

ISSN 2079-1488

ГОСУДАРСТВЕННОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ИНСТИТУТ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ»

КАФЕДРА ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ БЕЛАРУСИ

STUDIA HISTORICA EUROPAE ORIENTALIS

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Научный сборник

Основан в 2008 году

ВЫПУСК 13

Минск
РИВШ
2020

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ	5
<i>Барнюк А. С.</i> Знаходкі манет і шкляных вырабаў познеантычнага перыяду (II–VII стст. н. э.) на тэрыторыі Польшчы, Украіны і Беларусі як індыкатар камунікацыйных сувязяў	7
<i>Бессонов И. А.</i> Обращение хазар в иудаизм. Происхождение легендарной традиции и опыт реконструкции исторических событий	16
<i>Русина Е. В.</i> О связях Киева и Любеча в XIV–XVI вв.	66
<i>Ковалевич Е. В.</i> Чешские земли в европейской политике папы Пия II и начало конфликта между Римом и чешским королем Йиржим из Подебрад (1458–1462 гг.)	75
<i>Моисеев М. В.</i> Семья гонцов Кадышевых: вехи служебной биографии	89
<i>Левшун Л. В.</i> «Русская идея» в эпистолярном наследии князя Василия-Константина Острожского	97
<i>Бераставы Г. А.</i> Спісы агульназемскіх і абласных прывілеяў Вялікага Княства Літоўскага ў кнізе запісаў 25 Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага: фарміраванне тэкстаў і іх функцыі	117
<i>Келлер О. Б.</i> Применение «Каролины» 1532 г. и других кодексов в судебной практике белорусских «магдебургий»	134
<i>Булаты П. Ю.</i> Маёнтак Святычы: гаспадарка і сацыяльны склад (па матэрыялах інвентара 1776 г.)	155

Пруднікаў А. А.

Апошні новы год Багуслава Радзівіла (снежань 1668 – студзень 1669) у святле яго карэспандэнцыі 167

Кэрэруш О. И.

Историческая память о средневековом прошлом в современной Румынии 191

ИСТОЧНИКИ 205

Дедук А. В., Шеков А. В.

Два литовских пергаменных акта первой трети XVI в. из фонда 1455 Российского государственного архива древних актов (РГАДА) 207

Медведев К. М.

Три письма Сигизмунда III литовскому канцлеру Льву Сапеге по поводу устройства завоеванных у России во время Смутного времени территорий и положения оказавшихся в его власти «московитов» 216

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 231

Сердюк Б. В.

Международная научно-практическая конференция «Вторые Кревские чтения: история, археология, культурное наследие Крево» (Минск-Крево, 1–2 октября 2020 г.) 233

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 239

РЕЗЮМЕ 241

SUMMARY 247

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ 253

ОБРАЩЕНИЕ ХАЗАР В ИУДАИЗМ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛЕГЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ И ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

История обращения хазар в иудаизм на протяжении веков вызывала большой интерес в историографии, историософской и публицистической литературе. Удивительный факт принятия национальной еврейской религии могущественным тюркским государством, расположенным к северу от тогдашнего цивилизованного мира, вызывал удивление и интерес уже у Йехуды Галеви, еврейского поэта и философа, сделавшего обращение хазар литературным фоном своего апологетического сочинения «Кузари» («Книга Хазара») [9]. Галеви, название сочинения которого в оригинале звучит как «Книга доказательств и доводов в защиту униженной религии», не скрывал своих апологетических целей. Очевидно, что факт перехода в иудаизм хазарского царя вызывал у Галеви удивление и воодушевление и мог использоваться в интересах религиозной полемики. В более позднее время история обращения хазар в иудаизм долго служила для евреев источником гордости и аргументом в пользу иудейской религии [52]. В XIX–XX вв. эта тема стала вызывать особенный интерес, став источником самых разноречивых трактовок. Если еврейские авторы продолжали положительно воспринимать факт обращения хазар, то в российской публицистике сложилась своего рода антисемитская традиция интерпретации этого исторического события, рисовавшая хазар как жертв «еврейского заговора», а Древнюю Русь – как объект хазарской агрессии и эксплуатации [64]. В современном Израиле хазарская история стала объектом полемики уже в другом контексте – относительно вопроса о происхождении ашкеназского еврейства. В то время как еврейские антисиионисты и палестинские публицисты всячески акцентировали связь ашкеназских евреев с хазарами с целью подчеркнуть религиозную, а не национальную основу еврейства [33], израильские историки, придерживающиеся правых взглядов, вовсе стали ставить под сомнение обращение хазар в иудаизм [94] – напротив, с целью акцентировать национальную идентичность средневекового и современного еврейства и опровергнуть сомнения в исторической преемственности между населением древнего Израиля и современными евреями.

История обращения хазар первоначально была известна европейским читателям из «Кузари» Йехуды Галеви. В XVII веке в поле зрения исследователей попадает «еврейско-хазарская переписка» – переписка между испанским царедворцем Хасдаем ибн Шапрутом, советником омейядского халифа Абд ар-Рахмана III, и хазарским царем Иосифом. Она была опубликована немецким гебраистом Иоганном Буксторфом в 1660 году в приложении к изданию «Кузари». Источником использованного текста послужило еврейское сочинение «Коль Мебассер» («Голос Благовестителя»), написанное Исааком Акришем, получившим доступ к еврейско-хазарской переписке в Константинополе и опубликовавшим ее в 1574–1577 гг. Это издание содержит краткую редакцию письма царя Иосифа. Так называемая пространная редакция письма Иосифа была в 1874 году обнаружена в Египте караимским ученым А. Фирковичем и в настоящее время хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (MS. Heb. 157). Другим документом, также относящимся к еврейско-хазарской переписке, стало найденное в Каирской генизе и опубликованное в 1912 году С. Шехтером письмо хазарского еврея, также рассказывающее об истории хазар и, по всей видимости, направленное из Константинополя Хасдаю ибн Шапруту (т. н. «Кембриджский документ» или «Документ Шехтера»). Критическое издание еврейско-хазарской переписки с переводом на русский язык было осуществлено в 1932 году российским ученым П. К. Коковцовым¹ [38].

Все приведенные в еврейских источниках рассказы об обращении хазар содержат большое число общих мотивов, по-разному соединяющихся в различных рассказах. В целом можно выделить две основные версии истории обращения – официальную хазарскую версию, известную из письма царя Иосифа и близкого к ней повествования «Кузари», и версию, изложенную придворным царя Иосифа в Кембриджском документе. Согласно письму царя Иосифа первый хазарский царь, ставший иудеем, носил имя Булан. Он «удалил из страны гадателей и идолопоклонников, и искал защиты и покровительства у Бога» [38, с. 75]. Затем во сне Булану является ангел, обещающий дать ему законы и заповеди. По просьбе Булана ангел также является «главному князю», в результате чего все хазары «приняли (новую) веру и стали под покровительство Шехины». Затем Булан по внушению ангела со-

¹ На русском языке также опубликованы новое издание и перевод Кембриджского документа, сделанные Н. Голбом [15, с. 128–149]; в нашей работе мы будем пользоваться классическим текстом П. К. Коковцова, который в интересующих нас фрагментах не отличается от текста Н. Голба.

вершает поход на город Ар-дв-ил (Ардебиль) и, используя захваченные там сокровища, воздвигает Скинию для богослужения. Узнав об этом, «царь Эдома и царь иσμαильтян» посылают к нему своих посланцев, чтобы уговорить хазарского царя перейти в их веру. Происходит религиозный диспут, к которому хазарский царь привлекает и «мудреца из израильтян». В ходе диспута царь последовательно предлагает священнику и кадию выбрать более предпочтительную религию из ислама и иудаизма и христианства и иудаизма соответственно; оба предпочитают веру Израиля. После этого царь заключает, что «вера Израиля (наиболее) почтенна и я (уже) выбрал себе веру Израиля». После этого хазары окончательно переходят в иудаизм: царь, его служители и весь народ совершают обрезание, в Хазарию прибывают мудрецы Израиля, которые «объяснили ему закон (Моисея) и изложили ему в порядке все заповеди» [38, с. 80]. Казалось бы, на этом история принятия иудаизма хазарами заканчивается, однако Иосиф делает неожиданное дополнение, рассказывая о том, что впоследствии в Хазарии воцарился потомок Булана Овадия, который «поправил царство и утвердил веру надлежащим образом и по правилу» [38, с. 97], очевидно введя в государстве нормативный раввинистический иудаизм.

Повествование Кембриджского документа серьезно отличается от рассказа царя Иосифа. Согласно ему, евреи из Армении бежали от «ига идолопоклонников» в Хазарию, поселились там, и стали с хазарами «одним народом», забыв иудейские заповеди: «только завета обрезания они держались и [некоторые из них] соблюдали субботу» [38, с. 114]. У хазар был обычай ставить над собой военачальником того, кто отличился в битве; когда однажды таким удачливым воином оказался один еврей, хазары поставили его над собой военачальником. Когда он, под влиянием своей жены Серах и тестя, обратился к более серьезному исповеданию иудаизма, «цари македонские и арабские» направили к хазарам своих учителей. Картина полемики выглядит аналогично повествованию письма Иосифа: аргументы христиан и мусульман встречают возражения представителей других монотеистических религий, в то время как грекам и арабам приходится признать правильность повествования израильских мудрецов. Однако спор завершается только тогда, когда по просьбе «князей хазарских» мудрецы Израиля заходят в пещеру в долине Тизул и находят там книги закона Моисеева. После этого «раскалялись израильтяне вместе с людьми казарскими полным раскаянием». Тогда же, по словам автора, была учреждена система власти в Хазарском каганате: хазары поставили над собой судьей одного из мудрецов

и «называют они его на хазарском языке каганом»; а «главного князя хазарского они переименовали в Савриила и воцарили царем над собою» [38, с. 115–116].

Наконец, еще один рассказ об обращении хазар в иудаизм содержится в «Кузари» Йехуды Галеви, философском и апологетическом сочинении, написанном в Испании около 1140 года. Согласно ему, хазарскому царю многократно являлся ангел с загадочными словами: «Твое намерение угодно перед Богом, но твои действия неуютны» [9, с. 34]. Несмотря на то, что царь «был очень старателен в обрядах хазарской религии, вплоть до того, что сам нес службу в святилищах и сам совершал жертвоприношения с чистым сердцем и совершенными намерениями» [9, с. 34], эти явления продолжались, что побудило царя начать искать истинную веру. Сначала он обращается к философу, затем к христианскому и мусульманскому ученому. После того, как их ответы его не удовлетворяют, он приглашает к себе раввина, от имени которого Галеви приводит странное повествование, несомненно описывающее его религиозные идеи. Однако далее он снова возвращается к рассказу о хазарском царе, ссылаясь на известные ему «хазарские хроники». Согласно им, царь открыл визирю тайну своего сна, где ему было велено «искать пути, угодные Богу, да превознесется Он, в горах Варсан» [9, с. 96]. Для этого они вместе отправились в эти «пустынные горы возле моря». Там в пещере они ночью встретили евреев, празднующих субботу, «приняли веру евреев и были обрезаны в той пещере». Затем царь и визирь вернулись в свою страну, постепенно открылись некоторым, а «когда последователей еврейской веры стало много и о тайной вере царя стало известно всему народу, повелел он всем хазарам принять иудаизм» [9, с. 96].

Помимо еврейских источников, нам известны многочисленные сведения о хазарах в литературе народов, имевших военные, торговые и дипломатические контакты с Хазарией. Сведения об иудаизме хазар мы, в первую очередь, находим в арабской и персидской географической литературе. Однако нас, в связи с темой нашей статьи, в первую очередь будут интересовать не общие географические сведения о хазарах, а рассказы о принятии хазарами иудаизма. Мы находим их у нескольких мусульманских авторов. Арабский автор аль-Масуди в своей книге «Золотые копи и россыпи самоцветов» указывает, что хазарский царь стал иудеем во времена правления Харуна-аль-Рашида и «много иудеев приютилось у хазар и бежало туда из разных мусульманских городов и из царства Рум» [32, с. 44]. Масуди не приводит подробный рассказ об этом событии, так как он, по его словам, уже рассказывал об этом в предыду-

щей работе, однако, к сожалению, этот текст Масуди утерян. По мнению Й. Маркварта [82, s. 6] этот рассказ мог сохраниться в следующем сообщении ад-Димашки: «Ибн аль-Асир рассказывает, что во дни Гаруна император заставлял евреев эмигрировать. Они прибыли в страну хазар, где нашли умную, но неискушенную расу, и предложили людям свою религию. Жители нашли ее лучше, чем их собственная, и приняли ее» [71, p. 263]. Более подробный рассказ об обращении хазар дошел до нас в изложении испанского арабского писателя аль-Бакри [41, с. 61]. Согласно ему, хазарский царь вначале принял христианство, но затем понял свою ошибку. После этого следует описание религиозного диспута, построенное по тому же образцу, что повествование еврейско-хазарской переписки: епископ соглашается с высказываниями раввина, в то время как последний отказывается признать правильным христианское учение. Аль-Бакри, будучи мусульманином, устраняет кадия из участников полемики, утверждая, что он был коварно отравлен еврейским проповедником, в результате чего тот смог убедить царя принять его религию. Наконец, упоминание об обращении хазар появляется у мусульманского автора XI века Абд аль-Джаббара аль-Хамдани, который приписывает его некоему благочестивому иудею, отправившемуся в Хазарию и убедившему хазарского царя принять иудаизм [85, p. 47–48].

Научное исследование истории обращения хазар в иудаизм началось в XIX столетии, став очень активным в XX – начале XXI века. Как правило, большинство исследователей опирались на хазарские источники, выстраивая свое повествование на основе еврейско-хазарской переписки. Можно выделить несколько основных подходов, ставших характерными чертами историографической традиции. Большинство исследователей согласно с тем, что обращение хазар произошло в несколько этапов. Этот факт очевиден из письма Иосифа, который повествует о двух последовательных принятиях иудаизма Буланом и о последующем укреплении веры царем Овадией. Тем не менее, конкретные датировки и взаимная соотнесенность событий, описанных в хазарской переписке и других источниках, оказывается достаточно разноречивой. Большинство исследователей строило свои реконструкции преимущественно на основании письма царя Иосифа, предполагая раннее обращение в некоторую архаичную форму иудаизма хазарского аристократа Булана и последующее обращение в нормативный иудаизм при Овадии (С. Шехтер [91], М. И. Артамонов [3], Л. Н. Гумилев [18], А. Н. Поляк [86], О. Прицак [88]). Другие авторы строят свое повествование в основном с помощью соотнесения письма царя Иосифа и Кембридж-

ского документа, не придавая особого значения сообщению письма царя Иосифа о реформе Овадии и, таким образом, относя все события, связанные с обращением в иудаизм, к деятельности Булана-Сабриэля (Р. Ковалев [79], Дж. Олссон [84]). Наконец, некоторые авторы, обращавшиеся к содержащемуся в «Житии Константина» описанию визита Константина-Кирилла в Хазарию в 861 году, в принципе отрицают длительный и постепенный процесс обращения хазар в иудаизм, датируя его одновременно с описанными в Житии событиями (Г. В. Вернадский [97], К. Цукерман [101]). Еще одним общим местом большинства исследований является связь между утверждением в Хазарии иудейской религии и появлением у хазар двоевластия, разделением сакрального правителя-кагана и светского правителя-бека. Это предположение выдвигает уже М. И. Артамонов, видящий в оттеснении кагана от власти беком-иудеем Овадией результат окончательного подчинения иноземной тюркютской династии влиянию местной хазарской знати [3, с. 281]. В дальнейшем мы находим его у таких авторов как О. Прицак, Д. Людвиг [81], А. П. Новосельцев [47], Р. Ковалев, Дж. Олссон и др.

Несмотря на наличие целого ряда близких идей во всех описанных исторических реконструкциях обращения хазар в иудаизм четкого научного консенсуса не существует, пожалуй, ни по одному связанному с этим событием вопросу. Хазарский иудаизм может рисоваться и как преимущественно прозелитический, и как преимущественно принесенный в Хазарию этническими евреями; степень иудаизации Хазарии может рассматриваться как очень поверхностная, и как относительно глубокая. Наконец, конкретные обстоятельства и мотивы обращения хазар в иудаизм также остаются исследованными в недостаточной степени. Таким образом, история обращения хазар в иудаизм требует дальнейшего исследования. Его первой частью станет подробное рассмотрение источников, на основе которых исследователи строят свои реконструкции истории хазарского иудаизма.

Мы располагаем четырьмя источниками, непосредственно повествующими о принятии хазарами иудаизма: еврейско-хазарской перепиской, содержащей два различных рассказа об обращении хазар в иудаизм, сообщением аль-Бакри и «Кузари» Йехуды Галеви. Информация, содержащаяся в еврейско-хазарской переписке, непосредственно восходит к легендарной устной традиции, бытовавшей в Хазарии. Рассказ аль-Бакри может восходить как к утерянному рассказу Масуди об обращении хазар [19, с. 80], так и непосредственно к известным в Испании хазарским источникам [3, с. 276]. Сложнее сделать

вывод о происхождении повествования Галеви, однако наличие общих с еврейско-хазарской перепиской тем и мотивов, упоминание «гор Варсан» (גבאל ורסאן), соотносящихся с известным из армянских источников городом Варачаном, упоминание пещеры, восходящее к тюркской фольклорной и религиозной традиции, очевидным образом указывает на использование аутентичной хазарской традиции. В этой связи примечательны постоянные ссылки Галеви на хазарские книги или хроники. Вполне можно допустить, что подобные письменные источники действительно были доступны в Испании XII века – так, испанский еврейский автор Авраам бен Давид сообщал, что встречал потомков хазар в Толедо [38, с. 134]. Таким образом, повествование Галеви также восходит к хазарским источникам.

Уже О. Прицак отмечает, что хазарские повествования можно охарактеризовать как *epic narratives*, ‘эпические повествования’ [88, р. 272]. С ним солидарны такие исследователи, как П. Голден [73, р. 139] и Д. ДеВиз [70, р. 300–308]. Действительно, рассказы о религиозных обращениях зачастую становились частью фольклорной традиции, так что можно говорить о специфических *conversion narratives*, примером которых являются рассказы, содержащиеся в еврейско-хазарской переписке. У народов Великой Степи этот жанр также получил большую популярность и приобрел устойчивые черты, связанные с мифологической традицией тюркских народов. Этот вопрос подробно разобран в монографии Д. ДеВиза «Исламизация и исконная религия в Золотой Орде» [70], где рассматриваются структура и социальное значение центральноазиатских легенд об обращении, в первую очередь в их отношении к тюркской мифологической традиции. Однако история обращения хазар, содержащаяся в письме царя Иосифа, примечательна не только своим соответствием общему жанровому канону рассказов об обращении. Вполне вероятно, что в ее основе лежит конкретный сюжет, получивший известность в Великой Степи еще во времена Тюркского каганата. На это указывает примечательное сходство между рассказом царя Иосифа об обращении хазар в иудаизм и повествованием об обращении уйгур в буддизм, содержащемся в книге персидского историка XIII века Джувейни «История завоевателя мира» [21, с. 36–40].

Вкратце изложим повествование Джувейни. Согласно ему, приведенная им легендарная история уйгур восходит к надписи, обнаруженной на камнях в развалинах уйгурского города Ордубалык и прочитанной по приказу Чингиз-хана. Вначале в ней повествуется о чудесном рождении легендарного правителя Буку-хана и его четырех братьев.

Далее следует рассказ, очень близкий к хазарским легендам об обращении. Однажды, когда Буку-хан «лежал в своем доме и спал, существо в облике девы спустилось к нему через дымовое отверстие»; после нескольких явлений он «по совету своего визиря удалился с девицей на гору, которая называется Ак-Тах, где они беседовали до самого рассвета». Эти ночные беседы продолжаются на протяжении нескольких лет; во время последнего явления чудесная дева говорит ему: «От востока до запада будут твои владения. Будь прилежным и усердным в этом труде и заботах о народе». После этого Буку-хан и его полководцы совершают великие завоевания и строят город Ордубалык. Затем Буку-хан видит во сне «около 1000 человек» [21, с. 550]², «одетых в белое и с белыми посохами в руках» и получает от них «кусочек яшмы в форме сосновой шишки» со следующим указанием: «Если сумеешь сохранить этот камень, все четыре стороны света будет осенять знамя твоей власти». Его визирю также снится похожий сон. После этого Буку-хан вновь совершает великие завоевания, очевидно достигнув пределов обитаемого мира. Далее Джувейни переходит к рассказу об обращении уйгур в буддизм. Буку-хан отправил «посыльного к хану [Китая] и вызвал к себе тойинов [буддистских учителей]». Далее следует описание религиозного диспута между уйгурскими шаманами (кам) и приезжими буддистскими проповедниками. Он разрешается тем, что тойины начинают читать «свою [святую] книгу ном» – после того, как «они прочитали некоторые номы, кам были ошеломлены». И, заключает Джувейни, «по этой причине уйгуры избрали своей религией идолопоклонство (*but-parasti*), и большинство других племен последовало их примеру».

Повествование Джувейни восходит к одной из наиболее ранних тюркских легенд об обращении, также имеющей параллели в китайских источниках и сообщениях Марко Поло и Рашид-ад-Дина [70, р. 285]. По мнению историков, оно является отзвуком реальных событий, произошедших в 762 году, когда уйгурский правитель Бёгю-каган (Идигянь), встретив в захваченном им китайском Лояне согдийских манихейских священников, обратился в манихейство и пригласил их в Уйгурский каганат, провозгласив там манихейство государственной религией [29, с. 117; 36, с. 19–37]. В повествовании Джувейни манихейство заменяется буддизмом, который к XIII веку стал основной религией уйгур, впитав в себя более ранние манихейские элементы. Историки уже дав-

² По другим рукописным вариантам: «старца» (с. 38). Й. Маркварт отождествляет людей, явившихся во сне Буку-хану, с манихеями [83, s.486].

но обратили внимание на разительное сходство между повествованием Джувейни и еврейско-хазарской перепиской [19, с. 243–244; 84, р. 501]. Тем не менее мы не находим попыток более подробного анализа взаимного отношения уйгурской и хазарской легенд. Так, Й. Олссон отмечает, что «остается неясным, являются ли очевидные параллели между этими рассказами результатом совпадения, прямого подражания или, возможно, оба источника основаны на общем прототипе, описывающем религиозное обращение» [84, р. 501].

Уйгурское и хазарское повествования об обращении в манихейство и иудаизм имеют значительное сходство, которое не может объясняться просто типологическими параллелями и общими культурными паттернами. Если описание повторяющихся чудесных явлений может быть наследием общей тюркской мифологической традиции, то появление такого специфичного мотива как одновременное явление сна царю и визирию скорее говорит о непосредственной связи между указанными текстами. Присутствие в обоих рассказах описаний религиозного диспута и принятия новой религии также заставляет нас отказаться от поиска мифологических источников этих повествований и свидетельствует об их связи с реальными историческими событиями, затронувшими религиозную историю тюркских народов. Единая композиция рассказов и обилие идентичных деталей могли возникнуть только в случае непосредственной связи между этими текстами: либо заимствования хазарами уйгурского легендарного сюжета, позднее переработанного на местном материале, либо наличия общего источника у обоих рассказов. Последняя версия представляется нам более предпочтительной, чем первая: культурные связи между Уйгурским и Хазарским каганатами, разделенными обширными расстояниями, вряд ли были достаточно интенсивными, чтобы привести к заимствованию уйгурской легенды в Хазарии, равно как и причина переосмысления ставшей известной в Хазарии уйгурской легенды об обращении Буку-хана в манихейство кажется не вполне очевидной. Напротив, существование более древнего легендарного сюжета, ставшего источником хазарского и уйгурского сказания, представляется вполне вероятным.

Вкратце отметим его основные черты. Героем повествования является хан, руководитель целого народа. Во сне ему неоднократно является некоторый мифологический персонаж, обещаая ему в будущем военные победы и всемирную власть. Точно такой же сон является и его сопративителю или визирию. Далее герой повествования действительно отправляется в поход, одерживая блестящие победы и покоряя чужеземные

страны³. После похода он приглашает в страну иноземных проповедников, устраивает религиозный диспут и принимает истинную религию, одержавшую победу в диспуте.

Можно предположить, что уйгурская и хазарская легенды происходят из фольклорной традиции Первого тюркского каганата, государства, одним из политических преемников которого в будущем стал Хазарский каганат. По мнению ряда историков, хазарский правящий род происходил из тюркского каганского рода Ашина [19, с. 245; 3, с. 171; 88, р. 261; 51, с. 21; 17, с. 133]; шаманский обряд символического удушения кагана, практиковавшийся у хазар, восходит к аналогичной тюркской церемонии интронизации каганов, описанной в китайских источниках [7, с. 268]. В этой связи сохранение в Хазарии ряда фольклорных и легендарных традиций Тюркского каганата вполне ожидаемо. Героем оригинальной тюркской легенды изначально могли быть Мукан-каган (553–572) или Таспар-каган (572–581), действительно совершившие великие завоевания, намного превосходившие уйгурский поход на Лоян и хазарский поход на Ардебиль, бывшие только локальными военными успехами. В ряде случаев мы находим прямые текстуальные параллели между рассматриваемыми нами легендами и текстами, восходящими ко временам Первого Тюркского каганата. Так, например, текст «Бугутской надписи» (надпись на могильной стеле Таспар-кагана): «Затем божественные Мукан Каган и божественный Магха Татпар Каган были двумя правителями надо всем миром с востока на запад» [48, с. 84–88], вызывает в памяти слова чудесной девы, обращенные к Буку-хану: «От востока до запада будут твои владения». В качестве соправителя легендарного царя, появляющегося в уйгурской и хазарской легенде, первоначально мог выступать правитель западного крыла Тюркского каганата Истеми-Каган (552–576), совершивший великие завоевания на Западе. Равным образом, политическая система диархии является институтом, характерным для кочевых обществ и восходит к древнетюркской традиции [75, р. 131; 16, с. 225–226]. Фигуры первых каганов Тюркского каганата были мифологизированы в тюркской традиции: так, в орхон-енисейских надписях Бумин-каган и Истеми-каган рисуются как прародители тюркского народа и герои классического этногенетического мифа [78, р. 53]. Религиозный диспут и обращение царя, фигурирующие в обеих легендах, могут быть связаны с обращением Мукан-кагана

³ У Джувейни эта модель повторяется дважды, что, возможно, указывает на компилятивный характер его рассказа. С другой стороны, подобные «судвоения» присутствуют и в еврейско-хазарской переписке.

и Таспар-кагана в буддизм, упоминаемым в китайских источниках [87, р. 18–23].

Примечательно, что сам сюжет религиозного диспута, предвещающего выбор веры, судя по всему, имеет буддистское происхождение. Институт религиозного диспута между противоборствующими религиозными и философскими школами возник уже в Древней Индии; в буддизме диспут стал одним из важнейших способов религиозной и философской полемики, миссионерства, обучения и аттестации знаний [4; 22]. В буддистской традиции со временем складывается жанр преданий о религиозных диспутах, являющийся предшественником преданий о «спорах о вере». Характерным примером подобного жанра являются рассказы о религиозных диспутах, содержащиеся в написанном в VI веке н. э. сочинении китайского буддистского монаха Сюаньцзана «Записки о западных странах». В нем описываются многочисленные диспуты между брахманами и буддистскими учителями, которые всякий раз заканчиваются победой буддистов. Обязательным участником диспута является царь, обычно выступающий в качестве инициатора спора и выполняющий функции арбитра, определяющего победителя. В завершении рассказа «происходит обращение в буддизм и зрителей, и самого царя» [2, с. 18]. Можно предположить, что буддистские предания о диспутах при дворе Мукан-кагана и Таспар-кагана впоследствии получили широкое распространение, будучи переосмыслены в уйгурской традиции как рассказ об обращении уйгур в манихейство, а в хазарской – как рассказ о выборе веры между тремя авраамическими религиями. Таким образом, наиболее древняя форма тюркской легенды об обращении, повествовавшая о великих завоеваниях тюркских каганов и их обращении в буддизм, могла сложиться уже в VI веке, а затем стать источником уйгурской и хазарской легенд.

Основываясь на данной гипотезе, мы можем перейти к анализу легендарных хазарских повествований. История Булана и его обращения в иудаизм представляет собой весьма примечательное сочетание различных мотивов тюркского и еврейского происхождения. Она начинается как типичный этногенетический миф, характерный для тюркских народов. Вероятно, наиболее близкий вариант подобного мифа мы находим в китайском сочинении «Тай пин гуан цзи» [74, р. 311–312]. Шемо, предок тюрков, жил у моря, расположенного к западу от пещеры рода Ашидэ⁴. Каждый день на закате дочь бога моря садилась на белого оленя и встре-

⁴ Тюркский род, стоявший у истоков Второго тюркского каганата, члены которого находились в экзогамных отношениях с родом Ашина [34].

чалась с Шемо. Вместе они спустились в море и на следующий день выходили из него. Однажды накануне большой охоты чудесная девушка предупредила Шемо, что из пещеры выйдет олень с золотыми рогами, которого он должен был подстрелить, чтобы продолжить отношения с ней. Ему не удастся это сделать и их отношения распадутся. Близкие мотивы содержит рассказ Джувейни: Буку-хан каждую ночь встречается с являющейся ему чудесной девушкой, на протяжении семи лет беседовавшей с ним. Вероятно, мифологический образ девушки непосредственно связан с образом богини-матери тюрков, передающей мудрость будущему первопредку тюркского народа. В хазарском рассказе мы видим тот же паттерн постоянных явлений, особенно заметный в изложении Галеви, согласно которому хазарский царь несколько раз видел один и тот же сон, в котором ему являлся ангел. Женский персонаж тюркского мифа под влиянием библейской литературы здесь заменен ангелом, а передача мудрости предстает как указание обратиться в истинную религию. Равным образом примечательно выглядит имя главного героя повествования – Булан ‘лось’ [72, р. 79], связывающее его с тотемической фигурой оленя. Наконец, мотив пещеры, отсутствующий в письме царя Иосифа, но появляющийся в Кембриджском документе и повествовании Галеви, снова свидетельствует о тесной связи хазарских легенд и тюркской мифологической традиции.

Дальнейшее повествование о Булане, несмотря на его соответствие универсальной модели тюркской легенды об обращении, в значительной мере находится под влиянием еврейской литературной традиции: автор письма постоянно использует библейские реминисценции, изображая Булана по образцу Соломона и Авраама. Являющийся Булану ангел очевидным образом предстает в роли библейского «ангела Господня», который может говорить от имени Бога (Исх 23, 21). В краткой редакции рассказ о первом сне царя вводится фразой: «Я услышал молитву твою и моление твое» (שמעתי את תפלתך ותחנוך) [38, с. 21, 75]. Эта формулировка представляет собой точную цитату из 3 Цар 9, 3, где говорится о явлении Господа Соломону. Описание второго явления ангела Булану также вводится фразой, созвучной началу рассказа о втором явлении Бога Соломону в 3 Цар 9, 2: «и явился ему во второй раз» (וירא אליו שנית) [38, с. 21] и «явился Соломону Господь во второй раз» (וירא יהוה אל שלומו שנית). Содержание откровения, обращенного к Булану и Соломону, также представляется аналогичным. Во время первого сна ангел говорит Булану: «Вот я благословлю тебя и умножу тебя, продолжу царство твое до конца веков и предам в руку твою всех врагов твоих».

Обещания, данные Булану ангелом во втором сне, звучат аналогично описанным в первом, но к ним добавляется условие: «Я хочу дать тебе заповеди, закон и правила, и если ты будешь соблюдать мои заповеди, законы и правила (ואם תשמור מצותי וחקותי ומשפטי), я благословлю и умножу тебя» [38, с. 21, 76]. В откровении, данном Соломону, мы находим аналогичные условия и близкие обещания: «И если ты будешь ходить пред лицом Моим, как ходил отец твой Давид, в чистоте сердца и в правоте, исполняя все, что Я заповедал тебе, и если будешь хранить уставы Мои и законы Мои (חקי ומשפטי השמור), то Я поставлю царский престол твой над Израилем вовек» (3 Цар 9, 4–5). Близкую параллель этому тексту мы также находим в первом явлении Бога Соломону (3 Цар 6, 12), где перечисляются те же самые лексемы: «Вот, ты строишь храм; если ты будешь ходить по уставам Моим (חקתי), и поступать по определениям Моим (משפטי), и соблюдать все заповеди Мои (מצותי), поступая по ним, то Я исполню на тебе слово Мое, которое Я сказал Давиду, отцу твоему. И буду жить среди сынов Израилевых, и не оставлю народа Моего, Израиля» (3 Цар 6, 12–13). Следующее, третье явление Булану, снова содержит отсылку к истории Соломона. Ангел снова говорит ему от имени Бога: «Вот небеса и небеса небес не вмещают Меня, но ты (все же) построй Храм во имя Мое» [38, с. 76–77]. Сравним эти слова с речью Соломона, произнесенной им во время освящения Храма: «Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей Храм, который я построил» (3 Цар 8, 27). После успешного военного похода на Ардебиль Булан действительно строит Храм, представленный, правда, в виде Скинии, а не в виде Храма, построенного Соломоном. Другой примечательной темой повествования о Булане является его мудрость, аналогичная мудрости Соломона. Иосиф упоминает о ней в самом начале рассказа: «Булан был человек мудрый и богобоязненный» [38, с. 75]. Указание на мудрость Булана второй раз появляется перед описанием религиозного диспута: «Но царь был мудр, и приказал привести (также) мудреца из израильтян» [38, с. 78]. В самом описании диспута он предстает в качестве мудрого судьи, заставляющего участников диспута самим заявить о правильном решении спора, аналогично истории суда Соломона (3 Цар 3, 16–28). Примечательно здесь и то, что в других вариантах истории религиозного диспута – в повествовании Кембриджского документа и у аль-Бакри – построение диспута, заставляющее иноверцев согласиться с основными постулатами иудаизма, приписывается мудрецу Израиля, в то время как в письме царя Иосифа оно является результатом хитрости Булана. После диспута он по очереди наедине спрашивает священника и кадия об

истинности других вер, в результате чего каждый признает второй по достоинству после своей веру Израиля, после чего царь разрешает спор в пользу иудаизма. Таким образом, мы можем заключить, что образ хазарского царя Булана как организатора религиозного диспута, избравшего себе правильную веру, и строителя Храма в традиции хазар-иудеев был сформирован на основе аналогии с образом Соломона.

Еще одной любопытной чертой письма царя Иосифа является наименование Булана «сын Мой», характерное для текста пространной редакции – таким образом Бог обращается к нему в откровениях, передаваемых через ангела. В краткой редакции это выражение отсутствует и, вероятно, оно было убрано редактором как сомнительное с религиозной точки зрения. Судя по всему, использование этого выражения отсылает ко второму псалму, изображающему царя Израиля как Помазанника и Сына Божьего (Пс 2, 7). Иудейская экзегеза традиционно относила это описание к Давиду, и в свете аналогии между Буланом и Соломоном это сопоставление также представляется вполне уместным, выстраивающим последовательную аналогию между ним и первыми иудейскими царями.

Некоторое влияние на образ Булана оказал образ другого библейского героя, Авраама. Оно очевидно из повторяющейся в описании двух первых снов фразы «благословлю тебя и умножу тебя» (ברכתך והרביתך) [38, с. 21, 76] в краткой редакции и «благословлю тебя, распложу тебя, и очень, очень умножу тебя» (ברכתך והפרייתך הרביתך במאד מאד) [38, с. 28, 93] в пространной редакции. Близкие формулировки встречаются в описании явления Бога Аврааму в Быт 17, 2: «Размножу тебя весьма, весьма» (וארבה אותך במאד מאד), Быт 17, 6: «И весьма, весьма распложу тебя» (והפריתי אתך במאד מאד) и Быт 17, 20: «Благословлю его, и распложу его, и размножу его весьма, весьма» (ברכתי אתו והפריתי אתו והרבית אתו במאד מאד). Последняя фраза, сказанная об Ишмаэле, в точности соответствует варианту пространной редакции; в краткой редакции мы видим только первые два глагола этой фразы. Вероятно, здесь она должна пониматься в контексте всего раздела как обещание Аврааму и его потомкам, без специальных отсылок к Ишмаэлю, потомками которого хазары себя, разумеется, не считали. Общая идея верности заповедям и обещанного за это благоденствия потомков вполне соответствует истории Булана, который в данном случае предстает как второй Авраам. Еще одной характерной темой, роднящей повествование о Булане и Аврааме, является тема обрезания. После окончания религиозного диспута Булан «совершил над самим собой, своими рабами и служителями, и всем своим

народом обрезание» (ומל את אצמו ואת אבדיו ואת משרתיו ואת כל עמו) [38, с. 30, 97]. Подобное массовое обрезание, отмечающее окончательный переход в новую веру, проведенное над главным героем повествования и всеми зависимыми от него людьми, отсылает к истории Авраама, совершившего обрезание над собой, своим сыном Ишмаэлем и всеми своими слугами и рабами (Быт 17, 23). Примечательно, что, как и Авраам, Булан совершает обрезание уже после серии божественных явлений и указаний, тем самым окончательно утверждая свой Завет с Богом.

Аналогия между фигурами первого хазарского монотеиста Булана и Авраама представляется достаточно очевидной. Любопытно, однако, что в письме царя Иосифа аналогия между Буланом и Соломоном проводится более последовательно, вероятно по той причине, что перед нами текст, представляющий идеологию хазарских царей, которая рисует Булана не как предка хазарского народа, а как предка хазарских царей. Вероятно, особая аналогия между Буланом и Соломоном являлась характерной чертой царской хазарской традиции, обосновывающей прерогативы правящей династии, в то время как более ранняя хазарская традиция сохраняла черты Булана как предка хазар, подобного библейскому образу Авраама.

Вариант рассказа об обращении хазар, близкий к официальной хазарской версии, но при этом имеющий более яркие черты тюркского этногенетического мифа, мы находим в «Кузари» Йехуды Галеви. При анализе этого текста в первую очередь возникает вопрос о том, какими источниками пользовался Галеви и насколько точно он воспроизводил использованные им документы, а насколько позволял себе отклоняться от них, допуская литературный вымысел? Сам Галеви в своем изложении неоднократно ссылается на «хроники» или «хазарские книги». Соответствие его повествования общей канве хазарской легенды об обращении предполагает, что он действительно был хорошо знаком с этим сюжетом. Д. Шапира предполагает, что Галеви был знаком с еврейско-хазарской перепиской [92, р. 513–514], однако письмо царя Иосифа вряд ли может быть обозначено как «книги хроник» или «хазарские хроники» – вероятно, Галеви в таком случае прямо бы сослался на письмо хазарского царя [19, с. 103]. Кроме того, что еще более важно, рассказ о путешествии хазарского царя и визиря в пещеру в горах Варсан отсутствует в еврейско-хазарской переписке, в то время как топоним «Варсан» очевидным образом перекликается с названием города Варачан, столицы царства гуннов, и указывает на дагестанскую локализацию происходящих событий, хорошо соответствующую описанным

географическим реалиям. Все это позволяет заключить, что Галеви не мог сочинить эту историю самостоятельно. Судя по всему, во времена Галеви в Испании действительно существовал документ, представляющий собой что-то вроде официальной хазарской хроники. Вполне вероятно, что царь Иосиф в своем письме Ибн Шапругу упоминает тот же самый документ, говоря о «родословных книгах моих предков» [38, с. 91]. Вероятно, это произведение могло послужить источником по крайней мере части сведений, содержащихся в письме царя Иосифа. После падения Хазарии оно могло попасть в Испанию – так, еврейский писатель Авраам бен Дауд в своем трактате «Книга предания», написанном в 60-е годы XII века, упоминает, что встречался с потомками хазар в Толедо, по всей видимости входившими в состав местной еврейской общины [38, с. 134]. Вполне вероятно, что они принесли с собой бывшие у них хазарские тексты, написанные на иврите, которые впоследствии стали доступны Йехуде Галеви.

Более сложным представляется вопрос о возможных переделках информации, полученной Галеви из хазарского источника. В некоторых случаях они довольно очевидны. В споре кроме представителей трех мировых религий также присутствует философ-аристотелист, в рассказе отсутствует общая дискуссия между представителями трех религий, которую мы находим во всех хазарских рассказах о религиозном диспуте. Очевидно, что в данном случае Галеви руководствовался собственными авторскими соображениями, поставив целью только в общих чертах раскритиковать взгляды философов-рационалистов, христиан и мусульман от имени хазарского царя и уже затем перейти к подробному изложению собственного видения иудейской религии. В других случаях эта переделка оказывается более тонкой и выявляется только при более пристальном анализе текста. Согласно «Кузари», ангел неоднократно является хазарскому царю со словами: «Твое намерение угодно перед Богом, но твои действия неуютны». Эта фраза, очевидно, представляет собой парафразу из еврейско-хазарской переписки: «Я увидел твоё поведение и одобрил твои дела». Как видно, Галеви придает ей совершенно противоположное звучание. Если мы внимательно посмотрим на изображение хазарского царя в «Кузари», то сможем понять причину подобной переделки. Царь рисуется благочестивым язычником – после явления ангела он «сам нес службу в святилищах и сам приносил жертвоприношения с чистым сердцем и совершенными намерениями» [9, с. 34]. Это описание перекликается с содержащейся в письме царя Иосифа характеристикой Булана: «Он был человек мудрый и богобояз-

ненный, уповавший всем сердцем (на Бога). Он устранил из страны гадателей и идолопоклонников и искал защиты и покровительства у Бога» [38, с. 75]. Описания религиозной службы, разительно отличающейся от того, что мы знаем о религии тюрок, вероятно происходят из пересмысленной Галеви истории построения Храма после похода на Ардебиль. В данном случае примечательно упоминание о «чистом сердце» хазарского царя: фраза «в чистоте сердца» (3 Цар 9, 4) также появляется в обращениях Бога к Соломону, которые стали основной для изображения явлений ангела хазарскому царю. Возможно, что упоминание «чистоты сердца» также содержалось среди божественных требований к Булану в хазарском источнике, использованном Йехудой Галеви. Таким образом, Галеви рисует хазарскую религию до официального принятия иудаизма как форму некоторого «стихийного монотеизма», отказывая хазарскому царю в возможности получения от ангела откровений вероучительного характера. Точно так же построение Скинии по образцу Моисеевой отодвигается автором к периоду, последовавшему уже после принятия иудаизма. Причина этого очевидна: хазарский царь, не будучи евреем, не способен к пророчеству, которое, по мнению Галеви, является основной чертой, отделяющей евреев от других народов. Свои знания он может получить только от ученого раввина, а ангел может дать ему лишь что-то вроде «частного откровения», предписывающего искать истинную религию. По этой причине откровения ангела, равно как и аналогия между Буланом и Авраамом и Соломоном, не были использованы Галеви при составлении его произведения.

Второй эпизод повествования Йехуды Галеви еще более интересен – согласно ему, царь и визирь по велению ангела вместе отправляются в горы Варсан и там, в пещере на берегу моря, принимают иудаизм и подвергаются обрезанию от случайно встретившихся там евреев, праздновавших субботу. Никакого аналогичного повествования мы не находим ни в каком из памятников еврейско-хазарской переписки; тем не менее, все присутствующие здесь мотивы являются неотъемлемой частью хазарской традиции. Присутствие визиря соответствует описанию сна в письме царя Йосифа, являющегося царю и «главному князю»; пещера, где происходит обращение в иудаизм – пещере в долине Тизул (תִּזּוּל), где были найдены книги Торы согласно Кембриджскому документу; обрезание рисуется как важная часть обращения правителя в обоих хазарских письмах. Таким образом, можно предположить, что рассказ об обращении царя и визиря, происходящем в пещере в горах Варсан, также является аутентичной частью хазарской традиции. Более

глубокий анализ этого рассказа позволяет увидеть его истоки в тюркской мифологической традиции. Рассказ о визите царя и визиря в пещеру, несомненно, отсылает к тюркскому этногенетическому мифу. По мнению Д. ДеВиза «на универсальном уровне этот мифологический комплекс в первую очередь характеризуется Мировой горой и Мировым деревом, знакомыми осевыми образами, часто соединенными с пещерой, которая служит местом рождения первого человека; в этом универсальном и общинном центре обитает женский дух, который, какую бы форму он ни принимал в разных вариантах мифа, является ни кем иным, как матерью человечества, и она рождает первого человека и/или вскармливает его водами священного озера или потока, который завершает этот мифологический комплекс. Характерный для огромного количества традиций Внутренней Азии мифологический комплекс Гора/Дерево/Пещера/Вода/Богиня является одной из первоначальных религиозных концепций, центральных для жизни, веры и ритуала народов Центральной Азии» [70, р. 44]. В варианте мифа о происхождении Ашина, переданного китайской хроникой «Чжоу Шу», волчица рождает в пещере сыновей – предков тюркского народа. В легенде об олени с золотыми рогами, содержащейся в китайских сборниках «Юань цза цзу» и «Тай-пин гуан цзи», чудесный олень в соответствии с предсказанием дочери бога моря также выходит из «пещеры предков» [61; 74]. Рождение предков в пещере в легендах и ритуальных практиках часто переосмысливается как чудесная трансформация. Так, в переданной аль-Бируни тюркской легенде первый тюркский царь Кабула Бархатакин «вошел в пещеру в Кабуле, в которую нельзя было войти иначе как боком и ползком; там была вода, и он положил туда еду на несколько дней <...> Через несколько дней после того, как Бархатакин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее, когда люди были в сборе и видели, что он как бы рождается из чрева матери. Он был в тюркской одежде, состоявшей из каба, высокой шапки, башмаков и оружия. Народ воздал ему почести как чудесному существу, предназначенному на царство, и он воцарился над теми краями с титулом Кабульского шаха» [35, с. 251]. Близкий мифоритуальный комплекс мы обнаруживаем и у иранских народов, во многих случаях сыгравших роль субстрата для тюркских народов Евразии [100, р. 75].

Как видно, сочетание моря, горы и пещеры в повествовании Галеви идеально соответствует картине тюркских этногенетических легенд. Очевидна и связь между пещерой и темой нового рождения, характерной для легенд и ритуалов тюркских и индоиранских народов. В хазарской легенде царь и визирь принимают в пещере новую веру, то есть пре-

терпевают радикальную трансформацию, соответствующую рождению новой религиозной общины. Еще более показательным то, что эта тема находит очень точное соответствие в еврейской традиции, в которой обращение в иудаизм традиционно трактуется как новое рождение. В Талмуде говорится, что «тот, кто принял еврейство, подобен новорожденному младенцу» (Йевамот 22а); «прозелит подобен ребенку однодневного возраста» (Герим II, 6); «он, как новый человек, не связан прошлым, и в результате его обращения искупаются все его грехи» (Иерусалимский Талмуд, Бикурим 83а). Эти метафоры традиционно рассматривались раввинами вполне серьезно, включая обсуждение статуса прозелитов по отношению к их кровным родственникам. Таким образом, осмысление принятия иудаизма как нового рождения также могло оказать непосредственное влияние на формирование легенды об обращении хазарского царя: рождение предков хазарского народа в тюркском мифе превращается в обращение хазарского царя и визиря и рождение новой общности хазар-иудеев. Остается неясным, является ли рассказ о случайной встрече царя и визиря с праздновавшими субботу евреями частью оригинальной хазарской легенды или этот момент представляет собой принадлежащую Йехуде Галеви рационализацию эпизода, представлявшего произошедшее в пещере обращение как некоторое чудесное событие (сравним с приведенной выше легендой о Бархатакине).

Совершенно другой характер имеет повествование Кембриджского документа. По мнению большинства историков, он представляет собой письмо придворного царя Иосифа, отправленное из Константинополя Хасдаю ибн Шапруту в ответ на его разыскания по поводу Хазарии [3, с. 12; 15, с. 117–119]. Целый ряд черт Кембриджского документа позволяет предположить, что происхождение сообщаемой его автором традиции связано с Дагестаном. Упоминание бегства евреев из Армении напоминает о давних армянских связях с Дагестаном, в том числе об обращении албанским епископом Исраэлом гуннского князя Алп-Илитвера. С другой стороны, следует обратить внимание на то, что упоминание «Армении» в соответствии с персидской и арабской традицией может быть общей ссылкой на Закавказье [28, с. 19], что заставляет вспомнить о маршруте предков горских евреев, переселившихся в Дагестан из Ирана. Рассказ о смешении евреев и хазар, ставших одним народом, может отражать дагестанскую ситуацию: сравним его с упоминанием Ибн Русты о столице Серира Хумрадже, царь которого ходил в мечеть, синагогу и церковь, «чтобы постигнуть истину всех религий» [31, с. 48–49]. Упоминание жены хазарского князя Серах

и его тестя кажется также восходящим к местной легендарной традиции, возможно приписывавшей заслугу обращения хазар конкретным еврейским фамилиям. Библейское имя «Серах», не характерное для большинства еврейских общин, типично для горских евреев [62, с. 59; 55]. В письме упоминается долина Тизул, которая может быть идентифицирована со страной Т-д-л (תלול), где, согласно письму царя Иосифа, находится Семендер [3, с. 374]. Напротив, тюркская традиция известна автору менее основательно – мы не находим в повествовании никаких традиций, напрямую связанных с Тюркским каганатом, кроме международного мотива прений о вере. Пещера, описанная в письме, в отличие от «Кузари» оказывается не местом принятия иудаизма царем и визирем (что является переосмыслением тюркской мифологической традиции), а местом хранения спрятанных священных книг, что хорошо соответствует традиции еврейской. Судя по всему, можно заключить, что автор письма был дагестанским евреем, изложившим характерную для этой общины традицию, повествующую об обращении хазар в иудаизм. Примечательно, что О. Прицак считает, что написание географических названий в Кембриджском документе указывает на влияние персидской литературной традиции [15, с. 152–154], что опять-таки укрепляет нас во мнении о восточнокавказском происхождении автора письма.

При этом нельзя не обратить внимание на то, что часть информации Кембриджского документа выглядит достаточно непоследовательно. Его автор рисует совершенно неправдоподобную картину. Вначале прибывшие из Армении в Хазарию евреи смешались с хазарами и стали с ними одним народом. Затем на первом плане выступает главный герой повествования, которого автор называет גבר יהודי («иудейский муж»), полагая таким образом, что он все-таки чем-то отличается от остальных хазар. Далее в рассказе появляются его благочестивая жена Серах и тесть, «человек праведный в том поколении», под влиянием которых князь принимает решение обратиться в иудаизм. Наконец, после религиозного диспута «покаялись израильтяне вместе с людьми хазарскими полным раскаянием».

Как видно, грань между евреями и хазарами остается весьма зыбкой. Часть хазар оказываются ассимилированными евреями, в то время как среди них вроде бы живут настоящие религиозные евреи, такие как Серах и ее отец; наконец, раскаяние хазарских евреев в своем религиозном индифферентизме почему-то увлекает за собой остальных хазар, которые также обращаются в иудаизм. Это повествование заставляет предположить, что его автор стремился каким-то образом затушевать

разницу между евреями и хазарами, приписав иудаизированным хазарам еврейское происхождение. Подобная модель могла сложиться в том случае, если на момент возникновения легенды в Хазарии существовало три этноконфессиональных группы: этнические хазары, придерживающиеся своих традиционных верований (или христианства и ислама), иудаизированные хазары и этнические евреи, вероятно потомки эмигрантов из Ирана. Целью этой традиции было стереть грань между второй и третьей группами, представив иудаизированных хазар как евреев, когда-то ассимилированных в тюркской среде. Подобный подход, во-первых, позволял членам хазарской религиозной общины возвести свое происхождение к древним иудейским корням и, во-вторых, преодолеть этноконфессиональные границы между этническими тюрками и этническими евреями.

В этой связи особенно примечательна идея происхождения хазар из колена Симеона, высказанная автором письма с некоторой долей неуверенности [38, с. 116]. Она причисляет хазар к потомкам «десяти потерянных колен», уведенных в плен ассирийцами после разгрома израильского царства. Это отождествление также появляется в Константинопольском издании «Книги Эльдада» (1516), произведения, восходящего к еврейскому путешественнику и авантюристу конца IX века Эльдаду Даниту. Согласно ему, «колено Симеоново и другая половина колена Манассии живут в земле хазарской на расстоянии шестимесячного пути от Иерусалима; они бесчисленны, и все окрестные измаильтяне платят им дань, потому что боятся их силы и мужества» [60, с. 33]⁵. Тем не менее, точная оценка этого свидетельства затруднена, так как оно могло проникнуть в «Книгу Эльдада» под влиянием еврейско-хазарской переписки [52, с. 175–179]. Легенда о происхождении от «потерянных колен» сохранилась в фольклоре горских евреев: так, она фиксируется уже в XVIII веке российским офицером И. Г. Гербером, который писал о горских евреях, что «раввины их также ничего больше не знают, как токмо то, что предки Музулом Пади-шахом, или царем Музулским, то есть Ниневитским уведены в полон из Иерусалима и разосланы по Мидии и по здешним странам» [12]. Как видно, указание на горских евреев как на потомков израильтян, уведенных в плен ассирийским царем, появляется еще до популяризации этого мнения караимским общественным деятелем А. С. Фирковичем [54]. Существует большая вероятность того, что эта легенда происходит из фольклорной традиции горских евреев и име-

⁵ О связи этого сообщения с хазарами см. в следующей литературе [66, р. 6–7; 19, с. 119–120].

ет прозелитическое происхождение – так, мы знаем, что многие исконно прозелитические общины приписывали себе происхождение от десяти потерянных колен (см., например, историю общины бней-менаше в Индии).

Другой примечательной особенностью Кембриджского документа является то, что известная его автору традиция ставит своей целью не столько описать обращение хазар в иудаизм, сколько рассказать о возникновении царской власти у хазар. Она делает это, основываясь на библейских прецедентах. После прибытия евреев в Хазарию наступает что-то вроде эпохи Судей, когда «не было царя в стране хазар» (ср.: «в те дни не было царя у Израиля» Суд 21, 25) [52, с. 126]. Управление вручалось наиболее успешным полководцам, в соответствии с аналогичной древнееврейской практикой. Затем у власти случайно оказывается один из ассимилированных хазарских евреев, жена и тесть которого, будучи сохранившими свою религию и традиции еврейями, наставляют его на правильный путь. История жены, обращающей своего мужа к правильному исповеданию иудаизма, может быть вдохновлена известной историей о рабби Акиве, знаменитом законоучителе II века. Акива был простым пастухом и стал учить Тору под влиянием своей жены Рахели, впоследствии снискав расположение своего тестя, изначально бывшего противником выбора своей дочери (Ктубот 62b). Далее следует классический рассказ о религиозном диспуте. Построение споров ближе к рассказу аль-Бакри, чем к письму царя Иосифа: вероучения христиан и мусульман вызывают возражения других участников диспута, в то время как с изложением мудрецов Израиля оказываются вынуждены согласиться и христиане, и мусульмане. Однако ключевым моментом диспута является обнаружение священных книг в «пещере в долине Тизул», которые оказываются книгами Закона Моисея и истолковываются мудрецами Израиля. Этот мотив отчетливо перекликается с тем, как описано окончание религиозного диспута в рассказе Джувейни: он разрешается чтением буддистскими проповедниками «святой книги ном». Возможно, что чтение религиозных книг, разрешающее спор о вере, было частью традиции еще до сложения хазарской и уйгурской легенды, однако в Кембриджском документе оно дополнено мотивом находки книг в пещере. Сочетание мотива находки книг с историей «раскаяния» хазарских евреев и хазар и их обращением заставляет вспомнить библейский рассказ, приведенный в книге Царств (4 Цар 22). Согласно ему, во время ремонта Храма, проводившегося по указанию благочестивого иудейского царя Иосии, была найдена «книга Закона» (ספר התורה 'книга Торы')

(4 Цар 22, 8), чтение которой становится побудительным мотивом для покаяния израильтян в отступлении от строгого монотеизма. Царь Иосия публично читает всему народу «все слова книги завета, найденной в доме Господнем», после чего «весь народ вступил в завет» (4 Цар 23, 2–3). Как видно, библейский рассказ и повествование Кембриджского документа очень близки друг другу: в обоих случаях говорится о чудесной находке спрятанных книг Торы (ספרים מתורת משה ‘книги из Торы Моисея’ в хазарской легенде), публичное чтение которых убеждает отступивших от заповедей евреев обратиться к строгому следованию религиозным нормам.

После описания принятия иудаизма хазарами приводится рассказ о возникновении царской власти у хазар: «И поставили люди страны одного из мудрецов судьей над собою. И называют они его на казарском языке *каганом*; поэтому называются судьи, которые были после него, до настоящего времени каганами. А главного князя казарского они переименовали в Савриила и воцарили царем над собою» [38, с. 115–116]. По-видимому, автор Кембриджского документа пересказывает здесь легенду, рассказывающую о происхождении двоевластия у хазар, отразившегося в арабских источниках. Бек, действительный распорядитель государственных дел, рисуется как должность, возникшая из архаичных порядков первоначальной «эпохи Судей»; каган изображается как судья, «шофет» (שופט), выбранный из числа участвовавших в диспуте мудрецов Израиля. Этот мотив, безусловно, отражает сильную иудаизацию института каганата в X веке, соответствующую указанию Аль-Истахри, что каганом не может быть выбран никто, кроме иудея [30, с. 53].

Как уже предполагалось исследователями, истории о религиозном обращении в первую очередь должны рассматриваться не как исторические повествования, а как нарративы, повествующие об истории происхождения тех или иных сообществ и формирующие их идентичность. Подобный подход может быть применен и к хазарским легендам об обращении в иудаизм. Анализируя повествования, содержащиеся в письме царя Иосифа и в «Кузари», мы, по всей видимости, можем выделить в них два различных исторических слоя. Первый из них, наиболее близкий к тюркскому мифологическому эпосу, появляется в повествовании «Кузари» и в соотнесении Булана с Авраамом, характерном для письма царя Иосифа. В основе данных повествований лежит тюркский этногенетический миф, связанный с пещерой предков, где происходит чудесное рождение героя – прародителя тюркского народа, первого кагана и великого завоевателя. Его носителями, вероятно, была группа эт-

нических хазар, унаследовавшая традиции Тюркского каганата. После принятия иудаизма у этой группы возникла потребность в переосмыслении и рекомбинации легенд о своем происхождении, в результате чего мифический предок хазарских царей превращается в нового Авраама, получившего от Бога откровение об истинной вере, а рождение предков в пещере – в произошедшее там принятие новой религии. Позднее, вероятно после утверждения в Хазарии царской иудейской династии, образ Булана был историзирован, и он стал рассматриваться не как мифологический предок хазар, а как предок хазарской правящей династии. Соответственно, ему были приданы черты древних иудейских царей – основателя царской династии Давида и строителя Храма и архетипического мудреца Соломона. В дальнейшем традиции, отразившиеся в письме царя Иосифа, продолжали бытовать в среде столичной хазарской аристократии. Для этой социальной группы было характерно сильное чувство тюркской идентичности, сохранение фольклорных традиций, восходящих к временам Первого тюркского каганата, присутствие в сознании архетипических структур, порожденных тюркской мифологической традицией. Эти факты сочетались с сильной иудейской идентичностью, выстроенной в первую очередь на основе библейского монотеизма (см., например, отчеканенные в 837–838 гг. хазарские монеты, передающие именно такую – тюркскую, хазарскую и иудейскую – идентичность [79]).

Другая известная нам хазарская традиция, отразившаяся в Кембриджском документе, вероятно, является смешанной еврейско-прозелитической традицией, возникшей в Дагестане. Ее основными темами является история десяти потерянных колен и тема покаяния и обращения. История Хазарии описывается в ней на основе аналогии с библейскими повествованиями книги Судей, книги Самуила и книги Царств, в ней также могут присутствовать раввинистические влияния. Очевидно, что она имеет более еврейский характер, соотносясь не только с монотеизмом, но и с более широкими пластами еврейской традиции. Судя по всему, она принадлежала группе, объединявшей хазарских евреев и хазар-прозелитов, в отличие от хазарской аристократии воспринявших еврейскую идентичность не только с ее религиозной, но и с этнической стороны. Приведенная в Кембриджском документе легенда была призвана подтвердить этническое и религиозное единство иудайзированных хазар и хазарских евреев. Наследием более ранней прозелитической традиции в Кембриджском документе может быть любопытное указание о том, что «стали приходить иудеи из Багдада и Хорасана

и земли греческой и поддержали людей страны, и те укрепились в завете *отца множества*» [38, с. 115]. Выражение «завет отца множества» (ברית אב מון) тесно перекликается с Быт 17, 4 и, несомненно, должно пониматься как «завет Авраама». Такая формулировка, очевидно, позволяет провести параллели с отразившейся в письме царя Иосифа прозелитической хазарской традицией, в которой фигура Авраама определенно играла важную роль.

После анализа источников мы можем перейти к реконструкции непосредственно интересующих нас событий – принятия хазарами иудаизма и связанных с ним обстоятельств. Первым хазарским царем, обратившимся к иудаизму, в письме царя Иосифа называется Булан. Автор говорит, что он, еще не будучи иудеем, «удалил из страны гадателей и идолопоклонников и искал защиты и покровительства у Бога». Примечательно, что мы не находим никаких параллелей этому мотиву в рассказе Джувейни о Буку-хане, что позволяет считать его оригинальной чертой хазарской легенды. Описание хазарского царя как монотеиста и противника язычества выглядит весьма интересным в свете сообщения аль-Бакри, который говорит, что хазарский царь сначала принял христианство, но затем понял свою ошибку. Вероятно, все эти указания могут быть связаны только с одной личностью в хазарской истории – Алп-Илитвером, правителем зависимого от хазар царства гуннов (савир) в северном Дагестане, в 682 году принявшим христианство от Албанской церкви. Рассказ об этом сохранился в книге армянского историка Мовсеса Каганкатвацци «История страны Алуанк». В ней содержится подробное описание введения христианства в стране гуннов, включая обмен обращенными к Алп-Илитверу и народу речами между христианскими миссионерами и гуннскими жрецами и последующее сожжение и заключение в темницы языческих жрецов. Присутствие царя на религиозном диспуте и гибель представителей проигравшей стороны является характерной чертой жанра «споров о вере» [2, с. 15–18], однако рассказ о преследовании языческих жрецов и уничтожении священной рощи вполне может отражать реальные религиозные преследования, происходившие в момент введения христианства в Царстве гуннов. Поскольку в Хазарии неизвестны другие эпизоды принудительного введения монотеистических религий (так, Ибн Руста пишет, что не принадлежащие к аристократии хазары исповедуют религию, «сходную с религией тюрок» [26, с. 17]), можно предположить, что в упоминании царя Иосифа об изгнании из страны «гадателей и идолопоклонников» мы видим отзвук событий, происходивших в 680-е годы в царстве даге-

станских гуннов. Возможно, что традиция, переданная аль-Бакри, также сохранила информацию о том, что гуннский царь в это время был христианином, о чем царь Иосиф предпочел умолчать в своем письме к Хасдаю ибн Шапругу.

Следующим историческим эпизодом, отразившимся в еврейско-хазарской переписке, стал поход «в страну Ар-д-вил» и последующее за ним построение Храма по образцу Скинии Моисея. В письме царя Иосифа он описывается следующим образом. Булан получает от ангела следующее распоряжение: «Крепись и мужайся! Возьми народ твой и все войско твое и иди по пути к “Д-ралан”, в страну Ар-д-вил. Вот я вложу в сердце их страх и ужас перед тобой и дам их в твои руки. Вот я приготовил тебе два склада: один, полный серебра, и один, полный золота. Ты их возьмешь, а я буду с тобой, охраню тебя и помогу тебе, и ты доставишь (это) имущество благополучно (к себе) и построишь на него храм во имя мое». И он поверил Господу и сделал, как тот (ему) сказал. Он пошел и вел многие войны и одержал в них, с помощью Всемогущего, победу. Он опустошил (этот) город, взял имущество и благополучно вернулся» [38, с. 94]. Это описание относится к большому и наиболее успешному походу хазар в Закавказье в 730 году. Тогда, в ответ на арабские атаки на Дагестан, хазары организовали большой поход на юг, вблизи Ардебилля наголову разгромив арабскую армию и захватив город, где было взято множество пленных и богатая добыча. Согласно арабским источникам этот поход возглавлял сын кагана Барджиль [23, с. 67–68; 65, с. 7; 25, с. 26; 6, с. 16], а по сообщению армянского историка Гевонда – полководец Тармач [11, с. 71]. Среди его участников, как видно, не упоминается полководец по имени Булан; впрочем, этот факт мало о чем говорит, т. к. мы знаем имена всего лишь двух участников этого похода.

Наиболее любопытно выглядит мотив похода – получить золото и серебро для строительства Храма. Судя по всему, он вновь является библейской реминисценцией, проводящей параллель между походом Булана на Ардебиль и походом Иисуса Навина на Иерихон. Смотри, например, фразу из письма царя Иосифа о взятии Ардебилля «положил заклятие на город» (והחריים המדינה), которая говорит о древнем левантийском обычае херема (חרם), согласно которому все население и домашние животные врага рассматривались как посвященные божеству и подлежали уничтожению [77, р. 73–84]. Использование глагола חריים мы находим в целом ряде пассажей книги Иисуса Навина, посвященных взятию разных ханаанских городов (Нав 8, 26; 10, 35; 10, 37). Описание

сокровищ, которые должны быть захвачены в Ардебиле, и их назначение также напоминают изображение добычи, доставшейся Иисусу Навину в Иерихоне – «два склада, один, полный серебра, и один, полный золота» (שתי אצרות אהת מלאה כסף ואהת מלאה זהב) [38, с. 29, 94] в письме царя Иосифа и «все серебро, и золото, и сосуды медные и железные да будут святынею Господу и войдут в сокровищницу Господню» (וכל כסף וזהב וכלי נחשת וברזל קדש הוא ליהוה אוצר) (Нав 6, 18). Таким образом, и захваченные Иисусом Навином, и захваченные Буланом сокровища были предназначены для Скинии. Этот рассказ может быть как относительно поздней библейской аллюзией, так и отражением реальной попытки участников похода на Ардебиль подражать древней ветхозаветной практике. Далее царь Иосиф приводит краткое описание этого святилища и его утвари: «Он опустошил (этот) город, взял имущество и благополучно вернулся. Он посвятил их (Богу) и выстроил благодаря им шатер, ковчег, светильник, стол, жертвенники и священные сосуды. По милосердию Господа и силе Всемогущего, они до настоящего дня целы и хранятся в моем распоряжении» [38, с. 94]. Каким образом мы можем истолковать этот пассаж?

То, что захваченное в Ардебиле серебро и золото могло быть использовано для украшения святилища, кажется вполне правдоподобным. Равным образом, кажется вероятным, что после принятия нормативного иудаизма при царе Овадии Скиния и ее утварь сохранялись хазарскими царями только как предметы «мемориального характера» [15, с. 45]. Вопрос состоит в том, храм какой религии существовал у хазар в первой половине VIII века, во времена похода на Ардебиль. Наиболее очевидным предположением, которое возникает в связи с построением Скинии, является то, что в Хазарии в начале VIII века возникло движение иудействующих, религиозная группа, участники которой могли сознательно копировать ветхозаветную ритуальную и обрядовую практику (сравним с историей эфиопских фалаша или русских субботников). Царь Иосиф описывает предметы, сделанные Буланом, следующим образом: «шатер, ковчег, светильник, стол, жертвенники и священные сосуды» (האהל והארון והמנורה והשולחן והמזבחות וכלי הקדש) [38, с. 29, 94]. Все это описание идеально соответствует принадлежностям Скинии собрания, так, как они описаны в книге Исход: сам шатер, ковчег, менора, два жертвенника, стол и священные сосуды (Исх 31, 7–8). Таким образом, можно предположить, что хазары читали Библию и, воспринимая ее текст как Священное Писание, буквально воспроизвели ветхозаветные указания в своей религиозной практике. Многие описания, связанные

с рассказом о странствии евреев по пустыне, могли показаться очень близкими кочевому быту тюрок и органично вписаться в их жизненный уклад.

Для того, чтобы обосновать подобную гипотезу, мы должны объяснить, каким образом хазары или савиры могли познакомиться с Библией. Мы имеем несколько свидетельств о библейских переводах, сделанных действовавшими в Хазарии христианскими миссионерами. Первый из них был связан с миссией албанского епископа Кардоста, отправившегося в страну гуннов в 30–50-е годы VI века [13]. Главной целью миссии было церковное окормление проживающих в стране гуннов христианских пленников, но постепенно деятельность миссии распространилась и на местное население. По свидетельству Хроники Псевдо-Захарии Митиленского, «когда они прибыли, они говорили с пленными, многих окрестили, и [обучали] некоторых из гуннов. Они оставались там семь лет и выпустили Писание на гуннском языке» [56, с. 115]. Разумеется, сложно представить, чтобы несколько священников, находившихся в стране гуннов, взялись за грандиозный проект перевода Писания на гуннский язык; скорее всего, были переведены Евангелия или, что более вероятно – только отрывки для чтения во время богослужений. После Кардоста епископом в стране гуннов стал Макара, который построил церковь в стране гуннов и пребывал там на момент написания хроники, т. е. в середине VI века [20, с. 39]. Следующая волна христианизации пришла в страну гуннов только через сто лет, во времена Алп-Илитвера. Как свидетельствует Мовсес Каганкатвацци, Алп-Илитвер «во многих местах воздвигал церкви и умножал почести священников Божьих» [45, с. 128]. Строительство церквей, разумеется, предполагало проведение церковных служб на местном языке. Скорее всего, албанские миссионеры могли использовать переводы, сделанные участниками миссии Кардоста. Вполне вероятно, что христианские общины в стране гуннов продолжали свою деятельность на протяжении предшествующего столетия, и переводческие практики могли быть продолжены и расширены. Таким образом, у гуннов была некоторая возможность познакомиться с Библией благодаря проповеди христианских миссионеров.

Тем не менее сложно не согласиться с тем, что книга Исхода вряд ли принадлежала к числу первых произведений, переведенных албанскими миссионерами на гуннский язык, равно как можно усомниться в широком распространении грамотности среди гуннов и практики чтения и изучения Писания. Чтобы определить *Sitz im Leben* религиозных практик, связанных с информацией царя Иосифа о строительстве Ски-

нии, следует обратиться к рассмотрению некоторых специфических обрядов Армянской и произошедшей от нее Албанской церквей. Следует отметить, что Армянская церковь сохранила целый ряд специфических практик, связанных с ветхозаветными корнями христианской религии. Среди культовых практик Армянской церкви, которые могли стать источником хазарской традиции, в первую очередь следует назвать обычаи, отсылающие к теме ветхозаветной Скинии. Так, главные праздники Армянской церкви (Богоявление, Пасха, Преображение, Успение и Воздвижение) называются «праздниками шатров» (տիղղիւծիւր տնկեր). Вероятно, это название возникло не позднее времен католикоса Ованеса III Одзнеци (650–729). Л. О. Акопян отмечает, что эти дни «называются великими праздниками или праздниками шатров, по обычаю разбивать в эти дни шатры (ср. с библ. праздником Кущей)» [1]. По мнению историков, в Армении эта традиция была связана с паломничествами к основным христианским святым местам и храмам, связанным с темой праздника, участники которых обыкновенно разбивали шатры [103, с. 64; 104]. Подобные паломничества были осмыслены как продолжение древней ветхозаветной традиции паломнических праздников (Исх 23, 17; Втор 16, 16–17). Не менее убедительной выглядит связь этой традиции с одним из главных праздников Армянской церкви – Преображением или Вардаваром, назначенным Григорием Просветителем на традиционный летний праздник, в дохристианском армянском календаре связанный с культом богини Астхик/Анаит. Вероятно, первоначально он был связан с праздником «Ковчега Кирьят-Йеарим» (Ковчега Завета) [69, р. 509], который позднее стал праздноваться в субботу перед Преображением («День памяти ветхозаветного Кивота и праздник святой новой Церкви»). В древнем армянском Лекционарии в этот день читаются отрывки из Ветхого Завета, посвященные истории Ковчега Завета (1 Цар 6, 18–7, 2) и устройству Скинии (Евр 9, 1–10) [69, р. 526]. Чтения для праздника Преображения (Вардавар) не приводятся в древнем армянском Лекционарии; возможно, они могли сформироваться в VI веке, когда католикос Мовсес II (574–604) включил этот праздник в пасхальный цикл [103, с. 162]. В чтениях Преображения также упоминается эпизод, когда апостол Петр, после явления Моисея и Илии, «сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии» (Мф 17, 4). Наконец, очевидна и прямая аналогия выражения տիղղիւծիւր տնկեր с древнееврейским праздником Кущей, который в армянском переводе Библии именуется аналогичным образом.

Другой традицией, роднящей армянскую обрядность с древнееврейской, являются жертвоприношения животных. Согласно Канонам Саака Партева, жертвоприношения (матах) были введены в Армении еще св. Григорием Просветителем, который после принятия христианства приравнивал потомственные жреческие фамилии к ветхозаветному священству [68, р. 62]. Жертвоприношения и следовавшие за ними общие трапезы, агапы, стали частью армянской церковной практики уже начиная с древнего периода: они совершались на Пасху, по большим церковным праздникам, во время поминовения усопших [68, р. 67]. Чин жертвоприношения также включил в себя многочисленные ветхозаветные аллюзии: так, мы встречаем там чтение Лев 1, 1–12 и 2 Цар 6, 17–19, описывающих жертвоприношения, совершавшиеся в Скинии собрания [69, р. 54]. Таким образом, мы видим, что существенные элементы ветхозаветного культа, включавшие сопровождавшее большие праздники разбивание шатров и жертвоприношения животных, были характерны уже для Армянской церкви. Сложно сомневаться в том, что они, вместе с иллюстрирующими их библейскими текстами, были принесены армянскими и албанскими миссионерами в княжество дагестанских гуннов. Так, подобное жертвоприношение упоминается уже в истории Мовсеса Каганкатвази: «А когда князь гуннов увидел все это, то со всем множеством народа еще более укрепился в любви к вере Христовой, оставив вовсе скверные суеверия, и в день освящения новоизготовленного Креста, установленного епископом при царском дворце, князь и все вельможи совершили жертвоприношение» [45, с. 131]. В этом пассаже речь, очевидно, идет о матах, жертвоприношении (ՋԵՄՈՒՆԻՄԱՍՏՈՒՄՆԵՐՁԻՄՍԻՄ), в данном случае совершаемом после освящения креста и литургии как часть агапы.

Дальнейшая судьба христианства в стране гуннов недостаточно освещается имеющимися у нас источниками. Согласно «Истории страны Алуанк» епископ Исраэл вскоре отбыл из Варачана в свою епархию в Албании, в то время как Алп-Илитвер обратился к албанскому айрапету Елиазару и армянскому католикоосу Сахаку III Дзорапоречи с просьбой вернуть Исраэла в Варачан и учредить там «престол айрапетский», таким образом создав Гуннский католикосат, находящийся в каноническом единстве с Албанским и Армянским. Это предложение натолкнулось на возражения албанской иерархии, в результате чего было принято компромиссное решение о том, что Исраэл, оставаясь архиереем албанской епархии Мец Куенк, будет одновременно окормлять своих прихожан в стране гуннов. По мнению М. И. Артамонова и А. К. Шагиняна,

активное сближение Алп-Илитвера с Албанией и Арменией повлекло за собой вмешательство хазар в гуннские дела: опасаясь попыток выхода Царства гуннов из сферы хазарского влияния в 685 году они организовали большой карательный поход в Закавказье [3, с. 190–191; 63]. К сожалению, эта идея остается только предположением, т. к. нам достоверно неизвестны обстоятельства, побудившие хазар к походу в Закавказье, равно как и внутренняя ситуация в Царстве гуннов в связи с его христианизацией. Судя по сообщению «Истории страны Алуанк», Алп-Илитвер и после обращения в христианство сохранил власть в стране и не претерпел никаких существенных репрессий со стороны хазар или возможной языческой оппозиции. Тем не менее, христианские общины в Царстве гуннов, по всей вероятности, утратили тесные связи с Албанской церковью, особенно после отстранения епископа Исраэла новым католикосом Албании Нересом I Бакуром (689–706), пытавшимся переориентировать Албанскую церковь на Византию [14, с. 252].

Тем не менее, христианская община в стране гуннов продолжила свое существование. Так, Ибн Хаукаль сообщает о наличии христианской общины и христианских храмов в старой хазарской столице Семендере [32, с. 114]; по сообщению Гардизи большинство жителей Серира, граничившего с Хазарией дагестанского царства, и его царь – христиане [5, с. 124]. Эти сведения, судя по всему, относятся к X веку, что позволяет заключить, что христианство в предшествующий период сохраняло свои позиции на территории Дагестана, в том числе во владениях хазар. Однако в отсутствии постоянных связей с христианскими центрами Закавказья оно, вероятно, приобрело своеобразные формы: часть христианизированного гуннского населения северного Дагестана постепенно отошла от нормативного христианства, обратившись к известным ему из христианской традиции ветхозаветным ритуальным практикам. Наиболее ярким доказательством этого факта стало построение Скинии, непонятое ни в христианском, ни в иудейском контекстах. Описания странствий евреев по пустыне, использование в качестве Храма передвижного шатра, принесение жертвоприношений⁶ – все это хорошо соответствовало традиционному кочевому образу жизни тюрок. Характерное для армянской традиции почитание Скинии, Ковчега Завета

⁶ Царь Иосиф в своем письме прямо не упоминает о совершении жертвоприношений, но наличие Скинии и связанного с ней культа очевидным образом их предполагает. Примечательно, что испанский раввин Йехуда бен Барзиллай в своей «Книге о праздничных временах» (ספר הַתִּלְוִיִּם) упоминает хазар именно в связи с вопросом о галахической возможности принесения жертв неевреями, очевидно навеянным информацией о хазарской практике [38, с. 128–129].

и принесение жертвоприношений могло стать непосредственным источником практик, постепенно превратившихся в основное содержание религиозной жизни новообращенных гуннов. Письмо царя Иосифа связывает построение Скинии с успешным походом на Ардебиль, произошедшим в 730 году. Вероятно, можно допустить, что Скиния действительно была воздвигнута кем-то из хазарских полководцев, участвовавших в этом походе: для изготовления описанной в Библии утвари действительно должно было понадобиться достаточное количество драгоценных металлов, которые могли быть захвачены во время успешного похода на юг. В любом случае, память о Скинии однозначно была связана с периодом многолетних арабо-хазарских войн. Неслучайно, что Ковчег Завета, представлявший собой важнейший атрибут Скинии, также тесно связан с воинской тематикой – так, Ковчег Завета выносятся процессией священников во время осады Иерихона (Нав 6), его приносят в стан евреев во время войны с филистимлянами (1 Цар 4, 4–6).

Таким образом, содержащееся в письме царя Иосифа повествование о Булане может быть разделено на несколько исторических пластов. Темы ангельских явлений царю и его соправителю, успешного военного похода и последующего религиозного диспута восходят к традициям времен Тюркского каганата. Тема благочестия царя и изгнания из страны «гадателей и идолопоклонников» связана с более поздней историей Алп-Илитвера. К более позднему пласту хазарского предания относится, следовательно, рассказ о строительстве Скинии, прямых аналогов которому нет в уйгурской легенде и в «Истории страны Алуанк». Вероятно, именно с этим событием и с сопровождавшим его походом на Ардебиль может быть связана личность Булана, с фигурой которого позднее были связаны более ранние мотивы⁷. Возможно, что он был членом одной из аристократических савирских или хазарских фамилий, или даже правителем Царства гуннов, если мы согласимся с информацией письма царя Иосифа, который определяет Булана как царя. Датировка времени жизни Булана временем похода на Ардебиль хорошо подтверждается информацией Йехуды Галеви, который сообщает, что хазарский царь «принял еврейскую веру около четырехсот лет назад» [9, с. 33], т. е. око-

⁷ Вопрос об идентификации Булана с кем-либо из участников хазарских походов в Закавказье был рассмотрен И. Г. Семеновым: он обсуждает возможность его тождества с руководившим походом на Ардебиль сыном кагана Барсбеком и совершившим набег на Грузию хазарским полководцем Блучаном. Он делает осторожный вывод о том, что «идентифицировать же Булана с кем-либо из персон, известных в связи с событиями 730 г. из армянских, грузинских и арабо-персидских источников, пока не представляется возможным» [53].

ло 740 года. Вероятно, построение Скинии стало этапом окончательной кристаллизации ветхозаветного культа, определившего свою независимость от сохранявшегося в Царстве гуннов христианства. Судя по всему, новое религиозное учение получило особенно воинственный характер: этот факт очевиден и из отсылок к книге Иисуса Навина, содержащихся в письме царя Йосифа, и из построения Скинии, включавшей игравший особую воинскую роль Ковчег Завета. Вероятно, в данном случае можно говорить о заимствовании хазарами оружия арабов – идеологии джихада, священной войны, благословленной Богом [46, с. 297–300].

Таким образом, конец VII – первую половину VIII века следует считать первым этапом распространения иудаизма в Хазарии, пока что в форме движения иудействующих. Вероятно, что приверженцы этого религиозного направления оставались в Хазарии и после официального перехода к нормативному иудаизму и даже после падения Хазарского государства. Так раввин Петахия из Регенсбурга, еврейский путешественник XII века, сообщает следующие сведения: «Настоящих евреев нет в земле кеदारов⁸, а живут там только *миним* (*еретики*). Когда р. Петахия спросил их, почему они не веруют словам и преданиям мудрецов, они отвечали: “Потому что этому предки нас не учили”. Накануне субботы они нарезают весь хлеб, который едят в субботу, едят его впопыхах и сидят весь день на одном месте. Молитва их в этот день состоит только из чтения псалмов, и когда раби Петахия прочел им наши молитвы и молитву после еды, установленные Талмудом, то это им очень понравилось; причем они сказали, что отроду не слышали и не знают, что такое Талмуд» [60, с. 266–267].

Религиозная и политическая ситуация в Хазарии драматически изменилась после успешного арабского наступления. В 737 году арабская армия под командованием полководца Мервана неожиданно вторглась в глубину Хазарии. Не отвлекаясь на осаду хазарской столицы аль-Байды, расположенной в низовьях Волги, Мерван двинулся на север, преследуя кагана до тех пор, пока тот, после разгрома основных сил своей армии, не согласился принять ислам, что означало религиозное и политическое подчинение Халифату. Арабские источники сообщают, что Мерван послал кагану по его просьбе двух ученых, которые объяснили ему основные правила Шариата [19, с. 73]. Согласно сообщению историка Ибн Асама аль-Куфи вместе с каганом «стали мусульманами

⁸ Определение «земля кеदारов» в сочинении Петахии скорее всего относится преимущественно к половецким степям, однако в данном случае оно может сообщать и о Хазарии, о посещении которой говорится непосредственно перед этим пассажем.

люди его дома и народ его страны» [96, с. 296–298]. Вероятно, вскоре после того как Мерван покинул Хазарию, каган отказался от ислама – во всяком случае, мы не имеем больше никаких сведений об исповедании ислама правящей династией Каганата. Тем не менее, очевидно, что после похода Мервана ислам начал закрепляться на территории Хазарии и в сопредельных дагестанских землях: так, арабские авторы X века отмечают значительное число мусульман и их важную роль в хазарской столице Итиле (Ибн Руста [26, с. 17], Аль-Истахри [30, с. 42–43], Ибн Фадлан [37, с. 147]). Сохранился ислам и среди членов правящего рода: согласно сообщению Аль-Истахри следующим наиболее подходящим кандидатом на пост кагана считался юноша, торгующий хлебом на городском базаре, который не подходил для этой должности только потому, что был мусульманином, а не иудеем. Очевидно и то, что мусульмане принесли в Хазарию строгое единобожие и диетические правила, близкие к иудейским, что не могло не укрепить позиции сторонников ветхозаветного иудаизма в их полемике с христианами.

Вторая половина VIII века стала временем дальнейшей эволюции религиозных воззрений населения Хазарии. Вероятно, в этот период происходит дальнейшее развитие религиозных представлений савир и хазар, придерживавшихся ветхозаветных практик, в направлении нормативного иудаизма. Судя по всему, определяющим фактором в данном случае стали контакты с носителями нормативного иудаизма – проживающими в Дагестане предками горских евреев [3, с. 273; 55]. Наиболее распространенной датировкой появления евреев на Кавказе является VI век н. э., когда сторонники движения маздакитов, среди которых были многие персидские евреи, были выселены Хосровом Ануширваном на Кавказ [57; 55]. В «Истории страны Алуанк» евреи в 627 году упоминаются в Партаве, главном городе кавказской Албании [45, с. 77]. Арабское продвижение вглубь Дагестана, по всей вероятности, также сопровождалось движением населения с юга на север, в том числе переселением части албанских евреев в Дагестан. Религиозное разнообразие этого региона сделало его местом оживленной религиозной полемики между представителями разных авраамических религий, в первую очередь христианства и ислама. Информацию об этом до нас доносят письмо царя Иосифа и Кембриджский документ – в обоих источниках говорится о том, что известие об обращении хазарского царя в иудаизм вызвало недовольство христианских и мусульманских правителей («царь Эдома и царь исмаильтян»), которые направили к нему своих проповедников, убеждая обратиться в их веру. Конечно, весь рас-

сказ выглядит как общий сюжетный элемент, использованный в обоих письмах, однако он может отражать реальные попытки христианских и мусульманских проповедников обратить в свою веру савир и хазар, придерживавшихся ветхозаветного культа.

Вероятно, относительно подробное изложение этих событий мы можем обнаружить в Кембриджском документе. Согласно его повествованию, потомки еврейских эмигрантов в Хазарию якобы забыли свою веру; «только завета обрезания они держались и некоторые из них соблюдали субботу» [38, с. 113]. Эта картина вполне соответствует ситуации бытования первоначального ветхозаветного иудаизма в Царстве гуннов [91, р. 186–187]. Обычай обрезания, упомянутый в этом тексте, мог сложиться как под влиянием библейской практики, так и под влиянием ислама, очевидным образом усилившимся после вынужденного принятия ислама хазарским каганом и частью населения Хазарии. Прибывшие из кавказской Албании евреи при встрече с иудействующим населением страны гуннов оказались в том же недоумении, в котором обычно были евреи при общении с членами подобных общин – имеют ли они дело с прозелитами или ассимилированными евреями? Тем не менее, как показывает Кембриджский документ, хазарские евреи по крайней мере в некоторых случаях считали возможным заключать браки с представителями этой общины, рассматривая их как своих единоверцев. Герой повествования, хазарин, еврейство которого обосновывается тем фактом, что он был обрезан, имеет жену с типичным горско-еврейским именем Серах и тестя, «праведного человека в том поколении». Далее описывается история религиозного диспута, общая с историей Булана и, очевидно, являющаяся «общим местом» хазарских преданий. Однако завершается она довольно необычным образом. Хазарские князья указывают на пещеру в долине Тизул, истолковать содержащиеся в которой книги они требуют от участников религиозного диспута. После того, как они заходят внутрь пещеры, оказывается, что там находились «книги Закона Моисеева», которые истолковывают мудрецы Израиля.

Эпизод с пещерой, отсутствующий в рассказе о Булане, возможно может пролить свет на реальные обстоятельства принятия иудаизма хазарами. В этом отношении важное значение имеет еще один источник – письмо Хасдая ибн Шапрута, адресованное царю Йосифу. В нем он пересказывает историю, очевидно услышанную им в Испании во время поиска сведений о Хазарии. Хасдай несомненно уверен в древности этой истории, постоянно ссылаясь на «наших отцов» (אבותינו) и «старцев прежнего поколения» (ישיי הדור קדמוני). Согласно его рассказу, хазарские

евреи сначала жили в окрестностях горы Сеир. Затем, когда «произошло гонение и преследование, что в гневе и ярости поднялось на них полчище халдеев» [38, с. 67], они спрятали священные книги в пещере. Из-за этого они стали молиться в этой пещере из поколения в поколение, пока «не позабыли (все случившееся), так что не знали относительно пещеры, почему они взяли в обычай молиться в ней». Затем «нашелся один иудей, который пожелал узнать настоящую причину этому, вошел в эту пещеру, нашел ее полной книг и вынес их оттуда; что с того самого времени и впредь они стали заботиться об изучении Закона» [38, с. 68]. Очевидно, что эта история является вариантом хазарской легенды, рассказанной в Кембриджском документе. Тем не менее, сложно допустить, что он мог послужить непосредственным источником информации для Хасдая ибн Шапрута: мы не видим в его повествовании большую часть мотивов, содержащихся в этом письме, в то время как в нем появляется гора Сеир, библейское наименование, возможно заменившее присутствовавшее в хазарской легенде Серир, древнее название Дагестана [10, с. 145; 44]⁹. Показательно, что появление расположенной в Палестине горы Сеир в истории хазарских евреев вызывает недоумение у самого Хасдая, который пишет царю Иосифу, что «господин мой знает, что гора Сеир находится далеко от того места, где он располагается станом» [38, с. 67]. Очевидно, что эта легенда стала известна в Испании достаточно давно и уже успела подвергнуться основательной трансформации. Источником этой легенды могла стать информация, полученная от еврейских путешественников и купцов-радхонитов, ведших торговлю на значительные расстояния.

Появление хазарской по происхождению легенды в традиции испанских евреев выглядит весьма примечательным. Вероятно, история о чудесной находке книг в пещере вызвала в еврейском мире большой интерес, так что стала известна даже в Испании. Вполне возможно, что она обязана своим появлением некоторому реальному историческому событию, связанному с обращением хазар в иудаизм. Пещера рисуется как традиционное место поклонения, которое неожиданно оказывается связано с иудейским культом. Выше мы говорили об особой роли пещер в тюркской мифологии, связывающей их с рождением предков –

⁹ Эта традиционная отождествление было подвергнуто критике Б. Рашковским [52, с. 190], который связывает упоминание горы Сеир с 1 Паралип 4, 42–43, где она предстает в качестве места проживания колена Симеона, с которым связывались хазарские евреи. Тем не менее, вполне вероятно, что Серир мог быть идентифицирован с горой Сеир уже в традиции хазарских евреев, что и послужило причиной возникновения легенды об их происхождении из колена Симеона.

передаваемое Галеви предание о произошедшем в пещере обращении царя и визиря в иудаизм как бы знаменует собой иудаизацию наиболее сакрального локуса хазарской традиции [70, р. 301]. В описанной легенде мы видим совершенно аналогичное явление, только не в мифологическом, а в ритуальном контексте. Хасдай ибн Шапрут и автор Кембриджского документа говорят о священной пещере, расположенной в стране Серир или в долине Тизул (страна Т-д-лу (תולד) из письма царя Иосифа, где расположена старая хазарская столица Семендер). Вероятно, эта пещера была священным местом для хазар, отождествленным ими с легендарной тюркской «пещерой предков». Согласно китайским источникам каган восточных тюрков и «благородные люди (гуй жэнь) каждый год собирались для жертвоприношения в пещере предков» [59, с. 91]. Аналогичным образом каган западных тюрков «ежегодно посылал важного сановника в пещеру, бывшую жилищем предков, принести жертву» [59, с. 92]. Первоначально речь шла о пещере, расположенной где-то на Алтае, но позднее она могла быть связана хазарской традицией с какой-то из местных дагестанских пещер. В этом случае находка священных иудейских книг в пещере могла быть сознательной инсценировкой, целью которой было обосновать изначально иудейский характер хазарской религиозной традиции.

Мировая история богата примерами подобных инсценировок с «чудесной находкой» спрятанных книг. Наиболее известным примером подобного рода является описанная в Четвертой книге Царств (4 Цар 22–23) находка в 622 году до н. э. во время ремонта Храма «Книги Закона», которую исследователи обычно отождествляют с книгой Второзакония. Мало кто из современных ученых сомневается, что она была написана в это же время для того, чтобы обосновать проводившиеся иудейским царем Иосией религиозные реформы, включавшие переход к строгому монотеизму и централизацию культа в Иерусалиме. В иудейской традиции это событие традиционно представлялось реальной находкой Торы (ספר התורה), спрятанной в Храме в правление нечестивого царя Ахаза. Согласно библейскому повествованию последовавшее за этим публичное чтение Торы привело к раскаянию израильтян в своих языческих заблуждениях и новому обращению в строгий монотеизм: «И весь народ вступил в Завет» (4 Цар 23, 3). Рассказ об обращении хазар действительно смоделирован по образцу повествования 4 Цар 22–23, но вполне вероятно, что мы имеем здесь не просто литературную отсылку к библейскому нарративу, но и его реальное воспроизведение, имевшее место при обращении хазар в иудаизм. Вполне возможно, что на произо-

шедшие события повлиял и другой исторический образец, а именно находки книг в пещерах Палестины, спрятанных там во время восстания Бар Кохбы [98, р. 132]. «Чудесная находка» иудейских книг в «пещере предков» могла быть представлена хазарскими сторонниками иудаизма как подтверждение изначально иудейского происхождения хазарской религии и стать непосредственным поводом для обращения Хазарии в иудаизм.

Кто же был хазарским правителем, в правление которого произошло окончательное обращение в иудаизм, каким периодом можно датировать это историческое событие и каковы были его непосредственные причины? В Кембриджском документе хазарский военачальник, ставший инициатором религиозных преобразований, именуется Сабризем, причем это имя он получает только после «возвращения» хазарских евреев к иудаизму и своего избрания царем. В историографии сложилась традиция его отождествления с Буланом, однако она представляется не вполне бесспорной. По сути истории Булана и Сабриэля имеют между собой мало общего кроме одного элемента – похожим образом описанного религиозного диспута и последовавшего за ним обращения в иудаизм. Религиозный диспут и следующее за ним обращение в веру является «бродячим мотивом» тюркских преданий, характерным для предания об обращении уйгур, рассказа об обращении Алп-Илитвера и более позднего рассказа об обращении хана Узбека в ислам [40]. Своеобразной чертой этого рассказа в хазарской легенде является отсутствие языческих жрецов на религиозном диспуте, заменяющихся представителями трех монотеистических религий, которые пытаются обратить хазар в свою веру. Это обстоятельство вполне понятно – хазары в обеих версиях рассказа уже рисуются стихийными монотеистами, близкими к иудаизму, что вполне соответствует реконструируемой нами исторической картине. Вероятно, после обращения Алп-Илитвера в христианство, возникновения ветхозаветного культа вокруг Скинии и обращения кагана в ислам во время вторжения Мервана, тюркское язычество уже не являлось серьезной самостоятельной силой, и его сохранившиеся элементы (вроде культа «пещеры предков» или описанного мусульманскими авторами культа кагана как «священного царя») уже не представляли собой стабильной религиозной системы. В результате участниками диспута стали представители трех монотеистических религий. Их аргументы и ход дискуссии, вероятно, базируются на общем впечатлении от многочисленных диспутов и бесед, которые могли иметь место в Дагестане во второй половине VIII века. Их участниками были местные христианские

священники и проповедники из Закавказья и Византии, мусульманские учителя и раввины дагестанских евреев, а адресатом пропаганды – население Дагестана, не принадлежащее ни к одной из мировых религий. Судя по всему, общий характер аргументов сторон и возможные выводы слушателей верно передаются в существующих преданиях: в то время, как христианское и мусульманское учение не согласны ни между собой, ни с иудаизмом, иудейская традиция имеет определенный авторитет среди представителей обеих монотеистических религий.

Если фигура Булана может быть соотнесена с участником похода на Ардебиль, то фигура Сабриэля имеет гораздо менее определенный характер – он выступает как успешный полководец, но никакой конкретной информации о его подвигах в Кембриджском документе не приводится. Тот факт, что он был избран хазарами «военачальником» (שר צבא) позволяет считать его беком, военным царем Хазарии. Описанная в Кембриджском документе история принятия иудаизма, по всей вероятности, может соответствовать рассказу царя Иосифа о религиозных реформах царя Овадии. По его словам, Овадия «был человек праведный и справедливый. Он поправил царство и укрепил веру согласно закону и правилу. Он выстроил дома собрания и дома учения и собрал множество мудрецов израильских, дал им много серебра и золота, и они объяснили ему 24 книги (Священного Писания), Мишну, Талмуд и весь порядок молитв, (принятых у) хаззанов (синагогальных служителей. – *И. Б.*)» [38, с. 80]. Именно с Овадии начинается список хазарских царей в письме царя Иосифа¹⁰. По мнению М. И. Артамонова, именно Овадия «был тем хазарским беком, который стал первым хазарским царем и низвел роль кагана до положения сакрального владыки <...> Из вероисповедания одного из знатных хазарских родов (Булана) иудейство при Обадии сделалось религией правящей верхушки Хазарского государства» [3, с. 279]. Указание письма царя Иосифа о том, что Овадия «обновил царство» (חדש את המלוכה), может подразумевать под собой некоторую политическую реформу. О реформе более подробно говорится в Кембриджском документе, согласно которому после принятия иудаизма хазары поставили Сабриэля над собою царем, а одного из мудрецов Израиля поставили судьей над собою, «и называют они его на казарском

¹⁰ К. Цукерман ставит под сомнение историчность фигуры Овадии на основании того, что он не упоминается у Йехуды бен Барзиллая, пересказывающего основное содержание письма Иосифа [101, р. 247–250]. Тем не менее, очевидно, что он делает это очень контурно и с большими пропусками, так что отсутствие упоминания царя Овадии в этом тексте не может быть достаточным аргументом для признания его поздней интерполяцией (тем более, ее происхождение и смысл были бы не вполне понятны).

языке каганом». Разумеется, повествование о назначении раввина хазарским каганом является продуктом поздней фольклорной традиции, далекой от исторических реалий, однако выбор хазарского бека царем может соответствовать переходу властных полномочий от кагана к беку, связывающимся многими авторами с принятием иудаизма.

Наибольшую проблему для отождествления Овадии и Сабриэля представляют собой их разные еврейские имена. В этом плане имя Сабриэль (סבריאֵל) особенно примечательно: оно имеет уникальный характер и в еврейских источниках обычно выступает как имя ангела [94, р. 12]. В то же время в списке хазарских царей мы не находим упоминания имени Сабриэль. Этот факт часто служил основанием для предположений о тождестве Булана и Сабриэля. В то же время, все элементы рассказов о Булане и Сабриэле не имеют ничего общего, кроме близкого повествования о религиозном диспуте и приглашении мудрецов Израиля, которое могло появиться в обоих повествованиях в качестве готового блока. Равным образом, предположение о том, что «Сабриэль» является еврейским именем Булана, принятым им при обращении в иудаизм, представляется маловероятным. Внимательное рассмотрение Кембриджского документа показывает, что его автор вовсе не связывает принятие хазарским военачальником имени Сабриэль с обращением в иудаизм. Как известно, еврейское имя дается младенцу при обрезании или новообращенному после обрезания и погружения в микву. Главный герой является обрезанным уже в начале повествования; кроме того, он уже называется иудеем на момент своего избрания военачальником. Принятие нового имени связывается в Кембриджском документе не с принятием иудаизма, а с избранием героя хазарским царем: «А главного князя казарского они переименовали в Савриила и воцарили царем над собою». Примечательно, что новое имя присваивается герою не мудрецами Израиля, которые могли бы обратить его в иудаизм, а «людьми хазарскими», назвавшими военачальника Сабриэлем в связи с его избранием царем. Таким образом, Сабриэль представляет собой тронное имя, принятое хазарским беком при его избрании царем государства.

Это становится очевидным и исходя из рассмотрения библейских пассажей, с которыми перекликается повествование Кембриджского документа: «И воцарил фараон Нехао Елиакима, сына Иосиина, вместо Иосии, отца его, и переименовал имя его на Иоакима» (4 Цар 23, 34) и «И воцарил царь Вавилонский Матфанию, дядю *Иехонии*, вместо него, и переименовал имя его на Седекию» (4 Цар 24, 17) [подробнее см. 76]. В обоих случаях мы встречаем одинаковую формулировку «воцарил ...

и переименовал имя» (יִמְלֹךְ ... וַיִּסַּב אֶת שְׁמוֹ). Аналогичную последовательность мы видим в Кембриджском документе: «переименовали имя на Сабриэль и воцарили» (הִסִּיבוּ שְׁמוֹ סַבְרִיאֵל וַיְמַלִּיכוּהוּ). Таким образом, Сабриэль может быть охарактеризовано как теофорное имя, принятое хазарским беком при его восшествии на престол. До своего воцарения он мог носить еврейское имя Овадия, представляющееся вполне уместным для прозелита и царедворца: пророк Овадия, согласно еврейской традиции, был прозелитом из Эдома; в Талмуде (Санхедрин 39b) он отождествляется с Овадией, появляющимся в рассказе о пророке Илии, благочестивым начальником дворца нечестивого царя Ахава (3 Цар 18, 3). Основатель династии иудейских хазарских царей вошел в историю именно под этим, своим личным, а не тронным именем – факт, который представляется достаточно распространенным явлением (сравним с первыми русскими князьями, которые стали известны под своими языческими, а не христианскими именами).

Откуда в Хазарию мог проникнуть обычай принятия тронных имен? Он мог быть наследием традиции, связанной с Тюркскими каганатами: их правители при восшествии на престол также часто принимали новые имена [67; 89]. Казахский исследователь В. У. Махпиров определяет эти имена как «персонафицированные тронные титулы», которые должны были отражать «самые существенные для носителя имени-титула качества» [43, с. 122]. Так, тронное имя Кутлуга, основателя Второго тюркского каганата – Эльтериш-каган, которое можно перевести как «восстановитель государства», а следующий правитель каганата, его младший брат Мочжо, при воцарении принял имя Капаган-каган, которое можно перевести как «завоеватель». В этом плане принятие хазарским военачальником имени Сабриэль («Бог – моя надежда») выглядит довольно примечательным. Другим источником традиции принятия тронных имен могла стать современная мусульманская практика. Аббасиды, одержавшие победу над Омейядами при поддержке шиитов и близких к ним кругов (747–750), после своего воцарения ввели практику принятия тронных имен, имевших ярко выраженные мессианские коннотации (аль-Мансур, аль-Махди) [80; 99, р. 251–252]. Хазарский бек, ставший царем и утвердивший в стране иудаизм, также мог принять теофорное тронное имя в ознаменование этих событий как подражание аббасидской практике.

Как видно, официальное принятие хазарами иудаизма совпадает с реформой государственной власти в Хазарии. Об этом говорится и в письме царя Иосифа, где сказано, что царь Овадия обновил царство, и еще

более подробно – в Кембриджском документе, где описывается, как хазарский военачальник становится царем, а каган изображается только как верховный судья. То, что список хазарских царей в письме царя Иосифа начинается с Овадии, тоже подтверждает тот факт, что он стал первым хазарским беком, устранившим кагана от политического руководства, после чего за ним сохранились только ритуальные функции. Когда произошло это событие? В исторических источниках встречается целый ряд возможных датировок обращения хазар. В пространной редакции письма царя Иосифа говорится, что Булан принял иудаизм 340 лет назад. Это совершенно невероятно, т. к. отсчет 340 лет от 961 года, когда было написано письмо царя Иосифа, дал бы 621 год, время жизни пророка Мухаммеда, когда ислам только начал распространяться в Аравии. По этой причине ряд авторов [19, с. 126, 243] считают эту фразу поздней интерполяцией или ошибкой, предлагая читать ее как 240 лет. Гораздо более правдоподобно выглядит информация, приведенная в «Кузари» Йехуды Галеви, согласно которому хазарский царь перешел в еврейство «около четырехсот лет назад». Эта датировка дает нам 740 год, что очень близко к дате похода на Ардебиль (730 год) и, вероятно, указывает на реальную дату обращения Булана в ветхозаветную форму иудаизма. Следующей датой, приведенной в наших источниках, является правление Харуна аль-Рашида (786–809), к которому обращение хазар в иудаизм относит Масуди [32, с. 44]. Не все авторы вполне доверяли сообщению Масуди – некоторые исследователи переносили обращение хазар на конец 860-х годов, основываясь на информации «Жития Константина» [81, с. 56–27; 97, р. 76–86; 101; 93], согласно которому Константин отправился в Хазарию для участия в диспуте с иудеями и мусульманами, который должен был решить вопрос о выборе веры хазарами. Это предположение выглядит неправдоподобным уже потому, что в «Житии Константина» каган определенно предстает иудеем. Так, на пиру он произносит над чашей благословение: «Пием во имя Бога единого, створшаго всю тварь» [24, с. 38]. Этот текст близок к традиционному иудейскому благословию пищи «Благословен Ты, Господь, Бог наш, владыка Вселенной, по слову Которого все вызвано к бытию» (ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שהכל נהיה בדברו). Возможно, что мотивы выбора веры и религиозного диспута, присутствующие в «Житии Константина», могли проникнуть туда из хазарской традиции, соединившись с воспоминаниями о реальных религиозных диспутах, в которых Константин участвовал во время своего визита в Хазарию, очевидно имевшего в основном дипломатические цели [49, с. 166–167].

Другим серьезным аргументом против поздней датировки обращения хазар является находка «дирхемов Моисея», датированных 837–838 годами – хазарских подражаний арабских дирхемам, на которых вместо традиционной мусульманской формулировки «Мухаммед посланник Божий» находится легенда «Моисей посланник Божий» [90, р. 327–328, 332–338; 50, с. 159]. Вероятно, сложно связывать обращение Хазарии в иудаизм именно с этой датой, как это делает Р. Ковалев [79], т. к. одновременно с дирхемами Моисея было отчеканено большее количество дирхемов с изображением тамги и с легендой «Земля Хазар» [8]. Вероятно, речь шла о простой попытке начать собственную монетную чеканку, по какой-то причине оказавшейся неудачной. Таким образом, выпуск дирхемов Моисея в 837–838 годах следует считать *terminus ante quem* для датировки обращения хазар. *Terminus post quem* можно считать относящееся к 780-м годам сообщение Жития Або Тифлисского, по утверждению которого хазары «кровожадный, не имеющий религии народ, хотя и признающий существование Бога-Творца» [17, с. 136], и планировавшийся в 798/799 году брак закавказского мусульманского наместника Фадла Бармакида и дочери хазарского кагана, об иудействе которой также нет никакой информации [58, с. 647]. Таким образом, официальное обращение хазар в иудаизм, скорее всего, произошло в начале IX века, в конце правления Харуна аль-Рашида. Вероятно, оно сопровождалось отстранением от реальной политической власти кагана и ее переходом к хазарскому беку. Последние указания на активную военно-политическую роль кагана мы находим в описании хазарского вторжения в Закавказье в 798–799 годах [3, с. 249–250]. Как видно, в этот период каган еще исполнял обязанности полноправного правителя. Вероятно, ситуация резко изменилась в начале IX века. Первое указание на хазарское двоевластие мы встречаем в сообщении Масуди, согласно которому хазарский посол рассказал аль-Фадлю ибн Сахлю, визирю халифа аль-Мамуна (813–833), о том, что во время голода народ отправился с просьбой о помощи сначала «к двери низшего царя», а затем «к двери высшего царя», пока что сестра хазарского царя, хатун, не убедила народ «подчиниться Божьей воле» [96, с. 263–264]. Константин Багрянородный сообщает, что «каган и бек» Хазарии около 839 года отправили послов в Константинополь с просьбой построить для них крепость Саркел [39, с. 171]. Равным образом сообщение Ибн Хордабеха, содержащееся в «Книге правлений и царств», передает информацию Саллама, посланника халифа аль-Васика (842–847), который упоминает «тархана, царя хазар», под которым многие историки понимают бека

Хазарии [27, с. 130; 84, р. 509–510]. На основании этих свидетельств можно заключить, что переход власти от кагана к беку также произошел в первой четверти IX века.

Таким образом, мы можем представить процесс обращения хазар в иудаизм следующим образом. В VI–VII веках на территорию Хазарии и зависимого от нее Царства гуннов прибыло несколько христианских миссий, осуществивших по крайней мере частичный перевод Библии на «гуннский язык». Однако связи со структурами Албанской и Армянской церковью оставались неустойчивыми и постоянно прерывались, что сделало возможным самостоятельное развитие религиозных представлений населения Царства гуннов. В VIII веке на его территории начинает бытовать своеобразная форма ветхозаветного иудаизма, наиболее характерной чертой которого становится почитание Скинии, устроенной одним из хазарских князей, Буланом, по библейскому образцу. Обращение иудействующих хазар в нормативный раввинистический иудаизм произошло в начале IX века под влиянием контактов с предками горских евреев. Хазарским царем, осуществившим переход к нормативному иудаизму и утвердившим его в качестве государственной религии Хазарского каганата, стал бек Овадия/Сабриэль, выходец из среды хазарских иудействующих. Официальное принятие иудаизма сопровождалось утверждением наследственной династии беков или каган-беков Хазарии и падением статуса кагана, за которым сохранились преимущественно церемониальные функции.

Список литературы

1. Акопян, Л. О. Армянский обряд / Л. О. Акопян // Православная энциклопедия. – Т. 3. – М., 2001. – С. 356–374.
2. Александрова, Н. В. Буддистские предания о диспутах в передаче Сюань-Цзана. Закономерности построения сюжета / Н. В. Александрова // Индия-Тибет. Текст и феномен культуры. – М., 2012. – С. 13–25.
3. Артамонов, М. И. История хазар / М. И. Артамонов. – Л., 1962.
4. Базаров, А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме / А. А. Базаров. – СПб., 1998.
5. Бартольд, В. В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 / В. В. Бартольд. – СПб., 1897.
6. Беладзори (ал-Балазури). Книга завоевания стран. Материалы по истории Азербайджана / Беладзори; перевод П. К. Жузе. – Баку, 1927.
7. Бичурин, Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н. Я. Бичурин. – Т. 1. – М., Л., 1950.
8. Быков, А. А. О хазарском чекане VIII–IX вв. Доклад на III Всесоюзной конференции арабистов / А. А. Быков // Труды Государственного Эрмитажа. – Л., 1971. – С. 26–36.

9. Галеви, Иегуда. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. Сефер fa-кузари (Книга хазара) / Иегуда Галеви. – М., 2009.

10. Гаркави, А. Я. Сказания еврейских писателей о Хазарии и Хазарском царстве / А. Я. Гаркави. – СПб., 1874.

11. Гевонд, Вардапет. История халифов Вардапета Гевонда, писателя VIII в. / Вардапет Гевонд. – СПб., 1862.

12. Гербер, И. Г. Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 году / И. Г. Гербер // Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков. – Вып. III. – Нальчик, 2010. – С. 153–158.

13. Гмыря, Л. Б. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «страны гуннов» Прикаспия (VI в.) / Л. Б. Гмыря // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общие науки. – 2007. – С. 3–7.

14. Гмыря, Л. Б. Страна гуннов у Каспийских ворот / Л. Б. Гмыря. – Махачкала, 1995.

15. Голб, Н., Прицак, О. Хазарско-еврейские документы X века / Н. Голб, О. Прицак. – М.: Иерусалим, 1997.

16. Голден, П. Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов / П. Б. Голден // Феномен восточного деспотизма. – М., 1993. – С. 211–233.

17. Голден, П. Б. Хазарский иудаизм в свете письменных источников / П. Б. Голден // История еврейского народа в России. Том 1: От Древности до Раннего Нового Времени. – М., 2010. – С. 125–150.

18. Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М., 1989.

19. Данлоп, Д. История хазар-иудеев. Религия высших кланов / Д. Данлоп. – М., 2016.

20. Джафаров, Ю. М. Гунны и Азербайджан / Ю. М. Джафаров. – Баку, 1993.

21. Джувейни, Ата-Мелик. Чингисхан. История завоевателя мира / Ата-Мелик Джувейни. – М., 2004.

22. Донец, А. М. Буддистский диспут в культуре бурят / А. М. Донец // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2012. – С. 125–133.

23. Дорн, Б. А. Известия о хазарах восточного историка Табари / Б. А. Дорн // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – Ч. XLIII. – № 7–8.

24. Житие Константина-Кирилла / подготовка текста и перевод Л. В. Мошковой и А. А. Турилова, комментарии Б. Н. Флори // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 2. – СПб., 2000.

25. Ибн-ал-Асир. Материалы по истории Азербайджана из «Тарих-ал-камиль» (Полного свода истории) Ибн-ал-Асира / Ибн-ал-Асир. – Баку, 1940.

26. Ибн Руста. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя X века, по рукописи Британского музея в первый раз издал, перевел

и объяснил Д. А. Хвольсон, профессор С.-Петербургского университета / Ибн Руста. – СПб., 1869.

27. Ибн Хордабех. Книга путей и стран / Ибн Хордабех. – Баку, 1988.

28. Калинина, Т. М. Хазария по данным восточных источников / Т. М. Калинина // Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры. – М., 2014. – С. 8–100.

29. Камалов, А. К. Древние уйгуры. VII–IX вв. / А. К. Камалов. – Алматы, 2001.

30. Караулов, Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербейджане. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа / Н. А. Караулов. – Вып. 29. – Тифлис, 1901.

31. Караулов, Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербейджане. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа / Н. А. Караулов. – Вып. 32. – Тифлис, 1903.

32. Караулов, Н. А. Сведения арабских писателей X и XI веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербейджане. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа / Н. А. Караулов. – Вып. 38. – Тифлис, 1908.

33. Кестлер, А. Тринадцатое колено / А. Кестлер. – М., 2010.

34. Кляшторный, С. Г. Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна / С. Г. Кляшторный // Страны и народы Востока. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. – Вып. 22. – Книга 2. – М., 1980. – С. 90–102.

35. Кляшторный, С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма / С. Г. Кляшторный. – СПб., 2003.

36. Кляшторный, С. Г. Надпись уйгурского Бёгю-кагана в Северо-Западной Монголии / С. Г. Кляшторный // Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства. – М., 1987. – С. 19–37.

37. Ковалевский, А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана об его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / А. П. Ковалевский. – Харьков, 1956.

38. Коковцов, П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке / П. К. Коковцов. – Л., 1932.

39. Константин Багрянородный. Об управлении империей / Константин Багрянородный; под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. – М., 1991.

40. Костюков, В. П. Историзм в легенде об обращении хана Узбека в ислам / В. П. Костюков // Золотоордынское наследие. – Выпуск 1. – Казань, 2009. – С. 67–80.

41. Куник, А. А., Розен, В. Р. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах / А. А. Куник, В. Р. Розен. – Ч. I. – СПб., 1878.

42. Малахия Орманиан, патр. Армянская Церковь. Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Малахия Орманиан. – М., 1913.

43. Махпиров, В. У. Имена далеких предков. Источники формирования и особенности функционирования древнетюркской ономастики / В. У. Махпиров. – Алматы, 1997.

44. Миллер, В. Ф. Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты словарь / В. Ф. Миллер. – СПб., 1892.
45. Мовсес Каганкатваци. История страны Алуанк / Мовсес Каганкатваци. – Ереван, 1984.
46. Нефедов, С. А. Факторный анализ исторического процесса / С. А. Нефедов. – М., 2008.
47. Новосельцев, А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа / А. П. Новосельцев. – М., 1990.
48. Осава, Т. Историческое значение сосуществования языков, культур и культовых верований в ранний период Тюркского Каганата от земли Отюкен до регионов Тянь-Шаня / Т. Осава // Западный Тюркский Каганат. Атлас. – Астана, 2013.
49. Петрухин, В. Я. Выбор веры в евразийской истории. Хазария и Русь / В. Я. Петрухин // Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры. – М., 2014. – С. 159–183.
50. Петрухин, В. Я., Флёров, В. С. Иудаизм в Хазарии по данным археологии / В. Я. Петрухин, В. С. Флёров // История еврейского народа в России. Т. 1. От Древности до Раннего Нового Времени. – М, 2010. – С. 151–162.
51. Плетнева, С. А. Хазары / С. А. Плетнева. – М., 1986.
52. Рашковский, Е. Б. «Выбор веры» в средневековом иудаизме: Хазария в еврейских источниках X–XVI вв.: диссертация ... кандидата исторических наук / Е. Б. Рашковский. – М., 2011.
53. Семенов, И. Г. К вопросу об идентификации Булана, предка хазарских царей / И. Г. Семенов // Известия высших учебных заведений. Северокавказский регион. Общественные науки. – 2009. – № 2 (150). – С. 85–88.
54. Семенов, И. Г. Как наблюдаемый трансформирует наблюдателя: о влиянии А. С. Фирковича на культурное развитие горских евреев Дагестана / И. Г. Семенов // Вестник дагестанского научного центра РАН. – 2016. – № 61. – С. 45–50.
55. Семенов, И. Г. О ранних контактах восточнокавказских евреев и хазар / И. Г. Семенов // Материалы Международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». 24–26 апреля 2001 г., Баку – Куба – Красная Слобода. – Баку, 2002. – С. 35–47.
56. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // Вестник древней истории. – 1939. – № 1. – С. 107–115.
57. Солодухо, Ю. А. Движение Маздака и восстание еврейского населения / Ю. А. Солодухо // Вестник древней истории. – 1940. – № 3–4. – С. 131–145.
58. ат-Табари. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum allis / Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*; ed. M. J. de Goeje. – Ser. II. – Lugundi Batavorum, 1881.
59. Тишин, В. В. Отражение двух уровней верований древних тюрков VI–VIII вв. в культах почитания территории / В. В. Тишин // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Вып. VII. – Барнаул, 2014. – С. 90–106.

60. Три еврейских путешественника. – М.; Иерусалим, 2004.
61. Ушницкий, В. В. Генеалогические легенды древних тюрков-ашина: волчица и олень-лань в образ тотемных предков / В. В. Ушницкий // Проблемы востоковедения. – 2016. – № 3 (73). – С. 30–35.
62. Черный, И. Горские евреи Терской области / И. Черный // Кавказские евреи-горцы. – М., 2017. – С. 7–62.
63. Шагинян, А. К. Армяно-албанская церковная миссия в Великом княжестве гуннском в 682–685 гг. / А. К. Шагинян // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. – 2013. – № 2. – С. 3–13.
64. Шнирельман, В. А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки / В. А. Шнирельман. – М.; Иерусалим, 2012.
65. Я'куби. История. Текст и перевод. Материалы по истории Азербайджана / Я'куби; перевод с арабского проф. П. К. Жузе. – Вып. IV. – Баку, 1927.
66. Brook, K. A. *The Jews of Khazaria* / K. A. Brook. – Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, 2006.
67. Clauson, G. A Note on Qarqan / G. Clauson // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. – Apr., 1956. – No. 1/2. – P. 73–77.
68. Conybeare, F. C. The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church / F. C. Conybeare // *The American Journal of Theology*. – Jan., 1903. – Vol. 7.– № 1. – P. 62–90.
69. Conybeare, F. C. *Rituale Armenorum Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church* / F. C. Conybeare. – Oxford, 1905.
70. DeWeese, D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition / D. DeWeese. – Pennsylvania, 1994.
71. al-Dimashqī. Nukhbat al-Dahr fi Ajaib al-Barr wa-al-Bahr, *Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui* / Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī Ṭālib Dimashqī; ed. F. Mehren. – St. Petersburg, 1866.
72. Erdal, M. The Khazar language / M. Erdal // *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute*. – Leiden; Boston, 2007. – P. 75–108.
73. Golden, P. B. The Conversion of the Khazars to Judaism / P. B. Golden // *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute*. – Leiden; Boston, 2007. – P. 123–162.
74. Golden, P. B. The Ethnogenic Tales of the Turks / P. B. Golden // *The Medieval History Journal*. – 2018. – № 21 (2). – P. 291–327.
75. Golden, P. B. *An Introduction to the History of the Turkic People. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East* / P. B. Golden. – Wiesbaden, 1992.
76. Honeyman, A. M. The Evidence for Regnal Names among the Hebrews / A. M. Honeyman // *Journal of Biblical Literature*. – Mar., 1948. – Vol. 67. – № 1. – P. 13–25.

77. Kang, Sa-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* / Sa-Moon Kang. – Berlin; New York, 1989.
78. Klimkeit, H. J. *Buddhism in Turkish central Asia* / H. J. Klimkeit // *Numen – Jun.*, 1990. – Vol. 37. – Fasc. 1. – P. 53–69.
79. Kovalev, R. K. *Creating ‘Khazar Identity’ through Coins: The ‘Special Issue’ of Dirhams of 837/38* / R. K. Kovalev // *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*. – Michigan, 2005. – P. 220–253.
80. Lewis, B. *The Regnal Titles of the First Abbasid Chalifs* / B. Lewis // *Dr. Zahir Husain Presentation Volume*. – New Delhi, 1968. – P. 13–22.
81. Ludwig, D. *Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*. PhD. Dissertation / D. Ludwig. – Münster, 1982.
82. Marquart, J. *Osteuropäische und ostasiatische Streizüge. Ethnologische und historisch-Topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10 Jahrhunderts (ca. 840–940)* / J. Marquart. – Leipzig, 1903.
83. Marquart, J. *Guwaini’s Bericht über die Bekehrung der Uiguren* // *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* / J. Marquart. – Berlin, 1912. – Erster Halbband. – S. 486–504.
84. Olsson, J. T. *Coup d’état, Coronation and Conversion: Some Reflections on the Adoption of Judaism by the Khazar Khaganate* / J. T. Olsson // *Journal of the Royal Asiatic Society*. – Oct. 2013. – Vol. 23. – Issue 04. – P. 495–526.
85. Pines, Sh. *A Moslem text concerning the Conversion of the Khazars to Judaism* / Sh. Pines // *The Journal of Jewish Studies*. – 1962. – № 13. – P. 45–55.
86. Polak, A. N. *Chazaria. Dzieje Królestwa Żydowskiego w Europie* / A. N. Polak. – Przemyśl, 2016.
87. Porcio, T. *The Turkic peoples of Central Asia and Buddhism* / T. Porcio // *Mongolica Pragensia* ’15. *Ethnolinguistics, Sociolinguistics, Religion and Culture*. – 2015. – Vol. 8. – №. 2. – P. 15–42.
88. Pritsak, O. *The Khazar Kingdom’s Conversion to Judaism* / O. Pritsak // *Harvard Ukrainian Studies*. – September 1978. – Vol. 2. – No. 3. – P. 261–281.
89. Pritsak, O. *Old Turkic Regnal Names in the Chinese Sources* / O. Pritsak // *Journal of Turkish studies*. – 1985. – № 9. – P. 205–211.
90. Rispling, G. *A list of coin finds relevant to the study of early Islamic-types imitations* / G. Rispling // *Russian history*. – 2001. – Vol. 28. – № 1/4. – P. 325–339.
91. Schechter, S. *An Unknown Khazar Document* / S. Schlechter // *The Jewish Quarterly Review*. – Oct. 1912. – Vol. 3. – No. 2. – P. 181–219.
92. Shapira, D. *Judaization of Central Asian Traditions as Reflected in the So-Called Jewish-Khazar Correspondence, with Two Excurses: A. Judah Halevy’s Quotations; B. Eldād ha-Dānī (Judaeo-Turkica VI) with An Addendum* / D. Shapira // *Хазары. – Иерусалим; М., 2005. – С. 503–521.*
93. Shepard, J. *The Khazars’ Formal Adoption of Judaism and Byzantium’s Northern Policy* / J. Shepard // *Oxford Slavonic Papers, New Series*. – 1998 – Vol. 31. – P. 11–34.
94. Stampfer, Sh. *Did the Khazars Convert to Judaism?* / Sh. Stampfer // *Jewish Social Studies*. – Spring/Summer 2013. – Vol. 19. – No. 3. – P. 1–72.

95. Treadgold, W. *The Byzantine Revival, 780–842* / W. Treadgold. – Stanford, 1988.

96. Validi Togan, A. Zeki. *Ibn Fadlan's Reisebericht. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* / A. Zeki Validi Togan. – Vol. XXIV. – № 3. – Leipzig, 1939.

97. Vernadsky, G. *Byzantium and Southern Russia I. The Eparchy of Gothia; II. The Date of the Conversion of the Khazars to Judaism* / G. Vernadsky // *Byzantion. International Journal of Byzantine Studies*. – 1940–1941. – Vol. 15. – P. 67–86.

98. Wise, M. O. *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents* / M. O. Wise. – New Haven; London, 2015.

99. Zaman, M. Q. *Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the Abbasid Caliphs Al-Mansur and Al-Mahdi* / M. Q. Zaman // *Islamic Studies*. – Autumn 1990. – Vol. 29. – № 3. – P. 251–275.

100. Zhivkov, B. *Khazaria in the Ninth and Tenth Centuries* / B. Zhivkov. – Leiden; Boston, 2015.

101. Zuckerman, C. *On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor. A Study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo* / C. Zuckerman // *Revue des études byzantines*. – 1995. – Vol. 53. – № 1. – P. 237–270.

102. Zuckerman, C. *Two notes on the early history of the thema on Cherson* / C. Zuckerman // *Byzantine and Modern Greek Studies*. — 1997. – Vol. 21. – P. 210–222.

103. Մաղաբիա արք. Օրմանյան, Ծիսական բարան, Անթիլիաս, 1979. – Махакя архиеп. Орманян. Цисакан бараран (Ритуальный словарь) / Махакя Орманян. – Антилиас, 1979.

104. Շնորհք արք. Գալուստեան, Տաղաւար տօներ, Թեհրան, 2009. – Шнорк, архиеп. Галустян. Тахавар тонер (Праздники шатров) / Шнорк Галустян. – Тегеран, 2009.