и в силу совершения над ними действий,

сводящихся к формальным законам подобия и контакта» [3, 201]. Положение о знаковых характеристиках вещей, о единстве символического и практического, развивает в своих исследованиях А. К. Байбури и приходит к формулированию понятия о семиотическом статусе вещей [1; 2].

Обстоятельный и целостный анализ феномена вещного мира в контексте традиционного мировоззрения тюркских, угорских и самодийских народов представлен в ряде исследований конца XX века [9; 19], авторы которых на обширном этнографическом материале реконструируют модель мира в её предметном оформлении. Следует отметить ряд публикаций, в которых проблема функционирования вещи рассматривается сквозь призму знаковости культуры [15; 27].

Автор статьи ставит перед собой задачу, основываясь на идеях представителей семиотического направления, обозначить феномен пластичности мифологического мышления носителя традиционной культуры, а также структурировать механизмы обретения вещью вредоносных свойств в соответствии с конкретными потребностями человека, что вписывается в общую идею бинарной оппозиции добро/зло, мужское/женское.

Материалы и методы исследования

Материалом исследования послужили опубликованные работы путешественников, исследователей XVII, XIX вв. как зарубежных (Витсен, Лехтисало), так и отечественных (Бартенев, Кушелевский), современные издания этнографов по различным группам хантов, манси и ненцев, опубликованные тексты фольклора, а также устные сообщения информантов. Автор статьи учитывал теоретико-методологические разработки ведущих исследователей семиотического направления (А. К. Байбури, В. В. Иванов, Н. И. Толстой, В. Н. Топоров, Т. Цивьян). В качестве методологического принципа использовался структурный подход к изучению элементов культуры как некой

семиосферы. В ходе работы были использованы методы междисциплинарных исследований (компаративистский, кросс-культурный). Привлечение для обоснования тех или иных положений статьи философских трудов Э. Кассирера, открывает возможность включения в методологический инструментарий применительно к «миру повседневности» метода символического трансцендентализма, задать систему изучения феномена вещи в традиционной культуре.

Результаты

Отправной точкой написания данной статьи послужила мысль Э. Кассирера о том, что для поиска содержательных понятий и отношений, так называемого зерна истины, «надо обратиться от реального к идеальному, от вещественного к функциональному» [13, 25], а также понимание им человека как «*animal symbolikum*» («существо символическое») [12, 472]. Конструирование смыслов и функциональности вещи может происходить различными путями. Вещи создаются человеком, как правило, для своей пользы. Но есть такие ситуации, при которых их созидательные функции могут приобретать противоположную направленность – насыщать зло, делать вред. Понятие вред словари трактуют как «порча», «ущерб», «убыток» [33], «нечто плохое, дурное, вредное», «несчастье», «беда», «неприятность» [9, 555; 23, 297]. Понятие злорадия, зло в обско-угорских и самодийских языках обозначает деструктивные действия (кант 'зло', лав 'злорадия', нур 'мщение', манс.; вайма 'зло', 'вред', лесн. нен.). Под вредоносностью вещи мы понимаем её способность причинять зло любому живому существу. Причём этот вред, как правило, является отсроченным и осуществляется тайно.

Наделение вещи вредоносными свойствами может происходить по различным обстоятельствам, как случайным, так и намеренным. Структурируем их по иерархическому принципу. Наибольшую группу составляют те из них, которые изменили свой статус в связи с нарушением определённых запретов.

Нарушение запретов. Табу (ем/емн 'священный', ан рахал 'нельзя', атм 'плохо', хант.; ат т̄аратан в̄армаль 'недопустимо', атр̄ови 'нельзя', аттаи 'запретно' манс.; кивы, лесн. нен.) является одним из основополагающих понятий традиционного мировоззрения обских угров и самодийцев, которым пронизаны все сферы их жизни. Нарушение запретов считалось большим прегрешением и

в случае с вещью меняло её символический конструкт с положительно-полезного на негативно-вредоносный.

В основе табуированного поведения в большинстве случаев лежит разделение сфер «мужского» и «женского» миров. Исходя из распределения обязанностей в семье, есть круг вещей, которыми пользуется только мужчина (орудия оленеводства, рыболовства, охоты, оружие, рабочие инструменты) или только женщина (швейные принадлежности, приспособления и инструменты для обработки шкур, приготовления еды, заготовки дров). Женщина «считалась существом, тесно связанным с сакральным миром, следовательно, от её поведения зависели судьбы людей. Она выполняла важные функции по созиданию, сохранению, передаче социального и культурного опыта. Одним из механизмов реализации этих функций и являлась система запретов (табу), которые регулировали её поведение» [22, 87].

Женщина воспринималась в качестве источника постоянной опасности, передачи «нечистоты» как при личном контакте, так и через предметы. Например, с сакральной нечистотой женщины (шамы, лесн. нен.) связывался запрет на прикосновение и особенно на перешагивание промышленных вещей и одежды мужа, что сулило зло как самому хозяину, так и его оленям. «Из них, по словам ненцев, уходит сила или сама жизнь» [7, 213]. В мансийской семье на совет мальчику обуть бабушкины калоши, чтобы скорее выбежать на улицу, тот ответил: «Нельзя, они иксям» [Устное сообщение С. А. Поповой. Ханты-Мансийск, 2020], т. е. сакрально нечистые. По поверьям усть-казымских хантов, горбатость у ребёнка могла появиться вследствие нарушения беременной женщиной запрета перешагивать через топор [26, 87].

Ненцам, как и другим народам Севера, запрещалось прикасаться к женской обуви, которая находилась у входа в чум, к мешку для хранения женских принадлежностей (тутчан), к нарте (сябу) для перевозки «нечистых» предметов. Если женщина наступала на одежду мужа – это считалось предвестником несчастья. Чтобы избежать беды, необходимо было провести очистительные обряды. Т. Лехтисало приводит сведения из Обдорска о том, что мужчина в качестве очистительного средства от соприкосновения с женщиной «носит кольцо на пальце и брововую струю на поясе сзади» [18, 90].

Идеология неприятия, дистанцирования проявляется в обрядово-поведенческих установках

по отношению к вещному миру «чужого»: «Остяки не дотрагивались к самоедской одежде и к вещам их, а если которые и брали из рук их, то через огонь. Обкуривали вещи бобровой струёю, которая по понятию остяков, очищает всё, от всех нечистот» [17, 74]. В традиционной культуре существовало табу на присваивание себе чужих вещей. Согласно хантыйских поверий, если после моления на святом месте кто-нибудь возьмёт что-то из повешенных [в жертву] вещей, то он не сможет идти дальше, пока не вернёт назад [4, 789]. Живым нельзя брать с могил вещи, предметы, которые принадлежали покойнику. В одной из ненецких сказок-запретов (кивы) девочка взяла у захоронения украшения, принадлежащие умершей женщине. С тех пор к ней каждую ночь стала являться седовласая хозяйка вещей и просить: «Ненэй, мэшлей танэй!» ‘Женщина, отдай мои украшения’. Только вернув на могилу взятые вещи, девочку перестал мучить ночными кошмарами дух покойницы [30, 59–60]. Требование соблюдать правила, принятые в данном обществе, стояло на страже сохранения традиционной культуры. Нежелание следовать традиции также приводило к недоброму. Например, вещи с изображениями могли наделяться теми же свойствами, что и воспроизведённые на них образы, что вполне соотносится с замечанием Э. Кассирера о том, что «идея вещи и вещь как таковая неотделимы друг от друга» [13, 25]. Так, во время нахождения мужа на охоте, женщине «запрещалось наносить на предметы сложный круговой орнамент (чтобы не заблудился охотник)» [15, 28]. По селькупской традиции двери берестяного чума должны быть украшены зигзагообразным орнаментом, называемым «моталь-саймы (моталь-сальмы) – ‘глаза двери’». Чум без этого знака считается слепым и живущие в таком чуме люди обречены, по поверью, ослепнуть» [7, 253]. В бесписьменном обществе во многом через посредническую роль вещи, устанавливаются отношения между людьми.

Нарушение этикетных норм. За нарушение этикетных норм вещь могла мстить не только своему «хозяину», но и любому человеку вообще. Если со старым ненужным предметом обращаются плохо, неуважительно, не принесут его на чистое место, «куда не ступала нога человека», то такая вещь может «замыслить зло» [18, 92]. У манси до настоящего времени сохраняется поверье, что из брошенных в неполюженном месте вещей со временем появляется злое существо Пауль ерут, пожирающее людей [35, 121].

Любую вещь следовало беречь, особенно посуду. Деревянную полую утварь (блюда, чашки) нельзя бросать на улице. Она считалась вместилищем духа семейного очага. В противном случае в эти предметы могут вселиться злые духи, что не сулило их хозяйке ничего хорошего. С. А. Попова записала от информанта Е. И. Адиной рассказ о том, как однажды бабушка выбросила старый медный чайник с отвалившимся носиком, который ей достался ещё от матери. Через какое-то время у неё распух палец, опухоль и боль не проходили. «После проведённого обряда гадания ей сказали, что она выбросила что-то ценное. Бабушка догадалась, о чём идёт речь. Прибрала выброшенный чайник и опухоль прошла» [С. А. Попова, д. Хулимсунт. 2007 (благодарю за любезно предоставленную информацию)].

Посуду нельзя надевать на голову. Это грозило человеку потерей разума (его ум может перейти во вместилище-чашку). В селькупской традиции запрещалось переворачивать котелок вверх дном, считалось, что на человека, так поступившего, вещь навлёт несчастья. Объяснялось это внешней схожестью котла с утробой-полостью, из-за чего ему приписываются сакральные и магические качества – даровать жизнь и забирать её обратно [6, 153].

Этикетные нормы требовали бережно относиться к вещам, созданным человеком. Следуя анималистическим верованиям, они для обских угров и самодийцев представлялись живыми, как и человек, наделённый душой-дыханием. Поэтому любые неосторожные действия в отношении вещи возвращались бедой к совершившему их человеку. Страшась наказания, женщина старалась втыкать иголки по краям игольницы, веря, что «в середине игольницы находится её сердце, и она боится, проткнув его, повредить вещь и навести на себя беду» [10, 235].

Нарушение целостности вещи приводило, как правило, к изменению её аксиологического статуса с положительного, на вредоносный. «Между жизнью человека и целостностью напёрстка/иголки, которыми мифологическая мать «шьёт» жизнь человека и которые, как и пуповины детей, хранятся в семейном «душехранилище», принадлежащем женщине-жене-матери, существует зависимость, отражающая представление о напёрстке/иголке как о душе человека» [28, 177–178]. Принцип целостности, как залог благополучия семьи, сохраняется по отношению к рукотворному миру и в ненецкой культуре. Согласно народным

поверьям, если деревянная посуда ломается – жди несчастья (пробитая посуда – имущество мертвеца) [7, 276].

Обретение предметом вредоносных свойств связывалось с его потерей. Оставление вещи в каком-либо месте могло отрицательно воздействовать на её хозяина. Американский культуролог и антрополог К. Гирц существенной частью культуры считал тот объём знаний, который делает возможным общение. Это замечание учёного вполне можно отнести и к взаимоотношениям человек – вещь, тем более, что М. Мосс, а затем и Б. Малиновский высказывали мысль о том, что вещи представляют собой социальные явления. «Культурный процесс <...> всегда предполагает существование людей, связанных друг с другом определёнными отношениями, т. е. определённым образом организованных, определённым образом обращающихся с артефактами и друг с другом при помощи речи или символики какого-либо иного рода. Артефакты, организованные группы и символизм являют собою три тесно связанных измерения культурного процесса» [20, 684].

Вещи также, как и знаки, находятся в процессе общения. Для традиционной культуры разрыв таких коммуникативных связей, как правило, приводил к негативным последствиям. Если ворожей юраков терял шапку и кафтан, «которые первоначально изображали духа-животное, под защитой которого ... он путешествовал в других мирах, и если терял их в пути, то подвергался порче» [18, 116]. Ваховские ханты запрещали девочкам оставлять в лесу своих кукол, чтобы не спровоцировать появление лесного существа Пэчак, которое может преследовать человека с просьбой перевезти его на другую сторону реки. «В награду за перевоз он “давал” охотнику большую добычу, но при перевозе его нужно было посадить лицом к себе, иначе движениями локтей он мог “затолкать” человека насмерть» [16, 112–113]. По ненецким поверьям, если при шитье с пальца соскальзывал напёрсток, т. е. разрывалась его связь с хозяйкой, то женщина была обречена провести остаток жизни «в одиночестве, без мужа, детей» [24, 40].

Найденную чужую вещь, случайно оставленную человеком, ненцы обязательно возвращали её владельцу из-за боязни навлечь несчастья на всю семью. Здесь перед нами ситуация, при которой символическая конструкция не устанавливает границ между человеком и окружающим

его миром как нечто незыблемое, а, по верному замечанию Э. Кассирера «сама только эту форму и устанавливает – и каждая из основных форм устанавливает её иначе» [13, 168]. При возвращении вещи хозяину, восстановлении ментальной связи между ними, происходит её перекодировка, запущенный механизм обретения вещью вредоносных свойств исчезает. Не случайно человек, в случае потери какого-либо предмета, обращался за помощью к шаману. Важно отметить, что вещь, в результате ритуального обмена, служила для установления контактов. В этом случае её «уход» был добровольным и по негласной договорённости между вещью и новым хозяином начинала формироваться только им присущая комплементарная взаимосвязь.

Намеренное наделение вещи вредоносными свойствами. Потребности человека могут быть направлены на умышленное причинение зла другому человеку. Это нравственное зло, которое он совершает по собственному выбору. Такое поведение основано на вере в то, что, по выражению Э. Кассирера «человек воспринимает себя в качестве единой сущности вместе со всем тем, что на него непосредственно воздействует и на что он сам непосредственно воздействует» [13, 195]. Совершение злонамеренных действий в отношении человека через вещь могло происходить осознанно. «Если женщина желает навредить мужчине, она злонамеренно перешагивает через его вещи (прежде всего шест-хорей)» [7, 213–214].

Вредоносные действия осуществляются, как правило, при помощи ритуала. Т. В. Волдина приводит следующий пример из своей полевой практики: «<...> одна женщина, относившаяся к шепан (категория шаманов, умевших наносить вред), специально сшила красивое платье с намерением забрать жизненные силы той, кому она его подарит. Она подарила это платье во время переправы по реке, настоятельно потребовав примерить подарок. Но замысел колдуньи, прославившейся в селе своей вредоносной магией, был угадан, платье было выброшено в воду и моментально исчезло в воде как камень» [5, 204]. В ненецкой личной песне, записанной нами от Н. К. Айваседа, содержится фрагмент, связанный с перемещением в Нижний мир к чёрному старику Кавшан вэ'ку, который ассоциируется со смертью. Попасть в его «иной» мир можно через подочажное пятно с помощью ритуального действия с жердью чума (чэ'н), которую для ниспослания зла, шаманящий

поворачивает «семь раз против солнца семью шагами» [Устное сообщение Н. К. Айваседа, пос. Варьёган. 1997].

В качестве действий, направленных на пожелание смерти, рассматривается разрезание пояса. Являясь границей тела, концентрирующей в себе его магическую силу, пояс служил универсальным оберегом. Поэтому с ним не расставались: не продавали и не дарили, чтобы не навлечь на себя беду. Этой же цели служили и завязки на одежде или обуви. Поэтому манси, если хотели отдать такую вещь, то их предварительно либо выдёргивали, либо отрезали [11, 188].

Коренной самодийский народ Сибири – нганасаны – особо относились к ремешкам, украшавшим спинки зимних орнаментированных парок. Умышленное связывание между собой ремешков парок двух человек считалось зловредным действием, сулившим трагические последствия. Исходя из накопленных этнографических данных Г. И. Грачёва предполагает, что «связывание как бы объединяло нити («души») двух разных людей, что в данном случае, по-видимому, могла привести к укорачиванию нити-жизни, к прерыванию единой связи конкретных предков-потомков» [8, 118].

С. А. Токарев, исследуя вопрос об анимистических представлениях, связанных с ведовством, сравнивает их с представлениями о духах-вредителях. «Образы злых духов вообще могут иметь различное происхождение и переплетение разных идей. Но одним из источников генезиса этих образов можно, как мы видим, считать древнейшую практику вредоносных обрядов» [30, 99–100].

В традиционной культуре умышленное наложение заклятья на другого человека, совершение злонамеренных действий при помощи ритуала являлось большим грехом. По наблюдениям лесного ненца В. С. Айваседа порча имела следующие проявления: «пятна на коже пойдут-пойдут и в круг сойдутся; ногу, руку сломал; медведь нападёт; если ты глава семьи – дочь, сын, жена заболели и умерли; совсем добывать не станешь; внезапно олени перемёрли (может в один год стадо кончиться)» [32, 248].

В вещи может быть изначально заложен отрицательный потенциал, по так называемому происхождению. В традиционной культуре обских укров есть категория вещей, которые по своему появлению обречены творить зло. Предмет, являющийся собственностью отрицательного

мифологического существа, обладал способностью приносить беду людям. Таковой является старинная металлическая подвеска – один из атрибутов фольклорного персонажа Тан-варуп-экв'а («которая плохо делает»). Привязанная к сумочке для женских рукоделий, она могла спровоцировать в тёмное время суток кражу или подмену ребёнка на существо иного мира [34, 223]. Злой призрак улеп в виде заострённого изображения духа из дерева, «по распоряжению своего хозяина приносит болезнь и страдания или разрушал счастье того, кому следует причинить вред» [18, 109–110].

Обсуждение и заключение

Как видим, мировоззренческие представления, сложившиеся благодаря бинарному принципу их организации, нашли отражение в грамматике вещного мира. Этнографические и фольклорные данные позволяют выделить в качестве значимого модуля существования вещи образно-символический в его деструктивной форме. В данном контексте, вещь может проявлять вредоносные характеристики. Являясь опредмеченным образом человека её создавшего, она вписана в определённый понятийный нарратив. Значительный объяснительный потенциал идеи «символических форм» Э. Кассирера, позволил структурировать механизмы обретения вещью вредоносных свойств. На вершине иерархической лестницы стоят нарушения запретов, в результате которых вещь проявляет своё отрицательное воздействие на человека. Многочисленные табу, выработанные культурой на протяжении веков и продолжающие существовать до сегодняшнего дня, поддерживая взаимовыгодные отношения человека с природой, что было естественным для мифологического типа мышления. Немаловажным является нарушение этикетных норм в структуре взаимоотношений типа «человек – вещь», в основе которых была заложена идея тождественности человеку всего окружающего мира (антропоморфизация).

Обрести вредоносный статус вещь могла в связи с разрушением её физической и ментальной связи с человеком. Такой механизм запущался при оставлении или потери вещи, то есть изменения её нахождения в пространстве. «То, что данная вещь является именно этой вещью и сохраняется как таковая, – отмечает Кассирер, – достигается нами за счёт указания на её “положение” в целостности созерцаемого пространства»

[13, 117]. При потере созданной человеком вещи происходит разрушение их единого мира с человеком. Человек может задать вещи зловредные свойства намеренно, путём совершения вредоносных обрядов. В традиционной культуре такие действия рассматриваются как большой грех. К сожалению, использование указанного механизма в превращение вещи в орудие места и зла,

не является редким явлением. Наименьшую категорию составляют вещи, наделённые вредоносными свойствами по происхождению. Единичные примеры лишь подчёркивают исключительный статус зла в традиционной культуре. В ходе исследования становится очевидным, что формирование тех или иных их свойств вещи происходит согласно контексту событий.

Список источников и литературы

1. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1981. Т. 37. С. 215–226.
2. Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 63–88.
3. Богатырёв П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.
4. Витсен Н. Северная и Восточная ТАРТАРИЯ, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам: Изд-во Regasus, 2010. Т. II. 1225 с.
5. Волдина Т. В. Представления о взаимосвязи вещи и человеческой души в хантыйской культуре // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Воронеж: МАКС-ПРИНТ, 2015. Ч. I. С. 194–208.
6. Гемуев И. Н. Семья у селькупов (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 156 с.
7. Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
8. Грачёва Г. И. Этнические особенности языка культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 102–121.
9. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Рус. Яз., 2001. Т. 1: А-О. 1232 с.
10. Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. 272 с.
11. Источники по этнографии Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
12. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
13. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Том. 2: Мифологическое мышление. 280 с.
14. Кнабе Г. С. Образ бытовой вещи как источник исторического познания // Вещь в искусстве: Материалы научной конференции 1984. М.: Советский художник, 1986. Вып. XVII. С. 259–302.
15. Кулемзин В. М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири. М.: ИКАР, 1997. 48 с.
16. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К^а, 2006. 208 с.
17. Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ямал: Путевые записки. СПб.: Типогр. М.В.Д., 1868. 155 с.
18. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.
19. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.
20. Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Изд-во СПб. ун-та. 2006. С. 681–702.
21. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. Антология. М.: Академический Проект; Деловая книга, 2001. С. 45–97.
22. Мухачёв А. Д., Харючи Г. П., Южаков А. А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург: Креативная Команда «Кипяток», 2010. 100 с.
23. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Изд-во Оникс; Мир и Образование, 2007. 1200 с.
24. Окотэтто Е. Н. Ненецкий фольклор для детей. Пособие для воспитателей ДОУ. СПб.: Алмаз-Граф, 2013. 64 с.
25. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М: Логос, 2000. 448 с.
26. Слепенкова Р. К. Традиционные обычаи, связанные с рождением ребёнка, у усть-казымских ханты // Сохранение народных традиций: материалы окруж. науч. конф. Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2008. С. 85–89.
27. Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 304 с.

28. Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3–17.
29. Токарев С. А. Ранние формы религии. Сб. статей. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
30. Турутина П. Г. Шаман и его бубен: Традиции, обряды и легенды лесных ненцев. Новосибирск: Гео, 2011. 171 с.
31. Тучкова Н. А. «Я спою вам свои песни ...» (фольклорные произведения певца-сказителя В. С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 244–259.
32. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. URL: www.woabula.ru/slovari/tolkovyy-slovar-ushakov/ зло (дата обращения: 28.02.2021).
33. Фёдорова Е. Г. Ломбовож: к возможному прошлому // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. Ч. 1. С. 216–226.
34. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: изд-во АН СССР, 1959. С. 114–156. (Серия «Труды Института этнографии. Новая серия», Т. 51).
35. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. М.: АСТ, 2016. 640 с.
36. Barthes R. A propos de deux ouvrages de Cl. Levi-Strauss: Sociologie et socio logique // Information sur les sciences sociales. 1962. V. I. № 4. Pp. 114–122.
37. Barthes R. Le bruissement de la langue. Paris: Seuil, 1984. Pp. 69–78.
38. Barthes R. Sémantique de l'objet // L'aventure sémiologique. Paris: Seui, 1985. Pp. 249–260.
39. Greimas F. J., Fontanille J. Sémiotique des passions – des états de choses aux états d'âme. Paris: Seuil, 1991. 336 p.
40. Lotman J. Semiootika ja kirjandusteadus // Keel ja Kirjandus. 1967. № 1. Lk. 1–5.
41. Lotman J. O semiotycznym mechanizmie kultury // Semiotyka kultury. 1975. № 208. Pp. 177–201.

References

1. Bayburin A. K. *Semioticheskiy status veshchej i mifologiya* [Semiotic status of things and mythology]. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], 1981, vol. 37, pp. 215–226. (In Russian)
2. Bayburin A. K. *Semioticheskie aspekty funkcionirovaniya veshchej* [Semiotic aspects of the functioning of things]. *Etnograficheskoe izuchenie znakovyh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of the symbolic means of culture]. Leningrad: Nauka Publ., 1989. pp. 63–88. (In Russian)
3. Bogatyryov P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues of the theory of folk art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1971. 544 p. (In Russian)
4. Vitsen N. *Severnaya i Vostochnaya TARTARIYA, vkluchayushchaya oblasti, raspolozhennye v severnoj i vostochnoj chastyah Evropy i Azii* [Northern and Eastern TARTARIA, including areas located in the northern and eastern parts of Europe and Asia]. Amsterdam: Izd-vo Pegasus Publ., 2010. Vol. II. 1225 p. (In Russian)
5. Voldina T. V. *Predstavleniya o vzaimosvyazi veshchi i chelovecheskoj dushi v hantyjskoj kul'ture* [Representation about the relationship of a thing and a human soul in Khanty culture]. *Problemy i perspektivy social'no-ekonomicheskogo i etnokul'turnogo razvitiya korennykh malochislennykh narodov Severa* [Problems and prospects of the socio-economic and ethno-cultural development of the indigenous peoples of the North]. Voronezh: MAKS-PRINT Publ., 2015. Ch. I. pp. 194–208. (In Russian)
6. Gemuev I. N. *Sem'ya u sel'kupov (XIX – nachalo XX v.)* [Family of the Selkups (XIX – early XX centuries)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 156 p. (In Russian)
7. Golovnyov A. V. *Govoryashchie kul'tury: tradicii samodijcev i ugrov* [Talking cultures: traditions of the Samoyeds and Ugrians]. Yekaterinburg: UrO RAN Publ., 1995. 606 p. (In Russian)
8. Grachyova G. I. *Etnicheskie osobennosti yazyka kul'tury* [Ethnic features of the language of culture]. *Etnograficheskoe izuchenie znakovyh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of the symbolic means of culture]. Leningrad: Nauka Publ., 1989. pp. 102–121. (In Russian)
9. Efremova T. F. *Novyy slovar' russkogo yazyka. Tolkovo-slovoobrazovatel'nyj* [New dictionary of the Russian language. Explanatory and derivational]. Moscow: Rus. yaz. Publ., 2001. Vol. 1: A–O. 1232 p. (In Russian)
10. Zenko-Nemchinova M. A. *Sibirskie lesnye nency: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Siberian Forest Nenets: Historical and ethnographic essays]. Yekaterinburg: Basko Publ., 2006. 272 p. (In Russian)
11. *Istochniki po etnografii Zapadnoj Sibiri. Dnevniki V. N. Chernecova* [Sources on the ethnography of Western Siberia: V. N. Chernecov's diaries]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1987. 284 p. (In Russian)
12. Kassirer E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected works. Experience of a person]. Moscow: Gardarika Publ., 1998. 784 p. (In Russian)
13. Kassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2001. Vol. 2: *Mifologicheskoe myshlenie* [Mythological thinking]. 280 p. (In Russian)
14. Knabe G. S. *Obraz bytovoj veshchi kak istochnik istoricheskogo poznaniya* [The image of everyday things as a source of historical knowledge]. *Veshch' v iskusstve: Materialy nauchnoj konferencii 1984* [A thing in art: Materials of the scientific conference 1984]. Moscow: Sovetskij hudoznik Publ., 1986. Vol. XVII. pp. 259–302. (In Russian)

15. Kulemzin V. M. *Uchebno-metodicheskoe posobie k kursu «Etnograficheskoe kraevedenie». Otnoshenie chelovek – obshchestvo v tradicionnyh i sovremennyh kul'turah Sibiri* [Textbook to the course «Ethnographic study of local lore». The relationship between a man and society in traditional and modern cultures of Siberia]. Moscow: IKAR Publ., 1997. 48 p. (In Russian)
16. Kulemzin V. M., Lukina N. V. *Vasyugansko-vahovskie hanty v konce XIX – nachale XX vv.: etnograficheskie ocherki* [The Vasyugan-Vakh Khanty people in the end of the XIX – early XX centuries: ethnographic essays]. Tyumen: Mandr i Ka Publ., 2006. 208 p. (In Russian)
17. Kushelevskiy Yu. I. *Severnyj polyus i zemlya Yamal: Putevye zapiski* [The North Pole and the Yamal land: Travel notes]. Saint-Petersburg: Tipogr. M.V.D. Publ., 1868. 155 p. (In Russian)
18. Lehtisalo T. *Mifologiya yurako-samoedov (nencev)* [Mythology of the Yurako-Samoyed (Nenets) people]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1998. 136 p. (In Russian)
19. Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. *Tradicionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoj Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyj mir* [Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The material world]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie Publ., 1988. 225 p. (In Russian)
20. Malinovskiy B. *Funkcional'nyj analiz* [Functional analysis]. *Antologiya issledovaniy kul'tury. Interpretacii kul'tury* [Anthology of research of culture. Interpretations of culture]. Saint-Peterburg: Izd-vo SPb. un-ta Publ., 2006. pp. 681–702. (In Russian)
21. Morris Ch. U. *Osnovaniya teorii znakov* [Foundations of the theory of signs]. *Semiotika. Antologiya* [Semiotics. Anthology]. Moscow: Akademicheskij Proekt; Delovaya kniga Publ., 2001. pp. 45–97. (In Russian)
22. Mukhachyov A. D., Kharyuchi G. P., Yuzhakov A. A. *Kochuyushchie cherez veka: olenevodcheskaya kul'tura i etnoekologiya tundrovyh nencev* [Wandering through the centuries: reindeer herding culture and ethno-ecology of the Tundra Nenets]. Yekaterinburg: Kreativnaya Komanda «Kipyatok» Publ., 2010. 100 p. (In Russian)
23. Ozhegov S. I. *Slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. Moscow: Izd-vo Oniks; Mir i Obrazovanie Publ., 2007. 1200 p. (In Russian)
24. Okotetto E. N. *Neneckij fol'klor dlya detej. Posobie dlya vospitatelej DOU* [Nenets folklore for children. A guide for preschool educators]. Saint-Petersburg: Almaz-Graf Publ., 2013. 64 p. (In Russian)
25. Peirse Ch. S. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Logos Publ., 2000. 448 p. (In Russian)
26. Slepenskova R. K. *Tradicionnye obychai, svyazannye s rozhdeniem rebyonka, u ust'-kazymskih hanty* [Traditional customs associated with the birth of a child of the Ust-Kazym Khanty]. *Sokhranenie narodnyh tradicij: materialy okruzh. nauch. konf.* [Preservation of folk traditions: materials of the Okrug scientific conference]. Khanty-Mansiysk: IIC Publ., 2008. pp. 85–89. (In Russian)
27. Stepanova O. B. *Tradicionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavleniya o krugovorote zhizni i dushe* [Traditional worldview of the Selkups: ideas about the cycle of life and a soul]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2008. 304 p. (In Russian)
28. Tokarev C. A. *K metodike etnograficheskogo izucheniya material'noj kul'tury* [To the methodic of ethnographic study of material culture]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], 1970, no. 4, pp. 3–17. (In Russian)
29. Tokarev S. A. *Rannie formy religii. Sb. Statej* [Early forms of religion. Collection of articles]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 622 p. (In Russian)
30. Turutina P. G. *Shaman i ego buben: Tradicii, obryady i legendy lesnyh nencev* [Shaman and his tambourine: Traditions, rituals and legends of the Forest Nenets]. Novosibirsk: Geo Publ., 2011. 171 p. (In Russian)
31. Tuchkova N. A. *«Ya spoyu vam svoi pesni ...» (fol'klornye proizvedeniya pevca-skazitelya V. S. Ajvaseda)* [«I will sing you my songs ...» (folklore works of the singer-storyteller V. S. Ayvaseda)]. *Hanty-Mansijskij avtonomnyj okrug v zerkale proshlogo* [Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug in the mirror of the past]. Khanty-Mansiysk; Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2004. Iss. 2. pp. 244–259. (In Russian)
32. Ushakov D. N. *Tolkovyj slovar' russkogo yazyka* [Explanatory dictionary of the Russian language]. Available at: www.vokabula.rf/slovari/tolkovyj-slovar'-ushakova/zlo (accessed February 02, 2021). (In Russian)
33. Fyodorova E. G. *Lombovozh: k vozmozhnomu proshlomu* [Lombovozh: towards a possible past]. *Hanty-Mansijskij avtonomnyj okrug v zerkale proshlogo* [Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug in the mirror of the past]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2003. Ch. 1. pp. 216–226. (In Russian)
34. Chernetsov V. N. *Predstavleniya o dushe u obskih ugrov* [Representations about a soul of the Ob Ugrians]. *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnyh religioznyh verovanij* [Research and materials on the issues of primitive religious beliefs]. Moscow: izd-vo AN SSSR Publ., 1959. pp. 114–156. (Seriya «Trudy Instituta etnografii. Novaya seriya», T. 51 [Series «Proceedings of the Institute of Ethnography. New Series», Vol. 51]). (In Russian)
35. Eko U. *Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta* [The role of a reader. Studies on the semiotics of text]. Moscow: AST Publ., 2016. 640 p. (In Russian)
36. Barthes R. A propos de deux ouvrages de Cl. Levi-Strauss: Sociologie et socio logique. *Information sur les sciences sociales*, 1962, no. I (4), pp. 114–122. (In French)

37. Barthes R. *Le bruissement de la langue*. Paris: Seuil, 1984. pp. 69–78. (In French)
38. Barthes R. Sémantique de l'objet. *L'aventure sémiologique*. Paris: Seuil, 1985. pp. 249–260. (In French)
39. Greimas F. J., Fontanille J. *Sémiotique des passions – des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil, 1991. 336 p. (In French)
40. Lotman J. Semiootika ja kirjandusteadus. *Keel ja Kirjandus*, 1967, no. 1, pp. 1–5. (In Estonian)
41. Lotman J. O semiotycznym mechanizmie kultury. *Semiotyka kultury*. Warszawa, 1975. pp. 177–201. (In Polish)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Сподина Виктория Ивановна, главный научный сотрудник, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (628011, Российская Федерация, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, д. 14 А, каб. 306), доктор исторических наук.

vspodina@mail.ru

ORCID.ID: 0000-0-7831002-6252

ABOUT THE AUTHOR

Spodina Victoriya Ivanovna, Chief Researcher, Director of Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development (628011, Russian Federation, Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra, Khanty-Mansiysk, Mira st., 14A), Doctor of Historical Sciences.

vspodina@mail.ru

ORCID.ID: 0000-0-7831002-6252