**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПРАВА И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. А.А.АЛТМЫШБАЕВА**

**БИШКЕКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**им. К. КАРАСАЕВА**

**ДИССЕРТАЦИОННЫЙ СОВЕТ Д 09.19.591**

**На правах рукописи**

**УДК:** 1(091) (575.2) (043.3)

**ТУРСУНАЛИЕВ СУЛТАН ШАРШАБЕКОВИЧ**

**ОБРАЗНО-КОНСТРУКТИВНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО В**

**КЫРГЫЗСКОМ ЭПОСЕ**

09.00.03 – история философии

**АВТОРЕФЕРЕАТ**

диссертации на соискание ученой степени

доктора философских наук

**БИШКЕК – 2020**

Работа выполнена в отделе национальной и зарубежной философии Института философии, права и социально-политических исследований им. А.А. Алтмышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики

**Научный консультант:**  **Мукасов Ысманалы Мукасович**

член-корр. НАН КР, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом национальной и зарубежной философии ИФПиСПИ им. А.А.Алтмышбаева НАН КР

**Официальные оппоненты:** **Бекбоев Аскарбек Абдыкадырович**

доктор философских наук, профессор,

ректор академии труда и социальных отношений;

**Киютин Валерий Григорьевич**

доктор философских наук, профессор кафедры международных отношений Кыргызско-Российского славянского университета им. Б. Н. Ельцина

**Исаков Кубанычбек Абдыкадырович**

доктор философских наук, и.о.профессора кафедры философии и политологии Ошского государственного университета

**Ведущая организация:** кафедра философии Международного университета Кыргызстана, адрес: 720001, Кыргызская Республика, г.Бишкек, проспект Чуй, 255.

Защита диссертации состоится “27” марта 2020 года в 12.00 часов на заседании Диссертационного совета Д 09.19.591 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора (кандидата) по философским наукам и кандидатских диссертаций по культурологии и искусствоведению при Институте философии, права и социально-политических исследований им. А.А.Алтмышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики и Бишкекском государственном университете им. К. Карасаева. Адрес: 720071, г. Бишкек, проспект Чуй, 265-а.

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке Национальной академии наук Кыргызской Республики (г. Бишкек, проспект Чуй, 265-а.), а также в научной библиотеке Бишкекского государственного университета им. К. Карасаева (г.Бишкек, проспект Мира, 27) и на сайте Диссертационного совета [www.fil.kg](http://www.fil.kg). Пароль онлайн защиты: 256-059-5631.

Автореферат разослан «27» февраля 2020 года.

**Ученый секретарь**

**Диссертационного совета,**

**кандидат философских наук Асанов Ж. К.**

**ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ**

**Актуальность темы диссертации.** Общеизвестно, что кыргызский эпос, доказывающий высокий художественный образ народа, до сих пор преимущественно остается предметом узкого круга исследователей, продолжая оставаться неизвестным западным и восточным интеллектуальным сообществам. И этот факт мы отмечаем с учетом того, что кыргызы в сказаниях смогли сформировать целостную картину об идейно-художественной культуре номадического мира как отдельной реальности, являясь знатоками образного мышления. И мы считаем, что феноменальный дар сказительского искусства, ставшего «живой книгой» кыргызского номадического мира, отражает как исторический «кочевой дух» народа, так и его своеобразный сухопутный тип мышления, сохраняя свой первозданный вид. Однако мировая теоретическая традиция в контексте видов искусств позволила превратить наиболее известные эпосы в рациональный «синтезированный» материал, переведя их на язык понятий, категорий (хитроумный Одиссей). Если европейцы в лице Сэмунда, Стурлусона (Исландия), братьев Гримм (Германия), Р. Толкиена (Англия), Э. Ленрота (Финляндия) синтезировали свой эпический фольклор, то на Востоке Вальмики, Вьяса (Индия) и Ло Гуаньчжунь (Китай) смогли переработать собственные национально-эпические сюжеты. При этом сущность эпического героя была сохранена, ибо она заключается в жертвенности ради всех (простых граждан, королей, государств), в спасении мира благодаря яркому проявлению мужского достоинства. И в контексте сказанного, если брать во внимание философский аспект, гегелевское определение героя как реализатора национального духа, до сих пор остается актуальным. Но главное отличие кыргызских эпосов от мировых мы видим в том, что в них не фигурирует мифический пласт с политеистическими сюжетами о культовых богах, как отдельного элемента познания. Если мировые мифы к очеловечиванию богов приходят через месопотамские (зверобоги), египетские (зверолюди), греческие (по подобию людей) варианты, то кыргызы начинают свое творчество сразу с мифоэпического, а именно с мотивов об очеловечивании природы, о героях и мироздании, в которых превалирует антропологический фактор не только в качестве родового (кланового), но и коллективно-этнического (кыргызского) феномена. То есть, герой выполняет двухмерную функцию, одновременно отражая ценностную ориентацию отдельного рода и целого этноса. Это касается всех четырех групп кыргызских сказаний: мифоэпических, героических, социально-жизненных и романических. Тем самым, кыргызы подтверждают гегелевское понимание эпоса (в отличие от мифа) как процесса возникновения “логоса”, выделения сознания и появления философской рефлексии, преодолевая эту важную “эпическую границу” Гегеля.

При этом кыргызские эпосы выпадают из западного и восточного ритма. Более того, если исходить с позиции философской их аранжировки, то картина напоминает «целину», которую необходимо осваивать. В этом плане, наибольший интерес у нас вызывают неизученные сказания («Бостон», «Карач, Көкүл баяны”, “Жоодарбешим” и др.) в контексте эмпирического и рационального, которые имеют форму конструкций. Безусловно, в центре нашего внимания стоит баатыр, и как оплот физического героизма и силы, и как духовная форма разума и чувства. На наш взгляд, умение героя выходить из сложных ситуаций посредством разума, искренние эмоции в отношении к родной земле, обществу, природе, вызываемые глубокими чувствами, и есть основа восхождения героя к «сияющей высоте» славы. Причиной такого восприятия баатыра, на наш взгляд, является главное его достоинство – бескорыстие, проявляющееся в альтруистических поступках, которые и высвечивают в нем симпатичный образ «служителя» народа. В то же время, для философской науки до сих пор актуальными проблемами являются главные эпические темы, нуждающиеся в рациональном и эмпирическом осмыслении. Имеется в виду идейно-смысловое осознание следующих проблем. Это – актуализация бездетности отцов эпических героев, их нужды в продолжении потомства; смысл мифической инициации баатыра, его связи с существами животного мира - конем, пернатыми птицами и хтоническими существами; идейное отражение кочевья и оседлости, мудрости вещих сновидений, экзистенциального одиночества человека и суицидального решения личного любовного чувства. Эти аспекты и определили те “искомые” участки, которые, на наш взгляд, и представляют собой наибольшую привлекательность для философского осмысления. Отсюда, в целом всплывает проблема изучения эмпирического и рационального в кыргызском эпосе, определившая актуальность темы. Поэтому, идейно-философское и образно-конструктивное исследование рациональных и эмпирических знаний в эпосах кыргызов, стало «первопричиной» актуализации наших поисков. В своих изысканиях мы исходим с позиции образно-конструктивных, эпико-философских понятий рационального (акыл-разум) и эмпирического (көңүл-чувство), а также антропологических (человеческих, героических) ценностей.

**Связь темы диссертации с крупными научными программами, основными научно-исследовательскими работами, проводимыми научными учреждениями**.

Тема диссертационной работы входит в отраслевую научную программу Национальной Академии наук Кыргызской Республики, в тематический план Института философии, права и социально-политических исследований им.А. А. Алтмышбаева НАН КР.

**Объект исследования:** неизученные эпосы кыргызского народа, в которых отражается идейно-философское, образно-конструктивное воплощение понятий “акыл” (разум) и “көңүл” (чувство) в качестве основных носителей эмпирического и рационального в историческом сказовом творчестве кыргызов. **Предмет** исследования - антропологические, онто-гносеологические, аксиологические, жизненно-практические, природоцентричные особенности эмпирического и рационального в историческом развитии кыргызских сказаний.

**Цель и задачи исследования.** Основной **целью** диссертации является выяснение историко-философской ценности эмпирического и рационального в неизученных эпосах кыргызского народа. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1. выявить эмпирическую и рациональную, аксиологическую и онто-гносеологическую основу проблемы продолжения и сохранения потомства в номадической культуре кыргызов;

2. раскрыть географические и социальные причины репродукции кыргызских сказаний в контексте эмпирического и рационального;

3. определить нетеоретическое, а ментально-практическое мышление кыргызов-номадов через условные, конструктивно-контекстуальные кыргызские эквиваленты эмпирического (көңүл-чувство) и рационального (акыл-разум);

4. исследовать специфику номадического бытия через природность мироздания и чувственно-рациональную связь кочевника с природой, фауной и флорой;

5. отразить разницу между кочевым и оседлым типами сознания через негативное восприятие кыргызами образов рептилий (чужое, ибо земледельческое, оседлое, бесполезное) и через позитивное восприятие ими образов пернатых птиц (свое, ибо кочевое, охотничье, полезное);

6. доказать био-физическую (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальную (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовную (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) сущность мотива инициации неофита-номада;

7. вскрыть живость мира (эмпирическое), а также причины творения мира посредством эмпирического и рационального;

8. выявить в контексте эмпирического и рационального природоцентризм мифоэпосов кыргызов, социоцентризм героических сказаний, траги-драматический антропоцентризм и сентиментальный трагицентризм романических и социально-жизненных эпосов;

9. рассмотреть антропоцентричность, властецентричность и социоцентричность эпического героя, контекстуальную структуру эмпирического и рационального в кыргызском эпосе.

**Методы исследования и аппаратура.** Одним из основных методов исследования является сравнительно-исторический подход к рассматриваемому материалу, который обусловлен историко-философской трактовкой рационального и эмпирического в неизученных эпосах кыргызского народа в контексте их эволюционного развития. Историко-философское рассмотрение рационального и эмпирического в эпической культуре кыргызов сопровождалось также применением диалектического, индуктивного, логико-аналитического, герменевтического, структурно-конструктивного методов изучения. Теоретической базой данного исследования послужили философская, историко-этнографическая, культурологическая, филолого-фольклористическая научная литература, которая охватывает основные исследовательские работы по осмыслению кыргызского эпоса. В этом плане, автор акцентирует свое внимание на труды исследователей-ориенталистов советского времени, известных ученых философских и гуманитарных наук Кыргызстана, раскрывших идейные основы национальных сказаний. Научный ориентир диссертанта на методологические традиции философии Запада и Востока, на общественно-философские и эпические тексты народов мира объясняется попыткой разработать собственные теоретические положения, выводы и заключения, провести научно-философскую, образно-конструктивную интерпретацию неизученных сказаний кыргызов. Также в источниковедческую основу исследования вошли опубликованные тексты эпосов (сказители: С. Каралаев, О. Урмамбетов, А. Токтогулов, А. Үсөнбаев, Т. Молдо, М. Зулпиев, Ю. Бостонов, Б. Алыкулов, Ынак Ысман уулу, Ч. Садыков, А. Тажибаев), монографии, учебная литература, научные статьи, коллективные работы, философские и мифологические словари, имеющие непосредственное отношение к истории, идейным составляющим кыргызских сказаний и народов мира. Научный инструментарий, применный автором к рассматриваемой проблеме, позволил выявить эпическую специфику эмпирического и рационального в кыргызских сказаниях посредством образно-конструктивного раскрытия понятий “акыл” (разум) и “көңүл” (чувство), научно обосновать их идейно-философское, образно-художественное своеобразие.

**Научная новизна полученных результатов** определяется целью исследования и заключается в том, что впервые через идейно-философский анализ раскрываются понятия «акыл» (разум) и «көңүл” (чувство) в конструктивно-эпическом арсенале кыргызов, как условные национальные эквиваленты рационального и эмпирического.

К научной новизне диссертации можно отнести следующие моменты:

- выявлена эмпирическая и рациональная, аксиологическая и онто-гносеологическая основа проблемы продолжения и сохранения потомства в номадической культуре кыргызов;

**-** раскрыты географические и социальные причины репродукции кыргызских сказаний, которые онтологически заключаются во внешне суровых условиях номадического (природного) бытия и сложных форм выживания, зависимых от внешних факторов;

**-** определено нетеоретическое, а ментально-практическое мышление кыргызов-номадов через условные, конструктивно-контекстуальные кыргызские эквиваленты эмпирического (көңүл-чувство) и рационального (акыл-разум);

**-** исследована специфика номадического бытия, которая определяется природностью мироздания и чувственно-рациональной связью кочевника с природой, фауной и флорой;

**-** отражена разница между кочевым и оседлым типами сознания через негативное восприятие кыргызами образов рептилий (чужое, ибо земледельческое, оседлое, бесполезное) и через позитивное восприятие ими образов пернатых птиц (свое, ибо кочевое, охотничье, полезное);

- доказана био-физическая (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальная (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовная (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) сущность мотива инициации неофита-номада;

**-** вскрыта живость мира (эмпирическое), а также его разумное творение (ибо мир создан разумом), поэтому в эпическом формате онтологически духовное (антропологическое) выше материального, физического;

**-** выявлен природоцентризм эмпирического и рационального в мифических сказаниях кыргызов, главный смысл которого заключается в том, что природа имеет две формы: сакрально-духовную и материально-физическую; социоцентризм эмпирического и рационального в героических эпосах, ибо решается проблема ликвидации внешних угроз по принципу «свой-чужой», “кыргызы-враги”; траги-драматический антропоцентризм и сентиментальный трагицентризм эмпирического и рационального в романических и социально-жизненных эпосах, поскольку осмысляется гибель любви и экзистенциальное одиночество человека;

**-** рассмотрена антропоцентричность, властецентричность и социоцентричность эпического героя, который аксиологически является носителем духовности, полезности, и подвижничества по принципу “жить для всеобщего”, контекстуальная структура эмпирического и рационального в кыргызском эпосе, которая осуществляется по схемам «чувство-мысль-действие-чувство» и “конструкция-архетип-модель”. То есть, саморазвитие чувственного и разумного реализуется по принципу “от чувства к мысли, от мысли к действию, от действия к чувству”.

**Практическая значимость** **полученных результатов.** Материалы диссертации могут применяться в методологии изучения кыргызской эпической культуры и воплощении эпических материалов в различных видах искусства. Проведенное исследование будет также полезно государственным служащим Министерства образования и науки Кыргызской Республики, Министерства культуры, информации и туризма Кыргызской Республики, занимающимся проблемами духовной культуры кыргызов, а также научным работникам – культурологам, филологам, фольклористам, историкам. Отдельные положения можно использовать в учебном процессе по таким дисциплинам как кыргызоведение, языкознание, манасоведение, эпосоведение, тюркология, история философии.

**Основные положения диссертации, выносимые на защиту.**

1. В онто-гносеологическом плане, одной из главных проблем для кыргызов считался вопрос продолжения потомства, как необходимость и репродукция генофонда в жизни, решение которого фактически становился ее смыслом. Отсюда, почти каждый эпос начинается с темы бездетности, которая осмысляется и рационально, и эмпирически (“көңүл ойго тойбойт”-“чувство не насыщается мыслью”).

2. Главная причина появления множества сказаний у кыргызов кроется в географическом ландшафте, в котором приходилось им жить, где главными их педагогами являлись горы, климат и долины. Суровые условия кочевья и горный рельеф начали определять онтологию номадического бытия, в котором проблемы выживания, голода, нужды, внешних нашествий, продолжения потомства выходили на передний план. И они решались за счет коллективного сознания. Отсюда, во всех эпосах эти моменты выражаются в соотношениях человека и природы, войны и мира, жизни и смерти, трагедии и любви, самоубийства и одиночества, инициации и бездетности, правосудия и несправедливости, великодушия и низости, которые обретают традиционно-номадические обрядовые формы. Поэтому кыргызы, ментально живущие внутри природы, через антропо-рациональные, антропо-эмпирические мысли актуализируют природоцентризм (дорелигиозное верование - Тенгрианство), фатализм (сценарий судьбы), метаморфизм (после смерти душа превращается в нечто другое), антропоморфизм (очеловечивание мира), анимизм (одушевление), тотемизм (обожествление животного), номадизм (бытие кочевников), отчасти стихийный материализм (нетеологическое).

3. Гносеологические аспекты эмпирических и рациональных знаний, воплощенных в эпосах, не поддаются англосаксонской или европоцентричной философской трактовке, ибо бэконовская и декартовская традиции - наукоцентричны, а кантовская и гегелевская методологии - строго логичны. Этих традиций у кыргызов не было, поскольку превалировало художественное осмысление реальности. Но это не говорит о том, что у них рационального и эмпирического не было вообще, поскольку для них было характерно практическое мышление, выраженное через бытийно-мировоззренческое, жизненно-практическое, утилитарное, семейно-жизненное, любовно-трагическое, народно-патриотическое осмысление разумного и чувственного.

4. Кыргызы, контрастивно осознавая природу (флору и фауну), через эмпирическое и рациональное определяют специфику номадического бытия. Посредством образа тополя (древо жизни) в мифологии кыргызов вычленяется образ обожествленного неба (көк) или картина природности мироздания. С идейно-философской позиции, небесный мир олицетворяет бессмертие, земной мир – жизнь, а подземное царство – смерть. Поэтому, человек наравне с небом, землей, подземельем, и выполняя между ними роль медиума, является частью тетрады. Ибо они посредством природы и разных существ не только осознавали четыре объекта мироздания (небо, земля, вода, подземелье), но и разумно определяли среду их обитания (воздух, суша, водоем, нора), а вместе с тем эмоционально воспринимали их по степени близости к человеку. Среди фауны в эпосах выделяется сокол, воплощающий эмпирическое (ак көңүл), а конь – рациональное и эмпирическое (эстүү жаныбар), чьи образы даются в идеализированной форме, отражая разумно-чувственное родство с кочевником.

5. Образы рептилий (драконы, змеи) получили в основном негативную оценку в мифоэпосах кыргызов, ассоциируясь с силой тьмы, поскольку в жизни излучали холод и страх, а в хозяйстве были бесполезны. Отсюда – разделение кочевого и оседлого сознания. В мифах оседлых (земледельческих) народов рептилии, наоборот, рисуются возвышенно, смысл обожествления которых ассоциировался с получением хорошего урожая, в то время как кочевникам такой тип сознания был не характерен. Вместе с тем, проблема “кочевье-оседлость” показана в образах баатыров (сводные братья - Көкүл (горец-степняк) и Карач (царевич, ханство), и попытка кыргызов осмыслить эти два типа сознания говорит не только об интересе к другому образу жизни, но и подчеркивает важность культурной и социальной взаимосвязи между ними.

6. Элемент инициации в мифоэпосах является фактом природно-кочевого бытия народа и воспитанием подрастающего поколения, в котором человек приобретает свой жизненный статус. Пройдя био-физические (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальные (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовные (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) испытания, он доказывает свою состоятельность в качестве носителя номадических традиций.

7. Герменевтическая основа онто-гносеологического аспекта сказаний лежит в одной аксиоме: эпосы - это общение живого с живым (эмпирическое). Отсюда, кыргызы мировоззренчески осознавали, что мир был создан разумом («акылдан жаралып дүнүйө»), который по смыслу идентичен господу как абстрактная, бесформенная сила (жараткан, кудай, эгем) и небу (Теңир), а аксиологически разум человека ставили выше физической силы (“акыл күчтүү кылычтан”). Рациональное также имело антропологические (“адам экен ойлогон”), духовно-назидательные (“акыл билип, ой жүгүрт”), духовно-оценочные (“арткан дөөлөт акылман”), врожденно-разумные (“акылдуу туулган”), глубинно-прозрачные (“акылы тунук терең”), разумно-этические (“акылга терең калыстуу”), мудростно-духовные (“жетилди Көкүл даанышман”) мысли.

8. Эволюция кыргызского мифоэпоса актуализирует один тезис: каждое историческое время, отраженное в эпосах, обладало своей макротемой. Для мифоэпического сознания характерен природоцентризм, решаемый через оппозицию “человек-природа” (подтемы: герой-животное, герой-конь, герой-героиня), которая показана в виде борьбы и примирения (“Кожожаш”), и в форме взаимодействия (“Карач, Көкүл баяны”, “Жоодарбешим”, “Бостон”). Как следствие, основными носителями разумного и чувственного здесь выступают тотемное божество (Кайберен), абстрактная духовная сила (кудай), небо (Көкө Теңир), кони (Карабоз, Кылкара), природно-светлые силы (Маамыты), жены баатыров (Зулайка), помогающие главным героям. Хотя последние бесстрашны и эмоциональны, но до наступления духовной зрелости - неразумны. Поэтому, антропо-иррациональное реализуется в схеме безрассудство-наказание-смерть (Кожожаш), а антропо-рациональное через неразумность-послушание-торжество (Көкүл, Жоодарбешим, Бостон). В “Кожожаше” антропо-иррациональное проявляется в схемах страсть-безжалостность-ненависть (Кожожаш-Кайберен), любовь-безысходность-трагедия (Кожожаш-Зулайка), а антропо-эмпирическое в схеме чувство-примирение-прощение (Молдожаш-Кайберен). В “Кожожаше” показаны две формы природы: тотем-божество Кайберен в форме сакрально-духовной мощи природы, и животное Сурэчки, как материальное начало.

9. В героических эпосах преобладает социоцентризм, ибо оппозиционная макротема «человек-общество» (подтемы: “кыргызы-калмыки” “герой-враг”, отчасти “герой-конь”, “герой-героиня”) направлена на решение проблемы охраны и возврата родной земли. Тем самым идет постепенный отход от природоцентризма, ибо разумные качества уже присущи герою (Эр Эшим, Сейитбек). В этом плане, антропо-рациональное отражается в схемах разумность-хитрость-воля (Эр Эшим), разумность-коллективный разум-воля (Сейитбек). Антропо-сентиментально ярко воплощено в “Сейитбеке” в схеме чувство-ожидание-любовь (Сейитбек-Мөл).

10. Для романических и социально-жизненных эпосов присущ траги-драматический антропоцентризм и трагический эмпириоцентризм, ибо в них речь идет о личной судьбе героев, связанных с гибелью любви и одиночеством. Это реализуется в макротемах “человек-общество”, “человек-человек” (подтемы: герой-героиня, героиня-враги). В романических эпосах превалирует антропо-сентиментальное, ибо герои чувственно противопоставлены межнациональным и клановым предрассудкам. Оно саморазвивается в конструкции: любовь-взаимность-трагедия (Гүлгаакы, Аксаткын). В социально-жизненных сказаниях антропо-рациональное реализуется по схеме хитроумие-уловка-изворотливость (“Акмактым”), а антропо-иррациональное в схеме “страх-трусость-спасение” (“Жалайыр жалгыз”, функции антропо-разумного здесь выполняет не сам герой, а его окружение).

11. В аксиологическом плане, во всех эпосах герой (героиня) является не только баатыром, но и знатным правителем. Поэтому, он в комплексе носит в себе антропоцентричные, властецентричные и социоцентричные функции. Отсюда, в нем отражаются единичное (герой), особенное (роды) и всеобщее (кыргызы). Он решает проблемы этноса посредством схемы явление-деяние-слово-поведение-поступок. Это доказывается индивидуальным подвижничеством (доблесть-бесстрашие-отвага), социальной и природной поддержкой (разум-чувство-почет), этико-эстетическими ценностями (красота-добро-благо), имеющими позитивные качества. Культивируя формулу “жить для всеобщего”, герой становится номадическим носителем полезности, утверждая эстетику и этику рационального и эмпирического.

12. В целом структура рационального и эмпирического в кыргызском эпосе реализуется по схеме чувство-мысль-действие-чувство. То есть, саморазвитие этих категорий осуществляется “от чувства к мысли, от мысли к действию, от действия к чувству”. Мыслительно-эмоциональными, разумно-чувственными актами эмпирического и рационального выступают монолог, диалог, совет и сказительская оценка, которые актуализируются в момент большого эмоционального и умозрительного напряжения героев.

**Личный вклад соискателя**. Основные научные результаты и положения выполнены диссертантом самостоятельно, и является личным вкладом в исследовании идейно-философского, образно-конструктивного осмысления эмпирического и рационального в кыргызском эпосе.

**Апробация исследования.** Основные замыслы работы докладывались на международной научной конференции “Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика” с участием Гендиректора ЮНЕСКО И. Боковой в рамках Второго международного эпического форума «Эпосы народов мира на Земле Олонхо» 6-8 июля 2017 г., Российская Федерация, Республика Саха (Якутия), город Якутск; на международной эпосоведческой конференции «Армянский эпос и мировое эпическое наследие», прошедшей 12-13 октября 2017 г., город Ереван; на международной научной конференции «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского», посвященной 125-летию государственного и общественного деятеля П. А. Ойунского 27-28 сентября 2018 г., Российская Федерация, г. Якутск, Республика Саха (Якутия); на 11-й международной научной конференции “Языковые, культурные, общественные аспекты на пересечении цивилизаций” (Бишкек, март, 2014); Также основные положения и результаты диссертации освещались диссертантом в авторском телепроекте “От Ромула до наших дней” на темы: “Мифы и эпосы, чъи смыслы мы не знаем” (11.02.2019, телеканал “Санат”), “Меняет ли эпос сознание современного человека” (02.03.2018, телеканал “Санат”), телепроектах “Лезвие Оккама” (философские беседы, 5-канал, Кыргызстан, 01.12.16), “Маданият майданы” (ОТРК, Кыргызстан, 09.12.14), “Точка сборки” (5-канал, Кыргызстан, 11.10.15).

**Полнота отражения результатов диссертации в публикациях.** Основные положения и результаты диссертационного исследования опубликованы в 1 монографии, изданной зарубежом, 20 местных, 29 зарубежных статьях (усл. печ. л. 35,7), 10 из которых опубликованы в российских и зарубежных научных журналах с двухлетним импакт-фактором РИНЦ.

**Структура диссертационной работы** общим объемом 292 страниц отвечает целям и задачам исследования. Она состоит из введения, трех глав, содержащих девять параграфов, заключения и включает список использованной литературы.

**ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **введении** обоснована актуальность темы, формулируются цель и задачи диссертации, объект и предмет исследования, методы исследования и аппаратура, научная новизна, практическая значимость, сформулированы основные положения, выносимые на защиту, указан личный вклад соискателя, описаны апробация и полнота отражения результатов исследования в публикациях, структура и объем работы.

В первой главе **– “Эмпирическое и рациональное в философском освоении мира (теоретико-методологические основы изучения проблемы**) - предметом анализа являются эмпирическое и рациональное в истории философии Востока и Запада, теоретическая традиция эмпирического и рационального в Новое время, немецкой классической философии.

В первом параграфе **– “Генезис и эволюция эмпирического и рационального в истории философии” –** рассматриваются истоки и эволюция философского осмысления эмпирического и рационального на древнем Востоке (Индия, Китай), в античной философии, восточном перипатетизме, творчестве Бэкона – основателя эмпиризма.

Философские и мировоззренческие особенности Востока и Запада.

Восточные тексты тяготеют больше к проблемам единства всего сущего, бытия, мироздания, в котором рациональное и эмпирическое представляются как данность “свыше”, и осознаются интуитивно, религиозно, мудрственно. В “Упанишадах” проблема причинности мироздания становится основной темой его осознания и чувственного восприятия с позиции ортодоксального всемирного духа - Брахмана (“чем мыслим разум - знай: то и есть Брахман», «что не видно глазом - знай: то и есть Брахман”). У Шанкары противоречие рационального и эмпирического происходит в опыте («осознание змеи не есть восприятие веревки»), а видимые, эмпирические и абсолютные части мироздания в едином порядке оснащаются бесконечным, разумным Брахманом.

Природоцентризм и метаморфизм эмпирического и рационального проявляются в китайской философии. В даосизме, легизме и конфуцианстве образ неба трактуется как «умственное зрение», поэтому у Лао-Цзы небо полезно и нравственно («путь неба - приносить пользу и не причинять вреда»), у Хань Фэй-цзы – источник разума («ум и мудрость даются самой природой»). Толерантность к инакомыслию характерна для конфуцианства, ибо оно допускает разумное и чувственное осознание неба с позиции знаний, а не догм. Отсюда, небо у Конфуция обретает фатумную силу («небесная судьба»), а у Сюнь Цзы является объектом покорения («чем слепо поклоняться небу и размышлять о нем, не лучше ли подчинить себе небо»).

В восточном перипатетизме ярко выделяется исламоцентризм рационального и эмпирического. Аль-Фараби признает высшими знаниями те идеи, основанные на силах, именуемых разумом. Первой причиной мира становится «необходимо сущее», божественное (Аллах), которое создает небесные сферы, деятельный разум, душу, форму и материю («необходимо сущее есть «чистый разум», «первое любящее и первое любимое»). У Ибн Рушда преобладает рациональное осознание исламских канонов.

Проблемы бытия рационально осмысляются в античности, в частности у Парменида, Платона и Аристотеля. Рассматривая природу, Парменид осознает противоречивость мира («свет-огонь-тьма»), разграничивая разум от чувства, мышление от ощущения. Поэтому, у него бытие и мышление – идентичны. Для Платона идеи и вещи противопоставлены. Мир идей – сверхчувственен, неизменен, а мир вещей – видим и изменчив. Отсюда, платоновский разум нематериален, ибо все зависит от идеальных представлений, через которые осмысляются конкретные вещи («отражение солнца в мутном потоке»). У Аристотеля разум представлен в качестве самого необходимого элемента познания, способного постигать общее в единичном. Хотя любое знание основывается на ощущениях (единичное), на опыте, но они не могут дать научные знания из-за своих изменчивых качеств («почему огонь горяч?»). Поэтому, Аристотель выходит за пределы чувственного, считая их низшей стадией знаний, уступающих более высшей их ступени, познаваемых разумом.

Эмпиризм Бэкона, как примат чувственного опыта над рациональным, прагматичен, поскольку направлен на покорение природы (“Знание-сила”). Поэтому, метод Бэкона предполагает два направления: первое исходит от ощущений, второе же выводит аксиомы из ощущений, задерживаясь на опыте.

Антропологические и социальные особенности Востока и Запада.

В “Упанишадах” трансцендентальная форма осмысления рационального и эмпирического у мудрецов-риш дает картину сосуществования Брахмана и Атмана, как связь абсолютного духа и индивидуальной души. Мудрецы предлагают человеку проект “отказа” от материального мира, как “фундамент” обретения разума и чувств, как путь к знаниям и вечной жизни (“оставив то, что является ухом уха, разумом разума, речью речи, глазом глаза, уйдя из этого мира, мудрые становятся бессмертными”). Противопоставляя эмпирическое и рациональное («восприятие горшка не есть восприятие ткани»), Шанкара в формате «тело-разум-чувство» выделяет чувство, ибо только эмпирическому человеку доступен Брахман, и раскрываем как создатель мира («как киль, гарантирующий, что хрупкий кораблик вселенной не перевернется»).

Древнекитайское осознание рационального и эмпирического отличается социальной направленностью. У Конфуция разум - часть этико-нравственного, а чувства – элемент меры. Разумным считается служение народу, почитание неба, которые отличают воспитанного и государственного человека, добивающегося всего своими силами. Через тезис «Передаю, но не творю», Конфуций связывает опыт и знания, древность и настоящее, небесное и земное, считая высшей формой знаний природно-врожденные. Для Сюнь-Цзы характерна разумная активность человека, чьи знания способны «подчинить небо», а его раздумья являются уделом чувств. У легистов и поздних моистов главная прерогатива человека - это разумное размышление. Для Хань-Фей-Цзы действия человека связаны с врожденными качествами «мыслить, видеть и слышать», в познании которого преобладает эмпирическое («через глаза, уши, рот и нос перед ним открываются двери духа»), а у поздних легистов вещи осознаются человеком посредством разума и знаний, исходящих от чувств. В целом, согласно китайской философии, сохранение людьми своих разумных и чувственных качеств – необходимое свойство жителя Поднебесной. Ибо сочетание эмпирического и рационального обеспечивают человеку нормативно-этическое поведение в обществе и государстве.

В античности вычленяется антропологическая тема, в которой рациональные и эмпирические преимущества человека и мудреца позволяют ему быть «мерой вещей» (Протагор, Демокрит), постигающих мир и органами чувств, и абстрактным мышлением. Родоначальником «философии человека» становится Сократ. Тезис «Познай самого себя» является экватором его учения. Но, здесь речь не идет о конкретном человеке, а о человеке вообще, об общем самопознании, обретшем универсальный смысл, чей разум приравнивается к нравственной добродетели. Платон выходит из этой сократовской традиции, считая даром человека нематериальный разум, автономный от тела, а знания обретаются понятиями (идеями). Сравнивая ум с возничим, разум - с добрым конем, а воображение и чувства - с дурным конем, Платон преодолевает оппозицию разума и чувства, ибо последние дают разуму информацию о каком-либо архетипе в качестве объекта рационального познания. В итоге, эмпирическое есть кажущееся знание, а подлинное - достигается разумом. С точки зрения логики, большой скачок совершает Аристотель, давший человеку силлогизмы, как сегменты рационального мышления: понятие (познает суть вещей), суждение и умозаключение (совершают связи).

В восточном перипатетизме производится рациональный анализ поведенческих составляющих человека, сфокусированных на исламских ценностях. По Аль Фараби, у человека, в отличие от животных, есть душа и несколько видов разума. Практический разум функционирует как действие, а умозрительный разум связан с душой, и отражается в материальном, приобретенном и обладающем видах разума. Ал-Фараби особо выделяет деятельный разум, который и есть космический разум, соединяющийся с человеческим разумом, достигая совершенства. Аллах как бы дарует эти формы. В постижении сущности, у Аль-Фараби универсальным качеством человека считается разум, а не чувства. Замыкая восточный перипатетизм, Ибн Рушд развивает эти мысли, считая, что исламские каноны не отрицают познание сущего посредством разума. Отсюда, он опирается на рациональный силлогизм, деля людей на риториков, диалектиков и аподейктиков. Рушд на стороне аподейктиков (Аль-Фараби, Ибн Сина), способных познавать тексты посредством доказательств, утверждая автономию разума против исламских догм. Здесь делается акцент на примате разума, а не веры;

Эмпиризм Бэкона в Новое время ставит вопрос о беспомощности человеческого разума в познании истины перед лицом четырех идолов: рода, пещеры, площади и театра [**Бэкон Ф.** Сочинения в двух томах [Текст] / Бэкон Ф. Т. 2. М.: «Мысль» (Философское наследие), 1978. – 575 с.]. В идолах рода, как основного природного качества человека, чувство не есть мера вещей, ибо и разум, и чувства строятся на аналогичности людей, в котором ум безобразен (утверждение, что земля плоская). Отдельный человек ошибается в идолах пещеры (зависимость от врожденных качеств, воспитанности, авторитетов). Поэтому, человек неустойчив. В идолах площади (сообщество и связь людей) много бесполезных споров, насилующих разум. С позиции общности причин, также бессмысленны идолы театров, в которых много превратных систем, догматов. По Бэкону, знания должны подвергаться контролю, только после этого открывается дверь истины, куда есть две пути: путь муравья-эмпирика, собирающего природный материал, и путь паука-рационалиста, производящего ткань “из себя”. Он на стороне муравья и пчелы, извлекающей из цветов нужный материал.

В целом Восток предлагает единые идейные платформы рационального и эмпирического: созерцательно-эмпирическую (Упанишады, Шанкара), нравственно-природную, этико-общественную (конфуцианство, легизм, даосизм, моизм), рационально-исламскую (восточный перипатетизм). Запад предлагает философский “поиск” (анализ, синтез) через рационально-антропологическую (Сократ), рационально-эмпирическую (Демокрит), познавательно-рациональную (Парменид), достоверно-рациональную (Платон), логико-рациональную (Аристотель), научно-эмпирическую (Бэкон) формы.

Во втором параграфе **– “Развитие эмпиризма и рационализма в Новое время (Декарт и Гоббс, Локк и Лейбниц)” –** анализируются научно-философские методы Декарта, Гоббса, Локка и Лейбница как основных методов познания.

Одним из проявлений дифференциации эмпирического и рационального в западной философии становится методологическое, научное и логическое объяснение действительности. Для рационалистов и эмпириков XVI-XVII вв. характерно определенное преувеличение (примат) одной из категорий (рациональной или эмпирической), приводящее к абсолютизации одной из них, пренебрежению одной категории над другой, к односторонности мышления.

Декарт на заре своих поисков признает, что разум является прерогативой человеческого субъекта, главными критериями которого являются не только научные и философские аспекты, но и практичные элементы. Здесь, основное для него – вектор разума. И этот путь выбирает и осуществляет сам субъект – главный архитектор жизни и науки. На тропе познания «золотом» для Декарта является рациональный (дедуктивный) метод в отношении к знаниям, который осуществляется по гносеологической тетраде: данное-анализ-синтез-вывод [**Декарт Р.** Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Текст] / Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., Мысль. 1989. Т. 1. – 654 с].

Инициатива Декарта выбросить «за борт» своих изысканий все лишнее в логике, геометрии и алгебре (к примеру, рассмотрение фигур), сводится к рациональному методу, главная цель которого – познание, а не объяснение. Отсюда, декартовское «Я», выраженное в метафизической формуле «мыслю, следовательно, существую», вне предмета сомнения признает только бога, осуществляющего связь с человеком напрямую, без участия религиозных институтов. Декартовское наследие о разуме и чувствах напоминает картину, когда моряк (Декарт), находясь на корабле (тело), видит поломки этого судна. И само признание философом факта присутствия чувственного в познании, как продукта воображения и восприятия (сонные видения), есть фрагментарное проявление условности рационального и эмпирического в его суждениях. Ибо человеческое умение осязать, обонять, ощущать тоже становится звеном познавательного процесса. Но эмпирические и психические сегменты (чувства, память), подвергающиеся Декартом сомнению и трансформации (пример с воском), в большинстве случаев приводят к заблуждению. Поэтому, если есть “Я как мыслящая вещь”, тела необходимо воспринимать не чувством, а разумом. Только так человек может сомневаться, понимать, чувствовать. Отсюда и вытекает недоверие философа к чувствам, ибо они исходят не от его «мыслящего Я», а от материальных вещей и от природы, чья основа находится в антитезе с разумом, которая и становится ошибочным пунктом в познании.

Отсюда, сомнение, ставшее Декарту главным ключом для отворения дверей истины, становится «радаром» всех человеческих знаний - малых и больших, совершенных (бог) и познавательных (человек). Для этого нужны три вещи: самоочевидность-отсутствие сомнения-взаимозависимость. Поэтому, в человеке уживается дуализм духовного (вещь-разум-субстанция (мыслящая)) и материального (вещь-тело-субстанция (протяженная)), души и тела. Здесь вполне закономерен сам результат декартовских поисков, приводящих к первоэлементам познания, выраженный в тетраде: вещь-исследование-порядок-существование (человека). Именно в таком контексте тезис мыслителя «Я мыслю, следовательно, я существую» актуален, ибо дуалистично отделяет мыслящие вещи от материальных. Тем самым, Декарт сыграл роль миротворца в философии, почти аннулируя спор материализма и идеализма.

По мнению эмпирика Гоббса, наоборот, ощущение является началом познания, бытия людей, их сновидений. Без ощущения невозможны восприятие представление, понимание, воображение. Именно поэтому ощущение обладает многогранной сущностью, и представляют собой синоним-имя наряду с другими сегментами чувственного. Образы, воспринимаемые человеком в виде звука и запаха, философ сводит к понятию фантомов, ибо они не отражают объект, а воспринимаются органами чувств, которые присущи как человеку, так и животным. Но эти фантомы могут быть обманчивыми, и могут корректироваться чувствами. Следовательно, здесь в центре познания остается сам субъект. Отсюда исходит эмпиризм и сенсуализм (с чертами номинализма) мыслителя, как главных элементов его философской методологии.

Но по Гоббсу для феномена науки недостаточно только ощущения, нужен еще и разум, но с одной оговоркой: опора умозаключений - опыт, который имеет связь с математической логикой. Здесь проявляется его антидекартовское видение по проблемам математических истин (отрицание теории врожденных идей). А вот увлеченность Гоббса рациональным методом (силлогистика - понятие, суждение, умозаключение) привел его именно к эмпирическим и сенсуалистическим убеждениям. Это доказывается выражением философа о том, что в интеллекте нет ничего такого, чего нет в ощущениях.

Локк и Лейбниц в своих взглядах на гносеологию чувственных идей расходятся в методах их толкования. Эмпирическая платформа Локка, опирающегося на чувственный опыт, ярко высвечивает рефлексию восприятия, ощущения в познании. Поэтому эмпиризм Локка отвергает силлогистику, как главное орудие разума, делая акцент на примате чувственного познания («все знания проистекают из ощущений»). Ростки рационального подхода в гносеологии ярко высвечиваются у Лейбница в рассуждениях о чувственных идеях, в которых вещи осмысляются структурно. Рационалист Лейбниц выступает против эмпиризма Локка особенно в отношении аксиом, считая их первичными истинами. Здесь Лейбниц более убедителен, ибо главным его преимуществом становится формальная логика путем конструирования умозаключений («тот, кого справедливо наказывают, виновен»).

Локк и Лейбниц подчеркивают большой гносеологический смысл языка. Философы признают знаковую (знак идей), гражданскую (обычное общение) и философскую (трансляция точных понятий) роль языка и слов. Эмпиризм Локка проявляется в чувственных основах языка, в опыте, а слова цементируют мысли в памяти. По Лейбницу, знаковая фактура языка позволяет человеку внутренне общаться, контактировать с собой, абстрактно думать, ибо сам факт возникновения языка в своей основе содержит желание человека понять себя.

В целом, по Локку, человек есть «чистая доска», которая открыта к познанию на основе собственного чувственного опыта, то есть без врожденного разума. Лейбниц, отрицающий идею «чистой доски», предлагает неделимые и нематериальные монады, которые в чем-то напоминают «духовные атомы», которых можно воспринимать только разумом, но не чувством.

В третьем параграфе **– “Единство эмпирического и рационального в контексте различных форм разума (Кант, Гегель)” –** рассматриваются мысли Канта по методологическому соединению рационального и эмпирического, и наследие Гегеля, как одного из последних рационалистов.

Диалектический метод Гегеля позволяет ему анализировать различные формы знания [**Гегель Г.** Система наук [Текст] / Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. – 444 с.]. Говоря об индивиде, он отталкивается от эмпирического (интуитивного), исследуя дух с трех позиций: сознания, самосознания и разума в качестве процесса. Настрой Гегеля на идеалистичность мира подводит нас к его феноменологии (объекту), которая разрешает следующие аспекты познания.

На уровне «сознание» человеческое познание проходит через чувственную достоверность, восприятие и рассудок. Чувственная достоверность ощущения дают бедные знания об объектах, фиксируя их органами чувств, но не ведая о вещах. В этом плане, восприятие более богаче, ибо оно дает знание о вещах, которые бывают единичны (соль) и многообразны (острый вкус). Поэтому, восприятие сталкивается с противоречием, которое «снимается» рассудком, когда сознание переходит в самосознание.

“Самосознание” бывает самостоятельным (господин, для себя-бытие есть сущность) и несамостоятельным (раб, бытие для другого есть сущность), в контакте которых труд играет большую роль. Гегель показывает, что труд - это не только зависимость и подчинение, но и формирование самосознания. Следствием этого является то, что раб возвышается над господином, а господин становится ниже раба («индивид против индивида»). Поэтому, необходимостью самосознания выступает свобода в качестве цели. С позиции Гегеля, имеется три ступени самосознания в постижении свободы: стоик, скептик, христианин. По Гегелю, христианин и есть апогей самосознания, ибо в нем заключается связь единичного и всеобщего. На этом уровне дух обретает новое обличье, ибо самосознание «капсулу» познания передает разуму.

“Разум” обладает тремя формами: наблюдающим, деятельным и индивидуальным. Наблюдающий разум увлечен критикой эмпирических наук, в которых не может найти истины. Деятельный разум сталкивает индивида с человечеством, но не требует от него жертвенности во имя нарушения «общего хода вещей». Индивидуальный разум - противоречив, но един в этой своей противоречивости. Ибо он воплощает как единичность (индивидуальность), так и реальность всеобщего (нравы, обычаи);

Диалектика разума (бесконечное, всеобщее) и рассудка (конечное), осуществляемая через рассудочную (абстрактную), отрицательно-разумную и положительно-разумную формы логического, дают Гегелю позитивный итог. Он заключается в том, что диалектическое мышление признает как разумную, так и рассудочную логику. Вместе с тем, «мировой разум» Гегеля в искусстве достигает совершенных форм в греческом эпосе, находя феномен человека в индивидуальности героев, как величие греческого духа. Ведь тут совпадает идеальное и реальное в формуле «идея-материя-образ». Говоря иначе, «дело каждого» здесь становится «делом всех» и «всеобщего». Пример Гегеля касательно эпической Антигоны, подводит к государственно-монархическому предпочтению Гегеля, выраженному в формуле: «все разумное действительно, а все действительное разумно». Но это не только признание Гегелем «абсолютного духа» Пруссии, но и посыл на то, что мир изначально был разумен, в котором и человеческие чувства являлись порождением духа.

Кант в центр своей гносеологии ставит задачу примирения рационального и эмпирического. Ошибки, допускаемые в познании, приводят к борьбе разума самим собой в тех случаях, когда он не ориентирован на опыт. Хотя от опыта и исходит познание, но не все. В этом смысле, кроме эмпирического познания для Канта существует априорное (до и независимо от опыта) познание. Но “кантовский” разум в виде операций априорных понятий, упорядочивающих эмпирические знания, на наш взгляд, не приводят к общим закономерностям. Поэтому Кант назвал его “чистым разумом”, а анализ его ограниченности – его критикой. Самое интересное в кантовской традиции является то, что априорные суждения нужны для самого эмпирического опыта.

Исследуя разум, Кант выходит за пределы чувственного восприятия. Здесь человеческий разум похож на строителя, который торопится скорее завершить свое здание , и только потом думает о надежности его фундамента. В этом случае разум ищет оправдания относительно своей пригодности. Но Кант считает, что наибольшая часть деятельности разума состоит в расчленении понятий, имеющихся у нас о предметах. Наши изыскания показывают, что метафизическое и трансцендентальное осмысление Кантом пространства и времени, выделение субъекта из панорамного обозрения реальности – одно из условий гносеологии Канта. Способность человека чувствовать, воспринимать, думать входят в ритм трансцендентальных и эмпирических представлений, в которых сам субъект и есть «строитель» познания.

Отсюда, время и пространство проходят эволюцию, произведя уже рациональный синтез по цепочке: ощущение – синтез - пространство/время - рассудок - синтез знаний. По Канту, чувства дают нам предмет для познания, а через рассудок данный предмет мы можем осмыслить. Стало быть, кантовская гносеология рассудочна, и на основе ощущений требует конструкции идей, априорной дисциплины, синтетической связи понятий и явлений, непознаваемых «вещей в себе» (душа) и познаваемых «вещей для нас» (роза).

На наш взгляд, особый смысл в кантовской гносеологии обретают априорные синтетические суждения. Они, по Канту, хотя и не извлекаются из опыта, но расширяют наше познание, становясь основной целью чистого разума, а значит, делают возможным предмет трансцендентального познания. Говоря иначе, если познание хоть и начинается с опыта, то связь всеобщих и необходимых наших знаний, не являются продуктами эмпирического. Отсюда и вытекает предмет трансцендентального исследования, которое и должно выявить априорную способность разума по отношению к опыту через виды нашего познания – чувственность и рассудок. В этом и лежит суть кантовского соединения рационального и эмпирического в трансцендентальной философии.

Во второй главе **– “Эмпирическое и рациональное в традиционной эпико-философской мысли кыргызского народа“ –** рассматриваются идейно-философские, мировоззренческие, образно-конструктивные особенности неизученных мифоэпических сказаний кыргызов в контексте эмпирического и рационального, изыскания кыргызских философов и ученых-гуманитариев с позиции рационального, эмпирического, мифоэпического.

В первом параграфе **– “Эпическое измерение эмпирического и рационального: историко-философский дискурс” –** анализируется теоретический арсенал кыргызских философов и ученых-гуманитариев, обосновавших изучение кыргызского эпоса в идейно-философском аспекте.

В кыргызской философской науке на сегодняшний день фрагментарно осмыслены гносеологические, онтологические, аксиологические, социально-философские, историко-философские аспекты эпического и мифоэпического материала. Хотя вопрос эмпирического и рационального в эпическом фольклоре кыргызов предметно не был разработан ранее, на наш взгляд, учеными-философами все же выдвигается ряд идейно-философских платформ, в которых превалирует материалистическая интерпретация сказаний.

Со стороны первой плеяды кыргызских философов (Б. Аманалиев, А. Алтмышбаев, М. Абдылдаев, А. Салиев, А. Какеев, Т. Аскаров) впервые предпринимается попытка осмыслить познавательные, мировоззренческие возможности кыргызского эпоса. В работах указанных авторов наблюдается заметный отход от краеведческих, историко-описательных, художественно-специфических форм изучения эпоса, и делается акцент на его идейно-философское, природоцентричное и антропологическое своеобразие, которое «вскольз» затрагивает проблему рационального и эмпирического. Б. Аманалиев в эпосах кыргызов вычленяет победу человека над природой, что является отражением растущей в нем разумной активности против стихийного мира. Им выдвигается мысль, что эмпирический анализ в отношении к эпосам вытесняет теоретический пласт, ибо в фольклоре кыргызов “разум идет к вершинам знания”. А. Алтмышбаеву пренадлежит заключение о том, что в эпосах тысячелетиями оттачивалось мышление кыргызов, критерий логичности их мышления, поскольку их духовная культура включала философские воззрения в качестве своей основы. Поэтому, они делают эпическую речь образной и доходчивой. А. Салиев выделяет масштабность эпического жизневосприятия, обретающее свое величие в емкой эпической форме. По мнению А. Какеева, “зачатки философии таятся в мифологии”, отражая природные, социальные явления, обряды, трудовую деятельность, эмпирические знания. А вот тотемизм (Кайып), анимизм (арбак) и фетишизм (земля, вода, огонь, дерево), отраженные в кыргызском эпосе, он отнес к сакральному. Это нашло себя в тотемизме через почитание покровителей животного мира, как “Кайып”, “Камбар-Ата”, “Чолпон-Ата”, “Ойсул-Ата”. Т. Аскаров выделяет в кыргызском эпосе мыслительные конструкции, художественных концепции, образно-обобщающие компоненты и идейно-творческие преимущества. Поднимая проблему теоретико-гносеологического значения борьбы Кожожаша и Сурэчки, автор утверждает, что человеческое сознание постепенно отходит от архаического познания мира, в котором имеется призыв к гармонизации мира. Эти сведения позволяют вычленить следующие идейные платформы.

Рациональное: разумно-антропологическая (Б. Аманалиев), образно-логическая (А. Алтмышбаев), идейно-философская (М. Абдылдаев), идейно-познавательная (А. Салиев), сакрально-мировоззренческая (А. Какеев), теоретико-гносеологическая (Т. Аскаров). Эмпирическое: стихийно-эмпирическая (Б. Аманалиев), образно-генетическая (А. Алтмышбаев), чувственно-психологическая (М. Абдылдаев), сенсуально-познавательная (А. Салиев), природно-эмпирическая (А. Какеев), художественно-конструктивная (Т. Аскаров). С точки зрения гносеологии или теории познания, у А. Салиева эмпирическое является частью рационального.

Второй и третьей плеядой кыргызских философов осмысляются не только идейно-философские, природоцентричные и антропологические особенности кыргызского эпоса, но и его этические, эстетические, социально-этнические, общественные, объективные, номадические, умозрительные, эколого-эмпирические и др. аспекты. В процессе осмысления гносеологии и аксиологии мифа выделяются имена А.Бекбоева и Н.Саралаева. Анализируя категориальную сущность понятийного мышления, авторы считают мифическое сознание, как конкретно-историческое явление, и исходит из чувственно-эмоциональной ступени познания. Здесь акцент делается на то, что мифотворчеству присущи представления, а не логические понятия. Поэтому, мифы содержат бимольные типы сознания – иррациональное и рациональное, религиозное и философское. Но началом мифического сознания является не иррациональное, а рациональное, ибо в основе мифотворчества лежат реальные потребности первобытных людей. С точки зрения эмпирических аспектов, авторы под мифическими представлениями имеют в виду чувственно-конкретные вещи, а не теоретически абстрактные. Они также выделяют мыслительные конструкции, имеющиеся в мифическом сознании, которые «по своей природе являются предметно-практическими». Ө. Козубаев пришел к выводу, что мифология есть яркий этап образного воплощения реальной жизни разума человека, ссылаясь на позицию классиков философии (Конфуций, Аристотель, Гегель) о фольклоре, как кладези разума. Согласно М. Жумагулову, могучий дух кыргызов, воплощенный в эпосах, выражается посредством функционирования художественно-образного и чувственно-символического мироощущения, а также эпического, этического, эстетического миропонимания кыргызов. Он выносит идею о рациональных сторонах кыргызского эпоса и акынской поэзии. По его мнению, фольклор народа, мировоззрение устных акынов, мудрых мыслителей в комплексе «заряжены» разумом, социально-этическими и нравственными взглядами. Ш. Акмолдоева, сравнивая эпос «Манас» с древнеиндийскими текстами, выносит идею, что в основе происхождения имени Манас «лежит древнеарийский миф о первочеловеке Manu, Manus (от корня man-«мыслить») Ману. Само же слово «манас» в переводе с санскрита означает, буквально, «разум»». Она вводит понятие “Манаскама», которое в буквальном смысле означает «ум желаний» или «чувствующий Манас». Данное словосочетание можно понимать как бог, разум, и как «чувствующую плоть». Философ предлагает формулу мудрости в качестве соединения ума и поступка. Ш.Акмолдоева и Ж.Ниязова, изучая проблему этических норм, имеющихся в эпосе «Манас», рассматривают «ум» в контексте других добродетелей – терпением, совестью, порядочностью. Осмысляя кыргызский фольклор, С. Мукасов поднимает вопрос о решающей силе разума, которые характерны для кыргызских сказок, чьи герои выбирают не физическую силу, а именно разум. По С. Мукасову, «в мире нет ничего недоступного разуму». Анализируя эмпирические аспекты, ученый больше склоняется к тому, что чувственное представляется как эстетическое явление. С точки зрения Д. Айдаровой, эпосы передают реальное чувство, отражая богатый опыт чувственно-эмоционального познания народа, и его ум. Д. Айдарова выделяет духовные составляющие эпоса, содействующие сохранению народа, а сказитель становится посредником связи поколений и связующей нитью времен. Ж. Урманбетова и С. Абдрасулов считают, что эпос «Манас» является народной философией, который посредством национального восприятия осмысляет смысл бытия. По мнению ученых, “эпос в кочевой культуре явился источником философских идей, которые остались на уровне подсознательно-мировоззренческих ориентиров бытия”. Выделяя философичность, умозрительность, созерцательность, пространственность, преемственность, символичность и трагичность не только кыргызского, но и центрально-азиатского мышления, авторы выносят идею об эпическом творчестве, как о своеобразной форме отражения мыследеятельности. На основе этих взглядов прорабатываются основные идейно-философские платформы эпоса.

Рациональное: мыслительно-конструктивная, предметно-практическая (А. Бекбоев, Н. Саралаев, О. Тогусаков), разумно-антропологическая (Ө. Козубаев), духовно-этническая (М. Жумагулов), разумно-деятельностная (Ш. Акмолдоева), разумно-познавательная (Ы. Мукасов), умственно-этническая (Д. Айдарова), умозрительно-мыслительная, траги-сознательная (Ж. Урманбетова, С. Абдрасулов). Эмпирическое: чувственно-эмоциональная (А. Бекбоев, Н. Саралаев, О. Тогусаков), морально-эмпирическая (Ө. Козубаев), чувственно-символическая (М. Жумагулов), образно-сакральная (Ш. Акмолдоева), эстетико-эмпирическая (Ы. Мукасов), чувственно-эмоциональная (Д. Айдарова), чувственно-символическая, природно-восприимчивая (Ж. Урманбетова, С. Абдрасулов).

Во втором параграфе **– “Идейно-философские особенности мифоэпоса «Карач, Көкүл баяны” в контексте эмпирического и рационального” –** исследуются смысловые, мировоззренческие, образно-конструктивные аспекты сказания “Карач, Көкүл баяны”.

Идейно-философский анализ эпоса “Карач-Көкүл баяны” дает нам возможность определить эмпирическое и рациональное в контексте идейно-философских, мировоззренческих, онто-гносеологических, аксиологических аспектов мифоэпического сознания. Рациональное (акыл-разум, ой-мысль), эмпирическое (көңүл-чувство, жүрөк-душа, сүйүү-любовь, ыза-обида, сүйүнүү-радость, кайгы-печаль), иррациональное (акылсыз) проявляются в разных формах (по схеме конструкция-модель-архетип), вскрывающих мифоэпические мысли о мироздании, природе, человеке, жизни.

Понятие “мироздание” осмысляется в смешанном виде, наряду с бытийными, природными, антропо-анимистическими сегментами, ибо фундаментального (в философском понимании) определения нет. Поэтому, превалируют метафорические, образно-конструктивные формы. Мы особо выделяем разумно-фундаментальный архетип («акылдан чыгып дүнүйө»-«мир создан разумом») бытийно-рационального, как основу мира. При этом чувственно-природный архетип (*древо жизни-тополь,* «чокусу көктү тиреген»-«верх его вздымается к небу», «бакыт тилеген»-«желает счастья») бытийно-эмпирического излучает свет, благо. Вместе с тем, своей спецификой обладает равнодушно-бесчувственный архетип (“опосуз ушул шум дүйнө”-“этот хитрый вероломный мир”) бытийно-иррационального, как знак несправедливости мира, как сомнительный акт мысли. В познавательном плане, фигурирует онто-гносеологический архетип («алты дүйнө кургактык»-“шесть мира суши”) миро-бытийного в качестве структурного знания о мироздании.

Понятие “природа” является экватором мифоэпической мысли, имея в арсенале антропоморфно-анимистические, натурфилософские, номадические, стихийно-диалектические формы. Ее обитатателей кыргызы воспринимали по степени близости к человеку. В частности, для кочевников соколы (соколихи) были главными добытчиками пищи в охоте. При этом номадическая культура в мифологии кыргызов выводит на передний план образ коня, выполняющего незаменимые многофункциональные действия в жизни кочевника, поскольку хозяйство держалось на коне (от передвижения до пастьбы скота). Отсюда, коню придается большой арсенал рациональных и эмпирических мыслей.

Понятие “человек” обладает духовной сущностью, ибо он выделяется от остального мира как антропо-рациональное, антропо-эмпирическое явление. Его специфика заключается в умении думать (“адам экен ойлогон”), чувствовать (“ар нерсеге ышкылуу”), быть находчивым (“амал таап”). Поэтому, аксиологически его разум ставится выше силы (“акыл күчтүү кылычтан”). Это доказывается в духовно-назидательных (“акыл билип, ой жүгүрт”), духовно-оценочных (“арткан дөөлөт акылман”), врожденно-разумных (“акылдуу туулган”), глубинно-прозрачных (“акылы тунук терең”), разумно-этических (“акылга терең калыстуу”), мудростно-духовных (“жетилди Көкүл даанышман”) мыслях. Антропо-эмпирическое выражает основы чувственного мира кыргызов, вопроизводящих любовно-аксиологические (“баарынан кымбат махабат”), милосердно-сострадательные (“азаптууга – көңүл бар”), чувственно-патриотические («элди сүйүп, жер коргоо”), эмоционально-опущенные («көңүл пас»), эмоционально-назидательные (“көңүл ач”), чувственно-покладистые (“ак көңүл”), чувственно-злонамеренные (“кара көңүл”), старадательно-оскорбительные («өксүтөт экен ызалык»), сердечно-страдательные («жүрөктүн оту тутанган»), сердечно-успокоительные («өрттөнгөн жүрөк басылып») мысли. Понятия “жан” (душа) и “жүрөк” (сердце), воплощающие эмпирическое начало, разнятся в функциональном плане. Понятие “душа” понимается шире, приравненное по смыслу к жизни («өлөйүн десем, жан бекем»), и применяемое к объектам мироздания («жан кирип жердин бетине, жарыктык нурун чачканда»), а слово “жүрөк” выполняет функции восприятия, ощущения. Антропо-рациональное и антропо-эмпирическое также фигурируют в смешанном виде, образуя понятия-представления “кайгы-ой”, “санаа”, к которым относятся страдательно-мыслительные («кайгыдан, ойдон арылып»), мысленно-печальные («кайгылуу ой”, «ой терең кайгыда»), мысленно-чувственные (“ойлонгон санаа”) мысли, как антропо-эмпирио-рациональное.

Понятие “жизнь” осознается как аксиологическая, антропная ценность («асыл өмүр»), как основное благо, являющееся одним из фундаментальных явлений (“кадырлоо керек өмүрдү»). В материалистическом смысле, в представлении кыргызов бессмертия человека не существует («өлбөй турган пенде жок»), ибо у жизни есть начало и конец (“тамшанткан өмүр эскирет”). Поэтому, почти философски осмысляется факт ее преходящей природы для человека («ажалдууга өмүр бар»).

Мифоэпические формы сознания исходят от человека, поэтому они отражают специфику разных мировоззренческих платформ. Это - природоцентризм в качестве центрального понятия, отражающего в понимании кыргыза как бытийно-суровые (“боору катуу табийгат”), так и милосердно-чувственные (“азаптууга – көңүл бар”) свои формы. Также воплощается такой сегмент, как природный антропологизм (“адамда сапат табигый”), где показан элемент схожести характера человека с природой. При этом взаимодействие антропного и теологического сегментов дает два противоположных тезиса. С одной стороны, мифоэпическим сознанием признается факт могущества господа (“кудуреттүү жараткан”), но с другой – оспаривается его сила, поскольку человек показывает свою автономность. Отсюда, стихийно-материалистические мысли (“кудайды кошо каргады”), в которых дается самостоятельность человеческого духа с элементами борьбы с роковым проклятьем (“каргаша менен мелдешти”), несправедливостью (“кудайым бизди тооруган»), причинно-следственных связей мироздания («себеби болот баарынын»). Мы этот факт объясняем тем, что кыргызы преимущественно были близки к природе, чем к божественному. Вместе с тем, фатализм понимается как предопределенный сценарий судьбы, непознаваемое таинство жизни, и как крайняя форма отчаяния человека («маңдайга жазганын»), смиряющегося с судьбой. Одной из форм сознания является также метаморфизм в качестве перехода одних существ в другие. В этом плане, акты превращения змеи в человека («Жыламыш экен ак жылан»), коня в змею (“жыландай сойлоп”), коня в птицу («кыргый куштай кыраан мал») отражают, на наш взгляд, три символа. Во-первых, в сознании кыргызов метаморфозы доказывают многообразие бытия, где все переплетено, что аналогично тому, как день сменяется ночью, вода превращается в дым, и наоборот. Во-вторых, это является попыткой стихийно-материалистически объяснить сложные процессы, связанные с зарождением и развитием жизни (животное-человек), факторами биологического роста, через которого все обновляется, переходя от простого к сложному (младенец-старик). В-третьих, показывается пластичность мира, где все живое антропоморфно и анимистично, поэтому оно очеловечено и одушевлено (“сөз айтып адамча”). Ярким проявлением номадизма является мифическая инициация героя, как природно-кочевое предпочтение народа, в котором человек приобретает свой духовный статус. Пройдя био-физические (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальные (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовные (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) испытания, человек подтверждает свою состоятельность как носитель номадических традиций.

В третьем параграфе **- Природоцентризм эмпирического и рационального в мифоэпосах “Жоодарбешим”, “Бостон” и “Кожожаш”** – анализируются природоцентричные, образно-конструктивные сегменты рационального и эмпирического, отраженных в мифическом формате.

В мифоэпическом наследии кыргызов мы видим две противоположные онто-гносеологические, рационально-эмпирические идейные платформы о миропорядке, которые отражены через схемы человек-природа-гармония (“Жоодарбешим”, “Бостон”) и человек-природа-оппозиция (“Кожожаш”). При этом аксиологическая оценка такой фактуры ставит натурфилософскую, умозрительную проблему номадического бытия.

Понятие “природа” осмысляется одухотворенно, как прародительница всего живого, включая и человека. Отсюда, три формы ее воплощения. Во-первых, тотемизм воспроизводит бытийно-сакральную суть природы. В этом смысле, скала, где остается мифический герой (Кожожаш) обладает всеми атрибутами священности. Онто-гносеологически она воплощает нетронутую (“мелтиреген зоо”) и прозрачную (“тунук жалтырап”) части мира, соединяя земное и небесное (“асманга жакын тирелди”). При этом она является пограничной зоной, которая непостижима для человека, поскольку осуществляет водораздел между материальным и сакральным, высоким и низменным. Во-вторых, тотемизм делит природу на материальные и идеальные части. Идеальная часть - Кайберен, это мир духовный, неизведанный, закрытый, который выступает как духовное божество и разумная сила, воплощающая непознаваемые качества природы. Материальная часть выражена через образ Сурэчки, как реальное животное, обладающее физическими способностями и духовными качествами. Отсюда, ей присущи тотемно-рациональное (”акылы бүтүн”), тотемно-эмпирическое (“көп зарлантпа”). В-третьих, природа через антропоморфизм (“жалындым”), анимизм (“жаным таштап”) фигурирует как сила, выполняющая карательную функцию при антиприродных действиях человека. При этом связь природы и человека имеет две формы: взаимодействие-гармония-сосуществование и оппозиция-борьба-смерть. В итоге всплывает природоцентризм мифоэпического сознания, поскольку природа понимается как дитя разума (“акыл төрөгөн балдардын эң ыйыгы – Көкө Теңир”), как природно-рациональное.

Понятие “человек” представлен в онто-трагической (Кожожаш) и бытийно-номадической (Бостон, Жоодарбешим) системах. На наш взгляд, трагический образ Кожожаша связан с его антропо-иррациональной (“акылым жетпейт”) платформой, поскольку для него природа тоже неразумна (“акылсыз”). Поэтому, его проигрыш следует воспринять как результат столкновения этой платформы с сакральной и духовной силой природы, имеющей почти идеальную конфигурацию, оснащенную знаком возмездия и разумом правосудия. В этом смысле, скала становится той территорией, где человек без признания величия природы является представителем чужого мира. При этом примиренческая позиция человека с природой следует трактовать и как признание духовных сил последней, и как рациональная, эмпирическая платформа номадического мира, существующего только в единстве с природой.

Номадизм, как термин, обозначающий бытие кочевников, наиболее ярко отражается в нескольких онто-гносеологических, аксиологических аспектах, связанных с решением фундаментальных проблем этой специфической реальности. Во-первых, мотив продолжения рода выступает как основная онтологическая проблема, отсутствие которого осознавалось кыргызами траги-драматично. Поэтому, данный пласт носит печально-низменный сегмент (“көңүл ойго тойбойт”, “өзүмдү тарткан балам жок”) антропо-эмпирио-рационального, ибо человек и мыслью, и чувством занят решением только этого вопроса. Поэтому, онто-аксиологический акт рождения наследника, снимая эту проблему, выступает как явление, отражающее сентиментально-возвышенный тонус антропо-эмпирического (“көңүлдөгү уул”) и этно-эмпирического (“элде жүрөк калбады”). Мы оцениваем этот факт, как начало номадического бытия, поскольку младенец, который впоследствии вырастает в героя и правителя, воспринимается с позиции полезности, блага и позитивной деятельности. Отсюда исходят антропо-героическое (баатыр) и антропо-эмпирио-рациональное (хан), поскольку герой воплощает силу (“арстан Жоодар”), а как правитель - разум (“акылман”, “акыл айтып башкарган”) и позитивные чувства (“эл көңүлүнө толгон”). Во-вторых, в номадической инициации неофита большую смысловую роль играет тандем “герой-конь”, ибо он посвящается во взрослую жизнь, внедряясь в земной, подземный, небесный миры. Смысл этого союза мы видим в том, что через инициацию баатыр осуществляет свое взросление посредством двух схем, функционирующих параллельно. Так, схема младенец-неофит-герой-правитель эволюционируется одновременно с тетрадой безрассудство-доблесть-чувство-разум, в которых “куется” герой. Если вначале он рассматривается как неофито-иррациональное (“акылсыз”) и неофито-доблестное (“алп”), как негативное лицо, требущее испытательную инициацию, то в последующем неофит превращается в антропо-рациональное (“ойлоп Бостон”) и антропо-эмпирическое (“толгонду”). То есть, инициации подвергается именно неразумный неофит, а не врожденно рассудительный. И здесь в ее реализации наставническую функцию выполняет конь, как разумное существо, которое восполняет безрассудство неофита. Делегирование ему антропоморфных и анимистичных качеств, мы связываем с тем, что постоянно окружая кочевника, конь был “воткнут” в его сознание, стал “альтер эго” степняка, горца, как единый организм. Поэтому, конь фактически заменил функции сознания человека в номадической культуре. В-третьих, сон как атрибут номадической мудрости, стал ярким отражением подсознательно-прогностического, практико-предсказательного, психо-эмпирического, наиболее ярко проявляющиеся в женском антропо-рациональном (“акылы толук”), антропо-эмпирическом (”азапка башың салбагын”). Отсюда, мы трактуем сон как подсознательный акт, ибо его мыслительно-чувственные аспекты отражаются в реальности, как сбывшийся прогноз. И в этом срезе жизнь и сон обретают единый номадо-бытийный смысл, где теряется разница между ними. В-четвертых, факт игнорирования женского разума и мудрости (“акылы артык”), женской чувственной интуиции (“капаны башка чулгадың”) со стороны мужчины, мы связываем с патриархальными традициями номадов, в которых главенствующую роль играли мужчины. И как следствие, разумное и чувственное начало женщины, хотя и обладает духовной силой, но в эпосах оно пассивно, так как остается в режиме “совета”, а не “действия”.

Аксиология разумного и чувственного в мифоэпосах ярко отражается в отношении человека, высвечивая антропо-эмпирическое и антропо-рациональное. Так, эмпирические конструкции обладают возвышенной, позитивной, негативной и трагической сущностью. Кыргызы в центр мироощущения ставят такой эмпирический феномен, как понятие “көңүл” (чувство, сердце, душа) в качестве “вместилища” чувственного. По смыслу оно аналогично понятию “көөн” (чувство) и “жүрөк” (сердце), как сентиментальный человеческий орган. Данные понятия отражаются как в позитивных конструкциях («аттай туйлап эт жүрөк»), так и в негативных («жүрөгү отко малынып» и т.д.). Их актуализация, на наш взгляд, связана с тем, что в мифоэпосах ставятся фундаментальные номадические проблемы (потомство, инициация, обретение семьи). В момент, когда они не решены, используются траги-драматические, низменно-печальные, где-то экзистенциальные конструкции. Отсюда, широкое применение понятий “капа”, “кайгы”, “санаа”, “ачуу”, “күйүү”, “күйүт”.

Антропо-рациональное представлено также через понятия “акыл”, “эс”, “ой”, “мээ”, которые выражают себя также через конструкции, которые характеризуют качество разума (“акылың бар”), его глубину (“терең акыл”), мудрость правителя (“акыл айтып башкарган, мээси Жоодар болуптур»). Антропо-иррациональное выступает как факт отсутствия разумного в человеке, воплощающее необратимый (“акылынан шашыптыр”) и обратимый процесс. В последнем случае антропо-иррациональное переходит в антропо-рациональное (неофит-герой-правитель).

В третьей главе **– “Взаимосвязь эмпирического и рационального в героических, социально-жизненных, романических эпосах кыргызов” –** исследуются идейно-философские, художественно-конструктивные особенности эмпирического и рационального в неизученных эпосах, в которых наиболее остро поднимаются проблемы социоцентризма, траги-драматического антропоцентризма и сентиментального трагицентризма.

В первом параграфе **– “Социоцентризм рационального и эмпирического в героических эпосах “Эр Эшим” и “Сейитбек”” –** рассматривается национально-ментальная, образно-конструктивная, социально-художественная специфика рационального и эмпирического, связанная с этно-политическими, социотематическими направлениями.

В героических эпосах “Эр Эшим” и “Сейитбек” через рациональные и эмпирические конструкции кыргызов раскрываются онто-аксиологические, номадические темы “человек-природа”, “человек-общество”, имеющие природно-бытийные, жизненно-практические, народно-патриотические, любовно-сентиментальные особенности.

В героических эпосах выделяется социоцентризм, и инструментарий рационального и эмпирического обращен в основном этому сегменту. Поэтому, здесь снимается мифологический пласт (недостача потомства, инициация). Онтологически в центр героических эпосов ставятся две проблемы: внешне-этнические (конфликт-враг-война) и антропо-экзистенциальные (герой-сиротство-одиночество). Внешне-этнический фактор выявляет этноцентризм антропо-рационального и антропо-эмпирического, когда на первый план выходит тема войны, ставящей проблему выживания рода и сохранения жизни в контексте антропо-героического, этно-героического через контрастные схемы “свой-чужой”. Отсюда, в системах “человек-природа”, “человек-общество” смещается мифическая инициация “человек-конь” на сентиментально-чувственную связь тандема в качестве главных носителей кочевничего сознания и военных действий. В героических эпосах мы видим перед собой окрепшего умом героя, не нуждающегося в разумных советах коня (не как в мифах), но чувственно воспринимающего его значение. Отчетливо это проявляется в мотиве выбора коня (Эшим-Шарпкула), когда чувственно-экспрессивно он приравнивается “соколу жигита” (“эр жигиттин кушу”), и птице, парящей на небе (“алып учуп жүргөндөй”). Тут мысль о вожделенном обретении коня идентична находке родной души, ибо без этого баатыра посещают чувства сожаления (“бир арманым бар”). Без коня герой не завершен, не полон. Поэтому, народное сознание не только с позиций номадического мышления, но и с позиции военных аспектов возносит его величие, приумножающее достоинства хозяина (“мартабамды арттыра”). Эти мыслительные конструкции мы объясняем тем, что в эпоху войн высоким статусом обладали боевые лошади в качестве преданных спутников баатыров, правителей. Такое соединение коня и всадника создавал образ могущества перед врагом, в котором оба должны были быть равновеликими. Удалой конь становился символом не только побед героя, но и торжества народа над своими врагами. Поэтому, конструктивное оформление коня осуществляется чувственно антропоморфно. Это означает, что в конструкциях кони осмысляются как существа, равные людям, и как средство, необходимое для войны. Данный тезис в режиме номадического общежития осознается через подвижничество и баатыра, и коня, обретая антропо-героическое содержание. Отсюда, их смерть в героических сказаниях не показывается, а в реальности образ “верного друга” кочевника обрел сакральный смысл (место Камбар-Ата).

Мотив единства антропо-эмпирио-рационального и этно-рационального - специфика этих эпосов, поскольку решение вопросов войны, боевых действий, требовали сосредоточения как разумного, так и чувственного. Такой же подход реализуется во втором сегменте, когда внешне-этническое сменяется на антропо-экзистенциальное. Этот аспект мы трактуем как переход сознательного в психологическое, во внутренние мысли и эмоции человека (Сейитбек), осознающего факт своего взросления и эмоционально, и рассудочно. Здесь источниками антропо-экзистенциального является одиночество, как отражение мотива сиротства. Тут психологическое, разумное и чувственное в герое живут одним миром, одинаково высвечивая его трагизм. Отсюда, появление понятий-представлений, как “кайгы-ой”, “ой-санаа”, к которым относятся страдательно-мыслительные («кайгыдан, ойдон арылып»), мысленно-печальные («ойлору терең кайгыда»), мысленно-чувственные (“санаасын ичке батырган”), мысленно-трагические («күйүткө түшүп жаш башым») идеи, которые определяют сплав антропо-эмпирического с антропо-рациональным. Это состояние героя мы оцениваем как пограничное, где раздумья и ностальгия по прошлому позволяют воссоздать его заново. Говоря иначе, траги-низменное положение антропо-эмпирического (“күйүттүү мендей бар бекен”) переходит в мыслительно-осознанный выбор (“ойлоп көрсө, уча турган канаты”), побуждая героя осознать свою зрелость. В итоге через антропо-рациональное и антропо-эмпирическое герой осуществляет свою жизнь по схеме “сиротство-одиночество-возвращение-война-победа-власть”, доказывая свой статус.

Вместе с тем, окончание военных действий мы оцениваем как яркую номадическую традицию. Это отражается в эмпирических конструкциях, соседствующих с эмпирической психологией народа, которые вопроизводят просветление низких чувств (“кара көңүл агарып”), эмпирического трагизма (“көңүл жайланды”), связи героя и народа (“калк көңүлү жай болсо, атың арыбайт”), негативных ощущений (“опкоолжуп жүргөн жүрөк”). Также актуализируется тезис “не обидеть другого” («көңүлү калат экен деп, орой сүйлөп какпаган”), как альтруистическое служение народу, обществу.

Онто-гносеологически объяснение природы аналогично мифическому формату, когда законы бытия, мироздания, жизни едины. Здесь основные закономерности природных явлений соприкасаются с общечеловеческим, высвечивая связь идеального с материальным, абстрактного - с конкретным, вида - с родом. Так, мир фауны и флоры поделен на животных, птиц и растений, которые бренны, а значит, тленны (“туягы бүтүн тулпар жок, канаты бүтүн шумкар жок”). Такая же специфика у человека, который в целом не вечен (“боору бүтүн, башы аман, жаралган жалгыз пенде жок”), ибо он смертен (“өлбөгөн адам элде жок”). Поэтому, экзистенциально отрицается физическое бессмертие человека. Безусловно, в таком круговороте связей мироздания на передовые позиции выходит сегмент всеобщности, обладающей единым стержнем для всех представителей, среди которых человек является главной фигурой. Ибо антропо-рациональное всегда получает аксиологическую оценку природы, как антропопоморфное одобрение и позитивное знамение (“асмандын күнү күлгөнсүйт”). Отсюда, мотив сентиментального внимания неба в отношении человека часто является знаком духовной близости между ними.

В этом смысле, феномен “человека” в номадическом мире оснащен номадо-психологической («көңүлү калат экен деп, орой сүйлөп какпаган”) и номадо-гуманной (“жаманын катып ичине, жакшысын айтып мактаган”) характеристикой антропо-эмпирического и этно-эмпирического. На наш взгляд, конструкция «көңүл калат» («разочарование») показывает альтруизм чувственной психологии исторического кыргыза, ощущающего интересы общества, народа, и замечающего в людях только позитивное. Поэтому, данный феномен выступает как фактор исторической и генетической памяти (“атасындай кыраакы”). Вместе с тем, отдельным номадическим пластом выступает аксиология “любви”, как личное чувство. Тандем “Сейитбек-Мөл”, развиваясь по схеме зарождение-забвение-встреча-семья, проявляет моногамную форму семьи, что является отходом от мифоэпических традиций. И онтологически, смысл любви заключается в обретении семьи, которая решает самую важную проблему кочевого мира – потомство.

**Во втором параграфе – “Трагический антропоцентризм эмпирического и рационального в социально-жизненных эпосах “Ак Мактым”, “Жалайыр Жалгыз” и “Кулмурза и Аксаткын”” –** обосновываются образно-художественные, идейно-философские аспекты рационального и эмпирического в контексте антропоцентричной трагедии одной человеческой судьбы.

Анализ эмпирического и рационального в социально-жизненных поэмах “Ак-Мактым”, “Жалайыр жалгыз”, “Кулмурза и Аксаткын” дает нам основание идейно-философски высветить такия понятия, как “человек”, “жизнь”, “любовь”, “природа”, “женщина”.

Понятие “человек” осмысляется умозрительно, траги-эмпирически, экзистенциально, поскольку во всех поэмах затрагивается тема драматической судьбы героя-одиночки и героини-одиночки, оснащенной в основном антропо-эмпирическим сегментом, реализуемым в онто-аксиологических дилеммах: “человек-общество”, “человек-природа” и “человек-человек”. На наш взгляд, истоками трагического одиночества человека являются следующие причины. Это – морально-психологическое и физическое порабощение женщины со стороны чуждого этноса (“Ак Мактым”); сиротство как экзистенциальная и социальная проблема, которое существует независимо от воли человека (“Жалайыр жалгыз”); социальное неравенство и жертвенность любви как продукты клановых предрассудков (“Кулмырза и Аксаткын”). При этом антропо-рациональное и антропо-эмпирическое противопоставлены социальному неравенству, силе, власти, предрассудкам. В поэмах “Ак-Мактым” и “Жалайыр жалгыз” рациональные и эмпирические знания имеют некую сплавленную форму, в которой разумные мысли и чувственные эмоции главных героев и окружения вместе становятся “инструментами” преодоления жизненных преград и тяжелых баръеров.

Именно в социально-жизненных поэмах личные, экзистенциальные проблемы человека рассматриваются сквозь призму сознания женщины, которая превращается в знаковую доминирующую фигуру, впервые выступая в качестве отдельного мыслительного действия и самостоятельной темы. С идейно-философской позиции, поэма “Ак Мактым” осмысляет тему несвободы, одиночества, личной трагедии главной героини – девушки Ак Мактым. Эволюция яркого характера, развиваясь по схеме сон-похищение-насильное замужество-одиночество-бунтарство-смерть, через одну судьбу в миниатюре вскрывает кыргызско-калмыцкую вражду в целом. В поведении и поступках девушки Ак Мактым, поставленной в очень суровые условия, формами антропо-рационального становятся хитроумие, уловка и изворотливость, поскольку в народном сознании любая мыслительная деятельность рассматривается в рамках разумного и без деления на отдельные категории. Такие умственные маневры героини следует считать единственным выходом из сложного положения, которое допускало в народном сознании применение хитрумного обмана, как средство борьбы с врагами. В итоге мы видим, что в портрете Ак Мактым вырисовываются две формы ухода из одиночества. Первое – это бунтарство, заключающееся в разумном неприятии затвердевших старых обычаев, которые были характерны мировоззрению патриархального общества, в котором неограниченная власть пренадлежала мужскому полу. Как следствие, ее мысли и чувства не находят поддержки как у своих (братья), так и у чужих (калмыки) людей, не способных прислушаться к ней. Второе – это портрет женщины-изгоя, живущей в чужой реальности, в которой она сталкивается со старым укладом жизни, не пытающейся менять свои привычки. Попадая в ситуацию безрассудных традиций окружающего мира, где кража невест является обычным делом, она остается одна со всеми своими проблемами. Хотя у нее был выбор. С одной стороны, рабское служение низменным желаниям новых хозяев ее жизни, а с другой, попытка уйти из ненавистного ей социума. И здесь, желание героини покинуть калмыцкий плен становится предметом ее верности личным идеалам свободы. Поэтому, вполне разумная ее борьба с чуждым обществом, направленным против ее жизненных ценностей, обрекает ее на верную смерть.

Историческое явление “полиандрии”,задействованной в поэме, мы связываем с идеей безграничного женского страдания, ее полного забвения. Этот феномен, на наш взгляд, выступает и как унижение женских прав, и как девальвация мужской морали. В данном случае это явление воплощает одну из своих форм, когда замужняя женщина сожительствует как с мужем, так и с его братом. Здесь мы относим полиандрию с абсолютной бесправностью героини, ибо тут фигурирует протестный элемент, считая, что Ак Мактым является неким собирательным образом многих представительниц слабого пола, которые часто оказывались в рабстве на чужбине, становясь объектом порабощения. Поэтому, безысходно-экзистенциальный характер антропо-эмпирического (“арманда өткөн жан болдум”) наиболее глубже отражает трагический образ Ак Мактым, как обреченного существа, мечтающего о свободе.

В то же время, аксиологически образ человека в лице одинокого Жалайыр примечателен тем, что в идейном смысле обретает противоречивый смысл. Ибо он одновременно имитирует свое бесстрашие (“соет элем өзүңдү”) и показывает трусливость (“кымындай жаным койгула”). Разумное начало в главном герое, как отражение его духа, то просыпается, имея форму прозорливости (толкование сна), то заменяется низменными желаниями, опускающими его ум до малых размеров (прошение оставить его в живых). И огрехи в разуме Жалайыр замещаются поступками близких людей, восстанавливающих справедливость посредством хитрого ума (трансформация сестры в образ юноши). Вместе с тем, персонажу народная мысль оставляет некоторую таинственность, отражающую его личную разрозненность в других действующих лицах сказания. На наш взгляд, эта загадка заключается в следующих смыслах. Во-первых, с рациональной точки зрения, Жалайыр не осознает собственное сиротство и одиночество, ибо осмысление этого аспекта возлагается на мыслительную деятельность социума. Отсюда, он робок, высвечивающий в нем конформизм, несамостоятельность и обреченность на низкие поступки. Поэтому, клановое окружение, оберегающее героя, обретает благостную фактуру. Во-вторых, гибрид лиризма, драматизма и трагизма в герое не способствует появлению мужественного характера. Поэтому, свою беспомощность он перекладывает на общество, которое сплавлено не только из жестокосердия (калмыки), но и из альтруизма (родные) и милосердия (молодой калмык). И трагизм героя заключается не в том, что он одинок, а в его равнодушии к себе. Наконец, в-третьих, в эмпирическом плане, несмотря на неброские сентиментальные качества Жалайыр, он эмоционально пассивен, не ощущает жертвенность своих близких, обреченных переживать за него и защищать от бед. Именно в таком контексте делается посыл на то, что не каждый выдерживает испытание одиночеством, выдвигая образ человека в качестве антропо-иррационального существа.

Понятия “любовь” и “жизнь” в поэме «Кулмурза и Аксаткын» способствует тому, что антропо-сентиментальный слой подавляет антропо-рациональное, поскольку раскрывается через трагедию по схеме «женщина-мужчина» («героиня-герой»), которая дается сквозь призму женского монолога. На наш взгляд, любовь тут осознается как жертвенность женщины, экзистенциально приравнивающей жизнь без любимого к нецелесообразному существованию, а само женское бытие - к бессмысленному времяпровождению в нем. Это доказывается в трагической схеме признание-воспоминание-одиночество-убийство любимого-жертвенная смерть, которая позволяет рассмотреть формы любви, начиная от платонических элементов, заканчивая мотивами интимной связи и самоубийства. Правда, у героя любовные чувства осмысляются разумом, как трезвое осознание своего семейного положения, из которого он не в состоянии выйти. Здесь, бесспорно, чувства героев противопоставлены низким «рудиментам» традиционного общества, его отсталому настроению (зависть, месть). Поэтому, бескорыстность и чистота любви превращается в некий одический реквием, возвышающий это загадочное чувство до уровня катарсиса, очищающего тот старый мир. При этом одной из особенностей данной поэмы становится обращение “досум”-“мой друг”, которое подчеркивает свое присутствие почти в каждой фразе Аксаткын. Данный художественный маневр наиболее доходчиво, живо и глубоко можно ощутить лишь слушая самого сказителя, проникающего в нутро сказания со всеми атрибутами драматизма и трагизма поэмы. Поэтому, к данной форме обращения героини (“мой друг”) мы невольно испытываем уважение, настраиваясь на серьезность ее внутренней драмы, стремящейся быть понятой. И в этом смысле, мы сталкиваемся с двумя моментами, имеющими весьма существенное значение. Во-первых, такая казалось бы своеобразная форма выражения мыслей и чувств героини перестает быть обычной, как только мы понимаем, что здесь сказитель применяет художественно стилизованный оборот, предлагая нам новые художественные пути для выхода из обыденных и привычных норм обращения. Поэтому, эмоции, испытываемые самим сказителем, становятся гораздо выразительнее по своей тональности. Во-вторых, обозначается правовой ранг самой героини, намекающей на равенство с сильным полом. Отсюда, особый смысл в поэме приобретает судьба женщины (девушки), которая через прекрасные ощущения своей любви определяет свою устремленность к свободе, задевая вопросы эгалитарной и гендерной форм жизни, утверждая высоту женского антропо-эмпирического ощущения.

Понятие “природа” фигурирует в мыслительно-чувственных аспектах сна, присущего для всех этих эпосов, который традиционно воплощает идею предвидения негативного будущего. Этот пласт аксиологически оформляется в системе “человек-природа”, в которой сонные видения переданы в сравнении с элементами флоры (”карагайдай как жалгыз”) и фауны (волки-овцы в виде людей), подчеркивая аналогию и схожесть антропо-эмпирического и природно-эмпирического. Отсюда, эмпирически поэмы передают одинаковые формы трагического восприятия обстоятельств в форме горя, страдания, беды, одиночества. Как социально-философская проблема, суицид не рассматриваются с позиции осуждения, а наоборот, обретает романтическую окраску. Ибо несмотря на плачевный финал, от этого выигрывает катарсис сказания. Поэтому, в социально-жизненных эпосах к двум главным персонажам применяется акт метаморфозы, когда их души переходят в нечто другое. И в этом контексте, любовные эпические сюжеты, заканчивающиеся часто трагически, в эмоционально-эстетическом смысле невероятно прекрасны, ибо утверждается философская идея бессмертия любви, ее бескорыстия.

В третьем параграфе **– “Сентиментальный трагицентризм эмпирического и рационального в романическом эпосе “Гүлгаакы”” –** анализируется социально-клановые, нравственно-эстетические, образно-конструктивные критерии рационального и эмпирического в осмыслении темы любви.

В основе рациональных и эмпирических идей сказания “Гүлгаакы» лежит сентиментальный трагицентризм, прославляющий самую высокую форму любви – жертвенность, которая духовно и экзистенциально обретает формулу жизнь-смерть-бессмертие. Говоря иначе, связь героев с предметом любви такая же, как связь жизни и смерти.

В онто-гносеологическом плане, любовь выступает как философская категория, обращенная не к био-физическому влечению, а к духовному единству мужчины и женщины, воплощающие высокие субъективные ощущения. Поэтому, любовь ставится выше других явлений бытия, которая, несмотря на наличие межэтнических, клановых, народных, властных интересов, позиционирует себя как вершина физического и эмпирического героизма.

В аксиологическом и мировоззренческом смысле, любовь оценивается как альтруистическое явление, ориентация которой устремлена к свободному служению другому. Любовь, как сегмент номадического мира, определяет не только межэтническое столкновение, но и правосудие. При этом любовь есть понятие нерелигиозное, а светское, гуманистическое, бескорыстное.

В социальном контексте любовь имеет две формы. Антропологическая форма транслирует мысль о том, что любовь является достоянием человека, как духовного существа, направленного против межэтнических предрассудков. Этико-эстетическая форма высвечивает в предмете любви сочетание платонических, нравственных, возвышенных ее особенностей с телесным, которые в сумме создают гармонию духовного и физического.

При этом аксиологически саморазвитие любви, проходя через схему воображение – восприятие – признание - слияние - рациональное осознание – трагедия – жертвенность, показывает всю свою траги-драматургию, экзистенциальную суть. Отсюда, в аксиологии любви наиболее отчетливо вскрывается антропо-сентиментальное начало, имеющее разные формы. Так, в духовном плане любовь передает наличие душевной загадочности (“көңүлдөгү сыр”) и строптивого таинства (“өктөм көңүл”). В сентиментальном контексте она экспрессивна и метафорична (“аттай туйлап жүрөгү”), проявляя себя и в мотиве слияния (“моюндан ие кучактап”), и в жертвенно-трагической фактуре (“сен үчүн мен да өлдүм”). Эти конструкции указывают на точность народного сознания, когда единовременная устремленность героев к истокам любви, становится неотъемлемой частью их душевной близости. И как следствие, духовное бессмертие любви, которая через мотив памяти воспроизводит трогательно-оптимистическую мысль, осознающую ее как возвращение в современную жизнь (“бүгүнкү шайыр жаштардын жүрөгүндө жүргөнсүйт”). При этом катарсис, передающийся нам, онтологически вопроизводит любовь как духовное явление, которое по смыслу выше физической жизни.

Хотя тема “войны” между кыргызским и калмыцким народами не показана, но она косвенно отражается на судьбах героев. Это выражается в виде ментально-природных различий этносов (“кайнаса каны кошулбас”), разности традиций (“эки бөлөк салты бар”). В этом плане, диалоги героев превращаются в объемный мыслительный акт. Это оснащается за счет мыслительно-сомнительного архетипа антропо-рационального, источником которого становится понятие “ой” (“мысль”), обращенное на рассудок (“ойлоп көрчү”). Но несмотря на онтологическое, аксиологическое, социально-этническое и этико-эстетическое сопровождение трагизма любви, на наш взгляд, она выступает как символ, призывающий к сближению двух народов.

Понятие “природа” высвечивается фрагментарно, отражая себя как сентиментальное явление по отношению к трагической любви. Характерным признаком этого является негативная реакция природы на антропо-иррациональное. Поэтому, главным ее атрибутом является трагическое ощущение (“боору калың кара жер, болукшуп турат кансырап”), которое осмыслено антропоморфно, доказывая несовершенство бытия.

Вместе с тем, понятие “власть” осознается как единое применение антропо-рационального и антропо-эмпирического в качестве эффективного метода управления. Во всяком случае, легитимность лидера дается посредством респектабельно-оценочной мысли, в которой субъективный образ правителя получает чувственно позитивный отзыв (“калкынын болду сүйгөнү”). К этому примыкает респектабельно-нравственная платформа антропо-рационального, обладающего этическими и рассудительными преимуществами (“акылы элге жарыя”). И здесь разумно-управленческий архетип антропо-рационального (“акыл менен эл багып”) сочетается с любовно-этническим архетипом этно-эмпирического (“калкынын болду сүйгөнү”).

Эпос обладает большим арсеналом конструкций, отражающих сегменты антропо-рационального и антропо-иррационального. Точкой соприкосновения рационального и эмпирического в человеке являются понятия “акылман”, “акылман чечен” (“мудрец”), воплощающее как чувственное (“жүрөгү туйлады”), так и разумное (“акылым бирге кошомун”). Индивидуально-разумное превосходство человека над другими людьми дается в конструкциях “алтын баш”, “акыл-эстүү”. Социально-полемическая сущность антропо-рационального осуществляется посредством разумных способностей одного индивида или коллективного сознания (“акыл сал”). Это выглядит как равноправное разумное толкование жизненных проблем, происходящих между индивидом и сообществом, и имеющих этно-национальное, социальное значение. Разумно-процессуальная форма таких конструкций, как “акылын таап”, “ойго кетти”, “акыл табуу” заключается в поиске рациональных путей обсуждения, рассуждения о какой-либо проблеме. Оценочно-позитивную характеристику воплощают конструкции, ориентированные на рассудочные привилегии индивида или целого коллектива (“акыл сөз”, “эп айтты”).

**В заключении** диссертации излагается следующая формулировка положений, отражающих основные результаты исследования:

1. Философский анализ образно-конструктивного воплощения рационального и эмпирического в неизученных кыргызских эпосах дает основание считать, что в отношении онтологии, гносеологии и аксиологии сказаний необходимо применение новых подходов исследования, способствующие преодолению определенных стереотипов, связанных с утверждениями о том, что эпос является лишь большим форматом “степных сказок”, созерцательно-нефилософским продуктом кочующих горцев. Примененный нами конструктивный подход, раскрывающий рационально-эмпирический пласт сказаний, не только является оппозицией этим стереотипам, но и доказывает фундаментальные ценности номадического мира, который приближает к гегелевскому пониманию эпоса в качестве поэтического осознания бытия посредством языковых, ритмичных выражений.

2. Данный подход (конструкция-модель-архетип) не просто позволяет обозначить идейно-философские идеи кыргызского эпоса, но и определяют мысли и чувства номадов на протяжении большого исторического времени, транслируя нам их постоянные духовно-эпических константы (разум, чувство, любовь, свобода, красота, доблесть) и фундаментальные ценности (род, семья, народ, инициация) в контексте переменных величин (время, пространство, традиции, ценностные приоритеты). Сегодня это имеет важное культурно-цивилизационное значение в условиях адаптации кочевого сознания в оседлой среде и освоения вызовов цивилизации (вестернизация, глобализация).

3. Рациональные и эмпирические знания кыргызов, отраженные в эпосах, определили их интуитивно-сентиментальное, идейно-философское, образно-художественное и проникновенное отношение к мирозданию, человеку, природе и тайн жизни. Умозрительный взгляд кыргызов, выраженный посредством рационального и эмпирического, позволил им осмыслить в эпосах природоцентричные, социоцентричные, антропоцентричные и трагицентричные аспекты бытия.

4. На мифологическом уровне главенствует природоцентризм, ибо человеческое поведение зависело от природы, которая в мыслительной деятельности выглядит одушевленной, очеловеченной. Поэтому, возвеличивание природы, постоянно фигурирующая во всех сказаниях, имела практичный смысл. Сознание кочевника как скотовода, жило в ритме природы, которая предоставляла горные и отгонные пастбища для ведения скотоводства. Возвышенная фактура образов сокола и коня объясняется практическим их участием в жизни кочевника, обеспечивающих пищу и транспортное средство.

5. В период военного времени в эпосах преобладает социоцентризм, так как кыргызов больше волновали вопросы защиты родного края в борьбе против своих врагов. Этот аспект был важным в творческом осмыслении, в котором рациональное и эмпирическое отражают главные достоинства героя и его народа.

6. Социально-жизненные эпосы тяготеют к траги-драматическому антропоцентризму, где основной проблемой является человек и его личные проблемы. Трагический финал, характерный для этих сказаний, объясняется несправедливостью общества по отношению к человеку, обреченному на экзистенциальное одиночество.

7. В романических эпосах на первый план выходит тема любви, в которой центральное место занимают личные чувства человека, сталкиваемого с клановыми и межэтническими предрассудками. Поэтому, здесь чувственное живет в рамках сентиментального трагицентризма, которому характерен физический и эмпирический героизм.

8. Двухмерная функция героя (баатыр и правитель) одновременно определяет властецентричность, антропоцентричность и социоцентричность его характера, в котором сочетаются рациональные и эмпирические достоинства в обще-народном, обще-этническом смысле, определяюшем его доблесть. Отсюда, герой (героиня) нарекается званием мудреца (акылман).

9. Прогностическая мудрость сновидений, повторяющихся в эпосах, также двухмерна, поскольку отражает природу подсознательного и явление сказителя. Подсознательность объясняется присутствием в памяти тех проблем (как фотографирование проблемных картин), непосредственно происходящих в жизни, которые в логике сна получают идейно-правдивый, но траги-драматический прогноз будущего. Второй же аспект связан с фактурой сказителя, чье появление в качестве рапсода связано со сновидением, в котором происходит “трансцендентная” встреча с эпическими героями, после чего он обретал дар сказывать эпос. Этот факт определяет наличие в эпосах большого арсенала сновидений, которые в эпическом и реальном формате играют ключевую и поворотную роль в судьбе героев и сказителей.

10. Теоретически к эпическому материалу применимы философско-методологические основы рационального и эмпирического. В этом плане, фактор условности рационального и эмпирического в истории мировой философии объясняется тем, что дает возможность избегать возвеличивания и абсолютизации одного из этих методов (категорий), что существенно расширяет познавательные возможности науки, философии и искусства.

**Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:**

1. **Турсуналиев С. Ш.** Инициация кыргызского мифического героя как онто-номадическое явление / Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2019. № 4 (16). – С. 31-41. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41722031>. – Загл. с экрана.
2. **Турсуналиев С. Ш.** Кыргызский мифоэпический мотив продолжения рода как фундаментальная проблема / Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2019. № 2 (14). – С. 58-66. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=38539546>. – Загл. с экрана.
3. **Турсуналиев С. Ш.** Онтологическая, аксиологическая и социально-этническая специфика неизученного эпоса «Гюлгаакы» / Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2019. №1 (13). – С. 24-36. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=37329511>. – Загл. с экрана.
4. **Турсуналиев С. Ш.** Трагический антропоцентризм рационального и эмпирического в неизученных кыргызских эпосах / Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. № 4 (12). – С. 15-27. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36815823>. – Загл. с экрана.
5. **Турсуналиев С. Ш.** Идейно-философские и образно-художественные особенности рационального и эмпирического, отраженные в кыргызской версии эпоса “Ак Мактым”. Сб. тезисов по материалам межд. науч. конференции «Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П.А. Ойунского”, г. Якутск, 28-29 сентября 2018 г. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 155-156. – Режим доступа: [https://www.elibrary.ru/item.asp?id= 35679908](https://www.elibrary.ru/item.asp?id=%2035679908). – Загл. с экрана.
6. **Турсуналиев С. Ш.** Гомеры XXI века из Кыргызстана / Международная научная конференция “Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика. Сб. тезисов по материалам межд. науч. конференции под патронатом Юнеско, г. Якутск, 6-8июля 2017 г. — Якутск: Алаас, 2017. 0,2 п.л. – С. 147-148.
7. **Турсуналиев С. Ш.** Герменевтическое осмысление кыргызских эпосов в контексте рационального и эмпирического / Британский журнал социальных и экономических исследований. Том 3, № 2, 2018. Ньюпорт, Великобритания. – С. 11-15. – Режим доступа: **[Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.](https://www. elibrary.ru/item. asp?id=35138214)**. – Загл. с экрана.
8. **Турсуналиев С. Ш.** Онто-гносеологические и аксиологические аспекты рационального и эмпирического в неизученных эпосах кыргызского народа / Британский журнал социальных и экономических исследований. Том 3, № 1, 2018. Ньюпорт, Великобритания. – С. 17-24. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=34865247>. – Загл. с экрана.
9. **Турсуналиев С. Ш.** Миф и эпос в контексте философской рефлексии / Британский журнал социальных и экономических исследований. Том 2, № 5, 2017. Ньюпорт, Великобритания. – С. 11-15. – Режим доступа: **[Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.](https://www. elibrary.ru/item.asp?id=32314577)**. – Загл. с экрана.
10. **Турсуналиев С. Ш.** Аксиология коня в кыргызской мифологии / Международный научный журнал [Modern science](https://elibrary.ru/contents.asp?id=34259098), № 7, “Институт стратегических исследований”. Москва, 2016. – С. 51-53. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=26567509>. – Загл. с экрана.
11. **Турсуналиев С. Ш.** Рациональное и эмпирическое в контексте кыргызской версии о мифологическом “Древе жизни” / Международный научный журнал [Modern science](https://elibrary.ru/contents.asp?id=34259098), № 7, “Институт стратегических исследований”. Москва, 2016). – С. 53-56. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=26567510>. – Загл. с экрана.
12. **Турсуналиев С. Ш.** Герменевтические и антропологические аспекты эпического сознания кыргызов / Европейские прикладные науки. Научный журнал, № 5-6. ORT Publishing, Штутгарт, Германия. 2016 г. – С. 77-78. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=26500237>. – Загл. с экрана.
13. **Турсуналиев С. Ш.** К вопросу экранизации кыргызских эпосов в контексте мирового кинематографа / Европейский журнал социальных и гуманитарных наук. Научный журнал, № 2. East West, Вена, Австрия. 2016 г. – С. 10-12. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27000676>. – Загл. с экрана.
14. **Турсуналиев С. Ш.** Эпические герои в формате кочевье-оседлость // Евразийский научный журнал, № 10, Санкт-Петербург, Россия, 2016. – С. 310-312. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27326810>. – Загл. с экрана.
15. **Турсуналиев С. Ш.** Образно-диалектические идеи кыргызского мифоэпоса в системе кочевье-оседлость // Евразийский научный журнал, № 10, Санкт-Петербург, Россия, 2016. – С. 313-315. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27326811>. – Загл. с экрана.
16. **Турсуналиев С. Ш.** Идеи Аль-Фараби о доминирующей роли разума в познании сущности // Высшая школа. Журнал, № 1, Уфа (Россия), 2016 г. – С. 41-43. – Режим доступа: **[Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.](https:// www.elibrary. ru/item.asp?id=25460997)**. – Загл. с экрана.
17. **Турсуналиев С. Ш.** Умозаключения Ибн Рушда о защите разума от исламских догм // Высшая школа. Журнал, № 1, Уфа (Россия), 2016 г. – С. 39-40. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=25460996>. – Загл. с экрана.
18. **Турсуналиев С. Ш.** Мысли о предвосхищении Шеллингом диалектики Гегеля // Высшая школа. Журнал, № 23, Уфа (Россия), 2015 г. – С. 21-22. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=25323557>. – Загл. с экрана.
19. **Турсуналиев С. Ш.** Торжество эмпиризма Бэкона над идолами разума // Высшая школа. Журнал, № 23, декабрь, Уфа (Россия), 2015 г. – С. 23-24. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=25323558>. – Загл. с экрана.
20. **Турсуналиев С. Ш.** Краткие мысли об общем антропологическом разуме Сократа // Высшая школа. Журнал, № 22, декабрь, Уфа (Россия). 2015 г. – С. 13-14. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24993048>. – Загл. с экрана.
21. **Турсуналиев С. Ш.** Гегель о всеобщих проявлениях разума // Высшая школа. Журнал, № 22, декабрь, Уфа (Россия), 2015 г. – С. 15-17. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24993050>. – Загл. с экрана.
22. **Турсуналиев С. Ш.** Мысли о возможном преодолении спора между Кантом и Гегелем // Высшая школа. Журнал, № 20, ноябрь, Уфа (Россия). 2015 г. – С. 10-12. – Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24993032>. – Загл. с экрана.
23. **Турсуналиев С. Ш.** Гегель о самостоятельном и несамостоятельном самосознании // Высшая школа. Журнал, № 20, ноябрь, Уфа (Россия). 2015 г. – С. 13-14. – Режим доступа: [https: //www. elibrary.ru/item. asp?id=24993032](https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24993032). – Загл. с экрана.
24. **Турсуналиев С. Ш.** Историческая память военных действий с джунгарами в героических эпосах кыргызов – в поисках рационального и эмпирического // Идентичность и историческая память в Центральной Азии. Колл. монография. Варшава (Польша), 2014 г. – С. 191-215. – Режим доступа: <https://www.academia.edu/22050960>. – Загл. с экрана.
25. **Турсуналиев С. Ш.** Социальная память в контексте эпической мифологии кыргызов // Общество и политика. Журнал, № 2. Пултуск (Польша). 2014 г. – С. 203-220. – Режим доступа: www.pismosip.ah.edu.pl.
26. **Турсуналиев С. Ш.** Эмпирическое освоение человека и природы в философской поэзии И. Такубоку и кыргызском эпосе “Гүлгаакы” // Цивилизациялардын кесилишиндеги тил, маданият, коомдук аспектилери: материалы 11-й международ-ной научной конфе-ренции. Университет Цукубы, БГУ им. К. Карасаева. Т.2. Цукуба (Япония). 2014 г. - С. 50-53.
27. **Турсуналиев С. Ш.** Образно-экспрессивное осмысление эмпирического в кыргызском эпосе “Гүлгаакы” // Вестник НАН Республики Казахстан. № 3. г. Алматы (Казахстан). 2014 г. – С. 92-96. – Режим доступа. http://nblib.library.kz/elib/Journal/Вестник№3/Tursunaliev%20S.Sh..pdf. – Загл. с экрана.
28. **Турсуналиев С. Ш.** Образно-экспрессивное воплощение рационального в кыргызском эпосе “Гүлгаакы” // Вестник НАН Республики Казахстан. № 3. г. Алматы (Казахстан). 2014 г. – С. 96-100. – Режим доступа: http://nblib.library.kz/elib/Journal/ Вестник№3 /С.Ш.Турсуналиев.pdf – Загл. с экрана.
29. **Турсуналиев С. Ш.** Женское воплощение рационального и эмпирического в кыргызском эпосе “Кожожаш” // Вестник НАН Республики Казахстан. № 6. г. Алматы (Казахстан). 2014 г. – С. 165-169.
30. **Турсуналиев С. Ш.** Рациональное и эмпирическое в мифоэпосе “Бостон” // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 20 – Б.: 2014 г. – С. 175-181.
31. **Турсуналиев С. Ш.** Эпическое воплощение рационального и эмпирического в сказании “Эр Эшим” // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 20. – Б.: 2014 г. – С. 181-188.
32. **Турсуналиев С. Ш.** Кантовский трансцендентализм: аналитические и синтетические суждения // Вестник КНУ им. Ж. Баласагына. Выпуск 1. – Б.: 2014 г. – С. 304-306. – Режим доступа: [http://lib.knu.kg/files/2014/ vestnik\_1\_2014.pdf](http://lib.knu.kg/files/2014/%20vestnik_1_2014.pdf). – Загл. с экрана.
33. **Турсуналиев С. Ш.** Кант: субъект в осмыслении пространства и времени // Вестник КНУ им. Ж. Баласагына. Выпуск 1. – Б.: 2014 г. – С. 306-309. – Режим доступа: http://lib.knu.kg/files/2014/vestnik\_1\_2014.pdf. – Загл. с экрана.
34. **Турсуналиев С. Ш.** Подстрочно-смысловое осмысление мифоэпоса «Жоодарбешим» в контексте рационального и эмпирического // Вестник ИФиППИ НАН КР. № 2. – Б.: 2014 г. – С. 103-109.
35. **Турсуналиев С. Ш.** Эмпирическое сознание как неотъемлемая часть эпического мышления кыргызов // Вестник ИФиППИ НАН КР. № 1. – Б.: 2014 г. – С. 97-100.
36. **Турсуналиев С. Ш.** Декарт: рациональный метод и его применение // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 18. Ч.2. – Б.: 2013 г. – С. 343-347.
37. **Турсуналиев С. Ш.** Кант: примирение рационального и эмпирического // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 18. Ч.2. – Б.: 2013 г. – С. 347-351.
38. **Турсуналиев С. Ш.** Рациональное и чувственное в кыргызском эпосе как отражение качества власти // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 19. – Б.: 2014 г. – С. 553-556.
39. **Турсуналиев С. Ш.** Рациональное осмысление этнических проблем, отраженных в эпосе «Гүлгаакы” // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 19. – Б.: 2014 г. – С. 556-560.
40. **Турсуналиев С. Ш.** Мифологическое отражение рационального и эмпирического в эпосе «Жоодарбешим» // Вестник ИФиППИ НАН КР. № 2. – Б.: 2014 г. – С. 99-103.
41. **Турсуналиев С. Ш.** Декарт: примат разума и души над чувством и телом // Вестник ИФиППИ НАН КР. Ч. 1. – Б.: 2013 г. – С. 104-107.
42. **Турсуналиев С. Ш.** Декартовское «сомнение», как главный ключ к рациональной истине // Вестник ИФиППИ НАН КР. Ч. 1. – Б.: 2013 г. – С. 107-112.
43. **Турсуналиев С. Ш.** Лейбниц и Локк о гносеологии языка // Вестник КНУ им. Ж. Баласагына. Выпуск 4. – Б.: 2013 г. – С. 239-242. – Режим доступа: http://lib.knu.kg/files/2013/vestnik\_4\_2013.pdf. – Загл. с экрана.
44. **Турсуналиев С. Ш.** Лейбниц и Локк о разуме и силлогизмах // Вестник КНУ им. Ж. Баласагына. Выпуск 4. – Б.: 2013 г. – С. 242-245. – Режим доступа: http://lib.knu.kg/files/2013/vestnik\_4\_2013.pdf. – Загл. с экрана.
45. **Турсуналиев С. Ш.** Эмпиризм Локка и рационализм Лейбница в теории познания // Вестник ИФиППИ НАН КР. № 1. – Б.: 2013 г. – С. 68-72.
46. **Турсуналиев С. Ш.** Лейбниц и Локк о врожденных понятиях и идеях // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 17. – Б.: 2013 г. – С. 665-669.
47. **Турсуналиев С. Ш.** Лейбниц и Локк о чувственных идеях и свободе // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 17. – Б.: 2013 г. – С. 669-673.
48. **Турсуналиев С. Ш.** Рациональный метод познания в философии Т. Гоббса // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 15. – Б.: 2012 г. – С. 505-511.
49. **Турсуналиев С. Ш.** Чувственный метод познания в философии Т. Гоббса // Гуманитарные проблемы современности. ИФиППИ НАН КР. Выпуск 15. – Б.: 2012 г. – С. 511-516.
50. **Tursunaliev S. Sh.** Kyrgyz epic: rational and empirical. Lap lambert Akademic Publishing, Saarbrucken, Germany, 2017. – 175 р.

**Турсуналиев Султан Шаршабековичтин 09.00.03 – философия тарыхы адистиги боюнча философия илимдеринин доктору окумуштуулук даражасын изденип алууга “Кыргыз эпосундагы эмпирикалуулукту жана рационалдуулукту конструктивдүү-образдуу түшүнүү” аттуу темада жазылган диссертациясынын**

**РЕЗЮМЕСИ**

**Негизги сөздөр:** миф, эпос, эмпирикалуулук, рационалдуулук, аксиология, дүйнө, адам, табият, баалуулуктар, конструкция, модель, кыргыздар, көчмөндөр.

**Изилдөөнүн объектиси:** эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун алып жүрүүчүсү катарында “акыл” жана “көңүл” түшүнүктөрүн идеялык-философиялуу, образдуу-конструктивдүү чагылдырган кыргыз элинин изилдене элек эпостору.

**Изилдөөнүн предмети:** кыргыз эпосторунун тарыхый өнүгүүсүндөгү эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун антропологиялык, онто-гносеологиялык, аксиологиялык, турмуштук, табият-центристтик өзгөчөлүктөрү.

**Иштин максаты:** кыргыз элинин изилдене элек эпосторундагы эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун тарыхый-философиялык баалуулугун аныктоо.

**Изилдөөнүн ыкмалары жана аппаратурасы:** автор диалектикалык, индуктивдик, логика-аналитикалык, герменевтикалык, структура-конструктивдик ыкмаларды колдонуу менен кыргыз эпосун тарыхый-философиялык жактан изилдөөнүн теориялык принциптерине таянат.

**Изилдөөдөн алынган жыйынтыктар жана илимий жаңылыгы: -** кыргыздардын көчмөн маданиятындагы тукум куучулук жана аны сактап калуу көйгөйүнүн эмпирикалык жана рационалдык, аксиологиялык жана онто-гносеологиялык негизи аныкталды; - кыргыз эпосторунун репродукциясынын (көп санда жаралганынын) географиялык жана социалдык себептери чечилди, анткени онтологиялык жактан бул жагдай тышкы факторлордон көз каранды болгон тириликте калуу көйгөйүнүн татаал формаларынан жана көчмөндүк (табияттык) бытиенин кыйын шарттарынан келип чыккан; - эмпирикалуулукту жана рационалдуулукту чагылдырган конструктивдүү-контекстуалдык, болжолдуу “көңүл” жана “акыл” кыргыз эквиваленттери аркылуу көчмөн кыргыздардын менталдык-практикалык, теориялык эмес ой жүгүртүүсү тастыкталды; - көчмөндүк бытиенин спецификасы изилденди, ал көчмөн адамынын табият, флора жана фауна менен болгон көңүлдүк-рационалдык байланышы, дүйнөнүн табияттуулугу менен аныкталды; - кыргыздардын сойлоп жүргөн жаныбарларды терс мааниде кабыл алуусу (бейтааныш, себеби алар жер багуучулукка, отурумдуулукка тиешеси болгондуктан, пайдасыз эле) жана куштардын образдарын оң мааниде баалоосу (өзүнүкү, себеби куш көчмөндүн мергени болуп, пайда алып келген) аркылуу аң-сезимдин көчмөн жана отурумдуулук типтеринин айырмасы чагылдырылды; - көчмөн баласынын инициация мотивинин био-физикалык (туулуу-бышуу-жетилүү-чоңоюу), социалдык (бөбөк-өспүрүм-баатыр-хан) жана руханий (кеңкелестик-сезимталдык-акылдуулук-акылмандык) маңызы далилденди; - дүйнөнүн жандуулугу (эмпирикалык) жана анын акылдан жаралгандыгы (“акылдан чыгып дүйнө”) тастыкталды, ошондуктан эпикалык форматта руханий нерсе (антроптук) материалдуу дүйнөдөн бийик коюлат; - кыргыздын мифтик эпосторундагы эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун табият-центристтик өзгөчөлүгү аныкталды, анын мааниси табияттын ыйык-руханий жана материалдык эки формасында көрсөтүлөт; - баатырдык эпостордогу эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун социо-центризми далилденди, бул жагдай “меники-башканыкы”, “кыргыздар-душмандар” принциби боюнча тышкы коркунучтарды жок кылуу жолу менен далилденди; - романикалык жана турмуштук эпостордогу эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун траги-драмалык антропо-центризми жана сентименталдык траги-центризми аныкталды, анткени сүйүүнүн курмандыгы жана адамдын экзистенциалдык жалгыздыгы сүрөттөлөт; - эпикалык баатырдын антропо-центризми, бийлик-центризми жана социо-центризми тастыкталды, себеби ал аксиологиялык жактан “бардыгы үчүн жашоо” принциби боюнча руханийликти, пайда алып келүүнү, эрдикти чагылдырат; - кыргыз эпосундагы эмпирикалуулуктун жана рационалдуулуктун контекстуалдык структурасы аныкталды, ал “көңүл-ой-аракет-көңүл” жана “конструкция-архетип-модель” схемалары боюнча жүргүзүлөт. Башкача айтканда, көңүлдүк менен акылдуулуктун өнүгүүсү “көңүлдөн ойго, ойдон аракетке, аракеттен көңүлгө” принциби боюнча ишке ашат.

**Колдонуу боюнча сунуштамалар.** Диссертациянын материалдарын кыргыз эпикалык маданиятты изилдөө методологиясында жана эпикалык материалдарды искусстводо чагылдырууда колдонууга болот. Жүргүзүлгөн иш кыргыз руханий маданиятынын маселелери боюнча иштеген Кыргыз Республикасынын Билим берүү жана илим министрлигинин, Кыргыз Республикасынын Маданият, маалымат жана туризм министрлигинин мамлекеттик кызматкерлерине, ошондой эле культурологдорго, филологдорго, фольклористтерге, тарыхчыларга пайдалуу. Кээ бир жоболор окутуу процессинде берилүүчү кыргызтаануу, тилтаануу, манастаануу, тюркология, философиянын тарыхы сабактарын окутууда керектелет.

**Изилдөөнүн натыйжаларын колдонуу чөйрөсү.** Диссертациянын материалдарын илимий чөйрөдө, окутуу ишмердүүлүгүндө, кыргыз эпикалык маданиятын изилдөө методологиясында колдонууга болот.

**РЕЗЮМЕ**

**диссертации Турсуналиева Султана Шаршабековича на тему: “Образно-конструктивное осмысление эмпирического и рационального в кыргызском эпосе”, представленной на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.03 – история философии**

**Ключевые слова:** миф, эпос, эмпирическое, рациональное, аксиология, мироздание, человек, природа, ценности, конструкция, модель, кыргызы, кочевники.

**Объектом исследования:** неизученные эпосы кыргызского народа, в которых отражается идейно-философское, образно-конструктивное воплощение понятий “акыл” (разум) и “көңүл” (чувство) в качестве основных носителей эмпирического и рационального.

**Предмет** **исследования:** антропологические, онто-гносеологические, аксиологические, жизненно-практические, природоцентричные особенности эмпирического и рационального в историческом развитии кыргызских сказаний.

**Цель** **работы**: выяснение историко-философской ценности эмпирического и рационального в неизученных эпосах кыргызского народа.

**Методы исследования и аппаратура:** автор опирается на теоретические принципы историко-философского исследования кыргызского эпоса с применением диалектического, индуктивного, логико-аналитического, герменевтического, структурно-конструктивного методов изучения.

**Полученные результаты и их новизна:** - выявлена эмпирическая и рациональная, аксиологическая и онто-гносеологическая основа проблемы продолжения и сохранения потомства в номадической культуре кыргызов; - раскрыты географические и социальные причины репродукции кыргызских сказаний, которые онтологически заключаются в суровых условиях номадического (природного) бытия и сложных форм выживания, зависимых от внешних факторов; - определено ментально-практическое мышление кыргызов-номадов через условные, конструктивно-контекстуальные кыргызские эквиваленты эмпирического (көңүл-чувство) и рационального (акыл-разум); - исследована специфика номадического бытия, которая определяется природностью мироздания и чувственно-рациональной связью кочевника с природой, фауной и флорой; - отражена разница между кочевым и оседлым типами сознания через негативное восприятие кыргызами образов рептилий (чужое, ибо земледельческое, оседлое, бесполезное) и через позитивное восприятие ими образов пернатых птиц (свое, ибо кочевое, охотничье, полезное); - доказана био-физическая (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальная (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовная (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) сущность мотива инициации неофита-номада; - вскрыта живость мира (эмпирическое), а также его разумное творение (ибо мир создан разумом), поэтому в эпическом формате онтологически духовное (антропологическое) выше материального, физического; - выявлен природоцентризм эмпирического и рационального в мифических сказаниях кыргызов, главный смысл которого заключается в том, что природа имеет две формы: сакрально-духовную и материально-физическую; - доказан социоцентризм эмпирического и рационального в героических эпосах, ибо решается проблема ликвидации внешних угроз по принципу «свой-чужой», “кыргызы-враги”; - раскрыт траги-драматический антропоцентризм и сентиментальный трагицентризм эмпирического и рационального в романических и социально-жизненных поэмах, поскольку осмысляется гибель любви и экзистенциальное одиночество человека; - рассмотрена антропоцентричность, властецентричность и социоцентричность эпического героя, который аксиологически является носителем духовности, полезности, и подвижничества по принципу “жить для всеобщего”; - выявлена контекстуальная структура эмпирического и рационального в кыргызском эпосе, которая осуществляется по схемам «чувство-мысль-действие-чувство» и “конструкция-архетип-модель”. То есть, саморазвитие чувственного и разумного реализуется по принципу “от чувства к мысли, от мысли к действию, от действия к чувству”.

**Рекомендации по использованию.** Материалы диссертации могут применяться в методологии изучения кыргызской эпической культуры и воплощении эпических материалов в различных видах искусства. Проведенное исследование будет также полезно государственным служащим Министерства образования и науки Кыргызской Республики, Министерства культуры, информации и туризма Кыргызской Республики, занимающимся проблемами духовной культуры кыргызов, а также научным работникам – культурологам, филологам, фольклористам, историкам. Отдельные положения можно использовать в учебном процессе по таким дисциплинам как кыргызоведение, языкознание, манасоведение, тюркология, история философии.

**Область применения.** Материалы диссертации могут применяться в научной, учебной деятельности, методологии изучения кыргызской эпической культуры.

**SUMMARY**

of Sultan Tursunalievs dissertation on the topic: “Figurative and constructive understanding of the empirical and rational in the Kyrgyz epic”, submitted for the degree of Doctor of Philosophy by specialty: 09.00.03 - History of Philosophy

**Keywords:** myth, epic, empirical, rational, axiology, universe, man, nature, values, construction, model, Kyrgyz, nomads.

**Object of study** unexplored epics of the Kyrgyz people, which reflect the ideological and philosophical, figurative and constructive embodiment of the concepts "Akyl" (mind) and " Konul” (feeling)as the main carriers of the empirical and rational.

**Subject of study:** anthropological, onto-epistemological, axiological, practical, nature-centric features of the empirical and rational in the historical development of Kyrgyz legends.

**Goal of study:** elucidation of the historical and philosophical value of the empirical and rational in the unexplored epics of the Kyrgyz people.

**Methods ofresearch and equipment:** the author relied on the theoretical principles of historical and philosophical research of the Kyrgyz epic using dialectical, inductive, logical-analytical, hermeneutical, structural-constructive methods of study.

**The results and novelty:** - the empirical and rational, axiological and onto-epistemological basis of the problem of continuation and preservation of offspring in the nomadic culture of the Kyrgyz people is revealed; - the geographical and social reasons for the reproduction of Kyrgyz legends, which are ontologically concluded in the harsh conditions of nomadic (natural) existence and complex forms of survival, dependent on external factors, are revealed; - the mental and practical thinking of Kyrgyz nomads through conditional, constructive and contextual Kyrgyz equivalents of empirical (Konul-sense) and rational (Akyl-mind) is defined); - the specificity of nomadic existence is studied, which is determined by the nature of the universe and the nomad's sensually rational connection with nature, fauna and flora; - the difference between nomadic and sedentary types of consciousness is reflected through the negative perception of Kyrgyz images of reptiles (alien, for agricultural, sedentary, useless) and through their positive perception of images of feathered birds (their own, for nomadic, hunting, useful); - proved the bio-physical (birth-maturation-maturation-maturity), social (infant-teenager-hero-ruler) and spiritual (recklessness-sensuality-intelligence-wisdom) essence of the neophyte-nomad initiation motive; - revealed the liveliness of the world (empirical), as well as its intelligent creation (for the world is created by reason), so in the epic format ontologically spiritual (anthropological) above the material, physical; - revealed the nature-centricity of the empirical and rational in the mythical tales of the Kyrgyz, the main meaning of which is that nature has two forms: sacred-spiritual and material-physical; - the sociocentrism of the empirical and rational in heroic epics is proved, because the problem of eliminating external threats is solved on the principle of "one's own-another's", " Kyrgyz-enemies”; - revealed tragi-dramatic anthropocentrism and sentimental tragicentrism of the empirical and rational in novelistic and social-life poems, since the death of love and the existential loneliness of a person is comprehended; - the author considers the anthropocentricity, power-centricity, and sociocentricity of the epic hero, who is axiologically the bearer of spirituality, utility, and asceticism on the principle of " living for the universal”; - the contextual structure of the empirical and rational in the Kyrgyz epic is revealed, which is carried out according to the schemes "feeling-thought-action-feeling" and "construction-archetype-model". That is, the self-development of the sensible and rational is realized on the principle "from feeling to thought, from thought to action, from action to feeling".

**Recommendations for use.** The materials of the dissertation can be used in the methodology of studying the Kyrgyz epic culture and the embodiment of epic materials in various types of art. The conducted research will also be useful for civil servants of the Ministry of education and science of the Kyrgyz Republic, the Ministry of culture, information and tourism of the Kyrgyz Republic, dealing with the problems of spiritual culture of the Kyrgyz people, as well as researchers – cultural scientists, philologists, folklorists, historians. Certain provisions can be used in the educational process in such disciplines as Kyrgyz studies, linguistics, Manas studies, Turkology, and the history of philosophy. Certain provisions can be used in the educational process in such disciplines as Kyrgyz studies, linguistics, Manas studies, Turkology, and the history of philosophy.

**Application area:** The materials of the dissertation can be used in scientific, educational activities, and methodology for studying the Kyrgyz epic culture.

Формат 60х84/16. Печать офсетная.

Объем 3,25 п.л. тираж 100 экз.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Типография “Махprint”

Адрес: 720045, г.Бишкек, ул.Ялтинская 114

Тел: (+996 312) 36-92-50

e-mail: maxprint@mail.ru