Фольклор и антропология города Т. 8. N. 3. 2026
Тип публикации: статья
EDN: XIUBDS

«И крестики ставят, и можжевеловую веточку»: обряд в религиозной идентичности южных удмуртов

ГЕРМАН ЮРЬЕВИЧ УСТЬЯНЦЕВ [1], [2]

✉ ustyan-93@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-0655-3127
[1] Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
[2] Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, Россия

Статья посвящена исследованию религиозной идентичности и обрядовых практик южных удмуртов. В центре внимания автора — особенности этнической религии удмуртов, ее синкретический характер и роль обрядов в формировании самосознания носителей традиции. Основная гипотеза исследования заключается в том, что для большинства информантов религиозная идентичность проявляется не столько на уровне догматики, сколько через участие в коллективных и семейных ритуалах. В работе анализируются современные тенденции удмуртского язычества: наблюдается упрощение обрядовой жизни, при этом отдельные деревни сохраняют закрытый, эзотерический характер ритуалов, тогда как в других происходит их публичная репрезентация и фестивализация. В статье уделяется внимание природоцентризму удмуртской религии, в которой основным объектом культа выступают силы природы. В нарративах информантов отмечается тенденция к монотеизации: верховный бог Инмар воспринимается как единое воплощение природных стихий.

Статья основана на полевых материалах, собранных автором в 2023–2025 годы в южных и центральных районах Удмуртии. Исследование проводилось в рамках Поволжской этнологической экспедиции исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Использованы методы глубинного интервью, биографических прогулок и включенного наблюдения. Автор приходит к выводу, что ритуал остается основной формой выражения религиозной идентичности современных удмуртов-язычников, а их мировоззрение отличается эклектизмом, выраженной связью с этнической традицией и природоцентризмом, а также ретроспективностью, обращенностью к прошлому. В статье также рассматриваются причины упрощения обрядовой жизни: влияние христианизации, экономические трансформации, утрата преемственности жреческой традиции и атеистическая политика, проводимая в советское время.

Ключевые слова: куала, Петров день, религиозный синкретизм, удмуртское язычество, южные удмурты

Для цитирования статьи:
Устьянцев, Г. Ю. (2026). «И крестики ставят, и можжевеловую веточку»: обряд в религиозной идентичности южных удмуртов. *Фольклор и антропология города, 8*(3), 141–165.

Дата поступления в редакцию: 10.05.2026
Дата рецензирования: 05.07.2026
Дата принятия к публикации: 30.07.2026
© Г. Ю. Устьянцев

Urban Folklore & Anthropology, V. 8. N. 3. 2026
Publication type: article
EDN: XIUBDS

"They put up crosses and a juniper branch too": Ritual in the religious identity of southern Udmurts

GERMAN YU. USTYANTSEV [1], [2]

✉ ustyan-93@mail.ru
https://orcid.org/0000-0003-0655-3127
[1] Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
[2] N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, Russia

The article examines the religious identity and ritual practices of Southern Udmurts. It focuses on the specific features of Udmurt ethnic religion, its syncretic character, and the role of ritual in shaping the self-understanding of tradition bearers. The main hypothesis of the study is that, for most informants, religious identity is expressed less through doctrine than through participation in communal and family rituals. The article analyzes contemporary trends in Udmurt paganism: ritual life is becoming less elaborate; while rituals remain closed and esoteric in some villages, in others they are publicly presented and undergo festivalization. Particular attention is paid to the nature-centeredness of Udmurt religion, in which the forces of nature constitute the primary focus of worship. Informants' narratives also reveal a tendency toward monotheization: the supreme god Inmar is perceived as a unified embodiment of the forces of nature.

The study is based on fieldwork materials collected by the author in 2023-2025 in southern and central Udmurtia. The research was conducted as part of the Volga Ethnological Expedition of the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University. The methods included in-depth interviews, biographical walks, and participant observation. The author concludes that ritual remains the primary form of expression of religious identity among contemporary Udmurt pagans. Their worldview is characterized by eclecticism, a strong connection to ethnic tradition, nature-centeredness, and a retrospective orientation toward the past. The article also examines the factors contributing to the simplification of ritual life: Christianization, economic transformations, the disruption of continuity in the priestly tradition, and Soviet atheist policies.

Keywords: Kuala, Peter's Day, religious syncretism, Udmurt paganism, southern Udmurts

To cite this article:
Ustyantsev, G. Yu. (2026). "They put up crosses and a juniper branch too": Ritual in the religious identity of southern Udmurts. *Urban Folklore & Anthropology*, *8*(3), 141–165.

Received: 10.05.2026
Reviewed: 05.07.2026
Accepted: 30.07.2026
© German Yu. Ustyantsev

В последние десятилетия отмечается актуализация языческих верований и обрядов в некоторых республиках Урало-Поволжья. Этот процесс развивался с разной интенсивностью среди марийцев, мордвы и удмуртов [Шнирельман 2001: 144–154]. В. А. Шнирельман выделяет в удмуртском язычестве конца XX столетия два направления: «одно развивается в селе, где наблюдается преемственность с традиционными дохристианскими верованиями, которые никогда здесь полностью не исчезали; второе более характерно для города, где местная интеллигенция фактически конструирует новую синтетическую религию для преодоления кризиса идентичности» [Шнирельман 2001: 149]. Современное удмуртское язычество распространено, в основном, в южных районах Удмуртской Республики и в некоторых районах Республики Башкортостан среди сельского населения. Городские жители менее вовлечены в языческие практики. Удмуртская этническая религия не подверглась такой трансформации, как традиционная религия соседнего народа — марийцев. Процессы, происходившие в Республике Марий Эл на рубеже XX и XXI веков, привели к возникновению Марийской традиционной религии — официального религиозного института [Алыбина 2017]. При этом языческие верования удмуртов также не избежали воздействия современных тенденций, например, влияния национальной политики и научного дискурса [Напольских 2002].

В отношении традиционных религий народов Урало-Поволжья, в том числе удмуртов, авторы используют широкий спектр понятий: «народная религия», «фолк-религия», «язычество», «традиционные верования», «дохристианские верования», «вернакулярная религия», «этническая религия» и др. [Садиков, Иликаев 2023: 408–409]. Дискуссия о терминологии современного язычества заслуживает отдельного исследования. В данном тексте я буду использовать в отношении нехристианских обрядов и верований современных удмуртов понятия «удмуртская этническая религия» (что подчеркивает связь религии и этнических традиций) и «язычество» (так свою религию называют некоторые информанты).

Обрядам и верованиям удмуртов посвящен ряд этнографических описаний XIX — начала XX веков: Г. Е. Верещагина [Вереща-

гин 1895], А. И. Емельянова [Емельянов 1921], П. Н. Луппова [Луппов 1999]. Обрядовую сторону культуры некрещеных удмуртов Елабужского уезда исследовал миссионер и этнограф М. Елабужский [Елабужский 1895], материалы о северных удмуртах Глазовского района собирал Н. Г. Первухин [Первухин 1888]. Советский и российский этнограф В. Е. Владыкин изучает мифологию и ритуалы разных локальных групп удмуртского населения [Владыкин 1994]. Традиционные верования закамских удмуртов исследует современный автор Р. Р. Садиков [Садиков 2008], Н. И. Шутова обследует сакральный ландшафт удмуртских регионов [Шутова 2001]. Новые тенденции в развитии обрядовой культуры южных и закамских удмуртов освещает французский антрополог Ева Тулуз [Toulouze 2018]. В поле зрения указанных авторов находятся обряды календарного и жизненного циклов, объекты культовых практик и мифологические представления удмуртского населения. В. А. Шнирельман проанализировал тенденции к ревиталиации этнических религий народов Поволжья, в том числе удмуртов, в контексте глобального общественного интереса к язычеству и неоязычеству [Шнирельман 2001]. В то же время религиозная идентичность удмуртов в настоящее время остается мало изученной проблематикой.

Задача данной статьи — выявить специфику религиозной идентичности удмуртов-язычников и роль обрядовых практик в их религиозном самосознании. В работе рассматриваются особенности современной этнической религии удмуртов: природоцентризм, этнический характер и синкретизм. Текст основан на полевых материалах автора, собранных в Удмуртской Республике в 2023–2025 годах среди сельского и городского населения. Исследования проводились в рамках Поволжской этнологической экспедиции в Алнашском, Завьяловском, Игринском, Киясовском, Малопургинском, Можгинском районах Удмуртии, г. Ижевск и г. Можга. Среди респондентов преимущественно этнические удмурты в возрастном диапазоне 40–82 лет, представители разных профессий. Рассматриваемые нарративы и практики связаны с сельской местностью, основной территорией распространения традиционных верований. Даже если информанты являются горожанами, их воспоминания апеллировали к опыту пребывания в деревнях некрещеных удмуртов. По этой причине в статье не делается разграничений между сельской и городской формами удмуртской этнической религии.

Материалы были собраны с помощью глубинного интервью и биографических прогулок, а также включенного наблюдения. Язык интервью — русский. Важно отметить, что исследование проводилось среди этнографической группы южных удмуртов,

поэтому полученные выводы не могут быть экстраполированы на все регионы проживания удмуртов.

С помощью нарратологического анализа текстов интервью я выявляю некоторые тенденции в религиозном самосознании информантов. Я опираюсь на «практический» подход к религиозной идентичности язычников, описанный К. Х. Кремер. По ее мнению, язычество — это не устоявшийся набор догм, а динамичный и вариативный спектр разных теологических представлений. В основе самосознания и духовного поиска современных язычников лежит эмпирический опыт, выраженный в обрядовых действиях. С этой точки зрения, религиозная доктрина играет вторичную роль в идентичности языческих сообществ по сравнению с ритуалом [Kraemer 2012: 12, 17].

Синкретизм в идентичности современных удмуртов

Опрошенные нами сельские жители совмещают в своих религиозных практиках и представлениях черты этнической религии удмуртов и христианства. Информанты осознают, что локальные верования имеет синкретический характер, однако это не вызывает у них чувства противоречия. Опрошенные подчеркивали, что воспринимают образ Иисуса Христа (или христианского бога) и Инмара как единый объект культа:

> Мы, конечно, ни жертвоприношениями, ни какими-то поклонениями не занимаемся, на любое событие какое-то семейное собираются люди, старший просто по возрасту встает, они смотрят в тот угол, где икона висит. Икона там висит. Но он [жрец] говорит: «Остэ инмаре!»[1], и вот этот Инмар и Иисус Христос, это по сути дела одно и то же. Разницы вообще нет[2].

По словам информантки из Завьяловского района, сочетание христианских и языческих представлений особенно характерно для пожилого населения, которое не обладает глубокими теологическими знаниями:

> Мы абсолютно живем спокойно, воспринимая, что да, везде есть кто-то, в каждой дырке, в каждой норке есть какое-то существо, сущность, дух, и мы абсолютно с ними живем дружно, мирно существуем. Да, у нас уже не сохранилось каких-то приношений этим духам, хотя бабульки, скорее всего, это еще и делают. А так, в принципе, у нас вот они говорят: «Ой, Ин-

[1] Обращение к божеству Инмару.
[2] О. В., ж., пос. Завьялово. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.04.2025.

мар — это Иисус Христос», да нет. Инмар — это верховный, вообще-то, бог удмуртов, языческий, а у них это все слилось[3].

Многие респонденты позиционирует себя как крещеных, некоторые из них прошли обряд «посвящения» в две веры. Так, среди жителей Можгинского района практикуется удмуртское языческое «крещение»: сначала проводят домашний ритуал, который наделяет ребенка символической защитой от негативного воздействия. После этого обряда ребенка крестят в церкви по православному канону:

> А так нет, тут в основном двоеверие. Традиционное, православная вера и вот эти языческие, они еще сочетаются друг с другом, это обычное явление. Есть бабки, например, которые лечат, так называемые бабки — знахарки, так скажем. И кроме того, как лечат, еще и сглаз снимают, или наоборот сглаз делают. Или, например, вот крещение удмуртское есть. Называется крещение, употребляется слово «крещение». То есть сначала ребенок, если родился, они ведут сначала к этой бабке, она проводит обряд крещения, или приглашают ее там на семейный какой-то праздник. И потом только в церковь идут. Батюшки тоже рассказывают: привозят ребенка и уже у него на шее висит какой-то талисманчик. Он спрашивает, что это такое. «А вот, покрестились»[4].

Информанты из д. Карамас-Пельга рассказывали, что некоторые некрещеные удмурты, всю жизнь участвовавшие в языческих ритуалах, в пожилом возрасте принимали крещение. Для них это было скорее не результатом длительного духовного поиска, а мерой сакрального очищения и защиты перед неминуемой смертью.

Домашняя атрибутика во многих домах также иллюстрирует ситуацию религиозного синкретизма. В комнатах респондентов стоят иконы и кресты: «[А в основном население крещеное?] — Да. [Вас крестили тоже, да? Откуда эти иконы? Видно, что они очень старые.] — При открытии музея собрали с семей»[5]. Более того, пожилой житель д. Лудорвай вспоминает, что иконы стояли также в священных пространствах для молений:

> Мама у меня крещенная. [А как она Инмару молилась? Как это происходило? Где?]. Ну прямо вот, видите, как тут же дом или куала вот назывались. Там же картошку варили, суп варили. У них тут такая большая икона была. Туда и молятся. Говорили раньше иконы ставить с правой стороны, чтоб

[3] Н. Н., ж., пос. Завьялово. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.04.2025.
[4] А., м., г. Можга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 21.04.2025.
[5] М. Н., ж., д. Муважи. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.07.2025.

> было... Тут еду готовим, печка, вот тут ты заходишь, обедаешь, тут было скамейки у нас, например, тут тоже скамейки. Если семьи много, у некоторых было вот по девять ребят, по восемь, много-много семей было. Ну они куда хотят уже, где место находят. Если человек восемь, семь, самое многое вот так было. Вот сюда удобно молиться, а туда сзади [за ритуальным котлом] уже не ставили иконы[6].

Религиозной жизни обследуемых населенных пунктов свойственна эклектичность мировоззрения, как и многим другим языческим сообществам [Громов 2025: 253]. Современные носители традиции знакомы с различными христианскими и языческими традициями, выборочно используют их элементы в обрядовой практике. В записанных нарративах нет идеи контркультуры, оппозиции христианству, доминирующему в регионе. Это концептуально отличает удмуртскую этническую религию от неоязыческих течений [Pike 2001: xiv]. Несмотря на то, что христианство и ислам могут восприниматься некоторыми последователями этнической религии как иноэтничные и более «высокие» культуры, очевидно влияние мировых религий на вернакулярные верования удмуртов [Напольских 2002]. Как пишет Кастен Христенсен, этнические религии отличаются от мировых открытостью и лояльным отношением к сочетанию разных традиций. Язычники могут посещать сакральные пространства, принадлежащие к разным конфессиям, и не видеть в этом противоречий [Christensen 2017: 8].

Значительная часть населения изученных деревень считает себя язычниками, но при этом осознает синтез христианства и этнической веры в их религиозной жизни. Большинство наших информантов посещают церковь и языческие моления. Таинство крещения понимается многими как формальный акт, приобретение сакральной защиты и очищение. Такие категории идентичности, как «крещеные» и «некрещеные», не проявляются в повседневности, но актуализируются в рамках ритуала.

Обряд как пространство выражения идентичности

Согласно моей гипотезе, ритуал является основной сферой репрезентации религиозной идентичности последователей удмуртского язычества. В удмуртской традиции моления в святилищах проходят несколько раз в году: в Пасху (*Бадзым нунал*, удм. «Великий день»), Петров день, Покров день (удм. *Пукро*) [Владыкин, Виноградов 2010: 22]. Петрову дню в локальных тра-

[6] Ф. В., м., д. Лудорвай. Зап. А. С. Смирновой, 11.07.2025.

дициях удмуртов соответствуют *Гербер, Гужем-юон* (удм. «летнее пиршество»), *Куарсур* (удм. «лиственное пиво»), *Петрол*. К этому празднику, который отмечается 12 июля, приурочены несколько важных дат христианского и народного календарей: день почитания апостолов Петра и Павла, летнее солнцестояние, а также завершение плужных сельскохозяйственных работ [Владыкина, Глухова, Панина 2017: 156]. Моления удмуртов проходили в сакральных пространствах — *куала*, которые представляли собой срубные постройки с открытым очагом. *Куала*, как писал Н. М. Маторин, могут быть семейными, родовыми и общественными (*бадзым куала,* удм. «большая куала») [Маторин 1929: 41, 48]. Обычно *бадзым куала* располагаются в периферийном пространстве, в конце деревни или в лесу.

В ходе летней экспедиции 2025 года я столкнулся с двумя моделями репрезентации религиозно-обрядовой идентичности. В июле в Киясовском районе проводится праздник *Гужем юон*, который информанты часто соотносят с Петровым днем (местные жители часто называют его именно так). Мы получили разрешение посетить моление и празднование в д. Карамас-Пельга, жители которой были рады нашему приезду и охотно давали интервью. Цели религиозного ритуала: благодарность богу за помощь в хозяйстве, мольба о плодородии в текущем году и испрашивание блага для деревенского социума. На обряде присутствовали деревенские жители, гости, а также представитель администрации Киясовского района. Все присутствующие могли фотографировать и снимать на видео процесс подготовки к ритуалу, а также само моление в священном месте *Акташ* (*Рис. 1*).

Участники экспедиции исторического факультета МГУ смогли взять интервью у троих жрецов, служителей культа *вёсясь*, которые проводили обряд. Более того, наше исследование ритуала можно охарактеризовать как включенное наблюдение: мы стали не только свидетелями, но и участниками молений, разделив со всеми присутствующими жертвенную трапезу. Обряд проходил в святилище *Акташ,* которое считается общедеревенским молельным пространством. Согласно этнографическим описаниям, удмурты проводят ритуалы в *куала* несколько раз в году: на Пасху, Петров день и Покров день [Владыкин, Виноградов 2010: 22]. Бавлинские удмурты проводят *куала вёсь* (удм. «моление в куале») два раза в году: в Петров день летом и на Покров осенью [Садиков 2008: 74].



Р[illegible]сь

Моление сопровождалось большим деревенским праздником: музыкальным концертом, танцами, конкурсами между жителями разных улиц. Респонденты также позиционировали это мероприятие как день деревни («Кстати, у нас сегодня праздник. Триста пятнадцатый день рождения»[7]). Таким образом, происходит фестивализация обряда: религиозное действо переходит в общедеревенские гуляния. Уместно говорить о контаминации религиозного и светского в рамках одного праздничного дня (12 июля).

Подготовка к ритуалу началась утром: местные жители варили травяной чай, кашу, суп с бараниной в больших котлах. Женщины д. Карамас-Пельга были одеты в «удмуртский костюм»: платья, передники и платки. На центральную деревенскую улицу приехали трое служителей культа, мужчины-*вӧсясь*. Перед походом в святилище местные женщины помогли им переодеться в одежду для молений: вышитую рубаху с длинными рукавами, подпоясанную широким кушаком, а также светлые штаны и сапоги. На

[7] М., ж., д. Карамас-Пельга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 12.07.2025.

голову жрецы надели колпаки, перевязанные цветной полоской ткани. Данное облачение считается традиционным для удмуртских служителей культа и в других поселениях [Владыкин, Виноградов 2010: 17]. Далее процессия во главе с сакральными специалистами направилась в святилище: каждый из *вӧсясь* нес в руках сосуд с жертвенной пищей: самогоном, супом или кашей. Посуда для жертвоприношений, как нам объяснили жрецы, должна обладать особым статусом, передаваться между поколениями. Одни из *вӧсясь* показал нам тарелку, которую привез с собой. На дне сосуда видны знак его рода — тамга. Все трое жрецов одновременно зашли в *Акташ* и приступили к чтению молитвы перед священной елью. Некоторые женщины подходили близко к дереву, мысленно обращаясь к высшим силам, воплощенным в образе бога Инмара. Пожилая 90-летняя респондентка оставила под елью монетку в качестве подношения. Примечательно, что на дереве были повязаны полотенца, оставшиеся после предыдущих обрядов. По словам информантов, эти предметы символизируют дары молящихся высшим силам, которые они преподносят в надежде на помощь. После чтения молитвы каждый *вӧсясь* вылил под дерево часть пищи из своего сосуда (по три ложки самогона, каши и супа соответственно). Затем на поляне перед рощей каждый из присутствующих должен был съесть по одной ложке из каждого сосуда (жертвенную еду первым употреблял представитель районной администрации). После моления праздничная процессия спустилась в деревню, где присутствующие могли угоститься сваренным чаем, кашей, супом и магазинными продуктами.

Единственным закрытым для нашего посещения местом была роща, а именно пространство вокруг священной ели. Нас просили не заходить на территорию *Акташ*, но разрешили снимать моление со стороны. Открытость в отношении демонстрации религиозных практик является частью репрезентации локальной культуры. Жители д. Карамас-Пельга воспринимают свой праздник как локальную достопримечательность, которую можно показывать гостям и СМИ. Фотоотчет с моления был опубликован в социальной сети «ВКонтакте» в сообществе «МБУК "Центр удмуртской культуры"»[8]. Публичное освещение религиозной жизни с помощью Интернета распространено среди современных языческих и неоязыческих сообществ [Strmiska 2005: 41]. Эта модель репрезентации обрядовых практик может быть охарактеризована как *экзотерическая*.

Иное отношение к ритуалу мы встретили в Алнашском районе. Аналогичное моление 12 июля, направленное на благодарность богам и испрашивание высокого урожая, проводилось в д. Кузебаево. Посредством знакомых исследователей я пробовал получить

[8] https://vk.com/wall-40843322_1774?ysclid=mokd75x4cu271656671

приглашение на локальный обряд, однако последовал отказ. Жители д. Кузебаево, которую удмурты часто характеризуют как самую «языческую» деревню, предпочитают сохранять сакральные практики закрытыми для посторонних. При том, что в д. Кузебаево мы прожили неделю и в целом собрали довольно много информации о верованиях и сакральных пространствах, наблюдать ритуалы и участвовать в них мы не могли. Такое отношение к обрядовой стороне культуры можно охарактеризовать как *эзотерическое:* носители традиции поддерживают разговор о своей религиозной жизни, но при этом выступают против открытой демонстрации ритуалов для посторонних. В д. Кузебаево до сих пор сохранилось деление социума на три культовых объединения или группы: род святилища *Булда*, род святилища *Быдзым куала* и род рощи *Луд*. Согласно данным Н. И. Шутовой, представители группы *Луд* были некрещеными, а остальные две группы крещеными [Шутова 2001: 57]. По словам информантов, в Петров день каждое объединение проводит отдельное моление в своем культовом пространстве. Перед ритуалом среди взрослых мужчин каждой группы проводится жеребьевка, на которой выбирают главного жреца и его помощников[9]. В роще *Луд* моление проводится ночью и только при участии мужчин, а женщины могут наблюдать за пределами огороженного участка или же вовсе не присутствуют на ритуале [Бадртдинов 2024: 190]. Респонденты отмечали, что деление на культовые группы актуализируется только в рамках ритуала и не являются частью повседневной идентичности жителей д. Кузебаево.

Процесс участия в ритуалах является основной формой проявления религиозной идентичности, при этом в ритуалах участвуют как крещеные, так и некрещеные жители. Участие в *Гужюм-юоне* воспринимается как дань традиции, как принятый коллективом способ обратиться к высшим силам с просьбами и благодарностью. Факт таинства крещения считается скорее формальным и не препятствует участию в молении. Более того, в процессе обряда некоторые участники крестились:

> [Простите, а можно Вас спросить?] — Да, конечно. [А почему Вы перекрестились во время моления?] — Потому что я крещеная… [А, то есть Вы не проповедуете традиционную веру?] — Да, я... мы как организаторы вот этого вот обряда скорее. Я тут в культурном центре работаю[10].

Респондентка полагает, что связь с православной церковью обязывает ее креститься в любых ритуальных контекстах. Широко распространено также и обратное явление: некрещеный может посе-

[9] М. Я., ж., д. Кузебаево. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 17.07.2025.
[10] М., ж., д. Карамас-Пельга. Зап. А. С. Смирновой, 12.07.2025.

щать службы в православном храме: «[Ну... А ваши родители? Я так понимаю, все-таки православные, да?] — Да. [А муж?] — Мой муж, он говорит, православный, но он некрещенный. Тоже ходит в церковь со мной, свечки ставит. Угу. Ну и куда ему деваться уже? Поздно, некуда идти»[11].

Жители обследуемых деревень констатируют, что в их календарных обрядах присутствуют праздники, имеющие ярко выраженную христианскую символику. Они сочетаются в народном календаре удмуртов с языческими праздниками. Например, многие опрошенные празднуют Пасху: «Пасха у нас, кстати... Пасху отмечаем. А на другой день у нас самый большой день, Акашка называется. Когда мы тоже варим кашу. Потом яйца собираем, крупу собираем со всех домов»[12]. Жители д. Карамас-Пельга отмечают, что день празднования удмуртской Пасхи отличается от православной традиции. Более того, локальный вариант Пасхи сопровождается молениями божеству Инмару в пространстве *куала*: «Весенняя Радоница у нас в понедельник. У православных во вторник, а у нас в понедельник, потому что у нас и Пасха в понедельник»[13].

> Обычная Пасха, мы гуляем, из дома в дом гуляем, поем обрядовую песню, посвященную Инмару, восхваляем Инмара. А в следующий день, самый главный день, где молодые девушки, должны быть обязательно девственницы, они собирают крупу, масло, яйца сырые, это все мы провозим в рощу, вот на той стороне, там готовится также ритуальная пища, там так же, как и сегодня, поклоняются березе, обращаются, эта каша провозится по этой улице и вот ставится в куалу[14].

Среди обрядов жизненного цикла удмуртов широко известен поминальный ритуал под названием *йыр-пыд сётон* (удм. «жертвование головы и ног»), бытующий в разных районах проживания удмуртов также как *вал сюан* (удм. «свадьба коня»), *кулэн мурт сюан* (удм. «свадьба умершего») или «третья свадьба» [Владыкин, Чуракова 2012; Емельянов 1921: 20]. В некоторых местностях встречаются также названия *мыддорин сюан* (удм. «свадьба наизнанку») и *уллань сётон* (удм. «жертва нижнему миру») [Владыкин, Чуракова 2012: 28]. Обряд *йыр-пыд сётон* относится к семейным поминальным обрядам и проводится единожды в определенный период времени: в некоторых деревнях Киясовского района Удмуртии обряд обычно проводится в конце декабря — начале января до Рождества или до 14 января; в населенных пунктах Завьяловского

[11] Н., ж., д. Лудорвай. Зап. А. С. Смирновой, 11.07.2025.
[12] М., ж., д. Карамас-Пельга. Зап. А. С. Смирновой, 12.07.2025.
[13] У православных Пасха приходится на воскресный день.
[14] В., м., д. Карамас-Пельга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 12.07.2025.

района — с 7 по 19 января; в некоторых местах — поздней осенью или в начале декабря, до дня зимнего солнцестояния [Емельянов 1921: 20; Владыкин, Чуракова 2012: 28–29]. По умершим в молодости «третью свадьбу» не устраивают: считается, что они погибли по неестественным причинам, в результате воздействия злых сил [Садиков 2008: 151]. Универсальным для разных групп удмуртов является осенне-зимний период проведения обряда: по мнению исследователей, это может быть обусловлено противопоставлением летнему времени проведения свадеб. Поминальный обряд представляется оппозицией свадьбе. В удмуртских традициях свадьба воспринимается как «праздник жизни», а *йыр-пыд сётон* как «праздник смерти» [Владыкин, Чуракова 2012: 29]. *Йыр-пыд сётон* всегда проводится не ранее, чем по прошествии года с момента смерти, он может быть организован через 3, 5, 10 и более лет, однако только один раз. Известны локальные традиция проведения обряда дочерью в честь своей умершей матери через год–два после своего замужества [Владыкин 1994: 170]. В прежние времена данный обряд был обязателен, а несоблюдение его осуждалось как родственниками, так и соседями семьи умершего [Владыкин, Чуракова 2012: 28]. В настоящее же время ритуал проводится крайне редко, однако считается, что если человек пообещал покойному родственнику провести обряд, он обязан его организовать (ПМА 2023–2025). Обряд начинается с ритуала жертвоприношения. В жертву, как правило, выбирается животное черной масти, однако, согласно некоторым этнографическим данным, масть животного не везде имеет значение [Емельянов 1921: 21]. Наши информанты также не акцентировали внимание на цвете шерсти животного. Для женщины в жертву приносят корову, для мужчины — быка или лошадь (ПМА 2023–2025). Конечности и череп жертвенного животного закапывают или оставляют у священного дерева, предназначенного только для этого поминального ритуала. В некоторых деревнях череп подвешивают на дерево (*Рис. 2*).

В некоторых обследуемых деревнях, например, в д. Карамас-Пельге и д. Кузебаево, «третью свадьбу» организуют и в настоящее время: «Проводится во время с Рождества до Крещения, а год проведения — хоть через год. После годины уже, когда годины уже прошли, можно через год, можно через два, можно через двенадцать, не раньше. Через двенадцать лет мы тетушке вот провели»[15].

[15] Р. Л., ж., д. Карамас-Пельга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 12.07.2025.



Рис 2. Череп коровы, оставшийся после обряда йыр-пыд сётон. 19.07.2025. Автор П. Л. Карась

Fig. 2. Cow skull left after the yyr-pyd syoton ritual, 19 July 2025. Photo by P. L. Karas

Описанные выше практики являются частью «культового поведения» современных южных удмуртов. В основе «культового поведения» лежат привычки и неосознанные импульсы [York 2003: 58]: часто носители традиции обрядов не рефлексируют о конечных целях своих обрядовых действий. Можно предположить, что основой ритуала является не столько его религиозная интерпретация и мифология, сколько составляющие его формальные атрибуты: молитвы, символы, жертва и др. [Strmiska 2005: 41]. Информанты отмечали эмоциональную вовлеченность в ритуалы: они получают положительные ощущения, чувство успокоения и гармонии [Barner-Barry 2005: 53]. Для многих участие в обряде дает возможность ощутить свою принадлежность к сообществу верующих, своей деревне и этнической группе [Pike 2001: xiii, xxiii].

Ретроспективность современного язычества

Современные исследования свидетельствуют об упрощении обрядов удмуртской этнической религии и сокращении их количества: «Коллективная ритуальная деятельность как основной фактор поддержания общественных религиозных обрядов и обычаев свелась к минимуму, стала скудной и фрагментарной, в существенной степени перешла на бытовой уровень и сохранялась в пределах семьи» [Садиков, Тулуз 2017: 98]. Похожего мнения придерживаются респонденты: они вспоминают, что раньше, во времена «бабушек и дедушек», ритуалы были более масштабными и продолжались несколько дней: «На Петров день молились три дня. Три дня резали барана. Первый день молились в роще луд, вон там. Второй день молились в другой роще, вон там»[16]. Многие информанты полагают, что раньше старшее поколение чаще посещало сакральные пространства: «И, ну да, по большим праздникам они моления проводят, ну, такие, как раньше традиции соблюдались, там уже, конечно, эти, мне кажется, что они не так соблюдаются…»[17].

В изученных населенных пунктах наиболее «языческой» деревней, в которой сохранились удмуртские обряды, считается д. Кузебаево. Существует мнение, что там не прерывалась межпоколенческая традиция общественных молений. Этот «языческий» статус является частью локальной идентичности местных жителей, чьи религиозные практики часто становятся объектом интереса исследователей:

> Еще у нас куала была, я хотела сказать, но это тоже как моление. Там прямо огорожено было, я уже мало помню. Там уже несколько жердей только было во время нас, но одна семья. Говорят, что это те корни, которые держат этот обряд луд. Они ходили туда, у них была специальная одежда, и пояс свой, и рубаха такая белая была, и шляпа у них была. Кашу варили там, умывались. Вот этот обряд они еще все держат в Кузебаево, там тоже. И у них и куала есть[18].

Постепенно выходят из бытования и семейные ритуалы, в том числе *йыр-пыд сётон*:

> Такие праздники делаем еще. Ну, многие уже нет, но както вот в нашем роду праздник... Праздник, конечно, громко сказано. Умершему родственнику, старшему, на третий год

[16] В., м., д. Карамас-Пельга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 12.07.2025.
[17] А. К., ж., д. Большая Уча. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 21.04.2025.
[18] Н. М., ж., д. Муважи. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.07.2025.

> смерти, по осени режется живность. И вот это считается по-прежнему праздником ушедшего родственника[19].

Я обратил внимание, что во многих населенных пунктах «третью свадьбу» перестали «играть» около 20–30 лет назад, на рубеже XX-XXI веков: «Когда мы? Через 30 лет, наверное, уже прошло, да? Мы когда еще пришли, тогда еще делали. 27 лет. 27 лет назад последний раз, да, проводили? Мы уже не проводим вот такие обычаи»[20].

Преимущественно опрошенные имеют представление об *йырпыд сётон* только на основе детских воспоминаний или рассказов старших родственников. Для них обряд ассоциируются с «праздником» у костра и монетами, которые дети собирали после жертвоприношения в сакральном месте, а затем покупали на них сладости. Жительница Завьяловского района поделилась нарративом о «третьей свадьбе», которую она наблюдала примерно в 60-х годах XX века. Во взрослом возрасте обряд она не наблюдала и не участвовала в нем сама:

> Вот делали там, вот зимой помню, зимой помню, что это было, или это было после января уже, да, зимний период, но там опять снега много, да ведь? Или это ноябрьские были уже, вот когда скот зарежут, да, что снег уже есть, вот в памяти осталось, что снега еще немного, сделали костер, и возле костра народ где-то угощает, где-то песни поют, именно ритуальные песни бабушки пели, а как их пели, я даже не обращала внимания. Нам было интересно, что вот и подкидывали, копейки подкидывали, и мы налетали, и в снегу рылись, искали, собирали это все[21].

В период ожившего интереса общественности к удмуртской языческой религии на рубеже столетий жрецы *вӧсясь* стали более публичными персонами, их ритуальная деятельность освещалась в СМИ. Однако в настоящее время отмечается сокращение численности ритуальных специалистов, прерывание жреческой традиции в некоторых локусах. Нехватка служителей культа также может сказываться на регулярности обрядовых действий. Так, один из жрецов в г. Можга говорит о невозможности оставить преемника: «[А здесь в районе есть сейчас вӧсясь еще?] — Нет. Я один. [Вы не пытались учить кого-то, чтобы передать?] — Не идет никто. Не соглашаются»[22]. Исследователи связывают проблемы разрыва преемственности в передаче компетенций ритуальных специалистов с влиянием советской атеистической политики [Садиков, Тулуз 2017: 104].

[19] С., ж., д. Лудорвай. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 11.07.2025.
[20] Б., ж. и В., ж., д. Черный Ключ. Зап. П. Л. Карась, 18.07.2025.
[21] О. В., ж., пос. Завьялово. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.04.2025.
[22] П. В., м., г. Можга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 21.04.2025.

Респонденты объясняют постепенное сокращение бытования «языческих» обрядов несколькими причинами. Основная среди них — христианизация. В населенных пунктах, расположенных близко к церквям, жители чаще посещают православные службы, с течением времени перестают ходить в священные пространства под открытым небом: «А у нас уже редко, это жертвоприношение, мы как бы уже православные, легко мы сдались, язычество у нас уже не держится»[23].

> Христианские, мы ближе к церкви, что ли, можно сказать. Это может быть из-за близости к Большеучинской церкви <…> Километров сколько там? По прямой, наверное, километров 10–15. Учатская церковь, да. Там крестили, говорят. Вот эти традиционные знания они стерлись, что ли. Да и, учитывая то, что церковь запрещает <...>. И думаю, тут не очень красиво было бы там же какие-то свои народные мероприятия, обряды проводить, и тут же священник <...>. Священник этого точно не допустит[24].

Еще одна причина связана с трансформацией экономической системы: все меньше сельских жителей в настоящее время держат скотину и птиц. Если для общедеревенских молений можно приобрести жертвенное животное коллективно, вскладчину, то для родовых и семейных обрядов это, как правило, затруднительно. К примеру, в историографии отмечены случаи отказа от принесения в жертву гусей в связи с изменением домашнего хозяйства в XX веке [Toulouze et al. 2018: 134]. Далеко не каждая семья может позволить себе купить целую корову или лошадь для *йыр-пыд сётон*. Не имея возможности принести полноценную жертву, семьи предпочитают не проводить ритуал вовсе:

> И вот в жертву приносили женщинам обязательно телку, они варили в одном котле, это как свадьба для мертвых, для усопших. И это после пяти−шести лет только. Мы же верили, чтобы и там, и в той жизни тоже держали скотину. Это важное занятие, скотина, да? А для мужчин обязательно резали коня. Не обязательно всю тушку, главное, чтобы голова была и ноги были. Эти ели все высохли. Что повлияло, не знаю. Может все время там овец держали, может из-за этого. Сейчас уже и овец не держим. С конца деревни было видно, прям вот так стоят черные [овцы]. У меня в голове осталось так. Я в молодости участвовала, у нас соседка делала. Ну, я уже так конкретно не

[23] Н. М., ж., д. Муважи. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.07.2025.
[24] О. А., м., д. Пазял. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 19.04.2025.

помню. В голову животного вбивали деньги, чтобы там все у них было достаточно, благополучно[25].

Обряды южных удмуртов, как и других этнографических групп, адаптируются под современные реалии. Отмечается использование магазинных продуктов (хлеба, алкоголя и др.) в праздничной трапезе, более свободное отношение к одежде для молений (важно только, чтобы она была светлых оттенков, а женщины покрывали голову), совместное участие в молениях мужчин, женщин, местных жителей и гостей [Садиков, Тулуз 2017: 108–109].

На фоне упрощения обрядовой жизни многие молельные пространства уничтожены или заброшены, не используются в ритуальных целях уже много лет. Рощи, расположенные вблизи леса, уничтожались в связи с расширением обрабатываемых сельскохозяйственных территорий. Некоторые старые святилища уже не воспринимаются молодыми поколениями удмуртов как пространства для молений [Toulouze et al. 2018: 128]. Сакральные постройки *куала* практически не встречаются в современных домах. По словам респондентов, эти молельные сооружения уничтожают для строительства на их месте новых зданий. Лишь несколько раз мы видели старые здания *куала*, в которых хозяева хранят хозяйственный инвентарь:

> Нет, нет, там не березы, там липы были. Березы как раз у нас, где Бадзым куала, Великая куала, святилище великое. Это вот после войны уже разобрали, получается, у нас, в 47-м году. И бабушки рассказывают, такие вот ураганы были, дважды крыши сносило, ворота, и все думали, что это, наверное, из-за того, что разобрали и на дрова увезли на ферму. Председатель распорядился, ветеран военный[26].

Большинство сакральных пространств южных удмуртов было уничтожено в период советской власти, особенно в первой половине XX века в связи с коллективизацией:

> Нет, у нас в советское время куалы все уничтожались. В Карамас-Пильге тоже расскажут про куалы истории. В Пильге, кстати, сохранилась куала. Нам показывали. Но в целом их уничтожали. Особенно бадзым куалы, которые общие были, на усадьбах. Может, где-то в Кузебаево сохранилась, но тоже редко сейчас[27].

[25] Н. М., ж., д. Муважи. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 16.07.2025.
[26] В., м., с. Поршур. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 20.04.2025.
[27] Ф. В., м., д. Лудорвай. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 11.07.2025.

Сакральные пространства, которые ранее регулярно посещали для ритуальных целей, сейчас могут обладать статусом «нехороших» мест. Информанты вспоминают, что в детстве старшие родственники запрещали им заходить туда, собирать там ветки, траву или грибы. За нарушение запретов могли последовать болезни или смерть:

> Туда вообще не заходим. Вот там эта поляна, вокруг березы растут. Ровное место. Самое высокое место вот этих гор. Там видно еще, что там ничего не растет в одном месте <...>, что там уже все сгорело наверно, потому что там молились, жертвоприношения были там. И вообще никого туда не пускают. Такая история была, что приехали с д. В. жители. Они с другой деревни были, они не знали, что там молебное место, и собрали грибы. После этого что у них случилось? Он или заболел, или почти что умер. При смерти он вообще лежал после этого[28].

Некоторые опрошенные нами носители традиции посещали рощи один или несколько раз, например, в детстве вместе с родителями, бабушками или дедушками. Нарративы о негативной репутации бывших мольбищ широко распространены в изучаемых районах. Как правило, жители избегают посещения заброшенных рощ: «В рощу? Священную? Будучи в экспедиции, ходил. Это было в девяносто четвертом году. Сейчас она не используется. Но местные туда не ходят. Боятся»[29].

Хотя некоторые молитвенные рощи уже не функционируют, их названия сохраняются в коллективной памяти и закреплены за природными локусами:

> Вот за рекой, вот весь этот лес. Вот тут тоже молельное место есть возле Бакыр-Завода. Вот где-то примерно вот в этом районе, Булда там, это возвышенность. Тоже молельное место, как в Кузебаево, там раньше Булда, как в Кузебаево Булда есть сейчас. [Но она сейчас действует?] Нет, она не действующая, там уже ничего нет, это просто место, место называется Булда[30].

С одной стороны, в современных реалиях наблюдается тенденция к публичности и открытости ритуальных практик. Это связано с лояльным отношением современной общественности и местных властей к языческой вере. С другой стороны, носители традиции отмечают регрессию в обрядовой жизни по сравнению с преды-

[28] Т., ж., д. Кватчи, Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 22.04.2025.
[29] П. О., м., д. Лудорвай. Зап. А. С. Смирновой, 11.07.2025.
[30] А., м., д. Варзино-Алексеево. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 20.07.2025.

дущими поколениями сельских жителей. Современные ритуалы представляются им не возрождением языческой традиции, а ее угасающим продолжением. Согласно записанным нарративам, отправление языческих ритуалов сопряжено с идеей сохранения этнических традиций и самосознания, что во многом свойственно актуальному язычеству в целом[31]. Например, ритуалы этнических религий часто являются сферой активного использования родного (в данном случае удмуртского) языка; в дни молений проводят концерты фольклорной музыки. В идее сохранения традиции отражен этнический характер современного удмуртского язычества. Рассказы об обрядах прошлого репрезентуют коллективное восприятие этнической религии как веры предков.

Культ природы

Важной составляющей этнической религии удмуртов является природоцентризм. Информанты отмечали, что поклоняются именно силам природы: небу, земле, лесу и др.: «Молятся вообще-то удмурты на солнышко. Инмар — это небо, это небесное существо, Инмар»[32]. «Мы и в природу саму, в силу природы верим. Там ничего злого такого у нас нет. Как бы говорят, что наша языческая вера, да? И в церковь мы ходим»[33]. Почитание стихий как источника блага и сакрального защитника соответствует концепции «естественной религии», популярной среди современных язычников. «Естественная религия» предполагает обращение человека к своим корням, дикой первозданной природе, поиск «аутентичной», «изначальной» веры [Christensen 2017: 8]. В современной литературе существует трактовка язычества как «политеистической или пантеистической религии, поклоняющейся природе» [Shaw 2017: 4].

Часто опрошенные не выделяют персонифицированные объекты культа: согласно их комментариям, они почитают природу в целом, как единый абсолют: «Ну, еще там в церкви, можно сказать, кто верит, именно верит в Бога. А у нас и солнце, и земля, и ветер, у нас все вот эти были в одном. И как у мусульман, да? У них Аллах, у нас Господь. А у нас бог солнца, бог ветра, бог земли — это одно[34]». Этот комментарий соответствует тезису Д. В. Громова о мировоззрении современных язычников. По мнению исследователя, в религиозных представлениях язычников совмещаются черты единобожия и многобожия [Громов 2025: 255.] Действительно, инфор-

[31] Нечкасов Е. Идентичность язычника в XXI веке. М., 2020. С. 74.
[32] П. В., м., г. Можга. Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 21.04.2025.
[33] Г. А., ж., пос. Сеп. Зап. П. Л. Карась, 14.07.2025.
[34] М., ж., д. Карамас-Пельга, Зап. Г. Ю. Устьянцевым, 12.07.2025.

манты неоднократно говорили, что бог (Инмар, Господь Бог) является одновременно единым образом и в то же время представлен в разных ипостасях: божествах воды, погоды и т. д. В удмуртской мифологии известны божества Куазь (бог погоды), Кылдысин (бог земледелия), Шунды Мумы (богиня солнца) и другие [Владыкин 1994: 65–70]. При этом данные образы не фигурировали в нарративах респондентов, почти все опрошенные называли в качестве объекта культа верховного бога Инмара, являющегося персонификацией неба. Это говорит о превалирующей тенденции к монотеизации современной этнической религии удмуртов.

В идентичности современных удмуртов-язычников акцентируется связь человека с природой. Люди осмысляются как «дети природы», существующие в гармонии с окружающим миром. Особенно эта связь подчеркивается удмуртами, проживающими в сельской местности и ведущими традиционное хозяйство. Соответственно, основным объектом культа в ритуалах выступает обобщенный образ природных сил, представляемый в виде единого божества Инмара. Различия между христианским богом и языческим культом не осмысляются большинством информантов. Сакральную защиту и помощь верующие, в первую очередь, испрашивают у природы.

Заключение

Ритуал является основной формой выражения идентитета современных удмуртов-язычников. Вне обрядового контекста, в профанном пространстве их религиозная идентичность проявлена слабо. Именно практики, а не догматика являются основополагающим фактором языческой идентичности. Это связано с отсутствием единой доктрины и социальных предписаний, абстрактными теологическими представлениями верующих. В идентичности современных последователей удмуртской этнической религии можно выделить несколько основных черт. Жители южных районов Удмуртии осознают сочетание в своих верованиях и практиках христианства и язычества, для их самосознания свойственен ярко выраженный синкретизм. Эклектика религиозного мировоззрения проявляется и в ритуальной сфере: жители обследуемых деревень посещают и церкви, и природные святилища под открытым небом. Крещение осмысляется язычниками как акт, наделяющий их дополнительной символической защитой. Идентичность крещеного и некрещеного населения не проявляется в повседневной жизни, а актуализируется в рамках обряда. Удмуртской традиционной религии также присущ этнический характер: связь с локальным фольклором, идеей групповой консолидации. Ретроспективность — это также часть идентитета последователей язычества: «истинная» религия для

них ассоциируется с поколением старших родственников, родителей, бабушек и дедушек, которые в полной мере соблюдали обрядовые традиции. В нарративах последователей этнической веры проявлен природоцентризм, то есть идея поклонения стихиям, связи людей с окружающей природой. Основным объектом культа в мировоззрении информантов представляется божество Инмар — персонификация сил природы.

Литература

Алыбина, Т. И. (2017). *Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период.* (Диссертация на соискание ученой степени PhD, этнология). Тарту.

Бадртдинов, Е. Г. (2025). Культ луда и общественное моление «луд вёсь» у удмуртов. *Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология, 35*(1), 189–194. https://doi.org/10.35634/2412-9534-2025-35-1-189-194 https://elibrary.ru/ YKLNIO

Верещагин, Г. Е. (1895). *Остатки язычества у вотяков.* Вятка: Губ. стат. ком.

Владыкин, В. Е. (1994). *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.

Владыкин, В. Е., Виноградов, С. Н. (Сост.). (2010). *Удмурт оскон: вашкала куриськоньес, вёсяськоньес, статьяос = Удмуртская вера: древние молитвы-заклинания.* Ижевск: Удмуртия.

Владыкин, В. Е., Чуракова, Р. А. (2012). Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов. *Ежегодник финно-угорских исследований*, (3), 27–41. https://elibrary.ru/PYWUNF

Владыкина, Т. Г., Глухова, Г. А., Панина, Т. И. (2017). Удмуртский народный календарь и сельский социум. *Научный диалог*, (10), 149–169. https://doi.org/10.24224/2227-1295-2017-10-149-169 https://elibrary.ru/ZQLFLB

Громов, Д. В. (2025). Единобожие и многобожие в современном российском язычестве. *Вестник антропологии*, (3), 245–258. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-3/245-258 https://elibrary.ru/BIQISO

Елабужский, М. С. (1895). Моления некрещеных вотяков Елабужского уезда. *Вятские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный*, (15), 621–631.

Емельянов, А. И. (1921). *Курс по этнографии вотяков. Вып. 3. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков*. Казань: Казанский Вотский издательский подотдел.

Луппов, П. Н. (1999). *Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН.

Маторин, Н. М. (1929). *Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: Язычество. Ислам. Православие. Сектантство*. М.: Безбожник.

Напольских, В. Н. (2002). Заметки на полях: Неоязычество на просторах Евразии. *Вестник Евразии,* (1), 138–146. https://elibrary.ru/HZBXNP

Первухин, Н. Г. (1888). *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях*. Вятка.

Садиков, Р. Р. (2008). *Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов: (история и современные тенденции развития).* Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН. https://elibrary.ru/QPMSGH

Садиков, Р. Р., Иликаев, А. С. (2023). К проблеме дефиниции религиозных

систем финно-угорских народов Поволжья. *Ежегодник финно-угорских исследований, 17*(3), 408–418. https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-3-408-418 https://elibrary.ru/FUZHNO

Садиков, Р. Р., Тулуз, Е. (2017). Преемственность и ревитализация в обрядах общественных жертвоприношений у закамских удмуртов. *Ежегодник финно-угорских исследований, 11*(4), 97–111. https://elibrary.ru/YQGWZH

Шнирельман, В. А. (Сост.). (2001). *Неоязычество на просторах Евразии: Сборник выпущен по материалам конференции, проведенной Институтом этнологии и антропологии РАН (Москва, июнь 1999).* М.: Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея.

Шутова, Н. И. (2001). *Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН.

Christensen, C. S. (2017). Ethnic Religion in nowadays Europe: renaissance of the historical pagan beliefs or Political Paganism? Exemplified by the Asatru in Denmark and the Mari Native Religion in Russia. *Studia Humanitatis, 2017*(4), 1–17.

Barner-Barry, C. (2005). *Contemporary paganism: Minority religions in a majoritarian America*. New York: Palgrave MacMillan.

Kraemer, C. H. (2012). *Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies*. Englewood, Colorado: Patheos Press.

Pike, S. M. (2001). *Earthly bodies, magical selves: Contemporary pagans and the search for Community*. Berkeley, Los Angeles, London cop.

Shaw, D.-L. (2017). *How do pagans construct their religious identity? A Thematic analysis.* Retrieved from https://www.academia.edu/39805430/How_Do_Pagans_Construct_Their_Religious_Identity_A_Thematic_Analysis

Strmiska, M. F. (Ed.). (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, CAL.: ABC-CLIO. https://doi.org/10.5040/9798400686818

Toulouze, E. (2018). About Eastern Udmurt Religious Practice Today. *Global Journal of Archaeology & Anthropology, 3*(4), Article 555618. https://doi.org/10.19080/GJAA.2018.03.555618

Toulouze, E., Sadikov, R., Vallikivi, L., Niglas, L., Anisimov, N. (2018). Continuity and revitalisation in sacrificial rituals by the Eastern Udmurt. Part II Collective Sacrificial Rituals by the Bashkortostan Udmurt: Revitalisation and innovation. *Folklore: Electronic Journal of Folklore, 73*, 117−144. https://doi.org/10.7592/FEJF2018.73.udmurt2 https://elibrary.ru/TISMBQ

York, M. (2003). *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press.

References

Alybina, T. I. (2017). *Transformation of the Mari religious tradition in the post-Soviet period* (PhD dissertation in Ethnology). Tartu. (In Russian).

Badrtdinov, E. G. (2025). The cult of lud and the communal worship lud vöś among the Udmurts. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya: Istoriya i filologiya, 35*(1), 189–194. https://doi.org/10.35634/2412-9534-2025-35-1-189-194 (In Russian).

Barner-Barry, C. (2005). *Contemporary paganism: Minority religions in a majoritarian America*. New York: Palgrave MacMillan.

Christensen, C. S. (2017). Ethnic Religion in nowadays Europe: renaissance of the historical pagan beliefs or Political Paganism? Exemplified by the Asatru in

Denmark and the Mari Native Religion in Russia. *Studia Humanitatis, 2017*(4), 1–17.

Elabuzhsky, M. S. (1895). Prayers of the unbaptized Votyaks of the Yelabuga District. *Vyatskie eparkhial'nye vedomosti. Otdel neofitsial'nyi*, (15), 621–631. (In Russian).

Emelyanov, A. I. (1921). *A course on the ethnography of the Votyaks. Issue 3: Remnants of ancient beliefs and rituals among the Votyaks*. Kazan: Kazanskii Votskii izdatel'skii podotdel. (In Russian).

Gromov, D. V. (2025). Monotheism and polytheism in contemporary Russian paganism. *Vestnik antropologii,* (3), 245–258. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-3/245-258 (In Russian).

Kraemer, C. H. (2012). *Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies*. Englewood, Colorado: Patheos Press.

Luppov, P. N. (1999). *Christianity among the Votyaks from the earliest historical records to the nineteenth century*. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk. (In Russian).

Matorin, N. M. (1929). *Religion among the peoples of the Volga-Kama region, past and present: Paganism. Islam. Orthodoxy. Sectarianism*. Moscow: Bezbozhnik. (In Russian).

Napolskikh, V. N. (2002). Notes in the margins: Neo-paganism across Eurasia. *Vestnik Evrazii*, (1), 138–146. https://elibrary.ru/HZBXNP (In Russian).

Nechkasov, E. A. (2020). *Pagan Identity in the Twenty-First Century*. Moscow: Veligor. (In Russian).

Pervukhin, N. G. (1888). *Sketches of the traditions and everyday life of the non-Russian peoples of Glazov Uyezd. Sketch I: The ancient religion of the Votyaks as reflected in contemporary traditions*. Vyatka. (In Russian).

Pike, S. M. (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Sadikov, R. R. (2008). *Traditional religious beliefs and rituals of the Trans-Kama Udmurts: History and contemporary trends*. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovanii Ufimskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. https://elibrary.ru/QPMSGH (In Russian).

Sadikov, R. R., Ilikaev, A. S. (2023). On the problem of defining the religious systems of the Finno-Ugric peoples of the Volga region. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii, 17*(3), 408–418. https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-3-408-418 (In Russian).

Sadikov, R. R., Toulouze, E. (2017). Continuity and revitalization in communal sacrificial rituals among the Trans-Kama Udmurts. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii, 11*(4), 97–111. https://elibrary.ru/YQGWZH (In Russian).

Shaw, D.-L. (2017). *How do pagans construct their religious identity? A Thematic analysis.* Retrieved from https://www.academia.edu/39805430/How_Do_Pagans_Construct_Their_Religious_Identity_A_Thematic_Analysis

Shnirelman, V. A. (Comp.). (2001). *Neo-paganism across Eurasia: A collection based on the proceedings of a conference held by the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, June 1999)*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreya. (In Russian).

Shutova, N. I. (2001). *Pre-Christian cult sites in the Udmurt religious tradition: A comprehensive study*. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk. (In Russian).

Strmiska, M. F. (Ed.). (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. https://doi.org/10.5040/9798400686818

Toulouze, E. (2018). About Eastern Udmurt religious practice today. *Global Journal of Archaeology & Anthropology, 3*(4), Article 555618. https://doi.org/10.19080/GJAA.2018.03.555618

Toulouze, E., Sadikov, R., Vallikivi, L., Niglas, L., Anisimov, N. (2018). Continuity and revitalisation in sacrificial rituals by the Eastern Udmurt. Part II: Collective sacrificial rituals by the Bashkortostan Udmurt: Revitalisation and innovation. *Folklore: Electronic Journal of Folklore, 73*, 117–144. https://doi.org/10.7592/FEJF2018.73.udmurt2

Vereshchagin, G. E. (1895). *Remnants of paganism among the Votyaks*. Vyatka: Gubernskii statisticheskii komitet. (In Russian).

Vladykin, V. E. (1994). *The religious and mythological worldview of the Udmurts*. Izhevsk: Udmurtiya. (In Russian).

Vladykin, V. E., Churakova, R. A. (2012). The yyr-pyd syoton rite in Udmurt memorial rituals. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanii*, (3), 27–41. https://elibrary.ru/PYWUNF (In Russian).

Vladykin, V. E., Vinogradov, S. N. (Comps.). (2010). *Udmurt oskon: vashkala kuris'kon'es, vös'as'kon'es, stat'yaos = Udmurt faith: Ancient prayers and incantations*. Izhevsk: Udmurtiya. (In Udmurt and Russian).

Vladykina, T. G., Glukhova, G. A., Panina, T. I. (2017). The Udmurt folk calendar and rural society. *Nauchnyi dialog*, (10), 149–169. https://doi.org/10.24224/2227-1295-2017-10-149-169 (In Russian).

York, M. (2003). *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press.