

П.Б.Голден

РЕЛИГИЯ КЫПЧАКОВ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРАЗИИ*

Проблемы истории и культуры кыпчаков¹ многочисленны и разнообразны. Пасторально-кочевое, дописьменное общество кыпчаков в военной, политической, экономической, социальной и культурной областях сложными способами взаимодействовало с окружающими земледельческими государствами, но внутренняя его жизнь остается трудной для изучения. Все, что мы знаем о кыпчаках, почти всегда преломлено сквозь призму враждебности соседних земледельческих государств (Golden P.B., 1991, pp.132-157). Мы не имеем никаких документов, исходящих непосредственно из их родной степи. Кыпчаки ничего не сказали о себе сами. Один из наименее исследованных аспектов внутренней жизни кыпчаков – религия в период, предшествующий их массовому переходу к исламу. Кыпчаки, пока они были политически независимыми, никогда в массе не принимали эту, одну из “высших”, универсальных религий, хотя она имела некоторый успех у их соседей и современников – огузов и других племен (карлуков, ягма и пр.), входивших в государство Караханидов. Несмотря на то, что кыпчаки достигли состояния сложной, хотя и безгосударственной формы политической организации, импульсы к принятию монотеистической веры, которая, возможно, помогла бы усилить идеологические аргументы стремящихся к централизованной власти вождей и их “правительств”, были очень слабо выражены.

Любое обсуждение религий и религиозных преобразований в среде евразийских кочевников должно учитывать предостережение Ж.-П.Ру: “божества правителей не те же самые, что божества народов и племен; государь тяготеет к монотеизму, его подданные – к политеизму; независимые племена являются тотемистами и паратотемистами, в то время как при объединении они обязаны

признать своим великим предком или героем того, кто первоначально являлся единственным тотемом царского рода; одни опираются на шаманизм, другие же стараются его устранить или, как минимум, подчинить” (Roux J.-P., 1988, pp.514-515). Однако и здесь мы должны быть осторожны, не принимая это разделение слишком механистически, особенно применительно к Степи. Даже после исламизации нередко обнаруживались существенные различия между исламом элиты (часто уже оседлой и намного более открытый для мусульманской арабо-персидской культуры) и исламом их все еще глубоко вовлеченных в шаманизм соплеменников².

А.Рона-Таш в этом отношении находит различие между шаманизмом и тенгриизмом: последний представляет собой фактически единобожие, то есть такую систему верований, которая могла наиболее легко ассимилироваться в ту или иную мировую религию, проникшую из Восточного Средиземноморья. В качестве рабочей гипотезы он принимает, что “шаманизм принадлежит к категории народных религий и доминирует или доминировал в тех регионах, где не могли быть созданы развитые социальные структуры. Тенгриизм типичен для Степи. Здесь вначале иранские (скифы, сарматы), а затем алтайские народы, заселившие огромные пространства, вошли в единую социально-политическую структуру и создали централизованный аппарат управления, подчиненный особым образом *одному* властителю – кагану” (Róna-Tas A., 1987, p.34). Иными словами, на общем уровне есть различие между религиозными ориентациями государства и не имеющими государственности кочевыми социумами, а в более узком масштабе – между верхними стратами кочевого общества и рядовыми пастухами. Степень этого различия зависела от времени, места и уровня политического развития

* Перевод с англ. яз. В.П.Костюкова (Golden Peter Benjamin, 1998. Religion among the Qırçaqs of Medieval Eurasia// Central Asiatic Journal. 42/2, pp.180-237). Публикуемый здесь перевод содержит ряд авторских изменений и дополнений.

¹ Строго говоря, народ, являющийся предметом этой статьи, состоял из трех групп: куманов [Qumans] (мы будем использовать более знакомую латинскую форму “Cuman”), собственно кыпчаков [Qırçaqs] и канглы [Qangli]. Ради простоты мы будем называть всех их кыпчаками.

² Ср. комментарии М.Кёпрюлю относительно симбиоза суфизма и шаманистской практики (Köprülü M.F., 1993, pp.10-11). Девин ДеВииз выступает за более детальное определение соотношения “мировой” и “народной” религии (DeWeese D., 1994).

и интеграции, достигнутой тем или иным степным социумом. Политические и экономические связи, в любом случае, были двумя основными сферами, в которых главы племени или рода обладали определенной исполнительной властью и были уполномочены выступать от имени своей группы. В то время как взаимодействие племенных вождей и предводителей родов с оседлыми обществами увеличивалось, они начинали все больше отличать себя от рядовых соплеменников и все более выделялись из общества, в значительной степени эгалитарного. Они вступали в брачные союзы с элитой своих оседлых соседей (в частности, кыпчаки – с правителями Руси, Хорезма и Грузии) и, так или иначе, воспринимали культуру своих родственников со стороны жены. Нередко имело место давление, побуждающее их принять религию своих новых родственников (иногда это было условием брака). Все эти личные и политические факторы также должны быть приняты во внимание.

В настоящем исследовании будут подняты два взаимосвязанных вопроса: что мы знаем о традиционных религиозных верованиях кыпчаков и об “иностранных” религиях, под воздействие которых они подпали прежде, чем были включены в Империю Чингизидов? В Чингизидскую эпоху в религиозной сфере, хотя и не сразу, произошли существенные изменения, которые тоже будут рассмотрены. Выполнив эту задачу, мы попытаемся поместить то, что узнали, в некоторый контекст. Это приведет нас ко второму вопросу: почему кыпчаки не приняли ни одну из главных универсальных религий, пока они не были включены в Монгольскую Империю, и не были разрушены их традиционные политические структуры? Акцент будет сделан на домонгольском периоде. О переходе кыпчаков к исламу в монгольскую эпоху мы имеем отмеченное выше превосходное, исчерпывающее исследование Девина ДеВииза, и нет никакой нужды в том, чтобы вновь подробно рассматривать этот уже достаточно хорошо изученный сюжет. Вместе с тем, чтобы полностью вникнуть в означенные процессы, будет полезно привлечь несколько больше дополнительных материалов.

Происхождение и развитие кыпчакского союза – один из наиболее сложных вопросов кочевой, этнополитической и степной истории. Здесь мы лишь бегло коснемся источников по проблеме. Группировка кыпчакских племен первоначально

но была подконфедерацией Кимакского каганата – тюркского государства, впрочем, не упомянутого под этим именем ни в одном тюркском источнике³. Это государство располагалось в северных областях Евразийской степи, в значительной части – в Западной Сибири. Кыпчаки, как сообщают исламские географы, занимали западные области каганата, выходящие к Уралу и Волжскому региону. Согласно Гардизи (сер. XI в.), Кимакская конфедерация включала племенную группировку, именуемую “татары” (из которой происходила правящая династия), что указывает на связи как с монгольскоязычным, так и тюркоязычным миром. Когда и как кимаки появились в Сибири, где мусульманские торговцы, интересовавшиеся мехами, посещали их и торговали с ними, неясно. Точно так же неясен вопрос – есть ли возможность связать их с различными кочевыми или “варварскими” народами, описанными в более ранних китайских источниках (например, *кумо* или *кумоси*). Хотя вокруг этого вопроса разрослась обширная и весьма остроумная литература, ответы, однако, остаются недостаточно убедительными⁴.

Не отвлекаясь на рассмотрение многочисленных и требующих неординарных усилий доказательств таких связей, мы лишь обратим внимание на то, что, подобно большинству евразийских кочевых конфедераций, кимаки состояли из этнически и лингвистически разнообразных элементов. Они были по преимуществу тюрками, но некоторые были, конечно, монголами, другие, возможно, имели иранское или палеосибирское происхождение. Наиболее вероятно, что прежде кимаки являлись частью Тюркской империи, однако относительно этого мы не имеем никаких конкретных данных, кроме факта, что некоторые политические формы и титулы, распространенные среди них, связаны с этой империей (хотя они едва ли уникальны!). К тому же, мусульманские авторы смешивали их с другими тюркскими народами: уйгурами, карлуками и огузами, являвшимися наиболее влиятельными компонентами Тюркского каганата.

Возможно, кимаки были до некоторой степени подвергнуты тем же самым культурным влияниям, которые проникали через степь из Китая, Индии (из последней часто косвенно – через Центральную Азию благодаря иранским и тохарским посредникам) и даже из более отдаленных стран Восточного Средиземноморья. Вследствие их причастности к

³ Кыпчаки же, напротив, упоминаются как тюрки-кыпчаки в надписи на Селенгинском камне, выбитой в честь уйгурского Элетмиш-кагана (747-759 гг). С.Г.Кляшторный доказывает, что кыпчаки первоначально назывались *сыры* и в союзе шести племен, отмеченных в тюркских надписях, занимали в каганате второе после господствующего племени *тюрк* место (Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г., 1994, с.42-43). См. также его статью “Кыпчаки в рунических памятниках” (Кляшторный С.Г., 1986, с.153-164); немецкий вариант: Kljaštornyj S.G., 1988, pp.73-90.

⁴ Краткий обзор литературы см.: Golden P.B., 1992a, p.270 и далее.

торговле мехами и другими имевшими спрос продуктами, добываемыми в лесу, они были вовлечены в коммерческие отношения с мусульманскими странами. Как было отмечено выше, страну кимаков посещали купцы-мусульмане, и те скудные известия о ней, что дошли до нас, получены из сообщений этих бесстрашных подвижников торговли. Кимакская археология все еще слабо разработана. Изданные к настоящему времени материалы, довольно ограниченные, указывают на некоторое знакомство кимаков с рунической письменностью, которая в разнообразных формах обнаружена у множества тюркских народов Евразии (болгаров, хазаров, печенегов, тюрок, уйгуров и т.д.). Основываясь на том, что мы знаем о ранних контактах мусульманских торговцев с огузами, можно предположить, что ислам начал приобретать сторонников среди кимаков, но доказать это пока нельзя. Единственное ясное свидетельство относительно их религиозной ориентации получено от ал-Идриси (ум. в 1166 г), представителя западно-мусульманского мира, жившего в Сицилии и написавшего знаменитую книгу для норманнского короля Рожера спустя столетие после того, как кыпчаки вытеснили кимаков с позиции правящего элемента союза. Ал-Идриси говорит, что они были “*majūsi*”. Это слово в арабском языке первоначально обозначало “магов”, то есть последователей Заратуштры, но часто использовалось также для обозначения любых “язычников”. Он также говорит, что среди них были *Zanādiqa*. Так обычно именовали “манихеев”, но иногда этот термин употребляли и как универсальное название неверных. Таким образом, можно допустить, что манихейство, как и буддизм, отдельные следы которого также заметны (Abu Abdullah al-Idrīsī, 1970-1984, pp.718-719; Кумеков Б.Е., 1972, с.109-112; Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. 1973, с.306-315), получило распространение у кимаков, проникая от уйгуров, в имперский период (744-840 гг) принявших манихейство (приблизительно в 762 г) в качестве государственной религии. Часть кимаков, возможно, была подвержена влиянию несторианства, но, в целом, они в значительной степени оставались приверженцами тенгриизма и других верований, связанных с шаманизмом. Все это, в сущности, и было религиозным багажом кыпчаков.

Кимакский союз уже обнаруживал явные признаки неустойчивости, когда в нач.ХІ в. оказал-

ся вовлеченным в серию миграций и перемещений, имевшую начало в Центральной Азии, что, в конечном счете, привело к его распаду и замене конфедерацией во главе с кыпчаками. Восточные соседи кимаков – племена каи и куны (оба, вероятно, монголоязычные) – подверглись сильному давлению со стороны Северного Китая и Монголии, бывших под властью киданей, и продвинулись на запад, причем каи гнали перед собой кунов. Куны, как рассказывает Марвази (приблизительно 1120 г, врач в ставке Сельджукидов), наш самый важный источник в этом вопросе, были несторианами (Sharaf al-Zamān, 1942, Arabic, p.18, trans. pp.29-30). Мы не имеем возможности проследить все последствия этого перемещения, но должны обратить внимание на то, что в результате кимакский союз распался, а куны и кыпчаки, по-видимому, каким-то образом объединились и воссоздали конфедерацию. Где-то между 1020 и 1040 гг союз, теперь возглавляемый кыпчаками, уже действовал на политической сцене и оказывал более или менее заметное давление на своих соседей в Степи. Западная ветвь этого союза имела общее название *куманы* (возможно, производное от слова *куны*, которое, очевидно, означает “бледный, болезненный, желтый”, и именно так оно было переведено на языки некоторых соседей куманов – *половци* в др.русском, [шуринтз [хартеч] в армянском и т.д.). Восточная ветвь стала известна под общим названием *канглы*, в котором, возможно, отразилось название их повозок⁵ или же древнее иранское название области *Kang*. В мусульманских, грузинских, армянских, монгольских и китайских источниках они именуется *кыпчаками* – термином, который тоже не имеет общепринятой этимологии, хотя для его объяснения были приложены немалые усилия. В 1054 г кыпчаки сделали известными Руси, а к 1070 г стали бесспорными хозяевами западной части Евразийской степи, простирающейся от Дуная до Хорезма. Прогнав западных огузов и печенегов к балканским пограничным областям Византийской Империи, они способствовали вступлению огузов в более близкий контакт с исламским миром. Кимако-кыпчакское давление стало одной из сил, дестабилизировавших государство огузских ябгу и вызвавших движение турок-сельджуков, чьи потрясающие военные успехи были достигнуты, кажется, при минимальной политической организации. Как было отмечено ранее, кыпчакам никогда

⁵ *qangli* – “повозка для перевозки грузов” (Maḥmūd al-Kāṣṣarī, 1982-1985, II, p.343; 1939-1941, p.379). Жерар Клосон отмечает, что “является открытым вопросом, было ли племя названо так, потому что оно использовало такие телеги, или же наоборот, что более вероятно, телеги были так названы, потому что канглы, «западное племя, были первыми из тюрок, использовавшими их» (Clouston G., 1972, p.638). Последнее предположение кажется наименее вероятным. Телеги были основным элементом кочевого транспорта еще со скифского времени (Rolle R., 1989, pp.114-115). Следует также отметить, что одним из первых имен, данных Уйгурской конфедерации китайцами, было “высокие телеги” (Kao-chū/Kao-ch'e).

так и не удалось создать государство. Дестабилизация, последовавшая за крахом Киданьского государства (1125 г), обусловила новые перемещения, привнесшие в 20 гг XII в. на запад другие элементы Внутренней Азии. Они также влились в этнически многослойный комплекс Кыпчакского союза. Освежив в памяти ключевые эпизоды сложного этногенеза кыпчаков, мы, наконец, можем обратиться к тому, что известно об их религиозных системах.

Традиционная религиозная система кыпчаков

Волки и собаки

В 1096 г, в ходе обострения междоусобной борьбы среди Рюриковичей, Давид Волынский, до того вынужденный искать убежище у польского короля Владислава, возвратился на Русь и заключил союз с Боняком (Бонякъ [Bonjak]: Bõñäk? Ваñақ?), вождем кыпчакского объединения, входившего в конфедерацию так называемых “диких половцев”⁶. Объединенные силы союзников обратились против венгров, которые были приглашены их русскими противниками на помощь в продолжающихся усобицах. Накануне сражения Боняк (вследствие неуверенности в правильном произношении мы будем использовать эту “нейтральную” форму) в полночь отъехал далеко от лагеря. Согласно русским источникам, он начал выть по-волчьи, и на его вой отозвалось множество волков. Когда Боняк вернулся, он заверил Давида, что теперь “мы победим венгров”. Используя обычную кочевую тактику притворно-

го отступления, Боняк заманил венгров в западню, что и стало причиной их тяжелого поражения (Полное собрание ..., 1841, с.269-271; 1908, с.245-246; 1856, с.14-17; 1862, с.135). В.А.Гордлевский соединил этот сеанс волчьего вытья с тюркским поверьем, о котором сообщает Махмуд ал-Кашгари, будто в ночь перед сражением джинны (*çiwî* на языке тюрков⁷), представляющие две противоборствующие силы, действительно сражаются между собой, и исход человеческого столкновения предопределяется результатом их состязания (Maḥmūd al-Kāšġarī, 1982-1985, II, p.267; 1939-1941, p.225; Гордлевский В.А., 1961, с.501). Современник Боняка, Тугоркан (Тугоркань, Тугортокань, Тугътъкань, виз. Тоуортак (Полное собрание ..., 1908, с.216, 221-222; Moravcsik Gy., 1958, p.316)), согласно грузинской литературной традиции, имел привычку выть подобно волку после победы над врагом (Гамсахурдиа К., 1945, с.175; Гордлевский В.А., 1961, с.498, пр.104)⁸. Здесь, видимо, речь следует вести о волке из этногенетического мифа орхонских тюрков, зафиксированного в китайских источниках (Liu Mau-tsai, 1958, pp.5-6, 40-41)⁹. Мы можем предположить, что кыпчакские вожди общались именно с этим тотемным предком. В этой связи должно быть отмечено, что личную охрану тюркского кагана называли *Böri* (в китайской транскрипции *Fu-li*), то есть “волк”¹⁰. Как известно, волк, в первую очередь и по преимуществу, мощный кровожадный хищник степи, поэтому волчья символика часто использовалась и в более поздних тюркских государствах. Вообще же, связь волка и воина является весьма древней в Евразии. Индоевропейские воинские со-

⁶ О “диких половцах” см.: Golden P.B., 1979-1980, pp.296-309. “Боняк” мог быть вождем племени ольбурли, входившего в объединение “диких половцев”. Его имя этимологизируется как: Bõnyäk/Bõngäk < тюрк., *bön*- “быть старым, становиться немощным”. Староосманское *bön* “ahmak, saf” Л.Рашоньи рассматривает как “защитное” имя (Rásonyi L., 1966-1969, p.95). Хотя Л.Рашоньи и не поддерживает такой связи, я все же не вижу препятствий к тому, чтобы идентифицировать Боняка русских источников с Маниаком (Μανιάκ) византийских источников (Anna Komnena, см.: Moravcsik Gy., 1958, II, p.181). Ян Длугош знает его как “Dux Maniak” (Васильевский В.Г., 1908, с.98-99, сн.2). Это могло быть защитное имя другого типа: тюрк. *bañaq* “дерьмо, экскременты животного”, ср. относящееся к XIV в. кыпчакское *tauuq* (Clauson G., 1972, p.350). О.Прицак считает это имя формой имени *Maniak* (ср. имя согдийского посла тюрков в Константинополь в 568 г, Μανιάχ, этимологизируемого как: Mani + (сирийск.) *ax* “брат”), которое он рассматривает как свидетельство существования у кыпчаков манихейства (Pritsak O., 1982, p.370). Поскольку вполне допустимо, что в сер.VI в. согдийцы носили имена, указывающие на конфессиональную принадлежность, а чередование “*b*” и “*m*” широко распространено в тюркских языках, это кыпчакское имя остается открытым для разнообразных интерпретаций.

⁷ Возможно, иранского происхождения (Clauson G., 1972, p.394).

⁸ Я не смог найти никаких упоминаний о Тугоркане в грузинских хрониках, так что это вполне может быть литературным домыслом романиста. Русские былины знают Тугоркана как Тугарина Змеевича и часто называют его “собакой”, а также добавляют, будто бы его всегда сопровождали два серых волка (Былины, 1957, с.98-99; Рыбаков Б.А., 1982, с.156). См. также обсуждение этого вопроса П.Голденом (Golden P.B., 1997, 10 (1-3)).

⁹ См. также обсуждение у: Sinor D., 1982, pp.223-257; Ögel B., 1971, p.13 и далее (тардуши, одни из основных учреждений тюркского союза, также утверждали, что происходят от “волчьеголового человека”, р.36); Roux J.-P., 1984, pp.188ff.; İnan A., 1968, pp.69-75. В шаманистских верованиях “основатель племени ... – животное по образу, но человек по сути, поскольку он порождает предков родов ...” (Намаюн Р., 1994, pp.83-84).

¹⁰ *Чжоу-шу* и *Суй-шу* (Liu Mau-tsai, 1958, pp.8-9). Тюрк. *böri* “волк” само может быть заимствованием из иран. **bīruka*, ср. авест. *Vahrka*, сакск. *birga* “волк” (Севортян Э.В., 1974, с.221; Doerfer G., 1965, pp.333-334).

общества, *Männerbünde*, имели в качестве своих тотемов диких, свирепых животных (волки, медведи), к примеру, норманнские *berserker* (“воины в образе медведя”) и *úlfrhédnar* (“те, у которых волчья голова”¹¹). В последнем случае это вполне может означать ритуальную ликантропию. В.А.Гордлевский был склонен соединить все эти факты с древними мифами Западной Евразии об оборотнях (Гордлевский В.А., 1961, с.497-498; ср. известие Геродота (Herodotos, iv, 105) о неврах, которые ежегодно на несколько дней превращались в волков: Mallory J.P., 1989, p.110; Eliade M., 1972, pp.6-7; White D.G., 1991, pp.15, 215 n.51; Lincoln B., 1991, pp.133-134). Хотя наш источник не говорит, что Боняк прямо превращался в волка, другие тюркские вожди приписывали себе эту способность. Так, Лиудпранд Кремонский (X в.) в своем “Antapodisis” (III.29) рассказывает, что Баян, сын болгарского царя Симеона, мог по желанию превратиться в волка или любое другое животное. Этот рассказ, по всей вероятности, отражает сохранение древних тюркских религиозных традиций даже после обращения Балканской Болгарии в христианство¹².

Собака (в тюркских языках *it/it* (Clauson G., 1972, p.34; Севортян Э.В., 1974, с.385) и *köpek*¹³) – другое животное, с которым были связаны различные религиозные верования кыпчаков. У ученых есть некоторые разногласия относительно того, пользовалась ли собака уважением или, наоборот, подвергалась презрению у тюркских народов до их исламизации¹⁴. Однако симптоматично, что ее синонимы присутствуют в антропонимии многих тюркских (и монгольских) групп. Среди первых гулямов, служивших у Аббасидов, известен куплен-

ный для халифа Мамуна хазарин Итах (ایشاخ)¹⁵, чье имя происходит от тюркского *it* (Ahmad al-Ya'qūbī, 1892, p.256). У кыпчаков и их родичей канглы можно найти носящих имя *İtlar/İtlār* (Итларь), *İt-oğlı* (Итоглы), *İtüк* (Итык), а также родоплеменное название *İtoba* (Saferoğlu A., 1962, p.5; Golden P.B., 1991a, pp.45-46 и упомянутые там ссылки). Это имя отразилось также в кумано-румынских именах типа *Itul* (<*İt-oğlı*) (Lăzărescu-Zobian M., 1984, pp.268, 269). В примечаниях синаксария из Судака, крымского портового города, в котором в пору куманского доминирования проживало много куманов, обращенных в христианство, упоминается *It/İt-Mengü* (‘Ітмевку) (Vásáry I., 1988, pp.264, 265). Мы также сталкиваемся с такими “собачьими” именами как *Кутуз-хан* (в китайской транскрипции *Huo-t'u-ssuhan*, <тюрк. *qutuz* “бешеная собака” (Clauson G., 1972, p.608)¹⁶), *Ақа Көрәк* и *Ақ Qasar* (два мамлюка из племени токсоба, *qasar* – название породы собак), *Енүк* и *Күчүк*, два тюркских слова, обозначающие щенка (Sauvaget J., 1950, pp.38-39, 54). Министром анатолийского сельджукского султана Гийас-ад Дина Кей Хосрова II был Сад ал-Дин Кёпек (казненный в 1239 г) (Turan O., 1965, p.211). В этой связи мы могли бы также обратить внимание, что Боняк имел на Руси прозвище “шелудивый” (= тюрк. *qotur*), а Тугоркана, как мы видели, в русских былинах прямо называли “собакой” (Golden P.B., 1991a, p.46; Былины, 1957, с.98-99).

Мы имеем два свидетельства, датирующиеся 40 гг XIII в., относительно жертвы собаки в связи с принесением кыпчаками клятвы. Жан Жуанвиль в своей Хронике Крестового похода Людовика Святого передает отчет Филиппа де Торси, который

¹¹ Основатель рода героических Нартов носил имя (осетин.) *waerxaeg*, т.е. “имеющий волчью голову”. Подобное же имя носил грузинский царь Вахтанг Горгасали (ум. в 522 г) (перс. *gorg* “волк” + *sar* “голова”) (Мифы народов мира, 1980, с.242).

¹² “Баян же настолько был искушен в магии, что мог неожиданно превращаться из человека в волка или в любого другого зверя” (“Baianum autem adeo ferunt magicam didicisse, ut ex homine subito fieri lupum quamvescumque cerneret feram”) (Die Werke ..., 1915, p.88); Beševliev V., 1980, pp.381-382.

¹³ Слово *köpek* впервые встречается в Каирской рукописи “Qutadğu Bilig” (написана ок.1069 г), датируемой чуть ранее сер.XIV в. (Древнетюркский словарь, 1969, с.317; Tryjarski E., 1979, pp.306-308). Различные кыпчакские термины для обозначения “собаки” и собак можно найти в: Golden P.B., 1991a, pp.44-45. Монгольский термин – *ногау/ноғай*.

¹⁴ Поддержку первой точки зрения см. у: Saferoğlu A., 1962, pp.1-2. Б.Огель, напротив, полагает, что тюрки всегда рассматривали собаку как низменное существо (Ögel B., 1971, pp.562-563). В то же время он замечает, что у их соседей – монголов (у которых тюркские народы заимствовали многие элементы культуры) существовал культ собаки, как, впрочем, и у чжурчженей (Golden P.B., 1991a, p.47). Е.Трыарский предлагает более сбалансированный взгляд, отмечая, что отношение различных тюркских народов к собаке было “неоднозначным и зависело от времени, региона, верований и других причин” (Tryjarski E., 1979, pp.297-300). Собаки могли быть как “объектами вражды и презрения”, так и объектами религиозных культов. Некоторые тюркские группы выводили своих мифологических предков от (тотемической?) собаки.

¹⁵ О его жизни см.: Yıldız H.D., 1976, pp.74, 80, 83, 98, 104-109 и далее (где его имя, кстати, читается как “İnak”, что неправильно). См. также: Erdal M., 1991, pp.31-36.

¹⁶ Это имя носил также знаменитый мамлюкский султан кыпчакского происхождения Кутуз, нанесший чувствительное поражение монголам в сражении при Айн-Джалуте в 1260 г (Amitai-Preiss R., 1995, pp.35-48). Кутуз заявлял о своем происхождении от последнего Хорезмшаха, Мухаммеда, в жилах которого текла и кыпчакская кровь.

засвидетельствовал обряд дачи клятвы при заключении кыпчаками союза с последним латинским императором Константинополя Бодуэном против Византии. После того, как латинский император и его знать смешали свою кровь с кровью куманов в большом серебряном кубке, она была разбавлена вином и водой, и каждый пил эту смесь, тем самым признавая братство по крови. Тогда, как сообщается, “они заставили собаку пройти между их людьми и нашими людьми и рубили ее на части своими мечами, и наши люди делали то же самое; и они говорили, что если кто предаст этот союз, то его участники должны точно так же изрубить предателя на куски” (de Joinville J., 1874, p.272; Memoirs ..., 1958, p.260).

Во время бракосочетания венгерского короля Иштвана V (ум. в 1272 г), соправителя своего отца, Бельи IV (1235-1270 гг), с куманской принцессой, имевшего целью приобрести союзников против монголов, знатные куманы клялись “на собаке, которая была разрублена надвое мечом, согласно их обычаю” (*iurantes super canem gladio bipartitum iuxta eorum consuetudinem*), в том, что они будут надежно защищать Венгрию и короля от татар (Luxembourg, 1878, p.376; Istványi G., 1938, pp.270-272)¹⁷.

Тюркоязычные балканские болгары, согласно византийским источникам, имели подобные же обычаи (Златарски В., 1972, p.182; Beševliev V., 1980, pp.363-365, 379-380). Как показал Д.Синор, это была давняя степная традиция, известная также венграм до принятия ими христианства. Ее истоки уходят глубоко в древность, примеры чему можно найти в Библии и в среде древних ближневосточных народов (Sinor D., 1992, pp.301-305). Например, македонская армия перед выступлением в поход “проходила между двумя половинами принесенной в жертву собаки, в своеобразной «поглощающей зоне» для всех нечистого” (Parker R., 1983, p.22; Livy, 1981, XL, cap. vi, p.62). Элементы подобных верований сохраняются и сегодня. Так, среди узбеков Афганистана собаки используются, чтобы “унести зло” от больного человека (Cirtautas I., 1972, pp.46-47).

Известны факты жертвоприношений собаки в куманских погребениях и возле *каменных баб/балбалов*. Например, в кургане около деревни Чокрак в Крыму скелет собаки был найден под каменным

закладом рядом с ямой, в которую были помещены части других животных (лошади, быка, овец) и рядом с которой были установлены две каменные статуи воинов (Федоров-Давыдов Г.А., 1966, с.191-192)¹⁸. У волжских булгар бытовала традиция помещать принесенных в жертву собак (и других животных) под фундаменты зданий (Татары Среднего Поволжья..., 1967, с.352-353). Как будет отмечено далее, в обсуждении погребальной обрядности, у кыпчаков засвидетельствованы также человеческие жертвы.

Кровь и железо

Присяга на крови, отмеченная выше, была древней традицией Степи, прослеживающейся вплоть до скифского времени; она была частью тюркской церемонии *qan kardeši* и монгольской церемонии *anda* (побратимство, кровное братство) (Herodotus, iv. 70; Roux J.-P., 1984, pp.277-278). Сюну смешивали кровь убитой лошади с вином. Уйгуры использовали человеческую кровь (Drompp M., 1987, p.19; 1988, p.10). В кон. XII в. еврейский путешественник Петахия Регенсбургский писал о способе, которым сыновья “Кедара” (так он обозначает территорию куманов¹⁹) “подтверждают свое доверие друг к другу. Один протыкает иглой свой палец и приглашает товарища по предстоящему путешествию высосать кровь, выступившую из пораненного пальца. Таким образом, они становятся людьми как бы одной плоти и крови. Есть также другой вид принесения клятвы. Они наполняют медный сосуд, имеющий форму человеческого лица, после чего странник и его провожатый вместе пьют из него, после чего провожатый уже никогда не изменит своему спутнику” (The Travels ..., 1856, pp.4-5). Ясно, это была разновидность церемонии побратимства (*yoldaş*). В этой связи можно вспомнить, что исконно тюркским термином для принесения клятвы является *ant içmek* – “пить присягу”; возможно, он калькирован из иранского языка: совр. перс. *sōgand xurdan* “давать клятву, присягать” < ср.-перс. *sōvkand xʷartan* “есть/глотать/пить серу”, которые связаны с древними обычаями употребления некоторых веществ (серы у древних иранцев) в ритуале принесения присяги (Benveniste E., 1969, pp.115-116)²⁰.

¹⁷ Куманской принцессе дали имя Елизавета (Kristó Gy., 1976, p.118).

¹⁸ Культовые погребения собаки найдены также при раскопках хазарского Саркела (Плетнева С.А., 1996, с.80-81).

¹⁹ Кедар – это ветхозаветное имя (Gen.25.13) одного из 12 сыновей Измаила, т.е. эпонимного предка одной из древнеарабских племенных групп. Согласно Z.Ankori, “Страна Кедар” Петахии является названием “основной части современной Южной России, которая включала часть Крыма и средневековой Хазарии” (Ankori Z., 1959, p.61). Если выражаться точнее, то это были степи Украины и прилегающих областей Южной России.

²⁰ Эта фраза была калькирована средневековыми восточными славянами как “пить роту”, “пить клятву”, то есть “клясться” (Golden P.V., 1984b, pp.108-109).

Железо также использовалось в церемониях принесения клятвы. Так, Кашгари сообщает что “Киркиз, Йабаку, Кипчаки и другие, вступая с кем-либо в союз или заключая договор, кладут перед человеком обнаженный меч и говорят: бӯ кӯк кирсӯн кизил жиксӯн «[Пусть] это [железо] войдет синим, а выйдет красным (то есть кровавым, если я нарушу этот обет)». Это значит, что он будет убит железом, железо ему отомстит, они почитают железо” (Maḥmūd al-Kāšḡarī, 1982-1985, I, p.280; Maḥmūd al-Kāšḡarī, 2005, с.344-345).

Железо и лица, связанные с железоделательным производством, в частности, кузнецы, как считали в степном мире, обладали сверхъестественными способностями (Roux J.-P., 1984, pp.79-80; Eliade M., 1972, pp.470 ff.; Традиционное мировоззрение ..., 1988, с.107 и далее).

Погребальные обряды

Жертвы и поклонение предкам

Жуанвиль дает детальное описание куманского погребального обряда. Его стоит привести полностью: “... когда помер один знатный [куманский] рыцарь, ему вырыли в земле огромную и широкую яму и, преблагогородно украшенного, усадили его на стул; и с ним поклали наилучшую лошадь кака у него была, и самого лучшего воина, живого. Воин, прежде чем быть опущенным в яму со своим сеньором, простился с королем куманов и остальными знатными сеньорами; и пока он прощался с ними, в его суму** сыпали много золота и серебра и говорили ему: «Когда я приду в мир иной, ты мне вернешь то, что я тебе даю». И он отвечал: «Исполню это с великой охотой». Великий король куманов передал ему послания, обращенные к их первому королю, в коих сообщал, что сей достойный муж очень хорошо прожил и прослужил ему, и просил короля вознаградить воина за его службу. Когда это было исполнено, они опустили [его] в яму с его господином и живой лошадей; а потом закрыли отверстие ямы плотно сбитыми досками, и все войско бросилось за камнями и землей; и прежде, чем лечь спать, они в память о тех, кого погребли, возвели над ними высокую гору” (de Joinville J., 1874, p.272; де Жуанвиль Ж., 2007, § 497, § 498;

Memoirs of the Crusades ..., 1958, p.260; Sinor D., 1954, pp.371-372).

Этот рассказ свидетельствует не только о принесении в жертву лошади, известном многим другим народам Степи (Çinar A.A., 1993, p.21; Нестеров С.П., 1996, с.51 и далее, с.91 и далее; Roux J.-P., 1984, p.241; İnan A., 1954, pp.96-101, 179), но и весьма определенно указывает на существование человеческих жертвоприношений. Оно подтверждается также археологическими данными (Федоров-Давыдов Г.А., 1966, с.193; Дашкевич Я., Трыарский Е., 1982, с.251). Согласно византийским и исламским источникам, человеческие жертвы для сопровождения знатного лица в иной мир практиковало множество тюркских народов Степи (тюрки, хазары, енисейские кыргызы, печенег, дунайские болгары, алтайские тюрки, якуты, ранние османы). Так, ал-Балхи (в передаче ал-Макдизи), описывая религиозную практику тюрок, отмечает, что “среди них есть такие, кто хоронит с покойными рабов и слуг, оставляя их живыми под могильной насыпью (*tall*), пока они не умрут” (Mutahhar ibn Tahir al-Maqdisī, 1907, p.22.)²¹. Эта традиция была известна также другим, нетюркоязычным степным сообществам, например, скифам (Herodotos, iv, 71-72), сунну, эфталитам, киданям, монголам и чжурчжэням²². Существовал также обычай убивать всех тех, кто встречался на пути похоронной процессии, доставляющей тело умершего правителя к тайному месту погребения (DeWeese D., 1994, pp.186, 188; Marco Polo, 1938, pp.167-168). Вероятно, в этом обычае следует видеть не только меру безопасности, но и отражение традиции человеческой жертвы. Поскольку у куманов не было единого правителя, то ссылка на “Великого короля куманов”, по всей видимости, относится к главе племени или рода. Обращение к “первому из их королей” указывает на некую форму поклонения предкам, которая была присуща также и другим кочевым тюркским народам (Е.Трыарский, 1991, pp.259-262; Баялиева Т.Д., 1972, с.58 и далее). Традиционным религиозным системам Внутренней Азии было свойственно убеждение, что семейные, родовые и племенные предки защищают жизнь, здоровье и благосостояние своих потомков. Многие домашние религиозные обряды были ориентированы на общение с духами предков. Вместе с тем, существовало убеждение, что родовые предки никогда не покидают своих сородичей.

** Прим. пер. – по-видимому, здесь имеется в виду “шарф”, то есть воинский пояс, кушак, который замещал на одежде позднейшие карманы.

²¹ Шведские миссионеры XIX в. в Восточном Туркестане тоже сообщают о случаях человеческих жертвоприношений, связанных с ремонтом разрушенного берега или прорванного канала (Jarring G., 1979-1980, p.13).

²² Е.Трыарский, К.Виттфогель и Ч.Фенг, Д.ДеВииз дают многочисленные примеры из монгольского времени (Трыарский Е., 1991, pp.205-208; Wittfogel K., Feng C.S., 1949, p.268; DeWeese D., 1994, pp.263-267); Vryonis S., 1971, pp.140-146; Lincoln B., 1991, pp.189-190. Об этой традиции в Сибири см.: Tatár M.M., 1992, pp.337-344.

Их души оставались среди них, поскольку каждый новый родившийся ребенок в этом сообществе обретал душу одного из его/ее умерших предков²³. Особый интерес в этом сообщении Жуанвиля представляет “письмо”, посланное предку. Дело в том, что других свидетельств наличия у куманов в это время письменности пока нет. Наконец, в нем можно найти конкретное описание способа возведения кургана (тюрк. *qurġan*).

Легенда о первопредке

Упоминание “первого из их королей” и, следовательно, указание на культ предков требует рассмотрения повествования о первопредке, которое было популярно у кыпчаков в нач. XIV в., то есть накануне их массового обращения в ислам. Оно зарегистрировано в сочинении XIV в., принадлежащем мамлюкскому автору кыпчакского происхождения Ибн ад-Давадари. В довольно сумбурном стиле ад-Давадари излагает несколько вариантов этногенетического рассказа тюркских и монгольских народов, который стал ему известен в 710/1310 г по арабскому переводу, приписываемому несторианскому врачу IX в. Джibriлу б. Бухтишу (ум. в 212/827 г, или же его внуку, носившему то же имя, который ум. в 256/870 г; оба они были придворными врачами Аббасидов), и который, в свою очередь, был извлечен из персидского перевода более раннего тюркоязычного произведения “Ulu Xan Ata Bitigi” (Книга Великого владыки отца) или же произведения с похожим названием. Предположительно, оно было переложено на персидский язык известным аббасидским пропагандистом ислама Абу Муслимом ал-Хурасани, который имел доступ к оригинальному тюркскому тексту, бывшему во владении у его вероятного родственника – сасанидского визиря Бузургмихра (Abu Bakr b. ‘Abdallāh b. Auyak ad-Dawādārī, 1972, pp.218-219)²⁴. Несмотря на столь явно прослеживаемое происхождение легенды (*isnād*), все же нет полной уверенности в том, представляет ли она

“подлинную”, древнюю традицию или же отражает чингизидское влияние. И кыпчаки, и монголы, как отмечается, относились к этой книге и ее рассказам с большим пиететом. Проявляемое обеими сторонами почтение позволяет предположить, что легенда воспроизводит общие элементы культуры и политики, свойственные Степной имперской традиции, прослеживаемой еще со времени сюнну. Кроме того, следует помнить, что в кыпчакском союзе были влиятельные монгольские компоненты. Короче говоря, легенда дает простор для культурных интерпретаций, равно как и для поисков истоков традиции. В ней, как будет далее отмечено, присутствуют также явные признаки внешних по отношению к Степи влияний.

Легенда повествует о появлении первого человека – Ай Ата (“Лунный отец”). История происходила “на огромной горе” Кара-таг (“Черная Гора”), расположенной в пограничных (*āxir*) с Северным Китаем областях. Гора возносилась в небо на четыре фарсаха, ее восточная сторона, целиком состоявшая из “черного камня”, была лишена растительности. Эта сторона возвышалась как “препятствие” для подступающего черного моря (океана) и солнца, жесткие лучи которого могли опалить землю “и не оставить на ней ни единого живого существа и не единого зеленого растения”. На западной же стороне лились “водопады пресной воды, более сладкой чем мед, более холодной чем лед, более ароматной чем мускус”, образовывавшие большое озеро, из которого брала начало река. На этой реке из вышеупомянутого черного камня впоследствии были построены два огромных, окруженных стенами города, названные Айдрмак и Асрмак²⁵. Камни настолько идеально подходили друг к другу, что “едва ли можно было разобрать, не будучи специалистом, где они соединяются ... каждый город имеет по сорок ворот”. Эти два города простираются примерно на 17 фарсахов. Земли вокруг них обильны всякими природными богатствами. Ими управляют короли “одного рода (*nasl*) и одной кости”²⁶, каждый из которых именуется Золотым ханом (*Altun Xan*). Эти люди не боятся никаких врагов, “при этом они

²³ См. обсуждение у: DeWeese D., 1994, pp.36-39 и там же список литературы. См. также: Narva U., 1938, p.343 и далее.

²⁴ См. также: Naarmann U., 1974, pp.7-17, который использовал также неопубликованные (Istanbul) рукописи из Damad İbrahim Paşa Library, No 913 “Durar at-Tijān wa Ğurar Tawāġix al-Azmān” этого же автора. Обстоятельное обсуждение этого пассажа можно найти также у: DeWeese D., 1994, pp.279-282. Парафраз рассматриваемых вопросов имеется также у: Bogatav P.N., 1954, pp.198-199; İnan A., 1954, p.21 (основан на рукописи из Damad İbrahim Paşa Library и рукописи из Торкарı Sarayı, Ahmet Salis, no. 2932, в: Abu Bakr b. ‘Abdallāh b. Auyak ad-Dawādārī, 1972); Ögel B., 1971, pp.483 ff.

²⁵ В “Durar at-Tijān” f.203b, цитируемой в: Naarmann U., 1974, p.18, последний указан как “Касрмак”.

²⁶ Возможно, разделение на “белую кость” (аристократию) и “черную кость” (рядовое население) является спецификой монгольского общества. В тюркских группах такое разделение обнаруживается только там, где были чингизидские династии (например, у казахов).

не страшатся смерти (*munāzi'*). Они ведут легкую, светлую жизнь, наполненную счастьем, весельем (*fukāha*), не зная недостатка в еде, питье и других плотских радостях (*tanāsul*) ... ". В этой стране "сладких пастбищ, покрытых разнообразными травами, плодородной растительности, здорового воздуха и сладкой воды нет никаких болезней. Веселье преобладает в их сердцах ... (Их) жизнь продолжительна. Едва ли был среди них хотя бы один, кто не дожил до ста лет". После описания этой древней земли рассказ вновь возвращается к горе Кара-таг, в которой находится пещера. "В полости этой пещеры – большие ворота красноватого золота, украшенные различными драгоценностями. В ней есть хранители и служители. Эта пещера – святыня (*ma'bud*) людей этой страны". При даче клятвы люди здесь используют формулу *ayuamā Qarā Tāg*²⁷. После этой длинной преамбулы, изображающей райский сад и сакральную силу, которую приобрели описываемые земли, рассказ обращается к теме происхождения первого человека. В пещеру проникала дождевая вода и приносила с собой грязь (*turāb*), эта смесь стекала вниз и заполнила "углубление, напоминающее фигуру человека". Солнце, тогда находившееся в "созвездии Краба, грело в полную силу, иссушая эту смесь, и она стала подобной стихии огня. Ветры закончили этот период в течение девяти месяцев". В результате этого процесса появился первый мужчина. Его "называли на тюркском языке *Ay atām* (ای اطام), что означает "Лунный отец"²⁸ (*al-ab al-qamar*). Ибн ад-Давадари, или его источник, связывает эту фигуру с первым человеком персов – Гайомардом (в тексте: Кахумарт). "Этот человек по имени Ай Атам спустился на землю богатого воздуха и сладкой воды, и он находился там в течение сорока лет", накапливая силу. Однажды дождевая вода вновь собралась, принесла в имеющее очертания человека углубление ту же самую смесь, как и ранее. На сей раз, однако, солнце было в созвездии Девы и не палило столь жарко. В результате появилась первая женщина. "Ее именовали на тюркском языке Ай Ва (*Ay wa*)²⁹, что означает «Лунолика». Они вступили в брак, и у них появились дети". После сорока лет совместной жизни Ай Атам вступил в пору старения. Этот период продолжался еще

сорок лет до его смерти, наступившей в возрасте ста двадцати лет. Ай Атам и Ай Ва имели сорок детей, которые выросли и, в свою очередь, тоже стали мужьями и женами. Когда Ай Атам умер, его старший сын "унес его в пещеру и положил его в то самое углубление, надеясь, что он поднимется во второй раз. И когда его мать Ай Ва умерла, спустя сорок лет после мужа, он тоже унес ее в пещеру, к отцу. При этом он обнаружил, что тело отца разорвано на части. Он поместил тело матери поверх тела отца, захоронил их и удалился. Потом закрыл вход в пещеру золотыми воротами и поставил там служителей и охрану". Потомки Ай Атама и Ай Ва умножались и, в конечном счете, почувствовали необходимость в правителе. Своим предводителем (*ra's*) они выбрали старшего сына Ай Атама. По-тюркски его звали 'Ay Aṭām kškrī, что означает "Малый Лунный отец" (= тюрк. *Ay Atam Küçük/Kiçik*³⁰ *Eri*, то есть "отпрыск Ай Атама"). Он управлял ими в течение восьмидесяти лет и был основателем упомянутых выше двух городов (построенных в течение сорока лет). От него власть принял его сын, "Kškrī bljky" (**Küçük Eri Bülcegi*), имя которого наш источник переводит как "молодой (*farx*) отпрыск". Фактическое значение кыпчакского слова *bülcek* – "детеныш волка" (*Kitāb Bulgat ai-Muštāq ...*, 1954, f.15r, p.15), но в данном случае оно приспособлено к фабуле этой тюркской легенды. Этот *Küçük Eri Bülcegi*, в соответствии с последним желанием своего отца, тело последнего (*rimma*) "поместил в скульптурную форму из золота. Он восседал на троне (*kursī*) в здании, которое было возведено для него как храм (*ma'bad*)... Сын установил здесь золотые канделябры, масло в которых не угасало ни днем, ни ночью. Он поместил там также хранителей и служащих. Этот храм стал для них религиозной святыней и местом празднеств. Они собираются в нем в годовщину смерти того короля, простираются ниц пред ним, обращаются к нему с просьбами и жертвуют ему разные драгоценности и богатые одежды (*muwāšī*). После этого короля всем королям, которые являются его потомками, вплоть до нынешнего времени дают имя «Alṭun Xān», что означает «Золотой хан»" (*Abu Bakr b. 'Abdallah b. Auyak ad-Dawādārī*, 1972, pp.219-227).

²⁷ U. Naarmann (1974, p.20) полагает, что эта формула связана с тюрк. *aya*- "читать, уважать" (Clauson G., 1972, p.267 – "относиться с уважением, почитать, сохранять"). "Duraḡ at-Tijān", f.204a-b (см. Naarmann U., 1974, n.91) приводит другую формулу: *Qarataḡi iūcīn*.

²⁸ Буквально: "мой лунный отец". Возможность контаминации с библейским Адамом вполне вероятна, особенно если учесть имя первой женщины, о чем см. ниже.

²⁹ Это, весьма вероятно, "Ева", ср. евр. Хава, араб. Хавва (Ḥawwā').

³⁰ О переходе *ç > š* в некоторых средневековых кыпчакских диалектах, см.: Halasi-Kun T., 1975, pp.168-180. Это имя (كشكری) можно прочесть также как **kešek-eri* (*kešek* "двухлетний верблюжонок") или *köšek-eri* (*köšek* "однолетний верблюжонок"), см.: Toparlı R., 1993, pp.115, 135 и работы, процитированные там.

В этой легенде, разумеется, можно найти очень много точек соприкосновения с темой “Адама и Евы”, что вполне естественно, учитывая длительное знакомство тюркских народов с различными вариантами иудаизма, христианства и ислама, постоянно проникавшими в евразийские степи. Определить хронологию таких влияний, увы, невозможно. Христианский и мусульманский прозелитизм активно осуществлялся как в то время, когда писал Ибн ад-Давадари, так и многими десятилетиями раньше. Сосредоточение легенды на теме пещеры и “огражденного укромного места” объединяет ее с ранней центральноазиатской традицией, в частности, с этногоническим мифом о происхождении тюрков-ашина, считавших себя потомками волчицы (см. выше) и человека, соитие которых произошло в пещере-убежище³¹. Другое проявление сюжета об “укромном месте” можно найти в цикле легенд об Огуз-хане, изложенных в “Сборнике летописей” Рашид ад-Дина, где о происхождении кыпчаков говорится следующее. После поражения от Ит-Барака Огуз-хан перегруппировал свои силы и расположился на острове. “В это время там была беременная женщина, муж которой был убит на войне. Она заползла в дупло большого дерева и родила сына. Об этом сообщили Огуз-хану. Он сжалился над нею и сказал: «Так как у этой женщины нет мужа, этот ребенок будет моим сыном». И так ребенок получил статус сына Огуза. Последний назвал его Кыпчак. Это слово происходит от слова *qabūq*, которое на тюркском языке означает «дерево со сгнившей сердцевинной». Все кыпчаки происходят от этого юноши” (Rašid al-Dīn, 1959, p.34)³².

Рабби Петахия описывает интересный обычай людей, живших между “Землей Кедар” и “Хазарией” (под Хазарией здесь понимается Крым). По его словам, “там существует обычай, что женщины день и ночь оплакивают с причитаниями своих умерших отцов и матерей, и это продолжается у них до тех пор, пока не умрет кто-нибудь из сыновей или дочерей или один из родни; тогда остальные члены семейства начинают оплакивать своих умерших братьев и сестер. Матери учат плачевным песням своих дочерей и они принимаются по ночам стонать и причитать, а собаки вторят им своим лаем” (Три еврейских путешественника, 2004, с.265). Такие ежедневные причитания, возможно, были связаны с культом поклонения предкам. При-

чем здесь также могла проявляться связь с предком-собакой.

Современник Жуанвиля, Гильом Рубрук, в своем отчете о поездке в монгольскую ставку описывает очень похожие погребальные обычаи в Куманской степи – Дашт-и Кыпчаке: “Команы насыпают большой холм (*magnum tumulum*) над усопшим и воздвигают ему статую, обращенную лицом к востоку и держащую у себя в руке пред пупком чашу. Они строят также для богачей пирамиды, то есть остроконечные домики (*domunculas acutas*), и кое-где я видел большие башни из кирпичей, кое-где каменные дома, хотя камней там и не находится. Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира; и они поставили пред ним для питья кумыс, а для еды мясо, хотя и говорили про него, что он был окрещен” (*Sinica Franciscana ...*, 1929, pp.186-187; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.102. Eng. trans.: *The Mongol Mission ...*, 1955, p.105; *The Mission ...*, 1990, pp.95-96. Английский перевод, за исключением случаев, оговоренных особо, взят из сборника под ред. К.Дэусона).

В другом месте Г.Рубрук обращает внимание, что возле “Танаидского моря” (= Азов) располагались “также усыпальницы Команов, которые видны были в двух лье, ибо у них существует обычай, что все родство их погребается вместе”. Кроме того, описывая свое путешествие в причерноморской зоне степи, он отмечает, что “мы не видели никакого селения и даже следа какого-нибудь строения, где было бы селение, кроме огромного количества могил Команов” (*Sinica Franciscana ...*, 1929, pp.189, 195; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.104, 108; *The Mongol Mission ...*, 1955, pp.107, 113; *The Mission ...*, 1990, pp.99, 108).

Наблюдения Г.Рубрука показывают, что хотя христианство, которое, как мы увидим далее, проникло к куманам из Руси, Грузии, Венгрии и Центральной Европы, имело определенный успех среди некоторых их групп, оно не вытеснило традиционных ритуалов, все еще остававшихся нормой. У тех куманов, которые обосновались в Венгрии в XIII в., они бытовали еще в XIV веке. Недавние исследования показали, что погребения с конем практиковались здесь длительное время (иногда мясо лошади использовали в ходе погребального обряда, а в могилу клали только кости и шкуру). В

³¹ Эти этногонические сообщения есть в “Чжоу-шу”, “Суй-шу” и “Бэй-шу” (китайские династические хроники VII в.), см.: Liu Mau-tsai, 1958, I, pp.5-6, 40-41 и комментарии DeWeese D., 1994, pp.282-285. Тюрки, согласно “Чжоу-шу”, ежегодно совершали особые жертвоприношения в священной пещере (Liu Mau-tsai, 1958, I, p.10, II, pp.500-501).

³² Эта легенда также повторена Abū'l-Gāzī Bahādūr Yān в его “Šajara-yi Türk” (*Histoire des Mongols ...*, 1871-1874, I, p.19, II, p.18 (Turkic text)) и “Šajara-yi Tarākima” (Родословная туркмен ..., 1958, с.18-19 (тюрк. текст), с.43 (русс. пер.)).

соответствии со старыми традициями покойного ориентировали головой на восток³³ (за некоторыми исключениями). Венгерские куманы продолжали погребать умерших вместе с их слугами (человеческие жертвы?). Кроме того, они помещали в могилы различные ценности (украшения, одежды), оружие, конскую сбрую, а также предметы быта³⁴. Основной инвентарь женских погребений включал различные острые орудия, которые, предположительно, использовались против злых духов (Плетнева С.А., 1958, с.205; Pálóczi-Horváth A., 1989, p.107). Зажиточные куманы в соответствии с многовековой традицией, отсылающей нас к скифскому времени, часто погребались с показной демонстрацией богатства. Представление о нем дает половецкое захоронение, раскопанное в 1981 г на р.Молочной (Украина, Запорожская обл.). Вокруг могилы располагались пять лошадей, погребенных со всей упряжью, отделанной золотом и серебром. На покойном был головной убор с серебряной отделкой и “богатый шелковый кафтан, украшенный тысячами мелких золотых бляшек, перемежаемых вышитыми золотыми медальонами с изображением человеческого лица ...”. Здесь же были найдены и другие детали одеяния, “целиком покрытого золотыми бляшками” и другими драгоценностями³⁵.

Куманы также имели хорошо засвидетельствованный археологически обычай устанавливать каменные статуи (называемые *каменными бабами*, то есть, по-русски, “каменными старухами”) над могилой умершего или рядом с ней. Некоторые авторы видят происхождение этого обычая в тюркской практике ставить балбалы (*balbal* – “каменный столб на могиле, символизирующий врага, убитого покойным, иногда с написанным на нем именем этого врага” (Clauson G., 1972,

p.333)³⁶. Ж.-П.Ру, однако, отвергает подобную идентификацию и рассматривает *каменные бабы* и *балбалы* как культурно-культурные объекты иного назначения и смысла. В кыпчакский период, надо полагать, эти изваяния безотносительно к их происхождению устанавливались с различной целью. Многие из них изображают женщин³⁷ (а некоторые не имеют определенных половых признаков). В любом случае, они едва ли были убитыми врагами. Скорее всего, некоторые из них представляют высшую страту племенного общества, которая могла позволить себе столь величественное оформление места последнего упокоения (Roux J.-P., 1984, pp.278-279)³⁸. Многие изваяния держат в руках сосуды. Они, возможно, были предназначены для “воды жизни”. Это отсылает нас к присущему центральноазиатской религиозной системе поверью, что “герои и шаманы” вскормлены “водой жизни”, которая была найдена у “подножья Мирового Дерева и Мировой Горы”. Мировая Гора и Мировое Дерево “объединяют три сферы – Небо, Землю и Подземный мир” (DeWeese D., 1994, p.47)³⁹. Куманским термином для обозначения этих изваяний умерших людей было слово *sin*⁴⁰, отмеченное также в кыпчакско-мамыкских словарях. Так, “*Kitāb Majmu ‘Tarjumān Turkī wa ‘Ajāmī wa Muḡulī wa Fārsī*” определяет *sin* (سین) как “могила, погребение” (*al-qabr*) и поясняет, что “это – идол (*šanam*). Его также называют *qurgān*” (Ein Türkisch-Arabisches Glossar, 1894, Arabic text, p.6). В “*At-Tuḡfat az-Zakiyya fi’l-Luḡat at-Turkiyya*” (f.21a) арабское *šaḡḡ* “индивидуум, человек, персона” определено по-кыпчакски как *sin* (سین) и *abaq*. Последнее слово в караимском языке означает “идол”, а в анатолийских турецких диалектах обозначает “джин” и “гул” (Clauson G., 1972, p.8). Тот же самый текст определяет

³³ У кыпчаков Ферганской долины существовал обычай, сохраняющийся и поныне, ориентировать двери своих юрт на восток – для того, чтобы встречать восходящее солнце (Шаниязов К.Ш., 1974, с.36-37). К.Ш.Шаниязов рассматривает этот обычай как отголосок древнего солнечного культа.

³⁴ См. работы: Pálóczi-Horváth A., 1989, pp.102-103 и Berend N., 2001, pp.244-245, 248-251, в которых содержится превосходное обозрение венгерской археологической литературы по этому вопросу. Н.Беренд делает вывод, что куманы в XIV в. сохраняли языческие обычаи (Berend N., 2001, pp.250-252). О тюркской погребальной практике см.: Tryjarski E., 1991, особенно p.184 и далее.

³⁵ См. обсуждение у: Noonan T., 1992, p.319.

³⁶ Ибн Фадлан в своих замечаниях об огузах, у которых были очень похожие обычаи, говорит, что эти статуи врагов делались из дерева (Ibn Faḡlān’s Reisebericht, 1939, Arabic text pp.14-15/ Germ. trans., p.27). Roux J.-P., 1984, p.277. Об инвентаре кумано-кыпчакских погребений можно прочесть у: Pritsak O., 1982, pp.343-368.

³⁷ Г.А.Федоров-Давыдов (1966, с.191) пишет, что не менее 70% изваяний изображают женщин, и полагает, что эта практика, возможно, являлась оригинальным проявлением поклонения женскому божеству.

³⁸ См. обсуждение у: Tryjarski E., 1991, pp.294-305; Дашкевич Я., Трыярский Е., 1982, с.18-22, 27.

³⁹ Об алтайской концепции мира и мирового дерева см.: Narva U., 1938, pp.20 ff., и более обобщенно у: Eliade M., 1972a, pp.269-274.

⁴⁰ *sin* – “надмогильный камень, изображающий умершего” (Grønbech K., 1942, p.228). Ж.Клосон выводит это слово из старотурецкого *sin* “могила” (Clauson G., 1972, p.832), но его синонимом является также “тело, фигура человека” (и впоследствии – “стан, рост, внешний вид”).

арабское *ṣanām* как *sm* (f.22b)⁴¹. Иными словами, понятия могилы, с одной стороны, и идола/статуи, с другой, были тесно связаны в кыпчакском мышлении. Согласно персидскому поэту Низами, кыпчаки преклонялись перед изваяниями и оставляли возле них стрелу или овцу в знак почитания (Низами Ганджеви, 1968, с.657; Федоров-Давыдов Г.А., 1966, с.191; Pálóczi-Horváth A., 1989, p.99). Эти статуи ставились не над могилой, а на кургане (*qurġan*) поблизости, обращенными лицом на восток. В месте расположения изваяний также находят кости жертвенных животных (Pálóczi-Horváth A., 1989, p.100).

Анимизм и шаманизм

Робер де Клари, участник захвата Константинополя в 1204 г, в своем отчете о Четвертом крестовом походе говорит о куманах, что “они не поклоняются ничему, кроме первого животного, с которым сталкиваются утром, и тот, кто столкнулся с этим животным, поклоняется ему на протяжении всего дня, независимо от того, что это было за животное” (de Clari R., 1974, p.64; 1936, p.88). Подобное же известие найдено в “Rhetorica Novissima” и “Mirra” Бонкомпангуса (около 1170 г – не ранее 1240 г), знаменитого ритора, который отмечает, что “есть некоторые среди куманов и других, которые живут близ Руси и Пруссии, кто всерьез полагает, что существует столько же богов, сколько живых существ, поэтому они преклоняют колени даже перед зверями и рептилиями (*proprias bestias et reptilia*), с которыми случайно (*casualiter*) встречаются утром” (Boncompagnus, 1892, p.253)⁴². Это, скорее всего, следует понимать как указание на центральную роль, которую животные играют в шаманизме в качестве проводника, долженствующего связать душу с мировым духом (Eliade M., 1972a, pp.93-94, 97-99; Harva U., 1938, p.465 и далее). Согласно Махмуду Кашгарскому, кыпчаки называли медведя словом *apa*. Оно было также общеупотребительным древнетюркским словом, обозначающим “предка, дедушку, бабушку, отца, мать” и других близких родственников. Как справедливо отмечают А.Инан и Ж.Клосон, это кыпчакское слово, используемое вместо ожидаемого *au*, является, вероятно, результатом “соединения культа предков и культа медведя в Сибири” (Ж.Клосон), и, таким

образом, оно представляет собой запретное название этого животного. А.Инан указывает, что медведь был “представителем духа леса, и его имя было табуировано. Шаманисты, особенно в лесах, страшлись произнести подлинное имя медведя” (Maḥmūd al-Kāšġarī, 1982-1985, I, p.122; İnan A., 1954, pp.46, 63; Clauson G., 1972, p.5)⁴³.

Самыми влиятельными фигурами в обеспечении связи с миром духов были шаманы. Шаман был прежде всего “религиозным специалистом”, к которому обращались только в случае исключительных религиозных потребностей, а не ради повседневных религиозных обрядов, и, кстати, это обстоятельство часто не учитывается в дискуссиях о шаманизме⁴⁴. Относительно шаманов мы имеем несколько неточное замечание у Дж.Плано Карпини. В своем описании “татар” он сообщает, что “они усиленно предаются гаданиям вообще, а также по полету птиц и внутренностям животных, чародействам и волшебствам. И, когда им отвечают демоны, они веруют, что это говорит им сам Бог. Этого Бога они называют Итога, а Куманы именуют его Кам” (Sinica Franciscana ..., 1929, p.41, Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.31; The Mongol Mission ..., 1955, p.12). “Итога” – здесь является либо передачей слова *Etiügen* (монг. “Мать-Земля”, *etiügeni* “шаманистская богиня земли” (Mongolian-English Dictionary, 1995, p.335; Pelliot P., 1973, p.26) – слово, определенно связанное с древнетюркской священной “Отюкенской чернью”), либо, что более вероятно, искаженным монгольским *iduġan* – “шаманка” (Mongolian-English Dictionary, 1995, p.861: *uduġan, iduġan*; Roux J.-P., 1984, pp.135-136). Куманским термином, обозначающим шамана, является, конечно же, слово *qam*, отмеченное в “Codex Cumanicus” (Grønbech K., 1942, p.191). Оно имеется также в мамлюкско-кыпчакском словаре, т.е. уже в значительной степени исламизированной ситуации, где *qam* переводится как “доктор” (*tabīb*), указывая тем самым на одну из главных функций шамана (Abu-Naууân, 1931, Arabic text, p.75)⁴⁵. В этой связи Г.Рубрук обращает внимание на следующее: “Когда кто-нибудь занедужит, он ложится в постель и ставит знак над своим домом, что там есть недужный и чтобы никто не входил. Отсюда никто не посещает недужного, кроме прислуживающего ему. Когда также занедужит кто-нибудь принадлежащий к великим дворам, то далеко вокруг двора ставят сторожей, которые не позволяют никому пересту-

⁴¹ См. факсимиле в: Ettuhfet-üz-Zekiyye ..., 1945, ff.21a, 22b, pp.40, 43.

⁴² Подобные пассажи можно найти и в других его произведениях.

⁴³ О связи понятий бабушка/дедушка с предком-медведем у тюркских народов см.: Ахметьянов Р.Г., 1981, с.11.

⁴⁴ См. исчерпывающие комментарии у: DeWeese D., 1994, pp.34-35.

⁴⁵ “At-Tuḥfa” дает *qam* в смысле современного “акушерка, кормилица” (Ettuhfet-üz-Zekiyye ..., 1945, f.15a), которое Ж.Клосон полагает более справедливым понимать как “ведьма” (Clauson G., 1972, p.625).

пить за эти пределы. Именно они опасаются, чтобы со входящими не явился злой дух или ветер. Самих гадателей они называют как бы своими жрецами” (Sinica Franciscana ..., 1929, p.187; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.103; The Mongol Mission ..., 1955, p.106; The Mission ..., 1990, p.96)⁴⁶.

Астрономические элементы

Мамлюкско-кыпчакский “Kitāb Bulḡat al-Muštāq” определяет арабское слово *al-watānī* “идолопоклонник, шаман, язычник” как *yalduz eri*, т.е. “человек, почитающий звезды” (Kitāb Bulḡat al-Muštāq, 1954, f.10v: *يَلْدُزْ ارْ *يُلْدُزْ ارْ*). Эту связь со звездами подтверждает Ибн Саид и вслед за ним Абу-л-Фида. Он сообщает, что люди земли Куманийа (بلاد الكمانية) “являются тюркским племенем, они уделяют большое внимание звездам и обращаются к ним, принимая решения. Они поклоняются им” (Abu’l-Ḥasan ‘Alī b. Mūsā Ibn Sa’īd, 1970, p.206; Abu’l-Fidā, 1840, p.204)⁴⁷.

В мусульманских источниках (Ибн ал-Факих, ал-Бируни, Гардизи) неоднократно упоминается способность тюркских шаманов (*qams*) вызывать дождь с помощью волшебного камня, яда-таш (*yat-taṣi/yada-taṣi*)⁴⁸. Одна из этногенетических легенд о происхождении тюрков Ашина, находящаяся в “Чжоу-шу”, приписывает Ичжини-нишыду, родившемуся волком, способность вызывать ветер и дождь (Liu Mau-tsai, 1958, p.5-6)⁴⁹. Тамим б. Бахр, рассказывая о своем путешествии в Уйгурский каганат в нач. IX в., пишет: “и одно из чудес страны тюрков – некая галька, с помощью которой они делают дождь, снег, холод и т.д., что пожелают. Свойства этой гальки в их владениях хорошо известны и

широко применяются, и никто из тюрков не отрицает это” (Tamīn ibn Baḡr’s Journey ..., 1948, Arabic text, p.282, trans., p.14; Ibn al-Faḡīh, 1885, pp.329-330; Abu Raihan al-Birūnī, 1936-1937, p.218; Бартольд В.В. 1973, перс. текст, с.25-26, русск. пер., с.41-42)⁵⁰. Абу Дулаф обращает внимание на наличие практики вызывания дождя среди кимаков (Abu Dolef Misaris Ben Mohalhal, 1845, p.10). Исламские источники также сообщают об этой практике в ставках мусульманского хорезмшаха Мухаммеда (1200-1220 гг, его мать была из кыпчаков) и его сына, гонимого судьбой Джалал ад-Дина (ум. в 1231 г) (Molnár Á., 1994, pp.36-43). Мы имеем подробное описание использования вызывания дождя в военных целях во время чингизидской кампании 1231 г против Алтан-хана (китайско-чжурчженьского правителя). Согласно сообщению Джувейни (у Рашид ад-Дина тоже есть этот сюжет), когда командующий монголов “Улунгой” (то есть Толуй, самый младший сын Чингиз-хана, посмертно получивший от благодарного сына титул Великого кагана) оказался окруженным китайцами, он обратился к “хитрости и обману”, чтобы нанести им поражение. “Среди монголов был канглы, сведущий в науке *яда* (*yā*) (Рашид ад-Дин называет его *ядамши* (*jadamishī*), то есть «практикующий дождевую магию»), который использовал камень дождя”. По словам Рашид ад-Дина, “это своего рода колдовство, совершаемое с различными камнями, свойством которых является то, что когда их вынут, поместят в воду и начнут мыть, то ветер, холод, снег, дождь и снежные бури немедленно появляются даже притом, что дело происходит в середине лета”. Толуй, как сообщает Джувейни, повелел упомянутому канглы, “чтобы он занялся своим делом и приказал всей своей армии надеть поверх

⁴⁶ Об обширной литературе, посвященной связи шаманизма с врачующей силой, см.: Eliade M., 1972a.

⁴⁷ О тюркских астрономических понятиях см.: Roux J.-P., 1984, pp.124-132.

⁴⁸ См. обсуждение у: İnan A., 1954, pp.160-165, а также у Ж.-П.Ру, который различает *ядачи*, умеющих вызывать дождь, и шаманов (Roux J.-P., 1984, pp.95-98). Он также полагает, что этот институт был заимствован монголами у тюрков. Ж.Клосон определяет *яда* как “дождевую магию, дождевой камень” и поясняет, что его история “необыкновенно сложна” (Clauson G., 1972, p.883). Более детальное рассмотрение можно найти у: Doerfer G., 1963, p.157. Кроме прочего, об использовании дождевого камня в Восточном Туркестане в XIX в. см.: Jarring G., 1979-1980, p.13. Самый свежий обзор публикаций, имеющих отношение к вопросу о дождевой магии и аналогичным практикам, можно найти у Á.Molnár (1994, pp.74-79), который анализирует вызывающие дождь обряды с использованием дождевого камня, наблюдаемые у современных башкир и киргизов, двух народов кыпчакской языковой группы (хотя и сложного этнического происхождения). О вызывающих дождь церемониях с элементами доисламских верований (но без использования *яда-таш*) у современных турок см.: Yüce N., 1996, pp.231-238. Термин *yat/yada* и ему подобные происходят из др.-тюрк. *yād/yād (>yāda/jāda)*, давая ср.-тюрк. (кыпчак.) *yau* и, весьма вероятно, имеют иранское происхождение: ср. др.-иран. *yātav-* 1) “волшебство, чародейство”, 2) “волшебник”. Ср.-перс. *jādūg* “волшебник, фокусник”. Согд. *yatak* “волшебный”. Непосредственным источником появления слова в тюркском языке могло быть сакск. **yāda/jāda* (Molnár Á., 1994, pp.104-116).

⁴⁹ Цигу (Кыргыз) тоже происходит от него. Одному из его потомков, Надулу-ше/Надулю-ше, которому приписывали изобретение огня, дали “титул” Тюрк.

⁵⁰ Эта традиция вызывания дождя отчетливо отделяется от такой же в соседнем Китае, где она была связана с образом дракона. Изготовленные из глины изображения дракона использовались в различных церемониях для вызывания дождя, см.: Loewe M., 1994, p.142 и далее.

зимней одежды плащи и не отходить от лошадей в течение трех дней и ночей. Канглы занимался с *яда* (*yā*) так, чтобы дождь начался позади Монголов, и чтобы в последний день дождь сменился снегом, а к нему добавился бы и холодный ветер”. В результате китайская армия, ослабленная внезапным наступлением зимы, навлеченным *yaučī* (как его называет Джувейни), была легко побеждена (‘Aṭā-Malik Juvainī, 1912, pp.150-153; 1958, pp.191-194; Rašīd al-Dīn, 1959, pp.457-458; Rashīd al-Dīn, 1971, pp.36-37).

Боги, богини и демоны

В наших источниках есть и другие следы древних тюркских верований. В “At-Tuḥfa” упоминается слово *umay*, которое переводится как *xalāṣ* (“плацента, послед”) (Ettuhfet-üz-Zekiyye ..., 1945, f.14a/p.27)⁵¹. Это указание на древнюю тюркскую богиню *Умай*. Согласно Клосону, данное слово в тюркском языке первоначально служило для обозначения “плаценты, последа, а также использовалось как имя ... тюркской богини, специфической функцией которой была забота о женщинах и детях, возможно, потому, что этот объект, как предполагалось, имел волшебные свойства” (Clauson G., 1972, pp.164-165)⁵². Нашей целью здесь не является установление того, какое из значений этого термина было первым, мы просто хотим обратить внимание на его присутствие в современных источниках, теперь уже в исламском антураже и, понятно, в ограниченном значении, как свидетельство его использования в кыпчакской среде. Другие свидетельства можно привлечь из традиций народов, ведущих свое происхождение от кыпчаков. Так, карачаевцы и балкарцы, два близкородственных народа Северного Кавказа, говорящих на той разновидности тюркского языка, которая восходит непосредственно к языку кыпчаков, имеют в своем языческом пантеоне богиню *Umay Biyçe*, обозначающую как “дочь Тенгри” (*Teyri qızıdı*). Она

часто изображается в виде крылатой оленихи или зайчихи (возможный сплав с *Xumay*, *Qumay* других тюркских народов). Впоследствии, с проникновением христианства, образ *Umay Biyçe* слился, как предполагается, с культом Девы Марии, что привело к формированию образа *Bayrım Biyçe*, популярной богини материнства и детей. Следы этого культа есть также у тюркских народов Волго-Уралья (татар и башкир) (Джуртубаев М.Ч., 1991, с.96-97; Ахметьянов Р.Г., 1981, с.43-44)⁵³. Термин *Умай* (*umay*, *umay*) до сих пор сохраняется среди исповедующих шаманизм тюркских народов Сибири (в том числе шорцев, хакасов, якутов) и среди мусульман-киргизов в различных религиозно-магических коннотациях⁵⁴.

Другой пережиток древних верований может быть замечен в культе бога *Чоппы* у карачаевцев и балкарцев. Происхождение этого культа является неясным. Он, кажется, назван Мовсесом Дасхуранци в его сообщении о визите епископа Израэля к “кавказским гуннам”, вассалам Хазарского каганата. Он упоминает “высоких идолов и *č’or’ayk’* с грязными кожами алтарей” (Dasxurançi Movsēs, 1961, pp.165-166)⁵⁵. Термин *čorpa* также найден в соседних нетюркских языках черкесов (*čorpa*) и осетин (*corray*). В осетинском языке он обозначает “ритуальный танец и пение, исполняемые вокруг пораженного молнией человека и повторяемые несколько раз в течение всего ритуала ...” (Абаев В.И., 1958, с.314). В карачаевском и балкарском языках это имя грозного божества грома и молнии, “кому посвящали ребенка”. Просьбы, обращенные к Чоппе, сопровождалась ритуальным танцем. Это было божество, второе по важности после Тейри (Tegri < Tengri), ему посвящался ежегодный весенний праздник, с ним же были связаны священные камни (*čorpanı taşı*). Было выдвинуто предположение, что с ним идентифицировался культ Ильи (*Чонна-Эллири*) (Тенишев Е.Р., Суюнчев Х.И., 1989, с.736)⁵⁶. Этимология этого имени тоже неясна. Было ли это местное северокавказское божество, воспринятое некоторыми из тюркских народов Хазарского ка-

⁵¹ Примечание на полях *al-mara’at* “женский” ясно указывает, что это более позднее из значений слова, в отличие от упоминающегося в тексте “высвобождения”.

⁵² Д.Синор замечает, что оно могло использоваться и в качестве персонального имени, как мужского, так и женского (Sinor D., 1984, pp.1773-1777). Д.Синор не согласен с тем, что это исконно тюркский термин. Он встречается в тунгусских языках, ср. эвенкийское *ome/ōmī* “матка, лоно”, солонское *omē* “матка”, и является “общепотребительным” в классическом и современном монгольском языке. Д.Синор утверждает, что это термин монгольского происхождения.

⁵³ Ср. *Umay-ana*. Среди уральских татар образ Умай-ана сплелся с образом Гамбар-ана и в результате возник образ Умай гамбар – ангел, охраняющий рожениц.

⁵⁴ См. обсуждение у: Потапов Л.П. 1973, с.265-286. См. также: İnan A., 1954, pp.33-39; Roux J.-P., 1984, p.136 и Gömeç S., 1990, pp.277-281, который обращает внимание также на остатки этого культа среди турков Фракии.

⁵⁵ -k’ – окончание множественного числа в армянском языке.

⁵⁶ Ср. также *čorpanı taşı* “культовый камень в селении Уччулан”, *čorpa čomart* “очень щедрый” (Джуртубаев М.Ч., 1991, с.126-128). Детальный анализ культа Чоппы у карачаевцев см. в исследовании М.Д.Каракетова (1995).

ганата, живших в регионе, и перешедшее к более поздним тюркским группам, с которыми они смешались? Или оно было принесено в регион тем или иным из тюркских племен Хазарии? Его присутствие у карачаевцев и балкарцев, потомков куманских объединений, может быть свидетельством того, что данный культ был известен некоторым из кыпчакских племен. Но, учитывая условия Северного Кавказа, в первую очередь наличие алано-асских и сванских субстратных элементов в этногенезе карачаевцев и балкарцев, следует допустить возможность и других источников формирования культа этого божества. Необходимы новые данные и дальнейшие исследования.

В дополнение к шаманским верованиям, обычным для большей части народов Северной Евразии, кыпчаки, как и многие другие кочевые тюркские народы, поклонялись самому важному из богов древнетюркского пантеона – богу неба *Тенгри*. Культ Тенгри, который впервые засвидетельствован, вероятно, у сюнну, был также широко распространен среди монгольских народов. В литературе ведутся дебаты о роли Тенгри и его функциях. Недавнее изучение вопроса, предпринятое А.Рона-Ташем, позволило ему заключить, что, хотя Тенгри рассматривался как “активное Существо”, он не был Создателем *ex nihilo*. Скорее, его роль свелась к тому, что он внес порядок и структуру в то, что уже существовало (Róna-Tas A., 1987, p.38)⁵⁷. Иудейские, христианские и исламские авторы, описывавшие тюрков, переводили имя Тенгри как “Бог”. Примеры тому можно обнаружить в “Codex Cumanicus”: *tengri, tengeri, beymiz tengeri* (“наш Господь Бог”) и т.д. (Grønbech K., 1942, pp.241-242), и в мамлюкско-кыпчакских словарях, где слово “Аллах” переведено как: *tanrı* (تَنْرِي или *tänri*, “с носовым *nün*”) (Abu-Hayyân, 1931, Arabic, p.40), *tengri* (تَنْكِرِي или *تانكِرِي*) (Kitāb Majmū ‘Tarjumān, 1894, pp.3, 55/69; Ettuhfet-üz-Zekiyye ..., 1945, ff.3b, 41b, 69a; Kitāb Bulğat al-Mušṭāq, 1954, f.8r/p.29/51) или

tagrı (تَغْرِي, al-Qawānīn ..., 1928, p.43). Средне-тюркские языки имели два других имени для высшего божества, оба они найдены в средне-кыпчакском. “Kitāb al-Idrāk” слово *bayat* (в рукописи: بَيْر, правильно: بَيْت) определяет как “имя самого главного Бога в языке уйгуров, проживающих в Туркестане” (Abu-Hayyân, 1931, Arabic, p.37). В этом же труде и в “Kitāb Majmū ‘Tarjumān” обращает на себя внимание слово *uğan* “Бог”, правда, в “Tarjumān” отмечается далее, что “это слово из диалекта (*luğat*), который знают лишь несколько человек” (Abu-Hayyân, 1931, Arabic, p.15, /اونغان; Kitāb Majmū ‘Tarjumān, 1894, Arabic, p.3, /اوغان).

Понятие о злом духе было также известно; сравним в средне-кыпчакском:

“Codex Cumanicus”: *yek* (“демон”, “демонический”, “злой”), *yek tušman* (“смертный враг”) (Grønbech K., 1942, p.121).

“Kitāb al-Idrāk”: *yek* (“шайтан”, “al-šayṭān”) (Abu-Hayyân, 1931, Arabic, p.96).

“At-Tuḥfa” содержит интересное смешение слов *yek* и *burğan* (дополненное примечанием на полях: *qasırğa*), которые использовались для перевода араб. *zauḅa’a* (“шторм, ураган”). Это следствие соединения слов *burxan* (“Будда, идол”) с *burğan* (“мощный шторм”)⁵⁸.

“Kitāb Bulğat al-Mušṭāq”: *yek* (“шайтан”, “al-šayṭān”) (Kitāb Bulğat al-Mušṭāq, 1954, f.8v/p.3).

Термин *yek*, также будучи заимствованным понятием, возможно, происходит от индийского *yakkha* (санскрит. *yakṣa*), полученного, наиболее вероятно, через согдийцев или китайцев⁵⁹.

Рай и ад

Аналогично и понятия “рая” (*uṣṭaq*) и “ада” (*tamuq/tamu*) в средне-кыпчакском также выражены старинными заимствованиями из согдийского: *’wštmg* и *tmw*⁶⁰.

⁵⁷ А.Рона-Таш: “... в соответствии с законом вещей создает нечто из наличествующего”.

⁵⁸ Ж.Клосон в своем обсуждении вопроса о *burxan* (“Будда”) в связи с понятием “идол”, от которого происходит ср.-кыпчак. *burğan*, переводит *zauḅa’a* как “демон” (Clauson G., 1972, pp.360-361), что вряд ли правильно. *Qasırğa*, однако, верно переведено как “al-zawḅa’a” – “вихрь” (Clauson G., 1972, p.669). Очевидно, в ср.-кыпчак. *burxan* и *burğan* стали омонимами в некоторых диалектах, что ввело в заблуждение автора *al-Tuḥfa*, ср. осман., чагат. *burāğān* “сильная буря, вихрь, ветер с дождем и снегом” (Радлов В.В., 1893-1911, IV/2, с.1818).

⁵⁹ См. обсуждение у: Clauson G., 1972, p.910; *yek* “демон, дьявол” (Севортян Э.В., Левитская Л.С., 1989, с.171). Слово сохранилось в современных кыпчакских языках, ср. татар. *jik*, диалект., *yek, jek* “злой дух, дух злобы и зависти”, караим. *yek* “дух, молния”, казах., каракалпак., киргиз. *žek* “зависть, злость, презрение” (Ахметьянов Р.Г., 1981, с.23), карач.-балкар. *jek* “нечистая сила” (Тенишев Е.Р., Суюнчев Х.И., 1989, с.240).

⁶⁰ *uštmax* “рай” – термин, приспособленный в ранний период исламизированными тюрками для перевода араб. *canna* “рай” (Clauson G., 1972, p.257) и *tamu* “ад” ... в средневековый период форма *tamuğ*, возможно, заимствованная или иным образом появившаяся из иранского языка. Один из тех немногих языческих религиозных терминов, что не были отвергнуты исламом (Clauson G., 1972, p.503). Форма *tamu* демонстрирует кыпчакский переход *ğ > w* с выпадением последнего (по крайней мере, на письме) (Halasi-Kun T., 1975, p.203).

“Codex Cumanicus”: <i>uġmaq</i>	<i>tamu, tamuq, tamux</i> (Grønbech K., 1942, pp.233, 263)
“Kitāb al-Idrāk”: <i>uġmaq</i>	<i>ṭamuw</i> (Abu-Hayyān, 1931, pp.111, 66)
“At-Tuḥfa”: <i>uġmāq</i>	<i>ṭāmuw</i> (Ettuhfet-üz-Zekiyye ..., 1945, f. Ila), а также другая форма <i>ṭāmīw</i>
“Kitāb Majmū ‘Tarjumān’”: <i>uġmāq</i>	<i>ṭāmu</i> (Kitāb Majmū ‘Tarjumān, 1894, pp.45, 83) ⁶¹
“Kitāb Bulġat al-Muštāq”: <i>uġmāq</i>	(Kitāb Bulġat al-Muštāq, 1954, Arabic, f.8v/p.2)

Постоянство этих заимствованных слов в христианизированной или исламизированной среде указывает на то, что они перестали восприниматься как чужеродные. Отсутствие кыпчакских текстов, предшествующих их исламизации (или христианизации), не позволяет выяснить, как они

тогда употреблялись. Ж.-П.Ру предполагает, что слово *tamu(q)* вытеснило родное слово *iġ yer*, которое обозначало подземный мир, один из *iġ qat* (“три слоя”) трех миров (Roux J.-P., 1984, p.102). Эти слова также найдены во многих современных кыпчакских языках:

Караим.: <i>uġtax</i> “рай, райская обитель” (Баскаков Н.А. и др., 1974, с.586) ⁶²	
Башкир.: <i>oġtax</i> “рай”	<i>tamuq</i> “ад, пекло, преисподняя” (Башкирско-русский словарь, 1958, с.412, 504)
Татар.: <i>oġtax, jotax, oġtomaq</i> “рай”	<i>tamuq, tämüg</i> “ад” (Ахметьянов Р.Г., 1981, с.39) ⁶³
Казах.: <i>ġymaq</i> “рай”	<i>tamıq</i> “ад” (Shnitnikov V.N., 1966, pp.111, 192)
Киргиз.: <i>uġmaq</i> “рай” (Юдахин К.К., 1965, с.812).	

Священные горы и реки

Священные горы, леса и реки были существенными компонентами шаманистских представлений о мире (Roux J.-P., 1984, p.137 и далее). Украинская и южнорусская топонимика сохранила ряд ассоциирующихся с культами названий, которые, возможно, принадлежат кыпчакам. Многие из них содержатся в “Книге большому чертежу”, в которой москвиты в нач.ХVII в. попытались уяснить и очертить географию России. О.Прицак, рассматривая проблему локализации куманских орд, размещает “истинный центр половецких поселений” на правом берегу Донца. К югу от этого региона, согласно “Книге большому чертежу”, располагаются “Святые горы” (Книга большому чертежу, 1950, с.75)⁶⁴. Неподалеку от Святых гор, согласно этому

же источнику, по левому берегу “пал в Донец колодезь”⁶⁵ Святой, а Нетригус он же”. О.Прицак видит в слове Нетригус “загадочную деформацию словосочетания *Tengir Su* «Святая Вода»” (букв. небесная/божественная вода). Все упомянутое находится недалеко от руин *Царева города*, который О.Прицак идентифицирует с куманским городом Шаруканем, носившим имя одного из их главных предводителей (Шарукан) (Pritsak O., 1982, pp.347-348; Книга большому чертежу, 1950, с.75-76). Это соединение священных мест находит соответствие в древней центральноазиатской религиозной традиции, которая неизменно требует некоторой комбинации гор, воды и леса⁶⁶. Священный лес, по всей видимости, должен быть идентифицирован с “Черным лесом” и “Голубым лесом”, первый из которых располагался на р.Ерель/Орель на территории куманского

⁶¹ Оба слова помечены как туркменские формы.

⁶² Ср. также *uġtaxlı* “райский, покойный, умерший (т.е. ставший жителем рая)”, ср. также армяно-куман. (Schütz E., 1968, p.148), *uġtaxlı* “несуществующий, умерший (чья душа обитает в раю)”.

⁶³ Эти слова вошли как в чувашский язык: *śātmax, śatmalāx, āštēmax, yāmax* и *tamāk*, так и в языки финно-угорских народов Поволжья, ср. марийск.: *uġtax* и *tamk*.

⁶⁴ О.Прицак также цитирует Никоновскую летопись (Полное собрание ..., 1904, с.122, 126), но здесь под “святыми горами” подразумевается Афон.

⁶⁵ *Колодезь, кладезь* буквально значит “источник, родник” (Срезневский И.И., 1893, 1/2, ст.1212-1213, 1256); “родник, источник, колодезь” (Словарь древнерусского языка ..., 1991, с.211-212, 242-243).

⁶⁶ См. обсуждение этого “мифического комплекса” у: DeWeese D., 1994, pp.43-48; Narva U., 1938, pp.57-89; Roux J.-P., 1984, pp.132-154; Allsen T.T., 1996, pp.116-135. Д.ДеВииз видит здесь священную символику как основную “подлинную константу” политической и социальной организации центральноазиатских народов, а не имперской традиции Степи (DeWeese D., pp.521-528). Это, несомненно, в известной степени верно, так как большинство государств Степи, в которые входили кыпчаки, не достигало имперского статуса и не стремилось к нему. Тем не менее, имперская традиция, измененная и адаптированная, через какое-то время становилась частью наследия, которой мог воспользоваться склонный к созданию империи социум. Действительно, чтобы быть признанным “имперским” народом, необходимо было соблюдать традиционные политические формы и культовые символы. Так, например, кидани и монголы сознательно использовали и эксплуатировали те имперские и культовые традиции и символы, которые исходили от тюрок и уйгуров. Тюрки же, в свою очередь, использовали традиции, взятые у сюнну. Разумеется, это проблема, которая требует гораздо больше внимания, чем ей здесь может быть уделено.

объединения Бурджоглы, а второй – на р. Самара/Снопород на территории племенного объединения Улашоглы (Pritsak O., 1967, pp.1621-1623).

Язычество было доминирующей религиозной ориентацией кыпчакских племен накануне монгольского завоевания. Так, ан-Насави, биограф Джалал ад-Дина, сына хорезмшаха Мохаммеда, разгромленного монголами, отмечает, что государи из дома Хорезмшахов, который имел тесные брачные связи с кыпчаками канглы, “совершили ошибку, взяв в помощь тюрок против (людей) их же племени (‘alā jinsihim) из числа многобожников (dawī aš-širk)” (Mohammed en-Nesawī, 1891, Arabic, p.82). Историк из Алеппо Ибн ал-Адим (ум. в 1262 г) в относящемся приблизительно к 637-638/1239-1241 гг описании злодеяний, совершенных “хорезмийцами”, то есть кыпчакскими отрядами в его стране, похоже, подразумевает, что мусульмане не знали бы такого ужаса, сталкиваясь со своими единоверцами (Kamāl ad-Dīn ‘Umar b. Aḥmad b. al-‘Adīm, 1968, p.248 и далее)⁶⁷. Дживовани дель Плано Карпини также дает понять, что куманы, с которыми он встречался, были еще в значительной степени язычниками. В частности, в одном месте он весьма определенно отмечает, что татары “вступили в землю Турков (= куманов – П.Б.Г.), которые язычники” (intraverunt terram turcorum qui sunt pagani). В другом замечании, прямо относящемся к куманам (“Comani”) и канглы (“Kangitte”), Дж.Плано Карпини поясняет, что “эти люди были язычники” (isti homines erant pagani) (Sinica Franciscana ..., 1929, pp.71, 112; The Mission ..., 1955, pp.29, 58).

Этнорелигиозная терминология

Кыпчаки принесли с собой дополнительную религиозную терминологию (в значительной степени иранского происхождения), которую они приобрели перед их обращением в ислам или христианство. Так, мы находим в мамлюкском словаре *Juhūd* (Kitāb Bulḡat al-Mušṭāq, 1954, p.5; Durrat al-Muḍīyūa ..., 1991, f.14a/frp.59, 87) <перс. *Juhūd* “еврей”, *Muḡ* (Kitāb Bulḡat al-Mušṭāq, 1954, p.5;

Iršādū'l-Mülūk ..., 1992, 14a/fc.154) “зороастриец” <перс. *Mōḡ*⁶⁸ или согд. *mwḡ*. (Древнетюркский словарь, 1969, с.346: ср. уйгурское *moḡoç*), *Tārsā*, обозначающее “еврея” в “Idrāk” (Abu-Наууân, 1931, p.38), но в “Iršād al-Mülūk” “христианина” <перс. *Tārsā* “напуганный, робкий; тот, кто размышляет, мечтает, воображает; христианин; поклонник огня” (Steingass F., 1892, p.294; ср. также *tarsā'ī* “христианство, ламаизм”).

Христианство у кыпчаков

Путешественники XIII-XIV вв., христиане и мусульмане, иногда встречались с кыпчаками-христианами. С начала своего существования кыпчакский союз включал христианские элементы. Куны, как было отмечено ранее, согласно ал-Марвази, были христианами несторианского толка (Sharaf al-Zamān ..., 1942, Arabic, p.18, trans. pp.29-30)⁶⁹. Правда, какое влияние, если таковое вообще имелось, они оказали на кыпчакский союз, неясно. Христианство, возможно, не выходило за пределы отдельных родов. В 1118 г грузинский царь Давид Строитель (1089-1125 гг), который был женат на кыпчакской “принцессе” (носившей ирано-грузинское имя Гурандухт), дочери Атрака, сына знаменитого куманского хана Шарукана, столкнувшись с массированным вторжением сельджуков, попросил помощи у своего тестя. Приблизительно 40000 воинов-кыпчаков (и среди них их союзники асы) пришли в Грузию вместе со своими семьями. Отчасти перекочевка объяснялась еще и тем, что кыпчаки искали убежище от нападений правителя Руси Владимира Мономаха. Впоследствии “много кыпчаков”, как сообщает грузинская летопись, вместе с пятитысячной армией “рабов” Давида (своего рода корпус гулямов, популярных в исламском мире) “добровольно, изо дня в день, становились христианами ...” (Картлис цховреба, 1955, с.335-337. Об этих событиях см.: Golden P.B., 1984a, pp.45-87; Kirzioğlu F., 1992, ss.29, 107, 114-115). Племянник принцессы Гурандухт, сын известного Кончака, носил имя “Юрги” (Георгий) и накануне монголь-

⁶⁷ М.Кёпрюлю, напротив, считает, что, хотя Ибн ал-Адим “говорит о них с такой ненавистью, (он) не говорит ничего о том, что они были многобожниками” (Köprülü M.F., 1993, pp.75-76, n.53). Вместе с тем, сам М.Кёпрюлю обращает внимание на то, что хорезмийцы пили вино. Это можно интерпретировать как дополнительное свидетельство отсутствия среди них ислама или слабого соблюдения ими этого запрета, вряд ли неизвестного в то время в тюрко-исламском обществе.

⁶⁸ Согласно А.Кристенсен, это были маги: “наиболее многочисленный и низший разряд – маги, *mōgh* ...” (Christensen A.E., 1944, p.99), “... обычно служителей культа при Аршакидах и Сасанидах называли *mōgh* «маг» ...” (Christensen A.E., 1944, p.116)

⁶⁹ В.Минорский полагает, что куны, этническая принадлежность которых точно не устанавливается, могли быть частью того или иного монгольского или тюркско-монгольского племенного объединения (кераитского или онгутского), которые в нач. XI в. приняли несторианское христианство (Sharaf al-Zamān, 1942, p.98). Полемику по сложной проблеме происхождения кунов-куманов-кыпчаков см. у: Golden P.B., 1992a, pp.270-277.

ских завоеваний считался наиболее сильным из куманских предводителей (Полное собрание ..., 1841, с.504; 1908, с.740)⁷⁰. Грузия была одним из проводников ортодоксального христианства, способствовавших его проникновению в Куманскую степь, когда впоследствии Атрак и большая часть его племени вернулись к прежнему месту жительства. Другие кыпчаки, однако, позже прибывали в Грузию и поступали на службу к различным грузинским монархам, играя особенно важную роль в правление знаменитой царицы Тамары (1184-1213 гг). Они также, возможно, имели некоторое влияние на своих родичей в степи. В то время были кыпчаки, которые в значительной степени ассимилировались в грузинское общество. Их называли *Naqiv'caqara* "бывшие кыпчаки". Некоторые из этих кыпчаков прибыли из восточных регионов Дашт-и Кыпчака и имели давнишние связи с Хорезмшахами (Golden P.B., 1984a, pp.79-86).

Русские летописи сообщают о спорадических переходах куманских вождей в православие. Согласно поздней Никоновской летописи, Амуратхан крестился в Рязани в 1132 г, а некий Айдар принял христианство в Киеве в 1168 году (Полное собрание ..., 1862, с.158, 236). Правда, это поздний источник (XVI в.), проникнутый выраженным имперским духом и идеей превосходства своей веры над другими. Поэтому к этим "переходам" (в которых очевидны искаженные мусульманские имена), нужно относиться с осторожностью. Более твердые основания имеет обращение в христианство в 1147 г "Василия Половчина", одного из "диких" половцев, связанных с князем Святославом из рода Ольговичей (Полное собрание ..., 1908, с.341; 1856, с.39). Перечислим других куманских вождей, носивших русские христианские имена: Даниил Кобякович (без даты, 1185 г, 1223 г), Глеб Тириевич (1185 г) и Роман Кзич (1185 г) (Полное собрание..., 1841, с.395, 504; 1908, с.644). Все они были новообращенными, о чем свидетельствуют их языческие тюркские патронимы. Одно из самых важных обращений произошло в 1223 г, когда "великий князь куманов" Бастый (тюрк. *Bastı*), напуганный угрозой нападения монголов, пожелал заключить против них союз с Русью (Полное собрание..., 1841, с.505; 1908, с.741; 1885, с.90). Куманский хан Котян, который позже сбежал к Венгрии, тоже

принял крещение, пытаясь заручиться поддержкой русских князей накануне битвы на Калке. После Калки те куманы, что нашли убежище на Руси, принимали христианство, а взамен получали провиант и место для поселения (В.Н.Татищев, 1964, с.216, 217).

Дж.Плано Карпини столкнулся с одним из этих куманов-христиан, когда по приказу хана Бату встретился с сыном русского князя Ярослава. В свите последнего был воин по имени "Сангор"⁷¹, о котором Карпини сообщает, что "он родом Коман, но теперь христианин, как и другой Русский, бывший нашим толмачом у Бату" (*Sinica Franciscana* ..., 1929, p.128; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.82; *The Mongol Mission* ..., 1955, p.70). Католическая церковь в это время была тоже активна. Приблизительно в 1217-1218 гг, если не ранее, был учрежден Куманский епископат. Венгерские короли, поддержанные папой, каждый в силу разных внутренних и внешних причин, играли в этом важную роль. Доминиканский и францисканский ордена были вовлечены в этот процесс, и мы имеем сообщения об обращении куманского вождя Борка (*Borc/Barc/Bortz [Bars? Borč? Burč?]*), его сына (возможно, носившего имя Мемброк) и множества их соплеменников в 1227 году⁷². Г.Рубрук сообщает, что он был удивлен, встретив кумана, который приветствовал его латинскими словами "salvate Domini". После расспросов он узнал, что этого человека крестили в Венгрии францисканцы (*Sinica Franciscana* ..., 1929, p.217; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.122; *The Mongol Mission* ..., 1955, p.130; *The Mission* ..., 1990, pp.135-136). Эти усилия западных миссионеров, параллельные продолжавшемуся обращению в православие, пережили завоевания монголов, что демонстрируют тексты "Codex Cumanicus", датирующиеся кон. XIII – нач.XIV в., и тюркские имена Судакского синаксария⁷³. Католические миссии под покровительством Чингизидов были активны в посл. четв. XIII в. в Крыму – в Кафе и Солхате. Яйлак, жена Ногая, в кон.XIII в. возводившего и свергавшего с золотоордынского трона ханов, была крещена именно там. Эта деятельность продолжалась и в правление хана Узбека (1312-1341 гг), сделавшего ислам официальной религией Улуса Джучи (см. ниже) (Vásáry I., 1986, pp.281-282). В нач.XIV в.

⁷⁰ Дом Шарукана, возможно, был правящей династией в племенном объединении токсоба, входившем в субконфедерацию так называемых "диких половцев" (Golden P.B., 1979-1980, p.306).

⁷¹ Возможно, тюрк. *sonqur*, куман. *songgur*, ср. "сокол" (Grønbech K., 1942, p.222), см. также: *singqur* "белый (полярный) сокол" (Clouston G., 1972, p.838).

⁷² См. обсуждение у: Makkai L., 1936, pp.15 ff.; Pauler Gy., 1899, p.98; *Magyarország története* ... 1984, p.1343; Altaner V., 1924, pp.141-151; Kristó Gy., 1976, p.71. Мемброк может быть именем другого куманского князя, который тоже был окрещен.

⁷³ См. полемику об этом у: Golden P.B., 1992b, pp.38-40; Vásáry I., 1988, pp.260-271.

Ибн Баттута встретился с кыпчаками-христианами в Крыму, у них он со своими спутниками нанял повозку. В своем описании монгольской столицы Сарая времени Узбек-хана Ибн Баттута отмечает, что “в нем (живут) разные народы, как то: Монголы – это (настоящие) жители страны и владыки (ея); некоторые из них мусульмане; Асы, которые мусульмане; Кыпчаки; Черкесы; Русские и Византийцы, которые христиане” (Ibn Baṭṭūta, 1964, pp.322, 357; Тизенгаузен В.Г., 1884, с.306). Таким образом, кыпчаки накануне их исламизации в глазах арабского путешественника в значительно большей степени идентифицировались с христианством, нежели с исламом.

В этой связи, наконец, мы можем обратить внимание, что мамлюкско-кыпчакский текст “*Iršād al-Mulūk wa’-s-Salāṭīn*” использует для обозначения “церкви” любопытный термин *yaq/yiq iw* (Iršādū’l-Mülūk ..., 1992, f.436a, p.430)⁷⁴. Ясно, что он происходит из того же самого источника, что и термин, находящийся в “Codex Cumanicus”: *yix-öv*. Он сохранился также в армяно-куманском *yigov* “церковь” и караимском *yegiv* “церковь”. Кроме того, он отразился в армяно-куманском *yigkün*, караимском *yixkün/yexkün/yuxkün* и, наиболее вероятно, в карачаево-балкарском *yixkün* “воскресенье”. Было сделано предположение, что *yix*, *yix* и т.д. происходят от *idug* “посланный небесами” = “святой” (Grönbech K., 1942, p.132; Tryjarski E., 1968-1969, pp.341, 342; Караимско-польско-русский словарь, 1974, с.269, 246, 278; Тенишев Е.Р., Суюнчев Х.И., 1989, с.758)⁷⁵. Однако эта гипотеза порождает много проблем. Было также предположено, что присутствие термина *yix* и т.п. только в куманском языке может указывать на то, что это был миссионерский неологизм. Но часть кыпчаков была знакома с христианством еще до откочевки в западные евразийские степи. Маловероятно, чтобы они не имели никакого термина для передачи понятия “церковь”. Кроме того, возможны были другие, местные источники христианского влияния на куманов в Западной Евразии. Их соседи и союзники в северокавказском регионе, аланы, подвергались христианскому влиянию в течение нескольких столетий. В самом деле, начало деятельности византийских миссионеров датиру-

ется здесь, вероятно, VI веком. Эти усилия были возобновлены в кон. IX в. с определенной помощью со стороны “Абазгии” (Абхазия, то есть Западная Грузия). К нач. X в. (приблизительно 903 г) относится крещение аланского князя (Кулаковский Ю., 1918, с.1-18; Калоев Б.А., 1979, с.57, 59; Moravcsik Gy., 1946, p.34; Richard J., 1982, p.102). Ибн Саид (ум. в 685/1286 г), представитель западно-мусульманского мира, ошибочно определяет ираноязычных аланов (‘Alāniyya или al-‘Alān) как “христианизированных тюрок” и отмечает, что они “являются многочисленными людьми в той области, вблизи Баб ал-Абваб. Они – соседи племени тюрок по имени ас, которые имеют свои обычаи (‘alā manza‘ihim) и свою веру” (Abu’l-Ḥasan ‘Alī b. Mūsā Ibn Sa‘īd, 1970, p.196). Имеются также свидетельства присутствия христианства среди аланского населения таких кыпчакских городов как Шарукан (Федоров-Давыдов Г.А., 1966, с.163). Несомненно, элементы православного христианства проникли к кыпчакам в результате их симбиоза с аланами.

Кумано-кыпчакские языки сохранили термины, имеющие отношение к дням недели, важному элементу иудео-христианско-исламской религиозной традиции, который может быть связан с давним византийским влиянием в регионе. Так, в карачаево-балкарском есть *gürge/geürge күн* “вторник” < Св. Георгий, в караимском – *baraski* < греч. Παρασκευή “подготовка” [день подготовки к дню отдыха, то есть субботе] = “пятница”, первоначально иудейский термин, затем христианизированный. Сравни также караимское *kiči baraski* “четверг”. В карачаево-балкарском *baras күн* означает “среда” (Golden P.B., 1995, pp.366-367)⁷⁶. Любопытно, что куманская неделя, как это зарегистрировано в “Codex Cumanicus”, следовала персидским образцам, которые преобладают в тюркских языках Средней Азии: *ye-šenbe* (*yek-šenbe* “воскресенье”), *tu šenbe* (“понедельник”), *čaar-šenbe* (“среда”), *pen-šenbe* (*penč-šenbe* “четверг”), *ayna* (“пятница”), но “суббота” предоставлена древнееврейским *šabat kän*. Последнее наблюдается как в куманском языке, так и у его наследников (армяно-куманский, караимский, карачаево-балкарский и даже кумыкский) и может являться элементом культуры, относящим-

⁷⁴ Форма *yaq* – тохарская вокализация. Оно вполне могло звучать как *yiq iw/ew*, о чем см. ниже.

⁷⁵ О тюркск. *idug* > *iyug* > *yug*, см.: Clauson G., 1972, p.46; Räsänen M., 1949, p.54. Э.В.Севортян, напротив, полагает, что *idug* следует связывать с **ay-*, *aya-* “почитать” (Севортян Э.В., 1974, с.649-650).

⁷⁶ Большинство свидетельств из языка карачаевцев и балкарцев имеют позднее происхождение. Чаще всего остается неясным, имело ли место христианское влияние или же это достояние более ранних народов, вошедших в состав карачаевцев и балкарцев. Карачаево-балкарский этногенез, как уже было отмечено раньше, представляет собой очень сложную, дискуссионную проблему. В.П.Алексеев, ведущий ее исследователь, в своей книге “Историческая антропология и этногенез” (1989, с.253) считает их в значительной степени кыпчакизированными (картвельскими) сванами и другими палео-кавказскими народами горского происхождения. Согласно сообщениям XVII и XVIII вв., в период, предшествующий их исламизации, они были до известной степени христианами, но их вера несли солидный груз языческих элементов (Джуртубаев М.Ч., 1991, с.176-179).

ся к хазарским временам. Мамлюкско-кыпчакские глоссарии имеют ожидаемый *şenbe* (Golden P.B., 1995, pp.368, 370, 372).

Иудаизм

Что касается других религиозных общин в кыпчакской степи, то есть очень краткое сообщение о еврейской или обращенной в иудаизм группе в составленном Дж.Плано Карпини списке народов, поработанных монголами: “Кангиты, Команы, Брутахи, которые суть иудеи, Мордвы, Турки, Хозары ...”, и далее “Брутахии, которые слывут иудеями – они бреют голову” (*Sinica Franciscana ...*, 1929, pp.90, 111-112; Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.57, 72; *The Mongol Mission ...*, 1955, pp.41, 58). Согласно месту, занимаемому в списке, они, казалось бы, должны были жить в Волжском регионе. Маловероятно, что они имели какое-то отношение к кыпчакоязычным караимским общинам Крыма. Точно так же нет никаких данных для идентификации их с хазарами, хотя это и не исключено. Караимские общины Крыма (а позже их диаспора на Украине, в Польше и Литве) демонстрируют отчетливые лингвистические связи с западными кыпчаками (куманами). Ученые, изучавшие восточноевропейских караитов, и местные караимские ученые, основываясь на их тюркском языке (уникальном в этой группе караитов), были убеждены в их хазарском происхождении или в какой-то связи с куманами (*Zajaczkowski A.*, 1947, chap. III, pp.12-13; *Dubiński A.*, 1994, pp.37-39). Последняя гипотеза представляется более обоснованной, поскольку полновесная экспертиза современных еврейских источников, раббанитских и караитских, показывает, что хазарский иудаизм вышел скорее из первой группы, чем из второй (*Ankori Z.*, 1959, pp.64-79). Уже знакомый нам рабби Петахия пишет, что в “земле Кедар” (Кумания) настоящих евреев нет, а живут там только те, которых он называет “еретиками”. Видимо, слова Петахии нужно понимать так, что они были абсолютно не осведомлены в раббанитском иудаизме, и, следовательно, евреи, с которыми он там столкнулся, были караитами (*The Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*, 1856, pp.6-9)⁷⁷. Хотя это вполне вероятно, но, учитывая недостаток данных, здесь следует проявлять известную осторожность. Караитские поселенцы из

Византии (самый вероятный источник крымских караитов), возможно, обращали в свою веру кыпчаков или иных кыпчакоязычных представителей полиэтничного населения Крыма. Но сообщество караитов, там сложившееся, должно рассматриваться в контексте лингвистической куманизации многих жителей области, включая, в первую очередь, армян, оставивших обширное письменное наследие на куманском языке (записанное армянскими буквами), очень близком к тюркскому языку караитов (Грунин Т.И., 1967).

Ислам

Исламизация кыпчаков была процессом, начавшимся всерьез только в период правления Узбека, что уже отмечалось выше⁷⁸. Для домонгольской эпохи есть лишь спорадические сообщения об индивидуальных переходах в ислам, вроде того не названного по имени “эмира Кыпчаков”, который в кон.40 гт XI в. стал вассалом сельджукида Чагри Бека, принял ислам и получил сельджукскую невесту (*al-Ḥusaynī*, 1933, pp.27-28; *Bosworth C.E.*, 1968, p.52). Хотя впоследствии кыпчаки, как мы видели, были глубоко вовлечены в политику и военные дела государства Хорезмшахов, это вплоть до кон.XII в. давало, кажется, немного случаев перехода в ислам (*Бартольд В.В.*, 1968а, с.100; 1968б, с.209). Отношения, установившиеся здесь, напоминали, скорее, те, что сложились в западной части степи с русскими княжествами. Против кыпчаков-язычников велись войны, но отдельные группировки кыпчаков время от времени нанимались на службу к правящей династии Хорезма, и между ними завязывались многочисленные брачные связи (*Ахинжанов С.М.*, 1989, с.208-216; *Kafesoğlu I.*, 1956, pp.93-94). Из этого, несомненно, следовали некоторые преобразования в религиозной сфере. Так, Абу-л-Гази говорит о множестве родственников Терген-хатун, кыпчакской жены Текеша и матери Мухаммеда, прибывших ко двору Хорезмшаха, поступивших на службу и принявших ислам. Среди них был, в частности, Гайирхан, чьи действия в Отраре спровоцировали нападение монголов на Хорезм (*Histoire des Mongols ...*, 1871, pp.37-38; 1874, pp.37-38). Официальные документы времени Текеша, однако, показывают, что кыпчаки Нижней Сырдарьи не были мусульманами (*Бартольд В.В.*, 1964, с.294, прим.219). Ибн ал-Асир

⁷⁷ Текст воспроизведен также у: *Ankori Z.*, 1959, p.61 и п.13; *Mann J.*, 1935, pp.288-289. Петахия писал: “В стране Кедар нет настоящих евреев, но лишь одни еретики. И рабби Петахия спросил их, почему они не веруют словам и преданиям мудрецов? Они ответили: потому что наши предки не учили нас этому. Накануне субботы они нарезают весь хлеб, который будут есть в субботу. Они едят его впотьмах и сидят весь день на одном месте. Их молитвы состоят только из чтения псалмов. ... Они также говорят: мы отроду не слышали и не знаем, что такое Талмуд”.

⁷⁸ Об истории реформы Узбека см. детальное исследование: *DeWeese D.*, 1994.

около 619/1222-1223 г сообщает, что после нападения монголов среди большой группы кыпчаков, искавших убежища в Ширване, был один, занимавший высокое положение. Он заявлял: “Я был на службе у Хорезмшаха. Я – мусульманин, и моя вера побуждает меня дать Вам совет” (о том, как иметь дело с другими кыпчаками) (‘Izz al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-Aḡḡr, 1851-1876, XII, p.406). Дж.Плано Карпини также обращает внимание на исламизированных кыпчаков, которых он называет *Бесермены (Bisermini)*⁷⁹. “Эти люди были Сарацинами, но говорили на куманском языке (Hi enim Sarraceni erant, sed Comanicum loquebantur)” (Sinica Franciscana ..., 1929, p.113)⁸⁰. Тем не менее, мы не можем найти никаких упоминаний о массовых переходах в ислам, аналогичных тем, которые обусловили усиление государства Караханидов. Действительно, ал-Омари, комментируя состояние Улуса Джучи в правление Узбек-хана, о тюрках Дашт-и Кыпчака говорит, что “они включают много племен. Среди них – мусульмане и язычники” (Das mongolische Weltreich ..., 1968, Arabic pp.79-80, trans. pp.144-145). Не ясно, кто из них преобладал численно. Ибн Арабшах (ум. в 854/1450 г), историк Тамерлана в своем описании Дашт-и Кыпчака времен Тимура сообщает, что Берке, чингизидский правитель Улуса Джучи (1257-1267 гг), был “первый султан, который исламизировал [Кыпчаков] и развернул знамена религии мусульманской”, а до него кыпчаки “были только идолопоклонниками и многобожниками (*ahl širk*), не знавшими ни ислама, ни правоверия (*īmān*). Некоторые из них до сих пор еще поклоняются идолам” (Ahmad Ibn ‘Arabšāh, 1986, p.135; Тизенгаузен В.Г., 1884, с.457). Коренное изменение в религиозной сфере происходит в правление Узбек-хана, сыгравшего активную роль тем, что употребил всю силу государства для решения проблемы. В посольстве к мамлюкам в 713/1314 г представители волжского Чингизида сообщали, что “в его стране оставалась шайка (*tā’ifa*) людей, не исповедующих ислам. Но он, воцарившись, предоставил им выбрать или вступление в мусульманскую религию, или войну. Они отказались (от принятия ислама) и вступили в бой. Он напал на них, обратил их в бегство и уничтожил их (*ista’aşala şa’fatahum*) посредством избиения и пленения” (Тизенгаузен В.Г., 1884, с.163). Мамлюкскому правителю были отправлены трофеи, в том числе рабы-пленники (Ahmad al-Nuwayrī, 1985, p.375).

Таким образом, ислам, который, в конечном счете, стал религией подавляющего большинства кыпчаков и их различных потомков в среде тюркских народов, был в значительной степени введен государством; усилия суфиев и купцов-прозелитов из оседлых мусульманских общин Средней Волги (старое Волжско-Булгарское государство) и Средней Азии теперь получили покровительство чингизидской администрации.

Представив некоторые идеи относительно того, что мы знаем о религиозных верованиях кыпчаков до начала довольно длинного и многослойного процесса перехода к исламу (у куманских карачаево-балкарцев ислам стал преобладающей верой только в кон.XVII – нач.XVIII в., среди восточных кыпчаков – казахов этот процесс продолжался в кон.XVIII в. и даже в нач.XIX в., что любопытно, уже после того, как русские установили свой протекторат над Казахскими ханствами⁸¹), мы должны объяснить, почему кыпчаки отказывались принимать ту или иную из универсальных мировых религий, воздействию которых они подвергались в течение нескольких столетий. Для этого нам понадобится рассмотреть события в более широком контексте.

Религиозные преобразования в Евразии

А.Хазанов, один из ведущих исследователей кочевого общества, отметил, что евразийские кочевники должны были взаимодействовать с оседлым миром не только в экономической сфере, но и в культурной. Он пишет, что “кочевая культура нуждалась в оседлой культуре как в компоненте, источнике, модели для сравнения, отвержения или имитации”. Хотя евразийские кочевники находились в сфере религиозных систем, которые нельзя назвать примитивными, они никогда не создали ни организованную “церковь”, ни универсальную мировую религию. Великие завоеватели, возможно, рассматривали себя как исполнителей воли небес, но, вообще, религиозный фанатизм не играл большой роли в образовании наиболее крупных евразийских кочевых империй, таких как Тюркский каганат и Чингизидская империя монголов. Попадая в сферу универсальных религий, которые распространялись вдоль трансконтинентальных торговых маршрутов, кочевники заимствовали их, но не создавали новые религии. А.Хазанов полагает, что “духовные

⁷⁹ Тюркск. *Büsürmen* < арабо-перс. *Musulmān*, ср. русс. *Бесермяне*, венг. *Böszörmény*.

⁸⁰ В сборнике под ред. К.Даусона это место переведено так: “Эти люди говорили на куманском языке и продолжают на нем говорить, потому что они держатся веры сарацинов” (The Mongol Mission ..., 1955, p.59). Прим. переводчика – ср. перевод А.И.Малеина: “Эти люди говорили и доселе еще говорят команским языком, а закона держатся Саррацинского” (Путешествия в восточные страны ..., 1957, с.72).

⁸¹ Golden P.B., 1992a, pp.343, 391 и литература, здесь цитируемая.

проводники и посредники, очень часто оседлого происхождения, функционально так или иначе заменяли своих языческих коллег и играли заметную роль в религиозной жизни кочевников, в то время как продолжали бытовать многие старые верования и обряды ...”. Когда они выбирали новую религию, подчеркивает автор, это чаще делалось “из мирских соображений, а не из духовных. Конечно, успешная религиозная пропаганда или подлинный прозелитизм не исключались полностью. Однако такие причины оказывались второстепенными, впрочем, и они чаще всего соотносились с практическим политическим смыслом”.

Религиозные новшества распространялись сверху вниз. Элита была тем слоем, который в первую очередь подвергался иностранным влияниям, и вместе с тем она осуществляла политическое руководство обществом (Khazanov A.M., 1994, pp.11-15; 1992, pp.197-201).

Во многих исследованиях последних лет поставлены вопросы о религиозных преобразованиях в Евразии, в том числе, и вопрос о том, что же собственно представляет собой преобразование. Дж.Х.Бентли считает, что мотивы, которыми руководствовались новообращенные в средневековых обществах, анализировать очень трудно. Как он пишет, “можно допустить, конечно, что средневековые индивидуумы обдуманно принимали чужестранные культурные традиции и переживали глубокое духовное или психологическое обновление под воздействием нового религиозного опыта”. Хотя это было возможно, он все же полагает, что “средневековые народы в большей степени руководствовались интересом, состоявшим в том, чтобы приспособить чуждые культурные традиции к собственным политическим, социальным или экономическим целям”. Такие преобразования могли иметь “культурные последствия куда большие, чем те, что обусловлены духовным обновлением”, и могли произвести “крупномасштабные преобразования общества в целом” (Bentley J.H., 1993, pp.7-8).

Д.ДеВииз правильно напоминает о необходимости соблюдать осторожность, отдавая при обсуждении вопроса о переходе к исламу в Центральной Азии приоритет индивидуальным мотивам перед общественными и элементам личной веры перед “обычаем” и обрядами. Несмотря на часто обсуждаемую “поверхностность” обращения, внушаемую мусульманскими миссионерами, которые хотели бы, чтобы кочевники придерживались всех без исключения внешних атрибутов ислама, его принятие открывало путь новообращенному к *baraka* “божественной милости”, благодаря которой человек преобразовывался внутренне (DeWeese D., 1994, p.17 и далее). Подобный же призыв к осторожности

высказал К.Кафадар при обсуждении воззрений раннеоттоманских *гази*. Он напоминает нам, что современные концепции “истинной веры” и “религиозного разделения” не применимы для позднего средневековья. Иноверие, религиозная терпимость и симбиоз не считались несовместимыми с продвижением ислама в пограничные области (Kafadar S., 1995, p.52 и далее). Границы – а кыпчаки жили на границе и христианских, и исламских обществ, – даже стабильно конфликтные (типа византийско-мусульманской границы), всегда были местом интенсивного культурного взаимодействия и заимствования.

Что касается процесса обращения в другую веру как такового, Дж.Бентли говорит о трех способах, какими осуществлялось это обращение, или “социальное преобразование”, как он его определяет: “обращение путем добровольного перехода”, “обращение, вызванное политическим, социальным или экономическим давлением” и “обращение посредством ассимиляции” (Bentley J.H., 1993, p.9). Мы имеем свидетельства реализации среди кыпчаков всех трех указанных способов, но в доингузидский период только в небольших, локальных масштабах.

Р.Итон в своем исследовании исламизации бенгальского пограничья XIII-XVIII вв. выделяет три процесса, там действовавших. Первый – *включение* элементов новой веры в уже существующую религиозную систему. В данном случае подразумевается включение мусульманских фигур в местный пантеон, своего рода процесс проникновения и симбиоза, который “пуристы” считают нежелательным. Далее имеет место *идентификация* мусульманских идей и ценностей с таковыми в аборигенной религиозной системе. Со временем – с помощью правительства и благодаря организационным талантам местных мусульман – идентификация ведет к *замещению*. Старая система теперь полностью заменяется исламской, что требует дальнейших реформ, но теперь уже в значительной степени при собственно мусульманском социальном и интеллектуальном регулировании (Eaton R.M., 1993, pp.268-303).

У кыпчаков мы видим элементы *включения*, в частности, в способах погребения номинально обращенных в христианство индивидуумов. Возможно, были также элементы *идентификации*, хотя выделить их гораздо труднее. Им нет письменного подтверждения. *Замещение* возникает только под властью монголов и даже тогда развивается очень медленно.

Что мы знаем о продвижении религий в Степь до кыпчаков? Византийская и армянская церкви делали эпизодические попытки вовлечь тот или иной “северный варварский” народ в свою дипло-

матическую орбиту. Хотя армянская церковь не претендовала на имперский статус и, следовательно, действовала в более скромных масштабах, периодически повторяющиеся разрушительные набеги кочевников через Кавказ в Закавказье являлись достаточно веской причиной для миссионерской деятельности в степном регионе. Крещение было, конечно, одним из самых эффективных способов установления хотя бы некоторого контроля. Не позже IV в. появляются сообщения об усилиях армян обратиться в христианство гуннов. В 530 г или, возможно, несколько позже, армянские миссионеры во главе с епископом Кардостом (из Кавказской Албании) перевели отдельные части Библии на гуннский язык ради содействия обращению “кавказских гуннов”, которое, впрочем, имело мало успеха (Пигулевская Н.В., 1941, с.166-167; 1976, с.228-232; Артамонов М.И., 1962, с.92-94; Гадлю А.В., 1979, с.80-82 с обстоятельным обсуждением источников; Moravcsik Gy., 1946, p.35-39). Тем временем, в 528 г гуннский вождь Гордас (Gordas/Grod, возможно, из утигур) крестился в Константинополе и стал “федератом” империи. Обращение Гордаса и последующая попытка крещения его соплеменников вызвали восстание во главе с братом вождя, командующим армией Муагером, которое закончилось смертью Гордаса. Согласно сирийским источникам, тюркский народ (возможно, эфталиты) перешел в несторианское христианство около 644 г, когда несторианский митрополит сумел предотвратить бурю, вызванную владеющими искусством *яда-таш* (*yat taši*) шаманами⁸². Несколько десятилетий спустя, в 681 г, армянский епископ Израэль из Мек Куанка, посланный правителем Кавказской Албании Вараз-Трдатом, чтобы заключить соглашение с северокавказскими гуннами, попытался отвлечь поклонников “Тенгри Хана” от их “безумного ... внушенного сатаной поклонения деревьям”, но без особого успеха⁸³. Несколько ранее, в 619 г, византийцы преуспели, окрестив в Константинополе правителя болгар Кубрата и его дядю. Новообращенные впоследствии восстали против аваров, которым ранее подчинялись, и создали в причерноморских степях независимое государство⁸⁴. Хотя епископальные списки от 730-740 гг указывают на наличие епархий на Северном Кавказе, Нижней Волге и в Причерноморье, не вполне ясно, действительно ли их появление обязано успеху Ираклия с Кубратом. В самом деле, преемники Кубрата, кажется, остались язычниками

(в частности, Аспарух, который привел свой племенной союз на Балканы в 679 г).

Приверженцев среди евразийских кочевников находили также малочисленные и часто преследуемые универсальные мировые религии средиземноморского бассейна. Например, в 762 г Бугу, каган уйгуров – преемников Тюркского каганата в Монголии – принял манихейство, а правящая династия Хазарии, наследовавшая самые западные области Тюркского государства, в кон.VIII – нач.IX в. приняла иудаизм. О причинах выбора, сделанного уйгурами и хазарами, в источниках нет никаких известий. Конечно, нельзя сбрасывать со счета личные предпочтения конкретных правителей и их окружения, вместе с тем, несомненно, важную роль должны были играть политические, культурные и экономические факторы. Выбор таких специфических религий в соответствующем культурно-политическом окружении интерпретировался как проявление политической и культурной независимости. В случае Уйгурии это касалось Китая, хотя должно быть отмечено, что мощь династии Тан в то время в значительной степени поддерживалась уйгурскими вооруженными силами. По всей вероятности, Китай беспокоил уйгуров не столько политически, сколько культурно. Кроме того, манихейство в Средней Азии было связано, прежде всего, с некоторыми группами согдийцев, вовлеченными в международную торговлю, в то же время оно не было религией большинства ираноязычного населения Средней Азии. Уйгуры, тесно сотрудничая с согдийцами, во многих отношениях стали их учениками в торговой и культурной сферах.

В случае с хазарами, учитывая их близость к Византийской империи (с которой они имели традиционно дружеские отношения) и Халифату, более важными, вероятно, были политические соображения⁸⁵. В обоих случаях, что должно быть особо отмечено, мы имеем дело с *государствами*, игравшими важную роль в региональных делах и глубоко вовлеченными в региональные межгосударственные отношения.

Хотя манихейство было в значительной степени связано с уйгурами, распространяясь вдоль торговых маршрутов и, возможно, опираясь на престиж уйгуров, оно сумело приобрести некоторое количество новообращенных и в других местах. Автор нач.X в. Ибн ал-Факих утверждал, что “большинство тюрков следует за сектой *Zinādiqa*”

⁸² См. обсуждение у: DeWeese D., 1994, pp.175-176 и источники, там процитированные.

⁸³ Отчет сохранился у: Dasxurançi Movsēs, 1961, pp.153-166.

⁸⁴ См. источники у: Golden P.B., 1992a, pp.244-245; Гадлю А.В., 1979, с.107 и далее.

⁸⁵ См. обсуждение у: Golden P.B., 1992a, pp.174-176, 241-242; Pritsak O., 1978, pp.261-281; Golden P.B., 1983, pp.127-157; Lieu S.N.C., 1985, pp.187-197. А.М.Хазанов полагает, что уйгурское манихейство было “прокламацией идеологической независимости” (Khazanov A.M., 1994, pp.16, 19).

(Ibn al-Faḡīh, 1885, p.329)⁸⁶, то есть манихеев, что, разумеется, является преувеличением. Тем не менее, манихейство проникло, например, в отдаленную страну кыргызов на Енисей, где оно засвидетельствовано наскальными надписями. Это произошло, по-видимому, после завоевания кыргызами Уйгурского государства в 840 году. Манихейство сохранялось, хотя и во много меньшем масштабе, в уйгурской диаспоре в Кучу, где большинство населения стало буддистами или несторианами (Lieu S.N.C., 1985, pp.199-201).

В целом, исламские географы свидетельствуют о большом разнообразии религиозных верований и обрядов в тюркской среде. Ал-Балхи (X в.?) сообщает (в передаче ал-Макдизи), что токуз-огузы (обычное название уйгуров, хотя эти термины не всегда идентичны) – христиане и “Samaniyya” (= буддисты, с центральноазиатским влиянием)⁸⁷, и что среди тюрков вообще есть “дуалисты, христиане, идолопоклонники и солнцепоклонники” (Mutahhar ibn Tahir al-Maqdisī, 1907, pp.22, 65). Закария ал-Казвини, автор более поздний (XIII в.), но передающий ранние сведения, говорит, что “тюрки ничего не знают о религии. Среди них – (те, кто) поклоняется звездам, те, кто поклоняется огню, те, кто – христиане, те, кто – манихеи (*mānawīyya*), те, кто – дуалисты (*tanawīyya*), те, кто следует колдовству (*sihr*)” (Zakariyā al-Qazwīnī, 1960, p.515). Этот же самый автор сообщает, что огузы были христианами (Zakariyā al-Qazwīnī, 1960, p.587), хотя для такого утверждения, пожалуй, нет достаточных свидетельств. Абу Дулаф, однако, обращает внимание, что “у них есть храм (*bayt ‘ibāda*), но нет идолов (*wa laisa fihim aṣnām*)” (Abu Dolef Misaris Ben Mohalhal, 1845, p.11). То обстоятельство, что традиция приписывает сыновьям Сельджука библейские имена, обычно используется как аргумент в пользу их христианства (Бартольд В.В., 1964, с.285; Cahen C., 1949, p.41 и далее; The Saljūq-nāma ..., 2004, Pers. p.5; The History of the Seljuq Turks ..., 2001, pp.29, 166, n.8), хотя, на равных основаниях можно считать это результатом хазарского еврейского влияния (их имена – Исраил Арслан, Михаил, Муса Ябгу, Юнус и Юсуф Инал; впрочем, историчность двух последних оспаривается).

Есть намного более ясные свидетельства исповедания христианства, вероятнее всего, в несторианской форме среди карлуков и даже чигилей⁸⁸,

одной из подконфедераций карлукского союза, и, возможно, среди части кыргызов (Бартольд В.В., 1964, с.286-287; Никитин А.Б. 1984, с.127-128). Но ислам, особенно в саманидскую эпоху (нач. IX – нач. XI в.), начал серьезно продвигаться в среду тюркоязычных племенных объединений. Ибн Фадлан в своей поездке в Волжскую Булгарию в 921-922 гг (он был членом миссии халифа, посланной по просьбе болгарского правителя для укрепления ислама) уже встретился с огузами, установившими тесные торговые связи с мусульманской Средней Азией и, тем самым, склонявшимися, хотя и не без сопротивления, к исламу (Ibn Faḡlān’s Reisebericht, 1939, Arabic, p.12-13, trans., p.23-25). Современные ему источники, типа “Ḥudūd al-‘Ālam” (приблизительно 982 г), упоминают о торговых городах, подобных Сутканду, которые были “местожительством мирных тюрков. Из их племени многие стали мусульманами” (Ḥudūd al-‘Ālam, 1962, p.117; 1937, p.118). Ибн Хаукаль сообщает, что в саманидскую эпоху “различные племена” тюрков близ Сутканда стали мусульманскими, в том числе объединение (*qaum*) огузов и карлуков, “которые обладают храбростью и являются твердыней (*man ‘a*) против (языческих) тюрков. Между Фарабом, Канджидой и Шашем (Ташкентом) – плодородные пастбища, в которых находятся приблизительно 1000 домов исламизированных тюрков”. Далее он обращает внимание на Тараз, ранее несторианский центр, как на торговую факторию (*matjar*) тюркских мусульман (Abu’l-Qasim Muhammad Ibn Ḥawqal, 1992, p.419). Аналогичные процессы, таким образом, протекали среди огузов и карлуков, исламизированные группы которых называли *туркменами* – именем, смысл которого, не сводящийся к обозначению только тюрков-мусульман, требует дальнейших разъяснений (Abu Raihan al-Bīrūnī, 1936-1937, p.205; Maḥmūd al-Kāṣṣarī, 1982-1985, I, p.353; II, p.362; Sharaf al-Zamān ..., 1942, pp.18/29). Эти группы действительно частью перешли в ислам, что, несомненно, выражало интересы их предводителя, совпадающие с интересами его оседлых торговых партнеров. В кон. X в., однако, засвидетельствованы массовые переходы в ислам. Они были частью процесса становления государств Сельджукидов и Караханидов⁸⁹. Махмуд Кашгарский в поэтической форме описывает празднование победы Ка-

⁸⁶ Аль-Бируни ограничивает область распространения манихейства “восточными тюрками” (Abu Raihan al-Bīrūnī, 1923, p.209); см. также комментарии у В.В.Бартольда (1964, с.284).

⁸⁷ Это сложный термин, происходящий, возможно, из санскр. *śramaṇa* и обусловленный буддистским влиянием на центральноазиатские религиозные верования (The Fihrist of al-Nadīm, 1970, p.923). Согласно R.Dozy (1881, pp.686-687), *sumanī* “это праkritское Samana, санскритское *śramaṇa*, буддийский монах”. Mevlūt Sarı (1980, p.782): “Группа людей, которая живет в Индии. Они материалисты и следуют доктрине метемпсихоза”.

⁸⁸ Абу Дулаф, напротив, замечает, что “христиан среди них мало” (Abu Dolef Misaris Ben Mohalhal, 1845, p.8).

⁸⁹ См. обсуждение у: Golden P.B., 1992a, pp.211-213.

раханидов над ябгу Боке Бадраком, басмылами и другими немусульманскими племенами, тем самым давая представление о значении военной деятельности в распространении ислама (Maḥmūd al-Kāšgarī, 1982-1985, I, pp.163, 340, 344; II, p.268, 330).

Ислам, таким образом, не только открывал обращенным кочевникам более широкий кругозор, но также обеспечивал их мощным идеологическим оружием, которое использовалось против оставшихся в язычестве сородичей и соседей (Khazanov A.M., 1994, pp.25-26). Подобные образцы исламской экспансии можно обнаружить также в Юго-Восточной Азии и в Северной Африке (Lapidus I., 1988, p.467 и далее, 489 и далее; Reid A., 1993, p.132 и далее; Shaffer L.N., 1996, p.100 и далее; Andaya B.W., Andaya L.Y., 1982, p.51 и далее; Hiskett M., 1984, p.19 и далее). Наряду с исламизацией тюрков, живших в западной части Степи, известен факт обращения в несторианство монголоязычных керейтов (бывших под сильным культурным влиянием тюрков). Бар Эбрей под 1007 г сообщает, что “в этом году люди одного из племен внутренних тюрков, на востоке, которых называют кириты, уверовали в Христа, стали его последователями и крестились в результате чуда, которое произошло с их королем” (The Chronography ..., 1932, p.184)⁹⁰. Это событие следует связывать с дальнейшим развитием политической организации керейтов и усилением власти хана. Преобразования здесь, так же как и в центральных и западных частях Степи, шли сверху вниз.

В Кимакском каганате, как было отмечено выше, имелись *majūsi* (“огнепоклонники” или язычники) и *Zinādiqa* (манихеи). Возможно, благодаря контактам с уйгурами Восточного Туркестана здесь были также сторонники буддизма (Abu Abdullah al-Idrīsī, 1970-1984, p.718; Кумеков Б.Е., 1972, с.109-112). В любом случае, даже невзирая на хрупкую государственность, кимаки не были настолько культурно развитыми, как более южные тюркские племенные группировки, которые находились в прямом и тесном контакте с оседлым миром, и мы видим, что никакая отдельно взятая вера не становится у них доминирующей религиозной ориентацией.

Для печенегов, непосредственных предшественников кыпчаков в западной части евразийской Степи, согласно Михаилу Пселлу (византийский источник XI в.), договоры о дружбе ничего не значили, так как, “даже поклявшись над жертвами, они не держат своего слова, ибо никакого божества, я

не говорю уже о боге, они не почитают: все, по их мнению, происходит само по себе, и смерть для них конец всякому существованию” (Psellus M., 1966, p.319). Ал-Бахри, другой западный арабский автор, дает, однако, более сложную картину, основанную на свидетельствах мусульман, которые оказались в качестве пленников в Константинополе. Согласно этим сведениям, печенеги “были сторонниками веры *majūsi*. Некоторое время спустя после 400/1009-1010 г случилось, что оказался среди них (*waqa‘a ‘indahum*) мусульманский *факих*, который был пленником, и этот ученый направил их племя (*‘araḍa ṭa‘ifata minhum*) к исламу. Они стали мусульманами. Их стремления были искренни, и они распространяли призыв к исламу среди своих. Остальная их часть, те, кто не принял ислам, спорили с ними. Эти разногласия привели к войне, и Бог дал победу мусульманам. Мусульман было 12000, а неверных было вдвое (*aḍ‘āf*) больше. Они убили их, а остальные стали мусульманами. Все они ныне являются мусульманами. Есть среди них и ученые, и факихи, и читатели Корана” (Abu Abdullah al-Bakrī, 1992, p.445). Мы не имеем подтверждений этому рассказу. Одна группировка этого довольно непрочного союза, возможно, действительно приняла ислам, но вряд ли это касалось всей конфедерации. Византийские, венгерские и русские источники, т.е. соседних народов, которые были наиболее тесно связаны с печенегами, не дают никаких прямых свидетельств о распространении среди них ислама.

Наши источники, в целом, содержат очень немного сведений о религии печенегов. Е.Трыарский, следуя предположениям В.Г.Васильевского, считает, что манихейство могло быть известно им как из центральноазиатских, так и из балканских источников (от павликиан и богомилов, с которыми они контактировали) (Васильевский В.Г., 1908, с.42-53; Tryjarski E., 1972, pp.143-145). Но свидетельства этому очень ненадежны. Более твердые данные мы имеем относительно христианских миссий. В 1008 г Бруно Кверфуртский, как сообщается, окрестил 30 печенегов и назначил в эту общину епископа. Имеются также отдельные сообщения о принятии православного христианства печенежскими вождями, которые поступили на службу к русскому князю Владимиру I, непримиримому противнику печенегов. Так, согласно Никоновской летописи, в 989 г. был крещен Метигай, а в 991 г. в Киеве принял христианство Кючюк (Кучюгь) (Полное собрание ..., 1862, с.57, 64). В последнем случае печенеги именуется “измаильтянами”, что, возможно, является свидетельством их прежней

⁹⁰ Это сообщение, несомненно, должно быть связано с информацией, сообщаемой в письме современника событий, несторианского епископа Мерва Мар Абд Ишу, которое дошло до нас в сочинении “*Kitāb al-Mijḍāl*”, написанном в XII в. Мари б. Сулейманом (DeWeese D., 1994, pp.308-309 и цитируемая здесь литература).

связи с исламом. Однако этот источник, как мы уже отмечали, следует использовать с осторожностью. Средневековые венгры употребляли термин “исмаэлиты” в отношении мусульманских элементов в своей стране; некоторые из них, возможно, были печенегами, хотя более вероятно, что это были каллы (хорезмийцы), которые с нач. XI в. занимали важные посты в венгерском государстве (Ligeti L., 1986, p.270; Göckenjan H., 1972, pp.56-57; Norris H.T., 1993, p.28). От автора нач. XII в. Абу Хамида из Гранады, который побывал на Нижней Волге и совершил путешествие в Венгрию, мы знаем, что там было заметное мусульманское присутствие, хотя этническую принадлежность этих мусульман он не разъясняет⁹¹. В любом случае, усилия по обращению печенегов в христианскую веру, кажется, давали незначительные результаты. Действительно, Бруно описал их как самых упрямых и жестоких из всех язычников. Нельзя не отметить, что печенеги, поступавшие на венгерскую службу, тоже характеризуются как язычники. Князь Тонусоба (X в.), “живший во времена св. Стефана” отказался окреститься, когда Стефан ввел в венгерском королевстве христианство, и остался в “неистинной вере” (Thonuzoba in fide vanus noluit esse Christianus) (Scriptores rerum hungaricarum ..., 1937, pp.116-117). Его сын, Уркюнд, однако, все же окрестился (Васильевский В.Г., 1908, с.11; Tryjarski E., 1972, p.147; Györfy Gy., 1990, p.109). Византийцы также пробовали побудить предводителей печенегов принимать христианство, надеясь, что, когда лидеры окрестятся, то остальные последуют за ними. Но результаты вновь оказались минимальными (Васильевский В.Г., 1908, с.10 и далее). При отсутствии у печенегов государственности перспективы для массового перехода к той или иной мировой религии были очень небольшими. Если мы посмотрим на все массовые обращения евразийских кочевников, таких как уйгуры, хазары, волжские булгары, огузы, сельджуки, карлуки (и ряд других племен, создавших государство Караханидов), в каждом случае мы увидим, что у них или уже было государство,

или же они были организованы в племенные союзы, находившиеся в процессе становления государственности. Как мы отметили, новая религия могла функционировать в качестве объединяющей силы, средства идеологического дистанцирования, символа независимости, и все это помогало процессу формирования государства. Кыпчакам не доставало государственности, но поскольку им нечасто угрожали соседние оседлые государства, они оказались мало расположенными к созданию собственного государства, бывшего для кочевника обременительной структурой, и ограничились лишь случайным и эпизодическим знакомством с окружавшими их универсальными, мировыми религиями. В Степи массовое приобщение к монотеистическим религиям требовало государственности и поддерживаемой государством программы. То же самое может быть сказано относительно утверждения христианства и ислама в других регионах мира.

Шаманизм, доминирующая религиозная ориентация кыпчаков до XIV в., как было показано выше, несовместим с централизованным государством (Намауов Р., 1994, pp.76-77, 83-84, 88). Он никогда не был государственной религией. Это не означает, что шаманистские элементы не могут существовать в централизованном государстве; они часто присутствуют, но обычно ассимилированы в официальную государственную религию. Шаманизм может также стать опорой сопротивления государственной централизации. Он может задержать процесс государственного формирования. Но как только этот процесс начинает идти полным ходом, шаманизм, который не обладает ни организованной церковью, ни письменно оформленной доктриной, неизбежно угасает и трансформируется. Кыпчакский шаманизм не был причиной кыпчакской безгосударственности. Он был лишь одним из ее признаков. Обращение к универсальной монотеистической религии в Степи не было предпосылкой формирования государства. Скорее, оно совершалось как естественная часть этого процесса уже после того, как возникла идея государственности.

Литература и архивные материалы

- Абаев В.И.**, 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. I. М.
Алексеев В.П., 1989. Историческая антропология и этногенез. М.
Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г., 1973. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья// Тюркологический сборник 1972. М.
Артамонов М.И., 1962. История хазар. Л.
Ахинжанов С.М., 1989. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата.
Ахметьянов Р.Г., 1981. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.

⁹¹ Венгерскую версию см. у: Bolšakov V.G., Mongajt A.L., 1985, pp.56-57.

- Бартольд В.В.**, 1964. О христианстве в Туркестане в домонгольский период// Сочинения. Т.II/2. М.
- Бартольд В.В.**, 1968а. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии// Сочинения. Т.V. М.
- Бартольд В.В.**, 1968б. История турецко-монгольских народов// Сочинения. Т.V. М.
- Бартольд В.В.**, 1973. Извлечение из сочинения Гардизи Zajn al-ahbār// Сочинения. Т.VIII. М.
- Башкирско-русский словарь**, 1958/ под ред. К. З. Ахмерова. М.
- Баялиева Т.Д.**, 1972. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе.
- Былины**, 1957/ Под ред. Б.Н.Путилова. Л.
- Васильевский В.Г.**, 1908. Византия и печенеги// Труды. Т.I. СПб.
- Гадло А.В.**, 1979. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. М.
- Гамсахурдия К.**, 1945. Давид Строитель. М.
- Гордлевский В.А.**, 1961. Что такое “босый” волк?// Избранные сочинения. Т.II. М.
- Грунин Т.И.**, 1967. Документы на половецком языке XVI в. М.
- Дашкевич Я., Трыярский Е.**, 1982. Каменные бабы Причерноморских степей. Варшава.
- Джуртубаев М.Ч.**, 1991. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик.
- Древнетюркский словарь**, 1969/под ред. В.М.Наделяева и др. Л.
- де Жуанвиль Ж.**, 2007. История короля Людовика Святого/ пер. со старофранц. Ю.П.Малинина и Г.Ф.Цибулько. СПб. (в печати).
- Златарски В.**, 1972. Клятва у языческих Болгар// Избрани произведения. Т.I. София.
- Калоев Б.А.**, 1979. М.М.Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М.
- Караимско-польско-русский словарь**, 1974/ под ред. Н.А.Баскакова, А.Зайончковского, С.М.Шапшала и др. М.
- Каракетов М.Д.**, 1995. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.
- Картлис цховреба**, 1955/ Под ред. С.Г.Каухчишвили. Т.I. Тбилиси.
- Кляшторный С.Г.**, 1986. Кыпчаки в рунических памятниках// Turcologica. Л.
- Кляшторный С.Г. Савинов Д.Г.**, 1994. Степные империи Евразии. СПб.
- Книга большому чертежу**, 1950/ под ред. К.Н.Сербиной. М.; Л.
- Кулаковский Ю.**, 1918. Христианство у алан// Византийский временник. 1/2.
- Кумеков Б.Е.**, 1972. Государство кимаков X-XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата.
- Махмуд ал-Кашгарй**, 2005. Диван Луғат ат-Турк. Алматы.
- Мифы народов мира**, 1980/ под ред. С.А.Токарева. М.
- Нестеров С.П.**, 1996. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск.
- Низами Ганджеви**, 1968. Пять поэм/ пер. К.Липскерова. М.
- Никитин А.Б.**, 1984. Христианство в Центральной Азии// Восточный Туркестан и Средняя Азия/ под ред. Б.А.Литвинского. М.
- Пигулевская Н.В.**, 1941. Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л.
- Пигулевская Н.В.**, 1976. Ближний Восток, Византия, славяне. Л.
- Плетнева С.А.**, 1958. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях// МИА. № 62.
- Плетнева С.А.**, 1996. Саркел и “шелковый путь”. Воронеж.
- Полное собрание русских летописей**, 1841. Т.I. СПб.
- Полное собрание русских летописей**, 1856. Т.VII. СПб.
- Полное собрание русских летописей**, 1862. Т.IX. М.
- Полное собрание русских летописей**, 1885. Т.X. М.
- Полное собрание русских летописей**, 1904. Т.XIII. М.
- Полное собрание русских летописей**, 1908. Т.II. М.
- Потапов Л.П.**, 1973. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных// Тюркологический сборник 1972. М.
- Путешествия в восточные страны** Платона Карпини и Рубрука, 1957. М.
- Радлов В.В.**, 1893-1911. Опыт словаря тюркских наречий. Т.IV/2. СПб.
- Родословная туркмен**. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского, 1958/ ред. и пер. А.Н.Кононова. М.; Л.
- Рыбаков Б.А.**, 1982. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М.
- Севортян Э.В.**, 1974. Этимологический словарь тюркских языков. Т.I. М.
- Севортян Э.В., Левитская Л.С.**, 1989. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж”, “Ж”, “Й”. Т.IV. М.
- Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.)**, 1991/ гл. ред. Р.И.Аванесов. Т.IV. М.

- Срезневский И.И.**, 1893-1912. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т.1-3. СПб.
- Татары Среднего Поволжья** и Приуралья, 1967/ под ред.Н.И.Воробьева, Г.М.Хисамутдинова. М.
- Татищев В.Н.**, 1964. История российская. Т.III. М.; Л.
- Тенишев Е.Р., Суюнчев Х.И.**, 1989. Карачаево-балкарско-русский словарь. М.
- Тизенгаузен В.Г.**, 1884. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. Т.I. СПб.
- Традиционное мировоззрение** тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир, 1988. Новосибирск.
- Три еврейских путешественника**, 2004. Иерусалим; Москва.
- Федоров-Давыдов Г.А.**, 1966. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.
- Шаниязов К.Ш.**, 1974. К этнической истории узбекского народа. Ташкент.
- Юдахин К.К.**, 1965. Киргизско-русский словарь. М.
- Abu Abdullah al-Bakrī**, 1992. Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik/ ed. by A.P. van Leeuwen, A.Ferre. I. Beirut.
- Abu Abdullah al-Idrīsī**, 1970-1984. Kitāb Nuzhat al-Muštāq fī Ixtirāq al-Āfāq/ eds. A.Bombaci et al. Naples; Leiden; Rome.
- Abu Bakr b. 'Abdallāh b. Aybak ad-Dawādārī**, 1972. Kanz ad-Durar wa Jāmi' al-Ġurar/Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī/ ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ 'Āšūr. VII. Cairo.
- Abu Dolef Misaris Ben Mohalhal**, 1845. De itinere Asiatico commentarius/ ed. and trans. by K. de Schloezer. Berlin.
- Abu-Hayyān**, 1931. Kitāb al-Idrāk li-Lisān al-Atrāk/ ed. and trans. by A.Caferoğlu. Istanbul.
- Abu'l-Fidā**, 1840. Taqwīm al-Buldān/ eds. M.Reinaud, Baron MacGuckin de Slane. Paris.
- Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā Ibn Sa'īd**, 1970. Kitāb al-Jugrafiyā/ ed. by I. al-'Arabī. Beirut.
- Abu'l-Qasim Muhammad Ibn Ḥawqal**, 1992. Kitāb Šurat al-Arḍ. Beirut.
- Abu Raihan al-Bīrūnī**, 1923. Al-Aṭār al-Baqiyya/ ed. by E.Sachau. Leipzig.
- Abu Raihan al-Bīrūnī**, 1936-1937. Kitāb al-Jamāhir fī Ma'rifat al-Jawāhir/ ed. by S.Krenkow. Ḥaydarābād.
- Ahmad al-Nuwayrī**, 1985. Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab/ ed. by S.'Āšūr. Vol.XXVII. Cairo.
- Ahmad al-Ya'qūbī**, 1892. Kitāb al-Buldān/ ed. M.J. de Goeje// Bibliotheca Geographorum Arabicorum. VII. Leiden.
- Ahmad Ibn 'Arabšāh**, 1986. 'Ajā'ib al-Maqdūr fī Nawā'ib Tīmūr/ ed. A.F.Ḥimšī. Beirut.
- Allsen T.T.**, 1996. Spiritual Geography and Political Legitimacy in the Eastern Steppe// Claessen H.J.M., Oosten J.G. Ideology and the Formation of Early States. Leiden.
- Al-Qawānīn al-kulliyya li-ḍabṭ al-Luġat at-Turkiyya**, 1928/ ed. M.F.Köprülü-zāde. Istanbul.
- Altaner B.**, 1924. Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Habelschwerdt.
- Amitai-Preiss R.**, 1995. Mongols and mamluks. The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281. Cambridge.
- Andaya B.W., Andaya L.Y.**, 1982. A History of Malaysia. London; Hong Kong.
- Ankori Z.**, 1959. Karaites in Byzantium. New York; Jerusalem.
- 'Aṭā-Malik Juvainī**, 1912. Tārīx-i Jahān-Gušā/ ed. M.M.Qazwīnī. I. London.
- 'Aṭā-Malik Juvainī**, 1958. The History of the World-Conqueror/ transl. by J.A.Boyle. I. Cambridge, Mass.
- Bentley J.H.**, 1993. Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. Oxford; New York.
- Benveniste E.**, 1969. Le vocabulaire des institutions indo-européens. II. Paris.
- Berend N.**, 2001. At the Gates of Christendom. Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary c.1000-1300. Cambridge.
- Beševliev V.**, 1980. Die proto-bulgarische Periode der bulgarischen Geschichte. Amsterdam.
- Bol'sakov V.G., Mongajt A.L.**, 1985. Abu-Hāmid al-Garnati utazása Kelet-és Közep-Európában 1137-1153/ transl. and comm. by T.Iványi, K.Czeglédy. Budapest.
- Boncompagnus**, 1892. Rhetorica Novissima in Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum/ eds. A.Gaudentius et al.// Bibliotheca Iuridica Medii Aevi. Bonn.
- Boratav P.N.**, 1954. Le mythe turc du premier homme d'après Abu Bakr b. 'Abd Allāh (XIV^e siècle)// Proceedings of the 23rd Congress of Orientalists/ ed. by D.Sinor. Cambridge.
- Bosworth C.E.**, 1968. The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)// The Cambridge History of Iran. 5/ eds.J.Boyle et al. Cambridge.
- Caferoğlu A.**, 1962. Türk Onomastiğinde köpek kültü// Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1961. Ankara.
- Cahen C.**, 1949. Le Malik-nameh et l'histoire des origins seljukides// Oriens. II.
- Christensen A.E.**, 1944. L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen.

- Çınar A.A.**, 1993. *Türklerde at ve Atçılık*. Ankara.
- Cirtautas I.**, 1972. *Pre-Islamic Rites among Uzbeks// Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques*. XIII Congrès de la Permanent International Altaistic Conference, Strasbourg, 25-30 juin 1970. Paris.
- de Clari R.**, 1936. *The Conquest of Constantinople/ trans. by E.H.McNeal*. New York.
- de Clari R.**, 1974. *La conquete de Constantinople/ ed. by P.Lauer*. Paris.
- Clauson G.**, 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford.
- Das mongolische Weltreich**. Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 1968/ ed. and trans. by K.Lech. Wiesbaden.
- Dasxurancı Movsēs**, 1961. *The History of the Caucasian Albanians/ trans. by C.Dowsett*. London.
- DeWeese D.**, 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, Penn.
- Die Werke Liudprands von Cremona, 1915// Scriptorum Rerum Germanicarum**. Vol.41/ ed. J.Becker. Hannover; Leipzig.
- Doerfer G.**, 1963. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. I. Wiesbaden.
- Doerfer G.**, 1965. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. II. Wiesbaden.
- Dozy R.**, 1881. *Supplément aux Dictionnaires arabes*. I. Leiden.
- Drompp M.**, 1987. *The Hsiung-nu topos in the T'ang Response to the Collapse of the Uighur Steppe Empire// Central and Inner Asian Studies*. 1.
- Drompp M.**, 1988. *A T'ang Adventurer in Inner Asia// T'ang Studies*. 6.
- Dubiński A.**, 1994. *Caraimica*. Warszawa.
- Durrat al-Muḍiyya fī'l-Luġat at-Turkiyye: Ed-Durretü'l-Mudiyye fī'l-Luġati't-Türkiyye**, 1991/ ed. and trans. by R.Toparlı. Erzerum.
- Eaton R.M.**, 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*. Berkeley.
- Ein Türkisch-Arabisches Glossar**, 1894/ ed. by M.Th.Houtsma. Leiden.
- Eliade M.**, 1972a. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy/ trans. by W.R.Trask*. Princeton.
- Eliade M.**, 1972b. *Zalmoxis, The Vanishing God/ trans. by W.Trask*. Chicago.
- Erdal M.**, 1991. *Ein unbemerkter chasarischer Eigenname// Türk Dilleri Araştırmaları 1991*. Ankara.
- Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-Lûgat-it-Türkiyye**, 1945/ ed. and trans. by B.Atalay. Istanbul.
- Göckenjan H.**, 1972. *Hilfsvölker und Grenzwächter im mittelalterlichen Ungarn*. Wiesbaden.
- Golden P.B.**, 1979-1980. *The Polovci Dikii// Harvard Ukrainian Studies*. III-IV.
- Golden P.B.**, 1983. *Khazaria and Judaism// Archivum Eurasiae Medii Aevi*. III
- Golden P.B.**, 1984a. *Cumanica I: The Qipçaqs in Georgia// Archivum Eurasiae Medii Aevi*. IV.
- Golden P.B.**, 1984b. *Turkic Calques in Medieval Eastern Slavic// Journal of Turkish Studies*. 8. Turks, Hungarians and Kipchaks.
- Golden P.B.**, 1991a. *The Dogs of the Medieval Qipçaqs// Varia Eurasistica. Festschrift für András Róna-Tas*. Szeged.
- Golden P.B.**, 1991b. *The Qipçaqs of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes// Rulers From the Steppe. State Formation on the Eurasian Periphery/ eds. G.Seaman and D.Marks*. Los Angeles.
- Golden P.B.**, 1992a. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden.
- Golden P.B.**, 1992b. *The Codex Cumanicus// Central Asian Monuments/ ed. H.Paksoy*. Istanbul.
- Golden P.B.**, 1995. *The Days of the Week in Turkic: Notes on the Cumano-Qipçaq Pattern// Acta Orientalica Hungarica*. XLV. n/3.
- Golden P.B.**, 1997. *Wolves, Dogs and Qipçaq Religion// Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 10 (1-3).
- Gömeç S.**, 1990. *Umay Meselesi// Tarih İncelemeleri Dergisi*. 5.
- Grønbech K.**, 1942. *Komanisches Wörterbuch*. Kopenhahn.
- Györffy Gy.**, 1990. *Besenyök és magyarok// A magyarság keleti elemei*. Budapest.
- Haarmann U.**, 1974. *Alḫūn Ḥān und Čingiz Ḥān bei den ägyptischen Mamluken// Der Islam*. 51.
- Halasi-Kun T.**, 1975. *Kipchak Philology and the Turkic Loanwords in Hungarian, I// Archivum Eurasiae Medii Aevi*. I.
- Hamayon R.**, 1994. *Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counterpower in Society// Shamanism, History, and the State/ eds. N.Thomas, C.Humphrey*. Ann Arbor, MI.
- Harva U.**, 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki.
- Hiskett M.**, 1984. *The Development of Islam in West Africa*. London; New York.
- Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Behadour Khan, 1871/ publiee, traduite et annotee par Le Baron P.I.Desmaisons**. T.I. Turkic Texte. St. Petersburg.

- Histoire des Mongols** et des Tatares par Aboul-Ghazi Behadour Khan, 1874/ publiée, traduite et annotée par Le Baron P.I.Desmaisons, T.II. Traduction. St. Petersburg.
- Ḥudūd al-‘Ālam**, 1962/ ed. by M.Sotoodeh. Tehran.
- Ḥudūd al-‘Ālam**. The Regions of the World, 1937/ trans. by V.F.Minorsky. London.
- al-Ḥusaynī**, 1933. *Axbār ad-Dawlat is-Saljūqiyya*/ ed. by M.Iqbāl. Lahore.
- Ibn al-Faḡh**, 1885. *Kitāb al-Buldān*/ ed. by M.J. de Goeje. Leiden.
- Ibn Baṭṭūta**, 1964. *Riḥla*. Beirut.
- Ibn Faḍlān’s Reisebericht**, 1939/ ed. and transl. by A.Z.V.Togan. Leipzig.
- İnan A.**, 1954. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara.
- İnan A.**, 1968. *Türk Rivayetlerinde ‘Bozkurt’// Makaleler ve İncelemeler*. Ankara.
- İrşādü’l-Mülûk** ve’s-Selâtin, 1992/ ed. and trans. by R.Toparlı. Ankara.
- Istványi G.**, 1938. XIII. századi följegyzés iv. Bélának 1246-ban a tatárokhhoz küldött követségéről// *Századok*. 72.
- ‘Izz al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-Aḡūr**, 1851-1876. *Al-Kāmil fī l-Tārīh: Chronicon quod perfectissimum inscribitur*/ ed. by C.J.Tornberg. 13 vols. Leiden.
- Jarring G.**, 1979-1980. *Matters of Ethnological Interest in Swedish Missionary Reports from Southern Sinkiang// Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis*. 4.
- de Joinville J.**, 1874. *Histoire de Saint Louis*/ ed. by M.Natalis de Wailly. Paris.
- Kafadar C.**, 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley; Los Angeles.
- Kafesoğlu I.**, 1956. *Harezmşahlar Devleti Tarihi*. Ankara.
- Kamāl ad-Dīn ‘Umar b. Aḥmad b. al-‘Adīm**, 1968. *Zubdat al Ḥalab min Ta’rīx Ḥalab*/ ed. by S.Dahān. III. Damascus.
- Khazanov A.M.**, 1992. *World Religions in the Eurasian Steppes: Some Regularities of Dissemination// Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33 Meeting of the Permanent International Altaistic Conference/ eds. Géza Bethlenfalvy et al. Budapest*.
- Khazanov A.M.**, 1994. *The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes// Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to the Adriatic/ eds. M.Gevers, W.Schlepp. Toronto Studies in Central and Inner Asia. No.1. Toronto*.
- Kırzioğlu F.**, 1992. *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*. Ankara.
- Kitāb Bulḡat al-Mušṭaq** fī Luḡat at-Turk wa’l-Qifjāq (*Słownik arabsko-kipczacki z okresu Państwa Mameluckiego*), 1954, 1958/ ed. by A.Zajaczkowski. I, II. Warszawa.
- Kitāb Majmū ‘Tarjumān**, 1894// *Ein Türkisch-Arabisches Glossar/ ed. by M.Th.Houtsma. Leiden*.
- Kljaštornyĭ S.G.**, 1988. *Die Kiptschaken auf den runischen Denkmälern// Central Asiatic Journal*. 32.
- Köprülü M.F.**, 1993. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion/ ed. and trans. by G.Leiser. Salt Lake City*.
- Kristó Gy.**, 1976. *Az aranybullák évszázada*. Budapest.
- Lapidus I.**, 1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge.
- Lăzărescu-Zobian M.**, 1984. *Cumania as the Name of Thirteenth Century Moldavia and Eastern Wallachia: Some Aspects of Kipchak-Rumanian Relations// Journal of Turkish Studies*. 8.
- Lieu S.N.C.**, 1985. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. Manchester.
- Ligeti L.**, 1986. *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest.
- Lincoln B.**, 1991. *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*. Chicago.
- Liu Mau-tsai**, 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe)*. Bd.I,II. Wiesbaden.
- Livy**, 1981. *Ab urbe condita/ ed. by W.Weissenborn, M.Mueller. XL. Teubner; Stuttgart*.
- Loewe M.**, 1994. *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*. Cambridge.
- Luxembourg**, 1878. BN cod.110, f. 187r // H.Marczali. *Magyar Történelmi Tár*.
- Magyarország története**. *Előzmények és magyar történet 1242-ig, 1984/ eds. Gy. Székely et al. II. Budapest*.
- Maḥmūd al-Kāšyarī**, 1939-1941. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi/ trans. by B.Atalay. III. Ankara*.
- Maḥmūd al-Kāšyarī**, 1982-1985. *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luḡat at-Turk)/ trans. by R.Dankoff, J.Kelly. I-II. Cambridge, Mass.*
- Makkai L.**, 1936. *A milkói (Kún) püspökség és nepei*. Debrecen.
- Mallory J. P.**, 1989. *In Search of Indo-Europeans*. London.
- Mann J.**, 1935. *Texts and Studies in Jewish History and Literature. II. Philadelphia*.
- Marco Polo**, 1938. *The Description of the World/ ed. and transl. by A.C.Moule, P.Pelliot. I. London*.
- Memoirs of the Crusades** by Villehardouin and De Joinville, 1958/ trans. by F.T.Marzials. New York.
- Mevlût Sarı**, 1980. *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lûgat*. Istanbul.
- Mohammed en-Nesawî**, 1891. *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti/ ed. by O.Houdas. I. Paris*.

- Mohammed en-Nesawî**, 1895. *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*/ ed. by O.Houdas. II. Paris.
- Molnár Á.**, 1994. *Weather Magic in Inner Asia*// Uralic and Altaic Series. 158. Bloomington.
- Mongolian-English Dictionary**, 1995/ ed. by F.Lessing. Bloomington.
- Moravcsik Gy.**, 1946. *Byzantine Christianity and the Magyars in the Period of their Migrations*// American Slavic and East European Review. 5.
- Moravcsik Gy.**, 1958. *Byzantino-turcica*. II. Berlin.
- Mutahhar ibn Tahir al-Maḡdisī**, 1907. *Kitāb al-Bad wa'l-Ta'rīx (Le Livre de la Creation et de l'histoire d'Abou Zeïd Ahmad ibn Sahl el-Balkhī)*/ publiê et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par Cl.Huart. IV. Paris.
- Noonan T.**, 1992. *Rus', Pechenegs, and Polovtsy: Economic Interaction Along the Steppe Frontier in the Pre-Mongol Era*// Russian History. 19/1-4.
- Norris H.T.**, 1993. *Islam in the Balkans*. Columbia, South Carolina.
- Ögel B.**, 1971. *Türk Mitolojisi*. I. Ankara.
- Pálóczi-Horváth A.**, 1989. *Pechenegs, Cumans, Iasians*/ trans. by T.Wilkinson. Budapest.
- Parker R.**, 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Pauler Gy.**, 1899. *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt*. II. Budapest.
- Pelliot P.**, 1973. *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Paris.
- Pritsak O.**, 1967. *The 'Non-Wild' Polovcians*// To Honour Roman Jakobson. II. The Hague; Paris.
- Pritsak O.**, 1978. *The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism*// Harvard Ukrainian Studies. 2.
- Pritsak O.**, 1982. *The Polovcians and Rus'*// Archivum Eurasiae Medii Aevi. II.
- Psellus M.**, 1966. *Fourteen Byzantine Rulers*/ trans. by E.R.A.Sewter. Baltimore.
- Räsänen M.**, 1949. *Materialien zur Lautgeschichte der Türkischen Sprachen*. Helsinki.
- Rashīd al-Dīn**, 1971. *The Successors of Genghis Khan*/ transl. by J.A.Boyle. New York; London.
- Rašīd al-Dīn**, 1959. *Jāmi' at-Tavārīx*/ ed. by B.Karīmī. I. Tehran.
- Rásonyi L.** 1966-1969. *Kuman Özel Adları*// Türk Kültürü Araştırmaları. III-IV.
- Reid A.**, 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. II. New Haven.
- Richard J.**, 1982. *Le Christianisme dans l'Asie Centrale*// Journal of Asian History. 16/2.
- Rolle R.**, 1989. *The World of the Scythians*/ trans. by F.G.Wells. Berkeley.
- Róna-Tas A.**, 1987. *Materialien zur alten Religion der Türken*// Synkretismus in den Religionen Zentralasiens/ eds. W.Heissig, H.-J.Klimkeit. Studies in Oriental Religions. 13. Wiesbaden.
- Roux J.-P.**, 1984. *La religion des Turcs et des Mongols*. Paris.
- Roux J.-P.**, 1988. *La religion des peuples de la Steppe*// Popoli delle Steppe, Unni, Avari, Ungari. II. Spoleto.
- Sauvagat J.**, 1950. *Noms et surnoms de Mamelouks*// Journal Asiatique. 238.
- Schütz E.**, 1968. *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620-1621*. Budapest.
- Scriptores rerum hungaricarum tempore decum regumque stirpis arpadianae gestarum, 1937/ ed. by E.Szentpétery. I. Budapest.**
- Shaffer L.N.**, 1996. *Maritime Southeast Asia to 1500*. Armonk, New York.
- Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazī** on China, the Turks and India, 1942/ ed. and trans. by V.F.Minorsky. London.
- Shnitnikov B.N.**, 1966. *Kazakh-English Dictionary*. London; The Hague; Paris.
- Sinica Franciscana**. *Itinera et retationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV, 1929*/ ed. by A. van den Wyngaert. I. Quaracchi; Firenze.
- Sinor D.**, 1954. *Quelques passages relatifs aux Comans tirés de chroniques françaises de l'époque des Croisades*// Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusho. Kyoto.
- Sinor D.**, 1982. *The Legendary Origins of the Türks*// Folklorica: Festschrift for Felix Oinas/ ed. by E.V.Zegas, P.Voorheis. Bloomington, Ind.
- Sinor D.**, 1984. *'Umay,' a Mongol Spirit Honored by the Turks*// Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies. Taipei.
- Sinor D.**, 1992. *Taking an Oath Over a Dog Cut in Two*// Altaic Religious Beliefs and Practices/ eds. G. Bethlenfalvy et al. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaic Conference, June, 1990. Budapest.
- Steingass F.**, 1892. *Persian-English Dictionary*. London.
- Tamīn ibn Bahr's** *Journey to the Uyghurs, 1948*// Bulletin of the School of Oriental and African Studies/ transl. by V.F.Minorsky. XII/2.
- Tatár M.M.**, 1992. *Human Sacrifices in the Altay-Sayan Area: The Duck and Its People*// Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaic Conference, 1990. Budapest.

- The Chronography** of Gregory Abū'l Faraj, The Son of Aaron, The Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus Being the First Part of His Political History of the World, 1932/ ed. and trans. by E.A.W.Budge. I. London.
- The Fihrist of al-Nadīm**, 1970/ ed. and trans. by B.Dodge. II. New York.
- The History of the Seljuq Turks** from the Jāmi' al-Tawārikh. An Ilkhanid adaptation of the Saljūq-nāma of Ḥāhīr al-Dīn Nīshāpūrī, 2001/ trans. by K.A.Luther, ed. by C.E.Bosworth. Surrey, UK.
- The Mission** of Friar William of Rubruck, 1990/ trans. P.Jackson// Hakluyt Society. Second Series. Vol.173. London.
- The Mongol Mission.** Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, 1955/ ed. by Ch.Dawson. London; New York.
- The Saljūq-nāma** of Ḥāhīr al-Dīn Nīshāpūrī, 2004/ ed. by A.H.Morton. London.
- The Travels** of Rabbi Petachia of Ratisbon, 1856/ ed. and trans. by A.Benisch. London.
- Toparlı R.**, 1993. Kıpçak Türkçesi Sözlüğü. Erzerum.
- Tryjarski E.**, 1968-1969. Dictionnaire Armeno-Kiptchak. 1/2. Warszawa.
- Tryjarski E.**, 1972. Les religions des Petchnègues// Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques. XIII Congrès de la Permanent International Altaistic Conference, Strasbourg, 25-30 juin 1970. Paris.
- Tryjarski E.**, 1979. The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study// Central Asiatic Journal. XX/3-4.
- Tryjarski E.**, 1991. Zwyczaję pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń. Warszawa.
- Turan O.**, 1965. Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. Ankara.
- Vásáry I.**, 1986. Az Arany Horda. Budapest.
- Vásáry I.**, 1988. Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13th-14th Centuries// Central Asian Journal. 32/3-4.
- Vryonis S.**, 1971. Evidence of Human Sacrifice Among the Early Ottoman Turks// Journal of Asian History. 5/2.
- White D.G.**, 1991. Myths of the Dog-Man. Chicago.
- Wittfogel K., Feng Ch.S.**, 1949. The History of Chinese Society. Liao (907-1125)// Transactions of the American Philosophical Society, N.S.36, 1946. Philadelphia.
- Yıldız H.D.**, 1976. İslâmiyet ve Türkler. Istanbul.
- Yüce N.**, 1996. Die Dodu-Zeremonie: Ein türkischer Regenzauber vorislamischen Ursprungs// Ural-Altäische Jahrbücher. N.F. 14.
- Zajączkowski A.**, 1947. Ze studiów nad zagadnieniem chazarskim. Kraków.
- Zajączkowski A.**, 1961. Karaims in Poland. Warsaw; Le Haye; Paris.
- Zakariyā al-Qazwīnī**, 1960. Aṭār al-Bilād. Beirut.