

УДК 39:81; 159.937

В.И. Сподина

Цвет и его место в геосимволике

Аннотация. В статье цвет, а точнее, та совокупность оттенков, которая в данной культуре воспринимается как какой-либо цвет, рассматривается в его символическом значении, в соотносении с различными эмоциональными состояниями и нравственными понятиями.

Ключевые слова: цветовой образ мира, стереотип, цветовая лексика, металлохроматический код.

V.I. Spodina

Color and its place in geosymbolics

Summary. In the article the color, and more precisely the combination of tints, that is interpreted as some color in this culture, is considered in its symbolical meaning, in correlation with different emotional states and moral concepts.

Keywords: color world image, stereotype, color lexicon, metal-chromatic code.

Цвет является неотъемлемым компонентом существования человека, одним из его видовых признаков. По верному замечанию П.В. Яньшина, «цвет – это первое, с чем сталкивается наше зрение при восприятии мира» [1, 14]. Будучи одной из древнейших категорий познания, цвет приобрел символическое значение. Проблемам цветовой классификации, цветоразличения посвящены работы С.С. Стивенса (1960), Ивенса (1964), В.У. Тернера (1966), Е.Н. Соколова и Ч.А. Измайлова (1984), Б.А. Шашлова (1986), Л.П. Прокофьева (2007) и др. Вопросы семантической константности нашли отражение в исследованиях R.J. Lewinski (1938), F. Birren (1961), Л. Сивик (1993), Ч.А. Измайлов (1995) и др., а на материале хантов – в трудах З.П. Соколовой (1976), В.М. Кулемзина (1983), С.В. Иванова (1963), О.М. Рындиной (1995), Н.М. Талигиной (1993), А.М. Сязи (2000). Вместе с тем, как отмечает П.В. Яньшин, «главная проблема психосемантики цвета – проблема существования источников (причин) и структуры цветовых значений – в настоящее время не только не решена, но даже четко не поставлена» [1, 22]. Л.В. Самарина, этнограф, специалист в области антропологии цвета, указывая, что

символике цвета обнаруживается в описаниях семейной и календарной обрядности, верований, культовой практики», вместе с тем констатирует, что данная информация «носит чаще всего фрагментарный, вспомогательный характер, поскольку не включена в системный анализ той или иной темы» [2, 68].

В данной статье поставлена задача на обско-угорском и самодийском материалах рассмотреть основные цветовые архетипы и их роль в построении образа мира, показать связь цвета с символическим выражением эмоционального состояния и нравственных понятий.

Об этимологии и символике цветовых обозначений в языке и культуре писали В.И. Шерцль (1884), М. Коул и С. Скрибнер (1977), Л. Леви-Брюль (1930), Л.А. Алиткина (1977). Аспекты функционирования и семантики цвета на материалах хантов, манси и ненцев содержатся в работах Л.В. Хомич (1966: 114-132, 187-223; 2008: 155-189), З.П. Соколовой (1976: 73-74), В.М. Кулемзина (1983), Н.М. Талигиной (1999: 92-96; 1999), А.А. Богордаевой (1999) и др., однако вопросы стереотипов, касающиеся предпочтения цветов в одежде, материальном мире вообще и их связь с традиционной картиной мира, семантическая модель цветового образа

мира, – все это остается пока мало изученной темой, как и сам феномен предпочтения цветов в области цветовой семантики.

Предполагается, что человеческий глаз может различать около двухсот цветовых тонов, каждый из которых может иметь от шести до двадцати степеней насыщенности, а у каждого тона обнаруживается еще около пятисот уровней светлоты [1, 52]. Вместе с тем по данным Берлина и Кэя (Berlin, Kay. 1969) простейший цветовой словарь содержит всего два цветовых обозначения (для черного и белого), с которых и началась эволюция цветовой лексики.

Материалы фольклора и традиционной культуры обско-угорских народов свидетельствуют о разнообразии обозначений цвета и его оттенков. Манси П.Е. Шешкин в 1966 г. в полевой тетради З.П. Соколовой отметил 60 таких определений. Накопленные в этнографической литературе данные (Кулемзин. 1983; Талигина. 1999) позволили З.П. Соколовой [3, 261] провести количественный учет использования названий цвета и отдельных его оттенков у различных групп хантов (табл. 1).

Таблица 1

Количество названий цветов-определителей у обских угров, ед.

Этнографические группы	Название цвета и его оттенков								
	красный	зеленый	желтый, оранжевый, золотой	коричневый	белый	серый	голубой	синий	черный
Восточные ханты	12	7	10	7	7	7	5	2	
Нижнеобские ханты	11				17				11

В культуре любого народа феномен цвета как семиотического знака появляется вместе с первыми космогоническими мифами, магическими обрядами, ритуалами. Изначальное состояние мира (дым, туман, Хаос), как и конечная ипостась человека (душа-дыхание, душа-пар), представлялись светло-серым цветом. Из серого Хаоса традиционное сознание первыми выделяет черный и белый цвета, маркируя тем самым мифологическую вертикаль. Заметим, что в хантыйском языке существует только два слова для обозначения цвета, которые имеют самостоятельные названия: нахи ‘белый’ (каз. хант.), нэви ‘белый’ (юг. хант.) и пыхта ‘черный’ (каз. хант.), пыхтэ ‘черный’ (юг. хант.), нахи ‘белый’ и пяхта ‘черный’ (вах. хант.); в мансийском я́нк, войкан – ‘белый’, сэмыл харпа – ‘черно-бурый’. В ненецком языке белый цвет обозначается как хэла’ку, хэлд, а черный – передается через глагольную форму пыдичеш ‘чернеть’.

Общепризнанно, что цвета выполняют важную символическую функцию в различных мифологических системах. Белый цвет как у

обских угров, так и у самодийцев, символизирует добро, светлое начало, благополучие и связан с небесным богом Торумом (у хантов), Нуми-Торумом (у манси) или Нумом (у ненцев). Дочери верховного божества Чорас-най юганские ханты жертвовали светлую лошадь. На небе, как они полагали, растет белый березовый лес. Поэтому и подарки небесному богу подвешивали на березу. У васюганских хантов «священными являются все животные и птицы, имеющие белый цвет: горностаи, лебедь, а также животные-альбиносы» [4, 126]. Кроме того, ханты с рек Вах и Васюган верили, что все животные белого цвета «имеют душу, как у людей», и отличаются от них только формой [5, 155].

Белый цвет маркирует облик небожителей. Одно из священных мест по р. Казым – Вон-Кал «Большое Болото», связывалось мозямскими хантами (по материалам Т.Н. Дмитриевой) с двумя главными богами-героями, каждый из которых ходит «в белой шапке из белого меха, как снег, как лед, целый год шапку не снимает» [6, 154]. Богиня Пойтек ими, почитаемая

жителями деревни Мулигорт, представлялась «одетой только в белую шубу» с белым платком на голове [5, 70], мансийский богатырь Пакв-посы-войкан-алпи-отыр 'Богатырь, белый телом, как кедровое ядрышко' из города Лар-ус героической песней наделялся светлым телом [8, 101]. Как видим, символика белого цвета подчеркивает такие характеристики объекта, как потусторонность, принадлежность к иному миру.

Черный цвет как символ болезней, смерти, подземного мира ассоциировался хантами с богом подземного мира Хынь-ики, манси с Куль-отыром, а ненцами с Нга (тундр. нен.) или Кавшаң (лесн. нен.). Причем, если небесный бог Торум представляется седовласым стариком в белых одеждах, то бог подземного мира одет в черные одежды и жертвенные полотнища ткани ему приносились в густых зарослях или закреплялись на пихте, как темном дереве. Ханты с р. Сыня представляли его одетым в черный сах (халат) с остроконечным капюшоном на голове, подпоясанного черным поясом с завязанной в нем монетой темного металла (медь, латунь, бронза) [9, 137]. В песенном фольклоре казымских хантов он предстает как «в черную шапку одетый Хинь-вэрт, в черное одеяние одетый Хинь-вэрт» [10, 66]. Другое ареальное его наименование у хантов – Кур идпи ики («Под ногами находящийся старик», т.е. хозяин Нижнего мира) – «всегда одет во все черное и принимал в дар вещи и жертвы темных (коричневый, синий, черный)» [48, 197].

На Васюгане в честь бога подземного мира Јах-wente-јухк 'Людей пожирающий дух', обитающего у последнего запора, изготавливали фигурку деревянного идола (kоr), заворачивали ее в черное сукно и хранили в доме. У главного бога подземного мира были помощники – talmas, обитающие на каждом из семи «этажей» преисподней. «Иногда, – указывает З. Надь, – ему посвящали животных черной масти: коня или крупный рогатый скот... Если

шаман отправлялся к Богу подземного мира, он должен был брать с собой в дорогу черное сукно для каждого talmas...» [11, 49].

В связи с оппозицией белый-черный как верх-низ, следует упомянуть имя одного из ненецких сверхъестественных лесных обитателей Йильпи (ңылпи), имя которого происходит от слова ңыл (в значении «под») и вполне согласуется с символикой Нижнего мира. С потусторонней символикой черного цвета связывается хантыйское представление о сглазе, как «нависшей» над человеком черной тенью сэм вой («как сверху накинутое пальто»).

М.Ф. Косарев, с позиций хроматизма, предположил, что изначально существовали представления только о двух противоположных душах, темной душе-тени-двойнике (исчезающей вместе с прахом) и светлой душе-дыхании-птице (возрождающейся в потомках), которые замыкают жизненный путь человека [12, 132-136]. Противоборство светлых и темных сил, добра и зла дало основание М.К. Володиной назвать мир архаики «черно-белым» [13, 123].

В традиционной культуре обско-угорских народов семантическое сходство с черным цветом имеет темно-серый. На Васюгане деревянную фигурку идола Водного духа одевали в серую одежду. «Согласно хантыйской символике, серый цвет соответствует потусторонней, отрицательной природе воды и опасным свойствам Водяного духа» [11, 151]. Заметим, что у ваховских хантов помимо обозначения серого цвета лексемой сой ('иней' = вода+воздух) использовалось и ассоциативное сочетание мёҮ курасав – 'как земля', обозначающий также серый цвет. Интересно отметить фонетическое сходство лексем, обозначающих серый и черный цвета у восточных хантов: soj 'иней' и sōj 'уголь' 'черный' ('темно-синий').

В процессе увеличения количества обозначений третьим прибавляется красный, четвертым – зеленый (зелено-синяя группа) либо желтый [14, 4]. Каждый цвет представляет

некое «ассоциативное поле», объединенное по специфической эмоциональной окраске. Согласно данным О.В. Сафуановой относительно наиболее частотных ассоциаций на цвета, красный имеет следующие характеристики: тревога, страх, опасность, агрессия, предупреждение, раздражение, смерть, убийство, активность, задор, воля, ранимость, динамика, живой, сильный, приятный, возбуждающий, страсть, тепло, жаркий, яркий, хороший [15, 82-83].

Лингвистический материал содержит примеры этимологической связи обозначений красного цвета и крови: вэртэ 'красный' (от вэр 'кровь', сург. хант.), виртэ 'красный' (от вир 'кровь', юг. хант.), урты 'красный' (от ур 'кровь', сын. хант.), кэмчаки 'красный', 'алый', 'багровый' (от кэм 'кровь', лесн. нен.). Таким образом, анатомическое обозначение крови и красного цвета для большинства диалектов хантыйского языка, а также ненецкого, совпадают. Исключение составляет многозначное обозначение красного цвета у манси: кѐлп ('кровь', 'красный', 'румяный') и вѝгыр ('красный', 'оранжевый', 'бордовый', 'алый', 'рыжий'), где лексема кѐлп используется больше как анатомическая, а вѝгыр – в качестве характеристик предметного мира, что не исключает их взаимозаменяемости. Согласно материалам, любезно предоставленным автору Т.Д. Слинкиной (Ханты-Мансийск, 2013), данный посыл представляется возможным проиллюстрировать следующими примерами:

вѝгыр тѐр / кѐлп тѐр 'красный платок' (ткань) / 'платок [цвета] крови';

вѝгыр суп/кѐлп суп 'красное платье' (рубашка) / 'платье [цвета] крови';

вѝгыр нуй / кѐлп нуй 'красное сукно' (красный драп) / 'сукно [цвета] крови';

вѝгыр а́т / кѐлп нуй 'рыжие волосы' / 'волосы [цвета] крови';

вѝгыр пѝйтуп / кѐлп пѝйтуп 'краснощекий' / 'щека [цвета] крови';

вѝгыр вильтуп / кѐлп вильтуп 'краснолицый' / 'лицо [цвета] крови' (может при-

меняться и в значении «покраснел от стыда»;

кѐлп нѝнь 'кровяная лепешка' (мука + кровь оленя);

вѝгыр кол (букв.: красный дом, т.е. из рыже-красного кирпича);

вѝгыр сов 'красная звезда' (на небе).

На наш взгляд представленная взаимозаменяемость позволяет описывать нужное качество цвета, например: конструкция вѝгыр кѐлп 'красный [как] кровь' обозначает насыщенно красный цвет у манси.

В связи с большой семантической нагрузкой, которую несет красный цвет, следует упомянуть практику использования иносказаний. Кровь (ур) сынские ханты называли иносказательно кады (к примеру, при менструации или родах) с такими характеристиками как «не-чистая», «тяжелая», «грязная» [16, 94]. Кроме того, кады характеризует свойство краски «яркий, красный». К красному цвету также относилась нюд 'охра'.

В традиционной культуре обских угров и самодийцев красный цвет маркирует, как правило, пространство Среднего (домашнего) мира, символизируя при этом различные смысловые значения. Урты вешпи эви (нэ) 'краснолицая девушка (женщина)' считалась эталоном красоты [16, 93]. Однако, преимущественно, красный цвет обозначал напряжение, предупреждение о чем-то опасном и в качестве негативного аспекта – связь с духами Нижнего мира, грозным божеством Грома. Остерегаясь накликать беду, лесные ненцы опасались надевать ярко-красное в грозу и ходить без платка. Кроме того, дух Грома лесными ненцами мог отождествляться с сыном Нума – Ту Вылла, способным посылать на землю огонь [17, 39]. Следует отметить, что одно из подразделений ненецкого рода Вэлла – Ту-Вылли (Ту-Вылла), переводится как «Огненные Вэлла» (от ту – 'огонь', лесн. нен.).

А.М. Зенько-Немчинова, исследуя традиционную обрядность и мировоззрение лесных ненцев, сделала важное замечание относительно этимологии названия божества Грома –

Мунота (Мунута, Мукуты). «Примечательно также, – указывает исследователь, – что в селькупском языке морфема мун встречается в названии летучей красной змеи-рыбы мунга, представления о которой неразрывно связаны с образом молнии» [18, 197]. Характерно в этом отношении вогульское божество Тарэн, которое «убивает людей, своей пастью разгрызает человеческие кости, поедает человеческое мясо». В жертву ему приносят вещи красного цвета [19, 544]. К.Ф. Карьялайнен указывал, что согласно остяцкой народной поэзии души умерших могли проявляться в мире людей в виде «красных волков или красных белок или перевоплотившихся в кроваво-красный чертополох, чтобы попасть в желудок мифического оленя и затем снова появиться на свет» [20, 38]. Злой разрушительной силе *tärən* красную жертвенную ткань ханты вывешивали на сосну с красноватой сосной. Помощником его была змея с красным языком.

Триада бело-красно-черного цветов играет важную роль в организации пространства. Данных о цветовой геосимволике хантов, манси и ненцев не так уж много. Красный цвет превалирует в обрядовой деятельности, связанной с Най-анки 'Огонь-женщина' – защитницей мира людей, имеющего срединное положение. Юганские ханты духу Огня шили огромный красный халат, который сжигали на жертвенном костре с мольбами о счастье людей и здоровье детей [21, 93], казымские и аганские ханты в качестве подношения накрывали огонь красной тканью в надежде заручиться защитой жилища, покровительством детям [9, 70]. В иконографии мансийской Калташ, как защитницы людей, на ее святилищах преобладают белый и красный цвета [22, 174].

По сочетанию цветов можно проследить различия в цветовых предпочтениях различных групп хантов (табл. 2).

Таблица 2

**Цветовые предпочтения в традиционной культуре обских угров, в %
(по материалам Молдановой) [23; 20; 21]**

Этнографическая группа	Названия цветовых обозначений						
	красный-бордовый	желто-оранжевый	синий, черный	белый	зеленый	сиреневый	коричневый
обские ханты	40	16,5	13	13	10	7	
казымские ханты	33		40		13,2		
тромъеганские ханты	30		30		5		20

Цветовые предпочтения у северной группы хантов распределяются следующим образом: куноватские ханты предпочитают декорировать тканевую одежду (зеленые, красные, желтые и голубые халаты) красным и белым цветом; сынские ханты в отделке шуб предпочитают красный и желтый цвета, реже используют зеленый и синий; войкарские ханты используют ткани красного, черного, синего или зеленого цветов; полуйские – красного, желтого, зеленого, серого и черного цветов (20, 54, 60, 69 и др.). В бисерных изделиях у обских и казымских хантов используется преимуще-

ственно белый цвет (98%), зеленый (52%), синий (46%), желтый (40%), а также черный, оранжевый, голубой, сиреневый, тромъеганских – белый (77%), красный (51%), желтый (22%), синий (19%), а также зеленый, черный, голубой [24, 20, 21].

Горизонтальное пространство традиционно структурируется исходя из понятий о центре, верхе и низе, мужском и женском пространстве, которые связаны с определенными цветами. В качестве примера рассмотрим схему расположения юрт юганских хантов, выполненную А.С. Песиковой [25, 61]. Красным цве-

том обозначена женская территория, которая примыкает к территории с понятием «земля» (средний мир). Территория, принадлежащая небу (верхнему миру) обозначена синим, в представлении автора – божественным цветом

(вероятно, его следовало бы отметить белым цветом). К местам наивысшей сакральности примыкает мужская территория (обозначена зеленым цветом). Места общего пользования окрашены желтым цветом (рис. 1).

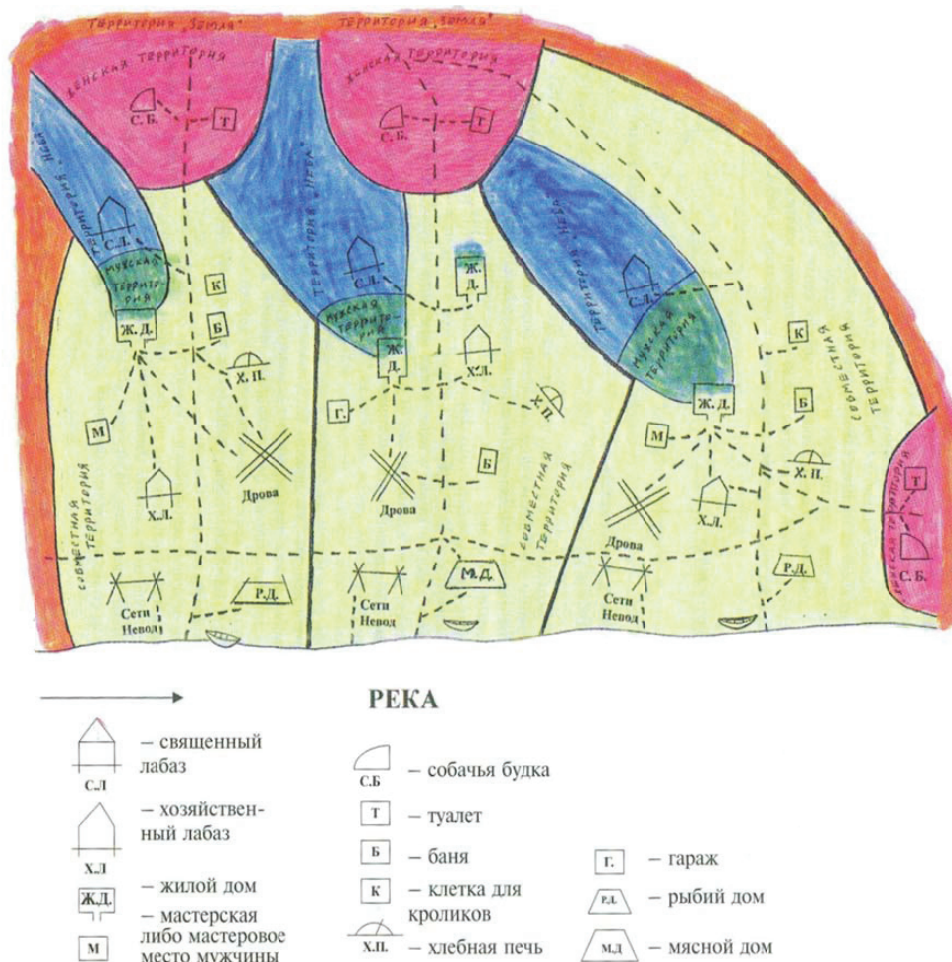


Рис. 1. Схема расположения юрт юганских хантов.

Если рассматривать основные точки Вселенной в цветовой гамме, то по вертикали этот спектр будет выглядеть как белое – красное – черное. В пределах стойбища белое – священный лабаз или нарта, красное – дом, черное – расположенные перед домом хозяйственные постройки. В пределах освоенной территории белое – священная роща, красное – само поселение, черное – кладбище. Если рассматривать стратификацию священного места, на примере святого места Казымской богини, то лабаз

ставится в сосновом бору-острове в тундре (Ай пур воншяң ёхум ‘Маленького сверла сосновый бор’) с солнечной стороны, кострище устраивается обязательно возле кедра с южной стороны лабаза. «Кедр, – отмечает Т.А. Молданов, – символизирует нижний мир, это память о ее муже Увас ики – Северный мужчина» [26, 139-140].

Для угорских народов (особенно у северных и восточных хантов) характерно преоб-

ладание триады белый-пестрый-черный. Пестрым называется Средний мир (мир людей) в обско-угорском фольклоре. В фольклорных текстах на белых конях ездят Небесные всадники, связанные с верховным пантеоном. На черных – духи Нижнего мира и наказующее божество Грозы. Белый конь приносится в жертву небесным божествам, черный – духам Нижнего мира, пестрый – жертвуется Калтась, связанной с земным порядком, который поддерживается на подсознательном уровне.

В ненецкой космологии белый цвет обозначал Верхний мир, красный – Средний, черный, зеленый – Нижний, подземный мир [27, 24]. Поэтому связки лент, полотнищ материи на жертвенных деревьях красного, белого и черного цветов, являлись своеобразной «колористической» моделью мира и обеспечивали связь людей с миром духов в процессе жертвоприносительного ритуала. Символика ленточных «прикладов» связана с цветовой символикой женской одежды ненцев, поскольку из описания Вениамина известно, что именно женщины привязывали к деревьям священной рощи ленты и лоскутки ткани, которые они срывали со своей одежды. Таким образом, и в цветовой символике женского костюма также прослеживается реализация космологических идей о трехчастном устройстве мире. С этим же кругом представлений связан и трехцветный свадебный флаг, который изготавливали родственники невесты как символ брачных уз двух родовых коллективов [27, 73].

Другая оппозиция, присутствует в горизонтальном пространстве. Черный (запад) – красный (восток, юг) чаще встречается в обрядовом фольклоре. К примеру, обские угры при кровавом жертвоприношении стараются, чтобы кровь жертвенного животного окропила восток или животное упало головой на восток, западная же, темная сторона, считалась обителью злых духов [28, 56, 113]. Хантый-

ское женское божество Пугос анки «обитает в стороне, где разгорается солнце – восток», ее прототипу, обитающему на Югане – Чораснай ими – жертвовали красный халат, накинутый на высокий шест, устанавливавшийся на плоту [29, 50]. Мир-сусне-хум возвещает начало войны, проскакав с белым флагом на север, а перелом в войне – проскакав на юг с красным флагом [30, 194].

Устойчивые эпитеты некоторых женских божеств хантыйского и мансийского пантеонов, можно рассматривать в качестве хроматического маркера сторон горизонта, а значит, и территории, за которую данное божество несет ответственность. Таковой является казымская богиня Касым ими, постоянный фольклорный эпитет которой питы нюхас хуранг Най, вурты нюхас хуранг Най ‘в облике черного соболя Най, в облике красного соболя Най’ [31, 67].

Такая же горизонтальная оппозиция присутствует и в шаманской одежде: «цвета и стороны костюма нганасаны предпочитают противопоставлять темной (черной, северной, западной, нижней, зимней, связанной со смертью) стороне именно ту часть костюма, которая окрашена в красный цвет, символизирующий юг (восток), свет, солнце, лето, верх, тепло, жизнь...» [32, 164].

Соотношение стороны света с каким-либо цветом известно многим народам, причем черный, красный и белый, как отмечает В. Тэрнер, представляют собой универсальную цветовую триаду в примитивных обществах, выступающую в виде некой изначальной классификационной трихотомической схемы, которую он считает более ранней, чем дихотомическая [33, 102-103]. Тем не менее, создание колористического пространства в обско-угорской и самодийской традиции, на наш взгляд, происходит в результате соперничества добра и зла, светлого и темного божеств и лишь затем появляется универсальная триада: низ (темный, черный) – центр (красный, пестрый) – верх (светлый, белый) (рис. 2).

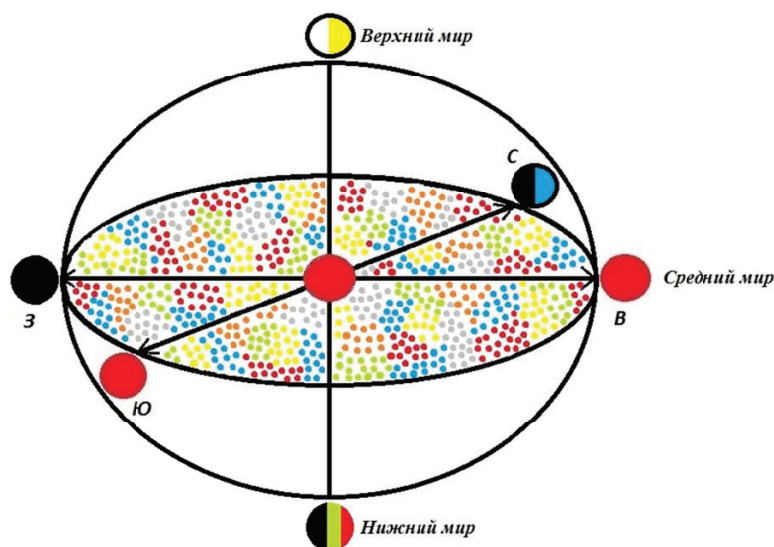


Рис. 2. Оппозиция цвета при вертикальном и горизонтальном членении Вселенной (рис. автора).

Двойственность в обозначении Нижнего (черного) мира на севере и под землей, характерная для обско-угорских (ханты, манси) и самодийских народов (селькупов, энцев), вероятно, объясняется переплетением представлений о размещении мира мертвых на северо-западе и под землей. Часть света, связанная с восходом и полуденным расположением солнца (восток, юг), выделялась как сторона положительного начала и ассоциировалась с положительным аспектом красного цвета.

При описании божеств верховного пантеона, как правило, используется металлохроматический код. Вопрос о роли металла в культовой практике первым в отечественной науке стал исследовать В.Н. Чернецов (1947), указанной проблемой занимались Н.Ф. Пряткова (1949), С.В. Иванов (1970), З.П. Соколова (1971, 1978, 2000), И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев (1986), И.Н. Гемуев (1990). В.Н. Чернецов обратил внимание на связь серебра с культом солнца: «... приход угров-конево-дов на север повлиял в сторону усиления роли космогонических представлений в верованиях обско-уральского населения и ввел в культ применение металлических дисков, зеркал и блюд, изображавших солнце и луну» [34, 125]. Солярный культ хантов и манси он сопоставил с

почитанием мансийского божества Мир-сусне хума, который мог превращаться в гуся с золотой шеей (или в золотого гуся).

Данные фольклорных и этнографических источников, литературы показывают, что металлохроматический код разделяет верх и низ как бело-желтый (золото, серебро) / черно-красный (железо, медь). На вершине цветовой иерархии, относящейся к духовному миру, стоит золотой цвет. В описании персонажей божественного пантеона эпитет «золотой» номинирует принадлежность к сильным духам. В обско-угорской мифоритуальной традиции роль главной богини-матери принадлежит Калтащ (Калтащ-эква, Йоли-торум-щань, Калтащ-щань-торум, манс.), Пухос, Анки-пугос (хант.). Сакрально высокую роль этой богини подчеркивают ее эпитеты: сорни 'золотая', 'светлая', 'светящаяся'. Живет она в доме, обтекаемом золотом [35, 148], взяла в приемные сыновья «золоторукого, золотонного мальчика», найденного на земле и ставшего впоследствии седьмым сыном Торума (Мирванты ху) [36, 134-135], после ссоры с мужем-богом, оленным ненцем, которому она отрубила ноги, «золотокрылым селезнем» к отцу Торуму взлетела [10, 11]. Казымская богиня входит «В золотой славный дом / Светлого

отца», в Песне-молитве богу Ас тый ики упоминается «как золотая вода, переливающийся дом» [10, 19]. Хантыйский Ас тый ики ездит по небу на белом или рыжем (золотистом) коне вурты лов шаншн, янгк лов шаншн янгкты хо [37, 56]. Среди северных хантов существует поверье, что богиня Калтащ наносит жизненный путь новорожденного на «украшенную золотом семикратную ветвь, вырезанную с золотом семикратную ветвь» [36, 135].

Обычные эпитеты мансийского Нуми-Торума «светлый», «золотой», «белый», «золотой верхний свет». В мансийском мифе о сотворении мира семь «златокрылых, златохвостых» кукушечек на «златолистую, златоверхую березу» садятся [38, 125]. Тем самым подчеркиваются солярные черты главных персонажей верховного пантеона.

С сияющими небесными сферами связаны верховные божества хантов. Наличие лучезарного светящегося мира в небесных сферах описывают ваховские шаманы после своих путешествий. «Для верхних духов жертвуют белые и красные платки и сахи, для нижних – черные, но, при любом основном цвете, предпочтительными считаются ткани с крупными красными (оранжевыми или желтыми) узорами хатль ханш ‘солнечными узорами’» [39, 142]. Л.В. Кашлатова отмечает одну важную подробность в отношении хантов к богине Огня. В молитвах люди обращались к ней так же, как и к Каттась – «золотая богиня-мать» [7, 70]. Это проявление не только уважения к ее высокому положению в пантеоне божеств, но и, как нам кажется, необходимость подчеркнуть диалогичный характер ее отношений с обитателями Верхнего мира. Исследователи подчеркивали более высокие характеристики яркости и света божественных цветов, которые «пылают подобно расплавленному металлу», «сияют и лучатся», «обладают изменчивыми фазами интенсивности яркости, которая может увеличиваться до степени непереносимости» [40, 83]. Таким образом, можно кон-

статировать, что золото в фольклоре предстает как универсальный космический символ, с которым связан сложный символическо-ассоциативный комплекс представлений, в котором довольно четко выражена тетраграмма золото – солнце / огонь – верховное божество.

Символика золотого цвета распространяется и на животный мир, придавая сакральное значение его представителям. Н.В. Лукина приводит рассказ женщины-ханты о добытом соболе, у которого «через всю шею желтое кольцо, как золотое». Соболем оказался брат шайтана [41, 315].

Вышеприведенные материалы свидетельствуют об одной важной особенности. Хроматизм пространства, как верно заметил О.И. Уляшев, «является не только особой формой организации окружающей действительности, но и способом создания новых реальностей, параметры которых определяются цветовыми смыслами и архитектурной колористическими полями в рамках отдельных культур, конструирующих пространственно-временные характеристики и фольклорных текстов, и фольклора в целом» [42, 338]. Дальнейшее цветовое насыщение мира, по материалам П.В. Яньшина [1, 48], происходило следующим образом: в языке с пятью цветовыми терминами к черному, белому и красному прибавляется зеленый и желтый; в языке с шестью терминами к перечисленным добавляется синий, а с семью – коричневый (рис. 3).

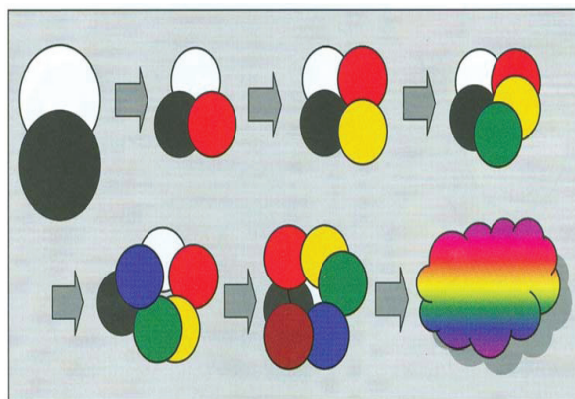


Рис. 3. Эволюция цветовой лексики (по материалам П.В. Яньшина).

Анализ фольклорных материалов по этнографии хантов и ненцев показывает, что в символических цветовых классификациях «синий», как правило, не отмечен предпочтительностью, поскольку примыкает к отрицательному ряду цветов. С «синим», по видимому, прямо или косвенно связывались такие понятия, как «холод», «север», «окочение» и «смерть». Для сравнения укажем, что по представлениям коми-пермяков их колдуны «ездили» к нечистой силе только на синем коне, сидя на нем задом наперед [43, 80-81]. На священном месте Казымской богини рейки, скрепляющие балки крыши священных лабазов, в старину накрывали сукном желтого, зеленого цветов [26, 141]. Согласно исследованиям В.М. Кулемзина, юганские ханты из цветовой шкалы, состоящей из 16 оттенков, четко называли только четыре цвета: нэви 'белый', пыхтэ 'черный', виртэ 'красный', востэ 'синий' [4, 124].

Далеко не для каждого цвета в том или ином языке имеются наименования, так как не все народы различают одинаковый спектр цветов. Цвет (а точнее, та совокупность оттенков) имеет в глазах носителей данной культуры определенную этическую и эстетическую ценность, разнообразные символические значения и вызывает определенные ассоциации. «Зеленый цвет, – пишет В.М. Кулемзин, – хантам известен так же хорошо, как белый или черный, однако у него нет «своего» термина» [4, 126]. На эту особенность обратил внимание еще в конце XIX в. известный финский исследователь У.Т. Сирелиус. Материалы, собранные им среди васюганских и ваховских хантов, свидетельствуют, что аборигены тайги номинировали цвета описательно: светло-зеленый – «цвет свежего сена», серо-зеленый – «цвет налимьей желчи», темно-голубой – «спинка белки» [44, 247]. Название синего цвета как у обских угров, так и у самодийцев передавалось описательно: шунраха, сюнраха 'похожий на дым', 'синий' (сын. хант.), лесные ненцы го-

лубоватый оттенок обозначали сой мохк 'яйцо гоголя' [16, 95; 45, 20].

В лексике юганских хантов цвета или их оттенки также передаются описательно: темно-фиолетовый – пыхтэ-востэ (букв.: черно-синий), светло-фиолетовый – сагум сык курасып (букв.: сок черники похожий), светло-зеленый – нярых пум 'свежая трава', темно-коричневый – ем кар 'черемухи кора', коричневый – нелы 'ржавчина', кар юх 'кора дерева', кар йинк 'настой коры', желтый – ай неврем поть курасып 'маленького ребенка испражнения похожий', зеленый – пам 'трава' (для обозначения светлых оттенков) и кул люй 'рыбья желчь' (для обозначения темно-зеленого цвета) и др. [4, 124; 46, 275-276].

Мансийская флористическая лексика также дает примеры описательного названия цвета: тăхтпил 'голубика', от манс.: тахт 'гагара' и пил 'ягода', букв.: 'гагары ягода', т.е. цвет (перьев) гагары – ягода сизо-дымчатого цвета; тѣлппил 'красная смородина', от манс.: тѣлп 'ало-красный' (цвет крови), пил 'ягода', букв.: 'алая ягода' или 'крови ягода' [47, 48].

Цвет, являясь естественным психосемантическим объектом, выступает выразителем отношения его к явлениям социального мира. В образах «добра», «благополучия», «достатка», моральной «чистоты» часто используется белый цвет: нови турм улты 'прожить светлый жизненный век', нови турм улты ех – отсутствие смерти в родственной группе, нови тащ тайты ху, ханшан тащ тайты ху – 'имеющий стада белых оленей, имеющий стада пестрых оленей' (т.е. быть богатым), нови вешн ватты – 'смотреть белым (честным) лицом', нови вешн уйтантыты – 'встретиться белыми лицами' (подразумеваемая – здоровыми, честными, чистыми лицами) [48, 197].

Эмоционально красный может символизировать как радость, так и тревогу, зло: калдын этадтыса – 'его ему / ей показал некто кровь', в значении, что духи наказали за какую-то провинность и «за это кровь выступила из организма через нос, рот или другие органы» [48, 199].

Но большая часть изображений «зла» связана с использованием черного цвета. Он однозначно воспринимался как нечто злое, опасное, негативное: питы (атм) номс – ‘дурные мысли’, питы (атм) верт – отсутствие удачи, питы (шук тул) – ‘страдать’, несет (на себе) несчастье, питы (вера питас) – ‘страдать’, ‘попал в нехорошее дело’, питы сампи хоят – дурной человек (букв. ‘человек с черным сердцем’), питы вешпи от – ‘с черным лицом’ некто (про наглого бессовестного человека) [48, 198].

Таким образом, цвет упорядочивает первичный Хаос, обладает универсальной классификационной функцией, объединяя в языках «обозначения разнообразных объектов и явлений действительности, номинаций человека, социальных и общественных, религиозных и нравственных, эмоциональных и межличностных отношений, обнаруживая четкую логику и относительно строгую систему» [49, 34].

Подводя итог выше сказанному, можно констатировать, что народной культуре хантов, манси и ненцев свойственно наделение отдельных цветов устойчивыми символическими коннотациями, образующими (хотя и широкие), но достаточно четко очерченные семантические поля. Совершенно определенно можно говорить о том, что черно-белая оппонентная система, соотносящаяся с оппозицией хорошее-плохое, превалирует в семантическом дифференциале, а красный таких оппозиций (за исключением упоминания меди в металло-хроматическом коде) ни с каким цветом не образует.

Триединство цвета соотносено со структурностью мироздания, в которой красный цвет можно рассматривать как позицию наблюдателя (средний мир – мир людей). В архаической триаде красный цвет выступает в качестве медиатора, соединяющего оппозицию черный – белый и противоположные полюса оппозиции жизнь – смерть.

Представленные материалы дают основание предположить, что пространственно-хро-

матический образ оказал большее влияние на угров, чем на самодийцев. Данное обстоятельство указывает на достаточно давнюю культурную автономизацию родственных народов. В целом же колористическая картина мира обско-угорских и самодийских народов не содержит противоречий.

Большинство цветов, входящих в состав фразеологических единиц, развивают свое переносное значение на основе тех прототипов, которые издавна вызывает тот или иной цвет в сознании представителя той или иной культуры. Иными словами, цвет является устойчивой семантической структурой, обусловленной психологическими и культурными особенностями восприятия. С этой точки зрения наибольшей емкостью и богатством специфических оттенков эмоциональных состояний и нравственных понятий обладает белый цвет. «Вероятно, – указывает Н.Л. Жуковская, – это объясняется физической природой белого цвета, его способностью поглощать все остальные цвета и оттенки» [50, 158]. Таким образом, подтверждается постулат о том, что на символику основных цветообозначений в обско-угорской и самодийской культурах повлияло физиологическое восприятие цвета, культурные традиции, соотношение цветообозначений с конкретными реалиями, окрашенными в эти цвета. Вместе с тем следует отметить, что символическое значение цвета, являясь индикатором этнокультурных архетипов, со временем может изменяться, утрачивая первоначальные смыслы и приобретая новые.

Сокращения:

вах. хант – ваховские ханты
каз. хант. – казымские ханты
лесн. нен. – лесные ненцы
манс. – манси
сын. хант. – сынские ханты
тундр. нен. – тундровые ненцы
юг. хант. – юганские ханты

Литература

1. Яньшин П.И. Психосемантика цвета. СПб.: Речь, 2006. 369 с.
2. Самарина Л.В. Гендерный диморфизм в цветовой терминологии народов Кавказа // ЭО. 2010. № 1. С. 67-83.
3. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
4. Кулемзин В.М. Некоторые способы цветообозначения у хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 124-128.
5. Кулемзин В.М. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и Ка, 2006. 208 с.
6. Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург: Тезис, 2002. С. 151-166.
7. Именитые богатыри Обского края. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ. 150 с.
8. Антонов И.Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. 351 с.
9. Молданов Т. Боги земли Казымской. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. 114 с.
10. Талигина Н.М. Цветовая классификация у хантов // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск – Омск, 1999. С. 197-199.
11. Надь Золтан. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX-XXI вв. Томск: Изд-во Томск. гос. педагогического ун-та, 2011. 294 с.
12. Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984.
13. Исламов А.И. Представления о пространстве в культуре казымских хантов // Обские угры: научные исследования и практические разработки: Матер. Всерос. научной конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 120-124.
14. Серов Н.В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб.: Речь, 2004. 672 с.
15. Сафуанова О.В. Формы репрезентации цвета в субъективном опыте: дис. ... канд. психол. наук. М., 1994. 270 с.
16. Талигина Н.М. Цветовая триада хантов Нижнего Приобья // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 8. Томск, 1999. С. 92-96.
17. Гардамшина М.И. Лесные ненцы: религиозные воззрения // Неца (лесные ненцы). Кн. 1. М., 2001. С. 35-59.
18. Зенько-Немчинова А.М. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. 272 с.
19. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. 606 с.
20. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. 152 с.
21. Кулемзин В.М. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.
22. Гемуев И.Н. Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1986.
23. Сязи А.М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. Томск, 2000. 248 с.
24. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 260 с.
25. Песикова А.С. Ландшафт для слабых или сильных // Бахлыковские чтения – 2003: Матер. НПК, посвященной 70-летию угутского просветителя Петра Семеновича Бахлыкова (22 янв. 2003, с. Угут). Сургут: ГУП ХМАО «Сургутская типография», 2003. С. 59-62.
26. Молданов Т.А. Обряды, проводимые на святых местах // Материалы X Югорских чтений. Ханты-Мансийск, 2012. С. 138-146.
27. Евсюгин А.Д. Ненцы Архангельских тундр. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1979. 157 с.
28. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1996. 247 с.
29. Дуний-Горкавич А.А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. Т. 3. М.: Либерия, 1996. 208 с.
30. Гемуев И.Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 78-91.
31. Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 141 с.
32. Грачева Г.Н. Культовый комплекс нганасан // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 164.
33. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
34. Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Новая серия. Т. 1. М., 1947. С. 113-134.

35. Кашлатова Л.В. Образ Калташ в фольклоре обских угров: общее и особенное // Языки и культура народов ханты и манси. Ч. 2. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. С. 147-150.
36. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2. Репринтное издание 1922. Томск. 1995. 284 с.
37. Молданова Т.А. Сын в одежде из шкур Водяного зверя // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 1. Томск: Изд-во Томск. ун-та. 1994. С. 55-68.
38. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. 51. М., 1959. С. 114-115.
39. Сиикала А.Л. Мир человеческий – мир духов // АРТ. Сыктывкар. 2008. № 2. С. 126-144.
40. Кашлатова Л.В. Женские боги и духи в легендах и песнях обских угров // Материалы X Югорских чтений. Ханты-Мансийск, 2012. С. 55-75.
41. Бенц Э. Цвет в христианских видениях // Психология цвета. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996. С. 79-130.
42. Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 1. Васюган. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. 336 с.
43. Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обско-угорских народов. Екатеринбург, 2011. 421 с.
44. Грибова Л.С. Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. М.: Наука, 1975. 148 с.
45. Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001. 344 с.
46. Вэлла Ю. Река Аган со притоками. Опыт топонимического словаря. Ч. 3. Ханты-Мансийск: Югра-фика, 2012. 150 с.
47. Кузнецов П.М. Об ассоциативных образованиях цветообозначений в хантыйском языке // Пространства культуры в археолого-этнографическом измерении. Томск: Изд-во Томск. ун-та. 2001. С. 275-276.
48. Ромбандеева Е.И. Этимология названий деревьев и кустарников в мансийском (вогульском) языке // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 9. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2002. С. 46-48.
49. Цит. по Ефименко Н.В. Ассоциативная структура цветового значения слова и текста: звуко-цветовые соответствия // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2010. № 22. С. 32-36.
50. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. 194 с.

References

1. Jan'shin P.I. Psihosemantika cveta. SPb.: Rech', 2006. 369 s.
2. Samarina L.V. Gendernyj dimorfizm v cvetovoj terminologii narodov Kavkaza // JeO. 2010. № 1. S. 67-83.
3. Sokolova Z.P. Hanty i mansi: vzgljad iz XXI v. M.: Nauka, 2009. 756 s.
4. Kulemzin V.M. Nekotorye sposoby cvetooboznachenija u hantov // Jetnokul'turnye processy v Zapadnoj Sibiri. Tomsk, 1983. S. 124-128.
5. Kulemzin V.M. Vasjugansko-vahovskie hanty v konce XIX – nachale HH v.: jetnograficheskie ocherki. Tjumen': Mandr i Ka, 2006. 208 s.
6. Balalaeва O. Je. Svjashhennye mesta hantov srednej i nizhnej Obi // Oчерki istorii tradicionnogo zemlepol'zovanija hantov (materialy k atlasu). Ekaterinburg: Tezis, 2002. S. 151-166.
7. Imenitые bogatyri Obskogo kraja. Hanty-Mansijsk: IIC JuGU. 150 s.
8. Antonov I. Ju. Social'nye normy narodov Krajnego Severa. M.: JuNITI-DANA: Zakon i pravo, 2008. 351 s.
9. Moldanov T. Bogi zemli Kazymskoj. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2000. 114 s.
10. Taligina N.M. Cvetovaja klassifikacija u hantov // Obskie ugry. Materialy II Sibirskogo simpoziuma «Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri». Tobol'sk – Omsk, 1999. S. 197-199.
11. Nad' Zoltan. Vasjuganskije hanty. Izmenenie religioznoj sistemy v XIX-XXI vv. Tomsk: Izd-vo Tomsk. gos. pedagogičeskogo un-ta, 2011. 294 s.
12. Kosarev M.F. Zapadnaja Sibir' v drevnosti. M., 1984.
13. Islamov A.I. Predstavlenija o prostranstve v kul'ture kazymskih hantov // Obskie ugry: nauchnye issledovanija i praktičeskie razrabotki: Mater. Vseros. nauchnoj konf. VII Jugorskie chtenija. Hanty-Mansijsk: Poligrafist, 2008. S. 120-124.
14. Serov N.V. Cvet kul'tury: psihologija, kul'turologija, fiziologija. SPb.: Rech', 2004. 672 s.
15. Safuanova O.V. Formy reprezentacii cveta v sub'ektivnom opyte: dis. ... kand. psihol. nauk. M., 1994. 270 s.
16. Taligina N.M. Cvetovaja triada hantov Nizhnego Priob'ja // Narody Severo-Zapadnoj Sibiri. Vyp. 8. Tomsk, 1999. S. 92-96.
17. Gardamshina M.I. Lesnye nency: religioznye vozzrenija // Neshha (lesnye nency). Kn. 1. M., 2001. S. 35-59.

18. Zen'ko-Nemchinova A.M. Sibirskie lesnye nency: Istoriko-jetnograficheskie ocherki. Ekaterinburg: Basko, 2006. 272 s.
19. Golovnev A.V. Govorjashhie kul'tury. Tradicii samodijcev i ugrov. Ekaterinburg: Ural'skij rabochij, 1995. 606 s.
20. Kar'jalajnen K.F. Religija jugorskih narodov. T. 1. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1994. 152 s.
21. Kulemzin V.M. Znakom'tes': hanty. Novosibirsk: Nauka, 1992. 136 s.
22. Gemuev I.N. Religija naroda mansi: Kul'tovyje mesta (XIX – nachalo XX v.). Novosibirsk, 1986.
23. Sjazi A.M. Ornament i veshh' v kul'ture hantov Nizhnego Priob'ja. Tomsk, 2000. 248 s.
24. Moldanova T.A. Ornament hantov Kazymskogo Priob'ja: semantika, mifologija, genezis. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1999. 260 s.
25. Pesikova A.S. Landshaft dlja slabyh ili sil'nyh // Bahlykovskie chtenija – 2003: Mater. NPK, posvjashhennoj 70-letiju ugutskogo prosvetitelja Petra Semenovicha Bahlykova (22 janv. 2003, s. Ugut). Surgut: GUP HMAO «Surgutskaja tipografija», 2003. S. 59-62.
26. Moldanov T.A. Obrjady, provodimye na svjatyh mestah // Materialy H Jugorskih chtenij. Hanty-Mansijsk, 2012. S. 138-146.
27. Evsjugin A.D. Nency Arhangel'skih tundr. Arhangel'sk: Sev.-Zap. kn. izd-vo, 1979. 157 s.
28. Kar'jalajnen K.F. Religija jugorskih narodov. T. 3. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1996. 247 s.
29. Dunin-Gorkavich A.A. Tobol'skij Sever. Jetnograficheskij ocherk mestnyh inorodcev. T. 3. M.: Libereja, 1996. 208 s.
30. Gemuev I.N. Svjatilishhe Halev-ojki // Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1990. S. 78-91.
31. Moldanov T. Kartina mira v pesnopenijah medvezh'ih igrishh severnyh hanty. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1999. 141 s.
32. Gracheva G.N. Kul'tovyj kompleks nganasan // Material'naja kul'tura i mifologija. L., 1981. S. 164.
33. Tjerner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983. 277 s.
34. Chernecov V.N. K voprosu o proniknovenii vostochnogo serebra v Priob'e // TIJe. Novaja serija. T. 1. M., 1947. S. 113-134.
35. Kashlatova L.V. Obraz Kaltashh v fol'klore obskikh ugrov: obshhee i osobennoe // Jazyki i kul'tura narodov hanty i mansi. Ch. 2. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2004. S. 147-150.
36. Kar'jalajnen K.F. Religija jugorskih narodov. T. 2. Reprintnoe izdanie 1922. Tomsk. 1995. 284 s.
37. Moldanova T.A. Syn v odezhde iz shkur Vodjanogo zverja // Narody Severo-Zapadnoj Sibiri. Vyp. 1. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta. 1994. S. 55-68.
38. Chernecov V.N. Predstavlenie o dushe u obskikh ugrov // Trudy Instituta jetnografii AN SSSR. Nov. serija. T. 51. M., 1959. S. 114-115.
39. Siikala A.L. Mir chelovecheskij – mir duhov // ART. Syktyvkar. 2008. № 2. S. 126-144.
40. Kashlatova L.V. Zhenskie bogi i duhi v legendah i pesnjah obskikh ugrov // Materialy X Jugorskih chtenij. Hanty-Mansijsk, 2012. S. 55-75.
41. Benc Je. Cvet v hristianskih videnijah // Psihologija cveta. M.: Refl-buk, Vakler, 1996. S. 79-130.
42. Lukina N.V. Hanty ot Vasjugan'ja do Zapoljar'ja. Istochniki po jetnografii. T. 1. Vasjugan. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2004. 336 s.
43. Uljashev O.I. Hromatism v fol'klore i mifologicheskikh predstavlenijah permskih i obsko-ugorskih narodov. Ekaterinburg, 2011. 421 s.
44. Gribova L.S. Permskij zverinyj stil': Problemy semantiki. M.: Nauka, 1975. 148 s.
45. Sirelius U.T. Puteshestvie k hantam. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2001. 344 s.
46. Vjella Ju. Reka Agan so pritokami. Opyt toponimicheskogo slovarja. Ch. 3. Hanty-Mansijsk: Jugrafika, 2012. 150 s.
47. Kuznecov P.M. Ob asociativnyh obrazovanijah cvetooboznachenij v hantyjskom jazyke // Prostranstva kul'tury v arheologo-jetnograficheskom izmerenii. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta. 2001. S. 275-276.
48. Rombandeeva E.I. Jetimologija nazvanij derev'ev i kustarnikov v mansijskom (vogul'skom) jazyke // Narody Severo-Zapadnoj Sibiri. Vyp. 9. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2002. S. 46-48.
49. Cit. po Efimenko N.V. Asociativnaja struktura cvetovogo znachenija slova i teksta: zvuko-cvetovye sootvetstvija // Vestnik Cheljabinskogo gos. un-ta. 2010. № 22. S. 32-36.
50. Zhukovskaja N.L. Kategorii i simbolika tradicionnoj kul'tury mongolov. M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1988. 194 s.