

СВЕДЕНИЯ ФРАНЦИСКАНСКИХ МИССИОНЕРОВ ОБ ИСЛАМИЗАЦИИ КОЧЕВНИКОВ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ В НАЧАЛЕ ПРАВЛЕНИЯ ХАНА УЗБЕКА

Среди работ, анализирующих правление хана Узбека (1312/13–1341), преобладают исследования, опубликованные на русском языке. Согласно этим исследованиям, с приходом к власти хана Узбека ислам стал государственной религией Золотой Орды [Ислаев 2011, 131; Шамильоглу 2009, 589, 591; Измайлов, Усманов 2009, 608; Васильев 2007, 7; Измайлов 2004, 99–100; Кобищанов 2002, 59, 126]. Обычно это категорическое утверждение не сопровождается ни теоретической интерпретацией понятия “государственной религии”, ни обоснованием использования этого термина, который не встречается в средневековых источниках. Вместо этого ученые демонстрируют сведения, содержащиеся в письменных источниках, в качестве доказательства исламизации домена Узбека и, прежде всего, результаты археологических раскопок, которые указывают на значительный рост городов Золотой Орды, связанный, в свою очередь, с увеличением мусульманского населения [Зиливинская 2013, 82; Измайлов 2012, 110; Крамаровский 2011, 60–64; Шамильоглу 2009, 593; Васильев 2007, 25; Измайлов 2002, 48–49; Усманов 1985, 179].

Мы не можем согласиться с утверждением исследователей, что строительство мечетей и медресе в городах является отражением как интеграции улуса Джучи в исламскую цивилизацию, так и изменения государственной идеологии [Шамильоглу 2009, 591; Селезнев 2009, 22–23]. Несомненно, городские жители оказывали значительное влияние на культурную и религиозную жизнь Золотой Орды. Однако большая часть населения Золотой Орды жила за пределами города и предпочитала кочевой образ жизни. Очевидно, что обоснованность утверждения об исламизации Золотой Орды может быть подтверждена только при помощи конкретных доказательств, подтверждающих обращение в ислам преобладающей части кочевнического населения [Юрченко 2012, 80]. Поэтому в настоящей статье рассматриваются только те исследования, которые анализируют обращение в ислам кочевников, а не городских жителей.

Поскольку имеющиеся источники не содержат подробной информации об изменении религиозной ориентации простых кочевников, исследователи фокусируются на анализе религиозных симпатий монгольской правящей элиты. Историки обоснованно предполагают, что информация о религиозном обращении нойонов улуса Джучи может послужить доказательством широкого распространения ислама среди ординарных кочевников. В связи с тем, что изменение религиозной ситуации в Золотой Орде произошло в начале царствования хана Узбека, исследователи обращают особое внимание на внутривластный конфликт, связанный с приходом к власти Узбека.

По мнению исследователей, Узбек представлял интересы особой группировки кочевнической аристократии, при поддержке которой он вышел победителем из внутреннего конфликта, возникшего после смерти хана Тохты в 1312 году. Эта группировка, в свою очередь, опиралась на финансовую поддержку мусульманских купцов из самых важных городов Золотой Орды. Во главе этой группировки

находился старший эмир Кутлуг-Тимур, который получил решающую финансовую поддержку со стороны коммерческой и религиозной элиты Хорезма. Поскольку обращение Кутлуг-Тимура в ислам не вызывает сомнений, исследователи приходят к выводу, что эта влиятельная группировка состояла из нойонов, которые обратились в ислам до прихода к власти Узбека [Сабитов 2012, 238; Васильев 2007, 23; Измайлов 2004, 99–100; Измайлов 2002, 47; Гумилев 1989, 562; Греков, Якубовский 1950, 166–168; Фёдоров-Давыдов 1973, 103].

Таким образом, исследователи соотносят приход к власти Узбека с осуществлением инновационной политической программы, проводимой конкретной аристократической группировкой, которая стремилась к полной исламизации Золотой Орды [Фёдоров-Давыдов 1973, 103–104]. В связи с тем, что религиозная реформа могла быть осуществлена только путем централизации власти хана, Узбек прибег к радикальному переустройству администрации улуса Джучи. Только потомки Бату, Орды и Шибана остались у власти. Потомки же других сыновей Джучи были истреблены или отстранены от управления. Во главе 70 золотоордынских улусов были поставлены представители менее знатных кланов, которые продемонстрировали лояльность по отношению к новоизбранному хану. Но главным достоинством новых управителей улусов было то, что они были мусульманами [Сабитов 2012, 238; Гарустович 2012а, 146; Почекаев 2010, 91; Сабитов 2011, 111–115; Васильев 2007, 19–25; Егоров 1985, 172; Сафаргалиев 1960, 68–69].

По мнению исследователей, с консолидацией власти Узбека в Золотой Орде начался период внутривластного процветания, который продлился почти 50 лет [Васильев 2007, 31; Сафаргалиев 1960, 65]. Согласно этой интерпретации, эмиры, обращенные в ислам, были сторонниками централизации государства. Соответственно, политические соперники Узбека были выразителями центробежных амбиций феодальной аристократии, склонной к спонтанной конфронтации с централизованной властью хана. В то время как сторонники Узбека были мусульманами, его оппоненты придерживались традиционной религии монголов. В ходе внутреннего конфликта 1312 года разрозненные группировки кочевых язычников оказались слабее сплоченных монголов-мусульман во главе с Узбеком и эмиром Кутлуг-Тимуром [Сабитов 2012, 238; Фёдоров-Давыдов 1973, 103; Сафаргалиев 1960, 64].

Таким образом, исследователи представляют административную реформу Узбека как базировавшуюся на религиозной основе: для того чтобы осуществить административную реформу, Узбек должен был реализовать религиозные преобразования. Поскольку противники новоизбранного хана придерживались традиционной религии кочевников, Узбек должен был не только уничтожить своих политических противников, но и обратить в ислам всех их кочевых подчиненных [Гарустович 2012а, 146; Почекаев 2010, 90–91; Васильев 2003, 19–24; Сафаргалиев 1960, 64]. Победа Узбека над своими соперниками не вызывает сомнений. Поэтому нет сомнений и в том, что все кочевники Золотой Орды были обращены в ислам. По мнению исследователей, это религиозное обращение кочевников не произошло в результате долгосрочного проповедования ислама. Обращение кочевников в ислам было следствием политической борьбы. И, следовательно, их обращение было не только принудительным, но и осуществленным в течение короткого периода времени [Исхаков 2013, 98; Гарустович 2012b, 92; Исхаков 2012, 136; Измайлов, Усманов 2009, 612; Селезнев 2009, 19].

Таким образом, исследователи ввели в обиход устойчивую парадигму, позволяющую последовательно интерпретировать процесс исламизации кочевников Золотой Орды. Тем не менее эта интерпретация имеет несколько недостатков. Тотальная исламизация кочевников предполагает окончательное и бесповоротное укоренение ислама в степи. Поздние арабские и европейские источники сообщают, в свою очередь, что значительная часть кипчаков XV века придерживалась язычества [Гарустович

2012b, 92–95; Васильев 2007, 7; Мыськов 2003, 158–159]. Кроме того, археологические материалы, подтверждающие растущее влияние исламской культуры в городах, не предоставляют убедительных доказательств распространения ислама в степи [Зиливинская 2013, 82; Фёдоров-Давыдов 1998]. Интерпретация религиозных пристрастий тех эмиров, которые поддержали Узбека, является последовательно разработанной историографической конструкцией. Однако происламские наклонности этих эмиров слабо отображены в источниках, используемых исследователями [Юрченко 2012, 71–72]. Исследователи заимствуют идею политической стабильности во время долгого правления Узбека из узкого круга письменных источников, но не принимают во внимание отличающуюся информацию, содержащуюся в альтернативных источниках [Костюков 2006а, 453; DeWeese 1994, 91].

Проблема использования ограниченного круга письменных источников остается наиболее актуальной, так как современные исследователи не имеют в своем распоряжении собственно джучидских исторических источников [Исхаков 2013, 98; Исхаков 2012, 132]. По большей части исследователи ссылаются на арабские источники, которые предоставляют информацию, обосновывающую общепринятую интерпретацию процесса исламизации кочевников.

Например, интерпретируя описание путешествия Ибн Баттуты по Золотой Орде, исследователи представляют указание на происламские симпатии Узбека как неопровержимое доказательство общей исламизации улуса Джучи и подкрепляют свои утверждения сообщением Ибн Баттуты о практике шариата в судебной системе Хорезма [Исхаков 2013, 101–102; Исхаков 2012, 136; Селезнев 2009, 19]. Кроме того, исследователи рассматривают упоминание Ибн Баттутой суфийских обитателей, расположенных вдоль торговых путей, как прямое указание на развертывание прозелитической деятельности в степи, хотя Ибн Баттута не говорит ни слова о самом суфийском прозелитизме среди кочевников [Шамильоглу 2009, 593; Васильев 2003]. Однако следует отметить, что единственный раз, когда Ибн Баттута сообщает сведения о религиозной принадлежности кочевников, он упоминает кипчаков Крыма и утверждает, что они исповедовали христианство [Шамильоглу 2009, 590; Сочнев 2008, 155; Костюков 2006b, 208; Golden 1998, 220; Ibn Battuta 1962, 469–470; Тизенгаузен 1884, 279].

В свою очередь, мамлюкские хроники предоставляют большое количество информации о приходе к власти Узбека. Здесь следует отметить, что именно эти источники непосредственно повлияли на формирование мнения современных исследователей о полной исламизации улуса Джучи [Исхаков 2012, 136; Измайлов, Усманов 2009, 607–608; Исхаков 2007, 78; Егоров 1974, 42; Сафаргалиев 1960, 64–65]. Среди мамлюкских хронистов ан-Нувайри наиболее отчетливо подчеркивает радикальный характер религиозной реформы Узбека. Он сообщает, что 13 апреля 1314 года в Египет прибыло торжественное посольство хана Золотой Орды с известием о распространении ислама от Китая до самых отдаленных западных земель. Послы хана также сообщили, что Узбек уничтожил в своих владениях всех тех, кто отказался принять ислам [DeWeese 1994, 111–112; Тизенгаузен 1884, 163]. Однако следует отметить, что заявление ан-Нувайри об общей исламизации улуса Джучи основывалось на словах послов Узбека и не обязательно соответствовало действительности. Вполне возможно, что заявление по поводу уничтожения всех “неверных” в домене Узбека содержало преднамеренное преувеличение, допустимое в рамках дипломатического этикета и использованное в качестве наиболее подходящего средства для возобновления политических отношений между Египтом и Золотой Ордой [Юрченко 2012, 71–72; DeWeese 2009, 121; Васильев 2007, 7; DeWeese 1994, 94–95].

Сочинение ан-Нувайри является “внешним” источником по истории улуса Джучи. Ан-Нувайри никогда не был в Золотой Орде, и его заявление о полном уничтожении всех “неверных” противоречит содержанию единичного официального акта

джучидов, составленного на территории Золотой Орды. Ярлык Узбека, выданный францисканцам Каффы в 1314 году, содержит, наряду с другими привилегиями, ясно выраженное разрешение свободно перемещаться по территории Золотой Орды и проповедовать христианскую веру [Richard 2013, 350; Bihl, Moule 1924, 65]. Очевидно, что это разрешение беспрепятственного проповедования “неверных” священников в Золотой Орде противоречило предполагаемому намерению Узбека насильственно принудить своих подданных принять мусульманскую веру [Sinor 1993, 111; Soranzo 1930, 399; ср.: Измайлов, Усманов 2009, 608].

Еще более ценная информация содержится в отчетах францисканцев об их миссионерской деятельности в пределах улуса Джучи. Ценность этих отчетов заключается в том, что они были написаны на территории Золотой Орды во время правления Узбека. Кроме того, они содержат ценную информацию о католической миссионерской деятельности среди ординарных кочевников, отображающую фактическую религиозную ситуацию в домене Узбека.

Прежде всего, мы должны рассмотреть сообщение, знакомое исследователям по русскому переводу Сергея Аннинского, сделанному в 1940 году [Аннинский 1940, 90–94, 108–112]. В письме 1320 года, адресованном министру ордена, Микеле да Чезена, францисканец, который называет себя братом Иоганка, описывает свою шестилетнюю миссионерскую деятельность в Башкирии [Костюков 2006а, 453; Richard 1998, 96; DeWeese 1994, 140; Аннинский 1940, 76, 90; Bihl, Moule 1924, 55–56]. Францисканский автор письма представляет Башкирию как настоящую арену состязания между проповедниками различных конфессий. Так, брат Иоганка сообщает, что он нашел монгольских судей в Башкирии “исполненными несторианской ересью”, но с радостью принявшими католичество после его проповеди [Костюков 2006а, 453; DeWeese 1994, 140; Аннинский 1940, 92, 110; Bihl, Moule 1924, 67]. Продолжая описывать торжество христианского прозелитизма, брат Иоганка упоминает успехи одного православного священника среди жителей Тюменской области, подчеркивая, однако, что этот священник был схизматиком [DeWeese 1994, 140; Аннинский 1940, 93, 110–111; Bihl, Moule 1924, 68–69]. Францисканский автор пишет, что он нашел правителя Башкирии “совершенно зараженным сарацинским заблуждением”, но сомневающимся в своей вере и сожалеющим, что францисканцы прибыли позже, чем мусульманские проповедники [Костюков 2006а, 453; Аннинский 1940, 92, 110; Bihl, Moule 1924, 67–68]. По словам брата Иоганки, успех мусульманских проповедников был связан с тем, что до его прибытия в Башкирию там не было никого, кто мог бы проповедовать христианскую веру местным жителям [Аннинский 1940, 91, 109; Bihl, Moule 1924, 66]. Он называет этих мусульманских проповедников “факирами” и подчеркивает очевидное суфийское влияние на башкирского правителя, добавляя, что суфии строго следили за тем, чтобы никто не смел осуждать их веру [DeWeese 1994, 140; Аннинский 1940, 91, 109; Bihl, Moule 1924, 66].

Брат Иоганка ясно указывает на то, что местные суфии не препятствовали католической миссионерской деятельности до тех пор, пока францисканцы не стали публично опровергать правомочность мусульманской религии [Аннинский 1940, 92–93]. Кроме того, францисканский автор утверждает, что у него была возможность проповедовать католицизм среди кочевников [Аннинский 1940, 90, 108]. Было ли это проповедование успешным, остается неизвестным. Но параллельный францисканский источник, содержащийся в одном кодексе Британского музея (Nero. A. IX), сообщает о последующем крещении правителя Башкирии при посредничестве францисканского брата Генриха Немецкого [Richard 1998, 96; Moule 1921, 360; Golubovich 1906–1927, II, 73, III, 63, 66]. В любом случае, письмо Иоганки не содержит никаких упоминаний систематической правительственной программы, направленной на принудительное укоренение ислама среди кочевников.

Кто-нибудь может возразить, что Иоганка проповедовал в периферийной области Золотой Орды, где административный контроль был относительно слабым [Сочнев 2008, 158]. Однако мы имеем в своем распоряжении не менее содержательные отчеты, написанные через три года в Крыму, то есть в регионе Золотой Орды, который ни в коем случае не может быть назван периферийным. Это два письма францисканцев Каффы, написанные 15 мая 1323 года с целью проинформировать кардиналов Римской церкви и Генеральный капитул францисканского ордена о состоянии их миссионерской деятельности в Золотой Орде [Bihl 1923, 93; Moule 1923, 106]. Авторы крымских писем ясно указывают на определенный успех проповедования Евангелия среди кочевников [Moule 1923, 107]. Судя по всему, под этими кочевниками авторы писем имели в виду тех же крымских кипчаков, которые, по словам Ибн Баттуты, исповедовали христианство через десять лет после написания писем [Ibn Battuta 1962, 469–470; Тизенгаузен 1884, 279].

Важно отметить, что крымские францисканцы не упоминают каких-либо административных препятствий для миссионерской деятельности. Кроме того, перечень францисканских мучеников, казненных мусульманами в городах западных улусов чингизидов и упомянутых в письмах, явно отличается от указания на дружественный прием проповедников среди кочевников [Moule 1923, 104–106, 108]. Очевидно, что францисканцы чувствовали себя в большей безопасности в степи, а не в исламизированных городах монгольских улусов.

Крымские письма содержат дополнительную информацию о религиозной ситуации в Крымской степи. После перечисления ряда геополитических выгод, которые западное христианство могло бы извлечь из обращения золотоордынских кочевников, францисканские авторы пишут, что “татары ненавидят сарацин настолько же, насколько и христиане, поскольку сарацины постоянно притесняют их и преследуют в их границах”. После чего они продолжают: “Поэтому они постоянно находятся здесь в войне между собой с войсками и передвижными лагерями, где наши братья извлекают наибольшую пользу в неустанном следовании за ними, по множеству раз проповедуя им каждый день” [Moule 1923, 109; Moule 1921, 363]. Это указание на постоянные войны между кочевниками, сделанное через 10 лет после прихода к власти Узбека, явно противоречит общему убеждению, что правление хана Узбека было охарактеризовано внутренним благоденствием внутри Золотой Орды. Здесь мы находим свидетельство существования религиозного конфликта между кочевниками, обращенными в ислам, и кипчаками с прохристианскими симпатиями.

Содержание крымских писем ясно резонирует с указанием брата Иоганки на то, что “татары любят христиан, а сарацин ненавидят и преследуют” [Аннинский 1940, 93, 110; Bihl, Moule 1924, 68]. Перед этим утверждением брат Иоганка пишет, что “сарацины же, рыскающие поблизости, нападают на них и стремятся совратить новообращенных из татар и других, а иногда и отвращают от веры людей, которых некому научить христианскому закону” [Аннинский 1940, 91, 109; Bihl, Moule 1924, 66]. Судя по всему, брат Иоганка подразумевал под “христианами” местных полукочевников, исповедовавших христианство. В этом контексте трудно согласиться с замечанием Сергея Аннинского о том, что под “сарацинами” Иоганка имел в виду местное мусульманское население Башкирии. Указывая на “сарацин, рыскающих поблизости”, Иоганка, вероятно, писал о соседних тюркских племенах, обращенных в ислам.

Основной целью данной работы является стремление продемонстрировать определенные недостатки в общепринятой интерпретации процесса исламизации Золотой Орды. Теневой стороной утверждения о принудительной и быстрой исламизации является неизбежная недооценка исторической роли ислама в кочевой культуре Золотой Орды. Утверждение о “вертикальном” насаждении мусульманской веры

неминуемо приводит к суждению о поверхностном и неискреннем обращении кочевников в ислам. Однако такая трактовка не обязательно отражает истинную природу процесса исламизации. Вполне возможно, что этот процесс был гораздо более долгосрочным и имел более естественный характер [DeWeese 1994, 9, 52, 57].

ЛИТЕРАТУРА

Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // **Исторический архив**. Т. 3. Москва – Ленинград, 1940.

Васильев Д. В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // **Гуманитарные исследования**, 2003, № 6.

Васильев Д. В. **Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование.** Астрахань, 2007.

Гарустович Г. Н. Католическая миссионерская деятельность на Южном Урале в XIV веке // **Золотоордынская цивилизация. Сборник статей**. Вып. 5. Казань, 2012а.

Гарустович Г. Н. Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников // **Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей** / Миргалеев И. М., Сайфетдинова Э. Г. (ред.). Казань, 2012б.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. **Золотая Орда и ее падение.** Москва, 1950.

Гумилев Л. Н. **Древняя Русь и Великая степь.** Москва, 1989.

Егоров В. Л. Развитие центробежных устремлений в Золотой Орде // **Вопросы истории**, 1974, № 8.

Егоров В. Л. **Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв.** Москва, 1985.

Зиливинская Э. Д. Культурные постройки времени Узбека в Золотой Орде // **Золотоордынская цивилизация. Сборник статей**. Вып. 6. Казань, 2013.

Измайлов И. Л. **Ислам в Золотой Орде. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность.** Очерки. Казань, 2002.

Измайлов И. Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы и дискуссии // **Восток – Запад: Диалог культур Евразии. Проблемы средневековой истории и археологии**. Вып. 4. Казань, 2004.

Измайлов И. Л. Принятие ислама в Улусе Джучи: причины и этапы исламизации // **Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей** / Миргалеев И. М., Сайфетдинова Э. Г. (ред.). Казань, 2012.

Измайлов И. Л., Усманов М. Ислам в Улусе Джучи // **История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в.** / Усманов М., Хакимова Р. (ред.). Казань, 2009.

Ислаев Ф. Г. К вопросу об исламизации Золотой Орды // **Золотоордынское наследие. Выпуск 2. Материалы второй Международной научной конференции “Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды”, посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г.** / Миргалеев И. М. (ред.). Казань, 2011.

Исхаков Д. М. Проблема “окончательной” исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке // **Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей** / Миргалеев И. М., Сайфетдинова Э. Г. (ред.). Казань, 2012.

Исхаков Д. М. О некоторых аспектах конфессиональной ситуации в Улусе Джучи в начальный период правления хана Узбека // **Золотоордынская цивилизация. Сборник статей**. Вып. 6. Казань, 2013.

Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. **Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.).** Казань, 2007.

Кобищанов Ю. М. Империя Джучидов // **Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т. 2. Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского Халифата (середина XIII – середина XVI в.).** Москва, 2002.

Костюков В. П. Культурные трансформации в Урало-казахстанской степи в первой половине II тыс. н. э. // **Археология Южного Урала. Степь (проблемы культурогенеза).** Серия “Этногенез уральских народов”. Челябинск, 2006а.

Костюков В. П. Была ли Золотая Орда “Кипчакским ханством”? // **Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи.** Москва, 2006б.

- Крамаровский М. Г. **Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия.** Санкт-Петербург, 2011.
- Мыськов Е. П. **Политическая история Золотой Орды (1236–1313).** Волгоград, 2003.
- Почекаев Р. Ю. **Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды.** Санкт-Петербург, 2010.
- Сабитов Ж. М. **Узбек-хан: проблема прихода к власти // Золотоордынское наследие. Выпуск 2. Материалы второй Международной научной конференции “Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды”, посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. / Миргалеев И. М. (ред.). Казань, 2011.**
- Сабитов Ж. М. **Административная реформа хана Узбека // Ислам и власть в Золотой Орде. Сборник статей / Миргалеев И. М., Сайфетдинова Э. Г. (ред.). Казань, 2012.**
- Сафаргалиев М. Г. **Распад Золотой Орды.** Саранск, 1960.
- Селезнев Ю. В. **Элита Золотой Орды.** Казань, 2009.
- Сочнев Ю. В. **Православие как фактор развития религиозной ситуации в Золотой Орде // Textum Historiae: Исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории. Вып. 3. Нижний Новгород, 2008.**
- Тизенгаузен В. Г. **Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских.** Санкт-Петербург, 1884.
- Усманов М. А. **Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма / Ким Г. Ф., Гирс Г. Ф., Давидович Е. А. (ред.). Москва, 1985.**
- Фёдоров-Давыдов Г. А. **Общественный строй Золотой Орды.** Москва, 1973.
- Фёдоров-Давыдов Г. А. **Религия и верования в городах Золотой Орды // Татарская электронная библиотека. 1998. – <http://kitap.net.ru/islam/fedorov-davydov.php>**
- Шамильоглу Ю. **Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. / Усманов М., Хакимова Р. (ред.). Казань, 2009.**
- Юрченко А. Г. **Хан Узбек: Между империей и исламом (структуры повседневности). Книга-конспект.** Санкт-Петербург, 2012.
- Bihl M. **De duabus epistolis fratrum minorum Tartariae aquilonaris an. 1323 // Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi, Firenze, 1923, № 16/1–2.**
- Bihl M., Moule A. C. **Tria nova documenta de missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314–1322 // Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi, Firenze, 1924, № 17.**
- DeWeese D. A. **Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition.** University Park, PA, 1994.
- DeWeese D. A. **Islamization in the Mongol Empire // The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age / Di Cosmo N., Allen F. J., Golden P. B. (eds.). Cambridge, UK; New York, 2009.**
- Golden P. B. **Religion among the Qipčaq of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal, 1998, № 42/2.**
- Golubovich G. **Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell’Oriente francescano. 5 vols. Quaracchi, Firenze, 1906–1927.**
- Ibn Battuta. **The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325–1354. Vol. 2 / Gibb H. A. R., DeFrémery C., Sanguinetti B. R. (eds.). Cambridge, England, 1962.**
- Moule A. C. **Fourteenth Century Missionary Letters // The East & the West: a quarterly review for the study of missionary problems. Westminster, 1921, № 19.**
- Moule A. C. **Textus duarum epistolarum Fr. Minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323 // Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi, Firenze, 1923, № 16/1–2.**
- Richard J. **La Papauté et les missions d’Orient au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles).** Rome, 1998.
- Richard J. **Missions to the North of the Black Sea: Thirteenth and Fourteenth Centuries // The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: The Asia Missions / Ryan J. D. (ed.). Farnham, 2013.**
- Sinor D. **Some Latin Sources on the Khanate of Uzbek // Essays on Uzbek History, Culture, and Language / Nazarov B., Sinor D., DeWeese D. A. (eds.). Bloomington, Ind, 1993.**
- Soranzo G. **Il Papato, l’Europa cristiana e i Tartari.** Milano, 1930.