



Одежда в похоронно-поминальной обрядности марийцев (конец XIX – начало XX в.)

Александра Александровна Песецакая

*Российский этнографический музей,
Санкт-Петербург, Россия*

Введение. В статье рассматриваются свойства и функции одежды в марийской похоронно-поминальной обрядности. Цель исследования – выявление роли и способов реализации одежды в обряде.

Материалы и методы. Материалом для статьи послужили опубликованные этнографические источники XIX – начала XX в., полевые дневники Т. А. Крюковой из фондов архива Российского этнографического музея, а также полевые материалы автора, собранные в разные годы экспедиционной деятельности в Республике Марий Эл. Основными методами в исследовании стали структурно-функциональный и сравнительно-исторический. Сбор полевых материалов проводился с помощью методов включенного наблюдения и полуструктурированного интервью.

Результаты исследования и их обсуждение. Одежда в похоронно-поминальной обрядности марийцев фигурировала в двух вариантах: как костюм покойника и в виде самостоятельного обрядового объекта. Обряжение умершего сопровождалось рядом запретов, а предметы его одежды служили наполнением гроба. В ходе поминальных обрядов одежда становилась частью ритуала замещения, когда роль покойника выполняли живые люди. Также одежда использовалась в качестве подарка участникам обряда.

Заключение. Смена одежды во всех обрядах жизненного цикла маркировала переход ее носителя из одного состояния в другое. В похоронной обрядности центральной фигурой являлся покойник, переодевание которого способствовало отделению его от общества живых. При этом костюм характеризовался инверсией деталей и обнаруживал связь со свадебными предметами. В контексте поминальных обрядов одежда выступала в качестве средства коммуникации между миром живых и покойником, а ее пролонгированное использование в виде дара позволяло поддерживать налаженную связь между ними.

Ключевые слова: похоронно-поминальная обрядность, одежда, марийцы, традиционный костюм, заместитель покойника

Для цитирования: Песецакая А. А. Одежда в похоронно-поминальной обрядности марийцев (конец XIX – начало XX в.) // Финно-угорский мир. 2021. Т. 13, № 3. С. 280–292. DOI: 10.15507/2076-2577.013.2021.03.280-292.

Введение

Одежда – значимый, многофункциональный элемент традиционной культуры. Кроме утилитарных свойств она обладает символическим значением, поскольку формирует внешний вид человека в соответствии с его социокультурными характеристиками. В то же время, тесно взаимодействуя с телом, предметы одежды формируют его границы и выполняют защитные функции.

Похоронная обрядность помимо символического перехода в новое состояние обозначает физическое исключение человека из общины. При этом в отличие от свадебных обрядов в ритуальной практике оформлен только процесс отделения от

коллектива, в то время как включение «на том свете» в категорию предков лишь подразумевается [1, 69]. Хотя использование одежды в похоронно-поминальной обрядности менее разнообразно, чем в свадебной, оно также отражает смену состояний действующих лиц и является инструментом горизонтальной и вертикальной коммуникации.

Похоронные традиции марийцев имеют много общего с традициями других народов региона. На каждом этапе обряда – подготовка тела к погребению, собственно погребение и поминки – предметы одежды фигурируют как значимая часть ритуальных практик. На сегодняшний день

отдельные аспекты включения одежды в погребальные обряды марийцев хорошо изучены. Данная статья рассматривает марийскую одежду комплексно – как в погребальных, так и в поминальных практиках, акцентируя внимание на ее роли.

Объектом исследования стала одежда в похоронной обрядности марийцев, предметом – ее отличительные черты и функции. Цель работы – выявление роли одежды и способов ее использования в похоронно-поминальной обрядности марийцев. Для ее достижения решались следующие задачи: рассмотреть одежду покойника и наполнение гроба, дать описание траурного костюма живых участников обряда, проанализировать случаи использования одежды в качестве объекта обрядовых практик.

Обзор литературы

Известные этнографические описания похоронно-поминальной обрядности марийцев были обобщены Н. С. Поповым [22]. В контексте изучения обрядов жизненного цикла погребальные обычаи народа рассматривались Т. Л. Молотовой [12; 13], Т. П. Федянович [29], группы восточных марийцев – Л. В. Ямурзиной [38]. Культурологический подход к изучению погребальной марийской одежды применен А. Н. Павловой [20]. Похоронная обрядность пермских марийцев была исследована А. В. Черных, Т. Г. Голевой, Р. И. Щукиной [32], прибельских марийцев – Г. М. Яфаевой [39]. Музыкальному оформлению поминальной обрядности посвящена работа М. Н. Мамеевой [10]. Отдельные аспекты похоронных практик марийцев затронуты Л. С. Тойдыбековой¹. Исследование мифологических основ представлений марийцев о загробном мире осуществлено Ю. А. Калиевым [6]. Особенности похоронного обряда средневекового марийского населения освещены в трудах Т. Б. Никитиной [15] и Т. Б. Шикаевой [35]. Таким образом, подробно изучены фабула похоронно-поминального марийского обряда, символизм погребального костюма, а также отдельные способы использования одежды в ритуальном кон-

тексте. При этом роль одежды как обрядового предмета, включенного в систему коммуникации коллектива и мира мертвых, исследована недостаточно.

В качестве сравнительного материала были привлечены труды, посвященные роли одежды в похоронно-поминальной обрядности соседних народов: русских – В. С. Бузина [3], Н. В. Зорина, Н. В. Лештаевой [5], Т. А. Листовой [9], С. В. Просяиной [23], мордвы – М. А. Тростиной, А. Е. Лапкиной [28], Т. А. Шигуровой [34], чувашей – И. Г. Петрова [21].

Материалы и методы

Источниковой базой исследования послужили опубликованные этнографические материалы по похоронно-поминальной обрядности марийцев С. К. Кузнецова [8], Д. П. Никольского [16], А. Н. Овсянникова [18], У. Хольмберга [24], П. И. Рычкова [25], И. Н. Смирнова [26], Н. Троицкой [27], А. Филимонова [30], А. Фукс [31], В. М. Шестакова [33], Г. Яковлева [37]. Были также привлечены коллекции Российского этнографического музея (РЭМ) и неопубликованные результаты полевой работы Т. А. Крюковой из архива РЭМ². Кроме того, в исследование включены полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиций в Республику Марий Эл (2009; 2010; 2019 гг.).

Анализ источников осуществлен с помощью структурно-функционального и сравнительно-исторического методов. Сбор полевых материалов был выполнен методами включенного наблюдения и полуструктурированного интервью.

Результаты исследования и их обсуждение

В марийской культуре одним из предвестников смерти считалось сновидение, центральным сюжетом которого была потеря одежды [22, 158]. Эта символическая утрата подразумевала неопределенность положения человека в социуме и его исключение из общественных практик. В обрядах жизненного цикла, сосредоточенных вокруг конкретного лица, предметы

¹ См.: Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология: этногр. справ. Йошкар-Ола, 2007.

² Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 1579; Ф. 18. Оп. 1. Д. 69, 73.

одежды играли важную роль. С их помощью маркировались значимые изменения социального статуса человека.

Смерть в традиционных воззрениях марийцев является результатом перехода души в загробный мир, где продолжается ее существование. Исторические источники фиксируют представления о семи мирах, которые душа должна поэтапно пройти; вера в один загробный мир является более поздней трансформацией [6, 53]. Путь туда был сложным и неблизким, сопровождался серией различных препятствий. Их успешное преодоление и обеспечение благополучной жизни умершему на том свете были целью похоронно-поминальной обрядности марийцев.

Одежда покойника

В марийской культуре смерть считалась результатом действий духа смерти *Азырена*, который перерезал горло умирающему и забирал его кровь [8, 97]. После этого дом, тело и окружающие предметы, в том числе одежда, нуждались в очищении от невидимых капель крови.

Правила обращения с одеждой, в которой находился человек в момент наступления смерти, были строго регламентированы. Ее снимали особым способом: разорвав спереди от горла до подола, что запускало череду действий с телом покойника. Для них были характерны, с одной стороны, привычность (обмывание, одевание), а с другой – иной способ осуществления. Если рубашу снимали принятым для живых способом, покойнику могло показаться, что ее не сняли, и тогда его душа не находила покоя. Подобная инверсия действий сопровождала в дальнейшем весь обряд.

Ранние источники свидетельствуют о том, что смертную одежду – *колмо жвата* нельзя было хранить, поскольку она была осквернена духом смерти. Ее уничтожали разными способами: сжигали на костре, бросали в могилу или увозили в поле [32, 309; 33, 43]. Восточные марийцы вывешивали смертную рубашу на кол во дворе или

забрасывали на крышу, где она находилась до тех пор, пока не истлевала [16, 32].

В дальнейшем отношение к смертной одежде стало меняться. На нее проецировались свойства мертвого тела – безмолвие, безболезненность и т. д. [9, 116]. Как следствие, она стала использоваться в качестве мощного оберега, делая владельца недосыгаемым для вредоносных сил. Одежду стирали и хранили, разрезали на части, которые раздавали близким родственникам [11, 182]. Такие отрезки подшивали к изнанке одежды в случае дальней дороги или участия в суде³. Рубаха покойника могла стать ценным подарком обмывальщику тела, роль которого считалась почетной [22, 160]. Лицо, исполнявшее ее, нередко выбиралось самим умирающим. Таким образом, с развитием погребального культа и представлений о жизни после смерти усложнялось и участие одежды в обряде.

Особым значением для последующего перехода покойника в разряд предков обладала его погребальная одежда. От того, насколько полно было укомплектовано тело перед захоронением, зависела дальнейшая жизнь всех участников коллектива. Внешний вид умершего должен был соответствовать ряду предписаний и запретов, касающихся новизны, колорита, состава и способа надевания костюма, которые в совокупности способствовали успешному продвижению души в другой мир.

Одежда для погребения не должна была быть новой. В тех случаях, когда нельзя было этого избежать, ее «делали не новой», например разрезали или стирали [39, 9]. Считалось, что ношенная одежда «не доходит» до человека. Однако в источниках середины XIX в. встречаются свидетельства о том, что одежду для погребения шили в день смерти [25, 89]. Позднее, под влиянием христианства, распространилась традиция предварительной подготовки «смертного узла». Иногда таких комплектов было несколько⁴.

При выборе посмертной одежды предпочтение отдавалось белой или, в случае

³ Полевые материалы автора: Республика Марий Эл, Горномарийский район, с. Пайгусово, записи 2010 г. (далее – ПМА).

⁴ ПМА: Республика Марий Эл, Килемарский район, д. Актаюж, записи 2019 г.

пестрядинного варианта, синей ткани. Белый – традиционный цвет марийского костюма. Синяя пестрядь использовалась восточными марийцами для изготовления рубахи невесты. Красный цвет в качестве похоронной одежды был запрещен, поскольку в таком костюме «тело горит». Предубеждение перед красным цветом выразилось в неодобрении распространенных в советское время гробов, обтянутых красной тканью, которая «сгорает в мире мертвых» [32, 305]. Вероятно, запрет связан с восприятием красного цвета в качестве символа жизни и родовой связи, «крови» [3, 29].

Основу посмертной одежды составлял праздничный костюм. Комплект замужней женщины луговых марийцев включал первую рубаху молодухи – *кавынь тувыр* [12, 48]. Незамужних и неженатых хоронили в свадебной одежде. Считалось, что за ними приезжает свадебный поезд и увозит их к жениху или невесте, где необходим будет свадебный костюм. В гроб девушки клали женский головной убор. Для женщин обязательным элементом был праздничный кафтан, который символизировал «крылья, чтобы вознестись на небо» [12, 49]. Аналогичная метафора характерна для марийских свах, которые надевали для поездки за невестой специальные платки: «Одев серебряные крылья, запрягши серебряного аргмака, мы прибыли к вам за невестой» [6, 65]. Таким образом посмертная одежда отражала представления марийцев об образе птицы – женском символе, посреднике между мирами.

На ноги покойнику обязательно надевали новые лапти, сплетенные в день смерти. Считалось, что в такой обуви ему «легче будет идти», чем в сапогах [9, 116]. Вероятно, это представление связано с высокой стоимостью последних.

Погребальный костюм дополнялся теплой одеждой, причем независимо от времени года, на который приходились похороны. Письменные и археологические источники указывают, что в погребаль-

ный комплект обязательно входил теплый кафтан из телячьей кожи или шуба, которая могла либо надеваться на тело, либо служить покрытием для него [8, 101]. Это нашло отражение в марийской загадке о шубе: «Одежду покойника надеваю»⁵. К верхней одежде добавляли шапку, носки и варежки – последние в теплое время года клали рядом в гроб, подразумевая, что в дальнейшем человек ими воспользуется в стране мертвых, которая находится на севере [19].

Костюм на покойника надевали особым образом, что подчеркивало его отличие от живых. Чтобы умерший не мог вернуться к живым, на его одежде не завязывали узлы⁶. При ее шитье иглу держали в обратном направлении [21, 89]. Сходным образом меняли свои стороны привычные предметы: онучи заворачивались налево, пояс – направо. В противоположную сторону закручивались волосы в женской прическе. При этом использовать в похоронном костюме булавки и иголки было запрещено [12, 49; 32, 305]. Известно, что иголка в рубахе живого человека воспринималась как оберег. Таким образом, при составлении костюма покойника с помощью различных противопоставлений подчеркивалась полярность мира мертвых и мира живых.

Тело дополнительно закрывали белой холщовой тканью, которая в марийском фольклоре стала символом смерти: «Человек уйдет одетый – жди возвращения, покрытый белым холстом – никогда не вернется» [36, 33]. Горные марийцы использовали вместо холста рубахи⁷. Как правило, ступни оставляли открытыми, чтобы на том свете человек мог ходить. Для лица готовили специальные платки *шүргö шовыч* или *шүргö леведыш*, которые приносили соседи на прощание с умершим. Отрезок холста укладывали со словами: «Да будет покрывалом лица твоего» [37, 66]. Перед погребением его ненадолго снимали, чтобы покойник взглянул на солнце в последний раз. Считалось, что

⁵ Марий калык ойпого: марий калык тушто-влак = Свод марийского фольклора: марийские народные загадки / сост. А. Е. Китиков. Йошкар-Ола, 2006. С. 377.

⁶ ПМА: Республика Марий Эл, г. Козьмодемьянск, записи 2010 г.

⁷ ПМА: Республика Марий Эл, Горномарийский район, д. Тушналы, записи 2009 г.

соседей, подаривших *шүргө леведыш*, на том свете будут встречать по этому отрезу холста [12, 51].

Одежда покойника играла первостепенную роль на начальном этапе похоронной обрядности. За счет строгих предписаний, которые структурировали его костюм, достигалось соответствие представлениям о внешнем облике человека, начинающего переход в категорию предков. С одной стороны, это была одежда, обладающая социокультурными характеристиками (состав костюма, цвет, отсутствие новизны и др.), с другой – она шилась и надевалась иначе по сравнению с одеждой живых. Использование белого холста в качестве финального покрытия становилось важной ступенью на пути отделения умершего от коллектива, поскольку было актом прощания и одновременно символом личной связи на том свете всех его членов.

Наполнение гроба

Успешный переход в загробный мир и дальнейшее существование в нем покойнику обеспечивал комплект предметов, положенных в гроб. Данное явление зафиксировано в подавляющем большинстве средневековых марийских могильников, где дополнительные наборы вещей располагались в изголовье или ногах погребенного [15, 75]. В XIX в. наполнение гроба отличалось разнообразием и включало сменную одежду – пару рубах, уложенных на дно либо под голову [17, 33]. Иногда в гроб дополнительно клали валенки [13, 87]. Помимо запасной одежды покойнику полагалась еда: три блина за пазуху, вино или пиво, а также хлеб, ребенку – яйцо [2, 129; 18, 55]. В специальный мешочек помещали деньги, с помощью которых умерший мог «выкупить свою кровь» у владыки загробного мира. Иногда их заворачивали в пояс либо привязывали на палец правой руки [2, 129; 27, 76].

Оставшиеся от подготовки тела к погребению предметы также складывали в гроб: мочало и веник после обмывания; волосы и ногти, срезанные после смерти, заворачивали в подушку [32, 306].

Считалось, что на том свете человек будет нуждаться в тех вещах, которые сопро-

вождали его при жизни. В ноги ему могли положить котел, а в изголовье – нож с обломанным кончиком, трубку с табаком, кнут, кочедык и лыко, незаконченную при жизни вышивку с иглой и мотком ниток [8, 102–103; 26, 136]. Все эти предметы соответствовали деятельности человека и должны были обеспечить ему достойную жизнь в загробном мире, ограничив несанкционированные появления в мире живых.

Восточные и луговые марийцы вкладывали покойнику в левую руку липовую палку, а в правую – три ветки шиповника, которые должны были служить в качестве средства для обороны от змей во время перехода в загробный мир. Среди луговых марийцев бытовало мнение, что шиповник способен защитить тело от прикосновения нечистого духа [30, 433].

Вспомогательную роль при осуществлении перехода в другой мир играли протянутые вдоль тела три шерстяные или шелковые нити красного, черного, зеленого цветов [12, 50]. Их длина должна была совпасть с ростом умершего (для ребенка – с ростом отца), в противном случае он мог запутаться в них во время посмертного путешествия [27, 77]. У восточных марийцев нити обводили вокруг тела [32, 306]. Они символизировали длину отмеренного жизненного пути – в том числе после смерти. Наряду с нитями, предназначенными для мертвого, во время похорон на гроб клали моток для живых, из которого каждый участник тянул нитку, приговаривая: «Меня с собой не бери – я вон какую длинную выдернул» [26, 136]. Такая нить обладала защитными свойствами: намотанная на пуговицу, она становилась оберегом для своего владельца [12, 50]. Аналогично поступали чуваша и татары. Похожая традиция существовала у мордвы: женщина перед смертью раздавала родственникам свою пряжу, которую во время похорон они вешали на руку [34, 144].

Нити, протянутые вдоль тела покойника, играли также роль медиатора. Они служили «качелями» для подъема на небо или «мостом», предназначенным для перехода через мифическую реку мертвых

[13, 89; 37, 66]. Горные мари́йцы протягивали шелковую нить от креста до гроба, чтобы умерший мог по ней подниматься на поверхность. Иногда на ее нижний конец подвешивали монету, которая символизировала солнце [22, 168]. Метафора «качелей» как способа передвижения «на тот свет» часто встречается в мари́йских сказках: «Села на шелковые качели, раскачалась выше дома, выше сосны, взлетели качели до неба и улетела девушка далеко-далеко»⁸.

Таким образом, в составе погребального инвентаря одежда занимала значимое место, представляя собой «запас» на время пути в иной мир. Среди уложенных в гроб вещей были предметы первой необходимости (еда, деньги, одежда) и предметы для последующей профессиональной деятельности, симметричные нуждам живых. Погребальный набор создавался комплексно, в соответствии с мифологическими представлениями мари́йцев, и одежда как наиболее информативный предмет занимала в нем ведущую позицию.

Траурная одежда

Внешний вид живых участников похоронного обряда был менее строго регламентирован и касался в основном соблюдения ритуальной чистоты: по возвращении с похорон и поминок обязательно мылись в бане, меняли обувь и надевали чистую праздничную одежду [27, 77]. Других указаний на наличие специальной траурной одежды или ее элементов в источниках по мари́йской этнографии не найдено.

Одежда в обрядах замещения

Одежда, по представлениям мари́йцев, находилась в тесной связи со своим хозяином. Через ее части можно было навредить владельцу или вылечить его. По данным Т. А. Крюковой, чтобы извести человека, часть его рубахи привязывали к колоколу или топили в болоте⁹. Провести обряд лечения бесплодия у женщины можно было только в том платье, в кото-

ром она выходила замуж [7, 136]. Следовательно, одежда оказывала влияние на тело и могла становиться его заместителем в некоторых обрядах. После погребения она оставалась единственным физическим воплощением человека. Наиболее ранние формы замещения умершего с помощью одежды обнаружены в средневековых мари́йских погребениях-кенотафах [20, 425]. Свойство мари́йской одежды представлять покойника проявилось в традиции символического погребения убитых вдали от родины: крест с повешенной на него рубашкой погибшего ставили в память о нем на кладбище. Одежда в такой форме становилась его заместителем¹⁰.

В ходе больших поминок сорокового дня, которые являлись решающим этапом отделения мертвого от мира живых, костюм покойника становился его воплощением. Если до погребения смысловым центром обряда был умерший, то во время поминальных ритуалов им становилась его одежда. Она могла выполнять роль покойника сама по себе, будучи развешенной в том месте, где за столом должен был сидеть он. Демонстрировался полный костюм, независимо от пола владельца: рубаха, штаны, шапка, пояс, лапти, головной убор для женщины, свадебное полотенце *солык*. Для женщин вешали рубаху, которая надевалась при жизни на второй день свадьбы [14, 78]. В Моркинском районе для этих вещей оборудовали место у входа в избу, где на березовую палку развешивали одежду, предварительно вывернув ее наизнанку¹¹. У горных мари́йцев было принято складывать одежду покойника на почетном месте. К ней обращались на протяжении сорочин и по очереди с ней танцевали [26, 139]. У восточных мари́йцев бытовал обряд переодевания в костюм покойного, когда на поминки сорокового дня каждый должен был надеть какой-то предмет одежды и в нем плясать. После этого одежду непременно вытряхивали во дворе, избавляясь тем самым от следов присутствия духа умершего [12, 55]. Чаще всего на поминках сороково-

⁸ Мари́йские народные сказки / сост. В. А. Акцорин. Йошкар-Ола, 1984. С. 150.

⁹ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 69. Л. 4.

¹⁰ Там же. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1579. Л. 24.

¹¹ Там же. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 11.



Рис. 1. Поминки сорокового дня. На жерди висит одежда умершего: рубашка, лапти и штаны, которые в ходе поминок наденет заместитель покойного. Начало XX в. Вятская губерния, Уржумский уезд, д. Большой Цоранур (коллекция РЭМ № 3033-6)

Fig. 1. Commemoration of the fortieth day. The clothes of the deceased hang on the poles: a shirt, bast shoes and trousers for the deputy of the deceased one to wear during the commemoration. Beginning XX century. Vyatka province, Urzhumsky district, Bolshoi Tsoranur village (collection REM No. 3033-6)

го дня роль покойника исполнял конкретный человек (рис. 1).

Обряд, когда одежда умершего становилась частью инсценированного представления, во главе которого стоял его заместитель, широко известен в Поволжье и получил различные интерпретации. Сходные ритуалы у мордвы трактуются как «переодевание покойника»: таким образом для него отправлялась одежда «на тот свет» [28, 171]. У марийцев умирающий заранее мог выбрать лицо, которому доставалась роль его заместителя на больших поминках. Принцип отбора был различным в зависимости от локальной традиции. По одним данным, заместитель покойника – *вургем чийыше* («одетый в одежду») выбирался из его родственников, по другим – из соседей исходя из внешнего сходства¹². Нередко эта роль, как и у русских, доставалась обмывальщику вместе с одеждой умершего, которая становилась подарком за услуги. В ней он должен был появиться на поминках сорокового дня [27, 77]. По свидетельству А. Фукс,

заместителем покойника мог стать *карт* (жрец). В этом случае мужская одежда, как правило, надевалась целиком, а женская – перекидывалась через плечо [31, 208]. *Вургем чийыше* во всех вариантах становился проводником души на поминках сорокового дня.

В день поминок исполнявший роль покойника отправлялся на кладбище на лучших лошадях «под звон бубенчиков» и с угощениями. Умершего приглашали на праздник и везли домой на телеге, где для него с помощью подушки было обозначено место. По приезде подушка с воображаемым покойником переносилась туда, где висела его одежда, которую, по словам родственников, «никто не носил и ни одной вещи не потеряли» [24, 150]. У восточных и части луговых марийцев по пути с кладбища срубали липовую палку, которая впоследствии изображала умершего: ее парил в бане будущий *вургем чийыше* и на нее затем вешали его одежду [11, 183]. Похожий вариант использования дерева известен в чувашском обряде *юпа*, который проводи-

¹² См.: Тойдыбекова Л. С. Указ. соч. С. 72.



Рис. 2. Поминки сорокового дня. Пляска заместителя покойного под игру рожка. Остальные гости стоят на коленях в два ряда с зажженными свечами в руках. Начало XX в. Вятская губерния, Уржумский уезд, д. Большой Цоранур (коллекция РЭМ № 3033-6)

Fig. 2. Commemoration of the fortieth day. The dance of the deputy of the deceased to the sound of the horn. The rest of the guests are kneeling in two rows with lighted candles in their hands. Beginning XX century. Vyatka province, Urzhumsky district, Bolshoi Tsoranur village (collection REM No. 3033-6)

ли на сорочины. По пути с кладбища срубали столб из липы – для женщины, из дуба – для мужчины. Его привозили домой, укладывали в кровать и обряжали в одежду покойного. После проведения поминок ее снимали, а столб – *юпа* везли на кладбище и устанавливали на могиле [21, 93]. Для чувашей и марийцев были характерны культ предков и поклонение деревьям, через которые осуществлялась связь с ними. Вероятно, этим объясняется возможность замещения покойника с помощью деревянного предмета.

Основное действие поминок сорокового дня начиналось около полуночи, когда выбранный в качестве *вургем чийыше* человек надевал одежду покойного и изображал его на протяжении оставшейся ночи. Заместитель занимал главное место за столом, общался с родственниками от имени умершего, рассказывал о своей благополучной загробной жизни и давал наказы¹³. Обязательной частью обряда у сернурско-торъяльской группы марийцев была последняя пляска – *вургем чийыше куштымаш*, в которой вместе с заместителем участвовал его помощник при об-

мывании тела. Этот танец также известен как *тупыньела куштымаш* ('пляска наоборот'), поскольку движения в нем совершались в обратную сторону. Все присутствовавшие держали в руках свечи, изображавшие участие других предков в танце (рис. 2). За пляску заместителю и помощнику полагались деньги [10, 139].

Пляска заместителя нередко воспринималась как воплощение «свадьбы покойного» и символизировала его возрождение в другом мире [4, 168]. Танец становился частью проводов покойника либо предвещал их. На рассвете заместитель покидал дом различными способами в зависимости от локальной традиции. Однако все они сопровождалось нестандартными и регламентированными движениями. Так, в Моркинском районе *вургем чийыше* пятился к выходу задом, а зайдя за матицу – бежал прочь. Вслед ему бросали старый лапоть, чтобы покойник не мог вернуться¹⁴. Встречались варианты, когда заместитель отсчитывал от выхода 41 шаг, снимал одежду умершего, а затем возвращался другой дорогой домой¹⁵. У восточных марийцев *вургем чийыше* отходил на

¹³ См.: Тойдыбекова Л. С. Указ. соч. С. 72.

¹⁴ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 15.

¹⁵ См.: Тойдыбекова Л. С. Указ. соч. С. 74.

40 шагов [11, 183]. Числовой символизм больших поминок дублировался на разных уровнях похоронного обряда и был способом окончательного отделения мертвого от мира живых.

Проводы покойника после поминок осуществлялись в разное время и до разных точек пространства. Так, луговые маришцы провожали его на рассвете, восточные – после полудня, предварительно сходяв с *вургем чийыше* в гости к соседям [11, 183; 24, 152]. Такой разброс во времени симметричен временным рамкам свадебной обрядности. Заместитель мог проводить покойника до двора, а мог вместе с угощениями довести до могилы. Бытовал вариант, когда *вургем чийыше* доходил только до середины дороги на кладбище, после чего выпивал пиво, раскидывал угощения и возвращался [33, 43]. Архаичная традиция зафиксирована у мордвы: умершего коллективно провожали до могилы, где подушкой обозначали его место, расстилали скатерть, ставили угощения и вместе трапезничали. При этом костюм покойника, предназначенный ему в дар, раскладывали на могиле в той последовательности, в которой он надевался [28, 171].

После поминок все предметы, принимавшие участие в обряде, уничтожались разными способами. Липовую палку, которая изображала покойника, ломали и бросали на крышу дома [11, 183]. Одежду вытряхивали во дворе и вешали с северной стороны хозяйственных построек, где она оставалась до полного истлевания [32, 312]. Предполагалось, что таким образом она попадала в другой мир к своему хозяину. Иногда одежду умершего раздавали после поминок нищим, что приравнивалось к варианту уничтожения [24, 152].

Следует отметить, что дольше всего роль *вургем чийыше* продержалась на территории Моркинского, Сернурского, Куженерского районов и у восточных маришцев. Впоследствии изображение покойника ограничилось его одеждой, развешенной на стене или сложенной на лавке, которая, однако, все равно воспринималась в качестве его воплощения [29, 276].

Итак, на поминках сорокового дня, завершающем этапе перехода умершего в другой мир, одежда выступала в роли его физического воплощения – самостоятельно либо в совокупности с деревянным предметом (березовой, липовой, дубовой палкой). Наиболее развернутый вариант поминок подразумевал участие другого лица, которое за счет надевания одежды покойника получал право говорить и действовать от его имени. Строгий регламент его активности и речи, инверсия, характерная для движений, поддерживали дистанцию между *вургем чийыше* и коллективом.

Одежда в практиках одаривания

Поскольку похороны – обряд, направленный на отделение человека из одного общества и включение в другое, принципиально важным был полный состав его участников. В основе погребальных обычаев лежат отношения между поколениями, которые нуждаются в закреплении. Важнейшим способом подтверждения связи служат практики одаривания.

Как и в других обрядах жизненного цикла, одежда использовалась на похоронах в качестве подарка участникам. В некоторых местах одаривались все родственники, в других – непосредственно включенные в процесс: обмывальщики, могильщики, музыканты [39, 11]. Как правило, подарками служили рубахи, платки, полотенца, холсты, катушки ниток или мыло, которому приписывались чудодейственные свойства. Подарком становились и инструменты захоронения: полотенца (холст), на которых опускали гроб, доставались тем, кто копал могилу или нес покойника [12, 52]. Подарки были взаимными: живые одаривались вещами умершего, а он, в свою очередь, получал от них *шүргö леведыши*.

В дальнейшем живые регулярно передавали покойнику подарки разными способами. Как и у других народов Восточной Европы, первый встреченный во время похорон человек одаривался специальным мешочком с гостинцами либо платком. Это было залогом благополучной встречи души на том свете [29, 276].

Одежда, выполнявшая роль заместителя покойного на поминках сорокового дня, также была адресована ему.

Предметы одежды становились подарком умершим в ходе календарных праздников. Через год после смерти покойник переходил в разряд предков, для них в дар на Семик сжигали старую одежду, а также шили новую, которую предполагалось износить до следующего праздника [26, 141].

Таким образом, одежда оставалась важным, востребованным предметом человека даже после его смерти. Продолжение одевания покойного «на том свете» поддерживало связь между ним и миром живых, а одежда выступала в качестве посредника коммуникации.

Заключение

Одежда являлась неременной частью марийской похоронно-поминальной обрядности и отличалась разнообразием функций. Она формировала костюмные комплексы, маркируя смысловые социальные переходы как для покойника, так и для живых участников обряда. Способы утилизации одежды умершего свидетельствовали о ее прочной связи с хозяином, которая не нарушалась даже после его смерти и оказывала влияние на родственников и соседей. Одежда могла становиться мощным оберегом и выполнять защитные функции в мире живых. Костюм покойника и набор вещей, которые укладывали с ним в гроб, должны были способствовать

успешному отделению его от общины, что выражалось в особых признаках, нехарактерных для одежды живых людей.

Использование в похоронно-поминальной обрядности свадебных предметов одежды отражает общую направленность и смысловую парадигму обрядов жизненного цикла, причем женскому костюму, в силу его консервативности, это свойственно в большей степени.

Разнообразие ритуальных действий с предметами одежды выделяет ее в самостоятельный объект, способный выступать в разных качествах. Она могла замещать собой отсутствовавшего человека и наделять чертами покойника того, кто надевал ее в ходе обряда, а также давала право говорить от его лица. Одновременно предметы одежды воспринимались как средство коммуникации между миром живых и миром мертвых, являясь неременной частью практик одаривания, начинавшихся на похоронах и продолжавшихся в контексте календарной обрядности. Практики одаривания способствовали социальному сплочению, коллективному проживанию феномена смерти.

Сравнение традиций использования одежды в похоронно-поминальной обрядности марийцев с обычаями других народов демонстрирует наличие общей основы и консервативность данных практик. Устойчивость предметов одежды в качестве ритуального объекта свидетельствует о ее глубокой связи с мифологическими представлениями.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд: сб. ст. М., 1990. С. 64–99.
2. Батыршина Э. Н. Похоронно-поминальная обрядность восточных марийцев // Бусыгинские чтения: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Казань, 2012. Вып. 3. С. 128–132.
3. Бузин В. С. Красное и синее в атрибутике русской традиционной погребальной обрядности // Современная научная мысль. 2017. № 1. С. 24–32.
4. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. 206 с.
5. Зорин Н. В., Лештаева Н. В. Погребальный ритуал русского населения Казанского Поволжья (конец XIX – начало XX в.) // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья: (ист.-этногр. очерки). Казань, 1990. С. 104–120.
6. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. ун-та, 2003. 216 с.
7. Кроковский М. С. Этнография горных черемис, обитающих в Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде // Игнатевские чтения: материалы докл. и выступлений на респ. науч. конф. 2002–2003 гг. Йошкар-Ола, 2003. С. 127–142.
8. Кузнецов С. К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба: Мар. кн. изд-во, 2009. 704 с.
9. Листова Т. А. Отражение представлений о загробном мире в похоронной одежде (российско-украинско-белорусское пограничье) //

- Вестник Музея археологии и этнографии Пермского Предуралья. 2017. № 7. С. 114–123.
10. Мамеева М. Н. О музыкально-культурной традиции в поминальном обряде марийцев // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола, 2002. Вып. 26. С. 133–143.
 11. Марийцы: ист.-этногр. очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с.
 12. Молотова Т. Л. Концепция «картины мира» у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. 2003. Вып. 29. С. 34–61.
 13. Молотова Т. Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 81–92.
 14. Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья (ист.-этногр. очерки). Казань, 1990. С. 74–82.
 15. Никитина Т. Б. Погребальные памятники IX–XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань: МарНИИЯЛИ, 2012. 408 с.
 16. Никольский Д. П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. СПб.: Воен. тип., 1897. 108 с. (Тр. Антропол. о-ва при Имп. Воен.-мед. акад.; т. 2).
 17. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 23–34.
 18. Овсянников А. Н. Географические очерки и картины. Т. 1. Очерки и картины Поволжья. СПб.: Типо-литогр. Цедербаума и Гольденблюма, 1878. 335 с.
 19. Отчет о деятельности Этнографического отдела и Музыкально-этнографической комиссии // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 122–1324.
 20. Павлова А. Н. Костюм в погребальной обрядности марийского народа // Финно-угорский мир. 2020. Т. 12, № 4. С. 423–429. DOI: 10.15507/2076-2577.012.2020.04.423-429.
 21. Петров И. Г. Одежда покойника в контексте похоронно-поминальных обычаев и обрядов чувашей // Вестник Чувашского университета. 2020. № 4. С. 86–99.
 22. 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).
 23. Просина С. В. Эстетика «смертной» одежды (на материалах научных экспедиций ГРЦРФ 2001–2005 гг. во Владимирскую область) // Вестник славянских культур. 2008. № 3/4. С. 214–222.
 24. Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. СПб.: Европейский Дом, 2014. 224 с.
 25. Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург: Оренбург. отд. Рус. геогр. о-ва, 1887. 406 с.
 26. Смирнов И. Н. Черемисы: ист.-этногр. очерк. Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1889. 225 с.
 27. Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. 1893. Т. 11, вып. 1–6. С. 65–82.
 28. Тростина М. А., Лапкина А. Е. Ритуал «переодевания покойника» в контексте погребально-поминальных обрядов мордвы // Вестник угроведения. 2020. Т. 10, № 1. С. 168–177.
 29. Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в Марийскую АССР (4–24 июля 1988 г.) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. М., 2007. С. 261–278.
 30. Филимонов А. О религии некрещеных черемис и веток Вятской губернии // Вятские епархиальные ведомости. 1869. № 21. С. 431–442.
 31. Фукс А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1840. 329 с.
 32. Черных А. В., Голева Т. Г., Щукина Р. И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь: ОТ и ДО, 2013. 529 с.
 33. Шестаков В. М. Быт черемис Уржумского уезда. Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1866. 181 с.
 34. Шигурова Т. А. Семантика картины мира в традиционном костюме мордвы. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2012. 156 с.
 35. Шикаева Т. Б. Погребальный обряд марийцев (по материалам поздних марийских могильников) // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола, 1981. Вып. 5. С. 192–205.
 36. Юадаров К. Г. Горные марийцы: краткая историко-этнографическая характеристика, обычаи и обряды, язычество. Йошкар-Ола, 2008. 64 с.
 37. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.
 38. Ямурзина Л. В. Основы религиозно-магических представлений в похоронно-погребальной обрядности народа мари // Этнос. Общество. Цивилизация: Пяты Кузеевские чтения: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Уфа, 2018. С. 475–480.
 39. Яфаева Г. М. Похоронно-погребальная обрядность прибельской группы восточных марийцев // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 12. С. 8–13.

Поступила 02.07.2021; одобрена 07.07.2021; принята 15.07.2021.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

А. А. Песецкая – научный сотрудник отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья Российского этнографического музея, sanny341@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1490-2032>



Mari clothing in the funeral and memorial rituals (late XIX – early XX century)

Aleksandra A. Pesetskaya

Russian Museum of Ethnography,
Saint-Petersburg, Russia

Introduction. The paper considers the Mari clothing for funeral and memorial rituals, its specific features, and functions. The purpose of the research is to define a role and application that clothes have in ceremonies.

Materials and Methods. As the research materials for the article, the author used ethnographic sources published in the XIX and early XX centuries, field journals by Tatyana Kryukova belonged to the Archive of the Russian Museum of Ethnography, as well as the author's personal field research materials, collected during personal expeditionary activities in the Mari El Republic. The structural-functional and comparatively historical methods were the major methods for the research. The research materials were collected by means of participant observation and semi-structural interview methods.

Results and Discussion. The Mari clothing during the funeral and memorial ceremonies marked two core functions, being represented by a costume of the deceased person and as an independent ritual object. Dressing the deceased person entailed a number of taboos whereas some clothes of the deceased were used to fill up the coffin. During the memorial rituals, the clothing of the deceased became a part of the «substitution» ritual when the role of the deceased was taken on by living people who were present at the ceremony. Apart from that, the clothing served as a present for the participants of the ceremony.

Conclusion. A change of clothes in the lifecycle rituals marked a transfer of the clothes' owner from one condition to another. A deceased person was a key figure during the funeral rite, while a change of his clothes facilitated their separation from the living ones. The costume itself was characterized by the inversion of the details and revealed its reference to wedding items. In the context of the memorial ceremonies, the clothing functioned as means of communication between a deceased and living ones, whereas its prolonged use accepted as a gift allowed maintaining the communication.

Keywords: funeral and memorials ceremonies, clothing, Mari, traditional dress, deceased representative

For citation: Pesetskaya AA. Mari clothing in the funeral and memorial rituals (late XIX – early XX century). *Finno-ugorskii mir* = Finno-Ugric World. 2021;13;3:280–292. (In Russ.). DOI: 10.15507/2076-2577.013.2021.03.280-292.

REFERENCES

- Baiburin AK, Levinton GA. Funeral and wedding. *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury: pogrebal'nyi obriad: sb. st.* = Research in the field of Balto-Slavic Spiritual culture: the Funeral rite. Collection of articles. Moscow; 1990: 64–99. (In Russ.)
- Batyrshina EN. Funeral and memorial rites of the Eastern Mari people. *Busyginskii chteniia: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf.* = Busygin readings. Materials of the All-Russian scientific and practical conference. Kazan; 2012;3:128–132. (In Russ.)
- Buzin VS. Red and blue in the attributes of Russian traditional funeral rites. *Sovremennaia nauchnaia mysl'* = Modern Scientific Thought. 2017;1: 24–32. (In Russ.)
- Eremina VI. Ritual and folklore. Leningrad; 1991. (In Russ.)
- Zorin NV, Leshtaeva NV. Funerary ritual of the Russian population of the Kazan Volga region (end of the XIX – beginning of the XX century). *Semeinaia obriadnost' narodov Srednego Povolzh'ia: ist.-etnogr. ocherki* = Rite of the peoples of the Middle Volga region. Historical and ethnographic essays. Kazan; 1990:104–120. (In Russ.)
- Kaliev IuA. The mythological consciousness of Mari: the phenomenology of traditional world perception. Yoshkar-Ola; 2003. (In Russ.)
- Krokovskii MS. Ethnography of mountain chermis living in the Kazan province in the Kozmodemyansk district. *Ignat'evskie chteniia: materialy dokl. i vystuplenii na resp. nauch. konf. 2002–2003 gg.* = Ignatievsky readings. Materials of reports and speeches at republican scientific conferences of 2002–2003. Yoshkar-Ola; 2003:127–142. (In Russ.)
- Kuznetsov SK. Shrines. The cult of the ancestors. Ancient history. Yoshkar-Ola; 2009. (In Russ.)
- Listova TA. Reflection of ideas about the afterlife in funeral clothing (Russian-Ukrainian-Belarusian borderlands). *Vestnik Muzeia arkheologii i etnografii Permskogo Predural'ia* = Bulletin of the Museum of Archeology and Ethnography of the Perm Pre-Urals. 2017; 7:114–123. (In Russ.)
- Mameeva MN. On the musical and cultural tradition in the memorial rite of the Mari people. *Arkheologiya i etnografiia Mariiskogo kraia* = Archeology and ethnography of the Mari Region. Yoshkar-Ola; 2002;26:133–143. (In Russ.)
- Mari people. Historical and ethnographic essays. Yoshkar-Ola; 2005. (In Russ.)
- Molotova TL. The concept of the “picture of the world” in the Mari people (analysis of traditional views on birth and death). *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovye problemy: ezhegod-*

- nik = Races and peoples: contemporary Ethnic and Racial Issues. Yearbook. 2003;29:34–61. (In Russ.)
13. Molotova TL. Religious factor in preserving the Identity of the Eastern Mari People. *Etnograficheskoe obozrenie* = Ethnographic review. 2010;6:81–92. (In Russ.)
 14. Molotova TL, Toksubaeva LS. Functional features of wedding clothing of the Mari people. *Semeinaia obriadnost' narodov Srednego Povolzh'ia: ist.-etnogr. ocherki* = Rite of the peoples of the Middle Volga region. Historical and ethnographic essays. Kazan; 1990:74–82. (In Russ.)
 15. Nikitina TB. Funerary monuments of the IX–XI centuries. Vetluzhsko-Vyatka interfluve. Kazan; 2012. (In Russ.)
 16. Nikol'skii DP. Ethnographic and anthropological essay of the Eastern mari. Saint-Petersburg; 1897;2. (In Russ.)
 17. About the cheremis living in Krasnoufimsky district. Perm province. *Etnograficheskii sbornik* = Ethnographic collection. Saint-Petersburg; 1864;6: 23–34. (In Russ.)
 18. Ovsyannikov A. N. Geographical essays and paintings. Saint-Petersburg; 1878;1. (In Russ.)
 19. Report on the activities of the Ethnographic Department and the Music and Ethnographic Commission. *Etnograficheskoe obozrenie* = Ethnographic Review. 1904; 3:122–132. (In Russ.)
 20. Pavlova AN. Costume in the funeral rituals of the Mari people. *Finno-ugorskii mir* = Finno-Ugric World. 2020;12;4:423–429. (In Russ.). DOI: 10.15507/2076-2577.012.2020.04.423-429.
 21. Petrov IG. Clothing of the deceased in the context of funeral and memorial customs and rituals of the Chuvash. *Vestnik Chuvashskogo universiteta* = Bulletin of the Chuvash University. 2020;4:86–99. (In Russ.)
 22. Popov NS. The funeral rite of the Mari people in the XIX – early XX centuries. *Material'naia i dukhovnaia kul'tura mariitsev: sb. st.* = Material and spiritual culture of the Mari. Collection of articles. Yoshkar-Ola; 1981;5:154–173. (In Russ.)
 23. Prosina SV. Aesthetics of “mortal” clothing (based on the materials of scientific expeditions of the GRCRF 2001–2005 to the Vladimir region). *Vestnik slavianskikh kul'tur* = Bulletin of Slavic Cultures. 2008;3/4:214–222. (In Russ.)
 24. Travel to the Udmurts and Mari people. Letters of Uno Holmberg 1911 and 1913. Saint-Petersburg; 2014. (In Russ.)
 25. Rychkov PI. Topography of the Orenburg province. Orenburg; 1887. (In Russ.)
 26. Smirnov IN. Mari. Historical and ethnographic essay. Kazan; 1889. (In Russ.)
 27. Troitskaia N. Cheremisy of Arban volost. *Izvestiia obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* = Proceedings of the Society of Archeology, History and Ethnography at the Imperial Kazan University. 1893;11;1–6:65–82. (In Russ.)
 28. Trostina MA, Lapokina AE. The ritual of “changing the clothes of the deceased” in the context of Mordovian funeral and memorial rites. *Vestnik ugrovedeniia* = Journal of Ugric Studies. 2020;10;1:168–177. (In Russ.)
 29. Fedyanovich TP. Report on the individual field trip to MASSR (on July 4–24, 1988). *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii* = Field studies of the Institute of Ethnology and Anthropology. Moscow; 2007:261–278. (In Russ.)
 30. Filimonov A. On the religion of the unbaptized Cheremis and Votyaks of the Vyatka province. *Viatkie eparkhial'nye vedomosti* = Vyatka Diocesan Gazette. 1869;21:431–442. (In Russ.)
 31. Fuks A. Notes of Alexandra Fuks about the Chuvashes and Cheremis of the Kazan province. Kazan; 1840. (In Russ.)
 32. Chernykh AV, Goleva TG, Shchukina RI. The Mari of the Perm Territory. Essays on History and Ethnography. Perm; 2013. (In Russ.)
 33. Shestakov VM. Life of the Cheremis of the Urzhum district. Kazan; 1866. (In Russ.)
 34. Shigurova TA. Semantics of the picture of the world in the traditional costume of the Mordovians. Saransk; 2012. (In Russ.)
 35. Shikaeva TB. Funerary rite of the Mari people (based on the materials of the late Mari burial grounds). *Arkheologiya i etnografiia Mariiskogo kraia* = Archeology and Ethnography of the Mari Region. Yoshkar-Ola; 1981;5:192–205. (In Russ.)
 36. Yuadarov KG. Mountain Mari: brief historical and ethnographic characteristics, customs and rituals, paganism. Yoshkar-Ola; 2008. (In Russ.)
 37. Yakovlev G. Religious rites of mari. Kazan; 1887. (In Russ.)
 38. Yamurzina L. The basics of religious and magical ideas in the funeral and burial rituals of the Mari people. *Etnos. Obshchestvo. Tsivilizatsiia: Piatye Kuzeevskie chteniia: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf.* = Ethnos. Society. Civilization. The Fifth Kuzeev Readings. Materials of the All-Russian scientific-practical conference. Ufa; 2018:475–480. (In Russ.)
 39. Yafaeva GM. Funerary-funerary ritual of the Pribel group of Eastern Mari people. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* = Bulletin of the Chelyabinsk State University. 2014;12:8–13. (In Russ.)

Submitted 02.07.2021; reviewing 07.07.2021; accepted 15.07.2021.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

A. A. Pesetskaya – Research Fellow, Department of Ethnography of the Peoples of the Volga and Urals, Russian Museum of Ethnography, sann341@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1490-2032>