

СОМАТИЧЕСКИЙ КОД ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

(на материале обских угров и самодийцев)

В. И. СПОДИНА,

*кандидат исторических наук, директор БУ ХМАО – Югры
«Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»
(г. Ханты-Мансийск, РФ)*

Изучение представлений различных народов о строении человеческого организма («телесная антропология») – одно из ведущих направлений исследования традиционной картины мира. Концептуальные основы мироздания наиболее продуктивно рассматривать сквозь призму культурных кодов. Понятие «код» впервые появилось в научно-технической среде и предполагало построение и дешифровку искусственных языков (код Морзе, генетический код). В теории культуры на первый план выдвигается задача содержания и понимания культурных смыслов, репрезентирующих систему представлений о мире, что помогает перевести мир номинаций в мир смыслов. Иными словами, культурный код помогает осознать значение тех или иных культурных феноменов. В этом смысле он выступает как тип культурной памяти.

Существует немало определений культурного кода. Согласно Р. Барту, культурный код – это след прошлого [3, 39]. Н. Ф. Алефиренко понимает под ним «систему означивания, то есть сформированную стереотипами лингвокультурного сознания совокупность знаков и механизмов» [2, 61–62]. Словарь по культурологии приводит два толкования культурного кода: 1) ключ к пониманию данного типа культуры (дописьменный, письменный, экранный периоды), позволяющий понять преобразование значения в смысл; 2) совокупность знаков (символов), смы-

слов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека [12]. И. Г. Ольшанский под культурным кодом понимает «совокупность окультуренных представлений о картине мира данного социума (природные объекты, артефакты, явления, действия, события, ментефакты)» [20, 38]. Код культуры в широком трактовании – «совокупность знаков (символов) и система определенных правил, при помощи которой информация может быть предоставлена (закодирована в виде набора из таких символов) для передачи, обработки, хранения и запоминания» [12, 241].

Для целей настоящего исследования мы будем придерживаться дефиниции, данной в редакции В. В. Красных: «Код культуры может быть определен как “сетка”, которую культура “набрасывает” на окружающий мир, членит его, категоризирует, структурирует и оценивает его. Коды культуры соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека. Собственно говоря, коды культуры эти представления и кодируют» [13, 5].

В перечне известных кодов (соматический, антропоморфный, зооморфный, растительный, предметный, пищевой и др.) соматический по праву занимает лидирующее место потому, что является наиболее древним из существующих. В обско-угорских и самодийских языках

он составляет наиболее продуктивную группу фразеологических единиц. Код культуры определяется по базовому образу в результате обобщения внутренних форм однотипных косвенных номинаций. Так, для соматического базовыми образами будут служить названия частей тела человека.

Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются названия тех частей тела, функция и значение которых очевидны. Например, в традиционной культуре активно участвуют фразеологизмы с компонентами «спина» (как часть туловища и как позвоночник), «ребра», «голова», «ноги», «лицо», «сердце», с помощью которых обозначены три важные функции: ориентационная (спереди-сзади, верх-низ, центр, право-лево), опорная и защитная.

Ориентационная функция. В традиционной культуре хантов понятие «спина» закреплено за дальней, тыльной частью объектов природы, поселений: «[За] спину [имеющим] селением моим, за его спиной животные стоят» [16, 238]; *Шдш вош* «Со (стороны) спины поселение» (с. Шурышкар) [17, 18]. Мансийская топонимика дает многочисленные примеры использования сомонимов в названиях географических объектов: *Хдй сыс кёлыг* «Болото позади (букв.: на спине) горы *Хдй*»; *Хдй сыс халь ур* «Березовая гора позади (букв.: на спине) горы *Хдй*»; *Павыл сыс сбс* «Ручей за (букв.: за спиной) поселением» [15, 81, 82, 113].

Понятие «спины» прочно закрепилось в качестве пространственного ориентира за тыльной частью различных предметов и строений.

1. Противоположная от двери дома стена является спиной. Пространство за ней как священное пространство нельзя пересекать. Хантыйское выражение *хот шдншэн ад яңха* означает «не ходи за домом» (букв.: за спиной дома). Дымовое отверстие в задней части дома в переводе с хантыйского – «спины дыра».

2. Чум хантов-оленоводов тайги и лесотундры *урхот* «лесной дом» также имеет спину (*хотсас томпина*) [23, 162, 167].

3. Священный угол дома у юильских (казымских) хантов, где устанавливают для обряда гадания медвежью голову, также называется *хот шаншан* «спина дома» [17, 13].

4. Задняя часть чувала (печи) похантыйски называется *шухал шднш пэлэк*; мансийское выражение *кёр сыс* «за печку» (букв.: спина печки).

5. Спину имеет и хантыйский *хасан* «полог».

6. Дальняя часть рыболовного запора (вид ловушки) – *вар шднш* «запора спина».

7. Наружная сторона двери также называется *шднш* «спина» (хант.). Когда человек выходит из жилища, то, чтобы указать, в каком месте от двери нужно искать необходимую вещь, говорят: *ов шднш пелэк* «со спины двери», т. е. снаружи.

8. Задний отросток рога – *шдш юш* (букв.: спина-отросток) [21, 30–31].

Если за тыльной, задней частью предметов закреплено понятие спины, то за важными элементами предметов материальной культуры, которые находятся непосредственно перед глазами человека, утвердилось понятие лица. Лицо имеют хантыйский полог *хасан вес* «лицо полога» [23, 163], различные части отростков рогов оленя: *веш нярт* «передний отросток рога оленя» (букв.: лицо-отросток); *веш оңат* «основной ствол рога оленя» (букв.: лицо-рог); *хув веш нярт* «передний отросток рога, нависающий на морду оленя» (букв.: длинный-лицо-отросток) [21, 30–31]. У ненецких сапогпимов различают *немаңша* («немаңшат» «пима лицо»). Лицо (*шат*) имеет и ненецкий бубен *пеншал*.

Оппозиция верх-низ в традиционном мировоззрении реализуется через такие сомонимы, как «зад», «ступня (ноги)» – низ, «голова» – верх. Дно (низ) котелка устойчиво сравнивается с ягодицами (*тет кылци* «ку» «котла задничка», лесн. нен.), тыльная (нижняя) часть лыжи *лампаң ңындат* – это «лыжи ступня (подошва)».

Верх в оппозиции верх-низ реализуется через сомоним «голова». В хантыйской песне «Казымской богини удачу (при-

носящая) песня» с головой сравнивается верхняя часть чума, образованная жердями [16, 239]. Компонент «голова» также содержится в названии загибов (кверху) передних частей лыж (*дампаң ңайва* 'лыжи голова', аг. хант.). Сомоним «голова» в роли второго компонента сложносоставных слов довольно часто встречается в языке шурышкарских хантов, например: вершина горы – *кев ох* 'камня голова', калоша – *сонек ох* 'сапога голова' (то, что надевается сверху).

В традиционной культуре обских угров и самодийцев оппозиция правый-левый реализуется через понятия «бок», «сердце»: *пут нумул* 'котла бок' (аг. хант.), *хот питэр* (букв.: бок, стена дома). Боковину мешка *кырых поңул* 'мешка боковина' аганские ханты определяют по местонахождению шва или складки на противоположной стороне мешка. Левая сторона, как правило, номинируется с помощью сомонима «сердце»: левая сторона – *самаң пелкем* (букв.: сердечная сторона, приур. хант.), левая рука – *самаң пелак ёсэм* (букв.: сердечная сторона (моей) руки, приур. хант.).

Сердце часто символизирует серединную позицию, что находит соответствие в этимологии слов «середина», «посреди», «внутри». В качестве примера приведем образцы спланхнонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке приуральского диалекта: движущая часть часов, пружина – *щёс сам* 'часов сердце', сердцевина – *сам кутпал* 'сердца середина', сердцевина дерева – *юх сам* 'дерева сердце', артерия – *кур сам* 'ноги сердце', дно чашки – *ан сам* 'чашки сердце', середина огня – *тут сам* 'огня сердце', подушечка пальцев – *луй сам* 'пальца сердце', центральная часть ладони – *пат сам* 'руки основа сердца', ребенок – *сам посхием* 'сердца детеныш', пульс человека – *ёш-сэм* 'рука-сердце' [25, 101]. У плетеной ловушки для рыбы – морды рамка (*ня'ав*, лесн. нен.) с воронкой, в которую заходит рыба, имеет название *щейтат* (от *ще'эй* 'сердце'). Сомоним «сердце» часто символизирует серединную позицию явления природы:

полночь – *ат сам* 'ночи сердце', середина зимы – *тал сам* 'зимы сердце'.

Функция опоры. Как нечто основательное спиной называется опорная часть нарт (спинка) – *шайни сохэл* (букв.: доска спины), деталь лука – *так шайнап йөхэл* 'стрела с крепкой спиной' [27, 100], середина весла – *шайни луп* (букв.: спина весла) [14, 110]. В объектах материальной культуры лесных ненцев со спиной ассоциируются вешала (*тасы*), на которых сушат шкуры, коптят рыбу, хранят рыболовные сети. Словом *маха'ку* 'спинка' именуются и жердочки чума, горизонтально прикрепленные к несущей жерди *щимсу*, на которых помещается крюк для удерживания над огнем чайника, котелка. В хантыйском доме «спиной» (или «позвоночником») являются балки, поддерживающие потолок. Центральную балку (матицу) ханты называют *мят маалды* 'дома позвоночник', а ненцы – *махалды* 'позвоночник'.

Функция опоры присутствует и в такой части опорно-двигательной системы человека, как нога. Она, в частности, закреплена за копыльями ненецких нарт (*кән ңай* 'нарты нога'); «ногу» имеет корень языка (*ше ңым пахамананта матаңата* 'нога языка') [11, 189]. Интересные примеры с сомонимом *кйр* 'нога' для обозначения льда на реке приводит З. С. Рябчикова: *сүйс-јең'-кйр* 'замерзшее место на воде осенью' (букв.: нога осеннего льда, каз. хант.), *As кйр жеңк* 'лед середины Оби' (букв.: Оби нога-лед) [24, 130].

Функцию опоры, надежной связи и подвижности всего скелета, по мифологической анатомии, обеспечивают суставы. Значение «сочленяющие» в традиционной культуре закреплено за дверными шарнирами (*куншол нем* 'локоть', лесн. нен.). Хантыйская загадка о доме спрашивает, что это такое: *стдэн ки – ета, лундэн – луңа, кўниш олңем щи пўтлэл* 'Если хочешь выйти – выходи, если хочешь зайти – входи, а то локоть протрется' [19, 37].

Защитная функция представлена в бытовой лексике посредством сомонимов «кожа» и «ребра». Согласно традицион-

ным воззрениям объекты природы (дерево, земля) имеют кожу. Довольно развито у хантов представление о поверхности вод, водной глади как о коже – *йиңк сѳх поӈам* (букв.: кожа воды). Самый верхний слой земли также ассоциируется с кожей (*мӈв сух* ‘кожа (шкура) земли’). Функцию защиты внутренностей от механических повреждений выполняют ребра. В традиционной культуре ребрами называются поперечины лодки-обласа, которые сохраняют ее целостность и форму. Ненецкая загадка о лодке спрашивает: *Намэ’чанта-ча: тюм – ше’ев кавтэйта?* ‘Что это такое: карась – а у него семь ребер?’ [5, 26].

Тело, его строение служат не только пространственно-ориентационной точкой отсчета, но и универсальным образцом для построения системы понятий. Соматизмы формируют образные основания большинства свойств и качеств предметов материальной культуры. Живот входит в довольно многочисленную группу фразеологизмов, образность которых обусловлена сравнением с самой большой полостью человека – брюшной. В ненецком языке для ее номинации существует общесистемное название *мынчи* ‘живот’, ‘нутро’. С животом как объемнымместилищем человеческого тела сравнивается землянка – ‘с животом дом’ (аг. хант.). В древности хантыйские полуземлянки *мыг коот* имели только одно верхнее окно (*кот кон выс* ‘брюха дома дыра’), своего рода пуп, не только служащий утилитарным целям, но и играющий важную роль в шаманских действиях (отсюда еще одно название – «дверь бубна»). Живот, нутро (*хот лыпи* ‘внутренность чума’) имеет и хантыйское переносное жилище *урхот*. Внутренность присутствует у многих бытовых предметов традиционной культуры. Аганские ханты отмечают нутро у котла (*пут лых пелек* ‘котла внутренняя сторона’), у железной печки, или чувала. Место для топки в традиционном сознании ассоциативно связывается с утробой, животом оленя (огнем опаленная хора утроба). Такое понятие, как живот, присутствует и у мешка (*кырых коныл*, аг. хант.): *кырых коныл высхы ех* ‘мешка жи-

вот дырявый стал’ [З. Русскина, стойбище на р. Айкаёган. 2008].

Функциональность является определяющей чертой при образовании метафор с базовыми элементами «рот» и «горло». Рот (устье печки) и горловину (дымоход) имеет железная печь *кур* (*кур уу*, от усеченного *ууал* ‘рот’) [23, 168]. Чувал в ненецком языке не избежал антропоморфных сравнений: дымоход соотносится с понятием «горловина» (от *шо* ‘горло’, ‘пищевод’, ‘голос’) [ПИМА, пос. Варьёган. 2000]. Проводящая функция горла и его трубкообразная форма отразились в названии такого бытового предмета, как лампа – *лампа тӈр* ‘стекло с горлышком для керосиновой лампы’ (букв.: горло лампы) [24, 139].

Сомоним «глаз» (со значением «смотрит, ищет») входит составной частью в хантыйское определение такого элемента сети, как ячея: *холуп сем* буквально означает «сеть глаз» [27, 98]. «Ноздря» использовалась лесными ненцами во фразеологизмах в связи с ее сходством с отверстием, дырой (*нытян ши* ‘носа дыра’), через которое жилище дышит. Ненецкая загадка спрашивает: «Что это такое? У Ильпи из ноздри зуб торчит» (*цим су* – самая большая несущая жердь чума, выглядывающая из дымового отверстия) [28, 94]. Намек на присутствие губы в строении чувала прослеживается в загадке, записанной нами от В. М. Лозямова (р. Лямин): «Что это такое? В темном углу дома с большой губой мужик стоит» *Патдам хот сумэн вөн турпэн хол’ ол’* или «В углу около дверей старец с большими губами стоит» *Ким хот сӈңэң вөн турэп йис хэ долъ – Щухал* ‘Чувал’.

Бытовая лексика изобилует сравнениями с ухом (по округлой форме и строению): «котла ухо» (*пут пыл*, аг. хант.) – ручки котла, «уши покрытия» (*тетяң*, лесн. нен.) – углы крышек, в которые вдеваются шесты чума для поднятия крышек-нюков. Один край загона из нарт у тундровых ненцев имеет в своем названии сомоним «ухо» – *вад’ха* (букв.: ухо загона) [8, 14]. Уголки дна мешка (*кахатанта*) также в своем названии имеют компонент *ка’*

«ухо»: *маны' кол кахатанта ня' мат* 'мешок (свой) за уши возьми' [Ю. К. Айваседа, стойбище на р. Туйтяха. 2008].

Названия частей тела выступают продуктивными лексическими единицами для образования новых понятий: шур. хант. плоскогубцы (*карты ёш*, букв.: железо, рука), шило (*ёш пор*, букв.: рука, сверло), подпись (*ёш нос*, букв.: руки знак), центр города (*вос сам*, букв.: города сердце), каша (*сэмаң лант* 'мука с глазами') [18, 38; 25, 55].

Перенос облика и строения физиологических систем человека на окружающий мир – типичный прием архаического мышления, в результате чего природные объекты уподобляются человеку, становятся «человекоподобными».

С помощью сомонима «глаз» в хантыйском языке обозначается сыпучее вещество или жидкость, которые могут быть соотнесены с глазом по форме: *сэм йиңк* 'слеза' (букв.: глаз, вода); *йиңк сэм* 'капля воды'; *йерт сэм* 'дождинка'; *донъц сэм* 'снежинка' (букв.: снег, глаз); *вонъцумут сэм* 'ягода' (букв.: ягода, глаз); *урпа сэм* 'крупинка' (букв.: крупа, глаз); *лант сэм* 'зерно' (букв.: мука, глаз); *нохър сэм* 'орех' (букв.: шишка, глаз); *сак сэм* 'бусинка' (букв.: бусы, глаз) [27, 98–99]. Имя существительное «железо» (*карти*, хант.), присоединяясь к сомониму «глаз» (*сэм*), дает новое для хантыйской культуры слово – «очки» (*сэм карти*, букв.: глаз; металл, железо).

Особенностью архаического мышления является антропоморфизация окружающего мира. Антропоморфизм – важный принцип традиционной культуры, согласно которому неодушевленные предметы, живые существа, объекты и явления природы наделяются способностью чувствовать, разговаривать, думать, совершать осмысленные действия – иными словами, наделяются физическими и эмоциональными качествами человека. Физиологические ощущения составляют довольно много-

численную группу фразеологизмов, образность которых обусловлена рефлекторными реакциями человеческого организма. Ханты считают, что дом как живое антропоморфное существо слушает, видит, сидит, предостерегает хозяина, предсказывая нежелательные явления. Например: «Дом мой видит, слышит» (*Хотэм сэмаңл-пәдәтл*, букв.: глазеет-ушит). Согласно традиционному мировоззрению дом (чум) имеет голос (*каңца мят* 'голос дома') и, особенно, дыхание. Верхняя часть жилища – дымовое отверстие – называется *мят шетю* 'жилища дыхание'. Другое название – *халва* – дословно переводится как «вдох» (*хал* 'обратно') и «выдох» (*ва* 'верх, вершина').

Огонь также мыслится живым, человеческим, могущим говорить. Пламя *уля нёлме* буквально означает 'язык огня' или *урты нәлмәл* 'его (огня) красные языки пламени' (шур. хант.) [14, 97]. Отношение к огню всегда было и остается как к живому существу. Если огонь нужно было разводить сырыми дровами или дровами в песке или с гвоздями, то ханты приговаривали: «*Тут-ими, турэн лайлы*» 'Огонь-матушка побереги горло'. Огню, как человеку, ставили угощение, через него передавали приношение в Нижний мир (*тут пела омтылыты*) [22, 49]. Интересно отметить, что мансийский глагол *тэнгкве* (*тэйг*) в отношении человека означает «есть» (ест), а по отношению к огню – «гореть» (горит). По поверьям селькупов, огонь нельзя затапывать, плевать в него – обидится [10, 47]. Манси догорающий костер не тушили, а лили воду вокруг кострища, уходя, говорили духу огня: «*Нангкин нангки ургалэлын*» 'Ты сама себя [свои действия] контролируй' [4, 208]. Огонь, как правило, представлялся в женском облике. Обращение к нему всегда было уважительным: *Тяка Аквуз* – (наша) Тетушка-Огонь, *Сорни Най-Аги* – Золотая Огненная Дочь, *Сат нелмуп Сорни Най-Аги* – Семязыкая Золотая Огненная Дочь.

Дом, как и человек, может заболеть язвой, чумой, покрыться коростой (*мидю мя*, лесн. нен.). Жилище может «упасть» (*ил питам хот* 'упавший дом'),

т. е. остаться без наследников [22, 51], изнаситься [манс. *кол росах* – ‘дом-развалюха’, букв.: дом оборванный (в лохмотьях)]. Жилище, как и человека, в конце «жизни» ожидает смерть. Для описания данного состояния используется фразеологизм типа: *ңыи ян каймы мяты* ‘ушедшая в другой мир стоянка чума’ (*ңыи ян каймы мяты*) или ‘дыхание чума обрезали’ (*халватууци матаңа*), т. е. все в жилище умерли. Это выражение употреблялось во время эпидемии [26, 89].

Характерная особенность традиционного сознания – уподобление животного мира человеку. Манси передние конечности зверей называют руками: *ка́тагум* (букв.: руки мои); ср.: задние лапы медведя – *сюкамаге* (букв.: изношенные башмаки его). Мансийское название крота *няркәйт* (букв.: голая рука) представляет собой парафразу. «Эта композита, – замечает Е. А. Игушев, – не лишена метафоричности: передние лапы этого зверька лишены волосяного покрова. Таким образом, в представлении обских угров передние лапы животного отождествляются с руками человека» [9, 194].

Медведя, имеющего наиболее выраженное сходство с человеком во внешнем облике и поведении, ханты величают своим «братом» (*йипых-ики*). Залегший в спячку медведь считался «покойником». Антропоморфными чертами наделены и птицы: кедровка у казымских хантов метафорически называется «шишки кушающая женщина», ворона – «охраняющая женщина».

Перенесение человеческих качеств на животных находит подтверждение в хантыйских названиях насекомых. Стрекоза и паук уподобляются мужчине или женщине, в названии кузнечика описываются человеческие действия – «сушащий сено зверь», таракана – «хлеб кушающий зверь». В фольклоре ненцев насекомые также наделяются человеческими чертами: оводы носят «одежду из бобровых шкур», комары – «одежду, добытую их отцами, сшитую матерями» [6, 416; 29, 63]. Возможно, ассоциация ткущего нить паука с человеком послужила обоснованием зафиксиро-

ванных у ненцев представлений о его священности. С пауком связан и обратный процесс перенесения характерных особенностей насекомого на человека. Например, в версии полуйских хантов название паука – *хилам-ими-хада* – переводится как «копуща женщина-бабушка», в то же время на р. Сыня существует устоявшееся определение медлительного человека: «Что ходишь, как паучиха?» [1, 176].

Исходя из вышеизложенного следует заключить, что перенос облика и строения физиологических систем человека на окружающий мир – типичный прием архаического мышления, в результате чего природные объекты уподобляются человеку, становятся «человекоподобными». Тело человека через сомонимы задает параметры изначального измерения пространства как по горизонтали (левый – *вичи"шат* ‘лицо-сторона’, правый – *маханяңи*, букв.: со стороны спины), так и по вертикали (верх – *оух* ‘голова’, низ – *күр* ‘нога’), а сомоним «сердце» определяет срединную позицию предметов и явлений окружающего мира. Фразеологизмы с компонентом «сердце», кроме того, участвуют в номинации левой стороны. Названия частей человеческого тела, органов и физиологических систем являются носителями значимых для культуры смыслов, выступая в роли знаков «языка» традиционной культуры и оставаясь важным способом описания структуры мира. Присутствие антропоморфизма в реалиях окружающей действительности актуализирует классическую проблему адекватности представлений о мире самому миру.

Поступила 20.03.2014

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- аг. хант.* – аганский диалект хантыйского языка;
каз. хант. – казымский диалект хантыйского языка;
лесн. нен. – лесной диалект ненецкого языка;
манс. – мансийский язык;
приур. хант. – приуральский диалект хантыйского языка;
хант. – хантыйский язык;
шур. хант. – шурышкарский диалект хантыйского языка.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Адаев, В. Н.* Традиционная экологическая культура хантов и ненцев / В. Н. Адаев. – Тюмень : Вектор Бук, 2007. – 240 с.
2. *Алефиренко, Н. Ф.* Поэтическая энергия слова. Синергетика языка, сознания и культуры / Н. Ф. Алефиренко. – М. : Academia, 2002. – 394 с.
3. *Барт, Р.* Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М., 1989. – 616 с.
4. *Вынгилева, Н. П.* Огонь-най в культуре манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера. – СПб., 2005. – С. 206–210.
5. *Вэлла, Ю.* Поговори со мной (второй вариант) / Ю. Вэлла. – Нижневартовск, 2004. – 128 с.
6. *Головнев, А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров / А. В. Головнев. – Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. – 606 с.
7. *Гуревич, А. Я.* Время как проблема истории культуры // Вопр. философии. – 1969. – № 3. – С. 74–97.
8. *Диалектологический словарь* ненецкого языка / под ред. Н. Б. Кошкаревой. – Екатеринбург : Баско, 2010. – 352 с.
9. *Изушев, Е. А.* Об особенностях номинации абстрактных понятий в обско-угорских языках // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. – Ханты-Мансийск ; М., 2004. – С. 191–196.
10. *Ириков, С. И.* Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. – Салехард, 1995. – С. 43–47.
11. *Кошкарева, Н. Б.* Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка. Ч. 1. Синтаксические связи / Н. Б. Кошкарева ; отв. ред. А. А. Мальцева. – Новосибирск : Любава, 2005. – 334 с.
12. *Кравченко, А. И.* Культурология : словарь / А. И. Кравченко. – 2-е изд. – М. : Академический проект, 2001. – 672 с.
13. *Красных, В. В.* Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникации : сб. ст. Вып. 19 / отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – М., 2002. – С. 5–19.
14. *Лонгортова, В. П.* «Щўньэм – Щǎньа йǒхан» «Мое вдохновение – Сыня река» / В. П. Лонгортова. – Салехард : Красный Север, 2011. – 128 с.
15. *Матвеев, А. К.* Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала / А. К. Матвеев. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 260 с.
16. *Мифология хантов.* – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. – Т. 3. – 310 с.
17. *Молданов, Т.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты / Т. Молданов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.
18. *Молданова, Т. А.* Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск, 2005. – С. 57–65.
19. *Немысова, Е. А.* Хантыйские загадки : учеб. изд. / Е. А. Немысова. – СПб. : Мирал, 2006. – С. 37.
20. *Ольшанский, И. Г.* Лингвокультурология в конце XX в. : Итоги, тенденции, перспективы // Лингвистические исследования в конце XX в. – М., 2000. – С. 26–55.
21. *Онина, С. В.* Отраслевая лексика хантыйского языка : словарный состав, связанный с оленеводством : моногр. – Йошкар-Ола : Стринг, 2003. – 154 с.
22. *Рандымова, З. И.* Чум в мировоззрении ханты // История и современность народов Ямала. – Салехард, 1995. – С. 47–51.
23. *Рандымова, З. И.* Чум хантов-олeneводо в // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. – М., 2000. – С. 165–168.
24. *Рябчикова, З. С.* Соматическая лексика хантыйского языка : моногр. / З. С. Рябчикова ; [отв. ред. Т. Н. Дмитриева]. – Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. – 264 с., ил.
25. *Серасхова, М. Е.* Структурно-грамматическая характеристика спланхнонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) // Материалы IV Молодеж. регион. науч.-практ. конф. «Языки, история и культура народов Югры». – Ханты-Мансийск, 2009. – С. 98–102.
26. *Соловар, В. Н.* Дом в языковой картине мира хантов и ненцев / В. Н. Соловар, Н. И. Выла // Вопр. уралистики 2009 : науч. альманах. – СПб., 2009. – С. 89.
27. *Соловар, В. Н.* О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках / В. Н. Соловар, А. В. Дубасов // Вестн. угроведения. – СПб., 2006. – № 2. – С. 97–101.
28. *Сподина, В. И.* Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев / В. И. Сподина. – Нижневартовск ; Новосибирск : Изд. центр «Агро» : Изд. группа «Солярис» : «ЦЭРИС», 2001. – 124 с.
29. *Сусой, Е. Г.* Экологический календарь ямальских ненцев // Ямальский меридиан. – 1993. – № 4. – С. 63.