

УДК 113/119:82-343+39[=512.154]
DOI: 10.36979/1694-500X-2025-25-10-107-115

МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ КОСМОС КЫРГЫЗОВ

Д.Д. Мукамбетов

Аннотация. Вводная часть статьи раскрывает значение космоса у кыргызов. Показана его первозданная и нерукотворная природа, а также проанализированы модели космоса в других этнокультурных и монотеистических традициях. Ключевая роль в символическом раскрытии космоса в кыргызском мировоззрении отведена мифу. Миф в традиционной оптике представляет собой глубинную онтологическую структуру, непосредственно соотносённую с первозданным природным укладом. Мифопоэтический язык – это не просто гротескная символика акына, а форма присутствия и отражения той изначальной упорядоченности, в которой инкрустированы принципы миротворения и способы поддержания космоцентричного порядка. В содержательной части труда говорится о том, как мифопоэтическая ориентация кыргызов была непосредственно соотносена со структурой космического миропорядка, где кыргызская традиция мыслится не просто как совокупность обычаев и нравственных норм, но как сакральная сфера, в которой консервируются, передаются божественные знаки творения, архетипы и способы сбережения естественного порядка.

Ключевые слова: космос; мифопоэтическое мышление; божественные знаки; архетипы творения; зов бытия; акыны; заманизм.

КЫРГЫЗДАРДЫН МИФОПОЭТИКАЛЫК МЕЙКИНДИГИ

Д.Д. Мукамбетов

Аннотация. Макаланын кириш бөлүгү кыргыздардагы космостун маанисин ачып берет. Анын алгачкы жана табигый жаратылышы көрсөтүлөт, ошондой эле башка этномаданий жана монотеисттик салттардагы космостун моделдери талданат. Кыргыз дүйнө таанымында космосту символикалык түрдө ачууда негизги роль мифке берилген. Салттуу оптикадагы миф – бул табигый тартип менен түздөн-түз байланышкан терең онтологиялык түзүлүш. Мифопоэтикалык тил – бул акындын гротесктик символикасы гана эмес, тынчтыкты орнотуу принциптери жана космоцентристтик тартипти сактоо жолдору камтылган баштапкы тартиптин болушунун жана чагылдырылышынын формасы. Эмгектин мазмундук бөлүгү кыргыздардын мифопоэтикалык багыты космостук дүйнө тартибинин түзүлүшү менен түздөн-түз байланышта болгондугуна арналган, мында кыргыз салты каада-салттардын жана адеп-ахлак нормаларынын жыйындысы катары гана эмес, Кудайдын ысымдары архетиптер жана табигый тартипти сактоо ыкмалары сакталган ыйык чөйрө катары каралат.

Түйүндүү сөздөр: космос; мифопоэтикалык ой жүгүртүү; кудайдын белгилери; жаратуу архетиптери; башталыш чакырыгы; акындар; заманизм.

THE MYTHOPOETIC COSMOS OF THE KYRGYZ

D.D. Mukambetov

Abstract. The introductory part of the article reveals the meaning of space among the Kyrgyz. Its pristine and man-made nature is shown, as well as models of the cosmos in other ethnocultural and monotheistic traditions are analyzed. Myth plays a key role in the symbolic disclosure of space in the Kyrgyz worldview. Myth in traditional optics is a deep ontological structure directly correlated with the primordial natural order. The mythopoeic language is not just the grotesque symbolism of akin, but a form of presence and reflection of that primordial orderliness, in which the principles of peacemaking and ways of maintaining a cosmocentric order are inlaid. The substantive part of the work is devoted to how the mythopoeic orientation of the Kyrgyz was directly correlated with the structure of the cosmic world order, where the Kyrgyz tradition is thought of not just as a set of customs and moral norms, but as a sacred sphere in which divine names, archetypes and ways of preserving the natural order are preserved and transmitted.

Keywords: Cosmos; mythopoeic thinking; Divine sings; archetypes of creation; the call of being; akyn; zamanism.

В традиционном кыргызском миропонимании космос предстаёт как живой, нерукотворный, первозданный, исполненный внутренней меры и вековечного смысла. Он возникает не в результате антропогенной деятельности или отвлечённой рациональной организации, но выступает как самоданный и самоявленный божественный дар, актуальное присутствие сверхчувственного начала.

Природная среда – не арена для социокультурных новшеств и технических инноваций человека, но откровение божественного замысла, в котором любая вещь, всякая стихия и каждый космологический элемент пребывают на своём предназначенном, законосообразном месте. Космос не подлежит онтологической перестройке или функциональному переустройству, поскольку он предначалью проявлен во всей своей полноте и несокрытости, вневременно заключает в себе непреходящий исток совершенства. В отличие от китайского космоса, который мыслится как учреждаемая гармония, достигаемая через преображающий ритуал, или греческого, в котором космос есть результат героического, осознанного усилия, разрешающего онтологическое напряжение, заданное внутри античной теогонии, кыргызский миропорядок обнаруживает первородный природный строй, в котором проявлено совершенное созвучие сфер, где установлены наилучшие космоцентричные пропорции [1]

Также кыргызский космос не знал той глубинной травмы, которая лежит в основании авраамического мышления. Он не содержит в себе опыта падения, катастрофы, обрушения первозданного порядка, требующего радикального обновления, сотворения нового мира, прорыва в небывалый космический эон.

В кыргызской мифопоэтической традиции миропорядок мыслится как устойчивый, незыблемый и предначалью верный самому себе. Между сверхчувственным порядком и эмпирическим миром не наблюдается онтологического разрыва – они взаимопроницаемы и сопричастны в рамках единой космологической модели. Оба уровня реальности соотнесены в непрерывной цепи мироустройства. Миф не указывает на врождённый убыток, не артикулирует духовную апорию в сущем, а утверждает сохранность

и постоянство: *буюмдардын орду бар*, т. е. *у каждой вещи есть своё место*, которое незыблемо и не требует онтологического перепрофилирования.

В этом режиме первозданной гармонии функционирует образ кыргызского космоса как онтологически цельного пространства, где истина, красота и благо не отделены друг от друга, не требуют структурной реконструкции, но вплетены в самую жизненную ткань мироздания кыргызов, образуют вечно пульсирующее естество одухотворённой Вселенной. Это мир, где бытие ещё не сокрыто, где человек живёт в просветлённой открытости, соучаствуя в развёртывании вселенских сфер, в укреплении предустановленного созвучия между космическими гранями.

Особое место в этой целостной структуре занимает миф. В пространстве Тянь-Шаня, где исторически формировался кыргызский этнокультурный и экзистенциальный горизонт, миф не является архаическим реликтом или наивной формой объяснения мира. Напротив, миф здесь – это способ говорить на языке самого космоса, способ выражения его тайн. Он живёт и действует как внутренняя логика мира, в котором символическое измерение мифа артикулирует не внешние контуры мироздания, а саму природу вещей, раскрывает измерение первозданной фактичности. Мифологическое мышление не противопоставлено истине, оно есть её исходная форма, её дыхание, её звучание в символах. В мифе человек стяжает славу божественного присутствия, и космос в нём обретает аутентичное полнозвучие.

Миф в традиционном миропонимании кыргызов представляет собой глубинную онтологическую структуру, непосредственно соотносённую с первозданным природным укладом. Эпический язык – это не просто гротескная символика акына, а форма присутствия и отражения той изначальной упорядоченности, в которой инкрустированы принципы миротворения и способы поддержания космоцентричного порядка. Миф в этой оптике не вторичен по отношению к миру, а соразмерен ему: его структура конгруэнтна естественному строю бытия и воплощена в нём. В мифе фиксируются не только архетипы творения, но и ритм соприсутствия, благодаря

которому Бог остаётся близким своему творению, не отступая в инобытие и не отделяясь от мира за непроницаемым горизонтом реальности.

Именно поэтому кыргызский миф не нуждается в герменевтической перестройке или эпистемологическом преодолении, как это происходит в греческой или авраамической традиции, где дискурсивное понятие приходит на смену примордиальному символу, а рациональность вытесняет мифопоэтическое повествование как способ постижения истины.

В кыргызском космосе, напротив, миф – это не только форма сбережения сакрального, но и способ раскрытия его глубинной структуры. Через миф осуществляется феноменологическая настройка человека на мир – на его ритмы, знаки, точки конгруэнтности. Миф утверждает сопричастность человеческого существования к изначальному порядку, не как рукотворная модель мира, но как форма бытийного откровения. Он передаёт не столько сюжет, сколько ритмы исхождения сущего, его динамичный такт, синхронность всех уровней – от земного до небесного. Речитатив акына всегда движется в унисон космическим пульсациям. В этом смысле миф в кыргызской культуре – это одновременно голос Небес и форма его присутствия. Он не просто повествует о сотворении мира – он воспроизводит его, участвуя в его обновлении через речь, ритуал, песню, обряд.

В сакральном измерении мифа человек словно предстаёт перед нескончаемыми актами космогонии, эпические чертоги сказаний вовлекают кыргызское сознание в самое средостение постоянно обновляющегося мира, где бытие выступает не как застывшая сцена, а как творческое дыхание Небес, как беспрестанное исхождение светоносных могуществ.

В мифопоэтическом горизонте каждая природная грань, каждый дробный момент космоса может стать просветом иного – местом обнаружения сакрального присутствия [2]. Природа в таком контексте – не безличный фон, но живой текст, артикулирующий себя в сезонных ритмах и космических резонансах, – всё это реальные формы соприсутствия, через которые мир открывает в себе тайну основания, с которой он нерасторжимо спаян.

Включённость в символическое измерение мифа делает космогонию не единичным и уникальным событием прошлого, а образует вечное истечение творческих эманаций, которое длится здесь и сейчас, составляя онтологическое ядро экзистенциального переживания времени. Мир не стареет и не ветшает, ибо в каждый миг он – новый и неповторимый. Символическая гегемония мифа придаёт кыргызскому космосу непреходящее качество свежести, актуального божественного присутствия, потому что тайна миротворения раскрывается в вечном настоящем. Миф – это не ретроспективный опыт о первотворении, а форма соучастия в нём.

Такое понимание мифа выводит его за пределы узкого жанрового определения. Это не просто форма знания, а способ быть в мире, быть в космосе, не нарушая его меры. Миф – это не то, что когда-то было, а то, что всегда звучит. Он – не про прошлое, а про структуру настоящего, про непрерывное сотворение и соучастие. Через миф человек не домысливает истину, а соотносится с ней, пребывая внутри символической ткани мироздания. Именно поэтому миф в контексте кыргызского космоса выполняет и консервирующую, и профетическую функции – он сохраняет первозданный уклад и одновременно раскрывает его сакральное измерение.

Этот тип организации мышления образует обратный полюс экзистенциального соотношения с бытием по отношению к западному, который опирается на область надмирных идей, рациональный расчёт, волю к контролю. Это не просто различные стили мышления, а две кардинально отличные стратегии позиционирования экзистенции, два разных способа отношения к бытию.

Мифопоэтическое мышление кыргызов сохраняет доверие к миру. Оно не ставит перед собой цель вытеснить природный уклад из антропогенной среды или совершить инверсию в её исходных основаниях. Оно не меняет первородный космический уклад, а раскрывает его. Это мышление внимательное, хранящее, сопричастующее, глубоко укоренённое в тайне. А тайна космоса не может быть раскрыта в дискурсивной оптике на природную среду, в таком аксиологическом залоге тайна присутствия ускользает за непроницаемый горизонт.

Как отмечал Хайдеггер, здесь «мысль начинается не с доказательства, а с изумления. И она живёт не логикой, а благодарностью» [3]. В символическом измерении мифа мышление не проектирует, а принимает то, что является. Мысль приходит как зов или откровение, обнаруживает себя как несокрытость или присутствие. Мысль образует узел схождения с бытием, место встречи с космической мистерией. Кыргызское мышление ближе к молитве, пророческому опыту, мистическому созерцанию, оно не овладевает сущим, а пребывает наряду с первоизданной фактичностью, позволяя ей сбыться, явить своё актуальное наличие.

Мифопоэтическое мышление кыргызов не стремится господствовать над бытием, а разрешает ему говорить. Это глубоко духовное отношение к миру, в котором природа – это не дискурсивная система, а духовное явление, не безликий механизм, а божественная икона.

В мифопоэтическом режиме жизнь беспрерывно плетёт паутину связности, сводя в единую онтологическую ткань все космологические сферы реальности. Мир становится вязким, клейким, комплементарно сговорчивым. Основу этой реальности образует интуиция космологической целостности сущего. Поэтому всё прожито аксиоматикой социоприродного единства. Духовный символ этого космоцентричного режима – всеобъемлющая гомологичная горизонталь.

В мифопоэтической стратегии безраздельно властвует стратегия эвфемизма, которая приводит к затушёвыванию онтологических противоречий, стиранию непреодолимой разницы в вещах, удалению всякого принципиального контрапункта из своего семантического поля. Всё стремится пребывать в нерушимом альянсе с благоустроенным миром, ничто не властно колебать космоцентричные основания сущего.

Жить в со-настроенности с окружающим миром – это значит пребывать в режиме совместности. Этот способ экзистирования возможен только там, где человек не ставит себя выше мира, не вовлекает бытие в область своих рациональных представлений и отчуждается от утилитарного взгляда на сущее, а соучаствует в раскрытии космической полноты, вступает

в диалог с ним на равных, встречается с тем, что само себя являет.

В экзистенциальном режиме сверхчувственной эмпатии к миру все виды двойственности, различённости и антиномичности становятся второстепенными и иллюзорными. Всё многообразие феноменального мира втягивается в трансцендентную воронку нерасчленённого единства, всё световое наполнение космической среды преобразуется в недугальную стихию первоизданной цельности.

Здесь всё цветущее многообразие природных форм словно произрастает из одного космоцентричного истока. Все феноменальные и космологические границы шатки и в высшей степени подвижны. Это открывает экзистенциальную эмпатию к миру, доступ к последним дробным явлениям мира и прокладывает эвристические возможности к интеллектуальной интуиции, к мистическим прозрениям в прикровенную глубь космической среды. Человек легко переходит на сторону объекта, снимая бинарную расколотовость мира, незримо мигрирует в гомологичное и близкородственное измерение природных сфер.

Изоморфная структура реальности, в которую органично встроен человек, приводит к расщеплению индивидуального эго, снятию дискурсивного отстояния от природной среды. Субъект раскалывается, рассеивается в пользу склеенного синкретичного мира. Из близкородственной космической среды изгоняется субъектно-объектная дистинкция. Как следствие, человек менее концентрирован на своём индивидуальном центре, менее дискурсивен, менее критичен и более доверчив к миру, заботлив, альтруистичен и экзистенциально открыт к космической среде. В этих экзистенциальных зонах схождения космических граней, в точке недугальности, некогда неразличимый гомон природы замещается живым и пронзительным воззванием Небес.

Высшая форма экзистенциальной открытости к бытию проявляется у акына, поскольку сказитель не просто утилизирует сакральную энергетику вмещающего ландшафта, а позволяет сущему говорить и бытию – быть услышанным. Принадлежа к космической среде, существуя в мире предвечных архетипов, бытие акына замыкается к сверхиндивидуальным горизонтам.

В этом способе соучастия достигается наивысшая форма аутентичного пребывания в мире, поскольку исчезает дистанция между человеком и миром, здесь всё чутко внемлет космическим воззваниям природной среды.

Поэтому мифопоэтическое творчество у кыргызов не являлось развлекательным искусством, не было актом спонтанного выражения чувств, но поддерживало глубинную укоренённость в истоках бытия, образовывало символический просвет сакрального измерения, насыщало сущее исхождением Небес. Подобная культура открытости к миру формировала доминирующее умонастроение в этнокультурной традиции кыргызов, в котором человек либо отзывается на воззвание бытия, либо оно предаётся забвению.

Если же человек пытается дискурсивно зафиксировать предстоящее его сознанию бытие, вовлечь в дискурсивные границы и сделать его содержанием гносеологического акта, оно снова ускользает. Как только человек придаёт явлениям форму, ввергает мир в застывшие логические схемы и нарекает имена вещам, то первоизданная проявленность мира заслоняется сферой идей и представлений. Там, где вещи получают свою истину и целевое назначение через человека, бытие удаляется из контактного поля взаимодействия.

Только мифопоэтическое мышление внимает, а не владеет, не утверждает, а со-бытийствует. Эта феноменологическая установка позволяла каждому природному явлению предстать в статусе сформированного присутствия, где гора не просто физический объект, а хранитель смысла, зона консерваций духовных преданий. Гора в этой экзистенциальной перспективе выступает как место раскрытия бытия, высшая пространственная точка консервации временных потоков, онтологический узел, где примиряются взаимно отстоящие космические грани. А река – это не просто поток воды, а образ перехода, граница между мирами (как, скажем, между долиной и горой, жизнью и смертью, светом и тенью). Нарушить реку – значит нарушить космологический рубеж, расколоть ткань бытия. Только в этом феноменологическом регистре заключён залог сбережения первоизданного мира какместилища сакральных тайн и территории архетипических знаков творения.

В этом мифопоэтическом ракурсе каждая природная вещь изъята из утилитарного контекста, не требует антропогенного вмешательства, не нуждается в дискурсивном приращении, но зовёт к экзистенциальному соучастию, взыскует духовную со-настроенность с человека. Из этой экзистенциальной ориентации к миру произрастает ключевой натурфилософский мотив к сбережению природного уклада – быть в созвучии с духовными ритмами космоса. Поскольку человек здесь – не скульптор, выбивающий из мрамора форму, а слушающий, как гончар, который не насильно лепит, а следует за внутренним напряжением глины.

У кыргызов песенное сказительство было не просто мифопоэтическим жанром, оно выражало способ бытия в мире. Оно было подобно гимну или оде в своей торжественной манифестации сущему. Гимн открывал присутствие божественного, как бы прикасаясь к тайне мира. Это не просто пение хвалы, а признание дара, события, откровения. В хвалебной оде акын не отделён от природы, но включён в её звучание, песенный мотив развивается в унисон с дуновением ветра, с приливным волнением горного озера, с трепетом роши – в песенном сказе сливались благоговейный восторг внемлющей души и священный ритм космоса.

Это акт благодарного мышления: не логического, а чувствующего, призванного к дарению, изумляющегося. Здесь истоком песенного творчества является священный опыт примордиального присутствия, почтительный отклик на зов бытия. Когда человек поёт, он не просто выражает чувства – он взывает к миру, он признаёт его как нечто большее, чем просто фон для жизни. Гимн – это акт благодарного бытия. Через него происходит постоянное возобновление связи с природным укладом, с космосом, который не подавляется, а чествуются. В ответ на бытийное воззвание рождается хвалебная ода, которая создаёт укоренённость в мире. Там, где звучит песня акына, там продолжается древний акт признания мира как священного, фундируется космоцентричная ориентация к сущему.

Именно потому человек должен не просто жить в природе, но чествовать её, видеть её внутреннюю красоту и раскрывать заложенное в ней

совершенство. Природа не нуждается в улучшении, она требует торжественного созерцания. Она совершенна в своей первозданной гармонии, и задача человека – не нарушить её, а сохранить, воспеть, продлить её звучание через гимн.

Через восхваление природного уклада акын не просто говорит о мире, но вводит в него, возвращает слушателя в состояние первозданной сопричастности. Акын творит не по аналогии с Богом, а в Боге, в соучастии с божественным актом творения. Его речь – это не утверждение субъективной позиции, а участие в событии истины, где вещи вновь обретают таинственность и своё собственное имя. Слово не переименовывает – оно возвращает значение, восстанавливает утраченный свет сущего, раскрывает исходную божественную архетику в природном строе. Акын не только называет вещи – он возвращает таинственность космосу, репрезентирует исходную божественную модель мира. Через взгляд акына, через его настройку на мир сущее вновь обретает первозданную мистику – всё становится просветом иного, всё начинает отражать предвечный замысел творения.

Если в западной логике именование вещей есть способ утверждения власти над ними, то в кыргызской – это способ вживания, встраивания, воссоединения с их внутренней сущностью. Здесь слово не инструмент господства, а жест любви и признания. В этом торжественная кульминация песенного творчества: оно не описывает, а сохраняет, одушевляет, чувствует. Здесь в сакральном сказительстве происходит творение мира – не как создание нового, сколько воспроизведение исходной гармонии. Здесь ретроспективный акт возвращает исходный смысл вещам. Это не создание иного мира, не попытка прорыва в качественно новый вселенский уклад, а литургический опыт связи с изначальной тканью миропорядка. Здесь слово акына отсылает к изначальному космогоническому акту, фундирует мир в божественной плероме.

Пока звучит гимн на Тянь-Шане – мир жив, и человек в этом мире сохраняет свою соразмерность, свою причастность и свою благодарность. Ибо там, где умирает песня, где замолкает голос акына, возникает не только забвение бытия – рождается прагматизм, рушится связь с тайной

мира, природа отдаляется от человека, превращается в объект расчёта, в эксплуатационный актив. Исчезает поэзия присутствия, и вместе с ней исчезает чувство меры, трепета, благодарности. Так начинается не просто технократизм – начинается онтологическое одиночество, распадается связь времён, разбегаются космические полюса.

Каждый значимый сакральный сказитель у кыргызов, герменевт космической среды или натурфилософский апологет непременно воспевал природную красоту, изобилие и щедроты мира. Это был не просто мотив – это была форма благодарного мышления, форма сопричастности к бытию. Для мастера сакральной словесности природа – не декоративный фон, а откровение космоса. Токтогул воспекает землю как дар, Тоголок Молдо – как живую ткань мира [4], Молдо Нияз – как иерофанию Небес, Барпы Алыкулов – как природный храм [5], Арстанбек – как ритуальное пространство памяти, Молдо Кылыч – как актуальное присутствие красоты и порядка [6].

Их творчество – не стремление изменить мир, а сохранить, воспроизвести его ритм через слово и звук. Слово акустически следует тактам саморазвёртывающегося космоса, здесь каждое стихотворение – молитва, а каждый акын – речевой служитель Тянь-Шаня. Они не творят мир, а хранят его символическую ткань, поддерживая устойчивость природного уклада через поэтический ритуал.

Однако космос в натурфилософских представлениях кыргызов понимается не только как дар, событие откровения или мистерия раскрытия, он также понимался как закон, ограничение или сакральная мощь предела. В символическом сознании кыргызов это не юридическая абстракция, а встроенная в саму природу мера, властная логика соразмерности.

В рамках предустановленной гармонии изначальное состояние мира поддерживалось духовными посредниками, сакральными медиаторами, законами меры. Божественное проявляется здесь через структуру ограничения, меры и внутреннего согласия, а не через произвол или оформление извне. Такое понимание гармонии предполагает не механическое равновесие, а сакральную онтологическую

уместность – способность каждой вещи пребывать в своём собственном ритме, в своём законе, в согласии с миром. Природа гармонична не потому, что её уравнивали, а потому, что она уже существует как совокупность голосов, сил, начал, пребывающих в целостности.

В кыргызском универсуме человек – не оформитель природы, не её центр и архитектор, а вслушивающийся, бережный пастырь, находящий своё место среди других сущих и существующий в согласии с их присутствием. Природа же – не инертное сырьё или бездушный материал. Космос не безмолвен, он живой, волящий, могущий влиять и открытый к обратному воздействию. Развоплощение изначальной сонастроенности естественного порядка чревато утратой космоцентричного баланса, замолканием песен и затемнением горизонтов.

В космоцентричном миропорядке кыргызов природные силы никогда не осмыслились как слепые, хаотичные или автономные проявления внешней действительности. Напротив, они понимались как выразители глубинной духовной симметрии бытия – структурные элементы сакрального космоса, в котором каждая природная стихия несёт не только онтологическую, но и этическую нагрузку. Мироззренческая интуиция кыргызов утверждает: ветер, река, скала, дерево – всё это не просто фрагменты природного ландшафта, но и органические структуры сакральной географии Тянь-Шаня, символы определённого ритма, меры и соответствия, в которые человек должен быть включён как участник, хранитель и пастырь.

Эти природные элементы олицетворяют собой живую и сонастроенную Вселенную, отзывающуюся на нравственную и экзистенциальную позицию человека. Степень комплементарности природных сил пребывает в связи с бытийственной зрелостью человека, с его онтологической ориентацией. Мир не враждебен, напротив, благорасположен, если человек не выходит за пределы меры. А мера – это и есть духовная симметрия, гармония, выраженная в поведении, речи, ритуале, этике и отношении к природе. Космос в кыргызском мышлении не является пустым пространством, которое человек заполняет. Это предустановленный узор, и человек живёт в нём

так же, как слово в стихе, – с учётом ритма, паузы, семантической симметрии.

Каждая природная зона обладает ритуальной субъектностью и выступает как часть сакральной структуры. Она охраняется божественным присутствием, наделена символической значимостью и не допускает произвольного вмешательства. Любое нарушение меры – избыточная охота или антропогенное перепрофилирование ландшафтных укладов – вызывает встречный импульс, пропорциональный силе отрицательного воздействия¹. Притом разновидности обратного воздействия могут варьироваться по самому широкому диапазону, будь то падёж скота, засуха, разлив рек, оползни или родовое проклятие, бесплодие, общественные потрясения, где каждый катаклизм имеет свою укоренённость в исходном импульсе и служит манифестацией как глубины, так и специфики космического раскола.

Всё, что превышает космоцентричный предел, порождает воздаяние, направленное на восстановление правильных симметрий. Вселенский закон здесь не внешен – он вшит в ткань мира, составляет формообразующую ось ограничивающего предела.

Яркой иллюстрацией этого фундаментального канона служит кыргызский эпос, который является воплощением поэтики вселенской соразмерности. Например, в эпосе «Манас» фигура героя не противопоставлена природе, напротив, его сила и право на лидерство зависят от способности слышать зов земли, быть в согласии с духами, понимать знаки стихий. Перед сражением Манас нередко обращается к духам предков или к небесным силам, и сама природа отвечает на это: ветер замирает, земля будто

¹ Здесь границы греха расширяются до космических масштабов. Грех – это не просто нарушение социальной нормы или религиозного предписания, а прежде всего действие, нарушающее сакральную меру бытия, тот баланс, на котором водружена сама структура мироздания. Грех в символическом измерении кыргызов воспринимается как выпадение за границу дозволенного, установленную самим бытием, то, что ты нарушил в самой ткани жизни. Поэтому традиционные практики очищения – обряды покаяния, принесения жертвы или молитвы предкам – направлены не только на достижение личного катарсиса, но и на возвращение в гармонию с миром.

слушает, небо проясняется – всё свидетельствует о том, что космос включён в драму человека, если человек соразмерен этой драме.

Герои в эпических преданиях кыргызов – фигуры меры [7]. Они должны не только победить врага, но и удержать равновесие с космосом, не перейти границу дозволенного. Нарушивший меру – даже великий – теряет благословение. Его онтологическая задача – восстановление нарушенных онтологических пропорций, вовлечь человека в архетипический режим со-настроенности с миром, вернуть сущее в измерение первозаданных смысловых значений.

Традиция эпоса в этнокультурном измерении кыргызов – это ритуальная память о структуре мира, запретах, долге, об ответственности. В нём силы природы не декоративны, они действуют, вмешиваются, судят. Эпос хранит онтологическую нагрузку, как жить в пределе, не разрушая основание. Поэтому героический символизм связан с удержанием космоса от разрушения. Сила героя не в превосходстве, а в соразмерности космическому канону. Его экзистенция встроена в пограничную ситуацию, она балансирует на грани дара и воздаяния. В нём как бы разрешается диалектическое напряжение космоса, испытывается человеческая свобода в контексте божественного предначертания. Посему фигура героя – это не образ победителя, а символ космического медиатора, делающего вселенскую меру зримой и воплощённой.

Из вышеизложенного следует, что для кыргызов природа была не просто символическим фоном для выражения архетипов и божественных смыслов – она становилась носителем и вместилищем этих знаковых форм. Сама физическая структура мира воспринималась как часть священного закона. В мифопоэтическом измерении кыргызов не только символическая реальность была наделена непреходящей ценностью, но и само естество природы – её формы, границы, циклы – заключало императивное значение. Природа была не просто образом, а телом вселенского закона, его материальным воплощением. Именно поэтому космос кыргызов требовал не просто символического раскрытия, но и благоговейного соблюдения органичивающей мощи предела – как ритуала, как пути, как долга.

Из этого ракурса кыргызская традиция мыслится не просто как совокупность обычаев и нравственных норм, но как сакральная сфера, в которой консервируются, передаются первозаданные знаки творения, архетипы и способы сбережения естественного порядка. Она представляет собой особое пространство – символическое и естественное, в котором происходит сопричастие земного и небесного, временного и вечного. Здесь примордиальная традиция не просто передаёт историческую память, а является интегральным союзом полярных онтологических ориентаций: она хранит первообразы, зафиксированные в мифах, эпосах, обрядах и в природных ландшафтах, которые выступают как своеобразные сосуды или структуры для божественного смысла.

В этой онтологической оптике кыргызская традиция является не продуктом исторического развития, а областью сбытия откровений: она позволяет человеку приобщиться к небесному порядку, проникнуть в структуру мироздания через эпический символ и природный ландшафт. Символические имена в кыргызском мире – топонимы, эпические персонажи или природные знаки – несут в себе божественную энергетику и структуру первозаданного космоса. Через эти знаковые структуры раскрывается метафизический порядок, который в других контекстах мог бы остаться немой или безмолвным¹.

¹ Важно отметить, что манасчы в кыргызской культуре – это не творец, а медиатор, фигура герменевтического профиля. Он не конструирует эпос, а слышит его, внемлет зову бытия, в этом смысле он функционирует как язык живой Вселенной, а каждый акт исполнения «Манаса» – это артикуляция архетипического космоса, нечто вроде литургического акта, через который восстанавливается связь времён, фундируется жизнь народа в высшем порядке. Эпос «Манас» в контексте кыргызской традиции выполняет не просто литературную, историческую или социокультурную функцию, он представляет собой вербальную манифестацию космоса, как бы живой язык, в котором сохраняются, звучат и действуют божественные имена, архетипы и этнокультурные коды. «Манас» – это как раз та точка, в которой космос приобретает осознанность, превращаясь из анонимной природной мощи в мыслящее, помнящее, структурированное бытие.

Таким образом, кыргызская традиция оказывается высшей точкой провиденциального проявления космоса. Кыргызское общество не просто живёт внутри космоса, а становится пространством его самосознающей рефлексии, становясь той последней инстанцией, в которой небесный порядок, полнота космической жизни перерастают в этническое измерение, в сферу предельных целевых ориентаций [8]. В этом отношении кыргызская традиция – это своего рода божественная грамматика бытия, примордиальный язык сущего, в котором архетипы становятся доступными, символы – воспроизводимыми, а небесный порядок – постижимым.

Небезынтересно в завершение отметить, что акыны-заманисты не просто стремились зафиксировать родовую травму, слом общественно-политических институтов или насильственный переход кыргызов на оседлость, вызванных вторжением русского царизма в XIX веке. Их трагическое мироощущение черпало своё наполнение в осознании забвения самого бытия, в разрушении оснований сакрального космоса. Все остальные факторы, которые фиксирует отечественная наука и делает их главным идейным содержанием той пограничной эпохи, являлись лишь производными афтершоками от тектонического сдвига в основании самой разлетающейся Вселенной.

Здесь важно распознать внутренний обвал, онтологическую катастрофу: исчезновение живой ткани имён, образов, символов, сквозь которые проявлялся первозданный порядок [9]. Такое понимание позволяет иначе взглянуть на наследие Калыгула, Арстанбека и Молдо Кылыча – не как на ностальгическую реакцию на социальную утрату, а как на последнюю форму речи космоса, пытающегося удержать себя в стихии сакрального слова. Акыны-заманисты становятся не просто эксцентричными хроникёрами распада, а последними хранителями

архетипической структуры, где имя есть не отвлечённый знак, а форма живого и пронзительного присутствия. Их голос – это голос самого умирающего мира, и потому заманизм – это не только жанр, но событие: точка, в которой исчезает способность культуры быть сосудом небесных смыслов, местом, где некогда сбывалась судьба космоса.

Поступила: 02.09.2025;

рецензирована: 05.09.2025; принята: 08.09.2025.

Литература

1. Захаров М.Ю. Ритуал как классическая социальная технология Китая (философско-социологический анализ). Социальные технологии и процессы / М.Ю. Захаров // Вестник университета. 2019. № 3. С. 166.
2. Мирча Элиаде. Аспекты мифа / Мирча Элиаде. М.: Прогресс, 1995. С. 65.
3. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер. М.: Академический проект, 2003. С. 254.
4. Джумагазиева Н. Природа в творениях кыргызских акынов: Токтогул и Тоголок Молдо / Н. Джумагазиева // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. Section 1. Journalism. 2015. С. 5.
5. Рыскулова Г.У. Барпы Алыкулов – народный педагог, истинный воспитатель / Г.У. Рыскулова // Вестник Жалал-Абадского гос. ун-та. 2016. С. 66.
6. Умарова Р.М. Место темы природы в произведениях Молдо Кылыча / Р.М. Умарова // Вестник БГУ. 2020. № 1 (51). С. 31.
7. Искендерова С. Интерпретация образа эпического героя в кыргызской письменной поэзии / С. Искендерова // Наука, техника и образование. 2016. С. 129.
8. Мукамбетов Д.Д. Эпоха кыргызского космоцентризма / Д.Д. Мукамбетов // Вестник КРСУ. 2025. Т. 25. № 2. С. 82.
9. Мукамбетов Д.Д. Традиционалистский дискурс в философии заманизма / Д.Д. Мукамбетов // Вестник КРСУ. 2025. Т. 25. № 2. С. 77.