

СВІТОВІ РЕЛІГІЇ ТА КИПЧАЦЬКИЙ СОЦІУМ

Одним з важливих аспектів життя кочівників була релігія. Традиційною релігією кипчаків був тюрко-монгольський шаманізм. Крім того, у Дашт-і Кипчак дістали поширення світові релігії. Історія релігій у Дашт-і Кипчак досліджена П. Голденом [Голден 2008]. Питання поширення християнства серед кипчаків висвітлено у студіях О. Осіпяна, В. Спінеєм та П. Голденом [Осіпян 2005; Spinei 2008; Голден 2008]. Мусульманський вплив був досліджений Ю. Худяковим, В. Костюковим, І. Ізмайловим [Худяков 2004; Костюков 2006; Измайлов]. Проте досі не була розглянута історія світових релігій у Дашт-і Кипчак у комплексі. Власне цьому присвячена ця студія.

Важливим індикатором цивілізаційної та етнічної належності у Середньовіччі була релігія. Проте кочівники, попри свою любов до переймання досвіду сусідів, у релігійній сфері були досить консервативними. Процес інтеграції кипчаків до угорського суспільства почався у першій половині XIII ст., коли угорські католицькі місіонери почали масово навертати кипчаків до християнської віри. Можливо, цьому сприяла політична воля хана Бортца-Бейбарса та його сина Мемброка [Осіпян 2005, № 2, 5]. Єпископом Грана Робертом були хрещені кумани у кількості 15 тисяч [Осіпян 2005, №2, 4]. У Рубрука є згадка про кумана, якого він зустрів у Сараї і який заспівав *Salvete domini*. Але це був куман з Угорщини, тобто куман, навернений до християнства у Куманській єпископії поблизу Угорського королівства [Осіпян 2005, №2, 6; Paloczi-Horvat 1989, 78–82; Голубовский 1889]. Більш дієвим було проповідування християнства в самій Угорщині.

На жаль, діяльність православних місіонерів у половецькому степу не відображена у джерелах. Є тільки поодинокі згадки про кипчацьких аристократів Василя Половчина, Данила, Ізая Білюковича, Романа Кзіча,

Юрія Кончаковича. Поширення християнства серед кипчаків мали сприяти шлюби кипчацьких хатун із руськими князями, а також велика кількість руських полонених у степу [Осіпян 2005, №1, 10, 22–23]. Проте християнізуватись мали тільки ті кипчаки, які залишились на Південному Кавказі [Голден 2008, 326; Осіпян 2005, №1, 12]. Починаючи з часів Давида Будівника, грузини проводили цілеспрямовану політику християнізації своїх сусідів. Але вона була дієвою тільки на території Грузинського царства. У “Житті царя царів Давида” вказано, що усі кипчацькі мігранти охрестилися [Життя царя царей Давида 1998]. Але подібний факт був зафіксований і в Угорщині. Проте, навіть перебуваючи в Угорщині протягом кількох десятиліть, вони зберігали свої звичаї та релігію [Paloczi-Horvat 1989, 50–51, 78–82].

Римська курія навіть була вимушена відправити до Угорщини легата і примусити частину угорських куманів та кипчаків під час сейму Тетені прийняти католицизм. Швидше за все, прийняття християнства від грузинів обмежувалось формальним визнанням Ісуса Христа Богом, після чого останній був включений до язичницького пантеону поряд з Тенгрі. Необхідно було кілька поколінь, щоб кипчаки асимілювалися та осіли. Лише за часів цариці Тамар нащадків кипчаків Отрока почали називати “колишніми”. Подібні процеси відбулися пізніше і в Угорщині [Paloczi-Horvat 1989, 78–82; Голден 2008, 326; Голубовский 1889; Осіпян 2005, №1, 8–10, 17–19].

Прийняття християнства було вигідне тільки кипчацькій верхівці, оскільки зміцнювало владу правителя. Їхні ж піддані продовжували залишатися вірними традиційним віруванням. Багато кипчацьких аристократів, попри вплив християнства, були поховані разом із конем і слугами [Жуанвиль 2007, 118]. Ісус Христос був для кипчаків лише одним із багатьох богів.

Прийняття християнства якимось із вождів, швидше за все, означало його політичну орієнтацію [Осіпян 2005, №1, 17–19].

Попри активну діяльність католицьких місій у Східній Європі, їхні успіхи були досить скромними. В Улусі Джучі існувало не більше десятка католицьких монастирів, п'ять у містах і п'ять у степах. Сарайська кустодія в основному обслуговувала купців та емісарів Заходу [Осіпян 2005, №1, 15–17]. Більш дієвим було проповідування християнства в самій Угорщині. Для кипчаків було характерне зростання ролі землеробства і майнове розшарування в їхньому суспільстві. Внаслідок змін у суспільстві та адаптації до оточуючого населення кумани позбавлялись пережитків язичницьких вірувань [Paloczki-Horvat 1989, 78–82].

Як справедливо зауважив О. Осіпян, серед кипчаків проживали алани [Осіпян 2005, №1, 5]. Окрім того, християнином був зіх (правитель) з Тмутаракані [Аннинский 1940, 78]. Те, що Ріхард згадував, що алани не схизматики, а зіх-адиге з Матархи був насправді “поганим християнином”, могло мати політичне забарвлення. Цей же мандрівник називав волзьких болгар язичниками, які прагнули прийняти покровительство Римської курії [Аннинский 1940, 78–81]. Необхідно зауважити, що Вільгельм Рубрук називав болгар найбільш злими (тобто затятими) сарацинами. Це свідчить про те, що Ріхард досить грубо спотворив дійсність. Ал-Гарнаті вказував, що для болгар був характерний мусульманський месіанізм. За даними оповіді, болгар були названі тими, хто стоїть на варті мура Іскандера зу-л-Карнайна проти народів Йаджудж і Маджудж, тобто Гога та Магога [Гарнати 1971; Рубрук 1957, 116].

Православні християни почали свою діяльність на узбережжі Чорного моря задовго до католиків, і принаймні на узбережжі Черкесії православ'я мало міцні позиції. У надчорноморських зіхів-адиге могли існувати пережитки дохристиянських вірувань. Проте подібне було характерним і для Русі XI–XII ст., і чомусь ніхто не ставив під сумнів належність русів до православно-візантійської співдружності націй [Аннинский 1940, 78; Константин Багрянородный 1991, глава 42]. При цьому варто зауважити, що грузинські царівни з доброї волі укладали шлюби з представниками аланської аристократії. Попри те що алани продо-

жували зберігати язичницькі пережитки, історія християнства серед кавказьких та донських аланів у XIII ст. налічувала вже кілька століть [Аннинский 1940, 78–81].

Навіть у дунайських та буджацьких куманів, де християнізація мала бути найбільш потужною, серед кипчаків було поширене поклоніння тваринам. Про це повідомляли Робер де Кларі та Бонкомпаньйос. Подібно до інших язичників вони обожнювали природу [Голден 2008, 320]. За влучним припущенням О. Осіпяна, християнство сприймалося більшістю кипчаків у спрощеній формі, яку розробили купці для зручності свого бізнесу [Осіпян 2005, №1, 20–21]. Необхідно зазначити, що масове навернення кипчаків до християнства грецького та латинського обряду почалося вже за монгольського володарювання. Кипчаків як осілих мешканців було зафіксовано в Судаку грецьким синасарем та арабськими мандрівниками. Ібн Батута називав надчорноморських кипчаків християнами. Причиною такої зміни у світогляді могли бути воєнна поразка від монголів та збідніння кочівників. Переходячи до осілості, вони мали забути свої колишні вірування і зануритись у лоно авраїмістичних релігій. Крим був одним із регіонів поширення християнства в Дашт-і Кипчак, оскільки перебував на перехресті торгових шляхів і його релігійна культура була поліконфесійною [Осіпян 2005, №2, 14]. Католики також активно діяли в Криму. Для населення Улусу Джучі було створено вікаріат Аквілонської Татарії. У Криму діяла кустодія Хозарія. Завдяки проповідницькій діяльності домініканців та францисканців була створена Кафійська єпископія [Осіпян 2005, №2, 15–16].

Серед куманів у Болгарії були відомі вожді з християнськими іменами Петро та Йона [Stoyanow 2002; Albrici 1874, 949–950]. Кипчацькі ватажки у Болгарії, як, наприклад, Георгій Тертер, приймали християнські імена й асимілювалися серед болгарської знаті подібно йому. Серед відомих куманів були Дорман та Куделін, Шишман та Георгій Тертер [Павлов 2000]. Схожу ситуацію можемо спостерігати також і на Русі. Куман Сангор (кипчак Сомогур), згаданий П'єрано Карпіні як наближений володимиро-суздальського князя, був православним, але знав степові культові практики [Осіпян 2005, №1, 8].

Маємо зазначити, що кипчаки пе-

ред контактом з народами Східної та Південно-Східної Європи вже мали досвід знайомства з християнством. За даними арабських джерел, до прийняття ісламу серед огузів були християни. Підставою для цих тверджень є імена огузьких ватажків Мікаела та Ісраїла [Артамонов 2001, 575]. У зв'язку з цим згадка про несторіанство кунів не має нас дивувати [Minorsky 1942, 29–30]. У лоно авраїмічних релігій токуз-огузів мали ввести согдійські несторіанські проповідники. Останні продовжували місію, яку почали у Хорасані сирійські місіонери. Для нас на має виглядати дивним твердження китайських хроністів про християнство мешканців Кангюю, хоча, безумовно, його необхідно сприймати дуже критично [Кюннер 1961]. Абу Дулаф згадував про християнські храми у землях огузів поблизу Хорезму та у джикілів (чигилів) [Голден 2008, 332].

Кочівників у несторіанстві приваблювало те, що для того, щоб вважатися християнином, потрібно було тільки пройти обряд хрещення. Вони не шанували ікон та хреста. Марія для них не Богородиця, а людинородиця, Христос – людина з божественним духом. Проповідування християнства здійснювалося мандрівними попами (проповідниками). Кочівники були далекі від ієрархізованої структури християнської церкви XI–XIII ст. [Половець 2007, 73–75]. На відміну від православних, несторіани не забороняли своїм вірним споживати кумис та м'ясо під час постів. Для кочівників це було дуже важливо, оскільки пости, прийняті у православних та католиків, були неможливі для кочівників внаслідок іншого способу життя.

Несторіани виявилися здатними до компромісів з язичниками. Так, вони прийняли Небесний мандат Чингісхана. Влада монгольського правителя у них була сакралізована, а Тенгри замінив християнський Бог [Юрченко 2006, 340–343]. Проте результати християнізації у кочівників не були міцними і з появою мусульманських проповідників, які знайшли більш дієві аргументи, зникли [Агаджанов 1969, 163–210].

Релігійна ідентичність населення євразійських степів була дуже розмитою, оскільки населення центральноазійських степів перебувало на перехресті цивілізацій та культур. Куманський хан Йона, який мав біблійне ім'я, прийняте, можливо,

від болгар, між іншим, був похований за традиційним для куманів звичаєм [Жуанвиль 2007, 118]. Яскравий випадок був описаний Вільгельмом Рубруком. Мандрівник вказував, що кипчак, якого поховали, був охрещений, проте на пам'ять про нього забили 16 коней і їхні шкіри повісили на високих жердинах по чотири з кожної сторони світу, а на пагорбі перед померлим поставили кумис та м'ясо [Половець 2007, 71–72]. Попри християнізацію, традиційний обряд поховання коня та слуг разом із померлим у кипчаків зберігся. Прийняття християнства кочівниками було багато в чому лише формальним актом.

Помітним був вплив ісламу на світогляд кипчаків. Ісламізовані кипчаки мали кочувати по сусідству з мусульманськими країнами. Вже у 40-х рр. XI ст. один з кипчацьких ватажків прийняв іслам і одружився з сельджуцькою хатун. Укладаючи договори з Алп-Кара Ураном, Кадр-ханом та Алп-Дереком, хорезмійці могли бажати навернення останніх до ісламу [Голден 2008, 328]. Абу-л-Газі повідомляв, що за правління Ала ад-Діна Мухаммеда б. Текеша кангли дістали можливість посідати посади в державі й ставали мусульманами. Ще у середині XI ст. плем'я, яке кочувало між Баласагуном та Булгаром, було повернуто до ісламу. Очевидно, це одне з племен йемеків, які кочували від Іртиша до Ками [Костюков 2006, 445–446; Hudud al-Alam 1937, глава 18]. З часів правління Кадр-хана кипчаки укладають союз із хорезмійцями якраз проти кара-китаїв та інших центральноазійських кочівників. За даними ан-Насаві, кипчаки стали основою військ хорезмшаха [Насаві 1996, глава 77]. Хорезмійські війська, які після поразки Джелал ад-Діна розсіялись на Близькому Сході, Ібн ал-Адімом не вважалися мусульманами, оскільки здійснювали язичницькі обряди [Голден 2008, 325].

У Великоказакбаївському могильнику 2 (Кунашацький район Челябінської області) виявлено поховання кочівника, здійснене за мусульманським обрядом. Найбільш відомі з мусульманських поховань містяться в некрополях городищ Куїрик-Тобе (округа Отрара), Сарига, Такаліга (у Жетису). Мусульманські поховання зустрічались і на північній периферії степів (могильники Такталукчук, Покровський IV, Лебедівка VIII, Мамбетали-1) [Костюков 2006, 446].

Успіхи мусульманської пропаганди серед кипчаків були зафіксовані свідченнями Джіованні де Плано Карпіні та Бенедикта Поляка [Карпіні 1957, 41; Христианский мир... 2002, 111]. На думку Ю. Худякова, традиційний язичницький обряд поховання з конем зберігся тільки у західнокипчацьких (тобто східноєвропейських) та сибірських степах. На територіях кімаків-йемеків та в центральноазійських володіннях кипчаків дістав поширення інший обряд. Вже на початку XI ст. там перестали ховати вершника з конем. На Жаданівському, Другому Качирському та Леонтіївському могильниках воїнів ховали з кінською зброєю, зброєю та предметами побуту [Худяков 2004].

За монгольської доби поховання часто здійснювалися за обрядом інгумації з витягнутими руками головою на північний захід, а кінцівками на південний схід, тобто у бік Мекки. На пам'ятнику Жартас у Центральному Казахстані вже не було супроводжувального інвентарю. Померлих почали ховати в підбоях, які були оздоблені надмогильними конструкціями з сирцевої цегли та з огорожею. Зустрічалися навіть поховання в мавзолеях-гумбезах. Мешканці східних районів Кок-Орди за часів правління Джучидів вже перестали встановлювати балбали своїм предкам, втративши віру в їхню реінкарнацію [Худяков 2004].

Проте іслам у кипчаків подібно до християнства мав значну кількість язичницьких обрядів. Мамлюцькі словники зафіксували у кипчацьких мамлюцьких гвардійців залишки традиційних вірувань, зокрема поклоніння зіркам. Рашид ад-Дін повідомляв, що серед канглів існували відьмаки, які могли викликати дощ (ядамиші), а Джувейні стверджував, що чаклун (явчі) накликав зиму на монголів [Голден 2008, 321]. Ібн Арабшах, попри те що нащадки кипчаків були союзниками мамлюків, вважав їх тими, хто не мав правовір'я і не знав ісламу [Голден 2008, 325].

Для кочівників, які мешкали на території Великого степу, були характерні поліконфесійність та дотримання традиційних вірувань. Кипчаки, які ісламізувалися, привносили з собою віру у магічні ритуали та чаклунство. Одним з них була охорона від численних демонів, і для того у поховання клали колючі предмети. Це все вказує на синкретичність

ісламу в Улусі Джучі [Голден 2008, 319; Измайлов].

Навряд чи чимось від них у питаннях віри відрізнялись навернені до ісламу кочівники Дашт-і Кипчак. Навіть у містах Поволжя у підкурганних похованнях зустрічалися кістки коня та речі померлого. Мусульманський Аллах ставав для них головним богом, сонце, місяць та зірки вважалися його втіленням, проте кипчаки не забували обряду поховання у курганах зі зброєю. Окрім того, те, що численні статуї в степах Казахстану не були знищені за ісламської доби, свідчить про те, що вони продовжували мати сакральний статус для кочівників, хоч вони ще з кінця домонгольського періоду в Центральній Азії перестали вірити у перевтілення [Худяков 2004; Кляшторний, Султанов 2004, 240]. Пережитками язичництва в ісламі були екстатичні танці, які дозволялися в суфійській течії ісламу. Швидше за все, кипчацьке мусульманство обмежувалось визнанням Аллаха та пророка Мухаммеда, здійсненням хаджу, дотриманням посту у місяць рамадан, сплатою податку на користь бідних, а також п'ятикратною молитвою. Подібну формулу пізніше засвоїли казахи [Голден 2008, 329; Кляшторний, Султанов 2004, 240]. Аллах почав заміщувати Тенгірі, але тривалий час мусив співіснувати з ним. Не дивно, що у мамлюцьких словниках та "Кодекс Куманікус" слово "Тенгірі" було синонімом Аллаха. Мамлюкам, які до того самі нещодавно були язичниками, і цього було достатньо для визнання його мусульманином [Голден 2008, 323].

Місцеві боги та культу були замінені регіональними мусульманськими святими, такими як Баба Туклес, Сайід Ата, Сари Салтук та Наджм ад-Дін ал-Кубр. Сайїду приписували навернення хана Узбека до ісламу, і поряд з Бабама Туклесом він був ташкентським святым. За місцевими центральноазійськими легендами, Баба Туклес підтвердив могутність Аллаха у суперечці, коли його кинули до пічки. Цей сюжет знаходить відображення в авраїмічних релігіях, зокрема в іудаїзмі, де кількох хлопців помістили у вогонь. Д. де Візе приписує цьому сюжету шаманістське походження, тому що у Центральній Азії кам також мав пройти випробовування вогнем. Подібно язичницькому жерцю він підкорюється волі общини

і знищує язичницьке диво, увійшовши у вогонь. Поряд з цим люди здійснюють принесення в жертву барана, що відповідало монгольській традиції [Измайлов].

Місіонер Йоганка вказував, що мусульмани за часів його візиту не мали особливих преференцій над християнами, проте відзначав активне навернення до ісламу населення Баскардії [Аннинский 1940, 91–94]. У XIII–XIV ст. відбувалось активне заміщення язичницьких вірувань ісламом. Релігія у середині XIII ст. використовувалася швидше як ідеологічний прапор. При дворі Берке був муедзин, а сам він наказав спорудити у Солхаті соборну мечеть. У Сараї факіхи вивчали науку шаріату [Голден 2008, 323, 328–333]. Навряд чи ситуація змінилася за правління хана Узбека, якого вважають тим, хто ввів іслам як державну релігію. Поряд зі споруджуваними за наказом хана мечетями діяли католицькі храми та існували православні єпископії. Угорський домініканець Йоганка вказував, що сарацини ще перебувають під владою монголів, які не дозволяють їм чинити свавілля над представниками інших релігій [Аннинский 1940, 91–94]. Принцип релігійної толерантності зберігся і за часів Узбека, попри те що іслам був домінуючою релігією. Епоха мусульманського фанатизму розпочалась пізніше, за епохи великих емірів Едіге та Тамерлана.

Скромними були результати іудейського прозелітизму. Рабі Петах'я згадував, що у землі Кедар не було справжніх правовірних, а лише одні невірні та еретики. Однак у Криму засвідчено присутність караїмів. Мова цієї етнічної групи належить до кипчацьких мов. Серед тих, хто перейшов до осілости та прийняв іудаїзм караїмського напрямку, традиційні вірування були витіснені іудаїзмом. Проте, як і в “Кодекс Куманікус”, Бог позначався як Tengri [Голден 2008, 328].

В арабських джерелах печеніги часто називались тајусі. Цей термін позначав як зороастрійців, так і маніхеїв та язичників (у випадку зі скандинавами). Ал-Казвіні вказував, що серед тюрків були ті, що поклонялися вогню [Голден 2008, 311, 332]. Певний ідеологічний вплив Ірану на кочівників простежується за свідченнями писемних джерел. Імі та Імак в оповіді Гардізі Ю. Зуєв зіставляє із сюжетом давньоіранських вірувань про Йіму та

його брата Йімі. Сюжет про дракона мав бути запозичений також із давньоіранської міфології, де дракон Врітра бився проти Індри. Ці сюжети у кімаків мали бути запозичені тюрками у юечжів [Zuev 2004].

О. Прицак розшифровував ім'я Маніак в Анни Комніної як согдійське Mani-ax, тобто “товариш Мані” [Прицак 2008, 243]. Така етимологія може бути виправдана, оскільки у Кімацькому каганаті, вихідцями з якого були кипчаки, однією з провідних релігій було маніхейство. Необхідно зауважити, що ця релігія набула статусу державної в державі Токуз-Огузів. Тривалий час вона залишалась панівною в державах, які мали у своєму складі помітний токуз-огузький компонент. Так, у державі Кочо (Уйгурському ідикутстві в Турфані) до прийняття буддизму населення сповідувало маніхейство [Стеблева 2007, 73–76].

У Кімацькому каганаті принаймні чотири з семи племен були токуз-огузькими і вплив маніхейства також мав бути помітним. Це, своєю чергою, відбилось на племенах, які входили до складу цієї держави, і поширилось, окрім токуз-огузів, на інших тюрків. Недаремно араби – сучасники подій вказували, що більшість тюрків західноєвразійських степів є зіндіками (тобто маніхеями) [Кумеків 1972, 109–112; Голден 2008, 311, 333]. Ю. Зуєв справедливо зазначав, що у Центральній Азії маніхейство носило шаманістський одяг. Ця релігія досить легко адаптувалася до степових звичаїв, і вже каган Инан та Бачжо (Барчор, Бачжар) мали імена Йенчу та Йельбір, які, на думку Ю. Зуєва, були маніхейськими. Окрім того, у згадці єгипетських мамлюків про Місячного Батька (Ай-Ата) може бути простежений маніхейський сюжет, оскільки місяць відігравав помітне значення у доктрині маніхеїв [Zuev 2004].

Традиційні вірування не мали заважати маніхейству, а взаємно збагачували одне одного. Напередодні битви з русами Боняк здійснював камлання у формі вовчого витьта, таким чином він виступав як воєначальник та верховний жрець [Голден 2008, 312]. У писемних пам'ятках, які збереглись в оазах Східного Туркестану, поєднуються риси традиційних вірувань та маніхейство. Найвидатнішою пам'яткою є уйгурська “Книга ворожін” [Стеблева 2007, 75–89]. Ал-Казвіні згадував про манаванію серед тюрків [Голден 2008, 332]. Маніхеї були

ідеологічними супротивниками християн. Те, що Боняк спалив Видубицький монастир поблизу Києва та напав на ченців, може свідчити про значну напругу цієї боротьби [Ипатьевская... 1962, 223].

Ал-Бакрі згадував про те, що частина печенігів прийняли іслам і воювали з маджусі [Голден 2008, 333]. Ал-Гарнаті повідомляв про тюрків-магрібінців-шафіїтів поблизу володінь київського князя [Гарнати 1971]. Ці свідчення можна розшифрувати як те, що західні тюрки (печеніги) сприйняли шафіїтський мазхаб ісламської віри. Що стосується огузів, то серед них відбувались аналогічні процеси. Тільки частина з них стали мусульманами. Варто додати, що частина токуз-огузів, які переселились до західноєвразійських степів, були маніхеями. Сповідування цієї релігії перекидало місток до прийняття кочівниками світових релігій, оскільки вводило у свідомість поняття добра та зла в його авраїмічному розумінні.

Йоганн Шільтбергер, який відвідав Улус Джучі під час правління Едіге, повідомляв про якихось християн у країні Ібіссібур [Шильтбергер 1984]. Проте останні не обов'язково були християнами, оскільки у кипчацькій мові для позначення християн та буддистів використовувався один термін – таршайі [Голден 2008, 325]. Поширення буддизму серед кочівників почалося ще з часів Таспар-кагана (Тобохана) та Капаган-кагана, які, за даними

хроністів, були буддистами [Стеблева 2007, 23–24]. Швидкому поширенню буддизму сприяла велика адаптивність цієї релігії. Язичницькі боги тюркських та монгольських кочівників включалися у пантеон буддистів подібно до того, як поєднувались у світогляді кипчаків християнство чи іслам з язичництвом [Стеблева 2007, 85–86, 128–140].

Отже, місіонери будь-якої релігії, проповідуючи серед кочівників, мали враховувати місцеву специфіку. Кипчацькі племена, які були сусідами Русі та Болгарії, приймали православне християнство, а ті, що мешкали поблизу Угорщини, – католицизм. Звичайно, прийняття християнства ще не означало, що кипчаки повністю зрікалися своїх уявлень про потойбічний світ. Матеріали археологічних досліджень свідчать, що кипчацьких аристократів ховали разом із багатствами, кращими конями й воїнами. Також кипчаки продовжували споруджувати “бабів”. Ортодоксальний іслам кочівники не сприймали, і поширення ісламу, головним чином, відбувалося через суфіїв. На євразійських теренах найбільше прихильників мав ханіфітський мазхаб ісламу, оскільки він максимально враховував місцеві особливості. До монгольського завоювання іслам дістав поширення серед племен, які безпосередньо контактували з Хорезмом. Кочівники ховали своїх померлих за киблюю. Але іслам, як і християнство, у степах мав синкретичний характер.

ЛІТЕРАТУРА

- Агаджанов С.Г. *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии*. Ашхабад, 1969.
- Ахинжанов С.М. *Кыпчаки в истории средневекового Казахстана*. Алма-Ата, 1989.
- Голден П. Кипчаки средневековой Евразии: пример негосударственной адаптации в степи // *Монгольская империя и кочевой мир*. Кн. 1. Улан-Удэ, 2004.
- Голден П. Религия кыпчаков средневековой Евразии // *Степи Европы в эпоху Средневековья*. Т. 6: *Золотоордынское время*. Донецк, 2008.
- Голубовский П.В. *Половцы в Венгрии. Отдельный оттиск*. Киев, 1889.
- Джисованни де Плано Карпини. *История монгалов* // Вильгельм де Рубрук. *Путешествие в Восточные страны* / Пер. с лат. А.И. Малеина. Ред., вступит. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. Москва, 1957.
- Жан де Жуанвиль. *Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика* / Пер. со старофранц. Г.Ф. Цыбулько, под ред. А.Ю. Карачинского, науч. ред. Ю.П. Малинин. Санкт-Петербург, 2007.
- Жития царя царей Давида // *Символ. № 40*. (1998) // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XI/1080-1100/David/frametext1.htm>
- Измайлов И.Л. *Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения* // <http://www.sgu.ru/files/nodes/9810/08.pdf>
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. *Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье*. 2-е изд. Санкт-Петербург, 2004.

Костюков В.П. Культурные трансформации в урало-казахстанской степи начала II тыс. н.э. // **Археология Южного Урала. Степь.** Челябинск, 2006.

Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.

Кюнгер И.В. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. Москва, 1961 // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/china.htm>

Маркварт И. О происхождении народа куманов / Пер. А. Немировом // <http://steppe-arch.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml>

Осіян О. Поселения христианства серед половців XI–XV ст. // **Київська старовина.** №1–2. Київ, 2005.

Павлов П. Бунтари и авантюристы в средневековна България. Велико Търново, 2000 // http://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/

Половец В.М. Половці. Чернігів, 2007.

Прицак О. Коли і ким було написано “Слово о полку Ігоревім”. Київ, 2008.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. Москва, 1971 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frame-text1.htm>

<http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frame-text2.htm>

<http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Garnati/frame-eposl.htm>

Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. Москва, 2007.

Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. Санкт-Петербург, 2002.

Худяков Ю.С. О происхождении культуры средневековых кыпчаков // **Древности Алтая.** №12. Горно-Алтайск, 2004. // <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2004/12/17.html>

Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год / Перевод Ф.К. Бруна. Баку, 1984 // <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger/pred.phtml?id=1890> <http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger/frame-text1.htm>

<http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger/frame-text2.htm>

Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Издание критического текста, перевод с арабского, предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. Москва, 1996.

<http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frame-text1.htm> <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frame-text2.htm> <http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frame-text3.htm>

<http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frame-text4.htm>

<http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Nasawi/frame-text5.htm>

Юрченко А.Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. Санкт-Петербург, 2006.

Albrici monachi Triumfontinum Chronicon / Eddit P. Sheffer-Boichorst-1241 // Monumenta Germania Historiae Scriptores. T. XXIII. Hannover, 1874.

Minorsky V. Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. London, 1942.

Paloczi-Horvath A. Pechenegs, Cumans, Iasians. Steppe Peoples in Medieval Hungary. Budapest, 1989.

Spinei V. The Cumanic Bishopric: genesis and evolution: Genesis and Evolution // **The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans.** Leiden – Boston, 2008.

Zuev Yu. A. Se-Yanto Kaganate and Kimeks (Türkie ethnogeography of the Central Asia in the middle of 7th century) // **Shygys.** № 1–2. Almaty, 2004 // <http://www.turkicworld.org/>