

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**им. М.В. ЛОМОНОСОВА**  
**ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**  
**Кафедра византийской и новогреческой филологии**

*На правах рукописи*

СИДНЕВА Светлана Александровна

**РАСТИТЕЛЬНЫЙ КОД В НОВОГРЕЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**  
Специальность 10.02.14 – классическая филология, византийская и  
новогреческая филология

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук

Научный руководитель: доцент,  
кандидат филологических наук  

И.И.Ковалева
--------------

**Москва**  
**2008**

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<b>Глава I Растения в новогреческой модели мира</b>	
1.1. <i>Мировое древо</i>	23
1.2. <i>Растения и потусторонняя локализация. «Райские» и «адские» растения</i>	33
1.3. <i>Растения и персонажи «народной библии»</i>	49
<b>Глава II Функции и символика растений в новогреческом фольклоре.</b>	
<b>Основные мотивы, связанные с растениями</b>	<b>61</b>
2.1. <i>Растения в сказках</i>	64
2.2. <i>Растения в быличках, легендах и преданиях</i>	81
2.3. <i>Растения в народных балладах и мифологических песнях Харона</i>	90
2.4. <i>Растения в обрядовом фольклоре</i>	93
2.4.1. <i>Растения в свадебных песнях</i>	93
2.4.2. <i>Символика растений в свадебных причитаниях и похоронных плачах</i>	106
<b>Глава III Растения в календарных обрядах</b>	<b>118</b>
3.1. <i>Растения и народные названия месяцев</i>	119
3.2. <i>Растения как инструмент и объект обрядовых практик</i>	122
<b>Глава IV Растения в народной медицине и магии</b>	
4.1. <i>Растения в народной медицине</i>	132
4.2. <i>Растения в магии</i>	141
Заключение	145
Библиография	150
Приложение I	
Приложение II	

## ВВЕДЕНИЕ

Данная работа посвящена одному из важнейших элементов, составляющих картину мира новогреческого фольклора, – растениям. Понятие «картина мира», актуализированное в последнее время в связи с исследованиями в области языков традиционной культуры, подразумевает набор основных представлений о мире, сложившихся в рамках определенной культурной традиции. Близким по значению к понятию «картина мира» (КМ) является понятие «модель мира» (ММ). По замечанию Т.В. Цивьян<sup>1</sup>, иногда эти термины противопоставлены как «форма» и «содержание», где ММ представлена в виде некоего каркаса, заполненного содержанием (=КМ).

Об особом месте растений в традиционной КМ свидетельствует большое количество фольклорных текстов, в которых используются растительные образы. Основные этапы человеческой жизни часто описываются теми же словами, которые обозначают основные этапы вегетативного цикла: рост, созревание, увядание. Растения широко применяются в обрядах, иногда заменяя собой человека и, наоборот, человек может «разыгрывать», символически изображать жизнь растения в обрядовых играх.

*Предметом* диссертации являются мифопоэтические представления о растениях (травах, цветах, деревьях и кустарниках) с особым вниманием к их функциям и символике в новогреческом фольклоре. Вегетативный код, являющийся *объектом* работы и прочитываемый в различных жанрах устного народного творчества (сказках, песнях, легендах, быличках), можно реконструировать лишь в широком контексте традиционной культуры, и этот принцип последовательно проводится в данной работе.

Понятие *кода* вообще и метод структурно-семантического анализа заимствованы из лингвистики и связаны с исследованиями Ф. де Соссюра в области теории знака. Знак, по определению Ф. де Соссюра, представляет

---

<sup>1</sup>Цивьян Т.В., Модель мира и ее роль в создании авантекста [Электронный ресурс] / Т. В. Цивьян. – Электр. дан. – [Б. м., б. и., б. д.]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/tcivian2.htm>, свободный.

собой ассоциативное единство означающего (акустический образ слова) и означаемого (понятия). Идея о коллективном и конвенциональном существовании языка привела к разработке понятия *кода*, то есть совокупности правил или ограничений, регулирующих функционирование речевой деятельности.

Французский антрополог К. Леви-Строс применил понятие кода и метод структурно-семантического анализа к изучению мифов<sup>2</sup>. Его исследования касались, прежде всего, особенностей мифопоэтического мышления, характерного для архаических обществ. Важные аспекты, отмеченные французским ученым, сводятся к так называемой «логике бриколажа», то есть к логике «окольного пути», «отскакивания», «отражения», к использованию «иных» средств для выражения определенного понятия или для достижения определенной цели. Абстрактные смыслы передаются при помощи конкретно-чувственных образов, метафоризируются. Источником чувственных образов и метафор становится окружающая действительность, постигаемая органами чувств. Леви-Строс выделяет несколько базовых кодов, на основе которых строятся более сложные системы: визуальный, одористический, слуховой, осязательный. Чувственные данные представлены в виде бинарных оппозиций типа «сухой-мокрый», «шумный-тихий», вычленяемых из фрагментов мифа, и играют роль знаков некой кодовой системы (мифемы), которая коррелирует со сходными системами, трансформируясь в них.

*Код мифа* обозначен Леви-Стросом как «система функций, определенных мифом для присущих ему особенностей»<sup>3</sup>. Леви-Строс выделяет в мифе суть, «арматуру», некий набор особенностей, инвариантных для небольшого числа начальных мифов, и сообщение, то есть содержание мифа. Сообщение может быть передано различными кодами, варьирующимися от мифа к мифу. Понятия, разработанные в многочисленных трудах французского ученого, посвященных структуре мифа и особенностям мифологического мышления,

---

<sup>2</sup> Леви-Строс К., Структурная антропология. Структура мифов, гл. XI. М., «Наука», 1985. С.183-208.

<sup>3</sup> Он же: Мифологии. Сырое и приготовленное. М., «Университетская книга», 2000. С. 189.

применяются при анализе не только мифологического, но и фольклорного материала.

В качестве теоретико-методологического основания настоящего исследования также был использован ряд работ отечественных ученых, идущих в русле тенденций, заложенных структурной антропологией и теорией знака. Особое значение для настоящей работы имеют труды В.Н. Топорова, изучавшего роль знаковых систем в мифологии, Т.В. Цивьян, писавшей об особенностях балканского мировоззрения, исследования московской этнолингвистической школы, возглавляемой Н.И. Толстым и занимающейся изучением кодов, «языков» славянской традиции.

Упомянутые выше понятия КМ и ММ непосредственно связаны с понятием кода. По классическому определению, данному В.Н. Топоровым, ММ – это «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте»<sup>4</sup>. Содержание ММ, по замечанию Т.В. Цивьян<sup>5</sup>, предельно космологизированно и направлено на описание основных параметров вселенной – пространственно-временных, причинных, этических, семантических, персонажных. Исследование ММ построено на базе разработанных К. Леви-Стросом бинарных оппозиций. Например, для описания пространственных отношений используется оппозиция «верх – низ», «далекий – близкий»; для временных – «день – ночь», «зима – лето». Универсальные знаковые системы ММ передаются в разных *кодах*, основой которых могут быть различные фрагменты мира. Так возникают астральный, вегетативный, зооморфный, антропоморфный, гастрономический, одористический, числовой, музыкальный, цветовой и прочие коды. Но поскольку, в конечном итоге, объект описания один – мир с точки зрения одного и то же субъекта восприятия мира – человека, такое «содержательное единство означает возможность перехода от одного кода к другому»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>Топоров В.Н., Модель мира/ Мифы народов мира, т 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С. 161-163.

<sup>5</sup>Цивьян Т.В., Лингвистические основы балканской модели мира. М., «Наука», 1990. С 5.

<sup>6</sup>Цивьян Т.В., Лингвистические основы балканской модели мира. М., «Наука», 1990. С. 6.

Аналогичным образом понимают коды традиционной культуры и описывают механизм их действия Н.И. Толстой и С.М. Толстая. Они определяют *код* как «вторичную знаковую систему, использующую разные формальные и материальные средства для кодирования одного и того же содержания, сводимого в целом к «картине мира», к мировоззрению данного социума...»<sup>7</sup>. Любая культура «представляет собой иерархическую систему различных кодов». Н.И. Толстой и С.М. Толстая выделяют следующий набор разнообразных кодов, характеризующих отношения человека и мира: космогонический, растительный, ономастический, энтомологический и т.д. Примечательно, что *вегетативный (растительный) код* присутствует во всех списках. Н.И. Толстой и С.М. Толстая говорят о возможности перевода одного кода на другой по принципу перевода с языка на язык при учете их общего содержательного плана, служащего для них как бы метаязыком.

Обращаясь к понятию собственно *растительного кода*, следует отметить, что примеры кодирования представлений о мире при помощи растительных образов привлекаются довольно часто. В.Н. Топоров в статье, посвященной ММ, обращается к мировому дереву как к универсальному образу, посредством которого можно отобразить «параметры вселенского пространства и правила ориентации в нем, временные, числовые, этиологические, этические, генеалогические и иные параметры»<sup>8</sup>.

Мировое дерево (МД) описывает структуру мира, его деление на верхний, нижний и средний уровни. Оно может быть медиатором между разными уровнями мира, может задавать иерархии, имеющие этический характер для персонажей, расположенных в разных местах относительно него. Например, у корней дерева располагаются хтонические, злые или низшие силы, на вершине – божественные, добрые, высшие и т.д. В.Н. Топоров отмечает также, что образ МД относится к универсальным символам, которые можно найти в любой традиционной культуре.

---

<sup>7</sup>Толстой Н.И., Толстая С.М., О словаре «Славянские древности»/ Славянские древности, т.1. М., «Международные отношения», 1995. С. 5-14.

<sup>8</sup>Топоров В.Н., Модель мира/ Мифы народов мира, т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С. 161-163.

Ряд исследований В.Н. Топорова<sup>9</sup> посвящен непосредственно *растительному коду*: важная роль растений в мифопоэтических представлениях разных народов объясняется наличием «особого растительного («вегетативного») кода», позволяющего задействовать растения во многих классификационных системах. Материалом исследования В.Н. Топорова становятся, прежде всего, мифы, в которых присутствуют сюжеты, связанные с растительными образами, и обрядовый фольклор. В.Н. Топоров выделяет распространенные мифологические мотивы, в которых отобразилась связь растения и человека, растения и мифологического существа и т.п. Среди подобных мотивов упоминаются мотивы превращений в растения или, напротив, «воплощения» растений в антропоморфные образы, возникновение растений из крови, слез, спермы человека, божества, мифологического персонажа, мотив «висения» (= «распятия») на дереве. В.Н. Топоров также уделяет внимание основным символическим значениям, которые присущи растительным образам: процветание, возрождение, плодородие, жизненная сила или, напротив, смерть, увядание, упадок. В его трудах рассматриваются не только общие значения растительных образов, но и отдельные растительные образы, присутствующие во многих культурах и обладающие различной или сходной символикой: береза, боярышник, виноград, гранат, дуб, смоковница, яблоня и другие. По сути, В.Н. Топоров предлагает основы для описания и классификации основных функций растений в мифопоэтических представлениях.

В плане изучения растительного кода как одного из способов проявления своеобразия той или иной культурной традиции, фольклора, важны исследования Т.В. Цивьян, которые ориентированы на специфику балканской культуры, а также исследования этнолингвистической школы, уделяющие внимание особенностям славянской культуры.

---

<sup>9</sup> Топоров В.Н., Заметки о растительном коде основного мифа // Балканский лингвистический сборник. М., «Наука», 1977. С 196-207. *Он же*: Растения/ Мифы народов мира, т 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С.368-371.

Т.В. Цивьян в уже упомянутой работе «Лингвистические основы балканской модели мира»<sup>10</sup> говорит о соответствии фитосимволов разным ячейкам архетипической ММ или одной ячейки – разным растениям. Особую значимость приобретают растения, используемые в быту или культурной деятельности человека, то есть растения, идущие в пищу, используемые для изготовления различных предметов быта, для построек сооружений, включая сакральные. Ряд растений употребляется в ритуальной или магической практике. Все это дает возможность классификации растений как сакральных или используемых в быту. Далее «надстраивается» теория, объясняющая, почему именно эти растения употребляются в той или иной сфере: этиологические мифы о растениях. Однако в ММ могут встраиваться и несуществующие растения (в греческой традиции можно назвать, например, «железную траву», «разрыв-траву»/ «σιδερόχορτο» или «блестящую траву»/ «λαμπιδούσα»). ММ, таким образом, не является зеркальным отображением реальности.

Если говорить о народной культуре отдельного региона, естественно, что «инвентарный набор» растительного кода часто основан именно на растениях данного региона. По словам Т.В. Цивьян, «в каждой традиции выделяется одно или несколько репрезентативных растений», которые «как бы аккумулируют и основные функции, и основные сюжеты и мотивы, преходя таким образом границы своего кода, и обязательно формируют особый круг текстов (еще один переход на языковой уровень)»<sup>11</sup>. Одной из задач настоящей работы является отбор фитосимволов, репрезентативных именно для новогреческой культуры.

«Славянские» исследования анализируют действие растительного кода на славянском материале. В частности, в словаре «Славянские древности»<sup>12</sup> растительным образам посвящено большое число рубрик, в которых описаны функции, символика и семантика этих значимых

<sup>10</sup> Цивьян Т.В., Лингвистические основы балканской модели мира. М., «Наука», 1990. С.46

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Славянские древности: этнолингвист. слов./ гл. ред. И.Н. Толстой. – М., «Международные отношения», 1995-2004. – 3т.



элементов народной культуры.

Далее можно назвать ряд работ, посвященных отдельным аспектам проблемы растительного кода традиционной культуры.

Гендерной символике растений посвящена статья Н.И. Толстого «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях»<sup>13</sup>. Механизмы уподобления растений антропоморфным существам в сюжетах, повествующих о «жизни» и «мучениях» растений, исследуются в его же работе «Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции»<sup>14</sup>.

Применение культурных растений в магии и праздничных обрядах анализируется в работах Т.А. Агапкиной. Кроме того, исследовательницей предпринята попытка выделить ряд дифференцирующих признаков, которые могли быть использованы для описания любого растительного образа. В статье, посвященной образу осины<sup>15</sup>, Т.А. Агапкина выделяет следующие рубрики для описания этого фитосимвола: языковой образ (название растения) и фразеология (использование растительного образа в устойчивых выражениях), миф о происхождении растения и этиология его отдельных свойств, отношение растения к основному мифу о мировом древе, связь растения с потусторонней локализацией, с персонажами народной демонологии, с человеком, применение растения в различных хозяйственных, календарных, окказиональных обрядах, магии и народной медицине, фольклорный образ растений. В настоящей работе мы отчасти опираемся на предложенную Т.А. Агапкиной классификацию, полагая ее наиболее удобной «матрицей» для описания функций растений в традиционной культуре.

Общие черты балканской народной культуры, в том числе связанные с

---

<sup>13</sup>Толстой Н. И., «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях / Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., «Индрик», 1994. С. 333-340.

<sup>14</sup>Толстой Н. И., Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции / Славянский и балканский фольклор. М., «Наука», 1994. С.139-167.

<sup>15</sup>Агапкина Т. А., Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) / Кодови словенских култура. Београд, Clío, 1996. С.7-22.

вегетативным кодом, исследованы в работе В.В. Усачевой «Мифология растений в болгарских народных песнях»<sup>16</sup> и в некоторых фрагментах книги И.А. Седаковой «Балканские мотивы в языке и культуре болгар»<sup>17</sup>.

Сборник «Признаковое пространство культуры» посвящен семиотизации признака растений. в частности лексика и символика растений в славянской народной культуре рассмотрена в статье В.Б. Колосовой «Цвет как признак, формирующий символический образ растений»<sup>18</sup>. Предметом исследования ученого являются принципы языковой номинации и культурных функций растений, отражение объективных признаков дикорастущих травянистых растений в их названиях и роль этих признаков в формировании их семиотического статуса и символического образа в традиционной культуре восточных славян. Взаимосвязь признака растения и его семантического и символического образа наглядно представлена в статье А.Б. Ипполитовой «Символика цвета в русских простонародных травниках XVIII века»<sup>19</sup>. Для настоящего исследования особое значение имеет тот факт, что многие славянские травники составлены на основе переводных греческих, вплоть до наличия в них «непонятных», а точнее непереуведенных обозначений, относящихся к растениям, встречающимся только в Греции.

Связи растений с религиозной образностью в фольклоре посвящена книга А.В. Часовниковой «Христианские образы растительного мира в народной культуре»<sup>20</sup>. Данная работа также очень важна для настоящего исследования, если учесть существенное влияние христианской культуры на новогреческий фольклор. Исследовательница демонстрирует, прежде всего, как религиозная образность отражается в народном фитониме (названии растения).

---

<sup>16</sup> Усачева В.В., Мифология растений в болгарских народных песнях // Balkano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., Ин-т славяноведения и балканистики, 1979. С. 104-106.

<sup>17</sup> Седакова И.А., Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., «Индрик», 2007. – 428 с.

<sup>18</sup> Колосова В. Б., Цвет как признак, формирующий символический образ растений // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 254-266.

<sup>19</sup> Ипполитова А. Б., Символика цвета в русских простонародных травниках XVIII века // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 267-301.

<sup>20</sup> Часовникова А.В., Христианские образы растительного мира в народной культуре. М., «Индрик», 2003. – 246 с.

История изучения растительного кода или, точнее, роли растений непосредственно в новогреческой традиционной культуре представлена сравнительно небольшим количеством исследований отечественных и зарубежных авторов<sup>21</sup>.

В книге «Пословицы и предания греческого народа»<sup>22</sup> Н. Политис, один из основателей и наиболее выдающихся представителей греческой фольклористики, посвящает несколько страниц анализу такого образа, как «красная яблоня», который встречается в народных плачах по Константинополю и в свадебных песнях. «Красная яблоня» предстает в песнях первого типа как обозначение некоего места, пункта, до которого, восстав из мертвых, последний византийский император Константин прогонит турок. В свадебных песнях жених клянется любить невесту и не разлучаться с ней, пока турки не будут изгнаны до «Красной Яблони». Достоинно внимания то, что для интерпретации этого образа Политис привлекает данные турецкой и валашской фразеологии. По его свидетельству, турки «красным яблоком» называют большой и укрепленный город, а валашское выражение “răp la mêtū roşu” [до красной яблони] обозначает «до какого-либо удаленного места, очень далеко». Кроме того, Политис ссылается на византийские пророчества, где вместо красной яблони, упоминается «единое дерево» («μονόδενδρον»).

Специально растительным образам посвящена работа греческого исследователя Э.И. Эммануила «Цветы и деревья. Мифология, история, фольклор»<sup>23</sup>, где рассматривается представление о том или ином растении в диахронном срезе: в античной или восточной мифологии, в христианских преданиях, в фольклоре разных народов. Однако греческий материал больше представлен в виде древнегреческой мифологии, отсылок к новогреческому фольклору мало.

---

<sup>21</sup>Конечно, следует оговорить тот факт, что из обзора исследований исключены работы, посвященные античной и византийской культуре, которых немало. Мы ограничиваемся исследованиями, касающимися именно новогреческого фольклора.

<sup>22</sup> Πολίτης Ν., Παροιμίαι και παραδόσεις του ελληνικού λαού, τ. Α', Β'. Αθήνα, Σακελλαρίου, 1904. – 1305 σ.

<sup>23</sup> Εμμανουήλ Εμμ. Ι., Λουλούδια και δένδρα. Μυθολογία, ιστορία, λαογραφία. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1960. – 78 σ.

Α.Δ. Παπαμιχαήλ<sup>24</sup> объектом своего исследования делает применение растений в греческих народных обрядах, связанных с рождением и плодородием. Большая часть работы посвящена такому растительному образу, как мандрагора. Тем не менее, некоторые заключения достаточно сомнительны, например, утверждение, что мифологическая трава «моли» и «запретный плод» могут быть идентичны мандрагоре.

Духам деревьев, злобным или благотворным, посвящена статья З. Ксиротирица в сборнике «Традиции, обычаи и верования нашего народа»<sup>25</sup>. З. Ксиротириц исследует мотивировку основных запретов, связанных с деревьями: запрет отдыхать в тени дерева, запрет рубить или наносить какой-либо вред дереву. Кроме того, он подробно описывает распространенный (особенно в северной Греции) обряд «величания», «освящения» деревьев или обряд «замыкания» болезни в дереве, что дает возможность отнести эту работу и к разряду этнографических источников.

Фольклорные тексты разных жанров, посвященные деревьям, анализируются в работе Α Χ. Русунидиса «Деревья в греческом фольклоре Кипра»<sup>26</sup>. В книге Α Χ. Русунидиса представлены наиболее важные для греческой традиции дендросимволы: миндальное дерево, гранат, яблоня, олива, смоковница. Греческий исследователь выделяет несколько рубрик для их описания: дерево в античной традиции, христианская символика, дерево в разных жанрах новогреческого фольклора: в народных песнях, сказках, поговорках, пословицах, загадках.

К использованию растений в народной медицине обращается Э. С. Анасис в работе «Лечебные травы Греции»<sup>27</sup>, однако названная работа носит более описательный, нежели исследовательский характер, что дает возможность отнести ее и к разряду источников. Χ. Хадзидаки - Капсомену

<sup>24</sup> *Paramichael Anna J.*, Birth and plant symbolism, Athens, Asklipiou, 1975. – 372 p.

<sup>25</sup> *Ξυροτήρης Ζ.*, Ισκιωμένα και υψωμένα δένδρα / Ηθη - έθιμα και δοξασίες του λαού μας, τ Β'. Αθήνα, Φιλιλπότη, 1987. Σ. 34-77.

<sup>26</sup> *Ρουσουνίδης Α Χ.*, Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο, τ. Α' Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών Κύπρου, 1988. – 207 σ.

<sup>27</sup> *Ανάσης Ε. Σ.*, Τα φαρμακευτικά βότανα της Ελλάδας. Αθήνα, Μάκρης, 1959. – 190 σ.

в одной из своих статей<sup>28</sup> рассматривает применение растений в народной медицине и магии, объясняя, на основе каких признаков используется то или иное растение в качестве лекарственного средства. Той же проблемой занимался другой греческий исследователь, Х. Пассалис<sup>29</sup>. Он отмечает зависимость свойств растений от времени сбора, приуроченного часто к религиозным праздникам, от состояния человека, собирающего травы (девственность, месячные), внешних признаков, исследует числовую символику растений. Исследования обоих ученых посвящены, прежде всего, травянистым растениям.

Из не греческих исследований особый интерес представляет работа А. Каттабьяни «Гербарий: мифы, легенды и символы цветов и растений»<sup>30</sup>, часть которой посвящена символике растений в народной культуре греков Южной Италии. Итальянский ученый говорит о том, какое влияние оказывает на символику растений данной области католическая традиция.

В отечественной науке проблема вегетативного кода в новогреческом фольклоре едва затронута. В работах на русском языке можно найти отсылки к растительным образам новогреческого фольклора, но весьма немногочисленные. Так, Т.В. Цивьян<sup>31</sup> для объяснения алгоритма перевода одного кода на другой в разных балканских традициях, привлекает материалы новогреческого и сербского фольклора. Т.В. Цивьян, с одной стороны, исследует новогреческие песни, в которых присутствует мотив «сад Харона»<sup>32</sup>: Харон сажает сад, в котором лимонные деревья=девушки, кипарисы=юноши, розы=дети, ограда=старики. С другой стороны, она обращается к сходному мотиву сербских песен, где дом из людей строит

---

<sup>28</sup> Χατητάκη - Κατωμένου Χ., Γυναικείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου, 1997. Σ. 164-178.

<sup>29</sup> Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου, 1997. Σ. 179-199.

<sup>30</sup> Cattabiani A., Florario:miti, leggende e simboli di fiori e pianta. Milano, Mondatori., 1996. – 124 p.

<sup>31</sup> Цивьян Т.В., Лингвистические основы балканской модели мира. М. «Наука», 1990. С.6.

<sup>32</sup> Харон в новогреческом фольклоре является властителем царства мертвых, Нижнего Мира, предстает как одно из антропоморфных воплощений смерти.

самовила<sup>33</sup>: столбы=юноши, перила=девушки, окна=дети. Новогреческий вегетативно-антропоморфный код обращается в южнославянский предметно-антропоморфный.

Значение растений в картине мира греческих песен о чужбине рассматривается в дипломной работе О. А. Бакулевой «Картина мира в греческих песнях о чужбине» (2002 г.), где растения представлены в виде одной из наиболее важных составляющих традиционной КМ греков. Растительной символике свадебного обряда посвящена одна из глав дипломной работы К.А. Пономарченко «Лексика, символика и структура свадебного обряда в области Мани» (2001 г.).

*Источники* настоящей работы делятся на несколько групп:

- языковые источники: толковые, диалектные, фразеологические, ботанические и др. словари, глоссарии к греческим текстам,
- фольклорные тексты разных жанров, как опубликованные, так и неопубликованные (рукописи греческих архивов и записи автора данной работы, сделанные во время полевых исследований в 2003-2006 годах),
- этнографические источники (описания обрядов и магических актов, в которых растение используется как инструмент и объект ритуальных действий).

*Фольклорные источники.*

Что касается жанрового состава источников данной группы – это греческие народные сказки, песни, предания, паремии, заговоры, загадки, в которых фитосимволы и растительная лексика имеют наибольшее значение. Особое внимание уделено мифам о растениях (например, мифам этиологического характера, повествующим о происхождении растений или объясняющим их отдельные свойства). Среди новогреческих народных песен рассматриваются, прежде всего, песни, посвященные переходным обрядам, колядки. Учитывая ограниченный объем данной работы, мы

---

<sup>33</sup>Самовила (или вила) – женский мифологический персонаж у южных славян, во многом схожий с восточнославянской русалкой.

старались выбрать именно те жанры песен, в которых растения встречаются чаще и играют существенную роль.

Большинство опубликованных сборников относятся к XIX-XX веку, так как это период активной фиксации фольклорного материала в Греции и других европейских странах. Однако необходимо учитывать, что тексты, полученные от информанта в данный конкретный момент, могли бытовать в обществе задолго до этого. Кроме того, тексты могли быть извлечены из письменных источников более раннего периода, восходящего ко времени падения Константинополя<sup>34</sup>.

Первые систематизированные собрания новогреческого фольклора принадлежат зарубежным исследователям. Один из первых сборников греческих народных песен, на который опирались многие исследователи новогреческого фольклора, составлен французским ученым К. Форье́лем. Сборник был впервые издан в 1824-25 гг. в Париже под заголовком «Chants populaires de la Grèce». Он состоит из двух томов с вводной статьей от составителя, греческие тексты снабжены параллельным французским переводом. В данной работе использовалось переиздание 1999 года<sup>35</sup>, дополненное неизданными до этого текстами из венецианского и триестского архивов и 23 французскими переводами новогреческих песен без соответствий оригиналам, а также тремя арванитскими песнями. Издатель сборника и составитель комментариев – Алексис Политис.

Вскоре после форье́левского собрания выходит сборник итальянского ученого Н. Томма́зео<sup>36</sup> (1842 г.). Наряду с итальянскими песнями в этом сборнике опубликованы некоторые греческие фольклорные тексты.

В 1843 году в Петербурге греческий ученый Г. Евла́мпиос<sup>37</sup> печатает и переводит на русский язык собрание новогреческих песен и сказку «Живая вода» («Το αθάνατο νερό»). Автор снабжает сборник подробными

<sup>34</sup> Битон, например, датирует первый текст новогреческой народной песни 1460 годом. См. *Beaton Roderick, Folk poetry of Modern Greece. Cambridge, University press, 1980. P.1.*

<sup>35</sup> *Φωριέλ Σ., Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις της Κρήτης, 1999. – 353 σ.*

<sup>36</sup> *Tommaso N., Canti popolari toscani, corsici, illyrici, greci, , t. III. Venezia, 1842. – 188 p.*

<sup>37</sup> В настоящей работе использовано издание *Ευλάμπιος Γ., Ο Αθάνατος ήτοι τα ρόδα της αναγεννηθείσης Ελλάδος. Πετρούπολη 1843, Αθήνα, ανατύπωση Ν. Καραβία, 1973. – 180 σ.*

комментариями, в которых поясняет, какой обряд могла сопровождать та или иная песня, и отмечает важность отдельных признаков и свойств для создания символического статуса растения. Например, в описании похоронного обряда с использованием живых цветов, которыми устилался гроб молодого человека, он отмечает важность сочетания цветов растений.

Собирание сказок начинается чуть позже, чем собирание песен. Самое первое крупное издание сказок тоже принадлежит зарубежному исследователю – датчанину И. Пио<sup>38</sup> (70-е гг. XIX в.). Сборник сказок И. Пио особенно ценен тем, что датский ученый издает греческие тексты и придерживается метода стенографической записи, сохраняя все особенности диалектов народной речи. Сказки распределены по регионам (Эпир – 25 сказок, Астипалея – 11, Тинос – 5, Сирос – 6). В предисловии автор сборника указывает свои источники и делает краткие описания особенностей диалектов.

В 70-80-е гг. XIX столетия Н. Политис издает обширное собрание новогреческих преданий, поговорок, пословиц, песен и вводит термин «*λαογραφία*». Примечательно, что Н. Политис в своем собрании преданий выделяет отдельную рубрику, под которой собраны фольклорные тексты, посвященные растениям. Сборники Политиса<sup>39</sup>, переиздававшиеся впоследствии несколько раз, являются одним из наиболее ценных источников по новогреческому фольклору. Н. Политис создает специальную комиссию по сбору и публикации фольклорных текстов. С 1909 года и до нашего времени выходит основанное Н. Политисом периодическое издание «Народная культура» («*Λαογραφία*»), в котором печатаются фольклорные тексты (в данной работе были использованы несколько выпусков).

В 1918 году создается Фольклорный Архив при Афинском университете. В 1927 году С. Кирьякидис открывает Собрание Фольклорного отдела

<sup>38</sup> *Pio J. Contes populaires grecs*. Copenhagen, Adr.-Fred Host and Fils Editeurs, 1879. – 260 p.

<sup>39</sup> В настоящей работе использованы сборники: *Πολίτης Ν.*, *Παροιμίαι και παραδόσεις του ελληνικού λαού*, т. А', В'. Αθήνα, Σακελλαρίου, 1904. – 1345 σ. *Он же*: *Παραδόσεις*. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. – 710 σ. *Он же*: *Εκλογαί από τα τραγούδια του Ελληνικού Λαού*. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. – 326 σ.



Салоникийского Университета (Συλλογή του Λαογραφικού Σπουδαστηρίου του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης).

В 1940-е годы XX в. выходит книга Д. Лукопулоса «Новогреческая мифология – животные – растения»<sup>40</sup>, где греческий фольклорист собрал ряд этиологических мифов, в основном этолийского или критского происхождения, рассказывающих о возникновении некоторых растений или объясняющих их свойства в связи с каким-либо легендарным событием. Лукопулос поместил тексты под определенными рубриками: благословенные и проклятые растения, священные растения, история растений. Разделение на проклятые и благословенные растения сделано в соответствии с народными религиозными представлениями, поскольку большая часть текстов, объединенных под этими заголовками, связана с библейскими или новозаветными персонажами и событиями, интерпретированными особым образом в народной новогреческой культуре. Под рубрикой «история растений» собраны этиологические мифы.

В 50-е годы XX в. издаются новые сборники сказок под редакцией английского ученого Р. Довкинса<sup>41</sup>.

В 1976 году выходит сборник легенд и преданий Крита, изданный А. Э. Стивактакисом<sup>42</sup>. Этот сборник может быть использован не только как фольклорный, но и как этнографический источник, поскольку содержит описания обрядов, сопровождающих сбор оливок.

Из книг, принадлежащих современным греческим фольклористам, стоит особо отметить сборники сказок К. Кафандариса<sup>43</sup> и Х. Хатзидаки-Капсомену<sup>44</sup>, снабженные комментарием собирателей, глоссарием,

<sup>40</sup> Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 183-230.

<sup>41</sup> Dawkins R., Modern Greek Folktales. Oxford, Clarendon Press, 1953. – 491 p.

Он же: More Greek folktales. Oxford, Clarendon Press, 1955. – 128 p.

<sup>42</sup> Στιβακτάκης Α. Εμμ., Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, Σμηρνωτάκης, 1976. – 143 σ.

<sup>43</sup> Καφαντάρης Κ. Ελληνικά λαϊκά παραμύθια. Ο Φεγγαράς, τ.Α'. Αθήνα, Οδυσσέας, 1998. – 715 σ. Он же: Ελληνικά λαϊκά παραμύθια. Το Φιδόδεντρο, τ.Β'. Αθήνα, Οδυσσέας, 1998. – 606 σ.

<sup>44</sup> Χατζητάκη – Καψωμένου Χ., Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι. Θεσσαλονίκη, Φιλολογική έκδοση των κειμένων Γ.Μ. Παράσογλου, 2003. – 558 σ.

указателями. В предисловии к своему сборнику К. Кафандарис указывает источники (архивы и предыдущие публикации разного времени) и хронологию текстов, вошедших в данный сборник. Так, самые ранние тексты он датирует 1823 годом, а наиболее поздние – 1983-м. Из новых изданий новогреческих песен укажем сборник критских песен под редакцией С.А. Апостолакиса<sup>45</sup>, в котором собрано свыше 700 песен разного типа (источники – более ранние издания, неопубликованные тексты из различных архивов), и сборники похоронных плачей или «песен Харона», изданные Г. Сонье<sup>46</sup> и С. Кугеасом<sup>47</sup>.

В данной работе были использованы также публикации текстов, происходящих из греческих общин разных стран. Основными источниками по фольклору греков Южной Италии послужили труд А. Мергьяну «Фольклор Южной Италии»<sup>48</sup> и сборник Дж. Каракаузи, Р. Таиби<sup>49</sup>, который является наиболее полным изданием калабрийских фольклорных текстов и содержит большое количество народных песен, сказок, пословиц и поговорок, любопытные интерпретации библейских текстов, одно письмо, написанное на греко-калабрийском диалекте, переводы и т.п.

### *Этнографические источники.*

Из *этнографических материалов* были отобраны описания обрядов, в которых используются растения. При этом растения в обряде могут использоваться как «инструмент», средство для достижения какой-либо цели (апотропеическая, продуцирующая функции), но могут становиться целью обрядового действия (например, некоторые земледельческие обряды, направленные на повышение урожая, связанные с севом и жатвой).

<sup>45</sup> *Αποστολάκης Σ.Α.*, Ριζίτικα: δημοτικά τραγούδια της Κρήτης. Αθήνα, Γνώση, 1993. – 614 σ.

<sup>46</sup> *Saunier G.*, Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. – 588 σ.

<sup>47</sup> *Κουγέας Σ.*, Τραγούδια του Κάτω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό. 2000. – 157 σ.

<sup>48</sup> *Μεργιανού Α. Β.*, Λαογραφικά της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. – 449 σ.

<sup>49</sup> *Caracausi G., Rossi Taibi G.*, Testi neogreci di Calabria. Palermo, Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1994. – 492 p.

Описания этнографического характера встречаются в источниках, принадлежащих периоду, предшествующему развитию фольклористики и этнографии как наук. Например, известны описания жизни греков под турецким владычеством, сделанные зарубежными путешественниками и представленные в жанре «путевых записок». В настоящей работе использована книга П. А. Ги «Литературное путешествие по Греции<sup>50</sup>» (1771 г.), в которой описан обряд гадания с использованием различных трав и цветов, приуроченный к купальским празднествам.

Из наиболее важных источников по календарным обрядам греков следует назвать работы Г. Мегаса, в частности, сведения об использовании растений в праздничных обрядах, об их апотропеических, профилактических и продуцирующих свойствах можно найти в труде «Греческие праздники и традиции народных культов»<sup>51</sup>. Из источников по календарным обрядам греков особую ценность представляют сборники Дж. Эббота<sup>52</sup>, А. Несторос-Кирьякиду<sup>53</sup>, Д. Лукатоса<sup>54</sup>.

*Языковыми источниками* работы послужили новогреческие словари разных типов: этимологические<sup>55</sup>, диалектные<sup>56</sup>, тематические. Особую ценность для нашей работы имеет «Словарь народных названий растений Греции», под редакцией Мильяракиса и Хелдрайха<sup>57</sup>, в котором приведено большое количество различных наименований растений и установлены их соответствия с латинскими, а также указана зона распространения того или иного фитонима.

*Архивные источники работы* – рукописные материалы архива при

---

<sup>50</sup> *Guys P.A.*, Voyage litteraire de la Grece, ou lettres sur les grecs, anciens et modernes, avec un parallele de leurs moeurs. T. I - II. Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1776. – 540 p.

<sup>51</sup> *Μέγας Γ.*, Ελληνικές γιορτές και έθιμα της ελληνικής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. – 261 σ.

<sup>52</sup> *Abbot G.F.*, Makedonian Folklore. Chicago, Argonaut Inc. Publishers, 1969. – 372 p.

<sup>53</sup> *Κυριακίδου - Νέστορος Α.*, Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. – 159 σ.

<sup>54</sup> *Λουκάτος Δ.*, Τα καλοκαιρινά. Αθήνα, Φιλιππότη, 1992. – 176 σ.

<sup>55</sup> *Μπαμπινιώτης Γ.*, Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας, 1998. – 2064 σ.  
*Κουλάρης Ι.*, Το μεγάλο ετυμολογικό λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας. Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης Παιδεία, 1993. – 1039 σ.

<sup>56</sup> *Καραναστάσης Α.*, Ιστορικό λεξικόν των ιδιωμάτων της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1992. – 495 σ.

<sup>57</sup> *Μηλιαράκης Σπυρ., Χελντράιχ Θ.* Λεξικό των δημοδών ονομάτων των φυτών της Ελλάδας. Αθήνα, Αφοί Τολίδη, 1980 – 254 Σ.

отделении фольклористики Салоникского Университета имени Аристотеля (ЛААПΘ), а также полевые записи автора данной работы, сделанные в период с 2003 по 2006 гг.

В целом, по сравнению с исследованиями в области «растительных кодов» славянской традиционной культуры, данная проблема применительно к новогреческой традиционной культуре остается мало изученной. Опубликовано много работ на греческом языке, которые содержат богатый фактический материал по исследуемой проблеме, но не дают его системного описания. Кроме того, в работах греческих исследователей часто игнорируется христианская образность растений и проводятся слишком прямые и однозначные параллели с античной мифологией, при том что, по справедливому замечанию О. Е. Этингоф, занимавшейся изучением византийского (sic!) искусства, древние языческие символы уже к XI веку «утратили свой первоначальный смысл, и образам придавалось значение в строгом соответствии с христианской догматикой»<sup>58</sup>. Однако, в диссертации не отрицается и наличие древних дохристианских пластов в новогреческой народной культуре, тем более что это противоречило бы избранному методу исследования. Общие мотивы античной и новогреческой культур являются типологическими мотивами, которые присутствуют во многих других культурных традициях, не имевших ничего общего или мало общего с античным наследием. Особенно наглядно это демонстрирует концепт мирового древа, занимающий одну из наиболее важных ячеек универсальной ММ. В качестве мирового древа в различных культурах предстают разные растения: скандинавский ясень, индийский лотос или «вечная смоковница» Катха-упанишад и т. д. «Инвентарный набор» растительного кода, характерного для отдельно взятой традиции, естественно, зависит от особенностей местной флоры.

Таким образом, *новизна и актуальность* настоящей работы

---

<sup>58</sup> Этингоф О.Е., Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI-XIII веков. М., «Прогресс-Традиция», 2000. – 120 с.

закljučаются во введении в научный оборот источников и работ на новогреческом языке, неизвестных российской науке. Кроме того, это первый опыт комплексного лингвокультурного анализа фитонимов в новогреческом фольклоре.

Основными *методами* работы являются структурно-описательный в сочетании с сопоставительным. Принимая идею континуитета греческой культуры, интересно проследить, как одни и те же растительные образы сохраняли свое значение или, напротив, теряли или изменяли его со временем, обогащались новыми символическими смыслами. В работе рассматриваются общие мотивы новогреческой и античной/ византийской (христианской) традиции в их взаимодействии. Привлекается также материал, принадлежащий балканской и, шире, средиземноморской (европейской) традиции, частью которой является греческая.

*Цель* настоящей работы – рассмотреть новогреческую народную культуру в ракурсе фитосимволов, обозначить круг растений, имеющих особое значение в новогреческой народной культуре и исследовать их символику и основные функции, в связи с чем ставятся следующие *задачи*:

- определить основные мифопоэтические представления о растениях в народной культуре греков,
- проанализировать, что составляет своеобразие новогреческой ММ в целом на примере растительной символики (продемонстрировать, как в ней сочетается влияние христианского и архаического мировоззрений),
- исследовать новогреческие фольклорные сюжеты, в которых особую роль играют растительные образы, выделить основные мотивы, связанные с растениями, рассмотреть особенности их реализации в разных фольклорных жанрах и проследить их связь с мифологическими представлениями, характерными для народной греческой культуры,
- проанализировать влияние народных мифологических представлений на применение растений в обряде, народной медицине и магии.

Естественно, задачи выработки полного индекса «растительных

мотивов» новогреческого фольклора и составления полного тезауруса фитосимволов новогреческой народной культуры едва ли решаются в рамках одной работы, но классификация имеющихся данных может стать основой для дальнейших исследований в данном направлении, что составляет *практическую значимость* настоящей диссертации.

## Глава I. Растения в новогреческой модели мира.

### 1.1. Мировое древо.

В научной литературе неоднократно отмечалось, что космос представляется многим народам в виде дерева<sup>59</sup>. *Мировое древо* – одна из наиболее архаических универсальных космогонических моделей. Оно соединяет три мира: верхний – небо (крона), средний – земной, местопребывания человека (ствол) и нижний – преисподнюю (корни). Это источник неисчерпаемой жизненной силы, символ жизни и бессмертия. С Мировым деревом связаны представления о времени (будущее-настоящее-прошедшее) и справедливости. По замечанию М. Элиаде, символика мирового древа «представляет Вселенную в ее постоянном возрождении, как неиссякаемый источник мировой жизни и, прежде всего, как вместилище сакрального... Древо символизирует небо, или Небеса – звездные уровни, соответствующие планетам... Во многих архаических традициях Мировое древо, выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность, связано с идеей творения, плодородия, инициации, в конечном счете – с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое древо становится, таким образом, Древом жизни и бессмертия. Обогащенное бесчисленными двойниками и дополнительными символами (женщина, источник, молоко, животное, плоды и т.д.), Мировое древо предстает перед нами всегда как само вместилище жизни и повелитель судеб»<sup>60</sup>.

Разные культурные традиции представляют свой вариант мирового древа, который может быть воплощен в разных растительных образах. В новогреческом фольклоре встречается образ дерева, которое буквально «держит землю» («κρατάει τη γή») <sup>61</sup>. Согласно новогреческому народному преданию, ствол этого дерева из года в год пытаются спилить или срубить

<sup>59</sup> Древо мировое/ Мифы народов мира, т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С. 398-405.

<sup>60</sup> Элиаде М., Миф о вечном возвращении. М., «Ладомир», 2000. С. 60.

<sup>61</sup> Μέγας Γ.Α., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 40-42.

обитающие под землей каликандзары<sup>62</sup>. Однако накануне Рождества они поднимаются на поверхность земли, а дерево, почти готовое рухнуть, обновляется. Описание дерева, как правило, дано достаточно скупое, однако по некоторым деталям можно реконструировать значимые сведения об этом растительном образе. С одной стороны, его локализация соотносится с Нижним Миром (Κάτω Κόσμος), являющимся постоянным местом обитания каликандзаров, низших демонических существ, миром мертвых. С другой стороны, дерево таким способом связано с землей, ее недрами, сопоставляемыми в традиционной культуре с материнским рождающим лоном (ср. в русском народном фольклоре «мать сыра земля»). Можно также предположить, что в данном случае речь идет о древе, растущем корнями вверх и ветвями вниз<sup>63</sup>, то есть об образе, который воплощает собой идею зеркального отображения, строгой симметрии верхнего и нижнего мира.

Способность древа, держащего мир, к постоянному обновлению является признаком, характерным для такого варианта мирового древа, как *древо жизни*. Приуроченность поверья о данном растении к рождественским праздникам позволяет сблизить его по символическому значению с рождественским деревом. Для рождественского дерева, в качестве которого избирается хвойное вечнозеленое растение (сосна, ель), определяющую роль играло такое его свойство, как вечнозеленая хвоя, символизирующая бессмертие и вечное возрождение.

---

<sup>62</sup> Персонажи балканской народной демонологии, мифологические персонажи, появляющиеся в период с Рождества по Крещение. По всей видимости, связаны с древнегреческими традициями праздника Антестерий, на третий день которого, согласно поверью, из Аида выходили на свет души умерших. Ряд исследователей считает каликандзаров трансформацией таких античных мифологических образов, как Пан, сатиры. В новогреческой народной мифологии К. часто описываются как уродливые антропоморфные существа, покрытые шерстью, с козлиными ногами и рогами. Некоторые К. носят железные сапоги на своих козлиных ногах, к чему восходит предполагаемая этимология их наименования. Иногда они предстают в виде черных кошек, ходящих на задних лапах. К. могут стать дети, рожденные на Рождество и зачатые, соответственно, во время Великого поста, а также дети, умершие до крещения. (Пономарченко К.А., Каликандзары в новогреческой мифологической традиции [Электронный ресурс] / К.А. Пономарченко. – Электрон. дан. – [Б. м., б. и., б. д.]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Ponomarch.htm>, свободный)

<sup>63</sup> Ср. описание МД в «Атхарваеда»: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» или «вечной смоковницы» в Катха-упанишада: «наверху корень, внизу – ветви, это вечная смоковница», или березы из русского народного заговора: «на море на Океане, на острове Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями» (Топоров Н.И., Древо мировое/ Мифы народов мира. М., «Советская энциклопедия», т.1, 1994. С. 400).



К рождественским и новогодним праздникам в новогреческой народной традиции приурочен обряд сжигания полена<sup>64</sup>, которое равно по значению известному в южнославянской традиции «бадняку», воплощению мифологического существа хтонического происхождения, близкого образу змея у корней мирового дерева. Стоит отметить, что каликандзары, которые пилят ствол дерева, держащего мир, тоже обладают хтонической природой, что позволяет приблизить их к образу змея. Сожжение бадняка по своему значению эквивалентно поражению хтонических вредоносных сил огнем. Зола от сожженного в рождественском камине полена высыпается на поля, огороды, в сады, для достижения хорошего урожая, что соотносится с идеей возрождения и обновления.

На Хиосе и многих других регионах Греции бытует традиция украшать веткой оливы новогодний пирог, называемый βασιλόπιτα (пирог св. Василия) или αϊ-Βασίλης (святой Василий) в честь святого, которому посвящен первый день года<sup>65</sup>. Ветка оливы, помещенная в праздничный пирог, является символическим образом, эквивалентным МД. Пирог (хлеб) символизирует землю, ветка метонимически – целое дерево (ср. со славянской традицией украшения веткой обрядового, прежде всего свадебного хлеба).

В отрывке из колядки, распеваемой в новогодние дни, встречается мотив посоха святого Василия<sup>66</sup>, превращающегося в зеленую ветвь, на которой поют птицы: «Και το ραβδί του ήτουν ξερό, χλωρούς βλαστούς επέτα / Κ'επάνου αφ' τσου χλωρούς βλαστούς / πουλάκια κελαϊδούσαν»<sup>67</sup>... [Был посох сухим, затем распустились на нем зеленые веточки, / А на веточках зеленых / пели птицы]<sup>68</sup>. Сухая (=мертвая) ветвь, которая «оживает», становится зеленой, может быть символом умирающего и

<sup>64</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 63-65.

<sup>65</sup> Ibid., 45-46.

<sup>66</sup> Образ расцветающего посоха встречается также в Библии. По библейскому преданию, посох Аарона зацвел цветами миндаля и дал плоды. Это чудо послужило доказательством его права на первосвященство (Чсл. 17:1-10).

<sup>67</sup> Λουκάτος Δ. Σ., Χριστουγεννιάτικα και των εορτών, Αθήνα, Φιλιλότη, 1984. Σ. 53. При цитировании данного новогреческого фольклорного текста и далее в работе сохраняются диалектные особенности.

<sup>68</sup> Переводы греческих текстов, сделаны автором настоящей работы.

возрождающегося года, умирающей и возрождающей природы. Способность к обновлению и образ птиц отсылают к архетипическому образу МД.

Держащее землю древо в новогреческом фольклоре часто называется иначе – колонной мира, мировым столпом (ο στύλος του κόσμου). Мироустройство в традиционном новогреческом сознании мыслится, таким образом, подобным архитектурному сооружению. Традиция высаживания у культовых построек (монастырей, церквей, часовен) деревьев подразумевает, в своем роде, «дублирование» священного сооружения в природном мире. По сообщению многих носителей новогреческой народной традиции, стволы деревьев воспринимаются как подобие храмовых колонн<sup>69</sup>. Стоит отметить, что во многих регионах Греции можно встретить обычай проведения богослужения во дворе церкви или монастыря среди деревьев или даже в прилегающей к монастырю роще. Причем, если ствол дерева воспринимается как храмовая колонна, то его крона является «крышей». Т.В. Цивьян в работе «Движение и путь в балканской модели мира» исследовала ряд текстов, в основном сербского и румынского происхождения, в которых предстает образ мирового древа, ветвистая крона которого «покрывает землю, как крыша»<sup>70</sup>. В этой же работе как изоморфы мирового древа представлены «небесный столб» и лестница.

«Архитектонический» подход чувствуется и в образе древа, описанного в новогреческих песнях религиозного характера, которые очевидно испытывают влияние книжной или изобразительной церковной традиции. Ниже мы приводим отрывок из песни понтийских греков и полностью текст песни, происходящей из греческой общины Калабрии (Южная Италия):

*Ο Σταυρωμένος Χριστός.*

*Распятый Христос.*

*Δέντρον, δέντρον ξεφάντωτον, δέντρον*

*Дерево, дерево пышное, дерево*

<sup>69</sup> Информация получена от прихожанок (от 50 до 70 лет) церкви Благовещения на о. Патмос, июль 2004 г.

<sup>70</sup> Цивьян Т.В., Движение и путь в балканской модели мира. М., «Индрик», 1999. С. 43.

ξεφαντωμένον,  
σὴν κορφήν κάθεται ὁ Χριστός,  
ἡ Παναγία σὴ ρίζαν,  
σ' ἄκρας κάθουν οἱ Ἄγγελοι,  
σά φύλλα οἱ Προφητάδες,  
κι ἐψάλναν κι ἐπροφήτευαν  
καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ Πάθη<sup>71</sup>...

распустившееся,  
на вершине сидит Христос,  
у корней – Богородица,  
по краям – ангелы,  
на листьях – пророки,  
которые пели и пророчили  
Христовы страсти. (Понтийская  
песня)

Дерево в новогреческих народных песнях подобного рода как бы представляет модель христианского мира, иерархию священных лиц. Такие песни вызывают в памяти традиционную систему росписи византийского храма с Христом-Пантократором в куполе, то есть на самой верхней точке церковного сооружения. Ниже обычно изображаются ветхозаветные пророки или евангелисты, затем сюжеты, связанные с Богородицей. Можно также вспомнить иконографический сюжет, символически изображающий родословную Христа от царя Давида в виде так называемого «Иесеева древа», растущего из тела Давидова родителя Иесея и имеющего на своих ветвях медальоны с изображениями ветхозаветных царей, пророков, предвидевших пришествие Мессии. Крону дерева, как правило, венчает изображение Христа или Богоматери с Христом-младенцем.

«Пышное дерево» из понтийской народной песни, носящей следы влияния книжной традиции, может символизировать и обретение утраченного Древа жизни, произрастающего в раю, из которого были изгнаны Адам и Ева, оно же соотносится с образом Крестного древа, на котором был распят Христос. Пророки поют о страстях Христовых (распятие), которые должны привести к искуплению греха (грех привел к изгнанию из рая). Похожий образ Древа жизни представлен в калабрийской религиозной песне:

---

<sup>71</sup>Θήρας Σ. Τα τραγούδια του Πόντου. Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης Παιδεία, 1988. Σ.63.

Πάμε κάτω κάτω

Στην πόρτα του Πιλάτου

Ετσεί έχει ένα δένδρο

Ετσείνο είναι ο Χριστός

Τα κλαντιά είναι οι άγγελοι

Τα φύντα οι απόστολοι

Που πάου τραγουδώντα

Τη μάνη πασιόνη<sup>72</sup>.

Пойдем вниз

К двери Пилата

Есть там дерево,

И это дерево – Христос,

Ветки – ангелы,

Листья – апостолы,

Которые идут и поют

О великих страстях.

Если в понтийской песне священные персонажи *располагаются* на древе, то в калабрийской Христос уподобляется самому древу<sup>73</sup>, апостолы – листьям, ангелы – ветвям.

Важнейшим аспектом мифологии мирового древа вообще является его связь с человеком, в частности с человеческим телом, о чем свидетельствуют фольклорные и мифологические сюжеты о превращении человека в дерево. Любопытным представляется то, что этому механизму подчинен даже Бого-человек. Все это соответствует христианской религиозной традиции. Христос сравнивается с Arbor Vitae (Древом Жизни), с виноградной лозой: «Εγώ ειμί η άμπελος η αληθινή και ο Πατήρ μου ‘ο γεωργός εστί»<sup>74</sup>. [Аз есмь истинная виноградная лоза, а отец мой виноградарь].

Как полагают исследователи, графическим вариантом МД является крест – символ единства жизни и смерти, духа и материи. По глубокому замечанию В.Н. Топорова, «человек мифопоэтического сознания стоит перед крестом, как перед перекрестком, развилкой пути, где налево – жизнь, направо – смерть»<sup>75</sup>. В зрелых мифологических и религиозных системах крест становится символом высших сакральных ценностей – вплоть до тождества «крест – Христос». Материалы греческих песен

<sup>72</sup>Πετρόπουλος Γ., Στοιχεία γραϊκάνικης ποίησης. Αθήνα, Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 2000. Σ.29.

<sup>73</sup>Учитывая влияние итальянской католической традиции на греков Южной Италии, можно вспомнить картину Rasino di Buonaguida (XIV в. Академия Художеств, Флоренция), изображающую Христа висящим, подобно скандинавскому Одину, на Древе Жизни.

<sup>74</sup>Ин 15, 1.

<sup>75</sup>Топоров В.Н., Крест / Мифы народов мира, т. 2. М., «Советская энциклопедия», 1992. С. 12-14.

позволяют говорить о продолжении логической цепочки, добавляя последнее, заключительное звено: крест – Христос – христианин.

В новогреческой рождественской колядке присутствует мотив золотого дерева и кипариса, растущего на том месте, где ступил Христос:

Εκεί που' στάθη ο Χριστός χρυσό δέντρακι βγήκε  
κι' εκεί που παραλάτησε, βγήκ' ένα κυπαρίσσι.  
Στη μέση ήταν ο Σταυρός, στην άκρη το Βαγγέλιο  
και κάτω στη ριζίκια του μια κρυσταλλένια βρύση,  
που κατεβαίνουν τα πουλιά και βρέχουν τα φτερά τους  
και ραίνουν τον αφέντη μας μ' όλη τη φαμίλια του<sup>76</sup>.

Там, где стал Христос, выросло золотое деревце  
Там, где он ступил, вырос кипарис.  
Посреди кипариса был Крест, на вершине – Евангелие  
а внизу у корней – прозрачный источник,  
к которому слетаются птицы и мочат свои крылья,  
и кропят нашего хозяина со всей его семьей.

В этом случае как вариант мирового дерева назван кипарис. У корней кипариса бьет источник, на стволе расположен крест, который символизирует самого Христа (ср. с калабрийской и понтийской песнями), на вершине – Евангелие, то есть символ христианского учения. Не менее важен образ птиц, слетающихся к источнику и кропящих водой хозяина и его семью. Этот образ вызывает в памяти обряд крещения или обряд кропления святой водой. Источник у корней кипариса, очевидно, соотносится с источником жизни.

В церковной традиции, оказавшей заметное влияние на новогреческую, кипарис является одним из почитаемых деревьев. Ветхий Завет упоминает кипарис в числе райских растений<sup>77</sup> и как дерево, которое использовалось

<sup>76</sup>Μέγας Γ. Α., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 50.

<sup>77</sup>Иез 31. 8

при украшении Иерусалимского храма<sup>78</sup>. Пророчество Исаии<sup>79</sup> "слава Ливана придет к тебе, кипарис и пег и вместе кедр, чтобы украсить место святилища Моего, и Я прослаблю подножие ног Моих" толкуется в христианской богослужебной практике как предсказание о воздвижении Честного Древа Креста (= приходе Мессии). С этим связана греческая традиция изготовления крестиков из кипарисового дерева.

Выше был упомянут мотив расцветающего посоха святого Василия. Мотивы цветущего посоха, палки или даже вертела находят отражение не только в рождественских и новогодних колядках, но и в других жанрах новогреческого фольклора. Особую роль в этом случае играют именно хвойные деревья и, прежде всего, кипарис. В предании из Мистры<sup>80</sup> (Спарта) рассказывается о «самом большом в мире кипарисе» («το μεγαλύτερο κυπαρίσσι του κόσμου»). Вкратце сюжет предания таков: турецкий паша спорит с пастухом о том, что греки вернут завоеванную турками землю только тогда, когда зацветет деревянный вертел, на котором паша жарит барашка. Вертел дает корни и превращается в большой кипарис. Учитывая христианскую символику кипариса, можно предположить, что данный растительный образ символизирует и торжество христианской веры над мусульманской с победой греков над турками.

В приведенном ниже двустишии буквально выражено представление о мире как о дереве, цветы которого собирает Смерть в образе Харона: «Ο κόσμος είν'ένα δεντρί κ'εμείς το πωρικό του, / Ο Χάρος είναι τρυγητής και παίρνει τον ανθό του»<sup>81</sup>. [Мир – это деревце, а мы его плоды, / Харон – жнец и собирает цвет его]. В этом дистихе присутствует следующий код: мир – дерево, человек – плод, жизнь – цвет, смерть (Харон) – жнец. Вторая часть сравнений строго представлена словами, имеющими отношение к растительному миру.

---

<sup>78</sup> 2 Пар 2. 8

<sup>79</sup> Ис 60. 13

<sup>80</sup> Πολίτης Ν., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ.179-180.

<sup>81</sup> Πολίτης Ν., Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. Σ. 238.

Однако наиболее «классическая» и архаическая модель мирового дерева, парадигматически заданная скандинавской мифологией (Иггдрасиль<sup>82</sup>) и не подвергшаяся христианизации, представлена именно в новогреческих волшебных сказках. Рассмотрим отрывок из сказки «Волшебное зеркало» («Ο μαγικός καθρέφτης»): «Τώρα για το μαγικόνε καθρέφτη πρέπει να πάς μιάς ημέρας δρόμο... Εκεί θα βρείς ένα βουνό... που έχει μεγάλο μπαξέ στην γκορφή του... Αυτός είναι ενού μεγάλου δράκου, που όντα κοιμάται έχει τα μαΐτια του ανοιχτά... όντα είναι έξυπνος τα'χει σφαλιχτά... Στη μέση του μπαξέ έχει ένα μεγάλο δέντρο... Εκεί κάθεται ο χρυσός αετός, που έχει το μαγικό γ καθρέφτη»<sup>83</sup>... [Сейчас за волшебным зеркалом следует идти тебе день пути... Там найдешь гору, на вершине которой растет большой сад... Принадлежит он дракону, который, когда спит, держит глаза открытыми, а когда бодрствует, – закрытыми. Посреди сада – большое дерево... На нем сидит золотой орел и держит волшебное зеркало].

В «Сказке о безбородом» («Το παραμύθι του σπανού») царевичу дают трудное задание добыть волшебную птицу. Царевич «оплакивает свою злую и безжалостную судьбу», пока не появляется одетая в черное старуха, которая называет себя его Судьбой (Η Μοίρα) и рассказывает ему, как найти волшебную птицу: «Να γυρέψεις από το βασιλιά ένα γλήγορο άλογο που να φεύγει σαν τον αέρα, να πας στο δείνα δάσος που είναι ένα δένδρο κι εκεί το πουλί πουλί τ'αηδόνι και το πετροχελιδόνι, και γύρω το φυλάνε σαράντα δράκοντες»<sup>84</sup>. [Попроси у царя коня быстрого, как ветер, и отправляйся в тот лес, в котором растет дерево, на котором сидит птица, птица соловей-ласточка, которую охраняют сорок драконов].

---

<sup>82</sup> «Тогда сказал Ганглери: «Что можно сказать о том месте? Равновысокий отвечает: «Тот ясень выше и прекраснее всех деревьев. Сучья его простерты над миром и поднимаются выше неба. Три корня поддерживают дерева, и далеко расходятся эти корни. Один корень у асов, другой – у инеистых великанов. Третий же тянется к Нильфхейму, ... и снизу подгрызает этот корень дракон Нидхегг. ... Под тем ясенем у источника стоит прекрасный чертог, и из него выходят три девы. Эти девы судят людям судьбы. Мы их называем норнами»... Тогда спросил Ганглери: «Что еще можно поведать о том ясене?» Высокий говорит: «Многое можно о ней сказать. В ветвях ясеня живет орел, обладающий великой мудростью. А меж глаз у него сидит ястреб Ведфельнир. Белка, по имени Грызозуб, снует вверх и вниз по ясеню и переносит бранные слова, которыми осыпают друг друга орел и дракон Нидхегг. Четыре оленя бегают среди ветвей ясеня и объедают его листву». [Снурри С., Младшая Эдда. Спб., «Наука», 2005, С. 23-24].

<sup>83</sup> Κάσσης Κ., 64 αυθεντικά παραμύθια από τη Μάνη. Αθήνα, Ιχώρ, 1993. Σ. 26.

<sup>84</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1988. Σ.70.

В сказке «Добрый царевич»<sup>85</sup> («Το καρδιαλίδικο βασιλόπουλο») на высоком платане живут орлы, которых герой спасает от змеи и которые в благодарность помогают ему выбраться из Подземного Царства.

Во всех приведенных выше текстах присутствует образ дерева, находящегося в некоем удаленном от мира героя локусе. На вершине дерева сидит птица, которая держит искомый волшебный предмет; она либо сама является целью поисков, либо помогает герою выбраться из Подземного царства. У корней дерева располагается дракон (змея). Птица связана с небесным пространством. В большинстве случаев это орел, то есть образ, наделенный различными символическими смыслами, связанный с высшими божественными силами. В античной мифологии орел – птица «отца богов и людей» Зевса, высшего бога олимпийского пантеона.

Птица осуществляет посредническую связь между «тем» и «этим» светом, принося, например, вести из Ада и принадлежа, таким образом, не только верхнему пространству<sup>86</sup>. Змея традиционно причисляется к хтоническим мифологическим персонажам. Закрытые во время бодрствования глаза дракона из первой процитированной сказки лишней раз подчеркивают его принадлежность «иному миру», где «все наоборот», все противопоставлено привычному, «своему миру».

Примечательно, что в последнем тексте называется определенный вид дерева – платан, хотя в большинстве случаев используется общее наименование «дерево». В данном случае значимы такие признаки платана, как долголетие и прочность. Само название происходит от слова «широкий» («πλατύς»), по одной версии, из-за широких листьев, по другой – из-за могучего ствола (народная этимология). Под платаном герои сказки «Фьякас»<sup>87</sup> («Ο Φιάκας») встречают дракона, хранителя источника с живой

---

<sup>85</sup> Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 34.

<sup>86</sup> См. Цивьян Т.В., Птицы-«курьеры». Мотив связи верхнего и нижнего мира в балканской перспективе // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы. СПб., «Наука», 2004. С. 363-366.

<sup>87</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 426-437.



водой. В этой же сказке упоминается другой дракон – хранитель красной яблони с золотыми яблоками

Золотые яблоки и источник – это еще две важные атрибуты, присущие образу мифологического Древа Жизни. Источник, наряду с волшебными плодами (в других вариантах – соком дерева) символизирует жизненную и плодотворную силу, возрождение. В сказке «Живая вода»<sup>88</sup> («Το αθάνατο νερό») чудесный эликсир жизни стекает с ветвей *дерева бессмертия/αθάνατο δέντρο* (по сути – дерева жизни). Живой водой оказывается сок волшебного яблока в сказке «Каменная девушка»<sup>89</sup> («Η μαρμαρωμένη»). Посредством источника осуществляется также *медиативная функция* дерева. Источник связывает растение с подземным миром, воплощением которого, как было уже сказано выше, может являться и дракон (змея).

### *1.2. Растения и потусторонняя локализация. «Райские» и «адские» растения.*

Растение может объединять разные уровни мироустройства, связь между которыми осуществляется при помощи «посредников» (птицы, змеи, источника). В ряде случаев растение само принадлежит одному из уровней или находится в пограничном пространстве. Например, упомянутое ранее дерево, которое держит мир, растет вверх ногами в Нижнем мире, оставаясь при этом колонной мира (στύλος του κόσμου). Корни Мирового дерева уходят под землю. В данном случае Нижний мир не обязательно соотносится с адом, как, например, в большинстве новогреческих народных песен.

Приведем песни, связанные именно с образом Ада:

Ανάθεμα πού φύτεψε γλυκομηλιά στον Άδη  
και κρέμασε μακριό σπαθί και ολόχρυσο παλάζι  
και έριξε στη ρίζα της ασκάδα και καρύδια.

<sup>88</sup> *Он же*: Το φιδόδεντρο. Αθήνα., Οδυσσέας, 1988. Σ.17-39.

<sup>89</sup> *Κάσσης Κ.*, 64 αυθεντικά παραμύθια από τη Μάνη. Αθήνα, Ιχώρ, 1993.Σ. 47-51.

Τρέχουν οι νέοι για το σπαθί και οι νιές για το παλάζι  
τρέχουν και τα μικρά παιδιά γι'ασκάδια και καρύδια»<sup>90</sup>.

Проклятье тому, кто вырастил сладкую яблоню в Аду  
и повесил на нее длинную саблю и золотой платок,  
и бросил у корня ее курагу и орехи.

Прибегают юноши за саблей, девушки – за платком,  
А дети малые за курагой и орехами.

В этой песне своеобразной «приманкой» в Ад становится яблоня, на которой вывешены оружие, наряды, игрушки и сласти. Человек, не избежавший искушения, попадает в руки смерти<sup>91</sup>. В данном случае можно усмотреть связь с мотивом грехопадения, мотивом вкушения запретного плода, из-за которого люди стали смертны, тем более что часто именно яблоко представляется запретным плодом. Кроме того, напрашивается аналогия с идеей нарушения табу. В тексте упомянут золотой платок. Такой признак как «золотой»<sup>92</sup> маркирует сакральность предмета, его принадлежность к иному миру.

В другой песне яблоня, напротив, является символом жизни, а смерть принимают те, кто вкусил сок лавра (ζουμί δάφνης) или «слезу дикой маслины» («της αγρολιάς το δάκρυ»), то есть в качестве «запретного дерева», древа смерти предстают лавр и дикая маслина. Деревья в приведенной ниже песне также обретают дополнительную символику, связанную с судьбой человека. Одно растение становится своеобразной аллегорией человеческого счастья, а другие – несчастливой судьбы:

<sup>90</sup>Κουρέας Σ., Τραγούδια του Κάτω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. Σ. 20

<sup>91</sup> Ср. с сюжетом произведения XVI в. «Апокопос», написанного критским поэтом Бергадисом. Герой этой поэмы видит сон, в котором он забирается на дерево, чтобы отведать меда. К дереву прибегают две мыши и подтачивают его ствол. Дерево падает, герой попадает в пасть страшного дракона, которая оказывается путем а Ад. Дерево в этой поэме симвоизирует древо жизни, а мед – соблазн.

<sup>92</sup>О символике «золотого растения» в греческой традиционной культуре см. Сиднева С.А. Мотив «золотого растения» в мифологической и фольклорной традиции // Индоевропейское языкознание и классическая филология – VIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского. СПб, «Наука», 2004. С.234-242.

Στο τρίστρατο είναι μιά μηλιά και μιά μεγάλη δάφνη  
περνάνε οι καλορίζικες, οί καλογεναμένες,  
κόβουν τα μήλα της μηλιάς κι είναι γλυκισμένες  
περνάνε οι κακορίζικες, οί κακογεναμένες,  
πίνουν της δάφνης το ζουμί,  
της αγρολιάς το δάκρυ<sup>93</sup>.

На перекрестке стоят яблоня и большой лавр.  
Счастливицы и удачливые идут –  
яблоки с яблони рвут и сладко им,  
Несчастные и горемыки идут –  
сок лавра, слезу маслины дикой пьют.

Иногда Ад оказывается вовсе лишенным растительности. В песнях Харона<sup>94</sup> герой жалуется, что он должен уйти туда, «где не растут деревья», имея в виду Κάτω Κόσμος (Нижний Мир) или Чужбину (Ξενιτιά), которая в новогреческих народных песнях иногда приравнивается к Нижнему Миру:

Έχετε γειά ψηλά βουνά και δέντρα με τους ίσκιους  
στον ίσκιο σας δεν κάθομαι μάϊδε και στη δροσιά σας  
κατέβηκα στη μαύρη γή στον πικραμένον Άδη<sup>95</sup>.

Прощайте, высокие горы и деревья тенистые!  
В тени вашей и прохладе больше не буду я сидеть.  
Сошел я в черную землю, в горестный (печальный) Ад.

Для песен данного типа характерен мотив посылки в Нижний Мир плодов, традиционно связанных с символикой жизни: айвы, яблока,

---

<sup>93</sup> Κογγέας Σ., Τραγούδια του Κατω Κόσμου. Μοιρολόγια της Μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. Σ. 72-73

<sup>94</sup> Особый жанр новогреческой народной поэзии, иначе называемый «песни Нижнего Мира». Главный персонаж этих песен – Харон, повелитель мира мертвых. Распространенные сюжеты этих песен – сад Харона, борьба Харона и юноши, Харон приходит к вдове и выдает себя за ее мужа, сватовство Харона к девушке и т.д.

<sup>95</sup> Soumier G. Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. Σ. 40.

винограда. Однако в бесплодном мире мертвых плоды пропадают, вянут, сморщиваются:

Ξενετιμένο μου πουλί και παραπονεμένο,  
η ξενιτιά σε χαίρεται κι'εγώ πίνω φαρμάκι.  
Τί να σου στείλω, μάτια μου, τί να σου προβοδήσω;  
Σου στέλνω μήλο, σέπεται, κυδώνι, μαραγκιάζει»<sup>96</sup>...

Улетевшая на чужбину, жалобно поющая моя птичка,  
Чужой край тебе радуется, а я будто яд пью.  
Что послать тебе, мой милый, что дать в путь?  
Шлю тебе яблоко – гниет, айву – вянет.

Необходимо отметить тот факт, что во многих регионах Греции существует обычай вкладывать умершим в руку яблоко или плод айвы. Смысл этого обряда объясняется таким образом: плод – своеобразный привет другим умершим родственникам или передается Повелителю Царства Мертвых Харону. Данный обряд буквально отразился в приведенной ниже песне южноиталийских греков, конечно, с некоторым преувеличением количества плодов:

Τσε μήλα, μήλα ντώτεκα <sup>97</sup>	Двенадцать яблок
τσιτώνια ντεκατρία	И тринадцать плодов айвы
τα ντιούμε ου παιντιού μου	Дадим нашему дитятке
νατα πάρει στη φσενία <sup>98</sup> .	В край чужой дадим.

Числа двенадцать<sup>99</sup> и тринадцать<sup>100</sup> в данном случае имеют символическое значение, приводя в действие сразу два кода: числовой и вегетативный. Взаимодействие этих кодов можно встретить в

<sup>96</sup>Γιάγκας Α., Ηπειρώτικα δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, Πύρρος, 1950. Σ. 224.

<sup>97</sup> В данном случае мы сохраняем орфографию источника, хотя традиционно для записи греческих фольклорных текстов из Южной Италии используют латинскую транскрипцию.

<sup>98</sup>Μεργιανού Α., Λαογραφικά των ελλήνων της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. Σ. 254.

<sup>99</sup> Двенадцать является важным символическим числом традиционной культуры: ср. двенадцать месяцев, двенадцать апостолов и т.д.

<sup>100</sup> Тринадцать традиционно связано с отрицательной символикой: ср. «чертова дюжина», тринадцатый апостол Иуда и т.д.

новогреческих песнях, связанных с аграрными обрядами, в которых символический счет зерна имеет целью добиться увеличения урожая, а сакральность некоторых чисел, основывающаяся нередко на их религиозной символике, должна обеспечить безопасность посевов.

Тем не менее, ад далеко не всегда предстает как «бесплодная земля», лишенная растительности. Еще Т.В. Цивьян<sup>101</sup> отмечала, что посадка Хароном сада, в котором дети – цветы (фиалки, гвоздики), девушки – лимонные деревья, юноши – кипарисы, старики – ограда, является распространенным сюжетом новогреческих народных песен о Нижнем Мире:

Ο Χάρος εβουλήθηκε πλαξέ να φυτουργήσει'  
Βάνει τέс νιές για λεμονιές, τους νέους κυπαρίσσα,  
Βάνει και τα μικρά παιδιά γαρίφαλα και βιόλες,  
Βάνει και τους πρωτογέροντας το γύρο-γύρο φράκτες»<sup>102</sup>.

Решил Харон сад разбить:

Сажает вместо лимонных деревьев девушек,  
юношей вместо кипарисов,  
Сажает малых детей гвоздиками и фиалками,  
Стариков оградой ставит вокруг.

Устойчивые в новогреческом фольклоре сравнения девушек с лимонными деревцами, создающие образ цветущей молодости и хрупкости, юношей со стройными кипарисами, детей с нежными и прихотливыми цветками, стариков с негнущимися прутьями ограды, становятся довольно меткими и поэтичными метафорами.

Мотив подземных садов с множеством прекрасных растений характерен и для новогреческой волшебной сказки. Вариантом Κάτω Κόσμος (Нижнего Мира) может быть подводный мир, как, например, в сказке

<sup>101</sup>См. Введение настоящей работы. С. 13.

<sup>102</sup>Κουγέας Σ., Τραγούδια του Κάτω Κόσμου. Μοιρολόγια της Μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. Σ. 39-40.

«Целеполевκος» («Ο Τσελεπόλευκος»). Старик-рыбак отдает свою дочь Арапу, страшному черному человеку с длинными руками<sup>103</sup>. Тот приводит ее в свои владения, находящиеся под водой: «Εκεί μέσα που την πήγε είχε κήπους, είχε λουλούδια κι ένα όμορφο παλάτι με δούλες που τηνε περιμένανε και τηνε στεφανώσανε με άνθη και μια χρυσή κορώνα στο κεφάλι και τηνε βάλανε κι εκάθισε σε μια χρυσή πολυθρόνα»<sup>104</sup> [Там, куда он ее привел, были у него сады, были у него цветы и красивый дворец со служанками, которые ее ждали и которые увенчали ей голову цветами и золотой короной и усадили на золотой трон].

Однако чаще сады в картине мира новогреческого фольклора соотносятся с *верхней*, а не *нижней* локализацией. Приведем примеры из новогреческих сказок. В сказке «Η Μαρουλίτσα» («Марулица») отец-солнце, явившись своей дочери в виде прекрасного юноши, забирает ее к себе на небо, где растут прекрасные сады: «Τότε ο νέος παίρνει τη Μαρουλίτσα και την πηγαίνει στον ουρανό. Εκεί το μέρος ήταν πανέμορφο και απέραντο. Είχε ό, τι φανταζόταν το μυαλό του ανθρώπου. Περιβόλια με τα δέντρα και τους καρπούς, κήπους με κηπευτικά, ανθόκηπους με λουλούδια, ένα παλάτι πανέμορφο που έλαμπε<sup>105</sup>». [Тогда берет юноша Марулицу и забирает ее на небо. Это было место прекрасное и просторное. Было там все, что только можно вообразить. Сады с деревьями и плодами, огороды с овощами, цветники с цветами, прекрасный сверкающий дворец].

В приведенной ранее сказке «Волшебное зеркало» («Ο μαγικός καθρέφτης») сад произрастает на высокой горе. Необходимо заметить, однако, что гора не всегда соотносится с идеей восхождения, дорогой вверх. В сказках в ряде случаев встречается следующий сюжет: герой проходит сквозь гору и попадает в Подземный Мир. Тем не менее, сад, описанный в сказке о солнце и Марулице, можно соотнести с образом

<sup>103</sup>Примечательно, что, хотя обычно образы мифологических персонажей переосмысляются в сказках и получают иную трактовку по сравнению с другими жанрами устного народного творчества, в данной сказке образ арапа наиболее приближен к представлениям новогреческой народной мифологии, согласно которым арап принадлежит к категории водных демонов.

<sup>104</sup>Χουρδάκης Α., Κρητικά λαϊκά παραμύθια. Ηράκλειο, Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, 1994. Σ. 14.

<sup>105</sup>Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 167.

райского сада, который характеризуется необыкновенным изобилием и красотой. Вспомним описания рая в церковной традиции. Это всегда сад. В сущности, этимологически само греческое слово «παράδεισος» («рай») и обозначает «сад». Представление о рае как о золотом саде является универсальным и находит аналоги во многих мировых культурах. В славянской традиции, например, есть представление о небесном вертограде, по которому гуляют дети и «питаются гроздьями спелого винограда и золотыми яблоками»<sup>106</sup>.

Выделим растительные образы, соотносимые с топосом рая в новогреческом фольклоре. Следующее описание рая зафиксировано в плачах области Мани:

Εἰς τὴν μέση του Παράδεισου εἶναι ἓνα περιβόλι,  
εἰς τὴ μέση του περιβολίου εἶναι ἓνα κυπαρίσσι,  
εἰς τὴ ρίζα του κυπαρισσιού μιά κρυσταλλένια βρύση  
μὰ κεί'χουν νοί το περπεργιό και'χουν νιές λεκάνη,  
εκεῖ εἶναι τα πρωτοπαλίκαρια και ρίχουν το λιθάρι  
και ἔχουν καί μικρά και εἰς γούβες κουλυμπάνε<sup>107</sup>.

Есть посреди Рая сад,  
посреди сада кипарис растет,  
у корня кипариса чистый источник бежит,  
приходят туда юноши – бриться, девушки – стирать,  
приходят туда молодцы – камень бросать<sup>108</sup>,  
приходят детки малые в корыте мыться.

Есть варианты песен, где умершие, совершая привычный при жизни круг занятий, оплакивают свою настоящую участь и жалуются Богу, что не

<sup>106</sup> Афанасьев А. Н., Поэтические воззрения славян на природу, т 2. М., «Индрик», 1994. С. 264.

<sup>107</sup> Κουγέας Σ., Τραγούδια του Κατω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα,. Το Ροδακίό, 2000. Σ.35

<sup>108</sup> Бросание камня является одним из видов состязаний, присутствующих в некоторых обрядовых играх. Г. Мегас упоминает игру с бросанием камня, приуроченную к Мясной и Сырной Субботам, когда происходило поминание мертвых (Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 113-114). В новогреческом языке существует также выражение ρίχνω πέτρα, которое буквально переводится как «бросать камень», но означает - более не возвращаться.

могут более увидеть своих родных, которые остались в мире живых. Существуют, напротив, предания, согласно которым умершие пьют на третий, девятый или сороковой день из источника забвения. Интересно отметить, что и кипарис, и источник забвения присутствуют в античной мифологии. Так, описание новогреческого рая становится фактически эквивалентным древнегреческому Аиду. Души умерших по пути к дворцу Аида видели слева от себя белый кипарис, отбрасывающий тень в воды озера и источника Леты, напившись из которой, они забывали свое прошлое<sup>109</sup>. Тем не менее, кипарис, произрастающий посреди райского сада, может выполнять функцию древа жизни. Источник, текущий у его корней, может быть не только источником забвения, но и источником жизни, что может быть подтверждено текстом новогреческой рождественской колядки (см. стр. 29).

В целом, кипарис наделен неоднозначной символикой. С одной стороны, это дерево смерти, которое в средиземноморской традиции принято высаживать на кладбищах. Но, с другой стороны, высаженное у могилы, оно символизирует своей вечнозеленой хвоей вечную жизнь.

Кипарисам часто уподобляются в любовных песнях юноши и девушки, поэтому он становится символом молодости, красоты. В данном случае на первый план выходят такие его признаки, как прямота и тонкость ствола, уподобляемые прямому и тонкому стану, и вечнозеленая хвоя.

В заговорах часто встречается мотив произрастания растения в священном месте или его принесения оттуда: «Αδάμης ο Προτοπλάστης τρία δέντρα εφύτεψε στην παράδεισο / Μια δάφνη, μια μηλιά και μια μουρ(ν)ιά. / Η δάφνη κι η μηλιά να ανθεί κι η μουρ(ν)ιά να ξεραθεί»<sup>110</sup>. [Адам Первородный три дерева вырастил в раю: / Лавр, яблоню и шелковицу./Пусть цветут лавр и яблоня, а шелковица пусть засохнет].

<sup>109</sup> *Грейвс Р.*, Мифы древней Греции. Екатеринбург, «У-Фактория», 2005. С. 153-154. См. также: орфическая табличка из Петелии.

<sup>110</sup> *Πατερράκης Μ.*, Θεραπευτικές γητείες της Ανατολικής Κρήτης. Ρέθυμνο, 2003. Σ.489.



Здесь в качестве «райских» предстают еще три растения: лавр, яблоня и шелковица. Они будут своеобразной «константой» в других вариантах этого заговора, тогда как священный топос и действующие персонажи будут меняться. Слово, обозначающее «шелковица» (μοῦρ(ν)ιά), народная этимология сближает со словом μοῦρλια (безумие).

Отметим еще раз, что мотив произрастания в раю или некоем священном месте растений, часто деревьев, восходит к древней традиции и соотносится с образом древа жизни. Достаточно привести упоминание растущего посреди рая древа жизни, приносящего двенадцать раз плоды и листья «для исцеления народов»<sup>111</sup>. Из византийской литературы можно вспомнить житие Ефросима-повара<sup>112</sup>, который во сне побывал в раю и принес оттуда три яблока, вдохнув аромат которых, исцелились многие болящие.

Из названных в тексте заговора деревьев именно яблоня часто ассоциируется с райским деревом или вообще соотносится с каким-либо отдаленным мифологическим пространством. Один из самых известных мифов, связанных с яблоками, – миф о золотых яблоках Гесперид. Мотивы, составляющие этот миф, зафиксированы в фольклоре во многих сказках: дерево с чудесными золотыми плодами, растущее в саду на краю света и охраняемое драконом, отправление героя за чудесными плодами, умерщвление дракона-хранителя, добыча золотых яблок. С какими символическими значениями соотносены в данном случае золотые плоды? Сад Гесперид находится в некоем мифологизированном месте, за пределами «ойкумены», на крайнем западе, на склонах Атласских гор. Имя Гесперид ассоциируется с закатом, с последними отблесками заходящего солнца, что, казалось бы, дает возможность отнести их сад к небесному пространству. Однако дочери Атланта охраняют вместе с драконом Ладонем яблоню, которую преподнесла Гере в качестве свадебного

---

<sup>111</sup> Откр.22:1-2

<sup>112</sup> Византийские легенды / Отв. ред. Д.С. Лихачев; сост. и пер. с греч. С.В. Полякова. СПб, «Наука», 2004. С.181-184.

подарка сама Гея-Земля<sup>113</sup>. По замечанию И.И. Ковалевой, образ Геи напоминает о древнейшем, изначальном состоянии мира, когда земля еще не была отделена от неба, когда Гея пребывала в непрерывном соитии с Ураном, ею же порожденным<sup>114</sup>. Золотые плоды принадлежат той же эпохе «начала мира» и поэтому приносят молодость, бессмертие. Кроме того, они как дар Геи наделены плодотворной силой родящей земли, из лона которой вышло все живое, согласно античной космогонии. Таким образом, золотые яблоки связаны и с небом, и с землей, а сад Гесперид может находиться в том месте, где небо смыкается с землей (там, где титан Атлант, сын Геи и Урана, держит небо на своих плечах).

В новогреческой сказке «Цицинена»<sup>115</sup> («Τζιτζίναϊνα»), в чудесном саду волшебницы Цицинены растет дерево с золотой ветвью, на которой собираются птицы всего мира. Птицы, поющие на ветке, дают ассоциацию с райским садом. Волшебница Цицинена также владеет чудесным золотым яблоком, приносящим красоту.

В христианской традиции в качестве запретного плода часто предстает яблоко. Во Фракии и на Кипре есть предание<sup>116</sup> о так называемом «адамовом яблоке» (название кадыка). Когда Адам вкусил запретный плод, он услышал голос Бога, позвавшего его. Первый человек так перепугался, что кусочек плода (здесь яблока) застрял у него в горле. Стоит отметить, впрочем, что «яблоко» («το μήλο») может быть общим названием для любого другого плода сферической формы и обладающего схожими свойствами (гранат, айва, смоква).

Яблоне как дереву, в отличие от плода, придается большее значение в преданиях, песнях, пророчествах, связанных с падением Константинополя. Речь идет о загадочной Красной Яблоне, до которой должен прогнать турков воскресший из мертвых последний византийский император

---

<sup>113</sup>Грейвс Р., Мифы Древней Греции. Екатеринбург, «У-Фактория», 2005. С. 62. См. также Схолии к Илиаде Гомера. I.609. Павс. II.38.2.

<sup>114</sup>Гесиод, Теогония. 127-129.

<sup>115</sup>Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 44-51.

<sup>116</sup>Σταμούλη-Σαράντη Ε., Προσλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης //Λαοφραφία ΙΔ'. Αθήνα, 1952. Σ. 172.

Константин. В данном случае также очевидно, что Красная Яблоня маркирует некое удаленное пространство, которое может быть соотнесено, например, с крайним западом (см. сад Гесперид), учитывая ассоциацию красного цвета с цветом закатного солнца в традиционной культуре. В свою очередь, закатная сторона, запад ассоциируется во многих мифологиях со страной смерти. Напротив, красная яблоня может символизировать бессмертие и соотноситься с идеей воскрешения и бессмертия Константина, шире – города Константинополя, освобожденного от турков, поскольку красный цвет в традиционной культуре – это цвет жизни.

Одно из новогреческих преданий повествует о выросшем на могиле Константина гранатовом дереве. Гранат – красного цвета и имеет много зернышек, которые ассоциируются с плодородием и возрождением. Кроме того, красный может соотноситься с цветом крови, которая прольется в борьбе за Город.

Кстати, некоторые мотивы предания об «Окаменевшем царе» («Ο Μαρμαρωμένος Βασιλιάς») зафиксированы уже в поздневизантийской литературе, в пророчествах и в плачах о Константинополе<sup>117</sup>. Однако в них речь идет не о Красной Яблоне, а о Едином Дереве (Μονόδενδρο). Византийский историк Дука<sup>118</sup>, в частности, упоминает место, называемое Μονοδένδριον, до которого ромеи прогонят «из городов, с запада и с востока» своих врагов.

Другое священное растение, которое приносится из священных мест – олива. В большинстве текстов наиболее часто оно предстает в виде части – оливковая ветвь. Приведем примеры из заговоров от сглаза, записанных греческой исследовательницей Анджелой Мергьяну в греческой общине Калабрии. При произнесении первого заговора на тлеющие угли кладут немного соли и ветку оливы, освященной в церкви во время пасхальной

---

<sup>117</sup>Существует несколько текстов, в прозе и в стихах, различных монодий и плачей на падение Константинополя, см. например: *Λάμπρος Σ.*, *Μονωδίαι καί θρήνοι επί την αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως*. Αθήναι, vol. V, 1908, pp. 190-269.

<sup>118</sup>*Δούκας Μ.*, *Βυζαντινοτουρκική ιστορία/ εισ. μτφ. σχ: Β. Καραλής*. Αθήνα, Κανάκη, 1997. Σ. 290.

службы. Для второго заговора целительнице (традиционно заговорами в Калабрии и в Греции занимаются женщины) приносят одежду и немного волос пациента, которые она кладет возле тарелки с водой. В воду добавляются три капли оливкового масла:

Το Χριστό αν το τσέλο εκατέβηκε <sup>119</sup>	Спустился Христос с неба,
Κλαντί ασε ελαία στα χέρια έφερε	Ветвь оливковую в руке принес.
Στο αρτάρι το έβαλε	На алтарь положил,
Ένα λούκιο το κατάλυε	От дурного глаза освободил
Τσε τρία το εθιάε	Три раза сказал,
Ο Πάντρε, ο Γιού	Во имя Отца, Сына
Τσε το Άγιο Πνεύμα	И Святого Духа.
Έναι πορταμένο ό είναι μαγεία	Вот тот, кого сглазили, а вот дурной
глаз,	
Πάσα ένα να πιάει τη βία <sup>120</sup> .	Пусть каждый пойдет своей дорогой.

Сакральный топос может являться не только раем. Другие варианты заговора против безумия начинаются словами: «Αϊ Γιάννης κι Αϊ Πέτρος κι άγιος Παντελεήμονος / τρία δέντρα εφυτέψανε κάτω στον Αϊ Τάφο» [Святой Иоанн, святой Петр и святой Пантелеймон / вырастили три дерева у Гроба Господня] или: «Αϊ -Γιώργης κι Αϊ Γιάννης κι Αϊ Δαμιανός / απού την Πόλη περβόλιν εφυτέψανε / στον αϊ τραπεζοφόρο και βάλανε мурниά / δάφνη και μηλιά. / Η μηλιά κι η δάφνη ν'αθεί / κι η мурниά να ξεραθεί. / Μαύρη, γαλανή, θηλυκή κι αρσενική / να φύγει, να μαραθεί»<sup>121</sup>... [Святой Георгий и святой Иоанн, и святой Дамиан / у Константинополя сад разбили / на святом престоле и посадили шелковицу, / лавр и яблоню. / Яблоня и лавр пусть цветут, / а шелковица пусть засохнет. / Черная, голубая, женская или мужская, / пусть она засохнет и пропадет.]

В данных текстах меняются действующие лица и локализация. В первом тексте деревья сажает Адам в раю, во втором святой Иоанн, Петр и

<sup>119</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>120</sup> *Μεργιανού Α. Β.*, Λαογραφικά της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. Σ. 315.

<sup>121</sup> *Πατεράκης Μ.*, Θεραπευτικές γητείες ανατολικής Κρήτης. Ρέθυμνο, 2003. Σ.489-90

Пантелеймон – у Гроба Господня, в третьем святой Георгий, Иоанн и Дамиан – в Константинополе. Однако растительный мотив остается неизменным. Интересным представляется пример калабрийского заговора против сглаза, в котором чувствуется влияние католической традиции, так как в качестве священного места назван Рим<sup>122</sup>: «Ο Σινιόρε έρκετο απ' τη Ρώμη/ μια πάλμα ασε ελαία έφερε στο χέρι / στο αρτάρι το έβαλε να το βλογκίσει / έμπα το καλό να γκουαίνει το κακό»<sup>123</sup>. [Господь пришел из Рима, /принес пальмовую ветвь в руке, /положил на алтарь, чтобы ее благословить, /пусть придет хорошее, а зло уйдет.]

Упоминаемые в заговорах реальные города: Константинополь, Рим, Иерусалим (место нахождения Гроба Господня), – как правило, подвергаются в фольклоре сильной мифологизации, и с этой точки зрения могут быть соотнесены с Раем.

Любопытный пример «потусторонней» локализации растения дает предание из Мани, согласно которому Каин в наказание за убийство своего брата рубит дерево на луне, причем каждое утро это дерево вырастает вновь<sup>124</sup>. Способностью к постоянному обновлению (важный признак древа жизни) обладает и дерево, которое ежегодно пытаются срубить каликандзары. Если держащее мир дерево может являться символом обновления года, то дерево, которое рубит Каин и которое обновляется с каждым рассветом, может символизировать собой рождение нового дня, торжество света над тьмой. Луна как ночное светило соотносится с символикой ночи. Ночь противопоставляется дню. Такая оппозиция выступает равной оппозиции свет-тьма/добро-зло и т.д. Связь Каина и луны есть и в славянской традиции. В славянской народной мифологии на луну помещается иногда также Иуда. В наказание за совершенное преступление Каин или Иуда обычно «таскают воду». В другом греческом переложении Каин, помещенный Богом на луне, только тогда искупит свое

<sup>122</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>123</sup> *Μεργιανού Α. Β.*, Λαογραφικά της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. Σ. 316.

<sup>124</sup> Информация предоставлена Χατζητάκη - Καψωμένου Χ.

злодеяние, когда наполнит костями Авеля корзину без дна: «Ο Θεός εθύμωσε για τον κακούργό πώκαμε το πρώτο φονικό και διάταξε το μέρος πώγινε το κακό να κοπεί από την γή και να γυρίζει'ς τον ουρανό (και είναι το φεγγάρι) και ο Κάης τότε να βρεί συγχώρεση, όταν γιομίσει με τα κόκαλα του αδερφού του ένα ξέκωλο καλάθι»<sup>125</sup>. [Рассердился Бог на злодея, который совершил первое убийство, и распорядился так, чтобы отрезать ту часть от земли, где оно произошло, и поместить ее на небо (сейчас это луна), а Каин только тогда найдет себе прощение, когда наполнит костями своего брата бездонную корзину].

Растение может маркировать рубежное пространство между «тем» и «этим» светом. Такие растения, как правило, растут на краю пропасти, на горе, «на краю света», у кромки воды. Вспомним отрывок из «Одиссеи», где Цирцея указывает Одиссею путь в Царство Мертвых:

ἀλλ' ὀπότη' ἄν δὴ νῆϊ δι' Ὀκεανοῖο περήσιρ,  
ένθ' ἀκτὴ τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης  
μακραί τ' αἴγειροι καὶ τέαι ὠλεσίκαρπο...<sup>126</sup>

Ты, Океан в корабле поперек переплывши, достигнешь  
Низкого берега, где дико растет Персефонин широкий  
Лес из ракит, свой теряющих плод, из тополей черных<sup>127</sup>...

Лес из ракит (ίτέαι) и черных тополей (αἴγειροι) отмечает близость к Аиду, произрастает у «низкого берега», в том месте, где должна была проходить граница ойкумены (за океаном).

В новогреческой сказке «Шапка-невидимка» («Το ἀφαντο σκουφάκι») во дворце заколдованных царевичей на верхней ступеньке лестницы, ведущей в подвал (аналог Нижнего Мира), растет необыкновенное дерево, похожее на иву: «Στο ἀπάνω скаλοπάτι ήτανε μια μεγάλη γλάστρα, ὄλο από μάλαμα και

<sup>125</sup> Πολίτης Ν., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ. 130.

<sup>126</sup> Home. Od. X. 507-509

<sup>127</sup> Гомер Одиссея. X. 508-510. Пер. Жуковского В. А.

μέσα στη μαλαματένια γλάστρα ήτανε ένα δέντρο σαν ιτιά, όλο διαμάντι και κοράλλια»<sup>128</sup>. [На верхней ступеньке стоял большой горшок, весь из золота, а в золотом горшке росло дерево, похожее на иву, все в алмазах и кораллах].

Особо отметим, что в золотом горшке растет дерево, «подобное иве». Гомер говорит о лесе Персефоны из раки (= ивы). Ива – символ печали и смерти. Ср. в русской традиции слово «раки» может служить для обозначения кладбища, так как эти деревья, обладающие и в русской, шире – славянской традиции, символикой смерти, высаживались на погосте.

В гомеровских стихах назван также тополь. В новогреческой традиции тополь является проклятым и неплодоносящим растением, что нашло свое отражение в проклятии, адресованном женщине: «Τόσο προκοπή να γίνεις, όπως λεύκα!»<sup>129</sup> [Будь столь же *плодовитой*, как тополь!].

«На краю света» растет золотой лес в новогреческой народной сказке «Золотые ветки, или Горемыка». Герой этой сказки находит в доме дракона Красу Земли. Он хочет взять ее в жены, но она говорит, что он станет достойным ее только, если найдет ее в «золотых ветвях», и исчезает. Далее начинаются поиски героем «золотых ветвей», или, иначе, золотого леса, приводящие его и его волшебного коня «на край света»: «Πήγαιναν, πήγαιναν, ένα πρωϊ έφτασαν στην άκρη του κόσμου! Πέρα απ'τα σύνορα του κόσμου βλέπει το άλογο κάτι και γυαλίζει στον ήλιο. Λέει του Γιαννάκη: «Θαρρώ πως τούτο είναι το χρυσό κλαδί, τι λες να τραβήξω για κεί;» «Πάμε», λέει ο Γιαννάκης. Βγαίνουν από τον κόσμο τούτο, πάνε κοντά. Βλέπουν, όσο ζύγωναν, ολόκληρο δάσος από τα χρυσά κλαδιά, ένα πύργο στη μέση και ένα περιβόλι γύρω με τα δέντρα όλα με χρυσά κλαδιά, σωστή παράδεισος»<sup>130</sup>. [Идут, они, идут, и доходят одним утром до края света! За пределами мира видит конь что-то, что сверкает на солнце, и говорит Яннакису: «Наверное, это и есть золотая ветка, что скажешь, если я

<sup>128</sup>Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσεάς, 1988. Σ. 297.

<sup>129</sup>Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 203

<sup>130</sup>Καφαντάρης Κ., Ο φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσεάς, 1988. Σ. 214.

отправлюсь туда?» «Поехали», – отвечает Яннакис. Выходят они из этого мира, подходят ближе. Видят, сколько глаз хватает, весь лес из золотых ветвей, башня посреди и сад вокруг, а деревья в нем все с золотыми ветвями, настоящий рай].

Отметим важный признак, который относит предмет как к потусторонней, так и к переходной локализации: ветви деревьев в волшебном лесу – золотые. Если говорить о «потусторонней» локализации золотого растения, то данный ее тип соотносится скорее с небесным пространством, а не с нижним миром. Золотой сад, окружающий башню в золотом лесу, буквально сравнивается с раем.

Подведем предварительные итоги. В новогреческом фольклоре растительный образ воплощает собой мироустройство, соотносясь в этом случае с «архитектурным» кодом: ствол дерева / столп мира. Растение может принадлежать разным уровням мирового деления: низу (ад, нижний мир, подводный мир, подвал), верху (рай, небо, гора, луна). Растение может произрастать в сакральном топосе или переноситься из него. Наконец, иногда оно маркирует рубежные пространства. При этом стоит отметить, что на новогреческие представления о ММ сильное влияние оказывает христианское мировоззрение. Достаточно проанализировать взаимодействие персонажного и растительного кодов в некоторых приведенных выше песнях: дерево – Христос, листья – апостолы и т.д. Влияние библейской образности сказывается и во многих других аспектах, связанных с растительными образами. Новогреческими вариантами МД предстают такие деревья, как платан, кипарис, яблоня, лавр. Образ мирового древа может представать и в виде одной только ветки, помещенной в ритуальный хлеб.

### *1.3. Растения и персонажи «народной библии».*

В греческой народной традиции с растениями очень часто связаны



персонажи так называемой «народной библии»<sup>131</sup>, что свидетельствует о сильной христианизации греческой ММ.

В новогреческой традиции влияние библейской и евангельской традиции отобразилось, прежде всего, в этиологических мифах. Если рассматривать мифы о творении растений, то можно отметить, что творцами растений часто оказываются Христос или Сатана, которые являются в народном фольклоре олицетворением двух полярных, иногда почти равных сил добра и зла. В зависимости от того, кто его сотворил, растение может мыслиться в народном традиционном сознании как «благословенное» или «проклятое». От того, к какой группе принадлежат растения, зависят нередко и их свойства – благотворные или, напротив, вредоносные. Согласно представлениям «народной библии», растение может быть сотворено также любым библейским или евангельским персонажем<sup>132</sup>.

В сборнике критских новогреческих мифов, посвященных растениям и животным, приводится легенда о возникновении ели<sup>133</sup>. Дьявол спорит с Христом, что тот не сможет взобраться на верхушку вертела. Христос принимает спор, делает из вертела лестницу и так взбирается на самую верхушку. На каждой ступеньке этой лестницы появляется зеленая поросль, чудесная лестница превращается в ель (ср. с легендами о зацветающих посохах, сухих ветвях и т.д.). Это предание не только является мифом о сотворении дерева, но и поясняет, почему ель вечнозеленая. Христос как бы передает ей долю своего бессмертия. В связи с легендами о происхождении растений стоит отметить, что по сравнению со славянской традицией новогреческий фольклор дает больше примеров этиологических мифов в отношении деревьев.

---

<sup>131</sup>Под этим понятием мы подразумеваем своеобразную интерпретацию библейского предания в фольклоре.

<sup>132</sup>Ср. болгарские богомилские представления о двух демиургах, Христе и Сатане.

<sup>133</sup>Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 212.

Из растений, сотворенных Христом, названо растение η παλιούρα (разновидность колючего кустарника, бот. «держидерево», *Paliurus aculeatus* Lam.).

Предание о возникновении этого кустарника также имеет в своей основе мотив спора Христа и Сатаны<sup>134</sup>. Христос спорит с Сатаной о том, что сотворит растение, в которое последний не сможет войти. Примечательно, что колючие растения в народном представлении могут ассоциироваться как с локусом демонических существ, так и восприниматься в качестве апотропея от вредоносного влияния злых сил. Есть ряд легенд, в соответствии с которыми шипы и колючки были даны растениям Богом как награда, как защитное средство. В еще одной критской легенде<sup>135</sup> говорится, что Бог изначально сотворил все растения без колючек и шипов, но как-то артишок ( η αγκινάρα) взмолился Богу, что его плоды постоянно обирают воры, тогда Бог даровал ему колючки, о которые воры поранили руки.

Распространен сюжет о проращении растения из крови, слез, молока библейских или евангельских персонажей. В большинстве этиологических легенд подобного рода важную роль играет определенный признак растения, например цвет и форма. Красный цвет растения ассоциируется с кровью, белый – с молоком, слезами и т.д. Мак, согласно новогреческим народным преданиям, вырос из крови Христа<sup>136</sup>. Травянистое растение с белыми, цветами, носящее в народной традиции название της Παναγίας δάκρυα (букв. «слезы Богородицы», *Teucrium polium*. L.) по народному преданию<sup>137</sup>, выросло из слез Богоматери, когда та оплакивала Христа. В данном случае фитоним отражает не только «субстанцию», из которой произошло растение, но и «разворачивает» миф, указывая, из чьих слез выросло растение.

Выше уже было сказано, что некоторые этиологические легенды

<sup>134</sup> Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 212.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>136</sup> Εμμανουήλ Ε.Ι., Λουλούδια και δένδρα. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1960. Σ. 61-62.

<sup>137</sup> Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 213.

разворачиваются на основе наиболее ярко выраженного признака растения. Признак может быть имманентно присущим растению с момента его творения, а может изменяться в зависимости от какого-либо события, поэтому в настоящей работе особо выделяются мифы о *вырастании* растения *из крови* и мифы об изменении цвета растения в связи с тем, что на него *пролилась кровь*.

В новогреческих легендах<sup>138</sup> красный цвет розы объясняется упавшей на ее лепестки кровью Христа. Колючки появились на розе после грехопадения<sup>139</sup>. Аромат розы новогреческое народное предание объясняет тем, что на розовом кусте Богородица сушила пеленки. По народному этолийскому преданию<sup>140</sup>, способность ежевики к быстрому росту в самых непригодных местах было приобретено в результате благословения Христа. В благодарность за то, что ежевика укрыла его от евреев, Христос сказал: «Пусть твоя верхушка станет корнем». С тех пор, по народному представлению, верхушки ежевики, когда разрастаются, прогибаются, уходят в землю и дают новые корни. Несколько иная мотивировка дается в предании из Скьятоса (Крит). Согласно этому варианту предания, Христос прячется в ежевичном кусте от евреев и велит ежевике, чтобы та разрослась<sup>141</sup>. Есть вариант, связывающий ежевику с ветхозаветными героями<sup>142</sup>. Авраам посылает Исаака за вином, однако Измаил опережает Исаака и приносит ежевичную бражку, выдавая ее за вино, сделанное из винограда. Тем не менее, Авраам благословляет растение, которое дает такой прекрасный напиток, говоря, что пусть как только ветка ежевичного куста коснется земли, она даст в тот же час новые корни. Это предание объясняет также, почему виноград требует труда при возделывании: он, в отличие от ежевики, не получил благословения от Авраама.

<sup>138</sup> *Εμμανουήλ Ε.Ι.*, Λουλούδια και δένδρα. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1960. Σ. 16.

<sup>139</sup> Ср. с персидским мифом, согласно которому шипы у розы появляются с возникновением зла, воплощенного в образе божества Ахримана.

<sup>140</sup> *Λουκόπουλος Δ.*, *Op. cit.* Σ.189-193.

<sup>141</sup> *Ρήγας – Οικονόμου Γ. Α.*, Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός. Τεύχος Β', Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ, 1962. С.190.

<sup>142</sup> *Λουκόπουλος Δ.*, Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ.189-193.

Народная легенда поясняет, почему олива дает вкусное масло, которое к тому же используется в религиозной практике. Согласно критскому преданию<sup>143</sup>, оливковое масло произошло из слез Христа, который спрятался от преследовавших его евреев в кроне оливы. На Кипре в пятницу Пасхальной недели поется следующая песня, повествующая о том, как евреи привязали Христа к оливе, но та отпустила его, за что и была наделена благими дарами:

...έκατσαν τζ έμπλεξαν έναν καλό ḡσινάτζιν.  
πκιάννουν το τζαι κρεμμάζουν το πάς στις ελιάς τον κλώνο.  
Εσύ, ελιά μου, λύσε με τζαι να σου δώσω χάριν  
να κάμνεις τεѕ ελιούσεѕ σου τζαι να'ν γεμάτεѕ λάδιν  
τζαι δίχα του λιάτζιν σου μωρόν μά μέν βαφτίζουν  
τζαι δίχα του λιάτζιν σου μνημάν να μέν σφραγίζουν.  
Εσειστήν, επολύστην, ήρτεν Κύριος κάτω»<sup>144</sup>.

...взяли и связали хорошую веревку,  
схватили его и подвесили на ветке оливы.  
Отпусти меня, олива моя, дам я тебе за это дар,  
плоды твои будут полны масла,  
и без маслица твоего ни дитя не окрестят,  
и без маслица твоего ни одну могилу не закроют<sup>145</sup>.  
Сотряслась олива, освободилась, сошел с нее Господь.

Надо отметить, что мотив преследования Христа вообще распространен в народных легендах. Как правило, могут называться разные растения, которые спрятали Христа (розмарин, мирт) и которые были впоследствии причислены к благословенным и наделены какими-либо благими

---

<sup>143</sup>*Ibid.*, 184-185.

<sup>144</sup>*Ρουσσινίδης Α Χ.*, Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών Κύπρου, 1988. Σ. 53

<sup>145</sup> Буквально «не запечатают». В отдельных регионах Греции (Крит, Фракия) был принят обряд «печатания» могилы: над могилой лопатой чертили знак креста и крестообразными движениями бросали на гроб землю. При этом произносились особые молитвы и совершалось каждение лампадкой. Для разжигания лампадки использовалось оливковое масло.

своими свойствами (благоухание, плодородие, долгая жизнь, вкусные плоды и т. д.), но благим растениям противопоставлено в большинстве историй одно растение-«предатель», а именно – олеандр.

На Крите<sup>146</sup> известны легенды, мотивирующие горький вкус люпина и олеандра. Когда евреи преследовали Христа, он спрятался в кусте розмарина, и тот специально увял, чтобы не привлекать внимания евреев, мирт стал сильнее пахнуть и усыпил евреев своим ароматом, олеандр же, напротив, хотя ему даже не время было цвести, расцвел, чем привлек внимание преследователей. Про олеандр Христос вспомнил, когда губка с желчью коснулась его губ, и проклял олеандр, который с тех пор и имеет горький, как желчь, вкус. По другой легенде Богородица изорвала свои одежды о куст олеандра и прокляла его.

Люпин имеет горький сок, потому что его прокляла Богородица, поранившая об него свои ноги, когда в горе бродила по лугам: «*Ἀμὲ καὶ σὺ λουμπουναρκιά τὴν πίκρα μου πάρεις / ὡς εἶναι τὰ χεῖλη μου πικρά, νὰ γίνῃ οὐ καρπὸς σου*»<sup>147</sup>. [Прими же и ты, люпин, мою горечь,/ как горьки мои губы, пусть так же горьки будут и твои плоды]. Согласно критской легенде<sup>148</sup>, молочай, имеющий очень едкий сок, тоже считается проклятым Христом, так как выдал его евреям. Однако собранные накануне дня св. Георгия молочай (η γαλαξίδα) и крапива (η τσουκνίδα), пучки из которых вывешивают на калитку двора или загона для скота, могут вернуть, по народным поверьям, коровам, овцам и козам способность давать больше молока. Молочай наделяется подобными свойствами по названию и по сходству своего сока с молоком.

Некоторые растения наказывались за свою гордыню<sup>149</sup>, как, например, овес (η βρώμη), который в отличие от кукурузы и пшеницы опоздал на поклон Христу, потому что прихорашивался. С тех пор он имеет обильный

<sup>146</sup> *Στιβακτάκης Α. Εμμ.*, *Θρύλοι καὶ παραδόσεις τῆς Κρήτης*. Αθήνα, Σμυρνιωτάκη, 1976. Σ. 25-28.

<sup>147</sup> *Λουκόπουλος Δ.*, *Νεοελληνική μυθολογία – ζῶα – φυτά*, Αθήνα, Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 196

<sup>148</sup> *Ibid.*, 194-195.

<sup>149</sup> *Λουκόπουλος Δ.*, *Νεοελληνική μυθολογία – ζῶα – φυτά*, Αθήνα, Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 198-199.

цвет, но мало зерна. Рожь (η σίκαλη), по народному преданию, считается проклятой из-за того, что не пошла в церковь, сказав, что она настолько высока, что видит церковь издалека<sup>150</sup>.

Особый случай – легенды, в которых повествуется не только о приобретении растением какого-либо признака или свойства, но и об изменении его названия. Критское предание<sup>151</sup> повествует о то αζώγυρο или то αζώφυτο, которое раньше называлось то αγιόφυτο или то αγιόγυρο. Это дерево, которое позволило Иуде повеситься на своих ветвях, в то время как другие растения отвергали великого грешника. С тех пор оно обрело неприятный запах, хотя до этого благоухало, и даже животные его избегают, а если кто-то из животных пожует его веточки, то у этого животного испортится молоко. Растение меняет не только название, но и свойства, перестает быть «святым растением» (то αγιόφυτο). В данном предании речь на самом деле идет о растении *Anagyris foetida* (анагирис зловонный). Стоит отметить соотношение вегетативного и одористического кодов в предании. Растение, обладающее некогда приятным запахом, становится при контакте с отрицательным персонажем зловонным. По всей видимости, именно дурной запах становится основой для предания, связывающей растение с повесившимся Иудой. Кроме того, дурной запах растения породил новогреческую поговорку: «Μην κινείς τον ανάγυρο» [Не тронь анагирис]<sup>152</sup>.

К событиям священной истории могут быть привязаны объяснения некоторых запретов, табу, связанных с растениями. В книге «Греческие праздники и традиции народного культа»<sup>153</sup> Г. Мегас приводит поверье, которым объясняется запрет есть в день святого Иоанна Крестителя плоды, имеющие черный или красный сок: черный виноград, смородину и другие плоды подобного рода. Согласно народной легенде, они почернели от крови убиенного пророка.

<sup>150</sup> Σταμούλη-Σαράντη Ε., Από τα φυτά της Θράκης. // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό κέντρο, 1944. Σ. 24.

<sup>151</sup> Στιβακτάκης Α. Εμμ., Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, Σμυρνωτάκη, 1976. Σ. 29-34.

<sup>152</sup> К сожалению, в русском языке существует только вульгарный эквивалент этого выражения.

<sup>153</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της ελληνικής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 247.

На Кипре олива считается священным и благим деревом, под которым разрешено отдыхать, более того – можно даже увидеть вещие сны. На Хиосе, напротив, говорится: Κοιμάσαι'ς την ελιά / σε παίρνουν οι διάβολοι με βιολιά<sup>154</sup>. [Уснешь под оливой, / возьмут тебя черти с музыкой].

На том же острове существуют поверья, будто на оливе сидят черти или сатана и стараются сорвать ее листья, поэтому нельзя ее сажать во дворе. Новогреческое народное предание объясняет это следующим образом. Мельник попросил сатану помочь ему перемолоть зерно, пообещав отдать последнему часть помола, «когда с оливы начнут падать листья». Поскольку олива относится к вечнозеленым растениям, сатана своей доли так и не дождался. С тех пор он сидит на оливе и в досаде обрывает ее листья<sup>155</sup>.

Предания могут служить мотивировкой некоторых традиций. Так, одно из фракийских преданий<sup>156</sup> поясняет традицию освящать в церкви на день святой Параскевы корзину с виноградом: святая Параскева просит Бога создать виноград, он дарит ей первую лозу, которую Параскева разводит. В этом же регионе бытует легенда, объясняющая запрет подрезать ветки в период от Великой Субботы до Светлого Воскресения. Согласно фракийскому поверью, в этот период души выходят из ада и поселяются в виноградной лозе<sup>157</sup>. Переселение душ в растения является вообще одним из распространенных представлений, характерных для мифопоэтического мышления, которое находит отражение в фольклоре.

Связь библейских/евангельских персонажей и растений часто отражено в фитонимах (народных названиях растений). Наиболее «популярным» в этом смысле религиозным образом оказывается Богородица, так как большая часть народных наименований связана именно с ней. Поскольку в традиционном представлении она считается помощницей и заступницей,

---

<sup>154</sup> Πολίτης Ν., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ. 145.

<sup>155</sup> Ρουσσονίδης Α Χ., Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Τ. Α' Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών, 1988. Σ. 65.

<sup>156</sup> Σταμούλη-Σαράντη. Ε., Από τα φυτά της Θράκης // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό κέντρο, 1944. Σ. 16-17.

<sup>157</sup> Σταμούλη-Σαράντη. Ε., Από τα φυτά της Θράκης // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό κέντρο, 1944. Σ. 16-17.

иногда даже перед самим Богом, не удивительно, что многие лекарственные растения, исцеляющие людей от болезней, которые воспринимаются как божья кара, носят имя Божьей Матери. Растения, посвященные Богородице, часто употребляются в народной медицине для облегчения родовых мук.

На втором месте стоят наименования, связанные со святыми. Мотивации могут быть самими разными. Названия, содержащие имена святых, часто объясняются тем, что растение вызревает или собирается в день, посвященный данному святому, или связано с его житием. Названия лекарственных растений отсылают к традиции обращаться к различным святым с молитвами об исцелении.

#### 1. Библейские и евангельские образы:

*Богородица*: το χορτάρι της Παναγίας, το παναγιόχορτο, το χόρτο της Κύρας, το δεσποινοβότανο/ *H. Orientale L.* (все названия можно перевести как «трава Богородицы»), το χέρι της Παναγίας/*Teucrium polium* (рука Богородицы), το λουλούδι της Παναγίας (цветок Богородицы), τ'αφτάκι της Παναγίας (ушко Богородицы), ο κρίνος της Παναγίας (букв. «лилия Богородицы», одно из народных названий нарцисса), τα δάκρυα της Παναγίας (букв. «слезы Богородицы», травянистое растение с белыми цветами, открывающимися во время Великого Поста), το ζεμπούλι της Παναγίας (гиацинт Богородицы: во Фракии записана легенда, согласно которой Бог послал архангела Гавриила к Марии с этим цветком).

*Христос*: το Χριστάγκαθο (*Scolymus maculatus*) – букв. «христова колючка».

2. Святые: η αγιοβασιλίτσα/*Scilla* (связано со святым Василием и выставляется на подоконник 1 января в день святого Василия), ο Αϊαννίτης (цветы, которые собираются на день святого Иоанна), το λουλούδι Αϊ-Γεωργίου или Παναριίτσα (цветок св. Георгия), της Αγίας Άννας το λουλούδι/



R. Sprunerianus Bois (цветок св. Анны), τ'αἰδημητριάτικα/ Pyrethri species (цветы, распускающиеся ко дню св. Димитрия).

Отметим, что бывает и обратное влияние, когда святой получает прозвище от растения. Так, святого Кирьяка называют еще Ἅγιος Συκαλάς (от σύκο το – смоква). Святого Иоанна называют Ρηγανάς, так как к его дню приурочен сбор орегана (ρίγανη, η). Святого Трифона в народе часто называют Τριφύλλο/ клевер<sup>158</sup>. Чаше святой Трифон считается покровителем виноградников. В одной из обрядовых эпирских песен он получает растительный эпитет: «Τρύφωνα πολύκαρπε, / έλα δώ στ'αμπέλι μου/ και στο χωραφάκι μου, / να φάμε και να πιούμε»<sup>159</sup> [Трифон многоплодный,/ приходи в мой виноградник / в мое полюшко, / покушаем и выпьем].

Народная этимология связывает название растения с именем святого, основываясь на фонетическом созвучии человеческого имени и фитонима. Так, 18 ноября празднуется праздник, посвященный святому мученику Платону (ἅγιος Πλάτωνας), имя которого народная этимология возводит к слову «платан» (πλάτανος), что влечет за собой своеобразное искажение имени святого – ἅγιος Πλάτανος (св. Платан). В греко-македонской этнографии этот праздник ввиду ложной этимологии иногда буквально воспринимается как день «святого платана». В этот день платановому дереву воздаются различные почести, приносится блюдо из пшена, ветки украшаются разноцветными лентами<sup>160</sup>.

В новогреческом фольклоре обыгрывается созвучие слова «олива»/ «η ελιά» и имя пророка Ильи: Τ'Αη Λιά/ μπαίνει το λάδι στην ελιά<sup>161</sup>. [На святого Илью/на оливе появляется масло]. Олива вообще священное растение, как уже говорилось ранее. Ее называют «царицей среди всех деревьев», что отражено в следующей поговорке: Βασίλισσα εν η ελιά μες

<sup>158</sup>См. статью *Узеневой Е.С.*, Соотношение хрононима и легенды (праздник святого Трифона) / Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 2006. С. 501-520.

<sup>159</sup>*Μέγας Γ.*, Ελληνικές γιορτές και έθιμα λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 93.

<sup>160</sup>Записано автором работы в деревне Полидендро, февраль-март 2006.

<sup>161</sup>*Ρουσουνίδης Α.Χ.*, Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Τ Α', Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών, 1988. Σ. 64.

στα δέντρα ούλα, γιατί κρατεί τα φύλλα της εν πάντα παιδενούλα<sup>162</sup> [Олива – царица среди всех деревьев, поэтому всегда сохраняет все свои листья]. В кипрских легендах об апостолах<sup>163</sup> рассказывается, что они отдыхали под оливами, после чего последние стали называться *αποστολικές ελιές* «апостольскими оливами». В деревне св. Димитрия было записано предание об оливе, на которой сидел патрон деревни святой Димитрий, обратившись в птицу<sup>164</sup>. Согласно другим преданиям под «апостольскими оливами» отдыхали апостол Павел и Варнава<sup>165</sup>. Для народной культуры вообще свойственно привязывать сакральную историю к конкретному локусу, то есть библейские события могут разворачиваться в пределах деревни информанта. В одной из греческих деревень Калабрии (регион Аспромонте), например, до сих пор показывают дуб, под которым отдыхала Богородица, и потому его тень считается целебной<sup>166</sup>. На Родосе есть сосна, под которой якобы отдыхала Богородица, поэтому она считается священной.

Одним из частых фольклорных мотивов являются «чудеса», произошедшие или происходящие с растениями, которые попадают в «зону влияния» религиозных персонажей. На небольшом островке Липси, находящемся недалеко от Патмоса, есть предание о расцветающих на Благовещение сухих лилиях у чудотворной иконы Богородицы<sup>167</sup>.

Христианские книжные представления о смокве как о проклятом дереве претерпевают определенную трансформацию в фольклорной традиции. Лукопулос приводит в своей книге «Новогреческая мифология – Животные – Растения»<sup>168</sup> предание из Этолии, которое объясняет, почему смоковница считается проклятой: однажды Христос был голоден и

---

<sup>162</sup>*Ibid.*, 64.

<sup>163</sup>*Ibid.*, 64-65.

<sup>164</sup>*Ibid.*, 63.

<sup>165</sup>*Ibid.*

<sup>166</sup>Записано автором настоящей работы в Galliciano (Калабрия). Сентябрь 2005. Информант: Элизабетта Дж. (55 лет).

<sup>167</sup>Записано на о. Липси автором настоящей работы в июле 2004 года.

<sup>168</sup>Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 184.

попросил смоковницу дать ему своих плодов, но та отказала ему в просьбе, за что и была проклята. Считается также, что в этом дереве живет черт, поэтому нельзя спать под его тенью.

Необходимо, однако, заметить, что в народном сознании не существует однозначной оценки смоковницы, она не всегда интерпретируется носителями традиционной культуры как проклятое дерево. Известно немало новогреческих народных преданий о нахождении иконы на фиговом дереве или истории о том, как его посадил почитаемый святой.

Можно говорить о том, что христианская образность, в целом характерная для новогреческой традиционной картины мира, кодируется посредством фитосимволов в этиологических сюжетах о происхождении растений, фитонимами, целым комплексом запретов или предписаний, относящихся к растениям. Кроме того, необходимо заметить, что поствизантийская модель мира, мировоззрение, проникнутое христианской образностью, находит большее отражение в легендах и песнях, тогда как в сказках сохраняется связь с более древними пластами мифологии.

## Глава II. Функции и символика растительных образов в новогреческом фольклоре.

В настоящей главе исследуются *наиболее частые* мотивы, связанные с растениями в новогреческом фольклоре. В целом, при помощи растительных символов описывают следующие типы отношений: человек и потусторонний мир, человек и человек. Большая часть этих мотивов является общей для разных жанров<sup>169</sup>, в которых, однако, наблюдается своя специфика их проявления.

Для исследования были отобраны следующие фольклорные нарративы: волшебные сказки (*та μαγικά παραμύθια*), былички, и этиологические легенды (*οι παραδόσεις, οι θρύλοι*). Из обрядового фольклора исследуются песни любовно-свадебной тематики, застольные, свадебные заплачки (*та νυφιάτικα τραγούδια, του γάμου, τα επιτραπέζια, του αποχαιρετισμού*) и песни, исполняемые, на похоронах, плачи (*та μοιρολόγια*).

В настоящей работе не рассматриваются, например, исторические баллады (*та ιστορικά τραγούδια*), песни клефтов (*та κλέφτικα*) или акритские песни (*та ακριτικά τραγούδια*). При изучении обрядового фольклора были опущены некоторые обряды жизненного цикла (родины, крестины). Это не обозначает отсутствие «растительных» мотивов в данных текстах, но указанные жанры отличаются меньшей цитируемостью растительных образов.

«Растительные» мотивы новогреческого фольклора, функции и символика растительных образов в новогреческом фольклоре обусловлены той суммой представлений, из которых складывается картина мира в новогреческой народной культуре.

Особенностью мифопоэтического мировоззрения является олицетворение природы и ее объектов, которые представляются как живые, одухотворенные существа. Античная мифология различала дриад,

---

<sup>169</sup> За основу классификации жанров в новогреческом фольклоре взята классификация, предложенная греческим собирателем фольклора Н. Политисом, тем более что тексты в большинстве новогреческих фольклорных сборниках распределены согласно данной классификации.

нимф, обитающих в деревьях, и гамадриад, чья жизнь была неразрывно связана с жизнью дерева. В новогреческом фольклоре связь *растений и мифологических персонажей* (далее – МП) является одним из наиболее частотных и повторяющихся мотивов.

Растение предстает, в основном, как *локус МП* или как его *ипостась*. Понятие локуса МП подразумевает постоянное место обитания МП, с одной стороны, и место контакта человека и МП<sup>170</sup>, – с другой. Не всегда удается четко разграничить две составляющие этого понятия и избежать наложений и пересечений. Так, встреча человека и МП в ряде случаев происходит в топосе, являющимся одновременно местом обитания последнего.

Растение как ипостась МП реализуется в мотивах превращений, когда растение является одним из воплощений мифологического существа. Ближе к этим мотивам стоят мотивы происхождения МП из растений или их посмертное перевоплощение в растения.

Будучи связанным с миром МП, растение нередко выступает как маркер «иног», «чужого» пространства, принадлежащего МП, но может представлять и в роли своеобразного «посредника» между человеком и потусторонним миром, соединять, подобно мосту два мира или служить «ключом», при помощи которого можно проникнуть из «своего» мира в «чужой» и вернуться обратно. Наиболее четко отражены медиативные функции растений, которые мы условно назовем «*растение-мост*» и «*растение-ключ*» в сказках.

Растительные символы характеризуют отношения человека и потустороннего мира, но и жизнь самого человека может быть описана при помощи тех же слов, что употребляются для описания вегетативного цикла: рождение, рост, зрелость, увядание, умирание. Много примеров этого дает литературный язык. Описывая старого/больного человека, мы говорим, что он «увядает, усыхает», о ребенке, что он «подрастает».

---

<sup>170</sup> Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 1994. С. 16-43.

Молодому человеку можно дать определение «цветущий», о человеке средних лет говорится, что он «зрелый». С незрелыми плодами, молодыми растениями, нераспустившимися цветами в фольклорной поэзии сравниваются молодые люди, дети. Перезрелым плодам, растениям уподобляются старые девы, немолодые женщины.

Вегетативная образность используется для определения не только физического, но и эмоционального состояния человека: «сохнет» от тоски, «цветет и пахнет» от счастья. Это является языковой универсалией и справедливо не только для русского, но и для новогреческого языка:

μαραίνεται από ζήλεια – сохнет от ревности;

στο άνθος της ηλικίας – во цвете лет;

γεννητική ωριμότητα – половая зрелость.

Наконец, существует и «обратная связь», когда жизнь растений (главным образом, культурных) уподобляется жизни человека. Для народных названий растений часто выбираются лексемы, обозначающие человека (его части тела, эргонимы, слова, обозначающие степени родства и т.д.)<sup>171</sup>. При номинации учитываются такие признаки, как форма и цвет. Так, колючее растение с большим белым цветком, который вянет к вечеру, называют тещина голова (το κεφάλι της πεθεράς, *Echinocactus grusonii*). Не исключено, что в данном случае обыгрывается и такой признак, как колючесть растения, которой уподобляется традиционно характер тещи или свекрови. Губами красавицы (της καλής τ'αχείλι<sup>172</sup> ή της ωραίας τ'αχείλι) называются многие растения не только с красными, но и мясистыми цветами.

Связь человека и растения в новогреческом фольклоре, подобно связи растения и МП, также реализуется в *мотивах метаморфоз*, чудесного рождения, вырастания растения на могиле и т.д.

---

<sup>171</sup>Основным источником по народным названиям растений, кроме фольклорных текстов, послужил словарь *Μηλιαράκης Σπυρ., Χελντράιχ Θ., Λεξικό των δημωδών ονομάτων των φυτών της Ελλάδας*. Αθήνα, Αφοί Τολίδη, 1980 – 254 Σ.

<sup>172</sup> Сохранена орфография оригинала.

Кроме того, в новогреческом фольклоре часто отображается использование растений человеком для различных нужд: в качестве апотропея, лекарственного средства и т.д.

## 2.1. Растения в сказках.

*Растение и мифологические персонажи. Растение как локус МП.*

В сказках растение часто маркирует место встречи главного героя и МП. Выше в связи с мифологемой «мирового дерева» приводились примеры из сказок, в которых под деревом находится дракон, чудище, а на вершине сидит волшебная птица. В этом случае растение уже является локусом названных МП.

МП, часто появляющийся под деревом в новогреческих сказках и почти никогда в других жанрах, – Арап. В сказке «Три наказа» («Οι τρεις παραγγελιές») герой видит под сухим деревом Арапа, который вешает на дерево золотые монеты вместо листьев: «Όταν ήβγεν όξω από τη χώρα, βλέπει ένα δέντρο ξερό, κι ένας Αράλης του 'βανε φλουριά αντίς φύλλα»<sup>173</sup> [Как выехал он из страны, видит сухое дерево и Арапа, который вешает на него [дерево] золотые монеты вместо листьев]. Важно отметить, что дерево, под которым появляется МП, расположено на выезде героя из его страны, то есть отмечает границу, за которой начинается «чужой» мир. Кроме того, дерево *сухое*, что является неблагоприятным признаком. Мотив засыхающих, вянущих растений в новогреческом фольклоре часто связан с образами чужбины или «того света».

В сказке «Добрый царевич» («Το καρδιαλίδικο βασιλόπουλο») под самым высоким деревом в волшебном саду Нижнего Мира спит арап: «Βλέπεις εκεί τα πολλά δέντρα, κάτω από το ψηλότερο κοιμάται. Με γουρλωμένα μάτια κοιμάται. Εδώ στο αφάλι του πάνω έχει μια τρίχα άσπρη, τεντωμένη και χοντρή. Η δύναμή του βρίσκεται εκεί. Να κοιτάξεις να ξεριζώσεις την τρίχα κι έπειτα

<sup>173</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 211.

μπορείς να τον σκοτώσεις, τον ορμήνεψε η κοπέλα. Πηγαίνει, πράγματι κάτω από το δέντρο ένας αράπης, θερίο πράμα»<sup>174</sup> [Увидишь там много деревьев, он под самым высоким спит. С открытыми (букв. вытаращенными) глазами спит<sup>175</sup>. На пупке у него есть белый волос, стоящий торчком и толстый. Вся сила его – в этом волосе. Постарайся вырвать его и тогда сможешь арапа убить, – объяснила ему девушка. Приходит он под дерево и, в самом деле, видит арапа, чудище].

Арап в новогреческом фольклоре представляется черным человеком с длинными руками. Это МП, обитающий в водоемах, колодцах и источниках. В сказках он может являться повелителем подземного или подводного царства, злым колдуном, чудищем, колдуном-любовником, с которым жена обманывает мужа. Не исключено восточное происхождение этого персонажа, который встречается довольно часто в турецких сказках и восходит, в свою очередь, к такому образу арабской мифологии, как чернокожий джинн<sup>176</sup>. Как существо, связанное с подземным или подводным миром, Арап может быть хранителем сокровищ, которые скрывают земные недра или водные толщи (см. мотив с развешиванием золотых монет на дереве). Толстый белый волос, в котором заключена жизнь Арапа, тоже может коррелировать с растительной символикой. Не случайно признаком многих мифологических персонажей, связанных с плодородием, природными силами, является густой волосяной покров, шерсть на теле, длинные волосы. Стоит отметить сравнения растительности с волосами, характерные для традиционной культуры многих народов и иногда мотивирующие запрет вырывать траву с корнем, так как трава воспринимается как «волосы земли»<sup>177</sup>. В мировых

---

<sup>174</sup> Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 37.

<sup>175</sup> Ср. с драконом, который спит с открытыми глазами (стр.33). МП, спящий открытыми глазами очевидно принадлежит тому свету, чужому миру, где «все наоборот», противопоставлено миру своему или миру живых.

<sup>176</sup> В турецких сказках этот мифологический образ проанализирован *Стеблевой И.В.* в работе «Очерки турецкой мифологии», М., «Восточная литература» РАН, 2002. С. 13-14.

<sup>177</sup> Такое объяснение запрета срывать траву с корнем во время сбора лекарственных трав предлагают понтийские травницы (записано автором настоящей работы в с. Греческое, июль 2005 г. Информант: Петцалиду Е., 89 лет).



мифологиях встречается мотив срезания (сбривания) волос у царя, символизирующее увядание и обновление растительности<sup>178</sup>.

Однако в сказках, как, впрочем, и в других жанрах, с растительными образами чаще связаны мифологические персонажи женского пола. Особая связь МП именно женского пола и растения восходит к присущему мифопоэтическим представлениям отождествлению женщины и земли на основе их общей «плодородной» функции, способности рождать. М. Элиаде, исследуя средиземноморские аграрные культы, писал, что «вынашивание и разрешение бремени представляют собой микрокосмические вариации образцового деяния, выполненного Землей», поэтому женщина-мать, имитируя «первичный акт возникновения жизни в чреве Земли, должна находиться в прямом контакте с Великой Родительницей, чтобы та направляла ее в выполнении таинственного действия, коим является рождение новой жизни, чтобы получать от нее благоприятную энергию и найти у нее материнскую защиту»<sup>179</sup>. К этому представлению М. Элиаде возводил и верования о религиозно-окультурных возможностях женщины, о ее способности влиять на жизнь растений.

В новогреческом фольклоре важную роль играют такие МП женского пола, как ламии и nereиды.

Облик сказочной ламии не всегда совпадает с тем образом, который рисует новогреческая народная демонология, и скорее соотносится с известным, например, по русской народной сказке, образом Яги. Часто представлены три сестры Ламии, при этом третья – старшая является самой безобразной (в данном случае действует характерный для сказки прием утращения). Но если безобразие является их общим признаком, усиливающимся по старшинству, то у каждой выделена и некая особая черта. В сказках отмечают такие характеристики, как большие груди у первой ламии, косматые брови и длинные, ниспадающие на лицо волосы у второй, длинный язык у третьей. Эти признаки могут быть объединены и в

---

<sup>178</sup> *Стеблева И.В.*, Очерки турецкой мифологии, М., «Восточная литература» РАН, 2002. С. 70.

<sup>179</sup> *Элиаде М.*, Священное и мирское. М., «Ладомир», 1994. С. 90.

одном персонаже. Женскую сущность ламии подчеркивают не только ярко выраженные физиологические характеристики, но и род занятий. Герой обычно встречает ламию, которая чистит печь, производит уборку в своем жилище. По отношению к герою ламия чаще всего является помощником или дарителем: дает ему полезные советы, снабжает волшебным средством, спасает от угрозы.

Былички подчеркивают в облике ламии такие характеристики, как густой волосяной покров на теле, длинные волосы и длинные когти, что сближает ее с кругом неантропоморфных персонажей. В новогреческой мифологии ламия бывает весьма сходна со своей античной «предшественницей» по функциям<sup>180</sup>. Это антропоморфное существо женского пола, похищающее детей, чаще всего новорожденных, и пьющее их кровь. В быличках же ламия предстает иногда как предводительница нереид.

В сказках герой или героиня часто встречает ламию (ламий) у дерева. Так, в сказке «Солнце и Марулица» («Ο Ήλιος και η Μαρουλίτσα») отец-солнце посылает двух барашков, чтобы те отвезли Марулицу назад к матери. По пути проголодавшиеся барашки оставляют девочку на дубе и уходят пощипать траву. К дереву приходит Ламия и пытается сманить Марулицу. Цитируемый сборник включает три переложения этой сказки, при этом в двух вариантах Ламия приходит к платану, в третьем – к дубу.

Герой сказки «Трисевгени или три цитрона» («Η Τρισεύγενη η τα τρία κίτρα») видит одну ламию в листве орехового дерева, а другую – в листве миндального дерева: «Εκεί που πήγαίνε στις ερημιές, βλέπει μια μεγάλη πόρτα, και μπαίνει μέσα, ίσως μπορέσει να μάθει τίποτες. Είδε μια Λάμνα και κουνιότανε σ'αμυγδαλόφυλλο (...) Πάει, παει, βλέπει από μακριά μια πόρτα. Σκοντάει και μπαίνει μέσα και βλέπει μια Λάμνα και κουνιότανε σε

---

<sup>180</sup>Ламия в античной мифологии – прекрасная дочь царя ливийского Бела. Ламия стала возлюбленной Зевса и родила ему нескольких детей, которые были погублены Герой. В отместку Ламия начала убивать чужих детей. Постепенно она превратилась в ужасное чудовище и присоединилась к эмпусам, которые соврашали юношей и выпивали их кровь. (Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург, «У-Фактория», 2005. С. 300-301).

καρυδόφυλλο»<sup>181</sup> [Заходит он в глушь, видит большую дверь, заходит, чтобы узнать что-нибудь, и видит Ламию, которая качается в листве миндального дерева (...) Идет, идет, видит вдалеке дверь. Толкает дверь и заходит внутрь и видит Ламию, которая качается в листве орехового дерева].

Отметим мотив сидящей на дереве женщины, в связи с чем можно вспомнить о мифологеме женского божества плодородия на дереве<sup>182</sup>. Подобный мотив распространен и в славянской традиции: русалки, сидящие на ветвях. В новогреческом фольклоре русалкам могли бы соответствовать такие мифологические персонажи, как nereиды, представленные в образе прекрасных дев, обитающих в лесах, у источников, в горах.

В сказке «Трисевгени или три цитрона» («Н Τρισεύγενη ή τα τρία κίτρα») внутри плодов цитрусового дерева обитают три сестры-нереиды. Аналогичный сюжет представлен в сказке «Дочь цитрусового дерева» («Της κιτριάς η θυγατέρα»). В этих сказках МП настолько неразрывно связаны со своим постоянным местом обитания, что, будучи исторгнутыми из него, погибают, подобно древнегреческим гамадриадам: «Εχάραξε το ένα κίτρο και είδε μια ωραία κόρη μέσα και φώναξε «νερό, νερό» και ξεψύχησε, επειδή δεν είχε νερό να της ρίξει»<sup>183</sup>. [Разрезал он один цитрон и увидел внутри красивую девушку, а та как закричит: «Воды, воды» и испустила дух, так как не было у него воды, чтобы на нее брызнуть].

*Растения и МП. Растение как фитоморфная ипостась МП. Мотивы*

<sup>181</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 265-266.

<sup>182</sup> Топоров Н.И. Древо жизни / Мифы народов мира. М., «Советская энциклопедия», 1994. С.396-397.

<sup>183</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ.267.

*превращений. Чудесное рождение. Растение на могиле.*

В ряде случаев довольно сложно отличить локус МП от его сущности, так как они бывают неразрывно связаны (мотивы гибнущих с растением МП). Иногда связь МП с растительным миром обозначена в их именах, как в сказках «Майский цветок» («Του Μάη το λουλούδι»), «Золотая веточка» («Το χρυσό βεργί»).

В сказке «Золотая веточка» купцу, ищущему для своей младшей дочери подарок, золотую веточку, прямо говорят, что золотая веточка – это царевич: «Και του έδειξαν ένα παλάτι και του είπαν, πως αυτού μέσα είναι το βεργί, και αυτό είναι το βασιλόπουλο»<sup>184</sup>. [И показали ему дворец и сказали, что в нем-то [во дворце] и находится веточка, и что это царевич].

В.Я. Пропп анализировал подобный мотив в русской сказке об аленьком цветочке и считал его отображением анимистических представлений о душе, которая может заключаться в растении или животном<sup>185</sup>. Относительно греческой сказки можно говорить о том, что в золотой веточке заключена часть МП. В сказке «Майский цветок» персонаж, называемый Майским Цветком, очевидно, относится к числу МП, связанных с природной средой.

Помимо того, что имя чудесного супруга в обеих сказках является по сути фитонимом, у них есть еще одна общая черта: жених волшебного происхождения дает невесте некий предмет (Золотая веточка – кольцо, Майский цветок – свой волос), который она должна достать и произнести имя супруга, когда захочет его увидеть. Перед нами тот случай, когда «имя неотделимо от именуемой сущности и потому есть сама сущность»<sup>186</sup>.

В новогреческой народной демонологии МП могут получать «растительные» имена. Так, в качестве имен некоторых нереид называются цветы или деревья: Λεϊμονιά (Лимон), Γαρούφω, Γαρούφαλιά (Гвоздика).

В сказках часто встречается мотив *превращения МП* в растение,

<sup>184</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδετρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 125.

<sup>185</sup> Пропп В. Я., Русская сказка. М., «Лабиринт», 2000. С. 223.

<sup>186</sup> Лосев А. Ф., Миф. Число. Сущность. М., «Наука», 1994. С. 230.

происхождения МП из него, соответственно растение в таких случаях является фитоморфной ипостасью МП. В античной традиции это, пожалуй, один из самых распространенных мифологических мотивов, связанных с растениями. В кипарисы были обращены дочери Этеокла, которые во время танца упали в источник, по другой версии, – юноша Кипарис, убивший священного оленя<sup>187</sup>. В лавр была обращена нимфа Дафна, преследуемая Аполлоном<sup>188</sup>. За кровосмесительную связь с отцом Киниром превратилась в миртовое дерево дочь кипрского царя Мирра<sup>189</sup>. Аполлодор<sup>190</sup> приводит и другие версии, согласно которым подобная кара последовала за инцестуальной связью между Фениксом и Алфесибеей или ассирийским царем Тиантом и его дочерью Смирной. Тростником стала преследуемая Паном нимфа Сирига<sup>191</sup> (ср. со сказочным мотивом о вырастающем на могиле убитой сестрами девушке тростнике). Сестры Фаэтона были превращены в тополя<sup>192</sup>. В новогреческой традиции мы не находим прямых соответствий античным этиологическим мифам о растениях, однако можно отметить некоторые общие мотивы в инверсированном виде.

В новогреческой сказке «Дафни»<sup>193</sup> («Н Δάφνη») бездетная женщина находит семечко от лаврового дерева, заворачивает его в пеленки и нянчит его, как если бы это был ее ребенок. Соседки выманивают женщину из дому, разворачивают пеленки и, обнаружив в них вместо ребенка лавровое семечко, выбрасывают его. Семечко попадает в царский сад и прорастает красивым деревом с густой кроной. Из дерева выходит прекрасная девушка и ест плоды с деревьев царского сада, пока ее не застает садовник и не рассказывает обо всем царевичу. Тот дожидается момента, когда девушка уснет, целует ее и оставляет на ее груди сорванную розу, после

<sup>187</sup>Ovid. Metam. X, 106-142.

<sup>188</sup> Ovid. Metam. I, 549-552.

<sup>189</sup>Ovid. Metam. X, 298-502.

<sup>190</sup>Аполлодор. Мифологическая библиотека. III, XIV, 4. Пер. с древнегр. В.Г. Боруховича.

<sup>191</sup> Ovid. Metam. I, 668-723.

<sup>192</sup> Ovid. Metam. II, 340-366

<sup>193</sup>Χατζητάκη-Καψωμένου Χ., Το νεοελληνικό παραμύθι. Θεσσαλονίκη, Φιλολογική έκδοση των κειμένων Γ. Μ. Παράσογλου, 1998. Σ. 204-208.

чего Дафни (таково имя волшебной девушки, которое в переводе с греческого и означает «лавр») не может снова вернуться в дерево. Сказка напоминает «перевернутый» сюжет мифа об Аполлоне и нимфе Дафне, в котором нимфа превращается в растение. Важен мотив сорванной розы. Мотив подобного рода характерен для песен с брачно-любовной тематикой, в которых сорванный цветок символизирует утраченную девственность.

Любопытная интерпретация сюжета о происхождении сказочного персонажа от растения дана в сказке «Мирсиньо, или монашек»<sup>194</sup> («Н Μυρσινιώ ή το καλογεράκι»). Женщина приходит к реке, вдоль которой растут мирты и лавры, и делает наговор: «Ας ήταν εγώ να κάνω μωρό, κι ας το παίρναν οι μυρσινιές»/ «Пусть рожу я ребенка, даже если заберут его мирты». Повторив эти слова несколько раз, женщина беременеет, рождает дочь и нарекает ее Мирсиньо, как бы еще раз посвящая ее миртам. Мирсиньо вырастает, идет к реке за водой. Увидев ее, мирты и олеандры, растущие у воды, зовут ее к себе и напоминают о материнском наговоре. Мать не желает выполнять свой обет и дает дочери наказ не слушать деревья и не отвечать им. Дочь пренебрегает материнским наказом, мирты протягивают к ней свои ветви, хватают ее и «скрывают ее в своих корнях». Однажды деревья выпускают девушку наружу, она сидит у реки, играет их ветвями. Мимо проезжает юноша, соблазняет Мирсиньо и покидает ее спящую. Мирсиньо жалуется лаврам и миртам, которые отвечают ей, что более не примут ее, «оступившуюся снаружи», вне их среды: Μυρσίνη όξω σφαλισμένη / μες στη δάφνη πλιά δεν μπαίνει<sup>195</sup> [Мирсини, оступившаяся вне дерева, /В лавр больше не войдет].

В данной сказке, с одной стороны, реализуется сюжет о чудесном рождении «по наговору». С другой стороны, сокрытие Мирсиньо в корнях деревьев символически равнозначно ее захоронению под деревом, поэтому

<sup>194</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ.453-456.

<sup>195</sup> Сохранена орфография оригинала

данный мотив можно также трактовать и как мотив обретения героиней фитоморфной ипостаси после смерти Момент «отпускания» героини в таком контексте как бы приобретает значение вторичного рождения. Обратим внимание на то, что, когда мирты второй раз обращаются к героине, они прямо называют ее миртом (η Μυρσινιώ-η μυρσίνη). Подобные сюжеты можно рассматривать и как «жизнь» растения в антропоморфной ипостаси, что особенно ярко демонстрирует греческая сказка «Ползадка» («Ο Μισοκωλάκης»). У старика и старухи нет детей. Старик приносит домой несколько бобовых зерен. Старуха делает завет: «Μακάρι να ήταν όλα αυτά τα παιδάκια. Τι θα θέλαμε άλλο!»<sup>196</sup>/ «Были бы они все детками! Чего бы мы еще могли пожелать!» Бог слышит слова старухи и исполняет их. Бобовые зернышки становятся детьми. Но среди зернышек одно оказывается неполным. Поэтому ребенка, появившегося из этого зернышка, называют Ползадка. Однако детей оказывается слишком много. Здесь стоит отметить, что бобовые культуры в народной традиции вообще наделены продуцирующей символикой. Старики не могут прокормить всех детей. Тогда старик заставляет их копать яму, и пока они копают, заливает их водой. Дети снова становятся бобами. Остается только Ползадка, который был самым хитрым и «копал не вниз, а рядом». Отметим, что действия старика в данном случае напоминают посадку бобов: он как бы сажает бобы в землю и поливает их водой.

Примечательно, что в именно сказках, по сравнению с другими жанрами фольклора, чаще присутствует мотив обращения растения в человека, а не обратный процесс.

Сказочный персонаж (СП) может магическим образом менять свой облик и, в частности, изменять свою первоначальную ипостась на фитоморфную. Превращение в растение может осуществляться различными путями: быть имманентно присущим персонажу свойством или достигаться при помощи волшебного средства. СП приобретает

---

<sup>196</sup>Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 128.

«мифологическую способность» к оборотничеству при помощи волшебного средства в новогреческой сказке «Арап»<sup>197</sup> («Ο Αράπης»), в которой герой превращается в гвоздику, испробовав воды из волшебного источника Арапа. Пример другого типа «опосредованной» метаморфозы, или, иначе говоря, превращения через колдовство, представлен в греческой сказке «Сорок драконов»<sup>198</sup> («Οι σαράντα δράκοι»), в которой колдун превращает девушку в кипарис (в другом варианте – в лимонное дерево), коснувшись ее головы волшебной веточкой. Приведенный способ превращения является, как правило, специфически «сказочным», не характерным, например, для былички или песни.

Особым случаем метаморфозы является *вырастающее на могиле растение*, которое может рассматриваться как посмертное изменение фольклорным персонажем своей изначальной ипостаси на фитоморфную. Кроме того, этот мотив часто переплетен и с мотивом *вторичного рождения*. Растение является символом умирания и обновления, так как его посадка напоминает процесс захоронения, затем оно «возрождается», прорастая, и, прежде чем снова «умереть» (увянуть), дает семена, которые снова падают в землю и прорастают. Греческая сказка дает нам достаточное число подобных сюжетов. В большинстве случаев в такой функции выступает какой-либо вид дерева. В качестве примера можно привести сказки о «змеином» или, в другом варианте «бычьем» дереве. В новогреческой сказке «Змеиное дерево» («Το φιδόδεντρο») чудесная змейка благодарит бедняка-строителя, играющего на ути<sup>199</sup>, оставив ему мешочек золотых монет. Когда змейка умирает, строитель закапывает ее косточки в саду. Из косточек прорастает «любопытное деревце, подобного которому во всем свете нет» («ένα δεντρούλακι κουριόζικο, που δεν έχει άλλο ίδιο στον κόσμο»<sup>200</sup>), обладающее чудесным свойством менять плоды и листья. Это

<sup>197</sup>Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσεάς, 1988. Σ. 280-285.

<sup>198</sup>Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 107-112.

<sup>199</sup>Греческий национальный струнно-щипковый инструмент.

<sup>200</sup>Καφαντάρης Κ., Op.cit. Σ. 600.



деревце является своеобразной метаморфозой волшебной змейки. Данный сказочный сюжет в различных его вариациях был проанализирован греческим ученым Г. А. Мераклисом<sup>201</sup>. Чудесное свойство «змеиного дерева» менять плоды и листья он сопоставляет со свойством змеи менять кожу, а сам сюжет сказки считает отображением ряда традиций, бытовавших в отдельных районах Греции и связанных, с одной стороны, с культом деревьев и культом змеи, шире – культом животных – с другой. Ссылаясь, в свою очередь, на Н. Екатеринидиса, Мераклис<sup>202</sup> приводит существовавший на юге Пелопоннеса обычай вешать на дерево змеиную кожу, чтобы вызвать дождь. К этому можно добавить поверья, бытующие на Балканах вообще, согласно которым в каждом доме живет змейка-хранительница. От обыкновенной змеи она отличается яркой, переливающейся окраской. Необходимо отметить, что и в тексте сказки змейка называется «добро дома»/ «καλό του σπιτιού». На Закинфе и Наксосе есть представление о духе в виде змеи, который охраняет виноградники<sup>203</sup>.

Такой же мотив волшебного деревца, вырастающего из костей чудесного животного, присутствует в сказке с аналогичным развитием сюжета «Ребенок и бык» («Το μωρό και το βόδι»), но в данном случае речь идет о *бычьем дереве*/ *βοδόδεντρο*. В обоих случаях дерево, как было отмечено выше, может восприниматься как новая ипостась змейки/быка. Последний вариант эквивалентен русской сказке о крошечке-Хаврошечке (согласно сюжету, из косточек коровы, доставшейся сироте от матери, вырастает чудесная яблоня). Корову можно считать зооморфной ипостасью умершей матери, воплотившейся в дерево. Для сравнения, в сербском варианте сказки о Золушке, мать девушки буквально превращается в корову, отец вторично женится, мачеха заставляет падчерицу выполнять трудные задания, в которых последней помогает

---

<sup>201</sup>Μερακλής Γ. Εισαγωγή / Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 11-15.

<sup>202</sup>*Ibid.*, 11-15.

<sup>203</sup>Информация предоставлена Климовой К.А.

мать-корова, мачеха приказывает резать корову, девушка закапывает косточки, а затем на «могиле» находит чудесные предметы. В новогреческом варианте сказки «Золушка» («Н Σταχτοπλούτα») на могиле матери появляется орешник с чудесными орешками. Примечательно, что в греческой сказке девушка ходит на могилу, зажигает там лампадку, окуривает орешник ладаном, приносит лепешки, то есть совершает обряд, напоминающий обряд поминовения мертвых предков. Орешник выступает своеобразным медиатором между миром мертвых и живых.

В упомянутой уже греческой сказке «Трисевгени и три лимона»<sup>204</sup> («Н Τρισεύγενη ή τα τρία κίτρα») представлена целая цепочка превращений СП. Царевич привозит невесту-нереиду Трисевгени, оставляет ее на дереве. Под дерево приходит Арапка, сманивает Трисевгени с дерева и топит ее в источнике, та превращается в золотого угря. Арапка выдает себя за Трисевгени и говорит царевичу, будто почернела от горя, ожидая его, и просит изжарить чудесного угря, так как, по ее словам, это средство, которое поможет ей вернуть прежний облик. Царевич выполняет просьбу арапки, но, когда та съедает угря, подбирает косточки и закапывает их в саду. На следующий же день на том месте, где были зарыты косточки, вырастает цветущее лимонное дерево. Арапка приказывает срубить дерево. Прохожий старик забирает поленце от дерева. Поленце превращается в девушку. Итак, героиня проходит несколько этапов превращения: девушка – угорь – лимонное дерево – поленце – девушка. Сюжет усложнен тройной посмертной метаморфозой.

При анализе «инвентарного» набора растений, в данной функции преобладают деревья: лавр, мирт, лимонное или апельсиновое дерево, смоковница, померанцевое дерево.

*Медиативная функция растения. Растение-мост и растение-ключ.*

---

<sup>204</sup> Эта сказка имеет несколько вариантов и довольно популярна в Греции, происхождения она скорее всего восточного. Аналогичный сюжет находим в турецких сказках. Здесь же можно вспомнить итальянскую комедию «Любовь к трем апельсинам», источником которой тоже указывалась эта восточная сказка.

Одним из звеньев в цепочке перевоплощений героя сказки «Созвездие Плеяд и Утренняя Звезда»<sup>205</sup> («Πούλια κι ο Αυγερινός») становится яблоня или, в других переложениях, апельсиновое дерево или померанцевое дерево. Дерево вырастает из косточек ягненка, в которого был обращен герой. Его сестра забирается на дерево, потом на небо и превращается в Плеяду. Очевидно, что здесь дерево выполняет характерную для мифопоэтических представлений медиативную функцию, становится, в своем роде, дорогой на небо, *мостом*, по которому можно перейти из одного мира в другой.

В сказке «Вдовый сын»<sup>206</sup> («Ο γιός της χήρας») упоминается чудесная сосна, при помощи которой можно попасть в любое место. Вскрабкавшись по большому бобу, старик попадает на небо в сказке «Боб и старик»<sup>207</sup> («Η κοκκία και ο γέρος»), разрешает спор солнца и луны и получает за это вознаграждение. Известно также переложение сказки о старике, разрешающем спор солнца и луны, в котором старик взбирается на небо по виноградной лозе. Сосна, виноград и боб в данном случае являются вариантами мирового древа (см. раздел «Мировое Древо» настоящей работы), соединяющего по вертикали два уровня мирового деления: небо и землю. В данном случае растительный образ соотносится и с идеей лестницы, по которой можно подняться наверх и спуститься вниз. Особо стоит отметить в такой функции вьющиеся растения – боб и виноградную лозу: «*лестница* – средство связи между мирами, средство подъема в *верхний* и спуска в *нижний* миры, аналог мирового древа, связь с которым актуализируется и тогда, когда заменой лестницы выступают вьющиеся растения (плющ, виноградная лоза, боб), по которым поднимаются на небо»<sup>208</sup>.

До сих пор мы говорили о движении наверх, тем не менее, греческая

<sup>205</sup> Καφαντάρης Κ., Ο Φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 39-44.

<sup>206</sup> Ον же: Το φιδόδενδρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 76-83.

<sup>207</sup> Ον же: Ο Φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 31-35.

<sup>208</sup> Цивьян Т.А., Движение и путь в балканской модели мира. М., «Наука», 1999. С. 75.

мифология и фольклор дают достаточно примеров обратного перемещения, направленного вниз. Вспомним античный мифологический мотив, лежащий в основе известного труда Д. Фрезера<sup>209</sup>: Эней, прежде чем спуститься в царство мертвых, берет с собой, по наущению Сивиллы, золотую ветвь, которую он должен принести в жертву Прозерпине<sup>210</sup>. Золотая ветвь становится своеобразным «ключом», открывающим вход в царство мертвых. Этот мотив интерпретируется в сказках, где встречается образ золотой веточки, открывающей и закрывающей двери волшебных дворцов, подвалов, а также с веточками, открывающими клады, ведь образ властителя Подземного мира связан с богатством, которое хранят земные недра. Не случайно одно из его имен – Плутон<sup>211</sup> (греч. πλούτος – богатство).

В сказке «Шапка-невидимка»<sup>212</sup> («Το άφαντο σκουφάκι») царевна открывает одну дверь, ведущую в Подземное царство, с помощью золотой веточки, другую – с помощью серебряной. В сказке «Платан и сорок разбойников»<sup>213</sup> («Ο πλάτανος και οι σαράντα δράκοι<sup>214</sup>») дверь в пещеру разбойников открывается при помощи заклятья: «Πλάτανε, άνοιξε!»/ «Платан, откройся!» Эта сказка является вариантом более известной восточной сказки об Али-бабе и сорока разбойниках, в которой «растением-ключом» оказывается растение кунжут.

К группе *растений-медиаторов* можно отнести встречающееся в новогреческих сказках золотое яблоко (или любой иной его субститут: плод другого растения, шар, клубок), которое приводит заигравшегося ребенка в Подземное или Подводное Царство.

<sup>209</sup>Фрезер Дж., Золотая ветвь. М., «Аст», 1996.

<sup>210</sup>Verg. Aien. VI, 136-212.

<sup>211</sup>Стоит отметить, что изначально Плутон представлялся как самостоятельное божество. Последующее отождествление его с Аидом, владыкой Подземного царства, не случайно, поскольку Подземный мир мыслился источником всякого богатства, в том числе прорастающего зерна.

<sup>212</sup>Καφαντάρης Κ., Το φιδόδενδρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 294-300.

<sup>213</sup>Он же: Ο Φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ.375-379.

<sup>214</sup>Кроме основного значения «дракон», слово «δράκος» в новогреческом языке обозначает «некрещеный ребенок», «разбойник». В соответствии с контекстом данной сказки, мы выбрали его третье значение.

*Растение и человек. Растительные образы и состояние человека (связь жизни человека и растения).*

Параллелизм человеческой и растительной жизни буквально отражен во многих обрядах. Следует вспомнить распространенную традицию высаживать растения с рождением ребенка. Для этой выбиралось, как правило, крепкое долголетнее дерево (платан, дуб). Строго запрещалось рубить такое дерево и вообще наносить ему какой-либо вред, поскольку оно было связано с жизнью и здоровьем человека. В новогреческой народной сказке «Невестка, которая не послушала свою свекровь»<sup>215</sup> («Н νύφη που δεν άκουσε την πεθερά της») мойры предрекли матери, что ее сын будет жить до тех пор, пока тлеет в камине головня. Мать вынула головню из камина и заперла ее в сундуке. Сын вырос и женился. Перед смертью мать наказала невестке, ни в коем случае не трогать головню, запертую в сундуке. Однако невестка забыла про наказ и, однажды найдя головню, бросила ее в камин. Как только головня сгорела дотла, муж невестки умер. Интересно отметить, что данная сказка почти буквально передает мотив известного древнегреческого мифа о Мелеагре<sup>216</sup>, жизнь которого также зависела от головни. Однако в древнегреческом мифе головню сжигает мать героя Алтея, разгневанная тем, что сын перебил ее братьев.

В сказках растение становится индикатором физического состояния героя. Для сказки, как и для других фольклорных жанров, характерно также отождествление эмоционального состояния человека и растения. Вот пример из сказки «Марулица» («Н Μαρουλίτσα»): «Ως καί(ε)ται και μαραίνεται της μάνας μου η καρντούλα,/να κiónται και να μαραίνονται του Ηλιου τα μαρούλια»<sup>217</sup>. [Как горит и вянет сердечко моей матушки,/Пусть так же горит и вянет латук Солнца].

Примечательно, что в этом отрывке проводится параллель между

<sup>215</sup>Καφαντάρης Κ., Ο Φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσεάς, 1988. Σ. 86-90.

<sup>216</sup>Аполлодор. Мифологическая библиотека. I, VII, 2-3. Пер. с древнегр. В.Г. Бороховича.

<sup>217</sup>Μηνάς Κ., Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. Σ. 167.

именем героини (Μαρούλιτσα) и греческим названием латука (τα μαρούλια).

*Растение как волшебное средство.*

Выше были приведены сюжеты, связанные с превращением растений и в растения, но растение может быть не только объектом магических действий, но и являться средством, при помощи которого осуществляется превращение и выполнять сугубо сказочную функцию – волшебное средство.

В сказочных сюжетах часто встречаются мотивы использования колдуньями растений в магических целях. Стоит отметить, что подобные описания сильно отличаются от реально существующих практик, что задается самим жанром сказки, рассказывающей о заведомо небывалых чудесных событиях. Так, например, в сказках часто фигурируют волшебницы, оборачивающие людей в животных при помощи растений (веток, корней, волшебных отваров из трав и т.д.) или же усыпляющие или отравляющие героев.

В новогреческой сказке «Три брата<sup>218</sup>» («Τα τρία αδέρφια») старуха-ведьма, превращает во львов двух братьев, дав им выпить отвар из магических трав и коснувшись их головы веткой. Названия трав не указаны. В данном случае более важен «конечный продукт» (отвар) и результат (метаморфоза). Сюжет этой сказки вызывает в памяти известный античный миф о волшебнице Кирке, которая превратила в животных спутников Одиссея, дав им выпить отвар из волшебных трав и коснувшись их головы магическим жезлом, только в новогреческой «интерпретации» данного сюжета на месте прекрасной волшебницы с острова Эея оказывается безобразная старая ведьма.

В сказке «Три брата и их злая мать»<sup>219</sup> («Τα τρία αδέρφια και η κακή μάνα τους») герой, после того как съедает плод с фигового дерева с черными плодами (συκιά με μάρια σύκα), обнаруживает, что у него выросли рога, когда же он съедает плод с белого фигового дерева (συκιά με άσπρα σύκα) –

<sup>218</sup> Κρόκος Γ., Τα παραμύθια της Θράκης. Αθήνα, Νέοι Ακρίτες, 1996. Σ. 31-35.

<sup>219</sup> Καφανδάρης Κ., Το φιδόδευδρο. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1988. Σ.397-399.

рога пропадают. Этот сюжет известен во многих европейских сказках (на месте фиги чаще упоминается яблоко). В данном случае происходит, пусть неполная, но все же метаморфоза сказочного персонажа. Он обретает тероморфные черты – рога. И фи́га, и яблоко обладают продуцирующей символикой. Рога также связаны с плодородием. Как пример можно вспомнить мифологему рога изобилия, реализованную в древнегреческой мифологии как рог козы Амальфеи, молоком которой нимфы вскормили Зевса<sup>220</sup>.

Универсальный характер имеют сказки о молодильных яблоках, волшебных травах, используемых для воскрешения умерших. Подобные образы соотносятся с символикой вечного возрождения и жизни. В новогреческой сказке «Три богатых юноши и богатая девушка»<sup>221</sup> («Τα τρία πλουσιόπαιδα και η πλουσιοκόρη») яблоко наделяет героя необычайной силой. Как живая вода используется сок яблока в сказке «Каменная девушка»<sup>222</sup> («Η Μαρμαρωμένη»). Герой сказки «Добрый царевич» («Το καρδιαλίδικο βασιλοπούλο») отправляется в путь за целебными яблоками для своего отца. В сказках «Янис-медведь»<sup>223</sup> («Ο Αρκουδογιάννης») Янис-медведь исцеляет царевича от слепоты при помощи корня (η ρίζα) волшебного дерева. Свойствами, сходными со свойствами яблока, обладает роза (το τριαντάφυλλο или το ρόδο). В сказке «Роза бессмертия»<sup>224</sup> («Το ρόδο το αμάραντο») роза является и целительным, и оживляющим средством: герой оживляет умершую до срока жену, дав ей вдохнуть аромат чудесной розы. Когда самого героя казнят по несправедливому навету, верный друг, чтобы вернуть его к жизни, применяет к нему это же средство. В сказке «Живая вода»<sup>225</sup> чудесное дерево, с ветвей которого стекает живая вода, сравнивается с гранатовым деревом (μοιάζει σα ροδιά). В кипрской народной сказке два гранатовых дерева ссорятся и обрывают

<sup>220</sup> Аполлодор Мифологическая библиотека. I, I, 7. VII, 5. Пер. с древнегр. В.Г. Боруховича.

<sup>221</sup> Καφανδάρης Κ., Το φιδόδενδρο. Αθήνα, Οδυσσεύς 1988. Σ. 358-360.

<sup>222</sup> Κασσης Κ., 64 παραμύθια από τη Μάνη. Αθήνα, Ιχώρ, 1993. Σ. 47-51.

<sup>223</sup> Ibid., 564-565.

<sup>224</sup> Ibid., 84-89.

<sup>225</sup> Κασσης Κ., 64 παραμύθια από τη Μάνη. Αθήνα, Ιχώρ, 1993. Σ. 17-38.

друг другу ветви, затем они прикрепляют оборванные ветви при помощи золотой травы, на них же растущей. Эта же трава является волшебной травой, при помощи которой одна змея оживляет другую.

В качестве волшебного средства с негативным воздействием используется обычно трава (το βότανο) или «сонная трава» (το υπνοβότανο). В сказке «Целеполевкос»<sup>226</sup> («Ο Τσελεπόλευκος») злая царевна усыпляет при помощи травы похищенного мужа героини. В сказке «Царевна на войне»<sup>227</sup> («Η βασιλοπούλα που πάει στον πόλεμο») жених усыпляет «сонной травой» царевну и тайно увозит ее в свое государство, то есть на чужбину.

## **2. 2. Растения в народных быличках, преданиях, этимологических легендах.**

### **Легенды о происхождении растений.**

В новогреческом фольклоре есть ряд легенд этиологического характера, повествующих о происхождении растений или их признаков и свойств. В таких легендах растения часто взаимосвязаны с персонажами «народной Библии»<sup>228</sup>, с мифологическими персонажами или человеком. Основные модусы возникновения растений в народных этимологических легендах – создание, творение растения, превращение человека или мифологического персонажа в растение, произрастание растения из крови, семени, слез человека или МП. В особую категорию можно выделить истории о появлении того или иного растения именно в месте проживания информанта, шире – в Греции. Стоит отметить, что последней категории преданий не уделялось должного внимания.

### *Растения и персонажи «народной библии».*

В первой главе данной работы мы уже говорили о том, что творцами растений оказываются евангельские или библейские персонажи (Бог,

<sup>226</sup> Χουρδάκης Α., Κρητικά λαϊκά παραμύθια. Ηράκλειο, Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, 1994. Σ.75

<sup>227</sup> Καφανδάρης Κ., Το φιδόδενδρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1988. Σ. 148-150.

<sup>228</sup> Под этим понятием мы подразумеваем своеобразную интерпретацию библейского предания в фольклоре.



Христос, святые, Богородица) или их антагонисты (черти, дьявол). Растения также могут возникать на том месте, где ступил священный персонаж, где пролились его слезы (происхождение растения «Богородицыны слезки») или кровь (мак, вырастающий из Крови Христа). В ряде легенд растения наделяются фактически антропоморфными чертами и участвуют в действии: помогают или вредят священным персонажам, за что получают соответственно благословление или проклятие (например, предание о ежевике, винограде и Аврааме, об олеандре и Христе, о люпине и Богоматери, о гордыне овса и др.).

#### *Растение и человек. Мотивы превращений.*

Общим мотивом многих новогреческих легенд о превращении часто является проклятие, которое может быть выражено в легенде вербально или подразумеваться. Подобные легенды обычно предполагают совершение героем, героиней какого-либо действия, противоречащего этическим нормам и подлежащим осуждению, проклятию (самоубийство, инцест, оскорбление священных объектов или лиц, непочтительное отношение к родителям и т.д.). В качестве примера можно привести легенду крымских греков о происхождении тополя, кипариса и граната, в которые превратились девушки, проклятые родителями за свою непочтительность<sup>229</sup>, или легенду о происхождении яблони от женщины с аналогичным именем, которую Бог покарал за гордыню

Новогреческая крымская легенда повествует о рыбаке и его жене, у которых было три дочери. Старшую звали Тополиной, среднюю Гранатой, а младшую Кипарисой. Тополина была маленькой и безобразной, Граната очень бледной, Кипариса имела слишком веселый и смешливый нрав. За свои недостатки дочери упрекали и бранили своих родителей, пока те не взмолились небу, чтобы их избавили от гнева собственных детей. Тотчас Тополина превратилась в самое высокое дерево, но без цветов и плодов,

---

<sup>229</sup>Филатова М.С., Легенды Крыма. Симферополь, «Бизнес-информ», 2000. С. 159-161.

Граната – в дерево с красивыми розовыми цветами, которые, однако, не имели запаха, а Кипариса – в дерево, которое из-за своего печального и неподвижного вида стало символом грусти и скорби. В данном случае легенда не только рассказывает о происхождении самих деревьев, но и дает объяснение некоторых их признаков и символики.

Согласно новогреческому народному преданию о происхождении яблони, женщина по имени Яблоня хотела подняться на высокую гору на осле, не испросив божьей помощи. Она упала и разбилась, превратившись в яблоки, из семечек которых выросло дерево яблоня<sup>230</sup>.

Этолийская легенда<sup>231</sup> рассказывает о происхождении ежевики. В давние времена жил бродячий торговец по имени Βάτος (имя буквально означает «ежевика»). Он продавал ленты, булавки, кружева, бисер. Основными покупательницами его были девушки. Ежевика был очень хорош собой, и поэтому ему всегда удавалось что-нибудь продать, так как девушки приходили иногда только посмотреть на него, а уговорить их купить что-нибудь ему и вовсе не стоило труда. Тогда девушки пожаловались нереидам, что Ежевика их совсем разорит, если те им не помогут. Нереиды заманили торговца к себе и увидели, что он действительно очень хорош собой. Одна из нереид, по имени Калло<sup>232</sup>, позавидовала его красоте и превратила в колючий куст. В этой легенде еще дополнительно поясняется свойство колючего куста, который, подобно назойливому торговцу, хватает человека за одежду.

Мотив превращения в растения МП или сказочного персонажа является распространенным мотивом новогреческих сказок или быличек. Растения в данном случае является временной фитоморфной ипостасью МП или сказочного персонажа. Что касается собственно этиологических легенд, то в них превращение носит постоянный характер, и метаморфоза

---

<sup>230</sup> Легенда приводится в работе *Papamichael Anna J*, Birth and plant symbolism, Athens, Greece, Asklipiou, 1975. P.48-49.

<sup>231</sup> Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 216-218.

<sup>232</sup> Κάλλω по гречески значит «красавица».

происходит с персонажем, не обладающим самостоятельной способностью к изменению своего первоначального облика<sup>233</sup>. Для таких мотивов превращения необходим агент, то есть персонаж, при помощи которого или в результате действий которого свершается превращение: родители проклинаят дочерей, Бог гневается за гордыню на женщину, nereиды превращают юношу в ежевичный куст и т.д.

#### *Растение и человек. Растение на могиле.*

Мотив вырастающего на могиле растения также может лежать и в основе мифа о происхождении растения. Так, по этолийскому преданию, ароматная трава мелисса выросла на могиле Мелисандры, жены Мелисандра, которая умерла от тоски, узнав, что ее муж был убит алжирскими пиратами<sup>234</sup>.

#### *Растение и человек. Растения, вырастающие из крови, слез и т.д.*

Предания о происхождении мандрагоры поясняют сходство ее корня с человеком, что отразилось в ее народном названии, особенно распространенном на Крите и некоторых додеканеских островах – «καλανθρωπάκι», «καλάνθρωπος» (от «καλός» - «хороший» и «άνθρωπος» – «человек»). Считается, что это растение произошло из крови или семени повешенного человека, что отражено в другом народном названии мандрагоры – αγγώνη (от αγγώνω – душисть, вешать, давить).

#### *Растения и МП. История о появлении растений в Греции.*

В новогреческом фольклоре нашли отражение легенды о появлении того или иного растения в топосе информанта. Согласно новогреческому преданию о возникновении финиковой пальмы, первый плод этого дерева

<sup>233</sup> Характерный признак МП или мифологизированного сказочного персонажа.

<sup>234</sup> Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ.214.

был привезен из Египта в Мани nereидами<sup>235</sup>. Стоит отметить, что в фольклорных сюжетах часто можно найти мотив связи финика и МП. Часто финиковое дерево маркирует в новогреческих быличках место появления МП, прежде всего nereид.

### **Растения в быличках и преданиях.**

*Растения и МП. Растения как локус МП.*

В новогреческих быличках встречаются рассказы о так называемых «заклятых» деревьях (στοιχειωμένα δένδρα), в которых обитает некий дух (στοιχείο). В «Преданиях» Н. Политиса зафиксировано несколько легенд, повествующих о таких деревьях. Как правило, это крупные старые деревья или деревья, которые отличаются необыкновенно быстрым ростом и развитием. Предание с Самоса<sup>236</sup> описывает целую рощу из старых платанов, в которой строго запрещалось рубить деревья или вообще наносить им какой-либо вред (ср. священные рощи). Один крестьянин был «погублен духом дерева» за то, что осмелился коснуться топором платана в этой роще.

Иногда, напротив, существовали предписания рубить деревья, в которых предположительно обитает дух. Примером этого может служить быличка<sup>237</sup> о некоем Петре, который заболел из-за того, что его отец посадил в своем саду лещину, разраставшуюся с необыкновенной скоростью. По народному представлению, Петра «давил» дух лещины. Когда дерево было срублено, он сразу же поправился.

В первом случае дерево мыслится как *священное*, которое *нельзя* рубить, в другом, как *проклятое*, которое *следует* срубить. Своеобразный компромисс между противоречащими друг другу предписаниями демонстрирует поверье из Сев. Фракии<sup>238</sup> о том, что «заклятые деревья» можно рубить, но с соблюдением определенных предосторожностей.

<sup>235</sup>Информация предоставлена Климовой К.А.

<sup>236</sup>Πολίτης Ν. Γ., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965 Σ. 177.

<sup>237</sup>Πολίτης Ν. Γ. Παροιμίαι και παραδόσεις του ελληνικού λαού. Αθήνα, Σακελλαρίου, 1904. Σ. 178.

<sup>238</sup>Πρόμη Α., Τα υψωμένα δένδρα της Θεσσαλίας (Λαογραφική μελέτη). Μη εκδ. ΛΑΑΠΘ № 589.

Например, во время рубки нельзя разговаривать, чтобы дух дерева «не узнал» дровосека.

Другой запрет, объясняемый связью растений с МП, местопребыванием которых они являются, – это запрет спать/ отдыхать в тени этого дерева. Это можно проиллюстрировать на материале следующей былички:

Πλάισια μια βουλά κατ'όπου μια σκιά κι τη μισή τι νύχτα μι παρασιάσκει  
ένα βάρους απάνου μ'κι δεν γκοιτούσα, κι μητι μπορούσα να γυρίσου κι να  
κουνηθώ. Ξύπνησα. Του ένοιουθα και δεν το'γλιπα. Κοντά είπα «Πάτερ ημών  
κι αλάφρυνα. Ως φαίνιτι η σκιά είναι δέντρου αγναντιρό<sup>239</sup>. [Лег я однажды под  
тень дерева, и около полуночи мне показалось, будто на меня что-то давит  
сверху, а я не видел и не мог даже ни повернуться, ни пошевелиться.  
Проснулся. Чувствую это, а не вижу. Затем прочел «Отче наш» и  
полегчало. Наверное, это была тень «дерева видений»].

Примечательно, что дерево здесь называется «деревом видений». В других быличках так могут называться, напротив, деревья, связанные с благотворными духами. Под такими деревьями рекомендуется отдыхать и даже можно увидеть, по народным поверьям, «вещий» сон.

Проанализируем, какие именно растения упоминаются как локус МП. Часто упоминается большое и высокое дерево. Это может быть дуб или платан из-за своей прочности и долговечности. Лещину, орешник (или миндаль) вообще можно отметить как характерный для балканской и средиземноморской традиционной культуры демонический топос. Согласно балканским народным поверьям, в ореховых скорлупках на Святки по подземным источникам на землю поднимаются каликандзары. У греков Южной Италии есть поверье о том, что под орешником собираются ведьмы<sup>240</sup>. В Этолии орешник – это дерево, в котором живет дух, являющийся в виде свиньи<sup>241</sup>. По кипрскому преданию<sup>242</sup>, нельзя сидеть

<sup>239</sup>Μπουσμπούκης Α. Δ., Αυθεντικές ιστορίες παραφυσικών φαινομένων από την Πίνδα. Αθήνα, 1983. Σ 85.

<sup>240</sup>Cattabiani A., Florario: miti, leggende e simboli di fiori e piante. Milano, Mondadori, 1996. P. 89.

<sup>241</sup>Λουκόπουλος Δ., Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ. 202-203.

<sup>242</sup>Ρουσουνίδης Α Χ., Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών, 1988. Σ. 25.

под тенью миндального дерева, так как это излюбленное место отдыха nereid. Локусом nereid в народной новогреческой демонологии нередко бывает и смоковница. В сборнике преданий Политиса, приведено несколько историй о смоковницах<sup>243</sup>. Одна легенда повествует о проклятой смоковнице, из-под корней которой выходит барашек. Если человек войдет под тень этого дерева, то в его ногу как будто вонзают иглу. Барашек превращается в nereidu и похищает этого несчастного человека. Иногда похищенный может вернуться, но будучи уже безумным или больным. Патрская легенда<sup>244</sup> упоминает смоковницу, в которой живет дух еврея, являющийся в виде быка.

#### *Растения как ипостась МП. Мотивы превращений.*

Превращение растения в антропоморфное существо встречается не только в жанре сказки. В быличке, записанной автором настоящей работы в деревне Полидендро (Северная Фракия), информант рассказывает о том, как его дед будто бы видел миндальное дерево, которое превратилось в очень красивую женщину с длинными светлыми волосами, а потом снова в дерево.

#### *Растения-медиаторы. Растение-ключ.*

Если в новогреческих сказках упоминается мотив растения, при помощи которого можно открыть вход в волшебную пещеру с сокровищами, в новогреческих народных преданиях рассказывается о «железной траве»<sup>245</sup> (σιδερόχορτο), название которой можно было бы перевести и как «разрыв-травы», учитывая сходные представления в славянской традиции. При помощи этой травы, согласно новогреческому поверью, открываются любые двери и замки, за которыми хранятся сокровища. Найти железную траву можно только при помощи ежа. Для

<sup>243</sup> Πολίτης Ν. Γ., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ. 294-295.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 274-275.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 174-176.

этого надо окурить дымом его нору и забить ее. Еж примется откапывать в земле траву, чтобы «открыть» нору и вылезти наружу. Когда он это сделает, «железную траву» у него отнимают.

В сборнике преданий Н. Политиса<sup>246</sup> приводится легенда о чудесной «блестящей» траве (λαμπεδούσα ή λαμπεδόνα), превращающей все, чего бы она ни коснулась, в золото. Согласно народным поверьям, у животных, пожевавших этой травы, становятся золотыми зубы. Найти эту траву очень сложно. Сделать это можно только ночью, когда она светится, выделяясь среди других трав. Однако не так просто сорвать эту траву, так как она утрачивает свой блеск при приближении. Основной признак этой травы отображен уже названием. Свойством блестеть она наделяет предметы, которых коснется.

Обе травы – «блестящая трава» и разрыв-трава – связаны с сокровищами. Одна все обращает в золото, другая отпирает замки, за которыми оно скрыто. «Железная трава» и «блестящая трава» принадлежат к тому типу растений, которые едва ли соотносятся с какой-либо реальной ботанической единицей и принадлежат к категории «чудесных растений».

#### *Растение и человек. «Человеческая» жизнь растений.*

Разбирая сказочные мотивы превращения растений в человека, мы предлагали рассматривать их и как в своем роде мотивы «воплощения», «вочеловечения» растений. «Человеческая» жизнь<sup>247</sup> растений еще более отчетливо представлена в легендах, непосредственно связанных с аграрной деятельностью человека и касающихся культурных растений, употребляемых в пищу, используемых для изготовления одежды и т.д.

Приведем легенду, в которой одушевляются посевы: «Θα σκούσουν τα σάρτα να φιλήσουν τη μάνα τους τη γή, γιατί ετοιμάζονται να φύγουν απ'την αγκαλιά της. Τότε η μάνα τους τους λέει' «Μην πικραίνεστε παιδιά μου κι

<sup>246</sup> Πολίτης Ν. Γ., Παραδόσεις, Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ. 174-176.

<sup>247</sup> О сюжетах, повествующих о «жизни и житии» растений см. статью Н.И. Толстого «Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции»/ Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 1994. С.139-168.

αυτούς που θα σας φάνε θα τους φάω εγώ πάλι όλους»<sup>248</sup>. (Χίος). [Склонились посевы поцеловать свою мать-землю, потому как готовы они были покинуть ее объятья. Тогда говорит им их мать: «Не печальтесь, дети мои, тех, кто вас ест, я их всех снова съем сама» (Хиос)].

В данном тексте с пропуском нескольких звеньев речь идет о всходах посевов (посевы покидают объятья матери-земли), их жатве и приготовлении из них хлеба (пропущенные звенья), идущего в пищу людям («те, кто вас ест»). Кроме того, в этом тексте присутствует древний мифологический образ земли, матери всего сущего, из чрева которой все рождается и в чрево которой все возвращается<sup>249</sup>. Фраза «я их всех снова съем» обозначает, что люди будут похоронены в земле. О восприятии земли как живого существа, о ее мифологизации в новогреческой народной традиции говорит и тот факт, что в обрядах, связанных с жатвой, принято оставлять несжатой полоску, чтобы земля «не обиделась и давала еще», о чем свидетельствует следующий текст: «Η γης μοιάζει της πέρδικας, η πέρδικα κάνει δεκαεφτά-δεκαοχτώ αβγά, και μη τα παίρνεις όλα και της αφήνεις τρία, και νομίζει πως τα'χει όλα και συνεχίζει να κάνει κι άλλα. Έτσι είναι και η γης' αφήναν οι παλιοί μιαν άκρια, ένα χεροβόλο αθέριστο για να μην καύγεται η γης»<sup>250</sup>. (Νάξος) [Земля похожа на перепелку, перепелка кладет семнадцать-восемнадцать яиц, а ты у нее все не бери, оставь ей три. Она подумает, что у нее все яйца и продолжит класть другие. Так и земля. В старину люди оставляли один край, один сноп несжатый, чтобы не сердилась земля (Наксос)].

Другой текст из Фракии более подробно рассказывает о жизни и «мученичестве»<sup>251</sup> зерновых, прежде чем они превратятся в пищу: «Το σιτάρι έχει μεγάλο παράπονο πού το κάμνε φρυγανιά και λέγ' στη μητέρα τ', τη

<sup>248</sup> Πολίτης Ν. Γ., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ. 49.

<sup>249</sup> Похожая легенда существует про колосья. Колосья приходят к земле, целуют ее и говорят: «Έχε γειάμ, μανούλα μου, και πά μας φαν οι λύκοι». [Здравствуй, матушка, съедят нас волки]. Земля отвечает: «Εσάς οι λύκοι τρώγουν σας, μα εγώ τρώω τους λύκους». [Вас едят волки, а я ем волков]. (Πολίτης Ν., Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. Σ.174).

<sup>250</sup> Κυριακίδου –Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ. 83-84.

<sup>251</sup> В византийской народной литературе известно произведение, в котором описывается «казнь» винограда: знаменитый «Плодослов», переведенный довольно рано на славянские языки.



γής? Εγώ μητέρα μ', φεύγω και του χρόνου θα σε ξαναϊδώ, μόνη ξέρε που ο κόσμος με τυραγνάει πολύ, – Τί σε κάμνουνε; – Μητέρα, με κόβνε με τα σίδερα και με θερίζνε, μ'αλωνίζνε, με λιχνίζνε, με πάνε στο μύλο και μ'αλέθνε, ύστερα με ζυμώνει, αυτά δε με πειράζνε, όσο με τυραγνάει που με ξαναβάζνε στη φωτιά και με κάμνε φρυγανιά»<sup>252</sup>. [Как-то пшеница пришла к матери-земле, горько жалуясь на то, что из нее делают гренки (сухари): «Я, матушка моя, в этом году уйду и в этом году тебя снова увижу, только знай, как меня народ сильно мучит!» – «Что тебе делают?» – «Мать, меня железом рубят и режут, меня бьют, меня веют, несут меня на мельницу и молотят, потом месят, но ничто меня так не мучит, как то, что меня на огонь ставят и сушат»]. В этом отрывке представлен полный цикл работ от жатвы до приготовления хлеба (сухарей). Эта история интересным образом поясняет также, почему тесто поднимается и «шипит»: «хлеб сердится».

### 2.3. Растения в народных балладах и песнях.

#### *Растения и МП. Локус МП.*

Важным может быть растение в целом или его часть, как, например, в сказке о nereидах и цитронах, где локусом МП оказывается плод. Местом обитания МП бывает дупло. Согласно новогреческим преданиям в дуплах старых сухих деревьев обитают «врекoлаки» (βρεκόλακοι) – ходячие покойники, вампиры. Известная новогреческая баллада рассказывает о ламии, которая заманивает юношей в дупло дерева, чтобы те отыскали ее кольцо, и убивает их. Особенно интересен эпирский вариант<sup>253</sup> этой баллады, в котором в качестве дерева, являющегося местом обитания ламии, названа ива, пораженная молнией. Единственным человеком, которому удается справиться с ламией, оказывается сын молнии. В связи с этим стоит вспомнить предания, встречающиеся в славянской традиции. Согласно этим преданиям, молния бьет в любое место или предмет, где

<sup>252</sup> Σταμούλη-Σαράντη Ε., Από τα φυτά της Θράκης // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό κέντρο, 1944. Σ. 62-63.

<sup>253</sup> Γιάγκας Α., Ηπειρώτικα δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, 1959. Σ. 196-197.

прячется злой дух (черт)<sup>254</sup>. Среди деревьев молния поражает чаще всего дуб, грушу и вербу, а также осину. Последнее дерево соответствует греческой иве (ιτιά), более того с этим деревом у северных греков связан аналогичный комплекс преданий (например, о повесившемся на осине / иве Иуде).

*Растение и человек. Уподобление человека растениям. Сад Харона.*

В первой главе настоящей работы был приведен отрывок из песни Харона (см. стр.37), в котором присутствовал мотив сада Харона, в котором люди уподоблялись различным растениям в этом саду. Юноши сравнивались с кипарисами, молодые девушки с лимонными деревцами, дети с цветами (фиалками).

*Растение и человек. Растение на могиле.*

Связь человека и растения проявляется в таком мотиве песен Нижнего Мира, как растение, вырастающее на могиле:

Εἰς τὸν τάφον μου ἐπάνω    На могиле моей  
φύτρεψε βασιλικό            вырос базилик.  
νὰ ρχεσαι να τὸν ποτίξεις    Приходи поливать его,  
να θαρρείς πως εἶμαι ἐγώ<sup>255</sup>.    Так как это я.

Мотив растения на могиле часто реализуется в балладах о несчастных влюбленных и в легендах о проклятых родственниках. Проанализировав соответствующие сюжеты песен, мы можем прийти к выводу, что на могиле возлюбленных обычно вырастают разные растения:

Ὁ νιός γίνηκε κάλαμος, ἡ κόρη κυπαρίσσι,  
κι' ὄντας φυσάει ὁ άνεμος та γέρνει και φιλιώνται,  
κι' ὅσοι διαβάτες κι' αν περνούν απ' τ' Αη-Δονά τὸν κάμπο  
κάνουν σημάδι τὸν σταυροῦ και та μοιρολογούνε:  
Για ἴδες та, та λιγοημένα, та λιγοφτουριμένα,

<sup>254</sup> Белова О. В., Молния/ Славянские древности. Т. 3. М., «Международные отношения», 1999. С. 280-282.

<sup>255</sup> Κουγέας, Σ., Τραγούδια τὸν Κάτω Κόσμου. Τα μοιρολόγια τὸν Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. Σ. 99.

δεν φιλιώταν ζωντανά, φιλιώνται πεθαμένα!<sup>256</sup>

Юноша стал тростником, девушка – кипарисом  
когда дует ветер, они целуются,  
и кто бы ни прошел с луга Святого Доната,  
крестится и жалеет их:

– Глянь-ка, мало пожили, мало были счастливы,  
не нацеловались живые, мертвые целуются.

Влюбленные как бы продолжают жизнь после смерти, тянутся друг к другу. Кипарис, как уже говорилось, традиционно обладает символикой смерти (средиземноморский обычай сажать кипарисы на могиле). Тростник, с одной стороны, символизирует хрупкость, смирение, с другой стороны, – жизненную силу (древнегреческий миф, например, говорит, о том, что Прометей принес огонь в тростнике<sup>257</sup>, а огонь в свою очередь – символ «неугасающей» жизни). На могиле братьев, сестер в большинстве случаев вырастает одно растение. Таким образом, как бы реализуется метафора происхождения «от одного корня» («από μια ρίζα») кровных родственников:

Ανάμεσα στα δύο βουνά δύο αδέρφια είναι θαμμένα<sup>258</sup>,  
κι'ανάμεσα στα μνήματα'να κλήμα φυτεμμένο.  
κάνει σταφύλι κόκκινο, μα το κρασί φαρμάκι,  
κι'όσες μανούλες τ'ώπιανε, καμμιά παιδί δεν κάνει.

Меж двух гор два брата похоронены,  
и между их могил одна лоза выросла.  
Зреет на ней виноград красный, но вино – яд,  
Сколько бы матушек его ни пили, ни одна не родит ребенка.

Обычно позитивная символика виноградной лозы и винограда в этой

<sup>256</sup> Γιάucas A., Πλειριώτικα δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, 1950. Σ. 377.

<sup>257</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. I, VII,1. Пер.с древнегр. В. Г.Боруховича.

<sup>258</sup> Γιάucas A., Πλειριώτικα δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, 1950. Σ. 393

песне меняется. «Вино жизни» становится ядом.

Примечательно, что для баллад и песен, в отличие от сказок и преданий, мотив именно превращения не характерен. Кроме того, чаще встречаются мотивы, описывающие отношение «человек – растение», нежели «растение – потусторонний мир, мифологические персонажи». Взаимосвязь человека и растения будет составлять основное содержание обрядового фольклора.

#### **2.4. Функции и символика растений в обрядовом фольклоре.**

Предварительно стоит отметить, что, в целом растительные образы в новогреческом обрядовом фольклоре выполняют как чисто поэтическую функцию (с растениями сравниваются участники обряда), так и символизируют разные этапы самого обряда и соответственно человеческой жизни или годового цикла.

##### *2. 4.1. Свадебные песни.*

Существует распространенный сказочный мотив с выбором невесты/ жениха при помощи яблока или известный древнегреческий миф о Гиппомене и Аталанте, который, бросая девушке под ноги золотые яблоки, выиграл состязание в беге и добился в жены резвоногой бегуны<sup>259</sup>. Такие мотивы могут быть объяснены тем, что одним из кодов *rites de passage* оказывается вегетативный код.

Растительные символы формируют одну из важнейших кодов свадебного обряда (наряду с персонажной, акциональной, цветовой, гастрономической и т.п.) и находят широкое отображение в соответствующих обрядовых текстах. В свадебном обряде принимают участие две стороны («партии» жениха и невесты), изначально чуждые

---

<sup>259</sup>Аполлодор. Мифологическая библиотека, III, IX, 2. Пер. с древнегр. В.Г. Боруховича.

друг другу, но в конечном итоге, ибо такова цель свадебного обряда, обязанные соединиться<sup>260</sup>.

В новогреческом свадебном фольклоре, особенно в величальных песнях или в свадебных благопожеланиях, растительный образ используется, прежде всего, для метафорического описания молодых, причем для образа невесты может быть более характерна одна группа фитосимволов, а для образа жениха – другая.

Рассмотрим группу фитосимволов, соотносимых с образом невесты и маркирующих различные этапы свадебного обряда, проходимого невестой буквально и символически.

*Лимонное деревце.*

В новогреческом фольклоре молодая незамужняя девушка часто уподобляется лимонному деревцу. Так, в свадебных песнях с лимонными деревьями сравниваются подружки невесты или все присутствующие на свадьбе незамужние девушки (тогда как замужние женщины сравниваются с розовыми кустами):

Ελάστε πόδε κοπελιαίς <sup>261</sup> ,	Приходите, девушки,
Γι' αθησμένας λεμονιαίς.	Цветущие лимонные деревца,
Ελάστε σείς και παντρεμμένας	Приходите, мужние жены,
Ροδαριαίς ξεφουντομένας <sup>262</sup>	Розовые кусты пышные.

Употребляясь для описания невесты, образ лимонного деревца символизирует ее девическую жизнь и расставание с ней. В любовных песнях, исполняемых, по всей видимости, от лица отвергнутого влюбленного, девушка часто уподобляется «переплетенному», «повязанному» лимонному деревцу/ «περιπλεγμένη» λεμονιά:

Περιπλεγμένη λεμονιά <sup>263</sup> ,	Повязанное лимонное деревце,
Περιπλεγμένη λεμονιά,	Повязанное лимонное деревце,

<sup>260</sup>См. Геннеп ван А. Обряды перехода/ Пер. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской. М., «Восточная литература», 1999. – 198 с.

<sup>261</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>262</sup>Κριάρης Α., Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων. Αθήνα, 1920. Σ. 353.

<sup>263</sup>Δαράκης Π.Α., Τραγούδια της Άγιας Παρασκευής Λέσβου. Αθήνα, Κόδρος, 1972. Αθήνα. Σ. 30.

Με τα άνθη στολισμένη,	Цветами украшенное,
Όταν σου αγάπησα,	Κοгда я тебя любил,
Ήταν ευλογημένη,	Было оно благословенным,
Μα τώρα που χωρίζουμε,	Но сейчас, когда мы расстаемся,
Είναι καταραμένο	Όно проклято.

Стоит отметить, что во время свадьбы производятся обряды, в которых присутствует элемент повязывания, связывания, переплетения (например, в северной Фракии женщины повязывают невесте голову платком<sup>264</sup>, руки молодых связывают полотенцем, невесте повязывают на запястье золотую или красную ниточку и т.д.). Перевязанное лимонное деревце, таким образом, может символизировать девушку, перешедшую в статус невесты, девушку, которую «связали» брачными узами: «Γαμπρέ, την αδερφούλα μας να μην την αμαλώνεις / σαν λεμονιά με το ανθό να την εκαμαρώνεις»<sup>265</sup>. [Жених, сестрицу нашу не брани,/ Как цветущее лимонное деревце ее береги].

Последние строчки можно объяснить как просьбу братьев так же бережно обращаться с их сестрой, как обращались с ней в родительском доме.

Стоит отметить, что достаточно устойчивым эпитетом лимонного деревца является определение *ανθισμένη* [цветущее]. С одной стороны, цветение связано с идеей молодости и красоты, с другой стороны, *белые* цветки лимонного деревца символизируют чистоту и непорочность, характеризую, таким образом, состояние невесты, предшествующее ее переходу из девичества в статус «мужней жены».

*Лилия и жасмин.*

В величальных песнях, адресованных невесте, последняя довольно часто сравнивается с растениями, имеющими белые цветы: «Άσπρα

<sup>264</sup> Аналогичный обряд распространен в славянской традиции и носит название «окручивание невесты».

<sup>265</sup> *Ιωαννίδης Σ.*, Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balcan studies, 1991. Σ.174.

λουλούδια πέφτουνε απ'την κορμостаσιά σου»<sup>266</sup>. [Белые цветы падают с твоего тела], или: «Ποιός κρίνος ωραιότατος σ'έδωκε ασπράδα / και ποιά μηλιά γλυκομηλιά τη ροδοκοκκινάδα»<sup>267</sup>; [Какая прекраснейшая лилия тебе дала белизну, / какая яблоня сладкая – цвет розовый?].

Учитывая традиционную символику белого цвета, данные тексты можно трактовать не только как поэтическое сравнение белизны кожи невесты с лепестками лилии, жасмина и т.д., но и как похвалу непорочности невесты. В новогреческих религиозных песнях с белой лилией сравнивается также Богородица.

#### *Базилик и майоран.*

Сходными функциями обладают такие растительные образы, как базилик или майоран. Эти растения часто связаны с периодом, предваряющим свадьбу, символизируя обручение молодых или взаимную симпатию. Так, например, девушка может подарить юноше в знак своего расположения несколько веточек базилика, перевязанных золотой ниткой, или майоран. Для свадебных причитаний характерен мотив украденного или срезанного базилика, который символизирует увод невесты из родительского дома. Важную роль играет такое свойство этих растений, как свежий аромат, наделяющий их положительной символикой. В свою очередь «ароматным» растениям можно противопоставить растения, начинающие «портиться», «перезрелые», с которыми в новогреческом фольклоре презрительно сравниваются старые девы или холостяки: «Σα μήλο που είναι'ς τη μηλιά το παραγινωμένο / Ετσ'είναι και τ'ανύπαντρο σαν έρχεται ο καιρός του»<sup>268</sup>. [Как яблоко на яблоне перезрелое, / Так и неженатый человек, когда приходит его время]. В сказке «Три царевны» («Οι τρεις βασιλοπούλες») царю от трех дочерей прислан подарок – три перезрелые дыни. Царь спрашивает у советников, что значит такой

<sup>266</sup> Γωαννίδης Σ., Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balcan studies, 1991. Σ.174.

<sup>267</sup> Ibid., Σ.171

<sup>268</sup> Ρουσσινίδης Α Χ., Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών, 1988. Σ.17-18.

подарок, советники отвечают ему: «Δεν καταλαβαίνεις, βασιλέα μου, ότι οι κόρες σου θέλουνε παντρεία, και ξεπεράσανε, σαν αυτά τα πεπόνια»<sup>269</sup>. [Разве не понимаешь, ты, государь наш, что дочери твои желают замуж и перезрели, как эти дыни].

*«Золотые» растения. Мирт и фиалка.*

Невеста в свадебных песнях сравнивается с *золотым* растением. Золотое растение, учитывая переходную символику золота в народных мифопоэтических представлениях, обозначает переход невесты в изначально «чужое» для нее пространство жениха, в «чужую» семью, символическую «смерть» в одном статусе (девушка) и возрождение в другом (мужняя жена).

Μυρσίνη χρυσοπράσινη της εκκλησίας στολίδι  
είσαι της Ρόδου γιασεμί και του ανθού η βούλα<sup>270</sup>.

Мирт златозеленый, украшение церкви,  
ты, жасмин Родосский и фиалка в цвету.

Необходимо заметить, что мирт, которому в этой величальной песне дано определение «златозеленый», обладает двойственной символикой в греческой культуре еще с древних времен. В античности мирт, с одной стороны, был растением, посвященным Афродите, богине любви и красоты, и символизировал мир, о чем пишет Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях»<sup>271</sup>. С другой стороны, миф о Дионисе повествует о том, как последний спускается в Тартар и выводит оттуда свою мать Семелу, предварительно «задобрив» супругу повелителя Царства Мертвых Персефону подарком в виде миртовой ветви<sup>272</sup>. Согласно христианской традиции, миртом, наряду с другими вечнозелеными растениями,

<sup>269</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1988. Σ 594.

<sup>270</sup> Γωαννίδης Σ., Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balcan studies, 1991. Σ.171

<sup>271</sup> Plutarchus, Pelopidas et Marcellus / Vitae parallelae, 5 v. London, Harvard University press, 1995. P. 435-531.

<sup>272</sup> Γρεϊβс Р., Мифы Древней Греции. Екатеринбург, «У-Фактория», 2004. С. 131.



символизирующими воскресение и торжество жизни над смертью, украшают алтарь во время Пасхальной Недели.

Фиалка также является образом, который обычно используется для описания молодой девушки или невесты, как, например, в следующем тексте, где невеста уподоблена золотой фиалке: «Ἦρθε ο τίμιος καιρός κι η βλογημένη ώρα / να σμίξει το γαρύφαλο με τη χρυσή τη βούλα»<sup>273</sup>. [Настало нужное время и благословенный час,/ чтобы соединить гвоздику с золотой фиалкой]. Золотое растение в данном случае как бы характеризует процесс «преодоления» противостояния двух сторон (стороны невесты и стороны жениха), участвующих в свадебном обряде. Золотую фиалку (=невесту) соединяют с гвоздикой (=женихом).

Вообще мотив золота, золотых украшений и предметов часто присутствует в свадебной песне. Растение не обязательно может быть само золотым, но помещается, например, в золотую чашку, таз, кувшин: «Πώς πρέπει το τριαντάφυλλο μεσ'στη χρυσή την κούπα /έτσι πρέπει κι η νύφη μας στα νυφικά τα ρούχα»<sup>274</sup>. [Как розе подобает золотая чаша,/ Так нашей невесте подобает свадебное платье<sup>275</sup>].

*Плодовые деревья: яблоня, олива, смоква, гранат, миндаль.*

Учитывая конечную цель свадебного обряда (создание новой семьи и продолжение рода), среди фитосимволов, соотносимых с невестой, важную роль играют растительные образы, обладающие продуцирующей символикой. Это, главным образом, *плодовые культурные деревья*: яблоня, олива, смоква, гранатовое дерево – и их плоды. В свадебных пожеланиях или причитаниях часто описываются действия, совершаемые обычно с плодовыми культурными растениями в реальной агрикультурной практике: посадка, пересадка, прививание, которые в данном обрядовом контексте и в отношении невесты обозначают, как и золотые растения, ее

<sup>273</sup> Ιωαννίδης Σ., Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balcan studies, 1991. Σ. 160

<sup>274</sup> *Ibid.*, 160

<sup>275</sup> Перевод И.И. Ковалевой.

переход в другую семью, в другой статус. Стоит отметить тот факт, что бездетную семью (или бесплодную женщину) называют «άκαρπο δέντρο» («бесплодное дерево»).

Среди плодовых деревьев наиболее часто упоминается яблоня, которая является универсальным символом плодородия во многих мировых культурах. Во фрагменте свадебного причитания, исполняемого от лица матери или отца невесты, невеста сравнивается с яблоней, распутившей ветви в чужом саду: «Μηλιά πού σ'εκαμάρωνα καθημερινή και σκόλη,/ τώρα'πλέξες τση κλώνους σου'ξε ξένο περιβόλι»<sup>276</sup>. [Яблоня, за которой я ухаживал/а каждый день и со старанием,/ Сейчас ты сплела ветви в чужом саду].

Мотив «прививания» семантически близок к мотиву «пересадки» растения, поэтому образ «привитой» оливы в приведенном ниже свадебном пожелании салентинских греков относится, прежде всего, к невесте:

Τζε πως ο πουντί κάνει η φωλέα <sup>277</sup>	Как птица вьет гнездо,
τζε πως είναι η σουτζέα κάνει το σύκο	как смоковница рождает смокву,
Καλήν γέμμα αν εβάλει στην αλαία	Хорошо пусть будет привита олива,
Οίου σόρκεται ώριος ο λιβέττο	На которой вызревает красивый плод,
Τζείνο που ρμάζεται	Тот, кто женится,
τζε ήν ώρα πιάνει	пусть возьмет красавицу,
τζε πως έ τζείνη	а та пусть
τα παιντία του κάνει <sup>278</sup> .	родит ему детей.

Однако олива и ее плоды не всегда являются символом плодородия. В этом случае важно противопоставление, о чем уже говорилось выше, по признаку «свежий» – «перезрелый». Так, в шуточной песенке фертильного характера старые женщины уподобляются маслинам, девушки – зеленым оливкам:

<sup>276</sup>Κριάρης Α., Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων. Αθήνα, 1920. Σ.464.

<sup>277</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>278</sup>Μεργιανού Α., Λαογραφία της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. Σ. 230.

Καλλιὰ ἄχω τσι παστές ελιές	Лучше зеленые оливки,
παρά τσι κολυμπάδες	чем битые маслины,
καλλιὰ ἄχω δέκα κοπελιές	лучше десять девушек,
πάρα σαράντα γράδες <sup>279</sup>	чем сорок старух.

Другое плодовое дерево, упомянутое в свадебном благопожелании, – смоковница. Плод смоковницы, кроме продуцирующей символики, соотносимой также с невестой, обозначает богатство и успех, процветание хозяйства. Новогреческая фразеология обыгрывает сходство слов «συκιά», «το σύκο» / «смоковница», «смоква» и «σηκώνω»/ «поднимать»: τα σύκα σήκωμα του νοικοκύρη / «смоквы – процветание хозяина».

Иногда в одном и том же фольклорном тексте представлена целая цепочка синонимичных образов:

Της καλής μηλιάς το μήλον,	От доброй яблони - яблоко,
Της καλής ροδιάς το ρόδι...	От доброго гранатового дерева – гранат...

Καλησπέρα, μήλο μου, καλησπέρα, μήλο μου, πορτοκάλι μου  
στην γνώμη και στην ομορφιά καμιά δεν είναι άλλη<sup>280</sup>.

Добрый вечер, яблоко мое, добрый вечер, яблоко мое, апельсин мой,  
Ни по разуму, ни по красоте нет тебе равной.

В этих песнях невеста сравнивается с плодами, которые фигурируют в описании символических действий, представленных в новогреческом фольклоре, в песнях, разрабатывающих любовно-брачную тематику, но не обязательно приуроченных непосредственно к свадебному обряду: бросание плода, съедание или надкусывание плода, срезание плода, одаривание плодом. В новогреческих любовных песнях, например, можно встретить следующий сюжет: девушка вышивает у окна, проезжает юноша, бросает яблоко, девушка съедает яблоко и беременеет. Другой вариант

<sup>279</sup> Στιβακτάκης Α. Ε., Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, Σμηρνιωτάκη, 1978. Σ. 123.

<sup>280</sup> Πολίτης Ν.Γ., Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. Σ 134.

«развития событий» в любовной песне: юноша проезжает мимо сада, видит спящую под деревом девушку, срывает яблоко, будит девушку и просит ее стать его подругой (иногда юноша сначала будит девушку с просьбой сорвать ему яблоко). В данном случае очевидны эротические коннотации мотивов, связанных со срыванием, бросанием, поеданием яблока. Здесь же можно вспомнить часто встречающийся в сказках мотив «чудесного рождения». Например, в новогреческих сказках<sup>281</sup> «Το αλογάκι και το παιδί» («Лошадка и ребенок»), «Ο Γιαννάκης και ο καλόγερος» («Яннакис и монах») бесплодная жена беременеет после вкушения волшебного яблока (айвы, смоквы).

Для свадебных песен наиболее характерен мотив одаривания плодом: «Χαρά στην κόκκινη μηλιά, χαρά στο παλικάρι, /οπού το μήλο το χρυσό θ'απλώσει για να παρεί»<sup>282</sup>. [Здравствуй, красная яблоня, здравствуй, молодец,/Чье золотое яблоко она примет]. Невесту в данном отрывке традиционно символизирует яблоня. Дарение женихом золотого (!) яблока и принятие его невестой обозначает согласие последней на брак.

Яблоко (гранат, айва) вообще являются неизменными объектами действия в свадебном обряде. Невесту осыпают золотыми и серебряными монетами и дают ей в руку гранатовое яблоко (ср. миф о Персефоне). Она держит его в правой руке (правая сторона обычно соотносится со стороной мужчины, жениха – для девушки это знак перехода в его мир), потом бросает его на пол так, что из плода сыплются зернышки. В Северной Фракии и у южных славян при помощи яблока приглашают на свадьбу. В Сербии, Греческой Македонии, Хорватии молодая жена, придя в новый дом, «одаривала» очаг яблоком с воткнутой в него монетой.

В свадебном пожелании на Кипре символом плодородия становится сорванный миндальный орех: «Να βκώ πάνω στην αθασιάν να κόψω έναν αθάσιν/Τ'αντρόγυνο π'αρμάσαμεν να ζήσει να γεράσει»<sup>283</sup>. [Пойду я к

<sup>281</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδετρο. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1988.

<sup>282</sup> Πολίτης Ν.Γ., Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. Σ. 178.

<sup>283</sup> Σακελλάριος Α.Α., Τα κυπριακά, ήτοι γεωγραφία, ιστορία και γλώσσα της νήσου Κύπρου από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερον, τ. Β': Η εν Κύπρω γλώσσα, Αθήνα, 1891 (ανατ. Λευκωσία 1991). Σ. 229

миндальному дереву сорвать миндаль, [Чтобы молодые, которых мы соединили, жили до старости].

Во многих регионах Греции миндальный орех является важной составляющей свадебных угощений. Молодых часто посыпают миндалем и другими сыпучими плодами. В Южной Италии свекровь высыпала перед невестой, вступающей в дом жениха, пшеницу или бобы, чтобы способствовать многочисленному потомству.

Миндальное дерево как плодовое и культурное, цветущее бело-розовыми цветами, естественно, принадлежит группе растительных образов, имеющих отношение к невесте. В одной из величальных песен<sup>284</sup> она прямо уподобляется миндальному дереву:

Γαμπρός είναι γαρούφανο,	Жених – гвоздика,
Η νύφ' ναί αμυγδαλιά	Невеста – миндальное деревце,
Και η καλή κουμπάρουλα μας	А добрая кумы дочка –
Είναι λεμονιά.	Лимонное деревце.

Примечательно, что дочка кумы (девушка) сравнивается с лимонным деревцем. В данном случае фитосимволы, относящиеся в этой песне к женским образам, скорее противопоставлены друг другу по схеме: лимонное деревце (девушка, не имеющая еще статуса невесты) – миндальное дерево (невеста) = жизнь в девичестве – переход в статус жены. Лимонное дерево ассоциируется с невинностью, миндальное дерево, при учете эротических коннотаций мотива срезанного или сорванного плода, характерных для любовных песен, – с плодородием.

*Дуб, платан, тополь. Гвоздика.*

Если невеста уподобляется плодовым, культурным растениям или плодам, то жених чаще всего соотносится с образами диких или неплодоносящих растений, например, платаном или тополем. Не менее важными оказываются и такие признаки, как ширина и крепость ствола (дуб). В этом смысле он как бы «противопоставлен» невесте, однако это

<sup>284</sup> Записано автором работы в Полидендро (Северная Фракия), 2006 г.

противопоставление преодолевается при помощи описанных ранее действий «прививания» и «посадки», «укоренения».

Σαν τον κίσσον όπου κολλά	Как плющ прирастает
στο δέντρο και ξαπλώνει,	к дереву и разрастается,
να σμίξει η νύφη το γαμπρό	пусть также соединится невеста с женихом,
και να ριζωσκελώνει <sup>285</sup> .	пусть укоренится.

Невеста сравнивается с плющом, а жених с деревом (дубом).

Уже из приведенных ранее песен мы видим, что среди растительных образов, соотносимых с женихом, очень часто упоминается гвоздика, которая очевидно обладает «мужской» символикой. Приведем еще несколько примеров:

Όταν σε βλέπω νά'ρχεσαι με τ'άλλα παλικάρια  
εσύ'σαι το γαρίφαλο κι οι άλλοι τα κλωνάρια<sup>286</sup>.

Когда я вижу тебя, приходящим с другими молодцами,  
Ты – цветок гвоздики, а они – ветки.

Της νύφης πρέπει γιασεμί και του κουμπάρου βιόλα  
και του γαμπρού γαρουφαλιά γιατί μυρίζει απ'όλα<sup>287</sup>.

Невесте подобает жасмин, куму – фиалка,  
Жениху же – гвоздика, потому что она благоухает сильнее всех.

В подтверждение того, что гвоздика, вероятно, соотносится в новогреческой народной культуре с мужской символикой, можно привести сказки, содержащие элемент переодевания девушки в мужской наряд. В них присутствует мотив испытания героини при помощи растения. Героиню, переодетую в мужское платье и выдающую себя за юношу, приводят в сад и предлагают ей сорвать на выбор розу или гвоздику. Если она срывает розу, это означает раскрытие ее женской сущности, если

<sup>285</sup> Πολίτης Ν. Γ., *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. Σ.146.

<sup>286</sup> Ιωαννίδης Σ., *Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη*. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balcan studies, 1991. Σ.173.

<sup>287</sup> *Ibid.*

гвоздику, то она остается неразоблаченной. Очевидно, что роза в данном случае соотносится с женской символикой, а гвоздика – с мужской. Примечательно, что в новогреческих народных свадебных песнях жених часто сравнивается с гвоздикой, а невеста с розой в пределах одного фольклорного текста. Конечно, мы говорим о наиболее характерных и частых уподоблениях. Иногда можно найти сравнение с гвоздикой и невесты. И жених, и невеста сравниваются с кипарисами, но кипарис является фитосимволом, чаще принадлежащим группе жениха как растение дикое и неплодоносящее; «Η νύφ' εἶνε<sup>288</sup> παράδεισος/ Κι ο γαμπρός κυπάρισσος»<sup>289</sup>. [Невеста – сад,/ Жених – кипарис]. Другой пример:

Μα' γώ θωρώ την τάβλα μας κ' εἶνε καλά στρωμένη  
Με μόσκους και με ξάχαραις και με τα κυπαρίσσια  
Κι η ξάχαρ' ναί το ψωμί και το κρασ' να' ο μόσκος  
τα κυπαρίσσια του σκαμνού εἶναι τα παλληκάρια<sup>290</sup>.

Смотрю на наш свадебной стол, хорошо накрытый,

С мускусом и сладостями и с кипарисами.

Сладости – хлеб, вино – мускус,

А кипарисы – молодцы, что на лавке сидят.

В этой песне юноши, представляющие сторону жениха, сравниваются с кипарисами.

Необходимо заметить, что в новогреческой народной культуре наделение того или иного растения символикой пола не всегда обусловлено грамматическим родом слова, обозначающего это растение. Если смоковница (η συκιά) или яблоня (η μηλιά), символизирующие невесту, названы в новогреческом языке словом женского рода, то, например, роза (το τριαντάφυλλο), обладающая той же символикой, обозначена словом среднего рода. Еще более показателен пример с

<sup>288</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>289</sup> Κριάρης Α., Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων, Αθήνα. Σ. 353.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 248.

базиликом, который также соотносится в новогреческом фольклоре с женскими образами, но обозначен словом мужского рода (ο βασιλικός). На Крите, например, о единственной дочери в семье говорят: «Мы ухаживали за ней, как за базиликом» (Την βαγιокλαδίζουμε σαν το βασιλικό). Для сравнения: в сербском фольклоре базилику уподобляется персонаж мужского пола. Так, в сербской народной песне жена обращается к мужу: «Бог с тобою, стебель базилика!/ Хорошо ты, зелен, разрастался,/ Да другая, видно, стебель сломит<sup>291</sup>»!

Можно заметить, что в древнегреческом языке для обозначения растения «базилик» использовалось слово среднего рода (το ὄκτιον βασιλικόν), а средний род в силу своей «нейтральности», может соотноситься как с персонажами женского, так и с персонажами мужского пола, однако, например, слово «кипарис» в древнегреческом языке<sup>292</sup> – женского рода (ἡ κυπάρισσος), что не явилось препятствием для преимущественно мужской символики этого дерева в новогреческом фольклоре. Кроме того, когда в новогреческих народных песнях с кипарисом сравниваются персонажи женского пола, особое значение имеет признак дерева – высокий прямой ствол, которому уподобляется «девичья статья», или символика вечнозеленой хвои, ассоциирующейся с идеей молодости.

Подведем некоторые итоги. Очевидно, что в новогреческих свадебных песнях растительный код играет важную роль и описывает отношения между его двумя главными участниками. Группа фитосимволов, относящихся преимущественно к невесте, представлена, в основном, плодовыми культурными растениями, вьющимися растениями, белыми или золотыми растениями. Растительные образы в отношении невесты символизируют разные этапы прохождения последней свадебного обряда. Группа фитосимволов, соотносимых с образом жениха, состоит,

---

<sup>291</sup> Караджич Вук Стефанович, Сербские народные песни и сказки/ Пер. с сербского Ю. Смирнова. М., «Художественная литература», 1987. С. 64-65.

<sup>292</sup> В общем-то, и в новогреческом языке это слово не имеет установившейся категории рода, поэтому словари нередко дают два варианта: η κυπάρισσος (ж.р.) или το κυπάρισσι (ср.р.)



напротив, из неплодоносящих, по преимуществу, диких или крупных растений. Распределение фитосимволов по разным группам может зависеть от гендерной символики, присущей растениям в народных мифопоэтических представлениях. Таким образом, растительные образы оказываются дополнительно распределенными по разным полюсам бинарной оппозиции «женский/мужской». Причем наделение растений символикой пола обусловлено не только грамматическим родом слова, обозначающего данную ботаническую единицу, но определенным значением признаков растений (плодовое – неплодоносящее, культурное – дикое и т.д.). При этом выделяется ряд растений, для которых характерна медиативная функция. При помощи определенных действий, совершаемых с этими растениями, преодолевается противоречие между двумя оппозиционными сторонами, участвующими в свадебном обряде.

#### *2. 4. 2. Символика растений в свадебных причитаниях и похоронных песнях.*

В новогреческом фольклоре выделяется особый тип обрядовых песен, называемых «τραγούδια αλοχωρισμού» или «τραγούδια αλοχαρетиσμού», что следует перевести как «песни расставания» или «прощальные песни». Подобные песни приурочены к выводу невесты из родительского дома и обнаруживают значительное сходство с жанром плачей (μοιρολόγια) или песнями Харона/песнями Нижнего Мира (τραγούδια του Χάρου, τραγούδια του Κάτω Κόσμου), более того – в некоторых случаях прощальные свадебные песни, по сути, представляют собой переделку плачей с заменой одного или нескольких элементов. Такое «приспосабливание» почти одного и того же текста к свадебному и похоронному обрядам демонстрирует глубинное родство этих обрядов и объединяющую их семантику «переходности».

В сюжетах свадебных песен расставания и песен, связанных с погребальными обрядами, особую роль играют растительные образы.

Можно выделить три основных мотива, общих для песен расставания и плачей: *похищенное или срезанное растение, пересадка растения в другой сад, увядшее растение.*

*Похищенное или срезанное растение.*

Песни с таким мотивом представляют собой ламентацию от лица родственников невесты/ умершего и начинаются со стандартного зачина, в котором называется растение и дается его краткая характеристика, ограничивающаяся, как правило, одним определением. В данном определении обычно зафиксирован особо значимый для создания определенного символического образа растения признак (например, состояние, цвет, запах). Далее может быть представлено более или менее развернутое описание процесса выращивания или роста растения. Завершается песня похищением или срезанием растения.

Рассмотрим несколько примеров: «Ανθισμένη λεμονιά είχα στην αυλή μου,/ τη χάρδεα, την πότιζα με τη χαρά μεγάλη,/ Μα ήρθε ο Χάροντας ο φοβερός και μου την πήρε»<sup>293</sup>. [Цветущее лимонное деревце было у меня во дворе,/ Ласкала я его, поила с радостью,/ Но пришел ужасный Харон и похитил его].

Эта песня, без сомнения, является похоронной, так как в качестве похитителя лимонного деревца назван Харон. В контексте похоронного обряда лимонное деревце может символизировать умершую до срока незамужнюю молодую девушку. В то же время цветущее лимонное деревце, как уже говорилось выше, в новогреческом фольклоре – метафора невесты. Это дает возможность легкой трансформации данной песни из похоронной в свадебную путем замены только одного «действующего персонажа». Вместо слова «Харон» подставляется слово «чужестранец»/ «ξένος», и с этим исправлением тот же текст исполняется во время свадьбы. Примечательно, что в новогреческом фольклоре можно найти достаточное количество подобных примеров «параллельных» текстов с

---

<sup>293</sup>Песня записана автором данной работы в деревне Полидендро (Сев. Фракия), 2005 г. Информант: Зоя Саранди (79 лет).

изменением одного элемента.

Рассмотрим еще один пример песни, помещенной в сборнике Н. Политиса в раздел свадебных песен расставания: «Ἀσπρη, κάτασπρη βαμβακιά όπου είχα στην αυλή μου<sup>294</sup>, / τη σκάλιζα, την πότιζα κ'είχα χαρά μεγάλη. / Μά ήρθε ξένος κι'απόξενος, ήρθε και μου την έκλεψε». [Белый, белоснежный хлопок, вырастил/а в своем саду, / Окапывал/а его, поливал/а и радовался/ась. / Но пришел чужак- чужестранец и похитил его].

Речь идет о белом хлопке. Важную роль в данном случае играет такой признак, как белый цвет, наделенный в традиционной культуре символикой непорочности, чистоты. В зависимости от обрядового контекста, этот растительный образ может быть соотнесен с образом невинной девушки, которую забрала смерть, но, скорее всего – с образом невесты. В этом случае белый цвет хлопка, как уже говорилось ранее, обозначает непорочность и чистоту невесты, а мотив похищения иносказательно описывает расставание невесты с девической жизнью в доме родителей и переход ее в статус жены.

Определение «чужестранец», действительно, довольно часто относится к жениху, так как для стороны невесты он всегда является представителем «чужой стороны», «чужого рода», «чужого дома», в который девушка переходит после замужества. Однако подобное определение вовсе не отменяет возможности двойного прочтения данного текста и слово «ξένος» метафорически может характеризовать также Харона, особенно когда его имя табуировано. Харон – представитель потустороннего, чуждого пространства, «того света», и смерть часто мыслится как путешествие в чужой край.

Однозначно мы можем отнести песню к плачу лишь в том случае, если в качестве похитителя в песне называется Харон. В противном случае всегда сохраняется возможность двойной трактовки. Это хорошо иллюстрирует следующая песня, помещенная исследователем в раздел

---

<sup>294</sup> Πολίτης Ν.Γ., *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. Σ.179.

свадебных песен:

Τραγουδάκι σας λέω  
Γιά να κάθομαι να κλαίω  
Δέντρον είχα'ς την αυλή μου  
Για παρηγοριά δική μου.  
Τη Δευτέρα το φυτεύω  
Και την Τρίτη το κλαδεύω  
Την Τετάρτη βγαίνει φύλλα  
Και την Πέφτ'αθούς και μήλα.  
Και την Παρασκευή το βράδυ  
Ἦρθε κλέφτης να το πάρει  
Ἦρθε κλέφτης κ'εκλεψέν το  
Τρυγητής κ'ετρύγησέν το.  
Κι'άφηκε κ'εμέ τον πόνο  
Και δεν νταγιαντίζω (?) χρόνο<sup>295</sup>.

Песню вам сейчас спою.  
Чтобы сесть и заплакать.  
Было в моем саду деревце  
На утешение мне.  
В понедельник я его сажаю,  
Во вторник подрезаю,  
В среду оно распускает листья,  
В четверг дает цветы и яблоки.  
А в пятницу под вечер  
Пришел вор, чтобы унести его,  
Пришел вор и украл его,  
Жнец и срезал его,  
И оставил мне боль  
И не ? время.

В данном случае в роли похищенного растения выступает яблоня. В новогреческом фольклоре, главным образом, в свадебных пожеланиях или хвалебных песнях с цветущей яблоней или сладкой яблоней часто сравнивается невеста. Тем не менее, такое определение похитителя деревца, как «жнец»/ «тρυγητής» обычно является эпитетом именно Харона, а поэтому срезанная яблоня может обозначать погубленную «в цвете» жизнь. Фиксируются, однако, другие тексты, в которых яблоне уподобляется умерший:

Ξύπνα, μαγιάτικη μηλιά μου, με τ'άνθη, με τα μήλα<sup>296</sup>,  
Με τα χρυσά περίκλωνα, με τ'ασημένα φύλλα,  
Ξύπνα κι αγρύπνα, μάτια μου, και μη βαρικοιμάσαι,  
Τί και ο ύπνος ο πολύς βαρέσει και χαλάσει...

<sup>295</sup>Κριάρης Α., Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων. Αθήνα, 1920. Σ.368.

<sup>296</sup>Κουγέας Σ., Τραγούδια του Κατω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. Σ. 106.

Проснись, майская яблонька моя, с цветами и яблоками,  
С золотыми ветвями, с серебряными листьями,  
Проснись и не спи, милый мой, не спи сном непробудным,  
Как тяжел и горек сон твой глубокий.

Несмотря на это, посаженная в понедельник, а срубленная в пятницу яблоня символизирует невесту, потому что, со слов информанта, исполнялась на свадьбе.

Предыдущий пример песни, в которой рассказывается о похищенной яблоне, показывает, как трудно отнести песни с подобными сюжетами к тому или иному жанру. Решающим определителем может стать персонаж-похититель. Однако в некоторых случаях важным оказывается и то, *какое* растение похищают, другими словами, определение жанровой принадлежности текста зависит от комплекса традиционных представлений, связанных с похищенным растением.

В приведенном ниже отрывке «похититель» вообще не назван, употреблена обобщающая форма 3 л. мн. числа, но значение растительного образа скорее соотносится со свадебной символикой: «Την βαγιοκλαδίζουμε σαν το βασιλικό/ Αλόψε τα μεσάνυχτα πρίχου να βγούνε τ'άστρα, έκλεψαν το βασιλικό»<sup>297</sup>. [Мы за ней ухаживаем, как за базиликом, / Но сегодня вечером, прежде чем взошли звезды, украли базилик].

Если проанализировать новогреческие фольклорные тексты и обряды, в которых встречается базилик, то можно сделать вывод, что чаще всего он связан с фертильной символикой. На Эвбее базилик используется в свадебном обряде и символизирует невесту. Жених прикалывает веточку базилика к шляпе или груди. Веточкой базилика украшают волосы счастливые влюбленные. В одной из песен герой сетует на уведенную возлюбленную, из-за чего он не может больше носить базилик: «Βασιλικό δεν βάνω πió στ'αυτί μου, γιατί μου κλέψανε την αγαπητική μου»<sup>298</sup>. [Базилик не вставлю за ухо, так как похитили у меня мою любимую].

<sup>297</sup> Записано на Эвбее автором данной работы. Июль 2004.

<sup>298</sup> Записано на Эвбее, 2004 г. Июль 2004 г.

Отражение мотива срезанного базилика можно найти в сюжете сказки «Хозяйка моря» («Η κύρα θάλασσα») Старик-отец, уходя из дому, усаживает дочь у окошка, оставляет ей горшочек с базиликом и дает наказ вести себя как «честная девица». Мимо окошка, у которого сидит девушка, проезжает царевич, срезает веточку базилика и бросает к ногам девушки золотую монету. Возвращается отец. Видит срезанный базилик, начинает бранить дочь: «Άτιμη, σιχασμένη, ακόμα δε σε βγάλα έξω και μου κάνες αγαπητικό»<sup>299</sup> [Бесчестная, ненавистная, я тебя еще и в свет не выводил, а ты и дома сидя сумела завести любовника<sup>300</sup>]. Очевидно, что в данном случае срезанный базилик символизирует утраченную девственность.

Текстуальная близость, система образов (в том числе растительных) рассматриваемых примеров является лишним аргументом в пользу генетического родства свадебных причитаний и похоронных плачей. Одни и те же тексты исполняются в одном регионе как на свадьбе, так и на похоронах, не претерпевая почти никаких изменений. Приведем пример песни, которая, казалось бы, должна трактоваться как «свадебное причитание», где в качестве похитителя выступает «ξένος», а девушка пытается спрятаться в базилике, что символически можно объяснить как ее нежелание выодить замуж:

- Κρύψε με, μάνα, κρύψε με, ο ξένος μη με πάρει
- Πού να σε κρύψω, κόρη μου, πού ο ξένος δε σ'αφίνει<sup>301</sup>;  
Δεν είσαι μήλο να σε φάω, κυδώνι να σε κρύψω  
δεν είσαι χερομάντηλο να σε βαστώ στα χεριά.
- Κρύψε με στους βασιλικούς και μεσ'στις ματζουράνες.
- Φυσάει βοριάς και φαίνεσαι κι ο ξένος σε σ'αφίνει.<sup>302</sup>

Спрячь меня, матушка, спрячь, чтобы не забрал меня чужестранец.

– Где я тебя спрячу, дочь моя, где тебя чужестранец не достигнет?

<sup>299</sup> Καφαντάρης Κ., Το φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1988. Σ. 216.

<sup>300</sup> Перевод И.И. Ковалевой.

<sup>301</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>302</sup> Saunier G., Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. Σ.53.

Ты не яблоко, чтобы съесть тебя, не айва, чтобы спрятать,  
не платочек, чтобы в руках тебя сжать.

–Спрячь меня в базилике и в майоране.

– Подует ветер с севера, и станешь ты видна, и настигнет тебя  
чужестранец.

Исследователь, тем не менее, помещает эту песню в разряд плачей.  
Единственной отсылкой к похоронной тематике может служить образ  
ветра, дующего с севера, характерный для картины мира похоронных  
песен.

Подобный мотив встречаем в похоронных плачах греков Южной  
Италии:

Είχα άμμες στο κωράφι μου<sup>303</sup>

Было в моем поле

μίαν ώρα ρουτέα

Красивое гранатовое дерево,

ήρτε άνεμο τσε ήν έριφσε

Налетел ветер и вырвал его,

τσε τη πήρε μακρέα<sup>304</sup>.

И унес его далеко.

Здесь в качестве похищенного растения выступает гранатовое дерево,  
образ которого отсылает к известному античному мифологическому  
мотиву, связанному с Персефоной и Аидом. Стоит заметить, что Аид  
предстает в мифе в двойственной ипостаси как воплощение смерти и как  
жених, похищающий невесту. Причем похищает он ее с цветущего луга,  
когда она *срывает* цветы.

*Пересадка растения.*

Прощальные песни, в которых присутствует мотив пересадки растения  
в чужой сад, композиционно близки песням о похищенном или срезанном  
растении и иногда имеют одинаковый зачин. Само действие пересадки  
связано с семантикой перемещения, перехода: «Μηλιά που σ'εκαμάρωνα  
καθημερνή και σχόλη / Τώρα'πλεξεξ τση κλώνους σου'εξ ξένο περιβόλι»<sup>305</sup>.

<sup>303</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>304</sup> *Μεργιανού Α. Β.*, Λαογραφικά της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. Σ.407.

<sup>305</sup> *Saunier G.*, Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. Σ64.

[Яблоня, за которой я ухаживал/а каждый день, / Сейчас распустила ветви в чужом саду].

Мотив яблони, распускающей ветви в чужом саду, встречается и в другом жанре свадебных песен, в свадебных благопожеланиях, однако в них данный мотив, безусловно, связан с позитивной символикой «укоренения», создания и расширения новой семьи, тогда как в предыдущем примере речь идет о «разрушении» семьи, об уходе дочери из семьи:

Νύφη μας, καλωσόρισες στους πεθερούς σου!  
Στους πεθερούς σου να σταθείς, σαν δέντρο να ριζώσεις,  
και σαν μηλιά γλυκομηλιά τους κλώνους σου ν'απλώσεις!  
Να κάνεις, νύφη, δέκα γιούς και μία θυγατέρα!<sup>306</sup>

Невестка наша, добро пожаловать к твоим свекрам!  
У твоих свекров стань, как дерево, корни пусти,  
Как яблоня – сладкая яблоня расправь свои ветви!  
Роди, невестка, десять сыновей и одну дочку!

Примечательно, что это пожелание исходит от «принимающей» стороны и наполнено радостью обретения нового члена семьи. Вообще представление о родстве может кодироваться вегетативным кодом. О людях, происходящих из одного рода, говорят, что они «από μια ρίζα» («из одного корня»). О человеке из хорошей семьи говорится – «από καλή ρίζα» («от хорошего корня») или «από καλό δέντρο» («от хорошего дерева»). Традиционным пожеланием на свадьбе является выражение «καλορίζικο» («пусть укоренится, приживется»).

Несколько иное звучание обретает мотив «пересадки» в контексте погребальных плачей или песен Харона. Чужой сад в таком случае может мыслиться как чуждый, потусторонний мир, в который перемещается человек после смерти.

---

<sup>306</sup> Δαράκης Π.Α., Τραγούδια της Άγιας Παρασκευής Λέσβου. Αθήνα, Κόδρος, 1972. Αθήνα. Σ. 45.



*Увядшее растение.*

Как было сказано в главе «Растение в новогреческой модели мира», «тот свет» может быть представлен в новогреческих песнях как край, лишенный растительности, где все, что связано с символикой жизни, пропадает и вянет:

Τριαντάφυλλο της Βενετίας τι στέκεις μαραμένο;  
μηνάν μακρά παντρεύεσαι, μηνάν π'τη χώρα βγαίνεις;  
Ουδέ μακρά παντρεύομαι κι ουδέ π'τη χώρα βγαίνω  
με χώρισεv ο Χάροντας'πό τη καλή μου μάνα<sup>307</sup>.

Роза Венеции, что стоишь увянув?

неужели на чужбине выходишь замуж, неужели землю родную оставляешь?

Не на чужбине замуж выхожу, не землю родную оставляю,

Харон разлучил меня с доброй моей матушкой.

Интересно, что в этой песне, очевидно, связанной с символикой смерти, тем не менее, присутствуют свадебные мотивы. В связи с этим можно вспомнить бытующий во многих традиционных культурах обычай хоронить незамужних девушек в свадебном наряде и украшать их цветами.

Образ увядших растений встречается и в свадебных заплачках, но трактуется иначе, чем в похоронных плачах или песнях Харона. В одной свадебной песне невеста, выходящая замуж за старика, уподобляется высохшему майскому цветку: «Μαγιολούλουδο που ξεράφηκε / γιατί ο άντρας που παίρνεις είναι άχριστος»<sup>308</sup>. [Майский<sup>309</sup> цветок, что увял, ты, /Потому что муж, которого ты берешь, ни на что не годен].

В другой песне родители невесты дают наставление жениху, чтобы тот не заставил увянуть цветок, который они ему вручают: «Γαμπρέ μου σε

<sup>307</sup> Saunier G., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. Σ.54.

<sup>308</sup> Записано в Рохуди (Калабрия), сентябрь 2005.

<sup>309</sup> Определение «майский» соотносится, с одной стороны, с идеей цветущей молодости, с другой стороны, хрупкости, незащищенности (не случайно, например, в некоторых новогреческих заговорах встречается образ быстро замерзающей майской травы).

παρακαλώ μια χάρη θα μας κάνεις/το άνθος που σε δώσαμε να μην μας το μαράνεις»<sup>310</sup>. [Зять мой, тебя прошу нам сделать милость,/цветок, что мы тебе даем, увянуть не заставь].

В первом случае увядший майский цветок символизирует неудачный брак, во втором – опасения по этому поводу.

Подводя итоги, стоит отметить, что, с одной стороны, и в свадебных песнях расставания и в песнях, приуроченных к погребальному обряду, связанных с «мифологией смерти», используются одинаковые растительные образы. С другой стороны, в зависимости от того, в какой именно ситуации исполняется песня, растительные образы и мотивы, в которых они упоминаются, получают различную интерпретацию. Срезанные или украденные растения в похоронных песнях символизируют безвременную смерть (используемый часто эпитет «цветущий» или «майский» добавляет особый драматизм тексту), те же образы в свадебном контексте обозначают переход невесты в чужую семью. Аналогично мотив пересадки в первом случае означает переход человека в иной мир, а во втором – связан с положительной семантикой «укоренения» в новом доме. Увядшие растения в обоих типах песен имеют негативное, но все же различное значение. Увядшее растение в похоронных песнях всегда связано с символикой смерти, и оно же в свадебных песнях обозначает несчастливую судьбу.

Подводя предварительные итоги данной главы, еще раз обозначим основные аспекты, связанные с растениями в разных жанрах новогреческого фольклора.

В сказках растения связаны с мифологическими персонажами, являясь локусом или ипостасью последних:

- Мотив встречи героя и МП у растения
- Растение как постоянное место обитания МП

---

<sup>310</sup> Ιωαννίδης Σ., Προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου. / ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη, Institute for Balkan studies, 1991. Σ.147

- «Растительное» имя МП
- Чудесное рождение МП из растения
- Превращение МП в растение или растения в МП
- Посмертная метаморфоза. Растение на месте погребения.

Кроме того, растение является медиатором между «своим» и «чужим» миром:

- Растение-мост (герои попадают по дереву, вьющемуся растению на небо, в любое место, в другое царство)
- Растение-ключ (при помощи растения отпирают замки)

Связь «растение – человек» в сказках проявляется следующим образом:

- Параллелизм эмоционального или физического состояния человека и растительного образа
- Связь жизни растения и человека: гибель растения приводит к смерти человека

Мотивы, присущие исключительно жанру сказки – использование растения в качестве волшебного средства.

В **быличках** и **преданиях** находим те же мотивы связи МП и растения, но отсутствует мотив чудесного рождения, реже встречается мотив превращения растения в МП, не отражена такая медиативная функция, как растение-мост. Связь человеческой жизни и растения совпадает. Кроме того, наиболее очевидно отражен такой аспект как «человеческая» жизнь растений (в частности мотив мученичества растений). В легендах о происхождении растений мотив превращения имеет свою специфику, выражающуюся в необратимости процесса метаморфозы. Большую роль в этиологических легендах играют религиозные персонажи, являясь творцами растений или влияя на изменение его признаков или свойств.

.....В народных **балладах** фактически отсутствуют мотивы непосредственно превращения персонажей в растения и наоборот. Акцент смещается на взаимосвязь человека и растительного образа.

**В обрядовом фольклоре (свадебные песни и плачи)** основными функциями растительных образов является поэтическая метафоризация (сравнение участников обряда с растениями) и обозначение разных этапов обряда: мотив белого растения как символ непорочности, мотив золотого растения как знак перехода. Свадебные заплачки и плачи обнаруживают ряд общих мотивов, которые интерпретируются в зависимости от ситуации по-разному:

- мотив срезанного растения (утрата непорочности в свадебной символике, утрата жизни в похоронной)
- мотив украденного растения (переход из одной семьи в другую, переход в иной мир)
- мотив пересадки (аналогично предыдущему).

Неоднородное распределение мотивов по жанрам, очевидно, определяется спецификой каждого жанра. Так, типично сказочной функцией оказывается использование растения в качестве волшебного средства. В этом же жанре, обнаруживающим наибольшую близость к мифу (и в частности, к этиологическому или космологическому мифу) в полной мере представлены разного рода мотивы метаморфоз. В жанрах, более ориентированных на отображение бытовой, повседневной жизни народа, более пристальное внимание уделяется, соответственно, мотивам, отображающим связь «человек – растение».

## Глава III

### Календарные обряды и растения.

Новогреческая народная культура – это культура, как уже говорилось, ранее, крестьянская, аграрная, поэтому новогреческий народный календарь отображает, прежде всего, год земледельческих работ. Все обряды сопровождаются действиями, призванными обеспечить плодородие (продуцирующие обряды) или безопасность (апотропейные обряды) посевов или плодовых культур. Несколько раз в течение года при помощи миметических обрядов, обрядовых игр с переодеванием имитируется смерть и возрождение растений, что подчеркивает цикличность времени, характерную для традиционного мышления. В данном случае уместно вспомнить существующий во Фракии обряд<sup>311</sup>, в котором разыгрывается смерть и воскресение человека и который на глубинном уровне имитирует смерть и воскресение растения. Обряд называется Τζαμάλα («Верблюды»). Он приурочен к празднику святого Димитрия (26 октября). Святого Димитрия связывают с зерновыми (δημητριακά). Обряд заключается в том, что мужчину наряжают женщиной, называемой Τζαμάλα. С «ней» танцуют другие участники обряда, называемые τζαμάλδες. Возникает ситуация соперничества. Один «поклонник» Τζαμάλα «убивает» другого, хлестнув его веткой. Примечательно, что обрядовое хлестанье веткой обычно имеет смысл сообщения плодородия. Когда «убийца» приближается к «убитому», чтобы «снять с него кожу», «ободрать» (για να γδάρει), тот немедленно воскресает. Женщины дарят исполнителям зерна пшеницы.

Во время масленичного карнавала (Αλόκριες) производится обрядовая игра-представление, семантически близкая осеннему обряду Τζαμάλα. Во время этой игры, называемой Καλόγεροι («Монахи»), также разыгрывается «убийство» и «воскресение» одного из ее участников<sup>312</sup>. Причем для

<sup>311</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσεύς, 1992. Σ. 28-29.

<sup>312</sup> Ibid., 101-113. См также: Κυριακίδου-Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ. 34-36.

«убиения» используется ветка кизилового дерева (κρανιά η). Завершается игра счетом посевов, имеющим магический смысл:

- Να γίνει δέκα γρόσια το κιλό το στάρι<sup>313</sup>!

- Πέντε γρόσια το κιλό η σίκαλη!

- Τρία γρόσια το κιλό το κριθάρι!<sup>314</sup>

- Десять грошей пусть станут килограммом пшеницы!

- Пять грошей пусть станут килограммом ржи!

- Три гроша пусть станут килограммом ячменя!

Если в осеннем обряде символически воспроизводился сев и всходы зерна, то весенний обряд можно сопоставить со многими мифологическими сюжетами об умирающем и воскресающем боге плодородия.

### 3.1. Народные названия месяцев, связанные с растениями:

О важности сельскохозяйственных работ для традиционного сознания свидетельствует тот факт, что большинству месяцев даются народные названия, мотивированные тем видом работ, которые приходится на это время. Важно и то, что большая их часть – сев, жатва, косьба, – это действия, производимые с растениями. Названия некоторых месяцев напрямую мотивированы фитонимами. Приведем следующий список<sup>315</sup>:

**январь:** Κλαδευτής (κλαδεύω – подрезать ветки);

**февраль:** может иметь такое же народное название, что и январь;

**март:** Φουσκοδεντρίτης (φουσκώνω/ распускаться + το δένδρο/ дерево);

**апрель:** Κερασιάρης (η κερασιά/ вишневое дерево), Τριανταφυλλάς (το τριαντάφυλλο – роза);

<sup>313</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>314</sup> Κυριακίδου-Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ. 36.

<sup>315</sup> Δημακογιάννη Γ. Π., Τα ονόματα των Μηνών κατά τις λαϊκές παραδόσεις / Αδούλωτη Μάνη. Αρεόπολη, Τ.1, 1996; Κυριακίδου-Νέστορος Α. Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982; Abbot G.F. Makedonian Folklore. Chicago, Argonaut Inc. Publishers, 1969.

**май:** те же названия, что и у апреля;

**июнь:** Θεριστής (θερίζω - жать);

**июль:** Χορτόκοπος (Понт) (κόβω/срезать + το χόρτο/ трава), Αλωνάρης (Крит) ( το αλώνι – гумно);

**август:** Συκολόγος (το σύκο/ смоква + ο λόγος / слово);

**сентябрь** – Τρυγητής (τρυγώνω – собирать, жать), Σποριάς (το σπόρο – семя);

**ноябрь:** Σποριάς, Σπάρτης, Μεσοσπορίτης, Κρασομηνάς ( το κρασί/ вино + ο μηνάς/месяц), Μεθυστής (μεθύς – пьяный).

Вместе с тем несомненное влияние на народный календарь имеет и церковная традиция, что отражается в приурочивании начала или конца определенных сельскохозяйственных работ к празднику, посвященному какому-либо святому. Работы, приходящиеся на день праздника святого, приводят к тому, что народная этимология трансформирует имя святого или дает святому эпитет, связанный с определенными аграрными работами, например: Η Παναγία Μεσοσπορίτισσα (Богородица Половины Посевов), Πολυσπορίτισσα (Богородица Всех Посевов), Ιωάννης Συκολόγος (Иоанн Смоквослов), Τρύφωνας Πολύκαρπος (Трифон Многоплодный), Γιώργος Σποριάρης (Георгий Сеятель). Интересно и то, что в этих эпитетах отчасти трансформируется собственно «церковное» именование святого – Иоанн Богослов – Иоанн Смоквослов и т.п.

Тот факт, что имя святого подвергается трансформации, свидетельствует не только о важности растительных образов для традиционного сознания, но и том, что именно праздник святого – иными словами – церковный календарь является для греческого крестьянина той системой, на которую он ориентируется при выполнении работ. Например, во многих регионах Греции рекомендуется сажать деревья и цветы на Сорок мучеников. На Пасху в Греческой Калабрии принято выращивать на могилах или в вазах цветы<sup>316</sup>. Если они быстро всходили, это считалось хорошей приметой. В какой-то мере

---

<sup>316</sup>Записано автором данной работы. Рохуди (Калабрия, Италия). Сентябрь 2005.

в данном случае растение символизирует путь умирающего и воскресающего бога от смерти (посадка) до воскресения (всходы). Ко дню святого Мартина должен был завершиться сбор винограда и приготовлено молодое вино. С днем Иоанна Предтечи, приходящимся в Греции на 24 июня, связана традиция сбора некоторых целебных трав, что порождает определенные символические связи между растениями и священным образом. Растения, собираемые в Иванов день, часто называются общим названием «цветки святого Иоанна»:

Επ' Αη Γιάννη βοήθα με, να πλέξω το γαϊτάνι  
Και πλέγοντας και λέγοντας και ψιλοτραγουδώντας,  
στη μέση πλέγουν το Χριστό, στην άκρη το βαγγέλιο,  
και στο καλό το γύρισμα πλέγουν του Αη-Γιάννη το βότανο<sup>317</sup>.

На святого Иоанна помоги мне, сплету пояс.

Плетут пояс и говорят и тихонечко поют,  
в середину вплетают Христа, по краю Евангелие,  
а на красивом обороте вплетают траву святого Иоанна.

Сам святой приобретает «растительный» эпитет Ρίγανός (η ρίγανη – ориган), поскольку на Иванов день приходится, прежде всего, сбор оригана.

Однако церковная традиция является не единственной системой координат. Так, исходя только из церковных праздников, трудно объяснить то же предписание собирать травы на святого Иоанна Крестителя и гадать о будущем урожае, а также на Дримы (первые дни марта и августа, отличающиеся, по новогреческим народным поверьям, особой опасностью, но наиболее эффективные для различных магических практик). Первый случай хорошо объясняется ориентированием на дохристианский праздник Равноденствия. Еще один ориентир – фазы луны. По народным поверьям, посадка и рост растений были связаны с

---

<sup>317</sup>Καραπατάκης Κ., Ο Γιάννης στη Λιτσίστα του ορτακόϊ της Αδριανούπολης / Πρακτικά του Β'-συνέδριου της λαογραφίας. Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ 1976. Σ. 191.



луной. Рекомендовалось производить посадку на растущей луне, так как проводилась параллель с растущей луной и ростом посевов<sup>318</sup>. К полнолунию приурочивался сбор трав, так как считалось, что в полнолуние целебные травы приобретают наибольшую силу.

### 3.2. *Использование растений в календарных обрядах.*

Обряды, связанные с растениями, можно поделить на две большие группы: обряды, в которых растения являются *инструментом*, и обряды, в которых растения являются *объектом* действия, хотя, в конечном счете, обряды первой категории тоже направлены на достижение вегетативного плодородия. В процессе исследования было выделено несколько наиболее важных растений, используемых в календарных обрядах, причем некоторые из них присутствуют в ряде сходных обрядовых действий, имеющих, как было сказано выше, продуцирующий или апотропеический смысл. В календарных обрядах могут быть использованы целые растения или их части. Важную роль в аграрных обрядах играют плодовые деревья и их плоды, ветви вечнозеленых или хвойных растений, колючие или имеющие сильный запах растения, смеси различных зерен и сыпучие плоды.

#### *Гранат. Смесь плодов.*

Из всех плодов в греческих аграрных обрядах в силу своей фертильной символики чаще всего встречается гранат. Плод граната присутствует почти во всех обрядах, связанных с посевами. Как правило, он дополняет или дополняется смесью других плодов (орехов, каштанов, изюма, бобов, сухих смокв) или зерен.

Аграрный календарь в Греции начинается в сентябре с приготовления зерна к посадке. В сентябре происходит освящение зерен. Д. Лукатос

---

<sup>318</sup>См., например, колыбельную песенку, похожую на заговор:

Fengo fengari	Луна – лунушка
filatso-mmu to sitari	сохрани мне пшеницу (хлебушко),
na mi'tto fane i vruculi	чтобы не съела ее саранча
se manku i piseddhari.	чтобы не поклевали птицы.

(Amato A. I Greci di Terra d'Otranto. Lecce, Casarano, 1997. P. 15).

упоминает додеканесский обычай подвешивания мешочка с зернами под иконами<sup>319</sup>. Посев начинается в октябре и продолжается в ноябре, что отобразилось в их народных названиях (см. выше).

3 ноября на день святого Георгия, называемого, как и месяц, Στοριάρης, начинается приготовление и посадка пшеницы (το σιτάρι)<sup>320</sup>. На Родосе перед севом зерно смешивают с различными плодами и пшеном. Перед началом работ сеятель разламывает плод граната и съедает гранатовые зернышки. В Эпидавре два граната кладут в ящик с зерном, один плод разламывают на поле, крошат зернышки под ноги и говорят: «Хорошего урожая!» Второй гранат съедается. В Βούρβουνα της Κυνουρίας зерно смешивают с орехами и изюмом, а также гранатом, который является почти неизменной составляющей смеси. При этом произносится заговор, обращенный к посевам: «Να γίνει το γέννημα γλυκύ σαν το σταφύλι, τσουπωτό σαν το ρόιδο και αφράτο και άσπρο σαν το καρύδι»<sup>321</sup>. [Пусть урожай будет сладким, как изюм, сочным, как гранат, и белым, как орех].

На Введение Богородицы во Храм (21 ноября) в Этолии (Крит) смесь из различных плодов и зерен едят, а также кидают в источник со словами: «'Οπως τρέχει το νερό, να τρέχει το βιό»<sup>322</sup>. [Как бежит вода, пусть так же бежит богатство].

Много обрядов символического сева приурочено к Рождеству и Новому Году, учитывая символический контекст этих праздников, связанных с возрождением и обновлением. На Рождество смесь из гранатовых зерен, орехов, кукурузы, пшеницы ставится под звезды, а затем разбрасывается на полях и огородах<sup>323</sup>. В первые дни нового года в северной Фракии совершают обряд рассыпания зернышек граната и маковых зерен на поле для достижения лучшего урожая. Аналогичные обряды «сеяния» смеси

<sup>319</sup> Λουκάτος Δ. Σ., Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρ. Εθνικής Τραπέζης, 1977. Σ. 269.

<sup>320</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 29-30.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>323</sup> Пономарченко К.А., Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция) / ИСД 7, М., Институт славяноведения и балканистики, РАН, 2001. С. 182-198.

плодов и зерен на Косе и Родосе осуществляются в ночь с 31 августа на 1 сентября<sup>324</sup>. Выбор этой даты не случаен, так как первого сентября начинается церковный новый год.

Плоды, входящие в состав смеси, используемой при символическом и действительном севе, перечислены в песне, исполняемой на праздник святого Георгия, который отмечается в Греции 23 апреля<sup>325</sup> (в Мани этот текст используется в качестве заговора против глазных болезней):

Αἱ Γεώργη καβαλλάρη	Святой Георгий-всадник
Με σπαθί και με κοντάρι,	С мечом и с копьем,
Δός με το κλειδάκι σου	Дай мне свой ключ,
Ν'ανοίξω το ματάκι μου.	Чтобы я открыл свой глаз.
Να διώ τι έχεις μέσα.	Чтобы посмотрел, что есть у тебя внутри.
Σιτάρι, κριθάρι,	Пшеница, ячмень,
Σπυρί, μαργαριτάρι.	Зерно, жемчуг.
Δος τη νύφη κάστανα	Невесте дай каштаны,
Και τον γαμπρό καρύδια,	А жениху – орехи,
Και τη καλή μας πεθερά	А хорошей теще нашей,
Ολόχρυσα μαντήλια,	Золотые платки,
Και τα παιδιά κοντύλια. <sup>326</sup>	А детям – карандаши.

Святой Георгий становится, по сути, персонификацией месяца апреля. В этой песне есть мотив открывания «глаз», чтобы увидеть, что есть у святого. Далее речь, вероятно, идет о посевах, которые совершаются в этот период. Упоминание невесты, жениха, которым дают каштаны и орехи, имеет продуцирующий смысл, так как орехи и каштаны обладают символикой плодородия. На балканской (а зачастую и на славянской) свадьбе молодых *посыпают* орехами и каштанами, а также другими плодами и семенами, используемыми и при ритуальном севе. Однако здесь

<sup>324</sup>Κυριακίδου – Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ. 109.

<sup>325</sup>Это так называемый «Большой Георгий», тогда как «Малый Георгий» отмечается осенью, 3 ноября. См. Георгий Сеятель.

<sup>326</sup>Abbot G. F., Macedonian Folklore. Chicago, Argonaut Inc. Publishers, 1969. P. 44.

свадебная символика используется для того, чтобы сообщить рост посевам.

*Рождественское полено.*

Обрядом, эквивалентным символическому севу, является рассыпание на полях и огородах золы от рождественского полена. Сам обычай сжигания рождественского полена выполняет не только продуцирующую функцию. Важным является то, какое дерево выбирается в качестве так называемого «бадняка»<sup>327</sup>.

Накануне Рождества на Кипре и во Фракии в камин помещается полено от дерева с шипами (груша или дикая вишня)<sup>328</sup>. Это делается в апотропеических целях, так как растения с шипами, по народным представлениям, способны отгонять нечистую силу. В рождественский камин может помещаться поленце хвойного дерева или дубовое поленце. Хвойные деревья наделяются апотропеической функцией из-за своего аромата, дуб традиционно связан с позитивной символикой.

Интересным обрядом продуцирующего характера является обряд «женитьбы огней» от двух полен, одно из которых представляет «невесту», а другое – «жениха». На Керкире в камин помещается третье полено – «кум»<sup>329</sup>. В Левкаде мужское и женское поленца украшают лентами и ставят в угол<sup>330</sup>. Это также является в своем роде свадьбой поленец.

*Ветви вечнозеленых растений.*

Ветви вечнозеленых растений часто становятся праздничным украшением, используются в гаданиях и в обрядах биения веткой.

На Рождество выпекается специальный хлеб, называемый Χριστόψωμο (буквально «хлеб Христа»), в который ставится ветка оливы или лавра. На Новый год этот обычай дублируется использованием βασιλόπιτα, то есть хлеба, который пекут в день святого Василия (1 января). Такой хлеб с веткой

---

<sup>327</sup>Сжигание рождественского полена эквивалентно по значению известному в южнославянской традиции «бадняку», воплощению мифологического существа хтонического происхождения, близкого образу змея у корней мирового дерева. Более подробно см. *Топоров В. Н.*, Ahi budhnyu. Бадньак. / Этимология. М., «Наука», 1976. См. также: *Плотникова А.А.*, Этнолингвистическая география Южной Славии. М., «Индрик», 2004. С. 95-103.

<sup>328</sup>*Μέγας Γ.*, Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 45-46.

<sup>329</sup>*Ibid.*, 45-46.

<sup>330</sup>*Ibid.*

можно считать аналогом мирового дерева, так как хлеб символизирует землю, а ветка метонимически – целое древо.

Символика веток отразилась во многих рождественских колядках, посвященных святому Василию: «Αγριελιά είναι τ'αλέτρι σου και δάφνη ο ζυγός σου/ είναι κι'η βουκεντρίτσα σου τριανταφυλλιάς κλωνάρι»<sup>331</sup>. [Дикая олива – твой плуг, а лавр – упряжь, а розовая ветка – стрекало]. Примечательно, что в некоторых регионах Греции веткой дикой оливы, лавра и розами украшали повозку, посвященную св. Василию. Из этих же растений делались новогодние венки. Ветки оливы использовались при гаданиях.

Важными весенними аграрными праздниками являются день святого Георгия (23 апреля) и праздники, связанные с Пасхальным циклом. Главный «вегетативный» праздник, связанный с Пасхой – это, конечно, Вербное Воскресение. В греческом варианте его называют Η Κυριακή των Βαΐων (Пальмовое Воскресение). Необходимо заметить, что словом βάϊα в греческом языке обозначается не только ветвь финиковой пальмы, но и ветка любого растения (мирта, лавра, оливы), используемого в данном празднике. Ср. со славянской традицией, где субститутром финиковой пальмы часто является верба. Особую роль играет обряд биения веткой. Женщины бьют девушек по спине с пожеланием здоровья. В Мани, Этолии и Фракии, кто первый принесет в церковь βάϊα (речь идет о парах молодоженов), у того непременно родится первенец-сын<sup>332</sup>. Ветки или сплетенные из них кресты, венки вешают на плодовые деревья<sup>333</sup>. Ветками лавра, оливы и мирта украшают дом, хлев и т.д. с апотропеической целью. С их помощью прогоняют паразитов и грызунов<sup>334</sup>.

Для придания дополнительной силы веткам их украшали цветными ленточками или нитками. По свидетельству Г. Мегаса<sup>335</sup>, на Лесбосе, например, дети накануне Вербного воскресенья украшают пучок из лавров

<sup>331</sup> Ρωμαιοί Κ., Κοινά στις ρίζες. Αθήνα, Εστία, 1980. Σ. 38.

<sup>332</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 151.

<sup>333</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 152-153.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 145-146.

красно-зелеными лоскутками от новой юбки и ходят от дома к дому, распевая тропарь из «Общего Воскресения» (Κοινή ανάσταση). Смысл украшения растений разноцветными нитками состоит в том, чтобы сообщить растениям соответствующие свойства, которыми в народном представлении обладают определенные цвета. Вот тут очень хочется подробностей.

### *Базилик.*

Если из плодов важнейшую функцию выполняет в обряде гранат, то среди трав особо стоит выделить базилик. Ветки лавра и оливы, базилик использовались в рождественских и новогодних обрядах. Вода с базиликом выставлялась на ночь. Базилик должен был зацвести, когда «небеса откроются»<sup>336</sup>. 9 марта на День Сорока Мучеников принято высаживать базилик и сажать сорок деревьев. При посадке базилика поется следующая песенка, наделенная двойственным смыслом: «Βασιλικόν εφύτρεψα, / με τα σαράντα φύλλα/ σαράντα σ' αγαπήσανε, / μα πάλι εγώ σε πήρα.»<sup>337</sup>. [Базилик с сорока листьями/ я посадил / сорок тебя любили/ но я снова взял тебя].

Сорок лепестков базилика соотносятся с сорока мучениками. Базилик связан с идеей смерти и возрождения. Мученики претерпели смерть за веру и обрели вечную жизнь. С другой стороны, песня носит эротический характер (сорок тебя любили) и выражает идею плодородия.

Во время Пасхальных праздников базилик вместе со святой водой добавляют в тесто для изготовления пасхальных куличей. В пасхальную неделю и на праздник Крестовоздвижения базиликом украшают крест, откуда происходит его народное название σταυρολούλουδο (ο σταυρός – крест и το λουλούδι – цветок). Народная критская легенда поясняет этот обычай следующим образом. Когда св. Елена искала крест, путь к нему якобы указал запах базилика<sup>338</sup>. Другое новогреческое народное предание повествует о выросшем на могиле Христа базилике, который таким образом указал

<sup>336</sup> По народным поверьям во время ряда религиозных праздников «небеса открываются», и тогда можно обращаться с любой молитвой к Богу, Богородице или святым. Цветение базилика как бы «подсказывало» подходящий момент, являлось знаком того, что небеса открылись.

<sup>337</sup> Κυριακίδου – Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ. 47.

<sup>338</sup> Στιβακτάκης Α.Ε., Θρύλοι και παραδόσεις της Κρήτης. Αθήνα, Σμηρνωτάκης, 1999. Σ. 53-54.

ученикам место погребения Христа (ср. с сербской традицией, в которой базилик называют «божигропски цвет»)<sup>339</sup>.

### *Мак*

Если лето выдавалось особо засушливое, то сыпали мак и говорили следующий заговор, чтобы вызвать дождь:

Πεπερούδα περπατεί	Идет Пеперуда
Και τον θεό περκαλεί:	и просит Бога:
«Θέ μου, βρέξε μιά βροχή,	«Боженька мой, пролей дождь,
Μια βροχή βασιλική,	Дождь царский,
Όσ' αστάχια'ς τα χωράφια	Сколько колосьев в поле,
Τόσα κούτσουρα'ς τ' αμπέλια» <sup>340</sup> ...	Столько виноградных лоз»...

Сыпанье мака отождествляется с дождем. Далее в свернутом виде передан процесс от сева до жатвы/ сбора урожая: колосьев и винограда.

Похожий обряд проводится 1 апреля во Фракии и имеет своей целью обеспечить урожай посевов. Для этого обряда выбирают девочку, украшают ее ветками и цветами и посыпают маком, произнося при этом следующие слова:

Περπερίτσα περπατούν	Идут «пеперуды» зернышки,
τον θεόν περκαλούν.	просят Бога.
– Θεέ μου, βρέξε μια βροχή	– Боже, пролей дождь,
στα σάρια στα κριθάρια	на пшеницу, на ячмень,
και στο θεού τα περιστέρια.	и на Божьих голубей.
Όσες τρύπες το δερμόνι	Сколько дырок в решете,
τόσες θημωνιές στ' αλώνι» <sup>341</sup> .	Столько скирд на гумне.

В этом тексте не случайно упоминается решето. Иногда во время данного обряда мак буквально просеивали сквозь решето, имитируя символический сев или дождь.

### *Травы и цветы.*

<sup>339</sup>Предание записано автором настоящей работы (Фракия, 2005 год, февраль).

<sup>340</sup>Abbot G.F., Makedonian Folklore. Chicago, Argonaut Inc. Publishers, 1969. P. 119.

<sup>341</sup>Σταμούλη-Σαράντη Ε., Από τα φυτά της Θράκης // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό Κέντρο, 1944. Σ. 42.

Травы и цветы широко используются в весенних обрядах. Первые дни марта (Дримы) считаются опасными. Само слово δρύμεз восходит к слову δρύς – дуб. На первое мая асфоделями хлещут скот (то же делают на Вербное воскресенье с использованием веток оливы или лавра).

Особой силой обладали майские травы. Согласно поверьям, они могли передать женщине свое плодородие, поэтому в первые дни мая был принят обычай катания по майской траве или сидение на майских травах.

Цветы играли большую роль в празднике Ρουσάλια, который отмечается в апреле-мае и восходит к древним «розалиям» или анфестериям. В Мегаре цветами украшали крест. Само название его носит «цветочное» происхождение. Примечательно, что в песне, исполняемой на этот праздник, упоминаются еще два растения, наделенных в новогреческой народной культуре большой значимостью: яблоня и лавр:

Κάτω σ'ένα περιβόλι	В одном саду
Δάφνη και μηλιά μαλώνει.	Браниться лавр с яблоней.
- Δάφνη, πήρες μου κλωνάρι,	- Лавр, возьми мою ветку,
Να με πάρει το ποτάμι,	Чтобы понесла меня река,
Να με πάη Δύση-Δύση	Понесла далеко на запад,
Κάτω στη γυαλένια βρύση...	К кристальному источнику <sup>342</sup> ...

Ранее мы уже говорили о том, что эти деревья традиционно связаны с потусторонним миром, могут приноситься из него, служить медиатором, произрастать и т.д. В этом отрывке очевидно, что лавр связан с «тем светом» (дополнительными сигналами служит указание на запад и источник).

#### *Плодовые деревья в обрядах.*

Плодовые деревья чаще выступают как объект обрядовых действий.

В рождественско-новогодний период под плодовыми деревьями и виноградниками закапывают остатки праздничных угощений. Во время пасхальной недели производилось много обрядов, связанных с плодовыми

<sup>342</sup>Нθη, έθιμα των μεγαρίτων και η διατροφή [Электронный ресурс]. Электрон. дан. Μέγαρα, 2003. Режим доступа: <http://www.ohfs.org/Songs/Rousalia.doc>, свободный.



деревьями. Так, в Светлое Воскресение на Крите и в Лимасоле (Кипр) с деревьями здоровались и говорили: «Χριστός ανέστη, δένδρα μου!»<sup>343</sup>. [Христос Воскресе, деревья мои!]. На Карпатосе стучали топориком по ореху со словами: «Χριστός Ανέστη! Κάνεις καρά καρύδια ή να σε κόψω». [Христос Воскресе! Уроди орехи, орех, или я тебя срублю!].

Существуют специальные заговоры, применяемые для того, чтобы смоковница не теряла плодов:

Ως βαστά Χριστός τον κόσμο	Как держит Христос мир
κι' Αι Γιάννης την αλήθεια	А святой Иоанн истину,
βάστα τα συκιά τα' λύθια <sup>344</sup> (Νάξος)	Пусть держит смоковница плоды.

В этом тексте прослеживается влияние христианской образности, что лишний раз подтверждает взаимодействие различных традиций в новогреческой народной культуре.

Летом начинается период сбора урожая, с которым связывалось множество предписаний и поверий. В народной культуре бытует представление о том, что растения (особенно плодовые деревья) способны передавать часть своей плодоносящей силы женщине, и, наоборот, многодетная или беременная женщина может способствовать урожайности растения. На Скиросе первый плод с дерева давали съесть женщине, у которой было много детей. На Эвбее первый плод съедала беременная: Όπως είναι αυτή φορτωμένη, να φορτώνεται και το κλαρί (κυδωνιά, καρυδιά, και τα λοιπά)<sup>345</sup>. [Как тяжела она, пусть также отяжелеет ветка (айвы, орешника и других деревьев)].

В обрядах, связанных с плодовыми деревьями, особо важная роль определена для женщины, особенно для беременной или многодетной. Как писал М. Элиаде, «женщина мистически уподобляется Земле; вынашивание ребенка представляется как вариация на человеческом уровне плодородия земли. Священность женщины находится в прямой

<sup>343</sup> Μέγας Γ., Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 179.

<sup>344</sup> Ρουσουνίδης Α Χ., Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Τ. Α' Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών Κύπρου, 1988. Σ. 167.

<sup>345</sup> Μέγας Γ., Op. cit. Σ.247-248.

зависимости от святости Земли. Детородная способность женщины имеет космическую модель: образец Terra Mater, Всеобщая Genitrix»<sup>346</sup>.

Таким образом, новогреческий крестьянский календарь представляет собой сложный комплекс христианских и дохристианских представлений, наиболее отчетливо запечатленных в растительных образах, иными словами, переданных при помощи знаков растительного кода.

Сами растения широко используются в обряде или становятся объектом обрядовых практик. Подводя итоги, можно выделить несколько основных обрядовых действий, производимых с растениями и нашедших отражение в фольклорных текстах:

- символический сев (смесь плодов и зерен, зернышки граната, мак)
- сжигание рождественского полена (груша, дикая вишня, кипарис, дуб)
- приготовление ритуальных блюд (смесь плодов, зерен)
- хлестанье (ветви лавра, оливы, мирта)
- украшение растениями дома, сакральных мест (различные цветы, базилик)
- освящение растений в церкви (плоды, виноград, базилик, ветви вечнозеленых растений).

Мотивировкой для применения того или иного растения в календарном обряде и для формирования его символического образа становятся некоторые внешние признаки или свойства растения, за которыми традиционное сознание закрепляет определенный семантический статус (плодовое растение, вечнозеленое, с сильным запахом, с шипами и т.д.). Все это составляет часть народной магии, используемой для процветания хозяйства.

---

<sup>346</sup>Элиаде М. Священное и мирское. М., Изд-во МГУ, 1994. С.92.

## **Глава IV Растения в народной медицине и магии.**

### *4. 1. Растения в медицине.*

Известно, что народная медицина построена на сочетании элементов практического опыта и магии. Широкое применение в данной области находят растения, которые служат для приготовления разного рода целебных или магических отваров. Растения могут быть использованы не только для исцеления больных, но и в «профилактических» обрядах, проводимых для предупреждения какой-либо болезни.

Конечно, в новогреческой народной медицине нередко отражается опыт «гиатрософии» и ботаники, ученой книжной традиции, восходящей в Греции к античным временам и опосредованной через христианскую. Достаточно вспомнить обширные труды по ботанике Феофраста, ученика Аристотеля, или травник Диоскорида, греческого врача I века н.э, на опыт которых опиралась большая часть византийских ботаников и фармацевтов. Иногда они, по сути, комментировали или переписывали сочинения предшественников, но иногда добавляли и собственные наблюдения и открытия области фармакологии. В византийских рукописях встречается множество рецептов по изготовлению лекарственных препаратов на растительной основе.

Мотивация использования того или растения в качестве лечебного или магического средства зависит во многом и от представлений, из которых складывается картина мира в новогреческой народной культуре (см. первую главу настоящей работы). Растительный мир предстает источником и символом процветания, благосостояния, возрождения и т.д.

Г. Мегас<sup>347</sup> приводит ряд обычаев, связанных с хлестаньем веткой (*βαγιοχτυπήματα*). На Эвбее принято хлестать веткой лавра, оливы, мирта или другого вечнозеленого растения новобрачную, чтобы сообщить ей животворную силу этого растения.

---

<sup>347</sup>Μέγας Γ., *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. Σ. 145-146.

В новогреческой народной медицине применение некоторых растений мотивируется определенным преданием, связанным со священным (библейским или евангельским) персонажем, что дает данному растению особую силу. Как пример, можно привести также известное с античных времен растение τεύκριον πόλιον (*teucrium polium*), которое применялось для облегчения родовых мук, в новогреческой народной ботанике оно получило наименование, связанное с религиозной образностью – «рука Богородицы» (το χέρι της Παναγίας). Подобная связь не всегда отображается в фитониме. Для облегчения родов на Крите достаточно было коснуться живота родящей корнем лилии или цикламена (эти растения по своей цветовой символике связаны с Богородицей)<sup>348</sup>.

Любопытный пример изменения образности (но не функции) растения – шалфей (φλίσκοῦνι, το). У Гомера данное растение упоминается как травка, которую использовала Деметра, чтобы умерить свою горечь от разлуки с Персефоной. В новогреческом фольклоре листочки шалфея жует Богородица, чтобы умерить свою печаль о распятом сыне.

Другой пример подобного рода, демонстрирующий приемственность традиции – использование так называемого «критского оригана». В «Энеиде» Вергилия несколько стихов посвящено повествованию о том, как Венера отправляется на Крит, чтобы принести оттуда «критский ориган» и исцелить при помощи этой травы раны Энея<sup>349</sup>. Согласно новогреческим поверьям, животные используют критский ориган (δίκταμο, το) для исцеления своих ран. В народной медицине жители острова Крит используют это растение для лечения ран и порезов. Отыскать эту травку достаточно трудно, так как растет она высоко в горах, на обрывистых склонах. В связи с этим в критской народной традиции эта травка получила еще одно наименование, неизвестное в античности – έρωνας ο. Данное название происходит от слова «έρωτας/любовь, страсть, желание»,

<sup>348</sup> Χατζητάκη - Καψωμένου Χ., Γυνακείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας. / Фармаκευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 164-178.

<sup>349</sup>Verg. Aein. XII, 411-414.

так как растение произрастает в труднодоступных местах и для его поиска требуется действительно сильное желание и настойчивость.

Любопытно отметить, что среди «волшебных» трав греческого фольклора можно выделить такие травы, которые соотносятся с реально существующими ботаническими единицами и такие, определение которых вызывает трудности или же те, которые вовсе не поддаются идентификации, оставаясь полностью в сфере «чудесного».

Основная проблема идентификации связана с тем, что название «чудесной» травы не всегда находит в тексте эксплицитного выражения. Применяется только общее наименование «травы» (часто «το βότανο», реже «το χορτάρι»). В данном случае чудесная трава может не иметь особого значения как отдельно взятое растение, но важна как часть целого, как часть некоего состава (напитка, эликсира, лечебного отвара). Когда речь идет о целительной функции трав, слово «το βότανο» часто используется как синоним слова «φάρμακο» (лекарство).

Умолчание названия растения может быть связано сакральностью этого растения. Незнание создает атмосферу таинственности вокруг травы, наделяет ее особой мистической значимостью и силой. «Еще одна травка» («άλλο ένα χορταράκι») упомянута в новогреческой народной песне:

Αντωνάϊδα και λουλάκι	Ориган и индиго,
κι άλλο ένα χορταράκι	и еще одна травка,
αν τα ξέραν οι μανάδες	Если бы ее знали матери,
δεν εχάναν τα παιδιά τους <sup>350</sup> .	Никогда бы своих не теряли детей.

Такого рода растения могут обозначаться в новогреческом фольклоре как «травы бессмертия», что является не столько названием растения, а скорее обозначает основную функцию последнего:

Τόσα βουνά περπάτησες, ουδέ κι αητός αν ήσουν,  
γιατί δεν ηύρες στα βουνά τ' αθάνατο βοτάνι,  
που στο σκοτάδι μυριανθεί και την ημέρα κλείνεται,

<sup>350</sup> Ρηγάτος Γ., Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι. Αθήνα, Διαχρονικές Εκδόσεις, 2003. Σ. 50.

να φας κι εσύ βαριόμοιρε, ποτέ να μην πεθάνεις<sup>351</sup>;

Сколько гор ты прошел, до которых орел не долетал,  
Почему же траву бессмертия не нашел,  
Что благоухает в темноте, а днем закрывается,  
чтобы отведать ее тебе, злосчастный, и никогда не умирать?

Однако волшебные травы вроде травы бессмертия не принадлежат к «практической» области народной магии и медицины и всецело остаются в области предания, легенды, мифа.

Применение растений в народной медицине и магии опирается и на отмеченные в предыдущих главах связи: растения и мифологические персонажи, растения и человек.

*Растения и персонажи народной демонологии.*

В новогреческой народной медицине наиболее «сильными» травами часто считаются те, которые каким-либо образом связаны с женскими демоническими существами. В критских поверьях есть представление о секретной траве nereid, название которой знают только сами прекрасные обитательницы рощ, лесных и горных долин. Имя «секретной» травы можно выведать, «подслушав» беседу nereid, однако разглашать его строго запрещается. Приведем следующий дистих: «Να κατέχουν οι κοπέλες πως κάνουν τα μαλλιά: / Αντωναΐδα και λουλάκι κι έναν άλλο χορταράκι»<sup>352</sup> [Чтобы научились девушки, как волосы отращивать: /Ориган и индиго, и еще одна травка].

Предполагается, что девушки знают «еще одну травку» от nereid, обладательниц длинных густых волос. Умалчивание названия растения может быть связано с его сакральностью. Неизвестность создает атмосферу таинственности вокруг травы, наделяет ее особой мистической значимостью и силой. С nereidami связано и народное название

<sup>351</sup> Ρηγάτος Γ., Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι. Αθήνα, Διαχρονικές Εκδόσεις, 2003. Σ. 50.

<sup>352</sup> Χατζητάκη - Καψωμένον Χ., Γυνακείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας. /Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 169.

древесного лишайника *Usnea barbata*– «волосы nereид» («τα μαλλιά των νεραϊδών»), а также одно из народных названий мандрагоры «яблоко nereид» («νεραϊδόμηλο»). Травянистое растение, название которого буквально переводится как «трава nereид» («νεραϊδοβότανο»), использовалось в качестве апотропея против этих демонических существ<sup>353</sup>.

Поскольку болезнь в народных представлениях часто воспринимается как последствие сглаза или вредного воздействия демонических сил, существует множество обрядов и заговоров, применяемых во избежание сглаза или вреда, наносимого демоническими существами. На Пасху в Калабрии и многих регионах Греции ветви оливы несут в церковь, а потом приносят домой и окуривают ими жилье, чтобы добиться здоровья и благоденствия<sup>354</sup>. Во многих регионах Греции и на Кипре жениха и невесту окуривают ветками оливы, чтобы уберечь от «дурного глаза»: «Φέρτε ελιάν καπνίστε τον να μεν τον πκιάσ'αμμάτιν/ που πάει να στεφανωθεί με την δικήν τ'αγάλην»<sup>355</sup>. [Несите оливу, воскурите ее, чтобы не взял дурной глаз/ того, кто идет венчаться со своей любимой].

В народной лечебной практике часто применяется способ изгнания болезни на растение, что отражено в следующей заклинательной формуле: «Στα όρυια στα βουνά και στα άγρια δέντρα» [В горы-горки и в дикие деревья]. Иногда эпитет *άγρια* (дикие) заменяется на *άκαρπα* (бесплодные). Дикие деревья, очевидно, соотносятся с чужим, потусторонним пространством, в которое должна уйти болезнь (сами болезни нередко олицетворяются и предстают в виде злобных духов, овладевающих человеком, приходящих из этого же чуждого мира). Бесплодные деревья традиционно считаются проклятыми. Однако не всегда болезнь переносилась на проклятые деревья. Во фракийских деревнях во время эпидемии выбирали дерево или несколько деревьев (обычно за пределами

<sup>353</sup>Климова К.А., Нереиды в традиционной культуре Греции. / Доклады Российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана 30.08-03.09.2004). Спб, «Наука», 2004. С. 181.

<sup>354</sup>Μεργιανού Α., Λαογραφία της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρμιδίτσα, 1989. Σ. 191-204.

<sup>355</sup>Τέρρας Σ., Οι κουλριακές γητείες. Κύπρος. Λευκωσία, 1967. Σ.481.

деревни) и проводили обряд их освящения<sup>356</sup>. Перед обрядом деревню опоясывали белыми полотнами, которые тащили быки. Потом вся деревня во главе со священником шла к деревьям. В стволе проделывалось отверстие, в которое помещали освященный хлебец (ὕψωμα), потом отверстие замазывалось воском церковной свечи. Примечательно, что к священному дереву (ὕψωμένο δέντρο) желательно было не притрагиваться. Так, одна женщина, по местному преданию, пожевала с него веточку и заболела именно той болезнью, которая явилась причиной описанного действия с деревьями. В данном случае ощущается двойственное отношение к дереву. С одной стороны, оно считается священным и оберегает деревню от болезни, но, с другой стороны, оно как бы принимает эту болезнь на себя, что демонстрирует быличка о женщине и веточке. Случившееся с героиней былички нисколько не умаляет «святости» дерева, напротив, внезапная болезнь женщины, пожевавшей веточку, может рассматриваться как наказание за посягательство на объект, ставший, в силу своей святости, табуированным. Однако обычно более характерным является как раз использование коры деревьев, считающимися священными, для лечения.

Обряд освящения дерева мог носить «профилактический» характер, то есть применяться уже не *post factum*, а для предостережения болезни и проникновения злого духа в деревню. В этом случае не было запрета спать под освященным деревом, напротив, его тень считалась благотворной.

*Связь человека и растения* наиболее очевидна в лечебных заговорах.

В народной лечебной практике очень важен вербальный аспект, когда слово наделяется действенной материальной силой: заговоры, заклятия нередко изобилуют растительными образами, которые несут определенную смысловую нагрузку. По большей части эти тексты построены на аналогии жизненных процессов: происходящее с растением символизирует происходящее с болезнью человека.

---

<sup>356</sup> *Πρόμησ Α., Τα ὑψωμένα δένδρα της Θεσσαλίας. Μη εκδ. ΛΑΑΠΘ № 589.*



Рассмотрим несколько текстов: «Ὡς ἐψύγη καὶ ἐμαράθη τοῦ Ἰωνᾶ ἡ κοκοκύθα/να ψυγεί καὶ μαραθεῖ τ' ἀνθρώπου τὸ κακὸ δέντρι<sup>357</sup>» [Как пропала и завяла тыква Ионы, / Так пусть замерзнет и завянет человека дурное дерево] или: «Ὡς ψύγονται τς' ἀμπελος<sup>358</sup> τὰ φύλλα/Τοῦ Μάη τὸ χορτάρι κι ἡ σταφίδα/να ψυγεί να μαραθεῖ καὶ να λείπει/ἀπὸ τὸ σῶμα τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (ὄνομα)<sup>359</sup>». [Как замерзают листья винограда,/Майская трава и виноград,/пусть увянет и пропадет (болезнь)/с тела раба божьего (имя)].

Особенно интересным представляется нам исследование некоторых моментов, связанных с народной интерпретацией ветхозаветного текста. Почему упоминается именно тыква Ионы? В Книге Ионы (4, стихи 6-9), говорится о некоем растении, которое Господь произрастил в один день так, что «оно поднялось над Ионою, чтобы над головой его была тень». «И устроил Бог так, что на другой день при появлении зари червь подточил растение, и оно засохло». В Библии данное растение явилось одновременно символом того, что должно произойти с целым прекрасным городом Ниневией по воле божьей и тленности земного бытия в целом. В ветхозаветном тексте не уточняется, о каком именно растении идет речь. В новогреческом народном заговоре оно было интерпретировано как тыква. Интерпретация кажется нам довольно странной, учитывая, что вообще в новогреческом фольклоре данное растение не играет особой роли и почти не упоминается в фольклорных произведениях.

Иногда заговоры на вербальном уровне дублируют совершаемые с растениями действия, усиливая тем самым «лечебный эффект». На Крите плоды и ветви смоквы использовали для облегчения родов. Повивальная бабка приносила родящей ветку смоквы с тремя отростками и начинала их обрубать. Далее происходил следующий диалог:

–Τὶ κάνεις, μάνα;

– Что ты делаешь, матушка?

<sup>357</sup> Πατεράκης Μ., Θεραπευτικές γητείες της Ανατολικής Κρήτης/ Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Λαϊκής Ιατρικής. Ρέθυμνο, Ιστορική καὶ Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου, 2000. Σ. 489.

<sup>358</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>359</sup> Ibid.

– Κόβκο<sup>360</sup> τους πόνους σου<sup>361</sup>.

– Обрубаю твои боли.

Растение не названо здесь прямо, но данные слова комментируют действие, производимое с ним, и его символическое значение. Обрубание ветвей смоквы обозначало символически обрубание болей. Важным фактом является и то, что срезались три ветки, так как три (число Троицы) считается сакральным. Три раза повторялся текст заговора. Священными являются в христианизированной народной традиции числа семь (пасхальная седмица, шесть дней творения + день отдыха) и пять (Пятикнижие).

Многие отвары состоят именно из пяти/семи разных трав или из пяти/семи цветков одного и того же растения. Важно было и количество дней настаивания отвара (на Хиосе лечили раны 40-дневным настоем из разных трав, на Крите и во Фракии женщина, чтобы забеременеть, должна была 29 раз омыться в настой из ромашки)<sup>362</sup>.

Еще один тип заговоров использовал растительные образы таким образом, что у растения будто бы заимствовалося то, чего «недоставало» человеку.

Вот отрывок из заговора на молоко для кормящей женщины: «Ως έχει γάλα η συκιά να'χει κι η λεχούνα./Ως ανοίγει η συκιά ν'ανοίξουν οι φλέγες τω βυζώ τζη»<sup>363</sup>. [Сколько молока у смоквы, пусть столько же будет у роженицы./Как открылась смоква, пусть также откроются и вены ее груди]. Белый сок, выделяемый плодом смоквы, сравнивался с молоком женщины. На Крите считалось, что нельзя топить печку дровами из смоквы и вообще рубить ее во время кормления ребенка, иначе не будет молока у кормящей матери.

<sup>360</sup> Сохранена орфография оригинала.

<sup>361</sup> Φραγκάκι Ευ. Κ., Η δημόδης ιατρική της Κρήτης. Αθήνα, 1978. Σ. 60.

<sup>362</sup> Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 179-199. См. также: Χατζητάκη - Κατωμένου Χ., Γυναικείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 164-178; Φραγκάκι Ευ. Κ. Η δημόδης ιατρική της Κρήτης. Αθήνα, 1978.

<sup>363</sup> Φραγκάκι Ευ. Κ., Η δημόδης ιατρική της Κρήτης. Αθήνα, 1978. Σ.58.

Напротив, с особым воздействием человека на растения связаны некоторые традиции и запреты, сопровождающие сбор лекарственных трав. Считалось, что наибольшей силой обладают травы, собранные человеком, не вступавшим никогда в сексуальные контакты или, по крайней мере, воздерживающимся от них накануне сбора. Запрещалось собирать травы женщине в период менструаций, так как она считалась в данный период «нечистой».

Применение человеком растения в народной медицине может лежать в основе народного названия растения. Так, например, растение получает наименование от болезни, против которой оно применяется. Φιστουλόχορτον (одно из народных наименований мандрагоры, которое переводится как «травя-фистула», лечит фистулу. Βήχας или βήχιο (одно из народных названий ромашки или мать-и-мачехи, буквально обозначающее «кашель») применяется против кашля или астмы. Στομαχοβότανο<sup>364</sup> (букв. «желудочная трава») используется в народной медицине для лечения желудочных заболеваний. Однако, называние растений по принципу их использования нередко приводит к «переворачиванию» мотивировки, то есть растение, согласно объяснению самого носителя народной культуры, используется против той или иной болезни, потому что имеет название, сходное с ней.

Распространенной мотивировкой применения того или иного растения в народной медицине являются значимые признаки растений, среди которых следует выделить цвет, форму, особенности роста. Красные листья молоха или айвы использовались против прыщиков, нарывов<sup>365</sup>. Против кровотечений к ранке прикладывались ягоды ежевики из-за сходства ее сока с кровью<sup>366</sup>. Растение под названием σκορπιδόχορτο (букв. «травя

---

<sup>364</sup>Это растение имеет до десятка других народных наименований: αμάραντο, το χορτάρι της Παναγίας, то есть бессмертник, трава Богородицы. *Verbena Officinalis*.

<sup>365</sup>Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 179-199.

<sup>366</sup>Записано автором настоящей работы. Фракия, деревня Полидендро. Февраль 2005 г.

скорпиона») перевод используется против укусов скорпиона<sup>367</sup>. Это растение по форме действительно напоминает скорпиона. В данном случае использование растения, основанное изначально на его форме, мотивирует одно из народных названий этого растения.

Для силы и роста волос использовался плющ – видимо, из-за такого свойства плюща, как быстрый рост<sup>368</sup>. Растение η πικραγούριά (Echbaliium Elaterium) желтого цвета применялось против желтухи. Плодами финика лечили болезнь, проявляющуюся в сыпи, так как плод финика имеет семечки, схожие с сыпью<sup>369</sup>.

#### *4.2. Растения в магии.*

Если вспомнить такую сказочную функцию растения как волшебное средство, можно сказать, что в какой-то мере она является отголоском использования растения в народной магии и медицине. Растение в магии является инструментом, средством, при помощи которого осуществляется магическое действие.

Основные направления магии колеблются всегда между двумя полюсами «человек – потусторонний мир»: оборотничество, любовная ворожба, нанесение вреда, снятие порчи, оберег от воздействия злых сил.

Символика растений играет немаловажную роль в народных гаданиях и приметах. Например, девушки оставляли в купальскую ночь венки из свежих ветвей оливы или мирта. Если он оставался свежим, это указывало на скорое и удачное замужество, если увядал, это был знак того, что девушке предстоит жить в старых девах. Очевидно, что здесь определенный смысл имеет общая символика свежей зелени, а также продуцирующая символика названных растений, которые широко использовались в греческом свадебном обряде.

---

<sup>367</sup>Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 179-199.

<sup>368</sup>*Ibid.*

<sup>369</sup>*Ibid.*

Учитывая переплетение в новогреческой народной культуре христианских и языческих традиций, многие гадания приурочивались к определенным дням, совпадающим, естественно, с календарными праздниками, когда, согласно народным поверьям растения приобретали особую силу. Возвращаясь к приведенному выше гаданию подчеркнем тот факт, что время его проведения совпадает с праздником Иоанна Крестителя или купальской ночью. На о. Лесбос отвар из трав, который должен был способствовать красоте и благополучию, выставляли «под звезды и красную розу»<sup>370</sup>. Роза должна была быть непременно красной. По мнению К.А. Климовой, красный цвет в данном случае соотнесен с огнем, солнцем, что увеличивает магическую силу отвара, выставленного под ночным и дневным светилами. На новый год гадали по листьям оливы, обращаясь к св. Василию, которому посвящен в греческой традиции первый день года: «Αη Βασίλη, Βασιλιά,/δείξε τζαι φανέρωσε/για τούτην την Ιουλιάν,/αν μ'αγαλά»<sup>371</sup>[Святой Василий, Василий, / укажи и открой (яви)/ любит ли меня Юлия].

.....Учитывая то, что растение часто связано с миром демонических существ, оно может являться и оберегом от них, поэтому основной функцией растения в народной магии становится апотропейная.

Подобно лечебным растениям, растения, применяемые в магии, наделялись особыми свойствами на основе внешних признаков. В народной практике для этой цели обычно избираются растения, обладающие сильным запахом (лук, чеснок), благовонные растения (олива, мирт), растения с шипами или иглами (гранат, хвойные деревья). Рута в народной новогреческой традиции применяется для изгнания злых духов, что даже отражено в языковом клише: «εξορκισμένοσ με τον απήγαγο», буквально «изгнанный при помощи руты». На Крите это выражение служит для называния персоны *non grata*. Там же матери зашивают маленьким детям в

<sup>370</sup> Κυριακίδου-Νέστορος Α., Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. Σ 81.

<sup>371</sup> Τεύκρος Α., Η ζωντανή Κύπρος, London, Clarendon Press, 1963. Σ. 26.

шапочку цветов руты, чтобы уберечь от злых сил<sup>372</sup>. Использование руты в народной магии нашло отражение во многих фольклорных текстах, например: «Πήγανο, αμάραντο κι το καλό βοτάνι / να το ξέραν η μάνα τους, πιδί, πιδί ποτέ δεν χάνει»<sup>373</sup> ... [Рута, бессмертник и добрая трава, / если бы их знала мать, дитя, дитя никогда бы не теряла].

Сильным апотропеем считается также чеснок. Головку чеснока подвешивают над колыбелью ребенка, чтобы ему не навредили злые духи. Отсюда возникло выражение: σκόρδα στα μάτια σου [чеснок в твои глаза]. Ср.: у болгар и македонцев существует поверье, что в чесноке заключены девять собак, которые прогоняют злые силы.

Цветки лилии вывешиваются на двери для отгона нечистой силы из-за своего сходства с колокольчиками, которые своим звоном отпугивали нечисть<sup>374</sup>.

Применение растения как апотропея может стать мотивировкой для наименования. Например, известно травянистое растение под названием ανεραϊδόχορτο (букв. «трава nereid»), которое используется на Крите для того, чтобы уберечь ребенка от nereid (обычно оно подвешивается на шею ребенку или зашивается в одежду)<sup>375</sup>.

Негативное употребление растения также могло быть мотивировано внешними признаками. Растение περικокλάδα (*Calystegia Sepium*, хохлатка) использовалось как средство, несущее разлад в семью из-за неравномерного разрастания своего венчика<sup>376</sup>. Народное название этого растения – αγάπη (любовь).

....В магии, как и в медицине, учитывалось состояние человека,

<sup>372</sup>Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 179-199.

<sup>373</sup>Βρόντης Α. Γ., Το παιδί στη Σάμο / Λαογραφία ΙΣΤ'. Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ, 1956. Σ. 230. Сохранена орфография оригинала.

<sup>374</sup>Εμμανουήλ Εμμ. Ι., Λουλούδια και δένδρα. Μυθολογία, ιστορία, λαογραφία. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1960. Σ. 55.

<sup>375</sup>Πασσαλής Χαράλαμπος Ν., Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 179-199.

<sup>376</sup>Χατζητάκη – Κατωμένου Χ., Γυναικείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας. / Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Σ. 164-178.

производящего магические действия с растением, причем запреты и предписания были фактически идентичными.

Таким образом, использование растений в народной медицине и магии обусловлено как их признаками, свойствами, так и символикой или рядом мифопоэтических представлений, сложившихся о них издревле и сохраненных традицией. Например, значимо бывает предание, легенда о растении, часто связывающая ее с чтимой персоной, мифологическим персонажем и т.д. Подобные связи могут быть закреплены в названии растения, в приуроченности обряда, производимого с растением к определенному дню, посвященному священному персонажу.

Среди основных признаков и свойств, мотивирующих применение растений в народной медицине и магии (особенно апотропеической) являются:

- сильный запах (ср. применение руты, чеснока, лука, орегана, базилика),
- цвет (этот признак важен в сфере народной медицины, использующей принцип *similia similibus curantur*),
- форма.

Важным фактором при применении растения в медицине или магии является в народной культуре также влияние человека, объясняющее некоторые запреты и предписания при сборе растений.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, стоит отметить, что растения, безусловно, занимают важное место в традиционной культуре греков, доказательством чему служит большое количество мотивов, связанных с растениями, в новогреческом фольклоре. «Растительные мотивы» новогреческого фольклора, с одной стороны, имеют типологический, универсальный характер и присущи многим традиционным культурам мира, но, с другой стороны, они получают своеобразное воплощение, обусловленное принадлежностью к христианской культуре, к Балканам и т.д.

Само мироустройство мыслится в новогреческой народной культуре в виде древа, что соответствует архаической и универсальной космогонической модели – Arbor Mundi, Мировому Древу.

«Классический» образ Мирового Древа представлен, главным образом, в сказках (дерева с драконом у корней и птицей на вершине) и в предании о древе, держащем мир. При этом стоит отметить, что на новогреческие представления о ММ сильное влияние оказывает христианское мировоззрение, книжная церковная средневековая традиция. Достаточно проанализировать взаимодействие персонажного и растительного кодов в новогреческих народных песнях, в которых дерево – Христос, листья – апостолы и т.д. Поствизантийская модель мира, христианская образность сказывается и во многих других аспектах, связанных с растительными образами: этиологические легенды о творении растений библейскими или евангельскими персонажами, использование их имен для формирования народных названий растений.

Растение может не только воплощать мироустройство, но и принадлежать разным сегментам, на которые традиционное сознание делит мир: низу (ад, нижний мир, подводный мир, подвал), верху (рай, небо, гора, луна), середине (мир людей), «свое» пространство (пространство человека), «чужое пространство» (место обитания мифологических персонажей, демонических существ) и т.д.



Растение часто предстает как локус МП или его фитоморфная ипостась.

Растения могут осуществлять связь между «тем» и «этим» светом. В новогреческом фольклоре отображены такие универсальные функции растений, как «растение-ключ» и «растение-мост».

Для традиционной культуры характерно отождествление человека, его судьбы и жизнедеятельности с растением, что отражается в распространенных фольклорных мотивах превращения человека в растение, происхождения человека от растения и наоборот, а также в их взаимозаменяемости в обряде. Для некоторых жанров именно эта связь является наиболее существенной, по сравнению с отношением растение – МП.

Растительный образ может символизировать различные этапы человеческой жизни, стать индикатором его состояния, эмоционального или физического. Не случайно растение играет важную роль в обрядовом фольклоре, в особенности в сюжетах, имеющих отношение к переходу (свадьба и похороны). Так, в новогреческих свадебных песнях растительный код имеет чрезвычайно важную функцию и описывает отношения между его двумя главными участниками: невестой и женихом или стороной невесты и стороной жениха. Существенное значение при отнесении к той или иной группе имеют признаки растений, формирующие символический и семантический статус самих растений. В первом случае упоминаются, в основном, плодовые культурные растениями, вьющиеся растения, белые или золотые растения. Растительные образы в отношении невесты символизируют разные этапы прохождения последней свадебного обряда. Во втором случае речь идет о диких, неплодоносящих или крупных, крепких и широких растениях. Распределение фитосимволов по разным группам может зависеть от гендерной символики, присущей растениям в народных мифопоэтических представлениях, то есть растительные образы оказываются дополнительно распределенными по разным полюсам бинарной оппозиции

«женский/мужской». Причем наделение растений символикой пола обусловлено не только грамматическим родом слова, обозначающего данную ботаническую единицу, но определенным значением признаков растений (плодовое – неплодоносящее, культурное – дикое и т.д.).

Тождество переходных обрядов также довольно удобно демонстрируется при помощи фитосимволов. В свадебных песнях и плачах встречается много общих мотивов. В зависимости от того, в какой именно ситуации исполняется песня, растительные образы и мотивы, в которых они упоминаются, получают различную интерпретацию.

Символика и функции растительных образов во многих жанрах совпадают, но все же наблюдается неоднородное распределение мотивов, связанных с растениями в зависимости от жанровой специфики фольклорного текста. Необходимо заметить, что книжная церковная средневековая традиция находит большее отражение в легендах и песнях, тогда как в сказках сохраняется связь с древними пластами мифологии.

Растения играют важную роль в календарных обрядах, народной медицине и магии. Новогреческий народный календарь особенно наглядно демонстрирует совокупность архаичных и христианских мотивов в символике растений. В народной медицине и магии для выбора того или иного растения решающим становится издавна сложившийся и унаследованный комплекс представлений о данном растении. На создание определенного символического и семантического статуса растений может влиять ряд внешних признаков или их свойства.

Что касается инвентарного набора, составляющего растительный код, в новогреческом фольклоре, с одной стороны, упоминаются общие понятия, которые могли бы составить ядро целого семантического поля: дерево (το δέντρο), куст (ο θάμνος), цветок (το λουλούδι), трава (το βότανο, το χορτάρι). С другой стороны, может быть приведено и конкретное наименование фитосимвола.

Среди деревьев и кустарников особо значимыми оказываются дуб (η βελανιδιά, ο δρυς), платан (ο πλάτανος), тополь (греки различают два вида: η λεύκα – «белый тополь» и το καβάκι – «черный тополь»), смоковница (η συκιά), олива (η ελιά), лавровое дерево (η δάφνη), миртовое дерево (η μυρτιά), миндальное дерево (η αμυγδαλιά), сосна (το πεύκο), кипарис (το κυπαρίσσι), лимонное дерево (η λεμονιά), апельсиновое дерево (η πορτοκαλιά), померанцевое дерево (η νεραντζιά), орешник (η καρυδιά), виноградная лоза (η άμπελος), олеандр (η πικροδάφνη), ежевика (ο βάτος).

Значимым может оказаться растение в целом или его часть (плод, ветка, корень, ствол, лист, шипы). Если исследовать, например, такие образы, как яблоня (η μηλιά), гранатовое дерево (η ροδιά) и айва (η κυδωνιά), в новогреческой народной традиции более значимыми оказываются именно плоды этих деревьев (το μήλο, το ρόδι, το κυδώνι), чем растение в целом. Общей продуцирующей символикой часто наделяются различные сыпучие плоды и семена: орехи, бобы, горох, рис, маковые зерна.

Среди цветов особый семиотический статус приобретают роза (το τριαντάφυλλο), гвоздика (το γαρούφαλλο), фиалка (η βιόλα), мак (η παπαρούνα), рута (ο αλήγανος). Как уже было сказано выше, символическим значением могут наделяться отдельные части растений, в частности цветки тех или иных деревьев (например, цветок граната, апельсинового, лимонного или померанцевого дерева, миндальный цвет), плоды (орех). Примечательно, что греческий язык использует в таком случае слово «το άνθος», тогда как для обозначения цветка как целого растения, а не как части употребляется слово «το λουλούδι».

В «травяной лавке» новогреческого фольклора с наибольшим числом разнообразных функций и значений соотнесен, безусловно, базилик (ο βασιλικός). В народных травниках часто упоминаются под разными названиями ориган (η ρίγανη), шалфей (η φασκομιλιά), лекарственная ромашка (το χαμομήλι). На основе сходства основного дифференцирующего признака (запах) сходной с базиликом символикой обладают мята и майоран.

Почти мистическим ореолом окружена мандрагора, имеющая множество разнообразных народных названий, отражающих разные стороны восприятия этого растительного образа в новогреческой народной культуре. Особо следует выделить «чудесные» растения, упоминаемые, главным образом в новогреческих волшебных сказках, растения, для которых иногда довольно трудным или невозможным становится отыскать аналог в действительности. Это разного рода «змеиные», «бычьи» деревья, «железная трава», «блестящая трава», «трава бессмертия», которые являются, в своем роде, универсалиями и связаны с мировым деревом, отображая его основные свойства. В античной традиции нам знакомо растение «моли», способное разрушать колдовские чары Цирцеи (Одиссея. Песнь X, 290-306).

Необходимо заметить, что в определенном контексте образуется синонимическая связь растительных образов, причем базируется эта связь часто на основе общности признаков растений. Так, например, ветви оливы, лаврового дерева и мирта, используемые для украшения церкви во время Вербного (Пальмового) Воскресенья и последующих пасхальных празднеств, уравниваются в значении, а иногда даже объединяются под общим названием τα βάρια (буквально «ветви финиковой пальмы»). Лимонное, апельсиновое и померанцевое деревце очень часто выполняют одинаковую функцию, являясь символом молодой девушки, невесты, однако преимущественно в данной функции используется образ лимонного деревца.

Конечно, инвентарный набор новогреческого вегетативного кода может быть гораздо шире. В настоящей работе, повторим, выявлены только наиболее цитируемые растительные образы и проанализирована их роль в символическом языке новогреческой народной культуры.

## Библиография.

### *I. Источники.*

1. Византийские легенды / Отв. ред. Д. С. Лихачев; сост. и пер. с греч. С.В. Полякова. СПб., «Наука» 2004. – 302 с.
2. *Караджич Вук Стефанович*, Сербские народные песни и сказки / Пер. с сербского Ю. Смирнова. М., «Художественная литература», 1987. – 511 с.
3. *Снорри С.*, Младшая Эдда. СПб., «Наука», 2005. – 137 с.
4. *Филатова М.С.*, Легенды Крыма. Симферополь, «Бизнес-информ», 2000. – 317 с.
5. *Abbot G.F.*, Makedonian Folklore. Chicago, Argonaut Inc. Publishers, 1969. – 372 p.
6. *Amato A.*, I Greci di Terra d'Otranto. Lecce, Casarano, 1997. – 336 p.
7. *Dawkins R.M.*, Modern Greek Folktales. Oxford, Clarendon press, 1953. – 491 p.
8. *Он же:* M. More Greek folktales. Oxford, Clarendon press, 1955. – 128 p.
9. *Durante Castore*, Herbario nuovo. Con figure, che rappresentano levive piante, che nascono in tutta Europa, e nell'Indie orientali, ed occidentali; con versi latini, che comprendono le facultà de i semplici medicamenti; con discorsi, che dimostrano i nomi, le spetie, la forma, il loco, il tempo, le qualità, e le virtù mirabili dell'herbe. In Venetia: Appresso il Sessa, 1617.
10. *Figlieri G.*, V. Ivo milo to grico, Jannina, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2001. – 160 p.
11. *Guys P.A.*, Voyage litteraire de la Grece, ou lettres sur les grecs, anciens et modernes, avec un parallele de leurs moeurs. T. I - II. Paris, Chez la Veuve Duchese, 1776. – 540 p.
12. *Petropoulos V.D.*, La comparaison dans la chanson populaire grecque. Athenes, Centre National de la Recherche Scientifique, 1954. – 167 p.

13. *Pio J.*, Contes populaires grecs. Copenhague, Fred Host and Fils Editeurs, 1879. – 260.
14. *Pitrè G.*, Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo Siciliano, vol.III. Firenze, Barbero, 1939. – 251 p.
15. *Rossi Taibi G.*, *Caracausi G.*, Testi neogreci di Calabria, Palermo, Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1959. – 492 p.
16. *Saunier G.*, Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια. Αθήνα, Νεφέλη, 1999. – 588 σ.
17. *Tommaseo N.*, Canti popolari toscani, corsici, illyrici, greci. T.III. Venezia, 1842. – 188 p.
18. *Αποστολάκης Σ.Α.*, Ριζίτικα δημοτικά τραγούδια της Κρήτης. Αθήνα, Γνώση, 1993. – 614 σ.
1. *Βρόντης Α. Γ.*, Το παιδί στη Σάμο // Λαογραφία ΙΣΤ΄. Θεσσαλονίκη, 1956. Σ. 214-244.
2. *Γερωνυμάκης Κ. Ι.*, Σφακιανή λαογραφία. Αθήνα, Βιβλιοεκδοτική, 1993. – 271 σ.
3. *Γιάγκας Α.*, Ηπειρώτικα δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, Πύρρος, 1959. – 607 σ.
4. *Δαράκης Π.Α.*, Τραγούδια της Αγίας Παρασκευής Λέσβου. Αθήνα, Κόδρος, 1972. – 72 σ.
5. *Δημακογιάνη Γ. Π.*, Τα ονόματα των Μηνών κατά τις λαϊκές παραδόσεις / Αδούλωτη Μάνη. Αρεόπολη, τ.Α΄, 1996.
6. *Δούκας Μ.*, Βυζαντινοτουρκική ιστορία/ εισ. μτφ. σχ. Β. Καραλής. Αθήνα, Κανάκη, 1997. – 693 σ.
7. *Ευλάμπιος Γ.*, Ο Αμάραντος ήτοι τα ρόδα της αναγεννηθείσης Ελλάδος. Πετρούπολη 1843, Αθήνα, ανατύπωση Ν. Καραβία, 1973. – 180 σ.
8. *Εμμανουήλ Ε. Ι.*, Λουλούδια και δένδρα. Μυθολογία, ιστορία, λαογραφία. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1960. – 78 σ.

9. Ζανέτου-Παντέλης Κ., Η λαϊκή γιατρική. Συνταγές // Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21–25 Μαρτίου 1997. Σ. 232–262.
10. Ήθη, έθιμα των μεγαρίτων και η διατροφή [Электронный ресурс]. Электрон. дан. Μέγαρο, 2003. Режим доступа: <http://www.ohfs.org/Songs/Rousalia.doc>, свободный.
11. Θήρας Σ. Τα τραγούδια του Πόντου. Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης Παιδεία, 1988. – 173 σ.
12. Ιωαννίδης Στ., Μια προσέγγιση στα θρακικά δημοτικά τραγούδια του γάμου // ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για την Θράκη. Πρακτικά. Institute for Balkan Studies, Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 131–180.
13. Κάσσης Κ., 64 αυθεντικά παραμύθια από τη Μάνη. Αθήνα, Ιχώρ, 1993. – 168 σ.
14. Κατσαλίδας Γ. Ν., Δημοτικά τραγούδια από τη βόρειο Ήπειρο. Αθήνα, Gutenberg, 2001. – 607 σ.
15. Καφαντάρης Κ., Ελληνικά λαϊκά παραμύθια. Ο Φεγγαράς. Αθήνα, Οδυσσέας, 1998. – 715 σ.
16. Οι же: Ελληνικά λαϊκά παραμύθια. Το Φιδόδεντρο. Αθήνα, Οδυσσέας, 1998. – 606 σ.
17. Κουγέας Σ., Τραγούδια του Κάτω Κόσμου. Μοιρολόγια της μεσσηνιακής Μάνης. Αθήνα, Το Ροδακίό, 2000. – 157 σ.
18. Κοσμάς Ν. Β., Ο Λαγκάδας. Ιστορία – Λαογραφία. Θεσσαλονίκη, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1968. – 135 σ.
19. Κρεκούκια Δημ. Α., Θεραπευτικά φυτά στη Θράκη // ΣΤ' Συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Η ιστορική, αρχαιολογική και λαογραφική έρευνα για τη Θράκη. Πρακτικά. Institute for Balkan Studies, Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 193-201.
20. Κριάρης Α., Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων. Αθήνα, 1920.
21. Κρόκος Γ., Τα παραμύθια της Θράκης. Αθήνα, Νέοι Ακρίτες, 1996. – 234 σ.

22. *Κυριακίδου – Νέστορος Α.*, Οι δώδεκα μήνες. Αθήνα, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982. – 159 σ.
23. *Οη же*: Λαογραφικά μελετήματα. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο (Ε.Λ.Ι.Α.), 1989. – 271 σ.
24. *Λάμπρος Σ.*, Μονωδίαί καί θρήνοι επί την αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως. Αθήνα, vol. V, 1908. Σ. 190-269.
25. *Λουκόπουλος Δ.*, Νεοελληνική μυθολογία – ζώα – φυτά. Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1940. Σ.183-230.
26. *Λουκάτος Δ.*, Τα καλοκαιρινά. Αθήνα, Φιλιππότη, 1992. – 176 σ.
27. *Οη же*: Χριστουγεννιάτικα και των εορτών, Αθήνα, Φιλιππότη, 1984. – 188 σ.
28. *Μέγας Γ.*, Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, Οδυσσέας, 1992. – 261 σ.
29. *Μεργιανού Α. Β.*, Λαογραφικά της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, 1989. – 449 σ.
30. *Μηνάς Κ.*, Λαϊκά παραμύθια και παραμυθάδες του Δωδεκανήσου. Ρόδος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 1999. – 374 σ.
31. *Μπουσμπούκης Α. Δ.*, Αυθεντικές ιστορίες παραφυσικών φαινομένων από την Πίνδα. Αθήνα, 1983.
32. *Ξυροτήρης Ζ.*, Ισκιωμένα και υψωμένα δένδρα / Ηθη, έθιμα και δοξασίες του λαού μας, τ Β'. Αθήνα, Φιλιππότη, 1987. Σ. 34-77.
33. *Οικονόμος Ρήγας Γ. Α.*, Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός. Τ. Β'. Αθήνα, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών 1962. – 245 σ.
34. *Πατεράκης Μ.*, Θεραπευτικές γητείες της Ανατολικής Κρήτης // Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Λαϊκής Ιατρικής, Ρέθυμνο, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου, 2000. Σ. 439-499.
35. *Πετρόπουλος Γ.*, Στοιχεία γραϊκάνικης ποίησης. Αθήνα, 2000. –108 σ.
36. *Πολίτης Ν.Γ.*, Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού. Αθήνα, Π. Λεωνή, 1932. – 326 σ.
37. *Οη же*: Παραδόσεις. Αθήνα, Ακαδημία, 1965. – 710 σ.



38. *Οη же*: Παροιμίες και παραδόσεις του ελληνικού λαού, τ. Α', Β'. Αθήνα, Σακελλαρίου, 1904. – 1345 σ.
39. *Πρόμης Α.*, Τα υψωμένα δένδρα της Θεσσαλίας (Λαογραφική μελέτη). Μη εκδ. Τα αρχεία του ΑΠΘ 589.
40. *Σακελλάριος Α.Α.*, Τα κυπριακά, ήτοι γεωγραφία, ιστορία και γλώσσα της νήσου Κύπρου από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερα, τ. Β': Η εν Κύπρω γλώσσα, Αθήναι, 1891 (ανατ. Λευκωσία 1991). – 229 σ.
41. *Σταμούλη-Σαράντη Ε.*, Από τα φυτά της Θράκης. // Θρακικά 20, Αθήνα, Θρακικό κέντρο, 1944. Σ.1-72
42. *Στιβακτάκης Α.*, Ε. Η Κρήτη της παράδοσης. Αθήνα, Σμηρνιαωτάκης, 1998. – 143 Σ.
43. *Τεύκρος Α.*, Η ζωντανή Κύπρος, London, Clarendon press, 1963. – 123 σ.
44. *Τέρρας Σ.*, Οι κυπριακές γηθειές. Κύπρος. Λευκωσία, 1967. Σ.481.
45. *Φραγκάκι Ευ. Κ.*, Η δημόδης γιατρική της Κρήτης. Αθήνα, 1978. – 269 σ.
46. *Οη же*: Συμβολή στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα, τυπογραφικά Ιωάννου Γ. Γκούφα, 1949. – 192 Σ.
47. *Φωριέλ Σ.* Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις της Κρήτης, 1999. – 353 σ.
48. *Χατζητάκη-Καψωμένου Χ.*, Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι. Θεσσαλονίκη, Γ. Μ. Παρασόγλου, 2003. – 558 σ.
49. *Χουρδάκης Α.*, Κρητικά λαϊκά παραμύθια. Ηράκλειο, Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, 1994 – 167 σ.

## *II. Античные источники.*

1. *Απολλοδορ*, Μυθολογική βιβλιοθήκη / Пер. с древнегр. В. Г. Боруховича. М., «Астрель», 2004. – 352 с.
2. *Βεργίλιος*, Βυκολίκι. Γεοργίκι. Ένεϊδα/ Пер. с лат. М. П. Гаспарова. М., «Художественная литература», 1979 г. – 550 с.
3. *Γεσίοδ*, Полное собрание текстов / Пер. с древнегр. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. М., «Лабиринт», 2001. – 256 с.

4. *Гомер, Одиссея* / Пер. В.А. Жуковского. М., «Художественная литература», 1986. – 270 с.
5. *Οβιδιύ Πυβλίυ Νάζον, Наука любви. Лекарство от любви. Μεταμορφόζυ/* Перевод с лат. М.П. Гаспарова. М., «Эксмо», 2006. – 352 с.
6. *Homer, Odyssea*, in 2 vol. London, Harvard University Press, 1995. – 481, 467 p.
7. *Ovidius Publius Naso, Metamorphoses*, in 2 vol. London, Harvard University press, 1994. – 467, 500 p.
8. *Plutarchus, Pelopidas et Marcellus / Vitae parallelae*, 5 v. London, Harvard University press, 1995. P. 435-531.
9. *Vergilius P. Maro, Aeneis*. Петербург, 1915.

### III. Σλοβάρυ.

1. *Καραναστάσης Α.*, Ιστορικόν λεξικόν των ιδιωμάτων της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1992. – 495 σ.
2. *Κουλάρης Ι.*, Το μεγάλο ετυμολογικό λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας. Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης Παιδεία, 1993. – 1039 σ.
3. *Μηλιαράκης Σπυρ., Χελντράιχ Θ.*, Λεξικό των δημοδών ονομάτων των φυτών της Ελλάδας. Αθήνα, Αφοί Τολίδη, 1980– 254 Σ.
4. *Μπαμπινιώτης Γ.*, Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας, 1998. – 2064 σ.
5. *Liddell H. G. Scott R.*, A. Greec-English lexicon. Oxford, Clarendon press, 1996. – 2448 p.
6. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / редкол.: С.А. Токарев (гл. ред.) и др. М., «Советская энциклопедия», 1994. – 2 т.
7. Славянские древности: этнолингвистический словарь / Отв. ред. И.Н. Толстой. М., «Международные отношения» , 1995-2004. – 3 т.
8. *Χορικόβ Ι.Π., Μάλεβ Μ.Γ.*, Новогреческо-русский словарь. М., «Культура и традиции», 1993. – 855 с.

#### *IV. Исследовательские работы.*

1. *Агапкина Т.А.*, Весенние (масленичные) магические практики, посвященные культурным растениям // Фольклор: проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция. Тезисы докладов. М., 1988. С. 160-162.
2. *Она же*: Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., «Индрик», 1994. С. 84-110.
3. *Она же*: Эпитет в белорусских лечебных заговорах // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 301-337.
4. *Она же*: Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. Београд, Слио, 1996. С. 7-22.
5. *Афанасьев А. Н.*, Поэтические воззрения славян на природу. М., «Индрик», 1994. – 463 с.
6. *Белова О. В.*, О греческих заимствованиях в средневековых славянских «естественнонаучных» текстах // Балканские чтения-4. Тезисы и материалы симпозиума. М., Институт славяноведения РАН, 1997. С. 64-67.
7. *Она же*: Народная библия: Восточнославянские этиологические легенды. М., «Индрик», 2004. – 575 с.
8. *Березович Е.Л.*, Демонический топос в призме русской народной языковой традиции // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик» 2002. С. 103-127.
9. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.*, К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 1994. С. 16-44.
10. *Виноградова Л.Н.*, Цветочное имя русалки: Славянские поверья о цветении растений // Языковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., «Индрик», 1995. С. 231-259.
11. *Геннеп ван А.*, Обряды перехода/ Пер. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской.

- М., «Восточная литература», 1999. – 198 с.
12. *Грейвс Р.*, Мифы Древней Греции. Екатеринбург, «У-Фактория», 2005. – 1008 с.
13. *Елоева Ф.А.*, Понтийский диалект в синхронии и диахронии. Филологический факультет СПбГУ 2004. – 234 с.
14. *Зеленин Д.К.*, Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934-1954. М., "Индрик", 2004. С. 145-175.
15. *Ипатов Н.А.*, Оборотничество как свойство сказочных персонажей // Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 1994. С. 240-250.
16. *Ипполитова А. Б.*, Символика цвета в русских простонародных травниках XVIII века // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 267-301.
17. *Кагаров Е.Г.*, Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб, Сенатская типогр., 1913. – 326 с.
18. *Климова К.А.*, Нереиды в традиционной культуре Греции // Доклады Российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана 30.08-03.09.2004). СПб, «Наука», 2004. С. 164-183.
19. *Колосова В. Б.*, Цвет как признак, формирующий символический образ растений // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 254-266.
20. *Костюхин Е.А.*, Лекции по русскому фольклору. М., «Дрофа», 2004. – 336 с.
21. *Леви-Строс К.*, В травяной лавке мифов // "Мировое древо". Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 1/1992. - М., РГГУ, 1992. С. 14-19.
22. *Он же:* Структурная антропология. Структура мифов (гл. XI) Пер. с франц. В.В.Иванова. М., «Наука», 1985. С.183-208.
23. *Он же:* Мифологии. Сырое и приготовленное. М., «Университетская книга», 2000. – 189 с.
24. *Пономарченко К.А.*, Из материалов по этнолингвистической программе

МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция) / ИСД 7, М., РАН, 2001. С. 182-198.

25. *Она же*: Каликандзары в новогреческой мифологической традиции / [Электронный ресурс] / К.А. Пономарченко. – Электрон. дан. – [Б. м., б. изд., б. д.] – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklorelaboratory/Ponomarch.htm>, свободный.

26. *Плотникова А.А.*, Этнолингвистическая биография Южной Славии. М., «Индрик», 2004. – 767 с.

27. *Потебня А. А.*, Слово и миф. М., «Правда», 1989. – 624 с.

28. *Пропп В. Я.*, Сказка. Эпос. Песня. М., «Лабиринт», 2001. – 368 с.

29. *Пропп В. Я.*, Русская сказка. М., «Лабиринт», 2005. – 384 с.

30. *Самодурова З.Г.*, Естественнонаучные знания / Культура Византии. Вторая половина VII-VII в. М., «Наука», 1989. С. 296-334.

31. *Седакова И.А.*, Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., «Индрик», 2007. – 428 с.

32. *Сиднева С.А.*, Мотив «золотого растения» в мифологической и фольклорной традиции // Индоевропейское языкознание и классическая филология – VIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского. СПб, «Наука», 2004. С. 234-242.

33. *Она же*: Растительные образы в греческих народных заговорах // Индоевропейское языкознание и классическая филология – IX. СПб, «Наука», 2005. С.248-257.

34. *Она же*: Растения и религиозные образы в греческом фольклоре // Scripta mediterranea. Вопросы классической филологии – XIV. М., МАКС-пресс, 2006. С.129-139.

35. *Она же*: Принципы образования фитонимов в новогреческой народной культуре // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского. СПб., «Наука», 2008. С. 383-386.

36. *Она же*: Растительный код новогреческих свадебных песен // Вестник

МГУ им. М.В. Ломоносова. Вып.1. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. С. 105-114.

37. *Она же*: Растения в новогреческих календарных обрядах. Языческое и христианское // Материалы XIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова 11-14 апреля 2007 г. С. 219-221.

38. *Она же*: Растительные коды в балканской народной сказке // Доклады Российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана 30.08-03.09.2004). Спб., Наука, 2004. С. 312-120.

39. *Она же*: Фитосимволы в новогреческих народных песнях расставания. //Электронный вестник Центра переподготовки и повышения квалификации по филологии и лингвострановедению. – 2006. Вып. 2. Электрон. журн. Режим доступа: <http://evcppk.ru/files/pdf/156.pdf>, свободный.

40. *Она же*: «Чудесные» травы в античности и в новогреческом фольклоре // Антика и савремени свет. Београд, 2006. С. 23-24.

41. *Стеблева И.В.*, Очерки турецкой мифологии, М., «Восточная литература» РАН, 2002. – 102 с.

42. *Толстая С.М.*, Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры. М., «Индрик», 2002. С. 7-20.

43. *Толстой Н.И., Толстая С.М.*, О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. М., «Международные отношения», 1995. С. 5-14.

44. *Толстой Н. И.*, Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. М., «Наука», 1994. С.139-167.

45. *Он же*: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., «Индрик», 1995. – 509 с.

46. *Он же*: «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях / Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., «Индрик», 1994. С. 333-340.

47. *Топоров В.Н.*, Заметки о растительном коде основного мифа // Балканский лингвистический сборник. Под ред. Цивьян Т. В. М., «Наука», 1977. С 196-207
48. *Он же:* Растения / Мифы народов мира, т 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С. 368-371.
49. *Он же:* Модель мира/ Мифы народов мира, т 2. М., «Советская энциклопедия», 1994. С. 161-163.
50. *Узенева Е. С.*, Соотношение хрононима и легенды (президник святого Трифона) // Славянский и балканский фольклор. М., «Индрик», 2006. С. 501-520.
51. *Усачева В.В.*, Мифология растений в болгарских народных песнях // Balkano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы / Ред. кол.: В.В. Иванов, Т.В. Цивьян. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1979. С. 104-106.
52. *Она же:* Этноботанический этюд: базилик *Ocimum basilicum L.* / Studia slavica. Языкознание. Литературоведение. История. История науки. К 80-летию С.Б. Бернштейна. М., Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. С.9 2-99.
53. *Фрезер Дж.*, Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990. – 542 с.
54. *Он же:* Золотая ветвь. М., «Аст», 1998. – 782 с.
55. *Часовникова А.В.*, Христианские образы растительного мира в народной культуре. М., «Индрик», 2003. -246 с.
56. *Чернухин Е.*, Греческие молитвы, заклинания и заговоры из Большой Каракубы. Донецк, «Норд-пресс», 2005. – 246 с.
57. *Цивьян Т.В.*, Лингвистические основы балканской модели мира. М., «Наука», 1990. – 207 с.
58. *Она же:* Мотив суда/спора цветов в балканском фольклоре и "одористический код" в античной традиции // Античная балканистика. М., «Наука», 1987. С. 124 -128.
59. *Она же:* Модель мира и ее роль в создании (аван)текста [Электронный

ресурс] / Т.В. Цивьян– Электрон. дан. – [Б. м., б. и., б. д.]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/tcivian2.htm>. свободный.

60. *Она же*: Птицы-«курьеры». Мотив связи верхнего и нижнего мира в балканской перспективе / Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы. СПб., «Наука», 2004. С. 363-366.

61. *Элиаде М.*, Миф о вечном возвращении. М., «Ладомир», 2000. – 414 с.

62. *Он же*: Священное и мирское / Пер. с фр. Гарбовского Н.К. М., Издательство Московского Университета, 1994. – 144 с.

63. *Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI-XIII веков. М., «Прогресс-Традиция», 2000. – 312 с.

64. *Beaton Roderick*, Folk poetry of Modern Greece. Cambridge University press, 1980. – 229 p.

65. *Cattabiani A.* Florario:miti, leggende e simboli di fiori e pianta. Milano, Mondatori., 1996. – 124 p.

66. *Paramichael Anna J.*, Birth and plant symbolism, Athens, Asklepios, 1975. – 372 p.

67. *Rzymowska Luiza*, Piersi fiołkami pachnące. Kwiaty w mitach i języku dawnej Grecji // *Jezyk a Kultura*. 2001. T. 16. S. 51-66.

68. *Ανάσης Ε.*, Τα φαρμακευτικά βότανα της Ελλάδος, ονομασία, ιστορία. Τ.Α' Αθήνα, Μάκρης, 1976. – 190 σ.

69. *Ιωάννου Γ.*, Παραμύθια του λαού μας. Αθήνα, Ερμής, 1973. – 374 σ.

70. *Он же*: Τα δημοτικά τραγούδια μας. Αθήνα, Ταχυδρόμος, 1966. – 523 σ.

71. *Καραπατάκης Κ.*, Ο Γιαγιαννός στη Λιτσίστα του ορταϊκούϊ της Αδριανούπολης // Πρακτικά του Β' - συμπόσιου της λαογραφίας. Ίδρυμα μελετών Χερσονήσου του Αΐμου, Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 187. – 195.

72. *Κατωμένος Ε. Γ.*, Δημοτικό τραγούδι. Αθήνα, 1996. – 388 σ.

73. *Λουκάτος Δ. Σ.*, Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία. Αθήνα, Μορφωτικό ιδρ. Εθνικής Τραπέζης, 1977. – 269 σ.

74. *Πασσαλής Χαράλαμπος Ν.*, Χρήσεις των φυτών στη λαϊκή μαγική



θεραπευτική του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού // Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου, 1997. Σ. 179-199.

75. Ρηγάτος Γ., Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι. Αθήνα, Διαχρονικές Εκδόσεις, 2003.

76. Ρουσούνιδης Α Χ., Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο, τ. Α' Λευκωσία, Κέντρο επιστημονικών ερευνών Κύπρου, 1988. – 207 σ.

77. Ρωμαίος Κ., Κοντά στις ρίζες. Αθήνα, Εστία, 1980. – 488 σ

78. Ρωμαίος Κ., Η Κόκκινη Μηλιά. Αθήνα, 1979. – 123 σ.

79. Σίντνεβα Σ., Α. Η δημόδης ορολογία των φυτών // Πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών της Ευρωπαϊκής Εταιρίας Νεοελληνικών Σπουδών (EENS), Βουκουρέστι, 2-4 Ιουνίου 2006. Σ. 565-569.

80. Σταμούλη-Σαράντη Ε., Προσλήψεις και δεισδαιμονίες της Θράκης // Λαογραφία 14, 1952. Σ. 169-200.

81. Χατζητάκη - Καψωμένου Χ., Γυναικείες χρήσεις βοτάνων: στο μεταίχμιο της θεραπευτικής και της μαγείας // Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά. Ζ' Τριήμερο εργασίας Κύπρος. Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου, 1997. Σ. 164-178.

82. Χρυσίνα Ελ., Τα λουλούδια στα κλαδιά της ζωής. Αθήνα, Αστέρος, 1994. – 270 σ.