

**Сергей Викторович ГРИГОРИШИН<sup>1</sup>**  
**Екатерина Владимировна НОВОКРЕЩЕННЫХ<sup>2</sup>**

УДК 930.1

**КОДЕКС В 19<sup>А</sup>: СТАДИИ ЛЕГИТИМАЦИИ  
ДРЕВНЕЙШЕГО ЭКЗЕМПЛЯРА  
МАСОРЕТСКОЙ БИБЛИИ**

<sup>1</sup> кандидат философских наук, доцент  
кафедры археологии, истории Древнего мира и Средних веков,  
Тюменский государственный университет  
s.v.grigorishin@utmn.ru; ORCID: 0000-0002-2509-6382

<sup>2</sup> кандидат филологических наук, старший преподаватель  
кафедры английского языка,  
Тюменский государственный университет  
e.v.novokreshhennykh@utmn.ru; ORCID: 0000-0002-1000-3470

**Аннотация**

В настоящей статье исследуются культурно-исторические обстоятельства появления и введения в научный оборот древнейшего рукописного кодекса еврейской Библии — Ленинградского кодекса В 19<sup>А</sup>. Авторами статьи предпринимается попытка восстановить контекстуальные связи Кодекса с еврейской философией и библейской текстологией. Концепция исследования выстроена на основе генеалогического анализа, открывшего возможность сначала проанализировать наиболее близкие современности этапы легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup>, а затем двигаться в глубину хронологии, вплоть до момента создания изучаемого текста. Результатом исследования стало выявление и экспликация внутренних связей между Кодексом В 19<sup>А</sup>, школами масоретов, раббанитами, караимами и средневековыми критиками библейского текста. Методология исследования основана на принципах философской герменевтики, сравнительно-исторического подхода генеалогического метода применительно к текстологии.

---

**Цитирование:** Григоришин С. В. Кодекс В 19<sup>А</sup>: стадии легитимации древнейшего экземпляра масоретской Библии / С. В. Григоришин, Е. В. Новокрещенных // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2021. Том 7. № 1 (25). С. 20–42.

DOI: 10.21684/2411-197X-2021-7-1-20-42

---

Выявление причинно-следственной связи в легитимации масоретской Библии показало, что необходимость создания единого стандарта священного текста возникла уже к середине VIII в., времени возникновения движения караимов. Отказ караимов подчиняться авторитету классической раввинской литературы привел к переосмыслению библейского текста. Вместе со статусом главной священной книги, Библия оказалась текстом, вокруг которого стали возможны филологические, философские и теологические дискуссии. Осознание того факта, что библейский текст имеет разночтения, привел раббанитов и караимов к выводу о необходимости создания филологического стандарта Библии. По этой причине резко возрос авторитет масоретов как специалистов по вокализации текста, непосредственных создателей системы огласовок. Семья Бен-Ашеро́в из Тверии выдвинулась в качестве главной масоретской школы, а ее последний представитель Аарон бен Ашер стал наиболее авторитетным масоретом. Аарону бен Ашеру принадлежит система масоры, представленная в Алеппском кодексе и скопированная в Ленинградском кодексе В 19<sup>А</sup>. Маймонид первым среди еврейских философов оценил текстологические достижения Аарона бен Ашера, чем значительно поднял авторитет масорета в раввинистических и караимских интеллектуальных кругах.

#### **Ключевые слова**

Кодекс В 19<sup>А</sup>, Ленинградский кодекс, масоретская Библия, Алеппский кодекс, Ветхий Завет, еврейская Библия.

**DOI: 10.21684/2411-197X-2021-7-1-20-42**

#### **Введение**

До начала XX в. Кодекс В 19<sup>А</sup> фактически оставался вне исследовательского внимания, поскольку ученые, занимавшиеся коллекцией Фирковича, в основном исследовали вопросы верификации подлинности датировок других рукописей, входивших в ее состав.

Ленинградский кодекс В 19<sup>А</sup> (далее по тексту — Кодекс В 19<sup>А</sup>) является, наряду с Кодексом последних пророков, одной из двух главных крымских находок Авраама Фирковича. Кодекс В 19<sup>А</sup> хорошо изучен с точки зрения его текстологии [13]. В то же время до наших дней отсутствует исследование, освещающее философский и исторический контексты его создания. Имеющиеся классические работы ученых последней четверти XIX в., таких как А. Я. Гаркави, А. А. Куник, Д. А. Хвольсон, Г. Штрак, были направлены на то, чтобы верифицировать коллекцию Фирковича, отделив поддельные датировки от подлинных [8, 16, 25, 26]. Наиболее новое, полное и ценное в этом отношении исследование принадлежит Д. Шапиро [17]. Во второй половине XX в. по теме Кодекса выходили только обзорные статьи О. В. Васильевой, А. И. Кетч, В. В. Лебедева, К. Б. Старковой, рассказывающие о коллекции А. С. Фирковича [1, 2, 9, 12]. В последние годы небольшие экскурсы в вопросы о месте кодекса в составе рукописной коллекции А. С. Фирковича были подготовлены А. М. Федорчуком [14] и С. В. Григоришиным [6]. Важным дополнением

к специализированным исследованиям служит подробная биография А. С. Фирковича, изданная В. Л. Вихновичем [3].

Хотя Кодекс стал известен научному сообществу библеистов уже в 1845 г., из издания М. Пиннером каталога Одесской коллекции еврейских рукописей А. С. Фирковича, большого интереса рукопись Кодекса тогда не вызвала. Именно М. Пиннер дал кодексу название В 19<sup>А</sup> — такой номер был присвоен рукописи в каталоге 1845 г., в котором буквой «В» были обозначены рукописные кодексы Библии. «19» — номер рукописного кодекса. Надстрочный знак «<sup>А</sup>» указывает на то, что рукопись попала в каталог уже после того, как экземпляры коллекции были пронумерованы [24].

Стоит отметить, что каталог Пиннера был не первым упоминанием об Одесской коллекции. Еще ранее, в 1844 г., в первом номере «Записок Одесского общества» коллекция еврейских рукописей была описана достаточно подробно, хотя в ней о Кодексе анонимный автор не упомянул [7].

После того как вся коллекция А. С. Фирковича, включая Первую одесскую коллекцию, была приобретена в 1864 г. Императорской публичной библиотекой, ее каталог был издан Г. Штраком и А. Я. Гаркави [25]. В этом каталоге, построенном по структуре каталога М. Пиннера, Кодекс В 19<sup>А</sup> был описан на новом текстологическом уровне анализа библейского текста.

Именно А. Я. Гаркави принадлежит первая попытка соединения культурных и текстологических взаимосвязей Кодекса В 19<sup>А</sup>. В 15 томе Еврейской энциклопедии была опубликована статья «Караимы», где впервые была поставлена задача определения места находки Кодекса В 19<sup>А</sup>, причины его изъятия из крымской синагоги и появления в коллекции А. С. Фирковича. Наше исследование в своей логике опирается на классический подход А. Я. Гаркави.

Вкратце этот подход можно объяснить как попытку реконструкции культурно-исторического контекста Кодекса В 19<sup>А</sup>, охватывающего время от начала XI в. (времени создания Кодекса) и вплоть до второй половины XIX в. — времени особой активности караимов в деле легитимации своей идентичности перед властями Российской империи.

Стоит отметить, что до начала XX в. важность Кодекса В 19<sup>А</sup> для библеистики была еще неясна. Не учитывалось, например, что интеллектуальный контекст создания Кодекса В 19<sup>А</sup> мог быть не менее ценным источником по реконструкции споров караимов с раббанитами в отношении интерпретации еврейской Библии. По этой причине гораздо большее внимание уделялось эпиграфическим памятникам и рукописным текстам, объясняющим историю, часто исключительно мифическую, раннего этапа жизни караимов.

Итак, нашей первой задачей является иллюстрация процесса включения Кодекса В 19<sup>А</sup> в исследования текстологов Ветхого Завета в первой четверти XX в. В ходе подготовки критического издания текста Библии постепенно прояснялась роль масоретов в дискуссиях между раббанитами и караимами о статусе библейского текста. Открытие этой взаимосвязи принадлежит известному немецкому библеисту Паулю Кале.

После того как прояснится статус Кодекса В 19<sup>А</sup> в библеистике первой половины XX в. (до открытия кумранских свитков в 1947 г.), представляется необходимым вернуться ко времени находки Кодекса В 19<sup>А</sup>, т. е. к 1839 г., чтобы разобраться в вопросе о том, откуда у Авраама Фирковича появилась эта рукопись. Такой, казалось бы, утилитарный вопрос на деле оказывается ключевым для объяснения места Кодекса В 19<sup>А</sup> в еврейской интеллектуальной полемике, которая длилась тысячелетие и к середине XIX в. была так же актуальна, как и в момент создания Кодекса в начале XI в. Следовательно, наша вторая задача состоит в разборе версий, согласно которым Кодекс В 19<sup>А</sup> был получен либо из раббанитской синагоги, либо из караимской синагоги, либо вообще попал в Одесское собрание не из синагоги, а был подарен евпаторийским караимом Симой Бабовичем. Итак, второй вопрос позволяет нам раскрыть новый аспект легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> с точки зрения того, какому интеллектуальному движению изначально принадлежала рукопись и где она хранилась к моменту ее изъятия Фирковичем. Если первый вопрос объясняет роль масоретов в дебатах в отношении корректного толкования библейского текста, то второй вопрос проясняет соотношения сил в этих дискуссиях, а именно раскрывает противостояние раббанитов и караимов.

Наконец, третья задача нашего исследования состоит в том, чтобы объяснить значение Кодекса В 19<sup>А</sup> не с позиции того, что это самая древняя полная рукопись библейского текста, а из предпосылки, что этот Кодекс стал результатом длительной борьбы за библейское наследие. Нас будет интересовать то, как в полемике раббанитов и караимов VIII-XI вв. возникла необходимость создания признанного всеми стандарта библейского текста. От общих идейных положений дискуссии, наблюдаемой еще в середине XIX в. — времени находки Кодекса, и постепенного его включения в качестве основного экземпляра полного масоретского текста, необходимо перейти к изучению личного вклада ряда интеллектуалов, которые с середины VIII в. и вплоть до начала XIII в. определили соотношение сил в достаточно сложной конфигурации еврейской религиозной философии. Но только такой подход, включающий регистрацию каждого этапа в этой дискуссии, способен объяснить место Кодекса В 19<sup>А</sup> внутри еврейского религиозного дискурса.

Чтобы решить поставленные задачи, необходимо ответить на три вопроса, последовательные ответы на которые позволят нам прояснить причины появления масоретского текста, древнейшим из которых на сегодняшний день является Кодекс В 19<sup>А</sup>:

1. Когда и при каких обстоятельствах Кодекс В 19<sup>А</sup> получил статус главного рукописного первоисточника для создания критического издания Ветхого Завета? Какую роль сыграл Кодекс В 19<sup>А</sup> в развитии традиции издания еврейской Библии? А главное, как масоретская школа Аарона бен Ашера осознается в работах П. Кале в качестве отдельного «игрока» в средневековом диалоге о статусе библейского и постбиблейского еврейского наследия? Первый вопрос охватывает 1920-40-е гг. и связан с появлением третьего издания *Biblia Hebraica*.

2. В каком городе и в какой синагоге в Крыму был найден Кодекс В 19<sup>А</sup>? Второй вопрос требует обращения к концу 1830-х — началу 1840-х гг. и связан с появлением Первого одесского собрания еврейских рукописей Авраама Фирковича. Ответ на второй вопрос прояснит роль караимов и раббанитов в процессе создания унифицированного стандартного библейского текста в версии Аарона бен Ашера.
3. Какие исторические и религиозные причины привели к созданию Кодекса? Третий вопрос в сжатом виде охватывает период со второй половины VIII в. — времени появления первых караимов и вплоть до самого начала XIII в. — времени смерти Маймонида, который не только подытожил всю полемику, но и возвел масоретский текст в ранг эталона еврейской Библии. Ответ на третий вопрос завершит размышления об этапах легитимации Кодекса, подробно выстраивая контекст создания масоретской версии библейского текста и ее признания в качестве единственно верной его интерпретации.

## Результаты и обсуждение

### *Часть первая*

Свой современный статус в библейской текстологии Кодекс В 19<sup>А</sup> обрел лишь в 1920-х гг., когда издатель критического издания Ветхого Завета Рудольф Киттель готовил третью версию *Biblia Hebraica*. Ученый обратился к своему коллеге Паулю Кале, который в то время работал над еврейскими рукописями из коллекции А. С. Фирковича, уделяя особое внимание собранию фрагментов из Каирской генизы.

Научный интерес к Кодексу, если судить по времени его находки, возник сравнительно поздно и был связан с обстоятельствами, которые раскрыл в своей книге «Каирская гениза» Пауль Кале. Ученый вспоминает, что в октябре-ноябре 1926 г. он работал в Государственной Публичной библиотеке в Ленинграде, где изучал масоретские тексты из Каирской генизы. В то же самое время он получил письмо от Рудольфа Киттеля, готовившего третье издание *Biblia Hebraica*. В письме Киттель спрашивал совета Кале по поводу того, какой первоисточник еврейской Библии взять за основу нового издания. Первые два издания *Biblia Hebraica* основывались на авторитетном тексте Второй Раввинской Библии, подготовленной для печати Якобом бен Хайимом. Поначалу Киттель планировал использовать для нового издания тот же текст: «Я думаю, мы будем снова печатать текст бен Хайима», — писал Киттель. Однако именно в это время Кале отыскал в Ленинграде многочисленные библейские рукописи из еврейской коллекции Фирковича, датированные 929-1121 гг. Исследовав эти рукописи, Кале пришел к выводу, что они совпадают с наиболее авторитетным рукописным Алеппским кодексом масорета Аарона бен Ашера, в то время как первопечатная Библия бен Хайима от него отличалась. Кроме того, Кале предположил, что масоретские библейские тексты из коллекции Фирковича использовались в богослужебной практике уже во времена своего создания [22, с. 131].

Итак, Кодекс В 19<sup>А</sup> оказался, по мнению Кале, подтвержденным надежным источником текста школы Бен-Ашер. И хотя сам Кодекс В 19<sup>А</sup> является копией, выполненной Самуэлем бен Иаковом с масоретского оригинала Аарона бен Ашера, по времени создания он очень близок оригиналу: он был скопирован в 1008 или 1009 г. (или, по еще одной версии, в 1010 г.) — всего через несколько лет после смерти Аарона бен Ашера — и является, таким образом, древнейшим полным масоретским текстом Библии, дошедшим до наших дней (за исключением Алеппского кодекса). По этой причине Кале предложил Киттелю положить Кодекс В 19<sup>А</sup> в основу нового критического издания Ветхого Завета.

Переписка Кале и Киттеля положила начало введению рукописи Кодекса В 19<sup>А</sup> в научный оборот. Опишем этот процесс поэтапно. В России Кале обсуждал возможность временно перевезти саму рукопись из Ленинграда для работы над ней в Германии [22, с. 132]. В итоге Кодекс В 19<sup>А</sup> был отправлен из Ленинграда в Германию, где в течение двух лет, в 1927-1929 гг., изучался для включения в новое издание *Biblia Hebraica*. Исследования проходили на Семинаре по Ветхому Завету в Лейпцигском университете и на Восточном семинаре Боннского университета [22, с. 135]. Сам Кале после возвращения из России в ноябре 1926 г. был тоже включен в работу над третьим изданием *Biblia Hebraica*.

К сожалению, в 1929 г. Рудольф Киттель умер, так и не дожив до публикации третьего и последнего издания *Biblia Hebraica*. Это критическое издание вышло в Штутгарте в 1937 г. Впервые критическое издание еврейской Библии было напечатано в одном томе, а не в двух, как выходили предыдущие издания. Кроме того, впервые по просьбе Пауля Кале в новом критическом издании еврейской Библии было решено вместе с текстом опубликовать масору Аарона бен Ашера, которую можно было сравнить с масорой Иакова бен Хайима, масорой бен Нафтали, различными вариантами вавилонской и палестинской масоры и прочих ее форм [22, с. 133]. Наконец, разбивка текста на страницы в новом издании целиком совпадала с тем, как этот текст выглядел в оригинальной рукописи — Кодексе В 19<sup>А</sup> [19]. Следующие критические издания полного текста Ветхого Завета, уже с названием *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, были основаны на этом же Кодексе [20, 21]. Точность этой редакции могла быть верифицирована после факсимильного издания Кодекса [27].

Нужно здесь же отметить, что в традиции издания и печатания еврейской Библии произошел существенный поворот: впервые в основу критического издания (а значит, и всех последующих переизданий *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) была положена рукопись. Это фундаментальное отличие третьего издания открыло возможность заново обратить внимание на исторический, культурный и религиозный контексты, внутри которых возник Кодекс В 19<sup>А</sup>.

Исключительное значение текстологической работы Пауля Кале состояло не только в предложении взять в качестве первоисточника Кодекс, но и в том, что именно он высказал идею о необходимости помещения в этот же текст масоры Аарона бен Ашера. Важность этого шага объяснялась не только тем фактом, что к оригинальной редакции библейского текста была приложена пунктуация

и вокализация главного представителя тиверианской школы масоретов, но и то, что этот, казалось бы, деперсонализированный текстологический уровень работы с библейским текстом был представлен как интеллектуальное достижение конкретного человека и ученого. Тем самым Кале вывел личность Аарона бен Ашера из анонимного списка многих масоретов в круг еврейских интеллектуалов X в., который наряду с ключевыми именами средневековой еврейской философии оформил конфигурацию интеллектуального дискурса, в центре которого был поставлен стандартный текст масоретской Библии, одновременно легитимированный враждующими между собою раббанитами и караимами.

Другими словами, третье издание *Biblia Hebraica* в 1937 г. прояснило значение работы масоретов не только с точки зрения ветхозаветной текстологии, но и впервые, пусть пока еще косвенно, объясняло роль масоретов в еврейской интеллектуальной жизни VIII-XIII вв. Включение в это издание масоры Аарона бен Ашера автоматически подтверждало значительную роль масоретов в дискуссиях о месте библейского текста внутри еврейской средневековой традиции.

Итак, мы получили ответ на первый вопрос — как и когда Кодекс В 19<sup>A</sup> получил статус главного рукописного первоисточника для создания критического издания еврейской Библии. Именно в период между 1926 и 1937 гг. произошел первый этап научной легитимации Кодекса В 19<sup>A</sup>, значимость которого возросла после того, как при трагических обстоятельствах был поврежден Алеппский кодекс, представлявший до момента повреждения главный стандарт полного библейского текста. Также мы прояснили статус масоры Аарона бен Ашера, с которым Кодекс стал напрямую связан с момента издания библейского текста под редакцией Р. Киттеля и П. Кале.

#### *Часть вторая*

В первой части статьи мы рассказали о публикации Кодекса В 19<sup>A</sup> и его исключительной значимости как первоисточника для критического издания ветхозаветного текста. Во второй части речь пойдет о событии, которое произошло за сто лет до публикации, — о самой находке памятника. Сам факт появления Кодекса овеян множеством слухов, а ряд связанных с ним вопросов не решен до наших дней. О самой загадочной фигуре Фирковича и его коллекции достаточно сказано в исследовательской и биографической литературе [1-3, 5, 9, 12, 14]. Мы же исследуем вопрос о том, откуда и каким образом в этой коллекции появился Кодекс В 19<sup>A</sup>. Благодаря ответу на этот вопрос прояснится еще один этап научной легитимации Кодекса.

В 1845 г. Авраам Фиркович продал Одесскому обществу истории и древностей коллекцию рукописей, полученных из Крыма. Известно, что сам Фиркович в своей последней книге «Авне зиккарон» («Памятные камни»), вышедшей в 1872 г., достаточно подробно рассказывает о большинстве своих крымских находок, но при этом ни словом не упоминает интересующий нас текст [15]. Однако в исследовательской литературе не вызывает сомнения тот факт, что Кодекс В 19<sup>A</sup> был найден А. С. Фирковичем в Крыму. Расхождения начинаются

лишь в связи с необходимостью определить то место, где был найден текст. До наших дней остается неизвестным, 1) в каком именно крымском городе был найден кодекс, и 2) какой именно синагоге — раввинской (раббанитской) или караимской — он принадлежал.

В отношении места находки существует как минимум три версии: 1) предполагаемая версия Авраама Фирковича, которая известна лишь со слов семитолога Аврааму Гаркави; 2) версия самого Авраама Гаркави; 3) версия Ольги Васильевой. Каждая из них имеют как свои сильные, так и слабые стороны.

А. Я. Гаркави первым из ученых артикулировал вопрос о происхождении Кодекса В 19<sup>А</sup>. Ученый детально описал контекст коммуникации организаторов Одесского общества истории и древностей с Евпаторийской караимской общиной во главе с гахамом Симой Бабовичем. Одесское общество предложило Бабовичу ответить на вопросы о том, по какой причине и когда караимы появились в Крыму, откуда они происходят, какие у них нравы и обычаи, есть ли знаменитые представители караимов, существуют ли летописи, доказывающие древность веры караимов.

Список вопросов проясняет осмысленное намерение построения караимами собственной этно-религиозной идентичности. Удивительным образом находка Кодекса В 19<sup>А</sup>, которую можно было бы посчитать побочным результатом в поисках сведений о древности караимов, вывела проблему происхождения караимов из этнической плоскости на уровень религиозно-философских дискуссий, кульминация которых приходится как раз на времена создания Кодекса В 19<sup>А</sup>.

В последнем из вопросов, адресованных крымской караимской общине, уже есть запрос на отделение религиозного аспекта проблемы происхождения караимов от этнического: «По какой причине караимы отделились от раббанитов и какая между ними разница в рассуждениях их веры?» [5, с. 287]. На этот вопрос можно было бы ответить только исходя из анализа оригинальных источников раббанитов и караимов. По этой причине в коллекции Фирковича вместе со свитками Торы и рукописными кодексами еврейской Библии был представлен широкий ряд источников, охватывающий философско-религиозные труды раббанитов и караимов.

Однако вернемся к вопросу о локализации места находки Кодекса. Как уже было сказано, самыми ранними являются версии А. С. Фирковича и А. Я. Гаркави. В то же время известно, что Фиркович о Кодексе ни разу в своих сочинениях не упомянул, хотя подробно описал находку Поздних пророков созданной в традиции с вавилонской масоретской школы. Позицию Фирковича можно извлечь из косвенных источников. Здесь уместно дать большую выдержку из статьи Гаркави, объясняющей не только его точку зрения на вопрос о месте изъятия Кодекса в одной из крымских синагог, но и отражающей общую интеллектуальную атмосферу, в которой был открыт Кодекс.

Как было ранее отмечено, крымские караимы должны были ответить на вопросы о своем происхождении, но собственными усилиями это сделать им было сложно. «Выручить их взялся Авраам Фиркович, и вот что он задумал: годом

раньше он жил в имении Бабовича, близ города Карасубазара, где живут раввинские крымчаки, предки коих переселились из древнетатарской столицы Солхат и из Кафы (Феодосия); у них Фиркович видел тщательно хранимые древние рукописи, и он решил завладеть ими в пользу караимов, надеясь также найти там и исторические данные. Фиркович заявил Бабовичу, что принимает на себя миссию отыскать караимские исторические памятники для Одесского общества истории и древностей. Караимы, со своей стороны, также назначили ему содержание на всё время его занятий этим предметом. Заручившись всем этим, Фиркович прежде всего отправился в Карасубазар и с помощью полиции насильственно экспроприировал у крымчаков их древние рукописи; они имели весьма важную научную ценность. Важнейшие из отобранных письменных памятников (книги последних Пророков, писан в Вавилонии в 916 году по Р. Х., снабжен вавилонской системой вокальных знаков, и целая Библия, написанная в Египте в 1009-1010 г.) Фиркович предоставил как находки из караимской синагоги в Чуфут-Кале» [5, с. 287]. Итак, если доверять сведениям Гаркави, Фиркович объяснял происхождение находки Кодекса из караимской синагоги в Чуфут-Кале, городе, находящемся вблизи Бахчисарая.

Со своей стороны Гаркави считал, что Фиркович извлек Кодекс из раббанитской синагоги в Карасубазаре. Наличие двух противоположных точек зрения объясняется, по нашему мнению, идеологическими мотивами Фирковича и Гаркави. Караим Авраам Фиркович намеревался показать, что Кодекс хранился у караимов, что могло свидетельствовать о его караимском происхождении. Иудей Авраам Гаркави, наоборот, стремился доказать, что Кодекс был «экспроприирован» из раббанитской синагоги, чем могло быть доказано раббанитское происхождение Кодекса.

Исследователь К. Б. Старкова, обсуждая вопрос о способах добывания еврейских рукописей Фирковичем из Крыма, осторожно высказалась в этом отношении. «Иногда местные общины караимов и раббанитов сопротивлялись вскрытию гениз и извлечению рукописей, опасаясь, что такие действия навлекут на общину несчастье» [12, с. 171]. Не выражая собственного мнения о происхождении Кодекса, К. Б. Старкова связала крымские находки еврейских рукописей Фирковича сразу с обоими противостоящими друг другу направлениями. Версии А. С. Фирковича и А. Я. Гаркави важны как взгляды непосредственных участников событий.

В то же время достаточно убедительно выглядит точка зрения, не так давно высказанная О. В. Васильевой. Размышляя о том, по какой причине Фиркович не упоминает в своих текстах о находке Кодекса в Крыму, исследовательница приходит к выводу о том, что велика вероятность того, что Фиркович никогда не был владельцем этого рукописного кодекса. Чтобы точно отразить позицию О. В. Васильевой, позволим себе процитировать достаточно большой фрагмент текста. «Вполне вероятно, что Библия 1010 г. вообще не принадлежала Фирковичу, а находилась в собственности караимской общины Евпатории. В СПбФИВ РАН под шифром Д 67 хранится полная Библия, переписанная

в 1280-1281 г. в Дамаске и с 1407 г. находившаяся в караимской общине этого города. К ее переплету приклеен документ от 21 января 1832 г., согласно которому караимские общины Крыма и Константинополя разрешали двум последним караимам Дамаска Аврааму и Илие хе-Наси (проживавшему к тому времени в Каире) переехать в другой город. Предварительно жителю Иерусалима Аврааму ха-Леви поручалось приехать в Дамаск, распродать недвижимое имущество общины, а ритуальную утварь, книги и ценности доставить в Крым. В начале документа говорится о том, что Авраам из Дамаска, прослышав о приезде Симхи Бабовича в Иерусалим, обратился к нему с письмом. В нем он просил Бабовича прислать „от вас одного, чтобы взял он священную утварь и книги, книги Пятикнижия и книги двадцати четырех“ (т. е. полные списки Библии, состоящие из 24-х книг). Обратим внимание на множественное число, употребленное в данном случае. Однако ниже, в перечне имущества указывается лишь одна „рукопись двадцати четырех“, и запись эта относится, видимо, к Библии СПбФИБ РАН. Возможно, в караимской общине Дамаска находились две полные Библии и обе были доставлены в Евпаторию Симхе Бабовичу. Библия 1010 г. могла быть привезена ранее Авраамом ха-Леви, посредником в общении между караимскими общинами Крыма, Константинополя, Иерусалима и Дамаска» [2]. Свое предположение Васильева подкрепляет выдержкой из текста Фирковича: «В четверг, 21-го адара [14 марта 1840 г. по старому стилю] я взял все книги и древние тома, которые я нашел, а также очень дорогую книгу 24-х, написанную в 4770/1010 г. в Египте/Каире [и] привезенную из Дамаска, — и это [случилось] по повелению р[абби] Симхи Бабовича, главы мудрецов блаженной памяти, — и вечером я уехал из Гезлева [Евпатории] и приехал в Акмеджид [Симферополь]» [2]. Таким образом, третья точка зрения, отраженная в гипотезе Васильевой, предполагает караимское происхождение, или по крайней мере хранение Кодекса. По мнению Васильевой, рукопись хранилась в частном собрании в Дамаске и была оттуда привезена в Евпаторию. На основании анализа указанных документов, О. В. Васильева делает вывод о том, что еврейская Библия была передана в Одесское общество истории и древностей Симой Бабовичем и евпаторийской караимской общиной [2]. С нашей точки зрения, передача Кодекса в дар, а не его продажа, как это делал Фиркович, вполне вписывалась в логику действий караимов, главная цель которых состояла в легитимации себя в качестве отдельной национальности внутри Российской империя. Как известно, вскоре цель была полностью достигнута. Уже в 1863 г. караимы получили желаемый статус.

Ответ на второй вопрос состоит из трех версий: 1) версия А. С. Фирковича: Кодекс был взят из караимской синагоги в Чуфут-Кале; 2) версия А. Я. Гаркави: Кодекс был изъят из раббанитской синагоги в Карасубазаре; 3) версия О. В. Васильевой: Кодекс хранился в Дамаске, после чего попал в Евпаторию, к караимскому гахаму Симе Бабовичу.

Поскольку в задачи нашего исследования не входит выбор одной из предложенных версий, нам достаточно найти общее, что их объединяет. Фиркович,

Гаркави и Васильева не отрицают того, что в Одессу Кодекс попал из Крыма. В этом отношении все точки зрения едины. Версии Фирковича и Васильевой согласуются в том, что Кодекс хранился в караимской общине, хотя расходятся в определении точного места находки. Гаркави утверждал, что Кодекс был получен из раббанитской синагоги.

### *Часть третья*

Постепенное выстраивание дискурса вокруг Кодекса В 19<sup>А</sup> позволяет нам реконструировать причины его написания. Ко времени находки самого древнего на сегодняшний день и полного Кодекса Библии, дискуссии раббанитов и караимов вокруг еврейского интеллектуального наследия оставались такими же острыми, как и во времена его создания. Нам осталось прояснить содержание таких дискуссий, что позволит определить причины создания подобных рукописных кодексов.

Непризнание караимами наследия раббанитского иудаизма может быть названо главной причиной стандартизации и всеобщей легитимации единой версии библейского текста. Вторая причина исходит из первой. Поскольку единый стандартный текст еврейской Библии требовал не только комментаторской, но и текстологической работы, то школы масоретов постепенно повышали свой статус, а семья Бен-Ашер из Твери стала главным создателем системы акцентуации и вокализации стандартного библейского текста.

Поэтому вторым фактором легитимации рукописных библейских кодексов, и в частности Кодекса В 19<sup>А</sup>, послужило наличие и постепенное повышение статуса масоретов. Здесь же стоит напомнить, что с середины XIX в. существует версия, что Аарон бен Ашер мог быть караимом [27]. Поэтому несложно проследить взаимосвязь двух указанных факторов.

Следующей причиной легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> и подобных ему, но не дошедших до нас кодексов масоретской Библии является появление в еврейской философской мысли IX в. вольнодумцев, ярким представителем которых был Хиви ха-Балхи. Известен список вопросов Хиви и ответы на них Саадии Гаона. В этих вопросах Хиви ха-Балхи критикует библейский текст за отсутствие этических стандартов со стороны Бога и наличие в священном тексте чудес, которые могли быть объяснены естественными причинами. Дискуссия, инспирированная вольнодумцами, и респонсы раббанитов служат третьей причиной возвышения и легитимации рукописных библейских кодексов.

Наконец, четвертая и пятая причина связаны с именем Моше бен Маймона (Маймонида). С одной стороны, в своих трактатах, особенно в многотомном произведении «Мишне Тора» («Вторая Тора»), Маймонид прямо указывал на редакцию библейского текста Аароном бен Ашером как на эталон и стандарт масоры в еврейской Библии. С другой стороны, Маймонид в своих работах нашел аргументы, которые смогли пошатнуть авторитет караимов и вольнодумцев в еврейской средневековой мысли. Толкования библейского текста, по убеждениям Маймонида, не могли опираться на непосредственное чтение и толкование

смыслов. Но критически мыслящий читатель обязан был учитывать долгую традицию толкования текстов, восходящую к логическим трудам Аристотеля, что не учитывалось противниками раббанитов.

Начнем с иллюстрации первого фактора легитимации стандартных библейских кодексов. Начиная со второй половины VIII в. и до начала XIII в. в еврейской религиозной мысли происходили споры раббанитов и караимов вокруг постбиблейского интеллектуального наследия, в первую очередь о статусе корпуса текстов Мишны и Гемарры, составляющих Вавилонскую и Палестинскую редакции Талмуда.

Раббаниты защищали это наследие с точки зрения непрерывной преемственности библейской и постбиблейской традиции. С другой стороны, караимы отрицали авторитет Талмуда и всего корпуса раввинистических комментариев к библейскому тексту. Кроме того, в этой дискуссии возникли отличающиеся от раббанитских и караимских мнения, в которых выражалось сомнение в богодухновенности библейского текста. Отказ караимов от авторитета Талмуда привел не только к затянувшейся на столетия полемике с раввинистическим иудаизмом, но и послужил мотивом более внимательного отношения к лексике, грамматике и текстологии еврейской Библии.

Внимание караимов и раббанитов к грамматике древнееврейского языка объясняется наличием таких дискуссий. Если главный авторитет Танаха состоял в его содержании, то само содержание строилось по формальным законам грамматики (включая фонетику). Владение древнееврейским языком позволяло караимам проверять точность толкования библейских книг и даже отдельных стихов и слов в Талмуде. Такой подход неизбежно подрывал авторитет Устной Торы в глазах, как минимум, самих караимов.

Именно полемика, начавшаяся с конца VIII в. между караимскими гаонами и гаонами раввинистического иудаизма о сущности веры и признаках авторитета, которым наделены толкователи вероучения, стала стимулом для средневековых научных изысканий в области филологии еврейской Библии. Плодом такой работы стали не только грамматики, словари, респонсы и теологические труды, но, в первую очередь, вокализированные библейские кодексы.

Косвенным, но имеющим долгосрочные перспективы последствием дискуссий вокруг авторитета раббанитских сочинений стало вновь возродившееся внимание к библейскому тексту. Оказалось, что, традиционно считавшийся неизменным и священным, текст еврейской Библии можно прочесть в определенной стратегии, в зависимости от того, кем, когда и по каким правилам была написана конкретная рукопись. Вопрос технического плана становился ключевым для интерпретации текста.

По этой причине важно напомнить о том, кто и как записывал текст еврейской Библии. Консонантная основа библейского текста записывалась софрим, огласовки и знаки записывали нақданам, а примечания к тексту записывали масореты. Однако постепенно масореты стали выполнять функции софрим и нақданам.

Наиболее авторитетной рукописью Библии долгое время считался текст X в., известный как Алеппский кодекс, который был написан в Твери в 920 г. Шломо бен Буйя (консонантная основа), а диакритические знаки для гласных и акцентные знаки внес в него примерно в 925 г. Аарон бен Ашер. Позднее он добавил к нему масоретские примечания [13, с. 41]. Как известно, в 1947 г. Алеппский кодекс был значительно поврежден. Исчез и до сих пор не найден список Торы из Алеппского кодекса, но сохранились тексты Невиим и Ктувим. После этих событий самым древним рукописным кодексом масоретского текста Библии стал интересующий нас Кодекс В 19<sup>A</sup>.

Ленинградский кодекс В 19<sup>A</sup> был изготовлен в период между 1008-1010 гг. в Каире и огласован согласно тиверианской системе масоры. Эта рукопись представляет собой точную копию рукописного текста Библии, созданного масоретом Аароном бен Моше бен Ашером (умер в 960 г.). В качестве софрим и масорета выступил Самуэль бен Йакоб. Кодекс В 19<sup>A</sup> исправлен в соответствии с рукописью бен Ашера, а ее огласовка очень близка к Алеппскому кодексу. Кодекс L — единственный полный источник всех библейских книг, стоящий близко к традиции бен Ашера [13, с. 41-42].

До сих пор остается открытым вопрос о том, кем по религиозным убеждениям был Аарон бен Моше бен Ашер. Традиционно считается, что тиверианские масореты принадлежали к классическому раввинистическому иудаизму, безоговорочно принимающему Предание, отраженное в Вавилонской и Иерусалимской редакциях Талдмуда (Мишны и Гемарры). Но религиозные убеждения и теологические взгляды самого известного масорета до сих пор являются предметом научной дискуссии [28].

Пока полемика между караимами и раббанитами разгоралась всё сильнее, в еврейском интеллектуальном контексте конца IX в. появляется еще одна фигура, позволяющая нам прояснить запрос на существование стандартного огласованного текста еврейской Библии. Этой фигурой был Хиви ха-Балхи (ок. 870 г.), известный ученому миру не столько благодаря собственным трудам, сколько благодаря ученому, вступившему с ним в диалог, — знаменитому Саадии Гаону. В Каирской генизе был найден фрагмент текста, в котором Саадия отвечает на вопросы Хиви, хотя текстов Хиви в генизе на тот момент обнаружено не было.

В 1980-х гг. научный мир получил фрагмент оригинального текста Хиви, найденного в том же собрании текстов из Каирской генизы. Хиви ха-Балхи был одним из первых свободомыслящих фигур высокого Средневековья, кто критиковал Библию как священный текст. Хиви сформулировал около двухсот вопросов, которые ставят под сомнение этический авторитет библейского текста. Приведем ряд примеров вопросов Хиви в редакции А. Хофман и П. Коула:

1. Почему Бог создал человека уязвимым к страданиям?
2. Почему кровь жертвенных животных приемлема для Него как искупительная жертва?
3. Чем строители Вавилонской башни могли устрашить Всемогущего?

4. Почему Бог назвал избранным народом лишь евреев, а остальные народы препоручил покровительству ангелов?
5. Почему в Библии содержится так много противоречивых стихов?
6. Можно ли объяснить библейские чудеса рациональным образом?
7. Возможно, воды Красного моря не расступились по воле Бога, а просто Моисей, в отличие от египтян, понимал механизм отливов и приливов?
8. А манна вовсе не была послана с небес — просто в этих краях существует съедобное растение, известное под персидским названием *taʿjabin*? [17, с. 186-187].

Как видно из данного перечня, размышления Хиви ха-Балхи были направлены на целый ряд вопросов, которые требовали ответа исключительно из библейского текста. Поставить проблему наличия противоречивых утверждений в тексте можно лишь исходя из цитирования фрагмента текста, представлявшего собою, с точки зрения раббанитских и караимских комментаторов, абсолютно неоспоримый авторитет.

В связи с этим ответить на вопросы вольнодумца можно было лишь исходя из двух стратегий. Первая стратегия критики взглядов Хиви заключалась в том, чтобы показать, что критик не имеет представления о комментаторской традиции толкования текста, а старается осмыслить библейский текст лишь своим умом. Такими путями был подорван авторитет Хиви в кругу самих еврейских интеллектуалов, чем воспользовались Саадия Гаон, а позже Маймонид.

Вторая стратегия аргументации против взглядов Хиви имела уже не теологически-философский, а исключительно филологически-текстуальный уровень. Здесь были важны достижения масоретов. Наличие однозначного толкования стандартизированного текста позволяло игнорировать апелляции непосредственно к тексту, если сам текст не существовал в многочисленных версиях.

Обе стратегии не были направлены на то, чтобы решить проблему происхождения зла в мире, отсутствия всемогущества Бога или же наличия чудес в библейском тексте. Наоборот, критика была направлена на блокирование как к тексту, так и к возможности его непосредственного комментирования. И в то же время просто проигнорировать предложенный Хиви ха-Балхи круг вопросов было невозможно. Поскольку они были поставлены, то требовали от раббанитов достаточно ясного и полного ответа. Этим объясняется внимание Саадии Гаона к взглядам критиков Библии.

В Каирской генизе были найдены респонсы Саадии Гаона на вопросы Хиви. Это сам по себе примечательный факт, поскольку он показывает, что личность Хиви не была маргинальной. Кроме прямой полемики с Хиви, в ключевом трактате Саадии «Книга верований и мнений» собрана коллекция респонсов, построенная в плане аргументации на синтезе раввинистического предания с аристотелевской логикой. Возможно, что Саадия отвечает не только Хиви, но и другим критикам Библии внутри еврейского сообщества, имена которых история не сохранила до наших дней.

Хорошим примером может служить ответ Саадии Гаона в отношении критики библейских чудес, в частности чудес из Пятикнижия Моисея. Хиви подвергал сомнению чудеса, произошедшие с Моисеем и народом Израиля во время исхода из Египта. Саадия обращает внимание на этот вопрос. «Однако самый важный вопрос из тех, что связаны с Избавлением, в том, что оно неизбежно по нескольким признакам, и среди них — истинность чудес Моше» [14, с. 304]. Здесь Саадия связывает вопрос чудес с ключевым для средневековой еврейской коллективной памяти вопросом об избавлении из проклятия галута и возвращения всего народа на родину. Вместо поиска аргументов в пользу существования чудес, Саадия как бы перекрывает этот вопрос более важным и ключевым. Поэтому не должно удивлять, что продолжение размышлений Саадии Гаона следует в догматическом ключе, не предполагающем доказательства собственного мнения: «...и уже видели глаза наши, что сделал Он ради нас: рассек море, послал манн и перепелов, даровал Тору на горе Синай, остановил солнце, и всё подобно этому» [14, с. 305]. Здесь вместо логических аргументов Саадия использует риторические средства полемики, рассчитанные не на интеллектуальную элиту, а на любого простого еврея, мыслящего в догматическом ключе.

Библейский текст в трактате Саадии работает непосредственно, без использования техник мидраша, без которого нельзя было себе представить методологическое основание многочисленных текстов Гемарры. Ответ Саадии вольнодумцам, позволившим себе апеллировать непосредственно к библейскому тексту, целиком согласуется с ранним этапом легитимации полных рукописных библейских кодексов, особенно с масоретской Библией. Оказалось, что критику караимов и вольнодумцев, отрицающих раввинистические комментарии, можно подорвать без обращения к комментаторской литературе. Достаточно обратиться к версии масоретской Библии, верность которой никто из критиков не отрицал. В этом смысле Кодекс предстает как самый ранний полный экземпляр рукописного текста Библии, созданный в процессе дискуссий вокруг авторитета письменного откровения и устного предания. Примеры Хиви ха-Балхи и Саадии Гаона иллюстрируют процесс легитимации рукописных кодексов уже в VIII-X вв., а уже к началу XI в., как известно, относится Кодекс.

Наконец, последняя и наиболее яркая страница истории, связанная с легитимацией масоретской Библии, самой ранней версией которой является Кодекс В 19<sup>A</sup>, имеет непосредственное отношение к философии Маймонида. Если Саадия Гаон вместо ответов на вопросы критиков Библии, таких как Хиви ха-Балхи, использовал аргументацию, блокирующую сам вопрос, то Маймонид воспользовался традиционным инструментарием аристотелевской логики, с целью продемонстрировать то, насколько слабы аргументы противников. Например, вопрос о том, чем могли строители Вавилонской башни устрасить Бога, явно предполагал предпосылку о божественном несовершенстве. В свою очередь Маймонид анализирует предикат совершенства в качестве неоспоримо принадлежащего сущности Бога. И напротив, любой намек на несовершенство Бога, как на его предикат, не может принадлежать Богу, поскольку

несовершенство не может быть атрибутом вечной субстанции или, иначе, предикатом сущности. «Поэтому это всё, что для нас является совершенством, приписывается Ему (да превознесется Он!), чтобы указать, что Он обладает всеми аспектами совершенства и несовершенство никоим образом не касается Его. Поэтому всё, что постигается толпой как недостаток или лишенность, не используется при Его описании... <...> А всё то, что толпа принимает за совершенство, приписывается Ему, хотя оно и является совершенством только применительно к нам, тогда как для Него, да превознесется Он, всё то, что мы считаем совершенством, есть крайнее несовершенство. Однако, если бы [толпа] вообразила, что это присущее людям совершенство отсутствует у Него, да превознесется Он, это было бы с ее точки зрения недостатком в Нем» [10, с. 135]. Это пример онтологической аргументации Маймонида, но у него же есть примеры эпистемологической аргументации, что существенно усложняет ход полемики оппонентам Маймонида. Так, смертная конечная субстанция, которой только и может быть человек, не обладает познавательными возможностями для интеллектуального постижения бесконечной бессмертной субстанции, что есть Бог. Непонимание этой эпистемологически непреодолимой дистанции является для Маймонида следствием крайней необразованности критиков Библии. Маймонид предупреждает, «если ты пожелаешь постичь то, что выше твоего постижения, или поспешишь объявить ложным утверждение, отрицание коего не доказано, либо то, что является возможным, хотя и маловероятным, — тогда ты примкнешь к Элише Ахеру. И мало того, что ты не станешь совершенным — ты окажешься недостойнейшим из недостойных; и возникнут тогда у тебя навязчивые фантазии и склонность к недостойному, греховному и злему вследствие изнеможения твоего интеллекта и угасания его света» [10, с. 156-157]. Пример Элиши Ахера, который в Талмуде считается наиболее недостойным из евреев, отколовшимся от народа и впавшим в грех, должен был продемонстрировать то, насколько небезопасно обращаться к священному тексту.

Далее, уже приближаясь к специфике еврейской Библии, Маймонид объясняет, почему в этом тексте большое количество противоречий и темных для познания стихов, что отражается даже в традиционных раввинистических комментариях. Здесь, как и ранее, Маймонид апеллирует к ступеням интеллектуального познания. Но если в первом случае речь шла о тех, кто не способен собственным интеллектуальным усилием преодолеть дистанцию между способностями разума и сложностью текста, то здесь речь идет о тех уже образованных евреях, которые недооценивают сложность самого познавательного процесса. «Так и истинные воззрения: не потому скрывали их и говорили о них загадками, и всякий знающий, дабы не разгласить их, прибегал при изложении ко всяческим ухищрениям не потому, будто есть в них сокрытое зло или будто бы они подрывают основы Закона, как полагают невежды, притязающие на то, что они уже достигли ступени умозрения. Но были они сокрыты из-за неспособности интеллекта воспринять их на первых порах, и явлены только как проблеск, чтобы сделать их ведомыми для совершенных. Поэтому и именуются они *секретами*

и тайнами Торы» [10, с. 162]. Иначе говоря, Маймонид критикует оппонентов за то, что, не понимая специфики священного текста и не зная методов работы комментаторов, они связывают такого рода сложности с попыткой скрыть от читателя неприемлемое для него содержание.

Такое искаженное представление Маймонид связывает с наличием двух прямо противоположных способов работы с текстом. Если комментатор священного текста научен правилам грамматики, риторики и логики, то он без труда способен выйти на эпистемологически адекватное толкование текста, позволяющее понять его содержание. С другой стороны, отсутствие знаний о правилах толкования текста неизбежно приводит интерпретатора к подозрениям о том, что в священном тексте есть уровень смысла, специально скрытый от непосвященных. Для Маймонида такие толкователи предстают невеждами, не умеющими правильно прочесть текст.

Говоря о «тайнах Торы», Маймонид затрагивает вопрос, непосредственно интересующий нас в исследовании. Главным экземпляром еврейской Библии со времен Маймонида считался Алеппский кодекс, на тысячелетие ставший эталоном полного рукописного кодекса. В трактате «Мишне Тора» философ писал: «В этих вопросах мы полагаемся на кодекс, находящийся ныне в Египте, в котором содержатся двадцать четыре книги Писания и который был несколько лет в Иерусалиме. Его использовали как стандартный текст при исправлении книг. Все доверяли ему, потому что он был исправлен самим бен Ашером, который много лет тщательно трудился над его деталями и много раз исправлял его, когда его переписывали». Мишне Тора, II, Хилхот Сефер Тора, 8, цит. по: [13, с. 47]. Этот фрагмент позволяет включить во взаимосвязь работу Аарона бен Ашера над масоретской Библией с составлением сжатого пересказа Мишны и Гемарры в «Мишне Тора» Маймонида, что, в свою очередь, помогает очертить общую структуру еврейского интеллектуального дискурса, в центре которого стоит Кодекс В 19<sup>A</sup>.

Начало этого дискурса положено трудами основателя караимского иудаизма Анана бен Давида, впервые усомнившегося в статусе устной еврейской традиции, изложенной в Мишне и Гемарре. Из полемики раббанитов с караимами выкристаллизовалось значение стандартного библейского текста, не оспариваемое ни одной из дискутирующих сторон. Отсюда возникает глубокое внимание и постепенное изучение текстологических вопросов, среди которых главными были проблемы расстановки огласовок и знаков акцентуации в библейском тексте. Внутри конкурирующих между собою школ наиболее авторитетной была признана школа семьи Бен-Ашер из Тверии, а главным текстологом этой школы и ее последним представителем был, как мы неоднократно указывали, Авраам бен Ашер. Закрепить за тиверианской школой статус наиболее авторитетной масоретской традиции помогли работы Маймониды.

Параллельно с этими двумя интеллектуальными нитями, первая из которых начинается с дискуссий караимов с раббанитами, а вторая — внутри масоретских школ, особенно тиверианских школ Бен-Нафтали и Бен-Ашер, возникает полемика Хиви аль-Балхи сразу и с караимами, и с раббанитами. Ни те, ни другие

---

не отрицали статус Библейского текста как наиболее авторитетного источника божественного откровения. По этой причине попытки критики, изложенные в вопросах Хиви, обязывали защитников библейского текста находить аргументы внутри самой еврейской Библии, стандартный экземпляр которой восходил к редакции Аарона бен Ашера. Таким текстом долгое время считался Алеппский кодекс, а после его значительного повреждения и исчезновения из него Торы место главного масоретского текста занял Кодекс В 19<sup>А</sup>.

### **Заключение**

Исследование этапов легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> позволило выявить следующие закономерности:

1. Ранняя стадия легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> (VIII-XII вв.). В VIII-X вв. в кругах еврейских интеллектуалов, известных как караимы, возникло и постепенно возрастало недоверие к традиционным раввинистическим комментариям библейских текстов. В IX в. рядом с критиками талмудической раввинской традиции появились критики самого библейского текста, доказывающие нереалистичный характер библейских чудес и отсутствие в божественном промысле нравственного начала. Результатом обсуждений двух указанных проблем стало возвышение в социальной иерархии софрим, нахданам и масоретов, непосредственно работающих над библейским текстом. А уже в первой четверти X в. усилиями тиверианской школы масоретов был создан первый образцовый экземпляр еврейской Библии — Алеппский кодекс. Наибольший вклад в признание масоретской Библии тиверианской школы сделал Маймонид, принявший ее в качестве образца в своем знаменитом трактате «Мишне Тора». Как известно, после погромов в Алеппо в 1946 г. удалось сохранить лишь третью часть Алеппского кодекса, и, таким образом, этот текст перестал быть наиболее древним полным масоретским текстом. По этой причине самым ранним полным текстом масоретской Библии стал Кодекс В 19<sup>А</sup>, созданный в начале XI в.
2. Средняя стадия легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> (30-90 гг. XIX в.). Через восемьсот лет после создания Кодекса В 19<sup>А</sup> этот экземпляр Библии стал одной из наиболее ценных находок в коллекции еврейских рукописей Авраама Фирковича. Вокруг Кодекса долгое время оставалось множество загадок, главной из которых было место его находки и определение синагоги, откуда был взят текст. Было хорошо известно, что Кодекс В 19<sup>А</sup> был найден в Крыму. Но до наших дней в научных кругах нет единого мнения о том, караимской или раввинской синагоге Кодекс принадлежал. По этой причине мы представили все версии ответов, существующих в отношении этого вопроса. Для нашей задачи, однако, большую ценность представляло не столько происхождение Кодекса, сколько сам факт его находки Фирковичем и попадание Кодекса сначала в Одессу, а затем в Санкт-Петербург. С середины XIX в. Кодекс был описан в каталоге Одесской коллекции и так стал известен в кругах европейских библеистов. Так был завершен второй этап легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup>.

3. Поздняя стадия легитимации Кодекса В 19<sup>А</sup> (20-30 гг. XX в.). Лишь в начале XX в. европейская библеистика поставила себе задачу создать критическое издание Ветхого Завета. Такое критическое издание, *Biblia Hebraica*, вышло под редакцией Рудольфа Киттеля, взявшего за основу в качестве первоисточника Вторую Раввинскую Библию. По совету библеиста Пауля Кале третье издание *Biblia Hebraica* было основано на новом первоисточнике — Кодексе В 19<sup>А</sup>. Кале также включил в это издание масору Аарона бен Ашера. Ученый таким образом связал воедино критическое издание Библии с интеллектуальным дискурсом средневековой еврейской философии.

Выявленные закономерности позволили нам прийти к заключению, что все три этапа легитимации Кодекса представляют собою связанный закономерный процесс создания, трансляции и унификации образцового экземпляра еврейской Библии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Васильева О. В. «Одесское собрание» Авраама Фирковича / О. В. Васильева // Восточный сборник. СПб., 2003. № 6. С. 12-35. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kollekc\\_Firkovic/frametext.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kollekc_Firkovic/frametext.htm)
2. Васильева О. В. Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки / О. В. Васильева // Письменные памятники Востока. 2005. № 1 (2). С. 217-238.
3. Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: еврейские рукописи, история, путешествия / В. Л. Вихнович. СПб.: Академия исследований культуры, 2012. 365 с.
4. Гаркави А. Я. Исторические очерки караимства: Из этюдов о евр. сектах: в 2 вып. / А. Я. Гаркави. СПб.: Типо-литография А. Е. Ландау, 1897-1902. Вып. 1. 61 с. Вып. 2. 22 с.
5. Гаркави А. Я. Караимы / А. Я. Гаркави // Еврейская энциклопедия. СПб.: Тип. Акц. общ. Брокгауз — Ефрон, 1906-1913. Том 15. С. 617-619.
6. Григоришин С. В. Исторический источник в цифровую эпоху: сравнение первоисточника Ленинградского кодекса, его факсимильного издания и электронной версии (Вестминстерского Ленинградского кодекса) / С. В. Григоришин // Документ. Архив. История. Современность: материалы VI Международной науч.-практ. конф. (г. Екатеринбург, 2-3 декабря 2016 г.). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 244-247.
7. Древние Еврейские кодексы и другие памятники // Записки Одесского общества. Одесса, 1844. № 1. С. 640-649.
8. Куник А. А. Тохтамыш и Фиркович. По поводу спора о двух искаженных еврейских надписях и двух вымышленных летоисчислениях / А. А. Куник // Записки Императорской Российской Академии Наук. СПб., 1880. Том 27. Приложение 3. С. 1-64.
9. Лебедев В. В. К источниковедческой оценке некоторых рукописей собрания А. С. Фирковича / В. В. Лебедев // [Православный] Палестинский сборник. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1987. Вып. 29 (92): История и филология. С. 57-63.

10. Маймонид. Путеводитель растерянных / Маймонид; пер. и комм. М. А. Шнейдера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Маханаим, 2010. 589 с.
11. Саадья Гаон. Книга верований и мнений / Саадья Гаон; пер. Корзаковой Х.-Б.; ред. Горин Борух. М.: Книжники, 2016. 424 с.
12. Старкова К. Б. Рукописи коллекции Фирковича Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина / К. Б. Старкова // Письменные памятники Востока. Ежегодник 1970. М.: Наука, 1974. С. 165-192.
13. Тов Э. Текстология Ветхого Завета / Э. Тов; науч. ред. Г. Ястребов; пер. с англ. К. Бурмистрова, Г. Ястребова. М.: Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2001. 424 с.
14. Федорчук А. М. Находки и загадки Авраама Фирковича / А. М. Федорчук // Восточная коллекция. 2006. № 2. С. 77-88.
15. Фиркович А. Авне Зиккарон / А. Фиркович. Вильно, 1872. [На иврите]
16. Хвольсон Д. А. Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма и надгробные и другие надписи из иных мест в древнем еврейском квадратном шрифте, также и образцы шрифтов из рукописей от IX-XV столетия, собранные и объясненные Д. А. Хвольсоном / Д. А. Хвольсон. СПб.: Тип. ИАН, 1884. 538 с.
17. Хофман А. Священный сор. Потерянный и возвращенный мир Каирской генизы / А. Хофман, П. Коул. М.: Книжники, 2013. 368 с.
18. Шапира Д. Нынешнее состояние ряда приписок к колофонам на библейских рукописях из первого собрания А. С. Фирковича / Д. Шапира // Материалы Одиннадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике / под ред. Р. М. Капланова, В. В. Мочаловой. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. Ч. 1. С. 102-130.
19. *Biblia Hebraica* / R. Kittel, P. Kahle (eds.). Stuttgartiae, 1937.
20. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Hg. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
21. *Biblia Hebraica Leningradensia: Prepared according to the Vocalization, Accents and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad codex* / A. Dotan (ed.). Massachusetts: Peabody, 2001.
22. Kahle P. *The Cairo Geniza* / P. Kahle. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1959. 316 pp.
23. Katsh A. I. *Catalogue of Hebrew Manuscripts Preserved in the USSR* / A. I. Katsh. New York, 1957.
24. Pinner H. M. *Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altertumer gehorenden ältesten hebraischen und rabbinischen Manuscripte* / H. M. Pinner. Odessa, 1845.
25. Strack H. *Katalog der Hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek in St. Petersburg* / H. Strack, A. Harkavy. St. Petersburg and Leipzig, 1875.
26. Strack H. A. *Firkowitch und Seine Entdeckungen* / H. A. Strack. Leipzig, 1876.
27. *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition* / gen. ed. D. N. Freedman. Michigan: Grand Rapids, 1998.
28. Yeivin I. *Introduction to the Tiberian Masorah* / I. Yeivin; E. J. Revell (ed.). Chicago: Society of Biblical Literature, 1980.

**Sergey V. GRIGORISHIN<sup>1</sup>**  
**Ekaterina V. NOVOKRESHCHENNYKH<sup>2</sup>**

UDC 930.1

### **CODEX B 19<sup>A</sup>: STAGES OF LEGITIMATION OF THE MASORET BIBLE ANCIENT EXAMPLE**

<sup>1</sup> Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor,  
Department of Archeology,  
History of the Ancient World and the Middle Ages,  
University of Tyumen  
s.v.grigorishin@utmn.ru; ORCID: 0000-0002-2509-6382

<sup>2</sup> Cand. Sci. (Philol.), Senior Lecturer,  
Department of English Language,  
University of Tyumen  
e.v.novokreshchennykh@utmn.ru; ORCID: 0000-0002-1000-3470

#### **Abstract**

This article examines the cultural and historical circumstances of the appearance and introduction into the scientific circulation of the oldest manuscript code of the Hebrew Bible — the Leningrad Code B 19<sup>A</sup>. The authors of the article make an attempt to restore the contextual connections of the Code with Jewish philosophy and biblical textology. The concept of the research is built on the basis of genealogical analysis, which opened up the opportunity to first analyze the stages of legitimation of Codex B 19<sup>A</sup> that are closest to the present, and then move into the depth of chronology, right up to the moment of creation of the studied text. The result of the study was the identification and explication of internal links between the Codex B 19<sup>A</sup>, Masoretic schools, Rabbanites, Karaites and, finally, medieval critics of the biblical text. The research methodology is based on the principles of philosophical hermeneutics, the comparative historical approach of the genealogical method as applied to textual criticism.

Revealing the cause-and-effect relationship in the legitimization of the Masoretic Bible showed that the need to create a single standard for the sacred text arose already by the middle

---

**Citation:** Grigorishin S. V., Novokreshchennykh E. V. 2021. “Codex B 19<sup>A</sup>: Stages of Legitimation of the Masoret Bible Ancient Example”. Tyumen State University Herald. Humanities Research. Humanitates, vol. 7, no. 1 (25), pp. 20-42.  
DOI: 10.21684/2411-197X-2021-7-1-20-42

---

of the 8<sup>th</sup> century, the time of the emergence of the Karaite movement. The refusal of the Karaites to submit to the authority of classical rabbinical literature led to a rethinking of the biblical text. Together with the status of the main sacred book, the Bible turned out to be a text around which philological, philosophical and theological discussions became possible. Awareness of the fact that the biblical text has different interpretations led the Rabbanites and Karaites to the conclusion that it was necessary to create a philological standard for the Bible. For this reason, the authority of the Masoretes as specialists in the vocalization of the text, the direct creators of the vocalization system, has sharply increased. The Ben Asher family of Tiberias emerged as the main Masoretic school, and its last representative, Aaron Ben Asher, became the most authoritative Masoretic. Aaron Ben Asher owns the Masorah system introduced in the Aleppo Codex and copied in the Leningrad Codex B 19<sup>A</sup>. Maimonides was the first among Jewish philosophers to appreciate the textual achievements of Aaron Ben Asher, which significantly raised the authority of the Masoret in rabbinic and Karaite intellectual circles.

### Keywords

Codex B 19<sup>A</sup>, Leningrad Codex, Masoretic Text, Aleppo Codex, Old Testament, Hebrew Bible.

DOI: 10.21684/2411-197X-2021-7-1-20-42

### REFERENCES

1. Vasilieva O. V. 2003. “«Odessa meeting» of Abraham Firkovich”. Oriental collection. Saint-Petersburg. No. 6, pp. 12-35. [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kollekc\\_Firkovic/frameset.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kollekc_Firkovic/frameset.htm) [In Russian]
2. Vasilieva O. V. 2005. “Oriental handwritten funds of the Russian National Library”. Written monuments of the East. No. 1 (2), pp. 217-238. [In Russian]
3. Vihnovich V. L. 2012. Karaim Avraham Firkovich: Jewish manuscripts, history, travel. Saint-Petersburg: Akademiya issledovanij kul'tury, 365 pp. [In Russian]
4. Garkavi A. Ya. 1897-1902. “Historical Sketches of Karaite: From Etudes about Hebrew sects: in 2 issues”. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya Landau A. E. Vol. 1, pp. 61; vol. 2, pp. 22. [In Russian]
5. Garkavi A. Ya. 1906-1913. “Karaites”. Jewish encyclopedia. Saint-Petersburg: Tip. Akc. obshch. Brokgauz — Efron. Vol. 15, pp. 617-619. [In Russian]
6. Grigorishin S. V. 2016. “Historical source in the digital age: comparison of the original source of the Leningrad Code, its facsimile edition and the electronic version (Westminster Leningrad Code)”. Archive. Story. Modernity: materials of the 6th International Scientific and Practical Conference (Yekaterinburg, December 2-3, 2016). Yekaterinburg: Ural University Publishing House. Pp. 244-247. [In Russian]
7. “Ancient Jewish codes and other monuments”. 1844. In: Notes of the Odessa society. No. 1, pp. 640-649. Odessa. [In Russian]
8. Kunik A. A. 1880. “Tokhtamysh and Firkovich. Regarding a controversy over two distorted Hebrew inscriptions and two fictitious chronology”. Notes of the Imperial Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg. Vol. 27, appendix 3, pp. 1-64. [In Russian]

9. Lebedev V. V. 1987. "To the source study assessment of some manuscripts of the collection of A.S. Firkovich". [Orthodox] Palestinian collection. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie. Vol. 29 (92): Istoriya i filologiya, pp. 57-63. [In Russian]
10. Maymonid. 2010. Guide for the lost. Translated by M. A. Shneydera, Moscow: Mosty kul'tury; Ierusalim: Mahanaim. 589 pp. [In Russian]
11. Saad'ya Gaon. 2016. Book of beliefs and opinions. Translated by H. B. Korzakova, edited by Gorin Boruh. Moscow: Knizhniki. 424 pp. [In Russian]
12. Starkova K. B. 1974. "Manuscripts of the Firkovich collection of the State Public Library named after M. E. Saltykova-Shchedrina". Written monuments of the East. Yearbook 1970. Moscow: Nauka. Pp. 165-192. [In Russian]
13. Tov E. 2001. "Old Testament Textology". Edited by G. Yastrebov, translated from English by K. Burmistrov, G. Yastrebov. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut svyatogo apostola Andrey. 424 pp. [In Russian]
14. Fedorchuk A. M. 2006. "Finds and mysteries of Abraham Firkovich". Oriental collection. No. 2, pp. 77-88. [In Russian]
15. Firkovich A. 1872. "Avne Zikaron". Vil'no. [In Russian]
16. Hvol'son D. A. 1884. A collection of Jewish inscriptions containing gravestone inscriptions from the Crimea and gravestone and other inscriptions from other places in the ancient Hebrew square script, as well as samples of fonts from manuscripts from the 9<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries, collected and explained by D. A. Khvolson. Saint-Petersburg: Tipografiya IAN. 538 pp. [In Russian]
17. Hofman A., Koul P. 2013. Sacred rubbish. The Lost and Returned World of the Cairo Geniza. Moscow: Knizhniki. 368 pp. [In Russian]
18. Shapira D. 2004. "The current state of a number of additions to colophons on biblical manuscripts from the first collection of A. S. Firkovich". Proceedings of the Eleventh Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Edited by R. M. Kaplanova, V. V. Mochalova. Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN. Part 1, pp. 102-130. [In Russian]
19. Biblia Hebraica. 1937. Edited by R. Kittel, P. Kahle. Stuttgartiae.
20. Elliger K., Rudolph W. 1997. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
21. Dotan A. (ed.). 2001. Biblia Hebraica Leningradensia: Prepared according to the Vocalization, Accents and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad codex. Massachusetts: Peabody.
22. Kahle P. 1959. The Cairo Geniza. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press. 316 pp.
23. Katsh A. I. 1957. Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR. New York.
24. Pinner H. M. 1845. Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer gehorenden ältesten hebraischen und rabbinischen Manuscripte. Odessa.
25. Strack H., Harkavy A. 1875. Katalog der Hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. St. Petersburg and Leipzig.
26. Strack H. A. 1876. Firkowitch und Seine Entdeckungen. Leipzig.
27. Freedman D. N. (ed.). 1998. The Leningrad Codex: A facsimile edition. Michigan: Grand Rapids.
28. Yeivin I. 1980. Introduction to the Tiberian Masorah. Edited by E. J. Revell. Chicago: Society of Biblical Literature.