

© 2025 А. С. Миронов
Москва, Россия



ФАКТОРЫ, ПРИЗНАКИ И СТАДИИ ДЕГРАДАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА: УТРАТА ЦЕННОСТНО-КОРРЕКТИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИИ ЮНАЦКИХ ПЕСЕН У БОЛГАР И БОГАТЫРСКИХ СТАРИН У РУССКИХ В XX ВЕКЕ

Аннотация. Изучение эпической аксиосферы православных народов, русского и болгарского, в нашем случае – былин и юнацких песен «маркова цикла» – обнаруживает, что поздние записи, в которых русские и болгарские эпические герои мотивированы ценностями «ветхого человека» (то есть жадой добычи и славы), являются результатом деградации эпоса в иноэтничной, инокультурной среде. Статья посвящена исследованию причин, вызвавших внутреннюю деградацию эпоса, и характера этой деградации.

Ключевые слова: юнацкие песни, богатырские старины, болгарский и русский фольклор, деградация христианского героического эпоса, утрата эпосом ценностно-корректирующей функции.

Ссылка при цитировании: Миронов А. С. Факторы, признаки и стадии деградации христианского героического эпоса: утрата ценностно-корректирующей функции юнацких песен у болгар и богатырских старин у русских в XX веке // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 39–47

Миронов Арсений Станиславович (Mironov Arseny Stanislavovich) – кандидат филологических наук, доктор философских наук, ректор Московского государственного университета технологий и управления имени К. Г. Разумовского, эл. почта: arsenymir@yandex.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4344-6489>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 39–47

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 82-131+821.162; ББК – 82.3(2=411.2)-6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/39-47>

В 1938 г. на Печоре от В. П. Тайбарейского была сделана запись былины «Посольство Василия Казимировича» с весьма необычным для русской эпической традиции финалом, в котором богатыри грабят иноземного царя и возвращаются в Киев с богатой добычей:

Выходили они (богатыри. – А. М.) на крутой берег,
Пошли в город-царство Батуево.

Стали носить товары разные на черлен карабль,
Носили они товары разноликие;

Носили они злато-серебро,
Все грузили на черлен карабль,
Заводили коней самолучших <...>

“Злато-серебро мы у его (царя Батуя. – А. М.)
повыграбили,

Разноличные товары все повыносили,

Самолучших коней взяли в стольной Киев-град”

(Дунай Иванович 1979: 65–66, 67).

Спустя 18 лет на Печоре был записан вариант этой же былины от Андрея Федоровича Пономарева. Здесь мы также обнаруживаем разграбление чужой земли и погрузку трофеев на корабли. У А. Ф. Пономарева Василий Казимирович (Казимирович) обращается к своей «дружинушке хорошей» со следующими словами:

“Нынь заводите на корабли добрых коней,
Побежим в стольный Киев-град”.

Нагрузили чистым золотом,

Нагрузили целы корабли,

Наклали двенадцать кораблей...

(Василий Казимирович 1961: 194).

Такой финал в принципе не соответствует русской эпической традиции.

Былину о посольстве Василия Казимировича и его крестового брата Добрыни Никитича в разное время исполняли лучшие певцы, в том числе Трофим Григорьевич Рябинин на о. Кизи, Ермолай Васильевич Рассолов и Александр Михайлович Мартынов на Мезени, Гаврила Леонтьевич Крюков на Зимнем берегу Белого моря, Леонтий Гаврилович Тупицын на Алтае, а на той же Печоре в 1902 г. – Анисим Федорович Вокуев. Во всех этих случаях *не упоминается* ни о разграблении могучими посланцами киевского князя иноземного царства, ни о вывозе ими добычи на кораблях в Киев.

Более того, в подавляющем большинстве записей находим, что русские витязи даже от собственного князя не получили какой-либо награды за столь успешное исполнение своей миссии. Так, у А. Ф. Вокуева богатыри возвращают киевскому

правителю дань, которую они везли в подношение иноземному царю, однако смогли сохранить. При этом самим воинам ничего в награду не достается.

Тогда сдали посылку всю князевскую,
Кабы всю назад всю пошлину великую
(Василий Казимирович 1904: 269).

В русском эпосе действует непреложный закон¹: богатырь, который берет мзду за свои подвиги и – тем более – присваивает имущество побежденных противников, неизменно претерпевает наказание свыше (как правило, такое наказание наступает в конце эпического «диптиха» – в финале двухчастной композиции об одном и том же персонаже). Так происходит с героями «языческого» типа, которые, будучи мотивированными ценностью личной чести, ищут даров, почестей и добычи. А именно – с Дунаем Ивановичем, выслужившим драгоценный шатер у короля Симеона Леховитого, а также с Михайло Потыком и Иваном Годиновичем, которые принудили иноземных властителей отдать им в жены своих дочерей-красавиц. Похожая участь ожидает Василия Буслаева, получившего золото от побитых им на Волховом мосту новгородцев, и наконец гусяра Садко, разорившего купцов при помощи Морского царя и чудом – только благодаря вмешательству святого Николая – избежавшего сначала гибели, а затем и вечного рабства в Подводном царстве.

С другой стороны, герои христианского типа – Илья Муромец, Добрыня Никитич, Михайло Данилович и другие – никогда не грабят побежденных и, более того, отказываются от предложенного вознаграждения². Так, например, когда устрешенные разбойники («комышнички») предлагают Муромцу золото, драгоценные платья и коней, богатырь отвечает решительным отказом:

Кабы мне брать вашу золоту казну,
За мной бы рыли ямы глубокия!
Кабы брать мне ваше платье цветное,
За мной бы были горы высокия!
Кабы мне брать ваших добрых коней,
За мной бы гоняли табуны великие!
(Илья Муромец 1860: 18).

У Г. Л. Крюкова Илья Муромец поясняет причину своего отказа от предложенного ему (в данном случае жителями «Черни-города») золота: на Страшном суде душа богатыря будет нуждаться в совершенных им при жизни добрых делах (и связанных с ними молитвах благодарных людей), а не в материальных ценностях:

Мне не надобно-то ваша золотая казна несчётная:
Золотой казней мне ведь не откупатисе!
(Первая поездка 2002: 296).

Иными словами, лучшей наградой для героя христианского типа является молитвенное прошение о нем:

Мне не надо ведь ваше да злато-серебро,
Попросите-ка вы мне да могучей силы
(Илья Муромец и Соловей Разбойник 2001: 350).

Таковы русские богатыри-христиане во всех более ранних былинах. Отчего же в двух записях XX в. богатыри вдруг оказываются мотивированными ценностями нехристианского героического эпоса – желанием богатой добычи, то есть личной чести?

Именно такая мотивация присуща честолубивым эпическим героям многих народов – от шумерского Гильгамеша и гомеровского Ахилла до ирландского Кухулина и карельского Вяйнямейнена; от персидского витязя Рустама, удальцов огузского эпоса и могучих нартов – до персонажей якутских олонхо, а также казахских, бурят-монгольских или эвенкийских песен. Жажда добычи, наград и почестей – наряду с желанием личной славы – побуждает действовать Беовульфа и героев скандинавских саг, испанского Сиды Руй Диаса, французских рыцарей Роланда и Гийома по прозвищу Короткий Нос, а также ряд других эпических протагонистов, представленных в творчестве христианизированных народов, вполне сохраняющих в своей поэзии исходные «языческие» мотивации (Миронов 2022: 191–229).

Может быть, именно в поздних записях от В. П. Тайбарейского и А. Ф. Пономарева мы обнаруживаем сохранившуюся с древнейших, дохристианских времен черту реликтового славянского эпоса или даже мифа – или же рудимент архаического ритуального «протокола», скрытого под слоем позднейших наслоений, появившихся за время бытования былины в христианской среде? Если это так, то, возможно, именно поздний, эстетически несовершенный вариант В. П. Тайбарейского следует признать наиболее ценным, аутентичным, ценностно близким к «изначальному» древнему эпосу, тогда как блистательные былины Т. Г. Рябины, Л. Г. Тупицына, Г. Л. Крюкова, несмотря на их непревзойденную идейно-художественную силу и высочайшие эстетические достоинства, следует считать «ненастоящими», «испорченными», содержащими привнесенные – и, как следствие, «внешние» христианские смыслы?

Однако «языческая» мотивация богатырей в записи от В. П. Тайбарейского не является реликтом дохристианской эпики, но, напротив, предста-

ет верным признаком деградации эпики христианской, ее разложения. Разгадка заключается в том, что В. П. Тайбарейский – этнический ненец, обрусевший в молодости, но прошедший детство среди представителей своего народа и безусловно знакомый с ненецким эпосом «Песни о великанах».

Как отмечают исследователи ненецких эпических песен, *яраби* и *сюдаби* (собственно «Песни о великанах») «повествуют о межродовых войнах с целью захвата оленьих стад и имущества, о добывании жены» (Сорокина, Яндо 2013: 46). Что же касается песен *хынаби* (трактуемых в некоторых случаях как лиро-эпический жанр), то их тематика сходна: «добывание жены, кровная месть, борьба за богатство»³. Добыча – главная тема ненецкого героического фольклора, предполагающего в финале подробное описание награбленных трофеев. Таким образом, нетрадиционный вариант В. П. Тайбарейского является результатом прямого влияния на былинку нехристианской эпической традиции, в данном случае – ненецкой. Что же касается записи, сделанной от А. Ф. Пономарева, то необходимо учесть тот факт, что отец этого сказителя был близко знаком с В. П. Тайбарейским и разучил от него искаженную в ценностном плане былинку, которую позднее и передал своему сыну.

Как следствие, обнаруживаемая в этих двух записях нехристианская мотивация «ветхого человека» (стремление к материальным благам и готовность захватить их силой) есть прямой результат бытования былины в инокультурном, иноэтническом окружении. Примечательно, что аналогичные (по сути, даже идентичные) процессы фиксируются и в случае болгарской эпической поэзии – при ценностном анализе записей, сделанных на протяжении XX в. Результаты предпринятого нами анализа свидетельствуют о том, что:

– нехристианские модели поведения, которые наука могла бы считать «языческими», не встречаются в ранних вариантах и оказываются позднейшими привнесениями, обусловленными секулярным и/или инокультурным воздействием;

– ценности «ветхого человека» прослеживаются в записях, сделанных в неболгарской – и нехристианской – среде от исполнителей, разучивших песни по книгам (Миронов 2025: 188–190).

Для нехристианского эпического сознания характерна доминанта ценностей личной **славы-молвы** и **личной чести** как суммы трофеев и почестей, добытых протагонистом. Соответственно, и **сила** героя (будь то сила физическая, магическая, а также хитроумие, красноречие, ловкость – вообще любая эпическая сверхспособность) понимается самим персонажем, певцом и его аудиторией как начало, дающее *личное право на славу и честь*.

Певец христианского эпоса подавляет эти ценности в сознании своих слушателей. Такой подход прослеживается на сюжетном уровне: для героев, мотивированных нехристианскими аксиологическими категориями, финал неизменно оказывается трагическим. При этом сила богатыря мыслится не как «персональный актив», которым ее обладатель волен распоряжаться по своему усмотрению в корыстных интересах, но как бремя альтруистического служения Богу и ближним.

Метод аксиологического анализа предполагает два этапа: во-первых, следует определить мотивирующую ценность (аксиологическую категорию, значение которой является для богатыря абсолютным и поэтому побуждает его рисковать жизнью), и во-вторых, установить, к каким именно последствиям – благоприятным или негативным – привел героя его сюжетно-значимый поступок.

Исходя из нашего анализа юнацких песен, можно выстроить следующую иерархическую модель ценностных категорий, характерных для болгарского эпического сознания. Наивысшую позицию в этой иерархии занимают **слава Божия**, которая мыслится как благодарная молва о чудесном избавлении от страданий, произошедшем благодаря самоотверженному поступку героя, а также **коллективная слава христиан** (в частности, слух о бескорыстных подвигах христианского воинства), распространяемая как среди православных, так и среди иноверцев.

Личная слава героя и слава Божия

Носители эпической традиции **обесценивают** в сознании своих слушателей аксиологическую доминанту личной славы – предельную категорию нехристианской героической поэзии. При этом ценностно-корректирующая функция той или иной эпической песни реализуется ими двумя способами.

Первый способ – *демонстрация модельного поведения* – предполагает, что персонажи, находясь в ситуации ценностного выбора, отвергают личную славу и предпочитают действовать ради ценностей «нового человека» – страдающих ближних и славы Господней, христианских святых и Божьих установлений на земле. Такие эпические акторы переживают благоприятные последствия сделанного ими выбора. Так происходит с персонажами следующих песен:

– песня о герое, который с Божьей помощью спасает юнаков, плененных Арапином; здесь протагонист действует с риском для жизни ради страдающих ближних. Бескорыстный подвиг умножает не личную славу героя, но – славу Божию, а также коллективную славу всего христианского воинства;

– песня о герое, который сражает притеснителя, перекрывшего пути и затруднившего доступ

к церковным таинствам; ценностно-корректирующая функция этой песни заключается в утверждении ценностей «нового человека»: сострадательной любви и благочестивого ревнования о святынях веры, об установленных Богом законах и церковных таинствах;

– песня о герое, который в праздник Пасхи убивает поработителей и освобождает невольников; здесь юнак приходит на помощь не по долгу **личной** чести (будучи, например, обязанным отплатить добром за прежнее благодеяние), но совершает подвиг совершенно бескорыстно, во славу Божию;

– песня о герое, спасающем Святую Гору от осквернения богатырем-торговцем по имени Желтый Еврей. Эта песня нивелирует доминанту личной славы в ценностном центре слушателя и утверждает служение славе Божией в качестве абсолютной ценности.

Второй способ – *демонстрация отрицательного примера*. Протагонисты, совершающие поступки, мотивированные ценностью **личной славы**, переживают неблагоприятные последствия своих действий. Так, например, происходит с главным героем эпического «диптиха», который, стремясь стяжать славу сильнейшего богатыря, убивает мальчика, а затем бросает вызов самому Богу (сюжет о Королевиче Марко и ребенке из Дуката). В этом случае ради достижения первенства среди юнаков и преумножения молвы о себе самом протагонист попирает ценность страдающего человека, а также святыню материнства. Доминанта личной славы безраздельно господствует в его сознании; персонаж действует в строгом соответствии с каноническим поведением, характерным для нехристианского эпоса. Содеянное влечет за собой крайне неблагоприятные для героя последствия, пусть и отложенные во времени: расплатой становится утрата им богатырской силы.

В сюжете о Секуле (Дете Соколово) болгарские витязи, кичащиеся личной славой и пытающиеся запугать ею Арапина, попадают к нему в плен – и лишь тот юнак, который полагается на помощь Божию, в конечном счете побеждает антагониста (таким героем и оказывается Секула). Как следствие в сознании слушателей утверждается доминанта славы Божией и общей славы христианского богатырства, а конкурирующая с этими ценностями категория личной славы компрометируется.

Особо заметим, что позиционирование личной славы в качестве того начала, которое должно быть девальвировано в сознании слушателей, характерно для аксиосферы болгарского героического эпоса только на раннем этапе его фиксируемого наукой бытования (то есть во второй половине XIX в.). К середине XX в. память эпической традиции посте-

пенно ослабевает, наиболее распространенными становятся варианты, в которых главный герой отнюдь не отказывается от стяжания личной славы, но, напротив, предстает мотивированным именно этой «языческой» ценностью.

Личная честь героя и «честь другого»

Певцы христианского героического эпоса, созданного болгарским народом, подавляют в сознании своей аудитории еще одну ценностную доминанту «ветхого человека» – личную честь (то есть в общеэпическом понимании: особое значение военной добычи, а также даров и почестей, получаемых героем). Как и в случае с функциональной задачей по девальвации ценности личной славы, девальвация «языческого» представления о личной имущественной чести осуществляется двумя способами.

Первый способ – репрезентация модельного поведения: герой, находясь в ситуации аксиологического выбора, игнорирует личную честь, предпочитая ей «внешний» (по отношению к нему самому) чувствуемый материальный или нематериальный объект (святыню). Такого рода поступки неизменно приводят протагонистов болгарского христианского эпоса к благоприятным для них последствиям.

Так происходит с главным героем эпических песен о спасении царевны от Арапина: юнак отказывается от великой чести (щедрых даров, сулимых властителем, в том числе и от обладания самой царевной) и рискует жизнью, чтобы спасти несчастную девушку, которую заставляют отречься от православной веры. Героем движет чувство сострадания, христианской любви.

Так происходит и с протагонистом песни о защите Святой Горы: юнаком движет благочестивая ревность о христианских святынях; менее всего он стремится получить за свой подвиг щедрое вознаграждение от монахов-святогорцев.

Как следствие, вместо «языческого» концепта личной чести болгарский героический эпос утверждает в сознании своих слушателей ценность служения «внешним», то есть объективным, внеположенным личности сакральным реалиям, материальным и нематериальным святыням. Заметим, что в эпических песнях православных христиан Болгарии акцентируется значение следующих категорий: материнство; сиротство; вдовство; обручение; венчание; христианское богослужение, Таинство Причастия; священство и монашество, церкви и монастыри, православная вера; бессмертная душа человека.

Ценность бессмертной души как объективной реалии, более значимой, чем земная жизнь ее обладателя, утверждается благодаря негативному переосмыслению концепта личной чести в песнях об освобождении рабов, о спасении дочери властителя от Арапина и т. д.

Сила героя как личное право и как бремя служения Богу и ближним

Инструментальными ценностями, позволяющими «активировать» способности протагониста и сообщить ему прилив харизматической силы, являются сострадательная любовь и богатырский гнев – праведная ярость, вызванная попранием религиозных святынь. В болгарском христианском эпосе способность испытывать такого рода сердечное рвение есть безусловный маркер богатыря.

При этом ценностной системе православной эпической поэзии совершенно не соответствуют **деградированные варианты** (как правило, поздней записи), в которых высшими аксиологическими категориями – одновременно и для певца, и для его героя – являются личная слава и личная имущественно-знаковая честь: концепты, которые в произведениях христианского эпоса неизменно подвергаются девальвации.

В поздних записях XX в. главный герой часто мотивирован аксиологическими категориями «ветхого человека» и действует исключительно с корыстной целью, что, однако, не приводит к дурным для него последствиям. Таковы, в частности, деградированные варианты, в которых:

- юнак, спасающий королев-побратимов от Арапина, не молится о прощении грехов пленных побратимов и не призывает Бога себе в помощь, но пытается устроить врага и полагается исключительно на собственную физическую силу; одержав победу, такой герой принимает щедрую награду, предложенную ему султаном;

- главный герой строит храмы и монастыри не ради спасения собственной души, но ради славы; он возводит сторожевые башни для укрепления своей власти;

- герой, избавляющий народ от притеснителя, перекрывшего пути и запретившего крестить детей и венчаться, делает это потому, что рассчитывает получить за свой подвиг богатые дары – и действительно получает их;

- герой убивает притеснителя, чтобы умножить свою личную славу; с этой целью он повсюду демонстрирует отрубленную им голову злодея;

- герой освобождает рабов и рабынь не из сострадания к ним, но потому лишь, что узнает в их числе свою родственницу или дочь своего благодетеля, или же его побуждают к такому поступку гнев и желание мести (арапы, охраняющие невольников, оскорбляют протагониста – и он стремится отомстить им);

- героем движет жажда личной славы: отпуская пленников на свободу, он велит им повсюду рассказывать о том, кто именно освободил их;

- герой освобождает не всех рабов, но только

свою сестру (или жену); остальных же, по-прежнему закованных, он угоняет в свои владения;

- герою позволено причаститься после того, как он в самый день Пасхи совершил убийство, причем не ради спасения ближних, но с единственной целью сохранить собственное имущество;

- герой собирается убить Арапина только потому, что ему обещана за это щедрая награда, или же из-за страха, что в противном случае он будет проклят дочерью султана и тем самым повсеместно ославлен в качестве труса;

- герой принимает щедрые дары от султана, его супруги и дочери, а также соглашается на несравненные почести, которые готовы оказать ему жители Стамбула.

Во всех указанных выше случаях протагонист мотивирован ценностями «ветхого человека», которые с точки зрения христианского эпического сознания однозначно являются негативными. Как следствие, можно констатировать тот факт, что в ценностном плане эпическое наследие болгар характеризуется глубокими внутренними противоречиями и даже раздвоенностью. При этом прослеживаются следующие закономерности:

- 1) среди ранних записей преобладают варианты, отличающиеся связными и последовательными христианскими смысловыми планами; более поздние записи свидетельствуют о том, что христианский эпос в сюжетно-семантическом отношении подвергается деградации;

- 2) песни с неискаженной ценностно-корректирующей функцией записываются среди болгарского христианского населения, тогда как в мусульманской среде и у представителей иных этнических групп фиксируются варианты с измененной мотивацией главных героев;

- 3) христианские эпические песни преимущественно встречаются в творчестве певцов, воспринявших живую устную традицию, варианты же с выраженной ориентацией героя на ценности «ветхого человека» записаны от исполнителей, разучивших «марковы песни» по книгам;

- 4) православные ценностно-смысловые мотивы чаще сохраняются в полных записях крупного объема (свыше 100 строк), тогда как существенные искажения таких мотивов фиксируются, как правило, в кратких вариантах, предназначенных для исполнения во время свадебного застолья, танцев и т. п.

Учитывая сказанное выше, есть основание предположить, что факторы деградации болгарского эпоса были следующими:

- а) бытование героических песен в нехристианской и/или иноэтнической среде;

- б) расцерковление молодых носителей традиции, приведшее к их выпадению из эпического

контекста, то есть к утрате ими представления о ценностно-корректирующей функции каждой отдельной песни и о духовных законах, связывающих мотивацию того или иного юнака с последствиями его поступков;

- в) почти повсеместная деградация у болгар в XX в. ценностно-корректирующей функции богатырского эпоса (до уровня развлекательной или социализирующей) и приспособление сюжетов «марковых песен» к формату произведений, исполняемых во время застолья, танцев и проч.;

- в) выход в свет с начала XX в. большого числа недорогих популярных изданий («песнопойки»), в которых публиковались краткие «застольные» варианты юнацких песен с искаженной (то есть нехристианской) мотивацией их героев;

- г) тот факт, что живая устная традиция пресеклась и появилось множество исполнителей, разучивших юнацкие песни по сборникам и хрестоматиям.

Результаты осуществленного нами анализа дают, на наш взгляд, надежный критерий для следующей классификации вариантов: принадлежащие православной эпической традиции (в нашем понимании – исходные) и этой традиции однозначно противоречащие (деградированные).

Кроме того, на основании ценностного анализа болгарских юнацких песен оправданно сделать некоторые выводы, которые, возможно, окажутся полезными при изучении различных христианских эпосов в сравнительном аспекте.

Во-первых, та высокая скорость, с которой произошла адаптация христианских смыслов болгарского эпоса в нехристианской среде, позволяет уверенно опровергнуть утверждения ряда ученых о том, что память эпической традиции обладает колоссальным ресурсом сопротивляемости к изменениям. Напротив, история бытования болгарского эпоса показывает, что адаптация исходных смыслов песни к нуждам того окружения, с которым работает исполнитель, может произойти практически мгновенно. Совершенно очевидно, что в мусульманской среде певец, прочитавший и разучивший христианскую юнацкую песню по книге, немедленно нивелировал ее изначальный смысл, чуждый актуальной аудитории, и сориентировал своего героя на те ценности, которые были более близкими для мусульманских слушателей. При этом «общие места», имена и топонимы, художественные приемы и образы, не связанные с главным смыслом эпического произведения, оставались прежними. Адаптация происходила следующим образом.

1. Первый уровень вмешательства – «добавленная стоимость» подвига: исполнитель привносит ценности, близкие его аудитории, в перечень

аксиологических категорий, обретаемых героем в финале произведения.

2. Второй уровень вмешательства – *нивелирование христианского смысла*: исполнитель изымает из «арсенала» своего героя те инструментальные ценности («энергии»), которые не вписываются в картину мира актуальной аудитории: дар молитвы, чудесную помощь свыше, сострадание (плач героя о судьбе несчастных людей), праведный гнев о поруганных христианских святынях.

3. Третий уровень вмешательства – *адаптированное целеполагание*: исполнитель дополняет христианскую мотивацию своего героя (обозначенную в начале сюжета) той поведенческой логикой, которая характерна для «ветхого человека».

4. Финальный уровень вмешательства – *рекодирование смысла*: исполнитель заменяет мотивирующие героя христианские ценности на аксиологические категории «ветхого человека».

Ни сакральная «память традиции», ни «сопротивляемость» эпической формы к любым изменениям, ни крепкая память крестьян в сочетании с их привычкой к пассивному заучиванию «с голоса» не могли, как мы видим на примере болгарского эпоса, заставить певца-нехристианина исполнить в нехристианском же окружении христианский вариант песни, в котором герой, например, готов умереть ради Таинства Причастия или сохранения православной веры на Святой Горе.

В то же время ни один певец, которому нужно было исполнить краткую песню на свадьбе, не имел технической возможности полностью пропеть двухчастную композицию, глубокий смысл которой мог быть воспринят аудиторией только при условии внимательного прослушивания в течение длительного времени. Находясь на свадьбе – то есть в особых условиях фольклорной коммуникации, исполнитель вынужден был не только сокращать исходный вариант, но и приводить в финале перечень богатых даров, полученных протагонистом, чтобы перекинуть таким образом логический «мостик» к пожеланиям добра и благополучия молодым.

На примере стремительной (менее чем за столетие) деградации христианского эпоса у болгар мы наблюдаем, как нам представляется, действие определенного принципа – закона *мгновенной смысловой адаптации эпического произведения*: необходимость сохранить ценностно-корректирующую функцию той или иной героической песни требует от ее исполнителей изменить «ценностный центр» (Бахтин 2002: 56) протагониста в структурном отношении, сделав его сходным с «ценностным центром» слушателя. При перенесении песни из христианской среды в среду иноверческую или иноэтническую действие названного закона приводит к

изменению всех ценностей главного героя: мотивирующих, инструментальных и предельных (то есть обретаемых в финале).

Попутно заметим: закон мгновенной смысловой адаптации эпического произведения исключает возможность того, что в христианской среде могли в течение веков и тысячелетий сохраняться – якобы благодаря сакральной «памяти традиции» и способности крестьян к пассивному запоминанию – рудименты архаичной семантики. Как показывает история бытования болгарского эпоса, любые воспоминания о магических «протоколах», ритуальных инцестах и ритуальных же убийствах, гомосексуальных инициациях, «заложных покойниках» и тому подобном при первом же исполнении певцом-христианином должны были быть немедленно заменены актуальными христианскими смыслами, необходимыми для реализации ценностно-корректирующей функции героического эпоса как жанра. Как следствие присутствие в богатырских песнях ламий, ал, вампиров, великанов, людей с тремя сердцами и др. едва ли может указывать на сохранность архаических смысловых пластов (магических «протоколов», следов инициаторных ритуалов и др.) под слоем христианских эпических реалий. Многоголовые змеи и прочие фантастические существа – не рудимент мифа в эпосе, но продукт деградации или маргинализации эпической традиции (под влиянием волшебных сказок, местных преданий, быличек и суеверий, а с конца XIX в. – и популярных изданий, в которые охотно включали «мифологические» песни про чудовищных змей, вампиров и проч.). Исключением являются лишь те из необыкновенных существ, которые представлялись самим носителям христианской героической традиции вполне реальными и которые могут быть по этой причине восприняты как органичная часть православного эпического сознания (таковы антропоморфные змеи, ведьмы и колдуны, а также нечистые духи).

Что же касается мотивов, которые обычно трактуются как архаичные (поиск невесты в «чужом мире», бой со змеем или змеей, деяния «культурного героя» и т. д.), то необходимо признать, что наличие всех этих мотивов в христианском эпосе вполне оправдано его ценностно-корректирующей функцией. Так, поиск невесты в «чужом мире» убедительно характеризует отрицательного героя, одержимого жадой личной чести и личной же славы; песни о таких персонажах обычно входят в состав своеобразных эпических «диптихов» (в первой части которых протагонист обретает недоступную красавицу, тогда как во второй переживает неблагоприятные последствия своего выбора и связанных с ним действий). Мотив расчистки героем дорог и мостов, сооружения крепостей и культовых объек-

тов, как мы видели выше, тоже необходим христианскому эпическому певцу лишь для того, чтобы указать аудитории на ценностные доминанты, господствующие в сознании протагониста: заботится ли он о спасении собственной души, о страдающих людях или же об упрочении своей власти, о собственном богатстве и славе.

В этой связи представляется возможным сослаться на авторитетное мнение А. Н. Веселовского о соотношении христианского и языческого в русской национальной культуре – например, в памятниках отечественной словесности. А. Н. Веселовский готовился к обвинениям в «научной ереси», когда, вопреки «принятому мнению», выдвинул гипотезу о том, что представление о «скотьем боге Волосе» могло «естественно выработаться из хри-

стианского св. Власия, покровителя животных», а отнюдь не наоборот (Веселовский 1921: 11).

Как справедливо отмечает И. А. Есаулов, в современной научной практике широко распространена «редукция тех или иных литературных образов до мифологических (дохристианских) праформ (архетипов)» (Есаулов 1999: 39–45). Изучение эпической аксиосферы православных народов, русского и болгарского, свидетельствует о несостоятельности подобных попыток, по крайней мере, в отношении былин и юнацких песен «маркова цикла». Следует, напротив, признать, что поздние записи, в которых русские и болгарские эпические герои мотивированы ценностями «ветхого человека» (то есть жадной добычи и славы), являются результатом деградации эпоса в иноэтничной, инокультурной среде.

Примечания

¹ Единственное исключение – Волх Всеславович, главный герой одноименной былины.

² Лишь один раз в былине про Идолище Поганое Илья Муромец принимает золото от греческого царя – но только потому, что уже получил его в качестве милостыни, когда нищенствовал во имя Христа.

³ Паспорт объекта нематериального наследия народов Российской Федерации «Традиция песенных сказаний таймырских ненцев хыннабц в поселке Носок Таймырского района Красноярского края» // сайт «Культура.РФ». Раздел «Традиции – Нематериальное культурное наследие – Нематериальное культурное наследие Красноярского края». URL: <https://www.culture.ru/objects/2943/tradiciya-pesennykh-skazanii-taimyrskikh-nencev-khynnabc-v-poselke-nosok-taimyrskogo-raiona-krasnoyarskogo-kрая?ysclid=mdezygvvoi89654250>

Источники и материалы

Дунай Иванович 1979 – Дунай Иванович и Батуй Кайманович: [Былина] № 13 // Печорские былины и песни. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1979.

Василий Касимирович 1961 – Василий Касимирович: [Былина] № 69 // Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Василий Казимирович 1904 – Василий Казимирович: [Былина] № 65 // [Ончуков Н. Е.] Печорские былины. СПб.: Типолиитография Н. Соколова и В. Пастор, 1904.

Илья Муромец 1860 – Илья Муромец: [Былина] № II/3 // Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1. М.: Тип. А. Семена, 1860.

Первая поездка 2002 – Первая поездка Ильи Муромца: [Былина] № 68 // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

Илья Муромец и Соловей-разбойник 2001 – Илья Муромец и Соловей-разбойник: [Былина] № 62 // Былины: В 25 т. Т. 1. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001.

Научная литература

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.

Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 8. Вып. 1. Пг.: Гос. тип., 1921.

Есаулов И. А. Гипотеза А. Н. Веселовского о соотношении христианское/языческое в русском национальном сознании и современная наука // Об исторической поэтике А. Н. Веселовского. Самара: Изд-во Самар. гуманит. академии, 1999. С. 39–45.

Миронов А. С. Эпос русских: ценности. Ч. 1. Предельные ценности русского эпического сознания: честь и слава. М.: Институт Наследия, 2022.

Миронов А. С. Болгарский героический эпос: аксиологический анализ. Ч. 1. Христианский героический эпос. М.: Институт Наследия, 2025.

Сорокина С. А., Яндо С. Отражение межэтнических отношений ненцев и эвенков в ненецком фольклоре // Вестник Герценовского университета. 2013. № 4.

References

- Bakhtin, M. M. 2002. Problemy poetiki Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]. In *Sobranie sochinenii* [Collected Works], by M. M. Bakhtin. Vol. 6. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskoi kul'tury.
- Veselovskii, A. N. 1921. Slavyanskii skazaniya o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline [Slavic Tales of Solomon and Kitovras and Western Legends of Morolf and Merlin]. In *Sobranie sochinenii* [Collected Works], by A. N. Veselovskii. Vol. 8. Issue 1. Petersburg: Gosudarstvennaya tipografiya.
- Esaulov, I. A. 1999. Gipoteza A. N. Veselovskogo o sootnoshenii khristianskoe/yazycheskoe v russkom natsional'nom soznanii i sovremennaya nauka [A. N. Veselovsky's Hypothesis on the Christian/Pagan Relationship in Russian National Consciousness and Modern Science]. In *Ob istoricheskoi poetike A. N. Veselovskogo* [On the Historical Poetics of A. N. Veselovsky], 39–45. Samara: Izdatel'stvo Samarskoi humanitarnoi akademii.
- Mironov, A. S. 2022. *Epos russkikh: tsennosti. Part. 1. Predel'nye tsennosti russkogo epicheskogo soznaniya: chest' i slava* [Russian Epics: Values. Part 1. Ultimate Values of Russian Epic Consciousness: Honor and Glory]. Moscow: Institut Naslediya.
- Mironov, A. S. 2025. *Bolgarskii geroicheskii epos: aksiologicheskii analiz. Part. 1. Khristianskii geroicheskii epos* [Bulgarian Heroic Epics: Axiological Analysis. Part 1. Christian Heroic Epics]. Moscow: Institut Naslediya.
- Sorokina, S. A., and S. Yando. 2013. Otrazhenie mezhetnicheskikh otnoshenii nentsev i evenkov v nenetskom fol'klоре [Reflection of Interethnic Relations between the Nenets and Evenki in Nenets Folklore]. *Vestnik Gertsenovskogo universiteta* 4.

FACTORS, SIGNS, AND STAGES OF THE DEGRADATION OF THE CHRISTIAN HEROIC EPIC: THE LOSS OF THE VALUE-CORRECTING FUNCTION OF HEROIC SONGS AMONG BULGARIANS AND HEROIC BYLINAS AMONG RUSSIANS IN THE 20TH CENTURY

Abstract. A study of the epic axiosphere of Orthodox peoples, Russian and Bulgarian – in our case, the bylinas and the heroic songs of the «Cycle of Kraljević Marko» – reveals that later recordings, in which Russian and Bulgarian epic heroes are motivated by the values of the «old testament man» (i.e., the thirst for loot and glory), are the result of the epic's degradation in a foreign ethnic and cultural environment. In other words, this is an internal process of the «life of the epic», not an external adjustment by folklorist researchers. This article examines the causes of the internal degradation of the epic and the nature of this degradation.

Keywords: youth songs, heroic olden days, Bulgarian and Russian folklore, degradation of the Christian heroic epic, loss of the epic's value-correcting function.

Authors Info: Mironov, Arseny S. – Ph. D. in Philology, Dr. of Philosophy, Rector, K. G. Razumovsky Moscow State University of Technologies and Management (Moscow, Russian Federation). E-mail: arsenymir@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4344-6489>

For citation: Mironov, A. S. 2025. Factors, Signs, and Stages of the Degradation of the Christian Heroic Epic: The Loss of the Value-Correcting Function of Heroic Songs among Bulgarians and Heroic Bylinas among Russians in the 20th Century. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 43: 39–47

