

А.П.Попов

ЛЕГЕНДА ПОНТИЙСКИХ ГРЕКОВ  
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИСТОЧНИКА “СВЯТАЯ РУКА”  
(СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)\*

В день Успения Богородицы, 28 августа, понтийские греки, проживающие в Краснодарском крае, традиционно собираются в урочище Грушевая балка, что в окрестностях ст. Неберджаевской Крымского района. Здесь бьет несколько источников, воду которых местные жители считают целебной. Один из них — родник Святая рука, греки называют его также “Слезы матери” (Τη Παναγία τα δάκρυα), — становится в этот день центром ритуальных действий.

Греки приезжают накануне праздника, 27 августа, семьями располагаются в ближайшем лесу, где устраивают праздничную трапезу. Кульминацией праздника является жертвоприношение (γούρταν), для которого семья покупает барана, обязательно молодого здорового самца, или петуха. Жертвенное животное предпочтительно белого цвета, хотя могут использовать “красного” петуха. Жертву приносят возле источника: животное трижды обводят против часовой стрелки вокруг родника, где установлен крест и икона Богородицы, затем глава семьи надрезает правое ухо барану или отсекает голову петуху, кровью животного мажут кресты на лбу у всех членов семьи, произносят молитву, обращенную Богородице, о выздоровлении тяжело больного или о здравии всей семьи. Мясо барана жарят, готовят шашлык для семейного застолья. Раньше мясо жертвенного животного варили и обязательно раздавали соседям.

С представлениями греков о целительных свойствах места, где находится источник, связана традиция вешать лоскуты материи, платки и полотенца на растущие рядом деревья. Понтийцы считают, что вместе с лоскутами они оставляют на деревьях болезни. Ткань могут повязывать с просьбой о скорейшем выздоровлении тяжело больного родственника.

Вода источника на Успение Богородицы, и особенно в полночь, наделяется исключительными лечебными свойствами. Считается, что набранная в эту ночь вода долго хранится и лечит любые болезни. Необыкновенные качества родника понтийские греки связывают с его чудесным происхождением. В фольклорной традиции греков есть множество быличек о явлении во сне больной женщине святого или святой, которые указывают ей место, где бьет целительный ключ. Появление источника Святая рука тоже связывают с деятельностью святых. По легенде источник был открыт на том месте, где некогда останавливалась Богородица. Уставшая, она заснула; Змей, живший здесь, воспользовался этим и подполз, чтобы съесть ее. Внезапно появившийся святой Георгий убил Змея и, таким образом, спас Богородицу. На месте чудесного спасения Божьей матери забил родник.

Легенда, как фольклорный текст, восходит своими корнями к мифу. Е. М. Мелетинский, анализируя разные по жанру и времени создания произведения фольклора и литературы, выделяет наиболее устойчивые сюжетные формы, которые являются архетипами для позднейших художественных текстов. Такие “архетипичные” сюжеты имеют наиболее целостное и законченное выражение в мифе (Мелетинский 1993, 9)\*2.

Сюжетная линия, интересующей нас легенды сводится к поединку святого Георгия со Змеем. Архетип змеборчества используется в мифологии для выражения мотива добывания культурным героем определенных благ, значимых для социума (Мелетинский 1993, 22, 23). В индоевропейской традиции поединок Громовержца со Змеем является кульминационным

сюжетом, так называемого, основного мифа. Причиной борьбы Громовержца и его антипода выступает богиня, изменившая ему со Змеем (Иванов, Топоров 1983, 185). Часто вместе с богиней в пещере Змея оказываются заключены воды, несущие плодородие, которые возвращаются людям после победы над Змеем.

Очевидно, понтийская легенда сюжетно восходит к основному мифу индоевропейцев. Нас будет интересовать, каким образом в конкретном тексте решается концепция, нашедшая свое полное выражение в основном мифе.

Семантический анализ легенды как мифологизированного повествования представляет собой анализ текста, смысл (семантику) которого можно понять только после расшифровки кодов или языков символов, которыми он выражен. Связи и отношения между символическими значениями составляют структуру легенды как символического текста.

Традиция поклонения источникам, посвященных святым, была известна грекам Малой Азии и Понта. Целебной считалась вода, стекающая по стенам скального монастыря Панаия-Сумела, расположенного в окрестностях Мацуки в Понте. Константинопольские греки в день праздника Панаия Балуклиотисса (Παναγία Μπαλουκλιωτισσα) устраивали паломничество в подземную часовню к бившему там источнику (Вильямс 1913, 43). После переселения на Кавказ понтийцы регенерировали традицию в местных условиях. В довоенное время греки посещали несколько источников, воду которых почитали святой. Недалеко от ст. Дербентской было четыре таких родника, один из них посвящали Деве Марии.

Понтийские греки считают, что родник Святая рука имеет непосредственное отношение к Богородице. Целебная вода источника — это пролитые после смерти сына слезы Божьей матери; а камень с пятью выступами, по которому до его разрушения стекала вода, — рука Девы Марии. В мифологических представлениях понтийцев Богородица является антропоморфным образом воды источника. Мотив отождествления женского божества с водной стихией распространен в мифологии и фольклоре. В песне понтийских греков “Солнце мое” мать Солнца воспевается как покровительница природы, горных пастбищ и источников (любопытно, что в раннехристианских гимнах Богоматерь — это мать Солнца) (Зайковская 1989, 109). В славянской версии основного мифа с подземными водами увязывается неверная жена Громовержца — богиня Мокошь, что фиксируется также и в народной ономастике — Мокошево болото. Имя богини имеет корневую основу общую со словами “мокрый”, “мокнуть” (Иванов, Топоров 1983, 191).

Богородица, как персонификация воды источника, в тексте легенды имеет большое культурное значение — с ее существованием связывается доступность воды родника для людей. Причиной, по которой вода может не выйти на поверхность является Змей. В сюжете основного мифа Змей — антипод Громовержца и похититель богини (Иванов, Топоров 1991, 530). Змей как хтоническое существо и обитатель нижнего мира связан с подземными водами, которые недоступны для людей и даже вредоносны.

Мотив “Змей у источника” как препятствие для пользования водой широко распространен в разных мифологических системах. В армянских волшебных сказках Змей-вишاپ помещается у родника живой воды, мешая герою набрать ее (Абрамян 1994, 24). В понтийском сказочном фольклоре Змей-Аждаха требует у жителей деревни за пользование источником девушек на съедение. В основном мифе индоевропейцев Змей удерживает у себя воды, которые после победы над ним Громовержца проливаются, несущим плодородие, дождем (Иванов, Топоров 1991, 530).

Два персонажа, фигурирующие в легенде, связаны с водой: Богородица как персонификация “святой” воды источника и Змей — возможная причина ее недоступности для людей. Семантика воды в мифологии амбивалентна. С одной стороны, вода неотъемлема от плодотворных сил природы, одно из необходимых условий существований

любого организма. Вместе с тем, вода — это стихия нижнего мира, место обитания хтонических существ. В мифологической структуре мира воды омывают корни мирового древа, загробное царство находится не только под землей, но и отделено водной преградой. Подобное противоречие в символике воды находит свое разрешение в мотиве “живой и мертвой воды” (Аверинцев 1991, 240). Оценка воды зависит от места ее локализации в мифологическом пространстве, в том числе по шкале “верх-низ”: плодоносящий дождь в индоевропейском основном мифе противоположен по знаку “Мокошеву болоту”.

Соотношение Змея и Богородицы с водой позволяет говорить о их тождественности в определенном мифологическом контексте. Это абсурдное сопоставление двух противоположных по функциональной роли в легенде персонажей кажется вполне обоснованным, так как оба они связаны с водной стихией, знаковая оценка которой неустойчива. Видимо, с подвижностью семантического знака связана ритуальная традиция вызывания дождя, бытующая у понтийских греков. Считается, что дождь польет, если во время засухи убить змею. Вместе с тем известен и другой ритуал, на первый взгляд полная противоположность описанному: для вызова дождя понтийцы делают куклу, которую называют Кушкудера (Κουσκουδερα), ее водят по улицам девочки и поют песни с просьбой дождя, затем куклу топят в реке. Интересно интерпретируют подобный ритуал понтийские армяне-трапезундцы: они тоже водят в засуху куклу, называемую Кушкури, которая по одному варианту олицетворяет собой Деву Марию (Анисимова, Киселев, Попов 1995, 185). Очевидно, общим знаменателем в ритуале для змеи и куклы является вода, причем кукла имеет однозначно женскую морфологию, и все манипуляции с ней проводят женщины, девочки.

В тексте легенды отождествление Богородицы и Змея (или его возможность) реализуется в пространственной локализации описываемых событий и в тех действиях, которые приписываются героям.

Богородица оказывается в месте, где на нее возможно нападение Змея. В мифологической структуре мира место обитания Змея — это корни Мирового древа, река или море, пещера — пространство, типологически составляющее структурный низ, дно. Таким образом, людоед-Змей и Богородица находятся в одном пространственном локусе, который, вероятно, является ущербным, т. к. благоприятен для активного поведения Змея.

В тоже время Богородица пассивна, она спит. Сон, как благоприятное время для убийства, — элемент, распространенный в сказочном фольклоре. Сопоставление сна и физической смерти человека отмечается в русской вербальной формуле “вечный покой”, логика подобной метафоры в ассоциативной связи спящего человека и мертвого: неподвижность и закрытые глаза. Последнему придается особое значение, т. к. визуальность является основной характеристикой человеческой жизни, мир живых — это “белый свет”, в отличие от преисподней, где царит мрак. Поэтому явление сновидения мифологическим сознанием может трактоваться, как созерцание потустороннего мира, для которого характерна специфическая реальность, как правило, обратная действительности: феномен вещего сна получает логичное объяснение — ведь то, что неизвестно живым, предначертано судьбой, которая помещается в иной реальности. В разных мифологических традициях боги ведающие судьбой человека обитают в нижнем мире. Скандинавские норны, определяющие судьбу смертных живут у источника Урд в корнях мирового древа Иггдрасиль (Мелетинский 1990, 396). В славянской мифологии три сестры суденицы приходят нарекать судьбу новорожденному в полночь, одна из сестер обязательно присуждает ребенку смерть или болезни (Толстой 1990, 503). В поздней романтической традиции сюжет спора с судьбой трактуется, прежде всего, как сделка со смертью, цена которой жизнь человека.

Со сном семантически тождественна слепота. В античном романе Апулея “Метаморфозы” один из персонажей ослепляется во сне, и таким образом, получает возмездие за совершенное им преступление. При этом он попадает из “сумрака сна” в “мрак возмездия”. В романе слепец сравнивается с тенью, которая блуждает “между царством Орка и солнцем”. Таким образом, слепой уже соприкасается со смертью. Примечательно, что ослепленный герой спускается в склеп и просит запереть его там, чтобы умереть от голода (Апулей 1991, 273).

Слепцы также наделяются возможностью предвидеть будущее. Поэты и певцы-сказители, Боян в русских былинах, и Гомер в античной традиции ведают мудростью, полученной благодаря их возможности видеть потусторонний мир. Образ “слепец-прорицатель” эффективен и в конце двадцатого века, это доказывает такой культурный феномен как паломничество к болгарской прорицательнице Ванге.

Итак, Змей и Богородица локализируются в одном пространственном локусе, имеющем характеристики, присущие мифологически ущербному месту. В хтоническом по природе мире должны обитать соответствующие ему существа. Таковы Змей-каннибал и спящая, а значит мифологически мертвая, Богородица. В сюжете легенды опасность пожирания Богородицы связывается именно с такой ситуацией. В мифологии трапеза имеет сакральное значение. С одной стороны — это насилие хищника над жертвой. В сказочной традиции каннибализм — крайняя форма агрессии хтонических сил. Каннибализм воспринимается как естественное поведение только в потустороннем мире и его типологических вариантах — доме колдуна, в лесу и т.п.

С другой стороны, пища воплощает идею изобилия, а ритуальная трапеза воспринимается как наполнение, соединение. В египетском мифе об Осирисе, Хор скармливает Осирису фаллос Сета, компенсируя ненайденную после расчленения тела бога, эту его часть. В вульгарном стереотипе ритуального каннибализма, поедание плоти врага трактуется как приобщение каннибала к физической и духовной силе противника. Семантика свадебного угощения жениха или его друзей в доме невесты, тоже может быть раскрыта и как декларация насилия, с которым ассоциируется дефлорация невесты в первую брачную ночь, и как символическое соединение мужа и жены в единую семью. У понтийцев жениху или кумбаросу на свадьбе подают курицу, которую ломают только руками \*3.

Таким образом, поедание Богородицы Змеем можно расценивать как приобщение Богородицы к нижнему миру, то есть полное ее отождествление со Змеем. В контексте легенды это должно привести к катастрофическим для социума последствиям — недоступности воды источника для людей. Такому развитию событий мешает внезапно появившийся святой Георгий. Как противник Змея он архетипически восходит к Громовержцу. В легенде противопоставление святого Змею следует также из пространственного контекста: Георгий появляется в месте, где должна произойти трагедия извне. В мифологическом универсуме структурно внешним, а значит противопоставленным нижнему миру Змея, является горный мир Громовержца. Богородица оказывается не только объектом спора Змея и Георгия, но и противопоставляется последнему, т. к. в момент появления святого близка к полному отождествлению со Змеем. Антитезой неподвижности спящей Богородицы является гиперактивное поведение Георгия — подчеркивается внезапность его появления. В традиционном представлении понтийцев о святом Георгии, чрезвычайная его подвижность наиболее устойчивый атрибут святого. В сказке “Ашик-Керип” Георгий помогает герою — с чудесной скоростью переносит его из города в город (Зайковская 1989, 111).

Противопоставление “подвижный-неподвижный” в ряду бинарных оппозиций коррелируется с антитезой “жизнь-смерть”. Двигательная активность определяет живой организм. В традиционной культуре ритуалам, связанным с началом самостоятельного

передвижения ребенка, уделяется особое внимание. В традиционной медицине развита система “лекарств” от долгого нехождения ребенка. В культурах ориентированных на всадничество ритуалы жизненного цикла включают “посад на коня” как следующий этап социализации мальчиков, превращения их в настоящих мужчин. Подвижность как атрибут мужского круга ценностей, противоположного по знаку женскому началу, отражается и в костюмных комплексах разных народов: сковывающая юбочная одежда женщин и брючная просторная одежда мужчин. В сказочном фольклоре лишение способности передвигаться метафорично замещает смерть героя.

Появление святого Георгия влечет за собой смерть Змея, который являлся символом и парадигмой нижнего мира. С нейтрализацией Змея происходит изменение оценки пространства легенды, из отрицательно заряженного места обитания хтонического чудовища оно стало увязываться с представителем горнего мира святым Георгием. С изменением знака пространства меняется позиция Богородицы в ее отношениях с другими персонажами легенды. Она расценивается не как потенциальная жертва и часть нижнего мира, а как спасенная и приобщенная к обитателям структурного верха. Фактически не она перемещается на верх, а горний мир расширяется вслед за своей персонификацией и включает ее. Теперь в оппозиции “Змей - святой Георгий”, Богородица выступает на стороне святого.

Спасение Богородицы приводит к появлению источника, что в тексте легенды решается как снятие знака ущербности прежде всего с места, где она помещается. Следовательно условием доступности воды родника для людей является оценка пространства, антропоморфным символом которого выступает Богородица. Эта оценка подвержена инверсиям, которые связаны с активной или пассивной позицией двух других персонажей — Змея и святого Георгия. Знаковая принадлежность их постоянна, и они выражают непримиримую оппозицию в тексте легенды.

Структуру отношений между персонажами по сюжету легенды, таким образом, можно показать через изменения оценки пространства по шкале “верх-низ” (“горний мир - нижний мир”) и позиций героев в пределах антитезы “активный-пассивный”.

Позиция Богородицы зависит от оценки пространства где она находится (последовательность и зависимость сюжетных элементов отмечена стрелками). Изменение знака пространства координально меняет позицию Богородицы с пассивной на активную, из чего можно заключить, что состояние сна святой сменяется ее бодрствованием. Уже отмечалась морфологическая близость сна и слепоты в ассоциативной цепи: сон — слепота — смерть. В рассматриваемом тексте легенды семантике сна Богородицы уделяется мало внимания, лишь констатируется незащищенность героини во время сна, а связка “сон - слепота” вообще не звучит буквально и восстанавливается только косвенно при анализе. Возможно причиной этого является актуальность медицинских свойств воды источника для лечения именно слепоты \*4. Весьма симптоматично, что исцеление от глазных заболеваний одна из сфер использования чудесной воды источника. И даже физически здоровые паломники получают чудесную способность видеть икону Панайи на дне источника в день Успения Богородицы.

Еще один персонаж легенды также связывается понтийцами с лечением глазных заболеваний — это святой Георгий. У станицы Дербентской один из бьющих там источников был посвящен этому святому и к нему ходили лечить, в том числе и слепоту. В сказке “Ашик-Керип” герой возвращает зрение своей слепой матери, приложив к ее глазам грязь из под копыт коня святого (Зайковская 1989, 111). В регионально и культурно близкой Понту Западной Грузии бытует представление, что святой Георгий дает прозрение. На праздник “Мисроба”, посвященный этому святому слепые просят вернуть им зрение, прикладывая лепешки к глазам (Абакелия 1988, 91). В понтийской сказке “Сон царевича”

герой, атрибутика которого совпадает с символами святого Георгия, добывает зрение для своих хозяев стариков под землей (Михайлидис 1903, 107-122) \*5.

В заключении, мы рискнем сделать отступление от анализа текста легенды, и скажем несколько слов об особом месте культа святого Георгия в культуре понтийских греков. Необходимость такого отступления возникла в процессе работы над статьей, когда открылись интересные противоречия в семантике и функциях святого Георгия в культурах кавказско-понтийского региона.

Особый интерес для исследования типологии культуры понтийцев представляет несоответствие высокого статуса Громовержца в мифологии и связь его персонификации (святого Георгия) с землей, элементом структурного низа.

Земля в мифологии связывается с хтоническим локусом: Змей обитает в пещере под землей. Земледелие, как сфера деятельности человека в мифологическом сознании воспринимается как низкостатусное и опасное для людей, т. к. актуализируется проникновение земледельца в нижний мир во время его работы на земле. В древнегреческой мифологии земля становится плодородной, когда к Деметре — богине земледелия приходит из мира смерти ее дочь Персефона (Тахо-Годи 1990, 181). В архаичных обществах земледелием занимаются люди или социальные группы, которые воспринимаются как ущербные, часто это женщины или неполноправные соплеменники.

Соотнесенность святого Георгия с землей и, возможно, подземным миром прослеживается и в его имени. С греческого “Георгий” переводится “земледелец, возделыватель земли”. Конечно, речь не идет о буквальном восприятии понтийскими греками имени святого. Но житие святого содержит указание на малоазиатское происхождение Георгия из района Каппадокии, смежного с Понтом. Вероятно, что житийная традиция опиралась на культурный стереотип, связывающий эту часть Анатолии с земледельческим типом культуры и особым статусом верховного божества.

Интересный материал содержит понтийская агиография. В средневековой Трапезундской империи, территория которой совпадает с географическими границами Понта, особым почитанием пользовался святой Феодор — христианский воин-мученик, погибший в плену у турок-сельджуков. Биографические данные содержащиеся в житие Феодора накладываются на житийную схему святого Георгия. Феодор, как и Георгий, принадлежит к аристократии, он из рода понтийских принцев Гавров (Карпов 1982, 55). Феодор также принимает мученическую смерть за веру.

Неожиданные параллели в сходстве святых Феодора и Георгия дает восточно- и южнославянский материал. На Балканах распространен культ почитания святого Феодора Тирона, который как и Георгий считается покровителем скота и змеборцем (Толстой 1995, 131-133).

Традицию почитания Феодора в Османский период истории Понта продолжали греки-криптохристиане, которые тайно молились христианскому святому в подземных часовнях (Гордлевский 1962-1968). Локализация культа святого под землей имеет не только вынужденные причины — преследование христиан в Османской империи, — но и мифологическое объяснение.

В Грузии, составляющей с Понтом один культурный ареал, святой Феодор почитается под именем Тедоре и замещает языческое аграрное божество — покровителя земледелия и лошадей (конь — символ индоевропейского Громовержца и главный атрибут святого Георгия). Тедоре имеет все знаки нижнего хронического мира: эпитет “тедоре” значит “смуглый” и соответствует черному цвету земли. С культом Тедоре связано начало сева в грузинском земледельческом календаре (Брегадзе 1990, 521).

В фольклоре и календарной обрядности народов Понта хтоническую символику получает и святой Георгий. Лазы окрестностей Батуми верят, что по ночам в развалинах

христианского храма появляется дьявол с огненными глазами на черном коне (Лиозен 1905-1906, 152). В быличках-меморатах понтийских греков, наряду с традиционным образом святого (юноша-змееборец на белом коне), фигурирует Святой Георгий — старик на вороном коне в черной одежде. По представлениям греков, в апреле и ноябре в дни святого Георгия дуют сильные ветры, которые могут быть опасными для жизни человека (Зайковская 1989, 112).

Такая амбивалентность образа святого Георгия имеет основание в мифологеме Громовержца. В мифе Громовержец выполняет не только конструктивные функции — добывает культурные ценности, но и обладает разрушительной энергией. Громовержец убивает своего хтонического антипода, спускается в подземный мир, сочетается священным браком с богиней плодородия, знаковая оценка которой неустойчива. Громовержец в процессе своей деятельности постоянно соприкасается с мифологически ущербной реальностью и персонажами, при этом сам получает негативную оценку. В суевериях гром интерпретируется как гнев верховного божества, который может иметь как позитивные, так и вредоносные последствия для людей: прольется дождь или молния ударит в человека. Святой Георгий не только лечит, но и наказывает, лишая рассудка ударами своего копья (Абакелия 1988, 92).

Особый интерес вызывает смещение акцента на знаково ущербную семантику Громовержца в традициях народов региона. Подчеркивается перемещение небесного божества в нижний мир. Подобную инверсию в мифологеме верховного божества мы находим в древней Анатолии в хуррито-хеттском пантеоне, что может свидетельствовать об архаизме затронутой нами проблемы. Понижение статуса древнего небесного бога присутствует в сюжете низвержения бога неба Алалу. В поздних источниках божество с таким же именем фигурирует как бог подземного царства. В хурритской мифологии богиня с близкой корневой основой в имени (Алани) является хозяйкой преисподней (Хачикян 1992, 607-608). Корень “ал”, присутствует в термине, используемом в семитских языках для обозначения бога. В демонологии многих народов анатолийско-кавказского региона есть персонаж по имени Алк (амшенские армяне называют так женщину-демона: Кузнецов 1995, 107).

Затронутые в этом коротком отступлении вопросы мифологической инверсии, важны для понимания семантики одного из персонажей легенды - святого Георгия, но имеют также большое значение для типологического анализа культур региона.

Семантический анализ легенды раскрывает механизм одной из форм мышления человека - мифологического сознания, которое реализует себя в фольклоре, ритуалах и других формах традиционной культуры. Анализ легенды показывает сюжетное родство фольклорного текста и основного мифа на архетипическом уровне. Безусловно, для проблемы типологии культур народов понтийско-кавказского региона имеют большое значение семантические парадигмы, которые нашли свое отражение в фольклоре.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\* Статья написана на основе полевых материалов, собранных в этнографических экспедициях, проводившихся в Геленджикском, Крымском, Северском районах Краснодарского края в 1994-1996 гг.

\*2 Термин легенда применяется к предлагаемому фольклорному тексту с долей условности, т. к. его понимание в современной фольклористике противоречиво. К.В.Чистов указывает, что “в одних случаях этот термин применяется исключительно к устным рассказам на библейские, религиозные и церковные темы; в других — охватывает значительно более широкую область устной народной прозы — чуть ли не любые устные рассказы несказочного характера и более или менее вымышленного содержания” (Чистов 1986, 261). Нами легенда противопоставляется быличкам, как мифологически более нагруженная форма фольклора.

\*3 Курица может быть украдена в доме невесты и принесена стороной жениха, как правило насилие над птицей имеет ярко выраженную эротическую символику (см. материалы экспедиции в п. Витязево, публикуемые в данном выпуске). В понтийской свадебной традиции птица, чаще всего это курица, маркирует невесту в пищевом коде. Важен пол птицы: в понтийской сказке петух добывает золотые монеты для старика, а курица терпит неудачу, помогая старухе(Михайлидис 1903, 107-122).

\*4 Исследуя проблему текста и языка, Ю.М.Лотман отмечал, что явление культуры превращается в язык только “ценой утраты непосредственной реальности и приведение ее в чисто формальную сферу” (Лотман 1994, 422).

\*5 Сюжет добывания зрения из под земли распространен в сказочном фольклоре многих народов. В русской сказке юноша служит пастухом у слепых старика и старухи, достает им зрение, убив змею-ведьму, при этом он спускается в подземное царство (Цивьян 1995, 341). Показательно, что змеборческий мотив блокируется с пастушеской тематикой. Святой Георгий в календарной обрядности восточных славян выполняет функцию покровителя домашнего скота, он отгоняет от стад волков и змей. Выгон скота на летние пастбища начинался после весеннего дня святого (Аверинцев 1990, 146). Понтийские греки в весенний день святого Георгия отгоняли скот на яйла в горы, а на осенний пригоняли обратно (Зайковская 1989, 112).