DOI 10.31250/2618-8600-2025-2(28)-262-285
УДК 291.3(=512.154)

**Н. Жейлан**

д-р, проф., Кыргызско-Турецкий университет «Манас»
Бишкек, Кыргызстан
ORCID: 0000-0002-9889-7279
E-mail: nezahat.ceylan@manas.edu.kg; nezahat.ceylan@balikesir.edu.tr

**Э. Амасья**

д-р, Кыргызско-Турецкий университет «Манас»
Бишкек, Кыргызстан
ORCID: 0000-0003-2736-347X
E-mail: eray.amasya@manas.edu.kg

# Священное место Нылды-Ата в рамках традиционных верований кыргызов

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается священное место Нылды-Ата, расположенное на горном перевале в Таласской области Кыргызстана, одно из крупнейших сакральных мест страны. В этом месте почитаются различные природные объекты, такие как деревья, камни, вода, пещеры и холмы. В связи с этими объектами кыргызский народ разработал множество верований и ритуалов, отражающих влияние доисламских традиций и исламских элементов. В Кыргызстане, несмотря на исламизацию, сохраняются элементы доисламских верований, что подтверждается продолжением традиции посещения святых мест и соблюдения особых обрядов. Нылды-Ата представляет собой пример такого синкретического подхода. Представления, связанные с этим священным местом, отражают мировоззрение кыргызов и следы их традиционных верований. В народе рассказываются различные предания о священном месте Нылды-Ата, однако определить их достоверность довольно трудно. Представления и ритуалы, связанные со священным местом, также играют важную роль в передаче основных элементов кыргызской национальной идентичности и культуры. Исследование основано на полевых данных, собранных в 2022–2023 гг. в ходе интервью и бесед с местными жителями, а также наблюдений за религиозной и ритуальной практикой. Кроме того, привлечены сведения о народном исламе кыргызов и традиционных верованиях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Нылды-Ата, священное место, культ, кыргызские верования, кыргызская культура, народный ислам

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Жейлан Н., Амасья Э. Священное место Нылды-Ата в рамках традиционных верований кыргызов. *Этнография*. 2025. 2 (28): 262–285. DOI: 10.31250/2618-8600-2025-2(28)-262-285

**N. Zheylan**

Kyrgyz-Turkish Manas University, Chyngyz Aitmatov Campus (Djal)
Bishkek, Kyrgyzstan
ORCID: 0000-0002-9889-7279
E-mail: nezahat.ceylan@manas.edu.kg; nezahat.ceylan@balikesir.edu.tr

**E. Amasya**

Kyrgyz-Turkish Manas University, Chyngyz Aitmatov Campus (Djal)
Bishkek, Kyrgyzstan
ORCID: 0000-0003-2736-347X
E-mail: eray.amasya@manas.edu.kg

# Nyldy-Ata Sacred Place within the Framework of Traditional Kyrgyz Beliefs

ABSTRACT. This article explores the sacred site of Nyldy-Ata, located on a mountain pass in the Talas region of Kyrgyzstan, and considered one of the most significant sacred sites in the country. In this region, natural elements such as trees, stones, water sources, caves, and hills are venerated, forming the basis for a wide array of beliefs and rituals that reflect a syncretism of pre-Islamic traditions and Islamic practices. Despite the Islamization of Kyrgyz society, pre-Islamic elements remain evident, particularly in the ongoing tradition of visiting sacred sites and performing associated rituals. Nyldy-Ata serves as a symbolic representation of this syncretic belief system, blending Islamic and traditional religious elements. The beliefs and practices surrounding this site offer insight into the Kyrgyz worldview and the enduring legacy of their spiritual traditions. Numerous legends circulate about Nyldy-Ata, though their historical authenticity is difficult to verify. Beyond their religious significance, these beliefs and rituals also function as vehicles for the transmission of Kyrgyz national identity and cultural heritage. This study draws on fieldwork conducted in 2022 and 2023, as well as interviews with local residents. In addition, the article discusses how Islamic concepts are interpreted within the context of traditional Kyrgyz beliefs.

KEYWORDS: Nyldy-Ata, sacred site, folk religion, Kyrgyz beliefs, Kyrgyz culture, folk Islam

FOR CITATION: Zheylan N., Amasya E. Nyldy-Ata Sacred Place within the Framework of Traditional Kyrgyz Beliefs. *Etnografia*. 2025. 2 (28): 262–285. (In Russian).
DOI: 10.31250/2618-8600-2025-2(28)-262-285

## ВВЕДЕНИЕ

Священное место Ныльды-Ата расположено недалеко от деревни Ныльды Манасского района Таласской области Кыргызстана. В Ныльды-Ата находятся священные камни, пещеры, источники и деревья. Наличие различных природных объектов позволяет утверждать, что это комплексное священное место. Работы, посвященные Ныльды-Ата, крайне немногочисленны. Общее описание священного места представлено в работе Г. Айтпаевой, где затронуты его структура, локальные наименования и связанные с ним представления. В сокращенном виде этот материал включен в более поздние публикации того же автора (Айтпаева 2006). Собственно научное исследование, непосредственно касающееся Ныльды-Ата, было предпринято З. Иногамовой (İnogamova 2009). В этой работе обсуждаются мнения посетителей Ныльды-Ата о таких темах, как строительство дороги к святыне, туристические визиты, а также рассматриваются правила и запреты, связанные с этим местом. Н. А. Маничкин во время своих полевых исследований записал интервью с *шайык* (хранитель) Ныльды-Ата Женишем Кудакеевым (Маничкин 2020), однако основной темой исследования не было собственно Ныльды-Ата, так что представленные данные не отличаются от тех, что были приведены Г. Айтпаевой. Тем не менее важно отметить, что Ж. Кудакеев упоминал о наличии в числе своих предков людей с шаманскими способностями. Эти сведения важны в свете представления о том, что подобные способности переходят по наследству (а значит, вероятно, передались и Ж. Кудакееву). А. С. Бегалиева упоминает о наличии на территории Ныльды-Ата священных камней, однако подробных сведений не приводит (Бегалиева 2013). М. Дыйканбаева в свою диссертацию также включает данные о Ныльды-Ата, однако приведенная информация не отличается от той, что представлена в работе Айтпаевой (Dıykanbaeva 2009). Таким образом, существующие работы о Ныльды-Ата в основном ограничиваются общим описанием священного места. Исключение составляет работа З. Иногамовой (İnogamova 2009).

Кыргызы называют священные места *ыйык жер* или *мазар* (Pembeci 2014: 102; Somfai Kara 2016: 472) и связывают их с важными персонами. Они считают священными места, где похоронены такие люди, где они проводили время, или места, где происходили важные события. В некоторых областях могут отсутствовать могилы, и такие места считаются естественными священными территориями, к примеру горы, одинокие деревья и родники. Существует представление, что в этих местах пребывают духи сильных личностей, их посещают для получения помощи. Ныльды-Ата также относится к естественным священным местам, с ним связано множество разных преданий.

У входа в святилище Ныльды-Ата находится небольшой домик, принадлежащий семье Жениша Кудакеева, который исполнял обязанности

*шайыка* святилища с 1988 г. до своей смерти в 2019 г. *Шайыками* на кыргызском языке называют людей, присматривающих за гробницами и священными местами (Каратаев, Эралиев 2005: 323). Основными обязанностями *шайыков* являются защита священного места от повреждений, поддержание его в чистоте, а также информирование посетителей о сакральной силе места и правилах поведения на его территории (Огудин 2013: 112). После смерти Кудакеева заботу о содержании местности взяла на себя его невестка Аида Жунусбаева.

В данной работе представления, связанные с Нылды-Ата, рассматриваются в контексте традиционных верований кыргызского народа. Помимо результатов ранее проведенных исследований, использованы данные, собранные авторами во время полевой работы в Нылды-Ата и некоторых других священных местах Кыргызстана в 2022 и 2023 гг. В ходе полевых исследований применялись методы анкетирования, интервью и включенного наблюдения. Было собрано 332 анкеты, которые проанализированы с использованием программы SPSS 24.0; проведены интервью с 25 респондентами.

## СВЯТИЛИЩЕ НЫЛДЫ-АТА

Нылды-Ата считается одним из самых значимых священных мест в Кыргызстане, с ним связан целый комплекс представлений. Значение слова *нылды* неясно, однако слово *ата* переводится как отец. Ж. Кудакеев возродил одно из святилищ в этом районе, утверждал, что Нылды-Ата был народным целителем, который жил еще до пророка Ноя. По его словам, Нылды-Ата никогда не был женат, но воспитал как своих собственных почти 30 детей; они, возможно, также занимались традиционной медициной (Айтпаева 2006: 14). Это может объяснять наличие в святилище множества объектов, которым приписываются целительные свойства.

Считается, что важнейшими точками местности Нылды-Ата являются пещеры. Путь к ним пролегает через горный перевал. Дорога тяжелая: здесь нет ни тени, ни источников воды. По мнению паломников, столь трудный путь лишь усиливает значение визита сюда (ПМА 2022: М. Турдубек).

Здешние священные камни считаются целебными, бытует представление, что они особенно помогают при заболеваниях почек и коленей. Кроме того, некоторые камни посещают желающие забеременеть женщины. Хранительница священного места А. Жунусбаева убеждена, что эти камни обладают особой целительной энергией (ПМА 2022: А. Жунусбаева). По сведениям, некоторые камни связаны с национальным эпосом кыргызов «Манас». К примеру одним из таких мест является большая скала, известная как *Аккуланын Мамысы* (коновязный столб Аккулы). По преданию, здесь богатырь Манас привязывал своего коня

Аккулу (Wielecki 2020: 116). Рядом находится *Батыр Мазар* (погребение богатыря), который в основном посещают мужчины. Сюда периодически приходят *манасчи* (то есть сказители эпоса «Манас»), чтобы исполнить эпос (ПМА 2022: А. Жунусбаева).

В Нылды-Ата также находятся священные деревья, одно из которых известно как *Жалгыз Терек* (одинокое дерево). Нам неизвестны связанные с этим деревом фольклорные сюжеты, так что его священный статус остается необъясненным. Отметим, что в тюркской культуре, особенно у кыргызов, одиноко стоящие деревья в засушливых районах часто воспринимаются как сакральные объекты (Табалдыев 2011: 283). В разных частях Кыргызстана можно найти множество считающихся священными деревьев, которые также называют *жалгыз терек*. Кыргызский народ придает особое значение деревьям, что объяснимо в условиях недостатка растительности (Samakov, Berkes 2017: 438).

Другим священным деревом в Нылды-Ата является *Кут Дарак* (благословенное дерево), также известное как *Нылды Атанын жайкы конушу* (летний приют Нылды Ата). Это дерево символизирует возрождение: оно продолжает расти, несмотря на то что ствол его упал и изогнут. Здесь посетители приносят жертвы, сюда приходят перед важными начинаниями, такими как начало новой работы или покупка чего-либо (ПМА 2022: А. Жунусбаева).

Один из священных водоемов в этой местности называется *Канykей Ана Мазары* (могила матери Канykей). В народных сказаниях этот родник связывают с Канykей — женой Манаса. По преданию, именно этой водой Канykей излечила Манаса (ПМА 2022: С. Бакытбекова). Согласно легендам, вода из этого родника обладает целебными свойствами, способна излечить множество болезней. Здесь есть и другие родники, вода которых, как считается, также обладает целебными свойствами.

В Нылды-Ата находятся три священные пещеры. Причины, по которым эти объекты воспринимаются как сакральные, неизвестны, однако считается, что в одной из этих пещер Нылды-Ата исцелил раненого Манаса (ПМА 2022: А. Жунусбаева). Чтобы получить исцеление, исполнить желаемое, посетители остаются в этих пещерах на ночь.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ КЫРГЫЗОВ И СВЯЩЕННЫЙ КОМПЛЕКС НЫЛДЫ-АТА

Вера в священные места у кыргызов является важной частью культурной и религиозной традиции, представляющей собой синтез традиционной тюркской религии и ислама. Традиционная тюркская религия, в которой развит культ предков, культ неба и природных сил, играет значительную роль в формировании этих убеждений (Polat 2018: 84). В ходе истории кыргызский народ подвергался влиянию различных религиозных учений,

включая зороастризм, буддизм, манихейство и христианство (Ярков 2002: 17–24), что сделало верования кыргызов многослойными и сложными.

Как и многие другие тюркские народы, кыргызы верят, что мир населен духами, которых они называют ээ. Эти духи являются хранителями природных объектов, таких как горы, озера, холмы, деревья и скалы. Вера в духов порождает стремление к уважению и защите природных объектов, что помогает сохранять экологическую устойчивость. Люди совершают жертвоприношения духам ээ, стремясь умилостивить их и получить поддержку, избегают осквернения священных мест, чтобы не навлечь на себя беду (The Sacred Sites... 2004: 11). Подобные верования способствуют сохранению священных мест и окружающей среды вообще, поэтому можно сказать, что святые места играют важную роль в поддержании экологического баланса.

Помимо духов природы, кыргызы глубоко уважают духов предков (*арбаков*). Эти духи играют значительную роль в жизни кыргызов, так как их помощь считается важной для благополучия семьи. Кыргызские верования сохраняют отчетливые следы анимизма. Так, даже в XX в. кыргызы связывали неизлечимые болезни с воздействием сверхъестественных сил и духов. Эти духи могли быть хозяевами определенных мест или *арбаками*. Болезни объяснялись неуважением к духам, поэтому для исцеления посещали священные места, где, как считалось, обитали духи. Шаманы и традиционные целители утверждают, что получают знания от *арбаков* и приходят к священным местам, чтобы научиться лечить больных (Молчанова и др. 2011: 117).

Согласно кыргызским верованиям, *арбаки* после смерти продолжают наблюдать за своими родственниками и ожидают от них внимания, поэтому кыргызы посещают могилы и проводят определенные ритуалы. Считается, что *черные арбаки* могут приносить несчастья, а *белые* — добрые духи, которые помогают живым, так что кыргызы стараются чтить души умерших предков, чтобы угодить им (Ünal 2017: 340–341). Шаманы и традиционные целители также обращаются за помощью к *арбакам* во время ритуалов (Somfai Kara et al. 2007: 58). Считается, что духи воинов, государственных деятелей, писателей, поэтов и других уважаемых людей обладают особой силой, поэтому их могилы посещают как святые места. Это особый тип священных мест в кыргызской традиционной культуре. В традиционных тюркских верованиях высокие горы и источники также считаются местами обитания добрых духов (Kalafat 2012: 38), что может быть одной из причин паломничества в Ылды-Ата.

Несмотря на влияние различных факторов, благодаря которым складывается представление о сакральности Ылды-Ата, основной является вера в *арбаков*. Поскольку считается, что сам Ылды-Ата был народным целителем, люди приходят сюда прежде всего за исцелением. В казахской культуре, например, известные целители, *бакшы* (шаман) и акыны могут восприниматься как святые, со временем в связи с биографией таких личностей

может сформироваться культовое место (Ларина 2018: 85). После смерти таких людей их могилы превращаются в центры паломничества (Стасевич 2013: 280). Похожее явление наблюдается и у кыргызов. Однако, в отличие от казахов, кыргызы не считают каждого выдающегося человека *олуя* (святой) (Стасевич 2013: 285). Вероятно, Нылды-Ата воспринимается не как святой, а как уважаемый предок. Кроме того, отсутствие могилы на территории священного места Нылды-Ата, а также наличие природных объектов и связей с эпосом «Манас» позволяют предположить, что происхождение этого места уходит корнями в доисламский период. В исторической перспективе, вероятно, вокруг пещер, камней, источников и деревьев, расположенных здесь, формировались различные предания. Отсутствие могилы религиозной личности в таких местах обычно объясняется предполагаемым или реальным контактом уважаемого человека с данной территорией (Стасевич 2013: 290). Таким образом, вера в то, что один из самых почитаемых кыргызами героев, Манас, был здесь исцелен, скорее всего, стала важным фактором сакрализации места. В святилище также есть места, связанные с эпосом «Манас», который стал объединяющей идеологией для кыргызов после обретения независимости (Polat 2019: 60). Приезжающие просят помощи у *арбака* Манаса, которого считают одним из самых могущественных духов, часто обращаясь к нему за поддержкой и защитой в молитвах.

Доисламские верования и ограниченные возможности медицины в Кыргызстане также способствуют тому, что люди продолжают посещать священные места с целью исцеления. Как отмечал Г. П. Снесарев, в советское время многие обращались за помощью к святым местам, шаманам из-за несовершенства современной медицины (Снесарев 1976: 31–33). Традиционные верования кыргызов сохраняются и в наши дни, особенно в свете экономических и социальных проблем, с которыми сталкивается страна.

Сакральное место Нылды-Ата расположена на горе. Почитание гор как святых мест вообще широко распространено среди тюркских народов. Согласно китайским записям, еще во времена гуннов тюрки считали некоторые горы священными, совершали жертвоприношения и заключали договоры, поднимаясь на их вершины (İnan 1986: 48–49). У кыргызов также есть священные горы, и, вероятно, гора Нылды-Ата была одной из них. Расположенные здесь природные элементы, такие как деревья, вода, камни, обладающие целебными и чудотворными свойствами (Tanyu 1973: 76), также считаются сакральными.

Высота — один из факторов, благодаря которому горы считаются священными: у тюрков, как и у многих народов, высокие горы воспринимаются как места, близкие к Богу. Посетители священных мест в Кыргызстане также упоминают об этом[1]. Некоторые кыргызы считают, что посещение

[1] Ср.: в современной Анатолии (Турция), чтобы вознести молитву о дожде, поднимаются на высокие горы (Eroglu 2017: 182).

святых мест не противоречит исламу — по их мнению, сила этих мест дарована Аллахом. Некоторые полагают, что на возвышенности чаще приходят *арбаки*, поэтому молитвы там более эффективны. Они также подчеркивают, что такие представления не являются свидетельством многобожия — помощи просят не у *арбаков*, а у Аллаха (ПМА 2022: А. Жунусбаева).

Кочевой образ жизни кыргызов также оказал влияние на почитание природных объектов. Из-за трудностей доступа к религиозным и медицинским специалистам кыргызские общины развивали собственные формы верований и народной медицины (Polat 2019: 253). Шаманы и целители, проживавшие на высокогорьях, часто выполняли функции и священников, и врачей, что объясняет многовековую традицию почитания таких мест, как Нылды-Ата.

Как известно, в примитивных верованиях, связанных с культом предков, существует представление о том, что предки пребывают в божественной вселенной. Эта вселенная представляет собой пустоту между миром живых и миром мертвых. Считается также, что такие места, как дверные пороги, пещеры, отверстия, скальные полости и возвышенные точки, являются зонами пересечения двух различных миров. По этой причине во многих культурах сложились особые ритуалы, связанные с этими точками (Demirzhi 2024: 24). Наличие подобных точек в священном месте Нылды-Ата, возможно, привело к тому, что в древности оно считалось святым местом, связанным с культом предков.

## КЫРГЫЗСКИЙ ИСЛАМ И СУФИЗМ

В Кыргызстане большинство людей, посещающих святые места, являются мусульманами. Однако среди них нет единства в том, являются ли такие паломничества проявлением *ширка* (политеизма). Это разногласие связано с различиями в понимании ислама, поэтому здесь необходимо уделить внимание некоторым особенностям исламизации кыргызов.

Известно, что ислам начал распространяться в Средней Азии с VII в. Кроме того, в период Караханидов ислам активно принимали тюрки, однако процесс собственно усвоения ислама, глубокой исламизации как у тюрков, так и у кыргызов был весьма долгим и продолжается до сих пор. Длительность процесса исламизации кыргызов обусловлена множеством факторов, среди которых кочевой образ жизни и распространение ислама через суфиев.

Согласно историческим источникам, исламизация кыргызов началась в VI–X вв. (Жусубалиев 2016: 67). Однако в этот период причины принятия ислама зачастую сводились к стремлению кыргызских беев и манапов сблизиться с центральной властью и к экономическим выгодам (Erşahin 1999: 406). Кыргызы, принявшие ислам, сохраняли свои традиционные верования. Так, в источниках XIX в. отмечается, что кыргызы, будучи

мусульманами, не знали основных догм ислама и даже имени пророка (Поярков 1891: 21–25; Schuyler 1876: 137).

Сообщения о недостаточных знаниях кыргызов в области ислама, сохранении шаманистских ритуалов и даже о совершении молитвы без чтения дуа относятся и к XX в. (Баялиева 1981: 31–32). Таким образом, несмотря на более чем тысячелетний период исламской истории, кыргызы продолжают сохранять элементы доисламских верований.

Как уже было сказано, на формирование религиозного мировоззрения кыргызов повлияли различные факторы. Их детальное рассмотрение требует отдельного масштабного исследования. Здесь будет дано краткое объяснение исламского мировоззрения кыргызов в общем контексте распространения ислама у тюрков.

Понимание ислама среди тюрков исторически развивалось в двух основных направлениях: ортодоксальном и гетеродоксальном. Ортодоксальный ислам обычно представлял собой официальную точку зрения оседлых групп и государства, тогда как гетеродоксальное понимание было характерно для кочевых групп (Ocak 1996: 79). В дальнейшем гетеродоксальный ислам под влиянием таких народных суфиев, как Ахмет Ясави, приобрел мощное влияние, что способствовало развитию культа святых (Ocak 1996: 80).

Одним из ключевых элементов гетеродоксального ислама является суфизм. Несмотря на то что знакомство тюрков с исламом произошло через арабов, интерес к этой религии усилился благодаря иранцам, акцентировавшим мистицизм. Изначально тюрки сблизились с исламом через иранских суфиев, позднее появились тюркские суфии, которых часто называли *ата* или *баба* (в обоих ударение на второй слог). Со временем этим распространителям ислама стали приписывать происхождение от пророка (Melikoff 1993: 169). Важную роль в этом процессе сыграло отсутствие официального статуса культа святых в исламе (Абашин, Бобровников 2003: 7). Основной причиной здесь является интерес тюрков к шаманизму, для которого характерен определенный мистицизм. Именно поэтому у гетеродоксальной интерпретации ислама, особенно среди кочевых тюрков, отсутствует тщательно разработанная письменная основа. Это понимание представляет собой мифологическую интерпретацию, основанную на племенных традициях. Кроме того, исламские правила и практики, которые трудно было соблюдать в суровых условиях кочевой жизни, в гетеродоксальном исламе не прижились (Ocak 2013: 42–49).

Ключевой характеристикой гетеродоксального ислама является его синкретизм. Благодаря этой особенности гетеродоксальный ислам усваивал различные верования, с которыми сталкивался, интегрируя их в свою структуру (Ocak 2013: 52). Именно поэтому в каждом регионе, где проживали тюркские народы, от Балкан до Средней Азии, сохраняются традиция посещения святых мест и культ святых.

Тюрки, познакомившиеся с шаманизмом, буддизмом и манихейством, испытали влияние их мистицизма. Оно отразилось также на восприятии ислама. Основным фактором, привлекшим тюрков к исламу, тоже стала его мистическая сторона, воплощенная в суфизме. Тюрки часто принимали ислам под воздействием рассказов о чудесах. Например, в произведении «Зия аль-кулуб» описывается, как исламский миссионер Исхак Ходжа повлиял на кыргызов. Согласно тексту, кыргызы страдали от засухи. Исхак Ходжа вознес молитву, после чего из горы забил источник. Кыргызы поселились в этом районе, постепенно приняв ислам (Кыргыздардын жана… 2002: 159). Аналогичные мотивы встречаются в рассказах о том, как тот или иной тюркский бек принял ислам. В этих рассказах святые принимают облик оленя во время охоты, подают знаки через сны или совершают другие чудеса, благодаря которым неверующие тюрки обращаются в ислам.

Вместе с тем синкретический характер гетеродоксального исламского мировоззрения позволил включить в народный ислам многочисленные элементы, не относящиеся к традиционному. Шаманистские, христианские, буддистские и иудаистские верования обретали исламскую форму и интегрировались в культ святых. Ярким примером являются истории о христианских святых: в ранний период Османской империи эти сюжеты были переосмыслены как мусульманские. Например, культ Хызра у тюрков соотносится с христианским святым Георгием. Кроме того, многие рассказы о суфии XIII в. Баба Илиасе имеют сходство с историями о христианских святых Феодоре и Георгии, ранее почитавшихся в тех же регионах, где, как считается, жил Баба Илиас (Parladır 2010: 222).

Аналогичная ситуация наблюдается и в Кыргызстане: святые места, связанные с исламскими персонажами, такими как пророк Сулейман или имам Али, были переосмыслены после принятия ислама. Известно, что после исламизации верования тюрков в духов-хранителей (*ийе*) были перенесены на святых (*авлия*) или наставников (*пир*) (Somfai Kara 2008: 41). Например, Камбар-Ата, почитаемый кыргызами как покровитель лошадей, стал ассоциироваться с конюхом имама Али (Polat 2022: 48). Аналогичным образом почитаемые места, такие как Кочкор-Ата и Чолпон-Ата, связанные с пастушеством, также могли быть исламизированы. Это подтверждается наличием святых мест с именами, такими как Чобан-Ата, Чобан-Деде и Чобан-Баба (от чабан (чобан) — ‘пастух’), не только в Кыргызстане, но и в других тюркских регионах (Boratav 2012: 51–52). В Туркменистане и Казахстане есть также святые места под названием Кочкор-Ата, самого персонажа считают покровителем мелкого рогатого скота (Литвинов 2006: 207). Это также свидетельствует о связи Кочкор-Ата с доисламскими верованиями тюркских обществ Центральной Азии. Таким образом, гетеродоксальное понимание ислама у тюрков имеет ярко выраженный синкретический характер, что позволяет успешно трансформировать элементы неисламских верований в исламские формы.

Вместе с тем культ святых можно рассматривать как потребность человеческого разума, которому трудно воспринять строгое единобожие. По этой причине обычный человек стремится создать посредников между собой и Творцом. Это явление объясняется сохранением потребности в божественных сущностях, характерной для доисламских верований (Терлецкий 2007: 83). Такая потребность трансформировала концепцию тавхида, превратив святых в заступников, пребывающих между верующими и Аллахом (Ларина 2018: 88). Таким образом, культ святых, вероятно, является результатом духовных и прагматических нужд, связанных с элементами доисламских верований.

Взаимодействие кыргызов с суфиями чаще всего основывалось на мистических и прагматических мотивах. Рассказы о суфиях способствовали формированию убежденности в том, что совершенные ими молитвы и прочитанные дуа обладают большей ценностью перед Аллахом. По этой причине кыргызы обращались к суфиям для исцеления, поиска потерянных вещей и в связи с прочими практическими поводами. Более того, считалось, что амулеты, изготовленные из кусочков одежды суфия, способны защитить детей от болезней (Abdıkulova 2014: 519). Это привело к тому, что суфии, воспринимаемые народом как обладатели сверхъестественных сил, со временем стали исполнять функции гадателей, провидцев и целителей (что ранее было характерно для шаманов). Впрочем, выполняя такие функции, суфии одновременно подражали шаманам и использовали исламские молитвы. Подобные явления наблюдались и в XIII в., в период монгольского завоевания Анатолии. В это время некоторые анатолийские дервиши использовали элементы шаманских практик, таких как гадания и колдовство, чтобы повлиять на монголов. В свою очередь, монгольские шаманы также начали копировать действия суфиев, чтобы завоевать уважение среди мусульман (Koprulu 1996: 3). Эти и подобные случаи взаимного заимствования между мусульманскими и немусульманскими духовными лидерами способствовали формированию гетеродоксального понимания ислама. В результате народное благочестие, развивавшееся на этой основе, сохранилось до наших дней без обсуждения соответствия его традиционным исламским нормам.

## ТРАДИЦИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВА В КЫРГЫЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Дискуссии о феномене паломничества в исламском мире разворачиваются вокруг понятий «официальный ислам» и «народный ислам». Официальный ислам, как правило, представляет собой догматически ориентированное понимание религии, распространенное среди религиозно образованных слоев населения (Стасевич 2022: 553). Народный ислам, несмотря на то что в теории опирается на канонический, на практике включает в себя внеисламские культурные традиции и обычаи. В кыргызском

обществе также существуют сторонники как народного, так и официального ислама. Священные места часто рассматриваются сторонниками официального ислама как свидетельство ширка (Терлецкий 2007: 73–74). Согласно исламским учениям, все дается только Аллахом, и просить следует лишь у него. Те, кто не считает традицию паломничества противоречащей исламу, утверждают, что они молятся в священных местах исключительно Аллаху и поэтому их действия не могут быть расценены как ширк. Они также подчеркивают, что такие места созданы Аллахом и наделены им особой благодатью, благодаря чему молитвы в этих местах обладают чудодейственной силой и быстрее достигают Аллаха (Стасевич 2013: 290).

Одним из вопросов, который мы задавали во время исследования, был вопрос об отношении представителей ислама и традиционных верований к посещению *мазаров*. Из 332 опрошенных 85,9 % идентифицировали себя как мусульмане; 7 % отнесли себя к последователям тенгрианско-шаманистских верований; оставшиеся заявили, что являются атеистами или принадлежат к последователям других вероисповеданий. На вопрос «Является ли посещение священных мест допустимым с точки зрения ислама?» ответы распределились следующим образом: 17,6 % — полностью не согласны, 12,1 % — не согласны, 43,5 % — не определились, 25,2 % — согласны, 1,6 % — абсолютно согласны. По этим результатам видно, что значительная часть участников не имеют определенного мнения по поводу соответствия посещения *мазаров* исламским нормам. Однако, несмотря на то что эти люди считают себя мусульманами, они продолжают посещать *мазары*. Это явление, как было упомянуто выше, характерно для гетеродоксального и народного ислама. Понимание ислама у кыргызов также развивалось в этом направлении, и такие культурные элементы, как традиция посещения священных мест, продолжали существовать в сочетании с исламом.

В кыргызском обществе уважение к предкам занимает важное место. По этой причине молодежь, даже если не согласна с мнением или действиями старших, обычно не выражает несогласие. Подобное отношение наблюдается и в вопросе о священных местах. На вопрос анкеты «Верите ли вы в чудеса, связанные со священными местами?» положительно ответили 48,6 % респондентов, 51,4 % высказались отрицательно. Участники группы, давшие отрицательный ответ, отметили, что посещают священные места либо под давлением представителей старшего поколения, либо в поисках решения своих проблем. Таким образом, традиция посещения священных мест в Кыргызстане обусловлена влиянием национальной культуры и традиций, передающихся от старшего поколения. Это явление также демонстрирует, насколько важную роль играет национальная культура в восприятии ислама кыргызским обществом.

В последние годы в Кыргызстане усилилась деятельность исламских групп, финансируемых из-за рубежа. Одной из наиболее активных

является пакистанская группа «Даватчылар», представители которой ходят по домам с миссионерскими целями. Однако их подход основывается не на глубоком и осознанном понимании ислама, а на поверхностном и формалистическом его восприятии (Aydar 2014: 512). Это вызывает негативную реакцию у части кыргызского населения, которое воспринимает такую деятельность как регрессивную и неприемлемую. Более того, среди молодежи стал складываться негативный взгляд на ислам, что в будущем может привести к ряду социальных проблем. Некоторые члены группы «Даватчылар» отвергают и традицию посещения священных мест. Один из участников исследования, принадлежащий к этой группе, высказал следующее мнение:

> Традиция паломничества — это ширк. Люди, которые лечат там, например *көзү ачыктар* (ясновидящие. — *Н. Ж., Э. А.*), *бакшы* и *шайыки*, являются обманщиками. Наши предки, жившие в советское время, выросли под влиянием атеистической идеологии и были далеки от ислама. Поэтому они сохраняли такие традиции. Однако благодаря «Даватчылар» я узнал истину об исламе. Такие традиции — это грех (ПМА 2023: К. Сыдыков).

В последние годы количество людей, считающих посещение святых мест противоречащим исламу, увеличивается. Впрочем, в целом в кыргызском обществе образ жизни индивидов формируется в соответствии с повседневными и ритуальными нормами, принятыми в семье (Стасевич 2019: 39). По этой причине как сторонники классического ислама, так и приверженцы традиционных верований, за редкими исключениями, не подвергают обсуждаемую религиозную практику жесткой критике.

В Кыргызстане святые места не следует рассматривать исключительно в религиозной плоскости, так как в стране также ведутся дискуссии о соотношении религиозной и национальной идентичностей. Известно, что ислам в Кыргызстане сильнее укоренен в южных регионах, жители которых считаются более исламизированными и ортодоксальными (Стасевич 2018: 78). Это связано с тем, что южная часть Кыргызстана находится ближе к религиозно-культурным центрам Мавераннахра (Жусубалиев 2016: 110). Кроме того, переход к оседлому образу жизни на юге произошел раньше, чем на севере. Вследствие этого в северных регионах сохранились элементы традиционных верований. В кыргызском обществе жители юга критикуют северян за отдаленность от ислама и близость к русской культуре. В свою очередь, северные кыргызы считают себя «истинными» и критикуют южан за их близость к арабской культуре из-за исламского влияния. Этот разрыв проявляется и в отношении к святым местам. На юге Кыргызстана святых мест, связанных со значимыми для исламской традиции личностями, больше (Стасевич 2013: 285); на севере особое внимание уделяется святым местам, связанным с местными и национальными героями.

Вместе с тем святые места, связанные с такими национальными персонажами, как Манас, Алмамбет, Эр-Табылды, Калыгул и др., способствуют развитию национальной идентичности и культуры. В постсоветский период в процессе формирования национальной идентичности Манас был выдвинут как общий для кыргызов герой. Мавзолей его в Таласе стал важным местом паломничества. Даже те, кто считает посещение святых мест проявлением ширка, положительно относятся к посещению мавзолея Манаса (Стасевич 2018: 80). Короче говоря, национальные элементы влияют на религиозные дискуссии вокруг феномена посещения святых мест и в некоторых случаях способствуют поддержке таких паломничеств.

Одной из важных тем, связанных с традицией посещения святых мест у кыргызов, являются причины таких визитов. Святые места обычно посещают в поисках исцеления от болезней, избавления от сглаза или иного негативного воздействия. Такие формулировки отражают беспомощность посетителей и их интерес к мистицизму. Некоторые паломники обращаются в больницы, но, не обретя там исцеления, прибегают к иррациональным методам. Другие отправляются к святым местам, чтобы привлечь удачу, найти спутника жизни или устроиться на работу. Такие люди имеют выраженную склонность к мистике. Кроме того, здесь можно встретить специальных людей, выполняющих ритуалы. Иногда это могут быть хранители святых мест (*шайыки*), в той же роли выступают *эмчи*, *көзү ачык*, *бубу* или *бакшы*. Считается, что эти люди обладают *кыргызчылык касийети*. *Касийет* описывается как сверхъестественная сила. Считается, что люди, обладающие *кыргызчылык касийети*, наследуют силу от своих предков (Aitpaeva 2008: 71–77). Эта способность во многом схожа с шаманской, поскольку предполагается, что шаманские способности тоже передаются по наследству (İnan 1986: 76). Некоторые обучаются этим навыкам у других специалистов. Многие из этих ритуальных специалистов указывали, что начали свою деятельность под давлением духов (Aitpaeva 2008: 74–75).

В некоторых случаях такие специалисты способствуют созданию новых святых мест. Например, такой ритуальный специалист может утверждать, что получил указание от духов очистить какую-либо территорию (обычно источник, родник), рассказывает о его чудодейственных свойствах. Затем он начинает исполнять обязанности хранителя (*шайыка*) этого места (Стасевич 2013: 298). Бывший *шайык* Нылды-Ата Жениш Кудакеев рассказывал, что во сне он получил указание очистить источник под названием Көз-Булак. Сейчас уход за этим священным местом осуществляет невестка Ж. Кудакеева — госпожа Аида, которая заявляет, что не проводит ритуалы и не обладает какими-либо сверхъестественными способностями (в отличие от самого Ж. Кудакеева). Она также отметила, что посетители часто приводят с собой ритуальных специалистов, таких как *молдо* или *көзү ачык* (ПМА 2022: А. Жунусбаева).

Названные ритуальные специалисты оказывают значительное влияние на традицию посещения святых мест в Кыргызстане. Это связано с тем, что среди них есть как сторонники ислама, так и приверженцы традиций предков. Некоторые специалисты опираются на традиционные обряды, другие включают в свои ритуалы исламские элементы, такие как арабские молитвы, тасбих или зикр. Однако знания многих специалистов об исламе остаются поверхностными. По этой причине люди с более глубокими исламскими знаниями часто называют таких специалистов шарлатанами (ПМА 2023: К. Сыдыков; Penkala-Gawecka 2014: 64). Аналогичная ситуация наблюдается и в отношении традиционных методов, применяемых *көзү ачык* или *шайыками*. Многие считают этих ритуальных специалистов шарлатанами. Основным фактором здесь является польза, «эффективность»: те, кто посетил святое место и почувствовал улучшение, чье желание осуществилось, продолжают паломничества. Те, кто не получил ожидаемого результата, называют эту традицию бессмысленной (ПМА 2023: Т. Түгөлбаев). На вопрос анкеты «Доверяете ли вы деятельности Ордо, Шайык, Бюбю, Бакши, Көзү ачык и т. д.?» были получены следующие ответы: 17,9 % ответили, что категорически не доверяют, 25,6 % — не доверяют, 19,8 % выбрали вариант «не определился», 33,2 % доверяют, 2,9 % полностью доверяют. Как видно, и число тех, кто доверяет ритуальным специалистам, и количество людей, которые им не доверяют, довольно большие.

Важную роль в традиции посещения святых мест играют требования, которые ритуальные специалисты выдвигают для посетителей. Некоторые настаивают на проведении обряда жертвоприношения. Другие направляют паломников к определенному святому месту и пр., сопровождая их и проводя ритуалы там. В любом случае ритуальные специалисты собирают с паломников деньги на жертвенных животных и транспорт.

Во время исследования некоторые специалисты, с которыми столкнулись авторы данной статьи, также предъявляли материальные требования. Кроме того, некоторые специалисты, утверждающие, что обладают способностью *көзү ачык*, предлагали авторам «посмотреть будущее», но предсказания оказались ошибочными. Аналогично многие посетители сообщают, что потратили деньги на ритуалы, но не получили никакой пользы. Из-за распространенности подобных эпизодов можно утверждать, что доверие к таким специалистам снижается.

Кыргызы обычно посещают священные места с целью исцеления. Как было отмечено, соответствие этих мест исламским нормам является дискуссионным вопросом, однако для страдающих от болезней и отчаявшихся людей религиозные правила теряют значение. Из ранних этнографических описаний известно, что кыргызы обращались за исцелением как к бакшы, так и к моллам (Литвинов 2006: 139). Иными словами, несмотря на то что кыргызы являются мусульманами, они с давних

времен совмещали традиции предков с исламом. Эта практика сохраняется и в наши дни. Кроме того, когда речь идет о национальных символах, в частности о Манасе, религиозные правила отходят на второй план.

## ПАЛОМНИКИ И ЦЕЛИ ПАЛОМНИЧЕСТВА

В кыргызском обществе нет установленных сроков для посещения сакральных мест. Визиты происходят в любое время года, в зависимости от погодных условий и климата. Однако те, кто знаком с сакральными местами и посещал их ранее, считают целесообразным приезжать сюда по четвергам. Нылды-Ата чаще всего посещают весной, когда погода более благоприятна (ПМА 2022: А. Жунусбаева; ПМА 2023: Б. Рахманов).

Священные места — это особые пространства, где люди устанавливают связь с божественным, поэтому паломники считают необходимым подготовиться к визиту и физически, и духовно. Они верят, что необходимо очиститься от негативных мыслей, приезжать с чистыми намерениями и что это способствует осуществлению желаемого. Кроме того, важно быть не только духовно чистым, но и физически: перед походом в священные места совершается омовение.

Как уже было указано, среди причин для паломничества к священному месту наиболее распространены поиск исцеления, желание завести детей или исполнение различных желаний. Однако есть места, которые посещают с какой-либо специальной целью. Например, к некоторым камням в Нылды-Ата приходят в поисках исцеления от заболеваний, связанных с почками, глазами, некоторыми другими органами (ПМА 2022: А. Жунусбаева).

Многие люди, приходящие в священные места с целью исцеления, утверждают, что обращались к врачам в больницы, но улучшения не было, и это заставило их искать помощь в святых местах. Очевидно, что такие люди приходят сюда обычно из-за безысходности. Вероятно, на эту ситуацию влияют такие факторы, как недостаточное развитие здравоохранения в Кыргызстане и экономические трудности. Г. П. Снесарев отмечает, что в советский период люди стали обращаться к врачам вместо шаманов для лечения сердечно-сосудистых заболеваний и других недугов (Снесарев 1976: 31–33). Даже те, кто идентифицирует себя как мусульмане и считает посещение таких мест ширком, вынуждены прибегать к этому средству от безысходности, не получив помощи от официальной медицины (ПМА 2023: Б. Рахманов). Известно, что в прошлом кыргызские народные целители лечили пациентов, приводя их в священные места (Баялиева 1972: 138). Сейчас так поступают последователи как исламской религии, так и традиционных кыргызских верований, что демонстрирует, как прежние практики сохраняются и адаптируются в современном контексте.

В Нылды-Ата приезжают и те, кто желает завести детей. Эта категория посетителей часто стесняется рассказать о целях своего приезда, поскольку в кыргызском обществе бездетные мужчины и женщины подвергаются осуждению. Считается, что женщины без детей могут принести несчастье своему окружению (Polat 2019: 65). В Кыргызстане существует поверье, что бездетные женщины не должны участвовать в свадебных церемониях или ритуалах, связанных с детьми. Это объясняется тем, что бездетность рассматривается как большая трагедия для самой женщины и всей ее семьи (Стасевич 2019: 40).

Женщины, желающие забеременеть, проводят различные ритуалы в Нылды-Ата. Некоторые из них приводят с собой женщин, у которых много детей, чтобы получить от них *бату* (благословение) (Молдокулова 2016: 44). Некоторые ночуют на священных местах, пьют воду из источников, приносят жертвы и угощают других. Также существует представление, что избавлению от бездетности способствует катание по земле в сакральных местах (о чем упоминается в эпосе «Манас») (İnan 1992: 6).

Еще одной причиной посещения священных мест является стремление к спокойствию и благополучию. Многие приезжают после пережитой катастрофы, какого-то стресса, чтобы вновь обрести мир и стабильность или чтобы сохранить свое хорошее текущее состояние. Наиболее распространенным у посещающих сакральное место с этой целью является ритуал *түлөө*. В жертву приносят овцу или ягненка, мясо животного готовят и разделывают на священном месте. Считается, что чем больше людей участвует в этой трапезе, тем более значительным будет эффект ритуала (Aitpaeva 2006: 121). Среди причин, по которым приезжают в Нылды-Ата, есть и иные: избавление от алкоголизма, поиски работы, желание вступить в брак или выражение благодарности и т. п.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Территория Нылды-Ата представляет собой комплекс священных объектов, включающий деревья, родники, пещеры и камни, с каждой из категорий и отдельными объектами связаны определенные фольклорные сюжеты. Эти легенды имеют разные версии, неизвестно, основаны они на реальных событиях или являются плодом вымысла. Со временем, по мере исчезновения оригинальных источников информации и изменений в устных рассказах, могут возникать новые легенды, адаптированные к восприятию новых поколений.

Священное место Нылды-Ата является важным элементом кыргызской культурной и религиозной идентичности. Оно представляет собой синтез традиционных доисламских верований, влияния суфизма и местных интерпретаций ислама. Особое место занимают природные

объекты — пещеры, источники, камни и деревья, которые рассматриваются как сакральные и к которым кыргызы обращаются за помощью в решении своих проблем.

Священная территория Нылды-Ата особенно ценна благодаря своей связи с эпосом «Манас» — важным элементом культурного наследия Кыргызстана. Присутствие объектов, связанных с «Манасом», усиливает символическое значение Нылды-Аты для кыргызской культуры и национальной идентичности. Каждый год манасчи приезжают сюда, чтобы исполнить эпос. Это способствует сохранению не только самого эпоса, но и традиций его исполнения, играя важную роль в сохранении национальной культуры и самосознания.

Изучение традиции паломничества показало: у кыргызов сохраняются представление об *арбаках* и духах-хранителях (ээ), что обусловливает восприятие священных мест как мест взаимодействия с потусторонними силами. Это подтверждается тем, что даже в условиях усиления исламизации общества значительная часть респондентов продолжает посещать *мазары*, считая такие паломничества традицией предков, не противоречащей исламу.

Нылды-Ата, как и другие священные места, играет важную роль в поддержании духовного, социального и культурного баланса в кыргызском обществе. Это свидетельствует о том, что сакральные места служат не только религиозными, но и культурными символами, способствующими сохранению уникального наследия кыргызского народа.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА 2022 — полевые материалы авторов; Кыргызстан, Таласская обл., г. Талас, ноябрь 2022 г.; информанты: Аида Жунусбаева, 1975 г. р., Максат Турдубек, 1966 г. р., Сонун Бакытбекова, 1943 г. р.

ПМА 2023 — полевые материалы авторов; Кыргызстан, Иссык-Кульская обл., г. Иссык-Куль, январь 2023 г.; информанты: Бектур Рахманов, 1981 г. р., Кайрат Сыдыков, 1979 г. р., Тимур Түгөлбаев, 1981 г. р.

*Абашин С. Н., Бобровников В. О.* Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / отв. ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 3–17.

*Айтпаева Г.* Касиеттүү Нылды-Ата. Бишкек: М Максима, 2006. 92 с.

*Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 171 с.

*Баялиева Т. Д.* Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе: Илим, 1981. 101 с.

*Бегалиева А. С.* Культурный туризм в Кыргызской Республике: история и перспективы развития. Бишкек: Макспринт, 2013. 344 с.

*Жусубалиев А.* Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Бишкек: Тдф жана Ошму ТФ басылмалары, 2016. 320 с.

*Каратаев О., Эралиев С.* Кыргыз этнографиясы боюнча сөздүк. Бишкек: Бийиктик, 2005. 380 с.

Кыргыздардын жана Кыргызстандын тарыхый булактары / түз. К. Жусаев, А. Мокеев, Д. Сапаралиев. Бишкек: Ктму, 2002. 370 с.

*Ларина Е. И.* Культовые места в историческом сознании казахов: фактор идентификации // Судьба кочевых обществ в индустриальном и постиндустриальном мире. СПб.: Алетейя, 2018. С. 85–118. (Труды исторического факультета МГУ. Вып. 122. Сер. II: Исторические исследования; т. 70).

*Литвинов В. П.* Религиозное паломничество: региональный аспект: (на примере Туркестана эпохи Средневековья и Нового времени). Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2006. 377 с.

*Маничкин Н. А.* Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов. М.: Смарт Ивент, 2020. 264 с.

*Молдокулова Д. Т.* Кыргыздардын салттык журум-турум маданияты (XIX кылымдын аягы — XX кылымдын башы). Бишкек: Ж. Т. Сарыбаев басмаканасы, 2016. 150 с.

*Молчанова Е. С., Айтпаева Г. А., Тен В. И., Кога П. М.* Целительство и официальная психиатрия Кыргызской Республики: возможности взаимодействия // Этнологические исследования по шаманству и другим традиционным верованиям и практикам. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 34–42.

*Огудин В. Л.* Нижний ярус мироздания или культовые пещеры Ферганы. Бишкек: Раритет, 2013. 356 с.

*Поярков Ф.* Из области киргизских верований // Этнографическое обозрение. 1891. Т. 4, № 11. С. 20–43.

*Снесарев Г. П.* Шаманы и святые в Средней Азии // Наука и религия. 1976. № 12. С. 31–35.

*Стасевич И. В.* Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 3 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. С. 270–301.

*Стасевич И. В.* Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 76–88.

*Стасевич И. В.* Обряды жизненного цикла в современной киргизской культуре: следование традициям и зарождение новых практик // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 38–50.

*Стасевич И. В.* Роль паломничества в формировании религиозной идентичности (на материалах казахской культуры) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2022. № 2. С. 550–562.

*Табалдыев К. Ш.* Древние памятники Тянь-Шаня. Бишкек: V.R.S. Company, 2011. 319 с.

*Терлецкий Н. С.* Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб.: Наука, 2007. Вып. 1 / отв. ред. Р. Р. Рахимов. С. 71–98.

*Ярков А. П.* Очерк истории религии в Кыргызстане. Бишкек: Салам, 2002. 95 с.

*Abdıkulova R.* Kırgız toplumunda sufizm geleneği: örf-adetlere ve edebiyata yansımaları // Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 2014. Sayı 35. S. 513–531.

*Aitpaeva G.* The phenomenon of sacred sites in Kyrgyzstan: interweaving of mythology and reality // Conserving cultural and biological diversity: the role of sacred natural sites and cultural landscapes / eds by T. Schaaf, C. Lee. Paris: UNESCO, 2006. P. 118–123.

*Aitpaeva G.* Kyrgyzchylyk: Searching new paradigms for ancient practices // Anthropological journal of European cultures. 2008. Vol. 17, no. 2. P. 66–83.

*Aydar H.* Kırgızistan'da dindarlaşma tirendi problemler, öneriler // Türk dünyası bilgeler zirvesi: Gönül sultanları buluşması. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Akdeniz Haber Ajansı Yayınları, 2014. S. 497–536.

*Boratav P. N.* Türk mitolojisi: Oğuzların — Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi. Ankara: Bilgesu yay, 2012. 129 s.

*Demirzhi K.* Antik inançların izinde. İstanbul: Kronik kitap, 2024. 160 s.

*Dıykanbaeva M.* Kırgız atalar kültü ve Kırgız atalar kültünün yaşayan kültüre etkileri: dokt. tezi. Ankara, 2009. 401 s.

*Eroglu A. H.* Geleneksel Türk inanışları // Halk inanışları el kitabı / ed. D. Arık, A. H. Eroglu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017. S. 174–210.

*Erşahin S.* Kırgızların İslamlaşması üzerine bazı mülahazalar // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1999. Cilt 39, sayı 1. S. 393–438.

*İnogamova Z.* Keeping the sacred secret: pilgrims voices at sacred sites in Kyrgyzstan // Nature, space and the sacred: Transdisciplinary perspectives / eds by S. Bergmann et al. New York: Routledge, 2009. P. 265–279.

*İnan A.* Tarihte ve bugün Şamanizm — materyaller ve araştırmalar. Ankara: Ttk yayınları, 1986. 236 s.

*İnan A.* Manas destanı. İstanbul: Meb basımevi, 1992. 183 s.

*Kalafat Y.* Altaylardan Anadolu'ya inanç göçü. Ankara: Berikan yayınları, 2012. 244 s.

*Koprulu M. F.* Türk-Moğol Şamanizminin tasavvufî İslâm tarikatları üzerindeki tesiri // Bilig: Bilim ve Kültür Dergisi. 1996. Sayı 1. S. 1–8.

*Melikoff İ.* Uyur idik uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik araştırmaları / çev. T. Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993. 289 s.

*Ocak A. Y.* Türk sufiliğine bakışlar. İstanbul: İletişim yayınları, 1996. 264 s.

*Ocak A. Y.* Türkler, Türkiye ve İslam. İstanbul: İletişim yayınları, 2013. 208 s.

*Parladır H. S.* Heterodoksi Türk halk İslamı ve evliya kültü: dokt. tezi. İzmir, 2010. 327 s.

*Pembeci B. İ.* Kırgızistan mezar ziyaretleri // Folklor/Edebiyat. 2014. Cilt 20, Sayı 77. S. 101–112.

*Penkala-Gawecka D.* The way of the shaman and the revival of spiritual healing in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan // Shaman. 2014. Vol. 22, no. 1–2. P. 57–81.

*Polat K.* Geleneksel Türk dini inançları // Dinler Tarihi I–II / ed. M. Alıcı, S. Turan. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018. S. 79–106.

*Polat K.* Beşikten Mezara Kırgız Türkleri. Ankara: Berikan Yayınları, 2019. 318 s.

*Polat K.* Türk kültüründe pir/sahip inanışı ve Kırgız kültüründeki yansımaları // 20. uluslararası Türk dünyası sosyal bilimler kongresi (18–20 Ekim 2022 Bişkek/Kırgızistan), Kongre Bildiri Kitabı / ed. K. Şahin, S. Kol, A. Kırksekiz, M. T. Yıldırım. Bişkek: S. n., 2022. Cilt 1. S. 41–51.

*Samakov A., Berkes F.* Spiritual Commons: Sacred Sites as Core Of Community-Conserved Areas in Kyrgyzstan // International Journal of The Commons. 2017. Vol. 11, iss. 1. P. 422–444.

*Schuyler E.* Turkistan, notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja. New York: Scribners, Armstrong & Company, 1876. Vol. 2. 463 p.

*Somfai Kara D*. Mazár, avagy az animista természetkultusz a Kirgiz nepi İszlámban // Ethnolore. 2008. Kötet 25. P. 40–53.

*Somfai Kara D*. Conflict between traditional and modern muslim practices // Acta Ethnographica Hungarica. 2016. Vol. 61, iss. 2. P. 469–481.

*Somfai Kara D., Hoppal M., Sipos J.* The Sacred Valley of Jay Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang, China // Shaman. 2007. Vol. 15, no. 1–2. P. 47–68.

*Tanyu H.* Dinler tarihi araştırmaları. Ankara: Aü Basımevi, 1973. 149 s.

The Sacred Sites of Kyrgyzstan / eds by Ch. K. Dyikanova, T. K. Dyikanov, J. B. Samanchina. Bishkek: Community and Business Forum, 2004. 182 p.

*Ünal A.* Kırgız Türklerinde ölüm ve ölüm öncesi inanışlar // Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 2017. Sayı 42. S. 339–351.

*Wielecki K. M.* The spirit that permeates the human soul: anthropology, national epic, and nation-building in Kyrgyzstan // Facing challenges of identification: ınvestigating identities of Buryats and their neighbor peoples / eds by K. M. Wielecki, I. Peshkov. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020. P. 99–131.

## REFERENCES

Abashin S. N., Bobrovnikov V. O. [The temptations of the cult of saints (instead of an introduction)]. *Podvizhniki islama. Kul't svyatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze* [In devotees of Islam: the cult of saints and sufism in Central Asia and the Caucasus]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2003, pp. 3–17. (In Russian).

Abdıkulova R. [Sufi tradition in Kyrgyz society: in non-religious traditions and literary]. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* [Journal of Studıes in Turkology], 2014, iss. 35, pp. 513–531. (In Turkish).

Aitpaeva G. *Kasiettүү Nyldy-Ata* [Sacred Nyldy-Ata]. Bishkek: M Maxima Publ., 2006, 92 p. (In Kyrgyz).

Aitpaeva G. The phenomenon of sacred sites in Kyrgyzstan: interweaving of mythology and reality. *Conserving cultural and biological diversity: the role of sacred natural sites and cultural landscapes*. Paris: UNESCO, 2006, pp. 118–123. (In English).

Aitpaeva G. Kyrgyzchylyk: Searching new paradigms for ancient practices. *Anthropological journal of european cultures*, 2008, vol. 17, iss. 2, pp. 66–83. (In English).

Aydar H. [Religious trends in Kyrgyzstan: Problems and recommendations]. *Türk dünyası bilgeler zirvesi: gönül sultanları buluşması* [*Turkic world wise men summit: meeting of heart sultans*]. Eskisehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Akdeniz Haber Ajansı Yayınları Publ., 2014, pp. 497–536. (In Turkish).

Bayalieva T. D. *Doislamkie verovania i ih perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic beliefs and their survivals among the Kyrgyz]. Frunze: Ilim Publ., 1972, 171 p. (In Russian).

Bayalieva T. D. *Religioznyye perezhitki u kirgizov i ikh preodoleniye* [Religious survivals among the Kyrgyz and their overcoming]. Frunze: Ilim Publ., 1981, 101 p. (In Russian).

Begalieva A. S. *Kul'turnyy turizm v Kyrgyzskoy Respublike: istoriya i perspektivy razvitiya* [Cultural tourism in the Kyrgyz Republic: history and development perspectives]. Bishkek: Maksprint Publ., 2013, 344 p. (In Russian).

Boratav P. N. *Türk mitolojisi: Oğuzların — Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi* [Turkish mythology: The mythology of the Oghuz — Anatolian, Azerbaijani, and Turkmen Turks]. Ankara: Bilgesu yay Publ., 2012, 129 p. (In Turkish).

Demirzhi K. *Antik inançların izinde* [In the footsteps of ancient beliefs]. Istanbul: Kronik Kitap Publ., 2024, 160 p. (In Turkish).

Dıykanbaeva M. *Kırgız atalar kültü ve Kırgız atalar kültünün yaşayan kültüre etkileri: dokt. tezi* [Kyrgyz ancestors cult and the effects on living culture: diss. doct.]. Ankara, 2009. (In Turkish).

Eroglu A. H. [Traditional Turkish beliefs]. *Halk inanışları el kitabı* [Handbook of folk beliefs]. Ankara: Grafiker Yayınları Publ., 2017, pp. 174–210. (In Turkish).

Erşahin S. [Some considerations on the islamization of the Kyrgyz]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Ankara University Faculty of Theology Journal], 1999, vol. 39, iss. 1, pp. 393–438. (In Turkish).

Inan A. *Tarihte ve bugün Şamanizm — materyaller ve araştırmalar* [Shamanism in history and today — materials and researchs]. Ankara: Ttk yayınları Publ., 1986, 236 p. (In Turkish).

Inan A. *Manas destanı* [Epic of Manas]. Istanbul: Meb basımevi Publ., 1992, 183 p. (In Turkish).

Inogamova Z. Keeping the sacred secret: pilgrims voices at sacred sites in Kyrgyzstan. *Nature, space and the sacred: Transdisciplinary perspectives*. New York: Routledge, 2009, pp. 265–279. (In English).

Kalafat Y. *Altaylardan Anadolu'ya inanç göçü* [Migration of beliefs from Altai to Anatolia] Ankara: Berikan yayınları Publ., 2012, 244 p. (In Turkish).

Karatayev O., Eraliev S. *Kyrgyz etnografiyasy boyuncha sozdük* [Dictionary of Kyrgyz ethnography]. Bishkek: Biiktik Publ., 2005, 380 p. (In Kyrgyz).

Koprulu F. [The Influence of Turkic-Mongol Shamanism on Sufi Islamic Orders]. *Bilig: Bilim ve Kültür Dergisi* [Bilig: Journal of Science and Culture], 1996, no. 1, pp. 1–8. (In Turkish).

*Kyrgyzdardyn jana Kyrgyzstandyn tarykhyy bulaktary* [Historical sources of the Kyrgyz and Kyrgyzstan]. Bishkek: Ktmu Publ., 2002, 370 p. (In Kyrgyz).

Larina E. I. [Sacred sites in the historical consciousness of the Kazakhs: a factor of identification]. *Sudba kochevykh obshchestv v industrialnom i postindustrialnom mire* [The fate of nomadic societies in the industrial and post-industrial world]. St. Petersburg: Aleteyya Publ., 2018, pp. 85–118. (Proceedings of the Historical Faculty of Moscow State University. Iss. 122. Series II: Historical Research; vol. 70). (In Russian).

Litvinov V. P. *Religioznoe palomnichestvo: regionalny aspekt (na primere Turkestana epokhi srednevekovya i novogo vremeni)* [Religious pilgrimage: a regional perspective (using the example of Turkestan in the medieval and modern periods)]. Yelets: YEGU im. I. A. Bunina Publ., 2006, 377 p. (In Russian).

Manichkin N. A. *Shamanizm i dukhovno-magicheskie praktiki kyrgyzov* [Shamanism and spiritual-magical practices of the Kyrgyz]. Moscow: Smart Ivent Publ., 2020, 264 p. (In Russian).

Melikoff İ. *Uyur idik uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik araştırmaları* [We were sleeping, they warned us: Alevi-Bektashi studies]. İstanbul: Cem Yayınevi Publ., 1993, 289 p. (In Turkish).

Molchanova E. S., Aitpaeva G. A., Ten V. I., Koga P. M. [Healing and official psychiatry in the Kyrgyz republic: possibilities of cooperation]. *Etnologicheskiye issledovaniya po shamanstvu i drugim traditsionnym verovaniyam i praktikam* [Ethnological research on shamanism and other traditional beliefs and practices]. Moscow: IAE RAN Publ., 2011, pp. 34–42. (In Russian).

Moldokulova D. T. *Kyrgyzdardyn salttyk jurum-turum madaniyaty (XIX kylymdyn ayagy — XX kylymdyn bashy)* [Traditional behavioral culture of the Kyrgyz (end of the 19th — beginning of the 20th century)]. Bishkek: Zh. T. Sarybaev Basmakhanasy Publ., 2016, 150 p. (In Kyrgyz).

Ocak A. Y. *Türk sufiliğine bakışlar.* [Views on Turkic Sufism]. Istanbul: Iletishim yayınları Publ., 1996, 264 p. (In Turkish).

Ocak A. Y. *Turkler, Turkiye ve Islam* [The Turks, Turkey and Islam]. Istanbul: Iletishim yayınları Publ., 2013, 208 p. (In Turkish).

Ogudin V. L. *Nizhniy yarus mirozdaniya ili kultovye peshchery Fergany* [The lower tier of the universe or sacred caves of fergana]. Bishkek: Raritet Publ., 2013, 356 p. (In Russian).

Parladır H. S. *Heterodoksi Türk halk İslamı ve evliya kültü: dokt. tezi* [Heterodoxy Turkish folk Islam and wali cultus: diss. doct.]. İzmir, 2010, 327 s. (In Turkish).

Pembeci B. İ. [Visits to Graves in Kyrgyzstan]. *Folklor/Edebiyat* [Folklore/Literature], 2014, vol. 20, iss. 77, pp. 101–112. (In Turkish).

Penkala-Gawecka D. The way of the shaman and the revival of spiritual healing in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. *Shaman*, 2014, vol. 22, no. 1–2, pp. 57–81. (In English).

Polat K. [Traditional Turkish religious beliefs]. *Dinler Tarihi I–II* [History of Religions I–II]. Istanbul: Lisans Yayıncılık, 2018, pp. 79–106. (In Turkish).

Polat K. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri* [From the Cradle to the Grave: Kyrgyz Turks]. Ankara: Berikan Yayınları Publ., 2019, 318 p. (In Turkish).

Polat K. [The belief in Pir/Tutelary deity in Turkish culture and its reflections in Kyrgyz culture]. *20. uluslararası Türk dünyası sosyal bilimler kongresi (18–20 Ekim 2022 Bişkek/Kırgızistan) Kongre Bildiri Kitabı* [Proceedings of the 20th International Congress of social sciences of the Turkic World (18–20 October 2022 Bishkek/Kyrgyzstan)]. Bishkek: S. n., 2022, vol. 1, pp. 41–51. (In Turkish).

Samakov A., Berkes F. Spiritual Commons: Sacred Sites as Core Of Community-Conserved Areas in Kyrgyzstan. *International Journal of The Commons*, 2017, vol. 11, no. 1, pp. 422–444. (In English).

Snesarev G. P. [Shamans and saints in Central Asia]. *Nauka i religiya* [Science and Religion], 1976, no. 12, pp. 31–35. (In Russian).

Somfai Kara D. [Mazar — an animistic cult of nature in the Kyrgyz popular Islam]. *Ethnolore*, 2008, vol. 25, pp. 40–53. (In Hungarian).

Somfai Kara D. Conflict between traditional and modern muslim practices. *Acta ethnographica Hungarica,* 2016*,* vol. 61, iss. 2, pp. 469–481. (In English).

Somfai Kara D., Hoppal M., Sipos J. The sacred valley of Jay Ata and a Kirghiz shaman from Xinjiang, China. *Shaman*, 2007, vol. 15, no. 1–2, pp. 47–68. (In English).

Stasevich I. V. [The Practice of worshiping sacred objects and items in the traditional and modern culture of Kazakhs and Kyrgyz (In the context of studying the cult of saints)]. *Tsentralnaya Aziya: Traditsiya v usloviyakh peremen* [Central Asia: Tradition in conditions of change]. St. Petersburg: MAE RAN Publ., 2013, iss. 3, pp. 270–301. (In Russian).

Stasevich I. V. [Contemporary Kyrgyzstan: re-ıslamization or revival of national culture]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2018, no. 2, pp. 76–88. (In Russian).

Stasevich I. V. [Life cycle rituals in contemporary Kyrgyz culture: adherence to traditions and the emergence of new practices]. *Kunstkamera*, 2019, no. 2 (4), pp. 38–50. (In Russian).

Stasevich I. V. [The role of pilgrimage ın the formation of a religious identıty (on the basis of the Kazakh culture)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Vestnik of Saint Petersburg University. History], 2022, vol. 67, no. 2, pp. 550–562. (In Russian).

Tabaldyev K. Sh. *Drevnie pamyatniki Tian-Shanya* [Ancient monuments of Tian Shan]. Bishkek: V.R.S. Company Publ., 2011, 319 p. (In Russian).

Tanyu H. *Dinler tarihi araştırmaları* [Studies in the history of religions]. Ankara: Au Basımevi Publ., 1973, 149 p. (In Turkish).

Terletskiy N. S. [Places of Pilgrimage and Worship and Pre-Islamic Traditions in Central Asia]. *Tsentralnaya Aziya: Traditsiya v usloviyakh peremen* [Central Asia: Tradition in conditions of change]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, iss. 1, pp. 71–98. (In Russian).

*The Sacred Sites of Kyrgyzstan*. Bishkek: Community and Business Forum, 2004, 182 p. (In English).

Unal A. [Beliefs about death and pre-death in Kyrgyz Turks]. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* [Journal of Studıes in Turkology], 2017, iss. 42, pp. 339–351. (In Turkish).

Wielecki K. M. The spirit that permeates the human soul: Anthropology, national epic, and nation-building in Kyrgyzstan. *Facing Challenges of Identification: Investigating Identities of Buryats and Their Neighbor Peoples*. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Publ., 2020, pp. 99–131. (In English).

Yarkov A. P. *Ocherk istorii religii v Kyrgyzstane* [A history of religion in Kyrgyzstan]. Bishkek: Salam Publ., 2002, 95 p. (In Russian).

Zhusubaliev A. *Kyrgyzdardyn mysulmandashuu tarykhy* [*The History of Islamization of the Kyrgyz*]. Bishkek: TDF Zhana Oshmu TF Basylmalary Publ., 2016, 320 p. (In Kyrgyz).

Submitted: 14.11.2024
Accepted: 03.04.2025
Article published: 01.07.2025