

УДК 39(=511.132)

Г. И. Мальцев

НАРОДНЫЕ ВРАЧЕВАТЕЛИ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ



В кон. XIX – нач. XX вв. в традиционной медицинской культуре пермяков важную роль играли народные врачеватели – знахари, занимающиеся диагностикой, лечением и предупреждением болезней. Основные, так называемые, «направления деятельности» знахарей были очень тесно связаны друг с другом. Основным источником медицинских знаний являлся большой народный опыт, а особые коммуникативные механизмы передачи от поколения к поколению способствовали развитию духовной культуры и жизнеобеспечению пермяцкого этноса.

В данной работе на материале этнографических и литературных источников исследователей и собственных полевых материалов рассмотрены основные аспекты образа колдуна (знахаря, врачевателя) у коми-пермяков. Раскрывается его (колдуна) психологическая и социальная характеристика: роль, облик, а также и своеобразная иерархия знахарей в обществе, их значение в традиционном мировоззрении, место в религиозно-мифологической картине мира. В основу классификации легли собственные исследования, над которыми автор работал более двадцати лет и проживает в коми-пермяцкой сельской среде.

Ключевые слова: знахарь (*тӧдӧсь*), заговор (*кӧрткыв*), вежливец, костоправы, повитухи, травницы, кабала, *черӧшлан*.

Роль и статус народных врачевателей интересовал многих исследователей этнографии пермяков. Следует отметить, что их (врачевателей) особая роль в жизнедеятельности этноса зафиксирована еще на заре создания родового общества в преданиях и мифах о Кудым-Оше – вожде и пameодного из родов иньвенских пермяков, что зафиксировано в книге В. В. Климова «*Лӧз йӧрнӧс*» (Голубая рубаха) [Климов 1992].

В предании о Кудым-Оше раскрывается и роль матери богатыря, которую звали Пӧвсин. Согласно данному преданию, она была знахаркой. Пӧвсин лечила различные болезни, вправляла кости, изгоняла из городища злых духов, призывала на помощь Богов при различных жизненных ситуациях. Она (Пӧвсин), согласно предания, была матерью пермяцких богатырей Кудым-Оша, Мая и Купры [ПМА-3]. Самой могущественной же, согласно этому же народному преданию, в данном пермяцком роде (*увтыре*) была знахарка Чикыш. Она с духами дружила, могла останавливать огонь и воду, сильные ветра отводила, возвращала к жизни людей, павших от стрел или от колотых ран. Предание о Кудым-Оше наглядно показывает роль знахаря у пермяцкого народа, его глубокие корни.

Исследователи [Янович1903; Рогов 1858; Старцев 1999; Налимов 1912; Смирнов 1891; Гусев 1953; Шестаков 1905; Белицер 1958; Сидоров 1928; Конаков 1994; Ильина 1997; Крупкин 1911, 348–350] анализировали и характеризовали роль знахаря в Пермском крае. Подытожив

их сведения, и обработав собственный полевой материал, на мой взгляд, можно предложить нижеследующую иерархию знахарей пермяцкого общества.

Знахарей у пермяков можно разделить на три группы: первая – вежливыцы; вторая – костоправы, повитухи, травницы (лекари и лекарки). Они занимались преимущественно оказанием медицинской помощи, применяя при этом различные магические приемы, и занимали своеобразное срединное положение. К третьей группе относятся знахари, колдуны, *туны*, *лѣк туны* (сильные колдуны), *еретники*. Они в своей практике осуществляли различные религиозно-магические обряды, связь с потусторонним миром, вызывали духи умерших родственников. К ним обращались в случае болезней, которые вызваны, по народным представлениям, действием сверхъестественных сил, и неизлечимых обычными средствами: порче, киле, икоте (шеве), сглазе и др.

Первая группа: вежливец (*веж* – желтый; *веж* – святой – коми-пермяцкое фольклорное; *вежались* – священник, шаман; *веж* – цвет лица Бога). Вежливец по своему функционалу в какой-то степени выше, чем обычный пермяцкий знахарь.

Вежливыцы пользовались особенным почетом у пермяцкого этноса. Они являлись посредниками между божеством и пермяком, в прошлом были своеобразными пермяцкими шаманами, не отрекались от христианского Бога. Данную функцию вежливцев ярко раскрывает сохранившийся до настоящего времени обряд «*черошлан*», который, к примеру, отражен в работе священника А. Крупкина «Верования пермяков-инородцев» [Крупкин 1911] и в других работах исследователей края.

Исследователи [Смирнов 1891, 211–214; Янович 1903, 46–49; Рогов 1858, 25–32] также отмечали большую роль вежливца в диагностике заболеваний путем применения обряда «*черошлан*». Здесь вежливец раскрывал пермяку причину несчастий и болезней, а также указывал, какое умилоствление (жертвоприношение) ему необходимо сделать определенному святому или умершему родственнику, чтобы выздороветь или оправиться от несчастья.

Обряд «*черошлан*», как отмечают исследователи, выполняли (проводили) вежливыцы – «*черошланники*» (мужчины), а также и женщины – «*черошланницы*» [Смирнов 1891; Янович 1903]. Суть главной цели в данном обряде заключалась в переходе вежливцем границы верхнего мира – в выполнении посреднической функции между божеством и человеком.

На пермяцкой свадьбе вежливец также играл самую главную роль. Он обеспечивал безопасный проезд всех участников свадьбы, был главным управителем во время всего свадебного пермяцкого обряда от начала до конца.

Таковы, на наш взгляд, главные функции вежливцев у пермяков.

Вторая группа врачей – костоправы, повитухи, травницы.

Костоправы:

а) *нõитиссез*, *веськõтиссез* (вправляющие, разминающие, выправляющие).

б) *матегасиссез*, *матегасиссез* (растирающие, натирающие, массажирующие).

Повитухи – (*бабитчиссез*, *гõг баба*, *гõгинь бабка*), *гõг лечитиссез* (бабки, лечащие, вправляющие пуп, пупок).

Травницы – (*туруннэзõн веськõтиссез*, *туруннэзõн лечитиссез*), лечащие травами, сборами из трав, настоями и настойками из трав.

Как правило, эти знахари и знахарки сопровождали свои действия заговорами (*кõрткыввезõн-кõрт* – железо; *кõрт* – вязать, завязывать; *кыв* – слово: крепко, железной хваткой завязать, закрепить при помощи слова) магическими обрядами и молитвами. Заговоры (*кõрткыввез*) в своей основе состояли из молитвенных обращений к Богу и святым угодникам, как целителям. Но в целом у каждого врача была свой стиль, и каждый из них в своей практике опирался на навыки, знания, методы, полученные в процессе обучения, и наработанные в своей практической деятельности.

Различным видом массажей, а в первую очередь – мыльного (мыло – *матег*, мылить – *матегавны*), наложением фиксирующих повязок, применения лекарственных средств минерального, растительного и животного происхождения они достигали положительных результатов



в довольно сложных случаях. К примеру, при лечении пуповых грыж, ушибов, вывихов, переломов, опущения внутренних органов, головных болей, различного рода остеохондрозов, а также при оказании помощи роженицам и в других случаях.

Анализ источников и изучение поведения костоправов, повитух, травниц во время оказания ими практической медицинской помощи позволяют сделать вывод, что для всей второй группы врачевателей были характерны следующие важнейшие качества: установление быстрого контакта с больными людьми; знание психологии людей; хладнокровие; выдержка; терпение в обращении с больными людьми; уважительное отношение к больному человеку.

Эти качества считались *профессиональными*. К ним следует дополнить: постоянный диалог, постоянная связь знахаря и больного – одно из главных условий качества, эффективности, популярности и жизненности народного врачевания у пермяков.

Отметим, что и в наше время есть большое число опытных костоправов, травниц на территории Коми-Пермяцкого округа, а также Красновишерского и Чердынского муниципальных районов Пермского края.

У язвинских и зюздинских пермяков травы использовались и используются в меньшей степени, чем у иньвенских, косинских и гайнских врачевателей. В их лечебном арсенале – больше средств животного происхождения, сильнее был развит охотничий промысел.

Как правило, знахари не знали медицинских формулировок, терминов и не могли объяснить суть происходящих в организм человека процессов. Они объясняли и объясняют свое ремесло накоплением практических знаний и умений чувствительного и осязательного характера в процессе работы (врачевания).

Отношение односельчан к костоправам, травницам и повитухам зависело (и зависит в современный период) от того, насколько успешно они выполняли и выполняют свои функции как врачевателей (лекарей). Наиболее опытные высоко ценились в прошлом и ценятся в наши дни: некоторых приглашали для оказания помощи далеко за пределы Пермского края.

Так, в нач. XX в. были широко известны костоправ Еля Григорий д. Секово Архангельской вол. и Лавёришна Анна д. Катшакок Купроской вол. Они врачевали также в пределах почти всего Соликамского и Чердынского уездов Пермской губ.: вправляли кости, ребра, лечили сильный кашель, останавливали различные кровотечения [ПМА-5].

Обычно пермяки считали обязательным отблагодарить лекаря продуктами домашнего хозяйства, охоты и рыболовства. Профессиональная этика, неписанный закон природы не позволяли лекарям брать за лечение деньги. Это правило сохранилось в округе и до современного периода.

Занятие врачеванием для общепризнанных костоправов, травниц и повитух края служило (а в некоторых местах округа служит и сейчас) своеобразным ремеслом: оно кормило их, помогло и помогает выживать.

Третья группа врачевателей – *tödissez* (*töдны* – знать, узнать, охарактеризовать, отгадать и помогать).

Это наиболее распространенное название знахарей (врачевателей) как и у пермяков, и у зырян. Эта группа тоже подразделяется на несколько подгрупп. *Tödissez* (лекари, врачеватели), занимающиеся только лечением. От христианского Бога они не отказывались, но своими религиозно-магическими действиями переходили границу нижнего мира (мира **Куля**). Такowymi являются: *пывьсöтись* (парящий, вправляющий), *пöлясись* (дующий, сдувающий) и *ним видзись* (имя охраняющий); встречается более старое выражение – *свадьба видзись* (ранее это, возможно, был *вежливец*).

Пывсьöтись (лечащий больных в бане). С баней связаны многие ритуально-магические обряды жизни пермяков, но особое её предназначение было – снятия сглаза, порчи и лечения других болезней.

Пöлясись (лечащий – дующий, сдувающий, убирающий). Знахарь (врачеватель) сдувал с больного порчу или сглаз, а также заговаривал (дул на больное место), дабы удалить возможную причину болезни. А. И. Емельянов так объясняет подобный термин удмуртов:

«пелляськись» – служащий для обозначения, выделения знахарей, «лечащих посредством вдывания своих слов в больного» [Емельянов 1921, 52].

Ним видзись («имя охраняющий», оберегающий, стерегущий); знахарь, защищающий от злых духов, которые могут вместе с именем пермяка (если оно незащищено) унести и душу человека.

Tödisь – знахари, приносящие различный вред пермякам. К ним относились следующие: *тун* (лек колдун – сильный, злой колдун), *колдун* – *тишыкötись* (портящий, насылающий болезни, приносящий вред здоровью пермяков), *ерекник* (еретик – инакомыслящий), *икота севавись* (раздающий, насылающий, отправляющий по ветру икоту).

Согласно верованиям пермяков, *туну*, колдуну, портящему, насылающему болезни пермяку, помогают водяной (*куль*, *вакуль*), леший (*вöрись*, *вöрдья*), банный чуд (*баняись*), овиный чуд (*калян*) и другие.

Тун считался среди них более могущественным. Чаше название *тун* встречается в фольклоре (*тун*, *тунавны* – предвещать, гадать, ворожить) [Климов 1997]. Считалось, что *тун* может портить (*тишыкötны*) людей и скот до тех пор, пока у него не выпадет последний коренной зуб. После этого он теряет колдовскую силу, которую должен был передать кому-то из своего рода (*увтыра*) [Климов 2000].

У пермяков существует легенда о возникновении колдовства, связанная с чудью: «... Считалось, что в нашем крае жил прежний (*важ отир*) чудской народ. Они (чудские люди) все были немножко колдунами (*tödissez*). *Важ отир* считали зверей и птиц своими предками и братьями. Охотились чудские люди на зверей и птиц только лишь при крайней нужде. Во время еды после охоты чудь проводила различные обряды, чтобы лучшие качества поедаемых ими птиц и зверей перешли в них. Вскоре чудских людей стали притеснять другие племена. Она (чудь) стала бороться за свои уголья и реки. Кроме обычных схваток, чудские люди начали призывать на помощь своих Богов, ветер, грозу, огонь, воду. Однако через несколько веков силы зла пришли к этому народу в виде колдовства и порчи, так как они (чудь) просили зло для других людей...» [Климов 1997]. Вот откуда, как считают пермяки, пошло у них колдовство.

Общая черта для *тунов*, колдунов, *тишыкötись* – что они, проходя обряд посвящения в колдуна, как правило, отказывались от христианского Бога, расстреливали распятие, продавали душу дьяволу.

Исследователи [Рогов 1858, 26; Смирнов 1891, 209; Налимов 1912, 288; Сидоров 1928, 95–96] также акцентировали внимание на том, что пермяцкие колдуны свои сверхъестественные способности использовали и на пользу, и во вред пермяцкому обществу.

Можно предположить, что группа *tödisь* постоянно переходила границу нижнего мира, насылала пермяку и его скотине болезни. Они же (колдуны) помогали снимать болезни, порчу от менее могущественных по колдовской силе знахарей.

По народным верованиям пермяков, колдуны в мире людей были представителями иного мира, поэтому они могли не подчиняться законам действующего бытия.

Важной составляющей является и место пермяцкого знахаря (врачевателя) в религиозно-мифологической картине мира. Исследователи края [Лепехин 1780; Рогов 1858, 1860; Хлопин 1849; Добротворский 1883; Смирнов 1891; Теплоухов 1895; Налимов 1907] изучили и описали ранние верования пермяков, вопросы народной медицины, а также и роль знахаря в религиозно-мифологической картине мира у пермяков.

Отметим, что в данный период многих исследователей края интересовала роль знахаря-пермяка во время свадебного обряда и в кон. XIX – нач. XX вв. она была отражена в ряде этнографических работ [Рогова 1860; Смирнова 1891; Яновича 1903; Крупкина 1911] и др.

К примеру, А. Крупкин констатировал: «...На пермяцкой свадьбе всеми заправляет колдун. Без него не обходится ни одна свадьба. Он строго следит за всем ходом свадьбы. От него зависит счастье молодых. Каждое его действие сопровождается заговором. Ослушавшегося колдун сразу же мог “испортить” или “посадить” в него злых духов. Он мог наслать порчу, сглаз, грыжу, икоту, завязать килу и прочее» [Крупкин 1911, 343–344].



Колдун, что уже было отмечено, обеспечивал благоприятный проезд свадебного поезда от дома невесты до церкви как своеобразный охраняющий духом, оберегом. Подчеркнем, что мифологизация образа дороги у пермяков позволяет трактовать этот символ как медиатор существования двух сфер: жизни и смерти [Конаков 1999], исходя из чего, дорога является пограничным местом миров, так как по своей сути невеста у пермяков, (как и у русских) изначально не чиста: она забиралась из нижнего мира [Ожегова 1971]. Вот почему свадебному поезду приходилось пересекать границу нижнего мира и двигаться по пограничной полосе между мирами: *дороге*. Путь свадебного поезда часто проходил через лес: владения *Вөрись* (Лешего). Провести безопасно через границу нижнего мира всех участников свадьбы – такова была основная задача знахаря – *вежливец*. Н. А. Рогов, также характеризуя особенную роль вежливец при движении пермяцкого свадебного поезда к дому невесты и обратно, отмечал: «...Колдуна всегда почитали больше всех из поезжан свадебного поезда. Он должен был быть силен в колдовстве, должен уметь отворачивать злой умысел нехорошего человека или врага, другого вежливец (колдуна), чтобы тот не превратил весь свадебный поезд в стаю волков или птиц» [Рогов 1858, 137].

Кроме того, знахарь руководил свадебным пиршеством (застольем). Пища, вино, самогон, брага (*сур*) подавались на свадебный стол только после того, как над ними вежливец (колдун) прочитает *кёрткыв* (заговор). Он же (колдун) строго следил за молодыми во время застолья, чтобы жених не оставлял невесту одну, чтобы никуда не отлучался, а также, чтобы на место жениха или невесты никто не садился. Считалось, что это в будущем может нанести вред молодым [ПМА-8]. Знахарь же, как правило, сам укладывал молодых спать, укрывал одеялом, а по утрам поднимал после первой брачной ночи.

Особо отметим, что пермячка-невеста перед отправлением в дом жениха брала с собой своеобразные амулеты: надевала лыко под платье (лыковую повязочку); засовывала за пазуху комок из овечьей шерсти (или кудели) и кусочки хлеба; заталкивала деньги в обувь; засовывала в карманы платья мыло, пряники, специально испеченный маленький рыбный пирог; втыкала несколько иголок (без ушек) в подол и лямки нижнего и верхнего платья. Эти амулеты должны были оградить ее по дороге в церковь от порчи злыми духами и колдунами. Все амулеты были своеобразными оберегами. Считалось, в будущем они будут обеспечивать невесте удачу в жизни, счастье, благополучие. «...При венчании в церкви часть ее амулетов (кудель, шерсть, хлеб) как бы освящаются вместе с ней и способствуют достатку и счастью в доме» [Старцев 1999, 145].

Оберегающая функция повивальных (*гöгинь*) бабок по отношению к невестам заключалась в следующем. Ранее, до свадьбы девушка-пермячка обязательно прощалась с девичьей порой, с молодостью, для чего «...Высватанная невеста до самого брака разъезжала по своим знакомым и родственникам со знахаркой (повивальной бабкой), которая оберегала её от всякого урочья, от всякой беды и напасти. Она не оставляла ее ни на минуту одну, периодически закрывала ей лицо, окропляла святой водой от сглаза. В доме невесты перед свадьбой собирались все её подруги, пели печальные свадебные песни, пили брагу и плакали. При этом обязательно присутствовала указанная знахарка» [Хлопов 1852, 254–255].

В рассматриваемый период, вплоть до 30-х гг. XX в., в Коми-Пермяцком национальном округе повивальным бабкам отводилась большая роль при родах. Основные их функции в этом случае сводились к следующим действиям. Они приготавливали воду для защиты от порчи. Воду брали из речки и черпали её всегда по течению реки. Придя в баню, они (повитухи) с причитаниями (своеобразными *кёрткывами*) черпали горстью воду из ведра трижды по девять раз с перерывами, выливали воду в берестяной туюсок и опускали туда три раскаленных камня (*иззээз*). Далее поворачивали роженицу лицом на восток и трижды окропляли этой водой. Оставшуюся воду лили на голову роженице горстью правой руки. Подхватывая льющуюся воду поддавали на каменку бани. Повивальная бабка же вручала новорожденного ребёнка отцу, который клал его в люльку (зыбку). Этим самым пермяк-отец как бы официально признавал его своим дитём (сыном или дочерью) [Старцев 1999, 146].

В. М. Янович о роли повивальных бабок пермяков свидетельствовал, что они «...Прибега-ли и к другим средствам симпатической магии. Это выражалось в расплетании волос беремен-

ным пермячкам, отворении “царских врат”, расстегивании пуговиц роженице, развязывании поясков, отрезании пуповин и других функциях» [Янович 1903, 19]. Все это способствовало лёгким родам. Пермьское население в большинстве своем верило в магическую силу колдунов. Эта убежденность глубоко вошла в их историческое сознание, определенными аспектами дойдя до современного общества.

По публикациям, касающимся рассматриваемого периода, многие знахари и колдуны *tödis* чаще достигали своих целей.

К примеру, колдунья Гордеиха из д. Пыстогово Юсьвинского р-на рекомендовала ревнующим женам поить своих мужей водой, которой они сами вымылись в бане, чтобы мужья перестали распутничать [Старцев 1999, 145].

Знахарка Колькишна Фекла из д. Чакилево Кудымкарского муниципального р-на, чтобы приворожить кого-то к кому-нибудь, делала зелье на нарастающую луну: заваривала осоку, крапиву и сныть (пиканы). После того как травы заваривались, читала *körtkыv* (заговор): «Как осока трава режет, вонзайся в его сердце. Как пиканы желательны, пусть он так меня пожелает». После чтения заговора девушка должна была в это зелье еще прибавить локон своих волос, оставить его в полночь в щели дома (в срубе) любимого, желаемого парня или мужчины [ПМА-6].

Знахарка Илля Мария из д. Б-Серва Кудымкарского р-на выводила глисты у детей мыльной водой (*матегва*), читая при этом определенный заговор [ПМА-6]. В д. Пиканово Юсьвинского р-на Авдотья Петришна лечила женщин от шевы (икоты) щелочной водой (*кунва*). Больные пили эту щелочную воду от двух до трех недель [ПМА-2]. Подобное лечение описывает и Г. Старцев в д. Власово Юсьвинского р-на [Старцев 1999, 143].

Необычное лечение практиковали пермяцкие знахари для лечения сифилиса. Так, колдун Лева из д. Гордеево Кочевского р-на применял следующее лечение. Он просил приносить больному с собой 2 коротких и 2 длинных доски. Сколачивал из них ящик в виде гроба. Укладывал в ящик больного, заставляя его лежать там целыми днями. Колдун подносил пациенту кушанья, читал заговоры и убирал испражнения больного. Мочой пациента колдун Лева мыл его половой член и затем эту мочу закапывал в яму [Старцев 1999, 147].

В д. Катшакок Юсьвинского р-на жил костоправ Мош Константин. В арсенале атрибутов его лечения был один камешек (галька с дыркой). Он читал заговоры, пропускал воду через отверстие в гальке, и поил этой водой больных для лечения желудочно-кишечных заболеваний [ПМА-1]. В д. Пиканово Юсьвинского р-на в нач. XX в. жил колдун Яшкевич Николай. По рассказам односельчан, он умел «заговаривать» корову, пускал ей молоко по жилам. Как правило, после этого корова пропадала [ПМА-2].

Важной была роль пермяцких знахарей и в лечении детей, отстающих в своем развитии. Считалось, что в них сидит злой дух, которого знахари изгоняли, посадив ребенка в зыбке (люльке) в горячую печку или «рубил» под корытом, или «продавали» первому встречному человеку на улице. Это считалось обрядом их второго рождения [Ильина 1997].

А. П. Сыропятов отмечает, что тяжелую затяжную болезнь у пермяцких детей знахари излечивали стружками от конька охлупня крестьянского дома. Знахарь сострогал с него стружки и окуривал ими больных детей или больного ребенка. После такого лечения *tödis* (знахарь) полагал, что ребенок сразу или через определенное время должен встать с постели, выздороветь. Если после лечения ребенок не вставал, то неминуемо должен был умереть. Дальнейшие заботы о спасении его жизни считались бесполезными (напрасными) [Сыропятов 1924, 34].

Рассмотрим также несколько другой аспект лечения знахарями болезней детей. В случае, если ребенок начинал сильно плакать, нервничать, считалось, что он получил *вомидз* (сглаз, сглазили, к-п – *вомдзаисö*), что лечили разными способами. К примеру, брали ребенка на руки, становились с ним, или подводили его под матицу избы и, не разговаривая с ним, трижды окропляли его святой водой. Некоторые знахари мыли два угла доски стола, ручку входной двери избы, и этой водой мыли лицо ребенка от сглаза, читали *körtkыv* (заговор) [ПМА-7]. Вот описание следующего способа лечения детей от сглаза: «Пермяк моет образ (икону)



какого-нибудь святого, и этой водой моет лицо ребенка, читает заговор» [Налимов 1912]. Еще раз отметим, что все болезни пермяцкие знахари лечили на убывающую луну. Считалось: убывает луна – и уходят болезни.

Немаловажную роль в рассматриваемый период пермяки отводили знахарю-колдуну в охотничьих и рыболовных промыслах. Промысловики были убеждены, что охотникам-знахарям (*тöдiсь*) звери и птица сами идут в сети, капканы и ловушки. Кроме того, чтобы заручиться удачной добычей, *тöдiсь* должен был заблаговременно отнести *Вöрисю* (Лесному Хозяину) пирог из грибов (поганок) – *кульбуккез* (к-п), который считали лакомым кушаньем лесного владыки. Оставляя пирог на пне у перекрестка дорог, колдун просил *Вöрися* не угонять зверя и птицу из охотничьих угодий [Ожегова 1971]. Пермяки-рыбаки в маленькой рыбацкой артели также имели своего «знающего» рыбака, который обеспечивал ход рыбы в рыбацкие сети (мерёжи), витили и саки [ПМА-1]. Перед охотой или рыбалкой знахари читали заговоры на свою безопасность (артели) во время промыслов.

На больших пермяцких религиозных гуляньях (*Ыджыт лун*, *Троица*, *Илья лун*) и других местных пермяцких праздниках *тöдiсь* тоже был центральной фигурой. Он исполнял обязанности жреца, читал заговоры (*кöрткыввез*); молитвы, гадал, давал предсказания, руководил обрядом жертвоприношения, раздавал всем жертвенное мясо.

С колдуном (*тöдiсь*) советовались во всех трудных жизненных ситуациях: его приглашали на свадьбы, похороны, крестины, деревенские сходы, на передел земли, на передачу семейного и родового раздела, или другого имущества. Знахарь (*тöдiсь*) был способен даже отменить решение деревенского или сельского схода, принятое без согласования с ним [Конаков 1999]. Пути развития религиозных воззрений пермяков неординарны: древние культы, оставаясь основной религией, постепенно обновлялись по мере накопления жизненного опыта.

Противостояние сил добра и зла, символами которых являлись **Ен** и **Куль**, было непостоянным и непрочным.

Проживая в лесу, предки пермяков должны были хорошо знать своих мифических соседей. Поэтому, наверное, они стали почитать их одновременно с духами умерших предков.

Главным духом в стане враждебных сил пермяки считали **Куля**, или **Кульпеля** (нечистое божество) [Ожегова 1971]. Во власти которого была земля со всем животным и растительным миром. Но верховный контроль все-таки был в руках **Ена**.

У пермяков существовали обряды, связанные с задабриванием *кулей*. Их периодически задабривали охотники, рыбаки, грибники, ягодники. Чаще же с лесными духами контактировали знающие люди: *тöдiсь*-колдуны. Отметим, что ярче всего у пермяков выражена (и сохранилась до наших дней) посредническая роль знахаря в пересечении границы нижнего мира. Яркий пример тому – пересечение знахарем нижнего мира в поисках пропавшей домашней скотины. Характеризуя духовную культуру пермяков, И. Н. Смирнов отмечал: «...Волхвы или кудесники (также нынешние знахари) у пермяков... писали “прошения” лешему. Писались эти прошения самому главному из лесной нечистой силы в нескольких экземплярах. С большой предосторожностью уносились в лес, и раскладывались там на пнях. Причем строго соблюдалось, чтоб не замечал этого действия сам *Вöрись* (Лесной Хозяин). Он будто бы недолгобливает, когда ему надоедают этими прошениями. Но, к чести лешего, следует отметить, что *Вöрись*, найдя это прошение в лесу, сейчас же забирал его и проводил по нему самое строгое расследование, и удовлетворял обиженную сторону (пермяка). Прошения эти писались будто бы и на подчинённых *Вöрись* – мелких чудов или бесят (*вöрисьтиян*), которые часто потешались над пермяками. Они угоняли скотину в глубь леса, делали разные пакости и неприятности. Прошения эти по пермяцки назывались “*кабава*, (*кабала*)”. Они до сих пор в большом ходу у пермяков и в их силу пермяк очень сильно верит» [Смирнов 1891, 23]. Итак, прошение духу, хозяину леса – «кабала», как уже отмечено, писалась в экстренных случаях, когда в лесу у пермяка терялась лошадь или другая крупная скотина. В этих случаях потерпевший шел к *тöдiсь* (колдуну, знахарю), а тот писал прошение «кабалу». Писалась на бересте, реже – на бумаге – углём. Колдун чертил иероглифы или рисовал деревья. В «кабалах» иероглифы напоминали

подобие зверя, птицы и дорог. Грамотные пермяки передавали смысл «кабалы» в форме обычного прошения. В исследовательской литературе известны 3 документа с содержанием просьб (кабалы). Один документ принадлежит Ф. А. Теплоухову [Теплоухов 1895]; другой – В. М. Яновичу [Янович 1903], третий – А. Крупкину [Крупкин 1911]. Содержание «кабалы», найденной Ф. А. Теплоуховым, таково: «Лесному царю, Митрофану Митрофановичу! Прощение на лошадь: потеря же стала. У нас же лошадь сивая и рублей она пятьдесят стоит: чистое разорение нам пришло. Митрофан Митрофанович! Мы прокуды ничего тебе не думали сделать, а ты сделал. Пожалуйста, нам отпусти лошадь: за чертой ты у нас никуда не пошел. Если ты де не отпустишь, мы будем тебя тоже беспокоить, другое прошение писать. На этой стороне у нас лошадь жила, должна быть у нас в руках. Есть у вас ваша дорога своя, а крестьянская у нас особенная, туда лошадь пошли. Если ты добровольно отпустишь, мы будем тебе подарки дарить. Так вы это отпустите нам» [Теплоухов 1895]. Ф. А. Теплоухов добавляет, что колдун читал свое прошение вслух и его слова слышал леший. Он же (Теплоухов) сообщает, что «кабалу» чертили, а не писали. Это объяснялось проще: у пермяков *писать, чертить, царапать, пачкать, обводить* обозначает *гижотны (гижны)* [Теплоухов 1895, 14].

Г. А. Старцев в своей статье дополняет, что «кабалу» колдун (*тöдись*) писал или чертил углем, чернильным или сине-красным карандашом [Старцев 1999, 147]. В. М. Янович отмечал, что «кабала» состоит из 2 частей: талона и квитанции. Первая половина сжигается, по его сведениям, в печке. Другая уносится в лес и остается там [Янович 1903, 18]. По всей видимости, составление «кабалы» подвержено ряду случайностей и обстоятельств, так что в каждом конкретном случае получается новая вариация.

Подача «кабалы» происходила в том же лесу, где потерялась скотина. На подачу прошения, как правило, «*тöдись*» брал с собой потерпевшего или потерпевшую. В лесу на перекрестке двух дорог (тропинок) знахарь через плечо передавал «кабалу» пермяку, который должен был положить ее на пень или бросить в кусты. Выкуп (своеобразное жертвоприношение в виде водки, самогона, рыбного пирога, табака) также оставляли на пне в лесу.

Следует отметить, что в данный период сам по себе *тöдись* (колдун) воспринимался как представитель «инога» (чужого, враждебного) для пермяка мира. *Он живет вверх ногами* [Струминский 1904, 450].

«...Если шаман у ненцев и саам осуществлял регламентированные (социально санкционированные) связи между разными уровнями мироздания, то колдун у пермяков воплощал в себе образ тайного присутствия Зла, «инога мира» в пермяцком обществе», как трактует Н. М. Терехин в своем труде «Сакральная география Русского Севера» [Терехин 1993, 205]. Следует констатировать, что пермяки, направляясь на различные хозяйственные дела и вдруг встретив колдуна, предпочитали немедленно вернуться обратно. Выждав какое-то время, они начинали свой путь заново. Считалось, что колдун или колдунья могли испортить начатое мероприятие и направить его в иную сторону. Получается, что *тöдись* (колдуны) могли заставить пермяка соприкоснуться с иным «нечистым» миром. Сохраняется это жизненное правило и в современный период.

К примеру, Степан Лавёрич, житель с. Доег Юсьвинского р-на, собрался на рыбалку. На реке у него несколько своих запруд и надо было проверить морды (ветили). Навстречу попала Дарья Парскан, которая «славилась» на селе нехорошими делами. Степан повернул обратно, зашел в дом, закурил махорку. Я спросил его, почему повернул обратно. Он ответил, что встреча с этой женщиной не сулит ничего хорошего, тем более, отправляясь на какой-то промысел. Через некоторое время снова отправился в путь [ПМА-1].

Дополним, что в этот период у пермяков особое место занимал и священник. Как и в русской культуре, он так же обладал особым социальным статусом, считаясь у пермяков, как и колдун, «чужим» [Белобородова 1996, 32]. Однако источники указывают, что в пермяцком социуме священнику были присущи и лечебно-магические функции. К примеру, в лечебных целях широко использовались следующие церковные предметы и символы: иконы, церковные свечи, освященная вода, просвира и различные молитвы [Струминский 1904, 450], связанные



с общностью первостихий огня и воды. Поклонение огню и воде вообще присуще язычеству, в том числе – и нашим языческим пермякам [Конаков 1999].

Следует дополнить, что тексты у пермяцких священников зачастую представляли собой своеобразный языческо-христианский текст, который пермяки воспринимали как традиционный *корткыв* (заговор). Зачастую священники, во время проведения различных жертвенных обрядов, раздавали жертвенное мясо. К примеру, они справляли родоплеменные жертвоприношения в Большой Коче и Ныробе с закалыванием оленей и быков. Главную роль в проведении этих обрядов играли священник и колдун [Смирнов 1891]. Священник же (а в его отсутствие мелкий церковный клир) провожал душу покойника на тот свет. Особо определялась роль священника также в обрядах семейного и календарного циклов. Несомненно, священник у пермяков, как и колдун, стоял на границе верхнего мира – бытия Божия (Царства Небесного), символически помогая переходить её (границу) и душе усопшего [Белобородова 1996, 37; Терехин 1993, 207].

Можно предположить, что в религиозно-мифологической картине мира у пермяков границу верхнего мира Царства Божия вместе со священником, возможно, пересекали *вежливыцы*, в частности, через обряд «*черёшлан*», *охлупень* и *чом* (хозяйственная пристройка).

Также прослеживается определенная параллель между функциями *туно* у удмуртов [Владыкин 1994] и функциями *вежливица* у пермяков. Возможно, ранее эти функции своеобразного пермяцкого шамана были характерны для **туна** (*лѣк колдуна – тѳдѣсь, тшыкѳтѣсь*). По всей видимости, далее они трансформировались и отошли к *вежливицу*.

Нижнюю границу мира, «иной мир», пермяцкие *тѳдѣсь-колдуны* могли переходить через «пограничные» места: баню, лес, голбец, дорогу. Возможно, в более ранний период развитие жреческих функций у пермяков, как и у других народов, шло по двум направлениям: колдовства и священства.

У пермяков в кон. XIX – нач. XX вв. сохранились некоторые традиционные верования и обряды, связанные с потусторонним миром.

Главное доказательство такой связи – трактовка пермяками причин и способов лечения болезней людей и домашних животных. По сложившемуся в данный исторический период мировоззрению, эти болезни как кара (сильное наказание) насылались «древними людьми», духами умерших родственников или святыми из церквей и часовен [Грибова 1987].

Рассмотрим по отдельности все три вышеперечисленные первопричины, вызывающие наказание в виде болезни у пермяков и домашних животных, а также роль знахаря и знахарки (*черёшланника* или *черёшланницы*) в диалоге с миром умерших, миром предков.

Древние люди (*важ отир*). В народной этимологии это не только древний, то есть очень старый, но и прежний народ. Так пермяки «...называли какое-то древнее население Верхнего Прикамья, которое исчезло якобы с появлением “нового” (*виль*) – пермяцкого народа. Старый народ (*важ отир*) называли также “иным”, “прежним”, “неверующим народом”, “антихристиами”, “жидовлянами” и чаще всего “чудью” (*чудь, чучкѳй, чудскѳй*)» [Грибова 1963]. Древним (*важ отирлѳ*), а вернее их душам, приписывалась сверхъестественная способность напускать наказание – «*мыж*» (порчу, кару) на живых, которые (живущие) их забывали, не чтили, или каким-либо способом оскорбляли. При неожиданной болезни (заболели глаза, руки, ноги, поясница), каком-нибудь несчастье в семье (например, потерялся или мрет скот), чаще всего обвиняли «древних», чудь. «*Важжес мыжйисѳ*» (старые покарала), – объяснял беду пермяк и шел к знахарю [Грибова 1987].

Умершие родственники. И. Н. Смирнов в историко-этнографическом очерке «Пермяки» раскрыл сущность наказания со стороны умерших родственников: «...Покойник, по пермяцким верованиям, не разрывает связи с живыми. За пропитание, которое они ему доставляют, он охраняет их интересы, бережет домашнюю скотину. Но делает это он до тех пор, пока родные его не начинают забывать. Забывчивым усопший напоминает о себе щипками, после которых на теле остаются синие пятна. Если родные и после таких упоминаний продолжают не обращать внимания на него, то покойник может покарать: наслать на своих потомков болезни или падеж скота» [Смирнов 1891, 192]. Эта кара называется также словом «*мыж*».



Третьей причиной болезней, по более поздним представлениям пермяков, могло быть наказание со стороны святых из церквей и часовен. За их забывчивость и непочитание они также насылали болезни на людей и на скот. Это наказание носит всё то же название – «мыж».

Таким образом, в рассматриваемый период по существующим традиционным верованиям и обрядам, «древние» (чудь), умершие родственники, а также святые, добивались от пермяков выполнения определенных жертвоприношений в виде поминок, молебнов, угощения колотым мясом домашних животных и др. В этом заключается смысл умиловивления их гнева, их кары.

Исследователи этого периода тоже обращались к теме связи пермяков с потусторонним миром, отражением «культы предков» в народной медицине [Хлопов 1852; Рогов 1858; Смирнов 1891; Добротворский 1883; Янович 1903; Шестаков 1905; Вишневский 1911; Налимов 1907]. Ими в определенной степени описан обряд жертвоприношения пермяками, чтобы снять с себя гнев душ умерших родственников, святых и чуди; а также дано описание некоторых характерных черт и деталей самого обряда «черёшлан».

В современном коми-пермяцком обществе вера в реальное существование знахарей-колдунов не исчезла. Наиболее популярны знахари, колдуны, врачеватели, использующие в своей практической деятельности средства растительного, животного и минерального происхождения в сочетании с магическими обрядами. Они владеют хорошими знаниями по диагностике различных заболеваний; некоторые используют также современные медицинские понятия.

Безусловно, полное доверие больного и действенность проводимого лечения народно-лекарственными и другими средствами, а также – вера в самого врачевателя, имеют положительный результат.

Основополагающим является то, что знахарей, как и в прошлые времена, уважают, с ними считаются и советуются.

Общая характерная черта современных пермяцких знахарей (колдунов, врачевателей) то, что они – знающие люди, практики, поправляющие здоровье населения и проносящие добро обществу.

К ним обращаются при различных болезнях, в трудных жизненных ситуациях, при потере людей, скота, вещей.

Как правило, большинство из современных пермяцких знахарей – люди православные.

Кроме того, можно констатировать, что всё-таки вера народа в реальное существование особых знахарей – колдунов, врачевателей, обладающих сверхъестественными, сакральными силами, в коми-пермяцком обществе остаётся, не утрачивается.

Особо также подчеркнем, что коми-пермяцкие знахари нашего времени – это основные носители традиционной коми-пермяцкой культуры, основные хранители и передатчики знаний о народных средствах и методах лечения заболеваний различного характера, а также – других важных социальных и хозяйственных вопросов этноса.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

Полевые материалы автора-1. Записано от И. Е. Аникина, 1926 г.р., Юсьвинский р-н, с. Доег, 2010. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-2. Записано от Е. Н. Шедовой, 1932 г.р., Юсьвинский р-н, д. Пиканово, 2016. Соб. Г.И. Мальцев.

Полевые материалы автора-3. Записано от Г. И. Еремеевой, 1923 г.р., Гайнский р-н, д. Мысы, 2005. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-4. Записано от Ф. М. Савельевой, 1910 г.р., Косинский р-н, д. Пекла-ыб, 1995. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-5. Записано от А. А. Пьянковой, 1939 г.р., Юсьвинский р-н, д. Секово, 2014. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-6. Записано от П. А. Лопатина, 1923 г.р., Кудымкарский р-н, д. Малая Серва, 2001. Соб. Г. И. Мальцев.



Полевые материалы автора-7. Записано от Н. И. Якимова, 1926 г.р., г. Кудымкар, 2005. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-8. Записано от М. П. Вавилиной, 1932 г.р., Кочёвский р-н, д. Гордеево, 1999. Соб. Г. И. Мальцев.

Полевые материалы автора-9. Записано от С. М. Тиунова, 1938 г.р., Гайнский р-н, 1998. Соб. Г. И. Мальцев.

ЛИТЕРАТУРА

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми XIX – начала XX века. М., 1958. Т. XIV. С. 316–332.

Белобородова И. Н. Священник и колдун в русской Урало-Сибирской культурной традиции: об архаической модели восприятия // История. Культура. Религия. Уральский сб. Екатеринбург, 1996. Вып. 2. С. 30–41.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Грибова Л. С. Полевой дневник. 1963. Архив. ГКУК. Коми-Пермяцкий краеведческий музей им. П. И. Субботина-Пермяка. Ф. 75. Оп. 1. Д. 1. Л. 430–445.

Грибова Л. С. Личный фонд. 1987 / Научный архив Учреждения Российской академии наук Коми НЦ УрО РАН / Ф. 1. Оп. 1. Д. 34. Л. 3–14; Д. 36. Л. 5–9; Д. 53. Л. 19–26. Ф. 11. Оп. 1. Д. 1. Л. 2, 18.

Гусев Д. И. Социалистические семейные отношения коми-пермяков. М., 1953. С. 109, 177.

Добротворский Н. Пермяки: бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. СПб., 1883, март. Т. 2. С. 240–265.

Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Казань, 1921. 52 с.

Ильина И. В. Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. 120 с.

Климов В. В. Лёз йөрнös (Голубая рубаха). Кудымкар, 1992. 272 с.

Климов В. В. Заветный клад. Кудымкар, 1997. 412 с.

Конаков Н. Д. Мифология коми. Хельсинки-Сыктывкар, 1999. 590 с.

Крупкин А. Верования пермяков-иноверцев // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 5. С. 340–355.

Лепехин И. И. Продолжение дневниковых записок путешествия Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1771 году. СПб, 1780. С. 189–203.

Мальцев Г. И. Священник и колдун в религиозно-мифологической картине мира коми-пермяков // Коми-Пермяцкий округ и Урал: история и современность. Кудымкар, 2000. С. 87–88.

Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 213–218.

Налимов В. П. Инородческое население. Пермяки // Великая Россия. М., 1912. С. 286–293.

Ожегова М. Н. Коми-Пермяцкое устное народное творчество. Кудымкар, 1971. 325 с.

Рогов Н. А. Материалы для описания быта пермяков. МВД. Т. 29. Отд. VII. Кн. 4. 1858. 82 с.

Рогов Н. А. Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2. 291 с.

Старцев Г. А. Из мира колдовства коми-пермяков // Арт. 1999. № 2. С. 143–150.

Сидоров А. С. Знахарство, колдовство, порча у народа коми. Л., 1928. 212 с.

Смирнов И. Н. Пермяки. Историко-этнографический очерк. Казань. 1891. Т. 9. Вып. 2. 286 с.

Струминский В. Я. Современные пермяки в отношении религиозном и нравственном. Пермь, 1904. № 39. С. 448–451.

Сыропятов А. П. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. Пермь, 1924. С. 30–36.

Теплоухов Ф. А. Кабала или прошение лесному царю (из пермяцких суеверий). Пермь, 1895. С. 5–12.

Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 201–217.

Хлопин В. Несколько слов о пермяках // Географические известия. 1849. Вып. 1. С. 32–58.

Хлопов В. А. Хозяйственный и нравственный быт пермяков // Журнал Министерства государственных имуществ. 1852. Т. 44. № 8. С. 247–260.

Янович В. М. Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина. Т. 1, 2. 1903. 112 с.

Поступила в редакцию 09.10.2018

Мальцев Герман Иванович,
кандидат исторических наук, доцент,
Филиал УдГУ в г. Кудымкаре
619000, Россия, г. Кудымкар, Лихачёва, 67
e-mail: germanmaltsev@mail.ru

G. I. Maltsev

Folk Healers of the Komi-Permyaks

In the end. XIX – beg. XX centuries in the traditional medical culture of Perm, folk healers, healers, engaged in the diagnosis, treatment and prevention of diseases, played an important role. The main, so-called, “activities” of the healers were very closely connected with each other. The main source of medical knowledge was a great popular experience, and special communication mechanisms of transmission from generation to generation contributed to the development of spiritual culture and the livelihood of the Perm ethnosc.

In this paper, the main aspects of the image of the Komi-Permyak sorcerer (healer, physician) are examined on the basis of ethnographic and literary sources of researchers and their own field materials. It reveals its psychological and social characteristics: role, appearance, as well as a peculiar hierarchy of healers in society, and their significance in the traditional worldview, a place in the religious mythological picture of the world.

Keywords: healer, conspiracy, velivet, chiropractors, midwives, herbalist, bondage, *cheröshlan*.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2019, vol. 13, issue 1, pp. 117–129. In Russian.

REFERENCES

- Belitzer V. N.** *Ocherki po etnografii narodov komi XIX – nachala XX veka* [Essays on the Ethnography of the Komi peoples of the 19th century – early 20th century]. Moscow, 1958. T. XIV. Pp. 316–332. In Russian
- Beloborodova I. N.** Svyashchennik i koldun v russkoi Uralo-Sibirskoi kul’turnoi traditsii: ob arkhaiskoi modeli vospriyatyiya [Priest and sorcerer in the Russian Ural-Siberian cultural tradition: on the archaic model of perception]. *Istoriya. Kul’tura. Religiya. Ural’skii sb.* [History. Culture. Religion. Proceedings of Ural]. Ekaterinburg, 1996, issue 2, pp. 30–41. In Russian.
- Vladykin V. E.** *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov* [Religious-mythological world view of the Udmurts]. Izhevsk, Udmurtia, 1994. 384 p. In Russian.
- Gribova L. S.** *Polevoi dnevnik. 1963. Arkhiv. GKUK. Komi-Permyatskii kraevedcheskii muzei im. P. I. Subbotina-Permyaka* [Field diary. 1963. Archive P. I. Subbotin-Permyak Komi-Permyak Local History Museum]. F. 75. Op. 1. D. 1. L. 430–445. In Russian.
- Gribova L. S.** *Lichnyi fond. 1987. Nauchnyi arkhiv Uchrezhdeniya Rossiiskoi akademii nauk Komi Nauchnyi Tsentr UrO RAN* [Wish Foundation. 1987. The Scientific archive of the Russian Academy of Sciences, Komi science center]. F. 1. Op. 1. D. 34. L. 3–14; D. 36. L. 5–9; D. 53. L. 19–26. F. 11. Op. 1. D. 1. L. 2–18. In Russian
- Gusev D. I.** *Sotsialisticheskie semeinye otnosheniya komi-permyakov* [Socialist family relations of Komi-Perm]. Moscow, 1953. Pp. 109, 177. In Russian.
- Dobrotvorskii N.** Permyaki: bytovoi i etnograficheskii ocherk [The team: household and ethnographic study]. *Vestnik Evropy* [Vestnik of Europe], 1883, March, vol. 2, pp. 240–265. In Russian.
- Emelyanov A. I.** *Kurs po etnografii votyakov* [Course in Ethnography of the votyaks]. Kazan, 1921. 52 p. In Russian.
- Ilyina I. V.** *Narodnaya meditsina komi* [Komi folk medicine]. Syktyvkar, 1997. 120 p. In Russian.
- Klimov V. V.** Löz yörnös [Golubaya rubakha]. *Blue shirt*. Kudymkar, 1992. 272 p. In Komi-Permian.
- Klimov V. V.** *Zavetnyi klad* [Treasured treasure]. Kudymkar, 1997. 412 p. In Russian.
- Konakov N. D.** *Mifologiya komi* [The mythology of the Komi]. Helsinki–Syktyvkar, 1999. 590 p. In Russian.
- Krupkin A.** Verovaniya permyakov-inovertsev [Permyak Beliefs of other faiths]. *Izvestiya Arkhangel’skogo obshchestva izucheniya Russkogo Severa* [News of the Arkhangelsk society for the study of the Russian North], 1911, no 5, pp. 340–355. In Russian.
- Lepekhin I. I.** *Prodolzhenie dnevnikovyykh zapisok puteshestviya Ivana Lepekhina po raznym provintsiyam Rossiiskogo gosudarstva v 1771 godu* [Additions to the diary notes by Ivan Lepekhin on his travels to different provinces of Russian state in 1771]. Sankt-Peterburg, 1780. Part 3. Pp. 189–203. In Russian.



Maltsev G. I. Svyashchennik i koldun v religiozno-mifologicheskoi kartine mira komi-permyakov [Priest and sorcerer in the religious and mythological picture of the world of Komi-Permyak]. *Komi-Permyatskii okrug i Ural: istoriya i sovremennost'* [Komi-Permyak Okrug and Ural: history and modernity]. Kudymkar, 2000. Pp. 87–88. In Russian.

Nalimov V. P. Zagrobnyi mir po verovaniyam zyryan [The Afterlife based on the beliefs of the Zyryan]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 1907, no. 1, 2, pp. 213–218. In Russian.

Nalimov V. P. Inorodcheskoe naselenie. Permyaki [Foreign population. Permyaks]. *Velikaya Rossiya* [Great Russia]. Moscow, 1912. Pp. 286–293. In Russian.

Ozhegova M. N. *Komi-Permyatskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Komi-Permyak folklore]. Kudymkar, 1971. 325 p. In Russian.

Rogov N. A. *Materialy dlya opisaniya byta permyakov* [Materials to describe the life of the Perm]. Internal Affairs. Vol. 29. Otdelenie VII. Book 4. 1858. 82 p. In Russian.

Rogov N. A. *Materialy dlya opisaniya byta permyakov* [Materials to describe the everyday life of the Permyak]. *Permskii sbornik* [Perm collection]. Moscow, 1860. Book 2. 291 p. In Russian.

Startsev G. A. Iz mira koldovstva komi-permyakov [From the world of witchcraft of the Komi-Permyaks]. *Art* [Art], 1999, no. 2, pp. 143–150. In Russian.

Sidorov A. S. *Znakharstvo, koldovstvo, porcha u naroda komi* [Sorcery, witchcraft, curses from the people of Komi]. Leningrad, 1928. 212 p. In Russian.

Smirnov I. N. *Permyaki. Istoriko-etnograficheskii ocherk.* [Permyaks. Historical and ethnographic essay]. Kazan, 1891. Vol. 9. Issue 2. 286 p. In Russian.

Struminsky V. Ya. *Sovremennye permyaki v otnoshenii religioznom i npravstvennom* [Modern Permyaks in relation to religion and morals]. Perm, 1904. No. 39. Pp. 448–451. In Russian.

Syropyatov A. P. *Otrazhenie chudovishchnogo stilya v arkhitekture krest'yanskikh postroek Permskogo kraja* [Reflection of the monstrous style in the architecture of peasant buildings of the Perm region]. Perm, 1924. Pp. 30–36. In Russian.

Teplouhov F. A. *Kabala ili proshenie lesnomu tsaryu (iz permyatskikh sueverii)* [Kabala or petition to the king of the forest (from the Permyaks of superstitions)]. Perm, 1895. Pp. 5–12. In Russian.

Terebyhin N. M. *Sakral'naya geografiya Russkogo Severa* [Sacral geography of the Russian North]. Arkhangel'sk, 1993. Pp. 201–217. In Russian.

Khlopin V. A. Neskol'ko slov o permyakakh [A few words about the Permyaks]. *Geograficheskie izvestiya* [Geographical news], 1849, issue 1, pp. 32–58. In Russian.

Khlopov V. A. Khozyaistvennyi i npravstvennyi byt permyakov [Economic and moral life of Permyaks]. *Zhurnal Ministerstva gosudarstvennykh imushchestv* [Journal of the Ministry of state property], 1852, vol. 44, no. 8, pp. 247–260. In Russian.

Yanovich V. M. Permyaki. Etnograficheskii ocherk [Permyaks. Ethnographic essay]. *Zhivaya starina* [Living antiquity], 1903, vol. 1–2, 112 p. In Russian.

Received 09.10.2018

Maltsev German Ivanovich,
Candidate of Sciences (History), Associate Professor,
Affiliate of Udmurt state University in Kudymkar
67, ul. Likhachev, Kudymkar, 619000, Russian Federation
e-mail: germanmaltsev@mail.ru