

Еще раз об архаике в гуральской традиционной культуре

Гурали, или горали, представляют отдельную этнокультурную группу, проживающую в горных регионах Карпат на пограничье Польши и Словакии (Силезия, Орава, Подгале, Спиш и др.). В этногенезе этой группы принимали участие не только славянские племена и народы, но и венгры, немцы, восточные романцы, тюрки и др., что обогатило гуральскую традиционную культуру иноэтничными элементами. Как славянские, так и неславянские элементы духовной культуры сохраняют свою древность, то есть архаические черты традиционной культуры гуралей включают культурную архаику населяющих этот регион народов. В разных сферах духовной культуры этого горного региона сохранилось множество архаических элементов общеславянской эпохи, которые известны также в разных концах славянского мира. В похоронной обрядности это, например, реликты «белого траура», обычай слегка ударять гробом о порог при выносе его из дома, похороны-свадьба, запреты на ряд работ в поминальные дни, чтобы «не засорить глаза» душам умерших, и др. В области народной медицины такими общеславянскими практиками являются способы лечения сглаза и порчи (гашение угольков), магия обеспечения жизни и здоровья новорожденного (передача крещеного ребенка через окно, лечение «сухотки» (чахотки) путем протаскивания через калач), способы лечения лихорадки (оставление на дороге вещи вместе с болезнью), вера в то, что лунный свет может вызвать болезнь у ребенка, и т. п. В фольклоре такими архаическими мотивами являются мотив передачи великанами предметов с одной горы на другую (балто-славянский как минимум) и мотив спящего в горé войска, в Европе являющийся кельтским по происхождению, который, однако, имеет глубокие индоевропейские истоки.

Ключевые слова: *славянская этнолингвистика, традиционная культура гуралей / горалей, славянские архаические черты, архаические фольклорные мотивы.*

DOI: 10.31168/2073-5731.2020.3-4.3.02

Авторская работа выполнена при поддержке гранта РНФ «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистический аспект», № 17-18-01373.

В гуральской традиции, понимаемой широко — как традиции горского типа от Моравской Валахии до Бойковщины и Гуцульщины, можно наблюдать причудливое переплетение как славянских традиций, появившихся на Карпатах в разное время, так и неславянских влияний (романского, немецкого, венгерского и др.)¹. В частности, народ, заселяющий регион Спиш, представлен разными этническими группами: венграми, немцами, словаками, арумынами, русинами и др. (Grochola-Szczepanek 2012: 34).

Карпаты являются регионом активной смены населения в связи с миграциями и завоеваниями, высокогорные районы начали осваиваться только с XIV в. пришлым населением, поэтому можно сказать, что гуралы (горалы, горцы) как особая этнокультурная группа сформировались достаточно поздно, и та картина, которую мы застаем в XIX–XX вв., представляет собой сложное образование с узнаваемыми специфическими чертами носителей отдельных традиций. Как славянские, так и неславянские элементы духовной культуры сохраняют свою древность, иными словами, архаические черты традиционной культуры гуралей включают культурную архаику населяющих этот регион этносов.

В первой статье, посвященной архаическим чертам в гуральской традиционной культуре (Валенцова 2019), речь шла преимущественно о демонологических поверьях и мотивах; в настоящей статье хотелось бы обратить внимание на архаические черты в других сферах традиционной культуры и в фольклоре этого интересного карпатского региона, черты, принадлежащие общеславянской эпохе и известные многим другим славянским народам (хотя и в разной степени, с разной интенсивностью и в разных вариациях), а отчасти распространенные шире — на территории Евразии. Определить время появления славянских архаических черт в культуре современных гуралей — являются ли они наследием племен ранних эпох до Балканской миграции, или это результат позднейшей обратной миграции с Балкан на Карпаты, или эти реликты появились здесь после X в. вместе с восточнославянским населением, или еще позже, во время валашской миграции, — не представляется возможным², поскольку для духовной культуры прак-

¹ Ян Гжегожевский перечисляет народы в Карпатах: поляки, словаки, румыны, мадьяры, немцы, русины, цыгане, евреи, турки, половцы, алтайцы... (Grzegorzewski 1919).

² За исключением хронологии, связанной с такими кардинальными событиями, как распространение христианства, или с исторически засви-

тически нет ориентиров относительной хронологии, эти элементы, по словам Н. И. Толстого, наслаиваются друг на друга. Еще труднее стратифицировать фольклорные мотивы, которые более мобильны, чем обряды или лексика. Тем не менее, по мнению Ю. Е. Березкина, результаты «анализа ареального распределения фольклорно-мифологических мотивов» «помогают определить “круг общения” обществ» рассматриваемого региона (Березкин 2020, в печати).

Польские исследователи, много занимавшиеся гуральской культурой, считают, что она является частью общепольской культуры и имеет множество соответствий с культурой других польских регионов, в том числе равнинных и приморских (Мазовия, Кашубия). На этом основании делается вывод о польской основе гуральской культуры, хотя и обогащенной влиянием соседних словацкой и карпато-украинской традиций. Ян Гжегожевский, говоря об «историческом и современном единстве татранско-карпатских гуралей», все же считал эту область польской или подверженной влиянию польских говоров (Grzegorzewski 1919). Ряд характерных цитат приводит Корнелия Якубикова: «В контексте польской культуры мир гуралей стал экзотической культурной особенностью, отличающейся от низинных территорий. “Гуральщина” считалась “типичной прапольской культурой” (Kroh 1995: 66), “наиболее чистым славянским племенем” (Radziszewska 2009: 52), что привело к появлению существующего до сего дня гуральского мифа» (Jakubíková 2018: 136). «Однако же никто в Польше не одевается, не строит, не говорит, не танцует и не играет так, как подгальянские гуралы, и несмотря на это именно подгальянский фольклор кажется нам таким очень польским», «гуралы — это исконно польская нация», — цитирует М. Пинкварта Й. Дзядовец, отмечая, однако, что правда лежит где-то посередине между «польскостью» и наличием множества элементов обрядности, заимствованных у словаков, немцев, венгров, русин (Dziadowiec 2010: 48, там же расшифровка литературы).

Эти представления о «польскости» в основном пересмотрены, но все же в Польше гуралей считают прежде всего польским этносом, в том числе и на территории Словакии.

Гуральская карпатская традиция не принадлежит к числу старых, она формировалась в Средние века³, но восприняла архаику тех этни-

детельствованными фактами миграций, подтверждающими контактные заимствования.

³ Гуральские поселения относятся к самому молодому населению

ческих традиций, в первую очередь славянских, из которых складывалась. Нельзя не согласиться с этнографом К. Якубиковой, что в этом пограничном регионе надо говорить об отдельной этнографической группе гуралей, исходя из фактических отличий в обрядности и ее терминологии от собственно польской или словацкой традиций.

Наибольшее количество архаических элементов традиционно сохраняется в **похоронной обрядности**. И гуралы в этом смысле не исключение. Приведу лишь некоторые факты.

Один из них — сбивание гроба для умершего не гвоздями, а деревянными колками (так делали до сер. XX в.) (Grochal 2012: 293). Вероятно, мотивировала этот обычай символика железа как вещества «этого» света, символа прочности, твердости, здоровья (см. Левкиевская 1999: 198, 199), которая не вписывается в контекст похорон и смерти. Наоборот, после выноса из дома тела умершего хозяина у словаков, например, забивали железный гвоздь в то место, где стоял гроб, чтобы хозяин не унес с собой все хозяйство (ELKS 2: 55).

Обычай при выносе из дома гроба с телом умершего трижды ударять слегка о каждый порог — в современной интерпретации форма прощания умершего с домом или благословения им оставляемого дома (Grochal 2012: 295; Sarna 1898: 162; Gonet 1896: 332) — связан с архаическими представлениями о душе. Душа должна покинуть тело, и, если она не сделала этого в момент смерти, ее «вытряхивали» на всех порогах дома, в противном случае покойник мог стать вампиром (Толстая 1999: 164). Обычай слегка ударять гробом о порог хорошо известен также словакам (ELKS 2: 55; Michálek 1989: 258; Michálek 1983: 162 и др.), карпатоукраинцам (с. Плоске — Онишкевич 1984: 239),

Оравы (преимущественно с XVI в.) (Jakubíková 2018: 136), при этом подтверждено, что речь шла о пастухах румынско-балканского происхождения. По приходе в Западные Карпаты их также называли *Rutenowie*, так как приходили они из восточных (русинских) регионов, где, по всей вероятности, восприняли элементы русинской культуры. На Ораве «участниками валашской колонизации уже не были давние валахи, но местное население, с этнической точки зрения смешанное с группами поляков и русин» (Jakubíková 2018: 137, со ссылкой на: Bada 2015: 25). Население на Подгалье появилось только в XIII в., а предки первых поселенцев были выходцами из низинных территорий Польши. С XV в. мигрировали на польские земли, продвигаясь по изгибу Карпат, племена валашских пастухов, культура которых, обычаи и хозяйство смешивались с земледельческими до тех пор традициями древних гуралей и оказывали на них значительное влияние (Dziadowiec 2010: 50).

полешукам (в Полесье иногда считалось, что после этого умерший перестает слышать — Конобродська 2007: 190), а также фиксируется у большинства славянских народов; у русских Смоленской губ. трясли покойника не только на порогах в доме, но и в воротах, в поле, при вносе в церковь и при выносе (Толстая 1999: 164).

В запретах на некоторые работы в Задушки (поминальные дни у западных славян) сохраняется вера в приход душ умерших на землю в определенные календарные периоды. Например, нельзя прясть, тереть лен, иначе душам в глаза сыплется костра; нельзя стирать пестом, чтобы вода не забрызгала гостей с того света (Юргов — Masłowiec 2012: 266). Наряду с опасением нанести душам вред, запачкать, оскорбить их, важной является мотивировка запрета на прядение и трепание льна — «чтобы не засорить глаза умершим». Мотиву зрения и глаз покойника посвящена специальная работа Н. И. Толстого, в которой анализируются славянские представления о важности света и зрения для душ покойников, в том числе о том, что «и после пути в загробный мир покойнику нужны зрячие глаза»; поэтому у русских в некоторых местах на Троицу обметали цветами могилы родителей, чтобы прочистить им глаза (Толстой 1995: 189). У восточных славян этот мотив нередко связан с запретом на прядение в дни поминовения усопших и в пятницу, запретом на побелку, подметание, выгребание золы, стирку в поминальные дни — чтобы не замазать, не засыпать им глаза, не бить их вальком (там же: 190–191). Широко распространены такие поверья у южных славян (там же: 191–192).

Безусловно архаической является символика белого как цвета смерти и траура: умершего после омовения одевают в смертную одежду из белого хлопка (Grzegorzewski 1919: 129). У словаков в с. Штрба (окр. Попрад), по другую сторону Высоких Татр, в качестве траурной носили белую или светлую одежду — правда, только в том случае, если умер молодой человек (Švorc 1979: 11). Н. И. Толстой, считая белый траур более архаичным, чем черный, указывал, что он «еще встречается в реликтовом виде в отдельных славянских зонах» (Толстой 1995: 192). Ношение у сербов белого платка или одежды в знак траура по умершим (особенно детям) связано с желанием, чтобы покойный «видел на том свете», «чтобы ему не было темно», «чтобы был белый свет на том свете», а обряжание покойника во все светлое у русских (Череповецкий р-н, с. Колотуево) совершалось, чтобы его жизнь на том свете была светлой (Толстой 1995: 193).

В области **народной медицины** у гуралей сохранилось множество архаических магических действий, также широко известных

и практикующихся до сих пор в разных славянских зонах. Прежде всего это вера в сглаз и порчу (*czary* и *gusta*), которые «снимают» (*odczyniają*) у людей и у скота (например, если корова потеряет молоко или внезапно заболит) бросанием горящих угольков в воду и обмыванием этой водой (Delaveaux 1851: 44–45). Сглаз (*urok*) снимают, бросая в стакан с холодной водой три раза по три уголька; если они шипят и падают на дно, значит, больного сглазили; тогда этой водой обмывают больному лоб, виски и грудь, дают немного выпить, а остальное выливают на петли дверей (Gustawich 1900: 60).

Чтобы не сглазить новорожденного, посещавшие роженицу гуральские женщины трижды сплевывали через плечо и делали крестик на лбу ребенка (Grochal 2012: 271); трижды плевали на ребенка, приговаривая: *tfu, tfu, tfu na psa urok* [тьфу, тьфу, тьфу, на собаку сглаз], если ребенок не спал, выметали из четырех углов дома мусор и клали его в тряпочке под голову ребенка, или с той же целью клали в колыбель головку мака (Łukuś 2012: 230). Плевание как магическое охранное и отгонное действие, особенно от сглаза, порчи, болезни, нечистой силы, повсеместно используется у славян как распространенный способ отращения зла и опасности (Левкиевская 2009: 69). Мусор, собранный из углов или из-под порога дома, использовался для лечения детской бессонницы у западных (поляков, словаков) и восточных славян: его клали в колыбель ребенка, под подушку, в Полесье сметали под колыбель, на Волини запаривали и мыли им голову — от бессонницы, и под. (Валенцова, Виноградова 2004: 338).

Вообще от детской бессонницы совершались разнообразные магические действия: чтобы «не унести сон», посетительницы отрывали нитку от своей одежды и клали ее в колыбель; уходя, оставляли нитки из своей одежды — на крепкий сон (Łukuś 2012: 229; Grochal 2012: 271). Обычай оставлять нитку из одежды отсылает к практике снятия сглаза, насланного невольно, не по желанию сглазившего. Вера в то, что человек может сглазить невольно, просто потому, что у него «такие» глаза, является распространенной на Карпатах, в том числе в словацкой традиции. Чтобы воспрепятствовать этому, посетитель должен сказать: *neurokom / nevroku* [чтобы не сглазить], бросить первый взгляд на посторонний предмет, а при посещении новорожденного — присесть и посидеть минутку, нередко с мотивировкой «чтобы сон не унести». Обычай посидеть немного перед уходом известен также на Волини и в Мазовии (Виноградова, Гура 1995: 169), так до сих пор делают в русинских восточнословацких селах Улич, Убля и др. (ПМ, 2018 г.). Общим местом в славянских тради-

циях является окуривание больного, наряду с прочими веществами, дымом от волос и фрагментов одежды виновника сглаза (Левкиевская 2009а: 600). Аналогичным образом и бескидские гуралы для лечения испуга просят прядь волос у того, кто испугал, чтобы ими окурить больного, при этом если он чихнет, то и болезнь пройдет (Delaveaux 1851: 48).

Хорошо известны в разных славянских традициях и другие способы лечения болезней, отмеченные у гуралей. Например, чтобы избавиться от лихорадки, бросали на дороге старые тряпки, и тот, кто их поднимет, возьмет и лихорадку. От «сухот», особенно детских, собирали по горсти муки из нескольких домов, замешивали на освященной воде и пекли из этого теста калач с большой дырой посередине. Через этот калач протягивали ребенка до 9 раз, и бросали потом это «лекарство» на дороге, веря, что съевшая его собака возьмет и «сухоты» у ребенка (Delaveaux 1851: 45–46). Пролезание или протаскивание через отверстие природных (дерево, ветки, венок, камень) или изготовленных (рубаша, калач и др.) предметов широко использовалось в магии славян. В народной медицине протаскивание больного сквозь отверстие имело семантику «второго рождения» (Агапкина 2012: 13).

Другой старый магический способ лечения использует практику «относа» (*przez odnoszenie*) и оставления болезни на дороге. Так, например, избавлялись от лихорадки (*ograszka*): больной выходил с чашкой сваренного в молоке барвинка из дома и, отойдя несколько шагов, выпивал настой, а чашку бросал через голову за спину и не оглядываясь возвращался домой, но другой дорогой, в дом входил другими дверями или, если их нет, влезал в окно (Gustawich 1900: 61). Подобные способы обмана лихорадки, чтобы она не нашла больного, известны восточным и западным славянам (Усачева 2004: 120), ср., например, передачу младенца, которого лечили от «сухоты», обратно в дом через окно (пол. Куявское воев. — Kolberg 1962: 96).

Передачу через окно использовали также в том случае, когда в семье умирают дети. Например, в Пензенской губ. подавали ребенка с ломтем хлеба в окно нищему, а потом выкупали его за копейки (Толстая 2004: 459). Обычай «купли-продажи» ребенка, совершаемые через окно (чтобы избежать смерти или ради его излечения), известны в русской, южнославянских, полесской, карпатской традициях (Виноградова, Левкиевская 2004: 536). Передавали ребенка через окно и просто для его будущего благополучия, чаще всего, когда ребенка несли крестить или вносили его в дом после крещения (полес., кар-

пат. — Виноградова, Левкиевская 2004: 536), также у гуралей: иногда отец передает ребенка, которого несут крестить, через окно, чтобы ребенок хорошо рос (Крошченко Выжне, пов. Кросненский) (Sarna 1898: 123).

В случае, если ребенок болеет, гуралы говорят, что его наверняка *месяц перешел* (*miesiączek przeszedł*). Поэтому строго следят, чтобы свет месяца не падал на спящего ребенка. А если ребенок все же страдает, то ставят на окно стакан с водой, чтобы месяц там утонул, или выбрасывают испачканную детскую пеленку на крышу дома (Gustawich 1900: 63). Эти верования схожи с польскими (ср.: «поляки верили, что если луна “перейдет” через спящего ребенка, то ребенок заболит» — Белова, Толстая 2004: 145; месяц может увлечь ребенка на тот свет или ребенок заболит (пол. жешов.) — Гура 2012: 121), однако поверья о том, что лунный свет опасен и вреден, особенно для беременных женщин и новорожденных, известны всем славянам. Например, у русских считалось, что лунный свет вызывает бессонницу у детей (воронеж.), что если во сне на лицо светит луна, сделаешься лунатиком (Рус. Север), у белорусов некоторые детские болезни объяснялись тем, что «месяц засветил ребенка»; у македонцев в р-не Скопья новорожденных оберегали от лунного света в течение 7 дней, а детям не позволяли смотреть на месяц (Белова, Толстая 2004: 145–146). Все эти представления связаны с устойчивой ассоциацией луны (месяца) в народных верованиях с загробным миром и сферой смерти (Белова, Толстая 2004: 143).

Помимо таких бесспорно архаических элементов, как почитание земли, огня и воды, запрет использовать для строительства дерево, разбитое молнией, запрет одалживать что-либо после захода солнца, введение в новопостроенный дом сначала животных и т. п., к древним относятся дохристианские поверья о душе, которую у славян представляют в виде птиц или насекомых, пара, воздуха, иногда мыши, рыбы (см. Толстая 1999: 165–166). К. Мошинский писал, что птица в некоторых контекстах отождествлялась «с душой, готовящейся к полному отлету, или наоборот — готовящейся занять место в теле новорожденного», и приводил очень редкое свидетельство (записанное в 1932 г. в с. Бренна в Тешинском повете): *jag baba zlegńe, to íes pusto, nimo duše, b^o i žečo zabraño, tedy ũvařić třeia kurym abo goũymba i daž i sieš* [когда женщина родит, то она пустая, у нее нет души, потому что ребенок ее забрал, тогда надо сварить курицу или голубя и дать ей съесть], отмечая, что подобных поверий мало не только в Польше, но и в Европе в целом

(Moszyński 1967: 553–554). Что у роженицы нет души, верили также в Подолии (Кабакова 2009: 462).

Душа считается носителем жизни, самой жизнью, душой обладает прежде всего человек, «реже признается наличие души у животных, еще реже — у растений (деревьев, злаков, цветов) и других природных объектов (воды, камней)» (Толстая 1999: 162). В этой связи ценна информация, приводимая К. Мошиньским, записанная от 90-летнего гурала из Закопане: «...и овес, ячмень, пшеница имеют душу. Ведь из шелухи не будет расти, только из души. — А если завянет? — Если завянет, то в этом уже нет души. — А если его скосят и уберут с поля? — Ну, тогда на этих зернышках есть душа» (Moszyński 1967: 592, сн. 1).

В сказках, мифологических рассказах и легендах, записанных у гуралей, выделяется множество разнообразных **фольклорных** мотивов, известных и в разных славянских зонах и традициях: о великанах; о короле ужей; о белой лилии; о героях, которые побеждают драконов (*siarkan*), не пускающих людей к Большой воде, и освобождают воду (Grzegorzewski 1919: 62, 64); о богинках и Смерти (Stopka 1897: 101–102) и др. Остановимся подробнее лишь на двух из них, имеющих, судя по исследованиям коллег, значительную древность.

Первый — это мотив «передачи предметов с одной горы на другую» людьми-великанами, второй — мотив «спящего войска в горе». Оба мотива являются мифологическими и связаны с горами. Как известно, славянскую прародину помещают на низинных территориях, поэтому рассматриваемые мотивы следует признать либо заимствованиями, либо наследием индоевропейского (или доиндоевропейского?) прошлого, сохранившимся на Карпатах в результате миграции народов и идей, показателем того самого «круга общения» (Березкин 2020), с которым сталкивались предки нынешних гуралей.

Легенды о великанах можно найти во многих культурах мира, в частности славянских, балтийских, германских, финно-угорских (Королева, Четина 2019). Ю. И. Смирнов считал, что «независимые друг от друга литовские и славянские формы дают основание утверждать, что мотив и сюжет о великанах с единственным топором бытовал еще в пределах балто-славянской общности, до расщепления на балтов и славян или, если угодно, до кристаллизации балтов и славян» (Смирнов 2009: 367). В этих легендах о великанах передача предметов (топора, тесла, молота, сковороды, ступы, жернова, котелка и др.) могла заменяться обменом какими-то субстанциями

(например, огнем) или просто коммуникацией (разговором, слышанием и видением, приветствием) на большом расстоянии (Королева, Четина 2019: 129–130).

Этот мифо-эпический образ соотносят с «идеей смены мифологического времени историческим», смены поколений людей; деятельность великанов часто связывается «с характером рельефа данной местности», преобразованием ландшафта (Белова 1995: 302), ср. аналогичный сюжет у гуралей: «Когда однажды на огороде крот (соответствующей величины) нарыл кучу земли, баба взяла ее в подол и высыпала за огородом, и так появилась Бабья гора» (Орава — Rak 2016: 308). О формировании рельефа повествует и нарратив из Липтовских Сльячей об источнике горячей минеральной воды Чертовице и возвышающихся над ним двух скалах. Рассказывали, что в допотопные времена здесь в замке, окруженном огромными камнями, жили великаны (*obri*). А у его подножья было большое болото, в котором жил дракон (*šarkan*), постоянно воевавший с великанами и пускавший серное пламя. В одной из битв предводитель великанов поразил шаркана огромным камнем, а потом засыпал его другими камнями. Дракон не смог уже выбраться оттуда, лишь выдул носом отверстие — теперь это старый источник, кратер, откуда до сих пор доносится хрипение дракона. Благодаря серному огненному дыханию дракона теперь в этом месте бьют лечебные источники (Kürti 1933: 121).

Великаны отличались огромным ростом и силой, но в целом были безвредны для людей: «Когда обычные люди пахали, увидели их великаны, этих двух мужиков, то плуг и пару коней спрятали в рукавицу. Принесли домой, смотря на них как на червячков. Хозяйка набрала на ложку каши, и ее мужики и кони наелись досыта, съев лишь немного. В великанской печи шесть мужиков могли молотить» (Rak 2016: 308).

Общеславянским мотивом является передача предметов великанами через горы, реки и т. п. У гуралей великаны передают друг другу не сам топор, а на топоре — огонь, чтобы раскурить трубку: «Говорят, что когда-то давно один человек стоял на Бабьей горе, а другой на горе в Татрах, и они передавали один другому огонь на топориках»; «В давние времена были великаны, когда один стоял на Бабьей горе, а другой на Гевонте, то подавали друг другу огонь на чупаге (пастушеском топорике), огонь для трубки» (Rak 2016: 308).

О спящем войске записано несколько легенд. Одна из них рассказывает о войске в Татрах (привожу ее на диалекте с переводом):

Mówiom, że jeden, taki druciarz, jakosi set i trafił na jakosi dziure, wpat f te dziure. I była tam izba: koło stołu majo pospirane głowy na stole wojacy. A ten najstarsy, król — a mówio, że to król Bolesław — bajusy miał tszy razy koło głowy optocone. I potym jeden dźwignął głowe i pyto: — Cy jus cas? — A ten miał rozum i powiedział, że — Jesce nie cas. Ten nazat położył głowe, i oni (z drugim) wyśli stamtela. Bo jagby był powiedział, że jus cas, to byliby pofstawali, bo oni majo skońcąc wojne [Говорят, что один, такой дротарь, как-то шел и наткнулся на какую-то дыру, упал в эту дыру. Там была зала: вокруг стола, облокотившись на него, сидели воины. А у того самого старшего, короля — а говорили, что это король Болеслав, — усы были трижды вокруг головы обкручены. И потом один поднял голову и спрашивает: «Уже пора?» А тот был мудрым и сказал, что еще не пора. Тот снова положил голову, и они (с другим) вышли оттуда. Иначе, если бы он сказал, что уже пора, то они бы повставали, потому что они должны закончить войну] (Grzegorzewski 1919: 159).

Другой рассказ — из Тешинской Силезии, из с. Висла:

В Чанторые в Вржечоновой долине есть войко на конях. На св. Яна бьют барабаны. И входит воин и спрашивает, пора уже идти, или нет. Командир отвечает, что еще нет. И войско снова засыпает. Через год снова так же. Когда придет их час, они будут готовы для какой-то большой битвы. Эти воины пойдут Тешин разрушать. Война начнется от Братской студни в Тешине, а мир установят под грушей в Красной Веси. Но уж Тешин разнесут на конских подковах (Malinowski 1899: 21–22).

Нередко встречается сюжет о кузнеце, подковывающем коней спящих рыцарей:

Одного кузнеца какой-то пан попросил сделать 300 подков и гвоздей к ним, чтобы коней подковать. Пошли в Чанторыю. Вышли на гору, земля открылась. Там был большой хлев, в котором только кони стояли, а на этих конях воины сидели, и все спали. Кузнец начал подковывать. Когда закончил работу, пан спросил коваля, что он хочет за работу, а тот ответил, что возьмет то, что дадут. И пан ему положил целый мешок конского навоза. А мужик говорит: я навоз домой не понесу, у меня его дома достаточно. Вытряхнул его и пошел. Вышел на верх Чанторыи и хотел мешок еще от этого навоза очистить. Вывернул

мешок — а там золото. Коваль схатился за голову и хотел вернуться, но уже не мог найти то место, куда входил... (Malinowski 1899: 21).

Еще одну легенду о спящих рыцарях, записанную в конце XIX в. в с. Черный Дунаец, приводит по архивным записям Мачей Рак. В ней рассказчик передает слышанное от пастуха и говорит, что сам слышал такой рассказ от своего деда:

У подножья той горы, где была пропасть, жил бедный кузнец, которого дед того пастуха должен был знать. Однажды к кузнецу приехал рыцарь на коне, в железных латах, и попросил, чтобы тот в течение суток подготовил всё для подковывания тысячи коней. Для этого кузнецу пришлось продать скот, и что было странно — он успел до следующего вечера наковать столько подков, сколько надо, — они сами слетали с его наковальни. Вечером приехал рыцарь и они вместе поехали к горе, рыцарь трижды ударил скалу саблей, она открылась, и они вошли в подземелье, где тысяча воинов с длинными по пояс бородами сидели на конях, стоящих в шеренгу. Рыцарь приказал кузнецу ковать, но осторожно, чтобы не разбудить воинов. Однако когда он ковал коня последнего, задел саблю, и тот проснулся и спросил: «Уже пора?» — «Нет», — ответил рыцарь, и воин снова заснул. В награду рыцарь велел кузнецу взять стружки от копыт подкованных коней. Кузнец горько заплакал, но обрадовался хотя бы тому, что живым домой вернется. Сделал, как велел рыцарь, и собрался домой. Гора за ним закрылась. Под утро, подъезжая к дому, он почувствовал, что конь не может тянуть телегу, оглянулся, а стружки от копыт все в золото превратились (Rak 2016: 301–302).

Также рассказывают, что спящие рыцари должны быть где-то в Гевонте⁴:

Коней видел кузнец Факля, который их подковывал. Потому что подковы у коней портятся, и их надо перековывать. Рыцари спят в большом темном гроте, и каждые десять лет их старший поднимает голову и спрашивает у ангела, который их охраняет: «Уже пора?» И все рыцари поднимают головы в железных шлемах. Но ангел отвечает: «Нет. Спите». И они спят дальше. Они очень глубоко под землей. К ним может добраться только тот, кого пове-

⁴ Горный массив в Западных Татрах.

дет ангел. Я не раз это слышал и думал: «Это действительно может быть, потому что все в Божьей воле. И не в нашей ли мужицкой груди это спящее войско, и эта скала, под которой спят, не мы ли это?» (Przerwa-Tetmajer 1995).

Эта локальная легенда о спящем войске, которое ждет сигнала, чтобы проснуться и начать (закончить) войну, имеет высокую частотность в Польше (50 вариантов); ей посвящено специальное монографическое исследование Янины Гайдук-Нияковской⁵ (Wrocławski 2012: 41).

Речь в этих нарративах может идти о войске св. Ядвиги, Болеслава Храброго, гетмана Любомирского или вообще о войске какого-то короля. Народные мотивировки нахождения в горе войска разнородны: рыцари туда вошли, оказались заклятыми старцем, чтобы избежать поражения, или королем, а войско Болеслава Храброго отбывает там посмертное наказание (SSSL 1: 92). Связаны эти рассказы с Хелмской горой⁶; кашубской Лысой Горой; горой Бланик⁷; с горой около г. Садагура⁸; с горой под Монтвами⁹; горой Маковой¹⁰, горой Гевонт в Татрах; Бабьей Горой на Ораве и рядом др. (SSSL 1: 111).

Сюжет хорошо разработан в фольклористике. На чешском и словацком материале ему посвящена специальная статья Ганы Глошковой (Hlôšková 2012). Автор также считает этот мотив локальным, или региональным, имея в виду, что легенды связывались преимущественно с горой Особита (Osobitá) на Ораве и горой Ситно (Sitno) в Гонте.

На территории Словакии и Чехии наиболее ранние записи легенд с мотивом «спящее в горé войско» (по указателю А. Томпсона

5 *Hajduk-Nijakowska J.* Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii. Opole, 1980.

6 В пещерах горы Хелмо (323 м) около с. Хелмо в повете Радомщанском (Лодзьское воев.) спит заклятое войско св. Ядвиги. После битвы с татарами св. Ядвига упросила Матерь Божью, чтобы она исцелила раненого командира, а погибшим за веру заменила смерть на сон. После того, как одна девушка случайно наткнулась на пещеру и разбудила войско, предводитель с войском скрылись еще глубже в земле. Но когда будет война за веру, они проснутся и победят (SSSL 1: 144).

7 Гора в Чехии. Борода у рыцаря отросла настолько, что обмоталась шесть раз вокруг стола, и когда обмотается еще шесть раз, рыцарь выйдет из горы, чтобы начать воевать.

8 Садгора, ныне часть г. Черновцы, Украина.

9 Ныне часть Иновроцлава.

10 Гора в западных Бескидах.

D 1960.2) относятся к 1742 г.¹¹ (Hložková 2012: 231). Известно, что он был распространен у кельтов, романцев, в рассказах о короле Артуре и его рыцарях, в легендах о Карле Великом и рыцаре Роланде. В германском фольклоре это были рассказы о горах Кифхэйзер¹², об Унтерсберге около Зальцбурга; в записях из Польши, тешинской Силезии, Чехии и Моравии упоминаются горы Бланик, Ошкобург (в Среднечешском крае), Котковице (в крае Высочина, Чехия), Туров и др.; известны подобные нарративы у литовцев и армян, персов и индийцев. Г. Глошкова соглашается с исследователями этого сюжета в том, что его истоки надо искать в жанре видений (визий), самое старое из которых в Чехии — Видение Ольдржиха из Рожмберка 1417 г. В этом пророчестве (как и других подобных) неожиданно появляется карающий или помогающий мужчина или целое войско, которое выходит из горы Бланик. Предполагают также связи с повествовательной традицией, введенной в конце XII в. Кретьеном де Труа (Chretien de Troyes) на основании древнего кельтского рыцарского романа об исчезнувшем короле Артуре (Hložková 2012: 233). В нарративе, записанном в рамках так называемой Вольмановской акции по собиранию фольклора, также звучит мотив пробуждения и выхода войска из горы Ситно (Штявницкие врхи): к одному человеку по имени Янко Кривой, ночевавшему около Ситна, пришел воин на коне и позвал его с собой, обещая награду, только чтобы тот, когда будут спрашивать: «Пора?», ответил: «Пора». Но Янко побоялся, не пошел. Теперь уже поздно что-то исправлять, «потому что “пора” уже было сказано, когда республика была освобождена», заканчивает рассказчик (Hložková 2012: 239).

Кельтский по происхождению европейский сюжет стал источником и западнославянских легенд. Однако сами эти кельтские легенды продолжают, видимо, более древнюю тему «спящего в горé героя или царя», имеющую глубокий мифологический смысл и философию. Я. В. Васильков, занимавшийся этой темой специально, к привлекавшимся ранее исследователями фольклорным данным с Кавказа, Балкан, из Центральной / Северной Европы добавляет индийский эпический материал, сопоставляя его с армянским эпосом «Сасунские безумцы» (Васильков 2019: 26, 27). Автор приводит сюжет из Махабхараты о брахмане-воителе Раме, который, мстя за смерть своего отца, уничтожил почти все воинское сословие и уда-

¹¹ *Matej Bel. Notitia Hungariae Novae, IV. Vieden, 1742.*

¹² Горный массив Среднегерманской горной системы, к ю.-в. от Гарца, высота до 500 м.

лился навсегда на гору Махендра; об Индре, которому Шива велит сдвинуть с места гору, под которой спят прежние «Индры», и велит ему лечь и спать в пещере до определенного времени; две беседы нынешнего Индры с прежним «Индрой», асурой Бали, в которых последний говорит о цикличности и всесии времени (Васильков 2019: 33–34).

Я. В. Васильков обращает внимание на то, что в пещере, куда уходят герои и цари, крутится Колесо времени, там создаются жизни и судьбы (женщины — пряхи и ткачихи, которых видит молодой брахман Уттанка, «творят живые существа и миры») (Васильков 2019: 27). Последний из героев армянского эпоса, Мгер Младший, проклятый своим отцом, ушел в пещеру в Ванской скале. В одном из вариантов сказания Мгер со своим конем сидит в пещере, и там же находится Колесо судьбы, «которое, непрестанно вращаясь, определяет людям их долю. Мгер, не отводя глаз, наблюдает за его вращением. Когда же колесо остановится, он выйдет из пещеры, то ли в мир справедливости и всеобщего благоденствия, то ли в мир, полный зла, который ему предстоит разрушить» (Васильков 2019: 27, там же ссылки на литературу).

В связи с пещерой в горé и ее связи с Колесом времени Я. В. Васильков предлагает гипотезу о том, что здесь «сохраняются какие-то представления и ассоциации, унаследованные от самого раннего периода в истории человеческой культуры, а именно от времени древнейших известных нам святилищ, какими были пещеры верхнего палеолита», и приводит интересные примеры наскальных рисунков в древних пещерах, каковые можно трактовать как место рождения зверей и людей, выходящих из нее, как из утробы матери, и возвращающихся туда после смерти, чтобы возродиться вновь (Васильков 2019: 34).

При таком понимании легенды о «спящем под горой короле» — о Карле Великом, Фридрихе Барбароссе, Генрихе Птицелове, Оттоне Великом, Холгере Датчанине, короле Артуре и др. германских и кельтских персонажах — можно считать частным случаем легенд о спящих или закованных в горе героях (царях). Все перечисленные персонажи, включая западнославянские, — это «национальные герои, которые спят в ожидании времени, когда нужно будет спасти свою страну или восстановить ее величие» (Васильков 2019: 31).

Гуральские нарративы унаследовали ряд мотивов европейских легенд, например, о трижды или более раз обвитой вокруг стола бороде короля (предводителя); о вопросе проснувшегося воина, не пора

ли выходить в мир; об истончающихся подковах и т. п. Ср., например: «К Холгеру Датчанину, спящему под замком Кронберг в Эльсиноре, в канун Рождества является ангел и на его вопрос о состоянии дел в Дании отвечает, что в Дании все хорошо, он может спать дальше»; «Раз в сто лет Карл Великий (или Фридрих Барбаросса) узнает у пастуха, летают ли еще над его горой вороны. Когда они перестанут летать и когда борода императора, сидящего за круглым мраморным столом, три раза обовьется вокруг этого стола, он выйдет из горы и примет участие в последней битве добра со злом» (Васильков 2019: 31); «Ирландский герой и чародей, граф Килдэра Джеральд спит вместе с дружиной в подземелье под своим замком. Раз в семь лет (или три раза в год) он покидает пещеру и объезжает равнину Кёрраг в графстве Килдэр на своем коне, подковы которого были, когда он попал в пещеру, толщиной в дюйм. Только когда подковы сотрутся и станут тонкими, как кошачье ухо, сын мельника, рожденный с шестью пальцами на обеих руках, протрубит в трубу. Тогда войско графа проснется, сразится с англичанами, и граф после победы станет королем Ирландии. Однажды, во время ночного выезда графа на Кёрраг, в открывшуюся пещеру проник прохожий. Нечаянно он разбудил одного из воинов, который спросил его: “Что, уже пора?” Тот находчиво ответил: “Еще нет” и поспешил сбежать из пещеры» (Васильков 2019: 32).

Примечательно, что во многих приводимых Я. В. Васильковым сказаниях (армянских, грузинских, абхазских, греческих, южнославянских, германских, скандинавских и др.) о прикованных в пещере или к скале героях и демонах важнейшую роль играют кузнецы. Именно они раз в год (на Рождество, на Пасху или день св. Иакова), ударяя своими молотами по наковальне, восстанавливают цепи, которыми прикованы в пещере герои или демоны. Также и в сюжете о спящем под горой войске кузнец играет важную роль, подковывая коней спящих воинов, за что получает щедрую награду¹³. Понять из современных легенд, зачем спящему конному войску надо перековывать коней, невозможно. Можно лишь реконструировать функцию кузнеца как обновляющего status quo, продлевающего текущее время. Не случайно с посещением пещеры кузнецом связан сюжет о неожиданном пробуждении одного из воинов и ответ кузнеца на его вопрос, что выходить еще не пора. Иначе говоря, и в данном случае кузнец своей работой продлевает время нахождения войска в горе.

13 Предание о кузнице, подковавшем коней спящих рыцарей, находили у всех западных славян и у литовцев (Смирнов 2002: 401).

А когда подковы (как в других вариантах легенд — цепи) истончатся — тогда их время пребывания в пещере закончится.

Славянская традиционная культура унаследовала эту древнейшую индоевропейскую семантику кузнеца и в сюжетах о магическом создании им человека (выковывает ребенка) и человеческих отношений (кует свадьбу), о его способности омолодить (воссоздать) человека и исправить его пороки (перековать голос, вылечить увечья), заковать в оковы зло (черта) и в целом о его магических функциях (Петрухин 2004: 21–22).

Размышляя над материалом, собранным в статье Я. В. Василькова, можно принять, что сюжет о спящем в горе войске восходит к древней идее восстановления (обновления) времени, цивилизации, добра и справедливости, позже переосмысленной в терминах царской власти и суженной до защиты существования отдельного народа, его государственности, свободы и независимости. По мнению Ю. Е. Березкина, процессы миграции сюжетов и мотивов и культурной диффузии (либо изоляции) не являются чем-то второстепенным; «абсолютное большинство культурных форм в абсолютном большинстве обществ заимствовано со стороны», и именно они «определили и определяют облик нашего мира» (Березкин 2020: 9).

Приведенные избранные данные из отдельных сегментов традиционной духовной культуры свидетельствуют о сохранении у гуралей не только славянской, но и индоевропейской архаики и даже палеолитической древности, расшифровать которую, однако, возможно лишь методом глубокой реконструкции.

Источники и литература:

Агапкина 2012 — *Агапкина Т. А.* Сквозь, через // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5. С. 12–16.

Белова 1995 — *Белова О. В.* Великан // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 301–302.

Белова, Толстая 2004 — *Белова О. В., Толстая С. М.* Луна, месяц // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 143–147.

Березкин 2020 — *Березкин Ю. Е.* Восточноевропейский фольклор и его соседи // Славяноведение. 2020. № 6 (в печати).

Валенцова 2019 — *Валенцова М. М.* Традиционная культура гуралей: в поисках архаики // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. 2019. Т. 14. № 3–4. С. 158–176.

Валенцова, Виноградова 2004 — *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Мусор, сор // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 337–340.

Васильков 2019 — *Васильков Я. В.* Герои, цари и чудовища в пещере под горой (Индия, Кавказ, Балканы, Центральная Европа) // *Этнография*. 2019. № 3 (5). С. 26–41.

Виноградова, Гура 1995 — *Виноградова Л. Н., Гура А. В.* Бессонница // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 168–171.

Виноградова, Левкиевская 2004 — *Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е.* Окно // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 534–539.

Гура 2012 — *Гура А. В.* Сон // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5. С. 119–122.

Кабакова 2009 — *Кабакова Г. И.* Роженица // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 461–463.

Конобродська 2007 — *Конобродська В.* Поліський поховальний і поминальні обряди. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. Т. 1. 353 с.

Королева, Четина 2019 — *Королева С. Ю., Четина Е. М.* Великаны, перебрасывающие топор или камни: славянские варианты сюжета в «своих» и «чужих» традициях // *Уникальное и типичное в славянском фольклоре* / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, О. В. Белова. М.: Изд-во РГГУ, 2019. С. 124–157.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Железо // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 198–201.

Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е. Е.* Наоборот // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 364–367.

Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е. Е.* Плевок, плевать // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 69–71.

Левкиевская 2009а — *Левкиевская Е. Е.* Сглаз // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 597–602.

Онишкевич 1984 — *Онишкевич М. Й.* Словник бойківських говірок. Київ: Наукова думка, 1984. Ч. 1. А–Н. 496 с.

Петрухин 2004 — *Петрухин В. Я.* Кузнец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 21–22.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.

ПМ — Полевые материалы из русинских сел: Убля, Руский Грабовец, Руски Поток, Стриговец, Улич, Волова, Кленова, Кална Розтока, г. Снина (Словакия), 2018 г. Участники экспедиции — М. М. Валенцова, М. Н. Толстая (Институт славяноведения РАН).

Смирнов 2009 — *Смирнов Ю. И.* Перебрасывание единственного топора // Балто-славянские исследования. XVIII. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 354–368.

Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 162–167.

Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Обман, ложь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 457–460.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 185–205.

Усачева 2004 — *Усачева В. В.* Лихорадка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 117–123.

Delaveaux 1851 — *Delaveaux L.* Gorale beskidowi zachodniego pasma Karpat. Rys etnograficzny zwyczajów i obyczajów włościan okolic Żywca. Kraków, Nakładem i drudziem Józefa Czecha, 1851. 153 s.

Dziadowiec 2010 — *Dziadowiec Joanna.* Góralские репрезентacje, czyli rzecz o Podhalanach i ich kulturze // ZN TD UJ — Nauki Humanistyczne. 2010. Nr. 1. S. 48–71.

ELKS — Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava: Veda, 1995. Т. 1, 2.

Gonet 1896 — *Gonet Szymon.* Kilka szczegółów z wierzeń ludu (Okolica Andrychowa) // Lud. Lwów: Nakładem towarzystwa ludoznawczego, 1896. R. II. S. 331–334.

Grochal 2012 — *Grochal A.* Obrzędy rodzinne // Kultura ludowa Górali Spiskich / red. U. Janickiej-Krzywydy. Kraków, 2012. S. 269–298.

Grochola-Szczepanek 2012 — *Grochola-Szczepanek H.* Język mieszkańców Spisza. Pleć jako czynnik różnicujący. Kraków: Instytut języka polskiego PAN, 2012. 370 s.

Grzegorzewski 1919 — *Grzegorzewski J.* Na Spiszu. Studya i teksty folklorystyczne. Zakopane: nakładem księgarni podhalańskiej A. Z. Zembaty; we Lwowie: nakładem autora, 1919. 180 s.

Gustawich 1900 — *Gustawich Bron.* O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności // Lud. Organ towarzystwa ludoznawczego we Lwowie. Lwów, 1900. T. VI. Zesz. 1. S. 36–80.

Hložková 2012 — *Hložková H.* K slovensko-českým paralelám latky o spiasom vojsku v hore // Заједничко у словенском фолклору: Зборник радова / уред. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 227–244.

Jakubíková 2018 — *Jakubíková K.* Zwyczaje Orawy w kontekstach słowacko-polskich // Studia orawskie / red. naukowa M. Papierz. Kraków, 2018. S. 135–151.

Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań: Polskie towarzystwo ludoznawcze, 1962. T. 3. Kujawy. Cz. 1. 353 s.

Kürti 1933 — *Kürti J.* Liptovské povesti // Zprávy Liptovského múzea. 1933. R. II. Č. 4. С. 117–125.

Łukuś 2012 — *Łukuś E.* Medycyna ludowa Spisza // Kultura ludowa Górali Spiskich / red. U. Janickiej-Krzywdy. Kraków, 2012. S. 215–244.

Machek 2010 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha: Lidové noviny, 2010. 868 s.

Malinowski 1899 — Powieści ludu polskiego na Śląsku. Z ust ludu zebrał Lucyan Malinowski. W Krakowie, nakładem akademii umiejętności. Cz. I. 1899. 78 s. Cz. II. 1901. 272 s.

Masłowiec 2012 — *Masłowiec J.* Obrzędy doroczne // Kultura ludowa Górali Spiskich / red. U. Janickiej-Krzywdy. Kraków, 2012. S. 245–268.

Michálek 1989 — *Michálek J. a kol.* Lud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1989. 554 s.

Michálek 1983 — *Michálek J.* Stará Turá. Štúdie o histórii, ľudovej kultúre a nárečí. Bratislava: Obzor, 1983. 252 s.

Moszyński 1938 — *Moszyński K.* Niektóre przyczyny zróżnicowania kultury ludowej w Polsce // Lud słowiański. Pismo poświęcone dialektologii i etnografii Słowian. Kraków, 1938. T. 4. S. 65B — 117B.

Przerwa-Tetmajer 1995 — *Przerwa-Tetmajer K.* Na Skalnym Podhalu. Warszawa 1995. S. 341 // Biuletyn Koła Dialektologicznego. Nr 2, październik 2008. Podhale. S. 12. Dostupen na: <http://filolog.uni.lodz.pl/dkn/images/biuletyn/biuletyn2.pdf>.

Rak 2016 — *Rak M.* Materiały do etnografii Podhala. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2016. 446 s.

Sarna 1898 — *Sarna Władysław*. Opis powiatu Krośnieńskiego pod względem geograficzno-historycznym. Przemysł: nakładem autora i prenumeratorów, 1898. 835 s.

SSSL 1 — Słownik stereotypów i symboli ludowych. I. Kosmos / red. J. Bartmiński. Lublin: WUMCS, 1999.

Stopka 1897 — *Stopka A.* Sabała. Portret. Życiorys. Bajki. Powiastki. Piosnki. Melodye. Kraków: S. Zwoliński i Psółka, 1897. 140 s.

Švorc 1979 — *Švorc P.* Štrba. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1979. 175 s.

Wrocławski 2012 — *Wrocławski K.* Słowiańskie podania wierzeniowe — problemy studiów komparatystycznych // Заједничко у словенском фолклору: Зборник радова / ур. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 33–45.

References

Agapkina, T. A. “Skvoz', cherez”. *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 5, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2012, p. 12–16.

Bartmiński, J. (ed.). Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos. Lublin: WUMCS, 1999. 482 s.

Belova, O. V. “Velikan.” *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 1, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995, p. 301–302.

Belova, O. V., Tolstaya, S. M. “Luna, mesiats.” *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 143–147.

Berezkin, Iu. E. “Vostochnoevropejskii fol'klor i ego sosedi.” *Slavianovedeniie*, 2020 (в печати).

Delaveaux, L. *Gorale beskidowi zachodniego pasma Karpat. Rys etnograficzny zwyczajów i obyczajów włościan okolic Żywca*, Kraków: Nakładem i drukiem Józefa Czecha, 1851, 153 s.

Dziadowiec, J. “Góralskie reprezentacje, czyli rzecz o Podhalańcach i ich kulturze.” *ZN TD UJ — Nauki Humanistyczne*, 2010, no. 1, s. 48–71.

Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, vol. 1, 2, Bratislava: Veda, 1995.

Gonet, Szymon. “Kilka szczegółów z wierzeń ludu (Okolica Andrychowa).” *Lud*, 1896, r. II, Lwów: Nakładem towarzystwa ludoznawczego, s. 331–334.

Grochal, A. “Obrzędy rodzinne”. *Kultura ludowa Górali Spiskich*. Ed. by U. Janicka-Krzywdka, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, 2012, s. 269–298.

Grochola-Szczepanek, H. *Język mieszkańców Spisza. Pleć jako czynnik różnicujący*, Kraków: Instytut języka polskiego PAN, 2012, 370 s.

Grzegorzewski, J. *Na Spiszu. Studya i teksty folklorystyczne*. Zakopane: nakładem księgarni podhalańskiej A. Z. Zembaty, we Lwowie: nakładem autora, 1919, 180 s.

Gura, A. V. "Son." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 5, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2012, p. 119–122.

Gustawich, B. "O ludzie Poddukłanskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności." *Lud. Organ towarzystwa ludoznawczego we Lwowie*, vol. VI, 1, Lwów, 1900, s. 36–80.

Hložková, H. "K slovensko-českým paralelám latky o spiacom vojsku v hore." *Zajedničko u slovenskom folkloru: Zbornik radova*, ed. by Lj. Radenkovič, Beograd, 2012, s. 227–244.

Jakubíková, K. "Zwyczaje Orawy w kontekstach słowacko-polskich." *Studia orawskie*, ed. by M. Papierz, Kraków, 2018, s. 135–151.

Kabakova, G. I. "Roženitsa." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 4, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2009, p. 461–463.

Kolanowska, K. "Demonologia." *Kultura ludowa Górali Spiskich*. Ed. by U. Janicka-Krzywda, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, 2012, s. 299–310.

Kolberg, O. *Dziela wszystkie*, vol. 3: Kujawy, part 1. Wrocław, Poznań: Polskie towarzystwo ludoznawcze, 1962, 353 s.

Konobrodska, V. *Polis'kyj pochoval'nyj i pominal'ni obriady. Etnolingvistyčny studij*, vol. 1, Zhytomir: Polissia, 2007, 353 p.

Korolyova, S. Ju., Chetina, E. M. "Velikany, perebrasyvaiushchie topor ili kamni: slavianskie varianty siuzheta v "svoich" i "chuzhych" traditsiiah." *Unikal'noe i tipichnoe v slavianskom folklore*, comp. by A. B. Moroz, N. V. Petrov, N. S. Petrova, O. V. Belova, Moscow: Izdatel'stvo RGGU, 2019, p. 124–157.

Kürti, J. "Liptovské povesti." *Zprávy Liptovského múzea*, vol. II, 1933, č. 4, s. 117–125.

Levkievskaya, E. E. "Naoborot." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 364–367.

Levkievskaya, E. E. "Plevok, plevat'." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 4, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2009, p. 69–71.

Levkievskaya, E. E. "Sglaz." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 4, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2009, p. 597–602.

Levkievskaya, E. E. "Zhelezo." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoj, vol. 2, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1999, p. 198–201.

Łukuś, E. "Medycyna ludowa Spisza." *Kultura ludowa Górali Spiskich*. Ed. by U. Janicka-Krzywda, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, 2012, s. 215–244.

Machek, V. *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: Lidové noviny, 2010, 868 p.
 Malinowski, L. *Powieści ludu polskiego na Śląsku*. Z ust ludu zebrał Lucyan Malinowski, W Krakowie: nakładem akademii umiejętności, I, 1899, 78 s.; II, 1901, 272 s.
 Masłowiec, J. "Obrzędy doroczne". *Kultura ludowa Górali Spiskich*. Ed. by U. Janicka-Krzywda, Kraków: Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, 2012, s. 245–268.

Michálek, J. a kol. *Lud hornádskej doliny (na území Popradského okresu)*, Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1989, 554 s.

Michálek, J. *Stará Turá. Štúdie o histórii, ľudovej kultúre a nárečí*, Bratislava: Obzor, 1983, 252 s.

Moszyński, K. "Niektóre przyczyny zróżnicowania kultury ludowej w Polsce." *Lud słowiański*. Pismo poświęcone dialektologii i etnografii Słowian, vol. 4. Kraków, 1938, s. 65B–117B.

Onyshkevich, M. Ī. *Slovník bojkivs'kych govirok*, vol. 1. A–N, Kyïv: Naukova dumka, 1984, 496 p.

Petrukhin, V. Ia. "Kuznets." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 21–22.

Przerwa-Tetmajer, K. "Śpiący rycerze (Jakby o nich chłop opowiedzieć powinien)." *Biuletyn Koła Dialektologicznego*, Nr 2, październik 2008, Podhale, p. 12. Access: <http://filolog.uni.lodz.pl/dkn/images/biuletyn/biuletyn2.pdf>.

Rak, M. "Kultura ludowa Podtatrza w zwiercadle frazeologii (wybrane zagadnienia)." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, Lublin — Polonia, Vol. XXVII, sectio FF, 2009, s. 113–128.

Rak, M. *Materiały do etnografii Podhala*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2016, 446 s.

Sarna, W. *Opis powiatu Krośnieńskiego pod względem geograficzno-historycznym*, Przemyśl: nakładem autora i prenumeratorów, 1898, 530 s.

Smirnov Iu. I. "Perebrasyvanie edinstvennogo topora." *Balto-slavianskie issledovaniia*, XVIII, Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur, 2009, p. 354–368.

Stopka, A. *Sabała*. Portret. Życiorys. Bajki. Powiastki. Piosnki. Melodye, Kraków: S. Zwoliński i Psółka, 1897, 140 s.

Švorc, P. *Štrba*, Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1979, 287 s.

Tolstaya, S. M. "Dusha." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 2, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1999, p. 162–167.

Tolstaya, S. M. "Obman, lozh". *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 457–460.

Tolstoy, N. I. "Glaza i zrenie pokoïnikov." Tolstoy, N. I., *Iazyk i narodnaia kul'tura. Očerki po slavianskoï mifologii i etnolingvistike*, Moscow: Indrik, 1995, p. 185–205.

Usacheva V. V. "Lichoradka." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiĭ slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 117–123.

Valentsova, M. M. Traditsionnaia kul'tura guraleĭ: v poiskakh arkhaiki". *Slavianskiĭ mir v tret'em tysiacheletii*, vol. 14, 2019, 3–4, p. 158–176.

Valentsova, M. M., Vinogradova, L. N. "Musor, sor." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiĭ slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 337–340.

Vasil'kov, Ia. V. "Geroi, tsari i chudovishcha v peshchere pod goroĭ (Indiia, Kavkaz, Balkany, Tsentral'naya Evropa)." *Etnografiia*, 2019, 3 (5), p. 26–41.

Vinogradova, L. N., Gura, A. V. "Bessonnitsa." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiĭ slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 1, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995, p. 168–171.

Vinogradova, L. N., Levkievskaya, E. E. "Okno." *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiĭ slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, vol. 3, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, p. 534–539.

Wrocławski, K. "Słowiańskie podania wierzeniowe — problemy studiów komparatystycznych." *Zajedničko u slovenskom folkloru: Zbornik radova*, ed. by Lj. Radenkovič, Beograd, 2012, s. 33–45.

Marina Valentsova

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Once again about archaic in the Góral traditional culture

Góral's are a separate ethnocultural group living in the mountainous regions of the Carpathians on the borderlands of Poland and Slovakia (Silesia, Orava, Podhale, Spiš, etc.). In the ethnogenesis of this group, not only Slavic tribes and peoples took part, but also Hungarians, Germans, Aromanians, Turks, etc., which enriched the Góral traditional culture with other ethnic elements. Both Slavic and non-Slavic elements of spiritual culture retain their antiquity, that is, the archaic features of the traditional culture of the Góral's include the cultural archaisms of the peoples inhabiting this region. In various spheres of the spiritual culture of this mountainous region, many archaic elements of the common Slavic era have been preserved, which are also known in different parts of the Slavic world. In funeral rituals, these are, for example, relics of "white mourning", the custom of lightly hitting the coffin on the threshold when taking it out of the house, a wedding-funeral, prohibitions on a number of works on memorial days so as not to "clog the eyes" of the souls of the dead, etc. In the field of traditional medicine, such common

Slavic practices are methods of treating the evil eye and sorcery (extinguishing coals), the magic of ensuring the life and health of a newborn (passing a baptized child through a window, treating “sukhotka” (consumption) by dragging through a kalatch), methods of treating fever (leaving things on the road), the belief that moonlight can cause illness in a child, etc. In folklore, such archaic (at least Balto-Slavic) motives are the transfer of objects from one mountain to another by giants and the motive of the troops sleeping in a mountain. This motive is Celtic in origin (at least in Europe), however, it has deep Indo-European origins. Keywords: *Slavic ethnolinguistics, traditional culture of Góralcs, Slavic archaic features, archaic folklore motives.*