

© А. А. Ананьев, Г. Ю. Устьянцев

«ВСЁ ШИВОРОТ-НАВЫВОРОТ»: СЕМИОТИКА И БЫТОВАНИЕ «ТРЕТЬЕЙ СВАДЬБЫ» В УДМУРТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена исследованию бытования поминального обряда йыр-пыд сётон (известного также как «третья свадьба») в современной удмуртской культуре. Обряд рассматривается как лиминальная практика, завершающая жизненный цикл человека и символически оформляющая переход души в потусторонний мир. В основе исследования лежат полевые материалы, собранные в 2023–2025 гг. в разных районах Республики Удмуртия, а также ранние этнографические источники. Обряд рассматривается и деконструируется с точки зрения символической антропологии и подхода В. Тернера. Авторами анализируются основные этапы ритуала, — жертвоприношение, застолье и гуляние, завершение обряда, — а также выявляются его временной и пространственный аспекты. Отдельный раздел статьи посвящен анализу современного состояния обряда, его витальности и тенденциям трансформации. В качестве модели для анализа авторами выбрана концепция Е. А. Ягафовой. Как основные факторы, влияющие на состояние обряда в современном удмуртском обществе, выделяются воздействие христианизации, внутренняя табуированность обряда и другие. Несмотря на это, отмечается, что в локальной традиции сохраняется устойчивое восприятие йыр-пыд сётон как сакрально значимого действия.

Ключевые слова: удмурты, поминальный обряд, третья свадьба, йыр-пыд сётон, символическая антропология

Ссылка при цитировании: Ананьев А. А., Устьянцев Г. Ю. «Всё шиворот-навыворот»: семиотика и бытование «третьей свадьбы» в удмуртской культуре // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 48–58.

Ананьев Артём Алексеевич — аспирант кафедры этнологии Исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4). Эл. почта: An.artem02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6923-3784>

Устьянцев Герман Юрьевич — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а); ассистент кафедры этнологии Исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, 27, к. 4). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/48-58

Original article

© Artem Anan'ev, and German Ustyantsev

“EVERYTHING IS UPSIDE DOWN”: SEMIOTICS AND THE REALITY OF THE “THIRD WEDDING” IN UDMURT CULTURE

The article is devoted to the study of the existence of the «yyr-pyd soton» memorial rite (also known as the “third wedding”) in modern Udmurt culture. The rite is considered as a liminal practice that completes a person’s life cycle and symbolically marks the transition of the soul to the afterlife. The study is based on field materials collected in 2023–2025 in various regions of the Udmurt Republic, as well as on early ethnographic sources. The ritual is examined and deconstructed from the perspective of symbolic anthropology and V. Turner’s approach. The article analyzes the main stages of the ritual, including sacrifice, feasting, and festivities, as well as its temporal and spatial aspects. A separate section of the article focuses on the current state of the ritual, its vitality, and the trends in its transformation. The authors use E. A. Yagafova’s concept as a model for analysis. The influence of Christianization, the internal tabooing of the ritual, and others are highlighted as the main factors affecting its current state in modern Udmurt society. Despite this, it is noted that the local tradition still maintains a stable perception of the yyr-pyd soton as a sacred act.

Keywords: Udmurts, memorial rite, third wedding, yyr-pyd soton, symbolic anthropology

Authors Info: Anan'ev, Artem A. — Postgraduate Student of the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: An.artem02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6923-3784>

Ustyantsev, German Yu. — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation); Assistant at the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

For citation: Anan'ev, A. A., and G. Yu. Ustyantsev. 2026. “Everything is Upside Down”: Semiotics and the Reality of the “Third Wedding” in Udmurt Culture. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 48–58.

Проблематизация

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 *мыдлорин сюан* (удм. «свадьба наизнанку») и *уллань сётон* (удм. «жертва нижнему миру») (Владыкин, Чуракова 2012: 28). При этом часто под «третьей свадьбой» понимают непосредственно смерть и похороны (ПМА 2023–2025).

Согласно представлениям удмуртов, в процессе жизни человек проходит через лиминальные стадии, соотносящиеся с обрядами перехода, выделенными А. ван Геннепом (*Gennep* 2004): рождение («первая свадьба»), собственно свадьба, смена человеком семейного статуса; смерть («третья свадьба»), то есть переход души человека в потусторонний мир (*Владыкин, Чуракова* 2012: 27). Свадебная атрибутика является неотъемлемой частью *йыр-пыд сётон* (*Владыкина* 2006: 54). «Есть такие понятия, как свадьба. Свадьба с жизнью, с рождением ребенка. Свадьба как другая. И свадьба со смертью» (А., м., г. Можга, 2025). Души покойных с этой точки зрения следует рассматривать как «лиминальных существ» или лиминальных *personae* в терминологии В. Тернера. Носители лиминальности «увертываются или высказывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве» (*Тернер* 1983: 169). Согласно Э. Личу, обряды перехода выполняют в мифо-ритуальной системе несколько функций: они обозначают изменение социального статуса, магическим образом осуществляют это изменение, а также «служат вехами отдельных этапов в ходе социального времени» (*Лич* 2001: 95). Лиминальность в обрядовой культуре связана с переходом из обыденного состояния в сферу сакрального, а ритуальные практики направлены на коммуникацию с потусторонним (*Crosby* 2009). При этом исследователи отмечают, что переход из одного пространства в другое (в данном случае из пространства живых в иной мир) в культуре многих народов считается потенциально опасным, поэтому нуждается в контроле и регулировании посредством ритуализированных действий (*Thomassen* 2014: 12).

Обряды жизненного цикла удмуртов, связанные со смертью, описаны этнографами конца XIX — начала XX вв. М. Елабужским (*Елабужский* 1895), И. Васильевым (*Васильев* 1906), М. И. Ильиным (*Ильин* 1914). Этнограф первой половины XX столетия А. И. Емельянов в «Курсе по этнографии вотяков» сделал обстоятельное описание «свадьбы покойника» (*Емельянов* 1921). Подробные сведения о погребально-поминальном комплексе южных удмуртов, основываясь на этнографических и археологических источниках, привели в своей статье М. Г. Атаманов и В. Е. Владыкин (*Атаманов, Владыкин* 1985). Данные о локальных особенностях проведения *йыр-пыд сётон* описали в своих обобщающих монографиях В. Е. Владыкин (*Владыкин* 1994) и Т. Г. Владыкина (*Владыкина* 2018). В. Е. Владыкин совместно с Р. А. Чураковой написали статью, непосредственно посвященную *йыр-пыд сётон* (*Владыкин, Чуракова* 2012). Мифологические представления о смерти и поминальные практики закамских удмуртов исследовал Р. Р. Садиков (*Садиков* 2008). Обширные исследования погребально-поминальных обрядов удмуртов, в том числе и «третьей свадьбы» проведены Н. В. Анисимовым, автором книги «“Диалог миров” в матрице коммуникативного поведения удмуртов» (*Анисимов* 2017).

Цель данной статьи — исследовать семиотику обряда *йыр-пыд сётон* и его образ в воспоминаниях современных удмуртов. Авторы статьи используют опубликованные фольклорно-этнографические источники и собственные полевые материалы, собранные в 2023–2025 гг. в местах компактного проживания центральных и южных удмуртов: Алнашском, Завьяловском, Киясовском, Можгинском, Малопургинском районах, г. Ижевске. В удмуртских населенных пунктах были записаны нарративы о поминальных обрядах и восприятии смерти. Среди опрошенных — респонденты, в основном, старше сорока лет, представители разных профессий. Важно, что большая часть информантов является последователями традиционных удмуртских верований и позици-

онируют себя как некрещеных удмуртов, некоторые соблюдают в своих религиозных практиках православные и «языческие» обряды. *Йыр-пыд сётон* является элементом традиционных верований удмуртов, на его бытование влияет христианство.

Авторы опираются на семиотический подход и оптику символической антропологии, разработанной В. Тернером. Британский антрополог ввел понятие социальной драмы, под которой понимал общественный конфликт, событие, нарушающее обыденное состояние вещей, в основе которого лежат частные мотивы и цели (Turner 1957: 330). Уход из жизни члена семьи и деревенского социума воспринимается как разлом привычных социальных связей на локальном уровне. Перформативные функции обряда помогает раскрыть теория карнавализации, сформулированная российским философом М. М. Бахтиным. В *йыр-пыд сётон* можно выделить черты карнавала: пародийный характер, противопоставление свадебному празднику, отказ от привычных социальных ролей. В традиции устраивать прощальный ритуал для умершего проявляется амбивалентный характер поминальных обрядов: сочетание смерти и витальности свадьбы (Бахтин 1963: 183–190).

Амбивалентная семиотика обряда

Обряд *йыр-пыд сётон* относится к частным поминальным обрядам и проводится единожды в определенный период времени: в некоторых деревнях Киясовского района Удмуртии обряд обычно устраивается в конце декабря — начале января до Рождества или до 14 января; в населенных пунктах Завьяловского района — с 7 по 19 января; в некоторых местах — поздней осенью или в начале декабря, до дня зимнего солнцестояния (ПМА 2023–2025; Емельянов 1921: 20; Владыкин, Чуракова 2012: 28–29). По этнографическим источникам, *йыр-пыд сётон* не проводили для самоубийц, чужих, не вступивших в брак людей (Атаманов, Владыкин 1985: 149). 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, такой выбор может быть обусловлен противопоставлением летнему времени проведения свадеб. Поминальный обряд представляется оппозицией свадьбе, ее зеркальным отражением. В удмуртских традициях свадьба воспринимается как «праздник жизни», а *йыр-пыд сётон* как «праздник смерти» (Владыкин, Чуракова 2012: 29). Продолжительность времени после смерти человека до совершения обряда зависит от желания и возможностей родственников покойного. *Йыр-пыд сётон* всегда проводится не ранее, чем по прошествии года с момента смерти, также он может организован через 3, 5, 10 и более лет, однако, как уже было сказано ранее, лишь единожды (ПМА 2023–2025). Известны локальные традиции проведения обряда дочерью в честь своей умершей матери через год–два после 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).

Согласно традициям, обряд должен начинаться с ритуала жертвоприношения. В жертву как правило выбирается животное черной масти, однако, согласно некото-

рым этнографическим данным, масть животного не везде имеет значения (Емельянов 1921: 21). Наши информанты также не акцентировали внимание на цвете шерсти животного. Для женщины в жертву приносят корову, для мужчины — быка или лошадь; если семья не имеет в собственности крупного скота и не может купить тушу, то в качестве жертвы могут использовать птиц, куриц или гусей (ПМА 2023–2025). Следы схожих обрядов встречаются и в ананьинской культуре, распространенной на территории Среднего Поволжья в IX–III вв. до н. э. (Збруева 1952: 212). Есть версии, что культ коня пришел к удмуртам с развитием земледелия, сменив традиционный для северных народов культ лося или оленя (Соколова 1972: 185). Сами же местные жители, как правило, объясняют такой выбор хозяйственной ролью домашнего скота:

«То, что мужчина земельными работами <занимался>, пахал, из-за этого, я думаю, что коня или жеребенка... А то, что женщинам корову, там... Обычно пища чтобы была, молоко...» (ПМА. А. Н., м., Киясовский р-н, д. Дубровский, 2024).

Жертву обычно режут, повернув ее головой на север или запад — туда, где, по представлениям удмуртов, находится «страна мертвых», кровь отдают «нижнему миру»; отсюда еще одно из удмуртских названий обряда — *виро сётон* (удм. «жертва крови») (Владыкин, Чуракова 2012: 29). Связь сторон света с загробным миром распространена не только у удмуртов, но и у других народов Среднего Поволжья — к примеру, по представлениям марийцев, вход в загробный мир также располагается на северо-западе (Кузнецов 1884: 3). Последние десятилетия, по замечаниям информантов, жертву приносят крайне редко: это обусловлено сравнительно малым числом домашнего скота, который держат в деревнях на данный момент. В настоящее время атрибуты обряда — голову и ноги животного — могут специально купить в магазине или попросить у соседей, если те собираются резать скот (ПМА 2023–2025).

Голову и ноги (в некоторых случаях — еще и левый бок (Емельянов 1921: 21, Владыкин, Чуракова 2012: 29) принесенного в жертву животного варят в большом котле. Раньше приготовления происходили в специальном молельном месте, — *куале*, — однако уже в XX в. и приготовление ритуальной пищи, и последующее застолье происходили в жилом доме (ПМА 2023–2025). Сваренное мясо употребляется в пищу в ходе застолья с гостями, кости же помещаются в отдельную емкость — деревянное лукошко или, в некоторых местах, таз или короб; приходящие на поминки гости обычно приносят с собой еду или алкоголь, а часть принесенного кладут в емкость (ПМА 2023–2025; Емельянов 1921: 22). Гости часто ссыпают туда монеты; в некоторых деревнях монеты также подбрасывают при входе в дом. Многие информанты, наблюдавшие данный обряд в раннем детстве, вспоминают, что при каждом проведении *йыр-пыд сётон* дети собирали монеты — как в доме, так и после обряда на месте оставления подношения:

«Я маленько ходила, денежки собирали, там помолятся, оставляют всё. Там ведь деньги тоже мелочь оставляли. А мы где-то уже в сторонке стоим и ждём, когда они уйдут. И то, сколько найдёт, это уже <его>...» (ПМА. Д., ж., д. Малая Венья, Завьяловский район, 2025).

С приходом гостей начинается трапеза. По аналогии со свадебным обрядом выбирается *төр* — почетное лицо, являющееся неким распорядителем на празднике, однако, если во время свадьбы данный чин принадлежит двум людям, как правило, крестным родителям жениха и невесты (Окунева, Пчеловодова 2015: 428), то в поминальном обряде *төр* один. Его роль обычно отводится мужчине, если поминают муж-

чину, и женщине — если женщину (Владыкин, Чуракова 2012: 30). В пищу употребляют бульон, сваренный с костями жертвенного животного, и кашу, приготовленную в этом бульоне, также участники обряда приносят с собой кумышку (Васильев 1906: 58).

После ритуальной трапезы начинается «празднество», часто сопровождающееся ряжением, подчеркивающим инверсивный характер проводимого обряда: мужчины наряжаются в женщин, а женщины — в мужчин. Если поминаемый мужчина, то ему могут выбрать «невесту», а ее роль исполняет либо мужчина, либо пожилая женщина (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Респонденты вспоминают это так:

«Говорили то, что там раньше еще наши прадеды, может, молились на этом месте, как молебен был. Вот туда вывозили. А так нет, нет, нет. Не куда попало, специальные места были. По-моему, даже со всей деревни туда возили. Когда возили, еще импровизация была, как будто свадьба. Мужчина переодевался в женщину, а женщина переодевается в мужчину. Но для чего вот это все делается, вот это я не помню уже, конечно» (ПМА. А., м., Киясовский район, 2024).

Известно, что в д. Большая Шабанка Малмыжского района Кировской области существовала ритуальная роль коня, которого играл один из мужчин, «скачущий» на палке впереди процессии. За ним двигались молодые люди, изображавшие всадников, а замыкали «свадебный поезд» пожилые люди с бубенчиками на шее. Таким образом, участники ритуала имитировали праздничную процессию (Атаманов, Владыкин 1985, 145). В д. Кузобаево Алнашского района принято также одеваться в одежду умершего, делают это, как правило, старшие из присутствующих (ПМА. Ю. М., ж, д. Кузобаево, Алнашский р-н, 2025). Данный обычай схож с распространенным у марийцев обрядом переодевания в умершего на 40-й день (*нылле кече*) (Яковлев 1887: 70). В ряде районов ряжения не происходит, однако участники обряда могут надеть обычную одежду наизнанку, что также подчеркивает инаковость ситуации (ПМА 2023–2025). «Празднество» сопровождается песнями и танцами, зачастую свадебными мотивами (Елабужский 1895: 804). Иногда свадебные песни принято петь с конца, «наоборот» (ПМА 2023–2025). *Йыр-пыд сётон* также сопровождается играми с изображением животных — лошадей или коров — вокруг емкости с костями (Владыкин, Чуракова 2012: 30–31). После застолья и домашних обрядов процессия направляется из дома на кладбище или в специальное сакральное место вместе с ритуальным подношением (Емельянов 1921: 23–24).

Такого рода вторичная ритуализация свадебного обряда может иметь две трактовки. Согласно первой, проведение «третьей свадьбы» знаменует собой окончательное присоединение души к миру мертвых, проводы ее из мира живых (Анисимов 2017: 278). Жертвенное животное символизирует свадебный подарок: в д. Кузобаево Алнашского района местные жители отмечали, что на череп жертвенного животного следует надеть отличительные атрибуты:

«Если даешь коня — должна быть уздечка. На этот череп надевают. А для коровы — ошейник» (ПМА. Ю. М., ж, д. Кузобаево, Алнашский р-н, 2025).



Рис. 1. Мужчина в женском костюме во время «третьей свадьбы» (ПМА. д. Карамас-Пельга, Киясовский р-н, 2025)

Таким образом, вторичная ритуализация свадьбы играет магическую роль, способствуя присоединению покойного к загробному миру предков (Анисимов 2017: 279). Существуют и иные трактовки этого обряда. Согласно удмуртским поверьям, «заложные покойники» находятся в услужении чертей, чаще всего водяных, превращенные в лошадь. Если родственникам удастся совершить обряд, это освобождает душу от вечных загробных мучений. В. Е. Владыкин и Р. А. Чуракова считали, что основная цель ритуала — «обеспечить доброе расположение к живым со стороны мертвых». (Владыкин, Чуракова 2012: 33).

После застолья наступает завершающий этап обряда: емкость с костями увозят из дома в специально для этого отведенное место. Подробности данного этапа варьируются в разных населенных пунктах; наиболее часто встречаются нарративы о подвешивании лукошка с костями на ветках дерева, расположенного в роще за пределами деревни, считающейся священным местом (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Во многих населенных пунктах таким сакральным деревом была ель, называемая, согласно источникам, *йыр-пыд сётон кыз* (удм. «ель для приношения головы и ног») (Владыкина 2018: 169). Такое место обычно известно жителям исследуемых деревень, особенно старшего возраста (ПМА 2023–2025).

В нарративах современных информантов описание развешивания костей на ветвях дерева встречается редко; носители традиции чаще говорят об оставлении подноше-



Рис. 2. Повешенный на дереве череп коня, оставшийся после йыр-пыд сётон (ПМА, Алнашский р-н, д. Кузебаево, 2025)

ния на земле или закапывании его в определенном месте. Кости жертвенных животных принято закапывать, так как они считаются наделенными магической силой, вследствие чего могут стать атрибутами колдунов (ПМА 2023–2025). В некоторых населенных пунктах отмечается отсутствие общедеревенского места жертвоприношения: по словам местных жителей, у каждого рода было свое место для оставления подношений (ПМА. Т. Л., ж. д. Малая Веня, Завьяловский р-н, 2025).

Как говорили некоторые информанты, после завершения трапезы принято вывозить кости и все другие подношения покойнику за пределы деревни (в поле или в специально отведенное для этого место, расположение

которого определено традицией), где на расчищенной от снега небольшой площадке разжигался костер, и все присутствующие, сформировав кольцо вокруг костра, поют песни и вспоминают покойного. Когда костер догорает, емкость с костями и подношениями опустошают на землю, содержимое не закапывают:

«Ну, как бы по инсценировке так. Там это... Кости потом везут. Отдельная роща ниже этого есть у нас... Ниже кладбища. Вот в этой роще эти кости и то, что осталось, специальный такой кошелек, складывают туда поминальную еду и тоже на ветки» (ПМА. Р., ж., д. Карамас-Пельга, Киясовский район, 2023).

По данным В. Е. Владыкина, во время жертвоприношения родственники умершего опускаются на колени на перину, остальные ходят вокруг лукошка с дарами и поют песни (Владыкин 1994: 250). На продолжение обряда у костра приходят, как правило,

родственники и соседи, таким образом, ритуал носит коллективный характер (ПМА. Л. М., ж. д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024). Огонь в удмуртской традиции обладает очистительной силой, и принимающие участие в обряде у костра могут символически очиститься от контактов с загробным миром; встречаются также упоминания о прыжках через костер (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Наши информанты воспринимают ритуал с огнем следующим образом:

«Круг вот этот, какой-то магический, и огонь, я так понимаю, что вот этот огонь, и дым — я даже по рассказам помню, что это символ связи с потусторонним миром — вот это кольцо, огонь, дым, как-то идет связь» (ПМА. Л. М., ж. д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024).

Семиотика разжигания обрядового костра заключается в раскрытии символического входа в «иной мир». После того, как костер догорает и поминающие готовятся возвращаться в дом, один из участников обряда топором зарубает на земле крест или прочерчивает по земле линию за каждым уходящим, называя его имя (ПМА 2023–2025; Владыкин, Чуракова 2012: 32). Данный ритуал направлен на «закрытие» локуса потустороннего мира с целью не впустить нечистую силу в мир живых.

В целом для действий участников *йыр-пыд сётон* характерны элементы обряда перехода, выделенные Э. Личем: движение процессии из одной точки в другую, смена одежды, разделение и посвящение жертвенных животных (Лич 2001: 95). После этого частного поминального ритуала душа считается окончательно ушедшей в мир мертвых.

Бытование «свадьбы покойника»

Как уже было отмечено ранее, в настоящее время обряд проводится редко, а в тех населенных пунктах, где он упоминается, имеет разный статус. Этнолог Е. А. Ягафова выделила в отношении чувашского традиционного праздника несколько форм бытования обряда: 1) актуальную — с сохранением всех ключевых элементов; 2) редуцированную — существенно сокращенную; 3) мемориальную — обряд не проводится, но сохраняется в памяти старшего поколения, участвовавшего в нем или наблюдавшего; 4) возрожденную — ключевые элементы и этапы проведения обряда были восстановлены исследователями или местными активистами (Ягафова 1998: 123–124). Применяя данную классификацию к проблеме бытования *йыр-пыд сётон* можно отметить, что в большинстве удмуртских населенных пунктов обряд существует в мемориальной форме; однако в южных районах, в частности в Алнашском и Киясовском, обряд сохранил актуальную форму.

Причин исчезновения обряда в последние десятилетия можно выделить несколько. Первая — широкое распространение в местах проживания удмуртов православия, вытеснившего многие элементы традиционной религии. Высокий уровень христианизации удмуртов отмечают еще исследователи конца XIX в. (Елабужский 1895: 804–805). Сами информанты говорят о сильном влиянии православия, называя его главной причиной своего незнания традиционных обрядов:

«Нет, у нас такого нет. У нас тут в основном православие уже было, да, превосходило. У нас всегда вот тут православие превосходило. Вот именно, я не знаю в округе как, но вот здесь уже, вот я 73 года рождения, я уже ничего такого не знала, не помню. Что-то делали по этим обрядам, да, что-то, да. Православие в основном превосходило, да, это у нас тут. Это, наверное, от того, что месторас-

положение у нас как бы... Дороги у нас всегда были тут, да? Железная дорога. И просветительство как бы здесь, наверное, присутствовало раньше, чем других вот в отдалённых деревнях. И поэтому, наверное, у нас вот быстрее вот это православие здесь укоренилось, да, чем вот эти обычаи и остались. Крестные походы все здесь у нас проходили. Вот поэтому, наверное, вот этого у нас уже...» (ПМА. Р. М., ж, д. Курегово, Малопургинский р-н, 2023).

В качестве второй ключевой причины можно назвать табуированность темы моральных обрядов среди местных жителей: так как основной способ передачи знаний о порядке проведения традиционных ритуалов — устный, многие представители старшего поколения осознанно не рассказывают детям о его деталях или просят не проводить обряд:

«Мама мне сказала, не надо этот ритуал проводить, потому что очень все сложно, надо понимать, ошибок делать нельзя, потому что это все очень тонкий мир. Если вы четко не знаете, не понимаете, лучше не проводить» (ПМА. Л. М., ж, д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024).

На примере этого комментария видны традиционные представления удмуртов о пребывании души в загробном мире; граница между пространствами живых и мертвых представляется настолько тонкой, что, согласно поверьям местных жителей, ошибка в отправлении обряда может негативно отразиться как на существовании души в мире мертвых, так и на благополучии живых. Согласно удмуртским поверьям, невыполнение обязательств перед умершим может повлечь гнев души покойного, что выразится в болезнях, падеже скота и неудачах (Anisimov 2025: 147).

Заключение

Современные информанты подчеркивают, что в настоящее время *йыр-пыд сётон* проводится редко. Отмечается также сокращение масштабов ритуала, редким становится крупное жертвование. Многие вспоминают этот обряд как яркий момент из прошлого, детства. Наиболее устойчивы нарративы о принесении в жертву скотины (лошади или коровы), разбрасывании монет и ряженьи. При этом в деревнях сохранились знания о конкретных сакральных локусах, деревьях или рощах, в которых оставляли кости жертвенных животных. В локальном фольклоре *йыр-пыд сётон* обладает устойчивой семиотикой: он воспринимается как инверсивный обряд по отношению к свадьбе, а также означает окончательное приобщение души покойного к миру мертвых.

Источники и материалы

- ПМА 2023–2025 — Фонд полевых материалов авторов. Опросы местного населения в Республике Удмуртия в 2023–2025 гг.
- Васильев 1906 — Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия ОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3–5.
- Елабужский 1895 — Елабужский М. Обряды некрещенных вотяков Елабужского уезда // ВЕВ. 1895. № 19. С. 800–805.
- Емельянов 1921 — Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. 157 с.
- Ильин 1914 — Ильин М. И. Похороны и поминки вотяков // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1914. № 8. С. 289–297.
- Кузнецов 1884 — Кузнецов С. К. Загробные вѣрованія черемись. Казань, 1884. 10 с.
- Яковлев 1887 — Яковлев Г. Религиозные обряды черемись. Казань, 1887. 87 с.

Научная литература

- Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Тарту, 2017. 386 с.
- Атаманов М. Г., Владыкин В. Е. Погребальный ритуал южных удмуртов // Материалы средневековых памятников Удмуртии / [Отв. ред. М. Г. Иванова]. Устинов: НИИ при Совете Министров Удм. АССР, 1985. С. 131–152.
- Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: «Эксмо», (1929) 1963. 366 с.
- Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.
- Владыкина Т. Г. Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 50–57.
- Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ижевск: Издательство «МонПоражён», 2018. 298 с.
- Владыкин В. Е., Чуракова Р. А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. Вып. 3. С. 27–41.
- Збруева А. В. История населения Прикамья в Ананьинскую эпоху // МИА. М.: АН СССР. 1952. № 30. 326 с.
- Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов: К использованию структурного анализа в социальной антропологии [Пер. с англ. И. Ж. Кожановской]. М.: Восточная литература, 2001. 142 с.
- Окунева Т. В., Пчеловодова И. В. Современные экспедиционные исследования свадебной традиции удмуртов (по материалам можгинского и киясовского районов удмуртской республики) // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). № 2(46). 2015. С. 426–434.
- Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.
- Соколова З. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 216 с.
- Тернер В. Символ и ритуал. / Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 280 с.
- Ягафова Е. А. Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII — начало XX вв. Самара: ИЭКА «Поволжье», 1998. 368 с.
- Anisimov N. Outside the Borders of One's Land: The Practice of Commemorating the Dead Who Died Abroad in Udmurt Culture // Anthropological Notebook. 2025. Vol. 31. Issue 2. P. 124–156. <https://10.0.20.161/zenodo.17477411>
- Gennep A. van. The Rites of Passage. London: Routledge, 2004. 208 p.
- Crosby J. Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other // Liminalities: A Journal of Performance Studies. 2009. Vol. 5. № 1. <http://liminalities.net/5-1/sacred.pdf>
- Thomassen B. Liminality and the Modern Living through the In-Between. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014. 250 p.
- Turner V. W. Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Manchester, 1957. 348 p.

References

- Anisimov, N. 2017. «*Dialog mirov*» v *matritse kommunikativnogo povedeniia udmurtov* [“Dialogue of Worlds” in the Matrix of Udmurt Communicative Behavior]. Tartu. 386 p.
- Anisimov, N. 2025. Outside the Borders of One's Land: The Practice of Commemorating the

- Dead Who Died Abroad in Udmurt Culture. *Anthropological Notebook* 31(2): 124–156. <https://10.0.20.161/zenodo.17477411>
- Atamanov, M. G., and V. E. Vladykin. 1985. Pogrebal'nyi ritual yuzhnykh udmurtov [Funeral Ritual of the Southern Udmurts]. In *Materialy srednevekovykh pamiatnikov Udmurtii* [Evidence from Medieval Udmurtia's Monuments], ed. by M. G. Ivanova. Ustinov: NII pri Sovete Ministrov Udmurtskoi ASSR. 131–152.
- Bakhtin, M. M. (1929) 1963. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Eksmo. 366 p.
- Crosby, J. 2009. Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other. *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 5(1). <http://liminalities.net/5-1/sacred.pdf>
- Gennep, A. van. 2004. *The Rites of Passage*. London: Routledge. 208 p.
- Leach, E. 2001. *Kul'tura i kommunikatsiia: Logika vzaimosviazi simvolov: K ispol'zovaniiu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii* [Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology]. Moscow: Vostochnaia literatura. 142 p.
- Okuneva, T. V., and I. V. Pchelovodova. 2015. Sovremennye ekspeditsionnye issledovaniia svadebnoi traditsii udmurtov (po materialam mozhginskogo i kiyasovskogo raionov udmurtskoi respubliki) [Modern Expeditionary Research on the Wedding Tradition of the Udmurts (based on materials from the Mozhga and Kiyasovo Districts of the Udmurt Republic)]. *Sovremennye issledovaniia sotsial'nykh problem (elektronnyi nauchnyi zhurnal)* 2(46): 426–434.
- Sadikov, R. R. 2008. *Traditsionnye religioznye verovaniia i obryadnost' zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennye tendentsii razvitiia)* [Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Zakam Udmurts (History and Current Trends)]. Ufa: Centr etnologicheskikh issledovani UNC RAN. 232 p.
- Sokolova, Z. P. 1972. *Kul't zhivotnykh v religiiakh* [The Cult of Animals in Religions]. Moscow: Nauka. 216 p.
- Thomassen, B. 2014. *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*. Surrey: Ashgate Publishing Limited. 250 p.
- Turner, V. W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester. 348 p.
- Vladykin, V. E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaiia kartina mira udmurtov* [The Religious and Mythological Worldview of the Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiia. 383 p.
- Vladykina, T. G. 2006. Atributivnye i verbal'nye paralleli v udmurtskom i russkom svadebnom ritualakh [Attributive and Verbal Parallels in the Udmurt and Russian Wedding Rituals]. *Russkii Sever i vostochnye finno-ugry: problemy prostranstvenno-vremennogo fol'klornogo dialoga: Materialy I Mezhdunarodnoi konferentsii i VII Mezhdunarodnoi shkoly molodogo fol'klorista*. Izhevsk, 23–26 oktiabria 2005 g. [The Russian North and Eastern Finno-Ugric Peoples: Problems of Spatio-Temporal Folklore Dialogue: Proceedings of the I Interregional Conference and the VII International School for Young Folklorists], ed. by V. M. Gatsak, T. G. Vladykina. Izhevsk: ANK. 50–57.
- Vladykina, T. G. 2018. *Udmurtskii fol'klorni mirotekst: obraz, simbol, ritual* [Udmurt Folklore Worldtext: Image, Symbol, Ritual]. Izhevsk: Izdatel'stvo MonPorazhyon. 298 p.
- Vladykin, V. E., and R. A. Churakova. 2012. Obriad «jyr-pyd syoton» v pominal'nom rituale udmurtov [The “Yyr-Pyd Soton” Ritual in the Udmurt Memorial Ritual]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani* 3: 27–41.
- Zbrueva, A. V. 1952. *Istoriia naseleniia Prikam'ia v Anan'inskuiu epokhu* [The History of the Population of the Kama Region in the Ananyino Era]. Moscow: AN SSSR. 326 p. (MIA. Vol. 30).
- Yagafova, E. A. 1998. *Samarskie chuvashi (istoriko-etnograficheskie ocherki). Konets XVII — nachalo XX vv.* [Samara Chuvash (Historical and Ethnographic Essays). Late 17th — Early 20th Centuries]. Samara: IEKA «Povolzh'e». 368 p.