

УДК 14[=512.154]
DOI: 10.36979/1694-500X-2025-25-10-95-106

ПРИМОРДИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ КЫРГЫЗОВ

Д.Д. Мукамбетов

Аннотация. Вступительная часть статьи даёт развёрнутое представление о примордиальной традиции в контексте философии Р. Генона. Особый акцент делается на сверхчувственных истоках этого явления. Согласно Р. Генону, традиция имеет вневременное происхождение и существует независимо от человеческого опыта. В дальнейшей части изложения раскрывается проявление единой сверхчувственной основы в разных цивилизационных мирах и определяются основные способы укоренения «Вечной Мудрости», или интегрального знания, в различных культурно-географических средах. Основополагающая часть труда сфокусирована на эпическом наследии кыргызов. Раскрывается структурно-функциональное значение эпоса «Манас» в контексте кыргызской культуры, и фиксируется его роль в качестве изначальной традиции в евразийском кочевье. Статья отражает, как эпическая традиция у кыргызов задавала парадигматическое время, формируя и направляя историко-культурное самосознание кыргызского народа сквозь полярные экзистенциальные ориентации к миру. Особая роль в этом историческом развитии отведена Ч. Айтматову и его творческому наследию.

Ключевые слова: примордиальная традиция; Р. Генон; «Вечная Мудрость»; эпос «Манас»; предание; консерватизм; гуманизм; Ч. Айтматов.

КЫРГЫЗДАРДЫН ПРИМОРДИАЛДЫК САЛТЫ

Д.Д. Мукамбетов

Аннотация. Макаланын кириш бөлүгү Р. Генондун философиясынын контекстинде алгачкы салттын кеңири идеясын берет. Бул көрүнүштүн өтө сезгич келип чыгышына өзгөчө басым жасалат. Р. Генондун айтымында, салт түбөлүктүү келип чыккан жана адамдын тажрыйбасынан көз карандысыз жашайт. Макаланын андан аркы бөлүгү ар кандай цивилизациялык ааламдарда бирдиктүү ультра сезимтал негиздин көрүнүшүн ачып берет жана ар кандай маданий-географиялык чөйрөлөрдө «Түбөлүк Акылмандыктын» же интегралдык билимдин тамырлашынын негизги ыкмаларын аныктайт. Чыгарманын негизги бөлүгү кыргыздардын эпикалык мурасына багытталган. «Манас» эпосунун структуралык жана функционалдык мааниси кыргыз маданиятынын контекстинде ачылып, евразиялык көчмөнчүлүктө алгачкы салт катары анын ролу жазылган. Макалада кыргыздар арасындагы эпикалык салт кандайча парадигматикалык убакытты белгилеп, кыргыз элинин тарыхый-маданий өзгөчөлүгүн полярдык экзистенциалдык ориентациялар аркылуу дүйнөгө калыптандыруу жана багыттоо чагылдырылган. Бул тарыхый өнүгүүдө Ч. Айтматовго жана анын чыгармачылык мурасына өзгөчө роль берилген.

Түйүндүү сөздөр: примордиалдык салт; Р. Генон; «Түбөлүк Акылмандык»; «Манас» эпосу; салт; консерватизм; гуманизм; Ч. Айтматов.

THE PRIMORDIAL TRADITION OF THE KYRGYZ

D.D. Mukambetov

Abstract. The introductory part of the article provides a detailed view of the primordial tradition in the context of R. Guenon's philosophy. Special emphasis is placed on the supersensible origins of this phenomenon. According to R. Guenon, tradition has a timeless origin and exists independently of human experience. The rest of the presentation is devoted to how a single supersensible foundation manifests itself in different civilizational worlds and reveals the main ways of rooting "Eternal Wisdom" or integral knowledge in various cultural and geographical environments. The fundamental part of the work focuses on the epic heritage of the Kyrgyz people. The structural and functional significance of the epic Manas in the context of Kyrgyz culture is revealed and its role as the original tradition in the Eurasian nomad is fixed. The article reflects how the epic tradition of the Kyrgyz set a paradigmatic time, shaping and

guiding the historical and cultural self-awareness of the Kyrgyz people through polar existential orientations to the world. A special role in this historical development is assigned to Ch. Aitmatov and his creative legacy.

Keywords: Primordial tradition; R. Guenon; "Eternal Wisdom"; epic «Manas», tradition; conservatism; humanism; Ch. Aitmatov.

Крупнейший авторитет в сфере символизма, историософии и метафизики Рене Генон полагал, что примордиальная традиция представляет собой врождённую память человечества о сакральном происхождении, которая проявляется в мифах, нормативных практиках и метафизических интуициях традиционных народов. Она символизирует собой не просто древнейшее знание, но и соорганизующий принцип традиционного общества, где духовная власть, ритуал и сакральная иерархия обеспечивают онтологическую стабильность, задают провиденциальную ориентацию этнокультурным сообществам.

Примордиальная традиция – это не просто первая в историческом смысле, а вневременная изначальная метафизическая истина, восходящая к единому истоку всего сущего. Она не просто передаёт знания, а реализует метафизический порядок в земной реальности – делает невидимое чувственно наглядным, вневременное – источником эмпирического знания, трансцендентное – актуальным присутствием. Примордиальная традиция воплощает в себе «Вечную Мудрость», или интегральное знание, соединяющее человека, космос и трансцендентную реальность. Она существует независимо от человеческого фактора, имеет нерукотворную природу и передаётся через откровение, сверхчувственный опыт или инициацию [1].

Поскольку традиция охватывает все уровни космической реальности, то она имеет иерархическую организацию – от трансцендентного Принципа к множественности проявленного мира. Здесь метафизическая истина не может передаваться в открытой, интеллектуальной форме, а передаётся через цепочку инициации, сквозь герметичные структуры – будь то эзотерические ордена, суфийские тарикаты или индуистские школы. Эта духовная трансляция предполагает не просто приобщение к сакральному корпусу сверхчувственных знаний, а восстановление связи с Принципом, с изначальным истоком,

который стоит за всей реальностью и образует её сокровенное ядро.

Генон настаивал, что лишь носители этой цепи – живой традиции – способны сохранить и передать знание, потому что они не только обладают им дискурсивно, но и реализуют онтологически в себе [2]. Без этого внутреннего присутствия в сокровенном, без этой метафизической явленности Первопринципа никакой чувственный, эмпирический или рациональный акт не способен уловить первозданную реальность, схватить «Вечную Мудрость» в её изначальной нескрываемости. Поэтому кризис реальности наступает, когда разрывается связь с этим Принципом, когда символическая гегемония переходит в область периферийных эпистемологических структур и они начинают очерчивать концептуальные контуры мира.

Притом этот метафизический Принцип всегда выражается в формах, соразмерных конкретной этнокультурной среде, и потому может принимать разные конфигурации – ведантизм в Индии, даосизм в Китае, суфизм в исламе, и это богатство духовных преломлений создаёт широкую палитру макротрадиционных укладов – цивилизационных миров, восходящих к единому сверхчувственному корню.

Во всех цивилизационных пространствах, невзирая на культурные и географические различия, примордиальная традиция выполняет инвариантный набор функций: она соединяет человека с трансцендентной реальностью, фиксирует и раскрывает метафизическую природу миропорядка, фундирует ритуалы, нормативную сферу и задаёт базовые поведенческие модели, а также существует не в нарративном оформлении, а в живой инициации – в сверхчувственном присутствии [1, с. 29].

При этом примордиальная традиция может иметь свою уникальную духовную фокусированность, образуя самобытный онтологический горизонт в каждом этнокультурном ландшафте. Иначе говоря, хоть и примордиальная традиция

восходит к единому Принципу, но в каждом этнокультурном пространстве она реализует уникальную ориентацию, особую форму раскрытия истины. Примордиальная традиция – это не одна религия, не одно учение, а единый вертикальный канал, который разными путями воплощается в разных культурах.

В ведантизме первореальность обнаруживает себя через принцип недвойственности, где Брахман и Атман едины. Суфизм структурирует истину как экстатическую соучастность, как динамику возврата к вневременному единству через внутреннюю алхимию, через просветлённое переживание сердца. В даосизме изначальная традиция проявляется через естественный ритм вещей, сквозь саморазвёртывающиеся такты космоса, что порождает развитые практики ритуального следования, гармоничные форматы встраивания в ритмы неба и земли.

Несмотря на своё универсальное присутствие в различных культурно-географических контекстах, примордиальная традиция никогда не бывает безличной или абстрактной. Напротив, в каждой этнокультурной ойкумене она реализуется как ось онтологической идентичности, формируя уникальное мировоззрение, образ жизни и тип сакрального переживания. Именно она придаёт традиции ту глубину, которая позволяет китайскому сознанию следовать законам космической гармонии, а исламу – сберегать строгий монотеизм сквозь века, независимо от политических или социальных трансформаций.

Примордиальная традиция несёт в себе не только метафизическую универсальность, но и творящую способность задавать внутренние формы бытия, модальности времени и познавательные стратегии. В отличие от иных этнокультурных укладов она функционирует как вневременная структура, проявляющая себя в непрерывном сверхчувственном исхождении, в нескончаемом потоке иерофании. Благодаря этому она не просто переживает исторические потрясения, но и укореняет саму возможность культурной самобытности, оставаясь источником и хранителем глубинного измерения каждого цивилизационного уклада.

Внутри каждого цивилизационного уклада примордиальная традиция занимает ключевое,

срединное место, поскольку она не просто воплощает этнокультурный опыт отдельного народа, а выражает фундаментальный хронотоп целого геософского пространства, укореняет небесный Принцип в земном мире, являясь формообразующей осью бытия, структурным ядром цивилизационной модели, скрепляющей ойкумену как пространственно-временное и смысловое целое.

Она существует не среди, не в числе других традиций, а поверх всех социокультурных режимов. Например, в исламском измерении, по мысли Генона, таковым являлся суфизм, в то время как рациональные традиции калама и нормативные практики шариата служили духовными проекциями изначального мистического опыта. В качестве центрального оформителя китайского космоса выступила даосская традиция, в то время как конфуцианство и легизм являлись манифестациями первоизданного знания даосов.

То есть примордиальная традиция занимает центральное положение в геософской ойкумене, образует незыблемую ось в различных цивилизационных мирах, в то время как все прочие духовные этнокультурные уклады – это её лучи, отблески, несущие конкретную эпистемологическую нагрузку и воплощающие те или иные аспекты истины, красоты или гармонии, но не заключающие метафизическую реальность в её последней полноте и в онтологическом пределе.

Примордиальная традиция выступает как альфа и омега, как исток и исход одновременно. Она не просто источник, откуда всё происходит, но и конечный сотериологический пункт назначения всех целевых ориентаций – форма предельного осуществления божественного замысла. Исток культурной самобытности поддерживается через вечное присутствие живого слова, фундирующего идентичность через сверхчувственную трансляцию «Вечной Мудрости». По краям размещены её исторические воплощения, где первоизданная традиция проявляется через богатство мистических доктрин, герменевтических прочтений и философских учений, которые вырастают из единого трансцендентного корня и являются функциональными модулями его объективации. А центральной осью всей этой грандиозной архитектуры является

доктрина финализма, выражающая вневременное стремление к восстановлению высших онтологических пропорций, к обретению нового состояния мира, наполненного преображающим светом истины.

Эта сотериологическая направленность превращает примордиальную традицию в подлинную ось сакрального космоса: она не просто хранит изначальное, но ведёт к предельному – в ней прошлое и будущее соединены во вневременном присутствии. Исход, таким образом, олицетворяет собой точку онтологического завершения, в которой все этнокультурные миры обретают своё законосообразное место, духовную меру и космическую полноту. В точке всеобщей реализации множественные традиции становятся соучастниками одного универсального замысла и прорываются во вселенскую ширь, в область универсальной истины. Таким образом, формообразующие традиции не только сохраняют культурную самость, но и направляют её к высшей цели – к реализации космической гармонии, являясь несущей конструкцией и источником цивилизационного наполнения для конкретной геософской среды.

В контексте кочевой Евразии примордиальная традиция находит своё выражение в мифопоэтическом предании, поскольку именно эта форма удерживают первичные, сакральные имена бытия, служащие медиаторами откровения. В номадической ойкумене миф выполняет не просто повествовательную функцию, но действует как феноменологический инструмент настройки человека на мир, его ритмы, структурные диспозиции и знаковые формы. Миф не столько сообщает содержание, сколько воспроизводит божественную пульсацию мира, динамику исхождения бытия, синхронизируя чувственный и духовный опыт с изначальной моделью космоса.

Через мифопоэтическое слово осуществляется своего рода расколдовывание божественного послания: оно становится доступным в символических формах, передающих не дискурсивные идеи, а метафизические резонансы. Пространство кочевой культуры, в отличие от институционально и концептуально оформленных традиций Индии или Китая, воспроизводит

изначальный опыт в формах, близких к архетипу, первозданной космогонии, мистерии рождения мира в первородных символах. Миф в евразийском прочтении представляет собой глубинную символическую структуру, непосредственно соотносённую с первозданным природным укладом. Миф – язык самого космоса и герменевтический ключ к сердцевине реальности номада.

«Вечная Мудрость» в евразийской ойкумене не может быть абстрактной схемой или отвлечённым учением. Поскольку трансцендентное знание сопряжено с изначальной моделью космоса, то оно претворено в конгруэнтной антропологии, где образ кочевника выступает как живое воплощение первородного отношения человека к миру.

Изначальная антропология – это не отвлечённая теория о человеке, а фигура человека, укоренённого в бытии как в сакральном ландшафте, несущая естественную программу космоса. Кочевник – это свидетель того, что знание может быть формой жизни, неотрывной от эволюции природных сфер. Примордиальная традиция становится зримой в беспрестанном движении номада и уединённой гармонии с сущим, в его умении чувствовать дыхание ветра и отзываться на воззвания Небес – всё это не фигура речи, а живая космогония, переживаемая ежедневно.

Кочевник – фигура, чьё бытие всегда соразмерно с ритмами космоса. Его дом не стационарен, а открыт горизонту. Он не покоряет природу, но движется вместе с ней – в природных циклах и под сводами мерцающего звёздного неба. Он не строит космос, а живёт в нём, и в этом смысле кочевник – это антропологическое выражение космического соучастия. Через него архетипическое знание не просто хранится, а становится жизнью, непрерывным действием, в номаде космос сохраняет свою артикулированность и в нём воплощено изначальное доверие к миру. Кочевник – это первый человек в антропологическом и сакральном смысле: Авель, пасущий стада; Ной, сберегающий одухотворённый природный уклад. Он несёт в себе как онтологическое, так и культурно-историческое первенство.

Кочевник как антропологическая фигура содержит в себе архетипические основания

всех культур, поскольку его бытие не схвачено в одной форме мира, он свободен и открыт для развёртывания любых социокультурных укладов, в его интегральной природе находят архетипическое пристанище все виды онтологических формаций, все модальности религиозного опыта и все способы экзистенциального позиционирования к сущему. Мир кочевника – это доосевой космос, не расчленённый на природу и культуру, на священное и мирское, а значит, он содержит в потенции весь объём вселенских манифестаций.

В этом смысле примордиальная традиция кочевников Евразии стоит особняком в среде других осевых культур и отражает глубокую, неразрывную связь судеб – большой и малой вселенных, воплощает изначальный опыт сонастроенности человека и космоса, органично вплетённый в мифопоэтическую ткань инициатического предания.

Эпос «Манас» в контексте евразийской кочевой цивилизации занимает положение структурообразующего ядра, аналогичного по своей функции тем традиционным формам духовности, которые в других культурных ареалах репрезентированы в форме даосизма в Китае или суфизма для исламской уммы. Его значимость определяется не столько объёмом, масштабом или продолжительностью повествования, сколько его внутренней идейной архитектурой и специфической модальностью сакральной передачи знания. В этом смысле «Манас» выступает как медиатор примордиальной традиции, осуществляющий не только трансляцию культурной памяти, но и структурирование миропонимания, и служит ключевым аттрактором онтологической самоидентификации кочевого сообщества. Таким образом, эпос функционирует как ключевой инструмент интеграции космологических, этических и герменевтических оснований кочевой культуры в её традиционной модальности.

В мире кочевья примордиальная традиция выражается не в абстрактных знаковых формах и не помещена в нравоучительные сентенции, но представляет собой живое выражение сакрального канона, реализованного в фигуре героя. Манас не является абстрактным символом или аллегорическим персонажем: он представляет

собой системообразующий архетип, через который традиция не только передаётся, но и постоянно обновляется в живом опыте. Герой эпоса объёмлет все модальности кочевого мира, охватывает все грани космического уклада, включая это в непреходящий канон беспрестанно возобновляемого предания. В этом смысле Манас – это фигура, через которую проявляется сакральный порядок: он светоч, хранитель и регулятор правильных пропорций кочевого мира.

Эпос описывает мир не хаотично. В нём представлена иерархическая модель мира: небо, земля, этнокультурные уклады, комплементарные и вражеские традиции, действующие силы природы и сакральная география евразийского кочевья – всё имеет свой сюжетный смысл и целевое назначение в повествовательной фабуле. Движения сквозь природную сезонность, драматические миграции и масштабные военные кампании вписаны в онтологическую карту предвечных смыслов, образуют ядро сакральной устойчивости сквозь динамично меняющийся фон. В эпосе дана репрезентация космоцентричного порядка, в котором кочевая жизнь не результат стихийного стечения обстоятельств, а отражение высшего закона. Здесь многовековая культураномада вписана во вселенский миропорядок и реализована в согласии с канонами универсальной традиции.

Показательно, что в эпоху разложения традиционной цивилизации сакральное не исчезает, оно отступает в глубину формы, и эпос становится завещанием мира, в котором подлинное ещё говорит с нами – не прямо, но через тайную структуру повествования. В этом символическом ракурсе мифопоэтический нарратив кыргызов – не просто культурное наследие, а светоносное послание из сокровенных недр мироздания, хранящее в себе живую память о космоцентричных симметриях.

Эпос – сакрализованная форма присутствия традиционного мира после утраты как его материального носителя, так и вмещающей кочевой среды. Он не просто повествует о прошлом, но вбирает в себя саму структуру бытия, в которой традиция продолжает дышать и действовать, пусть уже не через социальные институты, а через мифопоэтический порядок. Эпос становится

формой памяти, из которой традиция может быть вновь развёрнута, как развёртывается узор из сложенного ковра. Он содержит в себе не механическое описание прошлого, а потенциал возвращения к порядку, если будет услышан не ушами, а просветлённым сердцем.

Исчезнувший кочевой космос во всём богатстве его манифестаций переносится в ткань примордиального нарратива, где генеалогические линии, сакральная география, провиденциальные миссии героев и космоцентричный уклад ретируются в глубину формы, в вековечный символ нерушимого знания. И именно эпос становится тем священным сосудом, где сохраняется свернувшееся мироздание евразийского кочевья, ожидающее нового акта распознавания.

Однако сакральный статус эпоса «Манас» обусловлен не только его содержательным наполнением – масштабным, онтологически насыщенным и космологически структурированным, – но также спецификой механизма его трансляции. В рамках кочевой цивилизации «Манас» функционировал не как открытое повествование, а как форма традиции в её подлинном, инициатическом смысле. Его передача осуществлялась сквозь избранную цепь посвящённых – манасчы, которые несли в себе функцию хранителей и медиаторов сакрального знания. Эта цепь воспроизводилась не механически, а через живой акт экстатического вхождения в область сверхчувственного знания, трансового повествования и символического соприсутствия с архетипическим порядком. Именно в изустном сказе акынов слышался тот неумолчный зов свернувшегося мира, томящегося в символическом измерении и ожидающего своей феноменальной объективации.

Манасчы в кыргызской культуре занимали исключительное положение: они являлись не просто рассказчиками, но и исполнителями функции сакральной памяти, через которых эпос обретал актуальность в каждом новом поколении [3]. Их деятельность предполагала вхождение в особое духовное состояние, позволяющее осуществлять восхождение к истоку предания и тем самым воспроизводить его не в форме заученного текста, а как живое знание, вписанное в живую пульсацию космоса.

Такая форма передачи знаний соответствует инициатической структуре примордиальной традиции, где знание, скрытое от профанного мира, сохраняется в замкнутых инициатических структурах и передаётся по линии сопричастности, а затем концентрическими кругами расширяется по всему периметру контактных взаимодействий, облекаясь в этические кодексы, поведенческие модели, ритуальные действия и регулятивные институты. Вся социокультурная действительность принудительно втягивается в воронку предания и служит её феноменальным воплощением.

Генон отмечал, что священный опыт, полученный в результате вертикальной трансмиссии, не может быть релевантно схвачен и выражен рациональным языком, дискурсивными технологиями мышления. Сверхрациональная природа откровения требует сверхиндивидуального способа охвата иерофании, в основе которого лежит осуществление высших, наиндивидуальных состояний, приводящих к отождествлению познающего с познаваемой областью [4].

Само первозданное предание в этой вертикальной трансмиссии имеет принципиально нечеловеческое происхождение, её природа включает трансцендентный исток, существующий поверх человеческой воли и неподсудный рациональному осмыслению. В традиционном восприятии кыргызов трансцендентная природа предания придавала ей характер непогрешимости и абсолютной достоверности. Откровение содержит в себе предвечный синтез божественного провидения и законов космического развития.

Сверхчувственное происхождение эпоса придаёт ему характер источника подлинной истины, благодаря которому мифопоэтическая структура функционирует как инициатическая матрица, формирующая и направляющая историко-культурное самосознание кыргызского народа. В этом контексте «Манас» выступает не столько как нарратив, сколько как онтологическая константа, задающая вектор культурного движения во времени и в пространстве.

Эпос не является органическим моментом времени, составным элементом космического ритма, а служит условием возможности

времени, примордиальная традиция образует саму фабулу исторического хода развития. В этом смысле эпическая структура не просто передаёт прошлое, а конституирует саму ткань времени через подвиг, жертвоприношение, сезонные циклы и сакральные действия. Эпос не следует за хронологией исторических событий, а предшествует ему, образует темпоральную схему движения, в котором бытие разворачивается, обретая экзистенциальную глубину и провиденциальную сюжетность.

В условиях отсутствия письменной фиксации и закреплённой пространственной архитектуры ритм у кыргызов становился формой организации бытия. Реактуализация эпических сюжетов и метрических структур становилась онтологическим камертоном длительности, противостоящая рассыпанию смыслов, фрагментации времени и задающая содержательный вектор историческим изменениям. По этим причинам пока нет связи с примордиальной традицией, нет и подлинного времени – есть хаос, случай и дисперсия. Традиция наделяет длительность смысловой нагрузкой, помещает время в область сбывающихся смыслов.

В этом ракурсе эпос является парадигматическим временем, в котором феноменальная динамика мира сверяется с архетипом, содержательное наполнение сущего взыскует свою онтологическую фундированность с оглядкой на исток. Этнокультурное измерение кыргызов восходит к трансцендентному источнику и реализует вечное в сфере изменчивого. Такой способ темпорального оформления длительности делает время экзистенциальным горизонтом, духовно близким и со-настроенным на внутреннюю пульсацию космоса, на повествовательную ритмику живой традиции.

Между эпическим преданием и этнокультурной действительностью существует строгая взаимосвязь, аналогичная корреляции между архетипом и его эмпирическим проявлением. Космическое движение кыргызского бытия не разворачивается независимо от изменений в сакральной структуре предания: напротив, всякая трансформация в социокультурной ткани должна быть предвосхищена, символически продиктована фабулой самого эпоса. Таким образом,

эпос выполняет не только ритуальную или эстетическую функцию, но и роль медиатора между временным и вечным, между феноменальным и ноэтическим измерениями.

Примордиальная традиция в данном контексте выступает как предельный горизонт возможностей. Любое легитимное изменение должно оставаться внутри этого семантического поля, поскольку именно оно структурирует рамки допустимого и задаёт вариативный потенциал феноменальной структуры. Попытка вырваться за пределы данной смысловой парадигмы приводит не к обновлению, но к онтологической энтропии – к деструкции самой космической реальности, в которой кыргызская культура укоренена. В этом смысле связь между преданием и социокультурным развитием представляет собой не произвольную метафору, а структурную ось, своего рода онтологическую пуповину, обеспечивающую временную преемственность и пространственную устойчивость социокультурного измерения кыргызов.

По этой причине кыргызы воспринимали эпос как непогрешимый и незыблемый авторитет, его трансцендентная природа оценивалась безапелляционно, минуя критические установки восприятия и превышая форматы рационального осмысления. Все сюжеты, символы и смыслы, воплощённые в эпосе, воспринимались как священная летопись Небес и служили безоговорочным руководством к действию.

В консервативной среде кыргызов все символические проявления предания подлежали охранительной заботе – народные сказания, социальные институты, природные объекты и традиционные элементы быта. Над всем выставлен неусыпный и бдительный дозор, везде велись караульные службы. Здесь каждому человеку, по провиденциальному замыслу, назначено быть стражем, ограждать освящённую традицией этнокультурную реальность от деформирующих инноваций [5].

На Тянь-Шане прошлое не спит – оно звучит в каждом порыве ветра, в шелесте трав, в отзвуке каменных вершин. Вся космическая ткань втянута в поток сакрального времени, где примордиальная традиция переплетает знание, миф и ландшафт в одно целое. Горы стоят

как хранители сверхчувственных озарений, реки текут с хроникой эпической истории, озёра отражают драматические глубины ушедших эпох.

Эпическая традиция выступает в этой системе как интерпретатор и кодировщик памяти, закреплённой в природных объектах. Горы, долины и реки становятся пространственными маркерами повествования, сценами подвигов героев, архетипическими символами испытаний и источниками мудрости. Природа функционирует как многослойная мемориальная структура, в которой закрепляются исторический, моральный и сакральный опыт народа. Здесь вмещающий ландшафт не просто сохраняет событийную летопись, но и служит площадкой для художественной интерпретации эпоса, визуализации его сюжетных хроник. Через визуально-образный язык природы эпос интегрируется в живую ткань Вселенной, расширяется до космических масштабов, создавая развёрнутое пространство повествовательных хроник, в котором ландшафт и сюжетная драматургия предания неразрывно связаны.

А для людей экстатического профиля природа выводила их сознание за пределы обыденности, соединяя его с сакральным порядком. Инициатическое значение природы связано с тем, что она становилась своеобразным порогом между мирами. Горы, долины и священные рощи становятся местами выхода в иное измерение, где земное сопрягается с мифологическим. Именно в этой пограничной функции природа даёт возможность акыну пережить открывающуюся летопись как космический акт, а эпосу – обрести живую связь с ландшафтом, который превращается в сакральный резонатор сюжетов. Поэтому вмещающий ландшафт Тянь-Шаня не только вплетал повествовательную канву во вселенское полотно, но и помещал человека в область исхождения эпических смыслов, погружал взыскующее сознание в чертоги первозданного света.

В этом проявлялась наиболее типологическая особенность обнаружения «Вечной Мудрости» на Тянь-Шане, где интегральное знание выпрастывалось из вселенских глубин, было пантеистически разлито в измерении природных сфер. В состоянии экстаза природа переставала

быть нейтральной средой: она превращалась в соучастника и соавтора эпического сюжета. Повествовательная фабула разворачивалась не только в природе, но и через неё. Сакральный сказитель вступал в диалог с землёй, ветром, небом, и этот диалог придавал эпическим событиям космическую глубину, где каждая биосферная локация становилась символом неразрывной связи земного и сакрального.

В то же время культурная модель Тянь-Шаня – наименее благоприятная среда для проявления духовного новаторства, внедрения социальных новшеств и апробирования оригинальных подходов. На всех космических измерениях, на всех аспектах бытия незримо лежит печать первозданной традиции, которая формирует ограничивающую мощь предела. Здесь стихия индивидуальной свободы должна быть органично вписана в строгую модель нормативного должностования и подчинена авторитету традиции. Всякому новаторскому подходу противостоят колоссальная инерция среды, многовековая тяжесть этнокультурного гомеостаза. Всякий ретроспективно непредусмотренный индивидуальный порыв заглушается резистентностью социальной среды или вытравляется молохом общественного осуждения.

Кыргызы, выступая в роли хранителей и стражей эпоса, выстраивали всю социальную структуру и культурные практики в полном согласии с эпическим преданием. Заимствуя сакральное содержание из мифопоэтического источника, они наделяли им социальные институты, нормы и практики, интегрируя эпос в ткань общественной жизни. Это создавало культурную модель, в которой эпос не просто отражал феноменальную реальность, но и непосредственно конституировал её, служил непреложным и неистощимым фундаментом для социального домостроя. «Весьма важный отдел преданий составляют предания генеалогические. На этих преданиях основан родовой быт. Отношения родов между собою обуславливаются степенью родства родоначальников. Старшинство одного племени перед другим выражается правом физического превосходства предка. Предания его рода важны в том отношении, что они представляют состав и образование народа» [6]. При этом

все знатные генеалогические линии возводили свою родословную к легендарным эпическим истокам, а от них затем произрастали социально-низовые уровни.

Достоинство и статус человека в этой консервативной стратегии определялись через служение эпосу и дублирование его смыслов: человек понимался как страж первоначальных смыслов и канал воспроизведения сакрального предания. Человек становился живым продолжателем и хранителем эпической традиции, а его социальная роль и аксиологическая значимость измерялись степенью включённости в этот вневременный поток. Соответственно, выпадение из потоков эпической, генеалогической и аксиологической преемственности рассматривалось как фундаментальное нарушение канонов месторазвития. Эти тенденции нашли ёмкое воплощение в следующем народном назидании: «Жети атасын билбеген адам – кул» – «Человек, не знающий семи колен своей родословной, – раб» [7].

Отказ или неспособность быть хранителем сакрального предания воспринимались как акт самоисключения из онтологически упорядоченного мира, что вело к социально-ролевой десакрализации личности и развоплощению духовного статуса. В этой системе координат культурная инаковость или критическая дистанция по отношению к эпосу трактовались как разрыв с формообразующими истоками бытия, нарушающий сакральный порядок и обнуляющий символическую природу реальности.

Не менее важно, что эпос «Манас» одновременно служил и источником феноменологического восприятия: сквозь его семантическую оптику кыргызы взирали на мир, формируя экзистенциальную открытость к бытию в соответствии с архитектурой предания. Мир воспринимался не сам по себе, а как дублирующаяся, транслируемая структура, чья внутренняя логика уже инспирирована и предзадана в эпосе. Таким образом, эпос определял не только внешние формы коллективного поведения, но и внутреннюю конфигурацию восприятия, культуру памяти и эмоционального отклика, являясь основой экзистенциального соучастия в сакральной реальности.

Совокупность этих факторов формировала доминирующую стратегию в месторазвитии Тянь-Шаня, направленную на консервацию трансцендентного корпуса знаний. Все духовные силы были поставлены на службу сбережению первоначального уклада в его изначальном и неизменном виде. Всё было вовлечено в культуру памяти, всё стремилось противодействовать зловещему оскалу манкуртизма. Закономерными тенденциями этого режима являлись ориентация на буквализм, реактуализация смысловых потоков, ритуализация всех сторон жизни и этнократическая самодостаточность, где высшая истина инкорпорировалась народным домостроем, – в этом самодовлеющем режиме она не требовала выхода за собственные пределы.

В этом смысле примордиальный нарратив не только формировал социокультурный ландшафт, но и закреплял границы допустимого, формировал сакральную мощь предела во всех экзистенциальных ориентациях человека. Он становился не просто священным памятником народной жизни, а живым телом сакральной нормативности, в рамках которого разворачивалась из века в век вся полнота духовного исторического процесса кыргызов.

Тем не менее внутри господствующей нормативной модели, сосредоточенной на строгой реактуализации эпического канона, у кыргызов существовала и другая экзистенциальная ориентация, стремящаяся к смысловому углублению этнокультурной традиции, ревизии идейно-аксиологических залогов, перепрофилированию целевых установок общества, к переосмыслению онтологического статуса человека.

В этом экзистенциальном горизонте ценность этнокультурной модели определялась не через сбережение сверхчувственного предания, а силой духовных перемен, идейным размыканием к онтологическим далям, разнузданием творческой полноты человека. В этой символической перспективе эпос становился не фиксированной формой, а событием смысла – местом объективации божественного провидения.

Эта жизнеутверждающая ориентация в своих последних идейных основаниях антропоцентрична, она стремилась укрепить творческое достоинство человека, раскрыть его жреческое

призвание, вывести его экзистенциальное измерение в мировую ширь. Ведь жреческое достоинство не может сводиться только к функциям охранения консервативного уклада или к механическому дублированию генеалогических канонов. Жрец – не только анонимный транслятор сверхчувственных знаний, но и тот, кто совершает гнозис в её сокровенные глубины. Высшее жреческое призвание выражается в дерзновении переступить через горизонт, совершить прыжок в область неизведанного, взглянуть в глаза неизъяснимой и животворящей бездны, постичь вселенную смыслов в собственных потаённых глубинах.

Для реализации этих фундаментальных задач необходимо было произвести тотальную переоценку ценностей, заставить привычные вещи говорить на иной манер, превратить их в ценности с противоположным содержанием, иначе говоря, вооружиться иной аксиологической перспективой. Как некогда говорил один немецкий романтик: «И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности» [8].

Непреложная вера в эти гуманистические идеалы заставляла их говорить «нет» всему, что способствует культурной отсталости, укрепляет религиозный фанатизм, поддерживает народные суеверия и культивирует изжившие себя поведенческие модели. С антропоцентрических позиций акынами подвергались мировоззренческой ревизии все фундаментальные ценности традиционного мира кыргызов, все несущие этнокультурные остоны подлежали деконструкции, всякий авторитет традиции, не отвечающий логике общественных перемен, становился объектом дискурсивного анатомирования. Акыны-модернисты стремились произвести семантический передел влияния в культурном измерении народа, осуществить тектонический сдвиг внутри ценностного измерения кыргызов и подготовить духовную почву для структурных перемен – воспитать культуру ожидания, которой сами жили.

Акыны-просветители взирали на мир с широко открытыми глазами и с восходящим оптимизмом встречали всё новое и передовое, что поможет преодолеть в столетиях нажитое рудиментарное наследие и придать трансформационным

процессам общенародный масштаб. Только приобщившись к богатствам мировой культуры, кыргызская культура раскроет своё вселенское содержание, только в чертогах благодатного знания обнажится её провиденциальная сущность.

Как мы видим, гуманистический вектор работал на раскрытие смыслового ядра, был охвачен стремлением вслушаться в предание глубже. В этой экзистенциальной ориентации эпос становится путём к глубине, к внутреннему пробуждению, а не к символическому диктату и закольцовыванию всех культурных сфер. В этом ценностном залоге человек не подчинён повествованию, а сам становится автономным носителем благовещения. Творческое наследие гуманистов открывает внутреннюю шкалу смыслов, где буква и дух – не противники, а две ветви примордиальной традиции, два слоя декодирования реальности.

Консервативная стратегия позволяет сохранить изначальную форму, без их ретроспективной ориентации к истокам первозданная структура бы развалилась, растеклась, утратила сакральную мощь нормативного предела. Но без символического прочтения традиция стала бы застывшей оболочкой – формой без преобразующего дыхания. Напряжение между этими двумя установками – охранительно-канонической и преобразующе-символической – создавало динамическое равновесие внутри культурной парадигмы кыргызов. Первая линия обеспечивала стабильность и укоренённость эпоса в фиксированной морфологии традиции; вторая – раскрывала его бездонный потенциал. В контексте примордиальной культуры сдерживающий принцип формы и экспрессивная сила трансформации взаимно уравнивают друг друга, обеспечивая как сохранение, так и обновление сакрального содержания.

Дуальность, укоренённая в эпической традиции кыргызов, представляет собой не стихийный всполох кочевого сознания, но проявление универсального принципа, инвариантной структуры, свойственной всем примордиальным традициям. Это напряжение между хранением и обновлением, между ритуальной нормативностью и живым словом, между формой и вдохновением составляет столповый хребет

осевых культур. Например, в культурном ландшафте иудаизма подобная диспозиция воплощена между раввинистической нормой – корпусом Талмуда как хранящего закона – и пророческой линией, в особенности каббалистической, в которой скрытая структура мира раскрывается через символический язык и герменевтику Света. Эта разветвлённая модальность различных стратегий зафиксирована в Древе Жизни – в каббалистической диаграмме – и составляет динамический принцип развёртывания вселенского бытия, где левый столп – столп строгости и суда, а правый – милосердия и мудрости.

Исходя из вышеизложенного, мы видим, что кыргызское самосознание заключало напряжённую и имеющую тенденцию к духовному возрастанию двойственность. Его пронизывали полярные духовные токи. Это духовное напряжение разрешалось в бинарную разветвлённость мировоззренческих ориентаций и в цветущее многообразие познавательных стратегий. Всё это на выходе порождало яркие идейные всполохи, интуитивные прозрения и творческие взлёты экстатического сознания, нашедшие воплощение как в таинственной судьбе одиноко странствующих акынов-просветителей, так и в ретроспективно ориентированной традиции заманизма.

В центре этого диалектического разлома размещалась примордиальная традиция, она являлась точкой схождения всех этих антиномий, взаимоисключающих моделей развития и неутрачивающих экзистенциальных исканий. Сквозь формообразующую ось эпического предания проходила духовная эволюция философских представлений и вырабатывался богатый разнотчтениями дискурс к миру – определялась экзистенциальная позиция к духовной судьбе кыргызского народа.

Этот режим раздвоенности на разных исторических этапах проявлялся в вере в царственное достоинство человека и в убеждённости его родовой принадлежности, в желании законсервировать опыт ушедших эпох и вступить на путь духовного просвещения, в стремлении взять судьбу в свои руки или довериться авторитету предания. Все значимые идейные вехи в духовной эволюции кыргызского народа на Тянь-Шане несли на себе печать этого

диалектического напряжения – от утопических исканий земли обетованной на заре зарождения традиционного уклада до судьбоносных мировоззренческих разнотчений в вопросе вхождения в состав Российской империи при его закате.

Этот дуальный режим, на протяжении веков обеспечивавший динамическую устойчивость культурной модели кыргызов, исчерпал свои эвристические возможности и вошёл в фазу непримиримых мировоззренческих и общественно-политических противоречий на рубеже XIX–XX вв. перед лицом масштабных тектонических сдвигов. И вся эта многовековая россыпь взаимно разбегающихся смыслов нашла интегральную позицию для примирения, прорыва к онтологическому схождению в фигуре Айтматова. Для этого нужно было встать над борьбой, изыскать апофатический центр в экзистенциальном измерении кыргызского Dasein'a, духовно возвыситься над горизонтальной плоскостью непрекращающейся борьбы в точке всеобщего синтеза, стать ключевой вехой в фазе раскодирования примордиальной традиции.

В философии консервативного гуманизма Айтматова это онтологическое уравнение было найдено. Здесь одинаково важны оба этих понятия, поскольку центральной идеей консервативной установки кыргызского классика является повесть о манкурте, а высшей манифестацией гуманистической ориентации служит идея всечеловеческого братства. Оба эти сюжета были напеты и позаимствованы из безбрежных чертогов эпоса, где образ манкурта олицетворяет традицию памяти, нерасторжимую связь с этнокультурными истоками и этот лейтмотив составляет духовное ядро консервативной ориентации кыргызского сознания, а идея всечеловеческого братства образует сюжетную ось созидательного накала, гуманистической ориентации акынов-просветителей, где Манас, как фигура консолидации этнокультурных сообществ, порождает новую архитектуру евразийского единства, создает новые символические скрепы, воплощает философию кочевого экуменизма.

В этой синтетической точке сходящихся миров одинаково важны пронзительное воззвание Толгонай к материнскому полю и бунтарское свободолюбие Джамили, этнокультурная

повесть о Матери-оленихе и просветительский дух Дуйшена – все они органично вписаны в интегральную ткань консервативного гуманизма и отзеркаливают диалектические грани в становлении кыргызского самосознания. В преображённом мире Айтматова ничего духовно не убывает, не стирается из космоцентричной летописи мира, не ускользает из духовной панорамы синтетического зодчества – всё гармонично входит в повествовательную ткань гор и степей.

Симфоническая природа Айтматова вобрала в себя отзвуки всех эпох, стала символическим перекрестием всех путей, замкнула на себе тысячелетний духовный горизонт и стала объединяющей фигурой для всех мировоззренческих сил своей эпохи. В его творческом наследии звучат трагическая сила речитатива Кет-Буки и пламень неугасимой надежды Санчы-Сынчы, утопический поиск земли обетованной Асана-Кайгы и стоическая этика Толубая-Сынчы, натурфилософские напевы Женижока и нравоучительные сентенции Арстанбека, эсхатологические прозрения Калыгула и идеалы дружбы народов Токтогула.

В преображённом мире консервативного гуманизма все идейные элементы были приведены к мировоззренческому созвучию, стали частью одного семантического регистра. В чертогах айтматовского экumenизма *«жаворонок наконец свил гнездо на овцах»*. В творчестве Айтматова содержание примордиальной традиции нашло своё герменевтическое воплощение, вышло из своего мифопоэтического измерения и наконец прорвалось в беспредельную ширь, стало достоянием мировой культуры и вошло в содержание вселенской жизни.

Таким образом, мы видим, что примордиальная традиция на Тянь-Шане не только соединяла человека с трансцендентной реальностью, но и задавала парадигматическое время, формируя и направляя историко-культурное самосознание кыргызского народа сквозь полярные экзистенциальные ориентации к миру. Эти два семантических извода, две модели описания реальности, вырастающие из одного примордиального корня, но осмысливающие своё этнокультурное должностное в отличных стратегиях

развития, составят магистральную ось духовного контрапункта на тысячу лет.

В режиме мифопоэтического времени характер противостояния идейно отстоящих друг от друга проектов развития не отличался крайним ожесточением противоборствующих сторон, не увлекал за собой социальные массы, не перерастал в идейно-политическую плоскость и не приводил к расколу народного единства. Зона фронта пролегла в области изустных импровизаций и айтышей. Только с усилением внешнеполитического нажима и сужением этнокультурного пространства на рубеже XIX–XX вв. традиционный полемический песенный задор у кыргызов перерастает в острый мировоззренческий разлад, а звучание струнных инструментов умолкает на фоне грохота огнестрельных орудий. А с приходом советского просвещения тщательно оберегаемое этнокультурное предание кыргызов наконец заговорило языком экumenических истин с человечеством, раскрыло законы вселенской гармонии и явило евразийские законы к преображению мира.

Поступила: 22.08.2025;

рецензирована: 05.09.2025; принята: 08.09.2025.

Литература

1. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. СПб.: Азбука, 2000. С. 6.
2. Генон Р. Заметки об инициации / Р. Генон. М.: Эксмо, 1996. С. 184.
3. Субакожоева Ч.Т. Манасчи – хранители и исполнители киргизского эпоса “Манас” / Ч.Т. Субакожоева // Вестник Тувинского гос. ун-та. 2020. № 3 (64). С. 97.
4. Генон Р. Символы священной науки. Традиционная символика и некоторые из её всеобщих применений. Слово и символ / Р. Генон. М.: Беловодье, 2004. С. 37.
5. Мукамбетов Д.Д. Месторазвитие Тянь-Шаня. Традиция памяти / Д.Д. Мукамбетов // Вестник КРСУ. 2025. Т. 25. № 6. С. 52.
6. Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии: собр. соч.: в 3 т. / Ч.Ч. Валиханов. Алма-Ата, 1985. Т. 3. С. 75.
7. Сыдыков О. Мухтасар тарих Кыргызия. Тарих кыргыз Шадмания / О. Сыдыков. Бишкек, 2016. С. 95.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. О самоопределении / Ф. Ницше. М., 1998.