

КОСТЮМ В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ МАРИЙСКОГО НАРОДА

Павлова Анжелика Николаевна,

*доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории и психологии
ФГБОУ ВО «Поволжский государственный технологический университет»
(г. Йошкар-Ола, РФ), angpan@rambler.ru*

Введение. Погребальные обряды, являющиеся традиционным объектом исследования археологии и этнографии, принадлежат к числу наиболее устойчивых элементов этнической культуры. В погребально-поминальной обрядности марийского народа важное место занимали костюм и его отдельные элементы. Изучение этого аспекта погребально-поминальных обрядов и ритуалов позволит раскрыть новые стороны духовной культуры марийского народа.

Материалы и методы. В основе работы лежит сопоставление археологических и этнографических материалов на основе культурологического подхода, методов семантического, культурно-антропологического исследований.

Результаты исследования и их обсуждение. Принадлежность погребально-поминальных обрядов к обрядам перехода определила использование в них элементов свадебного костюма, включая одежду из меха и украшения. Важной частью погребального костюма, а также жертвенно-ритуальных комплексов древнемарийских племен был пояс, выполнявший функцию сохранения.

Заключение. Использование культурологического подхода к исследованию погребальной обрядности марийского народа позволило заключить, что костюм являлся заместителем умершего, служил воплощением родового тела, восходящего к тотему. Погребальный костюм, как и свадебный, предполагал использование древних символических кодов. В древнемарийских жертвенно-ритуальных комплексах пояс, завершавший символическое тело человека, выполнял функцию защиты, усиливая ассоциацию с мировым деревом.

Ключевые слова: традиционная культура; погребальные обряды; религиозно-мифологические представления; марийский костюм; пояс; тотемизм.

Для цитирования: Павлова А. Н. Костюм в погребальной обрядности марийского народа // Финно-угорский мир. 2020. Т. 12, № 4. С. 423–429.

Введение

В связи с тем что у финно-угорских этносов, включая марийский, на протяжении большей части истории информация передавалась из уст в уста, важное место в процессе ее сохранения и трансляции отводилось ритуалам и артефактам, выполнявшим комплекс знаково-символических функций. Погребальные обряды, отличающиеся устойчивостью, отражают пласт религиозно-мифологических представлений, которые можно реконструировать на основе археолого-этнографических параллелей. Культурологический подход к изучению археологических материалов, как отмечал В. М. Массон, позволяет раскрыть новые стороны древних культурных процессов [14, 39].

Частью вещного мира финно-угров был костюм, также представлявший собой знаковую систему, включенную в общее семантическое пространство культуры. Изучение роли костюма в погребально-

поминальной обрядности марийского народа дает более глубокое понимание этой стороны этнической культуры.

Объектом настоящего исследования являются марийский костюм и его элементы, использовавшиеся в погребально-поминальной обрядности с конца 1-го тыс. н. э. до начала XX в. Предмет исследования составляет репрезентация в костюме религиозно-мифологических представлений, лежащих в основе этой обрядности.

Цель статьи – раскрытие места и роли костюма в системе погребально-поминальной обрядности марийского народа, отражающей религиозно-мифологические представления этноса.

Обзор литературы

Исследование погребальной обрядности марийского народа занимает важное место в археологии и этнографии, которыми к настоящему времени накоплен

значительный фактический материал, характеризующий эволюцию погребальной обрядности марийского этноса с конца 1-го тыс. н. э. до настоящего времени. В центре внимания археологов и этнографов остается и костюм как часть материальной культуры этноса и этноопределяющий признак [2–4; 7; 9; 11; 13; 16–18; 20; 21; 23; 30]. Однако в этнологии и, особенно, культурологии последних десятилетий все больше внимания уделяется знаковым аспектам вещного мира [5; 6; 8; 12; 26]. Применительно к марийской культуре культурологический аспект проблемы места и роли костюма в погребальной обрядности не получил должного освещения в отличие, например, от представлений этноса о загробном мире [28].

Материалы и методы

Погребальный обряд, составлявший важную часть традиционной культуры марийского народа, привлек внимание исследователей XVIII–XIX вв. И. Г. Георги, Г. Ф. Миллера, А. Ф. Риттиха, И. Н. Смирнова, А. Фукс и др. Важные аспекты этой проблемы нашли отражение в работах Ю. Вихманн [30], К. И. Козловой [11], Н. С. Попова [20; 21], Л. С. Тойдыбековой [25].

Археологическое изучение древнемарийских памятников и памятников марийцев XVI–XVIII вв. [2–4; 9; 16–18; 27] позволило расширить представление о погребальной обрядности и поставить вопрос о роли в ней костюма и его элементов в культурологическом плане, исходя из системного подхода с учетом положений структурного функционализма и структурализма, семиотики, прежде всего теории знака.

Результаты исследования и их обсуждение

Погребальные и поминальные обряды и ритуалы, являясь частью обрядов перехода, с одной стороны, завершали земной путь человека, а с другой – открывали для него дорогу в иной, загробный, мир. Отношение к умершим в марийской культуре было двойственным: покойные предки считались покровителями живущих, при-

званными обеспечить их благополучие и защитить от различных напастей [29, 10, 12], но существовал и страх перед умершими. Прежде всего это касалось тех из них, кого подозревали в занятиях вредоносной магией, либо скончавшихся неестественной смертью, что способствовало возникновению у марийцев обычаев защиты от покойников [27, 39].

Исходя из социальной и религиозно-магической значимости погребально-поминальных обрядов и ритуалов, рассмотрим место в них костюма. Как писал В. Подорога, «обнаженное тело представляет собой урезанный человеческий опыт, в котором ощущается недостаток в четвертом, символически-духовном измерении, оно не событийно и, следовательно, не способно к внетелесной трансформации, дающей видение иного мира»¹. Костюм умершего должен был соответствовать этнической традиции, обеспечивая пропуск в загробный мир, он был одним из опознавательных знаков, по которым «ранее умершие сородичи встречают нового пришельца» [28, 207].

На протяжении истории марийского этноса наиболее характерным для него был обряд ингумации, при котором умерший в соответствующем его статусу облачении предавался земле. Обряд кремации, также известный у древнемарийских племен, предполагал, что украшения и одежда покойного, за исключением тех предметов, которые входили в облачение при сжигании тела, располагались в погребении в порядке ношения [17, 76–77]. В погребальном обряде костюм становился знаком умершего как члена рода, обладавшего определенным социальным статусом. Об этом свидетельствует обычай хоронить замужнюю женщину в свадебном платье. Как на свадьбу, одевали незамужних и неженатых [20, 161]. Свадебный костюм оказывался семантически наиболее емким, а потому максимально соответствующим задаче презентации умершего в загробном мире. Н. С. Попов отмечал: «Вещи, сопровождавшие невесту во время свадьбы, были воплощением ее души,

¹ Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Москва, 1995. С. 163.

жизненных сил... Они становились своего рода знаком-пропуском в мир кровных родственников» [21, 145–146]. Подтверждением служат археологические материалы: в могильниках XVI–XVIII вв. были обнаружены фрагменты головных уборов *шурка* и *ошпу*, надеваемых на свадьбу, а также богато декорированные уборы *нашмак*, которые замужние женщины носили вместе с головным полотенцем *шарпан* [27, 48–49]. Головной убор и украшения использовали в поминальной обрядности, вывешивая их на шесте во время поминок на 7-й день, как и полный комплект свадебных украшений умершей девушки [21, 144–145].

Можно предположить, что женские захоронения IX–XI вв. с богатым набором металлических украшений представляют вариант свадебного (обрядового, по Т. Б. Никитиной [18, 15]) костюма, на что указывают находки фрагментов головных уборов из меха лисы [17, 12]. Подобные головные уборы до настоящего времени входят в костюм женщин – участниц свадебного поезда, а раньше входили в костюм невесты [24, 116]. Украшения, часть которых у древнемарийских племен изготавливалась женщинами, владевшими соответствующими символическими кодами [19, 14], были наиболее семантически значимой частью костюма. С развитием новых технологий ткачества символические акценты переместились в вышивку – в Средневековье ее возможности были ограничены, как и сфера применения (вышивка выполнялась металлической проволокой [19, 16]).

Как и свадебный, погребальный костюм был многослойным. Например, невеста у мари, устраивавших свадьбы летом, была одета в суконный кафтан и меховую шапку [24, 116–117, 125], не считая прочих предметов одежды, что можно объяснить обычаем закрывания (сокрытия) невесты с целью ее защиты или демонстрации благосостояния семьи. Мех широко использовался и в свадебных обрядах других финно-угорских народов. Так, у мордвы невесту выносили на шубе или войлоке, покрывали шубой постель молодых и т. д., придавая меху апотропейное и продуцирующее

значение [26, 80]. Присутствие шапки, рукавиц и других теплых предметов одежды в погребальном костюме мари, а в древнемарийских могильниках – кафтанов из телачьей (лосиной?) кожи, рубахи из меха куницы, а также одежды или дополнительного покрытия из бобрового меха [17, 12, 16, 18; 18, 13], как и обычай отвозить тело умершего на кладбище на санях, этнографы объясняют представлениями о местоположении загробного мира, страны мрака и холода, на Севере [20, 160]. Однако использование меха и меховой одежды в свадебной и погребальной обрядности связано и с семантикой вещей в обрядах перехода. Рудименты древней символики меха сохранялись в свадебной обрядности мордвы, где невесту в доме жениха встречала женщина в вывернутой наизнанку шубе и шапке, называвшаяся *овто* ‘медведь’ [26, 80]. У многих финно-угорских этносов медведь – тотемический предок, который, таким образом, и встречал мордовскую невесту в новом доме [1, 86]. На это указывают характерные для финно-угорских народов Европейской России сказки о сожигательстве женщины и медведя, а также сохранившиеся в различных вариантах отголоски медвежьего праздника [15, 98, 100–101]. Меховая одежда и обычай закутывать тело умершего в мех или войлок, археологически прослеживаемый у древнемарийского населения [18, 21], могут быть связаны с древней идеей возвращения в тело тотема.

Предметы одежды и украшения служили символическим замещением умершего при создании кенотафа [17, 78], входили в состав жертвенно-ритуальных комплексов у финно-угров Поволжья и Приуралья, один из вариантов которых Т. Б. Никитина выделила как этноопределяющий признак погребального обряда марийского населения IX–XI вв. [17, 80]. Богатый набор украшений, завернутый в одежду, ткань, мех или кожу, помещали в берестяной туес или лубяной бочонок, который, как и сверток с одеждой, опоясывали ремнем [17, 80].

Жертвенно-ритуальный комплекс включал те же семантически значимые предметы, что и погребальный костюм. Как установила Т. Б. Никитина по материалам Русенихинского могильника, украшения и

детали одежды соответствовали местоположению в костюме, надетом на человека [18, 22]. Обычай оставлять подношения умершим, включавшие предметы одежды и обувь, известен у различных групп финно-угорского населения, в его основе лежит представление о том, что и после смерти умерший нуждается в пище, одежде и пр. [28, 200–201, 211].

В составе древнемарийских жертвенно-ритуальных комплексов выделяются ремни с металлическими накладками, относящиеся к числу престижных предметов, демонстрирующих статус человека, обычно мужчины-воина [10, 82]. Ремень (пояс) входил как в мужской, так и в женский костюм [17, 86–87] и не только был важнейшей доминантой в его семантической системе, но и выполнял несколько символических функций, важнейшей из которых можно считать функцию сохранения в значении защиты и завершенности, «когда снятие пояса равносильно раскрытию человека»². У финно-угорских народов снятие пояса сопоставимо с выходом из сферы культуры, превращением в потустороннее существо, что, по мнению П. А. Орлова, нашло отражение в погребальной обрядности удмуртов в виде размещения пояса в могиле вдоль тела умершего³. Этим же, вероятно, объясняется обычай восточных мари украшать поясом лошадь, везущую покойника [22, 168]. С подобными представлениями связано и снятие пояса при обращении к миру духов или во время родов. У беременной женщины, захороненной на Черемисском кладбище, пояс был расстегнут [17, 86–87]: символика пояса сохранялась и в загробном мире, который мари представляли как своеобразное продолжение земной жизни [28, 207]. Однако загробный мир был иным, поэтому и пояс на покойнике завязывали иначе, чем на живом.

Пояс занимал важное место и в свадебной обрядности: невеста, покидая дом родителей, должна была держаться за пояс жениха [22, 168]. В данном случае пояс

выступал не только воплощением мужской силы, заключая в себе потенцию рождения, как считали, например, удмурты⁴, но и защиты, соединения.

В жертвенно-ритуальных комплексах набор предметов одежды и украшений символизировал родовое тело, которое без пояса не могло считаться завершенным. Пояс вокруг хранилища, в качестве которого выступал бочонок или туес, – символ сохранения, соединения. Можно провести параллель между подобным туесом и священным деревом (*онапу*) – связующим звеном с миром богов [25, 97], которое также опоясывают лыковым пояском с насечками на концах.

Заключение

В погребально-поминальной обрядности марийского народа использовались элементы свадебного костюма, олицетворявшего не столько конкретного человека, сколько члена рода в обрядах перехода (невеста уходила из своего рода в род мужа, а после смерти женщина возвращалась в свой род). Умерших одевали в меховую одежду, у древнемарийских племен – нередко заворачивали в мех, что позволяет предполагать наличие в основе этого обычая древних тотемических представлений. Меховая одежда в свадебной обрядности, в частности, воплощала фертильные качества, даруемые первопредком, что подтверждает тотемические истоки обычая.

Предметы одежды и украшения служили заместителями умершего, представляя его как в кенотафах, так и во время поминок, составляли основную часть жертвенно-ритуальных комплексов, фиксируемых археологически.

Пояс, использовавшийся в свадебных обрядах, занимал важное место и в погребальном костюме, и поминальных обрядах. В погребально-поминальной обрядности он выполнял функцию сохранения, защиты, создавая ассоциацию со священным (мировым) деревом, подчеркивающую космологический характер обрядов.

² Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: учеб. пособие. Москва, 1998. С. 27.

³ См.: Орлов П. А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С. 140.

⁴ Там же. С. 138.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Антипкина Е. Н., Прокаева О. Н. Особенности функционирования предсцениграфии в ритуально-обрядовых и праздничных действиях мордвы // Финно-угорский мир. 2020. Т. 12, № 1. С. 81–89. DOI: 10.15507/2076-2577.012.2020.01.081-089
2. Архипов Г. А. Дубовский могильник // Археология и этнография Марийского края: сб. ст. Йошкар-Ола, 1984. Вып. 8. С. 113–159.
3. Архипов Г. А. Марийцы IX–XI вв.: К вопросу о происхождении напрода. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973. 199 с.
4. Архипов Г. А. Починковский могильник // Древности Волго-Камья: сб. ст. Казань, 1977. С. 110–118.
5. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.
6. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей в мифологии // Материальная культура и мифология: сб. ст. Ленинград, 1981. Т. 37. С. 215–226.
7. Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск: Маробиздат, 1927. 127 с.
8. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
9. Горюнова Е. И. Шойбулакский и Аксаркинский могильники // Советская археология. 1937. № 3. С. 167–177.
10. Добжанский В. Н. Наборные пояса кочевников Азии. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1990. 162 с.
11. Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. Москва: Изд-во МГУ, 1978. 344 с.
12. Корнишина Г. А. Знаково-символические функции одежды в похоронно-поминальной обрядности финно-угорских народов Урало-Поволжья // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2017. № 3. С. 157–162.
13. Кузнецов С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. Вып. 1 // Этнографическое обозрение. Москва, 1905. Кн. 60–61. 77 с.
14. Массон В. М. Исторические реконструкции в археологии. Самара: ТОР, 1996. 102 с.
15. Мокшина Е. Н. Образ медведя в религиозных и мифологических представлениях финно-угорских народов (мордвы, марийцев, удмуртов, коми и др.) // Финно-угорский мир. 2012. № 3/4. С. 97–101.
16. Никитина Т. Б. Марийцы в эпоху средневековья. Йошкар-Ола: ГУП РМЭ МПИК, 2002. 432 с.
17. Никитина Т. Б. Погребальные памятники IX–XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань: МарНИИЯЛИ, 2012. 408 с. (Археология евразийских степей; вып. 14).
18. Никитина Т. Б. Русенихинский могильник // Археология евразийских степей. 2018. № 3. С. 8–240.
19. Никитина Т. Б., Ефремова Д. Ю. Особенности погребений с орудиями литья на марийских могильниках IX–XII вв. // Финно-угроведение. 2011. № 2. С. 12–24.
20. Попов Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев: сб. ст. Йошкар-Ола, 1981. С. 154–173. (Археология и этнография Марийского края; вып. 5).
21. Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марийцев в 60-х годах XX в. // Проблемы этнографии, истории и культуры марийского народа: сб. ст. Йошкар-Ола, 2007. С. 136–146. (Археология и этнография Марийского края; вып. 29).
22. Сепеев Г. А. Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. 254 с.
23. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. 265 с.
24. Тимофей Евсеев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2002. 148 с.
25. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоэнсуу, 1997. 397 с.
26. Шигурова Т. А. Свадебная одежда мордвы. Саранск, 2010. 172 с.
27. Шикаева Т. Б. Марийцы (конец XVI – начало XVIII в.): по материалам могильников. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1992. 160 с.
28. Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2019. 303 с.
29. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.
30. Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki: Société finno-ougrienne, 1913. 126 S.

Поступила 28.10.2020, опубликована 25.12.2020

A COSTUME IN THE FUNERAL RITUALS OF THE MARI PEOPLE

Anzhelika N. Pavlova,

Doctor of History, Head of Department of History and Psychology,
Volga State University of Technology
(Yoshkar-Ola, Russia), angpan@rambler.ru

Introduction. Burial rites, which are a traditional object of research in archeology and ethnography, are one of most stable elements of ethnic culture. The costume and its individual elements took an important place in the funeral and memorial rites. The study of these rituals can reveal new aspects of the spiritual culture of the Mari people.

Materials and Methods. The work is based on the comparison of archaeological and ethnographic materials, culturological approach, methods of semantic, cultural and anthropological research.

Results and Discussion. The reference of funeral and memorial rites to the passage rites determined the use of the elements of a wedding dress, including fur clothes and jewelry. The belt that served as a storage was an important part of the burial costume, as well as the sacrificial and ritual complexes of the ancient Mari tribes.

Conclusion. Application of a culturological approach to the research of the funeral rituals of the Mari people allowed to conclude that the costume substituted the deceased, served as the embodiment of a generic body that went back to the totem. The funeral costume, like the wedding one, assumed the use of ancient symbolic codes. The belt that completed the symbolic human body was an important burial costume. The belt served as a defense in the ancient Mari sacrificial ritual complexes, enhancing their association with the world tree.

Key words: traditional culture; funeral rituals; religious and mythological ideas; Mari costume; belt; totemism.

For citation: Pavlova AN. Costume in the funeral rituals of the Mari people. *Finno-ugorskii mir* = Finno-Ugric World. 2020; 12; 4: 423–429. (In Russian)

REFERENCES

1. Antipkina EN, Prokaeva ON. Features of the functioning of pre-scenography in the ritual and ceremonial and festive actions of the Mordovians. *Finno-ugorskii mir* = Finno-Ugric World. 2020; 12; 1: 81–89. DOI: 10.15507/2076-2577.012.2020.01.081-089 (In Russian)
2. Arhipov GA. Dubovsky burial ground. *Arkheologiya i etnografiya Mariiskogo kraia: sb. st.* = Archaeology and Ethnography of the Mari region. Collection of articles. Ioshkar-Ola; 1984; 8: 113–159. (In Russian)
3. Arhipov GA. Mari IX–XI centuries. Ioshkar-Ola; 1973. (In Russian)
4. Arhipov GA. Pochinkovsky burial ground. *Drevnosti Volgo-Kam'ia: sb. st.* = Antiquities of the Volga-Kama. Collection of articles. Kazan'; 1977: 110–118. (In Russian)
5. Bajburin AK. Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites. Sankt-Peterburg, 1993. (In Russian)
6. Bajburin AK. The semantic status of things in mythology. *Material'naiia kul'tura i mifologiya: sb. st.* = Material culture and mythology. Collection of articles. Moskva; Leningrad; 1981; 37: 215–226. (In Russian)
7. Vasil'ev VM. Materials for studying the beliefs and customs of the Mari people. Krasnokokshaisk; 1927. (In Russian)
8. Vladykin VE. Religious and mythological picture of the world of the Udmurts. Izhevsk, 1994. (In Russian)
9. Gorjunova EI. Shoibulak and Akozinsky burial grounds. *Sovetskaiia arkheologiya* = Soviet archaeology. 1937; 3: 167–177. (In Russian)
10. Dobzhanskij VN. Stacked belts of nomads of Asia. Novosibirsk; 1990. (In Russian)
11. Kozlova KI. Essays on the ethnic history of the Mari people. Moskva; 1978. (In Russian)
12. Kornishina GA. Sign-symbolic functions of clothing in the funeral and memorial rituals of the Finno-Ugric peoples of the Ural-Volga region. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* = Bulletin of the Surgut state pedagogical University. 2017; 3: 157–162. (In Russian)
13. Kuznecov SK. The cult of the dead and the afterlife beliefs of meadow cheremis. Issue 1. *Etnograficheskoe obozrenie* = The ethnographic review. Moskva; 1905; 60–61. (In Russian)
14. Masson VM. Historical reconstruction in archeology. Samara; 1996. (In Russian)
15. Mokshina EN. The image of a bear in religious and mythological representations of the Finno-Ugric peoples (Mordovians, Mari, Udmurts, Komi, etc.). *Finno-ugorskii mir* =

- Finno-Ugric World. 2012; 3/4: 97–101. (In Russian)
16. Nikitina TB. Mari in the Middle Ages. Ioshkar-Ola; 2002. (In Russian)
17. Nikitina TB. Funeral monuments of the 9th – 11th centuries of the Vetluga-Vyatka interfluvies. Kazan'; 2012; 14. (In Russian)
18. Nikitina TB. Rusenikhinsky burial ground. *Arkheologiya evraziiskikh stepei* = Archeology of the Eurasian steppes. 2018; 3: 8–240. (In Russian)
19. Nikitina TB, Efremova DYU. Features of burials with casting tools at the Mari burial grounds of the 9th – 12th centuries. *Finno-ugrovedenie* = Finno-Ugric studies. 2011; 2: 12–24. (In Russian)
20. Popov NS. Funeral rites of the Mari in the 19th – early 20th centuries. *Material'naya i dukhovnaya kul'tura mariitsev: sb. st.* = Material and spiritual culture of the Mari people. Collection of articles. Ioshkar-Ola; 1981, 5: 154–173. (In Russian)
21. Popov NS. Expeditionary work T. A. Kryukova among the Mari in the 60s of the XX century. *Problemy etnografii, istorii i kul'tury mariiskogo naroda: sb. st.* = Problems of Ethnography, History and Culture of the Mari people. Collection of articles. Ioshkar-Ola; 2007; 29: 136–146. (In Russian)
22. Sepeev GA. Eastern Mari. Historical and ethnographic studies of material culture (from the 19th to the beginning of the 20th centuries). Ioshkar-Ola; 1975. (In Russian)
23. Smirnov IN. Cheremis: Historical and ethnographic essay. Kazan'; 1889. (In Russian)
24. Timothy Evseyev: ethnographic collections. Ioshkar-Ola; 2002. (In Russian)
25. Tojdybekova L. Mari ethnic belief and ethnic identity. Joensuu; 1997. (In Russian)
26. Shigurova TA. Mordovian wedding clothes. Saransk; 2010. (In Russian)
27. Shikaeva TB. Mari (late 16th – early 18th centuries): based on materials from burial grounds. Ioshkar-Ola; 1992. (In Russian)
28. Shkalina GE. The sacred world of the Mari. Ioshkar-Ola; 2019. (In Russian)
29. Jakovlev G. Religious ceremonies cheremis. Kazan'; 1897. (In Russian)
30. Wichmann J. Beiträge zur Ethnographie der Tscheremissen. Helsinki; 1913. (In German)

Submitted 28.10.2020, published 25.12.2020