

DOI: 10.46698/VNC.2020.43.59.001

А.А. ТУАЛЛАГОВ,
СОИГСИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

АЛАНЫ И ИУДАИЗМ

В.И. Абаев справедливо отмечал, что «наличие древнееврейских слов в осетинском представляет значительный исторический интерес». Заимствование древнееврейской лексики объяснялось вероятными ранними контактами «скифо-сарматского населения» с еврейской диаспорой Боспорского царства или, с большей вероятностью, в последующий период истории Хазарского каганата, где иудаизм стал государственной религией, в том числе, частично и у алан [АБАЕВ 1949: 331]. Данное решение основывалось изначально на двух примерах.

Первый был представлен в лице осетинского кусарт/косарт — «заколотое животное», кусæрттаг/косæрттаг — «животное для заклятия», кусарт кæнын/косарт кæнун — «закалывать животное согласно ритуалу», возводимого к иранскому *kaušaθga < *kauš — «закалывать», «убивать». Но, учитывая именно ритуальность обозначаемого действия, которое не подразумевает иранское *kauš, и наличие осетинского æргæвст/æвгарст — «зарезанный», «убитый», полагалась контаминация, через хазарское посредничество, с еврейским kāšer, košer — «ритуально дозволенное мясо». Нарашение конечного -г предположительно относилось к особенностям хазарского языка [АБАЕВ 1947: 53–54; 1949: 36, 331–332; 1958: 603; 1959: 147]. Заимствование, через хазарское посредничество, усматривали и в осетинском кæдзус/кæдзос — «чистый», «безгрешный», «невинный», «святой», возводя его к еврейскому qādōš — «святой» [АБАЕВ 1949: 331; 1958: 575]. Таким образом, предположение о «боспорском этапе» контактов из рассмотрения исключалось.

Одним из возможных вариантов происхождения осетинского тылиф (тылив)/тиллеф — «увиливание», в случае допуска исходного значения «уклоняться, брезгая чем-либо», предлагается считать еврейское *t^ogēpha — «ритуально недозволенная пища» [АБАЕВ 1979: 329–330]. Учитывая отсутствие удовлетворительной иранской этимологии для осетинского

фос/фонс — «скот», «имущество», «добыча» [АБАЕВ 1958: 478–479], не исключалась возможность его семитского происхождения: лив. a-funas — «бык» [АБАЕВ 1995: 13]. Данный пример в осетинском выходит за границы культово-ритуальной лексики.

Еще одна, видимо, очень редкая лексема (ирон.) хуымилаг — «ритуальное приношение» (обычно съестным) предположительно связывается с отзвуком иудаизма — пасхальные опресноки. Ее сближают с грузинской лексемой [АБАЕВ 1989: 263], что не позволяет связывать происхождение непосредственно с древнееврейской лексикой. Отдельные исследователи полагали соответствующее происхождение и некоторых других осетинских лексем [ШАПИРА 2007: 35–36], что нуждается в оценке специалистов.

Касаясь вопроса о соответствующей лексике в осетинском языке, следует отметить, что полагаемые заимствования или контаминации в лице кусарт/косарт и кæдзус/кæдзос относятся к культовой и ритуальной сфере. Данное положение позволяет обратиться к части данных осетинской этнографии. Некоторые исследователи уже указывали на отдельные параллели между образом и применением соли в библейских текстах и в осетинских традиционных ритуалах. Вполне обоснованно было, в частности, обращено внимание на обряд посвящения умершему еды и одежды (хæлар), когда посвящающий обращался с речью к покойному, затем острым ножом дотрагивался до каждого угощения и слегка осаливал еду. Также указывалось на осетинскую традицию ставить первой на стол соль, поскольку полагается, что только осолоненной еда будет воспринята Великим Господом, ангелами и горными духами [ГАБISOVA 2015: 220–221].

Данные наблюдения не получили своего более подробного рассмотрения, которое уже было приведено [ТУАЛЛАГОВ 2008: 24; 2008а: 85–86; 2010: 3; 2011: 262–263]. Ритуальное прикосновение ножом к посвящаемым покойному предметам сопоставимо, например, с археологической фиксацией положения вместе с мясной пищей в сарматских и аланских погребениях железных ножей, включая территории вне даже гипотетически возможного контакта с иудаизмом. Следовательно, данный элемент ритуала имеет давнее оригинальное происхождение. Его сочетание с посыпанием еды солью может указывать на становление такого сочетания на каком-то последующем этапе.

Применение соли в осетинской традиции было шире приведенных примеров. Так, в обряде посвящения коня покойному бæхфæлдисæн/бæхфæлдесæн, восходящем, как минимум, к той же аланской эпохе, посвящаемому коню давали уложенный в мешок ячмень, пересыпанный солью [ЕФЕМИАШВИЛИ 1867: 27]. Соль также дается перед заклинанием жертвенному

быку. В свете указанных ритуальных элементов следует отметить, что перед иудейскими храмами специально помещали кучи соли, которой посыпались приносившиеся в жертву животные, чтобы предохранить их от быстрой порчи в условиях жаркого климата. Отсюда происходит и известное выражение «соль земли». Вполне понятными в таком свете становятся осетинские представления о том, что именно подсоленная пища угодна Богу и другим небесным силам.

При жертвоприношении животного, отрезав голову, ее прикладывали к огню, затем вновь на небольшое время приставляли к шее. Частицу мяса, отрезанного с горла, бросали в огонь. Как отметили исследователи, данные действия свидетельствуют о том, что раньше жертвенное животное сжигали [Алборов Д. 53: 88]. Действительно, в далеком прошлом у осетин существовал и такой вид жертвоприношения быка как его полное сжигание [Баракова 1938: 26]. Он напоминает об одном из четырех видов иудейского жертвоприношения — жертва всеожжения на специальном жертвеннике (Лев. I; Исх. XX, 24; XXVIX, 38; Чис. XXVIII, 11, 16, 29).

Но в данной связи, видимо, следует привести и следующие наблюдения: «В пользу версии о совершении жертвоприношений и ритуальном сожжении животных в храмах Хазарии именно в раннехристианский период свидетельствует следующее: — документально зафиксирован обряд жертвоприношения перед строительством храма, допускаемый для хазарской знати албанскими миссионерами в Хазарии; — кости жертвенных животных обнаружены под престолами Верхне-Чирюртовских храмов; — документально зафиксирован существующий у хазар дохристианский обычай сжигать жертвенных животных; — в храмах не обнаружены следы пожаров, что свидетельствует о культовом характере церемонии сжигания... Косвенным подтверждением существования обряда сжигания животных в храме в раннехристианский период является факт изначального отсутствия перекрытий» [Пищулина 2007: 22].

Из числа жертвенных животных у осетин исключена свинья, хотя ее мясо свободно употребляется в обычной пище. Свинья не разводится вблизи святых мест, что особенно наглядно проявляется в горной зоне. В прошлом при лечении болезненной слабости давали человеку есть свиное мясо. Считалось, что черт не любит свинину и оставляет больного. Причем, к подобной процедуре прибегали как осетины-христиане, так и осетины-мусульмане. Такое отрицательное отношение к свинине приписывалось не только злым силам, но и святым. В одной легенде рассказывалось о том, как Реком, разгневанный тем, что некая грузинская семья вела к нему жертву на веревке, в которой было всего несколько свиных волосков, превратил ее в камни [Периодическая печать... 1987: 76, 217].

По иудейским законам, свинья считается крайне нечистым животным, а ее мясо вообще не употребляется в пищу (Иез. XXVII, 12; Исх. XV, 10).

Продолжением отмечаемых параллелей могут служить и некоторые фольклорные материалы. Давно было обращено внимание на связь между именем Ахсар, героя Нартовского эпоса осетин, и именем героя пшаво-хевсурского фольклора Иахсари, что определялось для Иахсари заимствованием из аланского языка [АБАЕВ 1989: 225]. Речь идет о пшаво-хевсурском божете, появление культа которого в Восточной Грузии связывается с непосредственным участием алан в формировании некоторых местных горных обществ. Исследования позволяют полагать, что фольклорный образ нартовского героя тесно связан с образом другого героя Нартиады — Батраза, который выступает фольклорным восприимчиком древнего боже-ства, типа скифского Ареса. В традиционном осетинском пантеоне черты последнего наследует небожитель Уастырджи/Уасгерги. Он является сугубо мужским божеством, чье имя строго табуировано для женщин, называющих его лӕгты дзуар/лӕгты изӕд — «бог мужчин». Определение «лаги» прилагается и к Иахсари. Сами пшавы не разводили свиней из-за запрета Иахсари, что сопоставляется с особой нетерпимостью осетинского Уастырджи к данному животному.

Обращает на себя внимание описание ночи накануне праздника Пасхи (суфахӕрӕн ахсӕв — «ночь едения суфа»), праздновавшейся осетинами. По первому комментарию, пирожок для детей суфа является родом еврейской мацы, посыпанной солью, а его название связывается с осет. сыф/сифӕ — «лист» [Периодическая печать... 1987: 71]. Заметим, что в дигорском диалекте осетинского языка суфа — «плохой, непитательный корм» [ТАКАЗОВ 2003: 472], что, видимо, должно скорректировать значение названия. В словаре В.Ф. Миллера предположительно представлены значения суфа — «плохой недостаточный корм», суфахӕрӕн — «время, когда мертвые едят суфа» [МИЛЛЕР 1929: 1145].

Не только название празднования, но и его составляющие сопоставляются не с христианской Пасхой, а с иудейской Песах. Конечно, дальнейшее выявление и обоснование наличия различных осетино-иудейских параллелей вполне перспективное научное направление [КЦОЕВА 2018: 28], но они потребуют скрупулезного анализа. Так, для элементов приведенного осетинского праздника нет должных оснований полагать положение продуктов под подушку, т. к. они клались у изголовья. Был ли отказ от употребления таких продуктов, также не следует из описания.

Вместе с тем, полагаемое значение для суфахӕрӕн — «время, когда мертвые едят суфа» позволяет не исключать возможность несколько иного оригинального источника представлений о суфахӕрӕн, а также возможность

их последующей контаминации с иудейским источником. Такая контаминация могла сказаться в упоминавшемся элементе посыпания солью в осетинских обрядах посвящения, который предстает и в отношении суфа. При данном допуске особо следует напомнить о лексической контаминации в лице осет. кусарт/косарт.

Сегодня представлены интересные наблюдения, раскрывающие возможные осетино-иудейские параллели в образе и культе осетинского Уацилла [ЖЦОЕВА 2019: 29–35]. Было обращено внимание [ДАРЧИЕВ 2019: 136, прим. 1] на редкое в осетинском эпосе имя дочери морского божества Дзерассы — Ацира-рæсугъд [НК 2003: 24–25, 524], которое сопоставляется с именем угаритской богини, владычицы моря, матери божественных близнецов Асирату. Под именем Ашера она, как отмечали, фигурирует и в Библии [ШИФМАН 1987: 188, прим. 117].

Видимо, особое место в изучении вероятного влияния иудаизма на культурное наследие осетин занимают фольклорные материалы. Впервые на них обратил внимание В.Ф. Миллер в своей статье «Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях». Исследователем, например, были приведены два ветхозаветных апокрифа, неизвестных Библии. Первый повествовал о смерти Моисея. Особая роль в повествовании отводилась предводителю злых духов Самаэлю. Данный апокриф сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о смерти Батраза. По мнению В.Ф. Миллера, талмудический апокриф мог попасть на Кавказ из Сирии, через Армению. Ветхозаветный апокриф о рождении умершей Софонией, женой патриарха Нира, сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о рождении умершей Дзерассой дочери Сатаны. В.Ф. Миллер привел и некоторые другие параллели между нартовскими сказаниями и ветхозаветными апокрифами [МИЛЛЕР 2008: 949–954].

Долгое время данное направление для исследований оставалось невостребованным. Но в последние годы наблюдаются показательные подвижки. Так, было обращено внимание на записанное в Дигории сказание о чудовищном Самели, прикованном к луне, которое было опубликовано В.Ф. Миллером. Согласно сказанию, с освобождением Самели связан грядущий конец света, который избегнут только принадлежащие к роду Самели. Таковыми себя считали некоторые осетинские фамилии, справлявшие ежегодно специальное празднество в благодарность за это [МИЛЛЕР 1992: 483]. Некоторые исследователи, полагая, в том числе, заимствование имени Самели от ветхозаветного имени пророка Самуила через западногрузинское посредничество, посчитали возможным усматривать в основе образа Самели образ ветхозаветного Самуила, но относя источник осетинского сказания к христианскому [САЛБИЕВ 2008: 155–156; 2012: 258–269; 2013: 147–158].

Несомненно, сказание о Самели является вариантом осетинского лунарного мифа и тесно примыкает к легендам многих кавказских народов «прометеевского цикла». Но особенности осетинского сказания и некоторые дополнительные наблюдения аргументировано позволили связать Самели с образом упоминавшегося ветхозаветного Самаэля (Саммаэль, Саммуэль, Самиэль), определив предание о Самели как результат контаминации осетинского «прометеевского» мифа с иудейскими представлениями о Самаэле. Включение иудейских демонологических мотивов в осетинский миф о прикованном чудовище относят к VIII–IX вв., когда часть северокавказских алан под влиянием Хазарского каганата якобы исповедовала иудаизм [Дарчиев 2014: 46–49]. Заметим, что мотив освобождения в легенде о Самели и благодарности за будущее спасение некоторых осетинских фамилий может быть сопоставлен с приготовлением на специальное празднество, отличающееся особой ограниченностью от других празднеств, простых пшеничных лепешек, что напоминает о празднике опресноков в память об освобождении евреев из египетского плена и в знак особой чистоты народа от египетского рабства.

Продолжением намеченной линии взаимодействия в сфере эсхатологических представлений является сопоставление осетинского мифа о чудовищном Руймоне, одним из важных признаков которого является слепота, с иудейскими представлениями о морском чудовище Левиафане (Танинивер), порой отождествлявшимся с Саммаэлем. По аргументированному заключению исследователей, в мифе о Руймоне мы имеем дело с вариантом основного индоевропейского мифа, осложненного включением в него элементов иудейских представлений о Левиафане, испытавшим на себе и влияние зороастризма [Дарчиев 2015: 57–61; 2015а: 70–73; 2017: 268–277].

Заметим, что аллегорическое использование названия «левиофан» для обозначения египетского фараона (Псал. LXXIII, 14) может быть соотнесено с выше приведенным наблюдением о праздновании потомков рода Самели. Полагается, что наблюдалось и заимствование из иудейских эсхатологических представлений о судьбе души после смерти человека в осетинские представления [Дарчиев 2016: 262–268].

Видимо, следует особо отметить, что рассматриваемые варианты сказаний о Руймоне [Миллер 1992: 479–480; Дигорские сказания... 1902: 60–61, 132; 2008: 422–423, 494; Гарданты 1893–1924: 43–46], как и сказание о Самели, а также представления о посмертной судьбе человеческой души [Миллер 1992: 479] происходят из Дигории. Возможно, справедливо отмечаемые сходства осетинских мифов и представлений с иудейскими представлениями как отражение этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе в период раннего средневековья, точнее периода Хазарского

каганата, может указывать на особое значение таких отношений для западной части Алании. Она являлась политическим центром всей Алании и, соответственно, наиболее активно включенной в межгосударственные отношения.

Воспоминания об истории отношений алан с Хазарией, по мнению специалистов, проявляются и в других отдельных осетинских лексемах. Также интересно, что название хазаров сохранилось в осетинском языке как хъазайраг — «раб», «невольник», «холоп», «крепостной». Оно могло означать как «происходящий из Хазарии», «купленный в Хазарии», что отражало бы известные торговые мероприятия в Хазарии, так и превращение хазар в добычу их более сильными соседями после падения могущества Хазарского каганата [АБАЕВ 1968: 216–217; 1973: 272–273; 1986: 25; 1995а: 613–615].

Другим производным от названия исторических хазар является хъазар — «дорогой», «недешевый», «ценный», «продавец по высокой цене». Данная лексема более свойственна дигорскому диалекту осетинского языка, редко употребляясь в таком значении в иронском диалекте. Полагают, что в осетинском языке слово появилось через посредничество адыгских народов, у которых къӀзэр/къӀзэр — «продающий по высокой цене», дорого запрашивающий за свои товары и неуступчивый в цене», «торгаш», «скупой», «скряга». Поводом к соответствующему развитию в восприятии названия хазар могла послужить активная торговая деятельность в Хазарии [АБАЕВ 1968: 217–218; 1977: 274–275; 1995а: 615–617; 1968: 216–218; ШАГИРОВ 1977: 222–223]. Учитывая, что сами хазары никак не проявляли себя как торговцы, рискнем предположить, что под такими торговцами подразумевались еврейские купцы, действительно, игравшие очень заметную роль не только в торговле Хазарии, но и в ее религиозно-государственных связях. Предлагавшееся иное решение [МАЛАХОВ 2015: 192–194], как представляется, следует отклонить.

Были также предприняты попытки выделения хазарско-иудейского наследия в традиционной культуре карачаевцев [КАРАКЕТОВ 1997: 103–110; 2001: 57–58, 60; АЛИКБЕРОВ 2010: 53]. Если в целом и принимать предложенные сопоставления, то обращает на себя внимание тот факт, что они полностью идут мимо полагаемых иудейских реликтов в осетинской традиции. Следовательно, в отношении данного наследия карачаевцев следует признать его зависимость от истории их тюркоязычных предков, тем более, что роль «аланского субстрата» в формировании современных карачаевцев, видимо, заметно уступала его роли в формировании части балкарцев, родственных карачаевцам. Положение о том, что часть тюркоязычного населения, включая, например, и обитавшего в Крыму, исповедовало иудаизм,

сомнений не вызывает, имея многочисленные письменные и археологические подтверждения.

Однако попытки в ходе выявления соответствующих элементов в культурном наследии карачаевцев представить алан изначально тюркоязычным народом, вплоть до выдумки самоназвания карачаевцев «аланлы» («аланы»), объявление «белых гуннов» (их конкретная этническая принадлежность, бесспорно, подразумевающая иранскую подоснову, и отношение к историческим гуннам до сих пор остаются не до конца ясными для исследователей. — А.Т.) создателями Нартовского эпоса, искусственное определение «древнекарачаевского общества» «хонскими алано-каварами» [КАРАКЕТОВ 1997: 103–110], представляют не только преднамеренное искажение научных знаний, но и являются научно бесперспективными, отражая субъективные устремления части представителей современных тюркоязычных народов. Также нет никаких оснований утверждать «... принятие иудаизма не только верхушкой хазарско-аланского общества в конце VIII в., но и значительной частью населения Хазарского каганата и входившей в его состав Аланской государственности» [КАРАКЕТОВ 1997: 106; БИТТИРОВА 2016: 24].

Представленные наблюдения из области осетинской лексики и фольклорно-этнографического наследия в контексте алана-иудейских контактов требуют непосредственного обращения к соответствующим историческим данным. Тем более, что, как справедливо замечено исследователями, «чисто лингвистические гипотезы не могут абстрактно заменить исторические доводы» [Ньоли 2002: 30, сн. 66]. С другой стороны, также справедливо отмечалось, что проблема иудаизма в истории алан не имела своего конкретного изучения [ЧИПИРОВА 1993: 143].

Не исключено, что первое знакомство сармато-аланского населения с иудаизмом произошло достаточно рано, что было связано с появлением иудейских общин на Боспоре, вероятно, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Возможно, отдельные представители такого населения со временем также принимали иудаизм. В начале нашей эры в Боспорском царстве появились первые еврейские общины [Айбабин 1999: 45–46]. Исследователи отмечали в надгробной надписи IV в. из Фанагории (Азиатский Боспор, Тамань) «сарматское» имя Балакос, вырезанное еврейским письмом в греческой форме, что трактуется как наличие прозелитов из числа местных варварских племен среди иудеев позднеантичного-раннесредневекового периода [Даньшин 1993: 66; КАШОВСКАЯ 2011: 206]. Сама традиция установки надгробий возникла под влиянием местной греческой традиции. Другие исследователи, полагая, что, скорее, речь идет о прозелите — эллинизированном сармате, принявшем иудаизм,

не отрицают возможности того, что умерший был евреем, принявшим местное сарматское имя [ПЕТРУХИН, РАЕВСКИЙ 2004: 128].

Кроме того, исследователи отмечают наличие более 30 иудейских надгробий с вырезанными на них, в основном, на оборотной стороне стел, тамгообразными знаками сармато-аланских типов I–IV вв. н. э. [КАШОВСКАЯ 2011: 208–210]. Указывается, что фанагорийская община пережила эпоху Великого переселения народов и сохранилась в период хазарского господства в Северном Причерноморье. Этнокультурное взаимодействие иудейской общины с «варварским» населением имело давние дохазарские традиции [ПЕТРУХИН 1997: 202–203]. Учитывая сложность определения источника контактов хазар с еврейскими общинами и отмечая, например, иудейские центры в Закавказье (Мцхета), особо указывается именно на городские центры Боспора и других частей Крыма [ПЕТРУХИН, РАЕВСКИЙ 2004: 219–220]. Однако следует отметить, что появление, например, в ожерелье в сарматском погребении первой половины I в. н. э. серделиковой печатки-скарабеоида с иудейской надписью, может свидетельствовать о неких контактах с иудейскими общинами или их отдельными представителями [БАЛХВАНЦЕВ, МИМОХОД, УСПЕНСКИЙ 2017: 155–158], но не о принятии иудаизма сарматами.

На караимском кладбище Чуфут-Кале (Крым) среди других еврейских надгробий было и надгробие с надписью, датируемой 706 г., некоего Моисея Алани, сына Иосифа Алани. По мнению исследователей, оба упоминаемых в надписи лица были аланскими евреями, выходцами из страны алан на Кавказе, проживавшими в Крыму [ХВОЛЬСОН 1866: 176; *Corpus inscriptionum Hebraicarum...* 1882: 361–361; ЧОРЕФ 1985: 73; КУЗНЕЦОВ 1978: 25; 1984: 114; 1992: 166]. Другие исследователи допускали возможность и иной интерпретации — Иосиф и Моисей были не выходцами с Кавказа, а первыми еврейским поселенцами в Чуфут-Кале, а «их фамилия отражает их этническое окружение в Чуфут-Кале» [КУЗНЕЦОВ 1984: 82; 1992: 135–136]. Отмечалось, что и позднее у крымских караимов фиксируются фамильные антропонимы Алан, Алани, Аланбий, что может указывать на «племенное происхождение» фамилии Алан [ПОЛКАНОВ 1995: 135, 138, 141; БУБЕНОК 2004а: 203; 2017: 30, сн. 2].

В целом, распространение иудаизма на Северном Кавказе имело свою давнюю историю. Впервые, по мнению исследователей, евреи появились на Кавказе в правление армянского царя Тиграна II Великого (95–55 гг. до н. э.), который вывел их из Палестины. Персидский правитель Шапур II (309–379 гг.) после своего опустошительного похода в Армению периода армяно-персидской войны 359–367/368 гг., вывел в Табаристан (Персия) десятки тысяч этих еврейских колонистов.

В 527 г. персидский правитель Кавад I развернул преследование маздакитов. Его сын Хосров I Ануширван (531–579 гг.) в первый год своего правления жестоко подавил маздакитское движение, в котором участвовали персы и евреи. Одновременно персидский правитель усиливал укрепления на границе своего государства на Северном Кавказе. Особое место в оборонительной системе здесь играли укрепления Дербента, в связи с чем также проводилась переселенческая политика, включавшая в себя и переселение побежденных маздакитов.

Данная переселенческая политика обусловила массовое появление на Северо-Восточном Кавказе персидского и еврейского населения, которое использовалось при охране и строительстве оборонительных сооружений. В сам Дербент было переселено тогда 3 000 семьи. Таким образом, регион был надежно закреплен за Персией. Еврейское население было распределено от Табасарана до Апшерона и небольшими группами в албанских городах к югу от Куры.

С набегом савилов в 540 г. и хазар в 589 г. могло быть связано появление в Хазарии первых иудейских общин из числа угнанного населения. В 620-е гг. Дербент попадает под власть хазар, с чем и связывается начало проникновения иудаизма в Хазарию. Кроме того, приток евреев в Хазарию в 620-е гг. шел и из Византии, в которой началось в 628–629 гг. их преследование при императоре Ираклии (610–641 гг.) за их расправы над греками во время персидской оккупации Сирии и Египта. С особой строгостью преследования евреев возобновились в 723 г. при императоре Льве II Исавре (717–741 гг.) за их сотрудничество с арабами при вторжении тех в Малую Азию. Полагают, что симбиоз евреев создал благоприятные условия для переселений из Византии, открыв длительный процесс ассимиляции евреев с местным населением, что способствовало распространению среди кавказцев иудейских религиозных верований.

Исследователи отмечают, что переселение евреев произошло в тот период, когда раббанитская (раввинистская) традиция не успела окрепнуть, что объясняет отклонения в иудейской традиции Хазарии: отсутствие традиционной замкнутости, смешанные браки, совместная с иноверцами трапеза и т. п. Принятие раббанитской традиции в Хазарии связывают с последующей реформой при Обадии. Грамотные евреи могли занимать заметные позиции при дворах кагана и хазарской знати. Они составили известную часть городского населения Хазарии, вели транзитную торговлю, что отвечало экономическим интересам Хазарии и способствовало развитию ее международных связей [Артамонов 1962: 264–265; Семёнов 1997: 6–26; Чекин 1999: 207–208; Абдулпатахова 2008: 13–17; Казиханова, Абдулпатахова 2006: 27–29; 2013: 120–122).

Была представлена и несколько иная версия появления иудейских общин в Хазарии [Толстов 1946: 96–106].

Кембриджский документ содержит сведения о бегстве евреев в Хазарию из Армении или через Армению из-за их преследования идолопоклонниками. Они были там хорошо приняты, т. к. прежние беглецы иудеи вступали в браки с хазарами, еще исповедовавшими свою традиционную религию и не имевшие царя, участвовали в их военных предприятиях и практически слились в один народ, хотя хазары тогда стали соблюдать только обычай обрезания, а часть хазар чтит субботу. После официального принятия иудаизма в Хазарию стали прибывать иудеи из Багдада, Хорасана и Византии [Голь, Прицак 1997: 129–131].

В источниках представлены различные сведения о принятии иудаизма в Хазарии [Горянов 1945: 263–264, 269, 274; Артамонов 1962: 266–274; Новосельцев 1990: 148–154; Golden 2007: 123–162; Бубенок, Хамрай 2012: 52–57 и др.]. По сообщению ал-Масуди, царь хазар принял иудаизм во время правления халифа Харуна ар-Рашида (786–809 гг.), что привело к заметной миграции в Хазарию иудеев из разных мусульманских стран и Византии. Новая волна была связана с принуждением в 943/944 г., по приказу византийского императора Романа I Лекопина (919–944 гг.), иудеев империи переходить в христианство. Иудеи бегут в Хазарию. Сведения, со ссылкой на Ибн ал-Асира, повторяет Шамс ад-Дин Димашки, но объединяет события в одно действие, совмещая времена правления Харуна ар-Рашида и Романа I Лекопина.

По Шамс ад-Дину Димашки, в стране хазар они «нашли умных и благочестивых людей, объявили им свою веру, и те признали ее наиболее правильной, присоединились к ней, оставались [в этой вере] некоторое время». С указанными двумя волнами переселения иудеев связывают два соответствующих периода иудизации Хазарии [Заходер 1962: 150–152], которые, по мнению других исследователей, составляли уже второй и третий этапы иудизации [Казиханова, Абдулпатахова 2006: 29; Абдулпатахова 2008: 15]. Принятие иудаизма хазарами связывают с территорией современного Дагестана, где находился первоначальный центр их страны [Артамонов 1962: 273]. Исследователи полагают, что официальное принятие хазарскими правителями иудаизма было результатом миссионерской деятельности евреев-радонитов, купцов, представлявших трансконтинентальную торговую еврейскую корпорацию Радония (ар-разаниййа, ар-раданиййа, ар-радханиййа, ар-рахданиййа), название которой обычно этимологизируют с перс. «знающие дорогу» [Pritsak 1978: 280–281], хотя существуют и иные решения [Асадов 2012: 165]. Не отрицая особой важности такой деятельности, указывалось и на другие причины превращения

иудаизма в государственную религию Хазарии [Новосельцев 2001: 65–66, 68–69].

Надо иметь в виду, что среди самих хазар иудаизм получил достаточно ограниченное распространение. Его приняли каган и его окружение, часть хазарской знати, что обеспечило иудаизму государственный статус. Миссионерское посещение Кириллом (Константином) в 860–861 г. Хазарии не имело особого успеха, и лишь также ограниченное число хазар приняло христианство. Некоторое число хазар исповедовало и ислам.

Кратковременное принятие правителем Хазарии ислама в 737 г. не имело особых последствий. Некоторые исследователи даже полагали, что изначально далее обещания принять ислам дело не пошло [Новосельцев 1990: 148] или вообще отрицали достоверность подобных сообщений [Калинина 2009: 195, сн. 50]. Исламизация Хазарии через Хорезм последовала только, согласно источникам, в 868 г. или 965 г., что сопоставляется со сведениями ал-Масуди о появлении в Хазарии хорезмийских ал-арсийа, составивших гвардию кагана. Но исламизация также не была всеобщей [Заходер 1962: 153–157]. Показательно, что оба события с принятием ислама в Хазарии были связаны с вынужденными обстоятельствами, когда хазары терпели поражения от внешних врагов.

Именно в связи с принятием иудаизма верхушкой хазарского общества появляются сведения об отношении к данной религии алан. В Кембриджском документе X в. (документ Шехтера) сообщалось, что после принятия иудаизма правитель Хазарии стал первым ее царем под именем Савриил (Сабриэль) и заключил мир с царем алан, т. к. царство того было сильнее всех из окружающих народов. Хазары опасались, что в случае нападения на них других народов аланский правитель мог к ним присоединиться.

В правление хазарского царя Вениамина многие народы, подстрекаемые византийским императором, выступили против хазар. «Только царь алан был подмогою для хазар, так как часть их (тоже) соблюдала иудейский закон» («Только царь алан поддержал [народ казар, так как] часть их соблюдала Закон евреев»). Царь алан пошел на земли этих царей и нанес им сокрушительное поражение [Коковцов 1913: 11; 1932: 116; Голь, Прицак: 131–132, 140–141; Алемань 2003: 433–434). Обычно данные события датируют до 912 г., полагая и вторую половину IX в. Заметим, что заключение первоначального союза между Хазарией и Аланией не определяется сближением по иудейской линии, что указывает на отсутствие иудаизма среди собственно алан, как минимум, вплоть до периода официального принятия иудаизма на государственном уровне в Хазарии.

Указание на то, что часть алан исповедовала иудаизм [Лавров 1969: 74] сопоставляется со сведениями Вениамина Тудельского (Бениамин бен Иона

из Тудела), описавшего свое путешествие 1160–1173 гг. В них он упоминает раввина Даниэля бен Хасдая, экзиларха всего Израиля, который был главой над всеми иудейскими общинами, включая евреев, находившихся в стране Алания, жители которой называются аланами [Три еврейских путешественника... 1881: 80–81; АЛЕМАНЬ 2003: 430–431; ШАПИРА 2010: 170]. Отмечается, что, если свидетельство об аланах («некоторые из них соблюдали иудейский закон») верно, то оно объясняется хазарским влиянием. Но такое положение не помешало впоследствии аланам напасть на хазар — своих единоверцев. Полагают, что обращение алан в иудаизм, вероятнее всего, было поверхностным и вызванным обстоятельствами [АЛЕМАНЬ 2003: 438–439]. Под нападением алан на хазар подразумевается выступление 932 г. Оно было инспирировано Византией, но закончилось поражением, когда по требованию хазар аланы изгнали из своей страны христианских священников, присланных Византией.

Не все указанные положения представляются убедительными. Прежде всего, в Кембриджском документе мы имеем дело с конъектурой, которая лишь толкуется современными комментаторами как принятие иудаизма аланами. Но другие специалисты справедливо указывают, что источники свидетельствуют о распространении у алан христианства, но не о влиянии иудаизма. Поэтому заключение автора письма могло исходить из традиционных матримониальных связей между каганом и аланским правителем [Древняя Русь... 2009: 181, прим. 27].

Сведения Бениамина Тудельского не говорят о принятии иудаизма самими аланами. Вполне вероятно, что речь идет об иудеях, возможно, и об этнических евреях, находившихся в Алании, но не о самих аланах. Довестись сведениям Кембриджского документа сложно, учитывая его соответствующую тенденциозность и отсутствие в других источниках сведений об аланах-иудеях. Кроме того, к 932 г. Алания уже официально приняла христианство. Следует учитывать и отсутствие у Бениамина Тудельского аутентичных сведений о Кавказе [КУПОВЕЦКИЙ 2009: 62] и следование им некоторым литературным мифологемам [РАШКОВСКИЙ 2015: 58–60]. Нет никаких оснований усматривать за сведениями Кембриджского документа положение, что «аланский племенной союз действительно был одним из «четырёх подразделений» хазар [АЛИКБЕРОВ 2010: 48].

Выступление Алании происходило на фоне обострения отношений между Византией и Хазарией в религиозном плане. В Византии Роман I Лекопин начал гонения на иудеев, что вызвало ответные гонения на христиан в Хазарии [ГОЛЬ, ПРИЦАК 1997: 132]. Требование победившей Хазарии изгнать христианский клир из Алании предъявлено именно в русле данного конфликта. Таким образом, Алания, если и выступала, то не

против своих единоверцев иудеев, а на стороне своих, уже официальных единоверцев — христиан. Но для самих алан их выступление могло преследовать и собственные политические цели — полное прекращение любой формы зависимости от Хазарии.

Исследователи заметили, что сам Кембриджский документ не дает веских оснований считать, что именно аланский царь придерживался иудаизма. Иудейским могло быть его окружение — аланские аристократы и купцы. Расположение Алании на транзитных торговых путях признается возможной причиной сближения определенных слоев аланского общества с купцами-евреями, что и привело к прозелитизму среди части алан. Фраза Кембриджского документа, относимая к аланскому царю, что «[он искал] его помощи, когда гонение обрушилось во время дней Романа злодея» [Голь, Прицак 1997: 141], трактуется как появление разногласий между аланским царем и Романом I Лекопином, т. к. в его окружении оставались иудеи [Бубенок 2004: 8; 2011: 136–139]. Обобщенно полагается возможность принятия иудаизма царем и аристократией Алании [Бубенок 2005: 134, 136; 2012: 195–196], какой-то частью правящей аланской элиты [Тменов, Бесолова, Гонобоблев 2000: 42; Михайлов 2008: 255–256].

Другие исследователи полностью отрицают наличие собственно аланских купцов и полагают, что купцами в Алании были евреи-иудеи, которые и подразумевались в «аланах», исповедовавших иудаизм в «Кембриджском документе». С таким положением связываются находки вещей с иудейскими надписями в аланских могильниках, объясняемые не торговыми отношениями Хазарии и Византии, а южной малоазийской торговлей Алании, обеспечивавшей нужды еврейского населения, в первую очередь, и занимавшегося торговлей [Цокур 2006: 266–267; Малахов 2015: 252–253]. Исследователи справедливо отмечали, что собственно иудейские древности на Северном Кавказе, как хазарского, так и дохазарского времени пока не обнаружены. Курьезной, к примеру, представляется попытка [Нефедов 2010: 76–77] рассматривать шестиконечную звезду на аланских зеркалах как «звезду Давида» и толковать как признак присутствия в Хазарии еврейских ремесленников [Афанасьев 2001: 43; Петрухин, Флёров 2010: 153–154].

Находка, например, бутылочки пилигримов с рельефной еврейской надписью из раннесредневекового могильника Мошечая Балка не связана с проникновением иудаизма. Погребальный обряд, как и тип погребальных сооружений могильника, традиционен для данного региона. Вещь попала на Кубань среди прочих товаров Шелкового пути, а ее попадание в «языческое» погребение указывает на ее восприятие местным населением не как культовой. Наличие же среди находок в погребениях Мошечой Балки

предметов христианского культа характеризует вместе с тем этническую и синкретическую конфессиональную ситуацию на торговых путях Хазарии. Впрочем, вопрос с данной категорией импорта другие исследователи оставляют открытым [Иерусалимская 2012: 353–354].

Находка перстня местного производства с изображением семисвечника из катакомбы № 38 Дмитриевского могильника, как и некоторые другие находки, включая отмеченные выше, указывает на начало внедрения в местную культуру иудейской религиозной символики [Афанасьев 2001: 46]. Другие исследователи не видят в находке иудейский символ, полностью отрицая какую-либо причастность местного населения к иудаизму [Петрухин, Флёров 2010: 151–153]. Иудейские общины явно существовали на Тамани [Устаева, Журавлев 2010: 79, 85, 88, рис. 43].

Следует согласиться, что даже в Кембриджском документе не указывается на исповедование аланским царем иудаизма. Нет ни одного источника, который бы указывал на распространение иудаизма среди членов правящей династии или другой аланской аристократии. Поэтому полагаемый круг «аланских» прозелитов и условия принятия ими иудаизма также остаются без окончательного определения. Собственно, остается и проблема самого прозелитизма в Алании в период становления в Хазарии раббанистской традиции. Заметим, что Кембриджский документ особо говорит о вступлении хазар в браки с еврейками, что обеспечивает соответствующее этническое начало по материнской линии, т. е. открывает путь к иудаизму.

Мы знаем, что аланский правитель принял христианство в 914/915 г. После поражения от хазар после 932 г. показательным выглядит на фоне требования победителей изгнать из Алании христианский клир отсутствие требования отречения от христианства аланского правителя. Речь идет не о некоей переориентации аланских правителей на иудейскую Хазарию [Новикова, Кадиева 2016: 287], а о вынужденном подчинении в результате военного поражения. Заявление, что часть алан приняла иудаизм после 932 г. [Brook 2006: 257], также не имеет никакого основания. Кроме того, сложно себе представить, что византийские миссионеры и патриарх Николай Мистик, пристально следивший и непосредственно руководивший миссией по христианизации алан, не узнали бы, что прежде аланские правители, знать и т. д. исповедовали иудаизм. Но в тех же хорошо известных письмах патриарха нет и намека на такое положение.

Уже к середине X в., судя по свидетельству Константина Багрянородного, аланский правитель, продолжающий исповедовать христианство, ведет себя независимо и враждебно по отношению к Хазарии [Алемань 2003: 240]. О могуществе и фактической независимости аланского правителя в это же время свидетельствует ал-Масуди [Алемань 2003: 348]. Противоречит

такому положению заявление в пространной редакции письма хазарского правителя Иосифа, вероятно, XIII в., что все аланы до границ Абхазии платят ему дань [Письмо Иосифа 2006: 668]. Явная интерполяция этих сведений [Кулаковский 2000: 134, сн. 8] справедливо позволила отрицать их достоверность [Новосельцев 1990: 156, прим. 89], что, в целом, усиливает сомнения к информации иудейских источников и в вопросе об иудаизме у алан.

Ибн Руста отмечал, что царь алан — христианин в сердце. Ал-Масуди, указывал, что до принятия христианства аланский царь исповедовал традиционную религию. Абу ал-Кассим подтверждал данные сведения. Здесь следует уточниться. Ал-Масуди сообщал, что цари алан прежде были язычниками (*ġāhilīyah* — «те, которые ошибаются»). После принятия ислама при Аббасидах они приняли христианскую веру. Но после 932 г. отреклись от нее и изгнали из своей страны присланных византийским царем епископов и священников [Mасoudi M DCCC LXIII: 42–43; Алемань 2003: 347].

Данное сообщение указывает, что ни аланы, ни их правители не были прежде иудеями, т. к. иудеи и христиане были в глазах мусульман «людьми Писания». Поэтому их прежнее состояние как «тех, которые ошибаются» в сопоставлении с христианством противопоставляет их и иудаизму. Как и в случае со свидетельствами христианских источников, сложно себе представить, что мусульманские источники не сообщили бы о прежнем исповедании аланами иудаизма в случае действительности такого положения в прошлом.

Таким образом, до всех описываемых в Кембриджском документе событий правитель Алании шел по пути сближения с христианством, а принятию христианства никак не предшествовало принятие иудаизма. Несколько искусственно выглядит указание на причины помощи аланским царем хазарам, т. к. некоторая часть алан исповедовала иудаизм, поскольку ранее указывалось на заключение договора о взаимопомощи между Хазарией и Аланией, который никак не определялся религиозными посылками.

Странным выглядит поиск аланским царем поддержки у хазарского правителя в отношении гонений против евреев в Византии, если Алания уже приняла христианство, т. е. противопоставила себя в религиозном плане Хазарии. Сама Византия никак не могла повредить Алании, Хазария не могла помогать Алании, отвергавшей ее официальную религию и открыто перешедшей в религию ее противника — Византии. Создается впечатление, что в Кембриджском документе в стремлении продемонстрировать особый статус иудаизма, события, приведшие к обострению между Византией и Хазарией, одним из элементов которой стало неудачное выступление Алании против Хазарии, пытаются путано относить эти единые

события к истории после поражения Алании. Впрочем, содержание приводимого фрагмента не столь однозначно [Коковцов 1913: 12]. Остается только присоединиться к сомнениям [Белецкий, Виноградов 2011: 33] относительно рассмотрения иудаизма как объединяющего начала для Хазарии и Алании.

Трудно сказать, подпитывалась ли враждебность аланского царя по отношению к Хазарии, как полагают некоторые ученые [Тортика 2006: 161–162; 2011: 60–61], чувством унижения и ощущением большого несчастья, что ему пришлось отдать в ходе примирения с хазарами свою дочь за сына хазарского правителя. Возможно, к тому времени уже правил сын аланского царя, т. е. брат аланской принцессы, выданной замуж за хазарского принца Иосифа. Для нас важно отметить, что верховная власть Алании никак не связывается с иудаизмом, а ее христианская ориентация предстает непрерывной и устойчивой. Не исключено, как полагают исследователи, что аланские жены и ранее традиционно входили в число 25 жен хазарских правителей, чем обозначалось подчинение народов. Таким образом, данные династические связи не могут рассматриваться как указание на исповедование иудаизма в Алании. Так, ~ 730 г. предположительно главной женой хазарского правителя могла быть аланка Парсбит [Тортика 2011: 61–65]. Однако для предположения о Парсбит трудно найти подтверждения, особенно учитывая соответствующие решения [GOLDEN 1980: 158–159; 2011: 229–230].

Бездоказательны и попытки полагать устранение из Кембриджского документа пассажа о том, что царь алан также якобы преследовал многих христиан из симпатии к хазарам и еврейским жертвам преследований Романа, что аланский царь якобы отверг политику нетерпимости Византии, будучи тесно связан с правящей хазарской династией, исповедовавшей иудаизм [Голь, Прицак 1997: 147, сн. 51, 163]. Сомнительность фрагмента о поиске помощи аланским царем в Хазарии не позволяет согласиться и с утверждением, что «верхушка аланов придерживалась тогда отнюдь не христианства» [Бубенок 2011: 137], если под этим подразумевать иудаизм. Нет также оснований полагать, что перешли в иудаизм под влиянием хазар царь и верхушка общества Восточной Алании, т. е. Придарьялья [Бубенок 2008: 50–51]. Сложно согласиться и с утверждением [Семёнов 1997: 25], что «... Иудейство исповедовалось и самим аланским царем, и большей частью аланского народа (вероятно, не ранее 932 года)».

На первый взгляд, с сообщениями Кембриджского документа и Бениамина Тудельского могли бы сопоставляться сведения, извлеченные некоторыми исследователями из арабоязычного варианта начала XIX в. «Дербент-наме» («Дарбанд-нама»), основанного, как полагали, на неком

тюркоязычном протографе. Собственно, памятник восходит к компиляции Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи конца XVI—начала XVII вв. Автором протографа, вероятно, был Йусуф ал-Хусайн ал-Лакзи ал-Дарбанди, составивший свой труд в рамках 1077–1090 гг. [Аликберов 2003: 313–318].

В привлеченной арабоязычной версии упоминается страна Ихран, в которой есть рудники меди, серебра, а, по некоторым спискам, и золота. Главный город страны также называется Ихран, стоит на реке Т-р-к, в верховьях или устье которой располагаются указанные рудники. В городе живет и 35 семей евреев. Ихран подчиняется хазарам, но его жители сами не являются хазарами, переселившись сюда в давние времена из Хоросана, и называются луканами (локаны). Евреи платят правителю Ихрана «харадж». До завоевания хазарами Ихран подчинялся Персии и управлялся ее ставленником. Теперь в Ихране располагается брат кагана, наместник кагана, его войско во главе с высшим военным начальником. Ихран составляет главную часть провинции Кюльбах, а город Ихран служит центром провинции. Доход с рудников идет правителю Ихрана или на содержание войска кагана.

Некоторые исследователи связали название страны Ихран с названием основной части осетин — иронцами. Форма названия страны объяснялась тем, что она была не аланского, а автохтонного кавказского происхождения. С другой стороны, название сопоставлялось с названием местности Иркувун, которая упоминалась Низам-ад-дином Шами и Шереф-ад-дином Йезди в связи с последующими походами Тамерлана. Сведения о евреях, как и некоторые другие, полагали возможным относить и к X–XII вв., ко времени до появления монголов [Гадлю 1984: 118–138; 1994: 20–21, 174].

Однако приведенная гипотеза не позволяет к ней присоединиться. Можно только коротко перечислить имеющиеся против нее возражения. Алания никогда не подчинялась Персии и не управлялась персидскими ставленниками. Нет никаких сведений о таком структурированном подчинении Алании и хазарам. Названия алан и Алании были очень хорошо известны на Кавказе и арабам, поэтому сложно понять использование некоего другого названия к их стране. Используемое название оказывается именно неким, т. к. ничем более не подтверждается, не говоря уже о спорном источнике такого названия. Спорен и источник названия Иркувун.

Сведения о том, что сын кагана, отступая перед вторжением Джарраха, передал все управление провинцией правителю Ихрана, сложно связать с исторической действительностью Алании. По ал-Балами, арабы во главе с полководцем Табитом ал-Нахрани потерпели поражение от хазар и алан [Алемань 2003: 356]. По ал-Табари, арабы столкнулись только с хазарами

[Дорн 1844: 18]. Поэтому Ал-Джаррах б. Абд-Аллах ал-Хаками в 724 г., по ал-Табари и ал-Дахаби, вторгся в Хазарию через Дарьял, а на следующий год собрал с алан джизья и харадж [Алемань 2003: 334, 355]. Странно полагать, что арабы в такой ситуации не заметили главенства алан, а не хазар в противостоянии с ними.

Исключительное по своим трактовкам решение уступает полагаемому всеми другими исследователями решению, что история Ихрана никак не связана с аланами, относясь к истории народов раннесредневекового Дагестана [Аликберов 2003: 105–107, 164]. Создается впечатление, что только созвучие названия Ихрана (Ирхан) с осетинским Ир дало повод развивать приводимую гипотезу. Заметим, что у нас нет не только сведений о столь раннем появлении соответствующей этнонимии, но и современное название Осетии — Ирыстон дополнительно отрицает возможность соответствующего названия Ихран. Что касается названия Иркувун, то оно имеет и иное этимологическое решение. Попытка объяснения названия «лукан» через осет. лӕг столь же сомнительна.

Собственно говоря, наличие иудейского населения в Ихране вполне согласуется с приводимыми выше сведениями о таких общинах на Северном Кавказе, что полагается и иными сведениями [Шихсаидов, Айтберов, Орозаев 1993: 164, 166]. Оно вполне соответствует и приводимым данным Бениамина Тудельского в отношении Алании. Заметим, что археологические источники позволили полагать присутствие в Алании еврейских стеклодувов или купцов, с которыми мог появиться и рецепт «иудейского стекла» в Центральном Предкавказье. Его появление во второй половине VII в. связывают с временным захватом в 653 г. Крыма хазарами (такое развитие событий не считается доказанным [Сорочан 2005: 309] — А.Т.). Тогда из Херсонеса или Боспора могли уйти с хазарской армией или быть ею уведены местные ремесленники-стеклоделы или торговцы [Ковалевская 2003: 61; 2004: 94–95; 2005: 265–280; 2005а: 114]. Однако в таком случае не стоит опираться на данные «Дербент-наме» об Ихране, хотя они остаются привлекательными и для других исследователей [Кузнецов 2003: 15–16; 2019: 72, 191–194; Гутнов 2007: 199].

О наличии на Северном Кавказе иудейских общин могли бы свидетельствовать и некоторые другие археологические находки [Иерусалимская 2012: 353–354], хотя, повторим, вопрос остается открытым. «Иудейское стекло», т. е. хрусталь, весьма высоко ценилось. Так, за такую бусину давали на севере, в Волго-Камском регионе, шкурку куницы, что связывает соответствующее производство с пушной торговлей [Нефедов 2010: 76].

Недавно было высказано предположение о том, что название Касарского укрепления в Алагирском ущелье Северной Осетии, возле которого

расположено святилище «Мыкалгабыр», может быть связано с еврейским *kāšer*, *košer*, а укрепление было построено хазарами [Кузнецов 2016: 134–135]. Приведенное решение могло бы напрямую связаться с религиозным аспектом истории иудаизма в Алании, косвенно затрагивая, в том числе, например, гипотетический Ихран как аланское образование и вопрос с производителями «иудейского стекла». Однако само решение представляется необоснованным [Гуаллагов 2019].

Хазары, несомненно, в различное время и по различным причинам непосредственно присутствовали на аланских землях. В частности, в 721/722 г., по сообщению ал-Табари, тюрки совершили вторжение в страну аланов [Алемань 2003: 355]. Среди исследователей нет разногласий в отношении оценки данного вторжения, как совершенного хазарами, хотя иногда расходятся в определении расположения аланских земель. Видимо, на фоне сведений о вторжениях арабов следует полагать, что аланы пытались отстаивать собственные интересы, поэтому им приходилось порой и лавировать между сталкивавшимися, в том числе, на их земле каганатом и халифатом. В такой ситуации им приходилось и активно противостоять обеим сторонам.

О непосредственном присутствии хазар поблизости от Дарьяла свидетельствует, например, название Хазар-дукъ — «Хазаров хребет» в горной Чечне. Здесь же известны развалины древнего поселения Фаранз-кхели. Согласно легендам, здесь некогда находился город-крепость, который мог выставить до 1 500 бесстрашных и непобедимых воинов, слава о которых выходила далеко за пределы Кавказа. Однажды этот город-крепость был подвергнут внезапному нападению евреев [Сулейманов 1976: 85; 1978: 152; 1997: 50; Чокаев 1987: 106–107; 1992: 108; 2011: 67]. Конечно, в данном случае речь не может идти о собственно евреях, а под нападавшей стороной могли подразумеваться хазары, среди которых были и иудеи. Видимо, нападению подверглась аланская крепость, т. к. в его названии представлено алано-осетинское «фарн» [Сулейманов 1976: 85; Чокаев 1987: 106–107; 1992: 108; 2011: 67], хотя впоследствии было предложено и иное этимологическое решение [Сулейманов 1997: 102].

Попытки предложить и другие наблюдения о возможности сохранения памяти о хазарах в эпических материалах [Романова 2014: 131] игнорируют прежние научные наблюдения [Дзицойты 1992: 191]. Полагаемая идентификация напоминает о сведениях Я. Рейнеггса, что у лезгин, как и других кавказских народов словом *Chyssr* обозначают хазар и евреев [Reineggs 1796: 64]. Ошибочное приведение [Романова 2014: 131] в роли источника информации другого труда [D’Ohsson 1828: 212], видимо, связано с использованием в качестве посредника иного исследования [Голубовский 1884: 20, сн. 3].

Иногда в русле гипотезы о принятии аланами иудаизма рассматриваются отдельные исторические сведения, которые трактуются в свете приведенных выше данных круга иудейской тематики и алан. Например, исследователи обращали внимание на участие в убийстве русского князя Андрея Боголюбского в ночь на 29 июня 1174 г. его ключника Амбала Ясина («Ясин родом», «родом Ясин»). Сведения о нем сохранились как в русских летописях, так и в официальной надписи (граффито) Спасо-Преображенского собора в г. Переславль-Залесский [Туаллагов 2017: 443–476; 2018: 165–175].

В некоторых летописях фигурирует обращение к Амбалу Ясину «жидовин», которое давно и неоднократно привлекало к себе внимание исследователей [Грищенко 2011: 189–190]. В результате были высказаны различные его объяснения. Часть исследователей посчитали возможным интерпретировать летописные сообщения как указание на иудейское вероисповедание Амбала, пришедшего на службу к русскому князю, но отказавшегося принимать христианство. Он признавался выходцем из кавказской Алании, в которой, согласно хронике «Дербент-наме», был распространен иудаизм, а ко двору Андрея Боголюбского приходили евреи, болгары и иные язычники, затем принимавшие христианство [Фроянов 1995: 645; 2012: 568–569].

Другие авторы посчитали, что Амбал был новообращенным христианином, прибывшим из страны кавказских ясов, хотя отмечалось и его возможное крымское происхождение [Берхин 1883: 152–155]. Указывалось и на его возможное киевское происхождение [Воронин 2007: 301, сн. 10]. Иногда Амбал Ясин просто прямолинейно признавался иудеем [Иоанн (Снычев) 2007: 140] или евреем с Кавказа [Кандель 1998: 12; 2014: 23]. Сведения русских летописей об Амбале включались в корпус материалов по истории евреев в России [Регесты и надписи 1899: 61–62, №№ 173–174]. Сведения об Амбале Ясине (осетине) рассматривались как указание на пребывание в XII в. в России кавказских евреев [Weissenberg 1895: 578; Еврейская Энциклопедия 1906: 445].

Отрицая пейоративный оттенок обозначения Амбала Ясина, его род занятий при дворе князя определялся, с некоторой оговоркой на анахронизм, как «придворный еврей». Неизменно указывалось на существование в прошлом аланских прозелитов или евреев аланского происхождения за счет фиксации на надгробиях из Крыма, например, упоминавшихся имен Иосифа Алана и Моше Алана, сведений Кембриджского документа о принятии некоторыми аланами иудаизма, а также указанных данных о болгарях, евреях и прочих при дворе князя [Кулик 2009: 16–17; Кулик 2008: 58–59, 60; 2010: 193, 195].

Но вопрос об иудаизме явно остался открытым, не имея должного обоснования [Кривошеев 2003: 83; Мазуров, Черкасов 2006: 164; Мининкова 2006: 234–235]. В некоторых специализированных публикациях об упоминании евреев в русской литературе XI–XIII вв. вообще не обращалось внимание на сведения об Амбале Ясине [Чекин 1994: 39]. Данный пример может расцениваться и как отрицательное отношение к такой трактовке.

Заметим, что попытка [Кривошеев 2001: 73–76] трактовать сюжет об убийстве Андрея Боголюбского как некое ритуальное убийство-жертвоприношение, с элементами иудейской обрядности, обусловленное действиями окружения князя — еврея Офрема Моизича (из вставок в Радзивилловской и Переяславской летописях, отсутствующих в Ипатьевской и Лаврентьевской. — А.Т.), возможно, Амбала Ясина, — представляются еще более гипотетичными, чем ее считает сам автор. И проблема здесь заключается не в недостаточности источников, как он полагает.

Во-первых, приводимые им «элементы» не имеют никаких подтверждений в пользу такой однозначной трактовки. Во-вторых, остается необъяснимым, почему остальные 19 человек заговора, в том числе, явно более высокого статуса и авторитета, не имеющие никакого отношения к иудаизму, исполняли чуждые им ритуалы. В-третьих, логично полагаемое проведение последующего следствия с непосредственными участниками заговора четко бы обличило подобные обстоятельства. В таком случае, при отсутствии, как минимум, оснований для сокрытия соответствующих фактов, письменные источники непременно сообщили бы о них. Сегодня и открытие надписи в Спасо-Преображенском соборе г. Переславль-Залесский указывает на активную вовлеченность церкви в дело об установлении обстоятельств убийства князя, что не оставило бы шансов на их сокрытие. Заметим, что известные и ранее заявления, что Андрей Боголюбский был «ритуально убиен», в заговоре участвовали «кавказские жидовины», одним из которых был «ключник Анбал (приписал себя к аланам)» [Р. Б. Н. 1998: 4], не имеют никакого обоснования, представляя собой умозрительные выдумки.

Определение «жид», «жидовин», для которого также отрицается пейоративное значение [Петрухин, Раевский 2004: 337], в русской традиции могло обозначать, например, и язычника, отождествляться с язычеством, что более приемлемо в отношении и к самому аланскому имени Амбал. Как объективно отмечали исследователи, для русского православия было характерно рассматривать все неправославное, включая иудаизм, ислам, католичество, протестантизм, как «чужую веру», безбожие, аналогичное русскому язычеству. Поэтому, с другой стороны, языческое могло отождествляться с любой иной, неправославной монотеистической религией,

могло определяться и как «жидовское» [Срезневский 1893: 871; Успенский 1996: 348, 349, 373, сн. 25; Живов 2002: 470–471; Васильев 1995: 15–20; 1999: 47–53].

Оценка летописного обращения к Амбалу, как вполне справедливо было отмечено [Петрухин 2011: 253, сн. 4], не должно восприниматься столь прямолинейно. В летописях на месте обращения к Амбалу Ясину представлено также «еретик», «изверг», «враг». Следует, видимо, полагать, что за всеми этими обращениями стоит эмоциональная оценка поступка как преступного и богопротивного с позиций православного христианства. В подобной ситуации обращение «жидовин» звучит как синоним, например, к «нехристь», совершенно не означающему, что кто-то не является в реальности христианином, но оценивает его поведение как нехристианское.

Некоторые исследователи вполне справедливо определяли такое положение. Но, видимо, для «подстраховки» не отказывались и от возможного конфессионального обозначения Амбала [Стефанович 2008: 76, сн. 18], что неверно. В контексте приведенных наблюдений вполне допустимы и заслуживают внимания и другие решения [Бубенок 2004: 7; Межжерина 2014: 49], учитывая общие характеристики участников заговора [Межжерина 2007: 187–188]. Заметим, что обращение к Амбалу «еретик» не подвигает исследователей к поиску возможности приписывания ему принадлежности к какому-то еретическому направлению, приверженности некоей ереси.

Отмечавшаяся «отрицательная коннотация» обращения, наглядно усугубляющая вину деяния Амбала Ясина, возможно, была еще и дополнительно или изначально продиктована именно идейной обработкой реального исторического события за счет библейских мотивов и образов. Заметим, что в летописях нет никакого обращения к Амбалу Ясину, ни укора, ни призыва, как к христианину, что могло бы трактоваться в пользу его приверженности традиционной религии аланов. Как уже отмечалось, в эту пользу говорит и само имя Амбал. Но в русской истории, впрочем, как и во многих других, включая аланскую, известны многие примеры фигурирования христианских персонажей под нехристианскими именами, когда мирское имя было более известно, чем крестильное. Поэтому и отсутствие соответствующего обращения не может рассматриваться строго как свидетельство нехристианского вероисповедания.

Недавно некоторыми исследователями [Членов 2015] были приведены следующие наблюдения:

«Заслуживает упоминания также почти анекдотическое упоминание в русских летописях некоего выходца из Волжской Булгарии по имени Амбал (или Анбал) Ясин, которого также называли Амбал Жидовин. В отличие от всех прочих упоминаний о евреях того времени Амбал и его спутник

Офрем Моизич появились во Владимиро-Суздальском княжестве и прославились как участники заговора против князя Андрея Боголюбского и его убийства в 1174 г. Во Владимире оба этих сомнительных еврея были в качестве чужестранцев, и ничто не указывает на возможность существования в северо-восточной Руси организованной еврейской общины. Прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа. Каган Иосиф упоминает, что часть алан приняли иудейскую веру. Веком позже Плано Карпини, проезжая в монгольскую ставку, перечисляет завоеванные монголами народы, среди которых *Comani Brutachi, qui sunt Iudii*, т. е. «команы брутахи, которые суть иудеи» (Плано Карпини § II). Под «брутахами» некоторые комментаторы этого текста понимают бургасов, ираноязычный или финноязычный народ, обитавший в бассейне Северского Донца, Верхнего Дона и Среднего Поволжья в IX–XIII вв. Все эти туманные упоминания об аланах, аварах из Челарево, кайбарах-иудеях, брутахах, сомнительные данные о талмудической терминологии в вокабулярии чувашского язычества, Амбал и Офрем Моизич и пр. все вместе могут рассматриваться как намеки на то, что иудаизм в Восточной Европе до монгольского завоевания не ограничивался только хазарами».

Данные наблюдения достаточно показательны в плане демонстрации нечеткости представлений по интересующему нас вопросу. Нет никаких данных, позволяющих твердо утверждать связь Амбала Ясина с Волжской Булгарией. Ни в одном источнике Амбал не назывался Амбалом Жидовином. Офрем Моизич никогда не определялся как его спутник. Само по себе включение сведений об Амбале в ряд полагаемых упоминаний недопустимо без отдельного их исследования. В целом, сложно понять суть замечания о «почти анекдотическом упоминании в русских летописях» Амбала Ясина. Единственным не вызывающим возражение положением в данной пространной цитате остается только то, что «прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа». Следует согласиться с заключением: «Не менее рискованно конструировать иудейские общины там, где древнерусские источники поминают иудеев: распространенным примером является пресловутый Амбал Ясин (Яс/Осетин), которого летопись клеймит как «жидовина» и «еретика» за участие в убийстве князя Андрея Боголюбского (все убийцы-заговорщики сравниваются летописцем с иудеями, предавшими Христа)...» [Петрухин 2016: 119].

Исследователи обратили внимание на сообщение Авраама ибн Дауда в «Книге традиции» (1160–1161 гг.), что в Толедо обучались иудаизму студенты-иудеи из Хазарии. Указание на народы Хазарии и их остатки трактуется как обучение не только этнических хазар, но и других народов из Хазарии, в связи с чем упоминаются аланы и черкесы [SHAPIRA 2008: 29–30].

Авраам ибн Дауд (га-Леви), действительно, подразумевал историческую Хазарию [DUNLOP 1954: 117–118]. Но к моменту его свидетельства ее уже 200 лет как не существовало, что вполне дает право сомневаться в связи «хазар» в Испании с историческими хазарами [DUNLOP 1954: 120, п. 6]. Данное название, могло, например, прилагаться к территории Крыма или Тамани, первая из которых надежно и связывается в то время с иудаизмом. В любом случае, никакой связи сообщение Авраама ибн Дауда с историческими аланами установлено быть не может.

Представленные материалы позволяют полагать, что знакомство аланского населения с иудаизмом могло состояться достаточно рано. Оно было связано с появлением еврейских общин в Крыму и на Северном Кавказе или, например, с деятельностью еврейских купцов. Следует, например, согласиться, вопреки иному мнению [АЛЕМАНЬ 2003: 274], что купцы, действовавшие между Авагией и Аланией в начале VIII в., по сообщению Феофана Исповедника, не были этническими аланами или авасгами [ЗЕТЕЙШВИЛИ 1976: 86]. Можно, например, предположить, что надгробие 706 г. из Чуфут-Кале Моисея Алани, сына Иосифа Алани, принадлежало такому купцу.

Но наиболее тесное контактирование с иудаизмом следует отнести к периоду Хазарского каганата, возможно, и за счет наличия иудейских общин в самой Алании. Однако ни один источник не дает должных оснований говорить о принятии иудаизма аланскими правителями или представителями высших социальных слоев Алании, впрочем, как и иных слоев. К данному периоду, особенно на этапе представления иудаизма как официальной государственной религии Хазарии, логично отнести положение, когда некоторые элементы данной монотеистической религии могли быть контаминированы в соответствующие культовые и ритуальной сферы собственно аланской религии.

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ В.И. Происхождение и культурное прошлое осетин по данным языка. Лингвистическое введение в историю осетинского народа. 1947 // Научный архив СОИГСИ. Лингвистика. № 54. П. 26. 174 с.

АБАЕВ В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

АБАЕВ В.И. E. Benveniste. Études sur la phonétique et l'étymologie de l'ossète. «Bull. de la Société de linguistique de Paris», t. LII, fasc. 1. — 1956, стр. 6–59 // Вопросы языкознания. М., 1959. № 2. С. 145–148.

- АБАЕВ В.И. Этноним «хазар» в языках Кавказа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. С. 216–218.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1979. Т. III. 358 с.
- АБАЕВ В.И. Как можно улучшить этимологические словари // Этимология 1984. М., 1986. С. 7–27.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 325 с.
- АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Московская типография № 2 РАН, 1995. 447 с.
- АБАЕВ В.И. Qazaq // Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995а. Т. II. С. 613–617.
- АБДУЛПАТХОВА Х.М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. СПб., 2008. № 80. С. 13–16.
- АЙБАБИН А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: ДАР, 1999. 352 с.
- АЛБОРОВ Б.А. Происхождение названий верховных божеств у осетин. Материалы // Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 53. 114 с.
- АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
- АЛИКБЕРОВ А.К. Ранние хазары (до 652/653 г.), тюрки и Хазарский каганат // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 42–65.
- АРТАМОНОВ М.И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.
- АСАДОВ Ф. Хазария, Византия и Арабский халифат в борьбе за контроль над торговыми путями Евразии в IX–X веках // Кавказ & глобализация. 2012. Т. 6. Вып. 4. С. 159–172.
- АФАНАСЬЕВ Г.Е. Где же археологические свидетельства существования Хазарского государства? // Российская археология. М., 2001. № 2. С. 43–55.
- БАЛАХВАНЦЕВ А.С., МИМОХОД Р.А., УСПЕНСКИЙ П.С. Древнееврейская печать из сарматского погребения на Нижнем Дону // Российская археология. М., 2017. № 4. С. 155–159.
- БАРАКОВА Е.Е. Этнографический материал. 1938 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 39а. 86 ф.
- БЕЛЕЦКИЙ Д.В., ВИНОГРАДОВ А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: «Индрик», 2011. 392 с.

- Берхин И. Андрей Боголюбский и евреи // Восход. Журнал Учено-Литературный и Политический. СПб., 1883. Июль-Август. С. 148–155.
- Биттирова Т.Ш. Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.
- Бубенок О.Б. Дані письмових джерел про поширення іудаїзму серед аланів у хозарський і післяхозарський періоди // Східний світ. Київ, 2004 № 2. С. 5–11.
- Бубенок О.Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев: «Истина», 2004а. 324 с.
- Бубенок О.Б. Етнічний та релігійний склад аланського населення Хозарського каганату в VIII–X ст. // Хазарский альманах. Киев-Харьков, 2005. Т. 4. С. 129–157.
- Бубенок О.Б. Хазары и мятежная Азия (к вопросу о характере хазаро-аланских взаимоотношений) // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. Материалы научных конференций Центра «Сефэр» по иудаике 2007 года. Памяти профессора Джона Дойла Клира. М., 2008. С. 40–57.
- Бубенок О.Б. Прозелиты в хазарском каганате: исторический обзор по вопросам позиций иудаизма в хазарском обществе // Українська орієнталістика: спеціальний випуск юдаїки. Київ, 2011. С. 124–153.
- Бубенок О.Б. Основание Аланской митрополии и начальные этапы христианизации аланов Северного Кавказа // Дриновський збірник. Харків–Софія, 2012. Т. V. С. 190–199.
- Бубенок О.Б. Данные письменных источников об аланах Юго-Западного Крыма // Східний світ. Київ, 2017. № 3. С. 21–33.
- Бубенок О.Б., Хамрай О.О. Альтернативна гіпотеза А.Ю. Кримського про час і іудаїзації хозарів // Схід і діалог цивілізацій. До ювілею Ю.М. Кочубея. Збірник наукових статей. Київ, 2012. С. 52–57.
- Васильев М.А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. М., 1995. № 2. С. 12–21.
- Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1999. 328 с.
- Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007. 320 с.
- Габисова С.З. «Соль» в библейских текстах и народной культуре // Габисова С. З. Фольклор. Литература. Практика: Сборник научных статей, заметок и рецензий. Владикавказ, 2015. С. 212–223.
- Гадло А.В. Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербент-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 118–138.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XII вв. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1994. 238 с.
- Гарданты М.О. Рагон Нарти аема уонан сае фастагони зэронд Дигори дин. Киристон-Гъаеу, 1893-1924 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 51. Д. 144. 102 ф.
- Голь Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Научная редакция, послесловие и комментарии В.Я. Петрухина. М.-Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.

Голубовский П. Печенеги, Торки и Половцы до нашествия Татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев: Университетская типография (И. И. Завадского), 1884. II+254+III с.

Горянов Б.Т. Византия и хазары (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. М., 1945. Т. 15. С. 262–277.

Грищенко А. Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: к истории экспрессивности этнонима жидове // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I (Академическая серия. Вып. 34). М., 2011. С. 187–204.

Гутнов Ф.Х. Горский феодализм. Владикавказ: Ир, 2007. Ч. I. 319 с.

Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев // Вестник древней истории. М., 1993. № 1 (204). С. 59–72.

Дарчиев А.В. Об одном элементе индивидуальной эсхатологии в религиозных представлениях осетин // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20–22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ, 2006. С. 262–269.

Дарчиев А.В. Осетинское предание о Самели, прикованном к луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. 2. С. 46–50.

Дарчиев А.В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 6 (56). Ч. 1. С. 57–62.

Дарчиев А.В. Происхождение и мифологическое содержание мотива слепоты в осетинской легенде о Руймоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015а. № 10 (60). Ч. 1. С. 70–74.

Дарчиев А.В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 268–279.

Дарчиев А.В. О некоторых аспектах образа Дзерассы в осетинской Нартиаде // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2019. № 447. С. 132–138.

Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 279 с.

Дигорские сказания по записям дигорцев И.Т. Собиева, К.С. Гарданова и С.А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков. М.: Типография Варвары Гацук, 1902. Вып. XI. III–IV+145 с.

Дигорские сказания по записям дигорцев И.Т. Собиева, К.С. Гарданова и С.А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера // Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии,

библиографический указатель А.И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М.И. Исаева. М., 2008. С. 357–508.

Дорн Б. Известия о Хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Гафис-Абру, Ибн-Алзем-Эл-Куфи. Перевел с Немецкого П. Тяжелов // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1844. Ч. XLIII. Отд. II. С. 1–25.

Еврейская Энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: Издание Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон, 1906. Т. II. Алмогады–Арабский язык (с приложением двух карт и иллюстраций). 960 стб.

ЕФЕМИАШВИЛИ И. Описание некоторых вредных верований осетин (газета «Дрозба» № 44, 3-го ноября 1867 года, гор. Тифлис) // Алборов Б.А. Религия и этнография осетин. Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 55. Л. 26–32.

Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.

ЗАХОДЕР Б.М. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 279 с.

ЗЕТЕЙШВИЛИ С.Г. Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1975 г. М., 1976. С. 81–86.

ИЕРУСАЛИМСКАЯ А.А. Мошевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. 384 с.

ИОАНН (СНЫЧЕВ) митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 528 с.

КАЗИХАНОВА А.А., АБДУЛПАТАХОВА Х.М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2006. Вып. 3. С. 27–30.

КАЗИХАНОВА А.А., АБДУЛПАТАХОВА Х.М. К вопросу об этапах расселения горских евреев на территории Северо-Восточного Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2013. Вып. 4. С. 120–123.

КАЛИНИНА Т.М. Сведения Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси о Хазарии // Хазарский альманах. Киев-Харьков, 2009. Т. 8. С. 187–202.

КАНДЕЛЬ Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев (До второй половины восемнадцатого века). Иерусалим: МилиТарбут, 1998. Т. 1. 253 с.

КАНДЕЛЬ Ф. Евреи России. Времена и события. История евреев Российской империи. Иерусалим-М.: ГЕШАРИМ-Мосты культуры, 2014. 1137 с.

КАРАКЕТОВ М.Д. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре караевцев // Вестник Еврейского университета в Москве. М., Иерусалим, 1997. № 1 (14). С. 103–110.

КАРАКЕТОВ М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении караевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор (Серия «Кавказ: народы и культуры». Вып. I). М., 2001. С. 48–109.

КАШОВСКАЯ Н. Иудейский прозелитизм на Боспоре: иранцы в иудейской общине // *Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки*. Київ, 2011. С. 188—224.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // *Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: IV «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (24–26 апреля 2003 г.)*. Ставрополь, 2003. С. 60–62.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // *Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Евгения Игнатьевича Крупнова (XXIV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа)*. Москва. 15–19 марта 2004 года. Тезисы докладов. М., 2004. С. 94–95.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Возникновение местного производства стеклянных бус на Кавказе (к вопросу об алано-хазарских взаимоотношениях) // *Хазары. Евреи и славяне*. Т. 16. Иерусалим–М., 2005. С. 265–287.

КОВАЛЕВСКАЯ В.Б. Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э.–I тыс. н. э. Пушино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005а. 398 с.

КОКОВЦОВ П.К. Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке. СПб.: Сенатская типография, 1913. 25 с.

КОКОВЦОВ П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1932. 138 с.

КРИВОШЕЕВ Ю.В. Андрей Боголюбский и его окружение (три этюда) // *Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я. Фроянова*. СПб.–Ижевск, 2001. С. 71–85.

КРИВОШЕЕВ Ю.В. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с.

КУЗНЕЦОВ В.А. Древнее укрепление в Касарском ущелье // *Социалистическая Осетия*. Орджоникидзе, 1 марта 1977 г. № 50 (16610). С. 4.

КУЗНЕЦОВ В.А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

КУЗНЕЦОВ В.А. Касарский оборонительный комплекс в Северной Осетии // *Известия ЮОНИИ*. Цхинвал, 2016. Вып. XLI. С. 127–142.

КУЗНЕЦОВ В.А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: СНЕГ, 2019. 208 с.

КУЛАКОВСКИЙ Ю.А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб: Алетея, 2000. 318 с.

КУЛИК А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // *Ruthenica*. Київ, 2008. Т. VII. С. 52–70.

КУЛИК А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция (Перевод с иврита А. Поляна) // *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени*. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 189–213.

Куповецкий М.С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем происхождения евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. М., 20019. № 6. С. 58–73.

КЦОЕВА С.Г. «Сошествие во ад» vs «Легенда о великом госте»: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2018. Вып. 28 (67). С. 19–32.

КЦОЕВА С.Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX–начала XX в.) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2019. Вып. 32 (71). С. 27–39.

Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т. IV. С. 70–151.

Мазуров А.Б., Черкасов В.В. Ю.В. Кривошеев. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с. // Вопросы истории. М., 2006. № 5. С. 163–165.

Малахов С.Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

Межжерина Г.В. Социально-этический портрет кн. Андрея Боголюбского и его оппозиционеров в восточнославянских письменных источниках XI–XIII вв. // Европейские языки: историография, теория, история, методика. Межвузовский сборник научных работ. Елец, 2007. Вып. 6. С. 182–193.

Межжерина Г.В. Концептуалізація образів зрадників у «Повісті про вбивство Андрія Боголюбського» (субстантивно-ад'єктивний аспект) // Мовознавство: науково-теоретичний журнал. Київ, 2014. № 5. С. 45–56.

Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1929. Т. II. 1176 с.

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. 714 с.

Миллер В.Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии, библиографический указатель А.И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М.И. Исаева. М., 2008. С. 949-955.

Мининкова Л.В. Рец. на: Кривошеев Ю.В. Гибель Андрея Боголюбского. Историческое расследование. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2003. 239 с. // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 2006. № 7. С. 233–237.

Михайлов М.И. Религиозные воззрения западноаланских племен в V–IX веках // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. СПб., 2008. № 76. С. 253–256.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: Ирстон, 2003. Ч. 1. 592 ф.

НЕФЕДОВ С.А. История России. Факторный анализ // Университетская библиотека Александра Погорельского. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. Т. I. С древнейших времен до Великой Смуты. 376 с.

НОВИКОВА Е.Ю., КАДИЕВА А.А. Погребение 129 в Северном Зеленчукском храме на Нижне-Архызском городище // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 287.

НОВОСЕЛЬЦЕВ А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

НОВОСЕЛЬЦЕВ А.П. Хазарское государство и его роль в истории западной Евразии // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Вып. 10. М., 2001. С. 59–72.

НЬОЛИ Г. Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противостояния Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ: Ир, 2002. 43 с.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали: «Ирыстон», 1987. Кн. 3. 441 с.

ПЕТРУХИН В.Я. Послесловие и комментарии // Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М.-Иерусалим, 1997. С. 194–223.

ПЕТРУХИН В.Я. Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Jews and Slavs / Под. ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. М.; Иерусалим, 2014. Vol. 24. 574 с. // Славяноведение. М., 2016. № 2. С. 116–120.

ПЕТРУХИН В.Я., РАЕВСКИЙ Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.

ПЕТРУХИН В.Я., ФЛЁРОВ В.С. 1.6.2. Иудаизм в Хазарии по данным археологии // История еврейского народа в России От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 151–163.

Письмо Иосифа. Материал подготовил Булат Хамидуллин // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь. Казань, 2006. С. 660–670.

ПИЩУЛИНА В.В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа VI–XVI вв. Автореф. ... докт. архитектуры. 18.00.01. М., 2007. 56 с.

ПОЛКАНОВ А.И. Крымские караимы (караи — коренной малочисленный тюркский народ Крыма). Париж, 1995. 245 с.

РАШКОВСКИЙ Б.Е. Хазария и хазары в библейских комментариях Саады Гаона (882–942 гг.) // Хазары: Миф и история. М., Иерусалим, 2010. С. 77–89.

РАШКОВСКИЙ Б.Е. Дербент (Баб ал-Абваб) в средневековой еврейской литературе // Дербент — город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Махачкала, 2015. С. 51–61.

Р. Б. Н. Строительница и заступница царства русского. Сказание о Владимирской иконе Божией Матери // Православный Владикавказ. Владикавказ, 1998. № 24.

Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России. (80 г.–1800 г.). СПб.: Общество для распространения просвещения между евреями в России, 1899. Т. I (до 1670 г.). XXIII+539 с.

РОМАНОВА Г.Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

САЛБИЕВ Т.К. Осетинское предание о Самели (как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне) // Вс. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения (I Всероссийские Миллеровские чтения): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С. 155–156.

САЛБИЕВ Т.К. Как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне (осетинское предание о Самели) // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2012. С. 258–270.

САЛБИЕВ Т.К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.

Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–643 и 119/737 гг.). Перевод текстов с арабского на русский язык и комментарии подготовила Нурия Гараева // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440–471.

СЕМЁНОВ И. О происхождении горских евреев. М.: ООО «Лист», 1997. 32 с.

СОРОЧАН С.Б. Византийский Херсон (вторая половина VI–первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 2005. Ч. 1, 2. 1644 с.

СРЕЗНЕВСКИЙ И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Т. I. А–К. 1420 стб.+49 с.

СТЕФАНОВИЧ П.С. «Верность» в отношениях князя и дружины на Руси в XII–XIII вв. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2008. № 1 (31). С. 72–82.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1976. Ч. I. 239 с.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. Ч. II. 289 с.

СУЛЕЙМАНОВ А.С. Топонимия Чечни. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа», 1997. 681 с.

ТАКАЗОВ Ф.М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.

Три еврейских путешественника XI и XII ст.: Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский и р. Петахий Регенсбургский: (Еврейский текст и русский перевод) / Перевод, примечания и карты П. Марголина. СПб.: Типография Цедербаума и Гольденблюма, 1881. 316 с.

ТМЕНОВ В.Х., БЕСОЛОВА Е.Б., ГОНОВОБЛЕВ Е.Н. Религиозные воззрения осетин (история религии — в истории народа). Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гасиева, 2000. 503 с.

Толстов С.П. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // Советская этнография. М. –Л., 1946. № 2. С. 87–108.

Тортика А.А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII–третья четверть X вв.). Харьков: ХГАК, 2006. 553 с.

Тортика А.А. Династические браки как элемент внешней и внутренней политики Хазарского государства // Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной конференции по иудаике. Москва, 3–5 февраля 2004 г. М., 2004. С. 47–80.

Туаллагов А.А. Сармато-алано-осетинские параллели // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 16–26.

Туаллагов А.А. К истории иудаизма на Северном Кавказе // Современная методология гуманитарного исследования: Материалы III Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008а. С. 85–89.

Туаллагов А.А. К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 3. С. 3–9.

Туаллагов А.А. Данные археологии и этнографии в свете этнокультурной истории осетин // Первые международные инал-ипаевские чтения. (Сухум, 9–12 октября 2007 г.). Сухум, 2011. С. 257–264.

Туаллагов А.А. Амбал Ясин // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А.А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 443–476.

Туаллагов А.А. Об одном аланском антропониме // Историко-археологический альманах. Армавир–Краснодар–М., 2018. Вып. 14. С. 165–175.

Туаллагов А.А. Касарский оборонительный комплекс // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2019. Вып. XLII. С. 35–60.

Успенский Б.А. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 608 с.

Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.–СПб.: Златоуст, 1995. 703 с.

Фроянов И.Я. Древняя Русь. IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть: учебное пособие. М.: Русский издательский центр, 2012. 1088 с.

Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма // Сборник статей по еврейской истории и литературе, издаваемый Обществом для распространения просвещения между евреями в России. СПб., 1866. Кн. I. Вып. I. С. 1–188.

Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII веков // Славяноведение. М., 1994. № 3. С. 34–42.

Чекин Л.С. Картография христианского средневековья. VIII–XIII века. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 366 с.

ЧИПИРОВА Л.А. Религиозные воззрения традиционного общества как материал для социальных реконструкций (на примере осетин) // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 141–143.

ЧЛЕНОВ М.А. Кенааниты — средневековое еврейство славянского мира. 2015 [сайт] URL: http://rehes.org/lst2/lst2_chlenov.html.

ЧОКАЕВ К.З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2. С. 104–111.

ЧОКАЕВ К.З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Чокаев К. З. Нахские языки. Историко-филологические разыскания. Грозный, 1992. С. 105–113.

ЧОКАЕВ К. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Вайнах. Грозный, апрель 2011. № 4. С. 67–73.

ЧОРЕФ М.Я. К вопросу об аланах в средневековом Крыму (Знаки над входами в городище Чуфут-Кале) // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 67–77.

ЦОКУР И.В. Северная ветвь «Великого шелкового пути» // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2006. Вып. 6. С. 261–269.

ШАГИРОВ А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А–Н. М.: Издательство «Наука», 1977. 290 с.

ШАПИРА Д.Я. Ирано-славика. Нотатки щодо іранських, слов'янських, східноєвропейських («руських»), германських, тюркських та хозарських студій // Ruthenica. Київ, 2007. Т. VI. С. 7–36.

ШАПИРА Д. 1.6.3. Хазарское наследие в Восточной Европе // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 164–184.

ШИФМАН И.Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1987. 236 с.

ШИХСАИДОВ А.Р., АЙТБЕРОВ Т.М., ОРОЗАЕВ Г.М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 298 с.

BROOK K.A. The Jews of Khazaria. Lahman-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. XII+317 p.

Corpus inscriptionum Hebraicarum, enthaltend grabschriften aus der Krim und andere grab- und inschriften in alter hebräischer quadratschrift, sowie auch schriftproben uas handschriften vom IX.–XV. Jahrhundert. Gesammelt und erläutert von D. Chwolson. Mit IV photolithographischen und II phototypischen Tapeln nebst riner Schrifttafel von Prof. Dr. Euting. St. Petersburg, 1882. XII+524 col.

DUNLOP D.M. The History of Jewish Khazars. Princeton: Princeton University Press, 1954. XV+293 p.

GOLDEN P.B. Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origin of the Khazars. Budapest; Akadémiai Kiadó, 1980. Vol. I. 291 p.

GOLDEN P.B. The Conversation of the Khazars to Judaism // The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium

(Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Vol. 17). Leiden–Boston: Brill, 2007. P. 123–162.

GOLDEN P.B. Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes // *Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi*. Victor Spinei et Ionel Căndeș IX. București — Brăila: Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2011. 424 p.

KULIK A. The Earliest Evidence of the Jewish Presence in Western Rus' // *Harvard Ukrainian Studies*. 2004–2005. Cambridge, 2009. Vol. XXVII. Nr. 1/4. P. 19–30.

MACOUDI. Les Prairies D'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

D'OHSSON C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

PRITSAK O. The Khazar Kingdom's Conversation to Judaism // *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge, September 1978. Vol. II. № 3. P. 261–281.

SHAPIRA D. D. Y. Some Notes on Jews and Turks // *Karadeniz Araştırmaları*. 2008. Sayı 16 Kiş. P. 25–38.

WEISSENBERG S. Die südrussischen Juden. Eine anthropometrische Studie. Mit 17 Figuren // *Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichtedes Menschen*. Braunschweig, 1895. Bd. XXIII. S. 531–579.

SUMMARY

The first contacts of the Alans with Judaism could take place even in the pre-Khazar period due to the emergence of Jewish communities on the Bosphorus. Later, Jewish communities appeared directly in Khazaria, and over time, Judaism received the status of an official state religion. At the same time, Judaism was not widespread in the Khazaria, including among other entities that were included in it, including Alania. Foreign Jewish elements could be located directly in Alania. The possibility of the adoption of Judaism by some Alans can't be ruled out, but there is no conclusive evidence in favor of this situation. Moreover, there is no relevant data regarding the social elite of the Alanian societies and state entity. At the same time, the position of Judaism in Khazaria could contribute to acquaintance with its dogmas and traditions by representatives of the Alans themselves. The legacy of such an acquaintance is represented in the lexical and folklore-ethnographic fund of Ossetian culture.