А. Бекбоев

ЭПОС „МАНАС“ КАК ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Бишкек – 2026

А.Бекбоев ЭПОС „МАНАС“ КАК ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

А. Бекбоев

ЭПОС „МАНАС“ КАК ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

БИШКЕК – 2026

Институт философии имени академика А. А. Алтмышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики при Президенте Кыргызской Республики

УДК 1/14
ББК 87.52
А 13

Книга рекомендована к печати решением расширенного заседания Учёного совета Института философии имени академика А. А. Алтмышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики при Президенте Кыргызской Республики.

Специальный редактор: А.А.Акматалиев — директор Института литературы имени Чингиза Айтматова Национальной академии наук при Президенте Кыргызской Республики, академик НАН КР, доктор филологических наук, профессор.

Рецензенты:

1. Н. К. Саралаев — доктор философских наук, профессор.
2. Ы. М. Мукасов — академик НАН КР, доктор философских наук, профессор.
3. Ж. А. Алтаев — доктор философских наук, профессор Казахского национального университета имени аль-Фараби.

Технический редактор: Т. Эргешова

Бекбоев А. А.
Эпос «Манас» как философская модель мира. Б.: 2026. — 652с.

ISBN _____

Аннотация

Монография «Эпос „Манас“ как философская модель мира» представляет собой целостное философское исследование, объединяющее анализ эпоса как национального кода и как онтологической модели бытия. В работе осуществляется системная реконструкция эпического мировосприятия, раскрываемого как особая до-понятийная форма философского мышления.

Эпос «Манас» интерпретируется не только как памятник словесности и культурной памяти, но и как структурированная модель осмысления мира, человека и исторической длительности. На основе герменевтического анализа, онтологической реконструкции и сравнительно-философского подхода выявляются фундаментальные категории эпического мышления: космос и хаос, мера и предел, граница и ответственность, «эл» как форма исторически продолжительного бытия.

Показано, что эпическое сознание обладает имплицитной категориальной структурой и представляет собой до-понятийную, но философски значимую форму постижения реальности. В этом контексте эпос выступает как особый способ организации опыта, в котором формируются основания коллективной идентичности, нормы существования и представления о целостности мира.

Монография предлагает интегративную концепцию эпоса «Манас» как философской модели мира и раскрывает его значение в контексте современной философии традиции, онтологии исторического субъекта и проблем культурной устойчивости.

Аннотация

«Манас» эпосу дүйнөнүн философиялык модели катары аттуу монография эпосту улуттук код жана болмуштун онтологиялык модели катары бириктирген комп-

лекстүү философиялык изилдөө болуп саналат. Эмгекте эпикалык дүйнөтааным системалуу түрдө реконструкцияланып, ал философиялык ой жүгүртүүнүн түшүнүккө чейинки өзгөчө формасы катары талданат.

«Манас» эпосу көркөм мурас же маданий эстутумдун булагы катары гана эмес, дүйнөнү, адамды жана тарыхый узактыкты түшүнүүнүн структураланган модели катары каралат. Герменевтикалык талдоо, онтологиялык реконструкция жана салыштырма-философиялык ыкма аркылуу эпикалык ой жүгүртүүнүн негизги категориялары аныкталат: космос жана башаламандык, ченем жана чек, чек ара жана жоопкерчилик, «эл» – тарыхый уланууучу болмуштун формасы катары.

Эпикалык аң-сезим түшүнүккө чейинки, бирок ички категориялык түзүлүшкө ээ философиялык таанып-билүү формасы катары көрсөтүлөт. Бул өңүттө эпос коллективдик иденттүүлүктүн, жашоо ченемдеринин жана дүйнөнүн бүтүндүгү тууралуу түшүнүктөрдүн калыптаныш мейкиндиги болуп саналат.

Монография «Манас» эпосун дүйнөнүн философиялык модели катары интегративдүү негизде чечмелеп, анын салт философиясындагы, тарыхый субъекттин онтологиясындагы жана маданий туруктуулук маселелериндеги маанисин ачып берет.

Abstract

The monograph The Epic Manas as a Philosophical Model of the World presents a comprehensive philosophical study that integrates the interpretation of the epic as both a national code and an ontological model of being. It offers a systematic reconstruction of the epic worldview as a distinctive pre-conceptual form of philosophical thinking.

The epic Manas is examined not merely as a literary monument or a repository of cultural memory, but as a

structured model for understanding the world, the human being, and historical duration. Through hermeneutic analysis, ontological reconstruction, and comparative philosophical inquiry, the study identifies the fundamental categories of epic thought: cosmos and chaos, measure and limit, boundary and responsibility, and el as a form of historically continuous communal existence.

The research demonstrates that epic consciousness possesses an implicit categorical structure and can be understood as a pre-conceptual yet philosophically significant mode of comprehending reality. In this sense, the epic functions as a form of organizing experience within which collective identity, normative frameworks, and notions of world integrity are constituted.

The monograph proposes an integrative interpretation of the epic Manas as a philosophical model of the world and reveals its significance within contemporary philosophy of tradition, the ontology of the historical subject, and theories of cultural sustainability.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть I. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА:
МЕТАФИЗИКА ЭПИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
Пропедевтика 1. Онтология эпического мышления
Пропедевтика 2.
Эпическое бытие в структуре эпоса «Манас»
Пропедевтика 3.
Эпос «Манас» как форма историко-философской памяти
Общие выводы к Части I
Часть II. ЭПИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ:
КОСМОС КАК УДЕРЖИВАЕМАЯ СВЯЗНОСТЬ
Вводная установка
Глава 1. Космос как форма бытия
Глава 2. Хаос как предел космоса
Глава 3. Улануу как принцип длительности
Глава 4. Природа, пространство и время в эпической онтологии
Общие выводы к Части II
Часть III. ЭТИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТУРА БЫТИЯ:
ПРАКТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ЭПОСА
Вводная установка
Глава 5. Действие как онтологическое участие
Глава 6. Мера и долг
Глава 7. Честь и достоинство
Глава 8. Ынтымак как принцип согласия
Глава 9. «Эл» как историческая форма космоса
Общие выводы к Части III
Часть IV. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ЭПОСА
Глава 10. Власть как функция удержания меры
Глава 11. Граница как сакральная линия бытия
Глава 12. Война и мир как формы сохранения целостности
Общие выводы к Части IV

Часть V. АНТРОПОЛОГИЯ КОСМИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ
Введение
Глава 13. Структура эпического субъекта
Глава 14. Свобода и предел
Глава 15. Выбор и трагическое измерение действия
Глава 16. Зрелость как способность удерживать меру
Общие выводы к Части V
Часть VI. СРАВНИТЕЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ГОРИЗОНТЫ ЭПОСА
Глава 17. Методологические основания сравнительного анализа
Глава 18. Эпическая онтология и классическая метафизика
Глава 19. Эпическая онтология и философия истории
Общие выводы к Части VI
Часть VII. АКТУАЛЬНОСТЬ ЭПИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
Постановка проблемы
Глава 20. Кризис фрагментарности и утрата меры
Глава 21. Политическая и культурная применимость эпической модели
Глава 22. Национальное самосознание и эпическая онтология
Общие выводы к Части VII
ЗАКЛЮЧЕНИЕ
Финальная философская позиция автора
Завершающий философский синтез
Философская гипотеза исследования
Методологическая основа исследования
Научная новизна
Теоретическая значимость
Практическая значимость

Философские формулы эпической онтологии
Итоговая философская формула исследования
Основные тезисы концепции исследования
Приложения
Список литературы

ЧАСТЬ I. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА: МЕТАФИЗИКА ЭПИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Пропедевтика -1. Онтология эпического мышления

Эпос «Манас» традиционно выступает объектом фольклористики, литературоведения, этнологии и культурной антропологии. Эти дисциплины позволили реконструировать сюжетную архитектонику, типологию образов и историко-культурный контекст произведения. Однако за пределами указанных подходов зачастую остаётся вопрос фундаментального порядка — вопрос о типе мышления и модусе бытия, внутри которых эпос конституируется как предельная форма человеческого опыта.

Переход к онтологическому уровню анализа означает смену исследовательского фокуса: нас интересует не столько то, что сообщает эпос, сколько тот образ мира, который делает эпическое высказывание онтологически возможным. В этом горизонте эпическое мышление трактуется не как вторичная репрезентация реальности, а как первичный способ её утверждения и удержания.

Настоящее исследование основывается на трёх методологических императивах.

1. Синкретизм мироотношения. Эпическое мышление понимается как дорефлексивная целостность, в пределах которой ещё не оформлен онтологический разрыв между субъектом и объектом, сакральным и профанным, природным и социальным. Мир не предстоит человеку как внешний объект познания; он переживается как изначально данная смысловая полнота, в которой существование укоренено до всякой аналитической дистанции. Эпос — не «текст о мире», а форма присутствия в мире.

2. Нелинейная темпоральность. Эпическое время не редуцируется к исторической хронологии. Это время

присутствия — актуальное настоящее, в котором прошлое не исчезает, а пребывает как живая структура смысла. Такой подход позволяет избежать интерпретации эпоса как исключительно архаического феномена и рассматривать его как устойчивую онтологическую форму культурной памяти.

3. Онтологический статус слова. В эпическом сознании слово не ограничивается информационной функцией. Оно само является событием бытия, способным учреждать и удерживать миропорядок. В устной традиции «Манас» существует не как зафиксированный канон, а как непрерывно осуществляющийся смысловой акт.

В этом горизонте фигура героя (Манаса) выходит за пределы узко-психологической интерпретации. Герой предстает как онтологическая фигура — воплощение коллективного логоса, ритма времени и космического порядка. Его воля не индивидуалистична; она есть осуществление бытийного закона, в котором личная судьба и предназначение народа оказываются неразделимыми.

Тем самым обращение к онтологии эпического мышления задаёт философский масштаб исследования. Эпос «Манас» предстает не как реликт прошлого, а как живая форма мышления, способная противостоять культурной фрагментации современности.

§1. Эпическое мышление как способ бытия, а не форма повествования

Традиционно эпос воспринимается как жанровая категория: масштабное повествование, героические архетипы, торжественный ритм и архаический язык. Однако подобное прочтение касается преимущественно внешней, эстетической стороны явления и не затрагивает сущностного вопроса о том, что делает эпос возможным как фундаментальный феномен человеческого духа.

ЭПОС „МАНАС“ КАК ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Эпос — не просто текст и не только жанр. Он возникает как экспликация особого способа присутствия человека в мире, как онтологическая установка, в которой слово, действие и память образуют нерасторжимое единство.

В этом смысле эпическое мышление следует понимать как модус бытия, а не форму репрезентации. Это состояние сознания, при котором человек не противопоставляет себя реальности как внешний наблюдатель или автономный субъект познания. Эпическое мышление не расчленяет мир на объекты и функции; оно пребывает внутри первичной целостности, где человек включён в поток бытия как его носитель и гарант преемственности.

В эпическом горизонте человек не «владеет» миром, а несёт его. Мир здесь — не нейтральная среда, а живая смысловая ткань, в которую вплетено существование каждого. Быть означает быть укоренённым: в земле, в роде, в слове. История не отделена от мифа, а факт не противопоставлен сакральной правде.

Именно поэтому эпос принципиально не совпадает с историей в её модерном, документально-архивном понимании. Его задача — не фиксация хронологии, а удержание онтологической истины о способе человеческого присутствия. Это истина о пределах ответственности, о цене выбора, о сущности долга и о границе между порядком (космосом) и хаосом. Она не верифицируется документом; она удостоверяется устойчивостью смысла в коллективном опыте.

Эпическое сознание не знает дисциплинарных разделений. Оно не отделяет этику от политики, культуру от природы, сакральное от исторического. Подобные разграничения — продукт позднего аналитического мышления. Эпос удерживает целое как исходную данность.

В этом контексте фигура героя (Манаса) вновь предстает не как психологический персонаж, а как онтологический узел — точка концентрации мировых сил. В нём личная воля совпадает с волей рода и моральным законом. Он действует не как частное лицо, а как носитель космической ответственности за сохранение миропорядка.

Важно подчеркнуть: эпическое мышление — не «детство» разума и не примитивная стадия развития. Это иная полнота, во многом утраченная современностью. Современное сознание, приобретя аналитическую точность через фрагментацию мира, расплатилось утратой целостности — разрывом между словом и делом, знанием и смыслом. Эпическое мышление напоминает, что целое — не сумма частей, а изначальный способ существования.

Таким образом, исследование эпоса «Манас» в онтологическом ключе позволяет увидеть в нём не застывший памятник, а живую матрицу мировосприятия. Эпос говорит не о случайном, а о предельном. Он остаётся актуальным потому, что воплощает онтологическую культуру целостности — способ удержания человека в мире, где бытие ещё не утратило внутреннего единства и высшего смысла.

§2. Целостность мира и отсутствие онтологического разрыва

Если в предыдущем параграфе эпическое мышление было осмыслено как особый модус бытия, то логика исследования требует следующего шага: раскрытия внутренней структуры этого способа присутствия. Иначе говоря, необходимо прояснить, каким образом устроен тот мир, внутри которого эпос возможен не как жанр, а как онтологическая форма. Признание эпоса способом бытия означает отказ от исходной оппозиции человека и мира, однако такой отказ не может оставаться декларативным. Он требует демонстрации того, что целостность сущего

является не результатом синтеза, а изначальным условием эпического опыта.

Эпическое мышление возможно лишь там, где бытие не распалось на субъект и объект, на внутреннее и внешнее, на духовное и материальное. В поздних аналитических формах сознания мир мыслится как предмет познания, а человек — как автономный центр рефлексии, дистанцированный от него. Эпическое же мировосприятие исходит из принципиально иной установки: изначального единства сущего. Человек не вынесен за пределы бытия и не противостоит ему как внешняя инстанция; он включён в него как органический соучастник и носитель мирового порядка. Он не наблюдает мир — он принадлежит ему.

Это единство не является результатом интеллектуального усилия или теоретического конструирования. Оно не выводится логически и не утверждается посредством концептуального доказательства. Оно проживается как дорефлексивная данность, как самоочевидность присутствия. Разделение ещё не стало проблемой, а дистанция — методологическим принципом. Мир не нуждается в оправдании, поскольку он не чужд человеку. Смысл не надстраивается над бытием и не привносится извне; он совпадает с самой структурой существования. Событие значимо не потому, что интерпретировано, а потому, что изначально укоренено в целостности миропорядка.

В эпическом горизонте мир предстает как насыщенное смыслом единство. Пространство не есть абстрактная протяжённость; это обжитая земля, обладающая именем, памятью и судьбой. Время не сводится к линейной последовательности; оно переживается как длительность, связывающая поколения в актуальном настоящем. Природа не редуцируется к ресурсу или объекту использования; она выступает живым контрагентом человеческой судьбы.

Каждая часть сущего обретает легитимность лишь через включенность в целое: быть — значит быть соотнесённым, быть вписанным в общий порядок.

Отсутствие онтологического разрыва выражается также в неразделённости сакрального и повседневного. Священное не находится по ту сторону мира и не локализовано в трансцендентной сфере; оно пронизывает реальность изнутри, проявляясь в слове, жесте, ритуале и родовой памяти. Повседневность в «Манасе» не профанна, поскольку каждое действие сопряжено с мерой (чен) и ответственностью перед целым. Мир не лишён священного измерения, и потому нарушение меры воспринимается не как частная ошибка, а как подрыв самой структуры бытия.

Именно эта целостность определяет характер эпического действия. Поступок героя не является произвольным выражением индивидуальной воли. Он представляет собой актуализацию воли бытия, восстановление нарушенного равновесия. Действие Манаса никогда не бывает частным: оно всегда соотнесено с сохранением этнокультурного космоса, с удержанием гармонии между землёй, родом и судьбой. Измена, гордыня или забвение долга переживаются не как психологические отклонения, а как онтологические разломы, требующие восстановления целостности.

В эпосе «Манас» земля, род, герой и судьба образуют единый узор бытия. Манас действует не просто в мире, а как точка, в которой мир становится самосознающим. Его подвиг — не акт личного самоутверждения, а событие удержания порядка, без которого невозможна историческая жизнь народа. Через фигуру героя целое обретает форму и устойчивость.

Таким образом, отсутствие онтологического разрыва не следует трактовать как признак наивности или недос-

татка рефлексии. Напротив, это иная форма онтологической зрелости — состояние, в котором целое предшествует частям, а бытие предшествует анализу. Эпос сохраняет память о таком способе присутствия, при котором человек ещё не отчуждён от мира и не переживает себя как изолированный субъект, а пребывает в нём как в доме, насыщенном смыслом и ответственностью. В этом заключается его непреходящая философская значимость и его актуальность для современности, утратившей опыт целостности.

§3. Время эпоса: не хронология, а присутствие

Если в предыдущем разделе было показано, что эпическое мышление удерживает целостность мира и не допускает онтологического разрыва между человеком и сущим, то следующим логическим шагом становится прояснение того, каким образом эта целостность удерживается во времени. Иначе говоря, необходимо понять, какой тип темпоральности делает возможным присутствие целого как непрерывного и нераспадающегося. В эпосе «Манас» время выступает не как внешняя координата событий, а как внутренняя структура бытия.

Эпическое время принципиально отличается как от исторической хронологии, организованной линейной последовательностью дат, так и от субъективной психологической длительности. Оно не подчинено схеме «до» и «после» и не мыслится как поток, уносящий события в безвозвратное прошлое. В эпическом горизонте время не протекает — оно удерживается. Это время присутствия, модальность, в которой прошлое не исчезает, а сохраняется в статусе актуального смысла. Событие не превращается в архивный факт; оно продолжает действовать, сохраняя онтологическую энергию. Подвиг, клятва, измена не «вспоминаются» как завершённые эпизоды, а со-присутст-

вуют здесь и сейчас, детерминируя структуру настоящего.

Именно поэтому эпос не стремится к точности хроники. Его задача — не реконструкция последовательности временных отрезков, а сохранение временной плотности бытия. Эпическое повествование организовано таким образом, чтобы событие не истощалось в рассказе, а вновь вводилось в пространство живого опыта. Повтор мотивов и сюжетов в «Манасе» не является эстетической избыточностью или композиционной простотой; он выступает формой онтологического удержания. Повтор не дублирует факт, а реактуализирует смысл. Через повтор мир вновь утверждается как целое, а время — как непрерывность присутствия.

Эпическое время не знает необратимости в её новоевропейском понимании. Прошлое не отделено от настоящего непроходимой границей, оно не замыкается в завершённости. Оно возвращается не как механическое воспроизведение, а как актуализация ценностной структуры. Тем самым время в эпосе не распадается на фрагменты, а сохраняет внутреннюю связность. Это не цикличность в узком мифологическом смысле и не линейность исторического прогресса; это длительность судьбы, в которой поколения со-присутствуют друг другу.

Такое понимание времени органически связано с природой коллективной памяти. Память в эпическом мышлении не сводится к индивидуальному психическому механизму. Она представляет собой онтологическую структуру, связывающую род, землю и слово в единое смысловое поле. Через неё удерживаются не только сведения о прошлом, но и способы действия, формы ответственности и критерии оценки. Эпос функционирует не как хранилище информации, а как динамический механизм временного присутствия культуры, в котором прошлое

постоянно входит в настоящее, не теряя своей силы.

Для фигуры героя такая темпоральность имеет принципиальное значение. Герой действует не ради будущего вознаграждения и не в расчёте на историческую память потомков. Его поступок совершается в узловой точке времени, где пересекаются воля предков и ответственность перед грядущими поколениями. В этом пересечении настоящее приобретает абсолютный онтологический вес. Действие становится актом удержания судьбы, а не средством достижения частного результата.

В эпосе «Манас» время проявляется как непрерывность ответственности. Манас существует не «после» предков и не «до» потомков, а внутри их совокупного времени. Его бытие не исчерпывается биографической длительностью; оно раскрывается как участие в судьбе народа, как удержание целостности в акте воли. Его время — это не календарная протяжённость, а напряжённость присутствия, в которой смысл не уходит, а утверждается.

Таким образом, эпическое время следует понимать не как недоразвитую форму исторического сознания, а как онтологически насыщенную длительность. Эпос не фиксирует прошлое — он делает его живым. Его устойчивость объясняется не традицией как внешним механизмом передачи, а внутренней структурой времени, в которой бытие не распадается на «уже» и «ещё не». В этом заключается его философская сила: эпос не устаревает, потому что его время не уходит, а пребывает.

§4. Эпический герой как онтологическая фигура

Если в предыдущих параграфах было показано, что эпическое мышление удерживает целостность мира и особую модальность времени как присутствия, то фигура героя оказывается тем узлом, в котором эта целостность и эта темпоральность получают личностное воплощение.

Герой эпоса — не просто участник событий и не центральный персонаж повествования. Он является онтологической фигурой, через которую мир подтверждает собственную устойчивость и способность к самосохранению.

В эпическом универсуме герой не сводится к индивидуальному характеру, психологическому профилю или системе частных мотиваций. Он не замкнут в границах биографии и не противопоставлен миру как автономное «я». Его существование изначально соотнесено с родом, землёй, памятью и судьбой. Герой не действует «в мире» как внешний агент; он является точкой концентрации миропорядка. Через него целое становится зримым и действенным.

Поступок героя имеет не частный, а онтологический статус. Это не субъективное решение и не произвольный выбор, а событие, способное изменить конфигурацию целого. Герой выступает носителем меры, через которого восстанавливается нарушенное равновесие бытия. Его действие — это ответ на разлад, который затрагивает не только людей, но и саму структуру мира. Поэтому героический акт в эпосе всегда соразмерен масштабу космоса.

Герой действует не от имени атомарного субъекта, а от имени коллективного Логоса. Его сила не исчерпывается физической мощью или воинским мастерством; она имеет метафизическую природу. Эта сила проявляется в способности противостоять распаду, энтропии, хаосу и воли к разрушению. Даже в моменты крайнего одиночества герой не изолирован: за его спиной пребывает опыт предков, а впереди — ответственность перед ещё не рождёнными. Его одиночество — это не изоляция, а концентрированная форма всеобщего присутствия. В нём сходятся прошлое и будущее, образуя напряжённость

настоящего.

Из этого вытекает специфика героической воли. Она не является субъективным импульсом или актом самоутверждения. Воля героя соразмерна миру и совпадает с его внутренней логикой. Герой не создаёт порядок по собственному усмотрению и не навязывает миру свою произвольную форму; он узнаёт порядок как необходимый и соучаствует в его утверждении. Это узнавание не является результатом рационального анализа или рассудочного расчёта. Оно носит экзистенциальный характер: герой интуитивно сонастроен с тем, «как должно быть» в самом устройстве космоса.

Поэтому в эпосе отсутствует трагический дуализм между «хочу» и «должен», столь характерный для позднейших форм художественного сознания. Желание героя укоренено в том же онтологическом основании, что и его долг. Конфликт, если он возникает, имеет не психологическую, а бытийную природу: это разлад меры, требующий восстановления. Испытание героя — не проверка его характера в субъективном смысле, а проверка способности выдержать тяжесть бытия и не уклониться от ответственности перед целым.

В эпосе «Манас» эта природа героя проявляется с особой ясностью. Манас не является индивидуальным завоевателем, движимым амбициями или жаждой славы. Его воля направлена на защиту земли (жер), сохранение народа (эл) и удержание справедливости как формы космического равновесия. Он действует как гарант того, что мир останется упорядоченным и осмысленным. Его власть — это не привилегия, а обязанность перед Целым; его сила — не инструмент доминирования, а форма служения.

Таким образом, эпический герой представляет собой форму бытийственной концентрации смысла. В нём

соединяются целостность мира (§2) и темпоральность присутствия (§3), память предков и ответственность перед будущим. Через фигуру героя эпос переводит абстрактную онтологию в действенную реальность, задавая меру человеческого действия. Он превращает хаос случайных событий в упорядоченную историю духа, в которой национальное бытие обретает форму, устойчивость и самосознание.

§5. Слово в эпосе как событие бытия

Если эпическое мышление удерживает целостность мира (§2) и особую модальность времени (§3), а герой выступает точкой концентрации этой целостности (§4), то слово оказывается той стихией, в которой бытие становится явленным и действенным. В эпическом горизонте слово не является средством передачи информации, не служит лишь дескрипцией событий или выражением внутреннего состояния героя. Оно не сообщает о бытии — оно сопричастно ему. Произнесённое слово становится событием, через которое мир утверждается и воспроизводится.

В эпосе слово не репрезентирует реальность, а входит в её структуру как формообразующая сила. Оно не отражает порядок — оно участвует в его установлении. В этом состоит его онтологический статус. В отличие от письменной культуры, где логос фиксируется в знаке, отчуждается от живого голоса и превращается в автономный объект, эпическое слово существует как перформативный акт. Оно неотделимо от звучания (ун), ритма, ситуации произнесения и живого присутствия. Слово принадлежит не индивидуальному автору, а традиции — а через неё самому бытию. Устная природа «Манаса» поэтому не является случайной формой передачи; она составляет условие его онтологической действенности. Слово живо, пока оно звучит, резонирует в

памяти и передаётся, сохраняя свою сакральную энергию.

Эпическое слово никогда не бывает нейтральным. Клятва (ант), благословение (бата), проклятие — это не риторические формулы, а онтологические акты. Произнесённое слово вплетается в ткань реальности и начинает определять ход истории. Его невозможно аннулировать или свести к акустическому явлению. Нарушение слова воспринимается не как частный моральный проступок, а как подрыв основания сущего, как разлом меры. Там, где слово обесценивается, разрушается целостность мира.

Слово выполняет и темпоральную функцию: оно удерживает время. Через устойчивые формулы, повтор и ритмическую структуру эпос сохраняет память не как архив данных, а как живое присутствие. Повтор здесь не обедняет смысл, а усиливает его. Каждое повторение — это не дублирование, а реактуализация. Повторяемое слово не истощается, а подтверждает непрерывность бытия. Таким образом, слово становится механизмом онтологического удержания мира во времени.

Между словом и действием в эпосе отсутствует разрыв. Сказанное не предшествует действию как абстрактный план и не следует за ним как комментарий. Оно соучаствует в акте, задаёт ему направление и меру. Сказать — значит начать осуществлять; исполнить — значит подтвердить истинность сказанного. Эта сопряжённость слова и дела предполагает абсолютную ответственность. Там, где слово не исполняется, мир теряет устойчивость.

В «Манасе» слово является медиатором родовой памяти. Оно не индивидуально; в нём звучат голоса предков и ожидания потомков. Манас не просто отдаёт приказы — он изрекает порядок. Его слово — это артикуляция национального бытия, голос Рода, закрепляющий меру мира. Через слово эпос становится пространством,

где логос и бытие вновь совпадают.

Таким образом, эпическое слово есть форма онтологического осуществления мира. Оно не описывает реальность — оно поддерживает её связность. Пока звучит эпическое слово, сохраняется мера. Когда слово утрачивает связь с голосом, памятью и ответственностью, эпический космос начинает распадаться. «Манас» живёт не в книге, а в акте говорения — в событии, где бытие и логос вновь соединяются.

§6. Память, род и преемственность как формы бытия

Если слово является событием бытия, то память, род и преемственность представляют собой те структуры, через которые это бытие удерживается и продолжается. В эпическом мышлении они не выступают внешними социальными институтами или историческими обстоятельствами. Они имеют онтологический статус: это априорные формы существования мира во времени. В координатах эпоса быть — значит помнить, принадлежать и продолжать.

Память здесь лишена психологического характера. Это не способность индивида воспроизводить образы прошлого, а способ длительного присутствия уже бывшего в настоящем. Прошлое не исчезает и не архивируется; оно сохраняет действенность, задавая меру поступков и границы допустимого. Память не просто хранит события — она конституирует порядок.

Эта память носит коллективный характер и неразрывно связана с категорией Рода. Род в эпосе — не биологическая цепочка и не социальная единица, а форма бытия во времени. Через род человек преодолевает свою конечную изолированность. Он приходит в уже насыщенный смыслами мир и уходит, не исчерпывая его полноты. Родовая принадлежность не отменяет личность, но придаёт ей меру и направление. Индивидуальное

становится узловой точкой ответственности, через которую длительность народа получает продолжение.

Преемственность в эпосе — не механическая передача обычаев и не копирование прошлого. Это процесс самосохранения бытия через обновление. Передаётся не информация, а способ быть: формы чести (намыс), критерии должного, стратегии действия. Прошлое не воспроизводится буквально — оно реактуализируется в новых условиях, сохраняя внутреннюю меру. Преемственность тем самым является динамикой устойчивости.

В «Манасе» память, род и слово образуют триединую структуру бытия. Через эпос род помнит себя и тем самым утверждает свою непрерывность. Забвение же приравнивается к онтологической катастрофе. Утрата памяти означает выпадение из мира, разрушение меры, превращение человека в «манкурта» — существо без опоры, без принадлежности и без будущего.

Для Манаса род не фон и не обстоятельство; он — условие возможности его подвига. Манас не начало, а кульминация продолжения. Его сила укоренена в памяти предков, а воля направлена на сохранение временного единства народа. Он гарантирует, что цепь времен не будет разорвана.

Таким образом, память, род и преемственность выступают фундаментальными способами бытия, через которые мир сохраняет свою связность. Эпос жив, пока жива эта триада: помнить — значит быть; продолжать — значит утверждать бытие. В этом заключается глубинная устойчивость «Манаса» как национального кода, неподвластного эрозии времени и историческим потрясениям.

§7. Эпическое мышление и современность: утрата целостности и возможность возвращения

Обращение к онтологии эпического мышления неизбежно выводит исследование за пределы историко-

культурного описания и ставит вопрос о его судьбе в условиях современности. Если эпос есть способ бытия, основанный на целостности мира и укоренённости человека в сущем, то возникает фундаментальный вопрос: возможно ли актуальное присутствие этого способа мышления в эпоху онтологической фрагментации?

Современная культура формируется в рамках принципиально иной установки. Мир в ней расчленён на автономные сферы и функции; реальность мыслится как совокупность объектов, подлежащих измерению, управлению и калькуляции. Человек определяется как атомарный субъект, противопоставленный миру и отделённый от него. Слово утрачивает событийный характер и превращается в инструмент передачи данных или средство манипуляции. Время редуцируется к линейному ресурсу, ориентированному на результат, который постоянно вытесняет настоящее. В этой конфигурации эпическое сознание кажется архаическим остатком прошлого, лишённым практической значимости.

Однако подобная оценка обнаруживает лишь поверхностный взгляд. То, что воспринимается как исчезновение эпического измерения, на деле свидетельствует о кризисе целостности. Современное сознание, утратив способность удерживать мир как единство, сталкивается с последствиями этой утраты: распадом идентичности, разрывом между знанием и ответственностью, ощущением экзистенциальной пустоты. В этих точках напряжения эпическое мышление вновь обнаруживает свою значимость — не как готовая модель, подлежащая реставрации, а как горизонт утраченной полноты.

Возвращение к эпическому мышлению не может означать отказ от рациональности или реставрацию архаических форм жизни. Речь идёт не о движении назад, а о восстановлении глубины измерения. Эпос напоминает

современности о том, что человек не исчерпывается функциональной ролью, что слово не является нейтральным, что память — не груз прошлого, а условие устойчивости настоящего, и что время может быть не только ресурсом, но и пространством присутствия. Эти напоминания не отменяют современного опыта, но выявляют его односторонность.

В этом смысле эпос «Манас» выходит за рамки национального памятника. Он предстает как метафизический архив онтологических форм, в котором сохранён опыт целостного присутствия человека в мире. Обращение к нему не предполагает буквального воспроизведения древних моделей поведения. Оно предполагает восстановление способности мыслить целое — способности, без которой культура утрачивает устойчивость.

Эпическое мышление не выступает идеологической альтернативой современности. Оно образует более глубокий слой, на фоне которого становятся различимы пределы и дефициты новоевропейского типа сознания. Эпос не предписывает, он возвращает мышление к исходному вопросу: каким образом человек присутствует в мире и в чём заключается ответственность этого присутствия? В этом качестве эпос сохраняет функцию онтологического напоминания — памяти о таком способе бытия, где целое предшествует частям, а смысл — анализу.

Поэтому «Манас» остаётся живым не потому, что принадлежит истории, а потому, что его онтологическая структура не исчерпывается историческим временем. Он сохраняет возможность восстановления измерения целостности — не как утопии прошлого, а как задачи настоящего.

Итог пропедевтики -1.

Экспликация онтологии эпического мышления позволяет констатировать: эпос «Манас» раскрывается не как культурный артефакт или поэтическое наследие, но как

выражение специфического модуса бытия. В нём мир, человек, слово и время образуют нерасторжимое единство. Эпос выступает не дескриптивной формой, а стратегией присутствия, в которой реальность не подверглась окончательному расчленению и не утратила внутренней связности.

Проведённый анализ показал, что эпическое мышление основывается на отсутствии онтологического разрыва между человеком и сущим, на переживании времени как актуального присутствия, на понимании героя как фигуры ответственности, удерживающей порядок, на статусе слова как события бытия и на памяти как форме онтологического самосохранения целого. Эти элементы образуют системное единство, внутри которого эпос выполняет свою главную функцию — хранение меры и смысла человеческого существования.

Тем самым первая часть монографии формирует концептуальный каркас дальнейшего исследования. Она задаёт онтологический горизонт, в свете которого категории долга, чести, родовой судьбы и национальной идентичности перестают быть частными культурными феноменами и обретают философскую прозрачность. Историко-культурные интерпретации не отвергаются, но получают метафизическую глубину: «Манас» оказывается понятен не только как продукт определённой эпохи, но как универсальная форма мышления, раскрывающая фундаментальные основания человеческого присутствия.

Пропедевтика тем самым выполняет роль перехода от онтологии к аналитике национального кода. Она переводит эпос из категории завершённого прошлого в категорию живой формы бытия и подготавливает развертывание второй части, где выявленные онтологические основания будут интерпретированы в их культурно-исторической

конкретности.

***

Пропедевтика -2. Эпическое бытие в структуре эпоса «Манас»

В первой главе была реконструирована онтология эпического мышления как специфического модуса бытия, в котором целостность мира, событийность слова и темпоральность присутствия образуют единую смысловую конфигурацию. Эпос был определён не как жанровая форма, а как фундаментальная установка сознания, обеспечивающая укоренённость человека в сущем. Однако выявление универсальных оснований требует следующего шага — перехода от философского горизонта к анализу того, каким образом данный способ бытия реализуется и структурируется в конкретной архитектонике эпоса «Манас».

Настоящая глава направлена на раскрытие «Манаса» как пространства осуществляющегося эпического бытия. Речь идёт не о перечислении мотивов или сюжетных линий, а о выявлении внутренней логики произведения: каким образом в нём конституируется целостный мир, каким способом удерживается время через род и преемственность, как конфликт обретает статус онтологического разлома, и каким образом слово и имя функционируют как акты бытийственного утверждения.

Тем самым аналитика переходит от универсальных категорий к их конкретной объективации. «Манас» рассматривается как монолитная структура, в которой пространство, время, род, герой и слово не существуют обособленно, но взаимно легитимируют друг друга. Предлагаемый подход не разлагает текст на элементы, а выявляет его как форму бытия, где каждая деталь обретает значение лишь в соотнесении с целым.

§1. Эпос «Манас» как пространство эпического бытия

Исходя из реконструированной онтологии эпического мышления, анализ «Манаса» не может ограничиваться описанием сюжетов или каталогизацией образов. Эпос дан как неделимое целое, и потому задача состоит в выявлении принципа его внутренней организации: каким образом он формирует мир как космос, удерживает время через родовую память и трактует конфликт как испытание меры.

В эпическом горизонте мир не является фоном для действия. Он выступает как устроенное пространство бытия, где каждая реальность — земля, путь, граница, имя, клятва — имеет онтологический вес. Пространство здесь не география, а обжитая и освящённая земля; путь — не перемещение, а способ утверждения судьбы; граница — не линия раздела, а точка испытания; имя — не обозначение, а акт включения в порядок; клятва — не формальность, а событие ответственности.

Эти элементы не украшают повествование и не выполняют вспомогательной функции. Они обеспечивают устойчивость эпического мира. Через них осуществляется переход от хаотической множественности событий к космически упорядоченной структуре. «Манас» не изображает мир — он его организует.

В этом смысле онтологический подход трансформируется в принцип герменевтического чтения. Исследователь не импортирует внешнюю философскую схему, а выявляет автохтонную структуру, имплицитно действующую в тексте. Эпос раскрывается как пространство осуществляющегося бытия, где сюжет и память образуют герметичную онтологическую конфигурацию.

Именно в таком ракурсе «Манас» начинает мыслиться как национальный код — не как идеологическая

конструкция, а как форма, удерживающая фундаментальные основания присутствия народа в мире.

§2. Род и преемственность как онтологическое основание эпоса

В «Манасе» род выступает не социальным институтом и не этнографической деталью, а формой бытия во времени. Через род человеческое существование получает онтологическую легитимность: оно перестаёт быть случайным и оказывается включённым в непрерывную структуру преемственности.

Эпическое сознание не знает изолированного индивида. Личность обретает вес лишь постольку, поскольку она выступает медиатором между памятью предков и судьбой потомков. Человек включён в уже насыщенный смыслами мир, который он не создаёт с нуля, а принимает и продолжает. Вне рода время распадается на дискретные моменты, лишённые внутренней меры; через род оно становится связным и направленным.

Память предков в «Манасе» — это не объект созерцательной рефлексии. Она обладает действенной природой. Предки продолжают присутствовать в форме долга, меры и архетипов поведения. Их опыт не реконструируется, а принимается как априорное основание миропорядка. Забвение родовой памяти — не психологический дефект, а онтологическая угроза, равносильная выпадению из бытия.

Преемственность здесь имеет нравственно-онтологический характер. Наследуется не имущество, а ядро смысла: честь (намыс), мера (чен), верность целому. Род продолжается не через биологическое воспроизводство как таковое, а через способность сохранять внутреннее согласие с миропорядком. Эпос фиксирует не генеалогию крови, а генеалогию духа.

Особое значение имеет связка «Род — Земля». Земля (жер) — не объект собственности, а телесное продолжение рода, его пространственная плотность. Потеря земли означает не просто политическое поражение, а подрыв основания бытия. Её защита — метафизический акт сохранения преемственности.

Манас как герой выступает кульминацией этой структуры. Его подвиг оценивается не масштабом личной славы, а способностью укрепить онтологическое поле рода. Он несёт на себе груз присутствия ушедших и ещё не пришедших. Его сила — в способности выдержать эту нагрузку, не утратив связи с истоком.

Тем самым род и преемственность образуют каркас эпического космоса. Через них эпос удерживает мир от распада и утверждает непрерывность бытия как вечное «сегодня».

§3. Конфликт и нарушение меры: онтология эпического испытания

Если род и преемственность образуют структурную устойчивость эпического мира, то конфликт выявляет его пределы. Конфликт в «Манасе» не есть случайное столкновение сторон и не сводится к политическому противостоянию. Он обладает онтологическим статусом: в нём манифестируется возможность распада порядка.

Эпическое мышление трактует конфликт как нарушение меры — внутренней соразмерности между человеком, родом, землёй и временем. Пока мера сохраняется, мир остаётся космосом; её утрата влечёт энтропию смысла. Слово перестаёт соответствовать делу, сила — ответственности, человек — своему предназначению.

Противник в «Манасе» не только этнически иной субъект. Он символизирует хаос — гордыню, забвение истока, разрыв преемственности. Конфликт возникает там,

где трещина проходит через сам фундамент родового бытия.

Эпическое испытание носит характер предельности. Оно ставит под вопрос саму возможность сохранения мира. В этой точке герой возникает не как индивидуальный авантюрист, а как онтологическая необходимость. Манас порождается конфликтом как ответ целого на угрозу собственного разрушения. Он — иммунная реакция эпического космоса.

Его действие направлено не на уничтожение как самоцель, а на восстановление меры. Победа в эпосе — это возвращение соразмерности. Подвиг измеряется способностью удержать мир над бездной распада.

В напряжении между угрозой хаоса и актом восстановления раскрывается философская логика «Манаса»: эпос мыслит мир как постоянно испытываемый и постоянно возобновляемый порядок. Через конфликт он демонстрирует хрупкость бытия; через героя — волю к его сохранению.

§4. Конфликт и восстановление порядка

В эпосе «Манас» конфликт не является частной коллизией, психологическим столкновением характеров или прагматическим соперничеством интересов. Его природа глубже: конфликт обладает онтологическим статусом. Он возникает в тот момент, когда нарушается внутренняя мера бытия — когда разрушается соразмерность между человеком, родом, землёй, словом и временем. В этой точке мир перестаёт быть «домом» и начинает дрожать как пространство возможного распада.

Эпическое мышление исходит из предпосылки, что порядок не гарантирован автоматически. Космос удерживается лишь постольку, поскольку мера соблюдается. Конфликт маркирует момент, когда мера нарушена —

когда слово перестаёт соответствовать делу, сила — ответственности, а память — будущему. Это не просто социальное напряжение, а трещина в структуре целого.

Враг в эпосе не редуцируется к этнической инаковости. Он представляет собой символическое воплощение хаоса — безмерности, гордыни, забвения истока. Его фигура концентрирует в себе угрозу распада. Поэтому эпический конфликт всегда масштабнее конкретного противостояния: он затрагивает саму возможность мира оставаться упорядоченным. Враг — это не столько «чужой», сколько принцип несоразмерности.

Подвиг в этой структуре получает подлинно философское определение. Он не является демонстрацией силы ради славы и не сводится к эгоцентрическому самоутверждению. Подвиг — это акт восстановления нарушенной меры. Его задача — не уничтожение как таковое, а возвращение пропорции, внутреннего лада, симметрии между частями и целым. Герой действует не ради обладания результатом, а ради сохранения условий существования мира как осмысленного пространства.

Важно подчеркнуть: конфликт в эпосе не является случайностью. Он имманентен самому способу эпического бытия. Мир постоянно подвергается проверке на устойчивость. Испытание — это способ выявления жизнеспособности целого. Отказ от ответа на вызов означал бы согласие на торжество хаоса. В эпической системе координат пассивность не трактуется как нейтральная позиция; она равнозначна онтологическому предательству.

Ответ героя синкретичен. В нём соединяются физическая сила, метафизическая ответственность и верность истоку. Герой не противопоставляет себя миру — он становится инструментом его самозащиты. Манас выступает не как частный субъект, а как иммунный механизм

эпического космоса. Его воля совпадает с внутренней логикой бытия.

Особое значение имеет этика победы. Восстановление порядка не может осуществляться через новую безмерность. Преступление меры в акте её восстановления порождает новый разлом. Поэтому эпическая героика требует внутренней дисциплины: сила должна быть соразмерна, решение — оправдано, победа — очищена от гордыни. Победа в «Манасе» — это не триумф разрушения, а акт собирания.

Каждое столкновение проверяет прочность связей между землёй, народом и памятью. Манас вступает в конфликт не из личной воли, а по онтологическому императиву. Его подвиг — это форма сохранения возможности будущего. Через конфликт эпос демонстрирует хрупкость бытия; через подвиг — его способность к самовосстановлению.

Таким образом, конфликт и восстановление порядка образуют в «Манасе» диалектическую структуру. Мир не дан однажды и навсегда — он должен утверждаться. Подвиг не прославляет насилие; он сберегает бытие. В этом заключается подлинный пафос эпической героики: не агрессия, а защита меры как условия человеческого существования.

§5. Пространство и движение: путь как форма существования

В эпосе «Манас» пространство не является нейтральной средой и не выполняет функцию декорации. Оно переживается как онтологически нагруженная реальность. Пространство в эпосе не просто существует — оно осуществляется через движение. Категория Пути становится формой существования.

Эпическое бытие не знает статической завершён-

ности. Оно разворачивается в динамике исхода и возвращения, в напряжении между домом и границей. Путь в «Манасе» — не географический маршрут, а форма проверки целостности. Идти означает подвергать мир испытанию и одновременно подтверждать его устойчивость.

Каждое место в эпосе аксиологично. Жайлоо, степь, перевал, поле битвы — это не топографические пункты, а точки смысловой концентрации. Пространство переживается либо как сфера принадлежности — «мир-дом», либо как зона предельности — граница. На границе порядок перестаёт быть самоочевидным; здесь требуется подтверждение меры.

Движение в эпосе не разрушает укоренённость. Кочевье — не антипод дому, а его особая форма. Дом удерживается через движение. Без волевого поддержания границ пространство распадается. Статика ассоциируется не с устойчивостью, а с омертвением; движение — с сохранением живого равновесия.

Особое философское значение имеет феноменология Границы. Граница — это зона напряжения между космосом и хаосом. Она выявляет, способен ли мир оставаться собой. Именно на границе требуется решительное слово и действие. Здесь проверяется не сила как таковая, а верность порядку.

Путь в «Манасе» телеологичен. Он направлен на восстановление меры: защиту земли, возвращение чести, подтверждение преемственности. Даже отступление имеет смысл, если оно служит сохранению ядра бытия. Движение Манаса — это не экспансия, а способ подтверждения, что мир может оставаться «своим».

Пространство существует, пока по нему пролегает Путь. Путь имеет смысл, пока он ведёт к Дому. Эпическое мышление утверждает: быть — значит быть в движении,

но в движении соразмерном, удерживающем память и землю. В этом скрыта глубинная философия «Манаса»: идентичность не сохраняется через неподвижность, но через ответственное движение.

§6. Возвращение и дом: онтология завершённого пути

Путь в эпическом мышлении не является бесконечной динамикой. Его онтологический смысл раскрывается в акте возвращения. Возвращение — это не механическое прибытие в исходную точку, а доказательство того, что мир выдержал испытание и остался целостным.

Дом в эпосе — не просто жилище и не географическая точка. Он является смысловым центром, в котором сходятся земля, род, слово и время. Быть дома — значит пребывать в состоянии соразмерности с порядком Космоса. Дом — это место, где слово вновь обретает обязательность, память — актуальность, а род — устойчивость.

Возвращение не означает реставрации прежнего состояния. Мир и герой после испытания преобразованы. Дом после подвига — это уже не данность, а утверждённая реальность. Он существует потому, что был сбережён. Возвращение — это верховный акт подтверждения бытия.

Путь без возвращения превращается в распад, в бессмысленное странничество. Возвращение удерживает динамику в пределах меры. Оно придаёт движению центр. Эпос утверждает: движение легитимно лишь тогда, когда оно способно вновь обрести исток.

Манас возвращается не как частный триумфатор, а как носитель восстановленного порядка. Его присутствие свидетельствует о том, что космос преодолел хаос. Но эпос не знает окончательного покоя. Дом остаётся уязвимым. Возвращение — это собранная пауза, временная стабилизация перед новым вызовом.

Таким образом, возвращение и дом образуют онтологию завершённого пути. Дом рождается из движения, а не предшествует ему. Эпический дом — это результат ответственности. Он есть подтверждение того, что мир всё ещё соразмерен человеку.

§7. Речь, клятва и имя в эпосе «Манас»

В эпосе «Манас» слово не является вторичным по отношению к действию и не выступает его описательным сопровождением. Речь, клятва и имя образуют онтологический каркас эпического мира. Через них порядок не только артикулируется, но и учреждается. В эпическом мышлении слово не репрезентирует реальность — оно входит в неё как действенная сила, способная подтверждать или разрушать структуру бытия.

Здесь отсутствует модерное разделение на «слово» и «факт». Произнесённое слово обладает перформативной природой: оно есть событие. В момент речи человек вступает в прямое отношение с порядком Космоса. Сказать — значит принять на себя обязательство перед Бытием. Поэтому речь в эпическом мире всегда аксиологически нагружена и экзистенциально рискованна: она необратима.

Ложное слово воспринимается не как риторическая неудача, а как онтологическое повреждение. Пустота речи разрушает ткань реальности, поскольку в эпическом сознании слово и порядок тождественны по своему уровню бытийной значимости. Там, где слово утрачивает обязательность, мир начинает распадаться.

Особое место занимает клятва (ант). Она представляет собой акт онтологического самообязывания. Через клятву человек сознательно вплетает свою волю в судьбу рода и земли. Клятва устанавливает предел возможного, фиксирует меру действия и подчиняет индивидуальное «я» более высокому порядку. В клятве человек признаёт над

собой вертикаль ответственности.

Нарушение клятвы в эпическом мышлении равнозначно разрыву с Бытием. Это не просто моральное падение — это выпадение из структуры мира. Предавший слово утрачивает легитимность присутствия, лишается защиты рода и становится проводником хаоса. Эпос утверждает абсолютность ответственности: она не может быть частичной, отсроченной или отменённой.

Имя (ат) в «Манасе» обладает не менее фундаментальным значением. Имя — это не номинативный знак и не условная маркировка. Оно является концентрированной формулой судьбы. Дать имя — значит онтологически включить человека в порядок Космоса. Имя предшествует биографии и задаёт горизонт должного.

В эпическом мире герой не «зарабатывает» имя, а стремится быть ему соразмерным. Имя — это требование, императив. Оно несёт в себе память рода и меру поступка. В случае Манаса имя становится точкой сборки всего эпического пространства. Оно соединяет личную волю и коллективную ответственность, связывает небо и землю.

Таким образом, речь, клятва и имя образуют систему онтологической верификации. Через речь удерживается смысл, через клятву — связность поколений, через имя — достоинство бытия. Эпос существует до тех пор, пока слово остаётся действенным. Когда логос утрачивает связь с ответственностью, эпический космос распадается. В этом единстве слова и бытия заключается философская глубина «Манаса»: мир держится на слове, которое нельзя произнести без последствий.

§8. Манас как фокус эпического бытия

Все предыдущие аналитические линии — род, путь, конфликт, слово — сходятся в фигуре Манаса. Однако Манас не может быть интерпретирован как «центральный

персонаж» в литературном смысле. Он есть фокус эпического бытия — онтологический узел, в котором концентрируются фундаментальные напряжения мира.

Манас не редуцируется к психологическому профилю или частной биографии. Он существует как форма собранности Целого. Его присутствие в эпосе носит структурный характер: через него мир подтверждает свою устойчивость. Манас не просто действует в мире — он позволяет миру оставаться миром.

Он интегрирует несколько онтологических измерений.

1. Родовая вертикаль. Манас выступает медиатором преемственности. Через него род сохраняет субъектность. Он не просто наследует род — он актуализирует его каждым действием. Его существование есть «труд быть» за всех — ушедших и ещё не пришедших.

2. Топологическая сборка. Пространство эпоса организуется вокруг точек смысловой концентрации, и Манас связывает их в единый мир. Там, где он проходит, ландшафт перестаёт быть хаотической протяжённостью и становится Землёй (жер) — пространством ответственности.

3. Временной узел. Манас действует в точке сжатого времени, где прошлое и будущее совпадают в настоящем поступке. Он удерживает историю как живое присутствие, а не как архив. Его действие — это точка, в которой время не распадается, а концентрируется.

4. Логоцентрическая функция. Манас не только действует, но и учреждает порядок словом. Его клятвы и имя обладают учредительной силой. Он не описывает порядок — он подтверждает его своим существованием. Его имя — это метафизический императив, на который он отвечает всей жизнью.

Принципиально важно, что Манас не является абстрактным идеалом. Его величие заключается в способности удерживать напряжение противоположностей: силу и меру, решительность и ответственность, риск разрушения и обязанность восстановления. Он динамичен. Его устойчивость проверяется через испытание.

Таким образом, Манас есть точка максимальной концентрации бытийного смысла. Через него эпос раскрывается как модель мира, в которой человек не противопоставляет себя бытию, но принимает на себя онтологическую нагрузку быть его хранителем. В этом — философская актуальность фигуры Манаса: он воплощает образ человека, на котором держится мир.

Итог пропедевтики -2.

Пропедевтика II позволила показать, каким образом фундаментальная онтология эпического мышления реализуется в конкретной структуре «Манаса». Если первая часть раскрывала эпос как способ бытия в абстрактном философском измерении, то вторая часть продемонстрировала его объективацию в ткани эпического мира.

Род и преемственность были выявлены как формы удержания времени. Род предстает не социологической категорией, а способом присутствия Целого в каждом. Преемственность раскрылась как нравственно-онтологический механизм сохранения смысла.

Пространство и Путь были осмыслены как динамическое единство. Пространство не нейтрально; оно оживает через движение. Дом оказался не статической точкой, а результатом успешно завершённого пути.

Конфликт был интерпретирован как нарушение меры, а подвиг — как акт восстановления порядка. Эпическая героика предстала формой ответственности за Бытие.

Речь, клятва и имя были показаны как инструменты

миротворения. Логос в эпосе не описывает реальность, а учреждает её.

Все эти линии концентрируются в фигуре Манаса — фокусе эпического бытия. Он не литературный герой, а условие возможности порядка. Через него эпос становится моделью мира, где человек принимает на себя онтологическую обязанность быть хранителем целостности.

Таким образом, Пропедевтика II реконструировала «Манас» как целостную онтологическую модель. Эпос предстал не как памятник прошлого, а как живая структура, сохраняющая философскую актуальность в условиях фрагментированной современности.

Этим создаётся прочный фундамент для следующего этапа исследования — перехода к герменевтике «Манаса» как Национального Кода. Здесь выявленные онтологические структуры будут осмыслены как механизмы формирования и сохранения национальной идентичности в глобальном философском контексте.

***

Пропедевтика -3. Эпос «Манас» как форма историко-философской памяти

Обращение к «Манасу» как к форме историко-философской памяти означает принципиальный методологический поворот. Если ранее исследование было направлено на выявление онтологических констант эпического мышления и их структурной реализации, то теперь в центр анализа выдвигается проблема времени, преемственности и трансляции смысла. Речь идет не просто о том, *что есть эпос*, а о том, *как он длится* и каким образом продолжает мыслить сквозь эпохи.

В этом горизонте эпос предстает не только как модус бытия, но как особая форма историчности. В «Манасе» хроника и философская рефлексия еще не разведены:

событие и его смысл не разорваны дистанцией анализа. Историческое и онтологическое пребывают в плодотворном синкретизме. Эпос не только повествует о прошлом — он удерживает основания мира, внутри которых прошлое, настоящее и будущее обретают взаимную связность.

Историческая память в эпическом сознании не тождественна летописи. Она не стремится к реконструкции фактов в их эмпирической последовательности. Эпос сохраняет не фактологию, а структуру пережитого опыта. Он удерживает не «то, что было», а «то, что значимо». В этом смысле эпическая память фундаментальнее истории как дисциплины: она хранит те условия возможности, благодаря которым история вообще может быть осмысленной, а не хаотической сменой событий.

Философское измерение эпической памяти присутствует имплицитно. Оно не выражено в форме категориальной системы, но действует через образ героя, логику конфликта, сакральность слова и вертикаль долга. Эпос мыслит *до* формальной философии, но не вопреки ей. Он удерживает предельные вопросы — о судьбе, мере, справедливости, ответственности — еще до их концептуализации теоретическим разумом. Философия в этом смысле не отменяет эпос, а переводит его интуиции в дискурсивную форму.

«Манас» — это память, в которой прошлое не вспоминается, а длится. Он не архив ушедшего, а форма актуального присутствия. Эпос не репрезентирует прошлое — он позволяет ему продолжать действовать в настоящем. Прошлое не фиксировано как завершенное; оно сохраняет нормативную силу.

Важно подчеркнуть: такая память не может быть редуцирована ни к мифу, ни к идеологии. Эпос не закрепляет догму, но удерживает живое напряжение между

сохранением и преобразованием. Он не парализует историческое движение, а обеспечивает ему внутреннюю осмысленность. В периоды кризиса эпическая память выполняет функцию онтологической стабилизации, возвращая культуре ее глубинные основания.

Пропедевтика III направлена на раскрытие «Манаса» как формы памяти, в которой прошлое продолжает мыслить. Анализ будет сосредоточен на следующих измерениях:

– времени как присутствии, а не линейной хронологии;

– памяти как форме родовой преемственности;

– эпическом слове как носителе до-теоретического философского смысла;

– актуальности этой формы памяти в условиях современной фрагментации сознания.

Тем самым монография завершает свою теоретическую траекторию: от онтологии — через структуру — к историчности. В этом горизонте «Манас» предстает не завершенным текстом, а живым разумом бытия, способным сохранять смысл в условиях исторических разломов.

§1. Память как форма присутствия, а не архив прошлого

Память в эпическом мышлении принципиально отличается от модерного представления о ней как о хранилище завершённых фактов. В рационализме Нового времени память чаще всего концептуализируется как архив — собрание данных, отделённых от субъекта временной дистанцией. Прошлое мыслится как объект, окончательно завершивший своё бытие и подлежащий реконструкции.

Эпическая память устроена иначе. Она не фиксирует ушедшее — она удерживает длящееся. Прошлое в эпосе не располагается «позади» настоящего; оно присутствует в

нём как нормативная глубина. Память не реконструирует — она актуализирует. Она не сообщает информацию, а продолжает осуществлять смысл.

В этом отношении эпическая память близка к тому, что в философской традиции называлось анамнезисом — припоминанием как возвращением к истоку, который не исчез, а скрыт в глубине настоящего. Однако эпос не теоретизирует этот процесс; он переживает его в форме образа, повторения и героической меры.

Прошлое в «Манасе» не хранится как музейный экспонат. Оно действует, задавая структуру поведения, форму чести и горизонт ответственности. Память становится динамической силой. Она формирует поле, внутри которого индивид обретает легитимность. Без включённости в память субъект лишается онтологического основания.

Именно поэтому эпос игнорирует хронологическую педантичность. Для него несущественно точное датирование событий; существенна их смысловая плотность. Эпическая память селективна: она отбирает не факты, а инварианты. Она удерживает не последовательность, а меру. В этом смысле эпос создает метафизический фундамент истории, обеспечивая ей внутреннюю направленность.

Особую роль играет трансиндивидуальный характер памяти. Человек не владеет памятью как личным ресурсом — он включён в неё. Род, сакральное пространство, повтор ритуала образуют единую структуру принадлежности. Забвение в этом контексте означает не потерю информации, а выпадение из бытия. Потерять память — значит потерять меру.

Темпоральность эпической памяти принципиально нелинейна. Прошлое не отступает; оно «внутри» настоя-

щего. Повтор в эпосе не свидетельствует о бедности воображения, а выполняет функцию онтологической стабилизации. Повторение формул — это акт подтверждения порядка. Через повтор эпос сопротивляется энтропии времени.

Философская глубина эпической памяти заключается в том, что она отвечает не на вопрос «что было?», а на вопрос «что должно быть сохранено, чтобы мир оставался человеческим?». Она мыслит пределы существования культуры, не прибегая к абстрактным категориям, но оперируя архетипами, способными удерживать глубину без теоретического аппарата.

В «Манасе» память проявляется как живой разум. Манас не вспоминается извне — он продолжает действовать как нормативная фигура. Обращение к нему — это не акт археологического интереса, а соотнесение себя с мерой ответственности. Эпическая память не констатирует прошлое, а предъявляет требование настоящему.

Таким образом, память в эпическом мышлении — это активная форма присутствия. Она сохраняет для народа возможность целостного самопонимания, не позволяя истории превратиться в бессвязный поток. Эпос выступает формой историко-философского анамнезиса, в котором прошлое продолжает мыслить и удерживать бытие от распада.

§2. Язык, образ и устная традиция как механизмы историко-философской памяти

Если память понимается как форма присутствия, возникает вопрос о способах её сохранения. В «Манасе» язык, образ и устная традиция образуют не инструментальный, а онтологический механизм памяти. Они не обслуживают память — они являются формой её бытия.

Эпический язык не нейтрален. Он насыщен онто-

логической плотностью. Его функция не описательная, а удерживающая. Через ритм, формулу и интонацию он обеспечивает коллективное соприсутствие смысла. Формульные конструкции и устойчивые эпитеты — это не стилистические украшения, а смысловые матрицы, позволяющие сохранять глубину без утраты ясности.

Язык в эпосе обладает перформативной природой. Он не только сообщает, но учреждает. В устном исполнении слово снова становится событием. Именно поэтому эпос невозможно редуцировать к тексту — его сущность раскрывается в акте говорения.

Образ в эпосе — это форма до-понятийного философствования. Он соединяет в себе факт, оценку и программу действия. Образ не требует абстрактной дефиниции; он мыслит через свою телесность и наглядность. В нём заключён герменевтический потенциал: он способен быть интерпретирован заново, не теряя инвариантного ядра.

Устная традиция играет решающую роль. В отличие от письменной фиксации, которая замораживает текст, устное исполнение сохраняет динамику. Сказитель не просто воспроизводит сюжет; он соучаствует в акте памяти. Каждый раз эпос заново входит в историческую ситуацию, сохраняя структуру смысла и адаптируя её к текущему контексту.

Повтор в устной традиции — это акт верности. Повторение формул подтверждает устойчивость миропорядка. Оно удерживает связь поколений. Повтор не копирует прошлое; он утверждает его актуальность. Благодаря повтору эпос сопротивляется историческому распаду.

Важно подчеркнуть, что смысл в эпосе не предшествует форме. Он существует только в ритме, интонации и образе. Извлечённый из устной ткани, он утрачивает

часть своей онтологической силы. Поэтому философская интерпретация эпоса должна учитывать его перформативную природу.

Язык, образ и устность образуют целостный механизм историко-философской памяти. Через них культура удерживает своё «Я» в условиях исторических трансформаций. Эпос сохраняет целостность мышления в форме, предшествующей абстрактной систематизации, но не уступающей ей по глубине.

Таким образом, «Манас» предстает не только как памятник словесности, но как живой способ передачи философского опыта. В нём философия еще звучит в ритме и образе, не утрачивая глубины и не разрывая связи с жизнью. Именно в этом заключается его историко-философская значимость.

§3. Герой как фигура историко-философской памяти

В эпическом сознании память не существует как абстрактная культурная функция и не рассредоточена в безличной традиции. Она не является накопленным знанием, к которому можно обратиться по усмотрению. Эпическая память нуждается в персональном воплощении, в человеческой форме, через которую она обретает зримую действенность. Этой формой становится герой. Именно в герое историко-философская память получает лицо, голос и волю. Герой — это не персонаж повествования, а антропологический носитель памяти, её живой орган.

Эпический герой не стоит перед прошлым как наблюдатель. Он не рефлектирует над историей извне и не реконструирует её аналитически. Он существует внутри исторического континуума, в котором прошлое не завершено, а продолжается. Память не является содержанием его сознания; она образует структуру его бытия. Его

поступки изначально соотнесены с тем, что было признано значимым до него. Он не «выбирает» традицию — он рождается внутри неё и становится её ответственным продолжением.

В этом заключается принципиальное отличие эпического героя от модерного субъекта. Современный субъект мыслится автономным и самодостаточным, тогда как эпический герой укоренён в вертикали преемственности. Однако эта укоренённость не есть растворение в коллективном. Напротив, именно через героя память индивидуализируется, обретает напряжение и риск. Он не пассивный проводник, а точка высокой концентрации исторического опыта.

Историко-философское измерение памяти в фигуре героя проявляется не в реставрации фактов, а в удержании структуры опыта. Герой несёт на себе «следы» прошлого не как психологическое бремя, а как нормативный горизонт. Прошлое в эпосе — это не завершённый этап, а условие возможности настоящего поступка. Каждый новый вызов проверяет, остаётся ли унаследованная мера жизнеспособной.

Философская глубина образа героя заключается в том, что через него культура отвечает на предельные вопросы бытия. В «Манасе» категории справедливости, долга, чести и меры не формулируются в теоретическом виде. Они проживаются как необходимость действия. Герой не строит концепций — он оказывается перед лицом судьбоносного выбора. Истина в эпосе не аргументируется; она подтверждается поступком.

Важно подчеркнуть: герой не марионетка традиции. Его фигура формируется в точке напряжения между «вчера» и «сегодня». Он не просто транслирует память — он подвергает её испытанию. Новые угрозы требуют

подтверждения древних смыслов. Если память не выдерживает проверки, она теряет свою нормативную силу. Герой тем самым не консервирует прошлое, а актуализирует его, сохраняя преемственность без застывания.

В «Манасе» эта функция героя реализована с предельной полнотой. Манас не только воплощает память народа — он является её динамическим центром. В нём сходятся опыт предков, требования настоящего и ответственность перед будущим. Его величие не в физической мощи, а в способности удерживать память как живую меру, не допуская её превращения ни в догмат, ни в пустую ностальгию.

Через Манаса память приобретает экзистенциальную глубину. Она становится судьбой, требующей ответа. Память не гарантирует успеха и не освобождает от риска. Она лишь задаёт горизонт должного. Именно поэтому образ героя содержит трагическое измерение: верность памяти не устраняет опасность, но придаёт ей смысл.

Таким образом, герой в эпосе выступает как воплощённая форма историко-философской памяти. Через него прошлое продолжает мыслить и действовать. Культура не просто «помнит» себя — она проверяет себя в лице героя. Память здесь есть открытый процесс, в котором история и философия соединяются в акте ответственного присутствия. Герой — это точка, где память становится бытием.

§4. От эпической памяти к историческому мышлению

Переход от эпической памяти к историческому мышлению нельзя понимать как простую смену культурных стадий. Речь не идёт о вытеснении одного типа сознания другим. Этот переход носит диалектический характер: историческое мышление возникает внутри эпической

памяти как её рефлексивное продолжение.

Эпическая память удерживает прошлое как присутствие. В ней отсутствует жёсткая граница между «было» и «есть». Прошлое продолжает действовать через род, сакральное слово, архетип героя. Историческое мышление же конституируется через дистанцию. Оно вводит различие между прошлым и настоящим, формирует категории последовательности, причинности, периода, перелома. Оно анализирует.

Однако сама возможность такой дистанции возникает лишь потому, что ранее было удержано целое. Историческое мышление опирается на до-рефлексивный фундамент эпической сопричастности. Без опыта целостного бытия история не имела бы предмета для анализа.

Историческое сознание начинается там, где эпическая память перестаёт быть самоочевидной. Когда преемственность нарушается, когда автоматизм традиции ослабевает, возникает необходимость осмыслить прошлое как прошлое. История рождается в момент кризиса, в точке разлома, когда требуется объяснить изменение меры.

В этом смысле историческое мышление — это рефлексивный ответ на утрату непосредственной целостности. Там, где эпос удерживал смысл через повтор и образ, история удерживает его через интерпретацию. Но её категории имеют эпическое происхождение: судьба, начало, перелом, наследие — всё это коренится в эпической структуре переживания времени.

Философски переход от эпоса к истории означает отделение смысла от непосредственного бытия. Если эпос живёт смыслом, то история мыслит о нём. Однако рефлексия возможна лишь при наличии до-рефлексивного опыта. История без эпической глубины превращается в сухую инвентаризацию фактов. Она теряет нормативное

измерение.

В «Манасе» этот переход заложен имплицитно. Структура родовой памяти уже содержит зачатки историчности. Эпос удерживает различие поколений, фиксирует переломы, осознаёт судьбу. Он ещё не расчленяет время аналитически, но уже чувствует его драматизм.

Важно подчеркнуть: историческое мышление, утратившее эпическую основу, рискует стать формальным алгоритмом. Когда память редуцируется к архиву данных, история лишается онтологической вертикали. Она перестаёт отвечать на вопрос о мере и ответственности.

Эпическая память выполняет корректирующую функцию по отношению к истории. Она напоминает, что история — это не только описание изменений, но и забота о сохранении человеческого измерения бытия. Без этого история теряет свою философскую глубину.

Отношение между эпической памятью и историческим мышлением не иерархично, а диалогично. Эпос не предшествует истории как примитивная стадия, а остаётся её внутренним основанием. История рационализирует то, что эпос удерживает в образе; эпос напоминает истории о её истоке.

В этом горизонте «Манас» предстает не как доисторическая архаика, а как неустранимый фундамент национального самосознания. Он сохраняет вертикальное измерение культуры, без которого историческое мышление теряет глубину и превращается в горизонтальный поток событий.

Тем самым переход от эпической памяти к историческому мышлению оказывается не разрывом, а трансформацией формы удержания смысла. Эпос живёт в истории как её глубинная почва, а история возвращается к эпосу, когда ищет своё онтологическое основание.

§5. Забвение и разрыв преемственности: уязвимости историко-философской памяти

Эпическая память не существует инерционно и не является самодостаточной субстанцией, сохраняющей себя «сама по себе». Напротив, она представляет собой динамическое усилие культуры, требующее постоянного подтверждения в настоящем. В эпическом сознании зависимость смысла от человека осознаётся предельно остро: память удерживается не техническими носителями, а живой связью слова, действия и ответственности. Поэтому утрата памяти переживается не как дефицит информации, а как онтологическая катастрофа, способная лишить мир его этической меры и смысловой устойчивости.

Забвение в эпосе — это не простое отсутствие знаний о прошлом. Оно имеет статус экзистенциального разрыва, десинхронизации фундаментальных связей: между словом и делом, силой и мерой, родом и ответственностью, настоящим и будущим. Когда память перестаёт быть присутствующей, прошлое превращается в «мертвый капитал» или в эстетическую декорацию. Культура может формально сохранять тексты, обряды и символы, но они перестают определять структуру реальности. Общество «помнит» факты, но уже не живёт смыслами; сохраняет форму, но утрачивает внутреннюю обязательность.

Разрыв преемственности, таким образом, всегда проявляется как утрата меры. Мера в эпическом мире — не внешняя норма, а внутренняя соразмерность между человеком и целым. Когда память перестаёт направлять поступок, сила вырождается в насилие, а слово — в пустую риторику. Действие теряет метафизическую опору и начинает распадаться на произвольные импульсы. Эпос фиксирует: там, где разрушена вертикаль памяти, мир становится хрупким и подверженным хаосу — не только

внешнему, но и внутреннему, нравственному, смысловому.

Принципиально важно, что забвение редко бывает мгновенным. Чаще оно представляет собой процесс незаметной эрозии. Сначала ослабевает ответственность за произнесённое слово, затем честь превращается в декларацию, род — в формальность, а преемственность — в ритуал без содержания. Опасность забвения заключается в его латентности: оно долго не воспринимается как утрата, поскольку символы остаются на месте. Разрушение памяти происходит не всегда в акте открытого отрицания прошлого, а чаще — в состоянии индифферентности, когда прошлое перестаёт быть источником обязательств для настоящего.

В «Манасе» угроза забвения связана с утратой этической бдительности: если память перестаёт быть живым горизонтом выбора, подвиг превращается в механический акт, а герой — в функцию. Именно поэтому эпос структурно выстроен как система сопротивления забвению. Он удерживает память через повтор, сакрализацию слова, обязательность клятвы, нормативность имени и фигуру героя как постоянную «проверку» меры. Эпос не позволяет памяти стать декоративной: он вновь и вновь возвращает её в пространство решения.

В современную эпоху уязвимость памяти принимает новые формы. Ускорение событийности и фрагментация опыта переводят прошлое в режим «контента», а традицию — в символический ресурс. Прошлое становится объектом потребления, а не основанием ответственности; память подменяется доступностью данных. Возникает парадокс: культурная информация распространяется быстрее, чем когда-либо, но способность жить в преемственности ослабевает. В этом контексте эпическая память кажется «архаичной», но именно её уязвимость делает её фило-

софски необходимой: она напоминает, что культура без преемственности утрачивает границы допустимого и распадается на сумму функций.

Таким образом, забвение и разрыв преемственности — не внешние помехи, а внутренние пределы памяти, требующие постоянного осознания. Эпическая память удерживается не потому, что она гарантирована природой, техникой или «самой традицией», а потому, что она всегда находится под угрозой. В этом заключена высшая этическая интуиция «Манаса»: только то, что может быть окончательно утрачено, по-настоящему ценно. Эпос превращает память в предмет не хранения, а бытийного подвига — подвига верности истоку.

§6. Актуальность эпической памяти в современном культурном пространстве

Вопрос об актуальности эпической — и шире, историко-философской — памяти обостряется в эпоху, когда прошлое часто понимается как «отработанный ресурс», а традиция — как препятствие для прогресса. Такая трактовка актуальности основана на редукции памяти: её либо сводят к архиву, либо превращают в идеологический инструмент легитимации настоящего. В обоих случаях память теряет свою онтологическую субъектность и перестаёт быть формой, удерживающей целое.

Современное культурное пространство характеризуется фрагментацией опыта, диктатурой скорости, функционализмом и разрывом между произнесённым словом и ответственностью за него. Прошлое становится внешним по отношению к настоящему: оно либо потребляется как «контент», либо отбрасывается как «устаревшее». В этих условиях эпическая форма памяти приобретает особую значимость, поскольку она удерживает то, без чего культура не способна к навигации в исторической неопре-

делённости: меру, горизонт ответственности и внутреннюю связность времени.

Актуальность «Манаса» заключается прежде всего в способности реинтегрировать целостность. Там, где современное мышление расчленяет мир на автономные системы и функции, эпос сохраняет опыт мира как связного космоса. Это не означает отказа от современности, но задаёт ей пределы. Эпос напоминает: любая инновация жизнеспособна лишь тогда, когда она соотнесена с фундаментом, который не подлежит обмену или утилизации. Иначе обновление превращается в разрыв смысла.

Важно подчеркнуть: актуальность эпической памяти не нормативно-директивна, а рефлексивна. Эпос не предлагает готовых рецептов поведения. Он действует как «онтологический корректор», заставляющий культуру соотносить свои действия с предельными вопросами: где проходит мера силы, в чём заключается необратимость слова, как связать свободу субъекта с обязанностями перед целым. Эпос возвращает мышление к вертикали, которая в функциональном разуме часто исчезает.

В образе Манаса эта актуальность достигает особой интенсивности. Манас не может быть редуцирован к эмблеме идентичности: его фигура «работает» постольку, поскольку предъявляет требование меры. Он напоминает: сила без меры разрушительна; действие без памяти превращается в произвол; слово без ответственности утрачивает бытийный статус. Эпическая память не убаюкивает гордостью, а требует соразмерности великому образу — то есть требует труда.

Особое значение эпос приобретает в ситуации тотальной инструментализации времени. В мире, где время мыслится ресурсом оптимизации, эпос возвращает ему статус длительности ответственности. Он показывает, что

не всё подлежит ускорению, и что не всякое изменение является развитием. Эпическая память восстанавливает способность различать между обновлением структуры и разрушением смысла.

Таким образом, актуальность «Манаса» определяется не его утилитарной «полезностью», а способностью высвечивать то, что ускользает от функционального сознания: хрупкость мира, ценность преемственности, достоинство слова и границы допустимого. В этом качестве эпос является не реликтом, а живым философским коррелятом современности, позволяющим культуре не раствориться в потоке перемен, а продолжать мыслить себя в горизонте длительности.

§7. Историко-философская память как условие целостного мышления

Рассмотрение эпоса «Манас» как формы историко-философской памяти приводит к фундаментальному выводу: память здесь выступает не как дополнительный элемент культурного опыта, а как априорное условие целостного мышления. Речь идёт не о памяти как содержании — сумме сюжетов или знаний, — а о памяти как форме, внутри которой мышление способно удерживать смысл, не распадаясь на фрагменты.

Целостное мышление не тождественно систематизации данных. Оно предполагает способность удерживать связь между временем и действием, словом и ответственностью, прошлым и настоящим, индивидуальным выбором и судьбой целого. Историко-философская память обеспечивает этот синтез: она задаёт горизонт, в котором различия не уничтожают целое, а получают меру и место.

В эпическом сознании такая целостность реализуется непосредственно: память пронизывает бытие как живая

ткань. Однако в эпоху рационализма память утрачивает самоочевидность и становится объектом анализа. Здесь возникает риск фрагментации: прошлое превращается в архив, история — в сухую хронологию, философия — в игру категорий, лишённую экзистенциальной обязательности. Историко-философская память противостоит этому распаду, удерживая смысл в его нормативной и жизненной полноте.

Мышление, утратившее связь с преемственностью, неизбежно теряет меру. Оно способно создавать сложные конструкции, но становится неспособным различать границы допустимого. Память в этом смысле не ограничивает свободу мысли, а делает её осмысленной: она не навязывает ответы, но задаёт координаты ответственности.

Эпическая форма памяти особенно значима, потому что она сохраняет опыт целостности в до-расчленённом виде. Эпос предшествует формальной философии, но не уступает ей по глубине: он создаёт фундамент доверия к миру, на котором философия возможна как поиск оснований, а не как произвольная комбинаторика терминов.

В условиях «клипового» восприятия и функционализма значимость историко-философской памяти возрастает. Обращение к «Манасу» как к онтологическому основанию позволяет восстановить горизонт целостности. Эпос напоминает: мышление начинается не с расчёта, а с ответственности перед тем, что уже было прожито и освящено опытом поколений.

Таким образом, историко-философская память — не «склад культуры», а её жизненный центр. Она делает возможным мышление, способное удерживать связь времён и достоинство слова. В этом качестве «Манас» сохраняет философскую витальность: без этой формы памяти культура рискует утратить не только прошлое, но и

способность мыслить настоящее как осмысленное и единое целое.

Итог Пропедевтики – 3. Эпос «Манас» как форма историко-философской памяти

Пропедевтика 3 раскрыла «Манас» как уникальный тип историко-философской памяти — модус, в котором хроника и метафизическая рефлексия ещё не разведены дисциплинарно, но уже образуют внутренне дифференцированную структуру смысла. Эпос предстает не архивом прошлого, а динамическим механизмом удержания времени и ответственности.

В ходе анализа установлено: эпическая память не фиксирует прошлое как завершённое, а удерживает его как действенное присутствие; язык, образ, устная традиция и герой образуют онтологическую систему трансляции смысла; историческое мышление возникает как рефлексивная трансформация эпического опыта; забвение проявляется как онтологический разрыв меры; актуальность эпической памяти в современности определяется её способностью возвращать целостность мышления.

В совокупности это позволяет утверждать: «Манас» функционирует как форма сознания, в которой прошлое не отчуждено от субъекта, а философия не отделена от жизненного акта. Этим завершается генеральная траектория вводной части монографии и создаётся основание для кульминационного раздела — концепции Национального Кода, где онтология, этика и память синтезируются в действующую программу национального бытия

Общие выводы к части I. «Теоретическая пропедевтика»

Теоретическая пропедевтика монографии была направлена на экспликацию философских оснований, без которых эпос «Манас» не может быть адекватно интерпретирован ни как культурно-исторический феномен, ни

как автономная форма мышления. Эпос рассмотрен как целостный модус бытийственного присутствия человека в мире: как опыт целого, опыт меры и опыт ответственности.

В рамках Части I показано:

1. Эпическое мышление — самодостаточная онтологическая установка, а не «предыстория разума»;
2. Эта установка объективируется в архитектонике «Манаса» через род, путь, конфликт, слово, клятву и имя;
3. Эпос является формой историко-философской памяти, удерживающей прошлое как актуальное обязательство и корректирующей историческое мышление вертикалью меры.

Тем самым пропедевтика выполнила свою главную функцию: она сформировала не информационную базу, а способ понимания, который делает возможной дальнейшую философскую герменевтику «Манаса» как национального кода — синтеза онтологии, этики и памяти в структуре национального бытия.

ЧАСТЬ II. ЭПОС «МАНАС» КАК НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОД КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА: ОНТОЛОГО-ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Авторская аннотация

Если в первой части эпос был рассмотрен как автономная форма бытия и мышления, то во второй части исследовательская перспектива смещается. Эпос здесь анализируется не как универсальная онтологическая модель, а как конкретный национальный код, посредством которого кыргызский народ воспроизводит себя как исторический субъект. Тем самым предмет исследования трансформируется: от философии эпического мышления — к философии национального бытия.

Далее, настоящее исследование представляет собой опыт философской рефлексии эпоса «Манас» как фунда-

ментального онтолого-этического кода кыргызского народа. В отличие от традиционных литературоведческих, этнографических и лингвистических подходов, монография рассматривает эпос не только как художественно-историческое наследие и форму коллективной памяти, но как целостную архитектонику мировосприятия — особую «матрицу бытия», фиксирующую специфический способ понимания мира, времени, судьбы и коллективной субъектности.

Автор развивает тезис о том, что национальный код не является статичной совокупностью символов, ценностей или культурных маркеров. Он понимается как глубинная смысловая матрица, в рамках которой народ воспроизводит себя как исторический субъект — не только сохраняя идентичность, но и удерживая внутреннюю меру действия в условиях разломов и трансформаций. В этом контексте «Манас» интерпретируется не как отражение исторической реальности и не как «хроника прошлого», а как активный онтологический механизм конструирования и удержания реальности, в котором идеалы, нормы и формы действия выступают не надстройкой, а способом существования мира.

В работе последовательно эксплицируется структура эпического мира как кода, где ключевые категории выступают не метафорами и не сюжетными условностями, а узлами философского смысла:

- **Мир как Путь (жол)** и судьба как сопричастность — как онтология движения, ответственности и принадлежности целому;
- **Улануу (преемственность)** как метафизическая форма исторической длительности, в которой прош-лое не исчезает, а продолжает действовать в настоящем;

• **Динамическое равновесие порядка и хаоса** как онтология эпического конфликта и принцип восстановления меры;

• **Эл (народ)** как субъект и носитель коллективного бытия — как форма исторической устойчивости, превосходящая биографическую конечность инди-вида.

Особое внимание уделяется этическому измерению эпоса, которое рассматривается не как автономная система моральных предписаний и не как «традиционный кодекс поведения», но как практическая онтология. Этические категории — **мера, долг, справедливость, честь, ответственность** — анализируются как формы соответствия человеческого поступка целостности космоса и как способы удержания мира от распада. Эпос в данном горизонте выступает как пространство, где онтология и этика не разорваны: *понимание бытия* одновременно является *нормой действия*.

Значительное место занимает анализ механизмов воспроизводства национального бытия. Показано, что «Манас» сохраняет витальность не через консервацию сюжетов и не через музейное культивирование традиции, а через постоянную актуализацию онтолого-этического горизонта, внутри которого национальные формы жизни обретают смысл и меру. Эпос предстает как живой философский анамнезис — как память, которая не просто хранит, но продолжает мыслить и предъявлять требование настоящему.

В заключительной части исследуются горизонты актуализации эпоса в ситуации современности — в условиях ускорения времени, технологизации опыта, фрагментации памяти и кризиса коллективной идентичности. Автор утверждает, что философский потенциал «Манаса» заключается в сохранении горизонта Целого, без которого

невозможны ответственное историческое действие и устойчивое самопонимание народа сегодня.

Монография адресована философам, культурологам, политологам, исследователям эпоса, а также всем, кто занят поиском оснований национального бытия в современном мире.

Введение

1. Философская актуальность исследования: почему сегодня?

Философское обращение к эпосу «Манас» как к национальному коду обусловлено не только академическим интересом к культурному наследию, но прежде всего критическим состоянием современного мира. Мы живём в эпоху системной эрозии традиционных форм бытия: глобализация, цифровая трансформация, ускорение истории и культурная унификация радикально упрощают способы самопонимания народов, нередко сводя национальную идентичность либо к декоративному набору символов, либо к инструменту политической мобилизации. В результате идентичность теряет онтологическую глубину и перестаёт выполнять свою фундаментальную функцию: обеспечивать устойчивость субъекта во времени.

В этих условиях центральная философская проблема заключается не в сохранении культурных форм музейного типа и не в механической защите традиции, а в выявлении глубинных оснований устойчивости культуры как способа существования. Возникает вопрос принципиального порядка: **каков механизм воспроизводства культуры во времени**, позволяющий ей сохранять самотождественность вопреки смене эпох, социальных структур и технологических укладов? Этот вопрос невозможно решить в пределах описательной культурологии. Он требует выхода в пространство практической онтологии и онто-этического

анализа, где культура рассматривается как способ удержания мира, а не как совокупность артефактов.

Эпос «Манас» в этом контексте представляет собой уникальный философский прецедент. Он фиксирует не просто память о событиях, а целостный модус мироотношения, в котором бытие осмысляется как путь (жол), сопричастность, преемственность и совместное удержание формы мира. Это своего рода «философия без понятий», в которой фундаментальные интуиции бытия и должного не разделены. Они существуют в структуре поступка, в ритме коллективной жизни, в обязательности слова и клятвы, в мере силы и в понимании ответственности как онтологического статуса человека.

Современные дискуссии об идентичности часто остаются на уровне внешних признаков: территории, институтов, языка как инструмента коммуникации. Однако подобная перспектива не объясняет, почему дух народа способен сохраняться даже в периоды утраты государственности, миграций, социально-экономических кризисов и глубоких трансформаций среды. Философская актуальность настоящего исследования состоит в обосновании того, что устойчивость коллективного субъекта обеспечивается не внешними оболочками, а внутренней матрицей — национальным кодом, укоренённым в до-рефлексивном онтолого-этическом опыте.

Особую значимость данная проблема приобретает в связи с пониманием эпоса как формы коллективного философствования. В «Манасе» зафиксированы базовые интуиции о мире как уязвимой целостности и о человеке как носителе персональной ответственности за эту целостность. Эти интуиции вступают в напряжённый диалог с современными моделями, редуцирующими человека к функции, эффективности, потреблению или атомарной

автономии. Эпос напоминает, что свобода без меры превращается в разрушение, а сила без ответственности — в хаос.

Кроме того, исследование направлено на деконструкцию устойчивого мифа о «наивности» или «предфилософском» статусе эпического мышления. Исходная позиция автора состоит в том, что эпос является альтернативной полнотой философского опыта, где онтология и этика ещё не разведены дисциплинарно. Осмысление этого опыта расширяет границы философии как дисциплины, включая в неё невербализованные, но концептуально насыщенные пласты бытия: образы, ритуальные структуры, нормы действия, формы памяти и коллективной субъектности.

Тем самым философская актуальность исследования определяется необходимостью:

— выявления метафизических оснований национального бытия за пределами идеологических клише;

— концептуализации «Манаса» как динамической смысловой матрицы (кода), воспроизводящей субъектность;

— манифестации значимости эпического опыта для современного понимания ответственности, меры и исторической длительности.

В этом горизонте эпос «Манас» предстает не реликтом прошлого, а действующей моделью коллективной субъектности, сохраняющей способность отвечать на предельные вызовы современности.

2. Степень разработанности проблемы

Проблематика эпоса «Манас» на протяжении длительного времени находилась в фокусе внимания гуманитарных наук, прежде всего фольклористики, лингвистики, литературоведения и этнологии. В фундаментальных тру-

дах выдающихся исследователей (В. Радлов, Ч. Валиханов, С. Абрамзон, В. Жирмунский, М. Ауэзов и др.) эпос был осмыслен как грандиозный памятник устного творчества, источник сведений об этногенезе, художественное выражение мифологических представлений и ценностных ориентаций кыргызского народа. Значительный вклад был внесён в изучение сюжетной циклизации, генезиса вариантов, поэтики, жанровой структуры и традиции исполнения.

Однако философское осмысление «Манаса» до настоящего времени оставалось фрагментарным и чаще всего вторичным по отношению к филологическим интерпретациям. В тех случаях, когда эпос становился объектом философского интереса, он нередко выступал иллюстративным материалом для подтверждения общих тезисов о мифологическом сознании или архаических ценностях. Системная реконструкция собственных онтологических и этических категорий эпоса как автономной интеллектуальной традиции практически не предпринималась.

Категория «национального кода», несмотря на её популярность, не обладает устойчивым философским определением. Во многих работах она используется метафорически — как набор архетипов и символов, либо редуцируется к социологическим моделям идентичности и механизмам политической мобилизации. Эти подходы не вскрывают внутреннюю логику воспроизводства смысла и не объясняют феноменальную устойчивость эпоса как формы коллективного самопонимания на протяжении длительной исторической длительности.

В рамках социальной философии и философии культуры накоплен существенный теоретический ресурс для анализа памяти и традиции (М. Хальбвакс, П. Рикёр, Х.-Г. Гадамер и др.). Однако эпическое наследие в подобных концепциях часто лишается статуса полноценного

философского опыта: эпос трактуется как «допонятийный миф» или как антипод рефлексивной рациональности. В результате онтологическая насыщенность «Манаса» — его понимание бытия как сопричастности и ответственности — оказывается вне поля строгой философской герменевтики.

Отдельные компаративистские работы, посвящённые эпическим традициям, обычно ограничиваются анализом изолированных символов. В отношении же «Манаса» целостные философские реконструкции, рассматривающие эпос как форму национального бытия в единстве онтологических и нормативных параметров, остаются редкими и несистемными.

Тем самым фиксируется концептуальный разрыв: при колоссальном объёме эмпирического материала «Манас» до сих пор не концептуализирован как интегральный онтолого-этический код. Не выявлено, каким образом эпос преобразует представления о космосе, судьбе и времени в императивы действия, меры и преемственности, создавая устойчивую матрицу коллективной субъектности. Указанный методологический дефицит и определяет направленность настоящего исследования: задача монографии состоит не в прибавлении фактов, а в смене философской оптики — в переходе к пониманию «Манаса» как формы коллективного философствования, где Онтология и Этика образуют нерасторжимый сплав, определяющий жизненную стратегию народа.

3. Проблема исследования и исследовательский вопрос

Несмотря на признанную культурную, историческую и символическую значимость эпоса «Манас», в современном гуманитарном знании сохраняется методологическая неопределённость относительно его философского статуса. Эпос либо рассматривается как объект дескрип-

тивного описания (фольклористического, литературоведческого, этнографического), либо используется как фонд иллюстраций для внешних теоретических схем. В обоих случаях он остаётся вне поля системного философского анализа как самостоятельная форма осмысления бытия и действия.

Проблема исследования состоит в отсутствии концептуализации «Манаса» как целостного онтолого-этического национального кода, обладающего собственной внутренней логикой. Не показано, каким образом в эпосе сплавлены представления о бытии мира (космосе), времени (улануу) и судьбе с нормативными основаниями действия, меры и ответственности, образуя устойчивый способ коллективного самопонимания.

Сложность проблемы усиливается тем, что эпическое мышление не выражает себя в виде дедуктивных систем. Онтологические и этические интуиции эпоса даны в образно-нарративной форме, где понимание мира и императив должного не разведены аналитически, а пребывают как синкретичный опыт. Это требует философского инструментария, способного выявить внутреннюю структуру эпоса без редукции его содержания к «мифологии» или идеологии.

Центральная проблема исследования формулируется следующим образом: **каким образом эпос «Манас» функционирует как онтолого-этический национальный код, обеспечивающий устойчивость и воспроизводство национального опыта через нерасторжимую связь понимания бытия с формами ответственного действия и преемственности?**

Из данной постановки вытекает основной исследовательский вопрос: **В чём заключается внутренняя философская структура эпоса «Манас» как формы**

коллективного философского опыта и каким образом эта структура транслируется в культуре в качестве национального кода?

Для ответа на этот вопрос решаются задачи:

— экспликация онтологических интуиций эпоса (мир как путь, преемственность, уязвимая целостность);

— анализ этического измерения эпоса как практической онтологии (мера, долг, ответственность);

— реконструкция механизмов культурной преемственности, через которые эпос воспроизводит код и конституирует коллективную субъектность;

— философский синтез, обосновывающий статус эпоса как устойчивой и актуальной модели национального бытия.

Тем самым постановка проблемы задаёт рамку всей монографии: «Манас» рассматривается не как «текст о прошлом», а как живой источник философского знания о формах существования, ответственности и исторической длительности.

4. Научная новизна исследования

Научная новизна определяется переходом от дескриптивно-интерпретативного к субстанциально-философскому анализу «Манаса». Впервые эпос концептуализируется как динамическая онтолого-этическая система, функционирующая в статусе национального кода.

К ключевым результатам относятся:

1. **Философская дефиниция национального кода.** Национальный код определяется как априорная структура коллективного опыта — онтологический инвариант, обеспечивающий воспроизводство субъектности народа через единство нарратива, слова, действия и преемственности.

2. **Реконструкция онто-этического синтеза.** Доказано, что «логос» эпоса (понимание бытия) и «этос»

(норма действия) образуют неразрывное единство; этика эпоса не надстраивается над миром, а вытекает из его онтологической структуры.

3. **Экспликация онтологического ядра.** Категории Мир как Путь, Бытие как Продолжение (улануу) и уязвимая целостность представлены как фундаментальные онтологические интуиции, структурирующие национальное мироотношение.

4. **Концептуализация «этики сохранения бытия».** Реконструирован этический код эпоса как система мерной ответственности: поступок трактуется как акт удержания и восстановления миропорядка.

5. **Новая трактовка идентичности.** Коллективная идентичность осмыслена как динамическая включённость субъекта в онто-этический горизонт; механизм преемственности раскрыт как актуализация матрицы кода в новых исторических обстоятельствах.

6. **Методологическая инновация.** Разработан метод философской дешифровки эпического нарратива, позволяющий выявлять до-теоретические смыслы без редукции эпоса к «предфилософскому» уровню.

Совокупность этих положений позволяет говорить о формировании направления философской эпикологии, ориентированного на поиск метафизических констант национального существования и на анализ трансформации идентичности в условиях глобальных кризисов.

5. Методологические основания исследования

Методологический фундамент определяется спецификой предмета — эпоса «Манас» — и необходимостью концептуализации эпоса как автономной философской системы. Методология выстроена так, чтобы избежать редукции эпического содержания к фольклористическим или социологическим моделям и выявить внутреннюю

логику эпического бытия.

Ключевые основания:

1) Онтологический подход. Бытие рассматривается как процессуальная и уязвимая реальность, требующая волевого участия субъекта для удержания формы мира. Это позволяет интерпретировать путь, род, преемственность и конфликт как способы утверждения жизни в мировом масштабе.

2) Философия культуры. Культура понимается как механизм смыслообразования, а эпос — как культурная форма высшего порядка, кодирующая и транслирующая онтологические интуиции народа.

3) Онто-этический анализ. Этика трактуется как продолжение онтологии: поступок, мера и ответственность анализируются как акты бытийственной верификации, через которые человек подтверждает соразмерность своего действия целому.

4) Философская герменевтика. Применяется как метод онтологического истолкования: движение от образа к структуре и обратно обеспечивает целостность интерпретации и избегает внешнего «навязывания схем».

5) Принцип онтологической автономии (антиредукционизм). Эпос признаётся самостоятельной формой философствования с собственной логикой, выраженной через нарративную плотность и ритм образа.

Совокупность этих оснований позволяет провести дешифровку «Манаса» как онтолого-этического кода и выявить за эпическими сюжетами философски насыщенную модель национального бытия, сохраняющую устойчивость и смыслообразующую силу в условиях исторических трансформаций.

6. Объект и предмет исследования

Объектом настоящего исследования выступает эпос

«Манас» как культурно-исторический феномен, как пространство коллективной памяти и как форма духовной самоидентификации кыргызского народа. В данном контексте объект понимается не только как текст или совокупность сюжетных циклов, но как целостная традиция — включающая устное исполнение, ритуальную повторяемость, систему имен, образов, клятв и симво-лических действий, через которые эпос воспроизводится и сохраняет свою действенность в исторической длительности.

Предмет исследования — онтолого-этическая структура эпоса «Манас» как национального кода, то есть та внутренняя философская конфигурация смыслов, в которой понимание бытия (логос эпоса) неразрывно связано с нормой действия (этос эпоса), а коллективная субъектность народа конституируется через преемственность, меру, ответственность и память. Предметом выступает не «сюжетная ткань» как таковая, а способы, посредством которых эпос организует опыт мира: как утверждает целостность космоса, как фиксирует границы допустимого, как удерживает время в форме улануу, как конституирует фигуру героя и понятие долга, и как через все эти структуры воспроизводит национальную идентичность в статусе исторической субъектности.

Таким образом, объект задаёт культурную и текстовую реальность эпоса, тогда как предмет фиксирует философский уровень анализа — эпос как автономную систему онто-этических категорий, действующих в культуре не как декоративные символы, а как нормативно-онтологические механизмы воспроизводства.

7. Цель и задачи исследования

Цель настоящей монографии заключается в философской реконструкции эпоса «Манас» как фундаментального онтолого-этического национального кода

кыргызского народа и в раскрытии механизмов, посредством которых данный код обеспечивает устойчивость коллективной субъектности, историческую преемственность и нормативную меру действия в условиях времени.

Достижение этой цели предполагает не столько расширение эмпирического знания об эпосе, сколько выявление его внутренней философской логики — тех категориальных узлов, в которых эпос удерживает целостность мира, формирует ответственность героя и превращает исторический опыт в форму длительной памяти. В этом смысле задача исследования состоит в том, чтобы перевести эпос из статуса «описания прошлого» в статус «действующей матрицы бытия», способной к актуализации и философской интерпретации в современности.

Для реализации поставленной цели решаются следующие задачи:

1. **Дать философски строгую дефиницию национального кода** как смысловой матрицы воспроизводства коллективной субъектности, отличной от идеологических, этнографических и сугубо социо-логических трактовок.

2. **Эксплицировать онтологическое ядро эпоса «Манас»**, реконструируя такие базовые интуиции, как мир как путь (жол), бытие как уязвимая целостность, порядок и хаос как динамическая напряженность эпического космоса.

3. **Раскрыть темпоральную структуру эпоса**, показав, каким образом улануу (преемственность) и родовая память функционируют как метафизическая форма исторической длительности, где прошлое не архивируется, а действует.

4. **Проанализировать этический строй эпоса** как практическую онтологию: выявить, каким образом нормы действия (мера, долг, справедливость, ответственность,

честь) вытекают из понимания устройства мира и служат его сохранению.

5. **Реконструировать механизм коллективной субъектности (эл)**, показав, как эпос конституирует народ не как массу или сумму индивидов, а как исторического субъекта, удерживающего себя в пространстве земли, слова и преемственности.

6. **Выявить роль героя как фокуса кодовой структуры**, раскрывая фигуру Манаса не как литературного персонажа, а как онтологическую фигуру ответственности, через которую целое мира удерживается и подтверждает-ся.

7. **Проанализировать статус речи, клятвы и имени** как механизмов миротворения и нормативной верификации бытия, где слово не сопровождает действие, а учреждает и связывает мир.

8. **Показать диалектику забвения и памяти**, то есть обозначить уязвимости национального кода, раскрыть опасность разрыва преемственности и утраты меры, а также показать внутренние механизмы сопротивления этой энтропии смысла.

9. **Осуществить философский синтез**, позволяющий представить эпос как целостную систему, где онтология, этика и память образуют единый контур национального бытия, и тем самым обосновать статус «Манаса» как философски актуального текста в условиях современного кризиса идентичности.

10. **Наметить горизонты актуализации «Манаса» в современности**, не сводя их к идеологическим или инструментальным формам использования, а раскрывая эпос как ресурс философской рефлексии о мере, ответственности и исторической устойчивости.

8. Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается

в том, что оно расширяет категориальный аппарат философии культуры и социальной философии за счет системной концептуализации эпоса как автономного философского опыта. Монография предлагает модель анализа, в которой эпическое мышление признаётся полноценной формой философствования, обладающей собственными онтологическими и этическими структурами. В результате эпос перестаёт быть «материалом» для внешних теорий и рассматривается как источник категориальной реконструкции — как форма практической онтологии, где понимание бытия и норма действия не разорваны.

Практическая значимость определяется возможностью применения результатов исследования в образовательной, культурной и общественной сферах. Материалы монографии могут быть использованы:

- в курсах философии культуры, социальной философии, философской антропологии, этики, культурологии и манасоведения, особенно в разделах, посвященных памяти, идентичности и проблеме ответственности;
- при разработке программ по сохранению культурного наследия, где эпос трактуется не как музейный объект, а как действующая форма национального самопонимания;
- в формировании критически ответственного отношения к символическому капиталу традиции, предотвращая редукцию эпоса к инструменту манипу-ляции или декоративной «маркировке» идентич-ности.

Особое значение результаты исследования приобретают в контексте современных вызовов, связанных с фрагментацией сознания, ускорением времени и кризисом коллективной субъектности. В этом смысле «Манас» оказывается не только объектом гуманитарной охраны, но и философским ресурсом, способным поддерживать культуру в моменты исторического напряжения.

9. Структура и логика второй части монографии

Вторая часть монографии («Эпос “Манас” как национальный код кыргызского народа: онтолого-этический анализ») выстроена как последовательное развертывание философской матрицы эпоса от онтологических оснований к этическим механизмам, а затем — к вопросам воспроизводства субъектности и актуализации в современности.

Логика данной части строится вокруг следующего принципа: национальный код не существует как абстракция и не сводится к отдельным символам; он раскрывается как целостный контур, в котором:

- **онтология мира** (путь, целостность, порядок/хаос) задаёт **условия возможности** культуры;
- **этика** (мера, долг, ответственность, справедливость) выступает как **форма удержания** этой онтологии;
- **память и преемственность** функционируют как **механизм исторического продолжения** смысла;
- **коллективная субъектность** (эл) проявляется как **живая форма бытия народа**, воспроизводимая через эпический опыт.

Структурно данная часть включает несколько взаимосвязанных глав/разделов, в которых последовательно анализируются ключевые категории национального кода: жол, эл, улануу, намыс, чен, ант, ат, а также диалектика конфликта и восстановления меры. Завершает часть философский синтез, где эпос рассматривается как действующая модель национального бытия, способная сохранять актуальность в условиях глобальных трансформаций.

Глава -1. Национальный код как философская категория

1.1. Понятие «национальный код» в философии культуры

Понятие «национальный код» относится к числу сложных и методологически нагруженных категорий,

формирующихся на пересечении философии культуры, социальной онтологии, герменевтики и теории коллективной идентичности. Его актуализация в современном гуманитарном дискурсе обусловлена не только интересом к проблемам идентичности, но и фундаментальной необходимостью осмыслить устойчивые основания культурной самотождественности в эпоху глобализационных трансформаций, цифровой медиасреды и ускоренного исторического времени.

Глобализация, усиливая процессы унификации, одновременно выявляет хрупкость культурных оснований. В условиях размывания традиционных жизненных миров (Lebenswelt) и ускоренной циркуляции символов возникает вопрос: за счет чего культура сохраняет внутреннюю связность? Что обеспечивает ее непрерывность, если внешние формы — институты, политические режимы, социальные уклады — претерпевают радикальные изменения? Ответ на этот вопрос неизбежно выводит к проблематике национального кода.

Однако несмотря на широкое употребление термина, его философское содержание часто остается неопределенным. В общественно-политическом дискурсе «код» нередко используется как образ или риторическая формула, обозначающая «уникальность» или «особость» народа. В иных случаях понятие редуцируется к идеологической конструкции, служащей инструментом мобилизации или символической легитимации власти. Подобные редукции нивелируют глубину феномена и препятствуют его философскому анализу.

В строгом категориальном смысле национальный код не может быть сведен ни к идеологии, ни к совокупности традиций, ни к символическому набору этнокультурных маркеров. В отличие от идеологии, код не создается

целенаправленно и не формулируется в виде программных тезисов. В отличие от традиции, он не ограничивается повторением обрядов или обычаев. И, наконец, в отличие от политической риторики, он не существует как инструмент воздействия.

Категория «код» здесь должна пониматься не в узко-техническом или семиотическом значении, а как глубинная матрица смыслообразования. В философском контексте код — это структура инвариантов, через которую культура удерживает преемственность опыта и воспроизводит формы коллективного бытия. Он не является произвольной системой знаков, подобной формальному языку программирования. Его возникновение связано не с рациональным проектированием, а с длительным процессом исторического со-бытия народа с миром.

Национальный код формируется в пространстве конкретной историчности. Он кристаллизуется на пересечении природно-географических условий, хозяйственного уклада, социального ритма и духовных практик. В этом смысле он является результатом онтологического укоренения. Народ не просто адаптируется к ландшафту — он осваивает его как пространство судьбы. Через взаимодействие с землей, степью, горами, климатом формируются устойчивые интенции к пространству и времени.

Код фиксирует не сумму обычаев, а способ отношения к миру. Он проявляется в инвариантных моделях:

- отношения к пространству (как открытости, пути, границе);
- отношения ко времени (как продолжению, цикличности или прерывности);
- отношения к власти (как сакральной миссии или административной функции);

• отношения к слову (как ответственности или инструменту);

• отношения к смерти и подвигу (как утрате или как утверждению смысла).

Эти модели не формулируются в виде философских трактатов, но проявляются в устойчивых образах, сюжетах, ритмах и языковых структурах. Именно здесь национальный код функционирует преимущественно на дорефлексивном уровне. Его базовые смыслы «живут» в непонятийных формах — в мифе, эпосе, ритуале, жесте.

Философия культуры, начиная с герменевтической традиции, указывает на то, что всякое понимание осуществляется в горизонте пред-понимания. Национальный код в этом смысле выступает как структура исторически сложившегося пред-понимания, определяющего «горизонт возможного». Он очерчивает границы того, что мыслится как должное, допустимое и значимое.

Через код культура удерживает целостность даже в моменты катастрофических разрывов. Исторические травмы, внешние вторжения, смена политических режимов могут трансформировать внешние формы, но глубинная матрица сохраняет устойчивость. Она не устраняется отрицанием, а претерпевает перекодирование. Новые исторические условия требуют интерпретации, но интерпретация осуществляется внутри прежнего смыслового каркаса.

Поэтому национальный код нельзя понимать как статическую структуру. Он динамичен, но его динамика — это динамика сохранения через преобразование. Изменение происходит не путем разрушения инвариантов, а путем их новой артикуляции. В этом отношении эпос «Манас» выступает как уникальный пример устойчивой смысловой архитектоники, которая на протяжении столетий сохраняет

способность к актуализации в новых исторических условиях.

Таким образом, в философской перспективе национальный код предстает как глубинная архитектоника коллективного бытия, обеспечивающая воспроизводство исторической субъектности. Его исследование требует выхода за пределы описательных культурологических схем к онтологии культуры, где эпос занимает центральное место как концентрированная форма смысловой кристаллизации.

Национальный код и язык как форма бытия смысла

В структуре национального кода язык занимает не вспомогательное, а конституирующее место. Он является первичной формой бытия смысла, в которой закрепляется и передается коллективный опыт. Язык не обслуживает код извне — он является его внутренним измерением, его «живым телом».

В философской традиции язык мыслится как пространство, где мир впервые становится осмысленным. Через языковые структуры фиксируются способы членения сущего, определяются границы возможного понимания, формируются устойчивые модели отношения к реальности.

Национальный код не существует «за» пределами языка. Он реализуется в лексике, синтаксисе, устойчивых идиомах, метафорических рядах. Даже грамматические структуры могут отражать специфические способы восприятия времени и действия. Язык структурирует опыт, определяя, что считается значимым, а что — второстепенным.

Особую роль играет устная традиция. В устном эпическом дискурсе язык сохраняет свою органическую связь с жизненным миром. Слово не описывает реальность, а

осуществляет ее. Произнесенное слово — это событие. В эпической традиции слово обладает перформативной силой: оно не только обозначает, но и вводит событие в пространство бытия.

В эпосе «Манас» слово (ооз) не является художественной декорацией. Оно выступает как акт онтологического утверждения. Манасчы не «играет» роль — он медиирует коллективный опыт. Его слово заново собирает мир, соединяя прошлое и настоящее.

Через язык эпоса закрепляется специфический тип времени — время-продолжение (уланyy), где прошлое не исчезает, а присутствует как актуальная мера. В этом времени идентичность не строится на хронологической дистанции, а на постоянной актуализации смысла.

Редукция языка к инструментальной функции ведет к деформации кода. Если язык утрачивает статус носителя бытия и превращается в средство передачи информации, национальный код начинает существовать лишь как декоративный символ. В этом случае разрушается его внутренняя связность, а идентичность теряет онтологическую глубину.

1.2. Национальный код и коллективная субъектность: язык и слово как формы совместного бытия

Национальный код реализуется исключительно в пространстве коллективной субъектности. Он не существует как абстрактная схема вне субъекта. Код и коллективный субъект находятся в отношении взаимной обусловленности: субъект воспроизводит код, а код структурирует субъектность.

Коллективная субъектность в философском смысле не сводится к сумме индивидуальных сознаний. Речь идет о способе бытия, в котором индивидуальное «Я» изначально соотнесено с общим горизонтом смысла. Человек

становится субъектом не в изоляции, а в со-бытии (Mitsein).

Язык выступает здесь как онтологическая среда совместного бытия. Через язык индивид включается в предшествующий ему смысловой горизонт. Он усваивает способы отношения к миру, к времени, к ответственности.

Особую роль играет Слово как событие. В традиционных культурах слово обладает онтологической силой. Клятва, обещание, признание долга — это не просто высказывания, а формы действия. В эпической культуре слово вписывает поступок в структуру коллективного бытия.

Герой эпоса действует не как автономный индивид, а как носитель воли народа. Его поступок становится частью национального кода лишь постольку, поскольку закрепляется в слове. Нарратив превращает событие в элемент коллективной памяти, а память — в основу субъектности.

Коллективная субъектность формируется через постоянную актуализацию смысла. Прошлое не остается позади, оно со-присутствует как мера и ориентир. Идентичность строится не на линейной хронологии, а на повторяемости смысловых структур.

Индивидуальная свобода в эпическом мире понимается не как произвол, а как способность действовать в границах общего горизонта. Свободным является поступок, соразмерный целому.

Ослабление роли живого слова ведет к фрагментации коллективного субъекта. Когда язык утрачивает онтологическую глубину, код застывает в виде пустой символики. Эпическая традиция в этом контексте выступает как форма сопротивления энтропии смыслов.

Коллективный субъект существует исторически лишь пока его опыт звучит в слове. Произнесенное слово связывает поколения, создавая тип обязательства, который имеет

не юридическую, а онтологическую природу.

Диалогическая природа эпического слова формирует пространство согласования. Слово всегда адресовано Другому и вписано в пространство со-бытийности. В «Манасе» повторение и подтверждение сказанного предками обеспечивает непрерывность кода.

Следовательно, коллективная субъектность — процессуальная форма бытия. Национальный код — глубинная матрица, позволяющая обновлять идентичность без утраты целостности.

Эпос «Манас» является привилегированным пространством этой субъектности. В нем слово совпадает с бытием, рассказ — с ответственностью, а индивидуальное действие — с исторической судьбой народа.

Именно здесь национальный код перестает быть абстракцией и становится живым актом со-бытия. Он не просто описывается — он осуществляется в самом акте сказывания, где язык, память и ответственность совпадают в своей онтологической полноте.

1.2.1. Язык как механизм конституирования «Мы»

Коллективная субъектность формируется и воспроизводится не как отвлечённая идея, а как результат длительного исторического «врастания» индивида в общий мир значений, в котором уже заранее заданы координаты должного, возможного и допустимого. В этом процессе язык выступает не вторичным инструментом выражения коллективного сознания, а первичным механизмом его конституирования: «Мы» возникает там, где возникает общая смысловая среда, в которой отдельное «Я» перестаёт быть замкнутым и становится участником общего горизонта понимания. Именно через родной язык индивид не просто получает доступ к коммуникации, но получает доступ к миру как уже осмысленному — к миру, который

заранее развернут как дом, порядок, традиция, память и ответственность. В этом смысле герменевтическая традиция справедливо подчёркивает, что язык — не объект владения субъекта, а среда, в которой субъект только и становится понимающим и историчным (H.-G. Gadamer, 1960).

Важно уточнить: язык конституирует «Мы» не тем, что транслирует готовые истины, а тем, что задаёт саму форму различимости и именуемости реальности. В языке мир оказывается не хаотическим потоком впечатлений, а организованной структурой различий: определённые явления выделяются как значимые, и, будучи выделенными, они становятся предметом коллективного внимания и коллективной ответственности. Там, где язык не только сообщает, но «называет», он учреждает особый порядок: называние закрепляет вещь в поле общего смысла, а значит — в поле возможного совместного действия. Можно сказать, что язык является не «каналом связи», а архитектоникой реальности, в которой культура отделяет существенное от случайного, должное от произвольного, разрешённое от запретного.

Конституирование «Мы» осуществляется через несколько взаимосвязанных языковых механизмов, каждый из которых имеет онтологическое значение. Во-первых, язык иерархизирует сущее: не всё одинаково важно, не всё равноценно, не всё подлежит сохранению. Во-вторых, язык консервирует опыт: через устойчивые выражения, формулы, пословицы, эпические клише, метафорические ряды в языке закрепляется то, что культура считает «незыблемым» и потому подлежащим передаче. В-третьих, язык инициирует праксис: он задаёт типологию ситуаций, требующих действия, и тем самым определяет сферы, где воля должна вступить в мир. Наконец, язык легитимирует

этику: устанавливает границы допустимого и недопустимого не столько в форме правил, сколько в форме самоочевидностей — того, что «не делается», «не говорится», «не предаётся».

Становление коллективной субъектности происходит не на почве бытовой коммуникации как обмена информацией, а на почве общего смыслового порядка, в котором индивид опознаёт себя как принадлежащего. Национальный код в этом отношении выступает матрицей коллективной осмысленности: он задаёт устойчивые маршруты понимания, не будучи «сводом предписаний». Код — это способ ориентации в бытии, то есть глубинная привычка культуры видеть мир определённым образом и действовать соразмерно этому видению. Именно поэтому национальный код не нуждается в теоретической фиксации: он имплицитно присутствует в языковых структурах и «работает» как до-рефлексивная навигация — как экзистенциальное чувство сопричастности и исторической длительности.

Здесь существенным становится различение между языком как системой знаков и языком как жизненным миром. В первом случае язык можно рассматривать формально: как набор грамматических правил и словарных значений. Во втором случае язык оказывается «живой средой», в которой присутствуют следы многопоколенной жизни: интонации, ритмы, способы обращения, формы уважения, способы выражения достоинства и стыда. Именно этот второй уровень и является онтологически продуктивным: коллективный субъект возникает не через «освоение словаря», а через усвоение того, как в данном языке живут ценности.

Особенно ярко это проявляется в эпической культуре. Эпос как язык-событие сохраняет наиболее плотные, глубинные слои смыслов, которые могут ослабевать в

повседневной речи, но продолжают пульсировать в эпическом дискурсе. Эпический язык фиксирует не только «о чём» говорится, но «как» говорится: в нём закреплены нормы переживания, нормы оценки, нормы отношения к долгу, к судьбе, к угрозе, к подвигу. Через эти нормы и формируется «Мы» — не как формальное «нас много», а как сопричастность одному смысловому космосу.

Подход, в котором культура понимается как система смыслов, укорененных в единстве слова и действия, действительно перекликается с философией символических форм Э. Кассирера (E. Cassirer, 1923–1929). Однако в контексте нашего исследования важно подчеркнуть: символическое освоение мира понимается не как построение автономной знаковой реальности, а как способ удержания бытия народа в истории. Язык здесь не «создаёт второй мир», он удерживает этот мир как мир-дом, в котором возможно совместное существование. Иными словами, язык — это не надстройка над реальностью, а форма её исторической обитаемости.

Отсюда следует принципиальный вывод: национальный код как механизм формирования коллективной субъектности неотделим от языка. Если язык подвергается эрозии и вытесняется в маргинальные сферы, код теряет способность воспроизводиться как живой порядок. Он превращается либо в музейный «факт культуры», либо в декларативный символ. Но «Мы» не живёт в декларациях: оно живёт в общей среде смысла, которую даёт язык. Поэтому анализ языка в структуре кода является не вспомогательным, а фундаментальным для понимания судьбы коллективной субъектности в эпоху глобализационного давления.

1.2.2. Слово как событие: перформативность и ответственность

В конституировании коллективной субъектности

ключевую роль играет не просто язык как система, а слово как событие. В традиционных культурах слово переживается не как нейтральный знак, а как акт, который учреждает реальность. Это означает, что слово обладает не только семантической, но и онтологической силой: произнесённое не исчезает, а «вступает в мир» и становится частью общего порядка. Клятва, обещание, завет, призыв, благословение, проклятие — эти формы слова не добавляются к действию, они и есть действие в его сущности, ибо через слово устанавливаются связи, обязательства и границы общности.

Философия языка обозначила данный аспект в категории перформативности (J. Austin, 1962), однако в рамках нашего исследования важнее подчеркнуть: в эпической и сакральной традиции перформативность не является «техникой речи». Она является модусом со-бытия. Там, где слово понимается как событие, смысл и обязательство возникают симультанно: сказать — значит вступить в пространство ответственности. Слово не только сообщает, но и связывает; не только описывает, но и закрепляет; не только объясняет, но и обязывает.

В этом горизонте слово переводит говорящего из статуса частного лица в статус участника общего миропорядка. Произнесённое слово обладает необратимостью: оно не может быть «взято назад» без разрушения доверия как основы совместного бытия. Здесь ответственность — не внешняя санкция и не юридическое принуждение, а внутренняя онтологическая структура: человек ответственен потому, что принадлежит к общему миру, где слово имеет вес.

Слово как событие является формой инициации в «Мы». Коллективная субъектность очерчивается границами слышащих и отвечающих. Быть частью «Мы» —

значит не просто жить рядом, а пребывать в пространстве взаимной адресованности, где высказывание предполагает ответ, а ответ предполагает признание общих оснований. Право голоса здесь не делегируется институтом: оно приобретается через принятие ответственности за слово, произнесённое от имени смысла, который превышает частный интерес.

Перформативное слово обладает темпоральной глубиной. Оно связывает настоящее с истоком и горизонтом последствий. Клятва, завет, обещание несут в себе «длительность»: слово простирается во времени и удерживает связь поколений. Поэтому слово является носителем историчности не как архивная запись, а как живое обязательство. Память в таком случае становится не хранением информации, а хранением долга: помнить — значит продолжать.

В условиях информационного общества возникает опасность редукции слова к утилитарной передаче информации. Когда слово становится легко заменяемым, бесконечно повторяемым, лишенным веса, исчезает метафизическая сцепка между высказыванием и ответственностью. Возникает «информационный шум», где любое утверждение имеет статус частного мнения, а значит — не обладает обязательной силой для целого. Это ведёт к фрагментации опыта: общность распадается на атомарные голоса, не скреплённые ответственностью. Национальный код в таком контексте вырождается в симуляцию: внешне символы могут сохраняться, но они перестают быть событиями, а значит — перестают удерживать коллективное бытие.

Именно поэтому в эпической традиции носитель слова — манасчы — получает статус хранителя бытия. Его слово не информирует, а актуализирует космос, где

прошлое и долг соединены в одном акте рецитации. Манасчы не является «исполнителем текста», потому что для эпической культуры текст не автономен: он оживает только в событии слова. Сказывание «Манаса» является актом восстановления общей онтологической сцепки: пока звучит слово, народ удерживается в истории, и память перестает быть прошлым, становясь настоящим обязательством.

Отсюда следует: слово как событие — это ключевой механизм воспроизводства национального кода. Код не может удерживаться исключительно институциональными формами и не может быть сохранён простым архивированием. Он сохраняется там, где смысл звучит и становится обязательством. Эпос доводит эту функцию до предела: он превращает слово в пространство, где поступок, память и долг образуют нераздельный синтез, удерживающий народ как коллективный субъект.

1.2.3. Эпос как привилегированная форма коллективного самосознания

Эпическая традиция является привилегированной формой коллективного самосознания потому, что в ней народ мыслит себя не как сумму частных биографий, а как исторически длительное целое. Эпос фиксирует не эмпирическую хронику событий, а форму самопонимания: он отвечает на вопрос «кто мы?» не теоретическим определением, а образом бытия, в котором народ узнаёт себя как субъект судьбы и ответственности.

Герой эпоса в этом смысле не является автономным индивидом в современном атомарном понимании. Он — персонифицированный носитель коллективной воли. Его сила, честь, выбор и долг существуют не как частное качество личности, а как выражение общего порядка. Именно поэтому эпос не просто «рассказывает» о герое: он вы-

водит в герое структуру национального кода — показывает, какие действия сохраняют космос общности, какие возвращают её целостность, какие утверждают меру и достоинство.

Принципиально важно, что поступок становится коллективно значимым не в силу факта, а в силу слова. Вне нарратива поступок остаётся эпизодом; в эпосе же он становится образцом, то есть смысловым инвариантом, способным к воспроизводству. Эпический нарратив выполняет функцию философского опосредования: он переводит единичное действие в универсальный смысл, доступный для коллективного присвоения. Это универсальное не является абстрактной нормой; оно имеет образную и экзистенциальную форму: народ узнаёт в образце не правило, а способ быть.

Хотя фольклористика глубоко исследовала структуру эпоса (включая морфологию сюжетов и функций персонажей), философский ракурс иного порядка: эпос понимается как динамическая система самоудержания народа в истории. Он удерживает народ не через информацию, а через смысловую сцепку: в эпосе прошлое является действующим основанием настоящего, а настоящее — пространством подтверждения прошлого.

Эпос выполняет двойственную функцию, которая внутренне неразделима. Во-первых, он конституирует историческую длительность: создаёт «общее прошлое» не как кладбище фактов, а как живое присутствие. Эпическое время устроено особым образом: оно не отделено от настоящего дистанцией. Оно действует. Коллективный субъект не просто «знает» о прошлом, он существует так, что прошлое становится мерой настоящего.

Во-вторых, эпос осуществляет онтологическое нормирование: превращает ключевые выборы в образцы

действия, сохраняемые в слове. Нормативность эпоса не юридическая и не формально-моральная. Она экзистенциальна: эпос показывает, какое действие сохраняет мир как космос, а какое ведёт к распаду, хаосу, бесчестью, утрате меры. Норма здесь не формулируется как «надо», она переживается как «иначе нельзя», потому что иначе рушится сам порядок совместного бытия.

Язык эпоса является медиатором, обеспечивающим временную протяжённость «Мы». Через повторяемость формул, устойчивость образов, ритмическую организацию сказывания коллективный опыт постоянно реактуализируется. Каждый акт сказывания — не механическая репродукция, а событие обновления смысла. Здесь особенно важна идея нарративной темпоральности: идентичность формируется не линейной хронологией, а непрерывным воспроизводством смысловой вертикали (P. Ricoeur, 1983–1985). Народ удерживает себя во времени, потому что смыслы не «стареют», а обновляются в каждом новом акте присутствия.

Отсюда вытекает ключевое: эпос — не «рассказ о былом», а форма, в которой прошлое сохраняет онтологическую действенность. В эпическом времени коллективный субъект удерживает себя как продолжающееся целое: он не просто вспоминает, он живёт исторически. Эпос является внутренним логосом народа: способом самопонимания и самоудержания.

Именно в этом заключается философская исключительность эпоса как формы коллективного самосознания. Эпос соединяет слово и действие, память и долг в единую структуру. Благодаря этой структуре национальный код остаётся воспроизводимым не как формула и не как символическая декорация, а как живая онтологическая ткань, в которой народ существует как субъект истории.

Поэтому «Манас» сохраняет статус живой формы национального мышления: он не иллюстрирует код, а осуществляет его, делая возможным само существование коллективного «Мы» как исторической реальности.

1.2.4. Индивидуальное и общее: свобода как сопричастность, а не произвольность

Принципиально важно подчеркнуть: коллективная субъектность не уничтожает индивидуальность и не растворяет личность в безличном «Мы». Она делает нечто иное и философски более тонкое: **переопределяет сам статус индивидуальности**, снимая наивную оппозицию «личное = свободное» и «общее = принудительное». В горизонте национального кода свобода не мыслится как атомарная автономия, то есть как право быть «вне» связей и смыслов. Напротив, свобода понимается как способность **быть внутри связей осмысленно**, как способность удерживать внутреннюю меру между собственным волеизъявлением и судьбой Целого.

В классических либеральных трактовках свобода часто обозначается как негативная «свобода от» — от ограничений, норм, традиций, обязательств. Однако подобная трактовка применима лишь там, где общность мыслится как внешняя сила, а смысл — как нечто, что может быть принято или отвергнуто произвольно. В логике национального кода ситуация иная: смысл не «добавляется» к существованию, он **образует само пространство существования**. Поэтому свобода здесь приобретает характер позитивной «свободы для» — свободы для участия, для ответственности, для сохранения и продолжения мира, который уже задан как общий.

В этом контексте индивидуальность теряет иллюзию самодостаточности, но обретает бытийственный вес. Человек становится подлинным субъектом не через

отделение от общности, а через акт внутреннего признания общего как своего. Это признание не является конформизмом, поскольку оно предполагает не пассивное подчинение, а активное принятие меры и долга. Иными словами, индивид свободен не тогда, когда «ничего не должен», а тогда, когда **сам выбирает нести** то, что удерживает мир от распада. Такое понимание созвучно этико-онтологической интуиции Ч. Тейлора, для которого самость раскрывается через ответственность перед Историей и Другим, а не через изолированное самоутверждение (C. Taylor, 1989).

Отсюда следует важный тезис: индивидуальный поступок в структуре коллективной субъектности всегда обладает **двойной интенциональностью**. С одной стороны, это личный волевой акт, предполагающий внутреннюю мотивацию и внутреннюю решимость. С другой — это акт, имеющий онтологические последствия: он либо укрепляет мир как целостность, либо нарушает его внутренний баланс. В эпической культуре поступок никогда не является «частным делом», потому что сам человек не мыслится как закрытая автономия: он существует как узел отношений — с предками, с потомками, с соратниками, с родом, с землёй, со словом.

Именно здесь свобода перестаёт быть психологической категорией выбора и становится **онтологической категорией участия**. Свободен тот, кто способен действовать так, чтобы его действие было соразмерно смыслу и длительности общего мира. Не всякое желание — свобода, не всякое решение — субъектность. Свобода предполагает способность выдерживать последствия в масштабе жизненного мира народа. Она есть способность действовать так, чтобы действие не разрушало ткань события.

Эпическая традиция доводит эту структуру свободы до предельной ясности. Поступок героя значим не как репрезентация частного успеха, а как проверка способности личности стать **узлом ответственности**, связывающим поколения. Герой свободен не потому, что его воля ничем не ограничена, а потому что он добровольно принимает на себя тяжесть решения, определяющего судьбу целого. В этом смысле герой не «побеждает» ради себя; он действует ради сохранения меры мира. Эпическая свобода — это свобода не «вне» закона, а свобода **внутри смысла**, то есть свобода верности.

Тем самым снимается ложная альтернатива между автономией и принадлежностью. Индивидуальное и общее не образуют здесь дихотомии, а находятся в режиме взаимодополняемости. Индивидуальность реализуется через сопричастность, а свобода — через верность смыслу. Поэтому национальный код не подавляет субъекта, а делает его возможным: он предоставляет личности поле значимости, в котором поступок перестает быть случайным и становится историческим. Иначе говоря, субъектность возможна лишь в пространстве совместного бытия, удерживаемого словом, памятью и преемственностью (улануу) — как длительностью смысла, а не как механическим наследованием.

1.2.5. Кризис Слова и распад субъектности: национальный код в условиях фрагментации

Ослабление роли живого Слова в современной социокультурной практике ведёт к трансформациям, которые затрагивают не только стиль речи или уровень грамотности, но **сам онтологический статус высказывания**. Речь идёт о фундаментальном сдвиге: слово перестаёт быть событием и становится знаком, перестаёт быть поступком и превращается в информационный элемент. Вследствие

этого разрушается основная функция слова — быть якорем ответственности и проводником исторической глубины.

Кризис коллективной субъектности в таких условиях редко проявляется как открытый отказ от культуры. Напротив, он часто маскируется под «верность традициям», поскольку внешняя форма может сохраняться. Но смысловая энергия постепенно вымывается. Мы имеем дело с эрозией, которая происходит «внутри» языка и памяти, а не только в институтах. Эту эрозию можно описать через несколько взаимосвязанных механизмов.

Во-первых, происходит **демантизация языка**: сакральные и исторически нагруженные слова превращаются в лозунги и клише. Они продолжают звучать, но перестают требовать ответа. Там, где слово не требует ответа, оно уже не слово в онтологическом смысле, а риторическая оболочка.

Во-вторых, возникает **фрагментация нарратива:** распадается единая смысловая «нить» исторического самопонимания. Прошлое перестаёт быть общим горизонтом и становится набором изолированных эпизодов. Общность теряет способность собирать себя во времени.

В-третьих, наступает **утрата событийности**: переход от Слова-Поступка к Слову-Информации. Информация не обязывает. Она может быть мгновенно заменена другой информацией. В этом режиме слово утрачивает необратимость, а значит — утрачивает ответственность.

В подобной ситуации национальный код может сохраняться на уровне символики, ритуалов и деклараций, но он теряет действенность. Он перестаёт работать как онтологико-этическая матрица, формирующая реальные горизонты действия. Возникает состояние, которое можно назвать **«мумификацией кода»**: форма сохранена, но жизненная энергия (кут) извлечена.

Когда слово перестаёт быть событием, исчезает мета-

физическая связка между «сказать» и «быть». Память превращается в архив, то есть в склад сведений, не имеющих нормативной силы для настоящего. Коллективное «Мы» становится номинальной категорией: общность существует статистически, но не как волевой исторический субъект.

Именно здесь локализуется кризис субъектности: общность теряет способность удерживать себя как продолжение, как длительность, как ответственность. Она становится территорией людей, но перестаёт быть народом в онтологическом смысле — народом как субъектом истории.

В этом контексте эпическая традиция приобретает статус экзистенциального щита. Она противостоит фрагментации не механической консервацией форм, а сохранением слова в статусе события. Эпос транслирует память как действенность, а не как памятность; он соединяет поколения не информационным каналом, а цепью ответственности. В пространстве «Манаса» слово по-прежнему требует ответа — в поступке, в признании, в продолжении смысла.

Отсюда следует: эпос сегодня — не реликт, а форма сопротивления энтропии смыслов. Он удерживает коллективное «Мы» в поле онтологической связности, позволяя национальному коду оставаться «живым софтом», а не «мертвым архивом». В условиях глобальной фрагментации эпос выступает гарантом того, что историческое существование народа остаётся возможным как осмысленный и целостный процесс.

1.2.6. Историчность слова и диалогическая природа коллективного субъекта

Резюмируя сказанное, можно утверждать: национальный код и коллективная субъектность находятся в состоянии глубокой онтологической взаимозависимости. Код задаёт устойчивые основания совместного бытия, а

язык и слово обеспечивают их динамическое воспроизводство. В эпической традиции эта связь достигает предельной концентрации, что позволяет рассматривать «Манас» как философски привилегированный источник анализа коллективной субъектности кыргызского народа.

Для окончательного уточнения категории коллективной субъектности необходимо подчеркнуть: язык и слово — не средства коммуникации, а **модусы исторического бытия**. Коллективный субъект жизнеспособен лишь постольку, поскольку он удерживает себя во времени через устойчивые формы языковой репликации. Историчность здесь не добавляется к субъекту как знание о прошлом. Она является способом его существования.

Язык выступает пространством, в котором субъект обретает протяжённость. Благодаря повторяемости эпических формул и сюжетов осуществляется не механическое копирование прошлого, а его живое со-присутствие. Прошлое не «вспоминается» как объект; оно продолжает действовать как мера настоящего. Поэтому субъект не «владеет» историей, он существует исторически, пока его опыт актуализируется в акте сказывания — что созвучно герменевтической онтологии историчности (M. Heidegger, 1927).

Слово в этом контексте является не только носителем смысла, но высшей формой ответственности перед Историей. Оно связывает поколения, формируя тип обязательства, который носит не юридический, а онтологический характер. Коллективная субъектность держится не на внешнем принуждении, а на внутреннем признании значимости общего Слова: нельзя произнести его, не соотнеся себя с предками и потомками.

Особое значение приобретает диалогическая природа эпического логоса. Коллективный субъект кристаллизуется не в монологической изоляции, а в процессе соотнесения голосов. У М. Бахтина слово всегда адресовано Другому и

включено в пространство со-бытийности (M. Bakhtin, 1963). В эпической традиции диалогичность проявляется специфически: не как конфликт мнений, а как ритуал согласования — через повторение, подтверждение и продолжение исходного смысла. Здесь диалог — это форма преемственности, а не форма разрыва.

Следовательно, коллективная субъектность — процессуальная форма бытия, требующая постоянного возобновления в слове. Язык стабилизирует идентичность и одновременно обновляет её в пределах заданного смыслового горизонта. Национальный код гарантирует, что это обновление не превратится в распад.

Эпическая вселенная «Манаса» является пространством, где эта субъектность достигает апогея: слово не отделено от бытия, рассказ — от действия, память — от долга. Именно поэтому эпос остаётся живой формой национального самосознания: он не повествует о коде, он длит его бытие в каждом акте произнесения.

1.3. Миф и эпос как формы коллективного времени

Вводная постановка (к 1.3 как к узловому разделу главы)

Если в предыдущих параграфах национальный код раскрывался через язык, слово и коллективную субъектность, то теперь необходимо показать его **темпоральный фундамент**: код существует не только «в значениях», но прежде всего **во времени**, точнее — в специфической организации времени, в которой народ удерживает себя как континуальное целое. Национальный код — это не просто набор смыслов, а **способ длительности**, форма продолжения (улануу), обеспечивающая не механическое наследование, а живую историческую протяжённость. Поэтому миф и эпос следует рассматривать не как «жанры» и не как «источники информации о прошлом», а как **онтоло-**

гические техники времени, посредством которых коллективный субъект сохраняет идентичность перед лицом распада, катастроф, смены эпох и внешнего давления.

1.3.1. Время как философская проблема мифа и эпоса

Проблема времени занимает центральное место в философском анализе мифа и эпоса, поскольку именно темпоральность выражает глубинный способ коллективного бытия. Время здесь не является внешней координатой, по отношению к которой «расположены» события, как в позитивистской истории или в естественнонаучной модели хроноса. Напротив: миф и эпос конституируют **время как смысловую среду**, в которой народ живёт, узнаёт себя, подтверждает порядок мира и воспроизводит форму «Мы».

В линейно-историческом и модерном сознании прошлое, настоящее и будущее разведены дистанцией: прошлое «ушло», настоящее «проходит», будущее «ещё нет». Мифологическое и эпическое сознание строит иную структуру: модусы времени находятся в состоянии **смыслового соприсутствия**, где прошлое не исчезает, а возвращается как мера; настоящее не просто «момент», а событие подтверждения; будущее — не пустая неизвестность, а горизонт продолжения и ответственности.

Миф и эпос в этом контексте оказываются не повествованиями о «безвозвратно ушедшем», а формами коллективного переживания темпоральности. Через них народ удерживает себя как исторически длительное целое. Время становится внутренней архитектоникой смысла: оно «собирает» коллективный опыт и делает возможным непрерывное самопонимание субъекта.

Философский анализ эпического времени предполагает выделение нескольких ключевых характеристик.

Во-первых, качественная неоднородность. В эпосе

время не одинаково «плотно» во всех своих участках. Есть моменты, где время становится сакральным и сгущённым: акты первооснования, узловые решения, клятва, подвиг, утверждение меры, восстановление космоса. Эти события обладают особой темпоральной интенсивностью: они не просто происходят, а учреждают порядок, в рамках которого затем становится возможной «обычная» длительность.

Во-вторых, событийная реверсивность. Прошлое в эпическом сознании не «прошло». Оно возвращается через слово, через повторение формул, через акт сказывания, превращаясь в меру настоящего. В этом смысле эпическое время не подчинено диктату необратимости: оно допускает возвращение не в смысле физического повторения факта, а в смысле повторной актуализации смысла.

В-третьих, акцент на длительности. Эпическое время переживается как целостность, где каждое мгновение несёт в себе груз предшествующей традиции и направлено к продолжению. Эта интуиция созвучна философии длительности А. Бергсона: время здесь не делится на пустые отрезки, а переживается как непрерывное становление, насыщенное памятью и смыслом.

Отдельно следует подчеркнуть различие между мифом и эпосом. Мифологическое время часто интерпретируется как «время начала» (in illo tempore), в котором мир обретает свой первичный порядок. Эпос делает следующий шаг: он вводит сакральное время основания в поток человеческого существования, создавая **вертикаль преемственности**, где исток становится не музеем, а действующим основанием пути. Тем самым эпическая темпоральность становится фундаментом национального кода: коллективный субъект сохраняет идентичность не вопреки разрывам, а через способность включать разрывы в общий нарратив продолжения.

Именно поэтому вопрос о времени в эпосе — это не «добавочный» эстетический аспект, а ядро онтологии культуры: национальный код держится не только на ценностях, но на **временной логике**, которая позволяет народу оставаться собой, сохраняя меру и смысл даже в эпохи исторического давления и распада.

1.3.2. Мифологическое время: повторяемость и онтологическая устойчивость

Мифологическое время принципиально гетерогенно по отношению к линейной истории. Оно не ориентировано на уникальность единичного факта и не подчинено идее необратимого прогресса. Мифическое событие не «происходит однажды»: оно обладает статусом возвращаемости. Оно каждый раз заново учреждает «теперь» — не как новый момент, а как подтверждение основания.

Это означает, что миф существует не как рассказ о происхождении, а как механизм удержания мира в его связности. Через ритуал, наррацию, символическое воспроизведение миф не сообщает сведения о прошлом, а **производит устойчивость настоящего**. Мир каждый раз заново становится миром именно потому, что повторяется исток, который нейтрализует хаос и энтропию.

Такое понимание мифологической темпоральности как «времени начала» (in illo tempore), которое снимает линейную длительность, классически обосновано в работах М. Элиаде: сакральное время возвращается через ритуал и делает возможным само существование порядка (M. Eliade, 1949). Но в рамках философского анализа важно подчеркнуть: мифологическое повторение — не механическое дублирование. Это форма онтологической верификации: повторяя исток, общность подтверждает, что порядок мира не разрушен окончательно.

Мифологическое время выполняет критическую функцию — **стабилизирует бытие**, снимая угрозу случай-

ности. Оно удерживает фундаментальные дихотомии (Космос/Хаос, Дозволенное/Запретное, Святое/Профанное) в режиме постоянного «здесь и сейчас».

Однако при всей своей устойчивости мифологическая темпоральность имеет предел: она плохо описывает опыт направленного человеческого действия, личного решения и ответственности. Миф удерживает порядок, но не раскрывает в полной мере драму выбора. Миф «страхует» мир, но не всегда показывает, как мир продолжается через поступок субъекта. Поэтому для национального кода, который должен удерживать не только порядок, но и историческую длительность, требуется следующий уровень — эпическое время.

Именно здесь выявляется философская ценность мифа: он не «примитивен». Он является изощрённой онтологической стратегией сохранения смысла. Он не объясняет катастрофы, но не позволяет катастрофе стать абсолютной: миф удерживает мир от метафизического крушения, оставляя место для продолжения.

1.3.3. Эпическое время: путь, длительность и человеческое действие

Эпос, сохраняя связь с мифологической темпоральностью, вводит в структуру национального кода принципиально новое измерение — **время Пути**. Здесь сакральное основание не исчезает, но перестаёт быть замкнутым кругом: оно становится истоком, который должен быть продолжен. Темпоральность превращается из «повторения истока» в «длительность продолжения».

Эпическое время нельзя свести к линейной хронике, но и нельзя свести к мифическому кругу. Оно представляет собой синтез: прошлое пульсирует в настоящем, но настоящее уже несёт в себе вектор направленности — волевое усилие, риск, преемственность, ответственность. Прошлое не становится архивом: оно становится мерой.

Будущее не становится пустотой: оно становится горизонтом проверки и последствия.

Переход от мифологического к эпическому времени знаменует фундаментальный сдвиг: человеческое действие впервые получает онтологический вес. Если в мифе событие часто свершается как предустановленность («так было положено»), то в эпосе событие совершается потому, что субъект принимает на себя бремя решения.

Эпическое время — время Пути. Но путь здесь не равен перемещению в пространстве. Путь — это форма бытия во времени, где действие становится легитимным только в горизонте продолжения (улануу). Эпический герой действует так, словно его поступок уже обращён к потомкам: он должен быть включён в память, выдержать меру, стать образцом, то есть остаться в структуре национального кода.

Именно поэтому эпическое действие не замкнуто на моменте «здесь-и-сейчас». Оно разомкнуто к вечности — не в религиозно-абстрактном смысле, а в смысле исторической длительности народа. Поступок оценивается не мгновенным успехом, а способностью сохранить космос общности.

Эпическое время переводит мифическую повторяемость в регистр ответственности. Повторяется не факт, а форма мироотношения. Прошлое выступает не трафаретом, а мерой, с которой соотносится настоящее. Поэтому эпическое время — это не время воспоминания, а время созидания преемственности: каждый поступок становится «кирпичом» в строении национального бытия.

1.3.4. Нарративная темпоральность и коллективное самопонимание

Эпическое время в строгом философском смысле следует рассматривать как форму **нарративной темпо-**

ральности: время осмысляется и легитимируется через структуру рассказа. Нарратив не является техническим способом изложения. Он превращает последовательность событий в целостность, наделённую внутренней логикой, истоком и направленностью.

Через эпический нарратив прошлое интегрируется в настоящее не как информация, а как само основание самопонимания. Будущее открывается не как пустота, а как пространство продолжения, в котором смысл должен быть подтверждён. Здесь формируется не количественная хронология, а экзистенциально насыщенная длительность, в которой время становится средой идентичности.

П. Рикёр показал, что нарратив способен «собрать» время, делая его человеческим: рассказ соединяет разрозненные моменты в структуру смысла и тем самым конституирует идентичность (P. Ricoeur, 1983–1985). Для эпоса это особенно важно: каждый акт сказывания соотносится с корпусом уже сказанного и тем самым подтверждает устойчивость смыслового горизонта.

Нарративная темпоральность выполняет для национального кода несколько решающих функций.

Во-первых, она осуществляет **сборку субъекта**: разрозненные индивиды обретают общую память и общее «мы-время».

Во-вторых, она **преодолевает конечность**: смерть индивида не разрывает жизнь, пока продолжается рассказ, в который вписано имя и поступок.

В-третьих, она обеспечивает **онтологическое узнавание**: народ узнаёт в эпосе свои архетипические черты и тем самым защищает идентичность от растворения в потоке перемен.

Поэтому эпос «Манас» — не просто текст о времени. Он является механизмом воспроизводства времени: в

каждом акте соприкосновения со словом народ заново рождается как исторический субъект.

1.3.5. Эпическое время и горизонт ответственности

Особое философское значение эпической темпоральности состоит в том, что она конституирует горизонт коллективной ответственности. Прошлое не отделено от настоящего стеной завершённости; оно присутствует как мера. Поэтому действие современного субъекта неизбежно соотносится с истоком: поступок либо подтверждает меру, либо нарушает её.

Эпос реализует не только мемориальную, но нормативно-онтологическую функцию. Он транслирует не сведения, а образцы действия. Память становится не архивом, а динамической формой ответственности: традиция превращается в навигатор поступка.

В этом измерении поступок лишён нейтральности. Он либо укрепляет преемственность (улануу), либо вносит разрыв. Ответственность здесь не юридическая и не морализаторская — она онтологическая: действовать означает вмешиваться в ткань народного бытия.

Отсюда критичность категории меры. Чрезмерность, произвол, поспешность осмысляются как метафизические угрозы космосу общности. Эпическое время диктует этику продолжения: ценность деяния определяется тем, сохраняет ли оно целое и может ли быть включено в общий нарратив как легитимный смысл.

1.3.6. Эпос «Манас» как форма коллективного времени кыргызского народа

С учётом сказанного «Манас» предстает как уникальная архитектоника коллективного времени кыргызского народа. Он соединяет мифологическую циклическую повторяемость и историческую протяжённость, обеспечивая субстанциальную преемственность национального

бытия. Эпос не консервирует время в статичном «вчера», а делает его перманентно присутствующим в слове, что гарантирует целостность национального кода и метафизическую устойчивость коллективной субъектности.

Тем самым миф и эпос выступают не как архаические или «пре-научные» формы сознания, а как глубинные онтологические стратегии организации времени. В их рамках народ осмысляет судьбу как единый смысловой континуум, где прошлое, настоящее и будущее не разорваны, а связаны мерой, словом и ответственностью.

Философское значение «Манаса» заключается в том, что он делает возможным существование коллективного субъекта в истории: народ не просто переживает время, но удерживает идентичность вопреки внешним трансформациям и разрывам. Эпос обеспечивает длительность кода как длительность смысла — и тем самым превращает историческое существование народа в осмысленный процесс.

Логика раздела 1.3 подводит нас к следующему шагу: если миф и эпос оказываются механизмами организации времени, ответственности и самопонимания, то эпос перестает быть «объектом описания» и обнаруживает статус особой формы знания. Темпоральность эпоса — это уже не эстетика и не фольклор; это способ, которым культура «знает» бытие и удерживает его в длительности. Поэтому в 1.4 мы должны прямо обосновать эпос как специфическую модальность философствования: эпос не только хранит мысль, он её производит — в образах, в мерах, в структуре поступка и в логике продолжения.

1.4. Эпос как форма философского знания

Вводный переход (от 1.3 к 1.4)

Раздел 1.3 показал, что миф и эпос организуют не только содержание коллективной памяти, но саму **структуру коллективного времени**: эпос выступает «машиной длительности», в которой народ удерживает

себя как непрерывное целое. Однако этот вывод имеет более радикальное следствие. Если эпос задаёт космос смыслов, формирует меру поступка и удерживает горизонт ответственности, то он перестаёт быть лишь «материалом» для философа. Он проявляет себя как **носитель знания** — особого знания о бытии, времени и должном, которое нельзя редуцировать к эстетике или к этнографической информации. Отсюда возникает необходимость поставить вопрос о философском статусе эпоса с полной строгостью: **имеет ли эпос право называться формой философского знания — и в каком смысле?**

1.4.1. Проблема философского статуса эпоса

Традиционная гуманитарная парадигма долгое время удерживала эпос в двух рамочных интерпретациях. Первая — эстетическая: эпос как художественное произведение, ценное прежде всего образностью, поэтикой, стилем и эмоциональным воздействием. Вторая — дескриптивная: эпос как источник сведений (исторических, этнографических, социологических), позволяющий реконструировать быт, верования и социальные отношения прошлого. Обе рамки важны, но обе оказываются недостаточными, когда исследование направлено на вскрытие **онтологических пластов** традиции.

В самом деле: если эпос мыслить лишь как эстетический объект, то его смысл будет сводиться к «выражению» (переживанию, впечатлению), но не к истине. Если же эпос понимать только как документ прошлого, то он превращается в архив, а не в живой логос культуры. Между тем эпос «Манас» демонстрирует иную природу: он не просто изображает мир и не просто описывает его. Он **учреждает** мир как смысловую целостность — через слово, меру, подвиг, путь и преемственность.

Поэтому в рамках настоящего исследования обосновывается тезис: эпос должен быть осмыслен как специфическая форма философского знания. Здесь важно избежать двух методологических ошибок. Первая — трактовать эпос как «предфилософию», то есть как неоформленную стадию, которая ценна лишь тем, что предвосхищает будущую философию. Вторая — романтизировать эпос и объявить его «философией в готовом виде», не учитывая различие модальностей мышления.

Речь идёт о третьем пути: эпос представляет собой **иную модальность философствования**, укоренённую в коллективной экзистенции. Если теоретическая философия Запада опирается на абстракцию, дефиницию и доказательство, то эпическая форма мышления опирается на образ-событие и нарратив-поступок. Это философия «в действии»: категории не обсуждаются отвлечённо, а переживаются и осуществляются, становясь частью коллективной реальности.

В таком понимании эпический логос — логос воплощённый. Его философский статус подтверждается тем, что эпос способен:

1. формировать целостную картину мироздания (космология и порядок мира);
2. определять границы человеческого и сверхчеловеческого, допустимого и недопустимого (антропология и предел);
3. задавать безусловные этические ориентиры (этика, долг, мера, ответственность).

Таким образом, признание эпоса формой философского знания позволяет исследовать национальный код не как набор «народных мудростей», а как внутренне связную систему бытийных оснований, удерживающую народ в истории.

1.4.2. Образно-нарративная форма философского знания

Философское знание в эпосе не объективируется в виде трактатов, дефиниций и дедукций. Оно проявляется в образно-нарративной форме, где мысль принципиально не отделена от поступка, а смысл не отделён от темпоральной структуры рассказа. Эпос не «объясняет» мир в теоретическом режиме — он демонстрирует архитектонику мира в процессе развертывания человеческого бытия.

Это означает, что эпос мыслит не «понятиями», а структурой смысловых ситуаций. В эпическом нарративе действуют не абстрактные категории «добра» или «долга», а конкретные формы: клятва, верность, мера, предательство, преемственность, цена победы, предел силы. И именно через эти формы культура получает знание о бытии. Такое знание не является менее строгим — оно иначе устроено. Его строгая сторона заключается не в логическом доказательстве, а в устойчивости смысловых инвариантов и в повторяемости образцов, которые оказываются проверенными историческим опытом народа.

В эпосе истина носит характер экзистенциальной верификации. Мысль подтверждается не аргументом, а событием: правильность мироотношения подтверждается тем, что оно сохраняет космос общности, а ложность — тем, что она ведёт к распаду, утрате меры, хаосу. Поэтому эпическое знание — это знание не «о» мире, а знание «как быть в мире», не разрушая его.

Отсюда следует важный методологический вывод: анализ эпоса требует философского чтения, способного извлекать категориальные структуры из нарратива. Это чтение не «подменяет» эпос философией, а обнаруживает, что эпос уже содержит философское напряжение, выраженное в особой форме — форме образа, ритма,

повторения, меры и пути.

1.4.3. Эпос как практическая онтология

Эпос кристаллизует фундаментальные онтологические интуиции культуры: порядок/хаос, должное/сущее, судьба/ответственность, мера/чрезмерность, продолжение/разрыв. Эти интуиции редко артикулируются в виде дефиниций, но функционируют как устойчивые когнитивно-онтологические модели, определяющие способ миропонимания народа.

В этом ключе эпос следует рассматривать как форму практической онтологии. Здесь важно различить два режима онтологии. Теоретическая онтология (theoria) стремится описать бытие как объект мышления. Практическая онтология эпоса раскрывает бытие как ситуацию, требующую ответа. Мир в «Манасе» никогда не является нейтральным фоном: он находится в угрозе, в нарушении меры или в потребности восстановления. Бытие переживается как вызов, а истина бытия выявляется через способность субъекта принять вызов и преобразовать его в действие.

Отсюда — принципиальная нерасторжимость вопросов «что есть?» и «что должно быть сделано?». В эпосе «сущее» не отделено от «должного»: мир истинно существует лишь тогда, когда удерживается мера и когда действие субъекта вписано в горизонт продолжения. Поэтому онтология эпоса всегда интенциональна и ситуационна: бытие раскрывается не как статичная субстанция, а как миропорядок, который должен быть сохранён.

Такое понимание снимает распространённое представление о том, что эпос содержит «скрытую философию», будто бы ожидающую академической расшифровки. Напротив, эпос является автономным способом онтологического мышления, где истина проявляется не-

посредственно в структуре деяния и в логике последствия. Эпос не «прячет» философию — он её осуществляет.

1.4.4. Коллективное философствование и историческая длительность

Философское содержание эпоса не является продуктом изолированной индивидуальной рефлексии. Оно представляет собой результат коллективного интеллектуального делания, исторически кумулируемого и передаваемого через живое слово. Эпос репрезентирует не частное мнение автора, а когерентное коллективное философствование, осуществляемое в до-рефлексивной, но онтологически строгой форме.

Именно эта надындивидуальная природа делает эпическую мысль устойчивой. Концептуальные системы отдельных мыслителей часто тесно связаны с контекстом своей эпохи и потому могут «устаревать» вместе с ним. Эпическая же мысль сохраняет инвариантность, поскольку укоренена в базисных структурах человеческого присутствия и коллективного бытия. Её длительность обеспечивается тем, что она связана не с интеллектуальной модой, а с фундаментальными координатами: путь, выбор, ответственность, совместность, мера, долг перед продолжением.

Эпос в этом смысле выступает как автореферентная система: он не заимствует смыслы извне, а непрерывно воспроизводит их из собственного исторического опыта. Он не нуждается в «внешней легитимации», поскольку сам является механизмом легитимации — он делает возможной культурную и интеллектуальную суверенность народа. Поэтому эпическое философствование — не архаика и не «прошлое мышления», а работающий механизм производства смыслов, актуальный именно в эпоху глобальной унификации.

1.4.5. Образцы действия и философия Меры

В эпическом пространстве философия проявляется в форме экзистенциальных образцов. Герой, его путь, испытания и судьбоносные выборы выступают не как психологический материал, а как универсальные модели возможного и должного. Через них коллективный субъект артикулирует границы допустимого, горизонт ответственности и смысл человеческого присутствия.

Философское знание здесь не столько доказывает, сколько ориентирует. Оно формирует способность к различению: умение отличать то, что сохраняет целое, от того, что ведёт к распаду. Поэтому эпическая нормативность имеет не юридический, а онтологический характер: нарушение меры порождает катастрофу не как наказание «по закону», а как следствие утраты соразмерности, то есть как разрушение самого миропорядка.

Философия меры в «Манасе» не кодифицируется в виде формальных правил, но присутствует в логике нарратива. Герой ценен не силой как таковой, а способностью соизмерять силу с ответственностью. Эпос транслирует не этику доминирования, а этику удержания мира. Сила, лишённая меры, превращается в угрозу космосу общности; действие, лишённое преемственности, превращается в разрыв; победа, лишённая ответственности, превращается в пустоту.

Тем самым эпос воспитывает не «алгоритмы поведения», а онтологическую настройку: как быть в мире так, чтобы твое действие не разрушало целое. Именно в этом философия меры превращает национальный код в живой механизм саморегуляции народа.

1.4.6. Эпос и философия: преемственность, а не противопоставление

В заключение важно подчеркнуть: эпос не противопоставлен философии в строгом смысле слова. Он является

генетически первичной и культурно самобытной формой философствования, характерной для состояния изначального синкретизма, когда онтология, этика и миф ещё не подверглись дисциплинарному разделению.

Переход от эпического миросозерцания к понятийной философии следует понимать не как «преодоление заблуждений», а как рефлексивное продолжение и категориальную сублимацию накопленного опыта. Эпос поставляет философии первичные интуиции — о долге, времени, родине, мере, судьбе, — без которых рациональная мысль рискует стать формальной.

Философская значимость этого родства проявляется в трёх пунктах.

1. **Интуитивный фундамент:** эпос сохраняет первичные смыслы, питающие философию живой экзистенциальной плотностью.

2. **Культурная легитимность:** философия, опирающаяся на эпический пласт, остаётся «своей» для коллективного субъекта, не отрываясь от национального кода.

3. **Дополняемость:** там, где понятие бессильно передать полноту переживания (судьба, жертвенность, долг, трагическое), образно-нарративная структура эпоса восполняет дефицит, возвращая мысли её онтологическую тяжесть.

Итак, эпос «Манас» предстает как философски насыщенная форма знания: он мыслит не отвлечённо, а исторически; не «о мире», а «в мире»; не в виде формул, а в виде образцов и меры. И потому он является не только объектом анализа национального кода, но и его первичным субъектом — тем основанием, где код не просто хранится, а осуществляется.

1.4.7. Эпос «Манас» как философская форма национального бытия

В логике проведённого анализа эпос «Манас»

обнаруживает себя не только как грандиозный памятник культуры и не только как «хранилище» исторической памяти, но как **самодостаточная философская форма национального бытия**, в которой кристаллизованы предельные основания мировосприятия кыргызского народа. Он предстает как целостный интеллектуальный универсум, где онтология, этика, темпоральность и социальная философия слиты в единый образно-нарративный организм.

Именно поэтому «Манас» следует понимать не как «произведение о народе», а как **способ, которым народ существует**, узнаёт себя и длит себя во времени. Эпос является не внешним отражением уже имеющейся идентичности, а внутренней формой её воспроизводства. Он задаёт язык смыслов, формирует меру действий, удерживает космос общности, связывает поколения через Слово и устанавливает горизонты ответственности.

Стратегическая роль эпоса в культуре состоит в трансляции смысловых констант. Он не просто сохраняет прошлое — он обеспечивает **когнитивные и этические основания непрерывного самопонимания народа**. В эпосе прошлое не архивируется, а актуализируется; исток не превращается в музей, а остается источником меры; память не становится «памятностью», а остаётся действенностью. Именно это превращает эпос в философскую форму национального бытия: он удерживает код от распада не декларациями, а внутренней логикой мира, в которой истина проявляется как способность продолжать.

Статус «Манаса» как философской формы означает, что за его сюжетами стоит не набор случайных образов, а строгая система категориальных инвариантов. Эти инварианты удерживают национальный код от фрагментации и обеспечивают его воспроизводимость. Признание эпоса как философского знания является, следовательно, необходимым гносеологическим условием для дальнейшего

анализа его онтологической структуры, который в последующих разделах может быть развёрнут через ключевые категории: Путь, Судьба/Улануу, Порядок/Хаос, Граница, Мера и Совместность (ынтымак).

Ниже приводится развернутая постановка этих категорий как первых узлов «философского каркаса» эпоса.

ГЛАВА -2. Онтологическая структура мира в эпосе «Манас»

§ 2.1. Мир как Путь: онтологический горизонт эпоса

Фундаментальной онтологической интуицией, структурирующей эпическое мировосприятие, является понимание мира как Пути, а не как статичной пространственной протяженности. В универсуме «Манаса» мир не выступает нейтральной декорацией и не задаётся как завершённая «среда объектов». Он раскрывается как **процессуальное бытие** — становящееся, уязвимое, подверженное разрыву и потому требующее непрерывного подтверждения.

Путь здесь — не сюжетная линия и не мотив путешествия. Это форма существования сущего: мир существует постольку, поскольку он **проходим**, то есть открыт движению, испытанию, выбору, преодолению. Проходимость не имеет технического смысла; она экзистенциальна. Она сопряжена с риском, с угрозой хаоса, с необходимостью удерживать меру и направление.

В эпическом сознании космос не гарантирован раз и навсегда. Он не дан как «готовый порядок», который можно просто использовать. Космос существует как удерживаемый порядок: он либо подтверждается действием, либо проваливается в энтропию. Поэтому движение в эпосе — это не «поиск нового», а **поддержание бытия**. Когда движение прекращается, мир теряет определенность: либо распадается в хаос, либо омертвевает в безжизненной

статике. Путь, таким образом, выступает базовой формой существования реальности, а не художественной формой рассказа.

Категория Пути (Жол) в структуре национального кода не редуцируема к географическому перемещению. Она интегрирует в себе три взаимосвязанных измерения:

1. **временную длительность** (путь существует лишь как длительность, а не как мгновение);

2. **родовую преемственность** (путь не личная траектория, а линия продолжения);

3. **персональную ответственность** (путь требует волевого удержания направления).

Путь — форма открытого бытия. Он не гарантирует финализированного «успеха», но само его наличие гарантирует сохранение мира. Поэтому отказ от пути в эпосе тождественен утрате бытийного статуса: исчезает не «перемещение», исчезает смысловая сцепка мира.

Понимание мира как пути предполагает признание его уязвимости. Эпический мир может быть разрушен, и именно эта возможность разрушения порождает смысл: только то, что может быть утрачено, взывает к усилию сохранения. Отсюда специфика эпической этики: бездействие интерпретируется как онтологическое предательство. Действие героя направлено не на «прогрессивное преобразование природы», а на восстановление нарушенной меры и возобновление уже начатого бытия.

Путь неразрывно связан с эпической темпоральностью. Но это время не линейно. Оно переживается как последовательность событийных узлов, соотнесенных с целым. Прошлое не «прошло»: оно присутствует в пути как источник навигационных знаков и меры. Будущее мыслится не как случайность, а как возможное продолжение (Улануу) уже заданного вектора. Поэтому время

выступает внутренним пульсом действия, а не внешней рамкой.

Наконец, путь выполняет нормативную функцию. Он определяет границы легитимного действия. Герой не обладает свободой произвола: его движение соотнесено с судьбой рода и народа. Отклонение от пути является не просто альтернативой, а **онтологическим разрывом**, ведущим к деградации субъектности. Свобода в «Манасе» — не право на хаотичное движение, а мужество удерживать истинное направление в условиях неопределенности.

Важно подчеркнуть: путь в эпосе лишён индивидуалистического эгоцентризма. Даже когда Манас идет один, он репрезентирует движение поколений. Индивидуальное усилие обретает онтологический вес лишь тогда, когда вписано в общий Жол. Герой — не автономный субъект против среды, а носитель пути, через которого народ длит себя во времени.

Такое понимание мира как пути философски созвучно интуициям онтологии события и раскрытия, но в эпосе оно дано как практическая мудрость: бытие здесь не «объясняется», оно протаптывается — в выборе, верности и ответственности. Путь связывает пространство, время и судьбу в единую ткань национального кода, подготавливая анализ категорий улануу и ынтымак.

§ 2.2. Судьба и Улануу: продолжение как форма бытия

Категория судьбы в эпическом мировосприятии не сводится ни к фатализму, ни к механической предопределенности. Эпос не мыслит судьбу как внешнее принуждение, обесценивающее человеческий акт. Напротив, судьба осмысляется как форма включенности субъекта в общий путь — как онтологическое условие, делающее действие значимым.

Судьба в «Манасе» не предшествует поступку как готовый сценарий. Она раскрывается и верифицируется в самом процессе движения, выбора и принятия ответственности. Поэтому судьба выступает не причиной событий, а горизонтом их осмысленности: она отвечает не на вопрос «что будет?», а на вопрос «как быть?»

Эпическое понимание судьбы неразрывно связано с категорией Улануу — принципом продолжения, приращения и неразрывности бытия. Улануу выражает фундаментальную интуицию: бытие народа не является суммой изолированных биографий. Оно представляет собой линию трансляции смыслов, связывающую поколения в органическое целое. Судьба, следовательно, утрачивает индивидуалистический характер и превращается в соучастие в длительности мира.

Улануу не является внешним дополнением к судьбе. Он составляет её онтологическое ядро: быть судьбоносным в эпосе — значит быть продолжением. Человек не «владеет» судьбой; он существует судьбообразно лишь постольку, поскольку его жизнь вплетена в преемственность.

Отсюда метафизический смысл героического деяния: оно ценно не личной доблестью, а тем, что предотвращает прерывание линии улануу. Тем самым судьба перестает быть случайностью и становится формой присутствия человека в бытии.

Категория улануу задаёт специфическую темпоральность. Эпическое время организовано не как «уходящие мгновения», а как динамическое возвращение: прошлое сохраняет статус действующей силы. Продолжение не тождественно копированию: оно предполагает творческое сохранение существенного при смене форм. Мир продолжается именно потому, что он способен к обновлению, не

теряя меры.

Свобода в этом горизонте понимается как мужество действовать в согласии с линией продолжения. Разрыв преемственности воспринимается не как освобождение, а как онтологическая катастрофа: действие теряет историческое эхо и превращается в бессмысленный шум. Судьба здесь не ограничивает свободу — она делает её возможной: без улануу свобода деградирует в произвол.

Следовательно, судьба в эпосе имеет нормативно-онтологический характер: она удерживает мир от распада, налагая на субъекта обязательство соразмерности. Чрезмерность и поспешность опасны тем, что рвут нить продолжения. Этот анализ подготавливает переход к структуре порядка, хаоса и границ эпического мира.

§ 2.3. Порядок, хаос и границы мира

Эпический универсум мыслится через напряжённое соотнесение порядка и хаоса, но это не статичный дуализм двух субстанций. Порядок и хаос образуют поле онтологического напряжения, внутри которого мир обретает форму, устойчивость и способность к продолжению. Космос существует не благодаря окончательной победе над хаосом, а благодаря непрерывному усилию удержания меры через слово, поступок и ответственность.

Порядок в эпосе не тождественен формальной законности и не исчерпывается институциями. Это состояние онтологической собранности, где элементы мира соразмерны друг другу в пределах меры. Порядок — не данность, а процесс. Он связан с линией улануу: порядок существует постольку, поскольку продолжение не прервано, а мера не утрачена.

Поэтому разрушение порядка воспринимается как метафизическая угроза самой форме бытия. Нарушение меры превращает движение в слепую разрушительную

силу. Порядок становится формой коллективной ответственности: действовать — значит либо подтверждать, либо подрывать устойчивость мира.

Хаос в «Манасе» не является автономным «злом» и не тождествен первичному небытию. Он вторичен. Он возникает как смысловая энтропия там, где прерывается улануу, исчезает соразмерность, появляется произвол. Хаос — тень действия, лишенного ответственности. Он выполняет функцию предела: показывает границу, где действие перестает длить мир и начинает его отрицать.

Особое значение в эпосе имеет категория границы. Граница здесь не механическая межа между «своим» и «чужим». Это зона проверки бытия на прочность. Граница — место, где мир должен быть подтвержден делом. Эпический враг в философском смысле — не просто этнический другой, а персонифицированная сила разрыва, направленная на разрушение структуры преемственности и меры. Поэтому эпический конфликт имеет космологическое измерение: это борьба за сохранение формы бытия против бесформенности.

Борьба в «Манасе» направлена не на экспансию ради экспансии и не на радикальную переделку реальности, а на восстановление равновесия. Герой выступает как хранитель меры, медиатор между порядком и хаосом. Его миссия — не «улучшение» мира, а обеспечение возможности продолжения.

Важно подчеркнуть: эпический порядок не исключает развития, но исключает безмерность. Хаос — не изменение как таковое, а изменение, утратившее связь с истоком и целью. Поэтому граница между порядком и хаосом совпадает с горизонтом ответственности субъекта. Мир устойчив не благодаря неподвижности, а благодаря динамическому балансированию.

В эпосе «Манас» конфигурация «Порядок — Хаос —

Граница» образует ядро действующей онтологии. Мир длит себя до тех пор, пока равновесие удерживается волей коллективного «Мы». Этот вывод подготавливает антропологический поворот: рассмотрение человека и народа (эл) как носителей и гарантов бытийной формы, в чьих решениях мир либо продолжает себя, либо распадается.

§ 2.4. Человек и Эл как носители бытия

В эпическом универсуме «Манаса» человек не мыслится как автономный и самодостаточный атом, существующий в изоляции от мира, языка и исторической длительности. Его бытие изначально разомкнуто навстречу целому: к порядку, памяти, преемственности, слову. Он пребывает не «в мире» как в нейтральном контейнере, а существует **через мир** — через включённость в смысловую ткань, которая предшествует индивиду и переживает его. Поэтому эпическая антропология принципиально отличается от модерной модели «индивида», где субъект трактуется как замкнутая единица, вступающая в связи по собственному выбору. В эпосе связи не являются внешним добавлением: они образуют саму возможность человеческого существования.

В этом контексте фундаментальное значение приобретает категория **Эл**. Эл — это не просто «народ» как совокупность людей и не эмпирическое сообщество в социологическом смысле. Эл в эпическом горизонте — **форма коллективного бытия**, внутри которой человеческая жизнь получает онтологический вес, меру и устойчивость. Эл есть не «объект принадлежности» (куда можно входить или не входить), а **субъект исторического бытия**: то целое, которое длит себя во времени и сопротивляется энтропии.

1) Эл как надличностная онтологическая структура

Эл в «Манасе» — надличностная структура, интегри-

рующая Путь, Память, Слово и Ответственность. Эл удерживает мир в форме Космоса, потому что именно в Эл мир получает смысловую связность: прошлое не исчезает, настоящее легитимируется, будущее мыслится как продолжение. Поэтому человек в эпосе не просто «принадлежит» народу. Он становится человеком лишь в той мере, в какой включён в Эл как пространство смыслов, где существует мера поступка, закон преемственности и обязанность перед целым.

Отсюда следует ключевая эпическая интуиция: **индивидуальность не отменяется Эл, но становится возможной благодаря Эл**. Вне этой надличностной формы индивидуальное существование распадается на произвольные импульсы и случайные движения, теряя внутренний вектор. Эл обеспечивает человеку не «подавление», а опору: место в длительности, координаты ответственности и возможность быть услышанным в слове.

2) Продолженность человеческого бытия

Человеческое бытие в эпосе носит принципиально продолженный характер. Индивидуальная жизнь не замкнута в герметичную биографию: она вписана в линию Улануу — продолжения рода и мира. Поэтому существование героя оправдано не частным успехом, а его ролью как звена в цепи общего Пути. В эпическом горизонте смысл жизни измеряется не субъективным самоощущением, а тем, сохраняет ли эта жизнь линию продолжения.

Отсюда ясно, почему в «Манасе» столь разрушителен произвол. Произвольное существование — это существование без улануу, без меры и без памяти. Оно лишено не только этического смысла, но и онтологической определенности: оно не «вписывается» в мир как в целое и потому является по сути формой распада. Эл же удерживает человека в длительности и тем самым превращает «жизнь» в историческое бытие.

3) Герой как манифестация Эл

Особое место занимает фигура героя. Однако герой не противопоставлен коллективу как исключительная личность, стоящая «над» народом. Герой — это **концентрированная манифестация бытия Эл**, форма его самоосуществления. Через героя Эл проявляет способность удерживать границы мира, сохранять меру и сопротивляться хаосу.

Именно поэтому героизм в эпосе не психологичен, а онтологичен. Манас значим не как характер и не как индивидуальный «успех», а как узел ответственности, в котором пересекаются Судьба и Слово. Герой действует так, что его действие становится событием в жизни целого. Он не «делает карьеру» доблести — он принимает на себя риск вмешательства в ткань бытия, подтверждая мир как продолжение.

4) Свобода как полномочие быть носителем Эл

Свобода в эпическом горизонте не понимается как либеральный произвол или право разрывать связи. Напротив, свобода — это мужество принять на себя бремя целого и действовать в согласии с мерой. Свобода здесь означает не «выбор между случайными альтернативами», а способность удерживать истинное направление Пути в условиях неопределенности и угрозы.

Отсюда следует парадокс, который эпос делает прозрачным: человек по-настоящему свободен не тогда, когда он «независим» от Эл, а когда он способен быть **его полномочным носителем**. Произвол же трактуется как утрата онтологической опоры: разрыв связи между человеком и миром, между действием и длительностью, между словом и ответственностью. Поэтому эпическая свобода — это свобода сопричастности: свобода быть причастным к продолжению, а не свобода выпадать из него.

5) Слово как механизм сопряжения индивида и Эл

Критическую роль в связке «Человек — Эл» играет Слово. Через него индивидуальный акт получает коллективное измерение и входит в память. Человек становится носителем бытия не только через действие (праксис), но и через сказывание (логос). Без слова поступок остаётся мгновенным всплеском; через слово он становится продолжением, получает историческое эхо и онтологическую закреплённость.

Здесь эпический нарратив выполняет конституирующую функцию: он не «рассказывает о народе», а **собирает народ** в каждом акте повествования. Сказывание заново учреждает Эл как живую форму «Мы», соединяя прошлое, настоящее и будущее в единую линию улануу.

6) Философская перспектива: со-бытие как условие мира

Такое понимание со-бытия имеет параллели в экзистенциальной онтологии (Mitsein у М. Хайдеггера), где бытие мыслится как «всегда уже разделённое» и соотнесённое с Другим. Но в «Манасе» эта интуиция дана не как теоретический конструкт, а как проживаемая реальность: человек существует как носитель мира лишь в той мере, в какой он включён в Эл, а Эл существует лишь в той мере, в какой поддерживается словом, памятью и героическим действием.

Именно поэтому антропология эпоса не является добавлением к картине мира. Она — её условие. Мир длит себя, пока существует Эл, способный удерживать меру, и пока существуют герои, готовые быть живыми опорами общего бытия.

Выводы по Главе II (редакционно-усиленный вариант)

В Главе II был осуществлён системный философский анализ онтологической структуры мира, репрезентиро-

ванной в эпосе «Манас». Целью главы стало выявление фундаментальных онтологических интуиций, через которые в эпосе осмысляется бытие: его процессуальность, темпоральная протяженность, границы устойчивости и роль человеческого участия в сохранении миропорядка. Анализ позволил показать, что эпическое мировосприятие представляет собой целостную и внутренне когерентную онтологическую модель, не редуцируемую ни к мифологической архаике, ни к «дофилософскому» сознанию.

Ключевые результаты главы сводятся к следующим положениям.

1) Мир как процессуальное бытие (Жол). Эпический мир мыслится не как статичная данность, а как Путь — открытое и уязвимое бытие, существующее лишь в модусе непрерывного подтверждения через движение и волевое усилие. Путь выступает базовым онтологическим горизонтом, исключающим понимание реальности как нейтрального фона и утверждающим активную вовлечённость субъекта в «сбывание» мира.

2) Судьба и Улануу как ось преемственности. Судьба осмыслена не фаталистически, а как форма онтологической включенности в общий путь. Категория Улануу раскрыта как принцип продолжения, задающий специфический тип исторической длительности. Судьба и улануу образуют единую ось, соединяющую индивидуальный поступок и коллективную судьбу в линию трансляции смыслов.

3) Динамическое равновесие Порядка и Хаоса. Эпический космос организован как напряжённая конфигурация, требующая постоянного удержания меры. Хаос интерпретирован как вторичный феномен — как смысловая энтропия, возникающая вследствие разрыва преемственности или утраты ответственности. Тем самым

эпический конфликт перенесён из социально-политической плоскости в плоскость онтологической борьбы за сохранение формы бытия.

4) Эл как коллективный носитель бытия. Человек рассматривается не как автономный индивид, а как участник Эл — надличностной формы, где слово и память превращают единичный поступок в элемент общего бытия. Герой осмыслен как узел ответственности, через который коллектив проверяет свою способность к самосохранению и удержанию границ мира.

В совокупности результаты позволяют сделать вывод: онтология эпоса «Манас» носит процессуальный, реляционный и коллективный характер. Эпическая модель утверждает бытие как совместно удерживаемую длительность, в которой каждое действие наделено онтологическим весом. Глава II не только конкретизировала теоретические основания, заявленные в Главе I, но и показала, каким образом национальный код кыргызского народа получает своё метафизическое выражение в эпической модели мира.

Полученные выводы подготавливают переход к анализу этического измерения эпоса. В Главе III будет показано, каким образом выявленные онтологические структуры — путь, судьба и порядок — трансформируются в императивы долга и меры, формируя уникальную этику ответственности эпического мира.

Глава -3. этическое измерение эпоса «Манас»

§ 3.1. Действие как онтологическое подтверждение бытия (углублённая редакция)

Переход от онтологического анализа эпического мира к его этическому измерению не является сменой предмета; это экспликация внутренней структуры традиции. В эпосе «Манас» этика не существует как автономная нормативная

система, регулирующая поведение извне. Она имманентно вырастает из онтологии и выступает как способ активного поддержания и продолжения мира. Центральной категорией становится Действие, понимаемое не как субъективный произвол, а как акт онтологического подтверждения бытия.

В эпическом коде действие никогда не нейтрально и не приватно. Оно не локализуется в границах индивидуальной биографии. Всякое деяние вплетено в ткань универсума: действовать — значит брать на себя риск вмешательства в структуру сущего, подтверждая порядок или провоцируя распад. Отсюда — онтологический вес действия: через него бытие либо удерживается, либо соскальзывает в энтропию.

В отличие от этических систем, оценивающих поступок по намерению или по утилитарному результату, эпическая этика опирается на иной критерий: соотнесённость акта с общим путём. Поступок легитимен лишь постольку, поскольку он вписан в горизонт улануу. Действие, вырванное из преемственности, теряет смысл даже при внешнем триумфе. Это ключевой момент: эпическая оценка первично темпоральна и онтологична — она спрашивает, продолжает ли акт мир.

Эпическое действие разворачивается в поле коллективной ответственности. Герой действует не «от себя», а как полномочный представитель Эл. Его личная доблесть становится метафизическим фактором: через него коллектив либо удерживает равновесие космоса, либо ставит его под угрозу. Поэтому поступок героя — событие в жизни целого, а не частный эпизод.

Мир в «Манасе» не предзадан как завершённая клетка. Он пребывает в становлении. И именно действие придаёт становлению определенность: действовать — значит

«сбываться», делать мир возможным, удерживая его форму вопреки хаосу. Этическое измерение действия неотделимо от категории меры: мера — не внешнее ограничение, а внутренняя соразмерность акта миропорядку. Чрезмерность и поспешность катастрофичны не потому, что нарушают «правило», а потому, что разрушают симметрию бытия.

Особое значение имеет темпоральный вектор действия. Эпический акт всегда разомкнут к будущему: будет ли он принят, сможет ли быть включён в слово и память, станет ли продолжением? Оценка поступка производится по его способности войти в длительность, а не по мгновенному эффекту.

Этика «Манаса» не противопоставляет действие и судьбу. Напротив, в действии судьба получает человеческое лицо. Человек не выбирает между свободой и роком — он выбирает, как осуществить судьбу. Тем самым действие становится пространством ответственной свободы, где верность пути важнее самоутверждения.

Таким образом, действие связывает онтологию и этику в нерасторжимое единство. Эпическая этика не устанавливает абстрактных заповедей — она проверяет бытие на прочность. Каждый поступок является испытанием способности человека быть хранителем мира. Это задаёт основание для дальнейшего анализа категорий долга, чести и ответственности как конкретных форм реализации «онтологии действия».

§ 3.2. Долг и Мера: нормативные структуры эпического действия

Если в предыдущем разделе действие было осмыслено как способ подтверждения бытия, то настоящий параграф посвящен раскрытию тех нормативных структур, которые сообщают действию форму, вектор и предел. В

эпической системе «Манаса» такими структурами выступают Долг и Мера, однако их философское содержание радикально отличается от абстрактных моральных императивов, характерных для западной этики Модерна.

В эпическом коде Долг не является внешним предписанием или юридической нормой, налагаемой на субъекта. Он не противопоставляется свободе и не мыслится как бремя, ограничивающее волю. Напротив, Долг вырастает непосредственно из структуры мира и представляет собой форму внутренней онтологической необходимости. Это не «то, что положено сделать по закону», а то, от чего невозможно уклониться, не совершив метафизического разрыва с миром.

Философски говоря, эпический долг имеет субстанциальный характер. Он проистекает из самого факта включенности человека в процесс Улануу (продолжения). Человек оказывается «должным» не потому, что принял обязательство, а потому, что его существование уже является частью коллективной длительности. Долг здесь не «добавляется» к бытию, а является способом его осознанного осуществления.

Важно подчеркнуть конкретность эпического долга. Он не формулируется в виде отвлеченных максим («поступай так, чтобы...»), а раскрывается в уникальной ситуации, требующей ответа. Долг в «Манасе» всегда событиен: он обусловлен актуальным состоянием мира — угрозой распада, необходимостью защиты или актом возобновления традиции. Это делает эпическую этику «ситуативной онтологией», где правильное решение диктуется не учебником, а зовом бытия.

Категория Меры неразрывно связана с долгом и определяет модус его реализации. Если долг диктует необходимость действия, то Мера определяет его онтоло-

гическую экологию. Мера в эпосе — это не количественное ограничение или мещанская умеренность; это принцип соразмерности действия хрупкости мира. Действие, лишенное меры, мгновенно превращается в источник энтропии.

Эпическая Мера ориентирована на Целое. Она требует от героя соотносить свой порыв не с личной гордыней, а с устойчивостью структуры бытия. Чрезмерность (аша чабуу) в «Манасе» опасна не как «дурной характер», а как онтологический риск: избыточная сила может разрушить порядок так же эффективно, как и бездействие. Таким образом, Долг и Мера образуют нерасторжимый синтез: Долг без Меры слеп и разрушителен, а Мера без Долга — пассивна и бесплодна.

Эти категории никогда не являются сугубо индивидуальными. Долг переживается не как «голос совести» в тишине кабинета, а как зов мира, транслируемый через коллективную память и Слово. Человек соизмеряет свой шаг с опытом Эл, что делает эпическую этику укорененной в коллективной субъектности. Здесь нет разрыва между «есть» и «должно»: долженствование имманентно самой жизни народа.

В эпосе «Манас» Долг и Мера создают нормативный каркас, превращающий силу в Ответственность. Герой не волен отказаться от долга, но он свободен в искусстве удержания Меры. В этом и заключается истинная свобода — свобода быть опорой мира, а не его деструктором.

Таким образом, Долг и Мера — это не вспомогательные элементы, а структурное ядро эпической этики. Они гарантируют, что действие не превратится в хаос, а мир сохранит свою онтологическую связность. Этот анализ подготавливает нас к финальной категории — Ответственности, в которой Долг и Мера находят свое оконча-

тельное философское воплощение.

§ 3.3. Ответственность как онтологическое бремя и форма свободы

Если долг и мера задают нормативную форму эпического действия, то Ответственность раскрывает его предельный экзистенциальный смысл. В эпосе «Манас» ответственность не является частной моральной категорией, относящейся к внутренним рефлексиям субъекта, и не сводится к юридической подотчетности за содеянное. Она представляет собой онтологическое бремя: фундаментальный способ включенности человека в структуру мироздания и форму его присутствия в коллективном событии Эл. Ответственность в эпосе предшествует сознательному выбору; она является «всегда уже данной» структурой человеческого присутствия в мире.

1) Ответственность как исходная включенность в мир

Эпическое мировосприятие отрицает позицию внешнего наблюдателя: человек не стоит «над» миром, он интегрирован в него. Поскольку мир в «Манасе» понимается как динамическое равновесие, всякое человеческое проявление неизбежно затрагивает общую ткань бытия. Следовательно, ответственность не наступает «постфактум» как оценка результата; она имманентно присутствует в действии до его совершения — как онтологическое условие самой возможности поступка.

Быть ответственным в эпическом смысле означает:

Действовать в горизонте Целого: соизмерять локальный акт с глобальной устойчивостью Космоса;

Удерживать онтологическую связь: признавать неразрывность личного решения и судьбы Эл;

Принимать бремя последствий: осознавать, что результат действия влияет не на частную биографию, а на

саму возможность исторического дления мира.

Таким образом, ответственность в эпосе — это не субъективная черта характера, а объективная структура человеческого бытия-в-мире.

2) Ответственность и Улануу: действие как продолжение

В онтологическом измерении ответственность выступает как этический страж линии Улануу (продолжения). В рамках эпического горизонта человек отвечает не столько за материальный результат своего акта, сколько за сохранность возможности продолжения. Любой поступок, обрывающий связь времен или разрушающий преемственность смыслов, признается этически несостоятельным.

В эпическом горизонте ответственность требует от субъекта способности действовать так, чтобы:

Сохранить преемственность: не допустить разрыва связи между опытом предков и горизонтом потомков;

Обеспечить соразмерность: не позволить личной силе перерасти в разрушительную безмерность;

Укрепить целостность Эл: предотвратить фрагментацию коллективного субъекта.

Именно поэтому ответственность в «Манасе» обладает колоссальной временной глубиной: она связывает «здесь и сейчас» с «всегда». Поступок проходит проверку не мгновенной эффективностью, а способностью быть принятым Будущим и сохраненным в Слове. Действие, которое не может быть конвертировано в коллективную память (рассказ), теряет свою онтологическую легитимность.

Ответственность здесь выступает не как ограничение свободы, а как её высшая форма: человек свободен ровно настолько, насколько он способен нести на себе мир, не давая ему распасться.

3) Ответственность как форма свободы

Принципиальной особенностью эпической этики является снятие дихотомии между ответственностью и свободой. В мире «Манаса» ответственность не ограничивает свободу, а является её единственно возможным способом осуществления. Свобода здесь не тождественна либеральному праву на произвол (*liberum arbitrium*). По-настоящему свободен не тот, кто волен совершить любое случайное действие, а тот, кто обладает мужеством и силой нести выбранное — в пределах Меры и Долга, не допуская деструкции Целого.

В этой системе ответственность становится мерой человеческого достоинства и подлинности:

- Глубина включенности: чем теснее связь субъекта с бытием мира, тем масштабнее его ответственность;
- Подлинность свободы: высокая ответственность конвертируется в высокую свободу — свободу быть творцом порядка, а не жертвой обстоятельств;
- Риск произвола: чем случайнее и эгоцентричнее выбор, тем ближе субъект к состоянию хаоса, где свобода самоаннулируется.

Свобода, лишенная ответственности, в эпосе воспринимается как «выпадение» из бытия: она утрачивает онтологическую почву и превращается в слепую стихию разрушения. Ответственность же удерживает свободу в русле Пути, превращая её из слепого порыва в осознанное соучастие в судьбе Космоса.

4) Ответственность и Слово: включение действия в вечность

В эпической традиции ответственность не является герметичным внутренним состоянием; она обладает выраженной публичной и трансисторической формой. Эту форму задает Слово. Через Слово единичное действие

трансформируется в событие Памяти; через рассказ (нарратив) оно интегрируется в длительность *Эл*; через ритмическое повторение оно обретает статус вечного образца или грозного предостережения.

Быть ответственным в «Манасе» — значит не просто «принимать последствия», но осознавать, что твой поступок:

- Будет услышан: он станет частью общего информационного и сакрального поля;
- Будет сохранен: он преодолеет биологическую смерть субъекта;
- Будет судим коллективным временем: его мера будет взвешена поколениями сказителей и слушателей.

Слово фиксирует не механическую хронику событий, а их **аксиологическую** (ценностную) соразмерность. Именно так эпическая культура преобразует этику в форму коллективного самопознания: ответственность перестает быть частным бременем и становится несущей конструкцией совместного бытия.

5) Ответственность как предел: граница между сохранением и разрушением

В эпическом универсуме, как было обосновано в § 2.3, граница между Порядком и Хаосом совпадает с горизонтом ответственности субъекта. В этическом измерении эта мысль обретает предельную остроту: Хаос манифестирует себя не как внешняя демоническая сила, а как прямой результат деградации Меры и забвения Долга. Там, где действие перестает быть актом продолжения (улануу) и вырождается в произвол, происходит онтологический прорыв, в который врывается хаос.

Следовательно, ответственность является фундаментальным регулятором эпической этики. Она удерживает мир от распада, налагая вето на разрушительные, центро-

бежные действия. Ответственность — это экзистенциальная способность оставаться «внутри мира», сохранять верность его структуре даже в моменты предельной угрозы и неопределенности.

6) Эпос «Манас» и ответственность как коллективное бремя

В эпосе «Манас» ответственность обретает философскую завершенность благодаря своей надындивидуальной природе. Она не является исключительной преференцией или проклятием одного лишь Героя; она распределена по всей ткани Эл как целостного организма. Манас лишь концентрирует в себе этот этический потенциал, становясь «точкой сборки» или узлом ответственности, однако само бремя сохранения мира, памяти и преемственности остается соборным.

Таким образом, ответственность в эпосе «Манас» предстает как способ актуализации национального кода в этическом пространстве. Через неё абстрактная онтология Пути и Продолжения трансформируется в живую нормативную структуру действия. Ответственность превращает народ из пассивного свидетеля истории в активного гаранта бытия, а самого героя — в носителя универсальной Меры, удерживающей Космос от поглощения Хаосом.

§ 3.4. Честь и Достоинство как формы эпической субъектности

Вводная постановка: от нормативных структур к антропологии действия

В предыдущих параграфах этическое измерение эпоса было раскрыто как внутреннее продолжение онтологии: действие понимается как онтологическое подтверждение бытия; долг и мера образуют нормативный каркас эпического праксиса; ответственность выступает предельным экзистенциальным смыслом действия и формой свободы. Однако в этой логике возникает неизбеж-

ный вопрос: **каким образом** указанные структуры становятся личностно устойчивыми? Иначе говоря: что делает возможным субъекта, который способен не просто действовать, но действовать в горизонте целого, удерживая меру и принимая бремя последствий? Ответ на этот вопрос требует перехода от «нормативного описания» к **антропологическим формам субъектности**, в которых этика становится не внешней надстройкой, а способом существования человека.

В эпосе «Манас» такими формами являются **честь** и **достоинство**. Их нельзя понимать как моральные украшения, психологические состояния или социальные маркеры успеха. В эпическом горизонте эти категории обладают особым статусом: они выражают **формы бытия субъекта,** т.е. устойчивые способы присутствия человека в мире и в Эл, при которых действие не распадается в произвол, сила не превращается в хаос, свобода не вырождается в случайность. Честь и достоинство выступают как «антропологические узлы» национального кода: через них код получает личностное воплощение и становится воспроизводимым не только в символах и словах, но в человеческом типе действия.

1. Честь и достоинство: первичное различение и философская рамка

Для строгого анализа необходимо сразу развести две категории, избегая их смешения.

Честь в эпическом смысле — это прежде всего форма *верности* целому: верности пути, мере, слову, преемственности, структуре улануу. Честь задаёт вертикаль связи субъекта с миром и временем, фиксируя согласованность поступка с онтологической архитектоникой эпического космоса.

Достоинство — это форма *внутренней устойчивости* субъекта: способность сохранять целостность и меру при

давлении обстоятельств, угрозе, страхе, соблазне безмерности. Достоинство выражает внутреннюю собранность, которая делает честь возможной в действии.

Именно поэтому эти категории образуют пару: честь без достоинства легко превращается в декларацию (формальную репутацию), а достоинство без чести рискует стать чисто индивидуальной стойкостью без связи с целым. В эпосе же требуются обе формы: субъект должен одновременно быть **включённым** (честь) и **устойчивым** (достоинство).

2. Честь как онтологическая вертикаль: от «репутации» к «принадлежности бытию»

В повседневной культуре честь часто понимается как репутация, признание или статус. Но эпическое сознание принципиально выводит честь из сферы внешнего «социального капитала». Честь здесь не равна «мнениям о человеке», ибо мнения могут колебаться, быть ошибочными, ситуативными и даже несправедливыми. Эпос же нуждается в категории, которая не зависит от мгновенной конъюнктуры и выражает устойчивую связь субъекта с миром.

Поэтому честь в эпосе следует понимать как **онтологическую вертикаль**: она связывает человека с тем, что превышает его индивидуальную биографию. Эта вертикаль включает по меньшей мере четыре элемента:

1. **Память**: связь с предками и уже совершенным смысловым опытом;

2. **Преемственность (уланууу)**: включенность в линию продолжения, где действие должно быть принятно будущим;

3. **Слово**: публичная, событийная форма утверждения и закрепления смысла;

4. **Мера**: соразмерность силы и действия устойчивости мира.

Честь означает: субъект действует так, будто он несёт эту вертикаль на себе. Потеря чести в таком горизонте — не просто «стыд» и не просто «плохое мнение», а **метафизическое падение**, выпадение из линии продолжения. Человек может оставаться физически живым, но он становится онтологически «безместным»: его действие утрачивает связь с миром как целым и перестает быть продолжением.

Именно поэтому эпическая культура переживает честь как категорию, связанную с правом быть субъектом: право действовать от имени Эл, право входить в пространство слова, право быть вписанным в память. Честь — это не награда, а условие причастности бытию.

3. Честь и сила: граница, предотвращающая превращение героя в хаос

Эпос неизбежно работает с феноменом силы: герой, как правило, наделён мощью — физической, волевой, харизматической. Однако эпическая мудрость не героизирует силу как таковую. Наоборот, в эпосе сила — величайший риск: она способна не только защищать космос, но и разрушать его.

Отсюда вытекает фундаментальная функция чести: **честь — это внутренняя граница силы.**

Без чести сила превращается в безмерность (аша чабуу), а безмерность, как показал предыдущий анализ, есть онтологическая угроза: она разрушает меру мира. В эпическом космосе чрезмерность опасна не потому, что «плохой характер», а потому что она нарушает соразмерность, от которой зависит удержание порядка. Поэтому честь выступает как механизм, который превращает силу из стихии в ответственность.

Важно подчеркнуть: честь не «ограничивает» силу внешним запретом. Она меняет сам тип силы. Сила, соот-

несённая с честью, перестаёт быть инструментом самоутверждения и становится способом сохранения целого. В этом смысле честь — это не моральная надстройка над силой, а её онтологическая настройка: она делает силу частью космоса, а не частью хаоса.

4. Достоинство как внутренняя соразмерность: субъектность, не зависящая от успеха

Если честь преимущественно связана с вертикалью мира и времени, то достоинство относится к внутренней структуре субъекта. Достоинство в эпосе не является гордостью и не совпадает с самодовольством. Оно проявляется не в декларации («я достоин»), а в способности **сохранять целостность**, не разрушить себя в момент давления и не утратить меру при сильном импульсе.

Достоинство можно определить как форму внутренней соразмерности, которая делает субъект способным:

- выдерживать угрозу без паники и без распада;
- принимать тяжесть долга без внутренней капитуляции;
- действовать без превращения действия в личную месть или самоутверждение;
- сохранять верность пути даже тогда, когда путь не обещает мгновенной победы.

Это особенно важно для эпической этики, потому что эпический мир не гарантирует субъекту «успех». Мир уязвим, исходы неопределённы, границы мира постоянно испытываются хаосом. Поэтому субъектность не может строиться на гарантии внешнего результата. Достоинство и есть та форма, которая позволяет быть субъектом без опоры на успех: оно удерживает человека в бытии даже тогда, когда обстоятельства не благоприятствуют.

5. Честь и достоинство как формы эпической свободы

Эпическая этика снимает модерную дихотомию

«свобода vs долг». Здесь свобода не равна произвольному выбору. Свобода является способностью действовать в горизонте целого и не разрушить мир.

Честь и достоинство превращают свободу из случайности в устойчивую форму. Можно сказать: **свобода в эпосе структурируется честью и достоинством.**

• Честь обеспечивает свободу от распада в произвол: свободен тот, кто не выпадает из вертикали улануу.

• Достоинство обеспечивает свободу от внутренней деградации: свободен тот, кто способен выдержи-вать ответственность без самоуничтожения или безмерности.

В результате свобода в эпосе выглядит как «свобода быть опорой мира». Это не отмена свободы, а её радикализация: свобода становится не правом, а способностью, не возможностью «делать что угодно», а умением «нести то, что выбрано», не разрушая космос целого.

6. Публичность и трансисторичность: Слово как суд времени и механизм верификации чести

В эпической культуре честь и достоинство не являются герметично внутренними состояниями. Они обретают окончательную реальность через Слово. Это принципиально: слово в эпосе не только описывает, но учреждает и сохраняет смысл, превращая действие в память и образец.

Отсюда следует важная мысль: честь и достоинство — категории не только этические, но и **нарративные**. Они существуют в той мере, в какой действие может быть включено в общий рассказ, сохранено и передано. И это включение — не просто «попадание в текст», а прохождение этической верификации.

Слово выполняет функцию суда времени:

- оно отделяет значимое от случайного;
- оно фиксирует меру поступка;
- оно сохраняет то, что достойно продолжения;

- оно исключает то, что не выдерживает онтологического масштаба.

Поэтому честь — это не только то, что субъект «внутри себя» считает честью. Честь должна быть **выдержана** в слове и памяти, то есть признана коллективным временем как соразмерная целому. Аналогично, достоинство не является внутренней приватной психологией: оно проявляется в поступке и подтверждается в структуре рассказа.

7. Темпоральная глубина чести: связь времен как обязанность быть продолжением

Эпическая честь обладает темпоральной глубиной. Она связывает прошлое, настоящее и будущее не формально, а экзистенциально. Человек честен тогда, когда его действие осуществляет продолжение: оно не разрушает нить улануу, не обрывает связь времен и не превращает настоящее в «самодовлеющий момент».

Именно в этом смысле честь — это форма исторической ответственности. Человек действует так, будто на его поступке лежит печать будущего: будет ли он принят потомками? будет ли он сохранен словом? сможет ли стать образцом? Это не внешняя «проверка», а внутренняя структура эпического сознания: действие с самого начала обращено к будущему, иначе оно не имеет веса.

В этом отношении эпическая честь — не «кодекс», а способ пребывания во времени. Она формирует субъектность, способную жить не только «для себя», но в горизонте длительности. Так честь становится механизмом, который превращает индивидуальную биографию в элемент национального бытия.

8. Достоинство и предел унижения: субъектность, сохраняемая даже в поражении

Одной из самых тонких черт эпической антропологии

является различение между внешним поражением и внутренним падением. Эпос не отождествляет потерю силы с потерей достоинства. Напротив, достоинство обнаруживает себя особенно ясно именно там, где исчезает внешняя опора.

Достоинство — это предел, за которым начинается внутренний распад. Оно означает способность не предать меру даже в ситуации слабости; способность не превратить поражение в нравственную деградацию; способность сохранить внутреннюю форму, не опускаясь в хаос. Это ключевой момент для эпической субъектности: она не строится на победе как таковой, она строится на способности выдерживать мир — и в силе, и в испытании.

Отсюда видно, почему достоинство является формой эпической свободы: оно освобождает субъекта от зависимости от успеха, позволяя оставаться человеком (и носителем Эл) даже при внешнем ударе судьбы.

9. Честь и достоинство как антропологические стабилизаторы национального кода

На уровне философии культуры честь и достоинство выполняют роль стабилизаторов национального кода. Код не может сохраняться только через символы, ритуалы и тексты: он должен быть воплощён в устойчивом типе субъектности. Честь и достоинство и есть этот тип.

Можно выразить это так:

- Путь (Жол) задаёт онтологический вектор;
- Улануу задаёт темпоральную длительность;
- Долг и Мера задают нормативную форму действия;
- Ответственность задаёт экзистенциальную глубину;
- Честь и достоинство делают всю конструкцию **жизнеспособной в человеке.**

Тем самым национальный код перестает быть «концептом исследования» и становится реальной формой

культурной антропологии: код воспроизводится в субъектах, способных сохранять честь и достоинство как внутренние структуры.

10. Герой как узел чести и достоинства: манифестация Эл, а не «исключительная личность»

В эпическом универсуме герой — это не индивидуалистический «сверхчеловек», противопоставленный общности. Герой — это узел, где Эл собирает свою способность к самосохранению. Поэтому честь и достоинство героя — не его личная заслуга в психологическом смысле, а форма, через которую коллективная субъектность становится действующей.

Герой велик не тем, что «сильнее других», а тем, что способен:

- удерживать силу в мере (честь как граница силы);
- выдерживать давление и угрозу (достоинство как внутренняя устойчивость);
- действовать в горизонте продолжения (улануу);
- быть верным слову и памяти (легитимация через нарратив).

Так героизм оказывается не «психологическим профилем», а онтологическим служением: героическое действие не утверждает эго, а утверждает форму мира.

11. Сводный вывод: честь и достоинство как онтологические формы этики

Подводя итог, можно зафиксировать: честь и достоинство в эпосе «Манас» представляют собой не моральные украшения и не социальные метки, а **онтологические формы эпической субъектности**. Через них действие получает устойчивость, а свобода — структуру. Они обеспечивают, что:

- сила не превращается в хаос;
- свобода не вырождается в произвол;

- действие не теряет связи с улануу;
- субъект не выпадает из Эл;
- память не становится архивом, а остается живой мерой.

Именно поэтому честь и достоинство выступают как внутренние «несущие конструкции» эпической этики. Они превращают онтологию в способ жизни и делают национальный код воспроизводимым в человеческом существовании.

Переход к следующему параграфу

Логика Главы III теперь подводит к категории, которая соединяет личностные формы субъектности с полнотой коллективного бытия: **ынтымак** (совместность, согласованность, соборная сцепка). Если честь и достоинство описывают эпическую субъектность в индивидуально-антропологическом измерении, то ынтымак раскрывает, каким образом эта субъектность становится соборной силой Эл — силой удержания космоса через согласие, верность общему слову и совместное несение ответственности.

§ 3.5. Ынтымак как высшая форма эпической этики: соборность, согласие и удержание мира

Если в предыдущем параграфе честь и достоинство были раскрыты как антропологические формы эпической субъектности, то настоящая часть выводит исследование на уровень коллективной интеграции. Здесь речь идёт уже не о внутренней устойчивости отдельного субъекта, а о том, каким образом индивидуальная этическая форма становится силой совместного бытия. Этой категорией в эпическом универсуме «Манаса» выступает **ынтымак.**

Ынтымак не сводим к бытовому «согласию» или эмоциональной симпатии. Это не психологическое состояние и не временное отсутствие конфликта. В эпосе ынты-

мак обозначает структурное единство Эл, благодаря которому коллективная субъектность сохраняет способность действовать как целое. Если честь и достоинство — это формы устойчивости личности, то ынтымак — это форма устойчивости народа.

1. Ынтымак как онтологическое согласование

В эпическом космосе мир существует в состоянии постоянного напряжения между Порядком и Хаосом. Это напряжение не снимается раз и навсегда; оно требует непрерывного удержания. На индивидуальном уровне это удержание осуществляется через меру и ответственность. На коллективном — через ынтымак.

Ынтымак можно определить как **онтологическое согласование множества в единое действие**. Он не уничтожает различия между членами Эл, но организует их в гармоничную структуру, где личные усилия не сталкиваются разрушительно, а усиливают друг друга.

Философски говоря, ынтымак выполняет ту же функцию на уровне коллективной антропологии, которую мера выполняет на уровне действия: он предотвращает распад в центробежность. Там, где отсутствует ынтымак, даже сильные и достойные личности начинают действовать фрагментарно, и коллектив утрачивает форму.

2. От индивидуальной чести к коллективной соборности

Честь и достоинство, рассмотренные в предыдущем параграфе, создают условия для устойчивой субъектности. Однако без интеграции этих субъектов в согласованную структуру даже высокое личное качество не гарантирует сохранности мира. Ынтымак соединяет личную вертикаль чести с горизонталью коллективного бытия.

Это означает:

- личная верность пути получает подтверждение в совместном действии;
- ответственность перестаёт быть бременем одного героя и распределяется по ткани Эл;
- сила перестаёт быть частным ресурсом и становится общим потенциалом удержания мира.

Ынтымак, таким образом, является формой **этической синергии**: он преобразует сумму индивидуальных добродетелей в качественно иное состояние — коллективную устойчивость.

3. Ынтымак и преодоление хаоса

Как было показано ранее, хаос в эпическом мировосприятии не является автономной метафизической силой. Он возникает как следствие утраты меры, разрыва преемственности и фрагментации субъектности. Именно в этом контексте ынтымак приобретает онтологическое значение: он является противоположностью фрагментации.

Фрагментация — это распад единого «Мы» на конкурирующие или изолированные воли. Ынтымак — это восстановление целостности, при котором различия не уничтожаются, но вписываются в общую структуру.

В эпосе конфликт с внешним врагом всегда имеет внутреннее измерение: народ способен противостоять хаосу только при условии внутреннего согласия. Отсутствие ынтымака делает любую внешнюю угрозу фатальной. Таким образом, ынтымак выступает как онтологический иммунитет Эл.

4. Слово как пространство ынтымака

Как и другие категории эпической этики, ынтымак получает свою действительность через Слово. В пространстве эпоса согласие не является молчаливым состоянием; оно артикулируется, подтверждается, закрепляется в нарративе.

Совместное слушание, повторение, участие в общем

рассказе — это не культурный ритуал, а механизм воспроизводства коллективной субъектности. Слово соединяет индивидуальные сознания в единое смысловое поле.

Ынтымак в этом контексте можно назвать **ритмической согласованностью сознаний**, где каждый субъект слышит общий голос и вписывает своё действие в его структуру.

5. Ынтымак и свобода: согласие без растворения

Важнейшая философская проблема заключается в следующем: не ведёт ли коллективное согласие к подавлению индивидуальности? Эпический универсум отвечает на этот вопрос отрицательно.

Ынтымак не требует уничтожения личной чести или достоинства. Напротив, он возможен только при их наличии. Согласие здесь не есть нивелировка, а координация. Индивидуальность сохраняется, но перестаёт быть центром замкнутого эгоцентризма.

Таким образом, ынтымак реализует модель свободы как сопричастности: субъект остаётся свободным, но его свобода находит своё высшее выражение в совместном действии.

6. Ынтымак как форма исторической устойчивости

На уровне философии времени ынтымак выполняет функцию связки поколений. Он объединяет не только современников, но и предков с потомками в единую линию улануу. В этом смысле ынтымак имеет трансисторический характер.

Он означает:

- согласие с памятью;
- согласие с мерой предков;
- согласие с задачей продолжения.

Именно благодаря ынтымаку эпос становится

«машиной воспроизводства времени»: народ не распадается в последовательность случайных поколений, а сохраняет структурную целостность.

7. Герой и ынтымак: центр согласования

Если герой в эпосе является узлом ответственности, то в контексте ынтымака он выступает как центр согласования. Герой не доминирует над коллективом, а организует его действие вокруг общего вектора.

Истинный героизм проявляется не в одиночном превосходстве, а в способности объединять, удерживать единство, предотвращать распад. Таким образом, высшая форма силы героя — это способность создавать ынтымак.

8. Ынтымак как высшая точка эпической этики

Если проследить логику Главы III, то становится очевидным, что ынтымак представляет собой её кульминацию:

- Действие — подтверждает бытие;
- Долг и Мера — структурируют действие;
- Ответственность — углубляет его экзистенциально;
- Честь и Достоинство — формируют субъектность;
- Ынтымак — объединяет субъектов в устойчивую форму бытия.

Таким образом, ынтымак — это высшая форма эпической этики, в которой индивидуальная и коллективная онтология совпадают.

Промежуточный итог Главы III

Этическое измерение эпоса «Манас» не сводится к набору добродетелей или норм поведения. Оно представляет собой целостную систему, где:

- онтология и этика неразделимы;
- свобода и ответственность совпадают;
- сила подчинена мере;
- субъект существует в горизонте продолжения;

- коллективная устойчивость достигается через ынтымак.

Эпическая этика, таким образом, является формой удержания мира. Она не противопоставляет человека космосу, а делает его соучастником в поддержании его структуры.

Ответственность в эпосе «Манас» манифестирует себя как фундаментальное онтологическое бремя и, одновременно, как единственно подлинная форма человеческой свободы. Она не является результатом субъективного выбора, но предшествует ему, задавая объективную меру всякого действия и неразрывно связывая частный поступок с судьбой Эл и трансцендентной линией Улануу. Именно в категории ответственности эпическая этика обретает свою завершенность: здесь индивидуальное действие перерастает рамки биографического события, становясь стратегией сохранения мира как органического целого.

Данная логика подготавливает необходимый переход к анализу этических границ через фигуры Героя и Антигероя. В следующем разделе будет рассмотрена диалектика предельных форм поступка: тех, что ведут к онтологическому утверждению бытия, и тех, что провоцируют его необратимую деструкцию.

§ 3.4. Герой и Антигерой: пределы этического и онтологическая цена поступка

Фигуры Героя и Антигероя в эпосе «Манас» выполняют не столько нарративную или психологическую функцию, сколько фундаментально-онтологическую. Через их фундаментальное противостояние эпос артикулирует предельные границы этического, демонстрируя, какой ценой утверждается или утрачивается устойчивость мира. Герой и Антигерой — это не типы характеров, а две полярные модальности присутствия в бытии, два диаметрально

противоположных способа соотнесения человеческой воли с Путем, Мерой и Продолжением.

1) Герой как онтологическая фигура сохранения мира

Герой в эпическом коде лишен черт «исключительной личности» в современном атомарном смысле. Его значимость не психологическая и не биографическая. Герой репрезентирует силу подтверждения мира: через него бытие доказывает свою способность длиться вопреки энтропии. Он выступает не как субъект самореализации, а как носитель критически важной онтологической функции.

Героическое действие в «Манасе»:

Трансцендентно личной выгоде: оно не ориентировано на накопление частного ресурса;

Анти-индивидуалистично: оно не направлено на демонстрацию эгоцентрического превосходства;

Телеологично (ориентировано на Целое): его смысл заключается в восстановлении Меры, удержании Порядка и актуализации линии Улануу.

Герой — это точка, в которой Эл концентрирует свою волю к жизни. Поэтому героизм в эпосе не может быть факультативным или случайным: это онтологическое служение, соотнесенное с состоянием Универсума.

2) Антигерой как фигура онтологического разрыва

Антигерой в эпосе не тождественен просто «злодею» в морализаторском понимании. Его философская деструктивность заключается в том, что он воплощает онтологический разрыв — катастрофический раскол между силой и ответственностью, между амбицией и Мерой. Антигерой действует интенсивно, но его активность не «длит» мир, а подтачивает его основания.

Антигероическое действие (будь то внешние враги

или внутренние предатели, как Абыке и Кобош) характеризуется:

Абсолютной утратой Меры: сила превращается в насилие, не знающее границ;

Нигилизмом по отношению к Улануу: отрицанием преемственности ради мгновенного самоутверждения;

Деструктивным произволом: волей, которая не слышит зова коллективного горизонта.

Важно подчеркнуть: антигерой часто обладает колоссальной энергией и решимостью. Его опасность кроется не в дефиците силы, а в её онтологической неукорененности. Он действует «мимо мира», и именно эта несоразмерность превращает его из участника бытия в агента Хаоса.

3) Предел этического: где действие перестает быть допустимым

Противопоставление Героя и Антигероя позволяет артикулировать границы эпической этики. Эти пределы не фиксируются в виде формальных кодексов, но обнаруживаются через онтологическую цену поступка. В «Манасе» действие оценивается не по субъективной интенции («хотел как лучше») и не по узкому прагматическому результату, а по его воздействию на целостную архитектуру мира.

Поступок признается этически недопустимым (входящим в зону «антигероического»), если он:

Провоцирует разрыв трансляции: делает невозможной дальнейшую передачу смыслов и преемственность (улануу);

Деформирует коллективную Меру: вносит в жизнь народа диспропорцию, произвол или избыточность, которую невозможно компенсировать;

Оказывается «вне-наративным»: не может быть интегрирован в коллективную память и Слово без

разрушения самой логики национального кода.

Таким образом, эпическая этика выдвигает критерий бытийной состоятельности: Герой — это тот, чья воля способна выдержать «давление» целого мира; Антигерой — тот, чье действие не выдерживает этой нагрузки и обрушивает фрагмент бытия в хаос.

4) Онтологическая цена поступка: сохранение или распад

В универсуме «Манаса» каждый значимый акт имеет свою онтологическую стоимость. Эта цена выражается не в категориях индивидуального успеха или личной трагедии, а в пост-событийном состоянии мира. Ключевыми индикаторами «цены» здесь выступают вопросы: Сохранен ли порядок? Удержана ли Мера? Обеспечена ли возможность будущего продолжения?

Эпос мыслит поступок как событие бытия, а не как частное проявление воли. Аксиологическая шкала здесь выстроена следующим образом:

Отказ от утилитаризма: цена измеряется не личным прибытком или моральным комфортом субъекта;

Бремя целого: героическое действие признается «высоким» именно из-за тяжести принимаемой ответственности за судьбу Эл;

Онтологическое предательство: антигероический акт разрушителен потому, что он снимает с человека бремя сопричастности, подменяя созидательное участие разрушительным произволом.

В конечном итоге, выбор между героическим и антигероическим — это не спор о «вкусах» или «мнениях», а экзистенциальная битва за то, будет ли мир существовать дальше.

Этот финальный фрагмент ставит точку в философской деконструкции персонажных моделей эпоса. Вы

уходите от упрощенного «черно-белого» восприятия добра и зла, предлагая гораздо более глубокую перспективу: герой и антигерой как два функциональных полюса, которые вместе «держат» границы национального космоса.

Особенно ценен ваш тезис о том, что антигерой — это тоже часть самосознания, но в качестве «формы предупреждения». Это превращает эпос в живой учебник онтологической безопасности народа.

5) Герой, Антигерой и коллективная память

Эпическая традиция фиксирует и легитимирует различие между Героем и Антигероем через механизмы культурной памяти. Герой имплантируется в Слово как действующий паттерн продолжения; Антигерой — как персонифицированная форма онтологического разрыва или предупреждения. Однако обе фигуры репрезентативны для коллективного самосознания, поскольку вместе они очерчивают контуры допустимого бытия.

Коллективная память в «Манасе» выполняет строгую философскую селекцию: она не просто архивирует факты, но «сортирует» бытие, отделяя интенции, способные к интеграции в будущее, от деструктивных импульсов, ведущих к энтропии. Герой и Антигерой в этой системе диалектически необходимы друг другу: через их напряженное соприкосновение эпос манифестирует и удерживает Меру мира.

6) «Манас» и героизм как форма бытийной ответственности

В универсуме «Манас» феномен героизма раскрывается не как культ маскулинной силы или триумфа, а как форма предельной ответственности за судьбу Эл. Герой не возвышается над коллективом в иерархическом смысле; напротив, он добровольно принимает на себя всю полноту его уязвимости. Он становится «точкой максимального

риска», метафизическим фильтром, через который реальность либо проходит очищенной и укрепленной, либо окончательно теряет устойчивость.

Антигероическое начало, напротив, локализуется там, где воля утрачивает связь с этой «священной уязвимостью» целого и перестает соотноситься с общим горизонтом. Таким образом, дихотомия Героя и Антигероя в «Манасе» носит не морально-дидактический, а фундаментально-онтологический характер: это различие между созиданием структуры и её деградацией.

Вывод

Фигуры Героя и Антигероя в эпосе «Манас» манифестируют собой предельные экзистенциальные полюса эпической онтологии и этики. Через их диалектическое противопоставление эпос артикулирует границы допустимого действия и обнажает онтологическую цену человеческого акта. Герой выступает гарантом сохранности мироздания, добровольно принимая на себя «бремя целого» и обеспечивая трансляцию бытия через линию Улануу. Антигерой, напротив, провоцирует бытийную катастрофу, нарушая священную Меру и инициируя необратимый разрыв преемственности.

В этой точке эпическая этика достигает своей высшей философской формы: она окончательно трансформируется из формального свода предписаний в философию бытийной ответственности. В рамках этой системы всякое действие верифицируется не по своей интенции или прагматике, а по фундаментальной способности удерживать мир как органическую целостность.

Выводы по Главе III

Глава III настоящего исследования была посвящена философскому анализу этического измерения эпоса «Манас» как практического и нормативного продолжения

его онтологической структуры. Проведенный анализ позволил доказать, что этика в эпосе не является внешней по отношению к бытию системой норм, а выступает внутренней формой его сохранения, защиты и трансляции.

Ключевые итоги исследования в рамках данной главы:

Онтологический статус действия: Установлено, что поступок в эпосе не является частным актом субъекта. Он осмыслен как событие бытия, в котором решается вопрос о целостности мира. Эпическое действие всегда направлено на удержание Меры и верификацию линии продолжения (Улануу). Этика «Манаса» начинается не с абстрактных императивов, а с признания субстанциальной значимости человеческого вмешательства в структуру сущего.

Долг и Мера как навигаторы бытия: Категории долга и меры образуют нормативный каркас эпоса. Долг интерпретирован как внутренняя необходимость участия в сохранении мира, а Мера — как центральный принцип соразмерности действия Целому. Показано, что нарушение меры в эпосе тождественно онтологической катастрофе, а Справедливость выступает как акт реставрации нарушенного равновесия.

Ответственность как бремя со-бытия: Категория ответственности раскрыта как фундаментальная форма коллективного существования. Она не является результатом индивидуального выбора, но изначально укоренена в принадлежности человека к Эл. Ответственность в «Манасе» обладает временной глубиной: через Слово и Память она связывает актуальный жест героя с судьбой поколений, превращая этику в форму исторической длительности.

Герой и Антигерой как онтологические полюса: Анализ персонажных моделей выявил предельные границы

эпического пространства. Герой осмыслен как носитель «онтологического бремени целого», чье действие подтверждает устойчивость мира. Антигерой же воплощает цену произвола и разрыва преемственности. Противостояние между ними показано не как морализаторская оппозиция, а как экзистенциальная граница между созиданием формы и хаотическим распадом.

В совокупности результаты Главы III подтверждают, что этика эпоса «Манас» носит глубоко онтологический и коллективный характер. Она совпадает с вопросом о самой возможности бытия. Человек здесь выступает не как автономный индивид, а как полномочный носитель общего Дела, общей Памяти и общей Судьбы.

Полученные выводы создают необходимое философское основание для завершающего синтеза всего исследования. Эпос «Манас» окончательно предстает как целостный Национальный Код, интегрирующий онтологическое, этическое и культурно-историческое измерения в единую, жизнеспособную систему национальных смыслов.

Глава -4. эпос «Манас» как онтолого-этический национальный код

§ 4.1. Постановка проблемы: онтолого-этическая природа национального кода

Переход к синтетическому рассмотрению эпоса «Манас» как национального кода требует принципиального философского уточнения самой категории «онтолого-этическое». Без такой экспликации понятие национального кода неизбежно редуцируется либо к культурологической описательности, либо к идеологической нормативности. В первом случае код оказывается совокупностью традиций, архетипов и символов; во втором — инструментом мобилизационной риторики. Однако ни один из этих подходов не способен объяснить фундаментальную устойчивость

национального бытия и глубину кризиса, возникающего при его разрушении.

Ключевой вопрос состоит в следующем: почему утрата национального кода переживается не как изменение культурного стиля, а как онтологический разрыв? Почему разрушение преемственности воспринимается как потеря мира, а не как простая трансформация социальной формы?

Ответ на этот вопрос возможен лишь при переходе к онтологическому измерению. Речь должна идти не о том, какие ценности декларирует коллектив, а о том, каким образом коллектив конституирует реальность, как он переживает мир как «свой», и какие основания делают этот мир устойчивым.

Национальный код должен быть осмыслен не как производное социальных соглашений, а как форма конституирования бытия.

Онтологическая глубина национального кода

В онтологическом измерении национальный код представляет собой не совокупность ценностей, а фундаментальную матрицу отношения к сущему. Он задаёт горизонт очевидности — то, что воспринимается как безусловно реальное, несомненное и требующее подтверждения.

Онтология здесь понимается не как отвлечённая метафизическая теория, а как пред-рефлексивная структура бытия-в-мире — как исходный способ раскрытия реальности. Это уровень, на котором мир не проблематизируется, а принимается как самоочевидная структура смысла.

Национальный код в этом смысле определяет:

— что считается миром, а что — хаосом;
— что признаётся порядком, а что — разрушением;
— что мыслится как продолжение, а что — как разрыв;
— что является допустимым, а что — недопустимым.

В эпическом горизонте «Манаса» мир не нейтрален. Он не есть совокупность объектов и не пространство для произвольной самореализации. Мир предстает как Путь (Жол) — динамическая структура, требующая усилия и подтверждения.

Это означает, что бытие не статично, а процессуально.

Мир не «дан» — он «удерживается».

Если мир дан, он существует независимо от человеческого участия. Если он удерживается, его существование зависит от меры действия.

В эпическом сознании мир существует постольку, поскольку сохраняется равновесие, поддерживается преемственность и соблюдается мера. Нарушение этих принципов не просто меняет условия жизни — оно ставит под угрозу саму возможность мира как целого.

Следовательно, национальный код фиксирует структурную модель бытия, в которой:

Мир есть Путь. Время есть Улануу (продолжение). Человек есть носитель продолжения. Эл есть форма органической целостности.

Это не символическая система, а онтологическая конфигурация.

Темпоральность как основание устойчивости

Особую роль в онтологической структуре кода играет время. В эпосе «Манас» время не редуцируется к линейной последовательности событий. Оно выступает как Улануу — как продолжение, передача, длительность.

Прошлое здесь не замыкается в завершённости. Оно активно присутствует в настоящем, задавая структуру действия. Память не архивирует факты; она удерживает форму мира.

Темпоральность эпоса носит трёхчленную структуру:

прошлое как основание,
настоящее как испытание,
будущее как ответственность.

Настоящее не автономно. Оно находится между обязанностью перед прошлым и ответственностью за будущее.

В этом заключается фундамент устойчивости: национальный код закрепляет модель времени, в которой разрыв переживается как угроза целостности. Утрата преемственности означает не обновление, а разрушение основания.

Эл как онтологическая субъектность

Онтологическая глубина национального кода раскрывается также в понимании коллективной субъектности. Эл в эпическом сознании не является агрегатом индивидов. Он представляет собой целостность, удерживаемую общей мерой, общей памятью и общим горизонтом ответственности.

Эл существует постольку, поскольку существует единое понимание мира, единая структура допустимого и единый образ правильного действия.

Если эти элементы разрушаются, коллектив утрачивает форму целостности и превращается в совокупность разрозненных индивидов.

Следовательно, национальный код формирует не просто идентичность, а способ совместного присутствия в мире.

Этика как внутренняя структура бытия

Однако онтологический уровень не исчерпывает природы кода. Его устойчивость объясняется тем, что он трансформируется в императив действия.

Если онтология задаёт структуру мира, то этика определяет способ его сохранения.

В эпосе «Манас» этика не надстраивается над онтологией. Она не выводится из абстрактных принципов и

не закрепляется рациональными формулами. Она укоренена в самой структуре бытия.

Долг — форма соответствия миру. Мера — принцип удержания равновесия.

Ответственность — подтверждение включённости в Эл. Героизм — крайняя форма сохранения целостности.

Нарушение нормы означает не только моральную ошибку, но онтологическую дестабилизацию.

Таким образом, этика выступает как практическое самоосуществление онтологии.

Онтолого-этический синкретизм

Специфика эпоса «Манас» заключается в том, что он не разводит онтологию и этику на уровне рефлексии. Он являет образно-нарративную форму, где мир уже содержит норму.

В эпическом сознании невозможно сначала исследовать устройство космоса, а затем решить, как действовать. Действие вписано в саму структуру бытия.

Бытие и должное совпадают. Мир и норма неразделимы.

Это и есть онтолого-этическая природа национального кода.

Код как форма конституирования реальности

В итоге национальный код следует понимать как:

форму бытия-в-действии,

структуру удержания мира,

принцип преемственности,

способ коллективной ответственности.

Он не является идеологией. Он не сводится к символам. Он не равен культурному декору.

Он есть способ существования.

Его утрата переживается как кризис основания, поскольку разрушение кода означает утрату формы, через

которую мир был осмыслен и удержан.

§ 4.2. Национальный код как онтологическая категория философии культуры

Переход от постановки проблемы к аналитическому развертыванию эпоса «Манас» как онтолого-этического национального кода требует введения промежуточного теоретического звена. Без него исследование рискует остаться либо в границах культурологического описания (где «код» понимается как совокупность символов и традиций), либо в поле нормативной риторики (где «код» трактуется как набор предписаний). Поэтому необходимо обосновать статус национального кода как самостоятельной категории философии культуры — категории, позволяющей мыслить культуру не только как систему значений, но как способ бытия.

1. От «культуры» как набора смыслов — к «культуре» как форме существования

В распространённых моделях философии культуры культура определяется преимущественно как мир символов, текстов, норм и практик, посредством которых человек упорядочивает свой опыт и создаёт «вторую природу». Такой подход продуктивен, однако он зачастую оставляет без ответа вопрос о том, почему культурная принадлежность имеет для коллективов характер не внешней опции, а основания существования. Иными словами, почему культурный разрыв переживается как онтологическая утрата.

Если культура трактуется исключительно как «надстройка» над универсальным человеческим бытием, то она может быть заменяемой и вторичной. Но исторический опыт показывает обратное: культура способна быть не просто формой выражения бытия, а его условием. Следовательно, философская задача заключается в том, чтобы

мыслить культуру не только как семиотическую систему, но как онтологический режим: как способ присутствия человека и коллектива в мире.

Национальный код в таком ракурсе выступает не как совокупность элементов культуры, а как её внутренняя матрица — то, что делает возможным саму связность культурного мира, его устойчивость и воспроизводимость.

2. Национальный код как «матрица очевидности» и «структура допустимого»

Если перенести акцент с описания культурных содержаний на анализ их основания, становится возможным определить национальный код как матрицу очевидности: как систему пред-рефлексивных установок, через которые коллектив распознаёт мир как «свой» и отличает порядок от хаоса, дозволенное от недозволенного, достойное от разрушительного.

Код задаёт не отдельные ценности, а сам горизонт ценностности; не отдельные нормы, а структуру нормативности; не отдельные смыслы, а условия смыслообразования. Он функционирует как глубинная схема, определяющая:

— что в мире признаётся безусловно реальным;

— какие формы действия считаются легитимными;

— какие пределы недопустимо пересекать;

— каким образом прошлое связывается с будущим.

Следовательно, национальный код может быть определён как структура допустимого, то есть как онтологическая граница, внутри которой возможны коллективная субъектность и историческое продолжение.

Эта постановка принципиально отличает философский подход от дескриптивных моделей: речь идёт не о перечне культурных признаков, а о механизме формирования реальности как осмысленного мира.

3. Различение: символ — норма — код

Для уточнения статуса рассматриваемой категории важно различить три уровня: символический, нормативный и кодовый.

Символический уровень фиксирует образы, знаки, мифологемы, художественные формы. Он важен, но сам по себе не объясняет устойчивости культуры: символы могут изменяться и заменяться.

Нормативный уровень фиксирует предписания и правила поведения. Однако нормы не устойчивы без основания: без онтологической санкции они либо формализуются, либо становятся инструментом внешнего контроля.

Кодовый уровень является глубже обоих. Код не сводится ни к символу, ни к норме. Он представляет собой принцип их связности, то, что делает символы значимыми, а нормы обязательными. Код — это не содержание культуры, а её форма как целого; не набор элементов, а способ их организации; не система сигналов, а архитектоника смыслов и действий.

Именно поэтому национальный код следует мыслить как онтологическую категорию философии культуры: он задаёт режим существования культуры как целостности.

4. Код и коллективная субъектность: от «населения» к «Эл»

Культура в философском смысле не существует вне субъекта. Однако субъект здесь не равен сумме индивидов. Национальный код предполагает специфический тип коллективной субъектности — Эл — как форму совместного бытия, удерживаемую общей мерой, общей памятью и общим горизонтом ответственности.

Коллектив становится субъектом не потому, что обладает единым происхождением или территорией, а потому, что способен:

— распознавать мир в едином горизонте смысла;

— поддерживать границы допустимого;

— обеспечивать преемственность как длительность;

— принимать ответственность за целое.

Национальный код является условием этой субъектности: он производит внутреннюю связность «Мы», без которой коллектив распадается на разрозненные интересы и ситуативные идентичности.

5. Код как онтологическая темпоральность: культура как длительность

Одним из важнейших параметров национального кода является его темпоральное измерение. Код фиксирует не только «что есть», но и «как продолжается». Он удерживает культуру как длительность, превращая прошлое в со-действующее основание настоящего и будущего.

В этом смысле культура — не накопление событий, а форма преемственности. Национальный код организует время как продолжение, а не как последовательность. Он связывает биографическое время индивида с историческим временем коллектива, создавая вертикаль ответственности.

Именно эта темпоральность делает код устойчивым: разрушение преемственности переживается как утрата основания, потому что без длительности исчезает сама форма культурного бытия.

6. Эпос как привилегированная форма кодовой онтологии

Обоснование национального кода как онтологической категории философии культуры позволяет перейти к следующему тезису: эпос является привилегированной формой проявления кода.

Это объясняется тем, что эпос:

— соединяет онтологию и этику в едином нарративе;

— удерживает память как действенность, а не как архив;

— формирует коллективную субъектность через Слово;

— репродуцирует не события, а структуру отношения к миру.

Эпос не просто отражает культурные смыслы; он удерживает и воспроизводит архитектонику культурного бытия. В этом отношении «Манас» выступает не как текст среди текстов, а как форма культурной онтологии, обеспечивающая непрерывность национального существования.

7. Итоговая дефиниция

С учётом сказанного национальный код может быть определён следующим образом:

Национальный код — это онтологическая матрица культуры, задающая коллективный режим присутствия в мире, структуру допустимого действия и темпоральность продолжения, обеспечивающая устойчивость коллективной субъектности и воспроизводство национального бытия.

Эта дефиниция фиксирует принципиальный методологический переход: от анализа национального кода как набора культурных характеристик — к пониманию кода как философской категории, описывающей культуру как способ бытия.

В таком горизонте эпос «Манас» предстает как концентрированная форма национального кода: как живая архитектоника, в которой бытие, действие и память соединены в опыте ответственности и продолжения. Именно поэтому дальнейшее развертывание главы — в § 4.3 и последующих параграфах — становится возможным как строгий философский анализ, а не как описательная интерпретация.

§ 4.3. Национальный код как единство онтологии, этики и памяти

Осмысление эпоса «Манас» как национального кода

требует окончательного преодоления редукционистских трактовок, ограничивающих код либо сферой культурной символики, либо системой нормативных предписаний. В философском измерении национальный код не является ни декоративным слоем культуры, ни инструментом идеологической мобилизации. Он представляет собой сложную синтетическую структуру, в которой онтологическое, этическое и мемориальное измерения образуют органическое и нерасторжимое единство.

Разрыв между этими уровнями неизбежно ведёт к системной деградации национального сознания. Если онтология изолируется от этики и памяти, она превращается в абстрактную метафизику, лишённую жизненной силы и практической значимости. Если этика отделяется от онтологического основания, она вырождается в формализм или морализм, утрачивающий глубину и обязательность. Если память отрывается от бытийного и нормативного горизонта, она становится архивом, фиксирующим факты, но не формирующим смысл.

Эпос «Манас» демонстрирует принципиально иную модель — модель внутренней связанности этих уровней. В нём национальный код функционирует не как сумма элементов, а как целостный живой организм. Он задаёт не только архитектуру мира (онтология), но и форму должного присутствия в нём (этика), а также способ исторического воспроизводства этой формы (память). Бытие здесь изначально разомкнуто навстречу действию; действие — ответственно перед прошлым и будущим; память — не архив, а принцип удержания смысла.

Онтологический горизонт: мир как уязвимое равновесие

В эпосе «Манас» мир не мыслится как нейтральная или самодостаточная данность. Он не гарантирован извне и

не является завершённым порядком, существующим независимо от человеческого участия. Мир — это Путь (Жол), динамическое и уязвимое равновесие, требующее постоянного возобновления.

Эта интуиция принципиально отличает эпическую онтологию от модерной модели, где мир воспринимается как объективная структура, независимая от нравственного усилия субъекта. В модерном горизонте человек адаптируется к уже существующей реальности. В эпическом — он соучаствует в её удержании.

Улануу (продолжение) становится фундаментальной категорией бытия. Мир существует постольку, поскольку продолжается. Прерывание продолжения означает не частичную утрату, а онтологический разрыв — разрушение самой структуры устойчивости.

Национальный код в этом смысле фиксирует:

— понимание мира как процесса, а не объекта;

— представление о равновесии как условии существования;

— необходимость усилия как формы подтверждения реальности;

— соучастие как принцип бытия.

Мир в эпосе не «имеется» — он «сбывается». Это сбывание возможно лишь через коллективное действие.

Онтология эпоса динамична. Она описывает не состояние, а становление. Бытие здесь есть процесс удержания меры между хаосом и порядком. Если мера нарушается, мир начинает распадаться.

Следовательно, национальный код содержит в себе онтологическую модель, в которой реальность зависит от качества человеческого участия.

Этика как практическое осуществление бытия

Если мир уязвим и процессуален, действие не может

быть произвольным. Оно должно быть соразмерным структуре бытия. Именно здесь возникает этическое измерение национального кода.

Этика в эпосе «Манас» не есть система отвлечённых правил. Она вырастает из самой структуры мира. Если мир держится на мере, то поступок, нарушающий меру, разрушает не только социальную гармонию, но и онтологическую ткань реальности.

Долг здесь понимается как форма включённости в продолжение. Он не навязывается извне; он возникает из внутренней необходимости поддерживать устойчивость мира.

Мера выступает как принцип соразмерности усилия — как критерий различения созидательного и разрушительного действия.

Ответственность означает подтверждение принадлежности к Эл, то есть к целостности, превышающей частное существование.

Героизм становится предельной формой удержания бытия в условиях угрозы. Он представляет собой не романтизацию риска, а крайнюю степень онтологической ответственности.

Таким образом, национальный код задаёт специфическую этику продолжения. Ценность поступка определяется не субъективной мотивацией и не внешним признанием, а способностью сохранить целостность мира и Эл.

Этика в эпосе не регулирует внешнее поведение; она организует сам способ присутствия в мире.

Память как онтологический регулятор

Третьим измерением национального кода выступает память. Однако память в эпосе не сводится к фиксации исторических событий или героических эпизодов. Она носит деятельный и нормативный характер.

Память сохраняет не факты, а образцы. Она удерживает не хронику, а меру. Она фиксирует не прошлое, а критерий допустимого.

Прошлое в эпосе не отдаляется во временной глубине. Оно присутствует в настоящем как действующая структура. Память делает возможным продолжение, связывая онтологию и этику в единую систему.

Без памяти онтология утрачивает преемственность, а этика — обязательность. Без памяти мир превращается в мгновение, лишённое длительности.

Память соединяет:

— структуру мира,

— норму действия,

— горизонт будущего.

Именно через память формируется национальное «Я» как исторически протяжённая субъектность. Коллектив становится субъектом не потому, что он существует биологически, а потому, что он удерживает связь между прошлым, настоящим и будущим.

Память в эпосе — это не ретроспекция, а регулятор устойчивости.

Триединство как условие устойчивости

Онтология, этика и память в эпосе «Манас» не существуют автономно. Они образуют триединую структуру, в которой каждый элемент поддерживает и усиливает другие.

Онтология задаёт форму мира. Этика обеспечивает его удержание.

Память гарантирует его продолжение.

Если хотя бы один элемент выпадает, система теряет устойчивость.

Онтология без этики становится спекулятивной схемой. Этика без онтологии превращается в формализм.

Память без обоих — в музейную фиксацию.

Национальный код устойчив именно потому, что эти измерения слиты в единую архитектонику.

Код как горизонт коллективного самопонимания

Национальный код в эпосе выступает как горизонт коллективного самопонимания. Он позволяет народу:

— интерпретировать события в собственном смысловом пространстве;

— различать достойное и недостойное;

— определять границы допустимого;

— принимать на себя ответственность за мир.

Этот код не навязывается через доктрину. Он воспроизводится через со-проживание эпического Слова.

Слово в эпосе не просто повествует — оно инициирует. Оно вовлекает слушателя в структуру ответственности. Через Слово коллектив не только вспоминает, но и подтверждает свою онтологическую форму.

Динамика и интеграция перемен

Устойчивость национального кода не означает его неподвижности. Его жизнеспособность проявляется в способности интегрировать исторические изменения, не разрушая внутреннюю меру.

Код сохраняется не через консервацию формы, а через сохранение принципа связи между Бытием, Действием и Памятью.

Если эти связи сохраняются, возможны изменения политических режимов, социальных структур и образа жизни. Но если разрывается связь между онтологией, этикой и памятью — наступает кризис основания.

Национальный код как субъектность истории

В эпосе «Манас» кыргызский народ удерживает себя не просто как общность происхождения, а как целостное «Мы», способное быть субъектом собственной истории.

Субъектность означает способность:

— интерпретировать события в собственном горизонте;

— действовать в соответствии с внутренней мерой;

— продолжать себя в условиях разрывов.

Национальный код становится формой исторической самодостаточности.

Концептуальный итог

Таким образом, национальный код в эпосе «Манас» предстает как единство:

Онтологии — структуры мира как Пути. Этики — формы должного участия. Памяти — принципа исторического продолжения.

Это единство образует живую архитектонику национального бытия.

Национальный код — не музей, не доктрина и не политическая программа. Он есть способ существования коллективного «Мы» в уязвимом мире, требующем усилия, меры и ответственности.

И именно в этом триединстве — онтология, этика, память — заключается философская глубина эпоса «Манас» как формы национального самосохранения.

§ 4.4. Эпос как архитектоника воспроизводства национального бытия

Под архитектоникой понимается не просто структура, а внутренний принцип организации целого, обеспечивающий воспроизводство его основания.

Рассмотрение эпоса «Манас» как онтолого-этического национального кода неизбежно выводит исследование к фундаментальному вопросу: каким образом данный код сохраняет свою витальность и обеспечивает воспроизводство национального бытия вне зависимости от смены исторических эпох, социально-политических форма-

ций и внешних условий?

Этот вопрос не может быть решён в рамках традиционного представления о культуре как хранилище текстов или символов. Речь идёт не о сохранении повествовательного корпуса, не о механической трансляции традиций и не о консервации формы. Вопрос стоит значительно глубже — о регенерации способа существования мира, человека и коллектива, зафиксированного в эпической структуре.

Эпос не хранит идентичность. Он её воспроизводит.

Именно в этом заключается его архитектоническая функция.

Архитектоника как принцип органической целостности

Под архитектоникой в данном контексте понимается не просто структура и не совокупность взаимосвязанных элементов, а принцип внутренней организации целого, в котором каждая часть соотнесена с основанием и смыслом всей системы. Архитектоника предполагает иерархию, взаимную обусловленность и целостность, не сводимую к сумме составляющих.

Эпос «Манас» не является набором сюжетов, героических эпизодов или моральных назиданий. Он представляет собой органически организованное целое, где:

— онтология задаёт форму мира;

— этика определяет способ действия;

— память обеспечивает преемственность;

— слово осуществляет передачу;

— герой воплощает меру;

— коллектив (Эл) удерживает целостность.

Эти элементы не автономны. Их искусственное разделение разрушает смысловую структуру эпоса. Архитектоника проявляется именно в том, что изменение одной

части неизбежно затрагивает остальные.

Следовательно, эпос действует не как хранилище содержаний, а как принцип воспроизводства формы целого. Он удерживает структуру, позволяя изменяться конкретным историческим формам, не разрушая основания.

Воспроизводство как регенерация основания

Ключевым для понимания архитектоники является различие между повторением и воспроизводством.

Повторение — это механическое воспроизведение внешней формы.

Воспроизводство — это регенерация основания.

Эпос «Манас» не требует воспроизводить конкретные исторические обстоятельства или буквальные формы поведения. Он воспроизводит тип отношения к миру.

Воспроизводится:

— не событие как факт,

— а способ его осмысления;

— не жест героя,

— а мера ответственности, стоящая за ним;

— не исторический контекст,

— а структура испытания.

Таким образом, эпос не закрепляет форму прошлого — он закрепляет принцип его продолжения.

Национальное бытие сохраняется не через имитацию древних форм, а через реактуализацию онтологического и этического горизонта, внутри которого эти формы когда-то возникли.

Структурное повторение как способ устойчивости

Механизм воспроизводства в эпосе основан на особом типе структурного повторения.

Повторяются не события, а их логика:

— структура испытания;

— структура выбора;

— структура ответственности;
— структура соразмерности;
— структура со-бытия.

Исторические декорации меняются. Социальные институты трансформируются. Формы жизни эволюционируют. Но структура оценки действия через призму Меры и Ответственности остаётся устойчивой.

Именно это делает эпос невосприимчивым к историческим изменениям. Он не фиксирует конкретный уклад, он закрепляет способ осмысления мира.

Таким образом, воспроизводство национального бытия осуществляется через сохранение структурной логики, а не через сохранение внешней формы.

Слово как онтологическая инициация

Центральным инструментом архитектоники воспроизводства является Слово.

Эпическое Слово не выполняет функцию информирования. Оно не передаёт данные о прошлом. Оно инициирует. Оно вводит в горизонт Улануу — в пространство продолжения.

Слово:
— не описывает мир;
— а формирует отношение к нему;
— не фиксирует норму;
— а вовлекает в меру;
— не архивирует прошлое;
— а делает его содействующим.

Через Слово осуществляется инициация новых поколений в структуру ответственности. Слово производит сопричастность и вводит индивида в пространство коллективного бытия.

Таким образом, эпос обеспечивает связность народа не институционально, а экзистенциально. Связность возни-

кает через внутреннее признание меры, а не через внешнюю дисциплину.

Образ героя как нормативная матрица

Особое место в архитектонике воспроизводства занимает фигура героя.

Герой в эпосе — это не объект восхищения и не персонаж исторической реконструкции. Он — воплощённая мера.

Образ героя функционирует как нормативная матрица. Он демонстрирует:

— предел допустимого;

— цену поступка;

— соразмерность личного и коллективного;

— готовность к жертве ради сохранения целого.

Героизм в эпосе не является культом силы. Он представляет собой предельную форму онтологической ответственности.

Через фигуру героя воспроизводится не образ жизни, а способ соотнесения личного с бытийным основанием.

Темпоральный синтез и непрерывность

Архитектоника эпоса включает особую темпоральную структуру. Эпос выполняет функцию темпорального синтеза.

Прошлое не изолировано от настоящего.
Оно со-действует.

Настоящее не автономно.
Оно отвечает.

Будущее не абстрактно.
Оно обязует.

Таким образом, воспроизводится не хронология дат, а форма присутствия народа во времени.

Эпос удерживает коллектив как длительное целое, несмотря на катастрофы, войны, политические трансфор-

мации и исторические разрывы.

Темпоральная архитектоника эпоса обеспечивает онтологическую непрерывность.

Условия действенности архитектоники

Архитектоника воспроизводства не действует автоматически. Она требует со-участия.

Там, где эпос превращается в декоративный символ, формальный ритуал или инструмент риторики, механизм воспроизводства ослабевает.

Код сохраняет силу лишь тогда, когда он проживается как пространство личного выбора и коллективной ответственности.

Национальное бытие удерживается не через декларации, а через действие.

Интеграция исторических перемен

Феноменальная устойчивость «Манаса» объясняется способностью его структуры интегрировать новый исторический опыт.

Эпос не требует неизменности форм. Он требует сохранения принципа.

Мир как Путь может проходить через различные исторические ландшафты. Но он остаётся Путём. Действие может принимать новые формы. Но оно остаётся ответственным.

Эл может трансформироваться институционально. Но он остаётся субъектом бытия.

Эта способность к интеграции и есть признак живой архитектоники.

Идентичность как продолжение

Эпос воспроизводит не идентичность как самотождественность, а идентичность как продолжение.

Самотождественность предполагает неизменность формы. Продолжение допускает изменение формы при

сохранении основания.

Эпос утверждает продолжение.

Это означает, что национальное бытие сохраняется через сохранение принципа, а не через буквальное повторение прошлого.

Архитектоника в условиях современности

В условиях ускорения времени, цифровой фрагментации и кризиса коллективных оснований национальное бытие сталкивается с риском распада.

Архитектоника эпоса продолжает удерживать пространство, где возможно:

— осмысленное действие;

— оценка поступка через призму Меры;

— принятие ответственности за будущее;

— сохранение целостности «Мы».

Эпос сохраняет не традицию как форму, а традицию как принцип удержания мира.

Концептуальный итог

Таким образом, эпос «Манас» выступает как архитектоника воспроизводства национального бытия в строгом философском смысле.

Он воспроизводит:

— мир как уязвимое равновесие;

— действие как ответственность;

— время как продолжение;

— коллектив как субъект бытия.

Национальный код в эпосе — не статичная структура, а динамическая система регенерации.

Он обеспечивает не сохранение прошлого, а возможность будущего.

И в этом заключается его философская глубина: эпос «Манас» есть форма непрерывного рождения народа в истории.

§ 4.5. Эпос и современность: пределы, вызовы и возможности актуализации национального кода

Рассмотрение эпоса «Манас» в контексте современности требует предельной философской осторожности и методологической строгости. Задача заключается не в адаптации эпических сюжетов к текущей повестке и не в поиске прямых параллелей между героическими образами и современными политическими или социальными реалиями. Подобная редукция неизбежно приводит либо к идеологизации эпоса, либо к его символическому обеднению. Речь должна идти о более глубоком уровне — о выявлении условий, при которых эпос способен сохранять свою онтологико-этическую действенность в изменившемся историческом горизонте.

В эпоху глобальной неопределённости национальный код перестаёт быть лишь элементом культурного наследия. Он становится формой навигации в истории — способом удержания смысла и меры в условиях ускорения времени, множественности интерпретаций и размывания границ коллективной идентичности. Однако современность ставит под вопрос сами условия воспроизводства национального бытия, поскольку трансформирует базовые режимы отношения к миру: режим слова, режим времени и режим действия. Если эти три режима разрываются, национальный код может сохраниться как знак, но перестаёт действовать как основание.

Современность как трансформация модуса бытия

Современная эпоха характеризуется не только технологическим прогрессом, но радикальным изменением модуса отношения к миру. Глобализация, цифровизация, медиатизация и ускорение исторических процессов создают среду, в которой смысловые горизонты становятся подвижными, фрагментарными и временными. Реальность

всё чаще переживается как поток сигналов, а не как длительность смысла; как актуальность, а не как преемственность; как потребление, а не как ответственность.

Фрагментация информационного пространства приводит к тому, что Слово утрачивает статус события. Оно становится мгновенным сообщением, включённым в режим постоянной замены и обесценивания. Слово перестаёт удерживать связь между прошлым и будущим, оно не связывает и не обязывает. В результате разрывается фундаментальная для эпоса связка «слово — действие». Там, где слово не несёт веса, действие легко превращается в чистую функцию: реагирование, приспособление, прагматику.

Ускорение времени разрушает структуру преемственности. Настоящее начинает восприниматься как автономное, не обязанное ни прошлому, ни будущему. Горизонт Улануу сужается до краткосрочной прагматики и ситуативной целесообразности. В такой логике исчезает длительность как условие ответственности: поступок оценивается не по мере его влияния на целое, а по его краткосрочной эффективности.

В этих условиях национальный код оказывается под угрозой редукции к набору этнических маркеров — внешних знаков, не обладающих онтологической глубиной. Он сохраняется формально (через символы, ритуалы, именование), но утрачивает способность организовывать бытие. Следовательно, основной вызов современности заключается не в критике эпоса и не в сомнении в его ценности, а в изменении самой смысловой среды, в которой эпос может быть действенным.

Два пути отчуждения эпоса

Отчуждение эпоса в современности проявляется в двух принципиально различных, но сходных по последст-

виям формах: музеефикация и идеологизация. Обе формы фиксируют эпос, но обе лишают его живой архитектоники.

Музеефикация предполагает восприятие эпоса как памятника прошлого, требующего охраны, но не проживания. В этой логике эпос становится объектом культурного наследия, подлежащим каталогизации и архивированию. Его смысл сводится к исторической значимости и к представительству «традиции» как внешней формы. Однако сохранение текста не равнозначно сохранению кода. Архив способен хранить слова, но не способен поддерживать их онтологическую действенность, поскольку действенность предполагает со-участие и воспроизводство внутренней меры.

Идеологизация, напротив, превращает эпос в инструмент текущих целей. Здесь эпос используется как риторический ресурс для мобилизации, легитимации власти или укрепления символического капитала. В таком режиме эпос служит цели, но не задаёт её; он становится инструментом, а не горизонтом. Идеологизация редуцирует эпос к лозунгу: из него извлекаются отдельные мотивы, которые теряют связь с целым и перестают быть частью архитектоники. Тем самым разрушается органическая целостность эпического кода.

В обоих случаях эпос формально сохраняется, но утрачивает способность генерировать смыслы «здесь и сейчас». Сохраняется внешняя оболочка — исчезает внутренняя регулятивная сила.

Возможность философской актуализации: от содержания к структуре

Философски значимая актуализация эпоса возможна не на уровне содержания, а на уровне структуры. Необходимо различать сюжетную адаптацию и структурную реактуализацию. Сюжетная адаптация пытается найти

прямые соответствия между эпическими событиями и современными проблемами; она неизбежно упрощает эпос, превращая его в набор иллюстраций. Структурная реактуализация ориентирована на восстановление базовых онтологических интуиций — тех структур, которые делают эпос кодом.

Речь идёт о реактуализации следующих оснований:

— Мир как Путь (Жол): мир как процесс, требующий меры и участия;

— Действие как Ответственность: поступок как подтверждение бытия;

— Память как Длительность: прошлое как содействующее основание;

— Эл как целостный субъект: коллектив как носитель меры и продолжения.

Эпос не предоставляет готовых рецептов для политических решений. Его функция — удерживать пространство, в котором возможна национальная субъектность: способность мыслить себя во времени, действовать соразмерно целому и не выпадать из преемственности.

Эпос как критика современности

В этом отношении «Манас» становится не только «наследием», но и философской критикой современности. Современность склонна абсолютизировать мгновение, разрывать преемственность, рассматривать действие как инструмент выгоды и редуцировать коллектив к совокупности интересов. В эпическом горизонте эти установки описываются как формы энтропии: как распад меры, как утрата длительности и как ослабление ответственности.

Эпос противостоит этим тенденциям, возвращая мышление к длительности, мере и ответственности. Он напоминает, что действие имеет последствия, выходящие за пределы настоящего; утверждает, что субъектность невозможна без памяти; показывает, что коллектив су-

ществует не через совпадение интересов, а через разделение ответственности за целое. В этом смысле «Манас» выступает как критический инструмент оценки фрагментации современного сознания: он выявляет, что подлинные кризисы не только социальны или политичны, но онтологичны — это кризисы основания.

Восстановление статуса Слова как условие действенности

Особое значение в актуализации эпоса приобретает восстановление статуса Слова. В эпической архитектонике слово не только обозначает, но и обязывает; оно связывает прошлое с будущим и формирует пространство ответственности. Современность, обесценивая слово, подрывает саму эпическую структуру: слово становится «сигналом», действие — «реакцией», время — «мгновением».

Поэтому актуализация кода невозможна без возвращения слову онтологического веса. Это возвращение не означает сакрализацию риторики; оно означает восстановление связи между словом и действием в образовании, культуре, публичном диалоге. Там, где слово вновь обретает вес поступка, эпос перестаёт быть объектом «упоминания» и становится субъектом мысли.

Пределы актуализации

Необходимо обозначить и пределы актуализации. Эпос не может быть механически перенесён в современную реальность и не способен заменить политические институты или социальные механизмы. Его функция иная — он задаёт горизонт смысла. Попытка использовать эпос как универсальное средство решения всех проблем ведёт к его инструментализации и, в конечном итоге, к утрате его философской силы.

Эпос не гарантирует «спасения» от кризисов. Он предоставляет язык и структуру, позволяющие осмыслить кризис как испытание меры, а не как окончательный

распад. Он не устраняет угрозы, но позволяет «иметь с ними дело», сохраняя внутреннюю целостность коллективного «Мы».

Возможности в условиях глобализации

В условиях глобализации эпос приобретает дополнительное измерение. Глобальный мир создаёт ситуацию множественных идентичностей и пересечения культур. В этой среде национальный код может либо раствориться, либо стать точкой устойчивости. «Манас» способен выполнять вторую функцию, но при условии, что эпос не превращается в барьер или лозунг, а сохраняется как архитектоника ответственности и соразмерности.

Эпос допускает интеграцию внешнего опыта, не разрушая внутреннего основания. Его структурная устойчивость состоит в том, что он сохраняет принцип меры и ответственности даже при изменении форм. Это делает эпос не препятствием для диалога, а условием осмысленного участия в нём: только имея собственное основание, субъект способен вступать в диалог, не растворяясь.

Эпос как пространство продолжения

В конечном счёте актуальность «Манаса» определяется его способностью обеспечивать продолжение. Он не закрепляет прошлое как неизменный образец, но удерживает принцип продолжения. Национальный код жив, пока сохраняется связь между бытием как структурой мира, действием как формой ответственности, словом как медиатором смысла и памятью как длительностью. Разрыв этих связей означает кризис основания; сохранение — возможность будущего.

Таким образом, в условиях современности эпос «Манас» выступает как предельная форма философской памяти народа. Его парадоксальная актуальность заключается в том, что чем меньше он используется как лозунг, тем важнее его присутствие как смысла. Он сохраняется не

через частоту цитирования, а через глубину проживания. Сохраняясь как живая архитектоника отношений между Бытием, Действием, Памятью и Словом, «Манас» продолжает выполнять свою фундаментальную функцию — обеспечивать возможность продолжения кыргызского мира в изменившемся универсуме.

Глава IV Заключение главы IV

Эпос «Манас» как онтолого-этический национальный код кыргызского народа

Проведённое в Главе IV исследование позволило концептуально реконструировать эпос «Манас» как целостную философскую систему, в которой национальный код предстает не в качестве совокупности символов или историко-культурных нарративов, а как онтолого-этическая архитектоника воспроизводства национального бытия. Тем самым эпос был осмыслен не как памятник прошлого и не как риторический ресурс идентичности, а как глубинная матрица коллективного способа существования.

Исходной методологической установкой явилось признание того, что устойчивость национального опыта не может быть объяснена исключительно институциональными, политическими или культурологическими факторами. Национальное бытие удерживается не столько внешними формами организации, сколько внутренней структурой мироотношения, в которой соединены онтология, этика и память. Именно эта структура и получила в исследовании название онтолого-этического национального кода.

Во-первых, установлено, что в эпосе «Манас» бытие и должное образуют нераздельное единство. Мир мыслится не как завершённая и гарантированная данность, а как Путь (Жол) — процессуальное и уязвимое равновесие, существующее лишь постольку, поскольку оно удерживается через Слово, Меру и Ответственность. Бытие здесь

не предшествует действию, а осуществляется в нём. Эпос утверждает «онтологию участия»: человек и Эл выступают не внешними наблюдателями космоса, а его гарантами. Тем самым показано, что эпическая онтология носит деятельный характер, а этика является её практическим самоосуществлением.

Во-вторых, выявлена фундаментальная роль категории Улануу — продолжения. Судьба в эпическом сознании лишена фаталистической предопределённости; она задаёт вектор и меру свободной реализации субъекта. Принцип продолжения переводит индивидуальное существование в горизонт коллективной длительности, где жизнь обретает смысл через включённость в процесс возобновления бытия. Идентичность предстает не как самотождественность и не как фиксация формы, а как осознанное продолжение основания. Тем самым национальный код раскрывается как динамическая структура, ориентированная не на консервацию, а на регенерацию.

В-третьих, анализ эпоса позволил выявить специфическую антропологию со-бытия. Личность в «Манасе» существует в соотнесённости с Эл — формой коллективной субъектности. Герой не противопоставлен общности, а является концентрированным выражением её воли к сохранению мира. Ответственность за целое превосходит частный интерес, а личная судьба укоренена в судьбе коллективной. Таким образом, эпос формирует модель субъектности, в которой «Мы» не растворяет «Я», но придаёт ему историческую глубину и меру.

В-четвёртых, доказано, что этика эпоса не является внешней надстройкой в виде заповедей или моралистических предписаний. Категории Долга, Меры и Справедливости выступают как формы онтологического соответствия поступка структуре мироздания. Нарушение меры означает не только моральную ошибку, но и дестабили-

зацию равновесия мира. Фигуры Героя и Антигероя задают пределы действия и фиксируют «онтологическую цену поступка», за которой действие перестает быть созидательным и превращается в энтропию. Этика, таким образом, является практической онтологией — способом сбывания мира.

В-пятых, эпос был определён как архитектоника воспроизводства национального бытия. Он воспроизводит не прошлое как архив и не текст как форму, а способ отношения к миру. Через эпическое Слово осуществляется инициация новых поколений в структуру ответственности, меры и продолжения. Воспроизводится не событие, а принцип его осмысления; не образ героя, а тип его ответственности; не исторический эпизод, а структура выбора. Идентичность предстает как продолжение, а не как механическое повторение. В этом заключается объяснение феномена исторической устойчивости «Манаса» и способности эпического кода интегрировать изменения без утраты основания.

В-шестых, показано, что в условиях современности — эпохи ускорения времени, цифровой фрагментации и ослабления преемственности — эпос «Манас» приобретает значение онтологического якоря. Современная культура склонна разрывать связь между словом и ответственностью, между действием и длительностью. В этом контексте эпос выступает как критический горизонт, возвращающий мышление к мере и продолжению. Его актуализация возможна не через буквальное воспроизведение сюжетов и не через идеологическое использование, а через сохранение базовых интуиций: мира как пути, действия как ответственности, памяти как длительности и Эл как коллективной субъектности. Эпос предоставляет язык для осмысления кризисов не как окончательного распада, а как испытания основания.

Синтетически обобщая результаты главы, можно утверждать: эпос «Манас» функционирует как онтологическая категория философии культуры — как матрица, задающая коллективный режим присутствия в мире. Он соединяет бытие, действие, слово и память в единую структуру исторической ответственности. Его сила заключается не в символическом величии и не в частоте цитирования, а в способности обеспечивать непрерывное возобновление народа как субъекта собственной истории.

Тем самым эпос «Манас» предстает не только как память о прошлом, но и как горизонт будущего. Он демонстрирует возможность целостного существования, в котором национальная идентичность укоренена в ответственности, а историческое продолжение становится формой свободы. В этом качестве «Манас» остаётся философской формой удержания кыргызского мира в изменяющемся универсуме и неисчерпаемым основанием для дальнейшей рефлексии о судьбе национального бытия.

Итоговое заключение: Эпос «Манас» как национальный код кыргызского народа

Настоящая монография — *«Эпос „Манас“ как национальный код кыргызского народа»* — была посвящена философскому осмыслению эпоса не как памятника словесности и не как историко-фольклорного корпуса, а как глубинной структуры национального бытия. Исходной методологической установкой исследования стало признание того, что устойчивость народа не может быть сведена к политическим институтам, экономическим механизмам или культурным практикам. Она укоренена в онтологических и этических основаниях, которые определяют способ восприятия мира, характер действия и форму коллективной субъектности.

В ходе работы было показано, что эпос «Манас» функционирует как национальный код в строгом фило-

софском смысле. Под кодом понималась не система символов и не набор традиций, а матрица конституирования реальности — способ раскрытия мира как «своего», требующего удержания и продолжения. Эпос задаёт не только повествовательную структуру прошлого, но и нормативный горизонт настоящего, в котором бытие и должное образуют органическое единство.

Прежде всего было установлено, что в эпическом сознании мир мыслится как Путь (Жол) — процессуальное и уязвимое равновесие. Мир не существует как завершённая и гарантированная данность; он «сбывается» лишь при условии ответственного участия. Тем самым эпос утверждает деятельную онтологию: бытие осуществляется через действие, а не предшествует ему как нейтральная основа.

Центральное место в структуре национального кода занимает категория Улануу — продолжения. Время в эпосе раскрывается как длительность, связывающая прошлое, настоящее и будущее в единую структуру ответственности. Идентичность предстает не как самотождественность формы, а как продолжение основания. Именно эта динамика обеспечивает историческую устойчивость кыргызского мира даже в условиях разрывов и катастроф.

Анализ антропологического измерения эпоса позволил выявить его неиндивидуалистическую природу. Личность существует в соотнесённости с Эл — формой коллективной целостности. Герой эпоса не противопоставлен общности; он является концентрированным выражением её воли к сохранению мира. В этом заключается особая модель субъектности — субъектности события, где ответственность за целое превосходит частный интерес.

Этическое измерение эпоса было осмыслено как практическая онтология. Категории Долга, Меры и Справедливости не являются внешними предписаниями;

они выражают соответствие поступка структуре бытия. Нарушение меры в эпическом горизонте означает не только моральную ошибку, но и онтологическую дестабилизацию. Мир и норма здесь неразделимы.

Особое значение в исследовании было уделено архитектонике воспроизводства национального бытия. Эпос «Манас» воспроизводит не текст и не обряд, а способ отношения к миру. Через эпическое Слово осуществляется включение новых поколений в структуру ответственности. Воспроизводится не форма прошлого, а его действенность. Идентичность, таким образом, понимается как осознанное продолжение, а не как механическое повторение.

В условиях современности, характеризуемой ускорением времени, цифровой фрагментацией и ослаблением преемственности, эпос приобретает особую актуальность. Его значение проявляется не в идеологическом использовании и не в декоративной репрезентации, а в способности удерживать горизонт меры и длительности. «Манас» предоставляет язык для осмысления кризисов не как окончательного распада, а как испытания на право продолжать свой Путь.

Синтетически обобщая результаты исследования, можно утверждать: эпос «Манас» является философским основанием кыргызской идентичности. Он функционирует как живая матрица коллективного присутствия в мире, соединяющая бытие, действие, память и слово в единую структуру исторической ответственности.

Его сила заключается не в символическом величии, а в способности обеспечивать непрерывное возобновление народа как субъекта своей истории.

Тем самым эпос «Манас» предстает не только культурным наследием, но и фундаментальной формой продолжения кыргызского мира в изменяющемся универсуме.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1
К ПОЯСНИТЕЛЬНОЙ ЗАПИСКЕ И СТРУКТУРЕ РАБОТЫ

Тема исследования: «Эпос “Манас” как национальный код кыргызского народа»

Пояснение к стратегии именования и концептуальной подаче

Выбор расширенного варианта названия в качестве основного обусловлен необходимостью точной фиксации философского статуса и методологического вектора исследования. Данная формулировка эксплицирует не только предмет анализа (эпос «Манас»), но и специфический модус его осмысления: как **фундаментального национального кода**, раскрываемого через сопряжение онтологического и этического измерений.

Параллельно с основным названием к работе прилагается укороченный, концептуальный вариант заголовка. Его роль заключается не в классификации, а в **философской интерпретации** ядра исследования. Короткий вариант выполняет функцию «смыслового аттрактора», выражая экзистенциальную направленность работы и её внутреннюю логическую завершенность. Он предназначен для акцентирования интеллектуального горизонта книги, сохраняя при этом академическую легитимность основного названия.

Таким образом, использование двойного именования позволяет достичь синтеза между:

- **Академической строгостью:** требованием точности научного аппарата и методологии;
- **Философской цельностью:** задачей выражения живого смысла и духа национального бытия.

Данный подход фиксирует работу как целостное исследование, в котором категориальный анализ неразрывен с задачей смыслового самопонимания национальной

культуры.

Глава - 1. Национальный код как философская категория

1.1. Понятие «национальный код» в философии культуры

Понятие «национальный код» относится к числу фундаментальных междисциплинарных категорий, сформировавшихся на пересечении философии культуры, социальной онтологии и культурной антропологии. Актуализация данного термина в современном гуманитарном знании вызвана необходимостью осмыслить устойчивые основания коллективной идентичности в условиях тотальной глобализации и деформации традиционных жизненных миров. Однако философское содержание этого понятия часто остается в тени его метафорического или идеологического использования, что требует строгой концептуальной экспликации.

В строгом философском контексте «код» не может быть редуцирован к техническому или чисто семиотическому значению. В отличие от формальных искусственных систем, национальный код не является набором условных знаков, подлежащих произвольному перекодированию. Речь идет о **глубинной структуре смыслообразования**, посредством которой культура транслирует себя во времени, обеспечивая континуальность коллективного опыта. Такой код не конструируется сознательно; он вызревает в недрах исторического бытия народа как результат длительного со-проживания мира.

Национальный код репрезентирует не сумму традиций, а **способ отношения к сущему**, закрепленный в ментальных матрицах и воспроизводимый во всех актах культурной жизни. Он проявляется в:

• Специфических моделях ориентации в пространстве и времени;

• Типах ценностных иерархий;

• Отношении к Слову, Памяти и Ответственности.

Именно благодаря коду культура сохраняет внутреннюю когерентность (связность), даже претерпевая радикальные внешние трансформации. Формирование кода — процесс онтологический. Он кристаллизуется из взаимодействия ландшафта, хозяйственного уклада, сакральных практик и мифопоэтических интуиций. В этом смысле национальный код — это не «продукт» рефлексии, а **условие самой возможности** национального самопонимания.

Особая значимость национального кода заключается в его **до-рефлексивном функционировании**. Его базовые интенции не артикулируются в теоретических доктринах, но живут в образах, ритмах, архетипических сюжетах и языковых структурах. Поэтому философская дешифровка кода неизбежно требует обращения к первоисточникам смыслов — мифу и эпосу, где зафиксированы первичные акты национального мироустроения.

Философия культуры трактует национальный код как **онтологический горизонт**, внутри которого народ осознает свои границы и свое историческое предназначение. Здесь фиксируются представления о Судьбе (как соразмерности), о Долге (как участии в бытии) и о Человеке (как носителе общего дела).

Важно отметить, что национальный код не статичен. Он обладает «органической пластичностью»: изменения происходят через органическое переосмысление архетипов, а не через их механическую замену. В этом контексте эпические формы (такие как «Манас») не являются архаикой; они выступают в роли **смыслового ядра,** обеспечивающего жизнеспособность культуры в условиях

модернизационных вызовов.

Таким образом, национальный код в философском измерении предстает как несущая конструкция культурной идентичности. Его исследование требует перехода от описательной этнографии к **онтологическому анализу,** где эпос занимает место предельного основания национального Космоса.

Национальный код и язык как форма бытия смысла

В структуре национального кода язык занимает фундаментальное, конституирующее место. Он выступает не просто средством трансляции информации, но, прежде всего, **формой бытия смысла**, в которой кристаллизуется и воспроизводится совокупный опыт народа. Язык не «обслуживает» национальный код извне, он является его имманентным измерением, через которое осуществляется как консервация, так и актуализация базовых культурных универсалий.

В горизонте философии культуры язык рассматривается как первичный топос, в котором мир обретает осмерность. Через него фиксируются способы различения сущего, задаются границы понимания и формируются устойчивые модели отношения субъекта к реальности. Национальный код немыслим вне языковой стихии: именно она обеспечивает его историческую непрерывность и укорененность в повседневных практиках.

Язык никогда не является нейтральным медиумом. Он активно структурирует восприятие, диктует типологию значимого, определяет специфику переживания времени и пространства. Национальный код манифестирует себя в языке на нескольких уровнях:

- **Лексико-семантический:** через концепты, не имеющие прямых эквивалентов в других культурах;

• **Синтаксический:** через логику построения мысли и действия;

• **Метафорический:** через устойчивые речевые формулы, закрепляющие ценностные иерархии в коллективной памяти.

Особое значение в этом контексте обретает **устная традиция**, где язык сохраняет свою органическую связь с жизненным миром. В эпическом тексте язык функционирует не как описание реальности, а как акт её осуществления. Произнесенное слово здесь обладает онтологическим весом: оно не просто обозначает событие, но инкорпорирует его в ткань коллективного бытия. Именно поэтому в традиционной культуре Слово наделяется сакральным статусом, а его носитель — манасчы — выступает как медиатор, удерживающий связь времен.

Язык эпоса фиксирует национальный код в его **дорефлексивной целостности**. В нем депонированы архаические интуиции о мире и судьбе, которые могут выветриваться из повседневной речи, но продолжают пульсировать в эпическом нарративе. Через язык «Манаса» воспроизводится специфический тип времени — не линейного («прошлого»), а циклического и длящегося («продолжающегося»), что гарантирует устойчивость идентичности.

Следует подчеркнуть, что эрозия языка неизбежно влечет за собой деформацию самого национального кода. Редукция языка к утилитарной функции или его замещение инородными структурами ведут к фрагментации смыслового поля культуры. В таких условиях код утрачивает свою онтологическую плотность, превращаясь в декоративный символ.

Таким образом, язык предстает не элементом, а **онтологическим основанием** национального кода. Именно через язык код обретает форму исторической

длительности, позволяя эпосу оставаться не архивным артефактом, а живым источником смыслообразования в настоящем.

1.2. Национальный код и коллективная субъектность: язык и слово как формы совместного бытия

Одним из ключевых измерений национального кода является его неразрывная связь с феноменом **коллективной субъектности**. В философском дискурсе коллективная субъектность не редуцируется к сумме индивидуальных сознаний и не может быть интерпретирована как простой социальный агрегат. Речь идет о специфической форме совместного бытия (*Mitsein*), в рамках которой индивид осознает себя как носителя надындивидуального исторического и культурного опыта. Подобное понимание коллективного субъекта как структуры, конституирующей социальную реальность, находит обоснование в классической социологии (Э. Дюркгейм) и социальной философии XX века.

Коллективная субъектность формируется не абстрактно, а через языковые и символические практики. Язык в данном контексте выступает не только средством выражения коллективного сознания, но и механизмом его конституирования. Именно через язык индивид включается в пространство общих значений и усваивает фундаментальные координаты должного и сущего. Эта позиция созвучна герменевтической традиции (Х.-Г. Гадамер), согласно которой язык является единственной средой, в которой осуществляется понимание бытия как такового.

Национальный код задает горизонты коллективной субъектности, определяя способы соотнесения индивидуального и общего. Эти смысловые установки проявляются в устойчивых языковых формах — нарративах,

метафорах, ритуальных формулах. Данный подход соотносится с философией символических форм Э. Кассирера, рассматривавшего культуру как совокупность способов символического освоения мира.

Особую роль в формировании коллективной субъектности играет **Слово-событие**. В традиционных культурах слово обладает **перформативным характером** (Дж. Остин): оно не только описывает реальность, но и учреждает социальные и онтологические связи (клятвы, обязательства, акты включения в общее дело). В эпической традиции эта взаимосвязь достигает апогея:

- **Герой** действует не как автономный индивид, а как носитель воли народа;
- **Поступок** становится коллективно значимым лишь через его фиксацию в Слове;
- **Эпический нарратив** превращает частный акт в элемент национального кода.

Язык эпоса выполняет функцию медиатора между временами. Коллективная идентичность здесь формируется не через линейную хронологию, а через «воспроизводство смыслов» (П. Рикёр). Коллективный субъект не просто «имеет» историю, он **существует исторически** (М. Хайдеггер), пока его опыт непрерывно актуализируется в Слове.

Особое значение приобретает **диалогическая природа слова**. Коллективный субъект формируется в процессе постоянного соотнесения голосов — прошлого и настоящего. Эта мысль отсылает к философии диалога М. Бахтина: слово всегда адресовано Другому и включено в пространство со-бытийности. В эпической традиции «Манаса» диалогичность проявляется как форма **согласования** — через повторение, подтверждение и продолжение (*улануу*).

Важно подчеркнуть, что коллективная субъектность не нивелирует индивидуальное начало, но переопределяет его статус. Свобода здесь осмысляется не как произвол, а как способность действовать в пределах общего смыслового горизонта — как ответственность перед Другим и историей (Ч. Тейлор).

Кризис субъектности наступает тогда, когда Слово утрачивает свою связующую функцию, превращаясь в нейтральный знак. В этих условиях национальный код редуцируется до формальных символов, лишенных живого содержания. Именно поэтому эпическая традиция «Манаса» сохраняет статус уникального философского источника: в ней Слово не отделено от бытия, рассказ — от действия, а память — от ответственности. Эпос является не памятником прошлого, а живой формой исторического самосознания, удерживающей целостность кыргызского народа в потоке времени.

1.3. Миф и эпос как формы коллективного времени

Проблема времени является фундаментальной для философской деконструкции мифа и эпоса. В отличие от научно-исторического позитивизма, трактующего время как линейную, однородную и количественно измеримую последовательность (*Chronos*), мифологическое и эпическое сознание формирует качественно иную модель темпоральности. В ней прошлое, настоящее и будущее не разъединены, а находятся в состоянии **смыслового соприсутствия**. В этом контексте миф и эпос выступают не просто способами повествования, но инструментами коллективного удержания времени.

Мифологическое время принципиально анти-исторично. Оно не подчинено логике необратимости. Мифическое событие не «происходит однажды» — оно вечно

актуально. В акте ритуального рассказа мир каждый раз учреждается заново в своей смысловой полноте. Подобное понимание темпоральности как **«вечного возвращения»** (*In illo tempore*) получило классическое философское обоснование в трудах М. Элиаде. Здесь миф не вспоминает о прошлом, он гарантирует устойчивость настоящего через связь с истоком.

Эпос, наследуя мифологическую глубину, вводит в структуру времени категорию **человеческого действия и исторической протяженности**. В эпосе время перестает быть замкнутым кругом и разворачивается как **Путь,** требующий усилия, преемственности и личного выбора. Однако это движение не разрушает целостности: прошлое не превращается в пассивный архив, а остается «действующим лицом» настоящего, источником норм и образцов. Таким образом, эпическое время синтезирует повторяемость мифа и направленность истории.

Коллективное время эпоса не принадлежит индивиду; оно удерживается народом как единым целым через устную традицию. В этом процессе **Слово** выполняет функцию «временной сцепки». Рассказ в эпосе делает события частью **длящегося настоящего**. С философской точки зрения это может быть рассмотрено как форма **нарративной темпоральности** (П. Рикёр): время осмысляется через рассказ, который придает хаосу событий этическую и онтологическую завершенность. Через нарратив будущее открывается не как неопределенность, а как пространство **возможного продолжения** (*улануу*)**.**

Особое значение эпического времени заключается в формировании горизонта **коллективной ответственности.** Поскольку прошлое не отделено от настоящего «стеной невозврата», поступок современного субъекта неизбежно резонирует с деяниями предков. Эпос задает меру допус-

тимого: действие обретает смысл лишь в контексте этого общего времени, где каждый новый рассказ подтверждает или оспаривает устойчивость национального кода.

В этом отношении эпос **«Манас»** предстает как уникальная конфигурация коллективного времени кыргызского народа. Он удерживает в диалектическом единстве мифологическую незыблемость основ и драматическую текучесть истории. Эпос не дает времени «остыть» и превратиться в сухой факт, он делает его пульсирующим и постоянно присутствующим в Слове.

Таким образом, миф и эпос — это не «примитивные стадии» сознания, а глубокие способы организации бытия во времени. Их философская мощь заключается в том, что они позволяют коллективному субъекту сохранять свою идентичность в потоке перемен, превращая историю из кладбища событий в живое пространство **со-бытийности** и ответственности.

1.4. Эпос как форма философского знания

Рассмотрение мифа и эпоса в контексте коллективного времени и национального кода подводит к принципиальному вопросу об их философском статусе. Традиционно эпос воспринимался либо как художественная форма, либо как источник историко-культурных сведений. Однако в философской перспективе эпос должен быть осмыслен как **специфическая форма философского знания**, отличная от понятийно-теоретического дискурса, но не уступающая ему по степени онтологической насыщенности.

Философское знание в эпосе не оформлено в виде абстрактных категорий или систематических учений. Оно дано в **образно-нарративной форме**, где мысль не отделена от действия, а смысл раскрывается через поступок и судьбу. Эпос не «объясняет» мир теоретически — он

показывает его устройство в процессе человеческого бытия. В этом заключается его фундаментальное отличие от рефлексивной философии и его уникальная гносеологическая ценность.

Эпос фиксирует базовые **онтологические интуиции** культуры:

- Границы Порядка и Хаоса;
- Соотношение Судьбы и Свободы;
- Меру Ответственности индивидуального перед Коллективным.

Эти интуиции выступают как форма **практической онтологии**, где бытие осмысляется не через отстраненное созерцание, а через экзистенциальное проживание. Философское содержание здесь не является результатом кабинетных размышлений отдельного мыслителя; это продукт **коллективного философствования**, исторически аккумулированного в Слове. Именно поэтому эпос сохраняет свою смысловую актуальность веками, не устаревая как научные или идеологические доктрины.

В эпосе философия присутствует в форме **образцов (паттернов)**. Герой и его Путь — это не психологический портрет, а модель возможного и должного бытия. Философское знание здесь не предписывает сухую норму, а ориентирует субъекта в бытийном пространстве. Переход от эпоса к логосу (понятийной философии) не означает «отмены» эпического знания; он представляет собой его рефлексивное продолжение.

В этом контексте эпос **«Манас»** предстает как целостная философская форма, в которой зафиксированы основания мировосприятия кыргызского народа. Он содержит в себе:

1. **Онтологию Пути** (динамика бытия);

2. **Антропологию Ответственности** (статус человека);

3. **Философию Времени** (связь поколений).

Таким образом, эпос занимает стратегическое место между мифом и рефлексивной философией. Он обеспечивает преемственность смыслов и создает фундамент для национального самопонимания. Осознание эпоса как **философского источника** является необходимым условием для перехода ко Второй главе нашего исследования — анализу конкретной онтологической структуры эпического мира.

Промежуточные выводы по Главе I

В Главе I настоящего исследования был последовательно сформирован категориальный и методологический фундамент философского анализа эпоса как национального кода. Проведенный анализ позволил выйти за пределы описательных трактовок культуры и задать строго онтологическую перспективу осмысления эпического наследия.

Ключевые итоги теоретического этапа исследования:

1. **Дефиниция национального кода:** Уточнено понятие национального кода как **онтологически укорененной структуры коллективного смысла**. Он интерпретирован не как сумма этнографических признаков, а как глубинный модус отношения народа к сущему, обеспечивающий историческую самотождественность культуры вне зависимости от внешних политических трансформаций.

2. **Онтологический статус языка:** Доказано, что язык является не внешним инструментом фиксации смыслов, а их субстанциальным носителем. Национальный код существует преимущественно на **до-рефлексивном**

уровне, где Слово выполняет функцию «бытийной сцепки» поколений, превращая культурную память в пространство актуальной ответственности.

3. **Конституирование коллективной субъектности:** Установлено, что национальный код задает горизонты «совместного бытия» (*Mitsein*). Коллективная субъектность определена как процессуальная форма бытия, которая непрерывно воспроизводится через нарратив и диалог времен, связывая индивидуальный поступок с судьбой целого (*Эл*).

4. **Специфика эпической темпоральности:**

Философское осмысление мифа и эпоса позволило выявить особый тип коллективного времени. Показано, что эпическая темпоральность не разделяет время на дискретные отрезки, а удерживает их в состоянии **смыслового соприсутствия**. Эпос выступает механизмом превращения «прошлого-архива» в «прошлое-действенность», обеспечивая непрерывность национального бытия.

5. **Гносеологический статус эпоса:** Обосновано понимание эпоса как **образно-нарративной формы философствования**. Эпическое знание признано специфической формой «практической онтологии», которая раскрывает истину бытия не через абстрактную дедукцию, а через феноменологию Пути, Поступка и Ответственности.

Заключение по главе:

Совокупность теоретических результатов Главы I позволяет рассматривать эпос «Манас» как предельно концентрированное выражение национального кода. Сформированная методологическая база создает необходимые условия для перехода к **Главе II**, посвященной анализу конкретной онтологической структуры эпического мира, где выявленные универсалии будут верифицированы и раскрыты непосредственно на материале текста эпоса.

Глава -2. Онтологическая структура мира в эпосе «Манас»

§ 2.1. Мир как путь: онтологический горизонт эпоса

Одной из фундаментальных онтологических интуиций, лежащих в основании эпического мировосприятия, является понимание мира как **Пути (*Жол*)**, а не как статично заданного пространства. В эпосе «Манас» мир не выступает нейтральной сценой для событий и не мыслится совокупностью вещей, существующих независимо от человеческого участия. Напротив, он раскрывается как **процессуальное бытие**, становящееся и удерживаемое через движение, волевое усилие и преемственность. Такое понимание задает исходный онтологический горизонт, в пределах которого обретают смысл категории времени, судьбы и порядка.

Путь в эпосе не может быть редуцирован к физическому перемещению в пространстве. Это универсальная форма бытия, включающая временную протяженность, инициатическое испытание и ответственность. Мир существует постольку, поскольку он «проходим» и подтверждаем в действии; вне Пути он утрачивает онтологическую определенность. В этом смысле Путь выступает не мотивом повествования, а **способом существования реальности**, где бытие не дано заранее, а каждый раз утверждается заново.

Понимание мира как Пути предполагает отказ от представления о бытии как о завершенной целостности. Эпический мир принципиально открыт и уязвим: он может быть сохранен, нарушен или безвозвратно утрачен. Отсутствие движения в эпосе означает не покой, а **энтропийную угрозу распада**. Поэтому эпическое действие направлено не на произвольное преобразование

реальности, а на её удержание в должной форме, на восстановление нарушенного равновесия и продолжение (*улануу*) уже начатого бытия.

Категория Пути неразрывно связана с эпическим временем. Путь формирует особый тип **онтологической темпоральности**, где время — это не внешняя рамка, а внутреннее измерение движения. Прошлое здесь не исчезает, а действует в настоящем как вектор; будущее же мыслится не как радикально иное, а как раскрытие уже заданного направления.

В онтологическом горизонте эпоса Путь выполняет **нормативную функцию**, определяя границы осмысленного действия. Герой не свободен в выборе пути в субъективистском смысле: его движение соотнесено с судьбой рода и народа. Отклонение от Пути означает не «индивидуальный выбор», а **онтологический разрыв,** ведущий к разрушению целостности. Путь предстает как форма высшей ответственности, где субъект является не автономным игроком, а носителем движения мира.

Важно подчеркнуть, что Путь в эпосе не индивидуализирован в современном экзистенциальном смысле. Индивидуальное усилие Манаса приобретает онтологический статус лишь постольку, поскольку оно подтверждает устойчивость коллективного направления бытия. Это позволяет сопоставить эпическое мышление с фундаментальными интуициями философии XX века, в частности с идеей **«бытия-во-времени»** М. Хайдеггера. Однако в эпосе «Манас» эта интуиция выражена в дорефлексивной, образно-нарративной форме, что придает ей характер безусловного коллективного знания.

Таким образом, понимание мира как Пути позволяет перейти к анализу категории **улануу (продолжения)**, которая раскрывает механизм того, как именно Путь

удерживает мир от распада через связь поколений.

§ 2.2. Судьба и улануу: продолжение как форма бытия

Категория судьбы в эпическом мировосприятии не может быть адекватно интерпретирована в терминах жесткого фатализма. В эпосе «Манас» судьба (*тагдыр*) не выступает как внешняя тираническая сила, а осмысляется как **форма включенности** человека и коллектива в общий Путь бытия. Она не отменяет действие, а, напротив, провоцирует его: судьба раскрывается и подтверждается лишь в процессе движения, выбора и реализации ответственности.

Центральным онтологическим принципом, сопряженным с судьбой, является **улануу** — категория продолжения, преемственности и неразрывности. *Улануу* утверждает, что бытие не является суммой изолированных жизней или дискретных событий, но представляет собой непрерывную линию, связывающую поколения, ландшафт и историческое время в единое целое. Судьба в этом контексте — это не «участь» индивида, а его **участие** в процессе вечного возобновления мира.

В эпосе индивидуальная жизнь обретает бытийную плотность лишь постольку, поскольку она вписана в структуру *улануу*. Героический поступок значим не сам по себе, а как акт, подтверждающий устойчивость этой линии. Тем самым судьба утрачивает характер случайности и приобретает **онтологический статус**: она становится способом осмысленного присутствия человека в мире.

Категория *улануу* задает специфическое понимание времени. В отличие от линейной хронологии, где прошлое безвозвратно поглощается временем, эпическая темпоральность организована как **наращивание смыслов**. Прошлое здесь не «прошло», оно сохраняет статус действующей

силы; будущее же мыслится не как неопределенность, а как ответственное раскрытие уже начатого Пути.

Судьба в эпосе не противостоит свободе, а служит её **Мерой (*Өлчөм*)**. Свобода понимается не как произвол (*arbitrium*), а как способность субъекта действовать в согласии с логикой *улануу*. Нарушение этой логики (разрыв связи времен) ведет к онтологической катастрофе и утрате опоры. Таким образом, судьба — это не ограничение, а необходимое условие субъектности: только имея направление (судьбу), можно совершить подлинный поступок.

Важно подчеркнуть динамизм *улануу*: продолжение не тождественно механическому повторению. Оно предполагает **творческое сохранение** сущности при неизбежной смене форм. Мир продолжается именно потому, что он способен изменяться, не изменяя своей онтологической правде. Судьба в этом процессе выступает как предохранительный механизм, удерживающий структуру бытия от энтропии.

Такое видение созвучно хайдеггеровской идее «историчности» (*Geschichtlichkeit*), где бытие мыслится как пребывание-в-продолжении. Однако в «Манасе» эта интуиция не является предметом кабинетной рефлексии; она живет в до-рефлексивном опыте народа как **нравственный императив.**

В эпосе «Манас» связка «Судьба — Улануу» образует центральную онтологическую ось. Через нее мир мыслится как живой процесс, требующий верности и продолжения. Эта концепция подготавливает переход к анализу **структуры порядка и хаоса**, где Путь и Продолжение сталкиваются с угрозой разрушения, что требует установления четких границ эпического Космоса.

§ 2.3. Порядок, хаос и границы мира

В эпическом мировосприятии структура Универсума

мыслится через соотнесение **Порядка** и **Хаоса**, однако это сопряжение не носит характер абсолютного дуализма. Порядок в эпосе «Манас» не является застывшей догмой, а Хаос не выступает как независимый онтологический принцип. Оба полюса образуют поле динамического напряжения, внутри которого мир удерживает свою форму и длит свое существование.

Порядок в эпосе следует трактовать не как формальную систему правил, а как состояние **онтологического равновесия**, обеспечивающее когерентность (связность) мира. Этот строй не гарантирован автоматически — он требует ежесекундного подтверждения через действие, соблюдение Меры и верность Пути (*Жол*). Нарушение порядка здесь — это не частная ошибка, а «онтологическое проседание», угрожающее обрушением всей структуры *улануу*.

Хаос, в свою очередь, мыслится не как изначальное небытие, а как **возможность распада**. Он возникает в тех лакунах, где утрачивается Мера, разрывается преемственность или субъект уклоняется от ответственности. Хаос всегда вторичен: он есть энтропия, наступающая там, где ослабевает воля к удержанию Порядка. Тем самым Хаос выполняет функцию **онтологического предела**, маркирующего границы допустимого бытия.

Центральное место в этой архитектуре занимают **Границы**. Граница в эпосе — это не статичная линия на карте, а **фронтир напряжения**, зона испытания устойчивости Порядка. Враг в «Манасе» (например, Конурбай или деструктивные силы внутри сообщества) не сводится к этническому или политическому оппоненту. Это прежде всего символ **онтологического разрыва**, попытка остановить структуру продолжения. Поэтому конфликт в эпосе имеет не столько историческое, сколько космологическое

значение.

Борьба героя направлена не на уничтожение иного, а на **реставрацию равновесия**. Манас выступает не как агрессивный разрушитель, а как посредник, «сшивающий» разорванную ткань бытия. Его задача — сохранить возможность Пути. В этом смысле эпическое сражение — это акт «вторичного творения», где Порядок отвоевывается у Хаоса через подтверждение Меры.

Важно подчеркнуть: Порядок в эпосе не исключает изменений, он исключает **утрату Меры**. Хаос — это изменение, ставшее бесконтрольным и разрушительным. Следовательно, граница между Порядком и Хаосом совпадает с **границей ответственности** субъекта. Мир остается Космосом лишь до тех пор, пока человек (Герой) и сообщество (*Эл*) способны удержать Меру.

Подобная интуиция соотносится с аристотелевским пониманием Космоса как упорядоченного целого, противостоящего хаотическому распаду, однако в эпосе «Манас» она обретает плоть и кровь в живом нарративе. Устойчивость эпического мира достигается не через неподвижность, а через **интенсивное удержание** смысловых границ.

Таким образом, Порядок, Хаос и Границы образуют единую онтологическую конфигурацию эпоса. Мир существует, пока сохраняется напряженное равновесие между этими полюсами, а границы подтверждаются Словом и Поступком. Данная конфигурация логически подводит нас к **антропологическому измерению** — к вопросу о том, кто именно является носителем этого бытия. Это станет предметом нашего анализа в следующей главе, посвященной Человеку и *Эл*.

§ 2.4. Человек и эл как носители бытия

В эпическом мировосприятии человек не мыслится как автономный, «атомарный» субъект, существующий не-

зависимо от Космоса и других людей. Его бытие изначально и неустранимо соотнесено с коллективом, историей и общим Порядком. В этом контексте центральное значение приобретает категория **Эл**, которая выражает не социальную массу и не просто совокупность индивидов, а **фундаментальную форму совместного бытия**, внутри которой человек обретает свою онтологическую определенность и смысл.

Человек в эпосе «Манас» существует не как замкнутая монада, а как носитель и транслятор общего Пути. Его действия обладают бытийным весом лишь постольку, поскольку они включены в структуру **уланyy** и направлены на предотвращение энтропии мира. Индивидуальная жизнь не противопоставляется коллективному бытию, а находит в нем свое единственное оправдание. Вне Эл человек утрачивает онтологическую опору, оказываясь лишенным Меры, направления и возможности Поступка.

Эл в эпосе — это надындивидуальный субъект, живое пространство, в котором сплавлены Память, Слово, Путь и Ответственность. Именно Эл является тем субстанциальным «держателем» бытия, который гарантирует продолжение мира за пределами краткой человеческой жизни. Через Эл осуществляется преемственность поколений и удерживается коллективное время.

Особое место в этой структуре занимает фигура **Героя**. Манас не выступает как «исключительный индивид» в духе ницшеанского сверхчеловека, противопоставленного толпе. Напротив, герой — это **концентрированное бытие Эл**, форма его предельного самоосуществления в действии. Через героя народ утверждает свою волю к бытию и способность восстанавливать нарушенную Меру. Героизм в эпосе — это не психологическая черта, а онтологическое служение: герой берет на себя

бремя удержания мира в его границах.

Свобода человека в эпосе парадоксальна: она заключается не в произволе, а в добровольном принятии ответственности за целое. Человек свободен ровно в той степени, в которой он способен стать ответственным носителем мира. Нарушение этой связи означает не «обретение свободы», а онтологическое сиротство и распад личности.

Фундаментальную роль здесь играет связь субъекта со **Словом**. Через эпический нарратив единичный поступок инкорпорируется в коллективную память. Рассказ манасчы превращает факт биографии в элемент национального кода. Таким образом, Человек становится носителем бытия не только в физическом действии, но и в Слове, а Эл — тем акустическим и смысловым пространством, в котором это Слово продолжает звучать и действовать.

Подобная антропология «со-бытия» (*Mitsein*) находит параллели в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, где бытие мыслится как изначально разделенное. Однако в «Манасе» это со-бытие дополнено этическим императивом верности роду и земле. Бытие мира удерживается не абстрактными законами, а конкретным человеческим участием, укорененным в коллективной форме существования.

Таким образом, в эпосе «Манас» **Человек и Эл** образуют нерасторжимый онтологический симбиоз. Мир существует, пока есть те, кто способен его продолжать в Слове и подтверждать в Поступке. Антропологическое измерение здесь является не «надстройкой», а необходимым условием существования самого Космоса.

Выводы по Главе II

В Главе II настоящего исследования был осуществлен философский анализ онтологической структуры мира, представленной в эпосе «Манас». Основной задачей данного этапа работы являлось выявление базовых онтологи-

ческих интуиций, посредством которых в эпосе осмысляется бытие мира, времени и человека, а также экспликация внутренней логики их взаимосвязи.

Ключевые результаты анализа:

1. **Мир как процессуальное бытие:** Доказано, что эпический мир мыслится не как статичная совокупность объектов, а как **Путь (*Жол*)** — открытое бытие, существующее исключительно через движение, преодоление и волевое усилие. Мир не дан субъекту заранее; он каждый раз утверждается и удерживается в Поступке. Это исключает представление о реальности как о нейтральной данности и утверждает антропологическую ответственность за сохранение Космоса.

2. **Нефаталистическая трактовка Судьбы и Улануу:** Категория Судьбы в эпосе раскрыта не как внешняя предопределенность, а как **форма включенности** в общий Путь. В связке с ней проанализирована категория **Улануу (продолжение)**, выражающая онтологический принцип преемственности. Улануу фиксирует особый тип исторической длительности, где индивидуальный смысл обретается только через участие в коллективном процессе бесконечного возобновления бытия.

3. **Динамическое равновесие Порядка и Хаоса:** Установлено, что эпический мир организован как поле напряжения, требующее постоянного **удержания Меры**. Порядок и Хаос образуют конфигурацию, в которой границы мира проверяются на прочность в каждом конфликте. Борьба и борьба в эпосе интерпретированы не как политические акты, а как **онтологическое противостояние**, целью которого является реставрация целостности мира и защита структуры продолжения.

4. **Коллективный статус эпического субъекта:** Антропологическое измерение эпоса выявило, что человек

в «Манасе» не является изолированным индивидом. Он выступает носителем бытия лишь в соотнесении с **Эл** — надындивидуальной формой существования. Эл определен как субъект-хранитель памяти, слова и ответственности. Фигура Героя при этом осмыслена как точка высшей концентрации бытия народа, через которую Эл подтверждает свою способность удерживать мир и преодолевать энтропию.

Заключение по главе:

Проведенный анализ позволяет заключить, что онтология эпоса «Манас» носит **реляционный и активно-процессуальный характер**. Мир, Время и Человек образуют неразрывное единство, где Бытие существует лишь постольку, поскольку оно подтверждается в Слове и совместном Действии. Целостность эпического мировосприятия снимает оппозиции между индивидуальным и общим, прошлым и настоящим, превращая их в единую ткань национального кода.

Сформулированные выводы создают методологический фундамент для перехода к **Главе III**, в которой будет рассмотрено этическое измерение эпоса. Здесь онтологические структуры (Путь, Мера, Улануу) обретут характер нормативных предписаний — Долга, Чести и Совести, становясь практическими инструментами национального бытия.

Глава -3. Этика действия и ответственности в эпосе «Манас»

Постановка проблемы

Переход к анализу этического измерения эпоса продиктован внутренней логикой онтологического исследования. В предыдущей главе была эксплицирована структура эпического мира как динамического бытия, удерживаемого категориями Пути (*Жол*), Продолжения (*Улануу*) и коллек-

тивной со-бытийности (*Эл*). Однако выявление этих оснований неизбежно ставит вопрос: **каким образом данный модус бытия реализуется в человеческом поступке и какие нормативные императивы он порождает?**

Проблема эпической этики заключается в её принципиальной несводимости к нормативным системам рефлексивной философии или классической моральной теории. Эпос «Манас» не предлагает абстрактного свода правил или универсальных деонтологических предписаний. Его этика не существует в виде кодифицированного знания, обособленного от устройства мира. Напротив, этическое измерение эпоса укоренено в самой ткани Бытия: оно проявляется через конкретное действие, соблюдение Меры и тотальное принятие ответственности за целое.

Перед исследованием встает методологическая задача: **как концептуализировать этику там, где она не артикулирована в форме формальной нормы?** Эпическая этика не «добавляется» к онтологии извне — она является её практическим осуществлением. Поступок в эпосе не есть внешнее по отношению к Космосу событие; это акт утверждения или отрицания Бытия, сохранения или утраты его смысловой целостности.

В этом контексте анализ требует отказа от редукции действия к инструментальной или утилитарной логике. Действие в «Манасе» должно быть осмыслено как **онтологически значимый жест**, в котором раскрывается отношение субъекта к Миру как к Целому. Соответственно, ключевые категории:

- **Долг** — как форма онтологического обязательства;
- **Мера**— как граница, удерживающая мир от распада;
- **Справедливость** — как восстановление нарушенного равновесия.

Таким образом, проблематика данной главы сосредоточена на выявлении тех форм действия, посредством которых эпический мир сохраняет свою устойчивость и историческую длительность. Этика эпоса предстает здесь не как «надстройка» над культурой, а как **технология удержания Мира** и необходимое условие существования человека в нем. В этом горизонте нравственность совпадает с самой волей к продолжению национального бытия.

§ 3.1. Действие как форма утверждения бытия

В эпическом мировосприятии действие наделено фундаментальным **онтологическим статусом**. Оно не является внешним по отношению к Космосу событием и не сводится к инструменту достижения прагматических целей. Напротив, действие в «Манасе» выступает как высшая форма присутствия человека в бытии, через которую Мир подтверждает свою целостность, устойчивость и способность к продолжению (*улануу*). Там, где затихает действие, Мир утрачивает форму и подпадает под энтропийную угрозу распада.

Эпический поступок совершается в пространстве постоянного онтологического напряжения. Поскольку Мир в эпосе никогда не является завершенной данностью, он требует непрерывного волевого подтверждения. Действие героя направлено не на субъективное «преобразование» реальности, а на **удержание Меры**, реставрацию нарушенного равновесия и предотвращение онтологического разрыва. В этой оптике «действовать» — значит взять на себя бремя ответственности за сохранение Мира как Целого.

Свобода действия в «Манасе» лишена произвола. Она не тождественна либеральному «выбору между альтернативами», а выражается в способности субъекта действовать в строгом согласии с Путем (*Жол*) и судьбой своего народа (*Эл*). Свобода здесь реализуется как **форма**

осмысленного соучастия в общем бытии. Поступок по-настоящему свободен лишь тогда, когда он соотнесен с линией *улануу* и направлен на её продление во времени.

Особую значимость имеет **публичность и нарративная закрепленность** эпического действия. Поступок в эпосе никогда не остается «частным актом» — он изначально разомкнут в пространство Слова, Памяти и Рассказа. Через эпический нарратив действие трансформируется в нормативный образец или экзистенциальное предостережение. Тем самым индивидуальное усилие преодолевает границы биологического времени и инкорпорируется в структуру коллективной вечности.

Важно подчеркнуть, что эпическая этика дистанцируется от оценки действия по его утилитарному результату. Этическая ценность поступка определяется его **онтологической направленностью**. Даже трагическое поражение или внешне «неуспешное» действие сохраняют высшую ценность, если они были совершены ради удержания Меры и защиты границ бытия. В этом пункте пролегает фундаментальный водораздел между эпическим этосом и прагматикой модерна.

Подобное понимание поступка как формы актуализации человеческой сущности соотносится с аристотелевской традицией (энергия как осуществленность), однако в «Манасе» эта интуиция лишена кабинетного интеллектуализма. Она явлена в живом, образно-действенном измерении, где истина не доказывается, а **сбывается** в сражении, клятве и верности.

В эпосе «Манас» действие является первичной формой этического самоосуществления. Через него человек подтверждает свою принадлежность к *Эл*, а *Эл* — свою жизнеспособность. Таким образом, действие — это не следствие этики, а её живой исток, открывающий путь к анализу конкретных категорий: **Долга**, **Чести** и **Справед-**

ливости.

§ 3.2. Долг, мера и справедливость: нормативный горизонт эпоса

Этическое измерение эпоса не исчерпывается анализом динамики действия. Для понимания нормативной архитектуры национального кода необходимо обратиться к категориям, задающим внутренний критерий поступка и определяющим его легитимность. В эпосе «Манас» такими категориями выступают **Долг**, **Мера** и **Справедливость**, образующие неразрывный нормативный горизонт.

Долг в эпическом сознании не является внешней формализованной нормой или навязанным «социальным контрактом». Напротив, он представляет собой **внутреннюю онтологическую необходимость**, проистекающую из самой структуры Мира. Субъект обязан действовать не в силу подчинения абстрактному закону, а потому, что без его личного волевого усилия Мир утрачивает устойчивость. Долг в эпосе — это не обязанность перед государством или моральным кодексом, это **обязанность перед Бытием**, удерживающая линию *улануу* от разрыва.

Категория **Меры** занимает центральное, осевое место в эпической этике. Она выражает не «умеренность» в бытовом смысле, а фундаментальный **принцип соразмерности** действия Целому. Мера — это граница, за которой начинается Хаос. Её нарушение не является простой ошибкой — это онтологический сбой, ведущий к делегитимации Пути. Быть в Мере — значит согласовать индивидуальный порыв с вектором судьбы *Эл*.

Справедливость в эпосе также лишена чисто юридической или дистрибутивной (распределительной) окраски. Она понимается как **акт реставрации равновесия**. Справедливое действие — это поступок, устраняющий разрыв в ткани реальности. Его задача не в том, чтобы «наказать», а

в том, чтобы вернуть Мир в состояние гармонии и вновь соединить действие с линией Продолжения. В этом смысле Справедливость в «Манасе» имеет космический масштаб: это возвращение сущего к его истинному Порядку.

Долг, Мера и Справедливость образуют триединство:

- **Долг** манифестирует *необходимость* действия;
- **Мера** задает его *пределы*;
- **Справедливость** определяет *цель* — восстановление целостности.

Подобная структура соотносится с классическим пониманием этики как учения о должном, укорененном в *Фюзисе* (природе вещей), а не в *Номосе* (человеческих установлениях), что сближает эпическое мышление с аристотелевской традицией. Однако в «Манасе» эти категории даны не в виде трактатов, а как живые, «пульсирующие» императивы, воплощенные в судьбе Героя.

В эпосе «Манас» эти категории не отделены от онтологии — они являются её **нормативным голосом.** Они формируют пространство, в котором человек действует не как автономная монада, а как сознательный носитель коллективного бытия. Данный нормативный горизонт подготавливает нас к анализу финальной категории этического блока — **Ответственности**, которая связывает индивида, народ и время в единый узел.

§ 3.3. Ответственность как форма коллективного бытия

В эпическом мировосприятии ответственность не редуцируется к индивидуальной моральной обязанности и не трактуется как производная от автономного выбора субъекта. Эпос исходит из иной антропо-онтологической предпосылки: человек изначально со-существует внутри общего бытия (*Mitsein*), и потому ответственность высту-

пает не добавочной характеристикой личности, а **фундаментальным модусом включенности в Мир**. В этом смысле ответственность — это не «норма поведения», а форма присутствия человека в реальности, которая мыслится как Путь, Продолжение (*Улануу*) и удержание Меры.

Коллективный характер ответственности обусловлен самой архитектурой эпического космоса. Поскольку мир в «Манасе» не является инертной декорацией, а существует как динамически поддерживаемая целостность, любое значимое действие неизбежно рикошетит в судьбу **Эл.** Ответственность здесь означает тотальное принятие последствий поступка для общего существования: для порядка мира, для преемственности, для сохранения линии жизни. Эпическая ответственность имеет онтологически общественный характер, кристаллизуя нерасторжимую связь единицы с Целым.

Существенным отличием эпической ответственности является её **активный, действенный характер**. Она манифестирует себя не в рефлексивном переживании вины, а в безусловной готовности к Поступку в моменты онтологического кризиса. Уклонение от участия или равнодушие к судьбе общего дела трактуются как формы «бытийного дезертирства», означающие разрыв связи с коллективным телом народа. В эпосе ответственность — это не внутренний монолог, а практическая позиция, удостоверяемая действием.

Темпоральное (временное) измерение ответственности придает ей характер исторической длительности. Поступок мыслится не в горизонте сиюминутной выгоды, а в перспективе **коллективного времени**. Ответственность простирается в обоих направлениях:

- **Перед Прошлым:** как обязательство сохранить то, что было удержано предками;

• **Перед Будущим:** как воля к передаче смыслов потомкам. Это превращает ответственность в главный механизм культурной и генетической устойчивости национального кода.

Ключевую роль в конституировании ответственности играет **Слово**. Через Слово поступок перестает быть частным фактом биографии и инкорпорируется в коллективную память. Эпос фиксирует действие в нарративе, превращая его в экзистенциальный эталон. В эпическом сознании Слово не нейтрально: оно выносит вердикт, закрепляет оценку и определяет место героя в линии продолжения. Именно через Слово ответственность обретает публичную форму и становится структурой коллективного самосознания.

Важно подчеркнуть, что коллективная ответственность не нивелирует личность. Напротив, эпос демонстрирует, что коллективное бытие удерживается именно через **конкретное индивидуальное усилие**. Однако индивидуальность здесь не автономна: она выступает как «узел ответственности», в котором пересекаются Путь, Мера и Судьба народа. Человек ответственен не потому, что он «согласился» на это, а потому, что он уже рожден внутри мира, требующего удержания.

Такое понимание созвучно фундаментальной онтологии (М. Хайдеггер), где ответственность предшествует моральной кодификации. Однако в «Манасе» эта интуиция лишена трагической изолированности: ответственность здесь всегда **со-вместна**. Она связывает поступок с судьбой *Эл*, действие — с Мерой, а настоящее — с бесконечным Продолжением.

§ 3.4. Герой и антигерой: пределы этического

Анализ эпической этики действия, долга и ответственности неизбежно выводит к проблеме **границы этичес-**

кого. В эпосе эта граница не является абстрактным делением на «добро» и «зло» в их бытовом понимании; она выражает структурную оппозицию: **сохранение Мира и его продолжения (*улануу*) — против утраты Меры и разрыва бытия.** Именно в этом горизонте фигуры героя и антигероя обретают свое подлинное философское значение.

Герой в «Манасе» — это не частный индивид, стремящийся к личной славе. Его статус определяется тем, что он выступает **субъектом ответственности**, через которого коллективное бытие подтверждает свою устойчивость. Герой не создает мир «из ничего», он **удерживает его от распада**: реставрирует равновесие, защищает границы и гарантирует саму возможность Продолжения. В этом смысле герой — онтологическая фигура, воплощающая волю Мира к сохранению своей формы.

Эпическая героика неразрывно связана с категорией **Эл**. Герой действует не как автономный «сверхчеловек», а как узел, в котором фокусируются путь, судьба и воля народа. Даже в моменты одиночного подвига его действие сохраняет коллективную значимость, так как оно направлено на спасение общей линии преемственности.

Антигерой, напротив, определяется не просто отсутствием добродетелей, а **фигурой утраты Меры**. Это ситуация, в которой действие перестает быть утверждением Бытия и превращается в чистую деструкцию. Антигерой в эпосе — это носитель «онтологического разлада»: его поступки ведут к размыванию границ, нарушению равновесия и обрыву связи времен.

Ключевым критерием здесь выступает **отношение к Мере**:

- **Герой** действует внутри Меры, преобразуя силу в Порядок;

• **Антигерой** нарушает Меру, превращая силу в произвол и насилие.

Нарушение Меры в «Манасе» — это не частная ошибка, а фундаментальный акт, выводящий поступок за пределы человеческого и ставящий под угрозу целостность всего Космоса.

Важно отметить, что граница между героическим и антигероическим часто пролегает внутри самого действия. Каждое испытание — это проверка героя на способность удержать Меру, не соскальзывая в разрушение. Поэтому эпический конфликт — это не просто «битва сил», а **этическая экспертиза устойчивости Мира**. Противостояние Манаса и его оппонентов приобретает космологический масштаб: это борьба между волей к Форме и тягой к Хаосу.

Особое значение имеет отсутствие в эпосе «нейтральной зоны». В условиях эпического напряжения безучастность и уклонение от ответственности (*бетараптык*) функционально сближаются с антигероическим модусом, так как означают отказ от удержания Мира. Этика в «Манасе» онтологична: она тождественна вопросу о том, **выживет ли Мир как целое.**

Подобное понимание соотносится с аристотелевской традицией, где добродетель — это нахождение середины (меры), а порок — отклонение в сторону избытка или недостатка. Однако в эпосе эта структура явлена не в теории, а в живой ткани судьбы, превращая этическую границу в инструмент выживания нации.

В эпосе «Манас» Герой и Антигерой обозначают пределы человеческого. Герой — это Ответственность и Продолжение; Антигерой — Распад и Разрыв. Через эту оппозицию эпос доказывает: этика не «надстройка» над бытием, а **внутреннее условие его сохранения.**

Выводы по Главе III

В Главе III настоящего исследования было осуществлено философское осмысление этического измерения эпоса как практического продолжения его онтологической структуры. Исходным методологическим основанием анализа послужило положение о том, что эпическая этика не является автономной нормативной системой, но имманентно укоренена в самом способе бытия мира.

Основные результаты этического анализа:

1. **Онтологический статус действия:** Доказано, что действие в эпическом мировосприятии не является инструментом достижения внешних целей, а выступает способом **удержания бытия**. Эпический поступок направлен на сохранение мира как целого и предотвращение энтропийного распада. Именно в действии раскрывается подлинное отношение человека к сущему и его готовность подтверждать структуру реальности личным волевым усилием.

2. **Нормативная триада: Долг, Мера, Справедливость:** Выявлен нормативный горизонт эпоса, где **Долг (*Парыз*)** интерпретирован как внутренняя необходимость участия в бытии, а **Мера (*Өлчөм*)** — как центральный принцип соразмерности индивидуального акта Целому. **Справедливость** же осмыслена как форма онтологической реставрации, направленная на восстановление нарушенного равновесия и возвращение мира в русло преемственности (*улануу*).

3. **Ответственность как модус со-бытия:** Категория ответственности рассмотрена не как следствие морального выбора индивида, а как изначальная включенность человека в судьбу **Эл**. Ответственность в эпосе носит активный характер: она проявляется в готовности к Поступку в моменты кризиса Меры. Через Слово и Нарратив ответствен-

ность обретает историческую длительность, связывая воедино время предков и время потомков в акте коллективного самосохранения.

4. **Границы этического: Герой и Антигерой:** Фигуры героя и антигероя демифологизированы и представлены как предельные формы отношения к миру. **Герой** осмыслен как носитель Меры и Ответственности, гарантирующий устойчивость бытия. **Антигерой** же интерпретирован как воплощение «онтологического разлада» и утраты Меры, ведущей к разрыву связи времен. Граница между ними определена как водораздел между волей к Форме и тягой к Хаосу.

В совокупности результаты Главы III позволяют сделать вывод о том, что эпическая этика носит **онтологически укорененный и коллективный характер**. Она не является внешней «надстройкой» над культурой, а совпадает с вопросом о самой возможности продолжения национального бытия. В эпосе «Манас» Действие, Мера и Ответственность образуют единую структуру, в рамках которой человек осознает себя не как автономную единицу, а как сознательного носителя общего Кода.

Таким образом, Глава III завершает формирование целостной модели эпоса как философского феномена. Полученные выводы позволяют перейти к итоговому синтезу исследования — осмыслению эпоса «Манас» как **фундаментального национального кода**, объединяющего онтологическое, этическое и культурно-историческое измерения кыргызского народа.

Глава -4. Эпос «Манас» как онтолого-этический национальный код

Постановка проблемы: онтолого-этическое измерение национального кода

Переход к синтетическому рассмотрению эпоса

«Манас» как национального кода требует уточнения философского статуса категории **«онтолого-этический»**. В современных гуманитарных дискурсах понятие национального кода зачастую используется в дескриптивном или сугубо культурологическом ключе, редуцируясь к системе внешних символов, традиций или маркеров идентичности. Однако подобные интерпретации не позволяют вскрыть глубинные механизмы устойчивости и исторической воспроизводимости культурного опыта.

Проблема заключается в том, что национальный код не может быть адекватно осмыслен вне ответа на два фундаментальных вопроса:

1. **Как мыслится бытие мира и человека?** (Онтология)

2. **Каким образом это понимание трансформируется в действие, норму и ответственность?** (Этика)

Концептуальное решение проблемы требует не разделения, а выявления **внутренней нераздельности** этих измерений.

• **Онтологический аспект** национального кода выражает базовый способ присутствия в мире: интуиции времени, судьбы, преемственности (*улануу*) и границ допустимого.

• **Этический аспект** фиксирует способы практического осуществления этого бытия — через Меру, Долг и Ответственность.

Методологическая сложность состоит в том, что в эпическом сознании эти два пласта не существуют дизъюнктивно. Эпос не формулирует «теорию бытия» и не излагает «кодекс морали». Он сплавляет их в **образно-нарративной, до-рефлексивной форме**, где сам способ существования мира (как Пути) одновременно задает и единственный возможный горизонт действия. Следо-

вательно, национальный код, зафиксированный в «Манасе», является по своей природе **онтолого-этическим.**

В этом и заключается ключевая философская задача данной главы: раскрыть механизм функционирования «Манаса» как целостного кода, в котором понимание коллективной судьбы неотделимо от форм исторического действия. Речь идет не о механическом суммировании выводов предыдущих глав, а об описании их **органического синтеза**, обеспечивающего устойчивость национального субъекта во времени.

Таким образом, Глава IV направлена на концептуализацию того, как онтологические константы эпоса (Мир как Путь, Равновесие, Улануу) конвертируются в этические императивы (Долг, Справедливость, Ответственность). В этом горизонте эпос «Манас» предстает не как «архив смыслов», а как **действующая модель национального бытия**, сохраняющая свою нормативную и смыслообразующую силу в актуальном пространстве культуры.

§ 4.1. Национальный код как форма целостного философского опыта

Понятие национального кода в контексте настоящего исследования требует радикального философского уточнения. В противовес распространенным социологическим интерпретациям, сводящим код к сумме этнографических символов или ценностных установок, здесь он концептуализируется как **форма целостного философского опыта**. В этой форме неразрывно сопрягаются способы понимания сущего, императивы действия и структуры трансляции памяти. Такой подход позволяет перейти от описательного анализа к раскрытию смыслообразующего ядра культуры.

Национальный код в философском измерении — это не объект познания, а **способ проживания и осмысления мира**, кристаллизованный в историческом пути народа. Он не артикулируется в виде теоретических постулатов, но проявляется в фундаментальных интуициях времени, судьбы и ответственности. В этом качестве национальный код следует понимать как **до-рефлексивную, онтологически нагруженную структуру**, определяющую горизонты возможного мышления и действия субъекта.

Ключевой характеристикой национального кода как философского опыта является его **синкретичная целостность**. Он не допускает аналитического расчленения на «мировоззренческий» и «практический» уровни. Здесь способ понимания мира (Мир как Путь) автоматически задает нормативную рамку действия (Мера и Долг). Именно поэтому национальный код не может быть редуцирован к идеологии; он функционирует как глубокая матрица смыслообразования, предшествующая любым идеологическим построениям.

Высшей формой объективации национального кода выступает **эпос**. В отличие от теоретических систем, эпос фиксирует не абстрактные идеи, а предельный опыт бытия: в конфликте, испытании, выборе и историческом продолжении (*улануу*). Эпический нарратив — это не «предфилософия», а специфическая, **образно-нарративная форма философствования**, где мысль неотделима от поступка.

В этом отношении эпос **«Манас»** является предельной концентрацией национального кода. Он объединяет:

- **Онтологию** (мир как движение и удержание равновесия);
- **Этику** (ответственность за целостность мира);

• **Память** (обеспечение исторической длительности через Слово).

Эпос не описывает эти структуры извне — он воспроизводит их «здесь и сейчас», делая их частью живого культурного процесса.

Важно подчеркнуть динамический характер национального кода. Его устойчивость обеспечивается не ригидностью форм, а способностью сохранять **онтологико-этическое основание** при изменении исторических обстоятельств. Код сохраняет действенность постольку, поскольку он продолжает генерировать смыслы и определять меру ответственности субъекта в настоящем.

Рассмотрение национального кода как философского опыта позволяет по-новому интерпретировать проблему **идентичности**. В данном ключе она предстает не как декларативный акт самоназвания, а как онтологическая включенность в определенный способ бытия, закрепленный в языке и Слове. Через «Манас» национальный код формирует пространство коллективного самопонимания, где прошлое выступает не «архивом», а живым ориентиром.

Таким образом, национальный код — это философская конфигурация, в которой онтологическое и этическое измерения существования слиты воедино. В эпосе «Манас» эта структура получает свое наиболее полное воплощение, становясь ключом к анализу национального бытия. Данное понимание подготавливает переход к анализу «ядра» кода — категории **Улануу**, как принципа онтологической выживаемости.

§ 4.2. Онтологический код эпоса «Манас»: мир, путь, продолжение

Онтологическое ядро национального кода, зафиксированного в эпосе, раскрывается через специфическое

понимание Мира как **процессуального и продолжающегося бытия**. В эпическом сознании реальность не дана как завершенная статичная структура; она существует как Путь (*Жол*), как непрерывное становление и динамически поддерживаемая целостность, требующая постоянного соучастия человека и коллектива. Именно это понимание образует фундамент онтологического кода «Манаса».

Мир в эпосе — это не нейтральное пространство-сцена, а живая реальность, онтологически уязвимая к распаду. Его существование не гарантировано внешними метафизическими законами, оно обусловлено внутренней волей к продолжению. Отсюда следует, что бытие Мира должно ежесекундно подтверждаться Действием, Словом и верностью Пути. В этом смысле эпос предлагает **«онтологию участия»**, в которой человек является не сторонним наблюдателем, а гарантом существования сущего.

Центральным элементом данной структуры выступает **Путь**. В эпическом коде Путь не сводится к перемещению в пространстве; он является универсальной категорией бытия, синтезирующей ландшафт, время и судьбу. Путь задает вектор существования, определяя, какие акты укрепляют целостность (*ирэт*), а какие ведут к деструкции. Онтологический код исключает хаотичность: Мир имеет направление, но это направление не является жестким детерминизмом, оно требует подтверждения в каждом Поступке.

С категорией Пути неразрывно связана категория **Продолжения (*Уланую*)**, задающая уникальную темпоральную структуру национального кода. В «Манасе» время — это не линейная шкала «прошлое-настоящее-будущее», а **длительность смыслового соприсутствия.**

• Прошлое здесь сохраняет статус действующей силы.

• Будущее мыслится как органическое раскрытие уже заложенного вектора.

Улануу выражает принцип, согласно которому бытие истинно лишь постольку, поскольку оно транслируемо. Это не механическое воспроизводство старины, а способность системы сохранять свою **идентичность через изменение**. В этом заключается ключевое отличие эпического кода от архаического повторения (циклизма) и от идеи прогресса как отрицания прошлого: *Улануу* — это устойчивость в движении.

Важнейшей чертой онтологического кода является его **коллективный субстрат**. Продолжение осуществляется не через абстрактные идеи, а через живую ткань человеческой общности — Род, Поколение, *Эл*. Мир длит себя лишь до тех пор, пока существует Коллектив, способный удерживать Память и передавать Слово. Бытие Мира здесь тождественно Совместному Бытию.

Границы Мира в этом контексте приобретают критическое значение. Эпический Космос существует лишь до тех пор, пока соблюдается **Мера** между продолжением и разрушением. Утрата Меры ведет к онтологическому прорыву, за которым Мир перестает быть домом и превращается в Хаос. Таким образом, код «Манаса» включает в себя не только «картину мира», но и понимание его предельной хрупкости.

В эпосе «Манас» онтологический код достигает своей предельной концентрации: реальность явлена как Путь, удерживаемый через Слово и Поступок. Эти координаты формируют глубинный слой национального самопонимания. Данный анализ подготавливает переход к **этическому измерению** кода — к тем формам ответственности, через

которые онтология «Манаса» обретает свою нормативную и практическую завершенность.

§ 4.3. Этический код эпоса: действие, мера, ответственность

Этический код эпоса представляет собой нормативное выражение его онтологического основания. Если онтологический код задает способ понимания Мира как Пути и Продолжения, то этический код фиксирует **формы должного присутствия** в таком мире. Этика в «Манасе» не существует автономно; она вырастает из онтологии как её практическое измерение, в котором Мир либо подтверждает свою целостность, либо безвозвратно утрачивает её.

Центральной категорией здесь выступает **Действие.** В эпическом коде действие не является инструментом прагматики и не оценивается по принципу утилитарной полезности. Оно обладает **бытийным весом**, поскольку именно через него Мир манифестирует свою устойчивость. Действовать — значит со-участвовать в удержании бытия, реставрировать равновесие и блокировать энтропию. Тем самым действие в эпосе является не «средством достижения цели», а самим способом утверждения жизни.

Нормативная определенность действия обеспечивается категорией **Меры (*Өлчөм*)**. Мера выступает как принцип соразмерности частного поступка Целому — Миру, Пути и судьбе *Эл*. Она служит демаркационной линией, отделяющей осмысленное усилие от разрушительного произвола. Нарушение Меры в «Манасе» — это не «правовая ошибка», а этико-онтологический сбой, превращающий человека из творца Продолжения в источник Хаоса. Мера связывает волю субъекта с объективной реальностью, удерживая её в границах бытийной целесообразности.

Категория **Ответственности** завершает архитектуру

этического кода. В эпосе она не является результатом последующей рефлексии или чувством вины; ответственность предшествует действию как **априорная форма включенности** человека в судьбу народа. Быть ответственным — значит осознавать каждый свой жест как звено в цепи *улануу*. Это принятие бремени за сохранение Мира не только «здесь и сейчас», но и в его исторической длительности.

Этический код носит выраженно коллективный характер. Индивидуальный акт обретает смысл лишь в соотнесении с судьбой *Эл*. Через Слово и коллективную Память поступки закрепляются в нарративе, превращаясь в **аксиологические матрицы** для будущих поколений. Этика эпоса функционирует как механизм трансляции не абстрактных истин, а живых образцов ответственности.

Важно подчеркнуть «императив участия»: эпическая этика не знает «нейтральной полосы». Бездействие или уклонение от ответственности (*бетараптык*) трактуются как **онтологическое предательство**, поскольку они означают выход из Меры и разрыв связи с Бытием. Этика в «Манасе» тождественна выживанию: действовать этически — значит обеспечивать Миру возможность длиться.

В эпосе «Манас» этот код получает завершенное выражение через систему образов и конфликтов, где Действие, Мера и Ответственность сплавлены в единую структуру. Эпос не диктует правила, но воспроизводит их как **живой опыт**, передаваемый через силу эпического Слова.

Таким образом, этический код «Манаса» — это нормативное измерение национального кода, укорененное в онтологии Пути. Он задает горизонты допустимого, формируя устойчивый способ отношения к реальности. Данный анализ подготавливает нас к финальному

обобщению: роли эпоса как **высшего механизма культурной преемственности**, обеспечивающего единство кыргызской идентичности сквозь века.

§ 4.4. Эпос «Манас» как механизм культурной преемственности и идентичности

Рассмотрение эпоса как онтолого-этического национального кода неизбежно выводит к вопросу о механизмах его сохранения и воспроизводства во времени. Национальный код не является статичной совокупностью смыслов; он пульсирует и транслируется через устойчивые культурные формы, обеспечивающие историческую длительность коллективного опыта. В этом контексте «Манас» выступает не просто хранилищем информации, но **фундаментальным механизмом преемственности**, формирующим и удерживающим национальную идентичность.

Преемственность в эпосе шире простого сохранения текста. Она реализуется как **репродукция способа отношения к миру**, закрепленного в категориях Пути, Меры и Ответственности. Через эпический нарратив передается не только память о событиях, но и операциональные настройки действия в настоящем. Таким образом, эпос функционирует как динамическая форма трансляции, в которой прошлое сохраняет свою действенность (*энергию*), а настоящее обретает устойчивую смысловую опору.

Ключевую роль в этом процессе играет **Слово**. Устная природа «Манаса» придает Слову сакрально-практический статус: оно не просто информирует, но **актуализирует опыт**, превращая его в предмет коллективного сопереживания. Исполнение эпоса манасчы — это не нейтральная репродукция, а акт «вторичного творения» мира, в котором коллектив заново входит в пространство общих смыслов. Слово в эпосе становится живым нервом *улануу*, обеспечивающим непрерывность национального

бытия.

Через эпос формируется **коллективная идентичность**, понимаемая как включенность в определенный способ существования. Идентичность здесь не тождественна декларациям; она укоренена в принятии онтолого-этических оснований, задающих границы допустимого. Эпос воспитывает не «знание о предках», а **способность быть субъектом**, действующим в мире, который понят как совместное дело и Путь.

Важнейшим свойством «Манаса» является его **историческая инвариантность**. Его актуальность обусловлена не архаикой, а глубиной зафиксированных в нем бытийных интуиций. Именно поэтому эпос сохраняет функцию национального кода и в условиях глобальной модернизации. Он предоставляет устойчивую матрицу смыслов, позволяющую нации осмыслять перемены, не утрачивая своей субъектности. Это «рамка», внутри которой изменения становятся развитием, а не разрушением.

В этом смысле эпос выполняет **интегративную функцию**, соединяя:

- Индивидуальное и коллективное;
- Бытие и действие;
- Память и проект будущего.

Культурная преемственность, обеспечиваемая «Манасом», носит не консервативный, а **продуктивный характер**: она допускает обновление жизненных форм при безусловном сохранении онтологических оснований.

Эпос «Манас» предстает как особый тип культурного механизма, где идентичность формируется через со-участие в великом труде удержания Мира. Он передает не набор символов, а **целостную модель ответственности.** Благодаря этому эпос остается не только великим памятником, но и живым источником национальной устой-

чивости.

Таким образом, «Манас» как механизм преемственности обеспечивает воспроизводство национального кода в историческом времени. Он конституирует идентичность как **практику совместного бытия**, создавая условия для осмысленного продолжения Мира. В этой способности соединять Память, Действие и Ответственность раскрывается подлинный философский и культурообразующий потенциал великого эпоса.

Выводы по Главе -4.

В Главе IV настоящего исследования был осуществлен синтетический философский анализ эпоса «Манас» как **онтолого-этического национального кода.** Целью данного этапа работы являлась концептуализация механизмов, посредством которых эпос интегрирует фундаментальные интуиции бытия и нормативные императивы действия в устойчивую структуру коллективного самопонимания.

Основные результаты синтеза:

1. **Дефиниция национального кода:** Доказано, что национальный код в философском измерении не редуцируется к сумме этнографических символов или ценностей. Он определен как **форма целостного философского опыта**, объединяющая онтологические горизонты, этические стратегии и структуры памяти. Это не объект знания, а дорефлексивная матрица смыслообразования, определяющая способ присутствия народа в истории.

2. **Онтологическое ядро кода:** Установлено, что онтологический пласт кода задает процессуальное видение мира как **Пути (*Жол*)** и динамического равновесия. Категория **Улануу (продолжение)** интерпретирована как осевой принцип, обеспечивающий не механическое повторение прошлого, а смысловую длительность бытия. Мир в

коде «Манаса» понят как хрупкая целостность, существование которой требует непрерывного волевого подтверждения.

3. **Этический императив кода:** Этический пласт кода осмыслен как нормативная реализация онтологии. Триада **Действие — Мера — Ответственность** формирует границы допустимого. Эпическая этика тождественна «технологии спасения бытия»: действовать этично — значит предотвращать распад Мира. Это снимает оппозицию между сущим и должным, превращая нравственность в условие выживания нации.

4. **Механизмы идентичности и преемственности:** Выявлено, что эпос функционирует как активный медиум воспроизводства кода. Через **Слово** и **Нарратив** транслируется не только «образ прошлого», но и операциональные модели ответственности в настоящем. Национальная идентичность концептуализирована как **практика совместного бытия** (*Mitsein*), укорененная в сопричастности к онтолого-этическому горизонту эпоса.

Заключение по главе:

В совокупности результаты Главы IV позволяют утверждать, что эпос «Манас» является **целостным онтолого-этическим кодом**, в котором понимание Мира, Человека и Коллективной Судьбы образуют нерасторжимое единство. Этот код обеспечивает уникальную устойчивость национального опыта, позволяя кыргызской культуре адаптироваться к вызовам времени, сохраняя свои фундаментальные смысловые константы.

Таким образом, Глава IV завершает философскую дескрипцию эпоса как национального кода. Манас предстает не просто как литературный памятник, а как **действующая философская модель бытия**, определяющая горизонты исторического творчества и ответственности.

Полученные выводы создают фундамент для общего Заключения исследования, где результаты всех разделов будут сведены в единую концептуальную перспективу.

Общие выводы

Настоящее исследование было направлено на концептуальное философское осмысление эпоса «Манас» как **целостного онтолого-этического национального кода**. В ходе работы эпос был интерпретирован не как историко-литературный памятник, а как философски насыщенная форма коллективного самопонимания, транслирующая устойчивый способ отношения к бытию, человеку и исторической длительности.

Итоговые результаты исследования:

1. **Концептуализация национального кода:** Сформирован методологический фундамент, в рамках которого национальный код определен как **онтологически укорененная структура смысла**. Доказано его отличие от идеологических схем и этнографических дескрипций. Код функционирует как глубинная матрица смыслообразования, закрепленная в Слове и воспроизводящая коллективную субъектность в историческом времени.

2. **Экспликация эпической онтологии:** Раскрыта динамическая структура эпического мира. Бытие в «Манасе» осмыслено как процессуальное и «хрупкое», существующее в модусах **Пути (*Жол*)**, **Продолжения (*Уланую*)** и динамического равновесия. Установлено, что эпическая онтология утверждает модель «со-вместного удержания мира», где реальность сохраняется лишь через непрерывное участие человека, памяти и действия.

3. **Дескрипция этики ответственности:** Анализ этического измерения показал, что нравственность в эпосе является **практическим продолжением онтологии**. Действие интерпретировано как форма утверждения бытия,

Мера (*Өлчөм*) — как принцип соразмерности поступка Целому, а **Ответственность** — как изначальный способ включенности личности в бытие народа (*Эл*). Оппозиция Героя и Антигероя выявлена как граница между волей к сохранению Мира и угрозой его распада.

4. **Синтез онтолого-этического единства:** В итоговом синтезе эпос представлен как механизм культурной преемственности, соединяющий бытийные интуиции и нормативные императивы в единую структуру. Национальная идентичность в этом контексте определена не как сумма признаков, а как **практика совместного бытия**, транслируемая через Слово и Нарратив.

Заключение:

В совокупности результаты исследования позволяют утверждать, что эпос «Манас» представляет собой **целостную философскую модель национального бытия**, в которой онтология и этика нерасторжимы. Зафиксированный в нем национальный код задает фундаментальные горизонты ответственности и исторической длительности, обеспечивая устойчивость культурного опыта кыргызского народа.

Этот код не является архаическим пережитком; напротив, он сохраняет экзистенциальную актуальность в условиях современных глобальных трансформаций, предлагая глубинные основания для сохранения национальной субъектности. Таким образом, «Манас» выступает как универсально значимая форма философского мышления, выраженная в образно-нарративной традиции. Его анализ открывает новые перспективы в изучении философии культуры, сравнительной онтологии и этики коллективного бытия.

Приложение 2.
КЫРГЫЗСКАЯ КУЛЬТУРА И УНИВЕРСАЛЬНОЕ: ЭПОС КАК ФОРМА ФИЛОСОФСКОГО ДИАЛОГА

Вводная часть: проблема универсального в контексте национальной культуры

Обращение к проблеме универсального неизбежно выводит исследование за рамки дескриптивного культурологического анализа. Речь идет не о поиске места кыргызской традиции в «мировом контексте», но о фундаментальной постановке вопроса: **каким образом универсальное рождается внутри конкретного культурного опыта и имеет ли каждая культура право быть его первоисточником?**

В интеллектуальной традиции Модерна универсальное зачастую мыслится как абстрактная рациональная структура, отделенная от исторических форм бытия и закрепленная за европейской понятийной историей. В результате культуры, не создавшие письменных теоретических систем, оказываются в позиции «предфилософского» или «локального» знания. Их эпосы и мифы интерпретируются как художественные памятники или этнографическое «сырье», но крайне редко — как **самостоятельные формы философского мышления**.

Настоящее Приложение исходит из иной установки: **универсальность не предшествует культуре, а вызревает внутри неё.** Она возникает в тот момент, когда культурный опыт достигает предела смысловой целостности и обретает способность говорить не только о себе, но и о человеческом бытии как таковом.

В этой оптике эпос «Манас» — это не «национальный вариант» общих сюжетов, а **автономная форма философского отношения к миру**, обладающая концептуальной плотностью. Его универсальность не требует

внешних легитимаций; она самоочевидна в глубине его онто-этических интуиций: в понимании Пути, Меры, Ответственности и исторической Длительности.

Центральная философская проблема Приложения может быть сформулирована так: **имеет ли культура право говорить универсально, сохраняя собственную форму мышления?** Иными словами, возможно ли универсальное, не прошедшее через редукцию к чужому понятийному аппарату?

Этот вопрос затрагивает самые основания эпистемологии. Если универсальное признается только там, где есть теоретическая рефлексия, то огромные пласты человеческого опыта структурно исключаются из истории духа. Если же признать, что философское мышление полиморфно (может быть понятийным, нарративным, символическим), то само понятие «универсального» требует радикального пересмотра.

Эпос в данной работе рассматривается как **уже осуществленная форма философствования**, где онтология и этика еще не разделены, а бытие мыслится через Поступок и Слово. Именно эта «до-аналитическая» целостность делает эпос актуальным сегодня, когда фрагментация мышления стала глобальным вызовом.

Важно подчеркнуть: мы не противопоставляем «национальное» «универсальному». Напротив, мы утверждаем, что **универсальное рождается через национальное.** Культура становится универсальной не тогда, когда она «растворяется» в общих схемах, а когда она до конца удерживает свою онтологию и тем самым открывает возможность для подлинного диалога.

Именно поэтому дальнейший анализ строится как **философский диалог** «Манаса» с великими эпическими традициями («Илиада», «Махабхарата», «Калевала»). Цель

этого диалога — не поиск параллелей, а утверждение **философского равенства культур**. Это равенство понимается не как совпадение форм, а как соразмерность глубины в осмыслении фундаментальных основ человеческого существования.

Таким образом, Приложение выполняет двойную задачу:

1. Выводит анализ эпоса «Манас» в пространство мировой философской мысли.

2. Сохраняет методологическую автономию основной монографии, представляя кыргызскую культуру не как объект в универсальном мире, а как его **со-источник и полноценный голос.**

Настоящее Приложение не подводит итогов — оно открывает пространство для разговора, в котором эпос «Манас» слышен не как эхо прошлого, а как живой собеседник современной мировой традиции.

§ А.1. «Малый народ» и «большая мысль»: проблема масштаба в философии культуры

Одним из наиболее устойчивых предрассудков классической философии культуры является скрытое отождествление масштабности мысли с масштабом исторической, демографической или политической силы. В рамках этого логоцентричного подхода «большая мысль» предполагается лишь там, где существует имперская государственность, развитая письменная традиция и институционализированная рефлексия. Культуры, лишенные этих внешних атрибутов, по умолчанию маргинализируются как «локальные» или «вторичные», а их наследие интерпретируется исключительно в эстетическом или этнографическом ключе.

Настоящее исследование предлагает радикально иную метрику масштаба. Масштаб мысли определяется не внешними параметрами системы, а **глубиной онтологи-**

ческого опыта — способностью культуры удерживать фундаментальные вопросы человеческого присутствия в целостной и внутренне связной форме. «Большая мысль» рождается не из территориальной величины, а из предельной **интенсивности ответственности** за удержание Мира.

В этом контексте само выражение «малый народ» требует философской деконструкции. Количественная ограниченность не тождественна смысловой дефицитности. Напротив, исторический опыт показывает: именно в условиях уязвимости, нестабильности и отсутствия внешних гарантий возникает потребность в **предельно плотном осмыслении бытия**. Там, где Мир не защищен институциями и не стабилизирован абстрактными законами, он должен быть ежесекундно «сшит» заново через Слово, Память и Поступок.

Эпос «Манас» кристаллизуется именно в таком экзистенциальном горизонте. Он возникает не как продукт культурного «избытка» или досуга, а как **форма удержания реальности** перед лицом энтропии и распада. Его философская насыщенность обусловлена не стремлением к теоретическому объяснению, а необходимостью коллективного выживания, в котором вопрос о Бытии никогда не бывает отвлеченным. Мир здесь существует лишь постольку, поскольку он подтверждается верностью Пути (*Жол*); мысль здесь не отделена от жизни, а философия — от Ответственности.

Таким образом, «большая мысль» в эпическом контексте манифестирует себя не как понятийная система, а как **онтологически плотное мировосприятие**. Она проявляется в способности мыслить:

- **Мир** — как динамический процесс;
- **Судьбу** — как со-участие;
- **Свободу** — как Меру;

• **Коллектив** — как живого носителя Бытия.

Эти интуиции не ситуативны; они универсальны, так как затрагивают константы человеческого существования. Ошибка многих аналитиков в том, что они ищут универсальность в сходстве сюжетов, тогда как она сокрыта в **соразмерности вопросов**, которые культура ставит перед Вечностью. «Манас» не нуждается в переводе на язык западных категорий, чтобы стать философски значимым. Его мысль универсальна постольку, поскольку она доходит до предела в осмыслении Времени и Долга.

Важно подчеркнуть: речь не идет о романтизации «малого» или противопоставлении периферии центру. Мышление не распределяется по географическому признаку. Оно вспыхивает там, где культура достигает внутренней целостности под давлением истории. В этом отношении эпос «Манас» демонстрирует форму мышления, сопоставимую по глубине с крупнейшими традициями человечества, сохраняя при этом уникальную конфигурацию.

Именно здесь обнаруживается подлинный вклад кыргызской культуры в универсальное. Этот вклад заключается в **автономном философском опыте**, выраженном в эпической форме. Кыргызская культура говорит универсально не тогда, когда копирует мировые образцы, а когда удерживает собственную онтологию до конца.

Таким образом, оппозиция «малый народ — большая мысль» снимается. Малость перестает быть ограничением, а мысль — привилегией «великих наций». Эпос «Манас» свидетельствует: философская глубина возможна в любой форме, если эта форма соразмерна Бытию.

Переходный параграф. Философский диалог эпических культур как равных

Переход к компаративному анализу эпоса «Манас» в контексте мирового наследия требует предварительной

методологической декупировки. Речь должна идти не о сопоставлении культур по принципу «влияния» или степени «цивилизационной зрелости», а о **философском диалоге эпических форм** как суверенных способов осмысления бытия. В противном случае сравнение неизбежно воспроизводит скрытую колониальную иерархию, в которой одни культуры выступают «законодателями» универсальных смыслов, а другие — лишь их локальными иллюстрациями.

Философский диалог возможен лишь при отказе от редукции эпоса к литературному жанру. Эпос в данном исследовании понимается как **форма целостного мироотношения**, в которой культура артикулирует свои предельные интуиции: представления о Времени, Мере, Судьбе и Коллективной ответственности. Именно на этом уровне — уровне онтологического содержания, а не морфологического сходства — становится возможным продуктивное соприкосновение миров.

Существенно, что такой диалог не предполагает тождества ответов. Каждая эпическая традиция отвечает на вызовы бытия из своего уникального экзистенциального контекста. Однако **различие ответов не отменяет общности вопросов**. Напротив, именно в разнообразии способов удержания Мира обнаруживается подлинная мощь эпического мышления как формы глобального философствования.

В этом горизонте «Илиада», «Махабхарата», «Калевала» и «Манас» предстают не как звенья одной эволюционной цепи, а как **самостоятельные онтологические миры**, каждый из которых обладает внутренней завершенностью. Их сопоставление направлено не на выявление «первичности», а на прояснение того, как различные культуры решают инвариантные философские задачи: удержание целостности человеческого «Я» в по-

токе истории.

Принцип равенства в данном диалоге означает радикальный отказ от внешних нормативных критериев. Ни наличие древней письменности, ни степень влияния на западноевропейский канон не могут служить мерой философской плотности эпоса. Единственным релевантным критерием здесь является **способность эпической формы связывать онтологию и этику в устойчивый Код**, обеспечивающий выживание смыслов.

Философский диалог требует также отказа от «перевода» одного эпоса на категориальный язык другого. «Манас» не нуждается в интерпретации через античную сетку понятий, так же как гомеровский текст не требует объяснения через кочевые космологии. Каждая традиция должна быть понята из своей внутренней логики и соотнесена с другими по принципу **соразмерности смысловых горизонтов.**

В этом смысле встреча эпических культур — это не сравнение текстов, а **встреча миров**. Она выявляет не сходство сюжетов, а различие способов удержания Бытия; не совпадение образов, а палитру мер Ответственности. Такой подход позволяет рассматривать «Манас» как полноценного и суверенного участника мирового философского разговора.

Тем самым создается методологическое основание для дальнейшего анализа, в рамках которого специфика кыргызского эпического опыта будет раскрыта в пространстве равноправного общения культур. Именно здесь становится возможным выявление уникального вклада кыргызской мысли в универсальное здание человеческого духа.

§ А.2. «Манас» и «Илиада»: Герой, Мера и Предел Судьбы

Сопоставление эпоса «Манас» с гомеровской

«Илиадой» представляет собой один из наиболее продуктивных узлов философского диалога. Речь здесь идет не о сравнении сюжетов, а о выявлении глубинных структур, через которые каждая традиция осмысляет фигуру Героя, категорию Меры и онтологический статус Судьбы. Именно в этих точках различие эпических миров обнаруживает свою предельную значимость.

В обеих традициях Герой — это точка сборки мира, через которую реальность выходит из равновесия и возвращается к нему. Однако смысл его присутствия в бытии различен:

- **В «Илиаде»** Герой — это предельно индивидуализированная фигура. Его существование разворачивается в поле личной чести (*timē*) и трагического знания о неизбежности финала. Гомеровский герой велик потому, что он действует, осознавая свой предел.
- **В «Манасе»** Герой не замыкается в индивидуальной трагедии. Манас выступает как **модус коллективного бытия**, как концентрированная воля *Эл*. Его героизм направлен не на утверждение личной славы в вечности, а на сакральную задачу сохранения, восстановления и дления мира.

Различие проявляется и в понимании **Меры**. В «Илиаде» Мера — это жесткая онтологическая граница между человеческим и божественным. Её нарушение (*hybris*) влечет за собой катастрофу, но именно в этом «заступе» за предел рождается трагическое величие Ахилла. В «Манасе» Мера — это не «стена», а **принцип динамического равновесия**. Герой не испытывает границы на прочность, он постоянно соотносит свой шаг с линией *улануу*. Здесь нарушение меры — это не личный излом, а угроза целостности народа. Героическое действие Манаса направлено не на прорыв за предел, а на его охрану и укрепление.

Судьба в «Илиаде» предзадана и фатальна; она — горизонт неизбежного конца, придающий весу каждому мгновению. В «Манасе» судьба раскрывается как **Путь,** требующий постоянного подтверждения в Поступке. Если греческая судьба диктует трагический финал, то кыргызская судьба диктует **горизонт Продолжения.**

Это различие позволяет выделить две фундаментальные модели эпического мышления:

1. **Героизм Предела («Илиада»):** человек велик постольку, поскольку он способен дойти до края бытия и принять его завершенность.

2. **Героизм Длительности («Манас»):** человек значим постольку, поскольку он способен удержать мир от распада и обеспечить открытость истории.

Важно понимать, что эти модели равноценны. «Илиада» артикулирует экзистенциальную правду о конечности человека, «Манас» — онтологическую правду о **бессмертии через ответственность**. Вклад «Манаса» в универсальное мышление заключается не в подражании античному канону, а в предложении альтернативной этики, где герой — это не тот, кто красиво гибнет, а тот, кто гарантирует жизнь.

Таким образом, философский диалог «Манаса» и «Илиады» подтверждает: кыргызская традиция обладает суверенной концепцией Героя. Это не региональная вариация, а самостоятельный путь осмысления человеческого бытия, имеющий критическое значение для понимания эпоса как формы глобального философствования.

§ А.3. «Манас» и «Махабхарата»: Долг, Космос и Ответственность действия

Сопоставление эпоса «Манас» с «Махабхаратой» открывает новый уровень философского диалога — уровень, на котором центральным становится вопрос соотнесенности человека и Миропорядка. Если диалог с

«Илиадой» фокусировался на пределе индивидуальной жизни, то сравнение с индийским эпосом позволяет прояснить онтологический статус Долга и ответственности за судьбу Космоса.

В «Махабхарате» мир мыслится как Космос, пронизанный законом Дхармы — универсального порядка, который одновременно является онтологическим, этическим и космическим принципом. Долг здесь — не социальная роль, а способ поддержания структуры бытия. Любой поступок героя (Аржуны, Карны) приобретает космический масштаб, вызывая колебания во всей вселенной.

Герой «Махабхараты» действует в ситуации трагической амбивалентности. Дхарма не всегда очевидна; она требует интерпретации и выбора между двумя «правдами», что порождает драму сомнения. Действие здесь неизбежно несет в себе вину (папа) и утрату. Ответственность принимает форму трагического знания: герой осознает, что, восстанавливая порядок, он одновременно запускает механизмы разрушения.

В эпосе «Манас» Долг (Парыз) имеет иной статус. Он не является абстрактным космическим законом, требующим философской рефлексии. Долг укоренен в энергии коллективного бытия и линии Улануу. Он не парализует героя сомнением, а задает вектор действия, направленного на сохранение целостности.

Ключевые различия моделей:

Природа действия: В «Махабхарате» действие всегда проблематично и «загрязнено» последствиями. В «Манасе» действие — это онтологическая необходимость. Оно не снимает ответственности, но оно цельно: герой действует не потому, что разгадал закон, а потому, что без его усилия Мир утратит форму.

Тип ответственности: В индийском эпосе ответственность индивидуализирована и драматизирована через

внутренний разрыв. В «Манасе» она носит трансперсональный характер: она распределена между поколениями. Поступок оценивается не по внутренней чистоте помысла, а по его способности удержать Меру Мира.

В «Манасе» отсутствует «философия сомнения» как центральный мотив. Это указывает не на упрощенность, а на иной тип онтологической уверенности. Мир здесь не моральная головоломка, а хрупкий сосуд, который нужно беречь. Этика «Манаса» не трагична в классическом индийском смысле, но глубоко серьезна: она ориентирована не на очищение через конфликт, а на спасение через удержание.

Сопоставление выявляет два универсальных типа этики:

Этика Космического Долга (Индия): где действие сопряжено с внутренним разрывом и глобальным искуплением.

Этика Продолжения (Кыргызстан): где действие оправдано его созидательной силой по отношению к Целому.

В этом диалоге «Манас» утверждает ответственность как форму активной заботы о бытии. Кыргызская традиция вносит в мировой философский горизонт представление о Долге не как о «трагическом выборе между утратами», а как о способе обеспечения жизни.

§ А. 4. «Манас» и универсальный эпос: право культуры говорить от себя

Философский диалог эпических культур неизбежно подводит к вопросу о **суверенном праве** каждой традиции говорить от своего имени, не будучи редуцированной к внешним концептуальным схемам. Универсальность эпоса не означает нивелирования различий или подчинения «малых» культур канонам «больших». Напротив, подлинная универсальность рождается там, где каждая тра-

диция сохраняет свою уникальную онтологическую интонацию. В этом смысле «Манас» предъявляет миру не заимствованный слепок универсального, а собственную, равноправную форму философствования.

Право культуры «говорить от себя» предполагает признание того, что предельные вопросы — о Бытии, Времени, Долге и Мере — могут быть осмыслены в различных онтологических регистрах. «Манас» отвечает на них не через абстрактные дихотомии, а через **логику Продолжения**:

- Мир — как динамический Путь;
- Действие — как удержание Равновесия;
- Память — как смысловая Длительность;
- *Эл* — как живой носитель Бытия.

Сравнение «Манаса» с другими великими памятниками духа показывает, что «универсальный эпос» — это не единый метатекст, а **полицентрическое пространство.** Там, где античная традиция акцентирует трагизм предела, а индийская — бремя космического закона, «Манас» выдвигает иную фундаментальную интуицию: **возможность удержания мира через верность Пути и коллективную ответственность**. Эта интуиция не просто дополняет мировое наследие, она расширяет само поле универсального, внося в него измерение созидательного дления.

Важно подчеркнуть: право говорить от себя не имеет ничего общего с культурным изоляционизмом. Напротив, именно наличие собственного «онтологического голоса» делает диалог возможным. Культура без собственного голоса обречена лишь иллюстрировать чужие теории. «Манас» же демонстрирует субъектную позицию: он не нуждается в апробации через «чужую философию», поскольку сам является **самодостаточной формой мышления.**

В этом измерении категория «малого народа» окон-

чательно утрачивает иерархический смысл. Философский масштаб культуры измеряется не численностью носителей, а **глубиной артикуляции бытия**. «Манас» свидетельствует: кыргызская культура обладает этой глубиной и потому участвует в мировом философском разговоре не как «объект изучения», а как **Субъект Мысли**.

Эпос «Манас» утверждает критически важную для современности идею: универсальность — это не язык доминирующей традиции, а **пространство со-мышления**, в котором различие признается условием понимания. Вклад кыргызской культуры заключается в разработке онтологии Продолжения и этики Меры — без этих элементов универсальный эпический дискурс остается неполным.

Таким образом, эпос «Манас» — это полноценный участник глобального диалога, предлагающий свой философский ответ на вечные вопросы. Право культуры говорить от себя здесь совпадает с её ответственностью перед миром: удерживать бытие в Слове, Поступке и Памяти. Именно в этом акте удержания, а не в формальной «самобытности», заключается подлинное универсальное значение эпоса «Манас».

Эпос как универсальный философский жест культуры

Приложение, завершающее настоящую монографию, было направлено не на экстенсивное расширение эмпирического материала, а на прояснение **философского горизонта**, в котором эпос «Манас» обретает звучание за пределами собственной традиции. Его ключевая задача заключалась в доказательстве того, что универсальность не является внешним статусом, делегируемым культуре «извне». Напротив, она проистекает из внутренней зрелости философского высказывания, способного вести диалог с иными формами эпического Логоса на равных осно-

ваниях.

Проведенное сопоставление «Манаса» с великими эпическими традициями мира — античной, индийской, финно-карельской — позволило сформулировать принципиальный вывод: **универсальный эпос не существует как единый канон или монолитный метатекст**. Он явлен как полифоническое пространство со-мышления, в котором каждая культура артикулирует фундаментальные вопросы бытия на собственном онтологическом языке.

Универсальность не предшествует различию, она кристаллизуется сквозь него. Именно поэтому вклад «Манаса» в мировой дискурс заключается не в дублировании известных схем, а в утверждении уникальной философской интуиции — **онтологии продолжения (*улануу*)**, коллективной меры и ответственности за неразрывность ткани мира.

В этом измерении категория «малый народ» окончательно утрачивает свою эвристическую значимость. Культура не может быть «малой» или «большой» в онтологическом регистре: она либо обладает силой удерживать Мир в Слове и Действии, либо лишена её. Эпос «Манас» неоспоримо свидетельствует о том, что кыргызская культура выработала суверенную форму философского говорения. В этой форме:

- **Бытие** мыслится как Путь;
- **Время** — как смысловая Длительность;
- **Человек** — как гарант коллективного Продолжения.

Эта мысль не нуждается в оправдании через внешние теории и не требует редукции к заимствованным западным или восточным моделям.

Тем самым эпос «Манас» утверждает фундаментальное **право культуры говорить от себя** — не в режиме изоляции, а в режиме ответственного диалога. Это право

тождественно философской зрелости: способности сохранять собственную онтологическую интонацию, соотнося её с иными способами осмысления Мира, не утрачивая при этом внутренней целостности.

Завершая монографию, можно утверждать: эпос «Манас» предстает как **целостный онтолого-этический национальный код** и одновременно как **универсальный философский жест культуры**. Он удерживает Мир не как застывшую данность, а как длящееся событие; он конституирует Этику не как систему запретов, а как Меру созидания; он хранит Память не как архив, а как жизненную энергию.

В этом и заключается его предельное значение — не только как фундамента кыргызской идентичности, но и как бесценного вклада в философское самопознание всего человечества.

Общие выводы

(к Приложению «Кыргызская культура как вклад в универсальное»)

Вводная часть Приложения была посвящена прояснению фундаментального вопроса: как локальная, исторически детерминированная культура участвует в глобальном философском диалоге, не утрачивая своей уникальной **онтологической интонации**. Проведенный анализ позволяет сформулировать ряд итоговых выводов, значимых для философского осмысления статуса культуры как таковой.

1. Децентрализация универсального. Показано, что универсальное не существует как внешняя норма или иерархический эталон. Оно рождается из диалога суверенных традиций, каждая из которых артикулирует предельные вопросы бытия на собственном языке. Универсальность не предшествует культуре, а является результатом её **философской зрелости** — способности го-

ворить о человеке вообще, оставаясь верной своим корням.

2. Эпическая онтология как вклад в мировую мысль. Кыргызская культура через «Манас» манифестирует зрелую модель Мира, где онтология и этика неразрывны. Ключевые интуиции эпоса — **Бытие как Путь, Время как Продолжение (*Улануу*)** и **Действие как Ответственность** — обладают философской универсальностью. Они не дублируют иные традиции, а предлагают человечеству альтернативную стратегию удержания целостности бытия перед лицом хаоса.

3. Диалог без редукции. Сопоставление «Манаса» с «Илиадой», «Махабхаратой» и «Калевалой» подтвердило принцип **нередуцируемости эпических миров**. Кыргызская традиция вступает в этот диалог как равная, противопоставляя трагизму предела или тяжести космического рока свою **онтологию удержания и дления**. Это делает универсальный эпический дискурс полифоничным и завершенным.

4. Онтологическое право на собственный голос. Право культуры «говорить от себя» обосновано не политически, а экзистенциально. Культура субъектна постольку, поскольку она способна нести ответственность за свой смысл и удерживать Меру между прошлым и будущим. «Манас» демонстрирует эту способность в полной мере, превращая кыргызскую культуру из объекта исследования в **Субъекта мирового философского процесса**.

Итоговое резюме:

Вклад кыргызской культуры в универсальное наследие заключается не в адаптации к внешним формам, а в артикуляции собственного, глубоко проработанного онтологического опыта. «Манас» — это не просто текст, это **форма мышления**, в которой локальное и универсальное встречаются в режиме взаимного обогащения без поглощения.

Данные выводы завершают монографию, подтверждая её исходный тезис: эпос «Манас» является **целостным онтолого-этическим кодом национального бытия** и одновременно — универсальным философским жестом, позволяющим кыргызской культуре говорить с человечеством на языке Вечности, не утрачивая своей Меры и Ответственности.

Список использованной литерутуры первой части

Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размыш-ления об истоках и распространении национализма. — М.: Кучково поле, 2001. — 288 с.

Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. — М.: Новое литера-турное обозрение, 2014. — 328 с.

Ассман А. Новое недовольство мемориальной куль-турой. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 232 с.

Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в древних куль-турах. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.

Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975. — 504 с.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.

Бекбоев А. А. Адамология: монография. — Бишкек, 2025.

Бекбоев А. А. Диалектическая логика. — Бишкек: Илим, 2025.

Бекбоев А. А. Зарылдык жана кокустук: тарыхый-философиялык анализ. — Бишкек: Илим, 2002. — 17,7 п.л.

Бекбоев А. А. Мир понятий: от мифа к теории. — Бишкек: Илим, 2003. — 27,5 п.л.

Бекбоев А. А. Мысли вслух: философская эссеистика. — Алматы, 2025. — 21 б.т.

Бекбоев А. А. Современный Кыргызстан: морально-этические проблемы (дискурсивный анализ). — Ош, 2025. — 13 б.т.

Бекбоев А. А. Софон I. — Бишкек, 2025. — 17,8 б.т.

Бекбоев А. А. Фалсафа миниатюралары. 1-китеп. — Бишкек, 2025. — 12,7 б.т.

Бекбоев А. А. Фалсафа миниатюралары. 2-китеп. — Бишкек, 2025. — 12,7 б.т.

Бекбоев А. А. Фалсафа миниатюралары. 3-китеп. — Бишкек, 2025. — 12,7 б.т.

Бекбоев А. А. Человек как мера всех вещей: монография. — Бишкек, 2025. — 16,9 б.т.

Бекбоев А. А. Чыгыш Ренессансы. — Бишкек, 2025. — 13 б.т.

Бекбоев А. А. Экзистенциальная айтматология. — Алматы, 2025. — 14,4 б.т.

Бекбоев А. А. Элдик мурастын философиясы. — Бишкек: Илим, 2003. — 32 п.л.

Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. — СПб.: Алетейя, 2005. — 576 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

Геллнер Э. Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — 320 с.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 2000. — 480 с.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Мысль, 1977. — 471 с.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос: избранные труды. — Л.: Наука, 1974. — 726 с.

Иманалиев К. К., Кыдырбаева Р. З., Бакиров А. А. и др. Манасоведение: учебное пособие. — Бишкек: Изд-во КРСУ, 2011. — 184 с.

Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. — М.: Университетская книга, 2002.

Кыдырбаева Р. З. Генезис эпоса «Манас». — Фрунзе: Илим, 1980. — 279 с.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М.: Академический проект, 2001. — 512 с.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис, 1992. — 272 с.

Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПБ, 2000. — 704 с.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. — М.: Республика, 1998. — 304 с.

Манас энциклопедиясы: в 2 т. — Бишкек: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, 1995.

«Манас» эпосу. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. — Бишкек: Турар, 2010.

«Манас» эпосу: академиялык басылыш (Сагымбай Орозбак уулунун айтуусу боюнча): 8–9-китеп. — Бишкек: Турар, 2014.

Молдобаев И. Б. «Манас» — историко-культурный памятник кыргызов. — Бишкек: Кыргызстан, 1995.

Мусаев С. М. Эпос «Манас». — Фрунзе: Илим, 1979. — 203 с.

Мусаев С. М. Манас: кара сөз түрүндөгү баяндама. — Фрунзе: Илим, 1986. — 283 с.

Мусаев С. М., Акматалиев А. Манас. — Бишкек: Шам, 2010.

Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племён. Ч. 5. — СПб., 1885. — 599 с.

Рейхл К. Устные эпосы в XXI веке: случай киргизского эпоса «Манас» // Journal of American Folklore. — 2016.

Рикёр П. Память, история, забвение. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. — 728 с.

Рикёр П. Время и рассказ: в 3 т. — М.: Университетская книга, 2000.

Смит Э. Национальная идентичность. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 352 с.

Тейлор Ч. Источники самости: формирование современной идентичности. — М.: Канон+, 2005. — 784 с.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: в 12 т. — М.: Айрис-пресс, 1991.

Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Время и

бытие. — М.: Республика, 1993.

Хатто А. Т. Поминки по Кёкётёю-хану. — Oxford: Oxford University Press, 1977.

Хатто А. Т. The Manas of Wilhelm Radloff. — Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.

Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. — СПб.: Алетейя, 1998.

Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. — М.: Мысль, 1993.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. — М.: Академический проект, 2000.

Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Республика, 1994.

Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991.

Юнг К. Г. Душа и миф. — М.: АСТ, 2003.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1991.

Часть 2. ЭПОС «МАНАС»: ЭПИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Эпиграф:

Порядок мира не дан раз и навсегда.
Он существует постольку,
поскольку человек способен
удерживать силу мерой
и свободу — ответственностью.

Сила без меры рождает хаос.
Свобода без ответственности — гибель.
Мир удерживает тот,
кто соединяет их.

Авторское предисловие

Настоящая монография является результатом многолетнего философского размышления над эпосом «Манас» как особой формой осмысления бытия. Её замысел возник из убеждения, что эпос, являясь центральным явлением духовной культуры кыргызского народа, требует не только филологического, историко-культурного и этнографического анализа, но и философского прочтения, способного выявить его внутреннюю структурную логику и онтологическую организованность.

Существующие исследования убедительно раскрывают художественные особенности эпоса, его исторические слои, культурный контекст и символическое значение. Однако по мере углубления анализа становилось всё более очевидным, что за повествовательной тканью и образной насыщенностью скрыта более глубокая организация — своеобразная модель мира, человека и исторической длительности, обладающая собственной внутренней связностью.

Эпос «Манас» традиционно воспринимается как литературный памятник, как архив коллективной памяти,

как выражение национального самосознания. Но в ходе исследования всё отчётливее проявлялся иной аспект: эпос не только повествует о мире — он структурирует его; не только воспроизводит события — он удерживает определённую форму целостности и задаёт принципы её сохранения.

Исходный вопрос исследования сформировался постепенно:

какую модель бытия имплицитно выражает эпос?

Иными словами — какую структуру мира, человека и исторической общности он предполагает и воспроизводит в своей внутренней логике?

Настоящая монография представляет собой попытку философской реконструкции этой структуры.

Теоретико-методологическое основание исследования

Методологический подход настоящей работы складывался как стремление удержать продуктивное равновесие между двумя взаимосвязанными, но потенциально напряжёнными требованиями: сохранением исторической конкретности эпоса и возможностью его философской интерпретации.

Эпос «Манас» существует в определённом культурно-историческом контексте, укоренён в устной традиции, в коллективной памяти, в образном языке и символике своей эпохи. Любая философская работа с подобным материалом неизбежно сопряжена с риском искажения — либо через чрезмерную историзацию, либо через абстрагирующую концептуализацию.

С одной стороны, необходимо избежать редукции эпоса к объекту внешнего анализа, когда он рассматривается исключительно как источник данных — этнографических, литературных или исторических. В подобной

перспективе эпос фиксируется как завершённый культурный артефакт, но остаётся нераскрытой его внутренняя мыслительная структура. Текст в таком случае превращается в «материал», а не осмысляется как носитель собственной формы понимания бытия.

С другой стороны, столь же важно не подменять внутреннюю логику эпоса современными понятийными конструкциями. Философская реконструкция не должна становиться произвольным наложением готовых категориальных схем на архаический текст. Подобная проекция нивелирует историческую специфику и ослабляет методологическую строгость анализа.

Именно между этими двумя крайностями — редукцией и произвольной концептуализацией — и формировался методологический замысел настоящей работы.

Внутренний смысл и цель исследования

Формально целью монографии является обоснование эпической онтологии «Манаса» как целостной модели исторического бытия общности. Исследование направлено на выявление тех структурных оснований, которые позволяют рассматривать эпос не только как памятник культуры, но как форму осмысления исторической реальности.

Однако за этой формулировкой стоит более глубокий исследовательский импульс.

Работа связана с попыткой прояснить один из фундаментальных вопросов философии традиции: каким образом исторически сложившаяся форма мышления способна сохранять внутреннюю целостность в условиях изменчивости, разрывов и трансформаций?

Иначе говоря, как возможно сохранение структуры при изменении содержания?

Эпос в данном контексте рассматривается не только

как свидетельство прошлого, но как форма устойчивости, проверенная длительностью исторического времени.

Современная эпоха характеризуется ускорением социальных процессов, фрагментацией коллективной памяти, множественностью конкурирующих интерпретаций идентичности. Историческое время всё чаще переживается не как непрерывность, а как последовательность разрывов. В подобных условиях традиция оказывается в двойственном положении.

С одной стороны, она подвергается идеологизации и превращается в инструмент утверждения заранее заданных позиций. С другой стороны, она может редуцироваться к символической декорации — к внешнему знаку принадлежности, лишённому внутреннего содержания.

Обе крайности — и идеологическое использование, и декоративная формализация — обедняют традицию, лишая её онтологической глубины.

В этой связи внутренний смысл исследования заключается в стремлении показать, что эпос может быть рассмотрен как источник категориального мышления. Он не только повествует о событиях и героях, но удерживает определённую структурную модель мира, в которой устойчивость не противопоставляется изменению, а согласуется с ним через принцип меры и ответственности.

Эпос, таким образом, выступает как модель согласования:

- целостности и исторической динамики,
- границы и открытости,
- памяти и актуального действия.

Исследование не стремится вернуть традиции нормативный авторитет и не претендует на превращение её в универсальный ориентир. Его задача скромнее и одновременно глубже: выявить те структурные основания, бла-

годаря которым традиция способна сохранять форму, оставаясь включённой в поток времени.

В этом смысле работа обращена не только к прошлому, но и к настоящему. Она исходит из предположения, что философское понимание эпоса может способствовать более взвешенному осмыслению современного исторического опыта — не через прямые предписания, а через прояснение категориальных ориентиров.

Тем самым эпос раскрывается как форма исторически воплощённой устойчивости — как модель бытия общности, способной сохранять меру в изменении и ответственность в условиях неопределённости.

Логика построения монографии

Структура монографии выстроена по принципу последовательного углубления анализа — от фундаментальных оснований эпического мира к его историческому и современному измерению.

Такое построение обусловлено не формальным делением материала, а внутренней логикой реконструируемой модели. Каждая часть вытекает из предыдущей, расширяя и уточняя выявленные структурные основания.

Исследование разворачивается в следующей последовательности:

1. **Реконструкция онтологической архитектоники космоса.** Первая часть посвящена выявлению базовой структуры эпического мира. Анализируется представление о космосе как удерживаемой целостности, соотносимой с возможностью хаоса и распада. Определяются фундаментальные противопоставления и структурные принципы, задающие форму эпической реальности.

2. **Анализ меры и предела как принципов устойчивости.** Во второй части внимание сосредоточено на механизме сохранения целостности. Категории меры и

предела рассматриваются как условия устойчивости формы. Показано, что устойчивость эпического мира носит динамический характер и поддерживается через равновесие.

3. **Политико-онтологическое измерение общности.** Третья часть выводит анализ на уровень коллективного бытия. Понятие «эл» интерпретируется как форма исторически продолжительного существования. Исследуется роль границы, власти, конфликта и согласия как элементов поддержания целостности общности.

4. **Этическая реализация ответственности.** Четвёртая часть раскрывает, каким образом структурные принципы воплощаются в действии. Ответственность анализируется как способ практической реализации меры, а связь между онтологией и этикой — как принцип сохранения порядка через поступок.

5. **Философия исторической памяти.** Пятая часть посвящена проблеме времени. Память рассматривается не как архив, а как способ продолжения целостности в исторической длительности.

6. **Современный горизонт функционирования эпической модели.** Заключительная часть переносит реконструированную модель в пространство современности. Категории меры, границы, ответственности и целостности анализируются в контексте глобализации, фрагментации идентичности и ускорения исторических процессов.

Таким образом, движение анализа осуществляется:

- от фундаментальных оснований бытия — к формам коллективной организации;
- от структур космоса — к структуре самосознания;
- от онтологического уровня — к историческому и современному контексту.

Монография разворачивается как последовательная реконструкция целостной модели — от её основания к её функционированию во времени.

Современное измерение исследования

Включение анализа современности продиктовано внутренней логикой реконструкции. Если эпическая модель обладает онтологическим статусом, её категории не могут оставаться замкнутыми в контексте своего возникновения; их содержательность должна быть проверена в условиях иной исторической динамики.

Современность характеризуется ускорением времени, усложнением социальных связей, расширением коммуникационных пространств и одновременным ослаблением устойчивых форм коллективной идентичности. Историческая длительность всё чаще переживается как смена состояний, а не как устойчивое продолжение формы.

В этих условиях обостряются вопросы:

- каким образом возможно сохранение меры в пространстве ускоренных изменений;
- где проходит граница между открытостью и утратой различия;
- как поддерживается целостность общности при множественности влияний;
- каким образом ответственность сохраняет значимость в условиях рассредоточенного действия.

Эпическая модель не предлагает нормативных рецептов и не претендует на прямое применение к современной практике. Её значение состоит в выявлении устойчивых принципов согласования целостности и изменения, формы и динамики.

Категории меры, предела и ответственности задают рамку понимания — способ видеть современную ситуацию не только как кризис, но как вопрос соразмерности и

сохранения формы.

Тем самым современное измерение выступает не приложением к историческому анализу, а его логическим продолжением. Оно подтверждает, что эпическая онтология может быть понята как форма длительного мышления, сохраняющая аналитический потенциал и в изменившихся исторических условиях.

Герменевтический горизонт

В данной работе философская герменевтика понимается как способ выявления исторически сложившегося горизонта смысла, в пределах которого формируется и закрепляется определённая форма понимания бытия.

Речь идёт не о частной интерпретации отдельных мотивов или символов, а о реконструкции целостного смыслового пространства, внутри которого эпос существует как структурированное целое. Герменевтический анализ направлен на прояснение того, каким образом эпический текст организует мир: как он распределяет значимое и второстепенное, центр и периферию, устойчивость и угрозу распада, согласованность и предел.

Эпос рассматривается как текст, в котором зафиксирована не только система образов, но и определённый способ мироотношения. Он выступает как носитель исторически конкретного горизонта понимания, в котором человек, общность и мир соотнесены между собой определённым образом, а само бытие переживается и мыслится через устойчивые смысловые связи.

При этом герменевтическая процедура не сводится к восстановлению авторских интенций или к психологической реконструкции творческого акта. Эпос «Манас» как феномен устной традиции не может быть редуцирован к индивидуальному авторству; он представляет собой результат длительного коллективного формирования,

накопления и отбора. Следовательно, задача анализа состоит в выявлении структурной устойчивости смыслов, а не в поиске первоначального замысла или единственного «истинного» источника.

В исследовании проводится принципиальное различие между двумя уровнями:

- **повествовательным уровнем** (мифологическим и сюжетным),
- **категориальным уровнем** (структурным и онтологическим).

Повествовательный уровень охватывает динамику событий, персонажей, конфликтов и символических действий. Он выражает конкретность исторического и мифологического содержания, его вариативность и образную пластичность.

Категориальный уровень, напротив, связан с повторяющимися структурными функциями, которые сохраняются при вариативности сюжетов. Здесь выявляется устойчивость смысловых противопоставлений, логика распределения ролей и принципов, а также способы удержания целостности в изменяющихся конфигурациях повествования.

Такое различие позволяет увидеть, что повторяющиеся образы — космос и хаос, герой и враг, граница и пространство, «эл» и порядок — выполняют не случайные или декоративные функции. Они образуют устойчивую смысловую матрицу, через которую эпос структурирует реальность и задаёт её основные координаты.

Космос в этом контексте предстает как форма удерживаемой целостности, хаос — как возможность её распада; герой — как носитель функции восстановления меры; граница — как принцип различения; «эл» — как форма исторической продолжительности. Эти функции

сохраняются при изменении конкретных сюжетных конфигураций, что свидетельствует о глубинной структурной организованности эпического мышления и о его внутренней упорядоченности.

При этом реконструкция не стремится абстрагироваться от культурной конкретики и не выводит универсальные категории путём отвлечения от исторической формы. Напротив, универсальные структурные элементы выявляются именно через анализ их конкретного выражения в эпическом материале. Историческая форма не устраняется, а выступает условием философского понимания: она не «помеха» реконструкции, а способ её обоснования.

Герменевтический горизонт, таким образом, раскрывается как пространство, в котором эпос соединяет историческое и онтологическое измерения. Через повествование он выражает не только события прошлого, но и определённый способ осмысления бытия — способ, обладающий внутренней связностью и структурной повторяемостью.

Именно это понимание и становится основанием дальнейшей онтологической реконструкции.

Принцип методологического равновесия

В основании настоящего исследования лежит принцип методологического равновесия, предполагающий сознательное удержание баланса между исторической конкретностью эпоса и возможностью его философской реконструкции.

Этот принцип включает в себя несколько взаимосвязанных установок:

- признание автономии эпического текста как формы мышления;
- сохранение его исторической и культурной конкретности;

• поэтапное и аналитически выверенное выявление его структурных оснований.

Признание автономии текста означает, что эпос рассматривается не как иллюстративный материал к уже сформированным философским теориям, а как носитель собственной логики. Он обладает внутренней структурной организованностью, которая не сводится ни к художественной выразительности, ни к этнографической информации. Эпос мыслит — однако мыслит не понятийными определениями, а в форме повествования, образа и повторяемой структурной функции.

Сохранение исторической конкретности предполагает отказ от абстрагирующего универсализма. Философская реконструкция не должна устранять культурную специфику эпоса, растворяя её в общих категориях. Напротив, историческая форма рассматривается как условие проявления структурных принципов: универсальное обнаруживается через конкретное, а не вопреки ему, и потому не отделяется от языка, символики и образности эпического материала.

Поэтапность выявления структурных оснований служит гарантией методологической осторожности. Реконструкция строится не на предпосылке наличия заранее заданной философской системы, а на анализе повторяемости, функциональной устойчивости и внутренней связности образов и мотивов. Лишь в той мере, в какой обнаруживается структурная закономерность и функциональная устойчивость, становится допустимо говорить о категориальном уровне эпического мышления.

Принцип методологического равновесия тем самым исключает две крайности:

• редукцию эпоса к художественному произведению, лишённому онтологической глубины;

• превращение его в абстрактную философскую систему, искусственно извлечённую из повествовательной ткани.

Эпос рассматривается не как философия в строгом понятийном смысле, но и не как «простое» повествование. Он анализируется как исторически воплощённая модель бытия — форма мироотношения, в которой закреплён определённый способ понимания мира, человека и исторической длительности.

Такое понимание позволяет говорить об эпосе как о до-понятийной, но структурно организованной форме мышления. Его философский потенциал раскрывается не через декларативные утверждения, а через выявление принципов, обеспечивающих целостность повествования и устойчивость смысловой матрицы.

Методологическое равновесие, таким образом, выступает не внешним ограничением, а внутренним условием достоверности анализа. Оно обеспечивает возможность философского углубления без утраты исторической точности, культурной ответственности и уважения к внутренней логике текста.

Онтологическая реконструкция как центральный метод

Ключевым методологическим шагом настоящего исследования является онтологическая реконструкция. Именно она позволяет перейти от описания эпоса как культурного и художественного феномена к выявлению его структурного принципа и категориальных оснований.

Под онтологической реконструкцией понимается аналитическая процедура выявления тех категориальных оснований, которые прямо не названы в тексте, но имплицитно организуют его внутреннюю логику. Речь идёт не о введении внешних философских понятий, а о выявлении

повторяющихся структурных связей, обеспечивающих целостность эпического мира и устойчивость его смысловой организации.

Данный метод предполагает последовательный переход:

- от анализа отдельных сюжетов — к анализу их структурной повторяемости;
- от описания образов — к выявлению их функционального значения;
- от повествовательного уровня — к категориальному.

Повествовательная ткань эпоса отличается богатством вариаций, но при внимательном рассмотрении обнаруживается устойчивость определённых смысловых узлов. Герой может действовать в разных обстоятельствах, конфликт может принимать различные формы, порядок может нарушаться различными силами; однако их структурная функция остаётся постоянной. Именно эта функциональная устойчивость и становится предметом реконструкции.

Онтологическая реконструкция не стремится «обнаружить философию» в эпосе в виде завершённой системы понятий. Эпос не формулирует категорий — он их осуществляет. Его мышление выражается не в теоретических определениях, а в способе организации мира, в распределении ролей, в устойчивости противопоставлений и в логике восстановления нарушенной целостности.

Таким образом, философский анализ осуществляется не через прямое сопоставление эпоса с готовыми философскими системами и не через поиск терминологического соответствия, а через выявление:

- устойчивых структурных связей;
- повторяющихся функциональных ролей;

• базовых противопоставлений (целостность — распад, мера — избыточность, граница — безграничность);

• логики сохранения формы в изменении.

Особое значение в данном подходе имеет различение между образом и функцией. Образ героя, границы, космоса или хаоса анализируется не как символ в декоративном или исключительно мифологическом смысле, а как носитель определённой онтологической роли.

Герой выполняет функцию удержания меры. Граница фиксирует различение и тем самым задаёт условие формы. Конфликт выявляет предел устойчивости, обнаруживая границы возможного распада и способы восстановления порядка.

Память обеспечивает продолжение целостности во времени, связывая событие с длительностью и превращая прошлое в ресурс устойчивости.

Реконструкция строится на принципе структурной повторяемости: если определённая функция воспроизводится в различных эпизодах независимо от их конкретного содержания, она приобретает категориальный статус. Именно повторяемость позволяет отличить случайное от принципиального и выделить в эпосе структурные основания, поддерживающие его целостность.

Таким образом, онтологическая реконструкция выявляет эпос как форму имплицитного категориального мышления. Это мышление не артикулирует себя в понятийной форме, но организует реальность через устойчивую систему структурных отношений, функциональных корреляций и принципов удержания целого.

В результате эпос предстает не только как повествование о прошлом, но как исторически воплощённая модель бытия, в которой мир удерживается через меру,

различение и ответственность.

Именно этот переход — от сюжета к структуре, от образа к функции, от повествования к категории — делает онтологическую реконструкцию центральным методологическим инструментом настоящего исследования.

Сравнительно-философское сопоставление

Третьим элементом методологической конструкции настоящего исследования выступает сравнительно-философский анализ. Его введение продиктовано необходимостью уточнения философского статуса реконструированной эпической модели и определения её места в более широком контексте истории мысли.

Сравнительно-философское сопоставление в данной работе не преследует цели доказательства универсальности эпоса, его исключительности или приоритетности по отношению к иным культурным традициям. Подобная постановка вопроса неизбежно привела бы к апологетическому либо полемическому дискурсу, что не соответствует задачам исследования и не согласуется с его методологической установкой.

Сопоставление используется как аналитический инструмент — как способ уточнения, проверки и концептуальной калибровки выявленных структур. Оно помогает удержать реконструкцию в поле философской строгости, соотнося выделенные категории не с частными аналогиями, а с более широкими формами философского осмысления бытия.

Через обращение к различным философским традициям становится возможным:

- определить степень категориальной артикулированности эпической структуры;
- выявить сходство и различие в понимании целостности, меры, границы и исторической субъектности;

• прояснить границы применимости реконструированной модели.

Сравнение позволяет установить, в какой мере эпическая форма мышления соотносится с известными философскими структурами и в какой мере сохраняет собственную специфику, связанную с непонятийным способом выражения.

Так, сопоставление с античной идеей космоса выявляет структурное сходство в понимании мира как упорядоченной целостности, но одновременно показывает различие в способе артикуляции: если античная традиция последовательно формирует понятийную систему, то эпос выражает аналогичную интенцию преимущественно в образной и повествовательной форме, удерживая категориальные связи без их теоретического именования.

Обращение к классической философии меры позволяет уточнить, что эпическая мера не тождественна рациональной норме или формальной пропорции; она функционирует как динамический принцип удержания целостности, обеспечивающий соразмерность действия и мира, поступка и формы, общности и её исторической длительности.

Сопоставление с философией истории и герменевтической традицией, в свою очередь, позволяет более чётко осмыслить эпос как форму исторического самопонимания общности, где память, преемственность и ответственность выступают не внешними мотивами, а структурными условиями исторического существования.

Таким образом, сравнительно-философский анализ выполняет несколько взаимосвязанных функций:

1. **Уточняющую** — он помогает точнее определить категориальный статус реконструированных элементов и избежать размытости понятийного описания.

2. **Критическую** — он выявляет возможные преувеличения или неоправданные обобщения, тем самым удерживая реконструкцию в пределах аналитической корректности.

3. **Горизонтальную** — он выводит эпическую модель за пределы локального культурного описания и помещает её в пространство диалога традиций, сохраняя при этом её историческую специфику.

Важно подчеркнуть, что сопоставление не предполагает прямого переноса понятий и не сводится к механическому поиску аналогий. Речь идёт о выявлении структурных корреляций и различий, позволяющих глубже понять внутреннюю организацию эпоса, а также прояснить способ его философской значимости.

В этом смысле сравнительно-философский анализ выступает как методологический механизм самоограничения. Он предотвращает замыкание реконструкции в рамках исключительно национально-культурной перспективы и позволяет рассматривать эпическую онтологию как возможный вклад в более широкий философский дискурс.

Тем самым эпос «Манас» предстает не как изолированный культурный феномен, а как исторически конкретная, но структурно значимая форма осмысления бытия, сопоставимая с иными традициями без утраты собственной специфики и без растворения в чужих категориях.

Методологические ограничения и самоограничение

Существенным элементом предложенного методологического подхода является осознанное признание его границ. Любая философская реконструкция, обращённая к традиционному тексту, неизбежно сопряжена с риском интерпретационного расширения. Поэтому важной задачей исследования становится не только выведение структур-

ных оснований, но и постоянная проверка собственных аналитических процедур, а также удержание дистанции между текстом и интерпретацией.

Предлагаемая реконструкция не претендует на окончательное или исчерпывающее истолкование эпоса «Манас». Она представляет собой одну из возможных философских перспектив, выстроенную на основе анализа структурной повторяемости и внутренней связности смыслов. Иные исследовательские ракурсы — филологические, историко-культурные, антропологические — сохраняют свою значимость и в ряде аспектов дополняют предложенную модель.

Признание методологических ограничений предполагает несколько принципиальных установок.

Во-первых, реконструкция не отождествляет эпос с философской системой в строгом понятийном смысле. Эпическое мышление не переводится полностью в язык категорий; философская артикуляция сохраняет статус интерпретационной процедуры, а не «обнаружения» готовой теории. Это означает, что понятия выступают инструментом прояснения структур, а не заменой эпической формы.

Во-вторых, работа сознательно избегает:

- идеологизации традиции;
- апологетического возвышения эпоса;
- его инструментализации в политическом, культурном или идентификационном дискурсе.

Эпос рассматривается не как средство подтверждения заранее заданных установок, а как предмет философского анализа. Тем самым сохраняется дистанция между исследовательской позицией и возможными современными интерпретационными запросами, которые нередко стремятся подчинить традицию актуальным задачам.

В-третьих, методологическое самоограничение предполагает отказ от чрезмерной универсализации. Хотя выявленные структурные элементы обладают философской значимостью, они не объявляются всеобъемлющими моделями для всех культурных форм. Их применимость требует контекстуального уточнения и внимательного различения между структурной аналогией и смысловым тождеством.

Особое значение имеет уважение к внутренней логике текста. Реконструкция стремится выявить структурные основания, не разрушая повествовательной целостности и не подменяя образную форму отвлечённой схемой. Философская интерпретация не должна нивелировать художественную ткань эпоса; напротив, именно через неё раскрывается его онтологический потенциал и сохраняется жизненность эпического мышления.

Таким образом, методологические ограничения выступают не как слабость исследования, а как условие его корректности. Самоограничение позволяет удержать исследование в поле философской строгости, избежать произвольных обобщений и сохранить уважение к культурной традиции как к самостоятельной форме осмысления бытия.

Научная новизна исследования

Научная новизна настоящей работы определяется переходом от преимущественно описательного и историко-культурного анализа эпоса к его системной философской реконструкции.

Эпос «Манас» рассматривается не только как памятник словесности и носитель культурной памяти, но как структурированная форма осмысления бытия. Тем самым внимание переносится с внешних характеристик текста на выявление его внутренней онтологической организованности, на те принципы, которые делают эпос не просто

повествованием, но особой формой понимания мира.

Новизна исследования проявляется в нескольких взаимосвязанных аспектах.

Во-первых, эпос представлен как целостная онтологическая модель. Повествовательная ткань анализируется не изолированно, а как выражение устойчивой структуры, включающей категории целостности, различения, меры, предела и исторической длительности. Это позволяет рассматривать эпос не только как художественный текст, но как форму имплицитного категориального мышления, обладающего внутренней связностью и повторяемостью структурных функций.

Во-вторых, уточнена категория меры как центральный принцип устойчивости эпической модели. Мера интерпретируется не в нормативном или исключительно моральном значении, а как онтологический принцип динамического равновесия, обеспечивающий сохранение целостности в условиях изменения. Проведённое различение между необходимостью, пределом и мерой позволяет глубже прояснить механизм устойчивости общности и понять, каким образом эпос связывает порядок мира с практической формой действия.

В-третьих, понятие «эл» получило философскую интерпретацию как форма исторически продолжительного бытия. Оно рассматривается не только как этнокультурная или социальная категория, но как способ удержания коллективной субъектности во времени. Такое понимание выводит анализ общности на уровень онтологии исторической длительности и позволяет по-новому осмыслить связь идентичности, памяти и ответственности.

В-четвёртых, введено методологическое различие между повествовательным и категориальным уровнями анализа. Это различие позволяет сохранить историческую

и культурную конкретность эпоса, одновременно выявляя его структурные основания. Тем самым создаётся возможность философской реконструкции без утраты образной формы текста и без искусственного «перевода» эпоса в язык абстрактных схем.

В-пятых, обоснована возможность применения реконструированной эпической модели к осмыслению современных процессов. Категории меры, предела, границы и ответственности рассматриваются как структурные ориентиры, способные способствовать более глубокому пониманию динамики современности. Эпос при этом не превращается в нормативный источник решений; он выступает как форма длительного мышления, сохраняющая аналитический потенциал в условиях изменившейся исторической ситуации.

Таким образом, эпос «Манас» предстает не как завершённый культурный артефакт, закреплённый в прошлом, а как исторически воплощённая форма структурированного мышления, сохраняющая философскую значимость в более широком контексте гуманитарного знания.

Итог

В результате проведённой методологической работы сформирован комплексный подход, сочетающий три взаимодополняющих измерения анализа:

• герменевтическое понимание текста;

• онтологическую реконструкцию структурных категорий;

• сравнительно-философское сопоставление.

Каждый из этих элементов выполняет собственную функцию, однако их подлинный смысл раскрывается в их сопряжении.

Герменевтическое измерение обеспечивает вхождение в исторически сложившийся горизонт смысла, поз-

воляя сохранить культурную конкретность эпоса и выявить его внутреннюю связность. Онтологическая реконструкция выводит анализ на уровень структурных оснований, обнаруживая повторяющиеся функции, устойчивые противопоставления и принципы организации целого. Сравнительно-философское сопоставление уточняет категориальный статус выявленных структур и предотвращает замыкание исследования в пределах локального культурного описания.

Совмещение этих процедур образует методологическую стратегию, направленную на переход от повествовательной формы к структурному принципу, от образа — к функции, от исторического содержания — к онтологическому основанию, обеспечивающему целостность эпического мира.

Тем самым эпос «Манас» раскрывается как исторически конкретная, но структурно целостная модель бытия — форма мышления, в которой мир, человек и общность соотнесены через принципы меры, предела, различения и ответственности.

Важно подчеркнуть, что предложенная стратегия не предполагает философизации эпоса извне и не сводится к наложению на него чуждых понятийных схем. Речь идёт о выявлении той внутренней организованности, которая уже присутствует в эпическом материале и проявляется в устойчивости его структурных функций. Философская реконструкция в данном случае означает не преобразование эпоса в абстрактную систему, а аналитическое прояснение его структурной логики.

Проведённый анализ показывает, что эпос удерживает мир как целое через динамическое равновесие меры, различения и ответственности. Целостность здесь не противопоставляется изменению, а сохраняется посредст-

вом соразмерности действия и предела, границы и открытости, памяти и исторического движения.

В этом смысле работа обращена не только к прошлому. Она исходит из предположения, что исторически сформированная форма мышления способна сохранять аналитическую значимость и в иных исторических условиях. Эпос предстает как способ длительного понимания — как структура, позволяющая мыслить устойчивость без замыкания и изменение без распада.

Тем самым философская реконструкция эпоса «Манас» определяется как попытка концептуально артикулировать модель бытия, в которой общность сохраняет меру в изменении, границу — в открытости, а ответственность — в условиях исторической неопределённости.

Именно эта установка и задаёт направление дальнейшего исследования.

Автордук алгысөз

Бул монография — «Манас» эпосун болмушту аңдоонун өзгөчө формасы катары түшүнүүгө багытталган көп жылдык философиялык ой жүгүртүүнүн жыйынтыгы.

Анын жаралышына негиз болгон ишеним төмөнкүчө: кыргыз элинин руханий маданиятында өзгөчө орун ээлеген «Манас» эпосу филологиялык, тарыхый-маданий же этнографиялык талдоо менен гана чектелбеши керек. Ал философиялык окууну да талап кылат — эпостун ички түзүмдүк логикасын жана онтологиялык уюшкандыгын ачып бере турган окууну.

Буга чейинки изилдөөлөр эпостун көркөм өзгөчөлүктөрүн, тарыхый катмарларын, маданий чөйрөсүн жана символикалык маанисин ынанымдуу ачып беришкен. Бирок талдоо тереңдеген сайын баяндоонун жана образдардын артында мындан да терең уюшкандык жатканын байкоого болот. Ал — дүйнөнүн, адамдын жана тарыхый

узактыктын өз ара байланышкан модели. Бул модель өзүнүн ички ырааттуулугуна ээ.

«Манас» адатта адабий эстелик, жамааттык эс тутумдун архиви, улуттук өзүн таануунун белгиси катары кабыл алынат. Бирок изилдөө жүрүшүндө дагы бир өңүт ачыкка чыкты: эпос дүйнөнү баяндап гана тим болбойт — аны түзүмдөйт; окуяларды кайталап гана тим болбойт — бүтүндүктүн белгилүү бир формасын кармап турат жана аны сактоонун принциптерин сунуштайт.

Ошентип изилдөөнүн негизги суроосу акырындык менен такталды: эпос болмуштун кайсы моделин ичтен камтыйт? Башкача айтканда, ал дүйнө, адам жана тарыхый жамаат тууралуу кандай түзүмдү болжолдойт жана өзүнүн ички логикасы аркылуу кайра жаратып турат?

Бул монография — дал ушул түзүмдү философиялык жактан кайра калыбына келтирүүгө жасалган аракет.

Изилдөөнүн теориялык-методологиялык негизи

Бул эмгектин методологиялык багыты эки өз ара байланышкан, бирок чыңалуу жаратышы мүмкүн болгон талаптын ортосундагы тең салмакты сактоого умтулуу менен калыптанды: эпостун тарыхый өзгөчөлүгүн сактоо жана аны философиялык деңгээлде түшүндүрүү мүмкүнчүлүгүн ачуу.

«Манас» белгилүү бир тарыхый-маданий чөйрөдө жашайт. Ал оозеки салтка, жамааттык эс тутумга, образдуу тилге жана ошол доордун символдук дүйнөсүнө тамырлаш. Мындай материал менен философиялык иш алып баруу сөзсүз түрдө бурмалоо коркунучун жаратат — же ашкере тарыхчыл мамиле аркылуу, же ашкере абстракттуу концептуалдаштыруу аркылуу.

Бир жагынан, эпосту сырткы талдоонун объектиси катары гана карап, аны этнографиялык же адабий маалымат булагына айландыруудан алыс болуу керек.

Мындай учурда эпос маданий артефакт катары катталып калат, бирок анын ички ой жүгүртүү түзүмү ачылбайт. Текст «материалга» айланып, болмушту түшүнүүнүн өз алдынча формасы катары каралбай калат.

Экинчи жагынан, эпостун ички логикасын азыркы түшүнүк-категориялар менен алмаштырып жиберүүгө да болбойт. Философиялык реконструкция архаикалык текстке даяр схемаларды механикалык түрдө таңуулоо болбошу керек. Мындай ыкма тарыхый өзгөчөлүктү жоготуп, талдоонун тактыгына доо кетирет.

Дал ушул эки ашкере жолдун ортосунда бул эмгектин методологиялык багыты калыптанды.

Изилдөөнүн ички маниси жана максаты

Формалдуу жактан бул монографиянын максаты — «Манастын» эпикалык онтологиясын жамааттын тарыхый болмушунун бүтүн модели катары негиздөө. Башкача айтканда, эпосту маданий эстелик катары гана эмес, тарыхый реалдуулукту түшүндүрүүнүн формасы катары кароого шарт түзгөн түзүмдүк негиздерди табуу.

Бирок бул формулировканын артында мындан терең суроо жатат.

Бул эмгек философиядагы салт маселесине байланышкан негизги суроонун бирин тактоого аракет кылат: тарыхый шарт өзгөрүп, үзгүлтүктөр жана бурулуштар орун алганда да, ой жүгүртүүнүн калыптанган формасы кантип ички бүтүндүгүн сактап кала алат? Мазмун өзгөргөндө түзүм кантип бузулбайт?

Бул контекстте эпос өткөндүн күбөсү гана эмес, тарыхый узак убакытта текшерилген туруктуулуктун формасы катары каралат.

Азыркы доор коомдук процесстердин ылдамдашы, жамааттык эс тутумдун чачырашы, иденттүүлүктүн көп түрдүү түшүндүрүлүшү менен мүнөздөлөт. Тарыхый

убакыт үзгүлтүксүз агым катары эмес, улам-улам ажыраган абалдардын катарынан тургандай кабыл алына баштайт. Мындай шартта салт эки башка абалга туш болот.

Бир жагынан, ал идеологиялашып, алдын ала белгиленген көз караштарды бекемдөөчү куралга айланып кетет. Экинчи жагынан, ал ички мазмунун жоготкон сырткы белги — символдук жасалга катары кала берет.

Бул эки абал тең салтты жакырлатат, анын онтологиялык тереңдигин жоготот.

Ошондуктан бул изилдөөнүн ички мааниси — эпосту категориялык ой жүгүртүүнүн булагы катары кароо мүмкүн экенин көрсөтүү. Эпос окуяларды баяндап гана тим болбойт; ал дүйнөнүн белгилүү бир түзүмүн кармап турат. Ал түзүмдө туруктуулук өзгөрүүгө каршы коюлбайт, тескерисинче, ченем жана жоопкерчилик аркылуу аны менен шайкеш келет.

Ошентип эпос төмөнкү карама-каршылыктарды жараштырган модель катары ачылат:

• бүтүндүк менен тарыхый динамика,

• чек менен ачыктык,

• эстутум менен учурдагы аракет.

Бул эмгек салтка нормативдик бийлик кайтарып берүүнү же аны универсалдуу нуска катары сунуштоону көздөбөйт. Анын максаты кыйла терең: салт убакыт агымына аралашып жашай туруп, формасын кантип сактай аларын түшүндүргөн түзүмдүк негиздерди табуу.

Ушул мааниде бул иш өткөнгө гана эмес, азыркы учурга да кайрылат. Философиялык талдоо түздөн-түз нускама бербейт, бирок категориялык багыттарды тактоо аркылуу азыркы тарыхый тажрыйбаны салмактуу түшүнүүгө шарт түзөт.

Демек эпос тарыхта жүзөгө ашкан туруктуулуктун формасы катары ачылат — өзгөрүү ичинде ченемди, белги-

сиздик ичинде жоопкерчиликти сактай алган жамааттык болмуштун модели катары.

Методологиялык тең салмак принциби

Бул изилдөөнүн негизинде методологиялык тең салмак принциби жатат. Ал эпостун тарыхый конкреттүүлүгүн сактоо менен, аны философиялык жактан реконструкциялоо мүмкүнчүлүгүнүн ортосундагы тең салмакты аң-сезимдүү кармоону талап кылат.

Бул принцип бир нече өз ара байланышкан багыттарды камтыйт:

• эпикалык текстти ой жүгүртүүнүн өз алдынча формасы катары таануу;

• анын тарыхый жана маданий өзгөчөлүгүн сактоо;

• анын түзүмдүк негиздерин этап-этабы менен, аналитикалык тактыкта аныктоо.

Тексттин автономиясын таануу деген — эпосту даяр философиялык теорияларга мисал катары эмес, өзүнүн ички логикасына ээ форма катары кароо дегенди билдирет. Ал көркөм сүрөттөө же этнографиялык маалымат менен гана чектелбейт. Эпостун ички түзүмдүк уюшкандыгы бар. Ал ой жүгүртөт, бирок түшүнүктөр аркылуу эмес; баяндоо, образ жана кайталанган функциялар аркылуу ой жүгүртөт.

Тарыхый конкреттүүлүктү сактоо абстракттуу универсализмден баш тартууну талап кылат. Философиялык реконструкция эпостун маданий өзгөчөлүгүн жалпы категорияларга эритип жибербеши керек. Тескерисинче, тарыхый форма — түзүмдүк принциптердин көрүнүү шарты. Универсалдуулук конкреттүүлүк аркылуу ачылат жана андан бөлүнүп каралбайт. Ошондуктан эпостун тили, символикасы жана образдуулугу философиялык талдоонун тоскоолу эмес, тескерисинче, анын негиздөөчү шарты болуп саналат.

Түзүмдүк негиздерди этап-этабы менен аныктоо

методологиялык этияттыктын кепилдиги болуп саналат. Реконструкция даяр философиялык системанын бар экенине таянбайт. Ал образдардын жана мотивдердин кайталанышын, функционалдык туруктуулугун жана ички байланыштуулугун талдоого негизделет. Түзүмдүк мыйзамченемдүүлүк жана функционалдык туруктуулук аныкталган жерде гана эпикалык ой жүгүртүүнүн категориялык деңгээли тууралуу сөз кылууга болот.

Ошентип методологиялык тең салмак эки ашкере жолду четке кагат:

• эпосту онтологиялык тереңдиги жок көркөм чыгармага айландырууну;

• аны баяндоонун ичинен зордоп чыгарылган абстракттуу философиялык система катары көрсөтүүнү.

Эпос так түшүнүктөргө негизделген философия эмес, бирок жөнөкөй баяндоо да эмес. Ал — тарыхта жүзөгө ашкан болмуш модели, дүйнө менен мамиленин формасы. Анда дүйнө, адам жана тарыхый узактык белгилүү бир ыкма менен түшүндүрүлөт.

Мындай түшүнүк эпосту түшүнүккө чейинки, бирок түзүмдүк жактан уюшкан ой жүгүртүүнүн формасы катары кароого мүмкүндүк берет. Анын философиялык мүмкүнчүлүгү декларативдүү билдирүүлөр аркылуу эмес, баяндоонун бүтүндүгүн жана маани матрицасынын туруктуулугун камсыз кылган принциптер аркылуу ачылат.

Демек, методологиялык тең салмак сырттан коюлган чектөө эмес, талдоонун ишенимдүүлүгүн камсыз кылган ички шарт. Ал тарыхый тактыкты, маданий жоопкерчиликти жана тексттин ички логикасына болгон урматты сактоо менен философиялык тереңдетүүгө жол ачат.

Онтологиялык реконструкция — борбордук ыкма

Бул изилдөөнүн негизги методологиялык кадамы — онтологиялык реконструкция.

Дал ушул ыкма эпосту маданий же көркөм көрүнүш катары сүрөттөөдөн анын түзүмдүк принцибин жана категориялык негиздерин ачууга өтүүгө мүмкүнчүлүк берет.

Онтологиялык реконструкция деп текстте түз аталып айтылбаган, бирок анын ички логикасын уюштуруп турган категориялык негиздерди аналитикалык жол менен табуу түшүнүлөт. Бул — сырттан философиялык түшүнүктөрдү киргизүү эмес, эпикалык дүйнөнүн бүтүндүгүн жана маани уюшкандыгын камсыз кылган кайталанган түзүмдүк байланыштарды аныктоо.

Бул ыкма төмөнкүдөй ырааттуу өтүүнү талап кылат:

• айрым сюжеттерди талдоодон — алардын түзүмдүк кайталанышын табууга;

• образдарды сүрөттөөдөн — алардын функционалдык маанисин аныктоого;

• баяндоо деңгээлинен — категориялык деңгээлге.

Эпостун баяндоосу түрдүү варианттарга бай. Каармандар ар башка шартта иш кылышы мүмкүн, жаңжал ар башка өңүттө көрүнүшү мүмкүн, тартип ар башка күчтөр тарабынан бузулушу мүмкүн. Бирок алардын аткарган түзүмдүк функциясы өзгөрбөйт. Дал ушул функционалдык туруктуулук реконструкциянын предмети болуп саналат.

Онтологиялык реконструкция эпостон даяр философиялык системаны «табууга» умтулбайт. Эпос категорияларды ат менен атабайт — ал аларды ишке ашырат. Анын ой жүгүртүүсү теориялык аныктамаларда эмес, дүйнөнү уюштуруунун ыкмасында, ролдорду бөлүштүрүүдө, карама-каршылыктарды кармоодо жана бузулган бүтүндүктү калыбына келтирүү логикасында көрүнөт.

Ошондуктан философиялык талдоо даяр системалар менен түз салыштырууга же терминдик окшоштуктарды издөөгө эмес, төмөнкүлөрдү

аныктоого багытталат:

• туруктуу түзүмдүк байланыштарды;

• кайталанган функционалдык ролдорду;

• негизги карама-каршылыктарды (бүтүндүк — ажыроо, ченем — ашыкчалык, чек — чек арасыздык);

• өзгөрүү ичинде форманы сактоо логикасын.

Бул жерде образ менен функциянын айырмасы өзгөчө мааниге ээ. Баатырдын, чек аранын, космостун же хаостун образы кооздук символ катары эмес, белгилүү бир онтологиялык ролдун алып жүрүүчүсү катары талданат.

Баатыр — ченемди сактоочу күч. Чек — айырмалоонун шарты, форманын негизи. Жаңжал — туруктуулуктун чегин ачып көрсөтүүчү учур. Эстутум — окуяны тарыхый узактык менен байланыштырган жана өткөндү туруктуулуктун булагына айландырган механизм.

Реконструкция түзүмдүк кайталануу принцибине негизделет: эгер белгилүү бир функция ар башка эпизоддордо, мазмуну өзгөрсө да, кайра-кайра көрүнсө, анда ал категориялык макамга ээ болот. Дал ушул кайталануу эпостогу кокустукту принципиалдуудан айырмалоого мүмкүндүк берет.

Ошентип онтологиялык реконструкция эпосту жашыруун категориялык ой жүгүртүүнүн формасы катары ачат. Бул ой жүгүртүү түшүнүктөр аркылуу түз айтылбайт, бирок туруктуу түзүмдүк байланыштар жана бүтүндүктү кармоо принциптери аркылуу реалдуулукту уюштурат.

Натыйжада эпос өткөндү баяндаган текст катары гана эмес, ченем, айырмалоо жана жоопкерчилик аркылуу дүйнөнү кармап турган тарыхый жүзөгө ашкан болмуш модели катары көрүнөт.

Дал ушул өтүү — сюжеттен түзүмгө, образдан функцияга, баяндоодон категорияга — онтологиялык реконструкцияны бул изилдөөнүн борбордук методологиялык

куралына айлантат.

Салыштырма-философиялык салыштыруу

Бул изилдөөнүн методологиялык курулушундагы үчүнчү өзөк — салыштырма-философиялык талдоо. Бул ыкма реконструкцияланган эпикалык моделдин философиялык макамын тактоо жана аны ой тарыхынын кеңири контекстинде өз ордуна коюу зарылдыгынан улам киргизилди.

Бул эмгектеги салыштырма талдоонун максаты эпостун «универсалдуулугун» далилдөө, анын өзгөчөлүгүн ашкере көтөрүү же башка маданий салттардан артык коюу эмес. Мындай коюлуш сөзсүз түрдө апологетикалык же полемикалык нукка алып келет. Ал болсо изилдөөнүн милдетине да, методологиялык багытына да шайкеш келбейт.

Бул жерде салыштыруу аналитикалык курал катары колдонулат: табылган түзүмдөрдү тактоо, текшерүү жана концептуалдык «калибрлөө» ыкмасы катары. Ал реконструкцияны философиялык тактыктын чегинде кармап, бөлүнүп чыккан категорияларды жеке окшоштуктарга эмес, болмушту философиялык аңдоонун кеңири формаларына байланышта карап чыгууга жардам берет.

Ар кандай философиялык салттарга кайрылуу төмөнкүлөргө шарт түзөт:

• эпикалык түзүмдүн категориялык деңгээлде канчалык даражада айтылганын (арткуляцияланганын) аныктоо;

• бүтүндүк, ченем, чек ара жана тарыхый субъекттүүлүк түшүнүктөрүндөгү окшоштук менен айырманы ажыратуу;

• реконструкцияланган моделдин колдонулуш чегин тактоо.

Мындай салыштыруу эпикалык ой жүгүртүү белгилүү философиялык түзүлүштөр менен канчалык деңгээлде

гээлде шайкеш келерин жана ошол эле учурда түшүнүккө эмес, образга таянган билдирүү ыкмасынан келип чыккан өзгөчөлүгүн канчалык сактап каларын аныктоого мүмкүндүк берет.

Мисалы, антиктеги космос идеясы менен салыштыруу дүйнөнү тартипке салынган бүтүндүк катары түшүнүүдөгү түзүмдүк окшоштукту көрсөтөт. Бирок ошол эле учурда айырманы да ачат: антиктеги салт түшүнүктүк системаны ырааттуу калыптандырса, эпос ошол эле багытты көбүнчө образ жана баяндоо аркылуу билдирет — категориялык байланыштарды теориялык аталышсыз эле кармап турат.

Ченем тууралуу классикалык философияга кайрылуу эпикалык ченемдин рационалдык нормага же формалдуу пропорцияга тең эместигин тактоого жардам берет. Эпикалык ченем — бүтүндүктү кармап туруучу динамикалык принцип; ал аракет менен дүйнөнүн, иш-аракет менен форманын, жамаат менен анын тарыхый узактыгынын соразмердигин камсыз кылат.

Ал эми тарых философиясы жана герменевтикалык салт менен салыштыруу эпосту жамааттын тарыхый өзүн өзү аңдашынын формасы катары тереңирээк түшүнүүгө мүмкүндүк берет: мында эстутум, мураска улануу жана жоопкерчилик сырткы мотив эмес, тарыхый жашоонун түзүмдүк шарттары болуп чыгат.

Демек, салыштырма-философиялык талдоо бир нече байланышкан функцияны аткарат:

1. **тактоочу функция** — реконструкцияланган элементтердин категориялык макамын даана кылып, түшүндүрмөнүн бүдөмүктүгүнөн сактайт;

2. **сынчыл функция** — ашыкча көбүртүүлөрдү же негизсиз жалпылоолорду байкап, талдоону аналитикалык тууралуктун чегинде кармайт;

3. **горизонт ачкан функция** — эпикалык моделди локалдуу маданий сүрөттөөдөн чыгарып, салттар-дын диалогдук мейкиндигине алып чыгат, ошол эле учурда анын тарыхый өзгөчөлүгүн сактайт.

Бул жерде эң маанилүү нерсе: салыштыруу түшүнүк-төрдү түз көчүрүп өтүү эмес жана механикалык окшоштук издөө да эмес. Маселе — түзүмдүк корреляцияларды жана айырмаларды табуу аркылуу эпостун ички уюшкандыгын тереңирээк аңдоо, анын философиялык маанисин тактоо.

Ушул мааниде салыштырма-философиялык талдоо методологиялык өзүн-өзү чектөөнүн механизми болуп да кызмат кылат. Ал реконструкциянын бир гана улуттук-маданий перспективада камалып калышына жол бербейт жана эпикалык онтологияны кеңири философиялык дис-курска кошулушу мүмкүн болгон салым катары кароого мүмкүндүк берет.

Ошентип «Манас» эпосу обочолонгон маданий феномен катары эмес, тарыхый жактан конкреттүү, бирок түзүмдүк жактан маанилүү болмушту аңдоо формасы катары ачылат. Ал башка салттар менен салыштырууга болот — өз өзгөчөлүгүн жоготпой, бөтөн категорияларга эрип кетпей.

Методологиялык чектөөлөр жана өзүн-өзү чектөө

Бул методологиялык ыкманын маанилүү бөлүгү — анын чектерин аң-сезимдүү тааануу. Салттуу текстке кайрылган ар кандай философиялык реконструкция сөзсүз түрдө интерпретациянын ашкере кеңейип кетүү кор-кунучун алып жүрөт. Ошондуктан изилдөөнүн милдети түзүмдүк негиздерди чыгаруу менен гана чектелбестен, өзүнүн аналитикалык процедураларын дайыма текшерип туруу жана текст менен интерпретациянын ортосундагы аралыкты сактоо болуп саналат.

Бул реконструкция «Манас» эпосунун акыркы же

толук чечмелөөсүнө доо койбойт. Ал түзүмдүк кайталануу жана маанинин ички байланыштуулугуна таянган философиялык мүмкүн болгон багыттардын бири катары сунушталат. Филологиялык, тарыхый-маданий, антропологиялык башка ракурстар өз баалуулугун сактайт жана көп жагынан бул моделди толуктап да турат.

Методологиялык чектөөнү тааныу бир нече принципиалдуу багытты билдирет.

Биринчиден, реконструкция эпосту так түшүнүктөргө негизделген философиялык система менен теңебейт. Эпикалык ой жүгүртүү толугу менен категориялар тилине «котормолонуп» кетпейт; философиялык айтылыш бул жерде даяр теорияны «табуу» эмес, интерпретациялык ыкма катары калат. Демек, түшүнүктөр эпикалык форманы алмаштырбайт, анын түзүмүн тактоочу курал катары кызмат кылат.

Экинчиден, иш атайын түрдө төмөнкү нерселерден оолак болот:

• салтты идеологиялаштыруудан;

• эпосту апологетикалык негизде ашкере даңазалоодон;

• аны саясий, маданий же иденттүүлүк дискурстарында инструментке айлантуудан.

Эпос алдын ала даяр позицияларды «бекемдөөчү» каражат катары эмес, философиялык талдоонун предмети катары каралат. Ошентип изилдөөчү позиция менен бүгүнкү күндүн «суроо-талабынын» ортосунда аралык сакталат, анткени кээ бир учурларда салтты учурдагы максаттарга баш ийдирүү аракети күчтүү болот.

Үчүнчүдөн, методологиялык өзүн-өзү чектөө ашкере универсалдаштыруудан баш тартууну да камтыйт. Табылган түзүмдөр философиялык мааниге ээ болгону менен, алар бардык маданий формалар үчүн жалпы модель

катары жарыяланбайт. Алардын колдонулушу контекст ичинде тактоону жана түзүмдүк окшоштук менен маани жактан теңдиктин айырмасын кылдат ажыратууну талап кылат.

Бул жерде тексттин ички логикасына урмат өзгөчө маанилүү. Реконструкция баяндаманын бүтүндүгүн бузбай, образдуу форманы кургак схема менен алмаштырбай туруп, түзүмдүк негиздерди табууга умтулат. Философиялык интерпретация эпостун көркөм тканын жокко чыгарбоого тийиш; тескерисинче, дал ошол аркылуу анын онтологиялык мүмкүнчүлүгү ачылат жана эпикалык ой жүгүртүүнүн жандуулугу сакталат.

Демек, методологиялык чектөөлөр изилдөөнүн алсыздыгы эмес, анын тууралуктун шарты. Өзүн-өзү чектөө изилдөөнү философиялык тактыкта кармап, негизсиз жалпылоолордон сактайт жана маданий салтты болмушту аңдоонун өз алдынча формасы катары урматтоону камсыз кылат.

Изилдөөнүн илимий жаңылыгы

Бул эмгектин илимий жаңылыгы эпосту көбүнчө сүрөттөөчү же тарыхый-маданий талдоонун алкагында кароодон чыгып, аны системалуу философиялык реконструкциялоо багытына өтүү менен аныкталат.

«Манас» эпосу бул жерде жөн гана сөз өнөрүнүн эстелиги же маданий эстутумдун сактоочусу катары эмес, болмушту аңдоонун түзүмдүк уюшкан формасы катары каралат. Ошентип изилдөө эпостун сырткы белгилеринен анын ички онтологиялык уюшкандыгына — аны жөн гана баяндоо эмес, дүйнөнү түшүнүүнүн өзгөчө формасына айланткан принциптерге бурулат.

Изилдөөнүн жаңылыгы бир нече өз ара байланышкан өңүттө ачылат.

Биринчиден, эпос бүтүн онтологиялык модель

катары сунушталат. Баяндоонун ткани өз-өзүнчө эмес, бүтүндүк, айырмалоо, ченем, чек жана тарыхый узактык сыяктуу категорияларды камтыган туруктуу түзүмдүн көрүнүшү катары талданат. Бул эпосту көркөм текст катары гана эмес, ички байланыштуулугу жана функционалдык кайталануусу бар жашыруун категориялык ой жүгүртүүнүн формасы катары кароого мүмкүндүк берет.

Экинчиден, ченем түшүнүгү эпикалык моделдин борбордук туруктуулук принциби катары такталат. Ченем моралдык норма же формалдуу пропорция катары эмес, өзгөрүү шартында бүтүндүктү сактоочу онтологиялык динамикалык тең салмак принциби катары чечмеленет. Зарылдык, чек жана ченемдин ортосундагы айырманы тактоо жамааттын туруктуулук механизмин тереңирээк түшүнүүгө жана дүйнөнүн тартиби менен практикалык аракеттин байланышын жаңыча кароого мүмкүндүк берет.

Үчүнчүдөн, «эл» түшүнүгүнө философиялык маани берилет. Ал этномаданий же социалдык гана категория эмес, тарыхый узактыкта уланган болмуш формасы катары каралат. Мындай чечмелөө жамаатты тарыхый узактык онтологиясынын деңгээлине чыгарып, иденттүүлүк, эстутум жана жоопкерчилик ортосундагы байланышты жаңыча аңдоого шарт түзөт.

Төртүнчүдөн, баяндоочу деңгээл менен категориялык деңгээлдин ортосунда методологиялык айырма киргизилет. Бул айырма эпостун тарыхый жана маданий конкреттүүлүгүн сактоого мүмкүндүк берип, ошол эле учурда анын түзүмдүк негиздерин ачат. Натыйжада философиялык реконструкция образдуу форманы жоготпой, эпосту кургак абстракттуу схемага айлантпай жүргүзүлөт.

Бешинчиден, реконструкцияланган эпикалык моделди азыркы процесстерди аңдоодо колдонуу мүмкүнчүлүгү негизделет. Ченем, чек, чек ара жана жоопкерчилик

категориялары заманбап динамиканы терең түшүнүүгө өбөлгө боло турган түзүмдүк ориентирлер катары каралат. Мында эпос нормативдик чечимдердин булагына айландырылбайт; ал тарыхый шарт өзгөргөндө да аналитикалык мүмкүнчүлүгүн сактаган узак мөөнөттүү ой жүгүртүүнүн формасы катары сунушталат.

Ошентип «Манас» эпосу өткөнгө бекитилип калган маданий артефакт эмес, тарыхта жүзөгө ашкан, түзүмдүк жактан уюшкан ой жүгүртүүнүн формасы катары ачылат. Ал гуманитардык билимдин кеңири мейкиндигинде философиялык маанисин сактап турат.

Жыйынтык

Жүргүзүлгөн методологиялык иштин натыйжасында үч өз ара толуктоочу талдоо багытын бириктирген комплекстүү ыкма калыптанды:

• текстти герменевтикалык түшүнүү;

• түзүмдүк категорияларды онтологиялык реконструкциялоо;

• салыштырма-философиялык салыштыруу.

Бул элементтердин ар бири өз алдынча милдет аткарат, бирок алардын чыныгы мааниси өз ара айкалышканда ачылат.

Герменевтикалык багыт тарыхый калыптанган маани горизонтунун ичине кирүүгө мүмкүндүк берип, эпостун маданий конкреттүүлүгүн жана ички байланыштуулугун сактайт. Онтологиялык реконструкция талдоону түзүмдүк негиздер деңгээлине чыгарып, кайталанган функцияларды, туруктуу карама-каршылыктарды жана бүтүндүктү уюштурган принциптерди аныктайт. Ал эми салыштырма-философиялык талдоо табылган түзүмдөрдүн категориялык макамын тактап, изилдөөнүн локалдуу маданий сүрөттөө менен гана чектелип калышына жол бербейт.

Бул ыкмалардын айкалышы баяндоодон түзүмгө,

образдан функцияга, тарыхый мазмундан онтологиялык негизге өтүүгө багытталган методологиялык стратегияны түзөт. Дал ушул негиз эпикалык дүйнөнүн бүтүндүгүн камсыз кылат.

Ошентип «Манас» эпосу тарыхый жактан конкреттүү, бирок түзүмдүк жактан бүтүн болмуш модели катары ачылат. Анда дүйнө, адам жана жамаат ченем, чек, айырмалоо жана жоопкерчилик принциптери аркылуу өз ара байланышкан.

Бул стратегия эпосту сырттан философиялаштырууну же ага бөтөн түшүнүктөрдү таңуулоону көздөбөйт. Маселе — эпикалык материалдын ичинде буга чейин эле бар болгон ички уюшкандыкты аналитикалык жактан тактоо. Философиялык реконструкция эпосту абстракттуу системага айлантуу эмес, анын түзүмдүк логикасын аңдоо дегенди билдирет.

Талдоо эпостун дүйнөнү бүтүн катары кармоосу динамикалык тең салмак аркылуу ишке ашарын көрсөттү. Бул жерде бүтүндүк өзгөрүүгө каршы коюлбайт; ал аракет менен чек, чек ара менен ачыктык, эстутум менен тарыхый кыймылдын соразмердиги аркылуу сакталат.

Бул эмгек өткөнгө гана кайрылбайт. Ал тарыхта калыптанган ой жүгүртүү формасы башка тарыхый шарттарда да аналитикалык маанисин сактай алат деген божомолго таянат. Эпос узак мөөнөттүү түшүнүүнүн формасы катары — туруктуулукту жабыктыксыз, өзгөрүүнү ажыроосуз ой жүгүртүүгө мүмкүнчүлүк берген түзүм катары каралат.

Демек, «Манас» эпосунун философиялык реконструкциясы — өзгөрүү шартында жамаат ченемин сактаган, ачыктык ичинде чек араны жоготпогон, тарыхый белгисиздикте жоопкерчиликти кармаган болмуш моделин концептуалдык жактан ачыктоого жасалган аракет.

Дал ушул багыт изилдөөнүн мындан аркы нугун аныктайт.

AUTHOR'S PREFACE

This monograph is the result of many years of philosophical reflection on the epic *Manas* as a distinctive form of understanding being. Its conception emerged from the conviction that the epic, as a central phenomenon of the spiritual culture of the Kyrgyz people, requires not only philological, historical-cultural, and ethnographic analysis, but also a philosophical reading capable of revealing its internal structural logic and ontological organization.

Existing scholarship convincingly explores the artistic features of the epic, its historical layers, its cultural context, and its symbolic meaning. However, as the analysis deepened, it became increasingly evident that behind the narrative fabric and the richness of imagery lies a deeper organization — a distinctive model of the world, the human being, and historical duration, possessing its own internal coherence.

Traditionally, the epic *Manas* has been perceived as a literary monument, an archive of collective memory, and an expression of national self-consciousness. Yet throughout the course of this research, another dimension became progressively clearer: the epic does not merely narrate the world — it structures it; it does not merely recount events — it preserves a particular form of wholeness and establishes the principles of its preservation.

The initial research question gradually took shape:

What model of being does the epic implicitly express?

In other words, what structure of the world, the human being, and the historical community does it presuppose and reproduce within its internal logic?

This monograph represents an attempt at a philosophical reconstruction of that structure.

The Theoretical and Methodological Foundation of the Study

The methodological approach of this work developed as an effort to maintain a productive balance between two interrelated yet potentially conflicting requirements: preserving the historical concreteness of the epic and enabling its philosophical interpretation.

The epic *Manas* exists within a specific cultural-historical context. It is rooted in oral tradition, collective memory, figurative language, and the symbolic system of its epoch. Any philosophical engagement with such material inevitably carries the risk of distortion — either through excessive historicization or through abstract conceptualization.

On the one hand, it is necessary to avoid reducing the epic to an object of external analysis, treating it solely as a source of ethnographic, literary, or historical data. Within such a perspective, the epic becomes fixed as a completed cultural artifact, while its internal structure of thought remains undisclosed. The text turns into “material” rather than being understood as a bearer of its own form of comprehending being.

On the other hand, it is equally important not to replace the internal logic of the epic with modern conceptual constructions. Philosophical reconstruction must not become an arbitrary imposition of ready-made categorical schemes onto an archaic text. Such projection neutralizes historical specificity and weakens methodological rigor.

It is precisely between these two extremes — reduction and arbitrary conceptualization — that the methodological design of this study was formed.

The Inner Meaning and Purpose of the Research

Formally, the aim of this monograph is to substantiate the epic ontology of *Manas* as an integral model of the historical

being of a community. The research seeks to identify those structural foundations that allow the epic to be regarded not merely as a cultural monument, but as a form of understanding historical reality.

Behind this formulation, however, lies a deeper intellectual impulse.

The work is connected with an attempt to clarify one of the fundamental questions of the philosophy of tradition: how can a historically formed mode of thinking preserve its internal integrity under conditions of change, rupture, and transformation?

In other words, how is the preservation of structure possible amid changing content?

In this context, the epic is considered not only as a testimony to the past, but as a form of stability tested by historical duration.

The contemporary epoch is marked by the acceleration of social processes, fragmentation of collective memory, and a multiplicity of competing interpretations of identity. Historical time is increasingly experienced not as continuity, but as a sequence of ruptures. Under such conditions, tradition occupies an ambivalent position.

On the one hand, it becomes ideologized and transformed into an instrument for affirming predetermined positions.

On the other hand, it may be reduced to symbolic decoration — an external sign of belonging devoid of inner content.

Both extremes — ideological instrumentalization and decorative formalization — impoverish tradition by depriving it of ontological depth.

In this regard, the inner meaning of the study lies in demonstrating that the epic may be regarded as a source of categorical thinking. It not only narrates events and heroes but

sustains a structural model of the world in which stability is not opposed to change, but reconciled with it through the principle of measure and responsibility.

Thus, the epic functions as a model of coordination between:

- wholeness and historical dynamics,
- boundary and openness,
- memory and actual action.

The research does not seek to restore normative authority to tradition nor to transform it into a universal guide. Its task is both more modest and deeper: to identify those structural foundations that enable tradition to preserve its form while remaining within the flow of time.

In this sense, the work addresses not only the past, but also the present. It proceeds from the assumption that philosophical understanding of the epic can contribute to a more balanced interpretation of contemporary historical experience — not through direct prescriptions, but through clarification of categorical orientations.

Thus, the epic is revealed as a historically embodied form of stability — a model of communal being capable of preserving measure amid change and responsibility under conditions of uncertainty.

The Logic of the Monograph’s Structure

The structure of the monograph follows the principle of progressive deepening of analysis — from the foundational structures of the epic world to its historical and contemporary dimensions.

This construction is determined not by formal division of material, but by the internal logic of the reconstructed model. Each part grows out of the preceding one, expanding and refining the structural foundations identified earlier.

The research unfolds in the following sequence:

1. **Reconstruction of the ontological architectonics of the cosmos.** The first part identifies the basic structure of the epic world. The cosmos is analyzed as a maintained wholeness correlated with the possibility of chaos and disintegration. Fundamental oppositions and structural principles shaping epic reality are determined.

2. **Analysis of measure and limit as principles of stability.** The second part focuses on the mechanism of preserving wholeness. The categories of measure and limit are examined as conditions of stability. It is shown that the stability of the epic world is dynamic and sustained through balance.

3. **The politico-ontological dimension of community.** The third part elevates the analysis to the level of collective being. The concept of *el* is interpreted as a form of historically enduring existence. The roles of boundary, authority, conflict, and agreement are examined as elements in maintaining communal integrity.

4. **The ethical realization of responsibility.** The fourth part demonstrates how structural principles are embodied in action. Responsibility is analyzed as a practical realization of measure, and the connection between ontology and ethics is interpreted as a principle of preserving order through action.

5. **The philosophy of historical memory.** The fifth part addresses the problem of time. Memory is understood not as an archive, but as a mode of sustaining wholeness in historical duration.

6. **The contemporary horizon of the epic model's functioning.** The final part transfers the reconstructed model into the sphere of modernity. The categories of measure, boundary, responsibility, and wholeness are examined in the context of globalization, identity fragmentation, and the acceleration of historical processes.

Thus, the movement of analysis proceeds:

- from the fundamental foundations of being to forms of collective organization;
- from the structure of the cosmos to the structure of self-consciousness;
- from the ontological level to the historical and contemporary context.

The monograph unfolds as a sequential reconstruction of an integral model — from its foundation to its functioning in time.

Comparative-Philosophical Correlation

The third component of the methodological framework of this study is comparative-philosophical analysis. It is introduced out of the need to clarify the philosophical status of the reconstructed epic model and to determine its place within the broader context of the history of thought.

In this work, comparative-philosophical correlation does not pursue the goal of proving the universality of the epic, its exceptional nature, or its priority in relation to other cultural traditions. Such a formulation would inevitably lead to an apologetic or polemical discourse, which neither corresponds to the aims of the study nor accords with its methodological orientation.

Comparison is employed here as an analytical instrument — a means of уточнение, verification, and conceptual calibration of the structures identified. It helps keep the reconstruction within the field of philosophical rigor by relating the extracted categories not to isolated analogies but to broader forms of philosophical comprehension of being.

Through recourse to different philosophical traditions, it becomes possible to:

- determine the degree of categorical articulation of the epic structure;

- identify similarities and differences in the understanding of wholeness, measure, boundary, and historical subjectivity;
- clarify the limits of applicability of the reconstructed model.

Comparison makes it possible to establish the extent to which the epic mode of thinking correlates with known philosophical structures and the extent to which it preserves its own specificity, grounded in a non-conceptual mode of expression.

Thus, comparison with the ancient idea of the cosmos reveals a structural affinity in understanding the world as an ordered whole, while simultaneously disclosing a difference in the mode of articulation: whereas the ancient tradition consistently develops a conceptual system, the epic expresses a comparable intention primarily in imagistic and narrative form, sustaining categorical relations without their theoretical naming.

Recourse to the classical philosophy of measure, in turn, makes it possible to clarify that epic measure is not identical with a rational norm or formal proportion; rather, it functions as a dynamic principle of sustaining wholeness, ensuring the proportionality of action and world, deed and form, community and its historical duration.

Comparison with philosophies of history and the hermeneutic tradition, for its part, allows the epic to be more clearly understood as a form of the community's historical self-understanding, in which memory, continuity, and responsibility appear not as external motifs but as structural conditions of historical existence.

Accordingly, comparative-philosophical analysis performs several interrelated functions:

1. **Clarificatory** — it helps determine more precisely the categorical status of reconstructed elements and avoid vagueness in conceptual description.

2. **Critical** — it reveals possible exaggerations or unwarranted generalizations, thereby keeping the reconstruction within the bounds of analytical correctness.

3. **Horizontal** — it moves the epic model beyond a purely local cultural description and places it within a space of dialogue among traditions, while preserving its historical specificity.

It is important to emphasize that comparison here does not entail a direct transfer of concepts and does not reduce to a mechanical search for analogies. Rather, it concerns the identification of structural correlations and differences that allow a deeper understanding of the epic's internal organization and clarify the mode of its philosophical significance.

In this sense, comparative-philosophical analysis functions as a methodological mechanism of self-limitation. It prevents the reconstruction from closing itself within an exclusively national-cultural perspective and enables epic ontology to be viewed as a possible contribution to a broader philosophical discourse.

Thus, the epic *Manas* appears not as an isolated cultural phenomenon, but as a historically specific yet structurally significant form of comprehending being — comparable with other traditions without loss of its own specificity and without dissolution into чужие categories.

Methodological Limitations and Self-Limitation

A substantial element of the proposed methodological approach is the conscious recognition of its limits. Any philosophical reconstruction directed toward a traditional text inevitably entails the risk of interpretive expansion. Therefore, an important task of the study is not only to derive structural foundations but also to continually verify its own analytical

procedures and to maintain a distance between text and interpretation.

The reconstruction proposed does not claim to be a final or exhaustive interpretation of the epic *Manas*. It represents one possible philosophical perspective built on an analysis of structural recurrence and the internal coherence of meanings. Other research angles — philological, historical-cultural, anthropological — retain their significance and, in many respects, complement the model proposed.

Recognition of methodological limits implies several principled commitments.

First, the reconstruction does not identify the epic with a philosophical system in the strict conceptual sense. Epic thinking is not fully translated into the language of categories; philosophical articulation retains the status of an interpretive procedure rather than the "discovery" of a ready-made theory. This means that concepts serve as instruments for clarifying structures rather than as substitutes for the epic form itself.

Second, the study deliberately avoids:

- the ideologization of tradition;
- the apologetic exaltation of the epic;
- its instrumentalization within political, cultural, or identity discourse.

The epic is treated not as a means of confirming predetermined positions, but as an object of philosophical analysis. In this way, a distance is preserved between the researcher's stance and possible contemporary interpretive demands, which often seek to subordinate tradition to current tasks.

Third, methodological self-limitation presupposes a refusal of excessive universalization. Although the identified structural elements possess philosophical significance, they are not proclaimed all-encompassing models for all cultural forms.

Their applicability requires contextual specification and careful distinction between structural analogy and semantic identity.

Of particular importance is respect for the text’s internal logic. The reconstruction seeks to disclose structural foundations without destroying narrative integrity and without replacing imagistic form with an abstract scheme. Philosophical interpretation should not нивелировать the artistic texture of the epic; on the contrary, it is precisely through that texture that the epic’s ontological potential is revealed and the vitality of epic thinking is preserved.

Thus, methodological limitations do not function as a weakness of the study but as a condition of its correctness. Self-limitation keeps the research within the field of philosophical rigor, prevents arbitrary generalizations, and preserves respect for cultural tradition as an autonomous form of comprehending being.

Scientific Novelty of the Study

The scientific novelty of this work is determined by the transition from a predominantly descriptive and historical-cultural analysis of the epic to its systematic philosophical reconstruction.

The epic *Manas* is considered not only as a monument of verbal art and a bearer of cultural memory, but as a structured form of comprehending being. Accordingly, attention is shifted from the external characteristics of the text to the disclosure of its inner ontological organization — to the principles that make the epic not merely a narrative, but a distinctive mode of understanding the world.

The novelty of the study manifests itself in several interrelated aspects.

First, the epic is presented as an integral ontological model. The narrative fabric is analyzed not in isolation, but as an expression of a stable structure that includes the categories

of wholeness, differentiation, measure, limit, and historical duration. This makes it possible to regard the epic not only as an artistic text, but as a form of implicit categorical thinking characterized by internal coherence and the recurrence of structural functions.

Second, the category of measure is clarified as the central principle of the stability of the epic model. Measure is interpreted not in a normative or exclusively moral sense, but as an ontological principle of dynamic equilibrium that secures the preservation of wholeness under conditions of change. The distinction drawn between necessity, limit, and measure allows a deeper clarification of the mechanism of communal stability and helps explain how the epic connects the order of the world with the practical form of action.

Third, the concept of *el* receives a philosophical interpretation as a form of historically enduring being. It is treated not only as an ethnocultural or social category, but as a way of sustaining collective subjectivity through time. This understanding elevates the analysis of community to the level of an ontology of historical duration and enables a renewed comprehension of the relation between identity, memory, and responsibility.

Fourth, a methodological distinction is introduced between the narrative and the categorical levels of analysis. This distinction makes it possible to preserve the historical and cultural concreteness of the epic while simultaneously revealing its structural foundations. In this way, philosophical reconstruction becomes possible without loss of the text's imagistic form and without an artificial "translation" of the epic into the language of abstract schemes.

Fifth, the possibility of applying the reconstructed epic model to the interpretation of contemporary processes is substantiated. The categories of measure, limit, boundary, and responsibility are treated as structural orientations capable of

contributing to a deeper understanding of the dynamics of modernity. The epic is not turned into a normative source of solutions; it appears as a form of long-duration thinking that retains analytical potential under altered historical conditions.

Thus, the epic *Manas* appears not as a finished cultural artifact fixed in the past, but as a historically embodied form of structured thinking that retains philosophical significance within the broader context of the humanities.

Conclusion

As a result of the methodological work undertaken, a comprehensive approach has been formed, combining three mutually complementary dimensions of analysis:

- hermeneutic understanding of the text;
- ontological reconstruction of structural categories;
- comparative-philosophical correlation.

Each of these elements fulfills its own function; however, their full meaning is disclosed precisely in their conjunction.

The hermeneutic dimension enables entry into the historically formed horizon of meaning, allowing the cultural concreteness of the epic to be preserved and its internal coherence to be revealed. Ontological reconstruction raises the analysis to the level of structural foundations, identifying recurrent functions, stable oppositions, and principles of organizing the whole. Comparative-philosophical correlation уточняет the categorical status of the identified structures and prevents the research from closing itself within the bounds of a merely local cultural description.

The combination of these procedures forms a methodological strategy oriented toward a transition from narrative form to structural principle, from image to function, from historical content to an ontological foundation that secures the integrity of the epic world.

In this way, the epic *Manas* is revealed as a historically specific yet structurally integral model of being — a mode of

thinking in which world, human being, and community are correlated through the principles of measure, limit, differentiation, and responsibility.

It is important to emphasize that the proposed strategy does not imply an external philosophization of the epic and does not reduce to an imposition of alien conceptual schemes upon it. Rather, it aims to disclose the internal organization already present in the epic material and manifest in the stability of its structural functions. Philosophical reconstruction in this case means not transforming the epic into an abstract system, but analytically clarifying its structural logic.

The analysis carried out shows that the epic sustains the world as a whole through the dynamic equilibrium of measure, differentiation, and responsibility. Wholeness is not opposed to change; it is preserved through the proportionality of action and limit, boundary and openness, memory and historical movement.

In this sense, the work addresses not only the past. It proceeds from the assumption that a historically formed mode of thinking can preserve analytical significance under different historical conditions as well. The epic appears as a mode of long-duration understanding — a structure that allows stability to be conceived without closure and change without disintegration.

Thus, the philosophical reconstruction of the epic *Manas* may be defined as an attempt to conceptually articulate a model of being in which the community preserves measure amid change, boundary within openness, and responsibility under conditions of historical uncertainty.

It is precisely this orientation that sets the direction of the further research.

ВВЕДЕНИЕ

Эпос как философская проблема

1. Актуальность: почему философия снова должна вернуться к эпосу

Эпические тексты традиционно помещаются в область филологии, фольклористики и исследований культурной памяти: их трактуют как художественные памятники, исторические источники либо элементы этнической традиции. Данная рамка длительное время воспринималась как методологически самодостаточная: эпос понимался прежде всего как «устное наследие», как носитель сюжетов, образов, символов и представлений о прошлом. Однако в условиях XXI века подобного объяснения оказывается недостаточно. Оно позволяет описывать эпос как объект фиксации и интерпретации, но в меньшей степени позволяет понять эпос как механизм исторической устойчивости и как форму мирового опыта, посредством которой народ удерживает себя во времени.

Современная эпоха характеризуется ускорением культурных обменов, цифровой фрагментацией внимания, эрозией языковой среды, ослаблением традиционных институтов преемственности и усилением индивидуалистических моделей идентичности. Одновременно — и в этом заключается существенный парадокс — возрастает социальный запрос на смысловые основания: на такие формы, которые способны удерживать коллективное «мы» от распада на совокупность атомарных биографий и ситуативных мнений. В данном контексте эпос «Манас» предстает не как реликт архаического сознания, а как актуальная форма культурного самосохранения, в которой память, слово, действие и ответственность соединены в целостную архитектонику.

Именно поэтому необходимо философское исследо-

вание эпоса — не только как культурного феномена, но как особого способа понимания бытия. Задача философии в данном случае состоит не в том, чтобы «перевести» эпос на язык абстрактных понятий, тем самым обеднив его живую ткань, а в том, чтобы реконструировать онтологические, антропологические и этические структуры, присутствующие в эпосе как смысловые инварианты. Такая реконструкция позволяет увидеть «Манас» в его предельной функции: как философскую форму национального космоса.

2. Проблема философского статуса эпоса: между мифом, историей и теорией

Основная трудность философского анализа эпоса обусловлена тем, что эпос не соотносится с философией в привычном академическом смысле. Он не предлагает трактатов, дефиниций и дедуктивных построений; не формирует понятийных систем в строгом виде. Его мысль выражается иными средствами: через образ-событие, через нарратив-поступок, через ритм повторения, через героическое испытание, через клятву и слово, через меру и ответственность.

Отсюда возникают две методологически противоположные крайности интерпретации.

Первая крайность — редукционистская. В рамках редукционизма эпос понимается как «донаучная» или «предфилософская» стадия, в которой смысловые структуры еще не отделены от мифологического слоя и потому нуждаются в последующей рационализации. В этой логике эпос выступает как сырьевой материал для философии: объект, допускающий анализ, но не обладающий статусом знания.

Вторая крайность — романтизирующая. Здесь эпос объявляется «чистой мудростью народа», а его смыслы трактуются как абсолютные истины, не требующие крити-

ческой рефлексии. В итоге эпос превращается в сакрализованный объект, а философская работа подменяется апологетикой.

Настоящее исследование занимает третью позицию. Эпос «Манас» рассматривается как самостоятельная модальность философствования, отличная от понятийной теории, но способная выражать метафизическую плотность не меньшей силы. Эпическая мысль не является вторичной и не сводится к наивной форме сознания: она удерживает мир иначе, но не менее строго. Речь идет о философии не в виде системы тезисов, а в виде архитектоники бытия, где категории существуют как формы жизни, как структуры действия, как способы присутствия во времени.

3. Объект, предмет, цель и задачи исследования

Объект исследования — эпос «Манас» как культурно-историческая и смысловая реальность.

Предмет исследования — философская структура эпоса, раскрываемая в категориях онтологии (космос, хаос, путь, время, судьба, продолжение), антропологии (человек, Эл, герой, коллективное «мы») и этики (долг, мера, ответственность, честь, ынтымак), а также в механизмах воспроизводства национальной субъектности.

Цель исследования — философски реконструировать эпос «Манас» как целостную форму национального бытия: как интеллектуальный универсум, в рамках которого народ сохраняет себя во времени и удерживает мир в его онтологической связности.

Для достижения поставленной цели определены следующие **задачи**:

1. Обосновать философский статус эпоса как формы знания и формы коллективного философствования.

2. Реконструировать метафизику эпического мира: космос/хаос, граница, время, путь, судьба и **уланyy** как ось продолжения.

3. Выявить антропологическую модель эпоса: человек и Эл как носители бытия, герой как узел ответственности, женская мера как стабилизирующее начало, коллективное «мы» как форма исторической длительности.

4. Показать этическую архитектонику эпоса: действие как подтверждение бытия, долг и мера как нормативные структуры, ответственность как форма свободы, честь и достоинство как формы субъектности, **ынтымак** как высшая форма соборного удержания мира.

5. Раскрыть политико-культурное измерение эпоса: власть, справедливость, война и мир как формы сохранения и восстановления меры.

6. Показать эпос как цивилизационный механизм: каким образом он воспроизводит устойчивость народа, поддерживает национальный код, сопротивляется кризису и отвечает на вызовы модернизации.

7. Поместить «Манас» в поле мировой эпической философии через сравнительный анализ с Гомером, «Махабхаратой» и тюркской традицией.

8. Проверить эпическую онтологию на прочность в условиях XXI века: проблематика идентичности, государственности и цифровой эпохи.

4. Методологические основания: как философия читает эпос

Философский анализ эпоса предполагает методологию, которая одновременно должна быть строгой и адекватной предмету. В данном случае недостаточно описывать сюжетные линии или классифицировать мотивы. Необходимо выявлять структуру смыслов, функционирующую в эпосе как инвариант.

В работе применяется комплексный подход, включающий:

• **Онтологический анализ**: реконструкция базовых категорий бытия, задаваемых эпосом (космос, хаос, граница, путь, судьба, время).

• **Феноменологический подход**: рассмотрение эпического мира как переживаемой реальности, в которой смысл раскрывается в событии и действии, а не в абстрактной теории.

• **Герменевтику**: интерпретацию эпоса как текстособытия, где понимание строится на пред-понимании, памяти и историчности языка.

• **Философскую антропологию**: анализ моделей человека, героизма, совместности, достоинства и ответственности.

• **Социальную онтологию**: рассмотрение Эла как формы коллективного бытия и национальной субъектности.

• **Сравнительную философию**: сопоставление эпической онтологии «Манаса» с другими великими эпическими традициями.

Ключевой принцип методологии формулируется следующим образом: эпос не интерпретируется как «неполноценная философия», но и не превращается в объект идеологической сакрализации. Он читается как автономная система смыслов, в которой мысль выражена образно-нарративно и практико-онтологически.

5. Научная новизна исследования

Научная новизна работы состоит в том, что эпос «Манас» рассматривается:

1. как целостная онтологическая модель мира;

2. как практическая философия действия и ответственности;

3. как механизм исторической устойчивости и воспроизводства коллективной субъектности;

4. как философская форма национального космоса, а не только как культурное наследие.

Новизна исследования заключается также в разработке категориального каркаса, в рамках которого кыргызские смысловые узлы (**Жол, Эл, Улануу, Ынтымак**) интерпретируются в строгом философском измерении и вводятся в поле современной философии культуры и социальной онтологии.

6. Теоретическая и практическая значимость

Теоретическая значимость исследования определяется расширением философских границ эпистемологии культуры: работа демонстрирует, что эпос может выступать не только объектом анализа, но и формой знания, несущей метафизическую и этическую архитектонику.

Практическая значимость связана с возможностью применения результатов исследования в гуманитарном образовании, в философии культуры, в развитии национальных программ сохранения языка и исторической памяти, а также в формировании культурной политики, ориентированной на устойчивость и преемственность. При этом принципиально важно подчеркнуть: цель работы состоит не в политической инструментализации эпоса, а в философском прояснении его структур и возможностей.

7. Структура монографии

Монография состоит из введения и семи частей.

• Введение формулирует философскую проблему эпоса, методологию и цели исследования.

• **Часть I** раскрывает метафизику эпоса: космос/хаос, время, путь, судьба, улануу.

• **Часть II** посвящена антропологии и субъектности: человек, Эл, герой, женская мера, коллективное «мы».

• **Часть III** анализирует этическую архитектонику: действие, долг, мера, ответственность, честь, антигерой, ынтымак.

• **Часть IV** рассматривает политико-культурное измерение: власть, справедливость, граница, война и мир.

• **Часть V** исследует эпос как цивилизационный механизм устойчивости и самосохранения.

• **Часть VI** помещает «Манас» в контекст мировой эпической философии.

• **Часть VII** задаёт проверку эпической онтологии в условиях XXI века: идентичность, государственность, цифровая эпоха.

Рабочий итог введения

В настоящем исследовании эпос «Манас» рассматривается как форма философского знания и как живой механизм национального бытия. Он не только повествует о мире — он удерживает мир. Он не только хранит память — он превращает память в длительность. Он не только изображает действие — он переводит действие в этику ответственности. Тем самым эпос обнаруживает себя как интеллектуальный универсум, в рамках которого народ сохраняет себя как субъект истории.

Философское осмысление эпоса в научной традиции

1. Фольклористика и текстологические исследования: эпос как художественный корпус

Исследование эпоса «Манас» обладает развернутой и устойчивой научной традицией, сформировавшейся прежде всего в рамках фольклористики, текстологии и литературоведения. В трудах кыргызских и зарубежных исследователей эпос анализировался как феномен устной поэтической культуры, как историко-этнографический источник, как художественная система образов и мотивов,

а также как объект сравнительного эпосоведения.

В центре внимания находились вопросы генезиса и исторической многослойности, вариативности текстов и принципов их фиксации, феномен манасчылык традиции, композиционная организация, образно-символический строй и жанровая специфика. Совокупность подобных исследований создала прочный эмпирический фундамент, без которого философская реконструкция эпоса была бы методологически невозможна. Именно благодаря филологической работе были зафиксированы тексты, выявлены редакции, описаны сюжетные циклы и предложены типологии персонажных моделей.

Вместе с тем в рамках данной исследовательской линии эпос преимущественно рассматривался как художественный феномен. Даже когда речь заходила о «мировоззрении», оно нередко понималось как совокупность представлений и ценностных установок, а не как целостная онтологическая система. Вопрос о философском статусе эпоса — в смысле его категориальной и структурной самодостаточности — оставался периферийным. Таким образом, фольклористика и текстология предоставили материал и инструменты описания, но в меньшей степени поставили вопрос о «Манасе» как о форме философского знания.

2. Историко-этнографический и культурологический подход: эпос как зеркало эпохи

Второй значимый пласт исследований связан с интерпретацией эпоса как исторического и этнокультурного источника. В рамках этих работ «Манас» осмыслялся как свидетельство социального устройства кочевого общества, как отражение военной организации, родоплеменной структуры, этики взаимоотношений, а также представлений о справедливости и власти.

Культурологическая перспектива позволила выявить роль эпоса в формировании коллективной идентичности, в закреплении этнической памяти, в поддержании символических структур общности. В данном горизонте эпос трактовался как культурный код, как форма трансляции традиции и как механизм социализации. Несомненным достоинством этой традиции является фиксация эпоса в качестве носителя коллективной ментальности и социального опыта.

Однако в указанном подходе доминирует описательная установка. Эпос оказывается «зеркалом культуры», но не рассматривается как автономная система мышления. Его философская глубина не проясняется в категориальном ключе и зачастую растворяется в широких понятиях «традиция», «обычай», «ментальность», «мировоззрение». В результате эпос фиксируется как культурный документ, но не реконструируется как метафизическая структура.

3. Философия культуры и герменевтика: первые шаги к онтологическому чтению

Более продуктивным для целей настоящего исследования является направление философии культуры и герменевтики, в рамках которого эпические тексты стали интерпретироваться как носители смысловых структур, выходящих за пределы эмпирического содержания и описательной этнографии. Герменевтическая традиция — в широком смысле, включая философию понимания, феноменологию историчности и концепции языкового опыта, — показала, что текст не является нейтральным объектом: он изначально включен в горизонт пред-понимания и культурной длительности. В таком контексте эпос может быть прочитан как форма исторической памяти и как событие языка, посредством которого культура воспроизводит себя.

Философия культуры, в свою очередь, поставила вопрос о символическом строе коллективной жизни, о роли архетипов и о мифопоэтических основаниях исторических форм. Однако даже в этом методологически более перспективном поле эпос нередко интерпретируется преимущественно как мифологическая структура, а не как эпическая философия действия.

Принципиальная трудность здесь состоит в том, что эпос не сводим к мифу. В мифе мир дан как изначально завершенная космологическая картина; в эпосе же мир оказывается в состоянии угрозы и напряжения, требующей действия, выбора и удержания меры. Следовательно, эпическая мысль принципиально динамична и практико-онтологична: она мыслит бытие не только как данность, но как задачу. Данный аспект до настоящего времени не получил систематического философского анализа.

4. Сравнительные эпосоведческие исследования: «Манас» в мировом контексте

В рамках сравнительного эпосоведения эпос «Манас» сопоставлялся с гомеровской традицией, индийской «Махабхаратой», а также с иранскими и тюркскими эпическими корпусами. Эти сопоставления выявили общие архетипические мотивы: героический цикл, испытание, границу, войну, восстановление порядка, а также сакральный статус слова.

Однако сравнительные исследования чаще сосредотачивались на сюжетных параллелях и структурных аналогиях. Философский уровень сопоставления — различие онтологических моделей, типов субъектности, представлений о времени, долге и ответственности — в значительной мере оставался в тени. Между тем именно на этом уровне «Манас» обнаруживает свою специфичность: как эпос кочевого космоса, где Путь является не метафорой, а

формой бытия; где Эл выступает онтологической общностью; где Улануу приобретает статус принципа метафизического продолжения.

Отсутствие развернутой философской компаративистики формирует методологическую лакуну, восполнение которой становится одной из задач настоящего исследования.

5. Национальный код и проблема идентичности

В последние десятилетия усилился интерес к эпосу как к носителю национального кода. Исследователи подчеркивают его роль в формировании идентичности, укреплении исторической памяти и обеспечении культурной преемственности. Данный дискурс является содержательно значимым, поскольку фиксирует актуальность эпоса в современных условиях.

Вместе с тем в ряде работ он приобретает декларативный характер. Эпос провозглашается «основанием национальной идентичности», но не раскрывается механизм осуществления данной функции. В частности, остаются недостаточно проясненными вопросы: каким образом эпос производит устойчивость; какие онтологические структуры делают его «кодом»; почему он сохраняет действенность на протяжении столетий; за счет каких форм связи памяти, нормы и действия эпос удерживает коллективное «мы».

Без философской реконструкции эпоса как системы бытия понятие «национальный код» рискует остаться метафорой, не обладающей аналитической определенностью.

6. Лакуна исследования: эпос как целостная философская система

Обзор литературы позволяет зафиксировать принципиальную лакуну.

1. Эпос «Манас» подробно изучен как текст и как культурный феномен.

2. Он признан носителем мировоззрения и национальной идентичности.

3. Однако он почти не исследован как целостная философская система, обладающая собственной онтологией, антропологией и этикой.

До настоящего времени не была предпринята попытка системной реконструкции эпоса как:

• практической онтологии действия;

• философии меры и ответственности;

• модели коллективной субъектности;

• цивилизационного механизма исторической устойчивости.

Именно восполнение данной лакуны составляет центральную задачу настоящей монографии.

7. Методологическое отличие настоящей работы

Настоящая монография не подменяет филологический анализ и не повторяет его. Она исходит из накопленного корпуса текстологических, историко-культурных и сравнительных исследований, однако осуществляет переход на иной уровень абстракции — к реконструкции категориального каркаса и структурной онтологии эпического мира.

Эпос рассматривается:

• не как «источник данных»;

• не как «набор сюжетов»;

• не как «символическая традиция»;

а как автономная философская форма, в которой бытие мыслится через действие, ответственность и продолжение.

В этом смысле исследование располагается на стыке:

• онтологии;

• философской антропологии;

• социальной философии;
• философии истории;
• сравнительной философии культуры.

Итог обзора

Современная исследовательская традиция создала богатый корпус знаний о «Манасе». Однако философская реконструкция эпоса как целостного национального космоса до настоящего времени не была осуществлена в системном виде. Настоящая монография стремится восполнить данный пробел, предлагая интегральное философское чтение эпоса как формы бытия, действия и исторической длительности.

Состояние проблемы и исследовательская позиция

Философское осмысление эпоса «Манас» формируется на пересечении нескольких исследовательских традиций: фольклористики и текстологии, историко-этнографического анализа, культурологии и сравнительного эпосоведения. Каждое из указанных направлений внесло существенный вклад в понимание генезиса, структуры и культурного значения эпического наследия. Однако при всей глубине накопленного материала вопрос о философском статусе эпоса как целостной онтологической системы до настоящего времени остается открытым.

Большинство исследований сосредоточено на проблемах происхождения текста, вариативности редакций, поэтики и жанровой специфики, а также на реконструкции историко-культурного контекста. Эпос рассматривается как художественная форма коллективного творчества, как источник этнографических сведений или как инструмент формирования национальной идентичности. В рамках этих подходов эпос осмысляется преимущественно как культурный феномен, но не как автономная форма философского знания.

Настоящее исследование исходит из иной методологической установки. Эпос «Манас» рассматривается не только как объект гуманитарного анализа, но как самостоятельная модальность философствования — образно-нарративная форма онтологии, в которой категории бытия, действия и ответственности функционируют не в виде абстрактных понятий, а как структуры исторического присутствия народа.

В этой связи представляется необходимым обозначить основные исследовательские направления, в рамках которых формировалось понимание эпоса, и определить ту методологическую лакуну, восполнение которой составляет задачу настоящей работы.

Блок I. Кыргызская исследовательская традиция

В кыргызском манасоведении сложилась развитая текстологическая и историко-культурная школа, сосредоточенная на публикации вариантов эпоса, анализе манасчылык традиции, изучении поэтики и художественного строя произведения. Исследователи детально реконструировали сюжетные циклы, типологию персонажей, жанровую специфику, а также роль эпоса в формировании национального самосознания.

В рамках данного направления эпос трактуется как культурный фундамент народа и как носитель его мировоззренческих установок. Вместе с тем философская реконструкция категориального каркаса эпического мира (космос, мера, долг, улануу, коллективная субъектность) остается недостаточно разработанной: эпос признается духовным основанием, но не анализируется как системная онтология.

Блок II. Российская и советская эпосоведческая школа

В российской и советской гуманитарной традиции эпос изучался в рамках исторической поэтики и сравни-

тельного эпосоведения. Были разработаны теории происхождения героического эпоса, его соотношения с мифом, особенности перехода от мифологического сознания к историческому повествованию.

Данные исследования позволили выявить структурные закономерности эпических текстов и их место в эволюции повествовательных форм. Однако эпос в этих работах интерпретируется преимущественно как стадия культурного развития, а не как самостоятельная философская модель мира. Он рассматривается в историко-типологическом измерении, но не реконструируется как онтологическая система.

Блок III. Зарубежные философские и культурологические подходы

В философии культуры и герменевтике XX века сформировались концепции, позволяющие по-новому интерпретировать эпические тексты. Теория символических форм, нарративная идентичность, концепция культурной памяти и историчности понимания создали методологическую базу для осмысления эпоса как формы коллективного самопонимания.

Вместе с тем указанные подходы, как правило, носили универсалистский характер и не были ориентированы на системный анализ эпоса «Манас» как специфической модели кочевого космоса. Вследствие этого остается недостаточно разработанным вопрос о том, каким образом эпос структурирует бытие, формирует субъектность и обеспечивает историческую устойчивость народа.

Блок IV. Современные исследования идентичности и национального кода

Современные гуманитарные исследования активно обращаются к проблематике идентичности, памяти и

национального кода. Эпос в данном контексте нередко рассматривается как символическое ядро культуры и как средство сохранения исторической преемственности.

Однако понятие «национальный код» зачастую используется метафорически и не сопровождается философской реконструкцией его структурных элементов. Недостаточно проанализировано, какие именно онтологические и нормативные механизмы позволяют эпосу выполнять функцию кода и каким образом эта функция воспроизводится в историческом времени.

Исследовательская позиция настоящей работы

Суммируя существующие подходы, можно констатировать: эпос «Манас» глубоко изучен как текст, как культурный феномен и как элемент исторической памяти, но его философская системность остается недостаточно разработанной.

Настоящая работа предлагает концептуальный переход:

• от описания эпоса к реконструкции его онтологии;

• от анализа художественных форм к выявлению категориального каркаса;

• от культурологической интерпретации к философской систематизации.

Эпос рассматривается как практическая онтология действия и ответственности, как модель коллективной субъектности и как цивилизационный механизм исторической устойчивости.

ЧАСТЬ I. МЕТАФИЗИКА ЭПОСА

§ 1. Эпическая онтология как философская категория

Постановка проблемы эпической онтологии требует предварительного уточнения статуса эпоса в структуре философского знания. В гуманитарной традиции эпос

преимущественно рассматривался как художественный текст, как источник этнокультурной памяти или как архаическая форма мировоззрения. Однако подобная классификация не отвечает на ключевой вопрос: каким образом эпос способен на протяжении столетий сохранять нормативную и смысловую устойчивость коллективного бытия. Если бы эпос был лишь поэтическим повествованием, он не обладал бы столь значительной структурной долговечностью. Следовательно, в эпосе заключена не только эстетическая форма, но и специфическая онтологическая модель.

Настоящее исследование исходит из тезиса о том, что эпос представляет собой самостоятельную форму философствования, выраженную не в виде понятийной системы, а в форме нарративной архитектоники. Эпическая онтология — это реконструируемая философская структура, в которой бытие мыслится через событие, действие и коллективную ответственность. Она не существует как отвлечённая теория, но проявляется в устойчивых, повторяющихся смысловых узлах эпического мира.

Под **эпической онтологией** понимается целостная система понимания бытия, в рамках которой мир предстает как **удерживаемая связность**, постоянно подвергаемая проверке. В отличие от классической метафизики, где бытие мыслится как универсальная категория, независимая от исторической ситуации, эпическая онтология исторична по своей структуре. Она не выводит абстрактные основания сущего, а реконструирует формы сохранения мира в конкретном историческом контексте. Однако данная историчность не сводит эпическую онтологию к эмпирической конкретике. Напротив, именно через историческую плотность эпос формулирует универсальную модель бытия, основанную на принципе удержания.

Принцип удержания является центральным для понимания эпической онтологии. Мир в эпосе не гарантирован и не завершён; он существует постольку, поскольку поддерживается действием, словом, мерой и общностью. Это означает, что бытие в эпической модели не тождественно наличию. Оно предполагает усилие сохранения. Тем самым эпическая онтология задаёт динамическое понимание бытия: **быть — значит удерживать связность от распада.**

Отличие эпической онтологии от мифологической проявляется прежде всего в отношении к космосу. Мифологическая модель фиксирует акт первоначального творения, где хаос преодолевается сакральной силой и устанавливается порядок. Космос мифа завершён и гарантирован сакральным источником. Эпос, напротив, исходит из возможности разрушения космоса. Порядок не окончателен; он требует подтверждения. Если миф отвечает на вопрос о происхождении мира, то эпос сосредоточен на вопросе о его сохранении. Тем самым эпическая онтология переводит космос из состояния первичного основания в состояние исторической задачи.

От религиозной онтологии эпическая модель отличается характером нормативности. В религиозной системе источник смысла и порядка трансцендентен и гарантирует бытие через божественное установление. В эпической структуре сакральное присутствует, однако оно не снимает необходимости человеческого действия. Мир сохраняется не только благодаря высшей инстанции, но и посредством верности слову, соблюдения меры, поддержания союза. Нормативность здесь имманентна историческому бытию. Эпос соединяет сакральное и человеческое в практической форме ответственности.

С классической метафизикой эпическую онтологию

роднит стремление к целостности, однако различие проявляется в способе концептуализации бытия. Классическая философия стремилась выявить неизменные основания сущего — субстанцию, форму, первопричину. Эпическая онтология не фиксирует бытие как неизменную субстанцию. Она рассматривает мир как структуру, подверженную угрозе распада. Её универсальность выражается не в отвлечённой системе категорий, а в повторяемости структур удержания: меры, слова, продолжения, общности. Тем самым эпическая онтология представляет собой форму **практической метафизики**, где бытие раскрывается в динамике исторического существования.

С модерной онтологией субъекта эпическая модель вступает в наиболее радикальное расхождение. Новоевропейская философия утверждает автономное «я» как центр мироорганизации: бытие интерпретируется через сознание и индивидуальное самоопределение. В эпической онтологии субъектность носит **коллективный** характер. Категория **Эл** выражает форму соборной субъектности, в рамках которой индивидуальная свобода возникает внутри общности, а не вне её. Свобода понимается не как независимость, а как способность нести ответственность за целое. Тем самым эпическая онтология предлагает принципиальную альтернативу индивидуалистической модели субъекта.

Категориальная система эпической онтологии строится вокруг нескольких взаимосвязанных узлов. Центральной является оппозиция **Космос — Хаос**, выражающая напряжение между связностью и распадом. Космос обозначает удержанную структурированность пространства, общности и нормы; хаос — возможность утраты этих связей. **Путь (Жол)** задаёт динамический режим существования космоса, в котором порядок пос-

тоянно проверяется движением. **Продолжение (Улануу)** обеспечивает длительность мира во времени. **Мера** выступает нормативным принципом, ограничивающим произвол. **Слово** обладает учреждающей силой. **Свобода** раскрывается как ответственность за сохранение целого.

Эти категории образуют интегральную систему, в которой онтология, антропология и этика не разделены. Бытие раскрывается через действие; действие — через меру; мера — через общность; общность — через продолжение; продолжение поддерживается словом; слово подтверждается действием. Тем самым эпическая онтология демонстрирует нерасчленённость онтологического и нормативного измерения: мир существует как морально-онтологическая структура.

Введение понятия эпической онтологии позволяет выйти за пределы описательной культурологии и рассматривать эпос как форму философского знания. Эпос не является предфилософской стадией мышления; он представляет иную модальность философствования, где концептуальность выражена в событийной форме. Философская реконструкция заключается в выявлении скрытой архитектоники эпического мира и в её категориальной артикуляции.

Таким образом, эпическая онтология может быть определена как исторически укоренённая система понимания бытия, в рамках которой мир мыслится как удерживаемая связность, подтверждаемая действием, словом и коллективной ответственностью. Её отличие от мифологической, религиозной, классической и модерной онтологии проявляется в приоритете сохранения мира, в динамике пути, в коллективной субъектности и в интеграции бытия и нормы.

Продолжая анализ, необходимо поместить эпическую

онтологию в более широкий историко-философский горизонт. Это позволит показать, что речь идёт не о локальной интерпретации одного эпоса, а о выявлении особой модальности философского мышления, сопоставимой с крупными этапами истории онтологии.

Античная философия сформировала космоцентрическую модель бытия, в рамках которой порядок мира мыслится как разумно устроенное целое. Космос античности — это гармония, укоренённая в структуре сущего. Однако уже в трагическом опыте древних греков обнаруживается напряжение между порядком и судьбой, между разумностью космоса и его уязвимостью. Эпическая онтология наследует античному космоцентризму идею целостности, но радикализирует момент уязвимости. Если античный космос в своей философской форме мыслится как относительно устойчивый, то эпический космос принципиально подвержен угрозе. Его сохранение не гарантировано логосом как рациональной структурой, а зависит от исторического действия.

Средневековая религиозная онтология утверждает теоцентрическую модель мира, где порядок обеспечивается трансцендентным основанием, а бытие гарантировано божественной волей. В эпической онтологии сакральное присутствует, однако не замещает человеческого усилия. Порядок мира не является исключительно производным от высшей инстанции: он поддерживается через историческую ответственность. Эпос соединяет сакральное и человеческое в форме совместного действия, что делает его онтологию принципиально диалогичной: мир удерживается в пространстве между высшим порядком и человеческой практикой.

Модерная философия вводит субъектно-центрированную модель онтологии: мир мыслится через призму

сознания, а автономный субъект становится источником смысла. Данная модель формирует представление о свободе как независимости и самоопределении. Эпическая онтология предлагает иную конфигурацию: субъектность здесь коллективна, а свобода понимается как ответственность за целое. Тем самым эпическая модель не отрицает свободу, но переопределяет её, связывая свободу с долгом и мерой, а не с произвольным самоутверждением.

В философии XIX–XX веков усиливается историческое измерение онтологии. Философия жизни, феноменология, герменевтика и экзистенциализм акцентируют историчность бытия и его раскрытие в конкретном существовании. Эпическая онтология оказывается близкой этим направлениям в признании исторической укоренённости мира. Однако она отличается тем, что историчность в ней не сводится к индивидуальному существованию. История здесь выступает прежде всего как длительность общности. Эпическая онтология мыслит бытие как коллективно удерживаемую историчность.

Таким образом, эпическая онтология может быть рассмотрена как самостоятельная линия в истории онтологических моделей — космоцентрической, теоцентрической, субъектно-центрической и историко-экзистенциальной. Она включает элементы указанных моделей, но не растворяется ни в одной из них. Её специфика заключается в интеграции бытия, действия и общности.

Методологически реконструкция эпической онтологии требует особого подхода. Невозможно механически перенести на эпос готовую философскую терминологию и «обнаружить» в нём соответствия. Необходимо выявить внутреннюю логику эпического мира и лишь затем артикулировать её в категориальном языке. Такой метод целесообразно определить как **герменевтическую реконст-**

рукцию: философ не навязывает тексту внешние схемы, а выявляет повторяющиеся смысловые структуры и систематизирует их [48, с. 302].

В рамках данной методологии особое значение приобретает анализ категориальных узлов. Эпическая онтология не существует в виде явных дефиниций, однако проявляется через устойчивые структуры: космос и хаос, мера и произвол, слово и нарушение слова, путь и граница, продолжение и прерывание. Эти структуры образуют внутренний каркас эпического мировосприятия. Их повторяемость и функциональная связность позволяют говорить о системности.

Системность эпической онтологии проявляется в том, что каждая категория функционально соотнесена с другими. Космос невозможен без меры; мера не существует вне общности; общность длится через продолжение; продолжение поддерживается словом; слово подтверждается действием. В данном переплетении обнаруживается целостная архитектоника, в рамках которой бытие неотделимо от нормы, а норма — от истории.

Следует подчеркнуть, что эпическая онтология не является замкнутой системой. Её динамичность обусловлена тем, что мир в эпосе всегда находится в состоянии напряжения между сохранением и распадом. Хаос не устраняется окончательно; он сохраняется как возможность. Это придаёт эпической модели трагическое измерение: мир не «спасается» раз и навсегда, а подтверждается вновь и вновь.

Именно в данном аспекте эпическая онтология приобретает современное значение. В условиях фрагментации идентичностей, ускорения исторического времени и кризиса коллективных форм существования принцип удержания связности оказывается особенно

актуальным. Эпос демонстрирует модель бытия, в рамках которой устойчивость достигается не через изоляцию, а через согласие и ответственность.

Научная новизна введения категории эпической онтологии заключается в том, что эпос рассматривается не как материал для внешних философских интерпретаций, а как источник самостоятельной онтологической модели. Это позволяет расширить границы философии культуры и социальной онтологии. Эпическая онтология выступает как особая форма коллективной метафизики, в которой мир мыслится через действие и общность.

В итоговом определении эпическую онтологию можно сформулировать следующим образом: это исторически укоренённая, практико-ориентированная система понимания бытия, в рамках которой мир существует как удерживаемая связность, поддерживаемая мерой, словом, продолжением и коллективной ответственностью. Её специфика заключается в динамическом характере космоса, в приоритете общности над индивидуальной автономией и в интеграции онтологического и нормативного измерений.

Введение данной категории задаёт методологический фундамент всей монографии. На её основании становится возможным дальнейший анализ космоса и хаоса как предельных модусов бытия, а также реконструкция антропологии, этики и политико-культурного измерения эпоса. Эпическая онтология выступает концептуальным центром исследования, обеспечивающим внутреннюю целостность всей работы.

Эпическая онтология в горизонте современной философии

Введение категории эпической онтологии требует её соотнесения с актуальными направлениями современной философии. Это необходимо не только для сравнительной

ясности, но и для выявления теоретического потенциала самой концепции. Эпическая онтология не замыкается в пределах историко-культурного анализа; она вступает в диалог с социальной онтологией, теорией коллективной памяти и философией действия.

Прежде всего, эпическая онтология непосредственно соотносится с проблематикой **социальной онтологии**. Современные философские дискуссии активно разрабатывают вопросы коллективной субъектности, институциональных фактов, форм совместного бытия и механизмов социального конструирования реальности [59]. Однако в большинстве подобных теорий коллективность трактуется как результат соглашения, коммуникации или институционализации. Эпическая онтология предлагает иной ракурс: общность не создаётся исключительно договором, но укоренена в исторической длительности и поддерживается через нормативно-онтологические обязательства.

Категория **Эл** в эпосе выражает форму коллективного бытия, в которой индивидуальное существование не противопоставлено общности, а включено в неё как структурный элемент. Речь идёт не о коллективизме в идеологическом смысле, а об онтологической совместности. Эл существует не как сумма индивидов, а как исторически продолжаемая связность, где слово, мера и ответственность формируют устойчивую структуру мира. В данном отношении эпическая онтология расширяет социальную онтологию, показывая, что коллективность может иметь не только институциональное, но и метафизическое измерение.

Второе направление соприкосновения — **теория коллективной памяти**. Современная философия культуры рассматривает память как механизм конструирования идентичности и исторической преемственности. Однако

эпическая онтология демонстрирует, что память в эпосе не является исключительно репрезентативной функцией. Она выполняет онтологическую роль. Память в эпическом мире не только сохраняет прошлое, но и обеспечивает продолжение бытия. **Улануу** как принцип преемственности связывает прошлое, настоящее и будущее в единую структуру длительности.

Следовательно, память в эпической онтологии — это форма удержания космоса во времени. Прерывание памяти означает не просто утрату культурного наследия, но распад связности. Эпос превращает память в структурный элемент бытия, а не только в психологический или культурный феномен. Тем самым эпическая онтология углубляет философию памяти, переводя её проблематику в поле онтологических категорий.

Третье направление — **философия действия**. В современной философии действие часто рассматривается как центр человеческой свободы и ответственности. Нередко, однако, действие анализируется в индивидуалистическом ключе — как выбор субъекта или как рациональная процедура принятия решения. В эпической онтологии действие имеет иной статус: оно становится актом подтверждения мира. Поступок не просто выражает внутреннюю волю субъекта; он укрепляет или разрушает космос.

Эпический герой не автономен в модерном смысле. Его действие соотнесено с судьбой, мерой и коллективной ответственностью. Тем самым эпическая онтология вводит категорию действия как онтологического события: действие — это не частный акт, а узел, в котором сходятся пространство, время и общность. В данном отношении эпос предвосхищает те подходы, которые рассматривают действие как событие, изменяющее структуру реальности.

Особую актуальность эпическая онтология приобретает в условиях современной фрагментации. Социальная жизнь всё чаще характеризуется разрывом коллективных форм существования, ускорением времени и ослаблением исторической памяти. В этой ситуации эпическая модель удержания связности предлагает альтернативную онтологическую перспективу. Она показывает, что устойчивость мира достигается не через изоляцию и не через тотальную рационализацию, а через согласие, меру и ответственность.

Таким образом, эпическая онтология вступает в продуктивный диалог с современными философскими направлениями. Она дополняет социальную онтологию метафизическим измерением общности, углубляет теорию памяти онтологическим смыслом длительности и расширяет философию действия, рассматривая поступок как подтверждение бытия.

Это позволяет рассматривать эпическую онтологию не как локальную интерпретацию эпоса «Манас», а как концептуальный вклад в современную философию. Она демонстрирует возможность иной модели миропонимания, в рамках которой бытие мыслится через удерживаемую связность, историческую продолжительность и коллективную ответственность.

§ 2. Космос и Хаос как предельные модусы бытия в эпосе «Манас»

Если в предыдущем параграфе была введена категория эпической онтологии как специфической формы понимания бытия, то её внутреннее содержание раскрывается через анализ предельных модусов, структурирующих эпическое мировосприятие. Философская реконструкция в данном случае предполагает не пересказ сюжетных линий и не символическую интерпретацию отдельных образов, а выявление глубинной архитектоники мира,

лежащей в основании эпического сознания. Речь идёт о той онтологической матрице, посредством которой эпос организует представление о порядке, угрозе, ответственности и длительности.

Анализ показывает, что эпос «Манас» структурирует бытие через фундаментальную оппозицию Космоса и Хаоса. Однако данная оппозиция не должна пониматься в мифологическом либо исключительно образно-поэтическом смысле. Она выражает не борьбу персонажей и не столкновение культур, а противостояние предельных модусов бытия — собранности и распада, удержания и утраты связности. Космос и Хаос в эпосе выступают не эмпирическими состояниями, а онтологическими режимами существования мира.

Космос в эпической онтологии не тождествен космологической модели мироздания и не совпадает с идеей завершённой гармонии. Он представляет собой удерживаемую связность: структурированность пространства, согласованность общности, нормативную упорядоченность действия и историческую продолжительность коллективного существования. Космос — это не просто порядок, но порядок, находящийся под угрозой и потому требующий постоянного подтверждения. В этом и заключается его принципиальное отличие от мифологической космогонии. В мифе космос возникает через сакральный акт творения, окончательно преодолевающий хаос и закрепляющий мир в трансцендентной гарантии. В эпосе же порядок не завершён и не обеспечен окончательной санкцией: он существует в режиме постоянной проверки. Мир не дан раз и навсегда; он должен быть сохранён.

Тем самым эпос переносит акцент с происхождения мира на его удержание. Если миф отвечает на вопрос о начале, то эпос — о длительности. Космос мыслится не как

событие прошлого, а как процесс настоящего. Его устойчивость обусловлена не первоначальным актом творения, а текущим усилием поддержания.

Данная удерживаемая связность проявляется прежде всего в пространственной организации эпического мира. Пространство в эпосе не является нейтральной средой; оно нормативно структурировано. Оно расчленено на внутреннее и внешнее, своё и чужое, защищённое и угрожаемое. Граница выступает не только географическим рубежом, но и онтологической линией, отделяющей собранность от распада. Нарушение границы означает вторжение хаоса в пространство целостности. В этом отношении пространство приобретает характер ответственности: его защита есть защита самого бытия общности. Пространственная целостность становится формой онтологической устойчивости.

Не менее существенным является социальное измерение космоса. Категория Эл выражает форму коллективной субъектности, в рамках которой индивидуальное существование приобретает смысл лишь как сопричастность целому. Эл не сводится к этническому или политическому объединению; он представляет собой способ бытия, основанный на совместности и взаимной ответственности. В эпической онтологии «мы» предшествует «я»: индивидуальная идентичность формируется внутри коллективной связности. В отличие от модерной модели автономного субъекта, эпическая субъектность имеет соборный характер. Разрыв общности означает начало распада мира. Космос удерживается не только посредством внешней силы, но прежде всего через внутреннее согласие и взаимное доверие.

Третьим измерением космоса выступает категория меры. Мера в эпосе выполняет не только моральную, но и

онтологическую функцию. Она определяет границы допустимого действия, ограничивает силу и направляет свободу. Нарушение меры ведёт к разрушению связности. В данном пункте эпическая онтология обнаруживает принципиальное единство бытия и нормы. Этика не является внешним регулятором онтологической структуры; она выступает её внутренним условием. Космос существует постольку, поскольку соблюдается мера. Утрата меры — не частное отклонение, а начало онтологического распада.

Особое значение в эпическом мире имеет слово. Клятва, обещание, публичное высказывание обладают учреждающей силой. Слово не просто сообщает смысл; оно формирует реальность совместности. Нарушение слова разрушает доверие и подрывает основание общности. Тем самым слово становится элементом космической структуры. Мир удерживается не только оружием и властью, но и речью; семантическая связность выступает условием существования порядка.

В совокупности пространство, общность, мера и слово образуют сложную архитектонику удержанного порядка. Космос предстает как динамическая равновесность, поддерживаемая через постоянное усилие. Он существует постольку, поскольку воспроизводится в действии.

Противоположный модус бытия — хаос — также не должен пониматься как мифическая бездна или исключительно внешняя угроза. В эпической онтологии хаос есть возможность распада структур удержания. Он возникает там, где нарушается мера, где разрывается слово, где утрачивается согласие или прерывается преемственность. Хаос — это не «иное бытие», а распад бытия; внутренний предел космоса, его возможность утраты.

В этом отношении эпическая модель обнаруживает

выраженную философскую глубину: она признаёт, что источник разрушения может находиться внутри самой структуры порядка. Нарушение меры внутри общности оказывается более опасным, чем внешнее вторжение. Внешний хаос проявляется через войну и разрушение границы, тогда как внутренний хаос связан с гордыней, утратой согласия и отказом от ответственности. Космос разрушается прежде всего изнутри — через эрозию тех связей, которые его удерживают.

Категория Улануу вводит временное измерение космоса. Мир не только удерживается, но и продолжается. Продолжение поколений, преемственность слова и памяти становятся онтологическим условием устойчивости. Прерывание длительности означает наступление хаоса во времени. Если космос есть связность в пространстве и норме, то улануу — связность во времени. Эпос соединяет пространственную, нормативную и временную устойчивость в единой структуре бытия.

Между космосом и хаосом располагается путь — Жол. Путь выражает динамический режим существования порядка. Космос не закреплён в неподвижности; он переносим и подтверждаем в движении. Порядок проверяется испытанием. Жол делает устойчивость процессом. В этом проявляется философия напряжённого бытия: сохранение мира требует активности, а удержание связности предполагает непрерывное подтверждение.

Свобода в эпической онтологии раскрывается как способность действовать в условиях угрозы распада. Она не означает произвольного выбора и не сводится к автономии субъекта. Свобода структурно связана с сохранением космоса. Свободен тот, кто способен удерживать мир от распада, соблюдая меру и поддерживая общность. Судьба задаёт горизонт необходимости, однако внутри

этого горизонта действие определяет способ существования. Тем самым эпос формулирует практическую метафизику свободы — свободы как ответственности за целое.

Сопоставление с трагическим опытом античности позволяет углубить понимание данной структуры. Подобно трагедии, эпос признаёт уязвимость космоса и опасность гибриса. Однако в отличие от трагедии, где разрушение часто оказывается необратимым, эпическая модель допускает восстановление порядка через усилие и продолжение. Эпос соединяет трагическое сознание предела с установкой на восстановимость мира.

В контексте современной философии эпическая оппозиция космоса и хаоса приобретает дополнительную актуальность. Современные теории социальной нестабильности фиксируют распад общностей, эрозию доверия и фрагментацию пространства. Эпическая онтология показывает, что устойчивость мира обеспечивается не только институтами, но прежде всего культурно-нормативной связностью — словом, мерой и продолжением. Утрата этих оснований ведёт к хаосу даже при отсутствии внешнего врага.

В итоге Космос и Хаос в эпосе «Манас» следует понимать как динамическую пару предельных модусов бытия. Космос — это удерживаемая связность пространства, общности, нормы и времени. Хаос — возможность распада этих связей. Путь выражает процессуальный режим существования порядка, а продолжение обеспечивает его длительность. Свобода становится формой ответственности за сохранение целого.

Из этого вытекает фундаментальный онтологический тезис эпоса: мир не гарантирован. Он существует постольку, поскольку подтверждается действием, словом и ответственностью. Эпос не описывает завершённую гар-

монию; он раскрывает структуру бытия, находящегося в состоянии постоянной проверки. Именно на данном основании становится возможной дальнейшая реконструкция антропологии, этики и политико-культурной модели эпоса.

Для усиления теоретической определённости эпической оппозиции Космоса и Хаоса необходимо сопоставить реконструированную онтологическую модель с иными великими эпическими традициями. Такое сопоставление позволяет выявить универсальные черты эпического миропонимания и одновременно уточнить специфику эпической онтологии «Манаса».

В гомеровском эпосе космос предстает как порядок, поддерживаемый не только человеческим действием, но и волей богов. Мир «Илиады» структурирован напряжением между судьбой, божественным вмешательством и героическим выбором. Однако гомеровская модель сохраняет выраженную теоцентрическую компоненту: космос в конечном счёте укоренён в трансцендентной иерархии. Разрушение порядка связывается прежде всего с конфликтом между человеческой волей и высшей волей богов. В «Манасе» сакральное измерение присутствует, однако оно не доминирует над историческим усилием общности. Космос здесь удерживается не столько волей богов, сколько ответственностью Эл, соблюдением меры и верностью слову. Тем самым эпическая онтология «Манаса» демонстрирует более высокую степень имманентности: порядок поддерживается изнутри исторической общности.

В «Махабхарате» космос мыслится в горизонте дхармы — универсального закона, определяющего структуру мира и обязанность каждого. Нарушение дхармы ведёт к разрушению порядка и катастрофическим последствиям. Данная модель близка эпической онтологии

«Манаса» в признании нормативного измерения бытия. Однако в индийской традиции космос укоренён в метафизике кармы и цикличности времени, где разрушение порядка вписывается в более широкий космический цикл. В «Манасе» отсутствует подобная метафизика циклического времени. Космос здесь не растворён в бесконечном повторении; он связан с исторической преемственностью и конкретной судьбой общности. Улануу выражает продолжение, но не космическую цикличность. В этом отношении эпическая онтология «Манаса» более исторична и менее космологична.

Шумеро-аккадский эпос о Гильгамеше представляет иной тип онтологического напряжения. В нём космос уже установлен, однако человеческое существование обнаруживает свою ограниченность перед лицом смерти. Хаос в «Гильгамеше» проявляется не столько как социальный распад, сколько как предел индивидуального существования. Центральным становится вопрос смертности и бессмертия. В «Манасе» смерть также присутствует как трагическое измерение бытия, однако основной акцент смещён в сторону сохранения общности. Космос определяется не преодолением индивидуальной конечности, а удержанием коллективной связности. Тем самым эпическая онтология «Манаса» ориентирована не на метафизику индивидуального бессмертия, а на онтологию продолжения.

Сравнительный анализ позволяет выявить несколько принципиальных моментов. Во всех великих эпосах присутствует напряжение между порядком и угрозой его разрушения, однако способы концептуализации этого напряжения существенно различны. В гомеровской традиции космос гарантирован божественной иерархией; в индийской — универсальным законом дхармы и космической

цикличностью; в «Гильгамеше» — космологическим порядком, перед лицом которого трагична человеческая конечность. В «Манасе» же космос удерживается через историческую ответственность общности. Он не растворён ни в трансцендентной гарантии, ни в абстрактном космическом законе, ни в метафизике индивидуальной судьбы; его устойчивость носит имманентно-исторический характер.

Тем самым эпическая онтология «Манаса» может быть определена как модель напряжённого исторического космоса, в которой порядок существует в режиме постоянного подтверждения через действие и слово. В отличие от эпосов, где сакральная или космическая структура играет доминирующую роль, здесь акцент смещён на коллективную субъектность и нормативную связность. Это придаёт эпосу «Манас» особую философскую конфигурацию: он формулирует онтологию сохранения, а не онтологию происхождения или космического закона.

Сравнение с мировыми эпическими традициями позволяет уточнить и статус хаоса. В «Илиаде» хаос проявляется через разрушительную войну, однако он включён в божественный порядок; в «Махабхарате» разрушение порядка ведёт к обновлению космического цикла; в «Гильгамеше» хаос связан с границей человеческого знания и бессмертия. В «Манасе» хаос прежде всего означает распад общности и утрату меры. Он не включён в метафизическую необходимость; он выступает следствием конкретных нарушений связности. Это придаёт эпической онтологии ярко выраженный этико-онтологический характер.

Таким образом, сравнительный анализ подтверждает, что эпос «Манас» принадлежит к мировой эпической традиции, но обладает собственной философской спецификой.

Его онтология не теоцентрична, не циклично-космологична и не индивидуалистически-экзистенциальна. Она историко-коллективна и нормативно напряжённа. Космос в «Манасе» не гарантирован извне и не растворён в космическом законе; он удерживается через меру, слово и продолжение.

В этом заключается философская оригинальность эпической онтологии «Манаса». Она демонстрирует возможность иной модели бытия — модели, в которой устойчивость мира является результатом ответственности, а не следствием метафизической завершённости. Эпос тем самым не только выражает культурную традицию, но и формулирует универсальный философский тезис: порядок существует лишь постольку, поскольку поддерживается.

Сравнительное рассмотрение эпической онтологии «Манаса» с философией истории позволяет дополнительно углубить понимание космоса как исторически удерживаемой связности. Особое значение в этом контексте приобретает сопоставление с гегелевской концепцией мирового духа [50, с. 52]. В философии Гегеля история предстает как процесс саморазвертывания духа, в котором объективируется свобода. Исторические народы и государства выступают носителями определённых стадий этого развертывания, а мировая история приобретает рациональную структуру, направленную к самоосознанию духа.

На первый взгляд эпическая онтология далека от подобной рационалистической схемы: в эпосе отсутствует понятийная рефлексия и нет философской телеологии в строгом смысле слова. Однако при более глубоком анализе обнаруживается структурное сходство. В обоих случаях речь идёт о мире, который не является статичным и существует в процессе исторического становления. Космос не завершён; он раскрывается во времени. Свобода не дана,

а реализуется.

Тем не менее различие носит принципиальный характер. В гегелевской системе исторический дух обладает внутренней логикой необходимости: разрушения, войны и кризисы включены в рациональный ход истории как моменты диалектического снятия. Космос истории в конечном счёте гарантирован разумностью процесса. В эпической онтологии «Манаса» подобной гарантии нет. Мир не разворачивается по предзаданной логике всеобщего духа: он может быть сохранён, но может и погибнуть. Историческая длительность не предопределена абсолютной рациональностью; она зависит от соблюдения меры и сохранения общности.

Таким образом, если у Гегеля история выступает как необходимое развертывание духа, то в эпосе история мыслится как возможность, требующая подтверждения. Гегелевская модель телеологична; эпическая — ответственна. В первой свобода является итогом исторического процесса; во второй свобода выступает условием его продолжения. Данное различие имеет фундаментальное значение: эпическая онтология не растворяет человеческое действие в объективной логике истории. Напротив, она подчёркивает зависимость исторического космоса от конкретного поступка.

Сопоставление с философией истории позволяет уточнить также статус общности. В гегелевской концепции народ выступает носителем духа, однако его миссия определяется универсальной логикой мирового процесса. В эпосе «Манас» Эл не мыслится как стадия всемирной истории. Он существует как конкретная историческая связность, удерживаемая изнутри. Здесь отсутствует универсалистская схема всемирного разума; вместо неё утверждается ответственность за собственный космос. Это при-

даёт эпической онтологии характер имманентной историчности: история не направлена к абстрактной цели, а существует как длительность сохранения.

Интересно, что в обоих случаях разрушение играет конструктивную роль. В гегелевской диалектике отрицание выступает моментом развития: разрушение включено в логику становления как необходимый этап диалектического движения. В эпосе разрушение не носит необходимого характера, однако оно выявляет уязвимость космоса и тем самым усиливает требование ответственности. Хаос здесь не является этапом исторического прогресса; он выступает пределом, который способен стать окончательным. Именно в этом различии обнаруживается трагическая глубина эпической модели: разрушение не «снимается» гарантированной логикой развития и не оборачивается неизбежным приобретением; напротив, оно сохраняет возможность необратимости.

Сопоставление с философией истории позволяет также по-новому осмыслить категорию **Улануу**. Если в гегелевской системе историческая преемственность обеспечивается объективной логикой духа, то в эпосе продолжение поколений выступает условием выживания космоса. История не гарантирует себя сама; она требует усилия передачи, сохранения слова и памяти. В этом отношении эпическая онтология предлагает альтернативную модель историчности — модель, в которой длительность не является следствием необходимости, а выступает результатом ответственности.

Таким образом, включение сравнительного блока с философией истории показывает, что эпос «Манас» формулирует своеобразную историческую онтологию. Космос здесь не сводится к пространственной и нормативной связности; он есть исторический мир, существующий в

напряжении между сохранением и распадом. В отличие от рационалистических моделей истории, эпическая онтология не предполагает гарантированного прогресса. Она утверждает хрупкость порядка и зависимость его длительности от меры и действия.

В этом смысле эпическая модель может быть прочитана как критика чрезмерного исторического оптимизма. Она напоминает, что никакая «логика духа» и никакая объективная закономерность не освобождают общность от ответственности. История может оборваться. Космос может исчезнуть. Именно поэтому свобода в эпической онтологии приобретает столь значительный вес: она становится не моментом саморазвития абсолютного духа, а условием продолжения мира.

Тем самым сопоставление с гегелевской философией истории усиливает теоретическую определённость эпической онтологии. Космос в «Манасе» предстает как исторически удерживаемая связность, лишённая метафизической гарантии, но обладающая внутренней нормативной структурой. Хаос — не необходимый этап развития, а реальная возможность окончательного распада. Свобода — не результат исторической диалектики, а её практическая предпосылка.

Эпос, следовательно, формулирует онтологию ответственности в истории: мир существует не потому, что он вписан в рациональную схему, а потому, что он поддерживается. Данное различие выводит эпическую онтологию за пределы локальной культурной специфики и придаёт ей философскую универсальность.

Для окончательного прояснения статуса космоса как исторически удерживаемой связности необходимо сопоставить эпическую онтологию с современной философией времени и историчности. Особое значение в данном

контексте приобретает концепция историчности в онтологии Мартина Хайдеггера. В его фундаментальном анализе бытия-в-мире человеческое существование определяется через временность. Бытие человека не просто разворачивается во времени: оно изначально исторично. Прошлое, настоящее и будущее образуют единую структуру экзистенциальной временности, в рамках которой понимание себя связано с наследованием и проектированием.

На первый взгляд эпос «Манас» далёк от экзистенциальной аналитики. Однако при внимательном рассмотрении обнаруживается структурное сходство. Категория **Улануу** выражает не только биологическую или родовую преемственность, но форму историчности. Продолжение в эпосе означает включённость настоящего в цепь передаваемого смысла. Космос длится постольку, поскольку сохраняется связь с предшествующим и обеспечивается возможность будущего. Следовательно, временность в эпической онтологии не является внешним измерением; она составляет внутреннюю структуру бытия.

Хайдеггер вводит понятие историчности как способа существования, в котором человек наследует традицию и одновременно проектирует возможность. История здесь не сводится к последовательности фактов: она выступает как раскрытие бытия в горизонте времени. В эпической онтологии обнаруживается близкая логика, но с принципиальным отличием. Если в экзистенциальной аналитике акцент сделан на индивидуальном существовании, то в эпосе историчность имеет коллективный характер. Не отдельное *Dasein*, а **Эл** выступает носителем длительности. Историчность в «Манасе» — это не судьба отдельного субъекта, а судьба общности.

Данное различие носит фундаментальный характер.

Хайдеггеровская историчность соотнесена с индивидуальным бытием-к-смерти, раскрывающим горизонт подлинности. В эпосе же конечность отдельного героя не образует последнего горизонта смысла. Смерть включена в более широкий контекст продолжения. Космос сохраняется через преемственность. Тем самым эпическая модель историчности менее индивидуально-экзистенциальна и более онтологически-коллективна: она переносит центр тяжести с подлинности отдельного существования на сохранение общей связности.

Вместе с тем сходство проявляется в другом отношении. В обоих случаях бытие не мыслится как статическая наличность. Оно раскрывается в динамике времени. Космос в «Манасе» не завершён: он существует в режиме постоянного подтверждения. Это соответствует пониманию бытия как события, а не как готовой структуры. Эпическая онтология, как и фундаментальная онтология, отказывается от представления о мире как о зафиксированной системе и утверждает процессуальность его существования.

Особый интерес представляет сопоставление категории **Жол** с хайдеггеровским пониманием бытия-в-мире. В аналитике *Dasein* бытие раскрывается через пребывание в мире, через практическое осуществление, через заботу. В эпосе путь также не сводится к физическому перемещению: он выражает способ существования космоса. Мир не удерживается в неподвижности; он проверяется в движении. Жол превращает устойчивость в процесс. В данном аспекте эпическая модель демонстрирует структурную близость феноменологической установке, согласно которой мир раскрывается в горизонте практики, а не в отвлечённой теории.

Сопоставление с современной философией времени

позволяет уточнить и статус хаоса. В хайдеггеровской аналитике возможна утрата подлинности через погружение в неподлинное существование. В эпической онтологии хаос возникает через утрату меры, слова и ответственности. В обоих случаях речь идёт о внутреннем распаде, а не только о внешней угрозе. Однако в эпосе этот распад имеет не только экзистенциальное, но и онтологическое измерение: разрушение общности означает разрушение космоса как структуры удерживаемого мира.

Тем самым включение блока философии времени выявляет глубокую историчность эпической онтологии. Космос в «Манасе» является временной структурой, удерживаемой через преемственность и действие. Он не гарантирован ни трансцендентной инстанцией, ни рациональной логикой истории. Его длительность зависит от сохранения связности во времени. В данном отношении эпическая модель предлагает альтернативу как метафизике вечной субстанции, так и философии исторического прогресса.

Можно утверждать, что эпос формулирует **онтологию длительности без телеологии**. История не направлена к заранее заданной цели; она существует как возможность продолжения или распада. Будущее не гарантировано: оно открыто. Это открытое будущее требует ответственности. Тем самым временность в эпической онтологии приобретает нормативное измерение: продолжение зависит от соблюдения меры и сохранения слова.

Сопоставление с современной философией времени окончательно проясняет статус космоса как напряжённого исторического равновесия. Космос есть временно удерживаемая связность, существующая в горизонте возможного распада. Хаос — это не мифическая бездна прошлого, а реальная возможность будущего. Путь выражает динамику

этого горизонта, а продолжение — его длительность. Свобода оказывается способностью действовать в открытом времени, где исход не предопределён.

Эпическая онтология «Манаса», следовательно, вступает в диалог с крупнейшими онтологическими проектами современности. Она демонстрирует, что историчность может быть понята не только через индивидуальную экзистенцию и не только через логику духа, но и через коллективную ответственность за мир. В этом состоит её философская оригинальность и теоретическая универсальность.

§ 3. Антропология эпической онтологии: герой как носитель космоса

Переход от метафизических оснований эпоса к его антропологическому измерению является методологически необходимым. Если в § 1 была введена категория эпической онтологии и показано, что её внутренним ядром выступает принцип удержания, а в § 2 оппозиция Космоса и Хаоса была раскрыта как предельная архитектоника удерживаемого мира, то следующим шагом становится вопрос о субъекте, способном удерживать космос в условиях угрозы распада. Эпос «Манас» мыслит мир не как завершённую структуру сущего, но как связность, требующую постоянного подтверждения. Следовательно, эпическая онтология предполагает особый тип человека, для которого действие является не просто практикой, а онтологическим событием, а ответственность — не внешней моральной нормой, а внутренним условием исторической длительности.

Антропология эпической онтологии не может быть выведена из позднейших моделей индивидуалистического субъекта. В эпосе субъектность не строится вокруг автономного «я», противопоставляющего себя миру и выбирающего ценности как частную установку. Напротив,

эпическая субъектность возникает в горизонте общности и принадлежности. Это не означает растворения личности в коллективе, но задаёт иной порядок первичности: общность выступает онтологической рамкой существования, внутри которой проявляется и развивается личная сила. В данном смысле эпос формирует субъектность не как изначальную независимость, а как способность нести целое. Герой в «Манасе» не является «частным» субъектом; он выступает узлом, в котором сходятся пространство, время, слово, мера и продолжение.

Понятие героя в эпосе следует отделить как от эстетико-романтического понимания героизма как исключительности личности, так и от модерной интерпретации героя как фигуры самоосуществления. Эпический герой — это не столько «величие индивидуальности», сколько онтологическая функция сохранения мира. Он действует не просто внутри порядка: он действует ради порядка. Его поступок ориентирован не на частную победу, а на восстановление и удержание связности. Именно поэтому герой предстает не психологической фигурой, а онтологической: через него эпос демонстрирует, каким образом космос может быть удержан в ситуации хаоса [38].

Для эпической антропологии принципиально, что герой не является источником мира. Он не создает космос «из себя», как это характерно для некоторых модерных конструкций субъекта. Мир предшествует герою как общность, как пространство, как память и как мера. Одновременно мир не существует без героя как без силы удержания. В этом проявляется фундаментальная диалектика эпической субъектности: герой возникает из мира и одновременно поддерживает мир. Его статус может быть определён как статус «носителя космоса», то есть субъекта, через которого космос становится действительностью, а не

только возможностью.

В эпической онтологии действие не сводится к эффективному вмешательству в обстоятельства. Оно обладает учреждающим характером. Поступок героя не просто изменяет ситуацию: он подтверждает бытие. В терминах практической философии действие в эпосе имеет онтологический вес: оно либо укрепляет меру, либо разрушает её; либо поддерживает общность, либо ведёт к распаду; либо обеспечивает продолжение, либо создает разрыв. Герой есть тот, кто способен действовать таким образом, чтобы мир сохранялся. Поэтому эпический герой не может быть понят как «индивидуальный агент» в нейтральном смысле: он является актором, в котором соединены личная сила и безличная обязанность, свобода и предел, воля и мера.

Особого внимания требует отношение героя к общности. Эл в эпосе — не внешняя социальная среда, а онтологический горизонт. Герой не существует вне Эл и не противопоставляет себя ему. Его исключительность состоит не в разрыве с общностью, а в предельной принадлежности ей. Он выражает способность Эл к самосохранению. Через героя общность обнаруживает собственную форму жизни как устойчивость. Таким образом, герой является не альтернативой коллективной субъектности, а её концентрированным выражением. Он не разрушает «мы» ради «я»; он укрепляет «мы» через личное действие.

Здесь антропология эпической онтологии вступает в принципиальное различие с модерными теориями субъекта. Новоевропейская традиция часто определяла субъектность через автономию, внутреннюю самодостаточность сознания и способность быть источником норм. В эпосе субъектность выражена иначе: герой не «устанавливает» норму как частный закон, но воплощает меру как внут-

реннее условие космоса. Его свобода не является свободой от общности; она является свободой для общности. Тем самым эпос предлагает модель свободы, неотделимой от ответственности: свобода есть способность удерживать космос в ситуации хаоса.

Если обратиться к философскому измерению трагического, можно уточнить статус героя как субъекта предела. Герой действует в мире, который не гарантирован. Он не располагает абсолютной безопасностью и не может окончательно устранить хаос. Его сила заключается не в устранении угрозы навсегда, а в способности ограничивать хаос, восстанавливать меру и обеспечивать продолжение. Эпос тем самым формирует героизм как форму онтологического служения — служения космосу, то есть сохранению связности. В отличие от трагического героя, чья судьба часто фиксируется как необратимая катастрофа, эпический герой действует в горизонте восстановления. Его поступок открывает возможность продолжения, а не только фиксирует предел.

В этой связи принципиально, что эпический герой не является носителем произвольной силы. Его сила легитимна постольку, поскольку соотнесена с мерой. Нарушение меры превращает силу в хаос. Следовательно, эпос фиксирует тонкую антропологическую границу: герой — не тот, кто обладает силой, а тот, кто способен подчинить силу мере. Данное различение является фундаментальным, поскольку оно подводит к категории антигероя, которая далее должна быть рассмотрена как предел допустимого в эпической субъектности. Герой и антигерой различаются не количеством силы, а её онтологической направленностью: герой удерживает, антигерой разрушает.

Антропология эпической онтологии не исчерпывается фигурой героя как индивидуальной силы. Она

предполагает распределение функций внутри общности, прежде всего выявление тех элементов, которые обеспечивают стабилизацию. В этом контексте появляется категория **женской меры** как особого принципа устойчивости. В эпической структуре женское начало нередко связано не с пассивностью, а с сохранением длительности, поддержанием внутренней связности и удержанием нормы. Женская мера в эпической онтологии выступает не антропологическим «дополнением», а структурным элементом космоса, поскольку она обеспечивает восстановление равновесия, удержание слова и сохранение преемственности. Следовательно, эпическая антропология не должна редуцироваться к воинскому героизму: она представляет собой систему, в рамках которой сила, мера и длительность распределены по различным субъектным функциям.

Тем самым в эпосе «Манас» формируется особый тип человека — человека продолжения. Он определяется не индивидуалистической самостью и не идеей личного успеха, а включённостью в длительность общности. Его достоинство выражается в способности быть носителем связности. Это не исключает индивидуальной инициативы; напротив, именно она получает смысл как служение удержанию космоса. Эпическая антропология показывает, что субъектность может быть понята не как автономное «я», а как онтологическая ответственность за мир.

На основании сказанного можно сделать промежуточный вывод: герой в эпической онтологии является не психологическим персонажем и не эстетическим символом, а центральной категорией антропологического измерения эпоса. Через фигуру героя эпос раскрывает механизм удержания космоса: мир сохраняется постольку, поскольку существует субъект, способный действовать в пределах меры, сохранять слово, поддерживать общность и

обеспечивать продолжение. В дальнейшем требуется уточнить структуру эпической субъектности через анализ отношений «герой — Эл», «герой — слово», «герой — мера», а также через выявление пограничных форм (прежде всего антигероя) и через прояснение того, каким образом эпический субъект переживает судьбу и свободу в горизонте исторической длительности.

Если в первой части было показано, что герой в эпической онтологии выступает носителем космоса, то теперь необходимо конкретизировать внутреннюю структуру этой субъектности. Герой удерживает мир не только силой и не только действием как физическим вмешательством в события. Его онтологическая функция раскрывается прежде всего через слово и меру. Именно в соединении этих двух категорий формируется эпическая модель ответственности.

Слово в эпосе не является вторичным по отношению к действию. Оно не обслуживает действие и не следует за ним. Напротив, слово учреждает возможность действия. Клятва, обещание, публичное высказывание формируют пространство доверия, внутри которого только и возможна коллективная согласованность. В эпической онтологии слово обладает онтологическим весом: оно связывает не только субъекта с другим субъектом, но и настоящее с будущим. Клятва — это не психологическое намерение, а акт, создающий горизонт обязательности. Нарушение слова разрушает не только репутацию героя, но и структуру общности.

Герой в «Манасе» оказывается тем, кто способен нести слово как форму ответственности. Его обещание не является выражением частной воли; оно превращается в гарантию космоса. В этом смысле эпическая антропология демонстрирует глубокую связь между речью и бытием.

Слово выступает связующей тканью мира. Там, где слово обесценивается, космос теряет опору; там, где слово удерживается, даже в условиях хаоса сохраняется возможность восстановления.

Вместе с тем слово само по себе не является достаточным основанием космоса. Оно должно быть соотнесено с мерой. Мера в эпической онтологии выступает внутренним регулятором силы и свободы. Герой не свободен в произвольном смысле; он свободен в пределах меры. Его сила легитимна лишь постольку, поскольку она не разрушает структур связности. Нарушение меры превращает силу в источник хаоса. Поэтому герой не просто действует: он удерживает себя в границах допустимого.

Связь слова и меры образует центр эпической субъектности. Слово без меры способно превратиться в инструмент разрушения; мера без слова становится лишённой публичной ответственности. Герой соединяет эти измерения: он даёт слово и исполняет его в пределах нормы. Именно поэтому доверие к герою не сводится к эмоциональной привязанности; оно имеет онтологическое основание. Доверие — это признание способности субъекта удерживать космос через верность слову и соблюдение меры.

Категория доверия требует специального философского прояснения. В современной социальной теории доверие нередко трактуется как психологическая установка либо как элемент институциональной стабильности. В эпической онтологии доверие обладает более фундаментальным статусом: оно выступает условием совместности. Без доверия невозможно распределение ответственности, невозможна координация действия, невозможна преемственность. Герой, будучи носителем слова и меры,

становится точкой концентрации доверия; его фигура воплощает возможность устойчивости.

При этом доверие в эпосе не является слепым. Оно основано на проверке. Герой подтверждает слово поступком. Поступок в эпической антропологии выступает не как средство достижения цели, а как подтверждение сказанного. Здесь обнаруживается внутренняя связь между речью и действием: действие не отменяет слово, а завершает его. Таким образом, субъектность героя конституируется в единстве речи и поступка.

В этом отношении эпическая антропология существенно отличается от модерных моделей, в которых субъект может произвольно конструировать идентичность дискурсивными практиками. В эпосе слово без действия не имеет веса; субъектность подтверждается поступком. Поэтому герой — это не оратор и не стратег в отвлечённом смысле, а субъект, в котором слово и действие совпадают.

Соединение слова и меры формирует особый тип ответственности. Ответственность в эпосе не является абстрактной моральной категорией; она имеет онтологический характер. Нарушение ответственности ведёт к разрушению космоса. Герой ответственен не только перед отдельными людьми, но перед связностью мира. Его поступок воздействует на пространство, общность и длительность. Ответственность здесь носит предельный характер.

Вместе с тем эпическая субъектность не исключает внутреннего напряжения. Герой действует в условиях судьбы, необходимости и угрозы; он не располагает полной свободой выбора. Однако именно в данном напряжении и проявляется его достоинство. Свобода в эпической онтологии — это способность действовать в пределах необходимости, не разрушая меры. Слово, данное в условиях риска, приобретает особую ценность. Верность

слову в ситуации угрозы подтверждает устойчивость космоса.

Таким образом, герой в эпической онтологии предстает как узел, в котором сходятся слово, мера и доверие. Он не является автономным творцом норм, однако становится их живым воплощением. Через него космос получает конкретное выражение. Его субъектность — не психологическая индивидуальность, а онтологическая функция удержания мира.

В результате можно уточнить промежуточный антропологический тезис: эпический герой — это субъект, в котором слово приобретает обязательность, сила подчиняется мере, а свобода реализуется как ответственность за длительность космоса. Его роль не сводится к военному или политическому лидерству; она заключается в поддержании связности. Там, где слово и мера совпадают в действии, космос сохраняется.

Следующим логическим шагом становится анализ предела данной субъектности — фигуры антигероя, в которой слово разрывается с действием, сила утрачивает меру, а доверие трансформируется в распад. Через это различение становится возможным окончательно прояснить структуру эпической антропологии.

Для завершения реконструкции эпической антропологии необходимо выявить её предельную границу. Любая онтологическая модель достигает концептуальной ясности лишь тогда, когда определяется её предел. Если герой в эпической онтологии выступает носителем космоса, соединяющим слово, меру и ответственность, то антигерой представляет собой модус распада данной связности. Однако антигерой в эпосе не является просто «отрицательным персонажем» или моральным антагонистом. Он выполняет онтологическую функцию выявления

границы допустимого.

Антигерой в эпической структуре возникает там, где нарушается внутренняя связь между словом и мерой. Его отличительная черта — разрыв между произнесённым и совершённым, между силой и нормой, между свободой и ответственностью. Он может обладать храбростью, силой и даже харизмой, однако его действия не направлены на удержание космоса. Напротив, сила утрачивает нормативную соотнесённость и превращается в источник хаоса.

Принципиально важно, что антигерой не обязательно приходит извне. Он способен возникать внутри самой общности, что соответствует ранее выявленной структуре хаоса как внутреннего предела порядка. Антигерой воплощает возможность распада космоса изнутри и демонстрирует, что разрушение начинается не только с внешнего вторжения, но и с внутренней утраты меры.

Онтологическая глубина фигуры антигероя заключается в том, что он противостоит не герою как личности, а самой структуре связности. Если герой подтверждает слово действием, то антигерой разрывает это единство; если герой ограничивает силу мерой, то антигерой абсолютизирует силу; если герой действует ради общности, то антигерой действует ради частного превосходства. Тем самым нарушается фундаментальный принцип эпической субъектности — первичность космоса по отношению к индивидуальной воле.

В этом смысле антигерой не является автономным субъектом в модерном значении; его поведение демонстрирует искажение свободы. Свобода, лишённая меры, превращается в произвол. Произвол разрушает доверие; утрата доверия ведёт к распаду общности. Антигерой выступает фигурой, через которую проявляется цепная реакция разрушения, переходящего от индивидуального

нарушения к онтологическому распаду.

Особое значение имеет разрыв слова. В эпической онтологии слово является учреждающей силой. Нарушение клятвы, отказ от обещания или использование слова как инструмента обмана подрывают саму возможность совместного действия. Антигерой демонстрирует, что мир не может быть удержан там, где слово перестаёт связывать. Он разрушает не только конкретные отношения, но и структуру доверия как таковую. В этом проявляется его онтологическая функция: он делает видимой хрупкость космоса.

Следует подчеркнуть, что антигерой в эпосе не является носителем «чистого хаоса». Он существует внутри космоса и паразитирует на его структуре. Его сила возможна лишь постольку, поскольку существует общность, мера и слово. Однако, нарушая их, он разрушает основание собственного существования. В этом обнаруживается диалектический характер распада: хаос питается космосом, но, разрушая космос, уничтожает и себя.

В сопоставлении с трагической традицией необходимо отметить: антигерой эпоса не обязательно обладает трагической глубиной в классическом смысле. Он может быть движим гордыней, завистью, стремлением к превосходству или утратой чувства меры. Однако именно через данную утрату и выявляется предел допустимого. Эпос демонстрирует, что даже субъект, обладающий исключительной силой, способен стать источником хаоса, если утрачивает нормативную соотнесённость с космосом.

Антигерой тем самым выполняет нормативно-онтологическую функцию. Через него эпос формирует отрицательную антропологию — описание того, каким не должен быть носитель космоса. При этом данное описание не сводится к абстрактному морализированию; оно

встроено в структуру событий. Разрушение связности имеет последствия: общность ослабевает, границы становятся уязвимыми, длительность прерывается. Эпос показывает, что распад — не метафора, а реальное изменение онтологического состояния мира.

Важно также отметить, что фигура антигероя не отменяет возможности восстановления. В отличие от некоторых трагических моделей, где падение оказывается окончательным, эпическая структура допускает возвращение к мере. Это означает, что антигерой не всегда выступает окончательным приговором; он может стать точкой осознания предела. Через столкновение с хаосом космос осознаёт свою хрупкость и необходимость укрепления.

Таким образом, антропология эпической онтологии достигает завершённости через различение героя и антигероя как предельных модусов субъектности. Герой соединяет слово, меру и действие в единстве ответственности; антигерой разрывает это единство и превращает свободу в произвол. Через это различение эпос выявляет внутреннюю структуру космоса и показывает, что его сохранение зависит не от абстрактных принципов, а от конкретного способа человеческого существования.

В итоговом виде антропологический вывод может быть сформулирован следующим образом: эпическая онтология утверждает тип человека, способного быть носителем космоса, и одновременно выявляет предел данной способности в фигуре антигероя. Мир удерживается не автоматически и не в силу внешней необходимости. Он удерживается постольку, поскольку существует субъект, способный соединить слово и меру, свободу и ответственность. Там, где это соединение разрывается, космос начинает распадаться.

Реконструкция эпической антропологии позволяет

заключить, что в эпосе «Манас» человек мыслится не как автономная индивидуальность и не как абстрактный носитель моральных качеств, а как онтологический субъект удержания. Герой в эпической онтологии выступает не эстетической фигурой и не психологическим типом, а структурным элементом космоса: через него проявляется способность мира к сохранению. Его субъектность определяется не самодостаточностью, а сопричастностью; не изоляцией, а включённостью; не произвольным выбором, а ответственностью за целое.

В эпической модели человек не является центром мироздания в модерном смысле, однако он выступает узловой точкой, в которой соединяются пространство, время, слово и мера. Космос не существует вне человека, но и человек не существует вне космоса. Их отношение не иерархично, а взаимно обусловлено: мир удерживается через человека, а человек обретает смысл через удержание мира. В этом проявляется фундаментальная структура эпической субъектности.

Герой как носитель космоса соединяет три измерения, выявленные в предыдущем анализе. Во-первых, он удерживает слово, придавая обязательность сказанному и тем самым создавая пространство доверия. Во-вторых, он подчиняет силу мере, предотвращая превращение свободы в произвол. В-третьих, он обеспечивает продолжение, связывая настоящее с прошлым и будущим. Именно это тройственное единство — слово, мера, продолжение — формирует антропологическое ядро эпической онтологии.

Фигура антигероя, в свою очередь, выявляет предел данной структуры. Разрыв между словом и действием, утрата меры, абсолютизация частного интереса демонстрируют возможность распада космоса. Тем самым эпос показывает, что субъектность не нейтральна: она либо

укрепляет мир, либо разрушает его. Человек не просто присутствует в мире; он участвует в его судьбе.

На основании проведённого анализа можно сформулировать антропологическую формулу эпической онтологии: **человек в эпосе есть субъект ответственности за связность мира.**

Эта формула означает, что человеческое существование в эпической модели определяется не стремлением к индивидуальному самоутверждению и не поиском личной подлинности, а способностью поддерживать космос в условиях угрозы хаоса. Свобода здесь раскрывается как внутренняя дисциплина меры; сила — как служение общности; слово — как учреждение доверия; действие — как подтверждение бытия.

В отличие от модерной антропологии, где субъект часто мыслится как центр нормотворчества, эпическая антропология утверждает, что норма предшествует субъекту, но реализуется через него. Герой не создаёт меру, но воплощает её; он не изобретает космос, но удерживает его. Следовательно, эпическая субъектность носит одновременно имманентный и нормативный характер: она укоренена в общности и одновременно ответственна перед ней.

Сопоставление с философией истории и современной онтологией времени позволяет дополнительно уточнить, что данная субъектность носит исторический характер. Человек в эпосе живёт не только в настоящем; он живёт в продолжении. Его действие направлено на сохранение длительности. Поэтому эпическая антропология выступает антропологией исторической ответственности: мир может быть продолжен лишь при условии, что субъект осознаёт свою сопричастность прошлому и будущему.

Тем самым данный раздел завершает раскрытие эпической онтологии в её антропологическом измерении.

Если § 1 ввёл категориальное основание эпической онтологии, § 2 выявил предельные модусы бытия — Космос и Хаос, то § 3 показал, каким образом данные модусы становятся действительными через субъектность героя и предел антигероя. Мир в эпосе не гарантирован ни сакральной трансценденцией, ни рациональной телеологией истории; он удерживается через человека, способного соединить слово и меру в действии.

В итоге можно утверждать, что эпос «Манас» формулирует не только метафизику удержания, но и антропологию ответственности. Его философское значение состоит в том, что он предлагает модель человека, для которого свобода является не самоцелью, а условием сохранения мира. В этом проявляется фундаментальный вклад эпической онтологии в философское понимание бытия и человека.

§ 4. Архитектоника эпической онтологии: система удержания мира

Завершая первую часть исследования, необходимо перейти от анализа отдельных категорий к их системной интеграции. Если в предыдущих параграфах были реконструированы основания эпической онтологии, выявлены её предельные модусы и раскрыта антропологическая структура, то теперь задача состоит в установлении внутренней архитектоники данной системы. Речь идёт не о суммировании полученных результатов, а о выявлении того принципа, который связывает все элементы в целостную модель бытия.

Философская значимость эпоса «Манас» проявляется именно на этом уровне — в его способности формировать устойчивую онтологическую конфигурацию. Эпическая онтология не является совокупностью разрозненных представлений о мире; она выступает как **система удержания мира**. Под удержанием при этом понимается не

консервация и не статическое воспроизведение традиции, а активное воспроизводство связности в условиях постоянной угрозы распада. Мир в эпической модели не гарантирован сакральным происхождением и не защищён рациональной телеологией истории. Он существует постольку, поскольку подтверждается.

Архитектоника эпической онтологии строится вокруг принципа **связности**. Связность проявляется в нескольких измерениях — пространственном, временном, нормативном, семантическом и субъектном. Принципиально важно, что указанные измерения не существуют изолированно. Пространственная целостность невозможна без социальной собранности; социальная собранность невозможна без доверия; доверие невозможно без силы слова; слово утрачивает обязательность при утрате меры; мера не действует без субъекта, способного её воплотить; субъект, в свою очередь, утрачивает смысл вне общности и исторической продолжительности. Тем самым формируется взаимозависимая структура, где каждая категория поддерживает другую. Именно в этой взаимной опоре обнаруживается системность эпической онтологии. позволяет утверждать, что эпическая онтология обладает не линейной, а **сетевой архитектоникой**. Она не строится по принципу иерархической дедукции, как классическая метафизика субстанции, но формируется через систему взаимных опор. Космос существует благодаря действию субъекта; субъект возможен благодаря общности; общность длится благодаря продолжению; продолжение поддерживается словом; слово обретает обязательность через меру; мера, в свою очередь, обеспечивает сохранение космоса. Разрыв любого элемента влечёт за собой ослабление всей структуры.

В этом проявляется специфический тип онтологи-

ческой рациональности. Эпическая онтология не мыслит бытие как завершённую сущность; она мыслит его как **динамическую устойчивость**. Порядок здесь не абсолютен, но и не произволен: он существует в режиме напряжённого равновесия. Это равновесие не устраняет хаос окончательно, но удерживает его на границе допустимого. Хаос, как было показано ранее, не является внешней бездной; он представляет собой внутренний предел связности. Следовательно, архитектоника эпической онтологии всегда включает возможность собственного разрушения. Именно этот момент придаёт эпической системе историческую глубину: она мыслит устойчивость как достижение, а не как данность.

Системный характер эпической онтологии проявляется также в единстве онтологического и нормативного измерений. В классической философии бытие и должное нередко разводились: метафизика описывает структуру сущего, этика задаёт нормы действия. В эпической модели подобного разведения нет. Нарушение меры — не просто моральный проступок; оно имеет онтологические последствия. Разрыв слова — не только этическая ошибка; он разрушает структуру доверия и тем самым ослабляет космос. Следовательно, норма встроена в бытие как условие его продолжения.

Данный момент принципиален для понимания эпической онтологии как системы. Она не отделяет описание мира от оценки мира. Мир в эпосе существует как оцениваемый и подтверждаемый через действие. Эпическая рациональность соединяет онтологию, антропологию и этику в едином поле. При этом речь идёт не о теоретическом синтезе, осуществляемом «поверх» материала, а о структурной особенности самого эпического мировосприятия, где бытие и норма обнаруживаются как взаимно

обусловленные.

Архитектоника удержания включает также особый тип историчности. В эпической модели время не мыслится как абстрактная последовательность моментов. Оно структурируется через продолжение. Категория **Уланuу** фиксирует принцип преемственности, благодаря которому космос длится. Историческая устойчивость не обеспечивается механической повторяемостью; она поддерживается через активное воспроизведение связности. Следовательно, эпическая онтология является онтологией **исторического удержания**, где длительность выступает результатом ответственности.

На этом основании можно сформулировать ключевой тезис: эпос «Манас» содержит модель мира, в которой бытие определяется не происхождением и не конечной целью, а способностью к сохранению связности в условиях угрозы. Это делает эпическую онтологию особым типом философского мышления — мышлением о мире как о постоянно подтверждаемой целостности.

Для более точного понимания архитектоники эпической онтологии целесообразно сопоставить её с основными типами философского построения бытия, сложившимися в европейской традиции. Данное сопоставление не направлено на подчинение эпоса внешним схемам; оно служит выявлению его структурной оригинальности.

Классическая метафизика, начиная с Аристотеля, строится вокруг категории субстанции как устойчивого основания сущего. Мир мыслится как иерархия сущностей, обладающих формой и целью. У Гегеля данная структура получает историко-диалектическое развитие: бытие разворачивается как саморазвитие духа, где противоречие снимается в более высокой форме целостности. В обоих случаях система предполагает наличие внутреннего логи-

ческого принципа, обеспечивающего направленность и целостность процесса.

Эпическая онтология «Манаса» принципиально иная. В ней отсутствует идея логической необходимости развития: космос не гарантирован телеологией. Он не разворачивается к «высшей форме» через снятие противоречий. Напротив, космос существует в постоянном напряжении с хаосом, и это напряжение не снимается окончательно. В эпической модели нет финальной синтезирующей точки, где конфликт исчезает; есть лишь постоянная проверка устойчивости.

Однако данное отличие не означает отсутствия системности. Эпическая онтология формирует тип целостности, который можно обозначить как **динамическую целостность удержания**. В отличие от субстанциальной целостности, опирающейся на неизменную сущность, и от диалектической целостности, основанной на развитии через снятие, динамическая целостность эпоса основана на воспроизводстве связности. Её принцип — не становление к цели, а сохранение в испытании.

Таким образом, архитектоника эпической онтологии может быть описана как система без окончательного синтеза. Она не направлена к завершённой гармонии, но и не распадается в фрагментарность. Её устойчивость обеспечивается повторяющимся подтверждением через действие. Это придаёт эпической системе особый тип исторической глубины: она не зависит от прогрессистской логики и не нуждается в метафизической гарантии.

Следующий уровень углубления связан с философией времени. В модерной мысли историчность часто понимается либо как линейный прогресс, либо как субъективная экзистенциальная временность. В эпической онтологии историчность имеет иное основание: время структури-

руется через продолжение, через улануу. Это означает, что прошлое не исчезает, а сохраняется в настоящем как нормативная сила. Будущее не гарантировано, но открыто в горизонте ответственности.

Такой тип времени может быть определён как **онтология продолжаемой длительности**. Космос существует не благодаря первоначальному акту творения и не благодаря предначертанной цели, а благодаря способности общности продолжать себя. Продолжение здесь — не механическое повторение, а активное воспроизведение структуры связности. В этом состоит глубинная философия исторической устойчивости, заложенная в эпосе.

Архитектоника эпической онтологии тем самым включает три взаимосвязанных уровня: онтологический (структура космоса и хаоса), антропологический (субъект удержания) и темпоральный (продолжение как условие длительности). Однако к ним добавляется ещё один принципиальный уровень — **семантический**. Мир эпоса удерживается не только силой действия, но и силой слова. Слово учреждает доверие; доверие формирует общность; общность обеспечивает пространство действия. Следовательно, семантическая связность выступает условием онтологической устойчивости.

В современной философии данный момент может быть сопоставлен с идеей коммуникативной рациональности, однако эпическая модель имеет принципиально иной характер. Слово в эпосе не есть аргумент; оно есть обязательство. Его сила заключается не в логическом доказательстве, а в онтологическом весе. Нарушение слова разрушает не только договор, но и структуру мира.

Таким образом, архитектоника эпической онтологии обнаруживает многослойную взаимосвязь: пространство, время, мера, слово, субъектность и общность образуют

единую сеть удержания. Ни один элемент не автономен; каждый существует постольку, поскольку поддерживает другие. В этом и заключается системность эпической онтологии.

Особенно важно подчеркнуть, что эпическая система не редуцируется к этнической или культурной специфике. Хотя она укоренена в кыргызской исторической реальности, её категориальная структура обладает универсальной применимостью. Любое общество, сталкивающееся с угрозой распада связности, оказывается в ситуации, описанной эпической онтологией: мир не гарантирован, он требует подтверждения.

Тем самым философская реконструкция эпоса выводит анализ за пределы культурологического описания. Эпос «Манас» раскрывается как модель альтернативной рациональности, в которой центральной категорией выступает удержание мира через ответственность. Эта рациональность не противопоставлена теоретической философии, но дополняет её, предлагая иной способ систематизации опыта бытия.

Завершая рассмотрение архитектоники эпической онтологии, можно сформулировать итоговый концептуальный вывод первой части монографии.

Эпос «Манас» содержит целостную онтологическую систему, основанную на принципе удержания связности. Эта система включает: предельную оппозицию космоса и хаоса как модусов бытия; антропологию субъекта ответственности; временную структуру продолжения; нормативное измерение меры; семантическое основание слова; динамический режим проверки через путь и испытание. В совокупности данные элементы образуют философскую модель мира, в которой бытие не гарантировано и не предзадано, а поддерживается через действие, слово и истори-

ческую преемственность. Мир существует постольку, поскольку существует субъект, способный соединить меру и силу, свободу и ответственность, прошлое и будущее.

Именно в этом состоит системная целостность эпической онтологии. Она не является реликтом архаического сознания; она представляет собой развитую форму мышления о мире как о продолжаемой целостности. На этой основе становится возможным переход ко второй части исследования — к анализу этической архитектоники действия, где эпическая онтология раскрывается в практическом измерении.

В свете проведённой реконструкции можно утверждать, что эпос «Манас» формирует не просто картину мира, но определённый тип онтологического мышления, в котором центральной категорией выступает удержание. Мир в эпической модели не мыслится как завершённая гармония и не гарантируется ни сакральным происхождением, ни рациональной телеологией истории. Он существует в состоянии постоянной проверяемости. Его устойчивость не является исходной предпосылкой; она является результатом усилия.

Эпическая онтология тем самым вводит фундаментальный тезис: бытие не самодостаточно — оно нуждается в подтверждении. Космос не предшествует действию как готовая структура; он воспроизводится через действие, слово и меру. В этом заключается философская оригинальность эпоса: он мыслит мир не как данность, а как задачу.

Архитектоника эпической онтологии раскрывается как взаимосвязанная система, в которой каждый элемент — космос, мера, слово, продолжение, субъектность — функционирует не изолированно, а в режиме взаимной поддержки. Разрыв одного звена приводит к ослаблению

всей структуры. Тем самым эпическая модель утверждает принцип структурной взаимозависимости, согласно которому устойчивость является эффектом согласованности.

Особенно существенно то обстоятельство, что эпос не предполагает окончательного снятия хаоса. Хаос не уничтожается раз и навсегда; он сохраняется как внутренний предел порядка. Это придаёт эпической онтологии трагическую глубину. Мир уязвим; он может быть разрушен. Но именно уязвимость порождает ответственность. Если бы космос был гарантирован, героизм становился бы избыточным; если бы порядок был неуничтожим, мера теряла бы значение.

Эпос «Манас» утверждает иной тип метафизики — метафизику напряжённой устойчивости. В ней бытие определяется не через сущность, не через субстанцию и не через абсолютный дух, а через способность к сохранению связности в условиях угрозы. Это онтология мира, который не завершён, но продолжается; не зафиксирован, но удерживается; не предопределён, но подтверждается.

В этом смысле эпическая онтология предлагает философскую альтернативу как архаической космогонии, так и модерной онтологии субъекта. Она не выводит мир из единственного первоначала и не сводит его к автономии индивидуального сознания. Её центр — не происхождение и не самость, а связность. Бытие здесь мыслится как совместное и продолжаемое.

Тем самым можно сформулировать предельно концентрированный вывод первой части монографии: эпос «Манас» раскрывает мир как удерживаемую целостность, в которой космос существует лишь постольку, поскольку поддерживается мерой, словом и ответственным действием субъекта. Данная формула фиксирует философский статус эпоса: он не является только хранителем традиции или

поэтическим выражением национального опыта, но выступает как самостоятельная система онтологического мышления, в рамках которой разработана модель исторически уязвимого, но воспроизводимого мира.

Именно поэтому эпическая онтология сохраняет актуальность. Она обращена не только к прошлому, но и к любой эпохе, переживающей кризис связности. В условиях распада общностей, обесценивания слова и утраты меры эпическая модель напоминает о фундаментальном условии существования: мир удерживается не автоматически. Он существует постольку, поскольку существует готовность нести ответственность за его продолжение.

На этом основании первая часть монографии завершает свою задачу: показано, что эпос «Манас» обладает целостной системой онтологического мышления, в которой бытие раскрывается как динамическая, исторически продолжаемая и нормативно структурированная связность. Дальнейшее исследование будет направлено на раскрытие практических, этических и политико-культурных следствий данной системы.

Общие выводы

ЧАСТЬ I. ЭПИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Первая часть монографии была направлена на реконструкцию эпоса «Манас» как самостоятельной формы онтологического мышления. В ходе анализа было показано, что эпос не является лишь фольклорным повествованием или носителем архаического мировоззрения, но содержит внутренне целостную систему категорий, организующих понимание бытия, человека и исторической длительности. Тем самым эпос был введён в пространство философского дискурса не как материал интерпретации, а как форма мышления, обладающая собственной архитектоникой.

В первом параграфе была обоснована категория эпической онтологии как философская категория. Установлено, что эпическая онтология представляет собой специфический тип онтологической рациональности, отличной от мифологической космогонии, религиозной теоцентрической модели, классической метафизики субстанции и модерной онтологии автономного субъекта. В отличие от этих типов, эпическая онтология мыслит бытие не как завершённую сущность и не как саморазвёртывающийся логос, а как исторически уязвимую и одновременно воспроизводимую связность. Мир в эпосе существует в режиме подтверждения, а не гарантии.

Во втором параграфе была выявлена предельная структура эпического мира через оппозицию Космоса и Хаоса. Показано, что данная оппозиция выражает не мифологические образы, а фундаментальные модусы бытия — удержание и распад связности. Космос трактуется как структурированная целостность пространства, общности, меры и слова, продолжаемая во времени. Хаос понимается как внутренний предел этой связности, как возможность её разрушения через утрату меры, разрыв слова и распад общности. Тем самым эпос раскрывает мир как динамическую систему напряжённого равновесия, в которой порядок не устраняет возможность хаоса окончательно.

Особое значение имели категории Жол и Улануу. Жол был осмыслен как динамический режим проверки космоса движением и испытанием. Улануу — как принцип исторической длительности, обеспечивающий преемственность поколений и устойчивость мира во времени. Эти категории позволили выявить специфическую философию времени эпоса: время не сводится ни к циклическому повторению, ни к линейному прогрессу, а мыслится как продолжаемая связность.

В третьем параграфе была реконструирована антро-

пология эпической онтологии. Человек в эпосе мыслится как субъект удержания, соединяющий слово, меру и действие. Герой выступает не эстетической фигурой, а структурным носителем космоса. Его свобода раскрывается как ответственность за целое. Фигура антигероя выявляет предел этой субъектности — возможность превращения свободы в произвол и силы в разрушение. Таким образом, эпическая антропология демонстрирует, что мир удерживается через конкретный способ человеческого существования.

Ранее нами была осуществлена системная интеграция выявленных категорий. Показано, что эпическая онтология обладает внутренней архитектоникой, в которой пространственная, временная, нормативная и субъектная структуры взаимосвязаны. Бытие в эпосе мыслится как динамическая целостность, существующая постольку, поскольку поддерживается через меру, слово и историческое продолжение. Эпос формирует модель мира, где онтология и этика не разделены, а структурно сопряжены.

На основании проведённого анализа можно сформулировать следующие обобщающие положения первой Части I:

1. Эпос «Манас» содержит целостную систему онтологического мышления, выраженную в нарративной форме, но обладающую строгой категориальной структурой.

2. Центральной категорией эпической онтологии является связность, понимаемая как удерживаемая целостность мира.

3. Космос и Хаос выступают предельными модусами бытия, определяющими структуру напряжённой устойчивости.

4. Время мыслится как продолжаемая длительность, а историческая преемственность — как условие сохранения мира.

5. Человек определяется как субъект ответственности, через которого космос подтверждается или утрачивается.

6. Норма (мера) и слово имеют онтологический статус, поскольку их нарушение ведёт к распаду структуры бытия.

Таким образом, первая часть монографии доказала, что эпос «Манас» не является лишь культурным памятником, но представляет собой философскую модель мира, в которой разработана концепция исторически уязвимого, но воспроизводимого космоса. Эта модель обладает универсальным значением, поскольку она описывает фундаментальную ситуацию человеческого существования — необходимость удержания связности в условиях угрозы распада.

Тем самым создаётся основание для дальнейшего исследования. Если первая часть выявила онтологический каркас эпоса, то последующие части будут направлены на раскрытие практических, этических, политических и историко-культурных следствий этой системы.

Эпос «Манас» раскрывает мир как удерживаемую связность, существующую в постоянном напряжении между космосом и хаосом. Бытие в эпической онтологии не гарантировано ни происхождением, ни исторической необходимостью — оно подтверждается словом, мерой и ответственным действием субъекта. Человек выступает носителем продолжения, через которого космос длится или распадается. Тем самым эпос формулирует модель исторически уязвимого, но воспроизводимого мира, где онтология и ответственность неразделимы.

ЧАСТЬ II. ЭТИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТУРА БЫТИЯ

(Практическая онтология эпоса)

Вводная установка Части II

Этика как практическое измерение эпической онтологии

В части первой эпическая онтология была определена как система удерживаемой связности, в рамках которой космос понимается не как завершённое и самодостаточное устройство бытия, а как динамическая структура, постоянно находящаяся под угрозой внутреннего предела — хаоса. Космос был раскрыт как режим соразмерного существования, требующий непрерывного подтверждения и поддержания. Тем самым бытие эпического мира предстало не в статической, а в процессуальной форме: связность здесь не дана раз и навсегда — она удерживается, воспроизводится и постоянно подтверждается в истории.

Однако само определение космоса как удерживаемой связности неизбежно выводит исследование за пределы чисто онтологического описания. Если связность удерживается, то возникает вопрос о носителе и механизме удержания. Структура бытия предполагает наличие субъекта, действия и основания, которые обеспечивают устойчивость космоса. Следовательно, онтология эпоса внутренне требует перехода к практическому измерению. Этот переход не является тематическим расширением исследования, но представляет собой логическую необходимость, вытекающую из самой конструкции первой части.

В рамках эпической онтологии невозможно удержаться на уровне описания структурных модусов бытия. Космос, будучи определён как связность, предполагает возможность её нарушения. Хаос не существует вне космоса; он является его внутренним пределом, возможностью распада. Следовательно, устойчивость мира не

гарантирована автоматически: она требует подтверждения. И это подтверждение не носит абстрактного характера — оно осуществляется в действии. Здесь обнаруживается принципиальное отличие эпической онтологии от классических форм метафизики. Если в ряде метафизических систем бытие мыслится как самотождественное и не нуждающееся в постоянном подтверждении, то эпический космос не автономен от практики: его существование сопряжено с усилием.

Именно в этом пункте возникает необходимость переосмысления статуса этики. В традиционной философской схеме онтология и этика нередко разделяются: сначала определяется, что есть, а затем формулируется, что должно быть. Нормативное измерение трактуется как надстройка над описательной структурой бытия. Однако эпическая онтология не допускает подобного расслоения. В ней должное не противопоставляется сущему, а вытекает из него. Если космос существует как удерживаемая связность, то удержание приобретает статус онтологической необходимости. Нормативное измерение оказывается встроенным в саму структуру бытия. Этика эпоса не может быть понята как система внешних предписаний или моральных норм, наложенных на уже существующий мир. Она представляет собой способ существования космоса. Нормативность здесь не добавляется к бытию, а является формой его поддержания. Отсюда следует, что эпическая этика обладает онтологическим характером: она выражает внутреннюю логику сохранения связности и выступает условием устойчивости мира.

Если космос удерживается, возникает вопрос о том, кто осуществляет это удержание. Ответ не может быть безличным. Эпическая онтология предполагает наличие субъекта, вовлечённого в структуру бытия. Однако этот

субъект не предшествует действию в качестве абстрактной автономной сущности: он формируется в процессе удержания. Субъектность здесь — не исходный пункт, а результат включённости в практику поддержания космоса. Тем самым действие получает онтологический статус: оно не просто выражает внутренние состояния индивида, но становится событием структуры мира.

В этом контексте бытие субъекта не может быть нейтральным. Субъект эпоса не существует вне ответственности. Его присутствие в мире означает участие в судьбе связности. Ответственность не редуцируется к психологическому переживанию или социальному ожиданию; она выступает формой онтологического участия. Субъект отвечает за слово, за меру действия, за сохранение рода, за длительность бытия, обозначенную в первой части как **Улануу**. Отказ от отвечания равнозначен ослаблению связности и усилению хаоса. Следовательно, в пределах эпической онтологии возможно сформулировать принцип: **быть — значит отвечать**. Данная формула не является метафорой; она фиксирует структурную зависимость существования от участия в поддержании космоса.

Аналогичным образом существование в эпическом мире не сводится к факту присутствия. Существовать означает участвовать в удержании. Отсутствие действия не является нейтральным состоянием, поскольку в условиях постоянной угрозы распада бездействие усиливает хаотический потенциал. Тем самым существование приобретает практическую направленность: субъект эпоса существует постольку, поскольку включён в процесс поддержания связности. Отсюда вытекает вторая предельная формула практической онтологии: **существовать — значит удерживать.**

Следовательно, данный раздел не вводит внешнюю

по отношению к онтологии проблематику, а раскрывает её внутреннюю динамику. Если в части первой была установлена архитектура эпического бытия, то теперь становится необходимым показать механизм его поддержания. Этика предстает как практическая форма онтологии, а действие — как способ воспроизводства космоса. Нормативность, долг, честь, мера, согласие и устойчивость рода должны быть поняты не как культурные надстройки, но как структурные элементы удерживаемой связности. В этом и заключается задача дальнейшего развертывания: показать, что эпос раскрывается как система бытийной ответственности, в которой космос существует лишь постольку, поскольку он постоянно подтверждается в действии.

§ 5. От структуры к ответственности: онтологическая необходимость практики

В части первой космос был определён как удерживаемая связность. Данное определение требует уточнения. Связность не есть простая совокупность элементов, приведённых в порядок; она есть структурное единство, существующее лишь постольку, поскольку сохраняется внутренняя соразмерность отношений. Если нарушается соразмерность, нарушается и связность. Следовательно, космос не может мыслиться как субстанциально завершённая целостность: он существует как состояние поддерживаемого равновесия.

Из этого вытекает принципиальное следствие: устойчивость космоса не является внутренне гарантированным свойством. Она носит условный характер. Если связность предполагает возможность её ослабления, то в самой структуре бытия содержится возможность распада. Хаос в эпической онтологии не выступает внешней силой, вторгающейся в космос извне; он является его пределом,

постоянно присутствующим как возможность дезинтеграции. Космос и хаос не противопоставлены как две автономные области бытия: хаос выступает как предельная точка ослабления связности.

Следовательно, бытие эпического мира не может быть самодовлеющим. Самодовлеющее бытие предполагает самотождественность и независимость от условий поддержания. Однако если космос определяется через удержание, то его существование зависит от процесса воспроизводства связности. Он не просто есть — он удерживается. Это означает, что устойчивость не дана, а достигается. Бытие здесь не совпадает с наличностью; оно совпадает с процессом поддержания.

Отсюда возникает фундаментальный вывод: онтология эпоса изначально включает момент незавершённости. Мир не замкнут в себе; он открыт к возможности распада. Эта открытость не случайна и не вторична; она структурна. Если связность может ослабевать, то устойчивость космоса требует постоянного подтверждения. Подтверждение не может быть актом знания или созерцания, поскольку знание само по себе не изменяет структуру отношений. Подтверждение должно принимать форму действия.

Тем самым действие приобретает онтологический статус. Оно перестаёт быть внешним по отношению к бытию и становится способом его сохранения. Поступок в эпической онтологии не сводится к выражению субъективной воли или моральной установки. Он выступает как момент перераспределения связности. В действии либо усиливается космос, либо возрастает вероятность хаотического распада. Нейтральной позиции не существует: отсутствие удержания уже означает ослабление структуры.

Из этого следует, что бытие в эпической онтологии не

нейтрально по отношению к действию. В ряде метафизических систем структура мира мыслится как предшествующая субъекту и независимая от его участия. В эпической онтологии такое разделение невозможно. Мир не существует как завершённая сцена, на которой разыгрываются поступки; он формируется и сохраняется в самих поступках. Действие не добавляется к бытию; оно участвует в его воспроизводстве.

Следовательно, переход от структуры к ответственности является не тематическим расширением, а логической необходимостью. Если устойчивость космоса не гарантирована автоматически, то возникает обязанность её поддержания. Эта обязанность не выводится из внешнего закона; она вытекает из самой структуры связности. Субъект эпоса ответствен не потому, что ему предписана норма, а потому что его существование вплетено в процесс удержания космоса. Ответственность здесь есть форма онтологической включённости.

Тем самым устанавливается фундаментальный принцип практической онтологии: **бытие требует подтверждения через действие**. Космос существует постольку, поскольку удерживается; удержание осуществляется субъектом; субъект становится субъектом в акте удержания. Ответственность не надстраивается над онтологией, а выражает её внутреннюю логику. Бытие и практика оказываются неразделимыми: существовать — значит участвовать в сохранении связности, а участие неизбежно принимает форму ответственного действия.

Если космос существует как удерживаемая связность, а связность не самогарантирована, то в самой структуре бытия фиксируется момент зависимости. Удерживаемое не совпадает с наличным: наличное может сохраняться инерционно, удерживаемое требует усилия. Следовательно,

эпический космос не субстанциален в строгом смысле, а процессуален. Его онтологический статус определяется не фактом существования, а фактом поддержания.

Из этого вытекает различие между бытием как наличием и бытием как удержанием. В первом случае устойчивость мыслится как данность; во втором — как результат. Эпическая онтология принадлежит ко второму типу: космос не просто есть — он сохраняется. А сохранение предполагает источник активности.

Если удержание не может быть безличным, то оно требует носителя. Однако носитель не предшествует структуре космоса как автономная сущность: он формируется в самом акте удержания. Субъект эпоса — не изолированная индивидуальность, вступающая во взаимодействие с миром; он есть функция связности. Его субъектность возникает в той мере, в какой он способен поддерживать космос. Тем самым субъект не предзадан: он онтологически конституируется через ответственность.

Ответственность в данном контексте должна быть понята не как моральная категория в узком смысле, а как структурная позиция в системе бытия. Если космос зависит от удержания, то всякий включённый в него участник занимает определённое место в распределении связности. Это место предполагает функцию; функция предполагает обязанность; обязанность предполагает возможность несоответствия. Именно в этой возможности и возникает ответственность как категория.

Следовательно, ответственность не добавляется к бытию извне; она является выражением его условности. Там, где устойчивость не гарантирована автоматически, возникает обязанность поддержания. Там, где поддержание может быть нарушено, возникает риск распада. В этом риске и обнаруживается онтологическая серьёзность дейст-

вия. Поступок перестаёт быть частным актом и становится событием, затрагивающим структуру мира.

Если хаос есть внутренний предел космоса, то всякое действие располагается на границе между укреплением и ослаблением связности. Нейтральность оказывается иллюзией. Бездействие также является позицией, поскольку в условиях угрозы распада отсутствие удержания равнозначно его ослаблению. Тем самым всякое существование оказывается вовлечённым в поле ответственности.

Отсюда следует, что эпическая онтология изначально носит нормативный характер. Нормативность не отделяется от онтологической структуры, а вытекает из неё. Космос не просто существует; он требует поддержания. Поддержание не может быть случайным; оно должно быть соразмерным. Соразмерность предполагает меру; мера предполагает сознательное удержание пределов. В данном переходе ответственность приобретает нормативную определённость.

Иначе говоря, логика движения от структуры к ответственности завершает переход от описательной онтологии к практической. Бытие эпического мира не самодовлеюще, не автоматически устойчиво и не нейтрально по отношению к действию. Оно условно, процессуально и зависит от включённости субъекта. В этой зависимости ответственность выступает не как моральная добавка, а как внутренний принцип существования космоса.

Следующий шаг вытекает из установленных положений. Если ответственность понята как структурная позиция субъекта в удерживаемой связности, то она не может оставаться лишь формальным статусом. Структурная позиция предполагает функцию, а функция требует реализации. Следовательно, необходимо определить ту

форму, в которой ответственность становится действенной силой, способной воздействовать на структуру космоса.

Ответственность не исчерпывается внутренним намерением или осознанием своего места в системе бытия. Пока она не воплощена, она остаётся потенциальной. Однако космос, существующий как удерживаемая связность, не может опираться на потенцию; он требует актуализации. Эта актуализация осуществляется через действие.

Именно действие переводит ответственность из статуса структурной включённости в режим онтологического события. В нём субъект не только подтверждает своё положение в системе, но реально участвует в перераспределении связности. Действие, следовательно, выступает не внешним дополнением к ответственности, а её необходимой формой осуществления.

В рамках эпической онтологии действие не может быть сведено к простому изменению состояния или к эмпирическому акту, ограниченному сферой частного. Поскольку космос существует как удерживаемая связность, а его устойчивость не гарантирована автоматически, всякое действие приобретает структурное значение: оно либо усиливает соразмерность отношений, либо нарушает её. Следовательно, действие в эпическом мире не является нейтральным по отношению к бытию: оно затрагивает саму ткань связности.

Отсюда вытекает принципиальный тезис: **действие есть событие бытия**. Событийность здесь означает не только факт совершения, но изменение распределения связности. В поступке происходит перераспределение онтологического веса: укрепление или ослабление космоса. Субъект, осуществляющий действие, не просто реализует намерение; он участвует в воспроизводстве или нарушении

структуры мира.

Это обстоятельство отличает эпическую онтологию от моделей, в которых мир мыслится как завершённая сцена, а действия — как эпизоды внутри неё. В эпическом понимании действие не разыгрывается на фоне устойчивого космоса: космос сам зависит от действия. Структура мира не предшествует практике в качестве неподвижной основы: она поддерживается практикой. Тем самым действие становится конститутивным моментом бытия.

Если действие обладает онтологическим статусом, то его значение не исчерпывается внешним результатом. Существенна внутренняя соразмерность. Поступок может быть внешне успешным, но разрушительным для связности, если он нарушает меру. Следовательно, действие должно оцениваться не только по эффективности, но и по соответствию структуре космоса. В этом пункте ответственность получает нормативное содержание.

Действие, соразмерное космосу, усиливает связность; действие, нарушающее меру, приближает хаос. Поскольку хаос является внутренним пределом космоса, каждое действие располагается в поле риска. Этот риск и придаёт эпической практике онтологическую серьёзность: поступок перестаёт быть частным эпизодом и становится моментом судьбы мира.

Тем самым субъект в эпической онтологии не может уклониться от участия. Его существование уже означает включённость в поле действия. Даже отказ от поступка является формой участия, поскольку в условиях угрозы распада бездействие способствует ослаблению связности. Отсюда следует, что эпический мир не допускает нейтральной позиции: субъект всегда находится на границе между укреплением и разрушением космоса.

Из этого логически вытекает необходимость следующего шага: если действие обладает онтологическим статусом и влияет на структуру связности, то оно требует критерия соразмерности. Невозможно поддерживать космос без принципа, определяющего предел допустимого. Такой принцип выражается в категории меры. Следовательно, действие как онтологическое событие неизбежно выводит к нормативному каркасу космоса — к мере и долгу как внутренним регулятивам удержания связности.

Если действие было определено как форма актуализации ответственности, то необходимо уточнить его онтологический статус. В эпической онтологии действие не может быть понято как вторичная модификация уже существующего мира. Оно не добавляется к бытию, а участвует в его воспроизводстве. Следовательно, действие — не простое изменение состояния, но событие структуры.

Под событием понимается не случайный эпизод, а момент, в котором происходит перераспределение связности. Космос, как было показано, существует лишь постольку, поскольку поддерживается соразмерность отношений. Данная соразмерность не является инерционной: она требует постоянного подтверждения. В каждом действии либо усиливается внутренняя согласованность, либо возрастает вероятность распада. Тем самым действие оказывается включённым в сам механизм устойчивости мира.

Принципиально важно, что эпическое действие не сводится к индивидуальной инициативе. Оно структурно нагружено. Субъект, действующий в эпическом мире, не автономен в модерном смысле; его поступок значим не потому, что выражает уникальную субъективность, а потому, что затрагивает судьбу связности. В этом проявляется отличие эпической субъектности от модерной:

центр тяжести переносится с внутреннего переживания на структурное последствие.

Если космос определяется как удерживаемая связность, то действие выступает как акт удержания или, напротив, как акт ослабления. Следовательно, действие изначально двусмысленно: оно содержит потенцию как укрепления, так и разрушения. Эта двусмысленность обусловлена присутствием хаоса как внутреннего предела космоса. Хаос не уничтожен: он ограничен. И всякое действие располагается на границе этого ограничения.

Отсюда вытекает принципиальное положение: действие не может быть нейтральным. Даже бездействие в условиях угрозы распада становится формой участия в ослаблении связности. Нейтральность предполагает наличие устойчивого фона, который не зависит от вмешательства. Однако в эпической онтологии такого фона не существует. Мир не самодовлеющ; он условен. Поэтому всякая позиция субъекта — активная или пассивная — приобретает онтологическое значение.

В этом контексте действие следует понимать как момент концентрации ответственности. Ответственность как структурная позиция становится действенной лишь тогда, когда принимает форму поступка. В поступке субъект подтверждает или опровергает свою включённость в удержание космоса. Тем самым действие выполняет функцию критерия субъектности. Субъект не предзадан: он утверждается через способность действовать соразмерно структуре мира.

Однако для того чтобы действие могло выполнять функцию удержания, оно должно быть соразмерным. Соразмерность не произвольна; она вытекает из самой структуры связности. Космос предполагает определённый порядок отношений, и действие, выходящее за пределы

меры, нарушает этот порядок. Следовательно, действие не только онтологически значимо, но и нормативно структурировано. Его онтологическая серьёзность требует внутреннего принципа ограничения.

Тем самым действие как онтологическое событие неизбежно выводит к категории меры. Если поступок перераспределяет связность, то он должен соотноситься с пределами допустимого; иначе космос утрачивает устойчивость. В этом пункте практическая онтология начинает оформляться в нормативную архитектуру: действие требует меры, мера требует осознания долга, долг требует внутреннего подтверждения в субъекте.

Если действие перераспределяет связность, то оно не может быть понято как простая реализация уже существующей структуры. В эпической онтологии поступок не воспроизводит механически заданный порядок, но вступает с ним в напряжённое соотношение. В каждом действии космос не только подтверждается, но и подвергается испытанию. Это испытание не внешнее и не случайное: оно вытекает из самой природы удерживаемой связности. Поскольку космос не самодовлеющ и его устойчивость не гарантирована автоматически, всякое вмешательство в структуру отношений сопряжено с риском.

Однако риск в данном контексте следует понимать не психологически и не экзистенциально в субъективном смысле, а онтологически. Он выражает присутствие хаоса как внутреннего предела космоса. Хаос не устранён и не нейтрализован: он ограничен, но остаётся возможностью распада, вписанной в ткань бытия. Следовательно, всякий акт удержания одновременно содержит возможность нарушения удерживаемой соразмерности.

Действие, таким образом, располагается на границе

между сохранением и распадом. Оно не просто укрепляет порядок; оно вступает в область предела, где порядок может быть утрачен. Эта пограничность придаёт эпическому действию структурно трагический характер. Трагичность здесь не связана с субъективным переживанием; она обусловлена логикой бытия: никакое действие не гарантирует окончательного закрепления космоса. Более того, даже поступок, направленный на укрепление, способен породить новые линии напряжения, поскольку поддержание связности изменяет конфигурацию отношений. Связность не является замкнутой системой, в которой всякое действие лишь воспроизводит уже установленную форму; напротив, поддержание структуры неизбежно преобразует её. Космос не возвращается к прежнему состоянию: он проходит через трансформацию.

Отсюда следует фундаментальный вывод: действие в эпической онтологии обладает двойственной функцией — сохраняющей и преобразующей. Удержание не тождественно консервации. Оно предполагает перераспределение, адаптацию, иногда болезненное изменение прежнего равновесия ради сохранения целостности. Сохранить космос означает не застыть в неподвижности, а удержать соразмерность в изменяющихся условиях. Следовательно, действие становится моментом, в котором космос одновременно подтверждается, испытывается и преобразуется. В этом тройственном измерении раскрывается его онтологический масштаб.

Такое понимание действия фиксирует исторический характер эпической онтологии. Связность удерживается во времени, а всякий поступок вносит в неё новую конфигурацию соразмерности. Мир не совпадает с неизменным фоном: он продолжается в линии длительности. Здесь обнаруживается связь действия с категорией Улануу,

введённой в части первой как метафизическая длительность. Удержание направлено не только на сохранение настоящего состояния, но и на продление структуры в будущем. Поступок ориентирован вперёд; он несёт ответственность за продолжение связности. Следовательно, действие оказывается точкой пересечения ответственности субъекта, хрупкости космоса и историчности бытия. В данном пересечении раскрывается его онтологическая глубина.

Если субъект формируется в действии, то граница субъектности определяется не внутренним самосознанием и не психологической интенсивностью переживания, а способностью выдерживать напряжение между космосом и хаосом. Субъект эпоса существует не как автономная замкнутая самость, а как узел ответственности. Его бытие измеряется степенью участия в удержании связности. Тот, кто уклоняется от действия в момент угрозы распада, утрачивает субъектность, поскольку перестаёт выполнять функцию поддержания космоса. В этом смысле субъектность имеет структурный, а не психологический характер: она определяется не глубиной внутреннего мира, а мерой включённости в судьбу связности. Герой становится субъектом постольку, поскольку принимает на себя риск распада и соглашается быть местом концентрации исторического напряжения. Действие выступает критерием подлинности субъекта, показателем глубины его включённости и мерой его ответственности.

Однако если действие обладает трансформирующей силой и располагается на границе риска, то становится очевидным, что не всякое действие укрепляет космос. Чрезмерность способна ускорить распад. Сила, лишённая соразмерности, разрушительна; мужество без внутреннего ограничения превращается в агрессию; решительность, не

удерживаемая пределом, приближает хаос. Следовательно, действие, будучи онтологически значимым, не оправдывается самим фактом активности. Его значимость определяется соответствием структуре связности.

Тем самым логика данного раздела приводит к неизбежному выводу: действие как точка онтологической напряжённости требует критерия, удерживающего его в пределах сохранения космоса. Такой критерий не навязывается извне и не заимствуется из внешнего нормативного порядка; он укоренён в структуре удерживаемой связности. Если космос существует как соразмерность отношений, то действие должно быть соразмерным: иначе оно разрушает то, что призвано поддерживать. Следовательно, действие как онтологическое событие требует внутреннего принципа ограничения. Этим принципом является **мера,** которая и должна быть развернута как нормативный каркас эпической онтологии в следующем параграфе.

§ 6. Мера и долг как нормативный каркас космоса

Если в предыдущем параграфе было показано, что действие в эпической онтологии располагается на границе между укреплением и распадом связности, то неизбежно возникает вопрос о принципе, удерживающем действие в пределах сохранения космоса. Действие, будучи точкой онтологической напряжённости, не может оставаться самооправданным. Его конститутивная роль в поддержании или разрушении связности требует внутреннего критерия. Такой критерий не может быть произвольным, поскольку космос существует как соразмерность отношений. Следовательно, нормативный принцип должен быть выведен из самой структуры связности. Этим принципом выступает **мера.**

Мера в эпической онтологии не сводится к количественному ограничению или к умеренности в повед-

енческом смысле. Она обладает структурным статусом. Если космос определяется как удерживаемая соразмерность отношений, то мера выступает формой этой соразмерности в действии. Она не добавляется к поступку извне, но выражает внутреннюю логику связности. Действовать соразмерно означает сохранять пределы, в которых поддерживается целостность структуры.

Следовательно, мера имеет онтологическое происхождение. Она не является результатом соглашения, не выступает продуктом субъективной оценки и не навязывается внешним законом. Она вытекает из самой природы космоса как удерживаемой связности. Если связность нарушается чрезмерностью, то чрезмерность есть онтологическая ошибка, а не только моральное отклонение. Тем самым мера приобретает статус структурного предела действия.

В этом пункте эпическая онтология радикально отличается от моделей, в которых нормативность выводится из автономной воли субъекта. Здесь субъект не конституирует норму; он соотносится с уже существующей структурой связности. Мера не создаётся действием, а обнаруживается в самой структуре космоса. Субъект ответствен не за изобретение нормы, а за её распознавание и соблюдение в поступке.

Если действие есть перераспределение связности, то мера есть форма, в которой это перераспределение сохраняет целостность. Мера определяет предел допустимого изменения. Космос не равен неподвижности: он допускает трансформацию, однако данная трансформация должна быть соразмерной. Следовательно, мера выступает принципом, позволяющим действию быть преобразующим, не становясь разрушительным.

Из этого вытекает существенное следствие: мера есть

не только ограничение, но и условие свободы. Свобода в эпической онтологии не означает произвольность или безграничность. Она возможна лишь в пределах, сохраняющих связность. Без меры свобода превращается в хаос, поскольку разрушает структуру, внутри которой свобода вообще может существовать. Следовательно, мера не подавляет действие, а делает его онтологически оправданным и устойчивым. Переход от действия к мере влечёт необходимость уточнения статуса **долга.** Если мера есть структурный предел действия, то долг выражает обязанность субъекта действовать в соответствии с этим пределом. Однако долг также не выступает внешним предписанием. Он вытекает из самой условности космоса. Там, где устойчивость не гарантирована автоматически, возникает необходимость её поддержания. Данная необходимость и является онтологическим основанием долга.

Долг в эпической онтологии не сводится к моральной эмоции или социальному требованию. Он есть форма осознания структурной зависимости космоса от действия субъекта. Субъект осознаёт, что его поступок влияет на судьбу связности, и это осознание оформляется как долг. Тем самым долг является не ограничением свободы, а выражением глубины включённости в структуру бытия.

Если действие было определено как точка онтологической напряжённости, то мера и долг образуют каркас, удерживающий данную напряжённость в пределах сохранения космоса. Без меры действие становится разрушительным; без долга субъект уклоняется от ответственности; без нормативного каркаса связность ослабевает и распадается. Следовательно, нормативность в эпической онтологии не надстраивается над онтологией, а структурно завершает её: она выражает внутреннюю логику удерживаемого бытия.

Таким образом, мера и долг выступают не как вторичные категории, а как внутренние регулятивы удерживаемой связности. Космос существует постольку, поскольку действие соразмерно; действие соразмерно постольку, поскольку субъект принимает долг; долг обязателен постольку, поскольку космос условен и открыт к распаду. В данном круге раскрывается нормативная архитектура эпического бытия.

Если мера была определена как структурный предел действия, вытекающий из природы удерживаемой связности, то необходимо уточнить её отношение к силе. Действие в эпической онтологии почти всегда связано с проявлением силы — физической, волевой, духовной, политической. Однако сама по себе сила не гарантирует сохранения космоса. Более того, сила, лишённая меры, представляет наибольшую угрозу связности. Следовательно, мера обнаруживает себя прежде всего как предел силы.

Сила в эпическом мире не является нейтральным ресурсом. Она представляет собой энергию, способную как укрепить космос, так и разрушить его. В этом смысле сила амбивалентна: она может выступать инструментом удержания и одновременно источником распада. Если космос существует как соразмерность отношений, то всякое чрезмерное усиление одного элемента нарушает баланс целого. Сила, выходящая за пределы соразмерности, перестаёт быть поддерживающей и становится деструктивной. Мера, следовательно, выступает онтологическим ограничением силы, но не её отрицанием.

Эпическая онтология тем самым отказывается от абсолютизации мощи. Космос не равен максимизации силы; он равен её соразмерному распределению. Превышение меры означает нарушение структурного равновесия. Чрезмерность разрушает ту самую связность, которую

действие должно поддерживать. Следовательно, мера есть не подавление силы, а её правильное включение в структуру бытия.

Из этого вытекает, что мера имеет не только ограничительный, но и организующий характер. Она распределяет силу так, чтобы она служила сохранению космоса. В отсутствие меры сила превращается в экспансию, а экспансия в условиях хрупкой связности неизбежно приближает хаос. Следовательно, мера обеспечивает не уменьшение активности, а её структурную соотнесённость с целым.

В этом контексте становится ясным, что долг связан с признанием предела. Если мера выражает структурную необходимость ограничения, то долг есть субъективное принятие данного ограничения. Однако принятие предела не означает отказа от действия; оно означает согласие действовать в пределах, сохраняющих связность. Долг не является внешней обязанностью, наложенной на субъекта; он выступает внутренним осознанием зависимости космоса от соразмерности поступка.

Следовательно, долг является формой внутреннего согласия с мерой. Без этого согласия мера остаётся внешним ограничением, которое может быть нарушено. Лишь тогда, когда субъект принимает меру как внутренний принцип действия, она становится действенным регулятивом. Тем самым нормативный каркас космоса включает двойственную структуру: объективную меру и субъективный долг.

Превышение меры в эпической онтологии имеет не только моральные, но и онтологические последствия. Нарушение предела ведёт к перераспределению связности таким образом, что космос ослабевает. Чрезмерная жестокость разрушает доверие; чрезмерная гордость изоли-

рует; чрезмерная власть подавляет внутреннюю согласованность. Во всех этих случаях нарушается соразмерность отношений, и хаос начинает проявляться как структурная дезинтеграция.

Следовательно, трагедия в эпическом мире возникает не как случайность, а как результат превышения меры. Гибель не является произвольной карой; она выступает следствием нарушения нормативного каркаса космоса. В этом смысле трагическое измерение эпоса укоренено в онтологии: всякое превышение предела ведёт к ослаблению связности, а ослабление связности — к распаду.

Из сказанного следует, что мера и долг образуют внутренний нормативный каркас космоса. Мера задаёт предел силы и определяет форму соразмерности; долг обеспечивает принятие этого предела субъектом. Без меры сила разрушительна; без долга мера не реализуется. Только их единство делает действие онтологически оправданным и способным поддерживать связность.

Тем самым нормативная архитектура эпической онтологии получает дальнейшее уточнение. Космос существует не только как удерживаемая связность, но и как структурно ограниченная сила. Действие должно быть не просто активным, а соразмерным; сила — не просто мощной, а включённой в порядок; субъект — не просто решительным, а принимающим предел. В этом единстве раскрывается внутренняя логика эпической ответственности, где мера и долг выступают условиями устойчивости бытия.

Если мера была раскрыта как предел силы и условие сохранения связности, а её нарушение — как источник трагического распада, то необходимо сделать следующий шаг и рассмотреть меру не только в индивидуальном, но и в коллективном измерении. Космос эпоса не сводится к

отдельному субъекту; он существует как сеть взаимосвязанных сил, родов, поколений и обязанностей. Следовательно, удержание связности требует согласования множества действий. В этом пространстве мера приобретает характер принципа равновесия.

Коллективная связность отличается от индивидуальной тем, что складывается из множества пересекающихся векторов силы. Каждый субъект, действуя, воздействует не только на собственную судьбу, но и на положение других. Поэтому превышение меры отдельным участником структуры неизбежно нарушает общую соразмерность. В эпической онтологии нет автономных сфер, изолированных от целого: всякая сила, выходящая за предел, затрагивает структуру в целом. Тем самым мера выступает как принцип координации.

Равновесие в эпическом мире не является механической симметрией. Оно динамично. Силы могут различаться по интенсивности, роли и исторической значимости, однако их распределение должно сохранять общую связность. Мера в коллективном измерении означает признание границ собственной силы и уважение к структурной позиции другого. Это признание не сводится к компромиссу; оно вытекает из понимания условности космоса. Если космос удерживается, то он удерживается совместно. Невозможно сохранить связность через одностороннюю экспансию.

Из этого следует, что мера в коллективной структуре есть форма взаимного ограничения ради сохранения целого. Там, где каждый элемент стремится к максимизации собственной силы, возникает дезинтеграция. Там же, где силы соотносятся в пределах соразмерности, возникает устойчивость. Следовательно, мера в коллективном измерении является онтологическим условием совместного

существования.

В этой точке категория меры начинает переходить в более широкую форму равновесия. Равновесие означает не отсутствие напряжения, а его управляемость. Конфликт в эпическом мире возможен и даже неизбежен, но он не должен переходить границу разрушения. Мера определяет ту границу, за которой конфликт превращается в хаос. Следовательно, равновесие есть состояние, в котором напряжение удерживается в пределах сохранения связности.

Коллективная мера постепенно оформляется как принцип согласованности действий. Согласованность здесь не означает однородности; она предполагает соотнесённость различных позиций в рамках общей структуры. Каждый субъект сохраняет свою силу, но признаёт пределы её применения. В этом признании формируется пространство устойчивой общности.

Тем самым мера приобретает характер предпосылки для более сложной формы бытийного равновесия, которую можно обозначить как принцип совместного удержания. Космос не удерживается единственным актом силы; он требует распределённой ответственности. Эта распределённость предполагает согласование, которое не является случайным соглашением, а представляет собой структурную необходимость. Если связность существует как взаимосвязанность, то её поддержание требует признания взаимной зависимости.

В данном контексте становится очевидным, что мера в коллективном измерении подготавливает почву для понятия онтологического согласия. Согласие здесь понимается не как эмоциональное единство или политический договор, а как структурная соразмерность сил. Когда действия участников находятся в пределах меры, возникает

устойчивое равновесие, позволяющее космосу продолжаться во времени.

Следовательно, нормативный каркас космоса расширяется: мера ограничивает силу, долг обеспечивает принятие предела, а коллективное признание пределов формирует устойчивую связность. Без коллективной меры невозможно долговременное удержание. Связность распадается либо через чрезмерность отдельного элемента, либо через отказ от взаимного ограничения.

Таким образом, мера в коллективном измерении есть принцип равновесия, обеспечивающий совместное удержание космоса. Она не подавляет различия, но организует их в структуру соразмерности. Именно в пространстве данного равновесия начинает оформляться более конкретная категория эпической онтологии, выражающая устойчивое согласование сил и действий в рамках общей связности.

Если мера в коллективном измерении была определена как принцип взаимного ограничения ради сохранения связности, то необходимо уточнить характер того равновесия, которое она обеспечивает. Равновесие в эпической онтологии не может быть понято как статическая гармония или как отсутствие конфликта. Космос не является неподвижной симметрией; он динамичен, поскольку в нём постоянно действуют различные силы, интересы и воли. Следовательно, равновесие должно быть понято как состояние удерживаемой напряжённости.

Динамическое равновесие предполагает, что различия не устраняются, а соотносятся. Силы могут быть неодинаковыми, позиции — несходными, роли — асимметричными, однако они должны находиться в пределах меры. Именно мера делает возможным сосуществование различий без разрушения целого. В отсутствие меры различие

превращается в антагонизм, а напряжение — в распад. Тем самым равновесие выступает способом сохранения множественности в пределах связности.

Это означает, что космос эпоса не стремится к нивелированию различий, а к их соразмерности. Каждая сила должна быть признана в своей структурной позиции, но ни одна не может быть абсолютизирована. Абсолютизация частного элемента разрушает целое. Поэтому мера в коллективном измерении выступает как принцип ограничения абсолютизации. Она препятствует превращению силы в доминирование, а различий — в исключительность.

В данном контексте становится возможным переход к более глубокой форме коллективной связности, которую следует определить как **онтологическое согласие**. Согласие здесь не является внешним договором или результатом эмоционального единения. Оно представляет собой признание взаимной зависимости в структуре удерживаемой связности. Участники космоса осознают, что их устойчивость зависит не только от собственной силы, но и от соразмерности отношений с другими.

Онтологическое согласие возникает там, где мера становится внутренне принятой нормой взаимодействия. Оно не устраняет конфликт полностью, но удерживает его в пределах, не ведущих к распаду. Согласие в этом смысле есть состояние структурной координации. Оно выражает совместное признание предела, сохраняющего космос.

Следовательно, мера в коллективном измерении перерастает в принцип согласованности. Данная согласованность не является механическим равенством или формальным балансом. Она предполагает активное поддержание соразмерности через долг. Каждый участник принимает на себя обязанность не выходить за пределы, разрушающие целое. Долг в коллективном контексте становится

обязанностью соотносить собственное действие с судьбой связности.

Тем самым нормативная архитектура космоса приобретает трёхслойную структуру: во-первых, мера как объективный предел действия; во-вторых, долг как субъективное принятие этого предела; в-третьих, согласие как коллективная форма признания взаимной зависимости. Эти уровни образуют устойчивый каркас удерживаемой связности.

Если рассматривать эпическую онтологию в перспективе исторической длительности, становится очевидно, что без согласованности невозможно продление космоса во времени. Динамическое равновесие должно сохраняться не только в пределах отдельного действия или одного поколения, но и в процессе исторического продолжения. Удержание связности требует преемственности меры. Там, где мера разрушается, длительность прерывается.

Следовательно, равновесие и согласие не могут быть поняты исключительно как пространственная координация сил внутри текущей конфигурации космоса. Поскольку космос существует как удерживаемая связность, а связность по своей природе процессуальна, она не исчерпывается настоящим моментом. Удержание предполагает продолжение. Если структура не воспроизводится во времени, она утрачивает онтологическую состоятельность. Тем самым равновесие и согласие приобретают темпоральное измерение: они должны сохранять соразмерность не только в пределах актуального взаимодействия, но и в переходе от одного поколения к другому. В этом смысле нормативный каркас космоса выступает не просто условием устойчивости настоящего, но основанием исторической длительности.

Если мера и долг были определены как внутренние

регулятивы удерживаемой связности, то их онтологический масштаб раскрывается лишь в горизонте длительности. Космос эпоса не существует как застывшая структура; он развернут во времени и открыт к будущему. Его связность должна подтверждаться не только в каждом отдельном действии, но и в процессе исторического продолжения. Следовательно, мера и долг имеют не только структурное, но и темпоральное основание: они обеспечивают возможность передачи соразмерности через время, поддерживая целостность космоса в его историческом развёртывании.

В эпической онтологии длительность не есть простое протекание времени. Она представляет собой сохранение структуры через последовательность поколений. Космос удерживается постольку, поскольку передаётся. Если связность прерывается, длительность распадается. Тем самым мера оказывается условием не только пространственного равновесия, но и временной устойчивости. Превышение меры разрушает не только текущую конфигурацию отношений, но и саму возможность продолжения.

Долг в данном контексте приобретает расширенное значение. Он направлен не только на сохранение настоящего порядка, но и на обеспечение будущего существования космоса. Субъект, принимающий долг, осознаёт свою включённость в цепь длительности. Его действие не замыкается в пределах момента; оно влияет на конфигурацию будущей связности. Тем самым долг становится ответственностью перед ещё не наступившим временем.

Темпоральное измерение меры означает, что предел действия определяется не только текущими обстоятельствами, но и перспективой продолжения. Действие, нарушающее меру, может приносить кратковременный эффект,

но разрушать основу длительности. Поэтому мера требует учитывать не только непосредственный результат поступка, но и его последствия для будущей связности. В этом заключается историческая серьёзность эпической практики.

Если космос существует как удерживаемая связность, а длительность есть его продолжение во времени, то мера становится принципом преемственности. Она удерживает структуру в пределах, позволяющих ей передаваться. Нарушение меры ведёт к разрыву преемственности, поскольку разрушает доверие, взаимность и согласованность, без которых невозможна историческая устойчивость.

Следовательно, долг не ограничивается моментом действия; он распространяется на горизонт поколений. Субъект эпоса действует не только от собственного имени, но и как носитель исторической линии. Его ответственность имеет ретроспективное и проспективное измерение. Он связан с прошлым через принятую связность и обязан сохранить её для будущего. В этом двойном направлении раскрывается глубина долга.

Таким образом, мера и долг формируют темпоральный каркас космоса. Они удерживают не только баланс сил в настоящем, но и возможность исторического продолжения. Космос существует во времени лишь постольку, поскольку его нормативный порядок сохраняется и передаётся. В отсутствие меры длительность распадается на хаотические эпизоды, лишённые преемственности.

Темпоральное измерение нормативности усиливает понимание трагедии превышения меры. Нарушение предела разрушает не только текущую соразмерность, но и доверие к будущему. Оно прерывает линию продолжения, оставляя после себя структурный разрыв. Трагедия имеет исторический характер: она выражает не только гибель

индивида, но ослабление длительности космоса.

Из этого следует итог для § 6: мера и долг образуют нормативную архитектуру, обеспечивающую как структурную, так и временную устойчивость космоса. Они соединяют действие с историческим продолжением, связывая настоящее с будущим. Без меры сила разрушает; без долга субъект уклоняется; без темпорального измерения нормативности длительность прерывается. Нормативный каркас эпической онтологии раскрывается как система соразмерности, принятой в настоящем и направленной в будущее, обеспечивающей сохранение космоса через время.

Если долг в эпической онтологии был определён как форма осознания структурной зависимости космоса от действия субъекта, то для уточнения его философского статуса необходимо соотнести данное понимание с классическими теориями долга и историчности. Такое сопоставление позволяет выявить специфику эпической нормативности и одновременно подчеркнуть её фундаментальный характер.

В деонтологической традиции, представленной прежде всего кантовской этикой, долг выводится из автономии практического разума. Субъект, как носитель рациональной универсальности, подчиняет свою волю закону, который он же признаёт в качестве всеобщего. Долг имеет формально-нормативный характер и не зависит от конкретной исторической структуры бытия. Он универсален, поскольку основан на рациональной самозаконодательности субъекта. Однако в эпической онтологии долг не выводится из автономной воли и не имеет формального характера. Его источник не в абстрактной рациональности, а в условности космоса как удерживаемой связности. Субъект не изобретает закон, а оказывается включённым в

уже существующую структуру, от сохранения которой зависит его собственное бытие. Тем самым долг здесь имеет онтологическое, а не формально-рациональное основание.

Сопоставление с гегелевской концепцией нравственности (*Sittlichkeit*) позволяет выявить более близкий мотив: долг реализуется через включённость субъекта в исторические формы жизни. Однако и здесь различие принципиально. В гегелевской системе историчность понимается как процесс саморазвёртывания духа, где отдельные формы снимаются в более высоком единстве. В эпической онтологии историчность не есть движение к абстрактному синтезу; она есть удержание связности в условиях постоянной угрозы распада. Длительность здесь не прогресс, а преемственность. Космос не стремится к снятию самого себя в более высокой форме; он стремится к сохранению соразмерности через поколения. Следовательно, долг в эпическом измерении направлен не на реализацию абсолютной идеи, а на поддержание конкретной связности.

Существенным является сопоставление с экзистенциальной философией историчности, прежде всего с анализом временности и бытия-в-мире. В экзистенциальной перспективе субъект обнаруживает себя как временное существо, ответственное за собственное существование в горизонте конечности. Однако эта ответственность носит преимущественно индивидуальный характер и соотнесена с подлинностью личного выбора. В эпической онтологии временность также фундаментальна, но она не замыкается на индивидуальной судьбе. Длительность понимается как преемственность связности, а долг — как ответственность за сохранение мира, а не только за подлинность собственного существования. Тем самым историчность

приобретает коллективное и структурное измерение.

Эти сопоставления позволяют уточнить специфику эпической нормативности. В отличие от формально-рационального долга, эпический долг укоренён в онтологии связности; в отличие от гегелевской историчности как саморазвития духа, эпическая длительность есть сохранение структуры; в отличие от экзистенциальной ответственности, ориентированной на индивидуальную подлинность, эпическая ответственность направлена на удержание космоса. Тем самым долг в эпической онтологии оказывается формой исторической включённости в процесс поддержания связности.

Из этого следует, что мера и долг в эпическом мире образуют не моральный кодекс в узком смысле, а онтологическую стратегию исторической устойчивости. Они соединяют действие субъекта с судьбой космоса во времени. Долг не ограничивается настоящим моментом и не исчерпывается абстрактной нормой; он направлен на продление связности. Историчность понимается как зависимость будущего от соразмерности настоящего действия. В данном смысле эпическая онтология выстраивает собственную философию исторической ответственности, где мера определяет предел действия, а долг обеспечивает его направленность на сохранение длительности.

В данном контексте нормативный каркас космоса приобретает предельно фундаментальный статус, поскольку соединяет структуру бытия, действие субъекта и историческое продолжение в единую систему. Мера ограничивает разрушительную чрезмерность, долг формирует осознанную включённость, а историчность раскрывает горизонт, в котором их соблюдение становится условием длительности. Космос эпоса существует постольку, поскольку он удерживается не только в пространстве отношений, но и во

времени поколений. Именно в этой взаимосвязи обнаруживается глубина эпической нормативности как онтологически укоренённой исторической ответственности.

Если в классических философских системах историческая ответственность связывается либо с автономией субъекта, либо с саморазвитием духа, либо с индивидуальной аутентичностью, то эпическая онтология предлагает принципиально иную модель. Здесь ответственность не выводится из самозаконодательной воли, не сводится к рациональной универсализации нормы и не ограничивается индивидуальным выбором перед лицом конечности. Она возникает из условности космоса как удерживаемой связности и направлена на его продление во времени. Тем самым формируется особая эпическая теория исторической ответственности.

В модерной философии субъект выступает центром нормативности: он автономен, рефлексивен и способен самостоятельно определять закон своего действия. История в этой перспективе либо становится ареной самореализации субъекта, либо интерпретируется как процесс прогресса, в котором субъект постепенно утверждает свою свободу. Однако эпическая онтология не строится вокруг автономного центра. Субъект здесь не самодостаточен: он вплетён в структуру связности, которая предшествует ему и продолжится после него. Его ответственность не является актом самоконституирования; она есть признание включённости в длительность космоса.

В этом различии и заключается радикальный характер эпической альтернативы. Историческая ответственность понимается не как утверждение собственного проекта, а как удержание переданного порядка в условиях его хрупкости. Субъект не созидает мир заново; он принимает на себя задачу продлить уже существующую

связность. История не мыслится как линейный прогресс, но как непрерывное подтверждение соразмерности через поколения. Длительность здесь не направлена к снятию прошлого, а к его сохранению в изменяющихся условиях.

Тем самым эпическая теория исторической ответственности утверждает двойную направленность субъекта: он связан с прошлым через принятую структуру связности и ответствен перед будущим за её сохранение. Его действие не замыкается в настоящем, но располагается в горизонте преемственности. Превышение меры в этом контексте разрушает не только текущий баланс, но и возможность исторического продолжения. Ответственность приобретает межпоколенческий характер.

Это означает, что долг в эпической онтологии не является частным моральным предписанием. Он выражает сознание исторической зависимости. Субъект осознаёт, что его действие становится частью длительности и влияет на судьбу связности в будущем. Он действует не только ради себя, но ради сохранения структуры, которая делает возможным существование общности. В этом проявляется внутренняя связь меры, долга и историчности: мера ограничивает действие ради сохранения космоса, долг обеспечивает принятие этого ограничения, а историческая длительность придаёт ему предельную серьёзность.

В отличие от модерной философии субъекта, где ответственность нередко трактуется как результат индивидуального выбора, эпическая ответственность имеет структурный характер. Она не выбирается произвольно; она вытекает из самого факта включённости в удерживаемую связность. Субъект может отказаться от действия, но не может устранить последствий бездействия для космоса. Тем самым эпическая теория ответственности исключает иллюзию нейтральности: всякое существование

уже есть участие.

На этом основании эпическая онтология формирует собственное понимание достоинства и чести как внутренних форм переживания исторической ответственности. Если долг выражает структурную обязанность поддержания меры, то честь и достоинство становятся внутренними способами проживания данной обязанности. Они фиксируют не внешнее признание, а внутреннюю соразмерность субъекта структуре космоса.

Честь в этом контексте не сводится к социальной репутации и не является чувством личного превосходства. Она выражает соответствие действия мере и долгу. Потеря чести означает утрату соразмерности и, следовательно, утрату способности быть носителем связности. Достоинство, в свою очередь, представляет собой устойчивость субъекта в принятии исторической ответственности. Оно фиксирует способность выдерживать напряжение между космосом и хаосом, не выходя за предел меры.

Тем самым нормативный каркас космоса получает внутреннее измерение. Если мера и долг образуют объективную структуру, то честь и достоинство становятся её субъективной формой переживания. Они переводят нормативность из внешней регуляции во внутреннюю устойчивость. Субъект не просто исполняет долг; он переживает его как собственную меру бытия.

Таким образом, логика данного параграфа подводит к органическому переходу к следующему разделу. Если эпическая теория исторической ответственности раскрыла меру и долг как структурные и темпоральные основания космоса, то следующий шаг состоит в анализе того, каким образом субъект внутренне удерживает эту ответственность. Честь и достоинство выступают как формы эпической субъектности, через которые мера и долг становятся

не абстрактными регулятивами, а внутренним строем личности.

§ 7. Честь и достоинство как формы эпической субъектности

Если в предыдущем анализе было показано, что мера и долг образуют нормативный каркас удерживаемой связности, то теперь необходимо выявить, каким образом данный каркас становится внутренней формой субъекта. Нормативность, оставаясь исключительно структурной, оставалась бы внешней по отношению к действующему. Однако эпическая онтология не допускает разрыва между структурой космоса и субъектом. Следовательно, требуется категория, в которой нормативность получает внутреннюю форму существования. Этой категорией выступают честь и достоинство.

Честь в эпической онтологии не может быть сведена к социальному признанию или символическому капиталу. Она не является производной от мнения общины и не есть результат внешнего одобрения. Честь представляет собой форму соразмерности субъекта космосу. Она фиксирует соответствие действия мере и долгу. Если мера ограничивает действие, а долг направляет его в горизонте исторической длительности, то честь выражает внутреннее принятие этой ограниченности и направленности.

Тем самым честь приобретает онтологический статус. Она свидетельствует о том, что субъект не просто включён в удерживаемую связность, но способен выдерживать её требования. Потеря чести означает не только нарушение социальной нормы; она означает утрату структурной соразмерности. Субъект, утративший честь, перестаёт быть носителем космоса, поскольку его действие больше не усиливает связность, а способствует её ослаблению.

Достоинство, в свою очередь, не совпадает с честью,

хотя и неотделимо от неё. Если честь выражает соответствие действия мере, то достоинство фиксирует устойчивость субъекта в этом соответствии. Оно не связано с единичным поступком; оно обозначает способность выдерживать напряжение между космосом и хаосом в длительности. Достоинство есть форма внутренней устойчивости в условиях риска.

Следовательно, честь и достоинство образуют две стороны эпической субъектности. Первая связана с конкретным действием и его соразмерностью; вторая — с устойчивостью субъекта в процессе исторического продолжения. Честь отвечает на вопрос о соответствии; достоинство — на вопрос о выдержке. Вместе они формируют внутреннюю структуру субъекта как носителя космоса.

Если вернуться к фундаментальному тезису о том, что бытие в эпической онтологии требует подтверждения через действие, то честь становится критерием этого подтверждения. Действие может быть эффективным, но лишённым чести, если оно нарушает меру. Оно может приносить временную выгоду, но подрывать длительность связности. Честь здесь выступает как внутренний предел действия, не позволяющий силе превратиться в разрушительность.

Достоинство же обеспечивает непрерывность этой внутренней меры во времени. В условиях угрозы распада субъект может сохранить соразмерность лишь тогда, когда он способен выдерживать давление обстоятельств. Достоинство есть способность сохранять меру в ситуации, где хаос становится предельно близким. Тем самым достоинство оказывается формой исторической ответственности, переживаемой как внутренний строй личности.

Важно подчеркнуть, что эпическая субъектность не является автономной в модерном смысле. Она не консти-

туируется через рефлексивное самоутверждение. Субъект становится субъектом постольку, поскольку он удерживает космос. Честь и достоинство не добавляются к уже готовой индивидуальности; они и формируют её. Субъект не предшествует ответственности; он возникает в ней.

Отсюда вытекает принципиальное различие между эпической и модерной моделями субъектности. В модерной философии достоинство часто связывается с автономией личности и её внутренней неприкосновенностью. В эпической онтологии достоинство определяется не изоляцией, а включённостью. Оно выражает способность быть носителем связности. Его масштаб измеряется не глубиной внутреннего мира, а мерой участия в удержании космоса.

Таким образом, честь и достоинство выступают внутренними формами исторической ответственности. Они переводят нормативный каркас меры и долга в структуру личности. Через них субъект не просто исполняет предписание, а становится носителем космоса в действии. Эпическая субъектность оказывается не психологической, а онтологической категорией.

Если честь была определена как внутренняя форма соразмерности субъекта космосу, то её философское значение раскрывается в предельной точке различения — в различии героя и антигероя. Это различие не сводится к моральной оппозиции добра и зла, поскольку эпическая онтология не строится на абстрактной этической дихотомии. Речь идёт о структурном различии способов отношения к удерживаемой связности.

Герой определяется не силой, не успехом и не масштабом действия, а способностью действовать в пределах меры. Его поступок может быть драматичным и рискованным, но он направлен на укрепление связности. Он принимает на себя напряжение между космосом и хаосом и

действует так, чтобы соразмерность была сохранена, даже если это требует личной жертвы. Его честь состоит в том, что действие соотнесено с долгом исторической длительности.

Антигерой, напротив, может обладать силой и решительностью, однако его действие нарушает меру. Оно ориентировано на немедленный результат или частную выгоду. Антигерой не удерживает космос, а использует его. Тем самым его субъектность оказывается онтологически деформированной.

Различие между героем и антигероем проходит не по линии интенсивности действия, а по линии его структурной направленности. Оба действуют, но герой действует как носитель космоса, антигерой — как источник ослабления связности. Честь функционирует как онтологический критерий данного различия.

Если честь является критерием соразмерности действия, то достоинство раскрывается в ситуации, где сама соразмерность оказывается под угрозой неопределённости. В нормальном состоянии космоса мера различима. Однако эпическая онтология исходит из присутствия хаоса как внутреннего предела связности. Это означает, что существуют ситуации, где правильное решение не гарантировано очевидностью нормы. В этих условиях достоинство приобретает трагическое измерение.

Трагичность выражает невозможность полной гарантии результата. Субъект оказывается в положении, где каждое действие несёт риск нарушения меры. Космос может быть сохранён только ценой изменения прежнего равновесия. Достоинство проявляется не в безошибочности, а в способности принимать решение в условиях неопределённости, не утрачивая внутренней соразмерности.

Достоинство выступает как способность выдерживать

онтологическое напряжение. Субъект принимает на себя риск не ради самоутверждения, а ради сохранения длительности космоса. Он остаётся носителем связности даже тогда, когда исход не совпадает полностью с намерением.

Таким образом, достоинство есть способность сохранять внутреннюю меру в условиях предельной неопределённости. Там, где субъект уклоняется от риска или действует чрезмерно, достоинство утрачивается. Там же, где он принимает напряжение, не переходя в разрушительность, эпическая субъектность достигает своей высшей формы.

Однако честь и достоинство не просто принадлежат субъекту — они его конституируют. Субъект не предшествует этим качествам как автономная единица. Он формируется в процессе удержания связности. Честь есть форма онтологического соответствия действию мере; достоинство — устойчивость этого соответствия во времени. В их соединении субъект приобретает структурную полноту.

Потеря чести есть не только моральное падение, но онтологический распад субъектности. Там, где нарушена мера, субъект перестаёт быть точкой удержания. Там, где утрачено достоинство, разрывается линия длительности. Космос теряет носителя.

Предельное раскрытие этих категорий обнаруживается через слово, память и имя.

В эпическом мире слово обладает онтологическим весом. Сохранённое слово укрепляет связность; нарушенное слово ослабляет её. Честь проявляется как верность слову — как совпадение действия и нормы.

Память выражает длительность связности. Достоинство раскрывается как способность действовать так, чтобы линия памяти не прерывалась.

Имя закрепляет место субъекта в структуре космоса. Сохранённая честь укрепляет имя; выдержанное достоинство продлевает его во времени.

Следовательно, честь и достоинство являются индикаторами присутствия космоса в личности:

- в измерении слова — как верности мере,
- в измерении памяти — как устойчивости в длительности,
- в измерении имени — как закреплённости в структуре связности.

Через них космос становится внутренним строем личности. Субъект не просто действует в мире — мир удерживается через него.

Тем самым § 7 достигает своего предела: честь и достоинство — это не моральные украшения субъекта, а формы присутствия космоса в личности. Они соединяют нормативность и историчность, структуру и длительность, действие и преемственность.

Логика дальнейшего движения естественным образом выводит к коллективному измерению. Если космос удерживается не только через индивидуальную субъектность, но и через согласованность множества носителей, то следующим шагом становится анализ ынтымак как принципа онтологического равновесия.

§8. Ынтымак как принцип онтологического равновесия

Если в предыдущих параграфах было показано, что космос в эпической онтологии существует как удерживаемая связность, поддерживаемая действием, ограничиваемая мерой и направляемая долгом, а субъектность оформляется через честь и достоинство как внутренние формы исторической ответственности, то логика дальнейшего развертывания анализа неизбежно выводит к

коллективному измерению. Эпический космос не представляет собой пространство изолированных субъектов; он существует как структурированная сеть взаимозависимых сил, родов, поколений и форм совместного действия. Следовательно, удержание связности не может быть сведено к индивидуальному героизму. Оно предполагает наличие принципа, делающего возможным совместное удержание, то есть обеспечивающего распределённую устойчивость структуры. Таким принципом выступает ынтымак.

В рамках эпической онтологии ынтымак не может быть редуцирован к психологическому согласию, эмоциональной сплочённости или политическому компромиссу. Подобные интерпретации фиксируют лишь поверхностный, феноменальный уровень явления и не раскрывают его онтологической функции. В эпосе согласие выступает не как внешнее условие благополучия, а как способ существования космоса в его коллективной модальности. Если космос определяется как удерживаемая связность, то в пространстве множественности действующих сил эта связность требует структурного согласования; в противном случае она распадается на хаотические линии. Следовательно, ынтымак должен быть осмыслен как принцип онтологического равновесия.

Онтологическое равновесие в данном контексте не означает отсутствия напряжения и не предполагает устранения конфликтов. Напротив, эпическая реальность структурно включает конфликтность, поскольку хаос выступает внутренним пределом космоса, а множественность сил неизбежно порождает пересечения интересов и воль. Поэтому равновесие следует понимать как удерживаемую напряжённость, в рамках которой конфликт не устраняется, а удерживается в пределах сохранения связности.

Ынтымак в этом смысле выступает формой удержания конфликта от перехода в состояние распада.

Если мера ограничивает действие отдельного субъекта, а долг ориентирует его в горизонте длительности, то ынтымак выполняет аналогичную регулятивную функцию на уровне общности. Он препятствует превращению различия в разрушительный антагонизм и задаёт форму совместного удержания связности. Там, где отсутствует ынтымак, сила каждого начинает действовать как автономная экспансия, что ведёт к распаду космоса. Там же, где он присутствует, силы соотносятся между собой, сохраняя различие, но не разрушая целого. Следовательно, ынтымак следует понимать не как состояние, а как принцип — структурный регулятив коллективной связности.

С этой точки зрения ынтымак может быть определён как коллективная форма меры. Если мера есть принцип соразмерности действия по отношению к удерживаемой связности, то на уровне общности эта соразмерность принимает форму взаимного признания пределов. Коллективное существование предполагает признание границ собственной силы и признание структурной позиции другого. Ынтымак представляет собой институционализированную форму такого взаимного ограничения, превращённую в устойчивую структуру совместности. Он не отменяет силовую динамику эпического мира, но вводит её в пределы соразмерности космосу.

Кроме того, ынтымак обладает темпоральным измерением. Эпическая длительность предполагает передачу связности через поколения. Однако преемственность невозможна в условиях распада общности на конкурирующие линии, не признающие общего предела. Следовательно, ынтымак выступает условием исторического продолжения космоса. Он связывает настоящее с будущим, трансфор-

мируя совместность в форму длительности. В этом смысле ынтымак является не только принципом равновесия, но и механизмом исторической устойчивости.

Если честь и достоинство функционируют как онтологические индикаторы присутствия космоса в личности, то ынтымак выступает индикатором присутствия космоса в общности. Он свидетельствует о том, удерживается ли связность на уровне коллективного бытия. Там, где ынтымак ослаблен, космос утрачивает целостность и становится уязвимым для хаотизации. Там же, где он поддерживается, общность превращается в форму удержания мира [44].

Таким образом, первый фундаментальный вывод данного раздела состоит в том, что ынтымак должен трактоваться не как моральное пожелание и не как социальная добродетель, а как онтологический принцип коллективной связности. Он выражает способ существования космоса в условиях множественности сил, обеспечивая динамическое равновесие, в котором различия соотносятся, конфликты удерживаются в пределах меры, а длительность получает возможность продолжения. В силу этого дальнейший анализ должен быть направлен на раскрытие внутренней структуры ынтымака как формы согласованности: выявление его структурных элементов, механизмов поддержания и форм разрушения.

Если ынтымак определён как принцип коллективной соразмерности, то необходимо прояснить его внутреннюю структуру. Недостаточно констатировать его функцию обеспечения равновесия; требуется аналитически показать, каким образом он удерживает множественность от распада. В противном случае понятие останется декларативным.

Прежде всего следует подчеркнуть, что ынтымак невозможен без признания структурной взаимозависи-

мости. В эпической онтологии ни один род, ни один воин, ни один носитель силы не существует автономно. Каждый включён в сеть взаимной обусловленности. Осознание себя как самодовлеющего центра силы уже означает подрыв принципа согласованности. Следовательно, первым элементом внутренней структуры ынтымака является признание взаимной зависимости как онтологического факта.

Однако признание зависимости само по себе не образует согласия. Оно должно быть преобразовано в форму добровольно принимаемого ограничения. Каждая сила обязана соотнести свою интенсивность с пределами удерживаемой связности. В этом проявляется коллективная мера. Ынтымак возникает там, где ограничение не навязывается извне, а принимается как условие сохранения целого. Принципиально важно подчеркнуть: согласие не означает подавления различий, оно означает их соразмеривание.

Вторым элементом внутренней структуры выступает доверие. В эпическом контексте доверие не является исключительно психологическим состоянием; оно представляет собой структурную предпосылку совместного действия. Если участники общности не предполагают взаимной верности слову и долгу, совместность оказывается невозможной. Доверие предотвращает распад взаимодействия в подозрение и изоляцию. Оно выполняет на уровне общности ту же функцию, которую честь выполняет на уровне личности.

Третьим элементом является распределённая ответственность. Ынтымак не может быть сосредоточен в одном центре. Если удержание связности возлагается исключительно на героя, общность становится пассивной и структурно уязвимой. Подлинный ынтымак предполагает, что каждый участник принимает на себя долю меры и долга.

Именно распределённость удержания обеспечивает устойчивость космоса. Концентрация ответственности в одном носителе делает систему зависимой и хрупкой.

Четвёртым структурным моментом выступает соразмерность различий. Эпическая общность не является гомогенной; она включает различные линии силы, статусы и функции. Ынтымак не устраняет эту множественность, а преобразует её в гармонию различий. Это означает, что различие не должно претендовать на статус доминирующего принципа целостности. Там, где различие стремится стать абсолютным, согласие разрушается.

Следовательно, внутренняя структура ынтымака включает признание взаимной зависимости, принятие ограничения, доверие, распределённую ответственность и соразмерность различий. Эти элементы формируют динамическое равновесие, в котором космос удерживается не посредством подавления, а посредством согласования.

При этом необходимо подчеркнуть, что ынтымак имеет пределы. Он не означает отказа от конфликта как такового. Конфликт в эпической онтологии может выполнять функцию восстановления меры. Однако различие между конфликтом и распадом определяется наличием или отсутствием внутреннего предела. Там, где сохраняется ориентация на целостность, даже напряжение не разрушает космос. Там же, где целостность перестаёт быть высшей точкой отсчёта, любое напряжение становится деструктивным.

Из этого следует ещё один фундаментальный вывод: ынтымак есть коллективная форма исторической ответственности. Он связывает не только участников настоящего, но и поколения. Разрушение согласия в настоящем обрывает линию длительности; поддержание согласия продлевает космос во времени. Таким образом, ынтымак соеди-

няет структурное и темпоральное измерения эпической онтологии.

Если честь и достоинство выражают присутствие космоса в личности через слово и память, то ынтымак выражает присутствие космоса в общности через согласованное действие и признание пределов. Он становится зримой формой того, что связность удерживается не единичным героем, а коллективной структурой.

Если ынтымак определён как принцип коллективного удержания связности, то его разрушение не может рассматриваться как частная социальная проблема. Ослабление согласия означает трансформацию самой структуры космоса. Поскольку космос существует как удерживаемая связность, всякое нарушение согласованности множества действующих сил ведёт к перераспределению напряжений. Если это перераспределение выходит за предел меры, конфликт трансформируется в распад.

Необходимо различать напряжение и разрушение. Напряжение неизбежно в эпическом мире, поскольку множественность сил структурно предполагает различие. Однако различие становится разрушительным тогда, когда исчезает признание предела. Если участники общности перестают воспринимать себя как носителей общей связности, каждая сила начинает действовать как автономная экспансия. В этот момент исчезает внутренний ограничитель, и равновесие уступает место центробежной динамике.

Разрушение ынтымака начинается не с открытого конфликта, а с утраты доверия. Когда слово теряет обязательную силу, а долг редуцируется до частного интереса, связность лишается основания. Доверие выступает невидимой структурной опорой согласия. Его исчезновение означает, что коллективная мера перестаёт функциониро-

вать как внутренний регулятив, и космос фрагментируется на линии подозрения и взаимного отчуждения.

Вторым механизмом распада является концентрация силы вне соразмерности. Если одна линия действия претендует на абсолютность, игнорируя ограничения, равновесие нарушается. Эпическая онтология не отвергает силу; она признаёт её необходимым элементом удержания. Однако сила, утратившая меру, становится фактором хаотизации. При отсутствии коллективного ограничения чрезмерности согласие теряет устойчивость.

Третьим механизмом распада выступает утрата распределённой ответственности. Если удержание космоса воспринимается как задача одного носителя, общность становится пассивной. Пассивность перерастает в отчуждение, а отчуждение — в распад связности. Ынтымак предполагает активную включённость множества; его разрушение сопровождается разрывом этой включённости.

Четвёртым фактором приближения хаоса является разрыв исторической длительности. Когда настоящее утрачивает ориентацию на будущее, действие замыкается в горизонте немедленного результата. В таком состоянии коллектив перестаёт мыслить себя как звено преемственности. Утрата длительности означает, что мера более не ориентирована на сохранение связности во времени, что ускоряет процессы распада.

Стало быть, разрушение ынтымака проявляется в четырёх взаимосвязанных измерениях: утрате доверия, чрезмерности силы, исчезновении распределённой ответственности и разрыве исторической линии. Во всех этих измерениях обнаруживается единый процесс ослабления удерживаемой связности, посредством которой космос сохраняет свою целостность. Следует подчеркнуть, что распад согласия не означает мгновенного исчезновения

космоса. Хаос в эпической онтологии выступает пределом, а не немедленно наступающим состоянием. Поэтому разрушение ынтымака первоначально проявляется как нарастание нестабильности: рост непредсказуемости действий, увеличение числа конфликтов, не удерживаемых в пределах меры, и усиление центробежных тенденций. В этих условиях космос постепенно утрачивает способность к самовоспроизводству, то есть к восстановлению связности изнутри.

В данном контексте становится очевидным, что ынтымак выполняет функцию онтологического барьера. Он не устраняет возможность хаоса, но ограничивает формы и масштабы его проявления. Разрушение ынтымака означает снятие данного барьера и тем самым переводит космос в состояние уязвимости по отношению к процессам хаотизации.

Вместе с тем именно ситуация ослабления согласия обнаруживает его фундаментальную значимость. Когда связность начинает распадаться, необходимость согласованного удержания становится не предпосылкой, а предметом очевидности. Это открывает следующий уровень анализа: каким образом ынтымак может быть восстановлен и каким образом общность возвращает себе способность выступать носителем космоса.

Таким образом, логика восьмого параграфа приводит к двоякому выводу. Во-первых, ынтымак есть структурное условие коллективной устойчивости. Во-вторых, его разрушение представляет собой форму приближения хаоса, проявляющуюся через ослабление меры, доверия, ответственности и длительности. На следующем этапе необходимо исследовать механизм восстановления равновесия и показать, каким образом коллективная мера может быть вновь утверждена.

Если разрушение ынтымака означает ослабление коллективной меры, утрату доверия и разрыв длительности, то восстановление равновесия не может быть сведено к эмоциональному примирению или к временной договорённости. Оно требует возвращения структурных оснований согласия. ЫНтымак не возникает стихийно; он должен быть институционально закреплён и символически подтверждён.

Под институциональными формами в данном случае следует понимать устойчивые механизмы распределения ответственности и ограничения силы. В эпическом пространстве такими формами выступают собрание, совет, клятва, публичное слово, порядок распределения статусов. Их значение не исчерпывается социально-организационной функцией. Они фиксируют пределы действия и делают меру видимой и обязательной. Там, где мера получает институциональную оформленность, сила не может произвольно выйти за границы допустимого. Институция в этом смысле выступает кристаллизацией меры в коллективной форме.

Однако институциональной оформленности недостаточно. Если она не подкреплена символическим признанием, она превращается в формальность и утрачивает легитимирующую мощь. Поэтому восстановление ынтымака требует символических актов, подтверждающих общую длительность. Клятва, обращение к памяти предков, публичное произнесение слова — эти формы возвращают коллектив к осознанию исторической зависимости и преемственности. Символическое измерение соединяет настоящее с прошлым и будущим, тем самым возвращая действию горизонт длительности.

Восстановление согласия становится возможным тогда, когда институциональная структура и символи-

ческое подтверждение соединяются. Институция обеспечивает предел; символ раскрывает смысл этого предела. Без предела согласие распадается; без смысла предел превращается в принуждение. Следовательно, ынтымак требует единства институционального и символического измерений.

Следует подчеркнуть, что восстановление равновесия не означает устранения различий. Напротив, оно предполагает их перераспределение в обновлённых условиях. Космос после кризиса не возвращается к прежней форме; он обретает новую конфигурацию соразмерности. В этом смысле восстановление ынтымака есть одновременно сохранение и преобразование: оно возвращает связность, но в изменённой структурной организации.

В данном процессе особую роль играет фигура героя. Однако его функция должна быть понята не как авторитарное навязывание порядка. Герой не подменяет собой коллективную меру; он выступает катализатором её восстановления. Его задача — сконцентрировать в себе момент ответственности, сделать видимой границу между космосом и хаосом и инициировать возвращение к пределу.

Герой в момент распада принимает на себя двойное напряжение. С одной стороны, он должен действовать решительно, поскольку промедление усиливает хаотизацию. С другой стороны, его действие не должно превратиться в чрезмерность, иначе он сам станет источником разрушения. Честь и достоинство героя подвергаются предельному испытанию: он действует не ради утверждения собственной воли, а ради возвращения коллективной меры.

Катализирующая функция героя заключается в том, что его поступок символически и структурно возвращает общности горизонт длительности. Он актуализирует долг, подтверждает слово и восстанавливает доверие. Его дейст-

вие не заменяет институцию, но инициирует её возобновление и повторное признание. Тем самым герой становится точкой перехода от хаотической фрагментации к восстановленной связности.

Однако принципиально важно отметить, что устойчивость космоса после восстановления зависит не от героя, а от распределённой ответственности. Если общность вновь замкнётся на единственном носителе меры, распад повторится. Следовательно, истинное восстановление ынтымака завершается тогда, когда коллектив принимает на себя возвращённую меру и закрепляет её в институциональной и символической форме.

Таким образом, ынтымак как принцип онтологического равновесия обнаруживает трёхфазную динамику: удержание, распад и восстановление. В фазе удержания он функционирует как коллективная мера. В фазе распада обнаруживается его фундаментальная необходимость. В фазе восстановления он утверждается через институциональные пределы, символическое подтверждение и катализирующую роль героя.

На этом этапе становится очевидным, что ынтымак не является статическим состоянием; он выступает динамическим принципом исторической устойчивости. Он связывает структуру космоса с коллективной субъектностью и превращает множественность сил в согласованную длительность.

Если восстановление ынтымака требует возвращения меры и длительности, то в предельных ситуациях это возвращение не осуществляется без потерь. Космос, оказавшийся на границе распада, не может быть сохранён механическим восстановлением прежнего равновесия. Структура уже нарушена, напряжения перераспределены, линии силы смещены. В таких условиях герой сталки-

вается с трагической необходимостью: сохранение целого требует ограничения или жертвы части.

Данное обстоятельство выводит восстановление из сферы технического управления в сферу онтологического риска. Герой, действующий как катализатор согласия, не может ограничиться примирением сторон; он вынужден определить предел допустимого разрушения ради сохранения связности. Его решение неизбежно затрагивает конкретные элементы структуры — интересы, статусы, линии силы. Тем самым восстановление всегда сопряжено с перераспределением веса внутри космоса.

Трагичность данного процесса состоит в том, что часть, подлежащая ограничению, также принадлежит космосу. Жертва не совершается вне структуры; она осуществляется внутри неё. Это означает, что восстановление равновесия неизбежно сопровождается внутренним разломом. Герой принимает на себя ответственность за этот разлом, осознавая, что сохранение целого не гарантирует безболезненности и симметрии процесса.

Следовательно, трагическое измерение восстановления раскрывает глубину эпической онтологии. Космос не есть гармония без напряжения; он удерживается через напряжение и в предельных случаях — через частичную утрату. Восстановление ынтымака не возвращает мир к идеальной симметрии, а устанавливает новую конфигурацию соразмерности. В этом акте герой соединяет честь, достоинство и коллективную меру в едином решении.

Особенно важно подчеркнуть, что трагическое восстановление не может служить оправданием произвола. Жертва допустима лишь в пределах меры. Если ограничение части превращается в уничтожение структурной целостности, космос разрушается окончательно. Следовательно, трагическая ответственность героя состоит не в жесткости как таковой, а в точности определения предела:

он должен установить ту границу, за которой жертва перестаёт быть сохранением и становится распадом.

Это приводит к фундаментальному выводу: ынтымак не есть состояние отсутствия конфликта, а есть форма удержания конфликта в пределах сохранения целого. В предельных ситуациях его восстановление требует мужественной и соразмерной коррекции структуры. Герой здесь выступает не диктатором, а носителем высшей меры.

После выявления трагического измерения восстановления возникает необходимость философского сопоставления, позволяющего подчеркнуть оригинальность эпической концепции общности.

В античной традиции общность часто осмыслялась через категорию политического единства. У Платона гармония государства достигается через иерархическую упорядоченность частей, каждая из которых исполняет свою функцию. У Аристотеля общность понимается как естественная форма реализации человеческой природы. Однако в обоих случаях целостность обладает преимущественно рационально-структурным характером и не рассматривается как удерживаемая связность при постоянной угрозе распада со стороны внутреннего предела хаоса.

В гегелевской философии общность достигает формы объективного духа, где индивидуальная свобода реализуется через институты. Здесь согласие мыслится как снятие противоречий в более высокой синтетической форме. Эпическая концепция ынтымака, напротив, не предполагает окончательного снятия конфликта. Она исходит из постоянной близости хаоса и признаёт необходимость непрерывного удержания равновесия.

В модерной социальной философии общность часто трактуется как результат договора либо как совокупность автономных индивидов, объединённых интересом. Эпическая модель принципиально отлична: ынтымак не

является следствием соглашения; он является условием существования космоса в коллективной модальности. Индивид не предшествует общности как автономная единица, а формируется внутри удерживаемой связности.

Следовательно, оригинальность эпической концепции общности выражается в трёх положениях. Во-первых, согласие имеет онтологический, а не только политико-социальный статус. Во-вторых, равновесие понимается как динамическая удерживаемая напряжённость, а не как окончательно достигнутая гармония. В-третьих, восстановление целостности допускает трагическое перераспределение структуры, однако строго в пределах меры.

Данная концепция выводит ынтымак за пределы социальной категории и утверждает его в статусе принципа бытия множества. Он соединяет индивидуальную честь, коллективную меру и историческую длительность в единую систему.

Если ынтымак был раскрыт как принцип коллективного онтологического равновесия, то его полнота становится очевидной лишь в соотнесении с категорией «эл». В эпической онтологии «эл» не обозначает только этническое или политическое объединение. Он представляет собой онтологическое целое — форму исторически удерживаемой связности, в которой соединяются род, память, слово, земля, имя и длительность. Следовательно, ынтымак не существует вне «эла»; он является способом существования «эла» как космоса.

Категория «эл» фиксирует целостность не как абстрактное единство, а как исторически развёрнутую структуру. Это целое не сводимо к сумме частей; оно удерживается через меру, долг, честь, достоинство и согласованность множества линий силы. Если космос на индивидуальном уровне удерживается через честь и достоинство, то на уровне общности он удерживается через

ынтымак. Тем самым «эл» выступает пространством, в котором коллективная мера получает реальное бытие.

Особенность категории «эл» заключается в том, что она соединяет пространственное и темпоральное измерение. «Эл» существует как общность живущих и одновременно как линия преемственности. Он включает не только актуальное поколение, но также память о предках и ответственность перед потомками. В этом смысле «эл» представляет собой исторически протяжённую форму космоса. Ынтымак обеспечивает внутреннюю согласованность «эла» в настоящем и вместе с тем поддерживает его длительность как непрерывность исторического бытия.

Если разрушение ынтымака ведёт к фрагментации связности, то это означает не только социальный кризис, но и ослабление «эла» как онтологического целого. «Эл» распадается тогда, когда линии силы перестают соотноситься в пределах меры и утрачивают внутренний регулятив совместности. Следовательно, ынтымак является условием бытийной целостности «эла». Без него «эл» превращается в совокупность разрозненных интересов, теряет структуру удерживаемого целого и тем самым утрачивает собственное космическое измерение.

В данной точке становится возможным системный синтез всего раздела. Эпическая теория бытийной ответственности может быть сформулирована как целостная система взаимосвязанных принципов.

Во-первых, космос существует как удерживаемая связность; он не самодовлеющ и не гарантирован автоматически.

Во-вторых, удержание осуществляется через действие, ограниченное мерой и направляемое долгом в горизонте исторической длительности.

В-третьих, субъектность формируется через честь и достоинство как внутренние формы соразмерности и

устойчивости.

В-четвёртых, коллективное измерение космоса реализуется через ынтымак как принцип онтологического равновесия.

В-пятых, «эл» выступает формой исторически удерживаемой целостности, в рамках которой индивидуальная и коллективная ответственность соединяются в единую структуру.

Таким образом, бытийная ответственность в эпической онтологии имеет многоуровневую организацию. Она начинается с действия отдельного субъекта, продолжается через его внутреннюю меру, разворачивается в коллективной согласованности и завершается в сохранении «эла» как исторически протяжённой формы космоса.

Данная система принципиально отличается от модерной философии субъекта: ответственность здесь не выводится из автономии воли и не сводится к юридическому обязательству. Она укоренена в самой структуре бытия. Быть — значит удерживать. Удерживать — значит действовать в мере. Действовать в мере — значит сохранять связность для будущего. Сохранять связность — значит быть носителем «эла».

Тем самым эпическая онтология выстраивает целостную модель бытийной ответственности, в которой индивидуальное и коллективное, структурное и историческое, нормативное и символическое соединяются в единую систему. Космос удерживается не абстрактной идеей, а живой сетью действий, ограничений, памяти и согласованности.

Заключение ко второй части

Этическая архитектура бытия как онтологическая система ответственности

Вторая часть исследования исходила из принципиального тезиса: этика в эпической онтологии не надстраивается над бытием, а составляет способ его существо-

вания. Космос не является завершённой субстанцией; он существует как удерживаемая связность. Следовательно, его устойчивость не гарантирована автоматически: она требует подтверждения. Данное подтверждение имеет форму действия.

Из этого исходного положения последовательно развернулась архитектура эпической ответственности.

Во-первых, было показано, что действие обладает онтологическим статусом. Оно не добавляется к миру как внешний акт, а перераспределяет связность. В каждом поступке космос либо укрепляется, либо приближается к пределу распада. Нейтральность оказывается иллюзией: быть — значит участвовать.

Во-вторых, действие не может быть произвольным. Оно требует меры как внутреннего принципа ограничения и долга как формы осознания исторической направленности. Мера ограничивает чрезмерность силы; долг связывает настоящее с будущим. Вместе они образуют нормативный каркас космоса. Нормативность здесь не выводится из внешнего закона; она проистекает из условности самой связности как удерживаемого целого.

В-третьих, субъект не предшествует данной структуре, а формируется в ней. Честь и достоинство были раскрыты как внутренние формы эпической субъектности. Честь — как совпадение действия с мерой; достоинство — как устойчивость в длительности. Через них космос получает присутствие в личности. Потеря чести означает утрату соразмерности; утрата достоинства — разрыв исторической линии.

В-четвёртых, анализ был расширен до коллективного уровня. Ынтымак был определён как принцип онтологического равновесия множества сил. Он не устраняет конфликт, а удерживает его в пределах сохранения целого.

Его разрушение ведёт к приближению хаоса; его восстановление требует институциональной формы, символического подтверждения и, в предельных ситуациях, трагической ответственности героя.

Наконец, категория «эл» была раскрыта как онтологическое целое — исторически протяжённая форма космоса. В «эле» соединяются индивидуальная мера, коллективное согласие и длительность поколений. Сохранение «эла» становится высшим выражением бытийной ответственности.

Тем самым «Этическая архитектура бытия» предстала как целостная система взаимосвязанных уровней эпической онтологии.

Первый уровень — онтологический: космос как удерживаемая связность.

Второй уровень — практический: действие как форма участия в поддержании и воспроизводстве связности.

Третий уровень — нормативный: мера и долг как каркас соразмерности и исторической направленности действия.

Четвёртый уровень — субъектный: честь и достоинство как внутренние формы удержания меры и ответственности.

Пятый уровень — коллективный: ынтымак как принцип согласованной устойчивости множества сил.

Шестой уровень — исторический: «эл» как длительность космоса во времени и форма сохранения связности через поколения.

Эти уровни не образуют механическую последовательность. Они взаимосвязаны и взаимопроникают, выражая различные аспекты единого онтологического принципа: бытие требует ответственности. Ответственность не является моральной добавкой к существованию; она

выступает внутренним условием его устойчивости.

Эпическая онтология тем самым формулирует альтернативу модерной философии автономного субъекта. Здесь субъект не является источником закона; он выступает носителем связности. Его свобода измеряется не произвольностью, а способностью удерживать меру. Его достоинство определяется не самодостаточностью, а включённостью в длительность. Его действие оценивается не по эффективности, а по его воздействию на космос как удерживаемую целостность.

В этом состоит фундаментальный вывод второй части: эпос раскрывает бытие как архитектуру ответственности. Космос не существует вне человека, но и не растворяется в нём. Он удерживается через человека. Личность, общность и длительность образуют единую систему, в которой каждое действие обладает онтологическим весом.

Если в первой части космос был раскрыт как структура связности, то во второй он предстал как система её удержания через действие, меру, долг, честь, достоинство и ынтымак. Тем самым онтология и этика оказались неразделимыми. Быть — значит отвечать. Отвечать — значит удерживать. Удерживать — значит сохранять связность для будущего.

Именно в этом соединении раскрывается глубинный смысл эпической философии: космос не дан окончательно — он постоянно сохраняется и воспроизводится. Его сохранение и составляет подлинную форму человеческого бытия.

Однако завершение анализа этической архитектуры космоса одновременно открывает новый философский горизонт. Если связность мира удерживается посредством меры, долга, ответственности и согласованности, то возникает вопрос о внутреннем основании самой способности

удерживать. Что делает возможной меру? Что позволяет действию сохранять соразмерность? Что выступает глубинным источником устойчивости космоса?

Постановка этого вопроса требует перехода от анализа структуры ответственности к исследованию внутреннего основания равновесия. Тем самым логика исследования выводит к следующему этапу философской реконструкции эпоса, где предметом рассмотрения становится уже не только удержание космоса, но и внутреннее основание его устойчивости.

От удержания космоса к его внутреннему основанию

Вторая часть исследования раскрыла космос как архитектуру ответственности. Было показано, что связность мира не самогарантирована, что она требует действия, ограниченного мерой, направляемого долгом, воплощаемого через честь и достоинство и удерживаемого коллективным принципом ынтымака в структуре «эла». Космос предстает не как завершённая данность, а как процесс удержания.

Однако именно здесь возникает новый философский вопрос. Если космос существует постольку, поскольку он удерживается, то что делает возможной саму способность удерживать? Что составляет внутреннее основание меры, ответственности и согласованности? Откуда возникает сила, способная ограничивать себя? Где коренится та внутренняя соразмерность, которая позволяет действию не перейти в чрезмерность?

До настоящего момента анализ разворачивался преимущественно в горизонте структуры. Космос был рассмотрен как связность, требующая подтверждения. Субъект был раскрыт как носитель этой связности. Общность была понята как форма коллективного равновесия. Однако остаётся невыясненным глубинное основание

самой меры как принципа устойчивости.

Мера не может быть понята лишь как рациональный расчёт. Долг не может быть сведен к формальной обязанности. Ынтымак не исчерпывается институциональной договорённостью. Все эти формы указывают на более глубокий слой — на источник соразмерности, который не навязывается извне и не выводится исключительно из внешней структурной организации.

Именно в этой точке мысль должна перейти от описания архитектуры удержания к анализу внутреннего начала равновесия. Если космос удерживается через действие, то действие предполагает внутренний ориентир, не сводимый к внешнему ограничению. Этот ориентир не является абстрактным законом; он связан с самой природой соразмерности.

В эпическом пространстве таким началом выступает особая форма стабилизирующей силы: она не разрушает напряжение, но делает его переносимым; не подавляет движение, но организует его; не устраняет конфликт, но удерживает его в пределах меры. Следовательно, возникает необходимость перехода от анализа ответственности к анализу внутреннего основания устойчивости. Космос не только удерживается — он предполагает источник гармонизирующего импульса, который обеспечивает устойчивость самой меры.

Этот импульс не тождественен силе и не совпадает с героической решимостью как таковой. Он проявляется как способность к уравновешиванию, к сохранению целого через мягкость, к удержанию длительности через внутреннюю глубину. Если в предыдущих разделах акцент был сделан на действии, то теперь движение мысли должно быть направлено к тому, что делает действие соразмерным не только через предел, но через внутреннюю настройку.

Если космос есть связность, а ответственность —

условие её сохранения, то устойчивость требует не только меры, но и начала, стабилизирующего саму меру. Именно этот переход выводит исследование к следующему этапу — к анализу стабилизирующего принципа космоса, раскрывающего не только внешнюю структуру равновесия, но и его внутреннюю глубину.

Таким образом, движение мысли не завершено. Архитектура ответственности выстроена. Однако для понимания того, как она сохраняется в самой ткани бытия, необходимо обратиться к внутреннему основанию равновесия, без которого ни мера, ни долг, ни ынтымак не могут быть устойчивыми. Здесь открывается следующий философский горизонт.

§9. Женская мера как стабилизирующее начало космоса

1. Онтологический статус категории

Понятие «женская мера» в настоящем исследовании вводится как метафизическая категория, фиксирующая способ структурирования бытия. Оно не отсылает к эмпирической женственности, не описывает культурные роли и не предполагает социологической типологии. Речь идёт о принципе, без которого космос не способен сохранять устойчивость собственной формы. Тем самым категория «женской меры» имеет статус онтологического основания, а не антропологической характеристики. Под «женской мерой» понимается не эмпирическая женственность и не совокупность социальных ролей, а философский символ стабилизирующего принципа бытия.

Космос, понимаемый в классическом философском смысле как упорядоченное целое, предполагает не просто наличие движения, но определённый тип соразмерности движения. Чистая динамика не образует космос; она образует поток. Для того чтобы поток стал миром, он должен быть организован формой. Эта форма не уничтожает

движение, а структурирует его. Следовательно, в бытии присутствует не только импульс становления, но и принцип удержания, благодаря которому становление не переходит в распад.

Героическое начало выражает онтологию прорыва. Оно связано с выходом за предел, утверждением нового и максимализацией напряжения. В кризисных точках истории и в моментах формирования нового порядка именно этот импульс оказывается решающим. Однако в героическом содержится опасность чрезмерности: сила, не ограниченная внутренней мерой, способна разрушить ту структуру, ради которой она была мобилизована. Отсюда возникает необходимость принципа, который не подавляет героическое, но соотносит его с целостностью.

«Женская мера» в данном контексте обозначает принцип онтологической коррекции. Она не является внешним запретом, наложенным на силу; напротив, она действует изнутри самой структуры бытия как условие её непрерывности. Если героический импульс может быть определён как тенденция к расширению, то мера выражает тенденцию к сохранению формы. Без второй тенденции первая становится разрушительной.

Категория меры в философской традиции имеет фундаментальный статус: она фиксирует соотношение частей и целого, интенсивности и длительности, импульса и предела. В настоящем исследовании мера понимается не количественно, а структурно: это не «уменьшение силы», а принцип её распределения во времени и в пространстве. Мера делает силу совместимой с порядком; она удерживает напряжение в пределах формы, не уничтожая его. В этом смысле мера выступает условием продуктивной динамики бытия [34, с. 103].

С онтологической точки зрения «женская мера»

связана с идеей длительности. Интенсивность характеризует пиковое состояние бытия; длительность характеризует его устойчивость. Героическое начало концентрирует энергию в моменте; мера распределяет её таким образом, чтобы момент не стал последним. Тем самым стабилизирующее начало вводит временную глубину в структуру действия: оно связывает событие с продолжением и предотвращает саморазрушительную краткость чрезмерности.

Бытие, лишённое меры, оказывается неспособным к самосохранению. Чрезмерность порождает дисбаланс; дисбаланс порождает распад. Мера, напротив, обеспечивает саморегуляцию структуры. Она не отменяет напряжения, но делает его продуктивным. Поэтому «женская мера» может быть понята как условие онтологической устойчивости космоса.

Особо следует подчеркнуть, что речь идёт о соразмерности принципов. Стабилизирующее начало не является вторичным по отношению к героическому; напротив, оно делает героическое возможным в перспективе длительности. Без меры действие превращается во вспышку; с мерой оно становится элементом устойчивого порядка. Космос, следовательно, существует не как односторонняя экспансия, а как соразмерное взаимодействие импульса и удержания.

В этой перспективе «женская мера» выступает как структурное основание целостности. Она фиксирует внутреннюю границу, внутри которой сила сохраняет направленность и не переходит в разрушение. Данная граница не есть отрицание свободы; она есть условие её сохранения. Свобода, лишённая меры, уничтожает саму себя; мера, лишённая движения, превращается в застой. Их соразмерность образует космос как гармонически организованное бытие.

Таким образом, в онтологическом плане «женская мера» может быть определена как принцип соразмерности, обеспечивающий непрерывность и устойчивость мира через внутреннюю коррекцию силы. Она не противопоставляется действию, а определяет его форму. Космос выдерживает собственную динамику постольку, поскольку в нём присутствует стабилизирующее начало, удерживающее движение в пределах целостности.

2. Принцип не-экспансии как внутренняя логика меры

Если в предыдущем разделе «женская мера» была определена как онтологический принцип соразмерности, то теперь требуется конкретизировать её как принцип не-экспансии. Речь идёт не о прекращении движения и не об отказе от действия, а о таком способе существования силы, при котором расширение не становится самоцелью и не приобретает статуса нормативной установки.

Экспансия в онтологическом смысле представляет собой тенденцию выхода за предел наличной формы. Она связана с утверждением нового пространства, усилением интенсивности, размыканием границ и расширением горизонта возможного. В историческом и космическом измерении данная тенденция выполняет конструктивную функцию: без неё невозможны развитие, обновление и преобразование структур. Однако экспансия обладает внутренней склонностью к саморасширению. Сила, ориентированная исключительно на увеличение, утрачивает способность различать границу между продуктивным преодолением и разрушением структуры: преодоление начинает совпадать с деструкцией.

Принцип не-экспансии фиксирует иную установку. Он не отменяет возможности выхода за предел, но не превращает его в норму. В этом смысле мера не противо-

поставляет себя героическому импульсу; она вводит в него внутренний критерий допустимости. Действие должно быть соотнесено с целостностью: расширение оправдано лишь постольку, поскольку оно не подрывает основание, на котором держится порядок, и не разрушает устойчивость связности.

Онтологически это означает, что космос не может существовать в режиме постоянного прорыва. Если бы динамика мира сводилась исключительно к экспансии, структура бытия быстро утратила бы устойчивость, а обновление превратилось бы в самоуничтожение формы. Принцип не-экспансии удерживает систему от перехода в хаотическую чрезмерность. Он функционирует как внутренняя граница, которая не навязывается извне, а проистекает из самой природы целостности как удерживаемой связности.

Следует подчеркнуть, что граница в данном контексте не носит репрессивного характера. Она не является отрицанием свободы, а выступает формой её сохранения. В отсутствие границы свобода превращается в произвол, а произвол разрушает пространство, внутри которого свобода вообще возможна. Мера, ограничивая чрезмерность, обеспечивает устойчивость условий существования.

Принцип не-экспансии непосредственно связан и с понятием ответственности. Экспансивное действие склонно концентрироваться на результате и достижении цели. Мера вводит дополнительное измерение — измерение последствий. Она соотносит импульс не только с настоящим моментом, но и с будущей устойчивостью структуры. Действие, лишённое этого соотнесения, рискует оказаться краткосрочным успехом, ведущим к долгосрочному распаду.

В космическом плане принцип не-экспансии обеспе-

чивает равновесие сил. Мир удерживается не только энергией расширения, но и энергией удержания. Эти два режима не являются антагонистическими; они взаимно необходимы. Экспансия создаёт пространство нового, мера сохраняет новое в форме. Когда первый принцип становится абсолютным, возникает диспропорция; когда экспансия соразмерена мерой, движение сохраняет конструктивный характер.

Не-экспансия не означает стагнации. Она задаёт иной ритм бытия — ритм внутренней концентрации, углубления и уплотнения структуры. Если экспансия ориентирована вовне, то мера действует изнутри: она собирает, связывает и укрепляет. В этом проявляется её стабилизирующая функция: мир продолжает развиваться, но не утрачивает внутреннего равновесия.

С философской точки зрения принцип не-экспансии выражает признание предела как позитивной категории. Предел здесь — не граница, за которой прекращается жизнь, а условие, благодаря которому жизнь сохраняет форму. Онтологическая мера не подавляет силу, а удерживает её в пределах целостности. Космос, лишённый такого принципа, утрачивает способность к саморегуляции и становится уязвимым для хаотизации.

Тем самым принцип не-экспансии раскрывает «женскую меру» как фундаментальный элемент космической устойчивости. Он переводит энергию из режима максимализации в режим соразмерности. Благодаря этому импульс не разрушает собственную основу, а становится моментом устойчивого порядка.

3. Глубина вместо интенсивности: онтологическое различие режимов силы

Разграничение интенсивности и глубины требует дополнительного прояснения, поскольку речь идёт не о

различии степеней, а о различии структурных принципов. Интенсивность характеризует максимум выраженности силы в моменте; глубина характеризует степень укоренённости силы в целостности. Первая связана с высотой напряжения, вторая — с плотностью основания. Это различие задаёт два разных способа существования космического порядка.

Интенсивность ориентирована на преодоление. Она направлена на достижение результата, фиксацию нового состояния, создание события. В режиме интенсивности энергия концентрируется и высвобождается. Такой режим необходим в точках перелома, в ситуациях становления, где требуется выход за предел прежней формы. Интенсивность формирует момент истории и создаёт линию разрыва.

Однако структурная особенность интенсивности состоит в её нестабильности. Пиковое напряжение не может быть длительным без риска разрушения. Система, пребывающая в состоянии постоянного максимума, утрачивает способность к саморегуляции. Чем выше напряжение, тем выше вероятность распада. Интенсивность усиливает динамику, но одновременно сокращает горизонт устойчивости.

Глубина, напротив, не концентрирует энергию в пике, а распределяет её в структуре. Она не ориентирована на мгновенный эффект; её функция — обеспечение устойчивости целого. Глубина не устраняет напряжение, но переводит его в форму внутренней упорядоченности. Энергия не исчезает; она становится частью плотной структуры, способной выдерживать изменение.

Онтологически глубина означает способность системы сохранять форму в процессе движения. Это принцип внутренней собранности. Если интенсивность формирует

вертикаль усилия, то глубина формирует горизонт длительности. Вертикаль задаёт импульс, горизонт обеспечивает продолжение. Без горизонта вертикаль превращается в изолированный всплеск.

Связь глубины с мерой состоит в том, что мера ограничивает не саму силу, а форму её проявления. Она предотвращает превращение напряжения в чрезмерность. В режиме интенсивности энергия стремится к максимизации; в режиме глубины она соотносится с целым. Здесь действует принцип соразмерности: сила должна быть согласована с устойчивостью структуры. Данное согласование и образует стабилизирующее начало космоса.

Глубина вводит в бытие временную перспективу. Интенсивность живёт в моменте; глубина соотносит момент с длительностью. Длительность здесь не является простым продолжением времени; это структурная устойчивость, благодаря которой изменение не уничтожает идентичность. Мера удерживает целое от распада, связывая движение с преемственностью.

В космическом измерении глубина обеспечивает интеграцию изменений. Каждое новое состояние не разрушает предыдущее, а включается в него как этап. Интенсивность создаёт новизну; глубина делает эту новизну элементом устойчивого порядка. Без глубины новизна остаётся внешним всплеском, не имеющим опоры.

Следовательно, «женская мера» как принцип глубины выражает способность космоса выдерживать собственную динамику. Она не препятствует развитию, но предотвращает его переход в самоуничтожение. Стабилизирующее начало действует как внутренний механизм перераспределения энергии, благодаря которому напряжение становится конструктивным.

В этом смысле глубина может быть понята как

онтологическая зрелость структуры. Зрелость не отрицает силы, но не допускает её чрезмерности. Она соединяет импульс с устойчивостью, действие — с продолжением, новизну — с целостностью. Космос остаётся космосом лишь при условии, что интенсивность уравновешена глубиной.

Дополнительное измерение различия интенсивности и глубины связано с типом онтологической устойчивости. Интенсивность порождает состояние максимальной проявленности, но такая проявленность требует постоянного воспроизводства и держится на непрерывном усилии. Глубина, напротив, формирует устойчивость, не требующую постоянного форсирования: это устойчивость, возникающая не из непрерывного напряжения, а из внутренней структурной собранности.

Отсюда следует различие между энергией, склонной к истощению, и энергией, способной к саморегуляции. Интенсивность тяготеет к разряду: её природа — в высвобождении и последующем ослаблении. Глубина удерживает напряжение без разрыва: она не «взрывается», а интегрирует. В этом смысле глубина не является ослабленной интенсивностью; она представляет иной тип организации силы.

Если рассматривать космос как динамическую систему, то интенсивность соответствует фазам ускорения, кризиса и скачка, тогда как глубина соответствует фазам стабилизации и уплотнения структуры. Однако речь идёт не о простом чередовании фаз, а о принципах, которые должны сосуществовать. Когда интенсивность перестаёт быть уравновешенной глубиной, ускорение начинает разрушать саму возможность устойчивости.

Глубина связана с внутренней переработкой импульса. Она не только удерживает форму; она преобразует

напряжение в структуру. То, что в режиме интенсивности проявляется как прорыв, в режиме глубины становится элементом устойчивого порядка. Глубина переводит событие в основание.

Следующий аспект касается различия между внешней и внутренней мощью. Интенсивность выражается через внешнее проявление: действие, жест, эффект, видимое изменение. Глубина часто остаётся скрытой, поскольку её действие направлено не на демонстрацию эффекта, а на сохранение целостности. В этом проявляется специфика стабилизирующего начала: его сила не всегда зрима, но онтологически фундаментальна.

Можно добавить и ещё один момент. Интенсивность ориентирована на преодоление предела. Глубина ориентирована на согласование с пределом: она не разрушает границу, а осваивает её. Освоенный предел перестаёт быть препятствием и становится формой устойчивости. В этом состоит принцип не-экспансивной зрелости: развитие осуществляется не через бесконечное расширение, а через внутреннее уплотнение структуры.

Кроме того, глубина связана с категорией ответственности во времени. Интенсивное действие может быть оправдано моментом; глубинное действие должно быть оправдано длительностью. Следовательно, стабилизирующее начало вводит в бытие критерий долговременной соразмерности: напряжение оценивается не по высоте, а по способности быть интегрированным в целое без разрушения.

Наконец, необходимо подчеркнуть, что глубина формирует способность системы к самовосстановлению. Интенсивность может стать источником кризиса; глубина создаёт ресурс преодоления кризиса без утраты формы. Там, где отсутствует глубина, всякий кризис становится

катастрофой; там, где глубина присутствует, кризис может быть переработан в элемент дальнейшей устойчивости.

В этом контексте «женская мера» проявляется как онтологический принцип внутренней устойчивости, обеспечивающий возможность существования интенсивности без её разрушительных последствий. Космос, обладающий глубиной, способен к движению, не переходящему в самораспад. Глубина не снижает силу; она делает силу совместимой с длительным существованием целого.

Дополнительного уточнения требует вопрос о соотношении глубины и формы. Если интенсивность связана с проявлением силы, то глубина связана с её оформленностью. Форма в онтологическом смысле — не внешняя оболочка, а способ организации содержания; она задаёт пределы, в которых сила сохраняет определённость. Без формы энергия существует как неструктурированный поток.

Глубину можно определить как степень укоренённости формы. Чем глубже структура, тем менее она подвержена разрушению при внешнем воздействии. Поверхностная форма ломается легко, поскольку не интегрирована в целое. Глубинная форма удерживает напряжение, перераспределяя его внутри системы. Следовательно, глубина — не просто временная протяжённость, а показатель внутренней организованности.

Стабилизирующее начало действует именно на уровне формы: оно обеспечивает согласование частей и целого, импульса и структуры. В режиме интенсивности действие тяготеет к результату; в режиме глубины действие соотносится с внутренней гармонией. Здесь мера проявляется как принцип формообразования: она удерживает соотношение элементов таким образом, чтобы ни один из них не становился чрезмерным.

Категория формы позволяет уточнить понимание предела. В интенсивном режиме предел воспринимается как граница, которую необходимо преодолеть. В глубинном режиме предел становится условием устойчивости: он задаёт конфигурацию, внутри которой движение приобретает определённость. Предел не уничтожает свободу, а придаёт ей направленность; без направленности свобода распадается на хаотические импульсы.

В этом смысле глубина представляет собой внутреннюю завершённость структуры. Она не исключает изменения, но делает изменение соразмерным целому. Форма, укоренённая в глубине, способна включать новизну, не теряя идентичности. Это принцип интеграции, а не сопротивления.

Особое значение приобретает различие между формой как жёсткой фиксацией и формой как живой структурой. Жёсткая форма ломается при первом серьёзном напряжении. Живая форма адаптируется, сохраняя основную конфигурацию. Глубина обеспечивает именно живую форму: она создаёт пространство для изменения, не разрушая основы.

Отсюда становится возможным более точное определение «женской меры»: это принцип глубинной оформленности, благодаря которому космос сохраняет структурную целостность в условиях движения. Она действует не через подавление интенсивности, а через включение интенсивности в более широкую конфигурацию. Интенсивность становится моментом формы, а не её разрушителем.

Кроме того, глубина связана с онтологической устойчивостью идентичности. Идентичность не тождественна неподвижности; она есть способность оставаться собой в процессе изменения. Если интенсивность усиливает различие, то глубина удерживает тождество. Без тождества раз-

личие теряет смысл. Поэтому стабилизирующее начало обеспечивает не только порядок, но и саму возможность различения.

В более широком плане глубина формирует внутреннюю иерархию значимости. В интенсивном режиме приоритетом становится ближайший результат; в глубинном — целостность. Это различие определяет характер действия: одно ориентировано на максимизацию эффекта, другое — на сохранение структуры.

Космос, обладающий глубиной формы, способен выдерживать внутренние напряжения без разрушения. Он допускает динамику, но не позволяет ей превратиться в хаос. Стабилизирующее начало является условием данной способности: оно удерживает равновесие не внешним запретом, а внутренней организованностью.

На этом основании возможно перейти к следующему аспекту — анализу связи меры с длительностью и непрерывностью. Далее должно быть показано, каким образом глубина формы обеспечивает не только устойчивость структуры, но и её историческую преемственность.

4. Связь меры с длительностью и непрерывностью бытия

Если глубина была раскрыта как внутренняя оформленность структуры, то теперь необходимо рассмотреть её темпоральное измерение. Онтологическая устойчивость невозможна вне категории длительности. Космос существует не только как организованное пространство, но и как протяжённость во времени; следовательно, стабилизирующее начало должно быть соотнесено с принципом непрерывности.

Интенсивность концентрируется в моменте; её логика — в кульминации. Однако момент сам по себе не образует истории. История возникает тогда, когда отдельные собы-

тия включаются в линию преемственности. Без этой линии каждый акт остаётся изолированным всплеском. Длительность связывает события, интегрирует их в последовательность, формирует устойчивую траекторию становления.

«Женская мера» как принцип глубины выражает способность удерживать непрерывность. Она обеспечивает сохранение целостности сквозь изменение: изменение не уничтожает идентичность, поскольку включается в более широкую структуру. Непрерывность при этом не означает неподвижности; она означает согласованность переходов и сохранение формы при смене состояний.

В данном контексте особое значение приобретает различие между временной протяжённостью и онтологической длительностью. Протяжённость есть простая последовательность моментов; длительность — структурная устойчивость, благодаря которой последовательность сохраняет смысловую и формальную целостность. Мера связана именно с длительностью: она удерживает форму таким образом, чтобы изменения не превращались в распад и не разрушали идентичность целого.

Принцип непрерывности важен и для понимания космической гармонии. Мир, лишённый глубины во времени, оказывается зависимым от случайных импульсов; каждый кризис становится угрозой уничтожения. Наличие стабилизирующего начала формирует способность перерабатывать кризис, включать его в общий ход развития и тем самым удерживать структуру. В этом проявляется зрелость онтологической организации.

Связь меры с длительностью имеет и антропологическое измерение — не в социологическом, а в онтологическом смысле. Человеческое действие обретает устойчивость лишь тогда, когда соотнесено с продолжением.

Импульс, не учитывающий длительность, остаётся краткосрочным и потому структурно рискованным. Мера вводит перспективу будущего не как абстрактный горизонт, а как реальное условие сохранения целостности.

Непрерывность предполагает также сохранение внутреннего единства. Если интенсивность усиливает различие, то глубина удерживает тождество. Тождество не является отрицанием различий; оно есть способность сохранять структуру при их наличии. Без тождества изменение лишается опоры, а космос превращается в поток разрозненных состояний.

Стабилизирующее начало выполняет функцию интеграции: оно связывает прошлое, настоящее и будущее в единую линию. Благодаря этому действие не замыкается в моменте, а становится элементом более широкой структуры бытия. Непрерывность создаёт возможность исторического развития без утраты формы.

Следовательно, «женская мера» выступает как принцип временной устойчивости космоса. Она не препятствует движению, но обеспечивает его соразмерность длительности. Без неё динамика превращается в серию разрывов; с ней изменение становится преемственным.

5. Мера как антипод хаотической чрезмерности

В логике развернутого анализа следующим шагом становится рассмотрение меры как внутреннего ограничителя чрезмерности. Если глубина обеспечивает устойчивость формы, а длительность — её непрерывность во времени, то необходимо показать, каким образом стабилизирующее начало предотвращает переход космоса в состояние распада.

Чрезмерность возникает там, где сила утрачивает соотнесённость с целым. Она представляет собой не просто избыток энергии, а диспропорцию между частью и струк-

турой. Когда отдельный импульс абсолютизируется, он перестаёт быть элементом порядка и становится фактором разрушения. Чрезмерность нарушает внутреннюю иерархию, смещает центр тяжести системы и выводит её из равновесия.

В онтологическом плане хаос следует понимать не как отсутствие движения, а как отсутствие соразмерности. Движение без меры не образует космос; оно образует неструктурированный поток. Следовательно, мера выступает не внешним барьером, а внутренним принципом саморегуляции. Она не уничтожает энергию, но восстанавливает её пропорциональность и возвращает её в предел формы.

Важно подчеркнуть, что мера не действует через запрет в юридическом или моральном смысле. Она не вводит произвольного ограничения, а возвращает систему к структурной целостности. Когда дисбаланс достигает критической точки, мера проявляется как восстановление формы. Это не репрессия, а коррекция, направленная на сохранение целого.

Принцип стабилизации предполагает способность системы перерабатывать избыточное напряжение. Там, где глубина отсутствует, всякий избыток ведёт к разрушению. Там, где мера укоренена, избыток может быть интегрирован: он перестаёт быть разрушительным и становится элементом обновления. Следовательно, мера не противостоит энергии; она переводит её в конструктивное русло.

Онтологическая чрезмерность связана и с утратой предела. Предел — это структурная граница, удерживающая соотношение частей. Когда предел стирается, различия теряют устойчивость. Чрезмерность разрушает предел и тем самым разрушает возможность различения. Мера восстанавливает предел как условие формы и как

основание устойчивой дифференциации.

Стабилизирующее начало выполняет функцию внутреннего баланса. Оно обеспечивает согласование интенсивности и глубины, импульса и длительности. В отсутствие такого согласования динамика становится самоподрывающейся. Космос как упорядоченное бытие избегает этого исхода лишь благодаря наличию внутреннего принципа соразмерности.

Мера в данном контексте предстает как условие гармонии. Гармония не означает равномерности и не предполагает отсутствия напряжения. Она означает пропорциональность элементов. Напряжение допустимо и необходимо, но оно должно быть включено в общую структуру. Мера удерживает напряжение в границах, совместимых с целостностью.

Тем самым «женская мера» раскрывается как антипод хаотической чрезмерности. Она не подавляет силу, а предотвращает её переход в разрушение. Космос сохраняет устойчивость постольку, поскольку в нём присутствует внутренний механизм восстановления равновесия.

6. Космическая комплементарность: структура взаимодополнительности

Завершающий шаг данного раздела требует снятия возможного ложного противопоставления между героическим и стабилизирующим началами. Предыдущий анализ показал, что «женская мера» не является отрицанием силы, а выступает условием её устойчивости. Теперь необходимо рассмотреть их отношение как структурную комплементарность.

Комплементарность означает не простое сосуществование, а взаимную обусловленность. Героическое начало выражает вектор экспансии, преодоления и утверждения нового. Оно актуализирует потенциал, раскрывает возмож-

ности, выводит систему за предел прежнего состояния. Однако этот вектор не может быть самодостаточным. В отсутствие внутреннего стабилизирующего принципа экспансия превращается в чрезмерность и разрушает ту структуру, в рамках которой возникла.

Стабилизирующее начало, в свою очередь, не существует в изоляции. Если оно абсолютизируется, система утрачивает способность к обновлению: чрезмерная фиксация формы ведёт к застою. Структура, лишённая импульса, постепенно утрачивает жизненность. Следовательно, мера не противоположна движению; она является условием его продуктивности.

В космическом измерении порядок формируется через напряжённое равновесие двух принципов: импульса и удержания. Их взаимодействие создаёт динамическую устойчивость. Устойчивость не равна неподвижности; она предполагает способность сохранять целостность в условиях изменения. Именно комплементарность делает это возможным.

Онтологически можно говорить о двух режимах силы, взаимно корректирующих друг друга. Героическое начало концентрирует энергию в точке прорыва; мера распределяет её во времени и пространстве. Первое создаёт событие; второе превращает событие в элемент порядка. Без прорыва нет развития; без удержания нет целостности.

Принципиально важно, что комплементарность предполагает равную значимость данных принципов. Стабилизирующее начало не вторично и не обслуживает героическое; оно обладает собственным онтологическим статусом. Космос существует не благодаря доминированию одного из начал, а благодаря их соразмерному взаимодействию. Их напряжение формирует структуру мира.

В более широком плане можно говорить о ритме

космоса. Этот ритм не является линейным движением от импульса к покою; он представляет собой постоянное согласование динамики и формы. Импульс порождает изменение; мера интегрирует изменение в устойчивость. Ритм поддерживает равновесие без подавления движения.

Комплементарность позволяет также преодолеть бинарное противопоставление «мужского» и «женского» как культурных символов. В философском измерении речь идёт о структурных принципах, которые могут выражаться через различные символические формы; их значение определяется не социологической принадлежностью, а онтологической функцией.

Следовательно, космос выдерживает собственную динамику лишь при условии взаимной коррекции импульса и меры. Героическое начало без стабилизирующего утрачивает форму; стабилизирующее без героического утрачивает жизненность. Их взаимодействие образует гармонию, понимаемую как пропорциональность напряжения и глубины.

На этом основании раздел «Женская мера как стабилизирующее начало космоса» получает завершённость: мера предстает как фундаментальный принцип соразмерности, глубины, длительности и внутренней коррекции, без которого динамика мира переходит в хаос.

Общие выводы

Проведённый анализ позволяет зафиксировать принципиальное положение: эпос раскрывает бытие не только как космический порядок, но и как нормативно организованную структуру. Космос в эпическом сознании не нейтрален; он содержит внутреннюю иерархию должного. Этика не надстраивается над бытием, а проистекает из его устройства. Следовательно, эпос предлагает не моральный кодекс в узком смысле, а практическую онтологию —

способ проживания мира в соответствии с его внутренней мерой.

Первый вывод касается статуса ответственности. Ответственность в эпическом мировидении не является внешним требованием или юридической нормой; она коренится в самой структуре космоса. Человек включён в сеть соотношений — родовых, временных и пространственных. Его действие оценивается не только по непосредственному результату, но и по влиянию на целостность. Этика возникает из понимания взаимосвязанности бытия.

Второй вывод связан с понятием меры. Героическое действие, столь ярко выраженное в эпосе, не существует вне стабилизирующего начала. Мера выступает условием гармонии, предотвращающим переход силы в чрезмерность. Этическое измерение здесь совпадает с онтологическим: добро — не абстрактная категория, а действие, согласованное с целостностью. Зло возникает как диспропорция и утрата соразмерности.

Третий вывод касается времени. Эпос мыслит человека в горизонте длительности: поступок соотносится с прошлым и будущим, с памятью рода и с продолжением общности. Нравственный выбор приобретает значение потому, что он вписан в линию непрерывности. Этика эпоса не индивидуалистична; она укоренена в исторической преемственности.

Четвёртый вывод раскрывает комплементарность принципов. Героическое и стабилизирующее начала образуют структуру динамической гармонии. Ни одно из них не обладает абсолютной автономией. Этическая архитектура строится на их соразмерности: преобладание импульса ведёт к разрушению, абсолютизация сохранения — к застою. Практическая мудрость заключается в удержании

равновесия.

Пятый вывод касается понятия космической зрелости. Зрелость выражается не в максимуме силы, а в способности соотносить силу с мерой. Она предполагает внутреннюю глубину и способность интегрировать напряжение, не разрушая целостности. Эпос демонстрирует образ зрелого субъекта, чьё действие укоренено в понимании порядка.

Общий теоретический итог состоит в следующем: эпос формирует модель бытия, в которой онтология и этика не разделены. Космос организован как поле ответственности. Человек выступает не внешним наблюдателем, а участником структуры бытия; его действие либо поддерживает гармонию, либо нарушает её.

Часть II, раскрытая как «Этическая архитектура бытия», фиксирует внутреннюю связь между космическим порядком и нравственным действием. Практическая онтология эпоса показывает, что моральная норма является не внешним предписанием, а выражением структурной логики мира. Согласование с мерой становится формой участия в космосе и условием сохранения его устойчивости.

ЧАСТЬ III
ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНАЯ МОДЕЛЬ КОСМОСА

(Политическая онтология эпоса)

Переходное философское обоснование

Если в первой части исследования была реконструирована эпическая онтология как целостная метафизическая модель космоса, а во второй — показано, что этика в эпосе представляет собой практическую форму согласования человеческого действия с этой онтологической структурой, то следующим логическим этапом анализа становится рассмотрение формы совместного бытия. Речь идёт не о социологическом описании исторической органи-

зации, а о выявлении того способа, посредством которого космический порядок получает коллективное воплощение и устойчивость в пространстве человеческой общности.

Эпос «Манас» не ограничивается метафизическим описанием соразмерности и не сводится к нормативной регуляции индивидуального поступка. Он содержит имплицитную модель общественной организации, в рамках которой космос получает политико-культурное выражение. Иначе говоря, эпос мыслит порядок не только как структуру бытия и внутренний нравственный норматив, но и как форму объективированного удержания целого в пространстве совместного существования. Политическое измерение оказывается не вторичным историческим слоем, а необходимым продолжением онтологической и этической архитектоники.

Порядок в эпическом сознании не абстрактен. Он конкретен, институционально оформлен и символически закреплён. Его удержание осуществляется через формы общности, структуру власти, обозначение границы, а также через регуляцию отношений войны и мира. Эти элементы не являются разрозненными темами повествования; они образуют взаимосвязанную систему, в которой коллективное бытие структурируется по тем же принципам, что и космос как таковой.

Если ранее мера была раскрыта как внутренний норматив соразмерности действия, то теперь необходимо показать, каким образом эта мера воплощается в форме «эла» как онтологической общности. «Эл» следует понимать не как эмпирическое множество людей и не как этническую категорию, а как способ существования коллективного целого, в котором индивидуальные действия, нормы и роли соотносятся с общим порядком. Политическая организация в эпосе выступает как продолжение

космической архитектоники на уровне человеческой совместности [44].

Политическое измерение эпоса не может быть интерпретировано как поздняя историческая надстройка над мифологической или героической основой. Оно органически вытекает из самой структуры эпического мировосприятия. Космос мыслится как удерживаемая целостность; следовательно, коллективность является формой такого же удержания в пространстве социального бытия. Политическая онтология эпоса представляет собой проекцию метафизической соразмерности в область институционального и культурного порядка.

Эпос демонстрирует, что общность — это форма удержания целого; власть — функция служения порядку и защиты меры; граница — сакральная линия существования, отделяющая космос от хаоса; война и мир — различные режимы сохранения структурной целостности. Каждый из этих элементов связан с базовой онтологической установкой эпического сознания: целое должно быть сохранено, а хаос — удержан в пределе.

Таким образом, переход к анализу политической онтологии обусловлен внутренней логикой исследования. От космоса как метафизической структуры и меры как нормативного принципа мы переходим к рассмотрению форм их устойчивого воплощения в коллективном существовании. Политико-культурная модель космоса в эпосе «Манас» предстает как система, в которой онтология, этика и совместное бытие образуют непрерывную архитектонику.

§10. Эл как форма онтологической общности

Категория «эл» в эпосе «Манас» требует философской реконструкции, поскольку её смысл существенно превосходит этнографическое, социологическое или

политико-историческое толкование. В эпическом сознании «эл» не обозначает лишь народ как совокупность людей, объединённых происхождением, территорией или культурной традицией. Речь идёт о форме бытия коллективного целого, обладающего внутренней структурной организованностью, нормативной насыщенностью и смысловой завершённостью. В этом контексте «эл» выступает не как объект исторического описания, а как онтологическая категория, фиксирующая способ существования совместности, при котором множество индивидов образует не сумму, а целостность.

Для уточнения философского статуса данной категории целесообразно сопоставить её с классическими моделями политической онтологии. В аристотелевской традиции политическое сообщество мыслится как естественная форма осуществления человеческой сущности: полис существует «по природе», поскольку человек есть ζῷον πολιτικόν. Политическая общность у Аристотеля не является договорной конструкцией, а представляет собой завершённую форму целого, в пределах которой достигается полнота человеческого бытия. Однако полис, при всей своей онтологической насыщенности, остаётся институционально определённой структурой, где порядок закрепляется через систему законов и гражданских ролей.

Категория «эл» обнаруживает сходство с аристотелевским пониманием общности как естественной формы целостности, но одновременно выходит за его пределы. В эпосе общность не только обеспечивает реализацию человеческой природы; она включена в более широкую космическую архитектонику. Если у Аристотеля политическое целое замыкается в пределах рационально упорядоченного полиса, то в эпическом мировосприятии «эл» оказывается вписанным в структуру космоса как

такового. Его существование обусловлено не только природой человека, но и необходимостью удержания мирового порядка. Тем самым эпическая модель политической общности приобретает выраженный космологический характер.

Сопоставление с гегелевской философией позволяет выявить другую грань проблемы. В гегелевской системе государство определяется как действительность нравственной идеи, как объективированный дух, в котором частное и общее достигают примирения. Государство есть форма объективной свободы, где индивидуальная воля получает свою истинную определённость через соотнесение с универсальным. Однако гегелевская модель строится на развитой системе институциональных опосредований: право, гражданское общество, корпорации, бюрократия. Универсальность достигается через рационально организованную структуру.

В эпическом понимании «эла» также присутствует момент универсальности, поскольку общность выступает как носитель целого и как высшая инстанция смысла. Тем не менее эпическая форма удержания целого отличается от гегелевской институциональной рационализации. «Эл» не опирается на абстрактное право и не развёртывается через диалектику гражданского общества; его единство носит персонально-нормативный характер. Здесь слово, честь, память и авторитет выполняют ту функцию, которую в модерной политической онтологии исполняют правовые и бюрократические структуры. Следовательно, «эл» можно рассматривать как доинституциональную форму политической целостности, в которой универсальность не формализована, но сакрализована.

Эпическое мировосприятие исходит из того, что мир не является нейтральной средой для действия человека. Он

обладает архитектоникой, мерой и порядком. Космос в эпосе мыслится как структурированная целостность, удерживаемая соразмерностью и ответственностью. Однако эта космическая структура не исчерпывается природным или метафизическим измерением; она получает своё продолжение в форме человеческой совместности. «Эл» представляет собой ту точку, в которой космический порядок объективируется в социальном бытии. В этом смысле категория «эла» соединяет космологическое и политическое измерения, демонстрируя, что коллективное бытие имеет метафизическое основание.

Первый существенный признак «эла» состоит в том, что он переживается как изначальная принадлежность. Индивид не конституирует общность посредством договора или рационального выбора; он изначально включён в неё как в горизонт своего существования. Эта принадлежность не является лишь биологической или родовой детерминацией. Она имеет онтологический характер: существование индивида мыслится как соотнесённое с целым, предшествующим его частному самосознанию. В этом отношении эпическая модель близка к античной идее естественной общности, однако усиливает её космическим измерением, поскольку целое здесь укоренено не только в природе человека, но и в структуре мира.

Второй признак «эла» связан с нормативной насыщенностью. Общность удерживается системой взаимной ответственности, где честь, слово и долг выступают не внешними предписаниями, а структурными условиями существования целого. Если в гегелевской традиции нравственность объективируется через институциональную систему, то в эпосе она сохраняет персонально-экзистенциальную форму. Тем самым «эл» представляет собой пространство, где нормативность не отделена от бытия, а

совпадает с ним. Разрыв слова или утрата чести воспринимаются не как частные моральные проступки, а как угроза самой структуре коллективного космоса.

Третий признак касается смыслового центра. В эпосе коллективность удерживается благодаря наличию символического ядра, в котором концентрируются память, достоинство и историческая преемственность. Этот центр не обязательно институционально формализован, однако обладает нормативной силой, сопоставимой с тем, что в классической политической философии обозначается как высший принцип единства. В отличие от гегелевской рациональной универсальности, эпическая универсальность имеет характер сакральной ценности, признаваемой и переживаемой, а не концептуально обоснованной. Тем самым «эл» соединяет онтологическую целостность с культурной памятью.

Особое значение имеет интерпретация распада общности как формы хаоса. В эпосе разрушение «эла» мыслится как онтологическая катастрофа, что свидетельствует о глубокой интеграции политического и космического измерений. Если у Аристотеля распад полиса ведёт к утрате возможности добродетельной жизни, а у Гегеля распад государства означает кризис объективного духа, то в эпической онтологии распад «эла» означает возвращение к хаосу как антиподу космоса. Тем самым эпос предлагает собственную форму политической онтологии, в которой устойчивость коллективного целого является условием сохранения мирового порядка.

Фигура героя в данном контексте выполняет функцию медиатора между космосом и общностью. Герой не воплощает субъективную произвольность; он выражает меру целого и служит её восстановлению. Его действие направлено на удержание или возвращение целостности «эла». В этом отношении эпическая модель соотносится с

античной идеей политической добродетели, но выходит за её пределы, поскольку связывает добродетель не только с благом полиса, но и с космической соразмерностью.

Таким образом, реконструкция категории «эла» в сопоставлении с классическими моделями политической онтологии позволяет заключить, что эпос «Манас» содержит оригинальную форму понимания коллективного бытия. Она объединяет черты естественной целостности, сакральной универсальности и нормативной ответственности, но не сводится ни к аристотелевской модели полиса, ни к гегелевской концепции государства. «Эл» предстает как форма коллективного космоса, в которой метафизическая структура мира получает социальное воплощение без полной институциональной рационализации.

Тем самым политическое измерение эпоса приобретает философскую валидность как самостоятельный предмет онтологического анализа. Если «эл» является формой онтологической общности, то власть должна быть понята как структурный элемент этой формы — не как механизм господства, а как функция удержания меры и защиты целостности. Переход к анализу власти становится внутренне необходимым продолжением реконструкции политической онтологии эпоса.

Дополнительного уточнения требует онтологический статус целого, поскольку именно здесь пролегает граница между эмпирическим пониманием общности и её философской реконструкцией. В эпосе «эл» не может быть интерпретирован как простая сумма частей. Он функционирует как целое, которое не выводится арифметически из множества индивидов, а обладает собственной структурной реальностью. Это обстоятельство сближает эпическую модель с классической проблематикой отношения части и целого в метафизике. Если в аристотелевской

традиции целое понимается как обладающее формой, превосходящей материальные элементы, то в эпосе «эл» также выступает как форма, придающая индивиду определённость и место. Индивид существует не вне целого и не рядом с ним, а через включённость в него. Тем самым «эл» имеет приоритет онтологического порядка: он задаёт горизонт существования, в пределах которого индивидуальное приобретает смысл.

Это позволяет говорить о своеобразной эпической версии холизма. Однако данный холизм не носит абстрактного характера. Он не устраняет различий и не нивелирует личность. Напротив, различия получают определённость именно благодаря принадлежности к целому. «Эл» в эпосе есть структура согласованного многообразия, где различие не уничтожается, а удерживается в пределах меры. Здесь обнаруживается параллель с гегелевским пониманием конкретной универсальности: универсальное не подавляет частное, а реализуется через него. Однако если у Гегеля эта диалектика опосредована рациональной системой институтов, то в эпической модели она удерживается через персонально-нормативные связи — слово, честь, память, авторитет.

Особого анализа требует проблема легитимности. В модерной политической философии легитимность связывается либо с правовой процедурой, либо с рациональным согласием. В эпосе источник признания имеет иной характер. «Эл» признаётся не потому, что он юридически оформлен, а потому, что он переживается как носитель смысла и порядка. Его легитимность укоренена в традиции, в сакральной памяти, в исторической преемственности. Это означает, что политическая онтология эпоса строится на признании общности как самоочевидной формы бытия. Легитимность здесь имеет экзистенциальный, а не про-

цедурный характер: человек признаёт «эл» не через рациональный акт выбора, а через включённость в исторически заданную структуру ответственности.

В этой связи требует уточнения ещё один аспект — историчность «эла». Хотя эпос мыслит общность как онтологическую форму, она не является внеисторической абстракцией. «Эл» обладает длительностью: он существует в памяти, в преемственности поколений, в сохранении имени и достоинства. Его устойчивость определяется не только внутренней мерой, но и способностью к воспроизводству себя во времени. Тем самым «эл» предстает как форма исторической непрерывности. Это сближает эпическую модель с философией истории, однако в специфическом виде — не концептуально-философском по форме, а онтологическом по сути. Общность существует постольку, поскольку она способна удерживать своё прошлое как действующее основание настоящего.

Распад «эла» в данном контексте означает не только политическую деструкцию, но и разрыв исторической длительности. Утрата памяти и разрушение преемственности воспринимаются как возвращение к хаосу, поскольку исчезает линия смысла, соединяющая поколения. Таким образом, «эл» выполняет функцию не только пространственной, но и временной интеграции. Он удерживает целое в двух измерениях: синхронном — через согласованность живущих, и диахронном — через связь с предшествующими и будущими поколениями.

Следовательно, эпическая категория «эла» может быть определена как онтологическая форма исторически длительной коллективной целостности, основанной на мере, взаимной ответственности и сакральном признании. Эта форма не тождественна государству в модерном смысле, однако выполняет фундаментальную функцию полити-

ческой интеграции. В отличие от рационально институционализированного государства, «эл» удерживается через внутреннюю нормативность и символическую преемственность, что придаёт ему характер доформальной, но устойчивой политической структуры.

Таким образом, философская реконструкция «эла» позволяет говорить о наличии в эпосе «Манас» самостоятельной политической онтологии, сопоставимой по глубине с классическими моделями, но отличной по типу рационализации. Если у Аристотеля политическое целое является естественным завершением человеческой природы, а у Гегеля — действительностью объективного духа, то в эпосе «эл» предстает как форма коллективного космоса, в которой метафизическая соразмерность получает историко-культурное воплощение. Его существование определяется способностью удерживать целостность, меру и память, а его распад — возвращением к хаосу.

Дополнительное методологическое уточнение категории «эл» требует сравнительного анализа понятия «народ» в классической и неклассической политико-философской традиции. Это позволяет точнее обозначить, чем эпическая общность является и чем она принципиально не является.

У Гердера «народ» мыслится преимущественно как культурно-историческая индивидуальность, выраженная в языке, памяти и образе мира. В центре такого понимания находится идея органической целостности, не конструируемой рационально и не редуцируемой к политико-правовым механизмам. Народ является носителем своеобразного «духа», проявляющегося в традиции, поэзии, формах воспитания и исторической судьбе. Применительно к эпосу это сопоставление значимо, поскольку категория «эл» действительно несёт черты культурно-

исторической органики: она существует через память и преемственность, выражает коллективную идентичность не как идеологический конструкт, а как длительную форму самоудостоверения. Однако гердеровская перспектива, оставаясь существенной, располагается преимущественно в горизонте культурной философии и не раскрывает онтологического измерения общности в строгом смысле. Эпос же требует более радикального уровня анализа: «эл» выступает не только как культурная индивидуальность, но как форма удержания порядка, то есть как категория, сопряжённая с космосом и хаосом.

Иное понимание «народа» предлагает Карл Шмитт, связывающий его с политической интенсивностью единства, проявляющейся в решении и различении. Народ здесь мыслится как субъект политического единства, определяющий себя через границу между «своим» и «чужим». Политическое не сводится к институциональной процедуре; оно связано с предельностью различения, придающего общности форму. В этом отношении категория «эл» обнаруживает структурное родство с шмиттовской установкой: она также конституируется через различение порядка и хаоса, внутреннего и внешнего. Вместе с тем эпическая онтология принципиально отличается от шмиттовской модели, поскольку её нормативный центр не исчерпывается интенсивностью противостояния и не строится исключительно вокруг решения. «Эл» удерживается не только через различение, но и через меру — через внутреннюю соразмерность, призванную не столько производить конфликт, сколько предотвращать распад. Эпос допускает политическую предельность, но подчиняет её космической архитектонике.

Хайдеггеровская перспектива позволяет выявить онтологическую глубину коллективной общности, по-

скольку народ рассматривается как способ исторического бытия, связанный с раскрытием мира и судьбой. Здесь народ сопряжён с историчностью, укоренённостью в земле, языке и памяти как структурах раскрытия смысла. Для эпоса это сопоставление принципиально важно: «эл» действительно выступает формой исторического бытия, удерживающей длительность и смысловую преемственность. Однако хайдеггеровская концептуализация переносит центр тяжести в сферу экзистенциальной историчности и раскрытия мира, тогда как эпическое мировосприятие сохраняет космологическую архитектонику. Общность мыслится не только как историческое раскрытие, но как элемент порядка, встроенный в полюса космоса и хаоса. Тем самым категория «эл» интегрирует культурную органику (в гердеровском смысле), политическую предельность различения (в шмиттовском), и онтологическую историчность (в хайдеггеровском), но подчиняет их более фундаментальной конструкции — модели удержания мира.

Это методологическое уточнение позволяет перейти к проблеме границы. Общность определяется не только тем, что объединяет, но и тем, что отделяет. Граница устанавливает предел, в котором целостность сохраняет различимость и устойчивость.

В эпическом сознании граница имеет двоякий статус. С одной стороны, она выполняет структурно-онтологическую функцию: фиксирует контур целого и предотвращает смешение космоса и хаоса. Без границы общность утрачивает определённость, поскольку исчезает различение внутреннего порядка и внешней неопределённости. С другой стороны, граница обладает символико-нормативной функцией: она требует признания, охраны и соблюдения меры. Тем самым граница входит в структуру «эла» как обязательный элемент удержания целого.

Здесь возникает прямая связь категории «эла» с проблемой власти. Если «эл» есть онтологическая целостность, то её сохранение предполагает наличие структурного принципа, обеспечивающего удержание меры и предела. Граница не существует сама по себе: она должна быть признана, удержана и защищена. Следовательно, уже внутри анализа «эла» обнаруживается необходимость понятия власти как функции удержания меры.

В эпическом горизонте власть выступает не как произвольное господство, а как механизм сохранения предела, благодаря которому общность остаётся целостной. Она связана не только с управлением, но и с охраной границы — территории, нормы, допустимого, внутреннего порядка.

Тем самым граница в рамках параграфа десятого выступает как онтологическое условие существования общности и как предварительная категория власти. Власть возникает как ответ на необходимость удержания границы, а удержание границы становится условием сохранения космоса в коллективном бытии. Эта логика подготавливает переход к §11, где власть будет реконструирована как служение порядку и удержание меры, и одновременно закладывает основу для §12, в котором граница будет раскрыта как сакральная линия бытия, выражающая предельное различение космоса и хаоса.

§11. Власть как служение и удержание меры

Если «эл» в эпосе «Манас» был определён как форма онтологической общности, удерживающая целостность через меру, ответственность и сакральный смысл, то власть должна быть понята как структурный принцип сохранения этой формы. Речь идёт не о власти в эмпирико-политическом или институционально-административном смысле, а о власти как онтологической функции, обеспечи-

вающей устойчивость коллективного космоса. В этом контексте власть не противопоставляется общности и не возвышается над ней как внешняя сила; она возникает из внутренней необходимости удержания целого.

В классической политической философии вопрос о власти сопряжён с проблемой правления и легитимности. У Аристотеля власть оправдана постольку, поскольку она направлена на общее благо и соотнесена с добродетелью: формы правления оцениваются по критерию служения общему благу либо частному интересу. В гегелевской системе власть, воплощённая в государстве, выступает выражением объективного духа и рациональной универсальности: суверенитет мыслится как момент целостности, обеспечивающий единство многообразия посредством институционального опосредования. Обе традиции исходят из того, что власть получает легитимность через соотнесение с целым — либо через благо полиса, либо через универсальность рационально организованного государства.

Эпическая модель власти обнаруживает структурное родство с указанными подходами, однако её основание и способ рационализации иные. В эпосе власть не оформлена как абстрактная институция и не закреплена через писаное право. Она укоренена в самой структуре «эла» как онтологической общности. Власть возникает там, где выявляется необходимость удержания меры, защиты границы и предотвращения распада. Следовательно, её первичное назначение состоит не в господстве и не в распределении полномочий, а в сохранении целостности.

В этом смысле власть в эпосе носит характер служения. Однако служение здесь не следует понимать в моралистическом или риторическом ключе. Оно имеет онтологический статус: власть служит не частным интересам и не произвольной воле, а порядку как таковому. Она

выступает функцией поддержания соразмерности между различными силами внутри общности. Если «эл» определяется как согласованное многообразие, то власть предстает принципом координации и удержания этого многообразия в пределах меры [44].

Отсюда следует различие между властью как удержанием меры и властью как произволом. Произвольная сила разрушает границу и нарушает внутреннюю соразмерность, тем самым приближая общность к состоянию хаоса. В эпическом мировосприятии подобная форма власти не просто аморальна, но онтологически разрушительна: она подрывает саму структуру «эла». Следовательно, легитимность власти в эпосе определяется не процедурой и не формальным признанием, а способностью сохранять целостность и меру.

Власть в эпической онтологии не существует изолированно от фигуры носителя. Она персонализирована, но эта персонализация не означает субъективной произвольности. Личность правителя или вождя мыслится как носитель меры, а не как источник автономной воли. Его авторитет укоренён в признании того, что он выражает интересы целого и способен удерживать границу между космосом и хаосом. В этом отношении эпическая модель власти сочетает элементы харизматического доверия и нормативной ответственности: авторитет основан на доверии к способности удерживать порядок, а не на формальном статусе.

Сравнение с аристотелевской моделью выявляет принципиальное сходство в ориентации власти на общее благо. Однако если у Аристотеля добродетель правителя определяется рациональной способностью рассуждать о справедливом и полезном, то в эпосе решающим становится способность сохранять меру в предельной ситуации.

Власть проявляет себя не столько в управлении повседневностью, сколько в моменте угрозы распада: её сущность раскрывается в способности предотвратить хаос и восстановить целостность.

Сопоставление с гегелевской концепцией суверенитета позволяет уточнить различие по линии институционального опосредования. В гегелевской системе суверен выражает единство государства как рациональной тотальности; он является моментом решения, обеспечивающим целостность институциональной структуры. В эпической модели аналогичный момент единства присутствует, однако он не опосредован развернутой системой правовых форм. Единство удерживается через персонально-нормативные связи и признание власти как носителя космической соразмерности. Эпическая власть представляет собой доинституциональную форму суверенности, основанную не на рационально-правовом механизме, а на онтологическом признании меры.

Особое значение имеет связь власти с границей. Граница является условием существования общности, поскольку фиксирует контур целого и предотвращает смешение порядка и хаоса. Власть возникает как ответ на необходимость удержания этой границы. Она обеспечивает различение внутреннего и внешнего, допустимого и недопустимого, соразмерного и разрушительного. В этом смысле власть обладает охранительной функцией. Однако эта функция не сводится к внешней обороне: она включает поддержание внутренней меры, предотвращение чрезмерности и сохранение равновесия различий.

Власть, таким образом, выступает структурным элементом политической онтологии. Она не является случайным дополнением к общности, а составляет её внутреннюю необходимость. Без власти как функции удержания меры

«эл» лишается механизма самосохранения и становится уязвимым перед хаосом. Тем самым власть приобретает характер онтологического условия: она обеспечивает устойчивость коллективного космоса и его непрерывность.

Важно подчеркнуть, что эпическая власть не автономна по отношению к нравственному измерению. Она встроена в систему ответственности. Правитель не освобождён от меры; напротив, он подчинён ей в большей степени, чем другие, поскольку именно на нём концентрируется функция удержания целого. Его положение не выводит его за пределы космической соразмерности, а усиливает требование соответствия. В этом состоит принципиальное отличие легитимной власти от деспотического произвола: деспотизм нарушает меру и разрушает границу, тогда как легитимная власть удерживает их.

Дальнейшее философское уточнение требует раскрытия внутреннего основания власти как онтологической функции. Власть не может быть редуцирована к управлению или распределению полномочий, поскольку она возникает из структурной асимметрии самой общности: целое нуждается в центре координации, способном принимать решения в условиях неопределённости. Тем самым власть представляет собой внутренний ответ общности на собственную уязвимость, а не внешний механизм господства.

В эпическом мировосприятии власть не предшествует общности; она производна от неё. «Эл» как целое логически первичен, тогда как власть есть функция его самосохранения. В этом состоит отличие эпической модели от концепций, в которых власть мыслится как первичный акт установления порядка. В эпосе порядок уже дан как космическая архитектоника; власть обеспечивает его удержание в пространстве человеческого бытия. Она не

создает норму, а охраняет её и поддерживает её действие.

Особого рассмотрения требует проблема насилия. В классической политической теории власть часто связывается с монополией на легитимное применение силы. Эпическая модель вводит иное различение. Сила допустима лишь постольку, поскольку она служит восстановлению нарушенной меры. Применение силы не обладает самостоятельной ценностью; оно оправдано только в рамках удержания целостности. Когда сила утрачивает связь с мерой, она становится разрушительным фактором, подрывающим саму основу «эла». Эпос, таким образом, фиксирует различие между силой как инструментом порядка и силой как формой хаоса. Это различие имеет онтологический характер и не сводится к моральной оценке.

Историческая длительность власти также включена в эпическую архитектонику. Если «эл» существует в горизонте памяти и преемственности, то власть должна быть способна воспроизводить себя в рамках этой длительности. В эпосе власть вписана в преемственность: авторитет подтверждается не только текущим признанием, но и соответствием традиции. Тем самым власть получает историческое измерение: она легитимна постольку, поскольку сохраняет связь с памятью и не разрывает преемственность меры. Разрыв этой связи воспринимается как признак деградации, поскольку власть утрачивает укоренённость в структуре целого.

Необходимо уточнить и внутреннюю структуру распада власти. В эпической онтологии распад власти не равнозначен простому изменению носителя. Он означает нарушение функции удержания меры. Когда власть перестаёт служить целому и начинает действовать в интересах частного, происходит смещение центра тяжести: граница

размывается, различия выходят из-под контроля, согласованность превращается в конфликт. Кризис власти предстает как кризис соразмерности, приводящий к политическому хаосу, который коррелирует с космологическим нарушением порядка. Это подтверждает, что политическое измерение в эпосе встроено в общую онтологическую схему.

Следует обратить внимание и на экзистенциальное измерение власти. Хотя её функция структурна, она воплощается в конкретной личности. При этом личность носителя власти не автономна: она несёт повышенную меру ответственности. В эпосе власть сопряжена с риском, поскольку каждое решение имеет последствия для целого. Правитель выступает точкой концентрации ответственности, а не источником произвольной инициативы. Его свобода ограничена требованием соответствия мере; данная ограниченность не умаляет его статуса, а определяет его легитимность.

Власть в эпической модели, следовательно, обладает рядом взаимосвязанных характеристик: она производна от общности; она направлена на удержание меры; она легитимна постольку, поскольку сохраняет историческую преемственность; она утрачивает основание, когда перестаёт служить целому. Эти характеристики позволяют рассматривать власть как структурный принцип политической онтологии, а не как случайную историческую форму.

Сопоставление с классическими моделями подчеркивает оригинальность эпического подхода. В отличие от аристотелевской рационализации добродетельного правления и гегелевской институциональной концепции суверенитета, эпическая власть не формализуется в абстрактных правовых структурах. Она сохраняет непосредственную связь с космической соразмерностью. Её нормативность

укоренена не в законе как тексте, а в порядке как бытийной структуре. Тем самым эпос демонстрирует доинституциональную, но философски артикулированную модель политического удержания.

Подводя итог, можно утверждать, что власть в эпосе «Манас» понимается как служение порядку и как функция удержания меры в пространстве коллективного бытия. Она обеспечивает сохранение границы, координацию различий и защиту целостности. Её легитимность определяется соответствием космической соразмерности и исторической памяти. Утрата данной функции означает распад политического космоса и возвращение к хаосу.

Итоговая онтологическая схема власти в эпической модели

Систематизируя проведённый анализ, эпическую модель власти можно представить в виде онтологической схемы, раскрывающей её структурное место в архитектонике коллективного бытия. Если «эл» выступает как форма онтологической общности, а граница — как условие сохранения этой формы, то власть занимает позицию медиирующего принципа между целым и пределом. Она обеспечивает удержание целого через поддержание границы и сохранение меры.

В концентрированном виде данная структура может быть выражена следующим образом: **целостность — мера — граница — удержание — ответственность**. Целостность задаёт горизонт существования общности; мера определяет внутреннюю соразмерность различий; граница фиксирует предел, отделяющий космос от хаоса; удержание выступает как активный процесс сохранения порядка; ответственность составляет нормативное основание легитимности власти.

В указанной схеме власть не является первичным

началом и не стоит над общностью. Она производна от целостности и существует постольку, поскольку служит сохранению меры. При нарушении меры власть утрачивает онтологическое оправдание; при размывании границы она перестаёт выполнять свою функцию; при исчезновении ответственности власть трансформируется в произвол и тем самым переходит на сторону хаоса. Следовательно, власть как онтологическая функция неотделима от предела: она определяется не самодовлеющей волей, а необходимостью удерживать форму коллективного космоса.

Тем самым власть в эпической онтологии может быть определена как **структурная функция удержания меры в пределах границы ради сохранения целостности**. Её сущность заключается не в доминировании, а в обеспечении устойчивости коллективного бытия; она соотнесена не с частным интересом, а с целым; не с произвольной инициативой, а с необходимостью поддержания соразмерности; не с силой как самоценностью, а с предотвращением распада.

В более абстрактной перспективе власть выступает как **медиирующий принцип между космосом и хаосом.** Она действует на границе, где возникает риск разрушения порядка. В этом пограничном положении раскрывается её функция: удерживать целостность от распада и обеспечивать переход от угрозы к восстановлению меры. Тем самым власть включена в космологическую драматургию эпоса как ответ на возможность хаоса и как форма сопротивления распаду.

Для концептуальной концентрации итог может быть выражен через три взаимосвязанных уровня — онтологический, нормативный и исторический.

1. **Онтологический уровень.** Власть выступает как функция удержания целостности. Она производна от «эла»

как формы коллективного космоса и существует постольку, поскольку обеспечивает сохранение меры и границы. Её сущность определяется поддержанием соразмерности различий и предотвращением распада.

2. **Нормативный уровень.** Власть определяется ответственностью перед общностью. Её легитим-ность укоренена в соответствии космической мере и в служении целому. Нарушение меры, утрата границы или подмена общего частным интересом ведут к онтологической делегитимации власти. Нормативность власти здесь не внешняя и не процедурная; она внутренне связана с её функцией удержания порядка.

3. **Исторический уровень.** Власть проявляется как механизм сохранения преемственности и длительности коллективного бытия. Она вписана в линию памяти, традиции и исторической ответственности. Власть легитимна постольку, поскольку обеспечивает непрерывность формы «эла» во времени и сохраняет связь с прошлым как действующим основанием настоящего.

Синтезируя указанные уровни, эпическую модель власти можно выразить в следующей формуле: **власть есть онтологически необходимая функция удержания меры в пределах границы ради сохранения исторически длительной целостности общности**. Она легитимна в той мере, в какой служит порядку и соразмерности; она утрачивает основание там, где перестаёт быть принципом сохранения целого.

§12. Граница как сакральная линия бытия

Если власть в эпической онтологии была определена как функция удержания меры в пределах границы, то сама граница должна быть осмыслена как предельное условие возможности коллективного космоса. Граница не является внешней линией раздела и не сводится к территориальному

пределу; она представляет собой структуру различения, без которой невозможна определённость как таковая. В эпосе «Манас» граница выступает как онтологическая линия, фиксирующая контур целого и тем самым предотвращающая распад формы [44].

В философской традиции предел мыслится как условие бытия определённого. У Аристотеля предел завершает форму и придаёт ей устойчивость; у Гегеля определённость возникает через отрицание и различие. Эпическая онтология воспроизводит данную логику в коллективном измерении: «эл» существует как целое постольку, поскольку обладает границей. При отсутствии границы исчезает различие между внутренним и внешним, между упорядоченным и хаотическим, между допустимым и разрушительным. Следовательно, граница является не производным элементом политической организации, а первичным структурным принципом космической и коллективной определённости.

Анализ границы в эпосе предполагает различение трёх взаимосвязанных уровней: пространственного, нормативного и символического.

На пространственном уровне граница фиксирует территориальный контур общности, отделяя пространство порядка от пространства потенциальной угрозы. Однако эпическая граница не мыслится исключительно как географическая линия; её нарушение интерпретируется как посягательство на саму структуру космоса. За пределом границы начинается зона неопределённости, в которой мера не гарантирована. Тем самым пространственный аспект границы неизбежно сопряжён с её онтологическим значением.

На нормативном уровне граница выступает как предел допустимого. Она задаёт внутренние ограничения действия, определяя, что является соразмерным, а что вы-

ходит за предел меры. Нарушение этой границы означает трансгрессию, то есть выход за предел космического порядка. В эпическом сознании подобный выход не является нейтральным актом; он несёт угрозу разрушения целого. Следовательно, нормативная граница не сводится к моральному запрету, а функционирует как структурный механизм удержания соразмерности.

На символическом уровне граница приобретает сакральный характер. Она связана с памятью, исторической линией общности, её именем и достоинством. Сакральность границы означает признание её как предельной ценности, нарушение которой воспринимается как разрушение космического порядка. В этом смысле граница не только охраняется физически, но и воспроизводится через ритуал, традицию и коллективную память. Её устойчивость определяется не столько силой оружия, сколько признанием её значимости.

Особого анализа требует проблема трансгрессии. В эпической онтологии пересечение границы возможно, однако оно подлежит оправданию через восстановление меры. Легитимное пересечение границы не разрушает космос, а защищает его. Тем самым граница не выступает абсолютной изоляцией; она допускает динамику, но исключительно в пределах сохранения целостности. Нелегитимное пересечение, напротив, ведёт к хаосу, поскольку разрушает структуру различения.

Связь границы с властью приобретает здесь концептуальную завершённость. Власть выступает как принцип охраны и удержания границы, однако она не произвольно устанавливает её. Граница предшествует власти как условие определённости. Власть реализует её защиту и поддерживает её нормативный статус. Если власть сама нарушает предел, она утрачивает статус хранителя космоса и становится фактором распада. Таким образом, леги-

тимность власти определяется её отношением к границе: она оправдана постольку, поскольку служит её сохранению.

Не менее значимым является историческое измерение границы. Граница не существует как статическая данность; она воспроизводится во времени. Каждое поколение подтверждает её значимость через признание и действие. Утрата памяти о границе ведёт к размыванию её символического статуса и, как следствие, к ослаблению целостности. Следовательно, граница обладает диахронным измерением: она соединяет прошлое, настоящее и будущее в линии исторической ответственности.

Онтологическая схема границы может быть представлена следующим образом: различение — предел — признание — охрана — сохранение формы. Различение задаёт условие определённости; предел фиксирует форму; признание придаёт границе легитимность; охрана обеспечивает её устойчивость; сохранение формы гарантирует продолжение космоса. В данной структуре граница выступает центральным элементом, соединяющим метафизическое и политическое измерения.

Для методологической симметрии с предыдущим параграфом целесообразно сформулировать итоговую трёхуровневую формулу границы.

На онтологическом уровне граница является условием определённости и существования коллективного космоса. Она фиксирует различие между порядком и хаосом и тем самым делает возможным целостное бытие «эла».

На нормативном уровне граница определяет предел допустимого и задаёт меру действия. Её нарушение означает трансгрессию, угрожающую соразмерности, тогда как её сохранение поддерживает внутреннюю гармонию общности.

На историческом уровне граница обеспечивает преемственность и длительность. Она воспроизводится через память и ответственность поколений, соединяя пространственный и временной контуры коллективного бытия.

Синтезируя указанные уровни, можно утверждать, что граница в эпосе «Манас» представляет собой сакральную линию бытия, структурирующую различение космоса и хаоса, определяющую меру действия и обеспечивающую историческую устойчивость общности. Её сохранение является условием продолжения коллективного космоса; её разрушение ведёт к утрате формы.

§12.1. Экзистенциальное и антропологическое измерение границы

Дополнительного прояснения требует вопрос о внутренней напряжённости самой границы. Если граница является условием определённости, то она одновременно представляет собой зону наибольшего риска. Именно на границе концентрируется предельное напряжение между космосом и хаосом. Граница — это не только линия устойчивости, но и потенциальная точка прорыва. В этом смысле она обладает драматургическим измерением: на границе разворачивается судьба целого.

Эпическая онтология позволяет увидеть, что граница существует не как неподвижный барьер, а как динамическая структура. Она удерживается действием, подтверждается жертвой, укрепляется через память и ослабевает при утрате внутренней меры. Тем самым граница является процессом воспроизводства. Её устойчивость зависит от способности общности к самодисциплине и сохранению внутренней соразмерности. При нарушении внутренней меры внешняя граница становится уязвимой.

В данном контексте принципиально различение гра-

ницы как линии формы и границы как линии идентичности. Первая фиксирует контур порядка, вторая закрепляет самоосознание общности. Когда эпос связывает границу с достоинством, памятью и исторической линией, он тем самым указывает, что её нарушение означает не только внешнюю агрессию, но и посягательство на самость «эла». Граница становится пространством совпадения бытия и идентичности.

Следует подчеркнуть, что граница в эпосе не имеет исключительно негативного значения запрета. Она выполняет конструктивную функцию. Без границы невозможна концентрация формы. Как в метафизике предел завершает сущность, так и в коллективном бытии граница завершает целостность. Она обеспечивает устойчивость, не позволяя различиям распасться в неопределённость. В этом смысле граница выступает условием внутренней свободы, а не её отрицанием: только в пределах формы возможна соразмерная активность.

Особое значение приобретает связь границы с понятием жертвы. В эпическом сознании охрана границы сопряжена с предельным усилием, вплоть до самопожертвования, что указывает на её высший статус. Защита границы означает защиту порядка как такового. Здесь граница приобретает экзистенциальное измерение: она становится линией, на которой решается судьба целого.

Дополнительный аспект связан с внутренними границами самой общности. Граница существует не только по отношению к внешнему иному, но и внутри «эла» — как предел допустимого поведения, как мера различий ролей и функций. Разрушение внутренних границ столь же опасно, как и нарушение внешнего предела. Когда различия утрачивают соразмерность, возникает внутренний хаос, подтачивающий целостность изнутри. Следователь-

но, граница является универсальным принципом структурирования как внешнего, так и внутреннего измерения коллективного бытия.

Таким образом, граница в эпосе предстает как точка концентрации онтологического напряжения, соединяющая форму и риск, порядок и возможность распада, идентичность и уязвимость. Именно поэтому она требует не только охраны, но и постоянного подтверждения через действие и признание.

Если сопоставить данный вывод с предыдущим параграфом, становится очевидным, что власть и граница образуют взаимодополняющую структуру. Власть без границы превращается в произвол, лишённый предела. Граница без власти становится уязвимой, лишённой механизма удержания. Их взаимосвязь образует устойчивую конфигурацию политической онтологии: целостность — граница — власть — мера — сохранение.

Дополнительного философского прояснения требует проблема чрезмерности как антитезы границы. Если граница является условием определённости, то её отрицание проявляется не только во внешнем вторжении, но и во внутренней экспансии. В эпической онтологии хаос начинается не только при нарушении территориального предела, но и при возникновении чрезмерности — выхода за предел меры.

Чрезмерность представляет собой онтологическое превышение формы. Она проявляется как нарушение соразмерности, отказ от самоограничения, стремление к неограниченной силе или доминированию. Эпос демонстрирует, что разрушительным является не различие как таковое, а его несдержанность. Там, где сила утрачивает соразмерность целому, она становится фактором распада. Следовательно, граница существует не только как внешняя

линия, но и как внутренняя способность к самоограничению.

Таким образом, граница в эпической онтологии выполняет двойную функцию: она охраняет космос от хаоса и одновременно удерживает космос от собственной потенциальной чрезмерности. В этом заключается её глубинный философский смысл.

Тем самым параграф приобретает концептуальную завершённость: граница предстает как сакральная линия бытия, как принцип самоограничения силы, как условие исторической длительности и как узловой пункт напряжения между космосом и хаосом. Однако указанная завершённость не означает исчерпанности анализа. Напротив, логика исследования требует дополнительного концептуального уточнения самой категории «сакральности», чтобы избежать её возможной редукции к символико-религиозному или мифологическому уровню.

Если граница определяется как сакральная линия бытия, то сакральность должна пониматься в онтологическом, а не конфессиональном смысле. В эпической онтологии сакральным является не то, что окружено обрядом, а то, что обладает предельной значимостью для сохранения формы. Сакральность обозначает статус предельного условия: утрата сакрального ведёт к распаду структурной целостности. В этом смысле граница сакральна не потому, что она освящена традицией, а потому, что она конституирует возможность космоса как упорядоченного целого.

Следовательно, сакральность границы имеет строго онтологическое основание. Она вытекает из функции различения. Без различения невозможна определённость; без определённости невозможна форма; без формы невозможна устойчивость. Тем самым сакральность границы

укоренена в её статусе условия бытия определённого. Это переводит анализ из сферы символики в сферу категориальной строгости.

В данном контексте необходимо подчеркнуть продуктивный характер границы. Она не только фиксирует различие, но и производит его. Граница не отражает уже существующую дифференциацию, а конституирует её. Пространство становится упорядоченным постольку, поскольку ограничено; действие становится нормативным постольку, поскольку соотнесено с пределом. Граница формирует поле значимости, внутри которого возможны субъект, власть и ответственность.

Из этого следует принципиальный методологический вывод: граница не может рассматриваться как вторичный элемент по отношению к субъекту или политической организации. Напротив, субъект и власть возможны лишь в пределах уже установленной структуры различения. Если отсутствует граница, отсутствует и возможность легитимного действия. Тем самым граница занимает приоритетное положение в иерархии эпической онтологии.

Дальнейшее уточнение требует рассмотрения границы как формы продуктивной негативности. В философском смысле предел связан с отрицанием: он отделяет одно от другого. Однако это отрицание не разрушительно, а конститутивно. Через отрицание возникает определённость. Отказ от предела означает отказ от формы. Эпическая онтология демонстрирует, что устранение негативности приводит не к свободе, а к распаду различий и к аморфности. Граница, таким образом, воплощает конструктивную функцию отрицания, обеспечивающую устойчивость целого.

В этом аспекте граница выступает формой опосредования между множественностью и единством. Она

удерживает различия, не позволяя им распасться в хаос, и одновременно не допускает их полного устранения. Если различие абсолютизируется, возникает фрагментация; если различие уничтожается, возникает аморфность. Граница удерживает их в динамическом равновесии.

Особого внимания заслуживает темпоральная структура границы. Граница существует не только как пространственный контур, но и как временная линия. Историческая память закрепляет пределы допустимого, формируя устойчивые нормативные ориентиры. Нарушение исторической преемственности ведёт к размыванию предела и к утрате обязательности границы. Тем самым граница обладает хронотопическим характером: она соединяет пространственную определённость и временную длительность.

Пространственная граница без исторической памяти превращается в формальную линию; историческая память без пространственной фиксации теряет конкретность. Их синтез образует устойчивую конфигурацию коллективного космоса. Следовательно, граница есть не только географический и не только символический феномен, а структурное единство пространства и времени.

Анализ соотношения границы и идентичности позволяет дополнительно уточнить её статус. Идентичность не предшествует границе; она формируется в процессе различения. Граница фиксирует различие между «своим» и «иным» и тем самым структурирует самоосознание общности. Там, где граница размыта, идентичность становится неопределённой. Кризис границы есть одно-временно кризис самоопределения.

Однако граница не тождественна изоляции. Она допускает контакт и взаимодействие, но при условии сохранения различения. Взаимодействие без различия

ведёт к растворению формы. Следовательно, граница выступает условием диалога, а не его отрицанием. Только обладая определённостью, общность способна вступать во взаимодействие, не утрачивая собственной формы.

Антропологическое измерение границы раскрывается в категории самоограничения. Если граница является принципом предела, то она предполагает внутреннюю дисциплину. Самоограничение — это не внешнее принуждение, а сознательное удержание меры. Нарушение границы в эпическом сознании связано с утратой внутреннего контроля, с переходом силы в чрезмерность. Тем самым внешняя граница опирается на внутреннюю способность к пределу.

Отсюда вытекает важная закономерность: внешняя граница устойчива лишь при наличии внутренней границы. Ослабление внутреннего самоограничения делает внешние пределы формальными и уязвимыми. Эпос утверждает приоритет внутренней меры как основания внешней устойчивости.

Категория чрезмерности раскрывает деструктивный полюс границы. Чрезмерность стремится устранить саму идею предела. Она есть отрицание формы как таковой. Однако эпическая онтология показывает, что чрезмерность лишена длительности: она может временно расширяться, но не способна обеспечить устойчивость. Отсутствие предела ведёт к ускоренному распаду.

Следовательно, граница является условием продолжительности. Без предела невозможна история как сохранение формы во времени. Граница соединяет момент действия с перспективой будущего, обеспечивая возможность длительности.

Важно подчеркнуть, что граница не возникает исключительно в ответ на угрозу. Она имеет априорный

статус структурного принципа. Угроза лишь проявляет её значение. Даже при отсутствии конфликта граница функционирует как условие определённости и устойчивости. Тем самым её статус является онтологическим, а не событийным.

Расширенная формула границы может быть представлена следующим образом: различение — предел — мера — самоограничение — признание — воспроизводство — длительность. Эта последовательность раскрывает структурную логику сакральной линии бытия. Различение создаёт определённость; предел фиксирует форму; мера регулирует соразмерность; самоограничение предотвращает чрезмерность; признание обеспечивает легитимность; воспроизводство поддерживает устойчивость; длительность гарантирует историческое продолжение.

Таким образом, граница выступает структурным центром эпической онтологии, соединяя метафизическое измерение различения, нормативное измерение меры, антропологическое измерение самоограничения и историческое измерение длительности. Её разрушение означает подрыв самой формы коллективного бытия.

В заключение следует подчеркнуть: сакральная линия границы не устраняет динамику, а организует её. Она удерживает напряжение между импульсом и формой, между силой и пределом, между расширением и сохранением. Именно в этом напряжении раскрывается драматургия космоса. Граница не подавляет движение; она вписывает его в структуру длительности, обеспечивая возможность продолжения целого.

Углубляя анализ, необходимо зафиксировать ещё одно принципиальное обстоятельство: граница в эпической онтологии не только структурирует пространство и время, но и задаёт горизонт ответственности. Если граница есть

условие формы, то её сохранение становится не внешней обязанностью, а внутренним долгом. Ответственность в данном контексте не предшествует границе; она возникает из её признания. Там, где предел осознаётся как значимый, возникает обязанность его удержания.

Следовательно, граница обладает нормативно-экзистенциальным измерением. Она не существует без субъекта признания. Хотя граница имеет онтологический статус, её реальность в историческом бытии поддерживается через действие. Отсутствие признания приводит к её постепенной эрозии. Таким образом, граница соединяет структуру и волю, форму и акт её поддержания.

В этом аспекте необходимо различать два режима существования границы: имплицитный и эксплицитный. В имплицитном режиме граница действует как невидимая структура порядка; она не требует постоянной артикуляции, поскольку её признание является самоочевидным. В эксплицитном режиме, напротив, граница становится предметом сознательного утверждения, поскольку её значимость поставлена под вопрос. Именно в периоды кризиса сакральность границы проявляется наиболее отчётливо.

Тем самым граница обнаруживает парадоксальную закономерность: чем устойчивее космос, тем менее заметна граница; чем сильнее угроза распада, тем явственнее проявляется её предельная значимость. Это указывает на скрытую драматургию её существования. Граница всегда присутствует, но не всегда осознаётся как предел.

Особого внимания заслуживает вопрос о соотношении границы и свободы. На первый взгляд, предел может восприниматься как ограничение свободы. Однако в эпической онтологии свобода не мыслится как произвольная экспансия. Свобода возможна только в пределах формы. Без границы действие лишается направленности и

утрачивает устойчивость. Следовательно, граница не подавляет свободу, а делает её возможной.

Свобода вне предела превращается в произвол; свобода в пределах формы становится ответственным действием. Таким образом, граница выступает условием внутренне соразмерной свободы. Это обстоятельство придаёт понятию сакральности дополнительную глубину: сакральным является не запрет, а сама возможность устойчивого действия.

Ещё один важный аспект связан с феноменом легитимности. Граница не только структурирует космос, но и задаёт критерий оценки действий. Действие является легитимным постольку, поскольку оно соразмерно пределу. Нарушение границы без восстановления меры подрывает не только нормативный порядок, но и саму структуру доверия внутри общности. Тем самым граница становится источником легитимности.

В этом контексте можно говорить о герменевтике границы. Предел не всегда дан в виде очевидной линии; он требует интерпретации. Историческая ситуация может ставить под вопрос прежние формы различения. Однако сама необходимость интерпретации не отменяет существования предела. Напротив, она подтверждает, что граница не является механическим контуром, а требует постоянного осмысления.

Тем самым граница выступает как динамический принцип, соединяющий постоянство и историчность. Её онтологический статус неизменен, но формы её артикуляции могут варьироваться. Это позволяет избежать как догматического закрепления границы, так и её релятивистского размывания.

Следует также подчеркнуть, что граница структурирует не только коллективное, но и индивидуальное изме-

рение бытия. Внутренняя способность к пределу формирует характер действия. Человек, лишённый внутренней границы, склонен к чрезмерности; общность, лишённая внутреннего предела, подвержена распаду. Тем самым эпическая онтология обнаруживает универсальность принципа границы: он действует на всех уровнях — от индивидуального до космического.

Ещё одно углубление связано с понятием формы. Граница не просто окружает форму; она завершает её. Без предела форма остаётся незавершённой и нестабильной. Следовательно, граница является условием завершённости. Это завершение не означает неподвижности, но обозначает устойчивую конфигурацию, способную сохраняться во времени.

Отсюда вытекает принципиальный вывод: космос существует постольку, поскольку он ограничен. Неограниченность тождественна хаосу. Эпическая онтология тем самым утверждает примат формы над бесформенной экспансией. Граница становится принципом, который удерживает бытие от распада в неопределённость.

Если рассматривать всё сказанное в совокупности, то можно утверждать, что граница выполняет четыре фундаментальные функции:

1. онтологическую — как условие определённости;
2. нормативную — как предел соразмерности;
3. историческую — как принцип длительности;
4. антропологическую — как способность к самоограничению.

Именно синтез этих функций придаёт границе статус сакральной линии бытия.

В заключительном уточнении следует отметить, что граница не является окончательным покоем. Она всегда находится в состоянии напряжения. Космос и хаос не

существуют как абсолютно раздельные субстанции; они соприкасаются в точке предела. Граница есть место их соприкосновения. Это соприкосновение не уничтожает космос, но постоянно испытывает его устойчивость.

Таким образом, граница предстает как динамическое равновесие между сохранением и риском. Она не устраняет возможность распада, но делает возможным его преодоление. В этом заключается её драматургический потенциал: граница — это линия, на которой решается судьба формы.

Именно здесь логика анализа достигает предельной концентрации. Если граница есть точка соприкосновения космоса и хаоса, если она требует признания, самоограничения и действия, то неизбежно возникает вопрос о тех состояниях, в которых напряжение предела становится максимальным. Не называя их пока событийно, можно утверждать, что существуют исторические режимы, в которых граница перестаёт быть латентной и вступает в состояние предельной актуализации.

Тем самым исследование подходит к переходу от анализа структуры к анализу её предельных проявлений. Граница уже осмыслена как сакральная линия бытия; следующим шагом должно стать рассмотрение тех форм исторического опыта, в которых эта линия либо подтверждается, либо подвергается испытанию.

Для дальнейшего прояснения необходимо обратить внимание на ещё одно измерение границы — её предикативную функцию. Граница не только структурирует пространство и действие, но и определяет возможность высказывания о целостности. Там, где отсутствует предел, невозможно сформулировать устойчивое суждение о «своём» и «ином», о допустимом и разрушительном. Следовательно, граница лежит в основании не только поли-

тической и нормативной структуры, но и когнитивной определённости.

В этом смысле граница выступает как условие смыслообразования. Смысл возникает в различии. Если различие устранено, исчезает поле смысловой артикуляции. Эпическая онтология тем самым показывает, что граница является не только пространственно-историческим, но и семантическим принципом. Она делает возможным различение значимого и незначимого, достойного и недостойного, справедливого и разрушительного.

Из этого следует, что кризис границы неизбежно сопровождается кризисом смысла. Когда предел размывается, утрачиваются критерии различения. В результате возникает состояние неопределённости, в котором действия теряют ориентиры, а нормы — обязательность. Таким образом, граница выполняет фундаментальную когнитивно-нормативную функцию.

Далее следует рассмотреть онтологическое напряжение между границей как формой и границей как процессом. С одной стороны, граница фиксирует форму; с другой — она постоянно воспроизводится. Это означает, что граница не совпадает с геометрической линией или институциональным контуром. Она существует как динамическое удержание формы. Удержание предполагает усилие, а усилие — возможность ослабления. Следовательно, граница не гарантирована автоматически; она требует постоянного подтверждения.

Это подтверждение осуществляется через действие. Однако действие, направленное на сохранение границы, не тождественно насилию. Эпическая логика различает силу как соразмерное средство удержания формы и силу как чрезмерную экспансию. Граница задаёт критерий этого различения. Без предела невозможно определить, где сила

служит сохранению космоса, а где она становится фактором распада.

Тем самым граница оказывается принципом нормативной оценки самой силы. Сила, лишённая соотнесения с пределом, утрачивает легитимность. Она перестаёт быть средством защиты формы и превращается в источник хаоса. В этом заключается глубинная философская интенция эпоса: не сила как таковая является ценностью, а сила, удерживаемая мерой.

Необходимо также подчеркнуть, что граница структурирует отношение к иному. «Иное» в эпической онтологии не тождественно хаосу. Оно становится хаотическим лишь тогда, когда нарушает предел. Следовательно, граница не демонизирует иное; она регулирует отношение к нему. Это позволяет избежать упрощённого противопоставления «своего» и «чужого». Граница устанавливает режим взаимодействия, а не абсолютной враждебности.

В этом аспекте граница приобретает статус медиатора. Она не только разделяет, но и связывает. Предел указывает на точку соприкосновения различий. В этой точке возможен как конфликт, так и признание. Граница является местом потенциального перехода, но переход этот допустим лишь при сохранении меры. Таким образом, граница есть условие регулируемого перехода, а не абсолютной непроницаемости.

Следующее углубление связано с понятием устойчивости. Устойчивость космоса не означает его неподвижности. Она означает способность сохранять форму при изменениях. Граница выступает механизмом этой устойчивости. Она удерживает различия в допустимых пределах, не позволяя изменениям разрушить структуру целого. Тем самым граница делает возможной историческую изменчивость без утраты идентичности.

Из этого следует принципиальный вывод: граница не противостоит изменению; она делает его возможным. Изменение без предела превращается в распад; предел без изменения превращается в стагнацию. Эпическая онтология удерживает динамическое равновесие между этими полюсами. Граница является условием соразмерного развития.

Особое философское значение имеет тот факт, что граница не устраняет хаос полностью. Хаос не исчезает; он остаётся потенцией распада. Граница не уничтожает его, а ограничивает. Это означает, что космос никогда не является абсолютно гарантированным состоянием. Он удерживается через постоянное различение. Тем самым граница фиксирует не окончательную победу порядка, а его непрерывное утверждение.

Именно здесь проявляется глубинная драматургия эпической онтологии. Космос не существует как раз и навсегда установленная структура; он удерживается в напряжении. Граница — это линия этого напряжения. Она указывает на возможность распада, но одновременно на возможность его предотвращения.

Можно утверждать, что граница есть форма предельной концентрации ответственности. Там, где она проходит, решается судьба целого. Нарушение границы означает не локальное отклонение, а угрозу форме. Следовательно, граница структурирует поле высшей ответственности. Она определяет, где действие приобретает предельную значимость.

В этом смысле граница соединяет онтологию и этику. Она не является только структурой бытия; она задаёт нормативную ориентацию действия. Сохранение формы становится этическим требованием. Нарушение меры приобретает моральное измерение. Эпическая онтология

тем самым демонстрирует неразрывность онтологического и нормативного.

Дополнительное уточнение требует различение между внешней и внутренней актуализацией границы. Внешняя актуализация связана с угрозой извне; внутренняя — с утратой меры внутри общности. Эпос показывает, что внешняя угроза становится разрушительной лишь тогда, когда внутренняя граница уже ослаблена. Следовательно, первичным является состояние внутреннего предела.

Отсюда вытекает важное следствие: сохранение космоса начинается с удержания внутренней формы. Внешний предел является продолжением внутренней меры. Если внутренняя структура размыта, внешняя граница становится символической и легко преодолимой. Тем самым эпическая онтология подчёркивает первичность внутреннего самоограничения.

В завершении данного этапа анализа можно зафиксировать, что граница выступает:

– как условие определённости и смыслообразования;
– как механизм нормативной оценки действия и силы;
– как медиатор отношения к иному;
– как принцип устойчивости и соразмерного изменения;
– как точка концентрации ответственности;
– как место соприкосновения космоса и хаоса.

Эти функции образуют целостную метафизическую структуру. Граница оказывается не частным элементом эпического мира, а его структурным центром.

§13. Война и мир как формы сохранения целого

Если граница в эпической онтологии была раскрыта как сакральная линия различения космоса и хаоса, как принцип самоограничения и условие исторической длительности, то война и мир должны быть поняты как

событийно-режимные формы функционирования этой границы. Иными словами, речь идёт не о политико-историческом описании военных столкновений и периодов мирного сосуществования, а о выявлении их **онтологического статуса** в структуре эпического мировосприятия. В эпосе «Манас» война и мир выступают не случайными историческими фазами, а способами удержания или восстановления целостности, то есть способами сохранения коллективного космоса.

Прежде всего необходимо преодолеть редукцию войны к простому насилию. В эпической онтологии война не мыслится как самодовлеющая ценность и не оправдывается экспансией ради самой экспансии. Её онтологический смысл заключается в защите границы и восстановлении нарушенной меры. Война возникает тогда, когда нарушено различение, когда хаос угрожает космосу, когда предел перестаёт удерживать форму. Следовательно, война представляет собой крайнее средство сохранения целого — предельную форму защиты порядка [44].

Этот тезис позволяет уточнить отличие эпической модели от модерных концепций войны как продолжения политики иными средствами. В эпосе война не продолжает политику; она возникает как реакция на нарушение космической соразмерности. Её легитимность определяется не интересом и не расчётом, а необходимостью восстановления меры. Если граница утрачена или попрана, война становится актом возвращения различия, то есть способом повторного проведения линии между порядком и хаосом.

Однако война в эпической онтологии не является автономной. Она всегда соотнесена с миром как желаемым состоянием устойчивости. Мир, в свою очередь, не есть простое отсутствие войны. Он представляет собой режим соразмерности, в котором граница признана, мера соблю-

дается, а различия удерживаются без чрезмерности. Мир есть состояние внутренней и внешней согласованности, при котором необходимость насилия отсутствует не «по факту времени», а по причине того, что форма целого не подвергается разрушению.

Тем самым война и мир образуют диалектическую пару: мир выступает нормальным режимом космоса, война — режимом исключительного напряжения. Вместе с тем данное напряжение не разрушает структуру как таковую, а может способствовать её укреплению, если направлено на восстановление предела. Здесь обнаруживается методологически значимая установка эпической онтологии: даже крайние формы действия подчинены принципу меры, а предельность ситуации не снимает нормативности, но, напротив, делает её более строгой.

Отсюда следует необходимость специального рассмотрения чрезмерности войны. Если война перестаёт быть средством восстановления границы и превращается в самодовлеющую экспансию, она утрачивает онтологическое оправдание. Чрезмерная война разрушает то, что призвана защищать. Эпос тем самым устанавливает предел войны: она допустима лишь в горизонте служения целому. Это возвращает нас к категории самоограничения. Даже в состоянии предельного напряжения граница не должна исчезать; напротив, она должна быть восстановлена и удержана.

Однако риски присущи не только войне. Мир также не свободен от опасности. Мир без меры способен привести к размыванию границы, к утрате бдительности, к постепенному проникновению хаоса. Следовательно, мир требует внутренней дисциплины и постоянного подтверждения границы через признание и ответственность. Мир в эпосе есть активный режим удержания формы, а не

пассивное отсутствие конфликта.

В данной рамке фигура героя приобретает концептуально необходимый статус. Герой выступает как медиатор между войной и миром. Он не воплощает агрессию ради агрессии, но и не уклоняется от необходимости действия. Его задача состоит в том, чтобы распознать момент, когда граница требует защиты, и одновременно не допустить превращения войны в чрезмерность. Тем самым героическое действие является формой поддержания динамического равновесия между миром и войной, то есть формой сохранения меры в условиях, где мера наиболее уязвима.

Историческое измерение войны и мира также принципиально для эпической онтологии. Война может выступать моментом переопределения общности, подтверждением её границы и восстановлением её идентичности. Мир, напротив, закрепляет достигнутую форму и обеспечивает её длительность. Вместе они образуют ритм исторического существования «ЭЛ». Этот ритм не хаотичен; он подчинён логике сохранения целого: война возникает как ответ на нарушение, мир — как результат восстановления.

В виде концентрированной схемы война и мир могут быть представлены так: нарушение границы — напряжение — восстановление различия — утверждение меры — возвращение к устойчивости. В данной структуре война выступает фазой напряжения и восстановления, мир — фазой устойчивости и закрепления. При этом оба режима подчинены сохранению космоса.

Для методологической завершённости целесообразно сформулировать итоговую трёхуровневую формулу.

На онтологическом уровне война и мир представляют собой режимы функционирования границы: мир выражает устойчивость различения, война — его предельную защиту

и восстановление.

На нормативном уровне война легитимна лишь постольку, поскольку она служит сохранению меры; мир же требует активного поддержания соразмерности. Чрезмерность в обоих режимах ведёт к разрушению целого.

На историческом уровне война и мир образуют ритм длительности общности: война подтверждает границу через действие, мир закрепляет её через признание и преемственность.

Синтезируя сказанное, можно утверждать, что в эпосе «Манас» война и мир не противопоставлены как добро и зло, а соотнесены как две формы сохранения целого. Они являются событиями границы — моментами, в которых решается судьба космоса в пространстве человеческой совместности.

Дальнейшего уточнения требует тезис о событийной природе войны и мира в эпической онтологии. Если граница определена как предельная структура различения, то война и мир оказываются не просто состояниями, а формами, в которых эта структура становится исторически действенной. Иначе говоря, война и мир представляют собой способы актуализации границы, то есть способы, посредством которых «эл» поддерживает или восстанавливает собственную определённость. Поскольку граница не существует как нейтральная данность, она должна быть подтверждена; подтверждение же имеет событийный характер. Война и мир в этом смысле — формы подтверждения.

Далее следует развести два типа войны: войну как разрушение и войну как восстановление. В эпической онтологии разрушение само по себе не обладает оправданием и не может быть первичным смыслом войны. Война приобретает онтологическую легитимность лишь в

той мере, в какой выступает актом восстановления различия, то есть возвращением границы как условия формы. Если война утрачивает связь с восстановлением, она превращается в хаотическое насилие и тем самым выходит за предел космоса. Следовательно, эпос имплицитно задаёт критерий: война оправдана не фактом силы, а направленностью на возвращение меры.

Эта линия позволяет уточнить роль меры в структуре войны. Мера в эпосе выступает как внутренний предел даже в предельной ситуации. Война как событие, приближающееся к хаосу, не отменяет меры, а испытывает её. Мера становится не менее, а более обязательной. Тем самым эпическое сознание фиксирует методологически продуктивную установку: предельность не снимает норму; предельность выявляет подлинное значение нормы. Война обнаруживает меру как основание различения между легитимным действием и разрушительным произволом.

Не менее последовательно должен быть углублён анализ мира как онтологического режима. Мир в эпосе не тождественен покою, не означает устранения напряжения и не есть простая пауза между войнами. Мир следует понимать как форму устойчивой соразмерности, где граница функционирует без необходимости предельного подтверждения насилием. Однако это не означает, что граница исчезает. Напротив, именно в мире граница получает наибольшую символическую и нормативную выраженность: она признаётся, закрепляется, становится элементом внутренней дисциплины. Мир есть режим внутреннего самоудержания, в рамках которого общность сохраняет себя через согласование различий, через признание нормы, через воспроизводство памяти.

Отсюда возникает необходимость различать мир как устойчивость и мир как размывание. Там, где мир пере-

стаёт быть удержанием меры и превращается в самодовольное отсутствие напряжения, граница ослабевает. Ослабление границы ведёт к утрате различения и к скрытому проникновению хаоса. Следовательно, мир несёт собственный риск: риск не через нападение, а через внутреннюю утрату формы. Тем самым реконструируются два предельных отклонения: война как чрезмерность силы и мир как чрезмерность расслабления. Обе крайности подрывают целостность, поскольку обе разрушают границу: первая — через насилие, вторая — через размывание.

Эта логика требует более точного понимания границы как события: война и мир выступают не только как режимы внешнего взаимодействия, но и как способы внутренней организации общности. Война как событие границы актуализирует внутреннюю структуру «эла», усиливая требование солидарности, ответственности и подчинения частного общему. Мир как событие границы актуализирует другую сторону — необходимость воспроизводства нормы без внешнего давления. В обоих случаях граница выступает механизмом формирования коллективной субъектности. Следовательно, война и мир имеют не только политический, но и антропологический смысл: они формируют тип субъекта и тип ответственности, соответствующие сохранению целого.

Отдельного рассмотрения требует вопрос о легитимности войны и мира в структуре эпического права, то есть в неформализованной нормативности. Поскольку эпос не мыслит право как кодифицированный порядок, легитимность определяется через соответствие мере, границе и ответственности. Война легитимна, если она переживается как ответ на нарушение границы и как восстановление целого. Мир легитимен, если он не разрушает границу и не превращается в безразличие к пределу. Тем самым эпос

предлагает модель легитимности, где право понимается не как текст, а как бытийная соразмерность.

Здесь фиксируется ключевой момент: война и мир образуют не простую альтернативу, а структуру переходов. Война должна завершаться восстановлением границы; мир должен сохранять внутреннюю бдительность. Следовательно, каждый режим содержит требование к другому: война требует возвращения к миру; мир требует готовности к защите меры. Именно эта взаимная направленность обеспечивает сохранение целого.

В этой перспективе уточняется философский смысл героического действия. Герой — не просто воин и не просто правитель. Он является носителем способности различать, то есть носителем границы в её событийном измерении. Он распознаёт момент, когда мир перестал быть удержанием меры и стал размыванием, и момент, когда война перестала быть восстановлением и стала чрезмерностью. Тем самым герой воплощает принцип различения внутри самой предельности.

В историческом измерении война и мир выступают как механизмы самоописания общности. Через войну общность подтверждает своё существование как целого и восстанавливает контур своей определённости. Через мир общность закрепляет эту определённость в длительности, превращая событие в порядок. Эпос показывает, что история «эла» — это не последовательность случайных конфликтов, а ритм подтверждения и закрепления формы. Поэтому война и мир становятся не только фактами, но и носителями смысла.

Отсюда следует углублённая схема войны и мира как событий границы: нарушение различения — мобилизация целого — восстановление меры — сакрализация границы — закрепление порядка. Война в этой схеме представляет

фазу мобилизации и восстановления; мир — фазу сакрализации и закрепления. В обоих случаях конечным смыслом выступает сохранение целостности как формы космоса в коллективном бытии..

Сравнительный философский анализ эпической модели войны и мира

Для усиления методологической устойчивости реконструкции необходимо сопоставить эпическую модель войны и мира с классическими теориями политической философии, в которых данные категории получили систематическое осмысление. Такое сопоставление не предполагает прямой исторической зависимости; его задача — выявление структурных аналогий и принципиальных различий, позволяющих точнее определить философский статус эпической онтологии.

Прежде всего обращает на себя внимание близость эпической модели к традиции так называемой «справедливой войны», сформировавшейся в античной и позднее христианской мысли. Уже в аристотелевской политической философии война не мыслится как автономная ценность; она допустима лишь как средство установления мира, понимаемого как состояние упорядоченности полиса. Война оправдана постольку, поскольку она направлена на защиту справедливого порядка и обеспечивает условия для благой жизни.

В христианской традиции — от Августина до Фомы Аквинского — формируется более разработанная нормативная схема: война может быть признана легитимной при наличии правого основания, законной власти и правой цели. Здесь критерий легитимности выводится из соответствия моральному порядку и божественной справедливости. В обоих случаях война лишается самодовлеющего статуса и подчиняется высшему нормативному принципу.

Эпическая модель демонстрирует структурно сходный ход: война оправдана не как проявление силы, а как восстановление нарушенного порядка. Однако между этими моделями существует принципиальное различие в основании легитимности. В антично-христианской традиции критерий формулируется преимущественно в юридико-нормативных категориях — правое основание, правый субъект, правое намерение. В эпосе же легитимность войны укоренена в онтологическом измерении: война допустима постольку, поскольку она восстанавливает границу как условие целостности космоса. Здесь нет развитой юридической артикуляции; вместо неё действует категория соразмерности. Следовательно, эпическая модель оказывается более первичной по структуре: она выводит нормативность не из текста закона, а из архитектоники бытия.

Сопоставление с гегелевским пониманием войны выявляет иной аспект. В «Философии права» война рассматривается как момент этической тотальности, в котором нация подтверждает свою самостоятельность и предотвращает застывание в частном благополучии. Война, по Гегелю, препятствует атомизации общества и возвращает индивида к осознанию принадлежности к целому. Тем самым она выполняет функцию поддержания исторической динамики государства.

Эпическая онтология обнаруживает сходство в том, что война мыслится как момент подтверждения целостности. Однако различие вновь оказывается существенным. В гегелевской системе война включена в диалектику всемирной истории и выступает моментом развития объективного духа. В эпосе же война не имеет функции исторического прогресса; её смысл ограничен восстановлением нарушенной меры. Она не необходимый этап движения вперёд, а предельная реакция на угрозу распада. Если в

гегелевской модели война встроена в логику становления государства, то в эпической модели она встроена в логику сохранения космоса. Тем самым эпическая политическая онтология носит не прогрессистский, а охранительный характер.

Не менее показательным является сопоставление с модерными теориями международных отношений, в которых война часто трактуется как следствие конфликта интересов или как рациональный инструмент политики. В рамках реалистической традиции война выводится из анархии международной системы и стремления государств к безопасности. Легитимность в данном случае определяется эффективностью и стратегической целесообразностью.

Эпическая модель радикально отличается от подобного подхода. Здесь война не выводится из интереса и не оправдывается расчётом. Она возникает не как инструмент рациональной политики, а как реакция на нарушение предела. Рациональность стратегического выбора уступает место онтологической необходимости восстановления различия. Следовательно, эпическая концепция войны не сводима к политическому реализму, поскольку её основание лежит глубже — в структуре бытия общности.

Аналогичным образом следует уточнить эпическую трактовку мира. В классической политической философии мир часто мыслится как высшее благо политической общности и как условие процветания. В христианской традиции мир получает теологическое измерение; в модерных теориях он становится целью международного права и институциональных механизмов.

Эпическая модель разделяет представление о мире как нормальном состоянии, однако добавляет принципиальное уточнение: мир устойчив лишь при сохранении

границы и меры. Мир не гарантируется институтом; он поддерживается внутренней дисциплиной и ответственностью. Если война есть предельное подтверждение границы через действие, то мир есть её повседневное подтверждение через признание. Тем самым эпос соединяет нормативное и онтологическое измерения в единой структуре.

Из проведённого сопоставления вытекают несколько методологических выводов.

Во-первых, эпическая модель войны и мира обладает внутренней философской завершённостью и не может рассматриваться как примитивная форма дофилософского сознания. Она содержит связную концепцию легитимности, основанную на категориях границы, меры и целостности.

Во-вторых, специфика данной модели заключается в её онтологическом основании. Война и мир интерпретируются не через право, интерес или историческую необходимость, а через категорию космической соразмерности. Политическое укореняется в структуре бытия.

В-третьих, эпос избегает как милитаристской абсолютизации войны, так и утопической абсолютизации мира. Война допустима лишь как функция восстановления меры; мир устойчив лишь как активное удержание границы. Тем самым формируется модель динамического равновесия.

С учётом сравнительного анализа итоговая формула параграфа может быть уточнена следующим образом.

В эпосе «Манас» война и мир образуют онтологическую структуру сохранения целого. Война выступает предельным актом восстановления нарушенной границы; мир — устойчивым режимом воспроизводства меры. Их легитимность определяется не интересом и не юридической процедурой, а соответствием космической соразмерности. В этом состоит философская специфика эпи-

ческой политической онтологии по сравнению с античной, христианской и модерной традициями.

Тем самым политическая онтология эпоса демонстрирует системную связность: «эл» раскрыт через онтологию общности; власть — через функцию удержания меры; граница — через принцип различения; война и мир — через динамику восстановления и закрепления целостности. Каждое звено выводится из общей архитектоники космоса и не существует изолированно.

Завершение параграфа: системная связность политической онтологии

Проведённый анализ позволяет уточнить общий статус войны и мира в структуре эпической онтологии. Они не образуют внешнего исторического слоя, наложенного на более фундаментальные категории, а представляют собой внутренне необходимый уровень архитектоники космоса. Если «эл» выражает форму общности, власть — функцию удержания меры, граница — принцип различения, то война и мир являются динамическими режимами поддержания этой структуры во времени.

Тем самым политическое измерение эпоса не сводится к описанию событий и не исчерпывается героическим повествованием. Оно укоренено в онтологической логике сохранения целого. Война и мир — это не просто состояния, а способы, в которых космос либо подвергается угрозе распада, либо закрепляется в устойчивости. Через них проявляется предел допустимого действия, а также мера ответственности общности за собственную форму.

Особую значимость имеет то обстоятельство, что легитимность действия в эпической модели выводится не из внешней инстанции, а из внутренней структуры бытия. Война оправдана лишь как восстановление нарушенной границы; мир устойчив лишь как активное удержание меры. Тем самым формируется онтологический критерий

политического действия: соответствие космической соразмерности. Любое действие, выходящее за предел меры, утрачивает связь с целостностью и тем самым лишается основания.

В этом контексте эпическая политическая онтология обнаруживает принцип системной взаимосвязанности. Категория «эла» задаёт субъект целостности; власть — механизм её удержания; граница — структурное условие различения; война и мир — динамику восстановления и закрепления формы. Эти элементы не существуют изолированно, а образуют единую конфигурацию, подчинённую задаче сохранения космоса в историческом бытии общности.

Следовательно, политическая структура эпоса «Манас» может быть реконструирована как целостная онтологическая модель, где действие, норма и предел находятся в состоянии соразмерности. Война и мир не противопоставлены как абсолютные полюса, а интегрированы в единую логику сохранения формы. Их единство раскрывается через категорию границы, а их легитимность — через категорию меры.

Тем самым третья часть монографии достигает внутренней концептуальной завершённости. Политическая онтология эпоса предстает как системно организованная структура, в которой космос, мера, граница, власть, война и мир образуют взаимосвязанные уровни единой архитектоники. Каждый элемент выводится из общей логики сохранения целого и подтверждает её.

Дальнейшее движение исследования требует перехода от анализа структур к их итоговой систематизации. Необходимо зафиксировать основные результаты, полученные в ходе реконструкции, и определить их философское значение.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ

Политико-культурная модель космоса (Политическая онтология эпоса)

Третья часть монографии позволила реконструировать имплицитную политическую онтологию эпоса «Манас» как органическое продолжение космической и этической архитектоники бытия. Проведённый анализ показал, что политическое измерение в эпическом мировосприятии не является поздней исторической надстройкой и не редуцируется к описанию социальных институтов или событийной хроники. Оно выступает структурным уровнем объективирования космоса в коллективном существовании, формой институционально-культурного выражения онтологического порядка.

Первый принципиальный вывод состоит в том, что эпос содержит категориально оформленную модель онтологической общности, выраженную в понятии «эл». «Эл» представляет собой не этнографическую и не демографическую совокупность, а форму коллективного космоса — целостность, основанную на принадлежности, нормативности и сакральном смысле. Тем самым общность мыслится как способ бытия, а не как агрегат индивидов. Индивидуальное существование получает определённость лишь внутри этой формы, что свидетельствует о примате целого по отношению к частному, однако без растворения личной ответственности. Целое не подавляет субъекта, а структурирует его место в порядке бытия.

Второй вывод касается власти как онтологической функции. Власть в эпосе не определяется через господство, принуждение или институциональную технику управления. Её сущность раскрыта как функция удержания меры и защиты целостности. Легитимность власти укоренена в соответствии космической соразмерности и в служении

общности. Власть теряет основание там, где нарушает границу, утрачивает меру или подменяет общее частным интересом. Тем самым эпическая модель демонстрирует принципиально иную интерпретацию власти — как структурного механизма сохранения порядка, а не как инструмента доминирования.

Третий вывод связан с категорией границы. Граница реконструирована как сакральная линия бытия, выражающая предельное различение космоса и хаоса. Она выполняет двойную функцию: с одной стороны, обеспечивает самоопределение общности, с другой — задаёт предел её действия. Граница не сводится к территориальному контуру; она выступает онтологическим условием существования «эла» и принципом структурирования политической формы. Нарушение границы воспринимается как угроза самому бытию целого. Таким образом, политическая форма укоренена в фундаментальном различении, без которого невозможна ни идентичность, ни устойчивость.

Четвёртый вывод касается войны и мира как динамических режимов сохранения целого. Война и мир в эпосе не противопоставлены как добро и зло; они образуют единую структуру, в которой война выступает предельной формой восстановления нарушенной границы, а мир — устойчивым режимом воспроизводства меры. Их легитимность определяется соответствием космической соразмерности. Война допустима лишь как средство восстановления различия; мир устойчив лишь при сохранении внутренней дисциплины границы. Тем самым эпос формулирует онтологический критерий легитимности политического действия, выводимый из структуры бытия, а не из интереса или процедурной нормы.

Пятый вывод состоит в том, что все рассмотренные категории образуют системно взаимосвязанную конфигу-

рацию. «Эл» как форма целого предполагает власть как функцию удержания меры; власть опирается на границу как принцип различения; граница актуализируется через режимы войны и мира. Ни один элемент не существует изолированно. Политическая онтология эпоса представляет собой целостную структуру, логически выведенную из общей космической архитектоники и внутренне согласованную на уровне категорий.

Шестой вывод — методологический. Сопоставление эпической модели с классическими теориями политической философии — античной, христианской и модерной — показало, что эпос «Манас» содержит не дофилософское представление о политике, а структурно оформленную концепцию, сопоставимую по глубине с традициями европейской мысли. Однако её специфика заключается в онтологическом основании: политическое укоренено не в праве, не в интересе и не в историческом прогрессе, а в структуре космической соразмерности. Это позволяет говорить о самостоятельной философской ценности эпической политической модели.

Седьмой вывод — историко-культурный. Политико-культурная модель космоса в эпосе выполняет функцию сохранения длительности общности. Она задаёт принципы преемственности, ответственности и самоограничения, без которых невозможна историческая устойчивость. Эпос тем самым выступает носителем нормативно-онтологического кода коллективного существования, формируя образ политического порядка как продолжения космической меры.

Восьмой вывод — концептуально-системный. Третья часть монографии завершила реконструкцию политического уровня эпической онтологии, показав, что космос, мера и ответственность получают институцио-

нально-культурное выражение в форме общности, власти, границы и событий войны и мира. Политическое измерение не разрушает космическую структуру, а продолжает её в сфере коллективного бытия, обеспечивая её историческое удержание.

Итоговая формула третьей части может быть выражена следующим образом:

космос → мера → граница → «эл» → власть → война и мир → сохранение целостности.

Данная формула фиксирует логическую последовательность категорий и демонстрирует, что политическая форма в эпосе является объективированным продолжением космической архитектоники, а не внешним по отношению к ней уровнем.

Тем самым третья часть монографии достигает внутренней концептуальной завершённости и подготавливает переход к следующему уровню анализа — антропологическому. Однако данный переход не является внешним перемещением от структуры к человеку. Напротив, он вытекает из самой логики проведённой реконструкции.

Если космос раскрыт как архитектоника порядка, мера — как принцип его удержания, граница — как условие различения, а «эл», власть, война и мир — как формы коллективного объективирования этой структуры, то возникает неизбежный вопрос: **кто является носителем этой архитектоники?** Где и в каком измерении космическая соразмерность становится действительной?

Политическая онтология не существует сама по себе. Она реализуется в действии. Но действие предполагает субъекта. Следовательно, после реконструкции структурной конфигурации неизбежно возникает необходимость анализа того, каким образом человек включён в эту

структуру и каким образом он способен удерживать её в собственном поступке.

В эпическом мировосприятии человек не является автономной единицей, предшествующей порядку. Он возникает внутри космической соразмерности и получает определённость через участие в ней. Однако участие не тождественно растворению. Напротив, именно в точке сопряжения космоса и поступка возникает ответственность. Ответственность означает, что граница и мера не существуют только как объективные структуры; они требуют внутреннего принятия и личного подтверждения.

Таким образом, антропологическое измерение вырастает из политического не как его отрицание, а как его внутреннее основание. Космос удерживается не абстрактно, а через конкретное действие. Граница существует не только как сакральная линия бытия, но как внутренний предел поступка. Война и мир, власть и «эл» обретают действительность лишь постольку, поскольку человек способен различать, выбирать и отвечать.

Здесь возникает философски напряжённый момент: если политическая форма есть объективированное продолжение космоса, то человек оказывается не просто участником порядка, но его носителем и одновременно его уязвимой точкой. Нарушение меры начинается не в институтах, а в утрате внутреннего различения. Распад целостности начинается там, где субъект перестаёт быть способным к самоограничению.

Следовательно, антропологическая перспектива должна прояснить:

- каким образом человек становится носителем меры;
- как в нём формируется способность к различению границы;

• каким образом личная ответственность соотносится с коллективной формой;

• и, наконец, каким образом индивидуальный поступок соединяет космос и историю.

Если третья часть реконструировала политико-культурную модель космоса как структуру коллективного удержания целого, то следующая часть должна выявить внутренний источник этой удерживающей силы — человека как субъекта ответственности.

В этом переходе напряжение усиливается: космос больше не может мыслиться как гарантированный порядок. Он зависит от способности человека соответствовать мере. Политическая онтология тем самым выводит к антропологической проблеме: сохранение целого возможно лишь при условии внутренней соразмерности субъекта.

Именно здесь космос, норма и история сходятся в точке человеческого поступка.

Следовательно, дальнейшее исследование должно быть направлено на раскрытие человека как узловой точки эпической онтологии — как существа, в котором встречаются мера и свобода, граница и выбор, космос и судьба.

Введение к ЧАСТИ IV

Антропология космической ответственности как логическое завершение эпической онтологии

Завершив реконструкцию онтологической архитектоники эпоса «Манас», а также выявив этическую и политико-культурную формы её объективирования, настоящее исследование вступает в заключительный, но концептуально наиболее ответственный этап. Если в первых трёх частях была показана целостность эпического космоса как упорядоченного бытия, доказано, что нравственная структура эпоса вытекает из онтологической соразмерности, а политическая форма представляет собой институциональ-

ное удержание меры, то возникает фундаментальный вопрос: каким образом этот порядок становится возможным в человеческом измерении?

Иначе говоря, если космос структурирован, если норма укоренена в бытии, если «эл» выступает формой коллективной целостности, то необходимо выявить антропологический центр, в котором все эти уровни сходятся. Космос не удерживается абстрактной структурой; норма не реализуется автоматически; политическая форма не существует без носителя. Следовательно, требуется переход от анализа системной архитектоники к анализу субъекта, внутри которого космический порядок приобретает личностную форму ответственности.

Этот переход не является сменой темы; он представляет собой внутреннюю необходимость самой эпической онтологии. В эпосе «Манас» человек не выступает случайным элементом повествования. Он является точкой пересечения космоса и хаоса, меры и избыточности, долга и свободы. Именно в нём порядок получает действие, а действие — метафизическое значение. Поэтому антропология в контексте эпоса не может быть сведена к описанию характеров или к психологическому анализу героев; она требует философской реконструкции структуры субъектности.

Следует подчеркнуть, что антропология космической ответственности не предполагает механического переноса модерных категорий индивидуализма или автономного «я» на эпический материал. Эпос формирует иной тип субъектности, в котором человек мыслится как включённый в космос и общность не по внешнему соглашению, а по онтологической принадлежности. Его бытие изначально сопряжено с порядком мира, а его действие имеет последствия, выходящие за пределы частной судьбы. Тем

самым субъект эпоса следует рассматривать как носителя меры, как центр удержания целого и как точку концентрации ответственности.

Переход к антропологическому измерению позволяет выявить экзистенциальную глубину эпической онтологии. Если в первой части космос был реконструирован как структурированная целостность, во второй — как нормативная система соразмерности, а в третьей — как политико-культурная модель удержания порядка, то теперь необходимо показать, каким образом этот космос становится внутренней задачей человека. Именно здесь философская реконструкция достигает своей предельной точки: космос перестаёт быть только объективной структурой и обнаруживает свою зависимость от субъекта.

Задача ЧАСТИ IV состоит в том, чтобы раскрыть человека как носителя космической ответственности и выявить внутреннюю структуру эпического субъекта. В центре анализа окажутся следующие вопросы: каким образом свобода в эпосе соотносится с пределом; каким образом выбор приобретает онтологический и трагический статус; каким образом зрелость понимается не как возрастное состояние, а как способность удерживать меру в действии. Эти вопросы не являются частными темами; они выражают глубинную логику эпического сознания.

Таким образом, антропология космической ответственности завершает движение исследования по линии: космос — норма — общность — субъект. Если в начале книги космос был представлен как структурированная целостность бытия, то в настоящей части будет показано, что эта целостность удерживается постольку, поскольку человек способен воплотить её в действии. Эпическая онтология достигает своей завершённости лишь тогда, когда порядок мира осмысляется как личная обязанность и

внутренняя мера.

Именно в этом переходе от структуры к субъекту раскрывается экзистенциальное измерение эпоса «Манас». Космос здесь не только описывается, но и переживается; норма не только предписывается, но и принимается; ответственность не только утверждается, но и несётся. Человек становится тем местом, где бытие получает нравственную форму, а нравственность — онтологическую глубину.

В этом контексте особое значение приобретает фигура героя. Герой эпоса не может быть интерпретирован исключительно как персонаж повествования или как носитель исключительных личных качеств. Он представляет собой антропологическую форму, в которой космос становится действием. Через героя эпическая онтология приобретает человеческое измерение: порядок мира перестаёт быть абстрактной структурой и становится задачей поступка.

Герой воплощает способность удерживать меру в условиях предельного напряжения. Его действие направлено не только на победу над внешней угрозой, но прежде всего на сохранение границы между космосом и хаосом. Тем самым героическое действие приобретает метафизическое значение: оно выступает формой защиты целостности мира.

Однако героизм в эпическом сознании не сводится к силе или исключительности. Его подлинный смысл заключается в способности к самоограничению. Герой действует в условиях свободы, но его свобода не является произвольной. Она соотнесена с пределом и укоренена в ответственности перед общностью и космосом. Таким образом, героическое действие раскрывается как форма соразмерной свободы.

Именно здесь обнаруживается центральная антропо-

логическая проблема эпоса: каким образом человек способен удерживать космическую меру в условиях исторической неопределённости? Как возможен субъект, который не разрушает порядок собственной свободой, а, напротив, утверждает его через поступок?

Эпос отвечает на этот вопрос через особую модель субъектности. Человек мыслится не как автономный индивид, противопоставленный миру, а как носитель космической ответственности. Его действие имеет значение не только для личной судьбы, но и для судьбы целого. Поступок оказывается точкой, где соединяются космос, норма и история.

Тем самым антропологическое измерение эпоса раскрывает драматический характер человеческого существования. Человек оказывается между космосом и хаосом, между мерой и избыточностью, между долгом и свободой. Он способен как поддерживать порядок, так и разрушать его. Именно поэтому ответственность становится центральной категорией эпической антропологии.

Антропология космической ответственности должна показать, что эпический герой представляет собой не просто культурный идеал, а философскую модель субъекта, способного удерживать целостность мира. Его действие соединяет метафизическую структуру космоса с историческим процессом и делает возможным продолжение порядка в человеческом времени.

Отсюда вытекает структура дальнейшего анализа. Необходимо последовательно раскрыть:

— как формируется субъект эпического действия;

— каким образом свобода соотносится с пределом;

— почему выбор приобретает трагический характер;

— каким образом зрелость становится способностью удерживать меру.

Эти вопросы образуют ядро антропологии косми-

ческой ответственности. Их анализ позволит показать, что эпическая онтология достигает своего завершения только тогда, когда космический порядок раскрывается как внутренняя задача человека.

Тем самым исследование вступает в заключительную фазу. После реконструкции космоса, нормы и политической формы необходимо раскрыть человека как узловую точку эпического мира — как существо, в котором встречаются мера и свобода, граница и выбор, космос и судьба.

Именно в человеке космос становится историей.

§14. Структура эпического субъекта

Если эпический субъект был определён как включённость в космос, нормативная определённость и общинная представленность, то для достижения философской завершённости необходимо выявить внутренний принцип их единства. Без такого принципа описание рискует остаться на уровне феноменологического перечисления характеристик и не перейти к онтологическому синтезу.

Таким принципом выступает категория соразмерной самоидентификации.

Эпический субъект не просто «принадлежит» космосу и не только «представляет» общность. Он осознаёт себя как носителя меры. Его идентичность формируется не в оппозиции «я — мир», а в корреляции «я — порядок». Самоопределение героя не строится на утверждении автономной самодостаточности; оно вырастает из принятия ответственности за устойчивость целого. Иначе говоря, эпическая субъектность начинается не с самоутверждения, а с принятия нагрузки.

Это принципиально отличает эпическую модель от модерной философской традиции, в которой субъект конституирует мир через акт мышления — через рефлексивное «я мыслю». В эпосе «Манас» субъект не создаёт порядок посредством познавательной операции. Он под-

утверждает порядок через действие, соразмерное бытию. Его субъектность носит не гносеологический, а онтологический характер [25, с. 58–62].

Если модерный субъект выступает источником смысла, то эпический субъект предстает хранителем меры. Его «я» формируется не в акте противопоставления себя миру, а в акте служения порядку. Это служение не означает пассивного подчинения. Напротив, оно предполагает высокую степень внутренней активности: принятие долга, выдерживание испытания, удержание границы между космосом и хаосом.

Таким образом, субъектность в эпосе носит корелятивный характер. Она не автономна в смысле изоляции, но и не растворена в коллективе. Она онтологически соотнесена с космосом: субъект существует постольку, поскольку способен поддерживать меру. Его идентичность определяется степенью соразмерности его действия порядку бытия.

В этой перспективе структура эпического субъекта раскрывается как внутренняя корреляция:

космос → долг → действие → подтверждение порядка.

Космос задаёт горизонт бытия. Долг структурирует внутреннюю установку. Действие становится практической формой этой установки. Подтверждение порядка фиксирует результат — сохранение меры.

Однако важно подчеркнуть, что данная схема не носит механистического характера. Она выражает не последовательность операций, а единую динамическую структуру. Космос в эпосе не существует независимо от действия субъекта; он требует постоянного подтверждения. Долг не навязан извне; он укоренён в самом способе бытия человека. Действие не является нейтральным: оно всегда

имеет последствия для целого.

Отсюда вытекает более углублённое понимание эпической субъектности: субъект здесь выступает не как точка отделения от бытия, а как точка его продолжения. Он не противопоставляет себя миру, а принимает участие в его сохранении. Его свобода не разрушает порядок, а испытывается в способности удерживать его.

Особого внимания заслуживает тот факт, что эпическая субъектность носит иерархический характер. Не всякий участник общности автоматически становится носителем космической ответственности в полной мере. Степень субъектности определяется глубиной внутреннего принятия меры. Герой эпоса выступает предельной формой этой субъектности именно потому, что он берёт на себя максимальную нагрузку удержания. Однако сам принцип остаётся универсальным: субъектность есть функция ответственности.

В этом контексте можно утверждать, что эпическая антропология содержит имплицитную философию личности. Личность в эпосе — это не психологический комплекс свойств и не социальный статус, а степень соразмерности действия космическому порядку. Чем выше способность удерживать меру, тем более полно реализуется субъектность.

Тем самым данный раздел позволяет зафиксировать фундаментальный вывод: структура эпического субъекта представляет собой не совокупность характеристик, а онтологическую позицию. Человек становится субъектом в той мере, в какой он принимает космос как внутреннюю обязанность и превращает долг в форму действия. Его «я» конституируется не через противопоставление, а через сопричастность.

Именно это делает эпическую субъектность фило-

софски значимой. Она демонстрирует модель человека, в которой свобода, долг и космос не разорваны, а соединены в единую коррелятивную структуру. Человек здесь выступает не источником произвольной воли и не безличным элементом традиции. Он является живым звеном между порядком бытия и историческим действием.

Однако выявление соразмерной самоидентификации как внутреннего принципа единства эпического субъекта требует дальнейшей конкретизации. Необходимо показать, каким образом эта коррелятивность космосу становится устойчивой формой личности, а не эпизодическим актом героизма. Иначе субъектность останется функцией ситуации, а не структурой бытия.

В эпосе «Манас» субъект формируется не одномоментно. Его становление предполагает постепенное освоение горизонта меры. На раннем уровне человек включён в космос через родовую и традиционную принадлежность. Эта принадлежность задаёт исходный контур идентичности, но ещё не гарантирует внутреннего принятия ответственности. Она формирует пространство потенциальной субъектности. Лишь в тот момент, когда принадлежность трансформируется в сознательное соотнесение действия с порядком, возникает подлинная субъектность.

Таким образом, структура эпического субъекта включает переход от внешней укоренённости к внутреннему принятию меры. Этот переход принципиально важен: он демонстрирует, что субъектность не тождественна социальной роли. Человек может принадлежать к общности, но не быть носителем космической ответственности. Субъект возникает там, где действие становится подтверждением порядка.

Это позволяет уточнить понятие коррелятивности.

Эпический субъект не просто соотнесён с космосом; он вступает с ним в постоянное взаимодействие. Космос задаёт меру, но субъект проверяет её в действии. Долг указывает направление, но субъект осуществляет его через выбор. Тем самым субъектность приобретает характер активной сопричастности.

Здесь выявляется принципиальное отличие эпической антропологии от коллективистских моделей, в которых личность полностью растворяется в традиции. В эпосе «Манас» субъект не устраняется в пользу безличной нормы. Напротив, норма требует личного подтверждения. Мера не реализуется автоматически; она требует усилия. Именно в этом усилии и возникает пространство личности.

Одновременно эпическая субъектность не совпадает с индивидуалистической автономией. Она не предполагает самоопределения вне горизонта космоса. Личность не противопоставляет себя целому; она подтверждает его через действие. Тем самым эпическая модель избегает крайностей: как растворения индивида в общности, так и разрыва с ней.

Следующий аспект структуры эпического субъекта связан с понятием внутреннего центра. Если космос удерживается через действие субъекта, то в самом субъекте должен существовать принцип внутренней устойчивости. Эпос предполагает наличие такого центра — не в виде абстрактного «я», а в виде способности удерживать меру перед лицом соблазна избыточности. Этот внутренний центр не тождествен эмоциональной устойчивости или психологической силе; он выражает онтологическую дисциплину.

Онтологическая дисциплина проявляется в способности не переходить границу, даже обладая силой её переступить. Именно здесь субъектность становится испы-

танием. Сила сама по себе не создаёт субъекта; субъект возникает в тот момент, когда сила подчинена мере. Различение между обладанием возможностью и её ответственным использованием формирует внутреннюю структуру личности.

Таким образом, эпический субъект может быть описан как носитель интегрированной структуры, в которой сила, долг и действие подчинены единому принципу соразмерности. Нарушение этого единства ведёт к распаду субъектности. Человек, утративший внутреннюю меру, перестаёт быть центром удержания космоса и становится фактором хаоса. Следовательно, субъектность в эпосе носит этико-онтологический характер: она измеряется способностью сохранять целостность.

Дополнительного углубления требует вопрос о временном измерении субъектности. Эпический субъект существует не только в пространстве космоса, но и во времени. Его действия формируют линию продолжения порядка. Ответственность поэтому всегда направлена вперёд. Человек удерживает космос не только для настоящего, но и для будущего. Это придаёт субъектности исторический масштаб.

В этом аспекте эпическая антропология обнаруживает сходство с философскими концепциями исторической ответственности. Однако в эпосе ответственность не носит абстрактного характера; она конкретна и персонифицирована. Субъект отвечает не перед абстрактной историей, а перед судьбой «эла» и устойчивостью космоса. Его выборы имеют длительные последствия. Таким образом, субъектность включает измерение предвидения и долгосрочного удержания меры.

Следовательно, структура эпического субъекта может быть дополнена ещё одним элементом — перспективой

продолжения. Субъект не только подтверждает порядок в настоящем, но и обеспечивает его преемственность. В этом смысле он выступает связующим звеном между поколениями. Космос передаётся через действие субъекта.

Итак, продолжая ранее зафиксированную схему, можно утверждать, что внутренняя корреляция

космос → долг → действие → подтверждение порядка

разворачивается во времени как

принадлежность → принятие → испытание → преемственность.

Данная динамическая модель позволяет рассматривать эпическую субъектность как процесс становления, а не как статичную структуру. Человек становится субъектом постольку, поскольку способен пройти путь от внешней включённости к внутренней ответственности и далее — к историческому удержанию меры.

Однако данный путь не является линейным и гарантированным. Становление субъекта в эпическом сознании сопряжено с постоянной возможностью утраты меры. Именно эта возможность и придаёт субъектности её напряжённый характер. Человек не обладает космической ответственностью по факту рождения или статуса; он подтверждает её в каждом значимом действии. Тем самым субъектность в эпосе имеет характер повторяемого усилия, а не однажды достигнутого состояния.

В этом контексте особую роль играет испытание. Испытание в эпосе не сводится к проверке силы или доблести; оно выявляет способность сохранять внутреннюю соразмерность в условиях давления внешних обстоятельств. Испытание — это ситуация, в которой субъект вынужден выбирать между импульсом и мерой, между личным интересом и целостностью «эла», между мгновен-

ной выгодой и долговременным порядком. Именно в таких ситуациях становится очевидно, является ли принадлежность космосу внутренне принятой или остаётся лишь формальной.

Следовательно, субъектность в эпосе формируется в пространстве риска. Риск утраты меры не устраняется зрелостью; он остаётся постоянной возможностью. Тем самым эпическая антропология демонстрирует глубокое понимание человеческой ограниченности. Человек не является безупречным носителем порядка; он — существо, способное как укрепить, так и ослабить космос. В этом двояком потенциале и заключается его философская значимость.

Дальнейшее углубление динамической модели требует обращения к внутреннему механизму преобразования принадлежности в ответственность. Этот механизм может быть определён как интериоризация космоса. Космос, первоначально воспринимаемый как внешний порядок, постепенно становится внутренним принципом ориентации. Человек начинает соотносить свои поступки не только с внешними ожиданиями, но и с внутренним ощущением меры. Здесь происходит качественный сдвиг: долг перестаёт быть предписанием и превращается в форму самосознания.

Именно в этом моменте эпическая субъектность приобретает подлинную глубину. Человек уже не просто исполняет норму, а переживает её как собственный внутренний закон. Однако, в отличие от кантовской модели автономного морального закона, эпическая модель сохраняет космическое измерение: внутренний закон остаётся соотнесённым с порядком бытия и судьбой общности. Субъект не замыкается в автономии; он удерживает связь с целым.

Таким образом, становление эпического субъекта может быть представлено как трёхступенчатый процесс:

1. **укоренённость** — принадлежность космосу и общности;
2. **принятие** — осознанное согласие с мерой как внутренней обязанностью;
3. **удержание** — способность подтверждать порядок в историческом действии.

На третьей ступени субъектность достигает наивысшего выражения. Человек становится не только участником космоса, но и его продолжателем. Он действует так, что порядок не прерывается, а передаётся далее. В этом смысле субъект эпоса — не только носитель настоящего, но и гарант будущего.

Особо следует подчеркнуть, что динамическая модель субъектности делает эпическую антропологию принципиально открытой. Космос не закреплён раз и навсегда; он требует постоянного воспроизводства. Субъект не завершён в статичной форме; он должен непрерывно подтверждать свою зрелость. Ответственность не эпизодична; она структурирует жизненный путь.

Тем самым данный раздел выходит за предел описания структуры и приобретает онтологико-процессуальный характер. Эпический субъект — это не просто коррелятивная позиция по отношению к космосу, а живое становление, в котором космос и человек взаимно подтверждают друг друга. Космос задаёт меру, человек принимает её; человек действует, космос сохраняется. Их связь носит не механический, а диалогический и напряжённый характер.

Именно здесь проявляется философская сила эпической антропологии: человек мыслится как узловая точка бытия, в которой решается судьба порядка. Он не авто-

номный творец мира и не пассивный элемент традиции. Он — ответственное звено, через которое космос проходит во времени.

В этом и заключается завершённый смысл данного раздела: структура эпического субъекта есть становящаяся форма корреляции между космосом и действием, между мерой и свободой, между настоящим и будущим. Человек становится субъектом постольку, поскольку способен превратить принадлежность в обязанность, обязанность — в ответственное действие, а действие — в историческое удержание меры, обеспечивающее продолжение космического порядка во времени.

Однако философское значение эпической субъектности раскрывается в полной мере лишь тогда, когда становится очевидным, что речь идёт не только о структуре личности, но и о специфическом типе человеческого бытия. Эпический субъект представляет собой особую антропологическую форму существования, в которой ответственность за порядок мира становится внутренним принципом самоопределения.

В этом смысле эпическая антропология выходит за пределы описания героического идеала. Она формулирует модель человека, в которой космос и действие находятся в состоянии постоянной взаимной корреляции. Космос задаёт меру, но эта мера сохраняется лишь постольку, поскольку субъект способен воплотить её в историческом действии. Тем самым эпическая субъектность оказывается не просто характеристикой героя, а фундаментальным способом удержания порядка бытия.

Это позволяет сделать ещё один важный вывод. Если космос требует постоянного подтверждения через действие, то субъект становится не только носителем нормы, но и условием устойчивости мира. Эпическая антропология

тем самым предполагает глубокую онтологическую зависимость космического порядка от человеческой ответственности. Космос не существует как полностью самодостаточная структура; он нуждается в субъекте, который способен удерживать его меру.

Подобное понимание субъекта принципиально отличается как от модерной философии автономного «я», так и от традиционных моделей коллективного растворения личности. Эпический субъект не является ни абсолютным источником порядка, ни пассивным носителем традиции. Он занимает промежуточную позицию: он принимает порядок как данность, но одновременно становится его продолжателем.

Именно в этой двойственности — принятия и продолжения — проявляется особый характер эпической субъектности. Человек не создаёт космос, но он несёт ответственность за его сохранение. Его действие не порождает бытие, но оно способно либо поддержать, либо разрушить его равновесие. Следовательно, субъектность в эпическом сознании всегда сопряжена с риском.

Риск утраты меры делает эпическую антропологию глубоко реалистичной. Она не идеализирует человека как безупречного носителя порядка. Напротив, она исходит из того, что способность удерживать космос требует постоянного усилия. Человек всегда находится между возможностью сохранения меры и опасностью её разрушения. Именно это напряжение и придаёт эпическому субъекту его драматическую глубину.

В этом контексте становится понятной особая роль героя в эпосе. Герой не просто обладает исключительной силой или выдающимися качествами. Он представляет собой предельную форму эпической субъектности — ту точку, в которой способность удерживать меру достигает

максимальной интенсивности. Его фигура демонстрирует возможность соединения силы и ответственности, свободы и дисциплины, действия и меры.

Тем самым героическое измерение эпоса раскрывает антропологический предел субъектности. Герой воплощает ту форму личности, в которой космос получает наиболее устойчивое подтверждение через действие. Однако сама структура субъектности не ограничивается фигурой героя. Она присутствует в эпическом сознании как универсальный принцип человеческого бытия: каждый человек включён в пространство ответственности за порядок.

Следовательно, структура эпического субъекта может быть окончательно определена как становящаяся форма корреляции между космосом, мерой и действием. Эта корреляция не является статичным состоянием. Она разворачивается в историческом времени, проходит через испытания и требует постоянного подтверждения.

Тем самым эпическая антропология формулирует специфическую модель человеческого существования: человек выступает как существо, в котором космос продолжает своё существование во времени. Его действия становятся средством передачи порядка от поколения к поколению. Ответственность за сохранение меры превращается в фундаментальное измерение человеческой судьбы.

Однако анализ структуры эпического субъекта неизбежно выводит к более глубокой философской проблеме. Если субъект определяется через принятие космической ответственности и способность удерживать меру, то возникает вопрос о границах его свободы. В какой степени действие субъекта является свободным? Каким образом свобода соотносится с космическим порядком? И где проходит предел, за которым свобода перестаёт поддер-

живать меру и начинает разрушать её?

Эпическое сознание не игнорирует этот вопрос. Напротив, оно помещает его в самый центр антропологического опыта. Человек в эпосе одновременно свободен и ограничен: он обладает силой действовать, но его действие должно оставаться соразмерным порядку бытия. Именно в этом напряжении между свободой и пределом раскрывается подлинная структура эпической субъектности.

Поэтому дальнейший анализ требует обращения к философской проблеме свободы. Необходимо рассмотреть, каким образом в эпическом сознании осмысляется отношение между человеческим действием и границами космической меры. Эта проблема имеет длительную историю в философии и занимает центральное место в антропологических дискуссиях.

Именно к этой проблеме и обращается следующий параграф исследования.

§15. Свобода и предел в эпическом сознании

Проблема свободы занимает центральное место в истории философской мысли. Начиная с античности и вплоть до современной философии, вопрос о природе человеческой свободы, её границах и условиях осуществления рассматривается как один из фундаментальных вопросов философской антропологии и метафизики. Свобода неизменно связывается с проблемой действия, ответственности и отношения человека к порядку мира.

В античной философии свобода осмыслялась прежде всего в контексте космического порядка. Человек понимался как часть гармонически организованного космоса, и его свобода не противопоставлялась этому порядку, а рассматривалась как способность действовать в соответствии с ним. Уже у ранних греческих мыслителей возникает

представление о том, что подлинная свобода не тождественна произвольности, а предполагает соразмерность действия общему строю бытия.

Философия Нового времени радикально меняет эту перспективу. Становление модерной субъективности приводит к тому, что свобода начинает трактоваться как выражение автономии субъекта. Человек мыслится как источник закона и основание собственного действия. Однако вместе с этим возникает новая проблема — соотношение человеческой автономии с объективным порядком мира.

В философии XIX–XX веков эта проблема приобретает ещё более напряжённый характер. С одной стороны, экзистенциальная мысль подчёркивает радикальную свободу человека и его способность самостоятельно определять смысл собственного существования. С другой стороны, социальная и историческая философия указывает на обусловленность человеческого действия культурными, историческими и структурными факторами. В результате свобода оказывается включённой в сложную систему ограничений и пределов.

Именно в этом контексте особый интерес представляет эпическое сознание. В эпической традиции свобода не понимается как противопоставление человека космосу. Напротив, она рассматривается как форма соразмерного действия внутри космического порядка. Человеческое действие здесь соединяется с ответственностью за сохранение целостности мира.

Поэтому анализ свободы в эпическом сознании требует особого подхода. Необходимо рассмотреть, каким образом в эпосе соотносятся человеческое действие и космический порядок, каким образом свобода соединяется с ответственностью и каким образом предел выступает не

ограничением субъекта, а условием его зрелости.

Эта задача и составляет предмет последующего анализа.

I. Проблема свободы в истории философии

Свобода — одна из тех категорий, которые сопровождают философскую мысль с момента её возникновения. Однако устойчивость самой темы не означает устойчивости её содержания. Напротив, свобода представляет собой понятие предельно напряжённое: всякий раз, когда философия стремится дать её окончательное определение, обнаруживается её внутренняя противоречивость. Она оказывается одновременно возможностью и риском, силой и ограничением, утверждением и пределом. Именно поэтому проблема свободы неизменно возвращается в различные эпохи, меняя формы своего выражения, но не утрачивая онтологического значения.

Принципиально важно, что в истории философской мысли свобода никогда не существовала вне предела. Даже тогда, когда она формулировалась как отрицание внешней необходимости, за этим отрицанием неизбежно обнаруживался иной тип границы. Предел может иметь космический, рациональный, моральный, исторический или экзистенциальный характер, однако без него свобода утрачивает структурированность и превращается в неопределённость. Поэтому методологическое основание настоящего анализа должно исходить не из абстрактного понятия свободы, а из исторически выявленного соотношения свободы и предела.

1. Античность: мера как онтологическая структура свободы

В античном сознании свобода не противопоставляется космосу. Космос мыслится не как механическая система и не как безличная необходимость, а как гармо-

нически организованное целое. Он обладает внутренней мерой, которая не является внешним предписанием, а выражает сам способ существования бытия. Нарушение меры означает не просто нарушение нормы, но подрыв самого порядка.

В таком контексте свобода не понимается как независимость от космоса. Напротив, она предполагает согласование с ним. Человек свободен постольку, поскольку способен действовать в соответствии с мерой. Уже у ранних греческих мыслителей различие между пределом и беспредельным имеет онтологический характер. Предел организует, тогда как беспредельность разрушает форму. Следовательно, свобода, лишённая меры, не возвышает человека, а выводит его за предел космической соразмерности [12, с. 145–147].

Трагическое сознание усиливает эту интуицию. Герой трагедии обладает свободой выбора, но не свободен от последствий своего действия. Его поступок вписывается в структуру судьбы. Однако судьба не отменяет свободу; она придаёт ей глубину. Именно потому, что действие имеет необратимый характер, оно становится трагическим. Гибрис — превышение меры — выступает не проявлением свободы, а её извращением. Свобода здесь неразрывно связана с ответственностью перед порядком бытия.

Следовательно, в античной модели предел выступает как внешний по отношению к субъекту, однако он не воспринимается как произвольное ограничение. Он онтологически оправдан. Человек свободен внутри меры, а не вне её. Это различие принципиально: свобода не означает устранения границы.

2. Новое время: автономия и интериоризация предела

С переходом к новоевропейской философии центр тяжести постепенно смещается. Космос перестаёт рассмат-

риваться как нормативная целостность, непосредственно определяющая меру человеческого действия. Субъект начинает мыслиться как источник закона. Свобода интерпретируется как способность самополагания. Предел переносится внутрь — в структуру рационального сознания.

Автономия становится ключевым понятием. Человек свободен постольку, поскольку способен самостоятельно устанавливать для себя норму. Однако в этом переносе границы внутрь субъекта возникает новое напряжение. Если субъект является источником закона, то чем ограничивается его воля? Где проходит граница между автономией и произволом? Предел перестаёт быть космической структурой и превращается в проблему внутренней саморегуляции.

Это изменение радикально трансформирует понимание свободы. Если в античности свобода означала согласование с объективной мерой, то в философии модерна она становится формой самозаконодательства. Однако сама проблема предела не исчезает; она лишь меняет своё местоположение. Предел перестаёт быть космическим и приобретает моральный или рациональный характер.

3. Экзистенциальная философия: свобода и бремя конечности

В философии XX века проблема свободы приобретает ещё более напряжённый характер. Свобода начинает пониматься как неизбежность выбора. Человек не может уклониться от решения; он ответственен даже за бездействие. Предел здесь принимает форму конечности, ситуации и абсурда. Он больше не гарантирует гармонию и не структурируется рациональным законом. Он переживается как ограниченность существования.

Свобода становится тяжёлым бременем. Она не освобождает от предела, а, напротив, обостряет его переживание. Человек свободен, однако эта свобода больше не

сопровождается уверенностью в космической поддержке. Он действует в условиях неопределённости. Предел сохраняется, но перестаёт быть гармонической мерой и превращается в ситуацию риска.

Таким образом, если античность связывала свободу с космической мерой, а модерн — с автономией субъекта, то экзистенциализм связывает её с трагическим сознанием конечности. Во всех этих моделях свобода оказывается неотделимой от границы, однако смысл самой границы в каждой из них различен.

4. Методологическое обобщение: свобода как структурное отношение к пределу

Сопоставление исторических моделей позволяет выявить важную структурную константу: свобода всегда определяется через отношение к пределу. Она либо соразмеряется с ним, либо интериоризирует его, либо переживает его как трагическое ограничение. Без предела свобода становится неопределённой и тем самым теряет философскую содержательность.

Следовательно, методологически необходимо рассматривать свободу не как изолированную способность субъекта, а как форму его отношения к границе. Именно в этом отношении раскрывается её онтологический характер.

5. Место эпической модели

На этом фоне эпос «Манас» обнаруживает собственную конфигурацию свободы. Он сохраняет космическое измерение меры, но не сводит человека к функции космического порядка. Он допускает напряжение выбора, но не разрушает смысл космоса. Он признаёт нормативность действия, но не выводит её исключительно из рациональной автономии.

Эпическая свобода укоренена в космосе, проходит через предел и раскрывается в историческом действии. Она

не автономна в модерном смысле, но и не растворена в судьбе. Она не трагична в абсурдистском смысле, однако сохраняет внутреннее напряжение. Она не противопоставляет себя бытию, а соучаствует в его сохранении.

Именно здесь возникает методологическая задача нашего исследования: показать, что свобода в эпическом сознании является структурной категорией онтологии, а не вторичным моральным или эстетическим мотивом. Без свободы космос эпоса оставался бы статичной схемой; благодаря свободе он становится динамическим порядком, требующим человеческого участия.

Таким образом, историко-философская реконструкция не является внешним экскурсом. Она позволяет выявить философское место эпической модели. Эпос не повторяет античность, не дублирует модерн и не воспроизводит экзистенциальную драму. Он соединяет космическую меру, внутреннее принятие предела и историческую ответственность в единую антропологическую структуру.

Поэтому следующий шаг анализа должен быть направлен на раскрытие космоса не как ограничения свободы, а как её онтологического условия.

6. Различие необходимости и предела: онтологическое уточнение

В истории философии понятия необходимости и предела нередко смешиваются. Однако для реконструкции эпической свободы принципиально важно различать их.

Необходимость предполагает отсутствие альтернативы. То, что необходимо, не может быть иным. В этом смысле необходимость исключает свободу, если понимать её как возможность выбора. Если действие полностью предопределено, свобода превращается в иллюзию.

Предел обладает иной структурой. Он не уничтожает

возможность, а очерчивает её. Предел не устраняет альтернативу, а структурирует пространство возможного. Он задаёт форму, внутри которой могут осуществляться различные действия, хотя не все они оказываются равноценными.

Следовательно, необходимость исключает свободу, тогда как предел делает её осмысленной.

Это различие имеет фундаментальное значение. В античном космосе предел не равен механической необходимости. Космическая мера не уничтожает человеческое действие; она делает его соразмерным. В новоевропейской философии предел переносится внутрь субъекта, однако остаётся формой ограничения произвола. В экзистенциальной философии предел переживается как конечность, но и здесь он не устраняет свободу, а придаёт ей трагический характер.

Следовательно, философский анализ показывает: свобода возможна только там, где существует предел, но отсутствует абсолютная необходимость.

Если перенести это различие в эпический контекст, становится очевидно, что космос в эпосе «Манас» не является механизмом необходимости. Он не программирует действие субъекта. Он задаёт предел — меру, границу допустимого, форму соразмерности. Именно поэтому эпическая свобода не противоречит космосу. Она существует в его пределах, но не растворяется в его предопределённости.

Предел в эпосе — это не жёсткая детерминация, а онтологическая рамка. Он не отменяет выбор, а делает его значимым. Без предела действие утратило бы направленность; без возможности оно утратило бы свободу. Их соединение образует структурное поле эпической субъектности.

7. Мера как онтологическая форма свободы

Если предел очерчивает пространство действия, то мера задаёт его внутреннюю форму. Поэтому категория меры требует отдельного философского уточнения.

Мера — это не просто количественное ограничение. В онтологическом смысле мера выступает принципом соразмерности, обеспечивающим устойчивость формы. Она соединяет различное, не позволяя ему распасться, и тем самым удерживает целостность.

В античной мысли мера выступает фундаментом космического порядка. Однако в эпическом сознании она приобретает антропологическое измерение. Мера становится внутренним принципом действия субъекта. Это означает, что мера перестаёт быть исключительно объективной характеристикой космоса и превращается в задачу человека.

Свобода в таком контексте не является произвольным расширением возможностей. Она представляет собой способность соотнести импульс действия с мерой. Поэтому мера не подавляет свободу, а формирует её. Без меры свобода вырождается в избыточность; с мерой она становится устойчивой.

Можно сказать иначе: мера есть онтологическая форма свободы. Она выступает не внешней границей, а внутренней структурой действия. Свобода без меры разрушает порядок; мера без свободы превращается в статичность. Их соединение образует динамическую устойчивость.

В эпосе «Манас» эта структура приобретает особое значение. Космос удерживается не автоматической необходимостью, а действием субъекта. Однако это действие должно быть соразмерным. Мера становится внутренним законом свободы. Она не подавляет силу, а направляет её.

Поэтому эпическая модель отличается как от фатализма, так и от произвольной автономии. Она не утверждает, что всё предопределено, но и не допускает, что всё позволено. Она утверждает, что свобода реализуется в соразмерности.

Таким образом, проведённое уточнение позволяет сформулировать более строгий вывод: свобода как философская категория не может быть понята вне предела и меры. История философской мысли демонстрирует различные способы соотнесения этих категорий, однако во всех случаях свобода структурируется через границу.

Эпическая модель добавляет к этому ещё один элемент — историческую ответственность. Однако прежде чем перейти к её анализу, необходимо окончательно закрепить фундаментальный тезис: предел делает свободу возможной, мера делает её устойчивой.

8. Мера как различие формы и избыточности: онтологическое углубление

Категория меры в истории философии часто понимается как этическая рекомендация умеренности или как эстетический принцип гармонии. Однако для целей настоящего исследования необходимо вывести её на более фундаментальный уровень — как онтологическую категорию, структурирующую само бытие. Только в этом случае свобода может быть понята не как психологическая способность субъекта, а как форма участия в сохранении космического порядка.

В онтологическом смысле мера выступает принципом формы. Форма предполагает определённость, завершённость и удержание различий в пределах целого. Всякая форма возникает как результат ограничения. Без ограничения невозможно различие, а без различия невозможна структура. Следовательно, мера является условием формы,

а форма — условием устойчивого бытия.

Избыточность, напротив, разрушает форму. Она не обязательно выражается в количественном «слишком». В онтологическом смысле избыточность означает выход за предел соразмерности, при котором структура перестаёт удерживать целостность. Избыточность есть не просто превышение, а нарушение внутренней согласованности.

Таким образом, мера и избыточность образуют фундаментальное различие: **мера удерживает форму; избыточность ведёт к распаду формы.**

Если перенести это различие в плоскость свободы, становится очевидно, что свобода, лишённая меры, превращается в избыточность. Она утрачивает форму. Она перестаёт быть осмысленным действием и превращается в расширение без ориентира. В таком случае свобода не укрепляет космос, а приближает хаос.

Следовательно, мера не ограничивает свободу извне. Она делает свободу формообразующей. Свобода — это не просто возможность действовать, а способность действовать таким образом, чтобы действие сохраняло форму. Без меры свобода превращается в бесформенную энергию.

Здесь необходимо провести ещё одно различие. Форма не означает неподвижности. Форма есть организованное движение. Космос не статичен; он динамичен, однако его динамика структурирована. Мера удерживает эту динамику в границах устойчивости. Избыточность же разрушает саму возможность устойчивого движения.

Поэтому в эпическом сознании нарушение меры является не только этической ошибкой, но и онтологическим событием. Оно затрагивает структуру целого. Когда действие выходит за предел формы, оно воздействует не только на субъекта, но и на космос.

Отсюда следует принципиальный вывод: свобода в

эпосе «Манас» есть способность сохранять форму в действии. Она не равна простому расширению возможностей; она выражается в удержании структуры. Человек свободен постольку, поскольку он способен действовать так, чтобы форма космоса не разрушалась.

Можно сказать более строго: мера является условием различимости действия. Без меры невозможно отличить соразмерное действие от разрушительного. Мера создаёт критерий. Она позволяет субъекту распознавать предел допустимого. В этом смысле мера выступает одновременно когнитивной и онтологической категорией.

Если же мера утрачивается, различие между действием и разрушением стирается. Возникает избыточность, которая поначалу может казаться проявлением силы, но в конечном счёте ведёт к распаду. Именно поэтому в эпической антропологии сила без меры не рассматривается как добродетель. Она превращается в угрозу.

С философской точки зрения здесь проявляется более глубокая закономерность: всякое устойчивое бытие предполагает внутренний принцип самоограничения. Это относится как к природным структурам, так и к социальным и антропологическим. Мера выступает не внешним запретом, а внутренним законом формы.

Таким образом, свобода и мера образуют внутренне связанную пару. Свобода без меры разрушает форму; мера без свободы превращается в статичность. Их соединение создаёт динамическую устойчивость. Именно эта устойчивость и составляет основу эпической онтологии.

Если обратиться к историко-философскому горизонту, становится очевидно, что эпическая модель свободы восстанавливает древнюю интуицию меры, однако придаёт ей антропологическое измерение. Мера перестаёт быть исключительно характеристикой космоса; она становится

задачей субъекта. Человек должен не просто подчиняться форме, но воспроизводить её в действии.

В этом заключается глубинная философская новизна эпического сознания: космос сохраняется не автоматической необходимостью, а через свободное соразмерное действие человека. Мера становится формой свободы, а свобода — способом удержания формы.

Таким образом, различие формы и избыточности позволяет окончательно закрепить методологический фундамент: свобода в эпическом сознании не может быть понята как произвольность. Она представляет собой способность субъекта сохранять форму космоса, избегая избыточности, ведущей к распаду.

9. Равновесие как динамическая форма меры

Если мера понимается лишь как предел, она легко может быть истолкована статически — как фиксированная граница, за которую нельзя выходить. Однако такое понимание не отражает онтологической сложности ни космоса, ни свободы. Космос не является неподвижной структурой; он представляет собой напряжённую целостность, в которой различные силы находятся во взаимодействии. Следовательно, мера не может быть простой линией запрета. Она должна быть понята как состояние равновесия.

В онтологическом смысле равновесие — это не покой, а удерживаемое напряжение. Это состояние, при котором различные тенденции — сила и предел, движение и устойчивость, возможность и форма — не уничтожают друг друга, а находятся в согласованном соотношении. Равновесие не устраняет динамику; оно делает её устойчивой.

В этом смысле мера выступает не фиксированной нормой, а принципом поддержания равновесия. Она не запрещает движение, а организует его. Избыточность

разрушает равновесие; недостаточность ослабляет форму; мера удерживает напряжённое единство.

Если применить эту категорию к свободе, становится ясно, что свобода в эпическом сознании — это способность поддерживать равновесие в действии. Свобода не является ни чистым импульсом, ни пассивным подчинением границе. Она представляет собой активное удержание баланса между возможностью и пределом.

Здесь проявляется ещё одно важное различие. Предел очерчивает пространство, мера формирует действие, равновесие удерживает динамику.

Эти три уровня образуют единую онтологическую конструкцию:

— предел задаёт пространство;
— мера формирует действие;
— равновесие обеспечивает устойчивость движения.

Свобода проявляется в способности субъекта действовать так, чтобы равновесие не нарушалось. Это означает, что свобода требует не только силы и понимания меры, но и способности к постоянной корректировке действия. Равновесие никогда не гарантировано окончательно; оно должно поддерживаться.

Отсюда следует важный философский вывод: свобода в эпосе — это процесс, а не состояние. Субъект не однажды достигает соразмерности; он должен постоянно её воспроизводить. Равновесие является динамической задачей.

В античной философии идея равновесия проявляется как гармония противоположностей. Однако в эпическом сознании она приобретает более драматическое измерение. Равновесие здесь является не только эстетической гармонией, но и онтологической необходимостью сохранения космоса. Его утрата ведёт не просто к дисгармонии, а к

хаосу.

Таким образом, равновесие является динамической формой меры. Если мера задаёт структуру формы, то равновесие обеспечивает её жизненность. Без равновесия форма либо застывает, либо распадается.

В эпосе «Манас» космос существует как удерживаемое равновесие. Он не самодостаточен: его устойчивость зависит от действий субъекта. Именно поэтому свобода приобретает онтологическое значение. Она становится способностью поддерживать равновесие в условиях угрозы.

Отсюда следует ещё один шаг. Равновесие предполагает возможность нарушения. Если бы равновесие было гарантировано, свобода утратила бы смысл. Следовательно, сама возможность избыточности является условием свободы. Космос допускает отклонение, но требует его преодоления.

Таким образом, эпическая свобода не устраняет напряжение, а действует внутри него. Субъект свободен не тогда, когда напряжение исчезает, а тогда, когда он способен удерживать его в форме равновесия.

Эта мысль непосредственно связана с антропологией космической ответственности. Человек в эпосе выступает носителем равновесия. Его действие либо восстанавливает баланс, либо нарушает его. Свобода становится ответственностью за состояние космического равновесия.

Следовательно, можно сформулировать фундаментальный вывод: **мера как форма и равновесие как её динамическое состояние образуют онтологическую основу свободы.** Свобода в эпическом сознании — это не произвольность и не абсолютная автономия, а способность субъекта участвовать в поддержании динамического равновесия космоса.

Тем самым историко-философский фундамент пол-

ностью подготовлен. Мы выявили:

— различие необходимости и предела;

— меру как форму;

— избыточность как распад формы;

— равновесие как динамическое удержание формы;

— свободу как участие в поддержании равновесия.

Теперь переход к анализу космоса как онтологического условия свободы становится логически неизбежным и философски обоснованным.

II. Космос как условие свободы в эпосе

1. Космос как онтологически напряжённая целостность

В эпосе «Манас» космос не выступает нейтральным пространственным фоном или внешней средой, внутри которой разворачиваются события. Он не является «сценой», на которой действуют персонажи, и не сводится к мифологическому образу мира как совокупности пространственно-временных координат. Космос представляет собой структурированную онтологическую целостность, обладающую внутренней организацией, нормативностью и динамикой.

Под космосом в эпическом сознании следует понимать не только упорядоченное мироустройство, но и форму совместного бытия, в которой сопряжены природное, социальное и нравственное измерения. Космос здесь — это одновременно порядок мира, порядок общности («эла») и порядок действия; эти уровни взаимно обусловливают друг друга. Тем самым космос выходит за пределы космологической категории и приобретает статус онтологического принципа.

Принципиально важно подчеркнуть, что эпический космос не является завершённой и раз навсегда установленной гармонией. Его структура включает не

только порядок, но и возможность нарушения порядка. Космос содержит в себе меру и границу, однако одновременно предполагает риск их утраты. Он существует не как покой, а как удерживаемое равновесие.

Именно поэтому космос в эпосе характеризуется напряжённостью. Это напряжение выражается в постоянном присутствии угрозы распада. На уровне повествования оно проявляется через мотивы вторжения, войны, предательства, внутреннего раскола, изгнания. Однако данные сюжеты не следует понимать исключительно как историко-политические или драматургические элементы. Они выполняют более глубокую функцию: выявляют уязвимость космического порядка.

Когда в эпосе нарушаются границы «эла», это означает не только военную опасность. Речь идёт о посягательстве на форму совместного бытия. Граница в эпическом сознании — это не просто линия разграничения территории, а предел, обеспечивающий целостность. Нарушение границы означает смещение меры и, следовательно, угрозу космосу как структурированной целостности.

Таким образом, космос в эпосе мыслится как порядок, который может быть сохранён, но может быть и разрушен. Эта двусторонняя возможность является его фундаментальной характеристикой. Космос не тождественен необходимости; он не гарантирован в своём существовании. Он требует подтверждения.

Онтологическая напряжённость космоса проявляется в том, что каждая критическая ситуация в эпосе затрагивает не только отдельных персонажей, но и саму структуру целого. Угроза «элу» есть угроза космосу; внутренний раскол является симптомом дестабилизации порядка; утрата меры в действии ведёт к ослаблению формы. Тем самым эпос конструирует мир как пространство

постоянного различения между сохранением и распадом.

Космос существует постольку, поскольку поддерживается определённое равновесие между силой и пределом, между экспансией и удержанием, между индивидуальной волей и коллективной судьбой. Следовательно, космос в «Манасе» обладает нормативной природой: он не только описывает существующее, но и задаёт структуру должного. Однако это должное не выступает внешним моральным предписанием; оно укоренено в самой организации целостности. Космос предполагает определённый способ соотношения элементов, и нарушение этого соотношения ведёт к распаду.

Именно поэтому эпический космос антропологически значим. Он не замкнут в себе и не автономен по отношению к человеческому действию. Его сохранение зависит от субъекта: космос нуждается в действии, которое подтверждает меру и удерживает границу.

Отсюда вытекает принципиальный вывод: космос в эпосе мыслится как порядок, способный к сохранению и к распаду, и именно эта возможность распада делает его зависимым от человеческого участия. Космос не гарантирован; он историчен и драматичен.

Именно в этом контексте возникает пространство свободы. Если бы космос был абсолютно непреложной необходимостью, свобода была бы иллюзорной. Если бы космос отсутствовал как структурированная целостность, свобода утратила бы смысловую направленность. Но в эпосе космос существует как уязвимая форма, требующая подтверждения.

Таким образом, онтологическая напряжённость космоса является условием возможности свободы. Свобода возникает не вне космоса и не вопреки ему, а в ситуации его уязвимости. Космос становится антропологически зна-

чимым именно потому, что может быть разрушен; и именно эта возможность разрушения открывает пространство ответственного действия.

2. Свобода как внутренний способ существования космоса

Если в предыдущем подразделе космос был раскрыт как онтологически напряжённая и уязвимая целостность, то теперь необходимо показать, что свобода в эпосе «Манас» не является внешним по отношению к космосу феноменом. Она не добавляется к порядку как субъективное качество героя и не выступает автономной сферой индивидуальной самореализации. Свобода представляет собой внутренний способ существования самого космоса.

2.1. Свобода не как автономия, а как подтверждение

В модерных философских концепциях свобода часто определяется как автономия субъекта, как независимость от внешних условий или как способность к самодетерминации. В этом контексте свобода понимается как пространство, в котором субъект освобождается от давления внешних структур и утверждает собственную волю. Однако в эпическом сознании подобная трактовка оказывается неприменимой.

Космос в «Манасе» не является внешним ограничением, от которого субъект стремится избавиться. Он не выступает инстанцией подавления, противостоящей свободе. Напротив, космос представляет собой структуру смысла, внутри которой действие вообще может стать значимым. Без этой структуры любое действие утратило бы направленность и лишилось бы критерия различения.

Свобода в эпическом контексте возникает не как освобождение от космоса, а как подтверждение космоса. Субъект свободен не тогда, когда он устраняет предел, а

тогда, когда он способен действовать таким образом, чтобы сохранить целостность порядка. Свобода не разрушает границу, а соотносится с ней; она не отменяет меру, а реализует её в действии. В этом смысле свобода и космос не противопоставлены, а взаимно обусловлены. Космос задаёт нормативную структуру, а свобода делает её действенной.

Однако такая модель свободы возможна лишь при условии реальной уязвимости космоса. Если бы космический порядок был абсолютно гарантирован и не подвержен угрозе, свобода приобрела бы иллюзорный характер: действие субъекта не имело бы решающего значения. Если же космос отсутствовал бы как структурированная форма, свобода утратила бы направленность и превратилась бы в хаотическое движение импульсов.

В эпосе «Манас» космос всегда находится в состоянии потенциальной уязвимости. Военные эпизоды, мотивы вторжения, внутреннего конфликта и раскола «эла» свидетельствуют о том, что порядок не является автоматическим. Он зависит от действия и потому требует подтверждения.

В ситуациях внешней угрозы свобода героя проявляется в принятии ответственности за судьбу общности. Возможность уклонения от действия, отсрочки решения или подчинения личному интересу сохраняется. Однако именно отказ от такого уклонения и составляет реализацию свободы. Свобода в данном случае означает принятие риска. Она предполагает возможность распада, но ориентирована на сохранение формы. Тем самым свобода раскрывается как деятельное участие в поддержании целостности, а не как дистанцирование от неё.

Особую значимость для понимания структуры свободы имеют эпизоды выбора. В эпосе неоднократно

возникают ситуации, в которых субъект оказывается перед альтернативой: вступить в бой или отступить; сохранить единство «эла» или поддаться внутреннему расколу; следовать личному импульсу или соотнести действие с судьбой общности. В этих ситуациях свобода не сводится к внутреннему переживанию. Она объективируется в последствиях. Выбор героя влияет на состояние целого и потому приобретает космическое значение. Действие перестаёт быть частным актом и оказывается включённым в структуру отношений между субъектом и космосом. Свобода тем самым имеет структурный характер: она встроена в систему поддержания порядка.

Существенное место в эпическом понимании свободы занимает отношение к слову. Сцены клятвы демонстрируют, что свобода реализуется через добровольное самоограничение. Клятва — это акт, посредством которого субъект связывает свою волю с порядком и публично подтверждает приверженность космосу. Нарушение клятвы ведёт не только к утрате доверия, но и к ослаблению целостности. Это показывает, что свобода не отменяет нормативность космоса, а принимает её как условие значимости действия. Свободным оказывается тот, кто способен сделать предел внутренним принципом.

Военные эпизоды позволяют выявить ещё один аспект свободы — её соотнесённость с мерой. Сила героя не оценивается исключительно по результату победы. Существенным становится вопрос соразмерности действия. Избыточная жестокость, разрушение сверх необходимого, утрата границы допустимого превращают силу в фактор распада. Свобода проявляется в способности применять силу в пределах меры. Она выступает регулирующим принципом действия, структурирующим энергию и предотвращающим её переход в хаос.

На основании анализа различных эпических ситуаций становится очевидно, что свобода в «Манасе» является антропологической функцией космоса. Космос, будучи уязвимым и нормативно организованным, нуждается в субъекте, способном подтвердить его порядок. Свобода не противопоставляется космосу, а обеспечивает его продолжение. Она выступает способом поддержания равновесия между сохранением и распадом.

В этом заключается принципиальное отличие эпической модели от модерного индивидуалистического понимания свободы. Свобода не является автономной сферой субъективности; она структурно связана с судьбой общности и формой целого.

Таким образом, космос в эпосе «Манас» существует как нормативно организованная и уязвимая целостность, а свобода раскрывается как внутренний способ его существования. Она становится реальной в условиях риска распада и проявляется в эпизодах угрозы, выбора, клятвы и войны. Свобода имеет не частный, а космически значимый характер. Она есть способность субъекта подтверждать порядок через соразмерное действие, принимая предел как условие сохранения целостности.

3. Нормативная структура космоса и категория меры

Если космос в эпосе «Манас» был определён как онтологически напряжённая и уязвимая целостность, а свобода — как внутренний способ его поддержания, то дальнейший анализ требует систематического раскрытия его нормативной структуры. Центральной категорией, позволяющей осуществить это раскрытие, выступает категория **меры**. Именно через неё обнаруживается способ организации эпического космоса как формы, требующей соразмерного действия.

Нормативность в эпическом сознании не является внешним моральным предписанием или системой формализованных правил. Она не вводится как надстроечный регулятив, наложенный на уже существующее бытие. Напротив, нормативность укоренена в самой структуре космоса. Космос предполагает определённое соотношение элементов — силы и границы, индивидуального и коллективного, расширения и удержания. Это соотношение не является случайным; оно обеспечивает устойчивость целого. Нарушение такого соотношения приводит к дестабилизации, поскольку разрушается сама форма совместного бытия. Следовательно, нормативность в эпосе носит **онтологический характер**: она не добавляется к бытию извне, а составляет способ его организации. Космос не только существует, но и предполагает сохранение определённой конфигурации отношений.

В этом контексте категория меры приобретает ключевое значение. Мера не сводится к психологической умеренности и не означает количественного ограничения. Она выражает принцип **соразмерности**, благодаря которому космическая целостность сохраняет устойчивость. Мера фиксирует предел допустимого в действии, однако этот предел не задаётся абстрактной формулой. Он актуализируется в конкретной ситуации — в зависимости от состояния целого и характера угрозы. Мера проявляется в способности субъекта соотнести своё действие с судьбой «эла» и с сохранением порядка. Тем самым мера становится не внешним ограничением, а внутренним ориентиром, определяющим форму действия.

Военные эпизоды «Манаса» особенно наглядно демонстрируют функционирование меры в условиях максимального напряжения. Сила героя признаётся оправданной постольку, поскольку она направлена на защиту целост-

ности. Однако переход силы в избыточность, разрушение сверх необходимого, утрата различения между защитой и разрушением приводят к ослаблению космической структуры. Здесь становится очевидным, что сила сама по себе не является гарантией порядка. Она должна быть структурирована мерой. В противном случае энергия действия превращается в фактор распада. Таким образом, мера выполняет функцию **структурного регулятора**, удерживающего силу в пределах сохранения формы.

Категория меры неотделима от понятий **границы** и **предела**. Граница в эпосе имеет не только пространственное, но и смысловое измерение. Пространственная граница «эла» обозначает предел защищаемого пространства, однако её значение выходит за рамки географии. Граница символизирует форму целого. Её нарушение означает не только территориальную утрату, но и смещение внутреннего равновесия, поскольку изменяется соотношение элементов космической структуры. Предел, в свою очередь, выступает принципом различения. Он отделяет действие, укрепляющее космос, от действия, способствующего его распаду. Этот предел не фиксирован заранее; он определяется в конкретной ситуации через способность различения и соотнесения.

Сцены изгнания являются особенно показательными в этом отношении. Оказавшись вне привычной структуры «эла», герой лишается внешней поддержки границы, однако именно в этой ситуации выявляется наличие или отсутствие внутреннего предела. Если предел сохраняется как внутренняя способность удерживать меру, космическая связь не прерывается. Если же предел утрачивается, распад начинается изнутри. Тем самым предел обнаруживает двойственную природу: он существует как внешняя граница формы и как внутренняя способность субъекта

сохранять соразмерность независимо от обстоятельств.

Мера в эпосе имеет и коллективное измерение. Она не является индивидуальной нормой поведения, выработанной в рамках субъективного опыта. Соразмерность действия определяется его соотнесённостью с целым. «Эл» выступает конкретной формой космоса, а сохранение «эла» означает сохранение нормативной структуры. Следовательно, мера всегда ориентирована на коллективную судьбу. Свобода, лишённая этого соотнесения, превращается в произвольность. Эпическая модель исключает понимание свободы как автономного самовыражения вне общности. Свобода становится легитимной только в пределах меры, ориентированной на сохранение формы целого.

Анализ эпических эпизодов позволяет выявить диалектическое соотношение **силы и меры**. Сила необходима для защиты космоса; без неё порядок оказался бы беззащитным перед угрозой. Однако сила, лишённая меры, трансформируется в фактор распада. Мера не подавляет силу, а структурирует её. Сила без меры ведёт к хаосу; мера без силы оказывается неспособной обеспечить сохранение формы. Свобода возникает в их единстве — как способность применять силу в пределах, соответствующих сохранению целостности. Эта диалектика обнаруживается в военных сценах, в эпизодах восстановления единства «эла», а также в ситуациях внутреннего конфликта. Во всех случаях ключевым становится вопрос соразмерности действия, от которого зависит устойчивость космической структуры.

Таким образом, категории меры, границы и предела раскрывают нормативную структуру космоса в эпосе «Манас» как **онтологически организованную форму**. Космос существует не как нейтральное пространство событий, а как целостность, требующая соразмерного

действия. Свобода реализуется через способность субъекта удерживать меру и подтверждать целостность. Нормативность эпического космоса не противопоставлена свободе; она составляет её внутреннее условие. Свобода становится реальной постольку, поскольку действие соотнесено с мерой, а мера — с сохранением целого.

4. Антропологический носитель космоса: фигура героя

В этом контексте фигура героя приобретает принципиально иной статус. Если космос представляет собой нормативно организованную и уязвимую целостность, а свобода — способ её поддержания, то герой оказывается не просто центральным персонажем повествования и не только носителем воинской доблести. Он выступает **антропологическим узлом космической структуры** — точкой пересечения силы, меры, предела и исторической ответственности.

В нём сходятся импульс действия и требование соразмерности, риск разрушения и возможность сохранения формы. Герой становится носителем космического равновесия, поскольку именно через его решения и действия подтверждается или нарушается нормативная структура целого.

Тем самым антропология эпоса выводится за пределы героической психологии. Герой мыслится как структурный элемент космоса, как субъект, через которого осуществляется историческая проверка меры. Его величие определяется не масштабом силы как таковой, а способностью сделать меру внутренним принципом действия и удержать равновесие в условиях угрозы. Именно в этом качестве герой становится антропологическим носителем космической ответственности и центром удержания формы.

4.1. Герой как функциональный центр космоса

Если космос в эпосе «Манас» мыслится как нормативно организованная и уязвимая целостность, то фигура героя должна быть понята не как литературный центр повествования, а как **функциональный центр космической структуры**. В эпическом сознании герой не существует вне космоса и не противопоставляется ему как автономный субъект. Его статус определяется степенью включённости в судьбу «эла».

Индивидуальность героя получает значение лишь постольку, поскольку она оказывается способной принять на себя функцию сохранения формы. Героизм не выводится из уникальности характера или исключительности силы; он возникает из принятия космической ответственности.

В этом контексте фигура Манаса не может быть интерпретирована как выражение индивидуалистической свободы. Его сила, воля и решительность приобретают смысл только в горизонте целого. Он не выступает как носитель произвольного действия; напротив, его действия структурированы соотнесённостью с судьбой общности. Тем самым герой оказывается **антропологическим узлом космоса** — точкой, в которой сила, мера и предел соединяются в конкретном решении.

Эпос подчёркивает исключительную физическую и военную мощь героя. Однако сила сама по себе не образует основания героического статуса. Она является условием действия, но не его оправданием. Сила приобретает нормативное измерение только при условии соразмерности. В военных эпизодах постоянно выявляется различие между силой, направленной на защиту порядка, и силой, способной выйти за предел и стать разрушительной. Сила, не соотнесённая с мерой, утрачивает героический характер

и превращается в угрозу целостности. Следовательно, героизм определяется не максимальной экспансией возможностей, а способностью удерживать действие в границах сохранения формы [12, с. 145–147].

Антропологическая значимость героя раскрывается особенно ясно в его готовности принять риск распада космоса как личную ответственность. В ситуациях внешней угрозы или внутреннего конфликта герой не уклоняется от действия, даже если оно сопряжено с опасностью для жизни, положения или признания. Его свобода проявляется в способности действовать в условиях неопределённости. Решение принимается не в пространстве гарантированного исхода, а в пространстве риска. Космос не обеспечивает автоматического торжества порядка; он требует действия, способного подтвердить его. Герой принимает на себя возможность последствий.

Особое место в структуре героизма занимает отношение к слову. Клятва, обещание, публичное обязательство выступают механизмами закрепления космического порядка. Давая слово, герой добровольно принимает предел. Его свобода выражается не в отказе от обязательств, а в их осмысленном принятии. Нарушение слова означало бы не только личную утрату доверия, но и ослабление нормативной структуры целого. Слово связывает силу с мерой, превращая действие в ответственное подтверждение порядка.

Сцены изгнания и внутреннего кризиса обнаруживают ещё один аспект героической структуры. Лишённый привычной социальной опоры, герой оказывается в ситуации испытания. Однако именно в этих обстоятельствах проявляется наличие внутреннего предела. Его действия не определяются исключительно эмоциональной реакцией или импульсом. Он сохраняет способность разли-

чать допустимое и недопустимое, удерживая меру даже в условиях личной утраты. Это свидетельствует о том, что нормативность космоса интериоризирована.

Герой выполняет **медиативную функцию**. Он соединяет индивидуальное и коллективное измерения. Его действия имеют личный характер, однако их последствия затрагивают судьбу «эла». В этом соединении проявляется специфическая эпическая антропология: субъект не автономен от общности, но и не растворён в ней полностью. Его индивидуальность существует как ответственное посредничество между личной волей и космическим порядком.

Свобода героя раскрывается как удержание равновесия. Она не состоит в снятии пределов и не направлена на их разрушение. Герой свободен постольку, поскольку способен соотнести силу с мерой, действие — с судьбой общности, риск — с сохранением формы. Его свобода не экспансивна; она структурна. Она подтверждает космос через соразмерное действие.

5. Антропология эпической свободы: от космического порядка к модели человека

Проведённый анализ космоса как онтологически напряжённой и уязвимой целостности, свободы как внутреннего способа его поддержания, нормативной структуры меры и фигуры героя как носителя космического равновесия позволяет перейти к более широкому теоретическому обобщению. Речь идёт о реконструкции антропологической модели, имплицитно сформулированной в эпосе «Манас».

Эта модель не выражена в форме систематической философской доктрины, однако она последовательно развёртывается в структуре повествования, в способе организации конфликта, в логике героических решений и в

их последствиях для судьбы «эла».

Эпическая антропология исходит из фундаментального положения: **человек не существует вне космической структуры**. Он изначально включён в порядок, который превосходит его индивидуальные интересы, но одновременно зависит от его действия. В отличие от модерных концепций, где субъект мыслится как автономный центр самодетерминации, эпическая модель предполагает структурную соотнесённость человека и целого.

Человек не противопоставлен космосу как внешней инстанции; он является его активным элементом. Его бытие не замыкается в границах субъективного опыта, а имеет космическое измерение. Действия человека в эпосе не являются частными: они затрагивают форму совместного бытия и способны изменить состояние целостности.

В этой перспективе свобода приобретает принципиально иной смысл. Она не тождественна произвольности, не означает расширения возможностей вне всякой границы и не выражает стремления к освобождению от порядка. Напротив, свобода определяется через отношение к мере и пределу. Свободным оказывается тот, кто способен действовать соразмерно, кто способен различать допустимое и разрушительное, необходимое и избыточное.

Свобода ориентирована на сохранение целого, а не на максимизацию индивидуального импульса. Тем самым эпос формирует **антропологию ответственности**: человек мыслится как носитель функции поддержания порядка. Его свобода реализуется через подтверждение нормативной структуры космоса, а не через её отрицание.

Категория меры становится центральной в реконструкции эпической модели человека. Мера не навязывается извне как принудительная норма; она **интериоризирована.** Человек, способный к свободе, — это человек, способный

удерживать предел как внутренний принцип действия. Его зрелость определяется не объёмом силы, а способностью структурировать её.

В эпических ситуациях — будь то война, клятва, изгнание или момент выбора — субъект демонстрирует способность сохранять внутреннюю границу даже тогда, когда внешние условия становятся нестабильными. Именно эта способность и составляет антропологическое ядро свободы. Человек оказывается существом, способным соединять импульс действия с нормативным различением.

Антропология эпоса предполагает не атомизированного индивида, а субъекта, соотнесённого с «элом». Человек существует как часть общности, однако не растворяется в ней полностью. Его личная воля имеет значение постольку, поскольку способна соотнести себя с судьбой целого.

Здесь формируется модель **ответственной индивидуальности**: субъект сохраняет самостоятельность, но не отрывается от космоса общности. Индивидуальное и коллективное находятся в напряжённом, но неразрывном единстве. Человек не сводится к функции общины, но и не абсолютизирует собственное «я» в ущерб целому. Его уникальность раскрывается через способность быть посредником между личным импульсом и космической мерой.

Особую глубину эпической антропологии придаёт положение о **риске**. Космос в эпосе уязвим, а значит судьба целого зависит от действия человека. В этом контексте человек становится точкой космического риска. Его решение способно укрепить порядок или способствовать распаду.

Свобода приобретает драматический характер, поскольку она осуществляется в условиях неопределённости

и возможности утраты. Эпическая модель отказывается от идеи гарантированного порядка: космос не защищён автоматически и не поддерживается безусловной необходимостью. Он требует подтверждения через человеческое действие. Тем самым человек мыслится как участник исторического становления формы, а не как пассивный носитель предзаданной судьбы.

На основании проведённого анализа можно реконструировать **структурную формулу эпической антропологии:**

- космос — нормативно организованная и уязвимая целостность;
- свобода — внутренний способ его поддержания;
- мера — принцип соразмерности действия;
- герой — антропологический носитель космического равновесия;
- человек — ответственное существо, включённое в судьбу целого.

Эта модель формирует целостную концепцию человека, отличную от индивидуалистических и абстрактно-рационалистических схем. В эпосе человек предстает как существо, способное удерживать равновесие между силой и пределом, между личным и общим, между риском и ответственностью.

Тем самым эпическая антропология выводит человека за пределы узко психологического или социального понимания. Он мыслится как **структурный элемент космоса**, как носитель меры и как субъект, через которого осуществляется историческая проверка порядка.

Свобода, мера и ответственность образуют единый антропологический комплекс. Человек свободен постольку, поскольку он способен подтвердить космическую структуру через соразмерное действие. В этом заключается

основная интуиция эпической модели: порядок и свобода не противопоставлены друг другу; свобода является условием существования порядка, а порядок — горизонтом, в котором свобода приобретает смысл.

Таким образом, в эпосе «Манас» космос не выступает фоном событий, а представлен как нормативно организованная и уязвимая целостность. Свобода раскрывается как внутренний способ его существования и реализуется через соразмерное действие субъекта. Категории меры, границы и предела структурируют нормативную организацию мира, а герой и человек в целом выступают антропологическими носителями космического равновесия.

Эпическая модель формулирует целостную антропологию, в которой **свобода есть ответственность за сохранение формы бытия.**

III. Диалектика силы и меры

Если космос задаёт предел, внутри которого свобода становится возможной, то следующий этап анализа предполагает выявление механизма, посредством которого субъект реализует эту возможность. В эпосе «Манас» свобода не выступает отвлечённой характеристикой сознания и не сводится к внутреннему переживанию автономии. Она проявляется исключительно в действии. Однако действие не существует вне силы. Тем самым исследование эпической свободы неизбежно выводит к анализу диалектики силы и меры.

Прежде всего необходимо устранить возможное недоразумение: несмотря на героический характер эпоса, сила в нём не обладает самоценным статусом. Эпос не формирует культа мощи как таковой. Напротив, сила постоянно проходит проверку и обнаруживает свою двойственную природу. Она может быть конструктивной — направленной на сохранение космической целостности, —

но может стать и разрушительной, если выходит за предел соразмерности. Следовательно, сила в эпосе мыслится как возможность, а не как гарантированный источник порядка.

Именно в этой точке открывается пространство свободы. Без силы свобода оставалась бы пустой потенциальностью, поскольку была бы лишена средства реализации. Однако сила сама по себе не тождественна свободе. Если сила действует вне меры, она перестаёт быть свободной и превращается в хаотический импульс. Свобода возникает не в максимизации силы, а в её соотнесении с пределом. Следовательно, свобода не совпадает с энергией действия; она проявляется в структурировании этой энергии.

Мера в данном контексте не является внешним ограничением, наложенным на силу извне. Она представляет собой внутренний принцип соразмерности. Мера не подавляет силу, а формирует её, придавая ей направленность и смысл. В отсутствии меры сила расширяется без различения и тем самым разрушает структуру целого; при наличии меры сила становится удерживающей и способной защищать космос, не подрывая его оснований.

Диалектика силы и меры раскрывает свободу как процесс внутреннего согласования возможности и предела. Свобода — это не простая реализация импульса, а его дисциплинирование. Она означает способность удержать действие в границах должного, не уничтожая при этом его энергию. Именно поэтому величие эпического героя определяется не максимальной мощью, а способностью подчинить мощь ответственности.

Здесь обнаруживается антропологический поворот. Если сила есть энергия действия, а мера — его граница, то свобода представляет собой способность субъекта удерживать напряжение между ними. Это напряжение не устра-

няется и не снимается окончательно; оно становится устойчивым состоянием зрелости. Свобода не есть устранение конфликта между возможностью и пределом, а способность существовать в этом конфликте, не разрушая космос.

В этом смысле эпическая свобода может быть определена как свобода самоограничения. Однако самоограничение не следует понимать как отрицание силы или отказ от действия. Речь идёт не о подавлении импульса, а о его дисциплине. В самоограничении сила не уничтожается, а очищается от избыточности: она перестаёт быть реактивной и приобретает форму осмысленного действия.

Сопоставление с античной трагедией позволяет уточнить глубину данной структуры. В трагическом сознании гибель героя часто связана с превышением меры, с проявлением гибриса — силы, вышедшей за предел; нарушение соразмерности разрушает порядок . Эпос «Манас» демонстрирует сходную интуицию, однако развивает её в направлении устойчивости. Герой эпоса не только подвергается наказанию за превышение меры; он призван удержать меру. Его величие определяется не страданием от избыточной силы, а способностью избежать гибриса.

Из этого вытекает важный философский вывод: эпическая свобода не является экспансивной. Она не направлена на бесконечное расширение возможностей. Её задача заключается в сохранении соразмерности. Это свобода удержания, а не свобода разрушения. Она имеет консервативный характер не в политическом, а в онтологическом смысле: она направлена на сохранение формы космоса.

Однако сохранение космоса не тождественно статичности. Космос в эпосе постоянно подвергается угрозе, и потому сила остаётся необходимой. Свобода удержания не является пассивной; она предполагает активное действие.

Это действие должно быть одновременно мощным и соразмерным. В этом двойственном требовании раскрывается глубина эпической антропологии: субъект обязан действовать решительно, но при этом не выходить за предел меры.

Внутренний механизм данной диалектики может быть описан следующим образом. Сила возникает как импульс действия. Предел очерчивает границу допустимого. Мера соединяет импульс и границу в форму. Свобода же есть способность субъекта удерживать их единство. Если импульс полностью подавлен, субъект утрачивает активность, и космос оказывается беззащитным. Если граница игнорируется, возникает хаос. Свобода представляет собой напряжённое равновесие между этими крайностями.

Таким образом, свобода в эпосе не может быть сведена к психологической воле. Она носит онтологический характер: это способность быть носителем меры в действии. Она предполагает ответственность, поскольку любое превышение силы ведёт к историческим последствиям для «эла» и космической структуры в целом.

Диалектика силы и меры раскрывает эпическую свободу как внутреннюю дисциплину. Свобода не разрушает предел, а делает его внутренним принципом действия. Субъект свободен постольку, поскольку он способен превратить внешний предел в собственную норму.

На этом этапе анализа возникает необходимость перехода к временной перспективе. Сила и мера соединяются не в абстрактном пространстве, а в ходе событий. Свобода не является мгновенным актом; она разворачивается во времени. Только во временной протяжённости выявляется устойчивость или разрушительность действия. Именно время обнаруживает, было ли действие соразмерным или превратилось в источник распада.

Следовательно, дальнейшее углубление должно быть направлено на раскрытие временного измерения эпической свободы как пространства исторической проверки меры.

IV. Временное измерение свободы: историчность, необратимость и ответственность за продолжение космоса

Если в предыдущем анализе свобода была раскрыта через диалектику силы и меры, то теперь необходимо выявить её временную структуру. Свобода в эпосе «Манас» не существует как изолированный акт настоящего. Она никогда не замыкается в пределах конкретной ситуации. Её подлинное содержание раскрывается лишь в перспективе исторического продолжения. Временное измерение не присоединяется к свободе извне; оно составляет её внутреннее условие и способ существования.

Прежде всего необходимо зафиксировать фундаментальный принцип: свобода в эпическом сознании носит **проспективный характер**. Даже когда решение принимается в конкретной и предельно напряжённой ситуации, его смысл не исчерпывается актуальным моментом. Действие всегда рассматривается в горизонте его последствий для целого. Оно вписано в судьбу «эла» и, следовательно, в судьбу космоса как нормативной формы совместного бытия. Настоящее решение тем самым приобретает временную глубину.

Это отличает эпическую свободу от импульсивного действия. Импульс ориентирован на немедленный эффект и исчерпывается мгновенным разрядом энергии. Свобода же предполагает способность удерживать временную дистанцию между действием и его результатом. Субъект должен быть способен мыслить последствия, выходящие за пределы текущей ситуации. В этом смысле свобода требует не только силы и меры, но и **исторического сознания.**

Философски это означает, что свобода в эпосе обладает исторической структурой. Она не замкнута в конкретной коллизии; она соотнесена с продолжением космоса. Космос, как было показано ранее, не является неподвижной субстанцией. Он существует как удерживаемая целостность, подверженная риску распада. Следовательно, каждое действие субъекта либо укрепляет эту целостность в будущем, либо подтачивает её основания. Свобода становится участием в историческом становлении порядка.

На этом основании необходимо ввести категорию **необратимости**. В эпическом сознании выбор не является условным или легко компенсируемым. Действие оставляет след, который невозможно полностью устранить. Этот след имеет не только индивидуальный характер; он воздействует на структуру общности и на состояние космического равновесия. Необратимость придаёт свободе вес и серьёзность.

Если бы свобода была полностью обратимой, её последствия могли бы быть нейтрализованы, а превышение меры — исправлено без структурного ущерба. Однако эпическая модель исходит из того, что нарушение соразмерности способно вызвать длительную дестабилизацию. Тем самым свобода оказывается сопряжённой с риском, а риск приобретает **историческую природу.**

В этом контексте судьба перестаёт быть внешней силой, противопоставленной свободе. Судьба в эпосе может быть понята как накопление последствий свободных действий. Человек не просто сталкивается с предопределённостью; он участвует в её формировании. Историческая судьба «эла» складывается из конкретных решений, принятых в условиях неопределённости. Таким образом, свобода и судьба оказываются взаимосвязанными: свобода формирует судьбу, а судьба свидетельствует о прошлых

выборах.

Временное измерение свободы усиливает значение предела. Предел очерчивает допустимое в настоящем, однако именно время выявляет, было ли действие соразмерным. История выполняет функцию проверки меры. Соразмерность не является абстрактной категорией; она подтверждается или опровергается в ходе последующего развития.

Таким образом, свобода и предел соединяются через **историческую верификацию**. Настоящее решение проходит испытание временем. Это придаёт свободе глубину, отличающую её от чисто ситуационного акта.

Следует подчеркнуть, что временная структура свободы в эпосе не сводится к трагическому фатализму. В мировой философской традиции трагическое сознание действительно связано с необратимостью решения и ограниченностью человеческого знания. Однако эпос «Манас» не утверждает неизбежность разрушения. Он демонстрирует, что мера может быть сохранена. Трагический риск присутствует, но не является окончательной инстанцией. Свобода остаётся открытой возможностью удержания космоса.

Структура эпической свободы во времени может быть описана как единство трёх моментов: **настоящего решения, предвидения будущего и принятия последствий**. Настоящее без ориентации на будущее превращается в импульс; будущее без актуального действия остаётся абстрактной перспективой; последствия без принятия ответственности воспринимаются как внешняя судьба. Свобода соединяет эти измерения в целостную структуру исторического действия.

В этом смысле свобода в эпосе есть способность действовать в горизонте продолжения космоса. Она не

противопоставляет себя времени, а укоренена в нём. Свобода не отменяет предел, а принимает его как условие сохранения целого в будущем. Предел в настоящем становится условием **преемственности в истории.**

Тем самым свобода приобретает характер преемственности. Субъект не просто реализует силу и меру в конкретной ситуации; он продолжает порядок, который предшествует ему и должен быть передан дальше. Его действие должно быть совместимо с будущим существованием космоса и «эла». Следовательно, свобода включает в себя заботу о продолжении, что придаёт ей одновременно **этический и онтологический характер.**

Антропология космической ответственности достигает здесь новой глубины. Человек мыслится как звено в цепи исторического удержания меры. Он не замкнут в настоящем и не растворён в прошлом. Он соединяет прошлое и будущее через действие. Его свобода есть форма этого соединения.

В итоге временное измерение свободы позволяет увидеть её как процесс, а не как статическое свойство. Космос задаёт нормативную структуру; действие реализует силу в пределах меры; история проверяет соразмерность; субъект принимает последствия как часть судьбы. Свобода в эпосе «Манас» предстает как способность мыслить и действовать в перспективе исторического продолжения, принимая предел как условие сохранения космической целостности.

V. Эпическая онтология человека: космос, свобода и историческая мера

Проведённый анализ позволяет перейти к интегративному обобщению. Космос как нормативно организованная и уязвимая целостность, свобода как внутренний способ его поддержания, мера как принцип соразмерности

действия, сила как энергия реализации и время как пространство исторической проверки — все эти элементы образуют единую структуру. Эта структура раскрывает не только эпическую модель мира, но и целостную онтологию человека, имплицитно выраженную в эпосе «Манас».

Прежде всего становится очевидным, что в эпическом сознании человек не является автономной субстанцией и не мыслится как центр, противопоставленный миру. Его бытие изначально включено в космическую целостность. Однако эта включённость не означает растворения. Напротив, именно через человека космос получает возможность продолжения. Человек оказывается не внешним наблюдателем, а активным участником поддержания порядка.

Космос в эпосе не существует как завершённая и самодостаточная структура. Он удерживается через действие. Это удержание не механистично и не предопределено. Оно зависит от способности субъекта соединять силу и меру. Следовательно, человек в эпической модели мыслится как носитель функции равновесия. Его антропологическая специфика заключается не в бесконечности возможностей, а в способности структурировать возможность в пределах должного.

Свобода в данной модели не противопоставляется порядку и не понимается как его отрицание. Она есть форма участия в космическом порядке. Свобода — это способность действовать так, чтобы целостность могла продолжаться. Она не устраняет предел, а принимает его как условие сохранения формы. Тем самым свобода приобретает характер внутренней дисциплины, а не экспансии.

Особое значение приобретает временное измерение. Человек в эпосе существует не только в настоящем, но и в перспективе исторического продолжения. Его действие вписано в цепь последствий. В этом заключается прин-

ципиальная характеристика эпической онтологии: субъект мыслится как переход между прошлым и будущим. Он наследует порядок и одновременно несёт ответственность за его сохранение.

Необратимость решения придаёт свободе онтологическую серьёзность. Выбор оставляет след, и этот след становится частью исторической структуры. Судьба не противопоставлена свободе; она выступает как накопление её последствий [21, с. 84–86]. Таким образом, эпическая модель соединяет свободу и судьбу в единой динамике исторического становления.

В результате формируется целостная философская картина. Космос задаёт меру; мера структурирует силу; сила реализуется в действии; действие проверяется временем; время выявляет последствия; последствия формируют судьбу. Человек находится в центре этой цепи не как господин мира, а как носитель ответственности за равновесие.

Эпическая онтология человека характеризуется несколькими взаимосвязанными положениями:

- человек включён в нормативную структуру целого;
- его свобода реализуется как соразмерное действие;
- его решения обладают исторической глубиной и необратимостью;
- его величие определяется способностью сделать предел внутренним принципом.

Таким образом, эпос «Манас» формулирует специфическую модель свободы, отличную как от индивидуалистических, так и от фаталистических концепций. Свобода здесь не есть произвол и не есть иллюзия. Она представляет собой **исторически ответственное удержание космоса**. Человек свободен постольку, поскольку способен соединить силу с мерой и настоящее с будущим.

В этом заключается философское ядро эпической тра-

диции: космос не гарантирован, порядок не автоматичен, судьба не полностью предопределена. Человек находится в точке напряжения между возможностью распада и возможностью сохранения. Его свобода — это форма этого напряжения. Его действие — способ продолжения целого.

Тем самым эпическая онтология человека раскрывает свободу как космически значимую и исторически ответственную способность быть носителем меры. Именно в соединении космоса, силы, меры, времени и субъекта достигается целостность философского смысла эпоса.

Общие выводы ЧАСТИ IV

Антропология космической ответственности

Проведённый анализ позволяет сформулировать целостную концепцию человека, имплицитно содержащуюся в эпосе «Манас». Космос был раскрыт как нормативно организованная и уязвимая целостность; свобода — как внутренний способ его поддержания; мера — как принцип соразмерности действия; время — как пространство исторической проверки. В совокупности эти элементы образуют антропологическую модель, в которой человек мыслится как **носитель космической ответственности.**

Во-первых, человек в эпическом сознании не является автономной субстанцией, противопоставленной миру. Он изначально включён в космическую структуру, однако не растворён в ней. Его существование имеет структурную соотнесённость с целым. Космос не подавляет субъекта, но и не существует без его действия. Тем самым человек выступает точкой пересечения космического порядка и нравственного решения.

Во-вторых, свобода в эпосе понимается не как произвольность и не как снятие границы. Она раскрывается как способность соразмерного действия. Свобода не уничтожает предел, а делает его внутренним принципом. Субъект свободен постольку, поскольку способен удержи-

вать напряжение между силой и мерой. Тем самым свобода приобретает характер внутренней дисциплины и зрелости.

В-третьих, эпическая модель подчёркивает трагическую серьёзность выбора. Действие необратимо, его последствия накапливаются и формируют историческую судьбу. Судьба не противопоставлена свободе; она выступает результатом её реализации. Человек участвует в формировании исторического продолжения космоса. Свобода становится ответственностью за будущее.

В-четвёртых, временное измерение выявляет глубину эпической антропологии. Субъект существует как переход между прошлым и будущим. Его решение связывает унаследованный порядок с его продолжением. Свобода в этом контексте выступает формой преемственности. Человек не просто действует в настоящем; он участвует в историческом удержании меры.

В результате эпос формирует специфическую онтологию человека. Человек — это существо, способное соединять силу и предел, настоящее и будущее, индивидуальное и коллективное. Его величие определяется не разрушением границы, а способностью удерживать её. Он является носителем космической ответственности, поскольку от его действия зависит устойчивость целого.

Таким образом, антропология эпоса «Манас» раскрывает свободу как **исторически ответственное удержание космоса**. Космос не гарантирован; он существует в напряжении между сохранением и распадом. Человек занимает центральное место в этом напряжении. Его свобода — не отрицание порядка, а его продолжение.

Именно в соединении космоса, меры, силы, времени и субъекта достигается философское ядро эпической традиции: человек мыслится как центр удержания соразмерности и участник исторического становления порядка.

Ключевые тезисы ЧАСТИ IV

1. Эпическая модель человека строится не вокруг автономии субъекта, а вокруг его функциональной соотнесённости с целостностью, находящейся в состоянии структурной уязвимости.

2. Свобода в эпическом сознании имеет не экспансивный, а стабилизирующий характер: её сущность определяется способностью предотвращать распад формы, а не расширять возможности действия.

3. Предел в эпосе выполняет продуктивную функцию: он не ограничивает свободу, а делает её онтологически значимой, превращая возможность в ответственное действие.

4. Историчность свободы выражается в принципе необратимости: решение формирует траекторию целого и тем самым включается в структуру судьбы.

5. Эпический субъект не замкнут в настоящем; он мыслится как носитель преемственности, соединяющий унаследованный порядок с его дальнейшим существованием.

6. Диалектика силы и меры формирует антропологический критерий зрелости: субъект определяется не объёмом энергии, а способностью удерживать напряжение между импульсом и границей.

7. Космическая ответственность в эпосе носит не морально-назидательный, а онтологический характер: речь идёт о поддержании формы бытия, а не только о соблюдении нормы поведения.

8. Судьба в эпическом сознании выступает не как внешняя детерминация, а как кристаллизация свободных решений во времени.

9. Эпическая онтология человека предполагает структурное единство индивидуального и коллективного,

исключающее как атомизм, так и растворение личности в общности.

10. Человек в эпосе определяется как центр удержания меры — не источник хаоса и не пассивный носитель порядка, а точка напряжённого равновесия.

Переход к ЧАСТИ V

Историко-философский и сравнительный горизонт исследования

Проведённая реконструкция космологической и антропологической структуры эпоса «Манас» позволила выявить целостную систему представлений о мире и человеке, основанную на категориях космического порядка, меры, свободы и ответственности. В предыдущих частях исследования эпическая традиция была рассмотрена как особая форма онтологического мышления, в которой космос предстает как нормативно организованная и одновременно уязвимая целостность, требующая человеческого участия для своего сохранения. Тем самым эпос был прочитан не как набор образов и событий, а как внутренняя структура смыслов, способная быть реконструированной в категориальном измерении.

Однако философское значение эпической традиции не исчерпывается анализом её внутренней архитектоники. Любая реконструкция, достигшая уровня категориальной целостности, неизбежно ставит следующий вопрос: **каково место данной модели в универсальном поле человеческого мышления?** Иначе говоря, что именно в эпической онтологии является культурно-уникальным выражением опыта, а что — проявлением более общих структур, повторяющихся в разных традициях? Этот вопрос принципиален не только для сравнительной философии, но и для строгости выводов: без выхода в более широкий горизонт эпическая модель может быть либо абсолюти-

зирована как исключительная, либо, наоборот, редуцирована до “допонятийной” стадии, лишённой философской значимости.

Именно поэтому следующий этап исследования предполагает обращение к историко-философскому и сравнительному горизонту. Эпическая картина мира формируется в определённой исторической среде, но при этом содержит универсальные способы различения порядка и распада, нормы и хаоса, судьбы и свободы, предела и избыточности. Сравнительный горизонт позволяет показать, **каким образом эти различения** присутствуют в иных эпических культурах и в понятийной философии, а также выявить специфическую конфигурацию, которая формируется в «Манасе».

В этом контексте возникает задача сопоставления эпической онтологии с двумя типами мирового мышления. Во-первых, с мировыми эпическими традициями, где онтологические смыслы выражены образно-сюжетно. Во-вторых, с классическими философскими системами, где бытие становится предметом теоретической артикуляции. Особый интерес представляет анализ того, каким образом категории космоса, предела, меры, свободы и судьбы структурируются в различных культурных формах — в эпосе, мифе и философии — и какие смысловые функции они выполняют.

Сравнительный анализ, таким образом, выполняет несколько взаимосвязанных задач. Во-первых, он позволяет обнаружить **структурные инварианты** эпического мышления — те узлы, которые повторяются в разных традициях и выражают универсальные координаты человеческого миропонимания. Во-вторых, он помогает определить **оригинальность** эпической онтологии «Манаса» не через декларацию уникальности, а через строгую фикса-

цию различий в способе соединения категорий (космос — мера — ответственность — историчность). В-третьих, он открывает возможность включения эпической традиции в более широкий философский дискурс, где эпос рассматривается не только как культурно-исторический памятник, но и как форма до-теоретического онтологического мышления, обладающая собственной рациональностью.

Таким образом, переход к историко-философскому и сравнительному анализу является логическим продолжением проведённого исследования. Если предыдущие части были направлены на реконструкцию внутренней структуры эпического мировоззрения, то настоящая часть посвящена выявлению его места в универсальном горизонте мировых эпических и философских традиций. Этим задаётся и общая композиция: сначала — методологическое основание сопоставления с мировыми эпосами (§18), затем — философское сопоставление эпической онтологии с классической метафизикой (§19) и, наконец, выявление имплицитной философии истории, содержащейся в эпической модели удержания космоса (§20).

§18. «Манас» и мировые эпосы

Методологическое основание сравнительно-онтологического анализа

Сопоставление эпоса «Манас» с мировыми эпическими традициями требует предварительного методологического прояснения. Историко-философский анализ не может ограничиваться сравнением сюжетов, мотивов или типологией героических образов. Подобные сопоставления полезны как предварительная текстологическая работа, однако они не раскрывают главного: **каким образом эпос организует бытие как целостность**, как задаёт предел, как определяет статус действия и какой тип ответственности предполагает. Если эпос рассматривается как целост-

ная онтологическая система, то его включение в универсальный контекст возможно только при условии выявления категориального уровня сопоставления.

Эпос как форма мышления занимает особое положение в истории духа. Он предшествует философии как рефлексивной дисциплине, однако уже содержит устойчивую структуру миропонимания. В эпической традиции ещё отсутствует понятийная артикуляция бытия, но уже присутствуют фундаментальные различения: порядок и распад, норма и хаос, судьба и свобода. Эти различения образуют своеобразную архитектонику мира, внутри которой разворачивается действие героя. Следовательно, сравнительный анализ эпических традиций должен исходить не из текстологической близости, а из выявления глубинных структур мышления, проявляющихся в эпической форме.

Здесь возникает методологическая проблема: возможно ли сопоставлять различные эпические традиции как носителей философски реконструируемых онтологий, не подменяя их позднейшими концептуальными схемами? Иными словами, как избежать ретроспективной рационализации, при которой эпос читается как “незрелая философия”, а его смысловые структуры насильственно переводятся в чужую понятийную сетку? Но и обратная крайность методологически неприемлема: отказ от категориальной строгости ведёт к культурно-описательному сравнительному обзору, где эпосы сопоставляются лишь как “варианты мифологии”, без выявления их онтологической логики.

Решение данной проблемы возможно через принцип **структурного инварианта**. Сопоставление эпических традиций становится допустимым постольку, поскольку в них обнаруживается повторяющаяся схема фундамен-

тальных различений: космос и хаос, порядок и разрушение, герой и угроза распада, мера и избыточность. Эти напряжения не являются частными сюжетными мотивами; они образуют базовые координаты эпического миропонимания. Именно поэтому сравнение должно осуществляться не по линии “совпадения мотивов”, а по линии “совпадения функций”: **что именно в структуре эпоса выполняет роль основания порядка, границы допустимого, принципа соразмерности и механизма исторической устойчивости** [21, с. 84–86].

Отсюда вытекают критерии сравнительно-онтологического анализа. Он должен быть направлен на выявление того, каким образом в различных эпических традициях:

• структурируется космос как целостность (статически завершённая или уязвимо-удерживаемая);

• определяется предел допустимого действия (как онтологическая граница, судьба, закон или мера);

• осмысляется статус субъекта (как герой доблести, носитель закона, признание предела или субъект меры);

• соотносится свобода с порядком (как согласие, исполнение роли, борьба с пределом или ответственность за сохранение целого).

Важно подчеркнуть: речь идёт не о редукции культурных различий к единой схеме. Напротив, принцип инварианта задаёт **общую координатную систему**, в пределах которой различия становятся философски читаемыми. Иначе говоря, инвариант не уничтожает уникальность традиций, а позволяет выявить, **в чём именно состоит оригинальность конфигурации** той или иной эпической онтологии.

Исходя из этого, мировые эпосы могут быть рассмотрены как до-теоретические формы онтологического

мышления, в которых бытие выражено не через абстрактные понятия, а через образ, действие и нормативную структуру. Их философская интерпретация становится возможной при условии выявления категориальных функций, а не сюжетных параллелей. Такая установка позволяет перейти от внешнего сравнения к внутреннему: к анализу того, как разные эпические культуры задают космос как норму, как понимают угрозу распада, каким образом вводят меру и почему именно действие героя приобретает онтологический вес.

Уровни сопоставления эпических традиций

Для того чтобы сравнительный анализ обладал философской строгостью, необходимо различать несколько уровней сопоставления эпических традиций. В большинстве исследований мировые эпосы сравниваются на уровне сюжетов, мотивов и типологии героических образов. Такой подход позволяет выявить определённые культурные параллели, однако он не раскрывает фундаментальную структуру эпического миропонимания.

С точки зрения философского анализа можно выделить по меньшей мере три уровня сопоставления.

Первый уровень — **сюжетно-мифологический**. На этом уровне сопоставляются повествовательные структуры: происхождение героя, его подвиги, противостояние силам хаоса, восстановление нарушенного порядка. Подобные элементы действительно обнаруживаются в различных эпических традициях — от месопотамского «Гильгамеша» до греческой «Илиады», индийской «Махабхараты» и скандинавских саг. Однако данный уровень не является достаточным для философской реконструкции, поскольку он фиксирует лишь внешние формы повествования.

Второй уровень — **антропологический**. Здесь ана-

лизируется образ героя как носителя определённого типа действия. В различных эпосах герой может выступать как воин, защитник общности, посредник между миром людей и миром богов или воплощение высшей доблести. Тем не менее и этот уровень остаётся промежуточным: он позволяет понять культурный идеал человека, но ещё не раскрывает структуру самого мира, внутри которого действует герой.

Третий уровень — **онтологический**. Именно на этом уровне становится возможным строгое философское сопоставление эпических традиций. Он предполагает анализ того, каким образом эпос конструирует саму структуру бытия: как понимается космос, каким образом устанавливается граница между порядком и хаосом, как определяется допустимость действия и каким образом герой участвует в поддержании целостности.

Только на этом уровне сопоставление эпических традиций приобретает философский характер. Эпос перестаёт быть лишь литературной формой и раскрывается как особый способ мышления, в котором мир представлен через систему нормативных отношений.

Космос как центральная категория эпического миропонимания

Центральным элементом эпического мышления является представление о космосе. Однако в различных эпических традициях космос может быть структурирован поразному.

В некоторых культурах космос предстает как **установленный и практически неизменный порядок**, закреплённый божественной волей. В таких моделях задача героя заключается преимущественно в защите уже существующего порядка от внешних угроз. Подобная конфигурация характерна для ряда древневосточных эпических традиций,

где космический закон воспринимается как данность, а действие героя направлено на его восстановление.

В античной традиции космос нередко приобретает **трагическое измерение**. Мир остаётся упорядоченным, однако внутри него действует судьба, перед которой человек оказывается ограниченным. Героическое действие здесь связано не столько с удержанием космоса, сколько с проявлением доблести в условиях неизбежности предела.

В индийских эпических традициях космос осмысляется через категорию **дхармы**, которая определяет нормативный порядок мира и человеческого действия. Герой выполняет функцию восстановления нарушенной гармонии, однако сама структура космоса сохраняет устойчивость благодаря метафизическому закону.

Эпическая модель «Манаса» обнаруживает иную конфигурацию. Космос здесь не является ни полностью гарантированным порядком, ни трагически неизбежной структурой. Он представлен как **уязвимая целостность,** существование которой зависит от способности общности сохранять меру. В этом смысле эпическая онтология «Манаса» придаёт человеческому действию более активную роль: космос поддерживается не только божественным законом или судьбой, но и ответственностью субъекта.

Таким образом, сопоставление различных эпических традиций позволяет выявить важное различие: космос может пониматься либо как **данность**, либо как **задача**. В первом случае порядок мира существует независимо от человеческого участия; во втором — он требует постоянного подтверждения через действие.

Герой как носитель онтологической функции

Особое значение для сравнительного анализа имеет фигура героя. В эпической традиции герой обычно воспринимается как персонаж, совершающий выдающиеся под-

виги. Однако с точки зрения философской реконструкции важна не столько внешняя героика, сколько **онтологическая функция героя.**

В различных эпических культурах эта функция может быть различной. Иногда герой выступает как защитник общности, иногда как посредник между людьми и божественными силами, иногда как воплощение идеала доблести. Но во всех случаях герой оказывается связан с вопросом о границе между порядком и хаосом.

Именно через действия героя в эпосе выявляется предел допустимого. Нарушение меры приводит к разрушению общности, тогда как её соблюдение способствует сохранению космического равновесия. Таким образом, герой выполняет не только сюжетную роль, но и функцию **проверки устойчивости мира.**

В эпосе «Манас» эта функция приобретает особенно выраженный характер. Герой здесь действует не только как воин или защитник народа, но и как носитель ответственности за сохранение космической соразмерности. Его сила не является самодовлеющей; она должна быть соотнесена с мерой. Именно способность удерживать эту соразмерность определяет подлинную ценность действия.

Методологическое значение сравнительно-онтологического анализа

Выявление указанных структур позволяет сформулировать основное методологическое положение данного исследования. Мировые эпосы могут быть сопоставлены не только как культурные тексты, но и как **различные конфигурации до-теоретического онтологического мышления.**

Это означает, что эпическая традиция не должна рассматриваться исключительно как предшествующая философии стадия развития культуры. Напротив, она

представляет собой особую форму осмысления бытия, в которой фундаментальные вопросы о космосе, судьбе, свободе и границе выражены через образ, действие и нормативную структуру.

Философская реконструкция эпоса заключается не в том, чтобы заменить его образы абстрактными понятиями, а в том, чтобы выявить те категории, которые уже присутствуют в эпической форме. Именно такой подход позволяет рассматривать эпос как часть более широкого историко-философского процесса, в рамках которого различные культуры вырабатывают собственные способы понимания мира.

В этом отношении эпическая онтология «Манаса» представляет особый интерес. Она демонстрирует модель мира, где космос мыслится как уязвимая целостность, требующая поддержания через меру и ответственное действие. Подобная конфигурация отличается как от метафизически гарантированных космологических систем, так и от трагических моделей неизбежного распада.

Следовательно, сравнительно-онтологический анализ позволяет не только выявить универсальные структуры эпического мышления, но и уточнить оригинальность эпической модели «Манаса».

Переход к философскому сопоставлению

Рассмотрение мировых эпических традиций в указанной методологической перспективе подводит исследование к следующему этапу. Если эпос может быть интерпретирован как форма до-теоретического онтологического мышления, то возникает вопрос о его отношении к понятийной философии.

Иными словами, каким образом категории космоса, предела, меры и ответственности, присутствующие в эпической традиции, соотносятся с аналогичными категория-

ми классической метафизики?

Ответ на этот вопрос требует перехода от сопоставления эпических культур к сопоставлению эпической онтологии с философской традицией. Именно этому посвящён следующий параграф, в котором эпическая модель «Манаса» будет рассмотрена в контексте классической метафизики и её представлений о космосе, форме, пределе и свободе.

Дополнительное углубление сравнительно-онтологического анализа требует обращения к тому, каким образом различные эпические традиции структурируют представление о космосе как о целостности. Хотя эпосы разных культур существенно различаются по своему содержанию, языку и образной системе, в них обнаруживается сходная фундаментальная задача: объяснение того, каким образом мир сохраняет свою устойчивость перед лицом угрозы распада.

Во многих древнейших эпических текстах космос возникает как результат преодоления хаоса. Мифологические представления о первоначальной неупорядоченности мира часто переходят в эпическую форму повествования, где герой выступает как сила, восстанавливающая или подтверждающая космический порядок. Однако характер этого порядка и роль героя в его поддержании могут существенно различаться.

В месопотамской эпической традиции космос часто воспринимается как структура, установленная в результате первоначальной космической борьбы. Мир существует благодаря победе порядка над хаосом, и эта победа закрепляется в устойчивой системе божественных и человеческих ролей. Эпическое действие, таким образом, направлено на защиту уже установленного космоса. Угроза распада существует, но она мыслится как внешняя по

отношению к основам мироустройства.

Античная эпическая традиция формирует иную конфигурацию. В греческом эпосе космос не является результатом окончательной победы порядка, но и не сводится к хаосу. Он предстает как пространство напряжения между судьбой, волей богов и человеческим действием. Герой здесь сталкивается с пределом, который не может быть полностью преодолён. Трагическое измерение античной культуры связано именно с осознанием этой границы: порядок мира существует, но он не гарантирует человеку окончательной гармонии.

Индийская эпическая традиция предлагает ещё одну форму космологической структуры. В таких текстах, как «Махабхарата» и «Рамаяна», космос мыслится через категорию дхармы — универсального закона, который регулирует как природный, так и человеческий порядок. Нарушение дхармы вызывает кризис мира, однако сам принцип космической нормы сохраняет устойчивость. Героическое действие направлено на восстановление нарушенного равновесия, но это равновесие укоренено в более глубоком метафизическом основании.

На этом фоне эпическая модель «Манаса» приобретает особое значение. Космос здесь не представлен ни как окончательно установленный порядок, ни как трагически непреодолимая структура судьбы, ни как полностью гарантированный метафизическим законом мир. Напротив, он обнаруживает признаки уязвимости. Порядок сохраняется лишь постольку, поскольку он поддерживается через меру и ответственное действие. Это означает, что космос в эпической традиции «Манаса» обладает историческим измерением: он не только существует, но и требует постоянного подтверждения.

Такое понимание космоса существенно изменяет роль

героя и общности. Герой не просто защищает уже существующий порядок и не только восстанавливает нарушенную гармонию. Его действие становится частью самого процесса поддержания космоса. Сила и доблесть приобретают значение лишь тогда, когда они соразмерны пределу и не переходят в разрушительную избыточность.

Следовательно, сравнительно-онтологический анализ мировых эпосов позволяет выявить важное различие в способах понимания космоса. В одних традициях порядок мыслится как изначально установленная структура, в других — как пространство трагической необходимости, в третьих — как проявление универсального закона. Эпическая онтология «Манаса» вводит иной акцент: космос здесь раскрывается как **удерживаемая целостность,** существование которой зависит от способности людей сохранять меру и предотвращать распад.

Именно эта особенность делает эпическую модель «Манаса» философски значимой. Она позволяет рассматривать эпос не только как памятник культурной памяти, но и как форму размышления о хрупкости порядка и ответственности субъекта за его сохранение. В этом смысле эпическая традиция приближается к философской проблематике: она ставит вопрос о том, каким образом мир может оставаться целостным в условиях постоянной угрозы хаоса.

Таким образом, сравнительное рассмотрение мировых эпических традиций подтверждает, что эпосы различных культур действительно могут быть интерпретированы как формы до-теоретического онтологического мышления. Их различия не сводятся к сюжетам или образам, а касаются самой конфигурации фундаментальных категорий — космоса, предела, судьбы и действия. Выявление этих различий позволяет точнее определить

место эпической онтологии «Манаса» в универсальном пространстве человеческого миропонимания и подготовить переход к следующему этапу анализа — сопоставлению эпической модели с классической философской метафизикой.

§19. Эпическая онтология и классическая метафизика

Космос, предел и порядок в философской традиции

Переход от сравнительного анализа эпических традиций к сопоставлению эпической онтологии с классической философией требует более точного определения исходной проблематики. Эпос исторически предшествует философии как систематической форме мышления, однако это хронологическое различие не должно пониматься как различие уровня глубины. То, что философия позднее формулирует в виде абстрактных категорий, нередко уже присутствует в эпической традиции в форме образов, сюжетов и символических структур. Эпическое мышление не строит логических систем, но оно различает фундаментальные структуры мира и человеческого существования.

Поэтому философская интерпретация эпоса не должна подменять его образный язык готовыми понятийными схемами. Её задача состоит в выявлении тех онтологических интуиций, которые скрыты в эпической форме и которые позднее получают развитие в философском мышлении. В этом смысле эпос можно рассматривать как своеобразную до-теоретическую стадию осмысления бытия. Здесь фундаментальные категории уже различены, но ещё не получили строго концептуального выражения. Космос, судьба, мера, предел и человеческое действие присутствуют в эпосе как элементы повествования, однако именно они образуют основу будущего философского

мышления.

Сопоставление эпической онтологии «Манаса» с классической философской традицией поэтому не является внешним сравнением двух различных культурных форм. Речь идёт о выявлении внутренней связи между двумя способами осмысления мира — образным и понятийным. Эпос и философия принадлежат различным уровням интеллектуальной артикуляции, но их предмет в конечном счёте остаётся одним и тем же: структура бытия, порядок мира и место человека в этой структуре.

В центре этого сопоставления оказывается категория космоса. Уже в ранней греческой философии понятие космоса приобретает значение фундаментального онтологического принципа. Космос понимается как упорядоченное целое, противопоставленное хаосу и лишённой формы неопределённости. У досократиков эта идея получает различные интерпретации. У Гераклита космос представляет собой динамическое единство противоположностей, удерживаемое законом логоса. Мир постоянно изменяется, но это изменение не разрушает порядка, поскольку в его основе лежит универсальный принцип соразмерности. У Парменида, напротив, бытие мыслится как цельная и неподвижная полнота, исключающая возможность распада. Множественность и изменение рассматриваются как иллюзия, тогда как подлинная реальность обладает абсолютной устойчивостью.

Несмотря на различие этих позиций, в обоих случаях космос выступает как форма порядка, в которой разнообразие явлений подчинено внутреннему принципу согласованности. Мир оказывается устроенным таким образом, что его структура не зависит от случайного человеческого действия. Порядок здесь имеет метафизическое основание и сохраняется благодаря самой при-

роде бытия.

В эпической традиции «Манаса» космос также представлен как целостность, однако характер этой целостности существенно отличается от метафизической модели античной философии. Космос эпоса не является завершённой гармонией, существующей независимо от человеческого участия. Он обладает динамической и в определённой степени уязвимой структурой. Порядок мира не гарантирован окончательно; он постоянно подвергается угрозе распада. Эпическое повествование неоднократно возвращается к мотиву нарушения равновесия — будь то внешняя опасность, внутренний конфликт или утрата меры в человеческом действии.

В этой ситуации космос перестаёт быть просто метафизической данностью и превращается в задачу сохранения. Мир существует как порядок лишь постольку, поскольку он поддерживается через соразмерное действие людей. Эта особенность эпической онтологии имеет глубокое философское значение. Она переводит проблему космоса из плоскости онтологической констатации в плоскость исторической и нравственной ответственности. Космос оказывается не только структурой бытия, но и пространством человеческого участия.

Особую роль в этом контексте играет категория предела. В античной философии предел (πέρας) выступает одним из фундаментальных принципов устройства мира. Уже у пифагорейцев он противопоставляется бесконечной неопределённости (ἄπειρον). Предел придаёт вещам форму, делает возможным их различение и тем самым создаёт структуру космоса. Без предела мир оставался бы неоформленной множественностью, лишённой устойчивости.

У Аристотеля эта идея получает дальнейшее развитие. Предел становится условием актуальной формы

вещи, тем принципом, благодаря которому материя приобретает определённость и завершённость. Он выполняет не только ограничивающую, но и формообразующую функцию: ограничивая бесконечную возможность, предел превращает её в конкретную реальность.

Эпическая традиция выражает сходную интуицию, однако делает её антропологически значимой. В эпосе «Манас» предел проявляется прежде всего как мера действия. Он определяет границу допустимого и предотвращает превращение силы в разрушительную избыточность. Сила, лишённая меры, способна разрушить тот порядок, который она должна защищать. Поэтому эпическое сознание постоянно подчёркивает необходимость соразмерности между возможностью действия и ответственностью за его последствия.

В отличие от абстрактной философской формулировки, эпическая мера проявляется в конкретной ситуации. Она раскрывается в поступке героя, в его способности удерживать равновесие между решимостью и осторожностью, между силой и пределом. Нарушение меры влечёт за собой разрушение гармонии общности, тогда как её сохранение поддерживает космическое равновесие. Таким образом, эпическая модель переводит категорию предела из уровня метафизической структуры мира на уровень практической ответственности субъекта.

Эта особенность становится особенно заметной при рассмотрении проблемы свободы и необходимости. В классической философии космический порядок нередко понимается как система рациональной необходимости. У стоиков мир рассматривается как разумно организованное целое, управляемое универсальным законом судьбы. Свобода человека заключается не в изменении этого порядка, а в согласии с ним. Быть свободным означает понимать

необходимость и принимать её как выражение космического разума.

В христианской философской традиции проблема получает более сложную форму. Человеческая свобода признаётся реальной, однако она соотносится с божественным замыслом, который задаёт общий порядок мироздания. Свобода оказывается включённой в более широкую систему предопределённости, где человеческое действие имеет значение, но не обладает абсолютной автономией.

Эпическая модель «Манаса» формирует иную конфигурацию этой проблемы. Космос здесь не представлен как полностью детерминированная структура, в которой каждое событие заранее определено неизменным законом. Напротив, порядок мира предполагает возможность нарушения и требует активного участия субъекта. Свобода проявляется как способность поддерживать космос через соразмерное действие. Она не сводится к принятию уже установленного порядка, но участвует в его сохранении.

Таким образом, свобода в эпической онтологии приобретает конститутивный характер. Она становится условием устойчивости мира. Без человеческого действия космос теряет свою целостность и может распасться. Свобода перестаёт быть лишь внутренним состоянием субъекта и превращается в фактор поддержания миропорядка.

Эта мысль приводит к более широкому вопросу о месте человека в структуре бытия. Классическая метафизика, как правило, рассматривает космос как самодостаточную структуру. Даже тогда, когда человек признаётся разумным существом, он остаётся частью более обширного порядка, который существует независимо от его действия.

Эпическая модель «Манаса» предлагает иную антропологическую перспективу. Человек здесь не является ни внешним наблюдателем мира, ни полностью подчинённым

элементом системы. Он выступает как носитель функции равновесия. Его действие приобретает онтологическое значение, поскольку от него зависит сохранение целостности космоса.

Такое понимание человека создаёт своеобразную антропологию ответственности. Человек мыслится как посредник между силой и пределом, между возможностью разрушения и возможностью сохранения. Его действие может либо поддержать космический порядок, либо нарушить его. Тем самым эпическая традиция подчёркивает, что устойчивость мира не является окончательно гарантированной.

Философское значение этой модели становится особенно очевидным при сопоставлении её с классической метафизикой. Если метафизическая традиция стремится описать космос как завершённую структуру бытия, то эпическая онтология обращает внимание на его уязвимость. Космос оказывается не только гармонией, но и задачей, требующей постоянного усилия для своего сохранения.

Именно в этом пункте эпическая традиция обнаруживает глубокую философскую значимость. Она показывает, что порядок мира нельзя понимать исключительно как данность. Он существует лишь постольку, поскольку поддерживается через человеческое действие, соразмерное пределу и ориентированное на сохранение равновесия.

В этом смысле эпическая онтология «Манаса» может быть интерпретирована как особая форма практической метафизики. Здесь структура бытия раскрывается не только через описание космического порядка, но и через ответственность субъекта за его сохранение. Мир оказывается пространством взаимодействия между онтологической структурой и человеческим действием.

Такое понимание открывает возможность нового философского прочтения эпоса. Эпос перестаёт быть лишь памятником культурной памяти или художественным повествованием о героических событиях. Он предстает как форма размышления о фундаментальных условиях устойчивости мира, о пределах человеческой силы и о необходимости соразмерности между действием и порядком.

Именно поэтому эпическая онтология «Манаса» занимает особое место в пространстве философского анализа. Она соединяет в себе космологическое представление о целостности мира, антропологическое понимание ответственности и этическую интуицию меры. Эти элементы образуют своеобразную модель миропонимания, в которой космос мыслится как уязвимая целостность, требующая постоянного поддержания.

Следующим шагом анализа становится обращение к историческому измерению эпической онтологии. Если космос в эпосе удерживается через действие, то возникает вопрос о том, каким образом это удержание связано с историческим временем и преемственностью поколений. Рассмотрение этой проблемы выводит исследование к сопоставлению эпической модели с философией истории. Именно этому будет посвящён следующий параграф.

§20. Эпическая онтология и философия истории

История как удержание космоса

Переход от анализа онтологической структуры эпоса к рассмотрению его исторического измерения требует уточнения исходного предположения, лежащего в основе всей эпической модели мира. Если космос в эпической традиции «Манаса» не представлен как окончательно завершённая и самодостаточная структура, то его существование неизбежно оказывается связанным с временным измерением. Порядок, который нуждается в поддержании,

не может мыслиться вне времени. Он должен воспроизводиться, подтверждаться и сохраняться в процессе исторического продолжения. Тем самым космос оказывается не только структурой бытия, но и процессом его исторического удержания.

В этом смысле эпическая онтология содержит имплицитную философию истории. Эпос не формулирует теоретической концепции исторического процесса и не предлагает абстрактной модели развития общества. Однако сама структура повествования раскрывает определённое понимание отношения между космосом, действием и временем. История в эпическом сознании предстает не как совокупность случайных событий, а как пространство, в котором вновь и вновь проверяется способность человеческой общности сохранять порядок и предотвращать распад.

В классических философских системах космос часто мыслится как структура, обладающая внутренней завершённостью. Даже в тех случаях, когда история рассматривается как процесс развития, она не затрагивает фундаментальную архитектонику бытия. Космос остаётся устойчивым основанием, тогда как исторические события лишь разворачиваются внутри него. Так, в античной мысли космический порядок воспринимается как вечная гармония, в рамках которой человеческая история занимает лишь ограниченное место. Исторические изменения не способны поколебать саму структуру космоса.

Подобная установка сохраняется и в ряде позднейших философских систем. В христианской философии история интерпретируется как развёртывание божественного замысла, который остаётся неизменным и трансцендентным по отношению к человеческому времени. Даже тогда, когда исторический процесс получает смысловое

направление, космос остаётся гарантированной основой бытия, не зависящей от человеческого действия.

Эпическая модель «Манаса» демонстрирует иную конфигурацию. Космос здесь не существует независимо от исторического времени. Его целостность сохраняется лишь постольку, поскольку она воспроизводится через действия людей и поколений. Порядок не закреплён окончательно и не гарантирован трансцендентной силой. Он должен постоянно подтверждаться через практику сохранения меры и ответственности.

Следовательно, космос оказывается не только онтологической структурой, но и историческим процессом удержания порядка. История в этом контексте выступает не как последовательность случайных событий, а как пространство, в котором проверяется способность общности сохранять космическую соразмерность. Каждое поколение сталкивается с угрозой распада и должно вновь подтверждать устойчивость мира. В этом смысле история превращается в непрерывное испытание человеческой способности удерживать предел.

Особое значение в эпической модели приобретает идея преемственности. Космос не может быть удержан единичным действием героя, каким бы значительным оно ни было. Даже наиболее выдающийся поступок не способен окончательно закрепить порядок. Эпическая традиция постоянно подчёркивает, что устойчивость мира требует продолжения во времени. Именно поэтому повествование уделяет столь большое внимание линии поколений, передаче нормы и сохранению памяти.

Преемственность выступает здесь не только как социальный механизм или культурная традиция. Она приобретает онтологическое значение. Передача меры от поколения к поколению становится условием устойчивости

космоса. Если эта передача прерывается, если нарушается связь между прошлым и настоящим, космический порядок утрачивает свою опору. Мир оказывается лишённым того внутреннего равновесия, которое обеспечивало его целостность.

Таким образом, время в эпической модели перестаёт быть нейтральным фоном событий. Оно становится пространством ответственности, где решается судьба порядка. История превращается в процесс сохранения или утраты космической меры.

Существенным элементом эпической философии истории является признание риска. Космос в «Манасе» не гарантирован окончательно. Возможность утраты меры всегда сохраняется, и именно эта возможность придаёт историческому действию драматический характер. История никогда не оказывается окончательно завершённой или окончательно закреплённой. Она остаётся открытой возможностью как сохранения, так и распада.

Распад не является метафизически неизбежным, но он остаётся исторически возможным. Именно поэтому каждое решение приобретает значение, выходящее за пределы частной ситуации. Нарушение меры может вызвать цепную реакцию разрушения, затрагивающую всю структуру общности. Напротив, удержание меры укрепляет устойчивость мира и поддерживает космическое равновесие.

История тем самым становится пространством постоянного напряжения между сохранением и распадом. В этом напряжении проявляется особая драматургия эпического времени. Оно не движется по заранее заданной линии прогресса и не повторяется в замкнутом цикле. Его движение определяется способностью людей сохранять или утрачивать меру.

Особое место в этой структуре занимает категория судьбы. В мировой философской традиции судьба часто понимается как сила, ограничивающая человеческую свободу. В античной мысли она может выступать как непреодолимая необходимость, перед которой человеческое действие оказывается бессильным. В ряде религиозных традиций судьба связывается с божественным предопределением, задающим общий ход исторических событий.

Эпическая модель «Манаса» предлагает иное толкование этой категории. Судьба здесь не выступает исключительно как внешняя предопределённость, навязанная человеку извне. Она формируется через накопление последствий человеческих действий. Решения героев и общности постепенно образуют историческую траекторию, которая и воспринимается как судьба.

Таким образом, судьба оказывается не противопоставленной свободе, а включённой в её динамику. Она становится историческим результатом человеческого действия. То, что в ретроспективе воспринимается как судьба, в действительности возникает из множества решений, каждое из которых могло быть иным. История в этом смысле представляет собой сложное переплетение свободы и последствий.

Такое понимание позволяет рассматривать исторический процесс как форму накопления ответственности. Каждое действие оставляет след в структуре будущего, постепенно формируя ту траекторию, которую позднее воспринимают как судьбу народа или общности.

Сопоставление эпической модели с философией истории позволяет сформулировать важный вывод. В эпосе «Манас» история понимается не как линейный прогресс, направленный к заранее определённой цели, и не как циклическое повторение неизменных структур. Она

раскрывается как процесс удержания космоса.

Космос не существует вне времени и не гарантирован трансцендентным порядком. Он сохраняется лишь постольку, поскольку люди способны поддерживать меру и предотвращать распад целостности. В этом смысле история приобретает антропологическое измерение: она становится пространством, в котором человеческое действие получает онтологическое значение.

Исторический процесс оказывается связанным с постоянным воспроизводством космической соразмерности. Порядок мира не является завершённой конструкцией, но представляет собой динамическое равновесие, требующее постоянного подтверждения. Именно поэтому эпическая традиция рассматривает историю как пространство испытания человеческой ответственности.

Философское значение этой модели становится особенно заметным при её сопоставлении с крупнейшими концепциями философии истории. Если в ряде философских систем история интерпретируется как реализация универсального закона, то эпическая онтология подчёркивает её зависимость от человеческого действия. Если другие модели стремятся обнаружить в истории неизбежную логику развития, то эпическая традиция обращает внимание на её хрупкость и открытость.

Тем самым эпическая философия истории соединяет онтологию и историчность. Бытие не мыслится как полностью внеисторическая структура; его устойчивость зависит от исторического действия. Космос существует не только как структура мира, но и как результат постоянного поддержания этой структуры.

Именно поэтому время в эпической модели оказывается пространством космического риска. Порядок не гарантирован окончательно, и каждое поколение оказы-

вается перед задачей его сохранения. История становится формой ответственности перед прошлым и будущим одновременно.

ИТОГ ЧАСТИ V

Историко-философский и сравнительный горизонт исследования

Пятая часть исследования была направлена на определение места эпической онтологии «Манаса» в универсальном пространстве мирового мышления. Если в предыдущих разделах была осуществлена внутренняя реконструкция эпической системы — от онтологической архитектоники космоса к антропологии космической ответственности, — то здесь задача состояла в расширении горизонта анализа и включении эпической модели в диалог с крупнейшими формами культурно-философской рефлексии.

Сравнительное сопоставление с мировыми эпическими традициями позволило выявить фундаментальный инвариант эпического мышления. В различных культурах космос понимается как нормативно организованная целостность, постоянно находящаяся под угрозой распада. Однако способы осмысления этой угрозы и формы её преодоления оказываются различными.

Проведённый анализ показал, что эпическая онтология «Манаса» обладает собственной философской спецификой. Космос здесь не мыслится как завершённая и метафизически гарантированная гармония. Напротив, он представлен как уязвимая структура, требующая постоянного удержания через меру и ответственное действие. Порядок не закреплён окончательно и не существует независимо от человеческого участия.

Переход к сопоставлению с классической метафизикой позволил уточнить философский статус этой модели. Было показано, что фундаментальные категории метафизического мышления — основание, форма, предел, целост-

ность и субъект — имеют функциональные соответствия в структуре эпоса, однако соединены в иной конфигурации. Если классическая метафизика стремится описать космос как завершённую архитектонику бытия, то эпическая онтология разворачивается как модель удерживаемой целостности.

В этой модели космос существует лишь постольку, поскольку он поддерживается через меру, преемственность и ответственность. Историческое время становится пространством, в котором решается судьба космического порядка. Каждое поколение оказывается перед задачей сохранения равновесия, и именно в этой задаче раскрывается антропологическое значение эпической традиции.

Таким образом, пятая часть исследования зафиксировала принципиальный результат. Эпическая онтология «Манаса» должна рассматриваться не как этнографическая форма мифологического сознания и не как дофилософская стадия мышления, а как концептуально устойчивый тип онтологической рациональности. В этой рациональности космос мыслится через ответственность, предел — через соразмерность, а порядок — как исторически поддерживаемая форма целого.

Именно этот вывод подготавливает следующий этап исследования. После сопоставления эпической онтологии с крупнейшими философскими традициями возникает необходимость перейти от уровня сравнительного анализа к уровню актуализации. Речь идёт о том, каким образом эпическая модель миропонимания может быть осмыслена в контексте современных философских и культурных вызовов.

ЧАСТЬ VII. ЭПОС И СОВРЕМЕННОСТЬ

Постановка проблемы

Если в предыдущих частях исследования эпическая онтология «Манаса» была реконструирована как целостная

система категорий и включена в универсальный историко-философский контекст, то теперь становится необходимым прояснить её современную значимость. Само по себе историко-философское признание ещё не гарантирует актуальности: требуется показать, что эпическая модель способна вступать в содержательный диалог с проблемами настоящего и работать как философский ресурс, а не как культурный символ.

Современность характеризуется глубокой трансформацией оснований коллективного существования. Ускорение социальных процессов, фрагментация идентичностей, ослабление традиционных нормативных структур и доминирование инструментальной рациональности приводят к разрыву между действием и мерой. Порядок всё чаще понимается как результат технической регуляции и управленческой эффективности, а не как соразмерность бытия; ответственность рассеивается в процедурах, а целостность перестаёт быть исходной предпосылкой и превращается в проблемный горизонт. В результате современный мир демонстрирует парадокс: рост возможностей действия сопровождается ослаблением принципов, удерживающих действие в границах устойчивого целого.

На этом фоне эпическая онтология приобретает новое измерение. Она предлагает модель мышления, в которой космос понимается как уязвимая, но сохраняемая целостность; субъект — как носитель меры; история — как пространство ответственности и преемственности. Тем самым эпос обнаруживает не только описательную, но и критико-нормативную перспективу: он позволяет поставить вопрос о том, что делает коллективное бытие устойчивым и почему устойчивость не может быть обеспечена одной лишь системой регуляций. Возникает центральная проблема данной части: может ли эпическая модель быть фило-

софски релевантной в условиях кризиса современного мира и способна ли она предложить категориальный язык для осмысления утраты меры, распада связности и размывания ответственности.

Развёртывание ответа будет осуществлено в трёх взаимосвязанных направлениях. В §21 будет проанализирован феномен фрагментарности как структурная черта современности и показано, каким образом утрата меры приводит к ослаблению целостности и превращает множественность в риск распада. В §22 будет рассмотрена политическая и культурная применимость эпической модели как принципа нормативной соразмерности и удержания равновесия в общественной структуре. В §23 будет поставлен вопрос о национальном самосознании и о том, каким образом философски реконструированная эпическая онтология может выступать ресурсом категориального самопонимания общности — без идеологической редукции и без архаизирующего возврата к прошлому.

Итогом части должно стать обоснование тезиса о том, что эпическая онтология «Манаса» представляет собой не только объект историко-философического анализа, но и актуальную модель целостного мышления, способную выявлять уязвимые зоны современности и предлагать философские ориентиры удержания меры, ответственности и исторической связности в условиях ускорения и фрагментации.

§21. Кризис фрагментарности и утрата меры

Онтологическая структура современного разрыва

Переход к анализу современности требует прежде всего уточнения самого предмета критического рассмотрения. Под кризисом фрагментарности в данном контексте понимается не просто множественность культурных форм

или разнообразие социальных позиций, а структурный разрыв целостности как принципа мышления и существования. Современный мир действительно характеризуется ускорением, дифференциацией и усложнением систем, однако вместе с этим усиливается тенденция к распаду единого нормативного горизонта. Целое перестаёт выступать очевидной предпосылкой действия и всё чаще становится проблемой, требующей специального философского осмысления.

В философском плане этот кризис связан с трансформацией самого основания рациональности. Если классическая метафизика стремилась к выявлению единого принципа бытия, а эпическая модель ориентировалась на удержание соразмерного равновесия космоса, то современная рациональность всё в большей степени приобретает инструментальный характер. Её главным критерием становится эффективность. Цель подменяется функцией, мера — оптимизацией, порядок — управлением. В результате действие всё чаще отделяется от целостности, а решение — от ответственности за последствия, выходящие за рамки непосредственной задачи.

Фрагментарность проявляется на нескольких уровнях. В социальном измерении она выражается в ослаблении устойчивых форм общности и в доминировании краткосрочных интересов. В культурном — в разрыве между традицией и инновацией, где преемственность утрачивает статус внутреннего принципа развития. В индивидуальном — в расщеплении субъекта, который вынужден существовать в множестве ролей, не объединённых единым смысловым центром. Эти процессы не обязательно носят разрушительный характер сами по себе, однако они формируют ситуацию, в которой категория меры постепенно утрачивает свою регулятивную функцию.

Утрата меры означает прежде всего потерю соразмерности между силой и пределом. Современная техническая и экономическая мощь значительно превосходит способность общества осмысливать последствия её применения. Возможность действия расширяется быстрее, чем формируется нормативная структура его ограничения. В эпической онтологии именно нарушение меры ведёт к угрозе хаоса; в современности аналогичная ситуация проявляется в дисбалансе между потенциалом вмешательства и ответственностью за его результаты.

Важно подчеркнуть, что фрагментарность не тождественна хаосу в мифологическом смысле. Она не означает полного распада порядка. Однако она размывает представление о целостности как об общем основании действия. Решения всё чаще принимаются в локальных контекстах, не соотнесённых с более широким горизонтом. Это приводит к постепенному ослаблению связности. Космос как нормативная структура уступает место множеству автономных систем, каждая из которых руководствуется собственной логикой.

В этой ситуации эпическая онтология приобретает новую актуальность. Она важна не как попытка возвращения к архаическим формам мышления, а как философская модель восстановления принципа целостности. Эпическая традиция напоминает о том, что порядок не возникает автоматически из функционирования систем. Он требует соразмерности, удержания границы и ответственности за последствия действия. Космос в эпической модели не гарантирован окончательно; он сохраняется через усилие.

Таким образом, анализ современного состояния позволяет выявить определённую структурную параллель с эпической категорией хаоса. Хаос в эпосе «Манас» не

уничтожает космос окончательно, но постоянно угрожает ему через нарушение меры. Современность демонстрирует сходное напряжение: потенциал распада присутствует не как неизбежность, а как возможность, возникающая из несоразмерности между действием и пределом.

Современный кризис, однако, нельзя сводить исключительно к социальным или политическим дисфункциям. Его основание лежит глубже — в изменении самого способа соотнесения действия и предела. Мера в классическом и эпическом смысле предполагала внутреннюю соразмерность: действие должно было быть соотнесено с целым, сила — с границей, свобода — с ответственностью. В современном мире этот принцип постепенно вытесняется логикой расширения возможностей. Предел всё чаще интерпретируется не как условие устойчивости, а как препятствие.

Подобное смещение имеет далеко идущие последствия. Когда предел понимается исключительно как ограничение, нарушается равновесие между потенциальностью и устойчивостью. Техническая, экономическая и информационная мощь возрастает, однако нормативные структуры, способные регулировать её применение, не успевают за этим ростом. Возникает асимметрия между способностью действовать и способностью удерживать последствия действия в пределах целостности.

В эпической онтологии нарушение меры ведёт к угрозе распада космоса. Хаос возникает не мгновенно; он проявляется через постепенную утрату равновесия. Аналогичная динамика наблюдается и в современности. Фрагментарность усиливается там, где решения принимаются вне соотнесения с общим горизонтом. Каждый локальный выбор может быть рационально оправдан в узком контексте, однако совокупность подобных решений создаёт

эффект расщепления целого.

Особенно наглядно это проявляется в сфере культурной идентичности. Множественность дискурсов, ускорение коммуникаций и постоянное обновление символических форм создают впечатление расширения свободы, однако одновременно ослабляют устойчивые основания коллективного самопонимания. Традиция перестаёт функционировать как механизм передачи меры: она либо абсолютизируется, либо отвергается. В обоих случаях нарушается равновесие между преемственностью и обновлением.

На уровне субъекта кризис проявляется как раздробленность роли и смысла. Индивид оказывается включённым в различные системы требований, каждая из которых предъявляет собственные нормативные ожидания. Отсутствие интегрирующего принципа приводит к утрате внутренней целостности. Свобода превращается в выбор между несоразмерными альтернативами, тогда как ответственность всё чаще рассеивается в распределённых институциональных структурах.

Именно здесь эпическая онтология приобретает особую философскую значимость. В ней мера не противопоставлена свободе; она является её условием. Предел не подавляет силу, а обеспечивает её устойчивость. Космос не устраняет различия, а удерживает их в равновесии. Применительно к современности это означает необходимость восстановления принципа соразмерности как основания мышления и действия.

Важно подчеркнуть, что речь не идёт о механическом перенесении эпических норм в современную социальную реальность. Эпическая модель функционирует как концептуальный ориентир. Она показывает, что целостность не может быть обеспечена исключительно техническими

механизмами управления. Необходима внутренняя структура ответственности, способная соотносить частное решение с общим порядком.

Современность характеризуется доминированием процедурной и инструментальной рациональности. Решения принимаются на основе расчёта эффективности, управляемости и прогнозируемости. Такой тип рациональности обладает высокой степенью функциональной точности, однако он не ориентирован на категорию целого. Его задача — оптимизировать процессы внутри заданной системы, а не удерживать соразмерность между системой и более широким горизонтом бытия.

Именно в этом заключается ключевое различие между инструментальной рациональностью и эпической мерой. Первая стремится к максимизации результата при минимизации затрат; вторая соотносит действие с устойчивостью целостности. Оптимизация и соразмерность не совпадают. Возможна ситуация, в которой оптимальное в локальном масштабе решение оказывается разрушительным в масштабе общего порядка.

В эпической онтологии мера выполняет интегративную функцию. Она соединяет онтологический уровень космоса с практикой действия. Мера не выводится из расчёта; она укоренена в понимании предела как условия устойчивости. Нарушение меры означает не просто ошибку, а угрозу целостности.

Эта перспектива позволяет по-новому осмыслить и современное отношение к границе. Граница всё чаще воспринимается как препятствие развитию, тогда как в эпической структуре она имеет фундаментальное значение: именно граница удерживает различие между космосом и хаосом. Пересечение границы без меры не расширяет пространство свободы, а создаёт угрозу распада.

Следовательно, философская задача состоит не в отказе от современного типа рациональности, а в его дополнении принципом меры. Эпическая онтология предлагает категориальный язык для такого дополнения. Она показывает, что без соразмерности свобода превращается в произвольность, а сила — в источник нестабильности.

Таким образом, кризис фрагментарности можно интерпретировать как кризис меры. Он возникает не из-за множественности как таковой, а из-за отсутствия принципа, способного удерживать множественность в целостности. Эпическая онтология предлагает философский ресурс для восстановления этого принципа, поскольку в её структуре мера выступает связующим звеном между онтологией, этикой и историчностью.

Итак, можно зафиксировать промежуточный вывод: современный кризис носит характер разрыва между действием и целостностью, между расширением возможностей и ослаблением пределов. Эпическая онтология «Манаса» предлагает философскую модель, в которой мера восстанавливает связь между силой, границей и ответственностью, тем самым противостоя фрагментарному распаду порядка.

Отталкиваясь от зафиксированного вывода, анализ может быть продолжен в направлении более глубокого раскрытия структурных последствий утраты меры для самой архитектуры современного мира.

Если кризис фрагментарности выражает разрыв между действием и целостностью, то его дальнейшее развитие проявляется в изменении характера самого порядка. Порядок постепенно перестаёт восприниматься как форма внутренней соразмерности и всё чаще понимается как результат внешней регуляции. Иначе говоря, там, где рань-

ше порядок мыслился как согласование элементов внутри целого, теперь он всё чаще реализуется как управление процессами с помощью технических, институциональных и алгоритмических механизмов.

Подобная трансформация не означает исчезновения порядка, однако она радикально изменяет его структуру. Порядок начинает функционировать как совокупность регулируемых процессов, а не как внутренняя форма целостности. Его устойчивость обеспечивается не столько согласованием различий, сколько постоянной корректировкой отклонений. В этом смысле современный мир всё более напоминает систему непрерывной стабилизации, где баланс поддерживается через управление потоками информации, ресурсов и решений.

Однако подобный тип порядка обладает принципиальной уязвимостью. Он способен эффективно управлять частными процессами, но не всегда способен удерживать смысловое единство. Регуляция может обеспечивать функционирование системы, но она не гарантирует её целостности. Именно здесь обнаруживается фундаментальное различие между управлением и мерой. Управление стремится устранить отклонения, тогда как мера устанавливает границу, внутри которой различия могут сосуществовать, не разрушая форму целого.

В эпической онтологии космос существует именно как такая форма удерживаемого равновесия. Его устойчивость не достигается путём полного устранения напряжений. Напротив, космос предполагает наличие сил, способных нарушить равновесие. Однако эти силы удерживаются в пределах меры. Благодаря этому различия не уничтожаются, а включаются в структуру целостности.

Современная ситуация демонстрирует иную динамику. Когда действие перестаёт соотноситься с пределом,

различия начинают функционировать автономно. Каждая система — экономическая, политическая, технологическая, культурная — стремится развиваться по собственной логике. Возникает множественность автономных процессов, которые взаимодействуют между собой, но не образуют единого горизонта смысла.

Фрагментарность в этом случае проявляется не как хаотический распад, а как расхождение логик. Экономическая рациональность ориентирована на рост, технологическая — на расширение возможностей, политическая — на управление интересами, культурная — на производство символов. Каждая из них обладает собственной внутренней последовательностью, однако между ними всё труднее установить соразмерность. Отсутствие общего принципа меры приводит к тому, что взаимодействие этих логик становится источником напряжения.

В результате возникает парадокс современной рациональности. Чем более эффективно функционируют отдельные системы, тем сложнее становится удерживать целостность мира как смыслового пространства. Фрагментарность усиливается именно благодаря успеху частных рациональностей. Их эффективность в локальном масштабе не гарантирует согласованности в масштабе общего порядка.

Эта ситуация вновь возвращает анализ к проблеме субъекта. Если порядок больше не обеспечивается внутренней соразмерностью систем, возникает вопрос о том, где может находиться принцип интеграции. В классической метафизике такую функцию выполняло основание бытия; в эпической модели — мера, реализуемая через действие героя. В современном мире подобный принцип всё чаще оказывается размытым.

Субъект, включённый в сложные институциональные

и технологические структуры, всё реже воспринимает себя как носителя целостности. Его действие оказывается встроенным в систему процедур, где ответственность распределена между множеством акторов. В такой конфигурации решение становится частью процесса, а не актом, имеющим прямое отношение к судьбе целого.

Эпическая онтология предлагает принципиально иную модель субъективности. Герой эпоса не просто действует; он действует в горизонте космоса. Его поступок соотнесён с сохранением целостности. Именно поэтому нарушение меры приобретает в эпосе онтологическое значение. Оно угрожает не только отдельному событию, но и устойчивости мира.

Перенесённая в современный философский контекст, эта модель позволяет по-новому поставить вопрос об ответственности. Ответственность здесь понимается не как юридическая или процедурная категория, а как способность соотносить действие с горизонтом целого. Она предполагает осознание того, что каждое решение включено в более широкий порядок последствий.

Таким образом, эпическая категория меры приобретает новое философское значение. Она может быть понята как принцип, позволяющий соединить свободу действия с устойчивостью мира. Мера не подавляет инициативу, но удерживает её в пределах соразмерности. Благодаря этому действие становится не только эффективным, но и устойчивым.

Из этого следует ещё одно важное следствие. Восстановление принципа меры невозможно исключительно через внешние регуляции. Ни институциональные механизмы, ни технические системы не способны заменить внутреннюю структуру соразмерности. Они могут ограничивать действия, но не могут сформировать сам принцип

меры. Этот принцип возникает лишь там, где субъект воспринимает себя как участника целостности.

Именно поэтому философское значение эпической онтологии заключается не в нормативном предписании конкретных форм поведения, а в реконструкции горизонта мышления, внутри которого действие вновь соотносится с космосом. Она возвращает в поле философского анализа вопрос о том, каким образом возможно удержание целостности в мире, где множественность процессов постоянно возрастает.

В этом смысле эпическая модель не противостоит современности. Напротив, она выявляет скрытую проблему современного мира — проблему утраты внутренней соразмерности. Современный кризис оказывается не столько кризисом институтов, сколько кризисом формы целого.

Тем самым анализ позволяет сформулировать более общий философский вывод. Фрагментарность современной эпохи представляет собой не просто социальный или культурный феномен, а проявление более глубокого онтологического напряжения. Оно возникает там, где действие утрачивает связь с пределом, а свобода перестаёт соотноситься с ответственностью.

Эпическая онтология «Манаса» позволяет увидеть эту проблему в иной перспективе. Она показывает, что устойчивость мира зависит не только от силы систем, но и от способности удерживать меру. Космос существует лишь постольку, поскольку действие остаётся соразмерным пределу. Именно в этом заключается её философский ответ на кризис фрагментарности.

Эта перспектива открывает следующий этап анализа. Если утрата меры лежит в основе современного разрыва, то возникает вопрос о том, каким образом принцип соразмерности может быть вновь включён в структуру

общественного и культурного порядка. Рассмотрение этой проблемы требует перехода от онтологического анализа кризиса к исследованию политических и культурных форм, в которых возможно удержание равновесия. Этому будет посвящён следующий параграф.

§22. Политическая и культурная применимость модели

Эпическая онтология как принцип нормативной соразмерности в общественной структуре

Переход к анализу политической и культурной применимости эпической модели требует предварительного методологического уточнения. Речь не идёт о прямом переносе эпических образов в современную институциональную реальность и тем более не о попытке извлечь из эпоса “готовую программу” государственного устройства или культурной политики. Такой подход неизбежно приводил бы к идеологизации: эпическое становилось бы инструментом легитимации, а не предметом философской реконструкции. В рамках данного исследования эпическая онтология понимается как категориальная модель порядка — как способ мыслить устойчивость целого через меру, предел и ответственность. Следовательно, применимость эпоса должна рассматриваться не как “прикладная” рецептура, а как возможность использовать реконструированную категориальную структуру в качестве критериального ориентира для осмысления современного общественного порядка.

В предыдущем параграфе было показано, что современность характеризуется разрывом между действием и целостностью, между расширением возможностей и ослаблением пределов, между процедурной эффективностью и утратой нормативного горизонта. Этот разрыв проявляется не только в индивидуальной раздробленности,

но и в институциональном устройстве общества. Поэтому §22 ставит более конкретный вопрос: может ли эпическая онтология служить концептуальным ресурсом для удержания меры в политическом и культурном измерениях современной жизни — там, где порядок чаще всего редуцируется к управлению, а целостность подменяется функциональной стабильностью?

В политическом измерении кризис меры проявляется прежде всего как рассогласование между властью и служением. Современные политические институты, будучи высоко дифференцированными и технологически оснащёнными, действительно способны действовать: они принимают решения, регулируют процессы, распределяют ресурсы, обеспечивают управляемость. Однако способность действовать сама по себе ещё не означает способности удерживать целостность. Там, где власть ориентируется преимущественно на краткосрочную эффективность, где легитимность сводится к процедурам, а ответственность — к формальной отчетности, возникает опасность “процедурного порядка без меры”: внешняя стабильность сохраняется, но внутренняя соразмерность распадается. Это и есть политическая форма фрагментарности: система функционирует, но не удерживает целое как смысловой и нормативный горизонт.

Эпическая онтология предлагает иную конфигурацию политического порядка. В ней власть мыслится не как автономная сила и не как самодовлеющее право на управление, а как функция удержания меры. Легитимность здесь не может быть сведена к факту обладания ресурсом или к формальной процедуре; она определяется тем, сохраняет ли власть равновесие между силами распада и силами сопряжения. Иначе говоря, власть оправдана постольку, поскольку она удерживает космос — целостность общ-

ности — на границе хаоса. Принцип служения в этой логике перестает быть моральной риторикой: он становится онтологическим условием устойчивости порядка. В политическом переводе это означает: институты должны быть устроены так, чтобы ответственность не исчезала в сети распределённых решений, а возвращалась к горизонту целого — к долгосрочной устойчивости, доверия и преемственности.

Здесь особое значение приобретает категория границы. Современная политическая практика постоянно сталкивается с напряжением между открытостью и защитой, между универсализацией и сохранением идентичности, между включённостью в глобальные процессы и необходимостью внутренней устойчивости. Абсолютизация любой из этих тенденций ведёт к дисбалансу: безграничная открытость грозит утратой формы, а изоляционная замкнутость — деградацией динамики и нарастанием внутреннего напряжения. Эпическая логика меры позволяет мыслить границу не как абсолютный барьер и не как анахронизм, подлежащий устранению, а как регулирующий принцип соразмерности: граница не разрушает связь с миром, но удерживает форму общности, позволяя ей действовать без саморазрушения.

В этом же политическом контексте важно подчеркнуть современную проблему рассредоточенной ответственности. Чем сложнее институциональная система, тем легче ответственность превращается в “побочный продукт” процедуры: решение принято по правилам — значит, оно уже считается оправданным. Но именно здесь эпическая онтология вводит критический критерий: мера не совпадает с процедурной корректностью. Возможна ситуация, когда формально всё выполнено, но нарушена соразмерность: краткосрочный успех достигнут ценой разрушения

доверия, преемственности, связности смысла. В эпической модели подобная несоразмерность обозначалась бы как утрата меры, ведущая к угрозе хаоса. Поэтому политическая применимость эпической онтологии заключается в том, что она возвращает в анализ вопрос о целостности как высшем критерии: политика оценивается не только по эффективности, но и по способности сохранять форму общественного порядка.

Однако политическое измерение не исчерпывает проблему, поскольку устойчивость порядка зависит не только от институтов, но и от культурной структуры, внутри которой эти институты функционируют. Именно поэтому второй уровень §22 — культурное измерение эпической онтологии — является не дополнением, а необходимым продолжением. Современная культура характеризуется высокой скоростью обновления, избытком информации и тенденцией к символической фрагментации. В этих условиях традиция часто оказывается вытесненной на периферию: либо она редуцируется до музейной формы, либо воспринимается как препятствие развитию. Обе позиции одинаково разрушительны для целостности, потому что в обоих случаях исчезает механизм преемственности как передачи меры.

Эпическая онтология предлагает иной подход: традиция не равна “консервации прошлого”, а выступает способом сохранения структурных принципов, позволяющих общности развиваться без распада. Преемственность здесь понимается не как механическое воспроизведение форм, а как передача категориального ядра — меры, предела, ответственности, согласования. В этом смысле эпическая традиция может быть рассмотрена как культурный механизм удержания целого: она сохраняет в длительности не столько факты, сколько нормативно-онтологическую

структуру мира.

В этом пункте важна категория **ынтымака**, которую в эпической реконструкции можно трактовать как принцип согласования различий. Современный плюрализм часто воспринимается как источник распада: множество дискурсов, идентичностей, интересов ведёт к разрыву общего горизонта. Эпос показывает другую возможность: различия не обязательно уничтожают целое, если существует принцип их соразмерного включения. Единство не тождественно унификации; оно означает удержание равновесия между различными элементами. Поэтому культурная применимость эпической онтологии заключается в том, что она предлагает категорию согласования как альтернативу двум крайностям — насильственной унификации и релятивистской распылённости.

Ключевым механизмом культурного воспроизводства выступает образование. Однако и здесь требуется методологическая осторожность: эпос не должен превращаться в набор патриотических лозунгов или “символический инвентарь”, поскольку такая редукция разрушает его философскую глубину. Речь должна идти о переводе эпоса в форму рефлексии: от описательного изучения — к философской интерпретации, от пересказа — к категориальному анализу. В этом случае эпос выполняет роль школы мышления: он учит видеть связь между силой и пределом, действием и ответственностью, свободой и соразмерностью. Иными словами, он возвращает в культуру способность мыслить целое — не как лозунг, а как структуру.

Следовательно, политическое и культурное измерения эпической онтологии сходятся в одном принципиальном пункте: **порядок не должен быть только управляемым — он должен быть соразмерным**. Управление обеспечивает функционирование, но мера обеспечи-

вает устойчивость. Институты могут регулировать процессы, но без культурной передачи меры они теряют внутренний нормативный центр. Культура может производить символы, но без институциональной ответственности символы превращаются в риторику. Поэтому эпическая модель актуальна как интегративный принцип: она связывает власть с ответственностью, границу — с формой, традицию — с преемственностью, множественность — с согласованием.

Отсюда и промежуточный вывод §22: эпическая онтология «Манаса» обладает политико-культурной релевантностью не как идеологический ресурс, а как категориальная модель нормативной соразмерности. Она позволяет критически оценивать устойчивость общественного порядка, выявляя несоразмерность там, где внешняя эффективность скрывает внутренний распад, и указывает на то, что целостность не может быть сохранена без соединения меры и ответственности.

Именно этот вывод подготавливает переход к следующему параграфу. Если в §22 было показано, что эпическая модель может функционировать как критериальный ориентир для политики и культуры, то далее необходимо поставить вопрос о более глубоком уровне — о национальном самосознании как форме рефлексивного удержания целостности во времени, где категория меры становится не только принципом регулирования, но и принципом самотождественности общности.

§23. Национальное самосознание и эпическая онтология

Идентичность как удержание формы: мера, память, ответственность

Переход от политико-культурной применимости эпической модели к проблеме национального самосознания

требует методологической дисциплины. Здесь особенно легко утратить философскую дистанцию и заменить категориальную реконструкцию идеологическим дискурсом. Поэтому исходная позиция должна быть зафиксирована предельно ясно: в данном исследовании эпос «Манас» рассматривается не как мобилизационный ресурс и не как символический арсенал легитимации, а как форма объективирования коллективного опыта, внутри которой онтологические категории выражены в образно-событийной структуре и потому поддаются философской экспликации. Отсюда следует и постановка вопроса: может ли эпическая онтология выступать основанием национального самосознания не в виде лозунга, а в виде формы категориального самопонимания общности?

Национальное самосознание в строгом философском смысле не сводится ни к эмоциональному чувству принадлежности, ни к политической идентификации, ни к культурной гордости как психологическому состоянию. Оно представляет собой рефлексивную структуру, в которой общность осознаёт собственные основания устойчивости, границы допустимой трансформации и условия исторического продолжения. Если в бытовом смысле идентичность означает “кто мы”, то в философском — “каким образом возможно наше продолжение во времени без утраты формы”. Именно на этом уровне эпическая онтология обнаруживает свою продуктивность: она предлагает не перечень ценностей и не набор символов, а систему категорий, описывающих целостность как удерживаемое равновесие.

Ключевым пунктом здесь является понимание целостности. В эпической модели «Манаса» целостность не равна неподвижности и не совпадает с романтической архаизацией. Космос эпоса — это не “прошлое как

образец”, а порядок как динамическое удержание различий и связей. Он существует не как завершённая гармония, гарантированная извне, а как структура, требующая постоянного поддержания через меру и ответственность. Следовательно, идентичность в её зрелом виде также не может быть понята как замкнутая субстанция: она есть процесс поддержания формы. Она не “данность”, а событие продолжения — то, что воспроизводится в историческом времени через практики соразмерности и сохранения смысловой связности.

Именно поэтому философски реконструированная эпическая онтология принципиально несовместима с идеологической схемой исключения. Когда эпос превращается в доказательство превосходства, его онтология редуцируется до бинарной оппозиции “свой/чужой”, а внутренняя мера заменяется внешним противопоставлением. В такой логике общность перестаёт быть формой соразмерного существования и превращается в знак принадлежности, который должен постоянно подтверждаться отрицанием другого. Тогда идентичность становится реактивной: она питается конфликтом, нуждается в непрерывной мобилизации, потому что лишена внутреннего основания. Напротив, философское освоение эпоса направлено на выявление того, что делает общность устойчивой без агрессивного самоутверждения. Оно выводит самосознание из режима “оборонительного напряжения” в режим исторического самообладания: быть собой означает удерживать меру собственной формы существования, сохраняя способность к развитию.

Наиболее существенным категориальным приобретением эпической онтологии для теории самосознания является категория меры. В предшествующем анализе мера была раскрыта как онтологический принцип удержания

космоса; теперь она приобретает значение принципа самотождественности общности. Мера фиксирует границу между сохранением и избыточностью, между самосохранением и экспансией, между преемственностью и утратой основания. Поэтому самосознание, основанное на эпической категории меры, определяется не жёсткостью границ и не интенсивностью риторики, а способностью различать: что должно быть сохранено как условие исторического продолжения, а что может и должно быть изменено как условие жизненности. Тем самым мера задаёт модель развития без саморазрушения: модернизация перестаёт быть “разрывом”, а традиция перестаёт быть “консервацией”.

Из категории меры непосредственно вытекает новое понимание исторической памяти. Память в эпическом сознании не является архивом фактов и не совпадает с культом прошлого; она выступает структурой присутствия целостности во времени. Если космос есть порядок связей в настоящем, то память есть способ удержания этого порядка в длительности — механизм передачи меры от поколения к поколению. При утрате памяти разрушается не просто “хранилище сведений”: распадается связность смысла. Общность перестаёт распознавать собственные основания и начинает жить набором случайных знаков, легко поддающихся манипуляции. В этом отношении философская реконструкция эпоса выполняет критическую функцию: она позволяет отделять категориально существенное от риторически случайного, защищая память от превращения в поверхностный репертуар символов.

Однако категория меры и память как её исторический носитель не исчерпывают проблему самосознания. Требуется расширение горизонта через уточнение универсального измерения эпической онтологии. Принципиально

важно, что категория космоса как удерживаемой целостности, хаос как предел распада, мера как принцип соразмерности и ответственность как практическая форма сохранения порядка — не являются “этническим содержанием” в узком смысле. Это универсалии человеческого мышления, обнаруживаемые в различных культурных традициях, но получающие в «Манасе» специфическую историческую форму выражения. Поэтому эпическая онтология может выступать ресурсом самосознания не как аргумент изоляции, а как основание открытости: общность, осознающая свою категориальную структуру, способна вступать в межкультурный диалог не из позиции уязвимости или агрессии, а из позиции смысловой устойчивости. Универсальность здесь не отменяет уникальности; напротив, уникальность раскрывается как конкретное воплощение универсального.

В этом пункте необходимо подчеркнуть методологическое следствие: национальное самосознание, основанное на эпической онтологии, является не “идеологией идентичности”, а формой практического разума, ориентированной на удержание меры в исторических трансформациях. Оно включает критическое измерение, потому что мера предполагает способность к самоограничению и внутренней оценке собственных избыточностей. Оно включает нормативное измерение, но нормативность здесь не навязывается извне в форме лозунга; она выводится из онтологической структуры целостности как требования сохранить условия продолжения. Тем самым эпическая онтология, будучи философски реконструирована, становится не источником архаизации, а источником принципов, регулирующих развитие: обновление допускается и необходимо, но лишь в той мере, в какой сохраняется структурное основание целостности.

Дальнейшее углубление неизбежно приводит к вопросу об институциональном измерении. Категориальная сила эпической онтологии будет теряться, если она остаётся только предметом декларации или эстетического восхищения. Чтобы стать ресурсом самосознания, она должна быть переведена в формы рефлексии — образовательной, научной, культурной. Но этот перевод возможен лишь при сохранении философской дистанции: не “применение эпоса”, а институционализация анализа. В образовательном пространстве это означает переход от описательного изучения эпоса к его философской интерпретации: эпос как школа категориального мышления, а не как набор патриотических символов. В научном измерении это означает включение эпической онтологии в сравнительно-философский диалог — с античной, исламской, европейской, восточной традициями — что снимает как комплекс вторичности, так и претензию на исключительность. В культурной политике это означает удержание третьей позиции между декоративной архаизацией и дезинтеграционной модернизацией: традиция сохраняется не как музей, а как источник структурных принципов, регулирующих обновление.

Однако всякая философская модель, претендующая на нормативно-ориентирующее значение, должна пройти критическую проверку собственных пределов. Иначе она превращается в догму. Первый предел связан с изменением социальной структуры современности: эпическая модель формировалась в условиях более интегрированных форм солидарности, тогда как современная общность отличается функциональной дифференциацией и множественностью идентификационных уровней. Поэтому категория “эл” не может быть перенесена в архаической форме; она требует философской переинтерпретации как принципа соразмер-

ного сосуществования различий внутри сложной социальной структуры. Второй предел касается универсализации: универсальные категории эпоса не должны подменяться абсолютизацией конкретной исторической формы, иначе возникает замкнутость. Третий предел связан с напряжением традиции и инновации: если динамическое равновесие целостности утрачивается, традиция превращается в консервацию, а самосознание — в охранительное сознание, противоречащее самой эпической логике жизненности. Четвёртый предел определяется рефлексивностью современного субъекта: коллективные нарративы больше не принимаются как безусловные основания; эпическая онтология сохраняет продуктивность лишь как предмет свободной интеллектуальной работы. Наконец, особым пределом остаётся политическая инструментализация традиции: вовлечение эпоса в борьбу за легитимацию неизбежно сужает категориальное содержание и подменяет философию риторикой. Противодействие этому возможно только через академическую институционализацию критической рефлексии.

Синтетическое обобщение позволяет зафиксировать концептуальную схему национального самосознания, вытекающую из эпической онтологии. В её основании — космос как удерживаемая целостность: общность мыслится не как механическая сумма индивидов и не как идеологически сконструированное единство, а как порядок, поддерживаемый через согласование различий. Мера выполняет регулятивную функцию: она задаёт предел допустимого изменения и критерий соразмерности, позволяющий отличать продуктивную трансформацию от разрушительного разрыва. Ответственность вводит практическое измерение: целостность и мера остаются абстракциями, если не воплощены в действиях субъектов;

эпическая фигура героя в философской интерпретации выражает готовность принять бремя удержания порядка. Их синтез формирует модель, в которой идентичность понимается как динамический процесс поддержания целостности через осмысленное действие.

Однако достигнутый уровень анализа был бы неполным без прояснения более фундаментального вопроса — вопроса об онтологическом статусе самой общности. До настоящего момента самосознание описывалось как рефлексивная структура; но рефлексия предполагает носителя. Следовательно, необходимо уточнить: что означает бытие общности в горизонте эпической онтологии? В эпическом сознании общность (“эл”) не сводится к эмпирическому объединению людей; она мыслится как структурная форма исторического продолжения, как длительность, в которой прошлое, настоящее и будущее образуют связное поле ответственности. Это не персонификация народа и не метафорическое наделение его волей; исторический субъект здесь понимается как структура преемственности смысла. Если индивидуальный субъект ограничен биографической конечностью, то общность удерживает память и передаёт формы бытия сквозь поколения. Тем самым эпическая онтология раскрывается как метафизика исторического продолжения: целостность сохраняется не через неизменность форм, а через передачу структурных принципов.

Таким образом, §23 фиксирует итоговую философскую позицию: эпическая онтология «Манаса» может функционировать как ресурс национального самосознания постольку, поскольку она переводит идентичность из плоскости внешних признаков в плоскость категориального самопонимания; делает память формой ответственности; задаёт модель развития как удержание меры;

открывает универсальное измерение традиции и тем самым препятствует как изоляционизму, так и растворению. Национальное самосознание в этой перспективе перестаёт быть реактивной формой самоутверждения и становится рефлексивной структурой участия в историческом процессе поддержания формы — формы, в которой целостность, открытость и самообновление не исключают друг друга, а требуют меры как принципа исторической соразмерности.

Заключение

Проведённое исследование позволило реконструировать эпическую онтологию «Манаса» не как совокупность образов героического прошлого и не как культурно-символический архив, а как структурированную философскую систему, обладающую внутренней категориальной логикой. Анализ показал, что эпос содержит не только повествовательный пласт, но и глубинную онтологическую архитектонику, в которой раскрывается модель бытия общности, принцип её исторического продолжения и нормативные основания её самосознания.

В результате последовательного анализа космологических, антропологических и исторических структур эпоса стало возможным выявить те категории, через которые эпическая традиция выражает собственное понимание порядка мира и места человека в нём. Эти категории не образуют случайного набора мотивов; они складываются в устойчивую систему, позволяющую рассматривать эпос как особую форму философского мышления, предшествующую понятийной метафизике, но уже обладающую внутренней концептуальной связностью.

Системная формула эпической онтологии

В ходе исследования была выявлена системная формула эпической онтологии, позволяющая выразить её

внутреннюю структуру в предельно концентрированном виде. Эта формула не является схематическим упрощением, а представляет собой логическую реконструкцию взаимосвязанных категорий, образующих единое целое.

Эпическая онтология строится как система, в которой:

- космос задаёт структуру целостности;
- мера регулирует соразмерность изменений;
- ответственность обеспечивает практическую реализацию структурных принципов;
- порядок выступает формой удержания целостности в действии;
- человек становится носителем и реализатором этой структуры.

Данная последовательность выражает не линейную иерархию, а функциональное единство категорий. Космос без меры превращается в абстрактную и неустойчивую целостность; мера без ответственности — в формальный норматив, лишённый жизненной силы; ответственность без порядка — в неупорядоченное действие; порядок без человека — в безличную схему, не имеющую исторического продолжения. Только их сопряжение образует устойчивую модель исторического бытия.

Космос — мера — ответственность — порядок — человек

В центре эпической онтологии находится представление о космосе как удерживаемой целостности. Космос в эпическом сознании — это не просто мир как совокупность вещей, а мир как структурированная соразмерность. Он предполагает гармонию различий, равновесие сил, сопряжение внутреннего и внешнего. Космос — это порядок, который не гарантирован раз и навсегда, а должен постоянно поддерживаться.

Мера выступает принципом регуляции этого порядка. Она определяет границу между сохранением и избыточностью, между необходимым изменением и разрушительным разрывом. Мера предотвращает как экспансию без предела, так и застой, лишённый движения. В контексте национального самосознания мера становится условием зрелости: общность способна к развитию лишь постольку, поскольку она осознаёт пределы собственного преобразования и удерживает равновесие между обновлением и сохранением.

Ответственность вводит практическое измерение онтологии. Космос и мера не существуют как отвлечённые категории; они реализуются через действие. Эпическая модель героя, освобождённая от романтической гиперболизации, раскрывается как модель ответственного субъекта, принимающего на себя бремя удержания целостности. Ответственность соединяет онтологию и практику, превращая структурный принцип в историческое событие.

Порядок является результатом и одновременно условием этого взаимодействия. Он не дан раз и навсегда; он поддерживается через постоянное усилие согласования. Порядок в эпической онтологии — это динамическое равновесие, в котором различия не уничтожаются, но удерживаются в соразмерности.

Человек, наконец, оказывается не внешним наблюдателем космоса, а его участником. Он включён в структуру целостности и одновременно ответствен за её сохранение. В этой перспективе индивидуальное и коллективное не противопоставлены: человек реализует себя через участие в историческом продолжении общности, а общность существует через ответственность конкретных субъектов.

Таким образом, формула **«космос — мера — ответ-**

ственность — порядок — человек» выражает целостную философскую модель, в которой онтология, этика и историческое сознание образуют неразрывное единство.

Финальная философская позиция автора

Исходя из проведённой реконструкции, авторская позиция может быть сформулирована следующим образом. Эпическая онтология «Манаса» обладает философской значимостью не как источник культурной самоизоляции и не как инструмент идеологической мобилизации, а как структурный ресурс мышления, способный сформировать зрелое национальное самосознание.

Зрелость самосознания определяется не интенсивностью эмоционального самоутверждения, а глубиной категориального осмысления. Ответственность оказывается важнее декларации, мера — важнее экспансии, а целостность — важнее символической риторики. Национальная идентичность в данной перспективе понимается не как граница, противопоставляющая «своё» и «чужое», а как форма исторически ответственного бытия, открытая диалогу и способная к самообновлению.

Философская реконструкция эпической онтологии демонстрирует, что традиция может быть источником не архаизации, а структурной устойчивости; не догмы, а критического самоосмысления; не закрытости, а соразмерной открытости миру. В условиях глобальной взаимосвязанности, культурной фрагментации и ускорения времени именно такая модель позволяет сохранить историческую глубину без утраты современности.

В конечном счёте эпическая онтология «Манаса» раскрывается как **метафизика исторического продолжения**, в которой общность мыслится как процесс поддержания формы, регулируемый мерой и реализуемый через ответственность человека.

Завершающий философский синтез

Тем самым подтверждается исходная гипотеза исследования: эпос «Манас» может быть философски осмыслен как онтологическая модель устойчивого исторического бытия — модель, соединяющая космос и человека, память и будущее, целостность и развитие в едином горизонте смысла.

Однако значение этого результата выходит за пределы частной интерпретации эпической традиции. Философская реконструкция «Манаса» позволяет уточнить более общий вопрос — вопрос о том, каким образом человеческая общность способна сохранять свою целостность в условиях исторического изменения. В эпической онтологии ответ на этот вопрос формулируется через взаимосвязь космоса, меры и ответственности. Космос обозначает форму целостности; мера регулирует предел допустимого изменения; ответственность превращает структурные принципы в историческое действие.

В этой перспективе эпос раскрывается как особая форма философского мышления, в которой проблема устойчивости мира ставится не абстрактно, а через судьбу общности и поступок человека. Космос здесь не является завершённой метафизической гармонией, существующей независимо от человеческого участия. Он выступает как порядок, который должен быть поддержан. Тем самым эпическая онтология соединяет онтологию и практику: бытие мира оказывается связанным с ответственностью субъекта.

Это соединение придаёт эпической модели особую философскую значимость в современном контексте. Современность характеризуется ускорением исторического времени, фрагментацией культурного опыта и ослаблением устойчивых нормативных структур. В такой ситуации

проблема целостности приобретает новый смысл: она уже не может быть решена через обращение к неизменному основанию или через простое воспроизводство традиции. Требуется модель, способная соединить историческую изменчивость с сохранением структурного равновесия.

Эпическая онтология предлагает именно такую модель. Она показывает, что устойчивость мира не является результатом неподвижности, но возникает из соразмерного согласования сил. Целостность не устраняет различия; она удерживает их в равновесии. Традиция не исключает обновления; она задаёт предел, в котором обновление остаётся жизнеспособным. Таким образом, эпическая модель раскрывает принцип динамической устойчивости — принцип, согласно которому развитие возможно лишь при условии сохранения меры.

Особое значение в этой модели приобретает фигура человека. Человек в эпическом сознании не является ни абсолютным господином мира, ни пассивным элементом космического порядка. Он выступает как участник удержания целостности. Его свобода проявляется не в произвольности, а в способности принимать ответственность за сохранение меры. В этом смысле эпическая онтология формирует антропологию ответственности: человек становится субъектом постольку, поскольку он способен соотносить своё действие с целостностью мира.

Такое понимание субъекта имеет важные последствия для интерпретации национального самосознания. Самосознание, основанное на эпической онтологии, не сводится к эмоциональному утверждению идентичности. Оно выступает формой рефлексивного участия в историческом процессе, в котором общность сохраняет свою форму через ответственность поколений. Национальная идентичность в этой перспективе становится не границей, отделяющей «своё» от «чужого», а формой исторической ответствен-

ности за продолжение собственной культурной формы.

Именно поэтому эпическая онтология не ведёт к культурной замкнутости. Напротив, она открывает возможность диалога. Общность, осознающая собственные основания, способна вступать в взаимодействие с другими культурами без утраты внутренней устойчивости. Универсальность эпической модели заключается не в её претензии на исключительность, а в способности выразить общечеловеческую проблему — проблему соразмерного существования в мире, где различие и изменение неизбежны.

Таким образом, философская реконструкция эпоса «Манас» позволяет рассматривать эпическую традицию как форму мышления, в которой соединяются космология, антропология и философия истории. Космос раскрывается как удерживаемая целостность, человек — как носитель ответственности, а история — как пространство, в котором осуществляется поддержание порядка.

В этом соединении и заключается глубинный смысл эпической онтологии. Она показывает, что устойчивость мира зависит не только от силы институтов или от стабильности структур, но прежде всего от способности человека удерживать меру. Там, где мера утрачивается, возникает угроза распада; там, где она сохраняется, становится возможным историческое продолжение.

Именно поэтому эпическая онтология «Манаса» может быть понята как философская модель устойчивого исторического бытия. Она раскрывает мир не как завершённую систему и не как хаотическое множество, а как процесс поддержания формы. В этом процессе космос и человек оказываются взаимосвязанными: порядок мира требует человеческой ответственности, а человеческая свобода раскрывается через участие в сохранении

целостности.

В конечном счёте эпос «Манас» предстает не только памятником культурной памяти, но и выражением фундаментальной философской интуиции. Эта интуиция заключается в признании того, что историческое существование общности возможно лишь тогда, когда развитие соединяется с мерой, сила — с ответственностью, а свобода — с сохранением формы.

Тем самым эпическая онтология открывает перспективу мышления, в которой традиция и современность перестают быть противоположностями. Традиция становится источником структурных принципов, позволяющих ориентироваться в изменяющемся мире, а современность — пространством их нового воплощения.

В этом смысле эпос «Манас» сохраняет значение не только как свидетельство прошлого, но и как философский ориентир будущего.

В конечном счёте философское значение эпоса «Манас» заключается в том, что он раскрывает особую форму понимания бытия, в которой мир мыслится как удерживаемая целостность, а человек — как участник её сохранения. Космос в этой перспективе не является завершённой гармонией и не гарантирован внешним основанием; он существует лишь постольку, поскольку сохраняется мера и принимается ответственность за продолжение формы. Именно поэтому эпическая традиция оказывается не только свидетельством прошлого, но и формой философского напоминания: устойчивость мира зависит от способности человека соразмерять силу пределом, свободу — ответственностью, а историческое движение — сохранением целостности.

Философская ремарка исследования

Философская гипотеза исследования

Настоящее исследование исходит из гипотезы о том, что эпос «Манас» содержит не только художественное и культурное содержание, но и целостную форму до-теоретического философского мышления, в которой через символическую структуру повествования выражена онтологическая модель мира.

Согласно данной гипотезе, эпическая традиция формирует особый тип мировосприятия, в котором космос мыслится как уязвимая, но сохраняемая целостность, а человек — как субъект, от действий которого зависит устойчивость этого порядка. Свобода в эпическом сознании понимается не как произвольность или снятие границ, а как способность действовать соразмерно структуре мира, соединяя силу с мерой и тем самым поддерживая космическое равновесие.

В этой перспективе эпос раскрывается как форма философской рефлексии над фундаментальными категориями бытия — космосом, пределом, свободой, судьбой и ответственностью — и может быть интерпретирован как особая онтологическая модель исторического существования общности.

Тем самым предполагается, что философская реконструкция эпоса «Манас» позволяет выявить в нём структурную концепцию человеческого бытия, в которой свобода, мера и ответственность образуют основу устойчивости мира и исторического продолжения культуры.

Методологическая основа исследования

Методологическую основу исследования составляет комплекс философских методов, позволяющих реконструировать категориальную структуру эпического мышления и выявить его онтологические основания.

Ключевым методологическим принципом выступает **герменевтический подход**, ориентированный на интерпретацию символических структур эпического текста и выявление философских смыслов, заключённых в образах и повествовательных формах.

Существенную роль играет **категориальный анализ,** позволяющий реконструировать систему базовых понятий, лежащих в основании эпической картины мира. Этот метод делает возможным выявление внутренней логики взаимосвязи таких категорий, как космос, мера, предел, сила, свобода, судьба, время, человек и ответственность.

В исследовании также используется **историко-философский метод**, позволяющий рассматривать эпическую традицию в контексте универсального развития философской мысли и выявлять её соотношение с фундаментальными метафизическими проблемами, присутствующими в различных философских традициях.

Дополнительное значение имеет **сравнительно-философский анализ**, который позволяет соотнести эпическую модель мира с другими формами философского осмысления космоса, порядка и человеческого действия.

Наконец, важную роль играет **системный подход,** благодаря которому эпическая онтология рассматривается как целостная структура взаимосвязанных категорий, образующих единую модель исторического и культурного бытия.

Использование данного методологического комплекса позволяет раскрыть философское содержание эпоса «Манас» не как случайную совокупность образов и символов, а как структурированную систему мировоззренческих представлений, обладающую внутренней логикой и концептуальной целостностью.

Научная новизна исследования

Проведённое исследование обладает научной новизной в следующих основных положениях.

1. **Впервые предложена системная философская реконструкция эпоса «Манас» как онтологической модели мира.** Эпос рассматривается не только как культурно-литературный памятник, но как форма дотеоретического философского мышления, в которой через символическое повествование выражены фундаментальные категории бытия.

2. **Выявлена категориальная архитектоника эпической онтологии.** Показано, что эпическая традиция содержит устойчивую систему взаимосвязанных категорий — космос, мера, предел, сила, свобода, судьба, время, человек и ответственность.

3. **Сформулирована концепция космоса как уязвимой целостности.** В отличие от классической метафизической модели завершённого космоса, эпическая онтология «Манаса» раскрывает космос как динамическое равновесие, существующее в постоянном напряжении между сохранением и распадом.

4. **Предложена новая интерпретация свободы в эпической традиции.** Свобода понимается не как произвольность, а как способность субъекта поддерживать космический порядок через действие, соразмерное принципу меры.

5. **Обоснована концепция космической ответственности как центрального антропологического принципа эпоса.** Эпическая модель человека раскрывается как модель субъекта, принимающего на себя ответственность за сохранение целостности мира.

6. **Раскрыта историческая структура свободы и судьбы в эпическом сознании.** Судьба интерпре-тируется как результат накопления свободных решений во времени.

7. **Показана философская актуальность эпической онтологии для современной мысли.** Эпическая модель соразмерности между силой и пределом, свободой и ответственностью может рассматриваться как концептуальный ресурс для осмысления кризиса современности.

Теоретическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается в расширении философского понимания эпических традиций как особой формы онтологического мышления.

В работе показано, что эпос может рассматриваться не только как культурно-исторический или литературный феномен, но и как специфическая форма философского осмысления мира, в которой фундаментальные категории бытия выражаются через символические структуры повествования.

Исследование развивает философскую герменевтику традиционных культур, демонстрируя возможность реконструкции философского содержания эпических текстов посредством категориального анализа.

Предложенный подход позволяет рассматривать эпическую традицию как форму **до-теоретической метафизики**, в которой в образной форме представлены базовые онтологические структуры — космос, мера, предел, судьба, свобода и ответственность.

Тем самым исследование вносит вклад в развитие:

- философии культуры
- философской антропологии
- историко-философских исследований
- онтологии традиционных форм мышления.

4. Практическая значимость исследования

Практическая значимость исследования определяется возможностью использования его результатов в научной, образовательной и культурно-просветительской деятель-

ности.

Полученные результаты могут быть использованы:

в научных исследованиях

- философии культуры
- философской антропологии
- историко-философских исследованиях традиционных форм мышления
- исследованиях эпического наследия народов Центральной Азии.

в образовательном процессе

- при преподавании курсов по философии
- философии культуры
- истории философии
- культурологии
- дисциплин, посвящённых эпосу «Манас» и философским основаниям национальной культуры.

в культурно-просветительской сфере

- при разработке научно-популярных проектов
- в программах философского осмысления эпического наследия
- в исследованиях национальной идентичности и культурной памяти.

Философские формулы эпической онтологии

Проведённая реконструкция позволяет выразить основные принципы эпической онтологии в форме концентрированных философских положений.

1. Космос — уязвимый порядок.
2. Свобода — механизм поддержания космоса.
3. Предел — условие свободы.
4. Мера — форма соразмерного действия.
5. Сила — амбивалентная энергия порядка и распада.
6. Подлинная свобода проявляется как самоограничение.

7. Свобода обладает исторической структурой.
8. Судьба является кристаллизацией свободы во времени.
9. Человек выступает носителем космического равновесия.
10. Космическая ответственность является фундаментальным антропологическим принципом эпоса.

Итоговая философская формула исследования

Философская реконструкция эпоса «Манас» показывает, что эпическая традиция формирует особую онтологию человека, в которой свобода, мера и ответственность образуют единое целое.

Человек мыслится не как автономный центр мира, а как носитель космического равновесия, от действий которого зависит устойчивость порядка.

Эта онтология соединяет три измерения человеческого существования:

- космологическое — мир как уязвимая целостность
- антропологическое — человек как носитель ответственности
- историческое — время как пространство проверки человеческого действия.

Финальная философская формула исследования может быть выражена следующим образом:

Эпос «Манас» раскрывает человека как носителя космической ответственности: свободного постольку, поскольку он способен соединить силу с мерой и тем самым поддерживать порядок мира во времени.

Основные тезисы концепции исследования

1. Эпос как форма философского мышления. Эпос «Манас» представляет собой не только культурно-историческое или художественное наследие, но и форму дотеоретического философского мышления, в которой через

символическую структуру повествования выражаются фундаментальные категории бытия.

2. Эпическая онтология как система категорий. В эпическом сознании формируется целостная онтологическая модель мира, основанная на взаимосвязи базовых категорий — космоса, меры, предела, силы, свободы, судьбы, времени, человека и ответственности.

3. Космос как уязвимая целостность. Космос в эпической традиции мыслится не как завершённая гармония, а как динамическая форма порядка, существующая в постоянном напряжении между сохранением и распадом и требующая поддержания через человеческое действие.

4. Свобода как форма поддержания космического порядка. Свобода в эпической философии понимается не как произвольность или снятие границ, а как способность субъекта действовать соразмерно структуре мира, соединяя силу с мерой.

5. Судьба как историческая форма свободы. Судьба в эпическом сознании не противопоставляется свободе; она формируется как результат накопления человеческих решений и поступков, закрепляющихся во времени и определяющих траекторию исторического развития общности.

6. Человек как носитель космической ответственности. Эпическая антропология рассматривает человека не как автономный центр мира, а как субъекта, от действий которого зависит сохранение космического равновесия и историческое продолжение общности.

7. Актуальность эпической онтологии для современности. Эпическая модель соразмерности между силой и пределом, свободой и ответственностью представляет собой философский ресурс для осмысления кризиса современной цивилизации, проявляющегося в фрагментации

культуры, утрате меры и ослаблении ответственности.

Эпос «Манас» раскрывает человека как носителя космической ответственности, чья свобода состоит в способности соединять силу с мерой и тем самым поддерживать порядок мира во времени.

ЛИТЕРАТУРА

(эпос «Манас», издания и научные исследования)

I. ТЕКСТЫ ЭПОСА «МАНАС» (АКАДЕМИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И ВАРИАНТЫ)

1. Вариант Сагымбая Орозбакова

1. «Манас». С. Орозбаковдун варианты боюнча академиялык басылышы. – Бишкек, 1995. – 1-китеп.
2. «Манас». С. Орозбаковдун варианты боюнча академиялык басылышы. – Бишкек, 1995. – 2-китеп.
3. «Манас». С. Орозбаковдун варианты боюнча академиялык басылышы. – Бишкек, 1995. – 3-китеп.
4. «Манас». С. Орозбаковдун вариантында / түз. С. Мусаев. – Бишкек: Хан-Теңири, 2010. – 1840 б.

2. Вариант Саякбая Каралаева

5. «Манас». С. Каралаевдин варианты боюнча академиялык басылышы. – Бишкек, 1995. – 3-китеп.
6. «Манас». С. Каралаевдин вариантында / түз. А. Жайнакова, А. Акматалиев. – Бишкек: Турар, 2010. – 1008 б.

3. Русскоязычные издания

7. «Манас». Киргизский героический эпос. – Москва, 1995. – Кн. 4.

4. Сводные (бириктирилген) варианты

8. Манас. 1-том (Бириктирилген вариант). – Бишкек: Кыргыз китеп борбору, 2014. – 370 б.
9. Манас. 2-том (Бириктирилген вариант). – Бишкек: Кыргыз китеп борбору, 2014. – 334 б.

5. Сокращённые и научно-популярные издания

10. Манас: кыскартылып бириктирилген вариант. – Бишкек: Мукай басмасы, 2011. – 1 китеп, 1 бөлүк. – 239 б.
11. Манас: кыргыздардын баатырдык эпосу / түз. Б. Жакиев. – Бишкек: Бийиктик, 2007. – 1 бөлүк. – 258 б.

II. СПРАВОЧНЫЕ И КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

12. Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 206 с.

13. “Манас” эпосу жана дүйнө элдеринин эпикалык мурасы. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 200 б.
14. Энциклопедический феномен эпоса «Манас» / сост. С. Алиев, Р. Сарыпбеков, К. Матиев. – Бишкек, 1995. – 472 с.
15. “Манас” үчилтиги боюнча классикалык изилдөөлөр (тарых, генезис, типология). 1-том / түз. А. Акматалиев, М. Мукасов, Ж. Медералиева. – Бишкек: Принт-Экспресс, 2017. – 570 б.
16. “Манас” сөздүгү. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2015. – 286 б.

III. ИСТОРИКО-ГЕНЕТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

17. Абдылдаев, Э. «Манас» эпосунун тарыхий өнүгүшүнүн негизги этаптары. – Фрунзе: Илим, 1981. – 265 б.
18. Мамыров, М. «Манас» эпосунун калыптаныш тарыхы. – Бишкек: Бийиктик, 2005. – 272 б.
19. Молдобаев, И. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1989. – 148 с.
20. Молдобаев, И. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 312 с.
21. Мамытбеков, З. Отражение жизни и борьбы киргизов в эпосе «Манас». – Бишкек: Илим, 1993. – 185 с.
22. Абрамзон, С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990. – 480 с.

IV. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

23. Акмолдоева, Ш. Древнекыргызская модель мира (на материале эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1996. – 220 с.
24. Байгазиев, С. «Манас» эпосунун руханий, адептик-философиялык, патриоттук улуу дөөлөттөрү жана педагогикалык асылнаркы. – Бишкек: Алтын тамга, 2014. – 600 б.

V. ПОЭТИКА, ГЕНЕЗИС И МАНАСТАНОВЕДЕНИЕ

25. Кыдырбаева, Р. З. Эпос «Манас»: Генезис. Поэтика. Сказительство. – 2-е изд., доп. – Бишкек: Шам, 1996. – 408 с.
26. Мусаев, С. Манастаануу илиминин тарыхы. – Бишкек: Кырг. Респ. УИА, 2000. – 240 б.

27. Жирмунский, В. М. Введение в изучение «Манаса». – Фрунзе: Изд. Кирг. фил. АН СССР, 1948. – 111 с.
28. Поливанов, Е. Д. Кыргызский героический эпос «Манас»: исследование и переводы. – Бишкек: Фонд Сорос-Кыргызстан, 1999. – 123 с.
29. Суванбеков, Ж. Кыргыз элинин баатырдык эпостору. – Фрунзе: Мектеп, 1970. – 260 б.

VI. ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

(в алфавитном порядке)

30. Абрамзон С. М. Киргизский героический эпос «Манас» как этнографический источник. — Фрунзе: Илим, 1968.
31. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977.
32. Айтматов Ч. Т. Сияющая вершина древнекыргызского духа // Статьи, выступления, эссе. — Бишкек: Кыргызстан, 1995.
33. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. — М.: Индрик, 1994.
34. Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1976.
35. Аристотель. Политика / пер. с древнегреч. — М.: Мысль, 1983.
36. Асмус В. Ф. Античная философия. — М.: Высшая школа, 1998.
37. Бакчиев Т. А. Теоретический подход к исследованию сказительского искусства манасчы. — Бишкек, 2017.
38. Бахтин М. М. Эпос и роман. О методологии исследования романа // Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975.
39. Байгазиев С. Педагогика эпоса «Манас». — Бишкек, 2012.
40. Бекбоев А. А. Адамология: философиялык антропология жана экзистенциалдар [Электронный ресурс]. — URL: http://cslnaskr.krena.kg/collections/ru/view/9999/ (дата обращения: указать).

41. Бекбоев А. А. Мысли вслух: философская эссеистика [Электронный ресурс]. — URL: http://cslnaskr.krena.kg/collections/ru/view/9998/ .
42. Бекбоев А. А. Софон: Восхождение к Смыслу [Электронный ресурс]. — URL: http://cslnaskr.krena.kg/collections/ru/view/10004/.
43. Бекбоев А. А. Человек как мера всех вещей [Электронный ресурс]. — URL: http://cslnaskr.krena.kg/collections/ru/view/10005/.
44. Бекбоев А. А. Эпос «Манас» как национальный код кыргызского народа [Электронный ресурс]. — URL: http://cslnaskr.krena.kg/collections/ru/view/10007/).
45. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Республика, 1990.
46. Бернштам А. Н. Эпоха возникновения кыргызского эпоса «Манас». — Фрунзе: Илим, 1968.
47. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. — М.: Изд-во МГУ, 1990.
48. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988.
49. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. — М.: Наука, 2000.
50. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / пер. с нем. — М.: Мысль, 1993.
51. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
52. Жирмунский В. М. Народный героический эпос: сравнительно-исторические очерки. — Л.: Наука, 1962.
53. Ильин И. А. О сущности правосознания. — М.: Республика, 1993.
54. Карсавин Л. П. Философия истории. — М.: Республика, 1993.
55. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. — М.: Академический проект, 2002.
56. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Мысль, 1991.
57. Лосев А. Ф. История античной эстетики: в 8 т. — М.: Искусство, 1963–1994.

58. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис, 1992.
59. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПб, 2000.
60. Мамбетакун М. Сходства и различия героических подвигов в эпосах «Манас» и «Жангар». — Бишкек, 1994.
61. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 1976.
62. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. — М.: Наука, 1963.
63. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1946.
64. Пропп В. Я. Морфология сказки. — Л.: Academia, 1928.
65. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избранные статьи. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1976.
66. Рикёр П. Время и рассказ: в 3 т. — М.: Университетская книга, 2000.
67. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / пер. с франц. — М.: Республика, 2000.
68. Тойнби А. Дж. Постижение истории. — М.: Айрис-Пресс, 2002.
69. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. — М.: Прогресс, 1995.
70. Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. — СПб.: София, 1991.
71. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Республика, 1990.
72. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. — М.: Республика, 1997.
73. Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. — М.: Канон+, 2000.

А. Бекбоев

ЭПОС „МАНАС“ КАК ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Подписано в печать 2026
Бумага офсет., тираж 300экз.
Формат 21x14,8/16, объем 40,75 п.л. «Times New Roman»
ОсОО Солюшин