

УДК 130.2(470.5)  
doi:10.35853/vestnik.gu.2025.13-4.15  
5.7.8.

## **К проблеме этнической идентичности. Олень и бобр в мифологии хантов и манси**

**Евгений Родионович Крылосов**

АНО ВО «Гуманитарный университет», Екатеринбург, Россия,  
kosmos123\_123@mail.ru

**Аннотация.** В данной статье рассматривается роль оленей и бобров в мифологии и мировоззрении коренных народов Урала – хантов и манси. В традиционной культуре этих народов образы животных имеют не только практическое значение. Олени служат не только источником пищи и средством передвижения, но и священными посредниками между людьми и духовным миром. Бобр символизирует созидание, мудрость и пространственный порядок, связывая природные циклы с морально-этическими нормами общины. Исходя из концепции философского структурализма, эти образы можно рассматривать как коды культурной дихотомии движения и стабильности, неба и земли, священного и повседневного. Через мифы, ритуалы и истории поддерживается преемственность традиций, создается ценностное ядро коллективной памяти и символическое пространство этноса. В условиях угрозы глобализации и культурной ассимиляции такие тотемические символы приобретают все большее значение. Это связано с тем, что тотемы гарантируют стабильность этнической идентичности и выступают в качестве формы сопротивления культурной унификации. Они и действуют как знаки коллективного сопротивления: через них сообщество утверждает свое право на собственную картину мира, не растворяясь в доминирующей культуре.

**Ключевые слова:** олень, бобр, манси, ханты, тотемизм, символ, этническая идентичность, философия природы, коренные народы Урала, структурализм, культурная память, самосознание, миф, мифология

**Для цитирования:** Крылосов Е. Р. К проблеме этнической идентичности. Олень и бобр в мифологии хантов и манси // Вестник Гуманитарного университета. 2025. Т. 13, № 4. С. 165–179. DOI 10.35853/vestnik.gu.2025.13-4.15.

## **To the Problem of Ethnic Identity. Deer and Beaver in the Mythology of the Khanty and Mansi**

**Evgeny R. Krylosov**

Liberal Arts University – University for Humanities,  
Yekaterinburg, Russia, kosmos123\_123@mail.ru

**Abstract.** This article explores the role of deer and beavers in the mythology and worldview of the indigenous peoples of the Urals, the Khanty and Mansi. In the traditional culture of these peoples, animal images hold more than just practical significance. Deer serve not only as a source of food and transportation, but also as sacred intermediaries between humans and the spiritual realm. The beaver symbolizes creation, wisdom, and spatial order, linking natural cycles to the moral and ethical norms of the community. Based on the concept of philosophical structuralism, these images can be viewed as codes of the cultural dichotomy of movement and stability, heaven and earth, and the sacred and the everyday. Through myths, rituals, and stories, the continuity of traditions is maintained, and the value core of collective memory and the symbolic space of the

ethnic group is created. In the face of the threat of globalization and cultural assimilation, these totemic symbols are becoming increasingly important. This is owing to the fact that totems serve as a bulwark against cultural assimilation, preserving the stability of ethnic identity. Moreover, they act as manifestations of collective resistance, allowing the community to assert its right to maintain its unique worldview, rather than being absorbed into the mainstream culture.

**Keywords:** deer, beaver, Mansi, Khanty, totemism, symbol, ethnic identity, philosophy of nature, indigenous peoples of the Urals, structuralism, cultural memory, self-awareness, myth, mythology

**For citation:** Krylov ER. To the Problem of Ethnic Identity. Deer and Beaver in the Mythology of the Khanty and Mansi. *Vestnik Gumanitarnogo universiteta = Bulletin of Liberal Arts University*. 2025;13(4):165-179. (In Russ.). DOI:10.35853/vestnik.gu.2025.13-4.15.

### Введение

Существовал культ животных у коренных малочисленных народов Урала – таких как манси, ханты и другие; этот культ представляет собой не просто религиозное явление, а глубоко сформированную структуру мышления, в которой каждое животное выполняет строго определенную символическую функцию.

В этой связи интересно рассмотреть влияние образов бобра и оленя на этническую идентичность коренных народов. Актуальность изучения этих образов в философском и структуралистском ключе обусловлена несколькими причинами. Во-первых, в условиях глобализации и разрушения традиционных укладов символическая система коренных народов оказывается под угрозой утраты. Во-вторых, философский анализ подобных структур позволяет не только сохранить культурное наследие, но и осмыслить универсальные модели мышления, в которых природа предстает как носитель смысла. Наконец, олень и бобр в контексте уральской традиции дают уникальный пример того, как человек может жить в мире не как хозяин, а как часть символической вселенной, в которой животное – это не объект, а родственник, учитель и посредник между мирами. В своем исследовании мы предпочитаем структуралистский подход.

Таким образом, образ оленя и бобра в культуре коренных народов Урала – это не просто отражение этнографической реальности. Как писала философ Н. В. Исакова, «и наконец, еще одна важная ее особенность: субъектом социального действия в традиционных культурах выступает само общество (род, племя, община), ибо слишком еще зависим человек от природы)». Это философские символы, через которые традиционное общество строит свою картину мира, определяет границы дозволенного и сакрального, а также формирует коллективное самосознание. Их изучение позволяет глубже понять не только локальную культуру, но и универсальные механизмы символического мышления человека [Исакова 1989, с. 50].

Целью работы является изучение символики образов животных в этническом мировоззрении коренных народов Урала. В условиях нарастающей глобализации культура и быт малочисленных коренных народов Урала оказываются под угрозой разрушения. Однако, несмотря на давление цивилизационных процессов, носители архаического мировоззрения – манси и ханты продолжают сохранять уникальные формы традиционного мышления, укорененные в родном языке и символической системе их культуры.

Этническая идентичность коренных народов Урала предстает не как простая совокупность признаков, а как многослойная структура знаков и смыслов, через которые человек осознаёт себя частью определенного этноса. С точки зрения структурализма принадлежность к народу – это не биологический факт, а включенность в устойчивую систему отношений, где каждый элемент культуры получает значение только во взаимосвязи с другими.

Уральское пространство – не просто территория, а «текст», в котором зашифрованы мифы о предках, сакральные маршруты к рекам и горам, ритмы промыслов и праздников. Языки коренных народов Урала – мансийский, хантыйский, коми-пермяцкий и

другие – работают как ключевой код: через лексику охоты, зимних дорог и духов природы передаются модели мышления и базовые ценности.

Этническая идентичность складывается из взаимопереплетенных структурных узлов:

Мировоззрение – система бинарных оппозиций (свой/чужой, человек/дух, лес/река), формирующая уникальную картину мира.

Язык – знакопорождающая матрица, где каждое слово хранит следы древних обрядов и коллективного опыта.

Культура, традиции, обряды – ритуализированные «тексты», закрепляющие циклы времени и отношения с природой.

Социальные привычки и нормы – повторяющиеся практики взаимопомощи, промислового обмена, уважения к старшим, поддерживающие границы общности.

Этнонациональный характер и мораль – структуры ценностей, в которых важны гармония с природой и память о предках.

Историческая память и родовые связи – цепочки знаков, соединяющие современное поколение с легендарными героями и первопредками.

Мифология уральских народов – это не собрание отдельных сказаний, а глубокий механизм формирования идентичности. Она выполняет функции коллективного «кода», в котором природные образы – олень и бобр, река и гора, небо и подземный мир – становятся семантическими узлами. Эти образы не просто символизируют мир – они структурируют его, создавая мост между видимым и невидимым, между личным и общинным.

Через миф человек осознаёт свое место в мире, соединяя личное «я» с коллективным «мы» и противопоставляя их «другим». Мифологические нарративы фиксируют исторические переселения, конфликты, встречи с иными культурами, тем самым подчеркивая границы этноса. Одновременно миф сохраняет ощущение порядка: даже хаос и катастрофы обретают смысл внутри мифической схемы космоса.

Миф – это центральный «текст» этнической идентичности коренных народов Урала. Он формирует мировоззренческую картину мира, в которой каждая бинарная пара – человек и дух, лес и река, свой и чужой – задает устойчивый порядок. Миф не только консервирует прошлое, но и обеспечивает адаптацию этноса к изменяющейся реальности, выступая гарантом стабильности. Через миф люди идентифицируют себя с предками, укрепляют чувство исторической преемственности и коллективной принадлежности.

Миф и мифология у коренных народов Урала – это не внешнее украшение культуры, а ее несущая рама. Мифологические тексты – глубокие «правила игры», по которым выстраивается сама этническая идентичность.

Структурный код. Миф задает базовые бинарные оппозиции – «свой/чужой», «верх/низ», «человек/дух», – через которые человек понимает мир и свое место в нем. Эти противоположности формируют ту самую «сетку координат», что удерживает группу как единое «мы».

Матрица памяти. Легенды и космогонические сюжеты соединяют нынешнее поколение с предками, превращая родовую память в систему знаков. Этническая принадлежность ощущается как участие в непрерывной мифической истории.

Регулятор практик. Ритуалы охоты, сезонных праздников, поминовений – это воплощенный миф. Следуя им, община постоянно подтверждает свое существование и обновляет границы этноса.

Язык-хранитель. Родной язык несет формулы мифологических повествований; через него коллективный опыт становится личным и обратно.

Таким образом, мифология выступает структурным элементом этнической идентичности: она задает каркас мировоззрения, удерживает коллективную память, регулирует социальные практики и поддерживает чувство исторической и духовной непрерывности. Для коренных народов Урала миф – это не просто рассказ о прошлом, а действующая система, в которой человек узнаёт свое «я» через «мы» и сохраняет при-

надлежность к родной культуре, этническая идентичность этих народов предстает как многослойный «текст культуры», в котором язык, мифология и социальные практики образуют единую семиотическую систему.

Язык – мансийский, хантыйский, коми-пермяцкий и другие – служит знаковым каркасом, где лексика охоты, рек и лесных духов фиксирует опыт предков и передает модели мышления.

Мифология – не набор легенд, а структурный код. Бинарные оппозиции «верх/низ», «свой/чужой», «человек/дух» упорядочивают восприятие мира, а образы оленя и бобра, рек и гор становятся семантическими узлами, соединяющими видимое и невидимое.

Культура, ритуалы и социальные практики закрепляют эти смыслы в действиях: промыслы, сезонные праздники, маршруты к священным рекам и горам воспроизводят сакральные ритмы времени.

Историческая память и родовые связи поддерживают ощущение непрерывности, связывая нынешние поколения с мифическими первопредками.

Олень и бобр занимают особое место в мифологическом и ритуальном пространстве уральских коренных народов. В условиях уральской тайги и горно-таежного ландшафта олень символизирует не только средство выживания, но и вертикаль бытия – связь между мирами. Он ассоциируется с небесным началом, светом и движением и в сознании манси может выступать как предок, как дух-защитник рода. Его невозможно воспринимать как просто объект охоты: каждая охота обставляется сложной системой табу, ритуалов и обращений. Олень – это знак, который структурирует отношения между человеком и космосом, между земным и сверхъестественным.

Бобр, напротив, связан с водной стихией и обжитыми границами пространства. В уральской культуре он выполняет роль символа ремесла, упорядочивания среды, созидания. Бобр строит плотины, изменяет ландшафт, и это отражает важную идею: человек тоже способен преобразовывать пространство, но только в согласии с духами природы. Бобр – это горизонталь, символ межмирья, переходов и гармонии. В его культе явно выражены структуралистские элементы: дуальность земли и воды, живого и мертвого, дикого и одомашненного.

### **Традиционная культура коренных народов Урала**

Традиционная культура коренных народов Урала – это не просто набор практик или локальных верований. Это целостная семиотическая система, укорененная в конкретном природном ландшафте. Она возникает как ответ на особенности среды, в которой человек осмысляет себя не отдельно от природы, а как ее органическую часть. Как подчеркивает Н. В. Исакова, «за счет внешних воздействий – огромного потока новаций в культуру национальной (этнической) общности – растет удельный вес интернационального и сокращается – национального. Эти две части довольно четко можно выявить в культуре любого этноса. Такая ситуация отражается в возникновении двух понятий: “культура национальной общности (или этноса)” и “национальная (в работах этнографов – этническая) культура”» [Исакова 1989, с. 50]. В такой системе субъектом действия выступает не индивидуум, а общество в целом, и его мышление формируется в рамках символических связей с окружающим миром. В условиях Урала, с его лесами, реками, болотами и сезонными циклами, именно олень и бобр стали культовыми фигурами, выражающими космогонический порядок.

Культура коренных народов не разрушается одномоментно, поскольку ее каркас составляет не только внешний быт, но и глубинная система знаков и противоположностей, через которые упорядочивается мир. Ключевыми в этой структуре выступают образы животных – прежде всего оленя и бобра. Эти фигуры не просто мифологические персонажи или объекты промысла, они представляют собой коды, через которые приходит понимание окружающей реальности, устанавливается связь с сакральным и определяются границы между мирами.

В традиции манси мир делится на три уровня: Верхний (небесный, божественный), Средний (земной, обитаемый человеком) и Нижний (водный или подземный, связанный с духами и смертью). Олень в этой системе символизирует Верхний мир – он ассоциируется с солнцем, небом, предками, духами высших сфер. Его движение воспринимается как путь между мирами, а сам он – как посредник и символ трансцендентности. Его культ закреплен в ритуалах охоты, где соблюдение обрядов, речевых формул и запретов является способом сохранения баланса между сакральным и обыденным.

Бобр, напротив, связан с Нижним и Средним мирами – как обитатель водной стихии, он воплощает границы, пороги, переходы. Его образ несет в себе смысл созидания, ремесла, порядка и адаптации среды. В фольклоре и ритуальной практике бобр часто символизирует устойчивость, мудрость и способность к восстановлению равновесия. Он – животное, «устраивающее мир» на границе хаоса и порядка, и в этом отражается функция культуры как системы, организующей жизнь на символическом уровне.

Таким образом, олень и бобр формируют бинарную оппозицию – не как противостояние, а как взаимодополняющие смыслы: свет и тень, небо и вода, движение и устойчивость, восхождение и обживание. Эти образы – основа не только мифологических рассказов, но и способов мышления, через которые коренные народы Урала продолжают воспринимать и объяснять мир. Даже в условиях утраты традиционного уклада структура этих представлений сохраняется – в языке, в обрядах, в памяти поколений. Через структуру образов оленя и бобра проявляется не только мироустройство народа, но и универсальные категории человеческого мышления – отношение к природе, к смерти, к памяти, к телесности и духу (см.: [Смирнова 2018]).

Мифология коренных народов Урала – не просто собрание древних сказаний, а целостная система знаков, через которую этносы объясняли мир и собственное место в нем.

Башкиры, ханты, манси, удмурты и другие уральские народы, создавая космогонические мифы, выстраивали «грамматику» мироздания: верхний мир – небожители и свет; средний – люди и природа; нижний – тьма и духи хаоса. Эти зоны космоса образуют своего рода мифологический текст, где каждая фигура – будь то герой, животное или дух – выполняет функцию знака в системе отношений «верх – низ», «свет – тьма», «порядок – хаос».

Для древнего человека такие нарративы были не развлечением, а механизмом познания. В поисках ответов на вопросы о происхождении земли, животных, растений и самого человека уральские народы формировали коллективный опыт и передавали его через песни, ритуалы, рисунки. Это не просто устное творчество: каждый рассказ, песня или обряд – акт поддержания космического равновесия. Сохранение ритуальной точности было не суеверием, а способом удерживать культурную систему от распада.

Космогонические мифы, в которых герои и божества создают и поддерживают мир, закрепляют главные оппозиции архаического мышления: жизнь/смерть, природа/культура, свое/чужое. Через их повторение народ не только объяснял происхождение вещей, но и воспроизводил собственную этническую идентичность. Каждое поколение, пересказывая мифы и исполняя ритуалы, заново подтверждало принадлежность к обществу и его космическому порядку.

То, что мы сегодня знаем о древней уральской мифологии – реконструкции из записанных легенд, археологических находок, сравнений с современными верованиями, – свидетельствует: миф остается живым языком культуры. Он не просто память о прошлом, но и инструмент самоосознания, в котором коренные народы Урала продолжают определять себя в мире, сохраняя уникальность и преемственность своей духовной традиции (см.: [Чепчугова 2016]).

### **Олень и бобр как символы в мифологии**

Рассмотрим важность каждого символа в мифологии. Образ Земного, или Наземного, оленя, сохранившийся в мифопоэтических традициях коренных народов Урала и



Севера Евразии, можно рассматривать не как повествование о редком звере, а как систему знаков, через которую сообщество выстраивает собственную этническую идентичность. Миф не описывает мир, а организует его восприятие: через устойчивые символы он закрепляет отношения человека с природой, временем и космосом.

Земной олень в этой перспективе – не просто персонаж древней сказки, а элемент «глубинной грамматики» культуры. Его происхождение связывают с находками мамонтовых костей, но мифологическое значение выходит за рамки археологических впечатлений. Олень становится медиатором между слоями бытия: прошлым и настоящим, землей и подземным миром, видимым и сокрытым. Его движения «строят» реки и долины, а тяжесть вызывает потоп, что символизирует циклы разрушения и возрождения, через которые народ осознаёт собственное место в мироздании.

Для народов коми и обских угров эта фигура выполняет функцию космогонического архитектора, но не менее важна ее социальная роль. Через миф о Земном олене сообщество артикулирует границы «своего» и «чужого», формирует чувство принадлежности и преемственности. Олень становится знаком коллективной памяти: напоминанием о предках, чьи миропредставления связывали космос, природу и человека в единую систему.

Поэтому мифологический образ оленя – это не только философская структура, но и инструмент этнической самоидентификации. Он обеспечивает нарратив, в котором уральские народы осмысливают собственное прошлое и утверждают культурную целостность в условиях глобализации. Через этот символ они сохраняют уникальность и право на собственное видение мира, передавая его как часть живой традиции из поколения в поколение (см.: [Руднева, Короб 2022]).

Рассмотреть образ бобра в мифологии манси и хантов – значит увидеть в нем не отдельный рассказ, а элемент глубинной грамматики культуры. Мифы здесь не просто описывают события; они – язык, набор взаимосвязанных знаков (мифологем), которые конструируют смысл и упорядочивают социальное воображение. Бобр выступает одной из ключевых «лексем» этой грамматики, выполняя системную функцию в структуре символических оппозиций: вода/суша, нижний мир / верхний мир, скрытое/открытое, «другой»/«свой».

Бобр – медиатор и лиминальная фигура. Он обитает на стыке стихий и миров, поэтому мифическая роль бобра организует переходы (пороговые состояния) и формирует модель возможных социальных трансформаций. Его образ помогает культуре артикулировать и разрешать внутренние напряжения: жизнь/смерть, порядок/хаос, индивидуальное/коллективное. Через эти оппозиции сообщество строит правила поведения и моральные сценарии – то, что в совокупности можно назвать этнической идентичностью.

Материальные проявления – черепа, резцы, шкуры – выполняют в этой системе роль знаковых индексов: они не только реликвии, но и «тексты», которыми читают и репрезентируют коллективную память. Апотропейная функция этих предметов (защита, ритуальное носительство силы) превращает их в физические носители мифологической грамматики – носители кода, который передается между поколениями. Важно, что материальная сторона мифа делает идентичность не абстрактной, а воплощенной: память закрепляется в вещах, осязаемых ритуалах и повседневных практиках.

Особое значение имеет «зеркальность» бобра: в мифах он ведет себя как антропоморфный двойник – женится, празднует, хоронит – и тем самым становится эталоном социальной жизни «нижнего мира». Это зеркалирование позволяет сообществу моделировать собственную социальную организацию на другой плоскости бытия; через него передаются нормы, ритуалы и шаблоны отношений. В результате бобр не только объясняет устройство космоса, но и легитимизирует социальные роли, закрепляет родовые и территориальные границы.

Итак, роль мифа о бобре в формировании этнической идентичности многопланова: он – структурный элемент смысла, материализованный символ и социальный образец

одновременно. Через систему оппозиций и ритуальных практик миф превращается в механизм воспроизводства коллективной памяти, поддержания культурной целостности и дифференциации «своих» и «чужих». В условиях внешних воздействий (колонизация, глобализация) именно такие мифологические коды оказываются ресурсом для сохранения исторической преемственности и культурной устойчивости.

Олень и бобр в мифологическом воображении манси и хантов не являются разрозненными образами; они составляют единую семантическую пару – бинар, который организует восприятие мира. В рамках структурализма мифы рассматриваются как «глубинная грамматика» культуры: каждая мифологема – знак в системе, и значение каждого знака становится понятным через его оппозиции. В этом смысле противопоставление оленя и бобра – не конфликт, а способ выстроить карту реальности: через них культура артикулирует слои космоса, социальные роли и границы принадлежности.

Бобр – лиминальная, пограничная фигура: он обитает на стыке воды и суши, нижнего и видимого миров; в мифе он медиатор переходных состояний. Его антропоморфные черты – «зеркальность» (женитьба, похороны, праздники) – делают бобра моделью социальной жизни «нижнего» измерения и одновременно механизмом передачи норм. Материальные реликвии (череп, резцы, шкуры) выступают здесь как носители текста – физические метки мифологической грамматики, апотропейные знаки, через которые коллектив закрепляет память и ритуальную практику. Бобр как семантический узел легитимизирует и воплощает внутренние, скрытые пласты коллективного существования.

Олень, напротив, семиотически ассоциируется с верхним миром, светом, порядком и плодородием. Его образ направлен «вверх»: места его обитания – горы, леса, прибрежные пространства – становятся точками пересечения человеческого и сакрального. Олень не только дает ресурс, он выступает как космогонический и нормативный знак – знак благополучия, связи с предками и упорядоченности мира. Рога, вещи и предметы, связанные с ним, функционируют как сигнальная система, направляющая поведение и эстетические практики сообщества.

В условиях внешних воздействий (контакты, колонизация, глобализация) именно такие структурные коды – олень и бобр – сохраняют семантический центр этнической идентичности. Они не только объясняют мир; они закрепляют сообщество как акт прочтения мира: через их противопоставление народ воспроизводит свою уникальную систему смыслов, границы и право на собственную историческую память.

### **Олень и бобр в бытовом аспекте жизни коренных народов**

Рассмотрим оленя в бытовом аспекте жизни коренных народов. Меридиональное движение вдоль Уральского хребта никогда не было случайным или хаотичным – напротив, оно подчинялось глубинной логике традиционной культуры. Для хантов, манси и других коренных народов олень не был лишь средством передвижения или объектом хозяйства. В структуре их мифопоэтического сознания олень выполнял роль символического посредника, связывающего пространство, природу, человека и порядок миров. Он олицетворял мобильность, ориентированную не только на выживание, но и на сохранение культурной целостности в условиях изменчивого мира.

В XIX веке пространство горно-уральской магистрали начало претерпевать трансформации. Коми-ижемцы, следовавшие за Урал с перенаселенных территорий Печоры, пришли на смену ненцам и принесли с собой переосмысленную структуру оленеводческого хозяйства. Они трансформировали прежние формы кочевого уклада, усилив товарную логику, но при этом сохранили базовые культурные коды: олень по-прежнему оставался знаковым элементом в системе символов, даже если его функция менялась с сакральной на хозяйственную.

Илья Викторович Абрамов, научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения РАН (Екатеринбург, Россия), пишет: «Во второй половине XIX в.

практика отгонного оленеводства продвинулась максимально далеко на юг по Уралу, достигнув хребта Кваркуш на широте Чердыни. Манси Северной Сосьвы в конце XIX в. реколонизовали верховья Лозьвы и Пелыма, почти полностью заместив здешние мансийские фамилии. Кроме верховьев Лозьвы и истоков Пелыма оленеводство из бассейна Северной Сосьвы далее на юг не продвинулось – среднепелымские и верхнекондинские вогулы по-прежнему ходили на лыжах с ручными нартами, в которые запрягали собак. Лошади не использовались по причине малого количества лугов и трудности проезда. Эти факторы сильно ограничивали радиус действия охотников, так как промысловая охота напрямую зависела от тягловой силы» [Абрамов 2017, с. 105].

Олень здесь выступает как стабилизатор границ – не только физических, но и семиотических. Его движение по хребту формирует ось, вдоль которой разворачиваются культурные контакты, конфликты и адаптации. Он соединяет племена, времена, уровни мифа. Олень – это «носитель структуры» в культурном ландшафте Урала, через него осмысливаются перемещения, конфликты, соседства и разграничения.

Миграции коми в верховья Ляпина, где они компактно разместились среди манси, привели к росту давления на пастбищные зоны и, как следствие, к обострению конкуренции за символически и экономически значимые ресурсы. Однако даже в этих условиях манси продолжали воспринимать оленеводство как транспортное, а не экономическое явление, что подчеркивает различие культурных кодов внутри одной и той же практики.

Во второй половине XIX века практика отгонного оленеводства распространилась максимально далеко на юг по Уралу, вплоть до хребта Кваркуш. Эти передвижения нельзя рассматривать только в хозяйственном измерении – в контексте традиционного мышления манси и хантов олень выступает не просто как средство передвижения, а как ключевой символ в системе культуры, организующий пространство, власть и взаимодействие с природой.

В традиционном обществе каждое культурное действие укоренено в знаковой системе, где объекты, животные и практики выполняют определенные функции внутри бинарных оппозиций. В этом смысле олень – не просто транспорт. Это смысловой медиатор между человеком и природой, между сакральным порядком и реальной экономикой, между прошлым и будущим. Его наличие в жизни группы кардинально меняет не только форму передвижения, но и структуру культуры: с оленем приходит возможность охватывать более широкое пространство, а значит, расширяется сама мифологическая и хозяйственная карта мира.

Реколонизация верховьев Лозьвы и Пелыма манси Северной Сосьвы в конце XIX века – это не просто демографическое движение, а акт структурной трансформации этнического пространства. Олень, как культурный инструмент, позволял этим группам закреплять за собой территории, заменяя старые линии фамилий новыми. Его роль в этом – не техническая, а структурообразующая: через оленя манси как бы вписывали себя в новую географию, осваивая ее не только физически, но и символически.

Там, где олень не был распространен (например, у среднепелымских вогулов или верхнекондинских хантов), структура передвижения и охоты оставалась архаичной – с ручными нартами и собачьей упряжкой. Эти формы ограничивали радиус охотничьей активности, а значит, и картину мира, воспринимаемую через призму достигаемого. Отсутствие оленя – это отсутствие доступа к новой мифологической географии, ограничение движения в буквальном и символическом смысле.

Коми-ижемцы, активно использовавшие оленеводство, преодолевали сотни километров, проникая в глубины чужих территорий. Для манси это вторжение – не просто нарушение границ, а нарушение смыслового порядка, в котором каждая территория наделена определенной сакральной нагрузкой. Оленеводческая мобильность коми воспринималась как агрессивное разрушение локальной структуры – не столько экономическое, сколько семиотическое вторжение.



В свою очередь, манси Тапсуя, обладая упряжным транспортом, усиливали свое влияние на юго-восточных соседей, хантов. С этой точки зрения олень становится инструментом доминирования и культурной экспансии. Через оленя манси не только передвигались, но и распространяли свое мировоззрение, свой ритуальный и хозяйственный уклад. Характерная охота на бобров – животных, сакрализованных у хантов и подверженных табу, – символически подчеркивала власть над сакральным, переосмысление традиционных ограничений ради практической выгоды и культурного давления.

Такое символическое превосходство сопровождалось ритуальными и экологическими действиями, например выжиганием лесов для привлечения лосей и оленей – животных, представляющих мир охоты и мир порядка. Там, где у хантов олень был слабым звеном и уязвим для медведей (олицетворяющих силы хаоса и разрушения), у манси он был не только защищен, но и сакрализован – как элемент транспортной и мифической стабильности (см.: [Абрамов 2017]).

С расширением масштабов оленеводства и формированием крупных домашних стад в пространстве Урала и лесотундры произошло не просто хозяйственное изменение – речь идет о трансформации структуры культуры, в которой олень занял ключевую, почти архетипическую позицию. В структуре мировоззрения ханты, манси и их арктических соседей олень перестал быть только животным – он стал моделью мира, осью, вокруг которой упорядочивалась повседневность, труд, родственные отношения и мобильность.

Быт – это не просто практическая реальность, а структурная система знаков, и каждый объект в ней выполняет функцию в рамках устойчивой оппозиции: центр/периферия, свое/чужое, движимое/неподвижное, мужчина/женщина, жизнь/смерть. В этой системе олень оказывается универсальным маркером – его ценность одновременно экономическая, символическая и социальная.

Так, в ненецком языке ханты, манси и селькупы объединяются под одним понятием – хаби («работник»), что указывает на встроенность «чужих» в хозяйственную структуру через труд, но и через оленя как символ принадлежности к новому миру. Он становится не только средством перемещения, но и входным билетом в систему родства – через труд пастуха, заслужившего право жениться на дочери хозяина, происходит символическая интеграция в новую культурную систему. Олень здесь – медиатор социальных лифтов, обеспечивающий трансформацию статуса и включение в новую структуру.

Даже топонимы и родовые названия, такие как Салиндер («жители песчаных кос»), зафиксировали следы перемещения идентичностей через оленье пространство. Олень здесь – не просто ресурс, а средство переноса культуры, передачи и переработки мифологических и хозяйственных паттернов.

Накопление оленьих стад породило новое отношение к собственности: олень стал движимым капиталом, который можно было обменивать, передавать, собирать как богатство. Это вызвало расширение социального диапазона – между зажиточными и бедными возникла дистанция, но она не разрушила структуру взаимопомощи. Родовые связи продолжали поддерживать равновесие: бедный ненец чувствовал себя включенным в структуру богатства, если имел родство с обладателем большого стада.

Подобное включение – не эмоциональное, а системное: богатство и бедность – это части одного целого, поддерживающие равновесие культурной системы. Через обучение езде в упряжке и временный наем с использованием чужих оленей происходило восстановление равновесия, и человек вновь возвращался в символическое «свое».

Оленеводы, не имея доступа к ресурсам оседлой культуры (например, дереву), выстраивали обменную структуру, где олень становится эквивалентом любого дефицита – от досок до лодок. Даже традиционные жилища (балки) или доски для пола в чуме поступали с лесной зоны в обмен на шкурки и оленей. Этот обмен – не просто торговля, а структурный переход между культурами: через оленьи шкуры и песцовую валюту соединялись лес и тундра, оседлость и кочевничество, стационарность и подвижность.

Таким образом, в повседневной реальности ханты и манси олень выступает как знаковая матрица, в которую вписаны родственные отношения, социальные перемещения, хозяйственные решения и взаимодействие с иными культурами. Он соединяет «внешнее» и «внутреннее», организует не только пространство, но и мировоззренческую архитектуру быта. Олень – это язык культуры, на котором север говорит с собой и с другими (см.: [Плужников 2024]).

Рассмотрим теперь бобра в быту у коренных народов. Если взглянуть на историческое пространство Нижнего Приобья, то становится очевидным: фигура бобра у народов ханты и манси – это не просто элемент экосистемы или объект охоты. Это символ, глубоко встроенный в систему их мировоззрения, мифа, ритуала и повседневного быта.

Исторические свидетельства, собранные путешественниками XIX века – Поляковым, Носиловым, Евладовым, – фиксируют не только биологическое присутствие бобра в речной системе Пелыма, Лепли, Сосьвы и Конды, но и его особое положение в символической структуре мира коренных народов (см.: [Рябов 2019]). Бобр воспринимался не просто как зверь, но как существо с человеческими качествами, способное понимать речь, соблюдающее порядок, следующее «законам», – строящее, трудящееся, хранящее и передающее.

Промышленники-охотники, как отмечал Поляков, переходили на условное наречие, чтобы не быть услышанными бобром, – ведь верили, что он понимает человеческую речь. Это больше, чем примета фольклора, – это проявление структуры мифологического мышления, в котором животное и человек обмениваются ролями. Бобр, как и шаман, находится *между* – он знает законы обоих миров.

Отношение к бобру было встроено в структуру памяти и родства. Реки – носители фамильной топонимики, – как в случае с родом Алексеевых, промышлявших по Эссе, Лепле и Вою, связывали род, зверя и место. Бобр становился узлом, в котором соединялись человек, природа и история.

Даже исчезновение бобра как вида в XIX–XX веках интерпретируется не как биологический факт, а как разрушение одного из культурных столпов. Бобр был не просто утраченной добычей – это был уход символа, ослабление структурной связи между природой и мифом, ритуалом и бытом. Зоологи воспринимали исчезновение бобра как утрату экспоната, ханты и манси – как размывание границ между мирами, где больше не было проводника.

Тот факт, что за каждым бобром велась история – личная, родовая, культурная, как в рассказах о Кузьме Санбанталове или трагической судьбе Федора Алексеева, – говорит о переживании бобра как персонажа, как агента, а не объекта. Его «добыча» включала в себя и путь, и труд, и жертву, и долг. Это полная структура мифоритуального цикла, в котором участие принимают и зверь, и человек, и ландшафт.

Таким образом, с философской точки зрения, бобр у ханты и манси – это носитель смыслов и связей, который не просто структурирует охотничье хозяйство, но и определяет границы между профанным и сакральным, между телесным и духовным, между природным и культурным. Через фигуру бобра проступает устойчивая модель мира, в которой каждое существо занимает свое место не только по биологическим, но и по символическим законам.

И сегодня, когда таежные реки вновь принимают потомков тех бобровых кланов, можно сказать: символ возвращается – и с ним возвращается структура (см.: [Рябов 2019]).

Современная наука может описать бобра как крупного грызуна – с длиной тела до метра и весом около 30 килограммов. Ему приписываются инженерные способности, выносливость, умение нырять и строить плотины. Но эти свойства – всего лишь поверхность более глубокой структуры значений, которые закреплены за образом бобра в традиционном сознании.

В понимании мифа у ханты и манси каждое животное выполняет функцию оппозиции, помогает выстроить сетку смыслов, через которую человек интерпретирует окру-

жающий мир. Бобр в этом контексте – не «объект» природы, а «субъект» культуры, с которым устанавливаются отношения уважения, ритуального молчания, обмена и даже страха. В мифах Сибири и обеих Америк он трактуется как бывший человек, а это значит – фигура, обладающая двойной природой, находящаяся на границе между категориями.

В этой трансграничности – основа его сакрального статуса. Манси и ханты считали, что бобры понимают человеческую речь, а значит, входят в ту же коммуникационную систему, что и люди. Возникает эффект зеркала: охотник – наблюдатель, но и сам находится под наблюдением. Это вводит бобра в ритуальное поле, где каждое слово и действие обретает вес.

Такой подход объясняет и культурные запреты: у бобров нельзя было воровать, нельзя было о них говорить дурно, находясь рядом. Это не просто табу, а проявление структурной логики сакрального пространства, где слово и вещь, мысль и действие напрямую связаны.

Особую значимость бобра подтверждает и правовая норма «Русской правды»: за кражу бобра взыскивался крупный штраф, что отличает его от всех прочих диких зверей. В правовом сознании древнерусского общества он приравнивается к движимой собственности, то есть становится элементом культурного пространства, с закрепленным за ним статусом и стоимостью. Это опять-таки проявление структуралистского механизма: бобр – не просто «животное», а знак, за которым стоит сеть отношений – экономических, правовых, ритуальных.

Продукты бобра – шкура, подшерсток, мускусная струя, высушенный хвост – становятся носителями силы, как в символическом, так и в практическом смысле. Их использовали для лечения, защиты, в обрядах – они интегрированы в тело культуры, в ее ритуальный и медицинский дискурсы. Это свидетельствует о магической функции, которую бобр выполняет как источник силы, здоровья, благополучия (см.: [Францек 2025]).

Таким образом, в традиционном мировоззрении манси и хантов, отраженном в их мифах, обрядах и повседневной практике, бобр и олень представляют собой не просто два вида животных, а два полюса культурной модели мира. Их функции различны, но не противоположны – они дополняют друг друга, отражая глубинное устройство жизни: сакральное и земное, вертикальное и горизонтальное, ритуальное и утилитарное.

Бобр не просто полезен – он священен. Его шкуры, изображения и черепа становились элементами сакрального пространства, оберегами рода. Считалось, что бобр связан с высшими силами, а «бобровая струя» – мускусный секрет – использовалась не только в лечебных, но и в очистительных ритуалах, особенно когда речь шла о возвращении внутреннего равновесия или защите от осквернения.

Но сакральность не означала запрета на охоту. Напротив, в структуре ритуального поведения добыча бобра была допустима, если соблюдалась этическая рамка: нельзя было истреблять колонию полностью. Всегда оставляли пару – самца и самку, обеспечивая круговорот жизни. Это – проявление уважения к структуре природного порядка, к принципу равновесия между пользой и сбережением.

Олень – это основа жизненного пространства. Если бобр связан с вертикалью (земля – вода – миры), то олень – фигура горизонтали, то есть повседневного движения, труда, обустройства жизни. В жизни манси и хантов олень – это не только пища и одежда, но и опора всей системы передвижения, средство, через которое человек обживает и осмысляет пространство.

Одежда из оленьих шкур четко структурировалась по сезонам, полу, функциям – это тоже знаковая система. Шкура оленя несла не только тепло, но и знаковый код, где форма, мех, способ ношения определяли статус и предназначение. Варезки, обувь, парки, малицы – каждый элемент вырастал из тела оленя, делая его источником быта и идентичности.

Но особенно важно то, что олень – движение. Движение – это не просто передвижение в пространстве, а способ упорядочения мира, его освоение. Нарты, в которые запрягали оленей, были материальным продолжением тела человека, а перед домами ставили столбы для привязи, часто с резными образами – людей, птиц, духов. Таким образом, олень становился центром символического ландшафта, знаком принадлежности к культуре, роду, пространству.

Именно поэтому охота на бобра и содержание оленей были не просто действиями, а ритуализированными практиками, в которых выражалась философия равновесия, взаимоповажения и ответственности. Эта структура мышления жива до сих пор, скрытая в нартах, в узорах варежек, в рассказах о бобровых колониях, – как карта смыслов, через которую коренные народы Урала читают и ощущают свой мир.

В этом контексте метапопуляционная структура диких северных оленей, охватывающая пространства Восточного Таймыра, перестает быть только объектом биологических описаний – она начинает читаться как текст культуры. Пространственные «рукава» миграции, сезонная пульсация движения, постоянное возвращение к тем же пастбищам – всё это выступает в качестве символического действия, ритуального паттерна, где каждый локальный ареал есть фрагмент этнической мозаики.

Каждая элементарная популяция – это не просто стадо с определенной плотностью. Это – территориально-сакральный узел, в котором сходятся культурные маршруты: пути духов, предков, охотничьих традиций. Их стабильность, воспроизводство, способность возрождаться после распада – знаковое отражение идеи возобновления мира, столь важной в мифопоэтическом мышлении северных народов.

Н. В. Малыгина, кандидат биологических наук, отмечает: «Для миграционного хода оленей характерны следующие временные закономерности: как весной, так и осенью явно выделяются начало миграции (появление первых групп или следов передвижений), ее пик (массовое движение группировок) и окончание (уход последних групп, отсутствие следов передвижений)» [Малыгина 2010, с. 28].

Между локальными популяциями происходит постоянный обмен особями – это можно интерпретировать как символическую коммуникацию, наподобие обмена дарами между племенами, что является важнейшим кодом традиционного общества [Малыгина 2010].

Таким образом, олень выступает как структура, через которую коренные народы выстраивают отношения с окружающим миром, с природой и друг с другом. В эпоху глобализации, когда культурные коды подвергаются эрозии, сохранение этих популяционных и смысловых структур становится задачей не столько биологической, сколько культурной, философской и этической. Исчезновение популяции – это не только потеря вида, но и обрыв линии передачи культурной памяти.

В традиционном мировоззрении коренных народов Урала речной бобр (*Castor fiber* Linnaeus, 1758) занимал далеко не только зоологическую нишу. Он выступал в роли важного символа сакральной связи человека с водной стихией, созидательной природной энергии и этического порядка лесной цивилизации. Образ бобра, присутствующий в мифах, обрядах и топонимах, воплощал не просто животное, но и структурную единицу архаической системы ценностей, где каждое существо имело свою функцию в поддержании космического равновесия. Его активность в ландшафте – строительство плотин, преобразование потоков, создание новых экосистем – воспринималась как культурное деяние, соотносимое с человеческим трудом, но возвышенное до уровня ритуального действия.

Однако с наступлением XVII–XVIII веков начинается процесс деконструкции этого образа. Вытеснение традиционного мышления прагматичной логикой охоты и утилитарного освоения природы привело к редукции бобра из сакрального существа до биологического ресурса, ценимого за мех и мясо. В этом переходе от культа к ресурсу отражается общий сдвиг в структуре познания: от символического к функциональному.



К середине XIX века бобр исчезает не только физически с территорий Предуралья и бассейна р. Урал, но и из этнокультурного сознания.

Возвращение бобра в среднее течение р. Урал в середине XX века через мероприятия по реинтродукции (из восточноевропейских и кондо-сосьвинских популяций) стало не столько биологическим актом, сколько бессознательной попыткой восстановления утраченного структурного узора. Однако в этом процессе бобр вновь оказался заложником научно-биологического дискурса: его воспринимали как объект популяционного контроля, а не как носителя культурной и этнической идентичности.

Таким образом, история бобра на Урале – это не только биография животного вида, но и метафора глубинной трансформации отношения человека к миру. Бобр предстает как исчезнувший знак, звено символической системы, утратившей свою полноту и нуждающейся в реинтерпретации не только на уровне экологии, но и на уровне культуры (см.: [Дебело, Сорока 2025]).

Тем не менее сохранение этих животных не только как биологических видов, но и как культурных символов критически важно для устойчивости этнической идентичности. Их «присутствие» в языке, сказаниях, обрядах – это форма сопротивления амнезии, способ сберечь структуру мира, в котором человек мыслит себя не как господина природы, а как часть сложного ритуального и смыслового ландшафта.

В европейской научной традиции бобр часто редуцирован до биологического вида *Castor fiber* – охотничьего трофея, носителя ценной железы или биоинженера болот. Его исчезновение с территории Европы, где цивилизация принесла доступность и хищничество, трактуется как экологическая потеря. Однако в контексте Урала бобр исчезает не только как вид, но и как знак, нарушается система знаков, существующая веками. И потому для коренных жителей его исчезновение – не просто биологическая трагедия, но разрушение структуры смысла.

Бобр – след древней симметрии, которая существовала между человеком и животным до появления «зверя-врага». Его жилища, каналы, склады из берез – архитектура природы, соразмерная с действиями человека в дописьменную эпоху. Хижины бобра напоминают чумы и тупы, выложенные с той же заботой, соразмерно силам и нужде. Это зеркальная структура – человек и зверь жили по схожим законам, в схожем ритме. Но затем структура была нарушена: пришли промышленники, деньги, пуд струи за пять рублей – и магический баланс разрушился.

Олень в этом нарративе – антипод и двойник бобра. Один связан с просторами, светом и движением, другой – с водой, тьмой и покоем. Вместе они составляют бинарную оппозицию, важнейшую в структуралистской логике: движение/покой, свет/тьма, охота/уход, надземное/подземное. В мифах и обрядах ханты и манси оба животных участвуют в жертвоприношениях, в образах духа-хранителя, в ритуалах посвящения.

То, что в биологии есть вид, популяция и ареал, в культуре становится системой знаков. Исчезновение одного элемента – не просто потеря, а нарушение всего «текста» мира. Поэтому наблюдения Носилова ценны не только как первые научные данные об уральских бобрах, но и как фиксация исчезающей структуры, последние строки текста, который читают еще «изнутри» – не глазами биолога, а глазами участника сакральной системы.

Современная зоология оценивает работы Носилова по шкале достоверности, но не всегда замечает: он описывал структуру, а не просто вид. Он уловил то, что позже исчезло, – не только животное, но и способ говорить о мире через него (см.: [Носилов 1968]).

### **Олень и бобр как тотемические образы**

Рассмотрим еще оленя и бобра с тотемической стороны. В архаическом мышлении, основанном на структурных оппозициях и ритуальных повторениях, каждое животное было не просто частью биосферы, а элементом знаковой системы, через которую человек осмыслял свое место в мире. У хантов, манси и других коренных народов Урала

особенно значимыми стали бобр и олень – животные, воплощающие разные, но взаимодополняющие начала, участвующие в формировании тотемной модели бытия.

В традиционном мировоззрении коренных народов Урала, таких как ханты и манси, священное никогда не отделяется от повседневного. Мифологическая картина мира, шаманская практика и культ тотемных животных образуют структурно организованную систему смыслов, где каждое животное, каждый дух, каждое действие вплетено в иерархию космоса и этики. Бобр и олень – не просто животные, а опорные элементы этой структуры, знаки, через которые человек соотносит себя с видимым и невидимым.

Шаман, приступая к лечению или ритуалу, мог использовать бобровую струю как проводник между человеком и духом. В этом действии реализуется принцип символической замены: не просто жертва, а носитель связи между мирами. Бобр, как знак, обязывает духов откликнуться на зов человека.

Олень, напротив, – существо света, движения и родовой памяти. Он играет ключевую роль в ритуале жертвоприношения духам-покровителям. Шаман, «видящий с закрытыми глазами», выбирает окрас и состояние оленя не только как жертву, но и как знаковый ответ на состояние мира. Светлая шерсть, тишина в поведении животного, направление движения – всё это семиотические сигналы, по которым определяется воля духов.

В культуре манси и хантов олень – не только средство передвижения и источник пропитания. Он становится объектом поклонения, особенно в образе медвежьего брата, поскольку, по легенде, медведь – это оленеубийца, изгнанный с небес за нарушение закона Торума.

Бобр в этой структуре – знак тайного знания, он почти не появляется в крупных жертвоприношениях, но всегда находится рядом с моментами перехода: болезнью, рождением, промыслом, смертью. Его череп или шкура – символ сохранения родовой защиты, его поведение – предзнаменование будущего.

Олень, напротив, публичен: его роль – обеспечивать жизнь рода в материальном и духовном смысле. Он – фигура социальной нормы: сколько жертв отдать, как одеться, как построить жилище. Он несет функции видимого порядка.

Таким образом, бобр и олень в системе верований и ритуалов манси и хантов – это не просто животные, это мифологические константы, вокруг которых строится смысл. Они выполняют роль определителей границ и мостов: между мирами, между духами и людьми, между хаосом и порядком. Через них человечество в архаических формах культуры осмысляло себя как часть космоса, связанную с иным укладом, – но понимающей эту инаковость через структуру образа (см.: [Манси: народ любви ... 2025]).

### **Заключение**

Завершая размышления о культуре и символической системе коренных народов Урала, мы приходим к выводу, что их традиции представляют собой структурно организованное знание, передающееся из поколения в поколение не только через язык или ритуал, но и через семантические образы животных, таких как бобр и олень. Эти фигуры функционируют не просто как элементы охотничьей практики или экономической деятельности, а как философские категории этнического «я», своеобразные ключи к пониманию мира, природы и человека в нем.

В мифологическом мышлении коренных народов Урала образы оленя и бобра формируют не только космогоническую картину мира, но и структурный каркас этнической идентичности. Через эти тотемические фигуры сообщество определяет собственные границы «своего» и «чужого», передает память о предках и закрепляет нормы взаимодействия с ландшафтом.

Язык, ритуалы и социальные практики, в которых постоянно возрождаются образы оленя и бобра, работают как «коды устойчивости»: они сохраняют уникальный способ восприятия мира и обеспечивают непрерывность культурной традиции.

Таким образом мифология становится не только рассказом о прошлом, но и механизмом самосохранения этноса, где личное «я» вплетается в коллективное «мы», а связь с предками и землей превращается в основу самобытной идентичности народов Урала.

### Список источников

- Абрамов И. В. Оленеводство как стратегия жизнеобеспечения манси: факторы возникновения и угасания // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 4 (39). С. 104–113.
- Дебело П. В., Сорока О. В. Динамика распространения и численности обыкновенного бобра (*Castor fiber* Linnaeus, 1758) в государственном природном заповеднике «Оренбургский» // Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. 2025. Т. 34, № 1. С. 12–19. DOI 10.24412/2073-1035-2025-34-1-12-19. EDN IJNLOP.
- Исакова Н. В. Культура народов Севера : философско-социологический анализ : [монография] / Н. В. Исакова ; отв. ред. В. И. Бойко ; [АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии]. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1989. 206 с.
- Манси: народ любви, природы и гармонии // Манси : сайт. 15.01.2025. URL: <https://mansiskydych.tilda.ws/omansi> (дата обращения: 04.07.2025).
- Малыгина Н. В. Дикий северный олень (*Rangifer tarandus* L.) Восточного Таймыра: особенности пространственного размещения // Известия Иркутского государственного университета. Серия : Биология. Экология. 2010. Т. 3, № 3. С. 26–32. EDN NCCSEP.
- Носилов К. Д. Бобры // Уральский следопыт. 1968. № 6. С. 63–66.
- Плужников Н. Е. Олени – их, самодийцев, всё // Perspectum : сайт. 21.08.2024. URL: <https://perspectum.info/olenevodstvo/?ysclid=mh5bdeo7ze680341528> (дата обращения: 04.07.2025).
- Руднева О. В., Короб А. О. Этнолингвокультурный концепт олень в хантыйской языковой картине мира // Филологический вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2022. № 3 (11). С. 73–83. DOI 10.26105/PBSSPU.2022.32.22.003. EDN YCQIOS.
- Рябов А. На службе природе и науке // остяко-вогульск.рф : сайт. 20.08.2019. URL: <https://xn----dtbdzdfqbczhet1kob.xn--plai/2019/08/20/na-sluzhbe-prirode-i-nauke/> (дата обращения: 04.07.2025).
- Смирнова К. А. Мотив зооморфных перевоплощений в фольклоре обских угров // Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия : Studia Historica Juvenum. 2018. № 1 (14). С. 44–54. EDN ZCVFHN.
- Францек Л. А. Бобёр-лицемер // Колокольная галерея : сайт. 15.01.2025. URL: <https://www.showbell.ru/skazki/?st=bober&ysclid=mgky0x94m6933555696> (дата обращения: 04.07.2025).
- Чепчугова К. С. Мифы и легенды народов Урала // Международный научно-исследовательский журнал. Екатеринбург, 2016. № 6 (48). Ч. 4 (июнь). С. 73–74. DOI 10.18454/IRJ.2016.48.149.

### Информация об авторе

**Евгений Родионович Крылосов**, аспирант 3-го курса, направление «Философская антропология, философия культуры», АНО ВО «Гуманитарный университет» (Екатеринбург, Россия).

### Information about the author

**Evgeny R. Krylosov**, third-year postgraduate student, Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture, Liberal Arts University – University for Humanities (Yekaterinburg, Russia).

Статья поступила в редакцию | Submitted 04.09.2025.

Одобрена после рецензирования | Revised 09.10.2025.

Принята к публикации | Accepted 09.10.2025.