

УДК: 94(37).07 + 94(569.4).022; 7.032(37)

ББК: 86.3; 85.13

A43

DOI: 10.18688/aa199-1-8

А. Д. Пантелеев

Статуи «обычные» и «культовые»: границы художественного и религиозного в язычестве и иудаизме в начале новой эры

В эллинистически-римское время, с рубежа IV–III вв. до н. э., перед иудеями остро встал вопрос о границах дозволенного при контактах с античным миром; одной из частных проблем стали статуи богов и обожествленных царей и императоров, находившиеся не только в храмах, но и в общественных пространствах (на улицах и рынках, в административных зданиях и пр.) [2; 7; 19; 27]. В первую очередь с этим столкнулись иудеи диаспоры, но и в Палестине ситуация не была безоблачной [20; 32]. Предписания, содержащиеся в Пятикнижии, на практике были невыполнимы: если Вторую заповедь, прямо запрещающую создание идолов, — «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Ex., 20, 4; Deut., 5, 8), — вполне можно было соблюсти, то буквальное исполнение других указаний — «...не поклоняйся богам их, и не служи им, и не подражай делам их, но сокруши их и разрушь столбы их...» (Ex., 23, 24) и «Жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите...» (Ex., 34, 13) — привело бы к самым тяжелым последствиям.

Я. фон Эренкрук пишет: «Отношение иудеев в античности к скульптурам было в лучшем случае напряженным, а в худшем — прямо ниспровергательным» [6, р. 170]. Прежде всего проблемы возникали из-за изображений, связанных с императорским культом. О самых известных конфликтах нам сообщают Филон Александрийский и Иосиф Флавий. В конце 30-х гг., когда в Александрии начались столкновения между язычниками и иудеями, появилась новая практика осквернения синагог: греки «водрузили в каждой молельне изображения Гая (Калигулы. — А. П.), а в самой большой и почитаемой — даже бронзовую статую в виде возницы, правящего четверней» (Philo. Leg., 20, 134; пер. О. Л. Левинской), похожие эксцессы случались и в других городах Восточного Средиземноморья (Leg., 40, 346). В Явне язычники, провоцируя своих соседей-иудеев, соорудили алтарь в честь императора, «не утруждаясь поиском материала, а просто налепив из глины кирпичей», так как было ясно, что долго он не простоит. Действительно, алтарь был тут же разрушен, что вызвало большие неприятности, а самым страшным оказалось требование установки изваяния Калигулы в Иерусалимском храме (Philo. Leg., 30, 199–202). Ирод Агриппа потратил много сил, чтобы император отказался от этой мысли, и постановление было отменено, но иудеям запретили препятствовать строительству императорских святилищ и алтарей. Надо сказать, что,

по мнению всех историков, царствование Калигулы в этом отношении уникально, и остальные императоры не требовали от евреев поклонения, а отдельные происшествия — случай со щитами, которые Пилат в Иерусалиме посвятил Тиберию (Philo. Leg., 38, 299–305), или осквернение синагоги в Доре (Jos. AJ, XIX, 300) — не носили систематического характера [2, с. 93–95; 20, р. 69]. Тем не менее храмы императорского культа были построены в Кесарии, Тибериаде, Неаполе и других городах, и иудеям он был хорошо знаком [4, р. 260–265; 13].

Что касается статуй собственно богов, то в Палестине было много общественных пространств, где иудеи волей-неволей сталкивались с ними [3; 29]. Прежде всего это административные здания, затем это сооружения, связанные с греко-римской культурой и образом жизни. Ирод Великий ввел игры в честь Цезаря и построил в Иерусалиме театр и амфитеатр [32, р. 11–56]. Кроме того, при Ироде были возведены театры в Кесарии (Jos. BJ, I, 415) и Иерихоне (Jos. AJ, XVII, 161). После поражения Иудейского восстания число театров заметно возрастает: они обнаружены в тридцати палестинских городах, причем в Гадаре, Аммане и Бет-Шеане было по два театра, а в некоторых городах, согласно литературной традиции, они должны существовать, но пока не обнаружены (в Иерусалиме, Газе, Аскалоне). Эти театры вмещали от одной до восьми тысяч человек. В восьми палестинских городах обнаружены ипподромы, в пяти — амфитеатры. В этих сооружениях часто устанавливались алтари и статуи богов и императоров, а иногда строились и небольшие храмы. Как иудеи относились к языческим зрелищам? Изречения законоучителей, сохраненные в Талмуде, однозначно их порицают, но эти запреты действовали далеко не на всех [1, с. 391–392]. По словам З. Вайса, если мы не можем утверждать с уверенностью, были ли иудеи зрителями игр во времена Ирода Великого, то начиная со II в. ответ на этот вопрос должен быть однозначно положительным: вопреки указаниям раввинов они и посещали подобные зрелища, и сами принимали в них участие [31, р. 635].

Еще одним местом, где иудеи сталкивались со статуями, были термы. Они появляются в I в. н. э. во дворцах иудейской аристократии в Иерусалиме, в Иерихоне, на юге Иудеи и в других местах, позже строятся и общедоступные бани [8, р. 609–610]. Пассажи из Талмуда демонстрируют хорошее знакомство с устройством и жизнью терм: упоминаются раздевалки, бассейны, фригидарии и пр., не обойден вниманием и хрестоматийный образ банного вора. В целом отношение иудеев к баням в первые века можно определить как нейтральное или даже позитивное, они перечисляются среди лучших вещей, привнесенных римлянами (b. Shab. 33b). Раввины спорили не о том, можно ли пользоваться термами, а о возможности делать это в субботу (M. Makh. 2, 5; T. Shab. 17, 18), причем особое беспокойство законоучителей вызывали установленные там статуи языческих богов [15; 25].

Что связывало статую с божеством в глазах язычника и иудея и совпадали ли их представления о том, какие изображения являются культовыми и что это вообще такое? Сразу же оговоримся, что «культовыми» статуями здесь мы называем те изваяния, с которыми были связаны определенные периодические формализованные ритуалы, «декоративными» — те, над которыми подобные ритуалы не проводились. Вокруг этих понятий в современной науке ведется большая дискуссия [18]. В античности в Средиземноморье вопрос о материальном воплощении божественного во многом определял религиозную идентич-

ность. Отсутствие образов богов было знаком исключительности, связанной либо с варварской традицией, как у иудеев, персов (Hdt., I, 131) или германцев (Tac. Germ., 9), либо с традициями, восходящими к глубокой древности, когда греки поклонялись богам в виде камней (Paus., VII, 22, 4), а римляне первые 170 лет своей истории не знали изображений божеств (Aug. De civ. D., IV, 31; cf. Plut. Num., 8). Конечно, сейчас данные археологии не оставляют от этой схемы камня на камне, но для самих древних это были непреложные факты [10, p. 379; 12]. Цицерон говорит о том, что люди узнают статуи Юпитера, Юноны, Минервы и других богов благодаря облику и атрибутам, которые знакомы им с малых лет (Cic. De nat. deor., I, 81). Но какая статуя бога является «культовой», а какая «декоративной»? Очевидный ответ на этот вопрос состоит в том, что «культовые» статуи находятся в храмах, где над ними совершаются определенные ритуалы. Но что делать, например, с похищенными из святилищ изваяниями (Cic. De nat. deor., I, 82)? Еще более интересный случай представляет собой статуя Афины Парфенос в Афинах. Можем ли мы назвать ее «культовой» или же она «просто негабаритное приношение» [10, p. 382]? Термины, использующиеся античными авторами, не позволяют однозначно определить эту статую как культовую, постоянное внимание к ее стоимости — она была украшена более чем тонной золота [5] — указывает скорее на ценное посвящение, а не на объект почитания. Наконец, мы ничего не знаем ни об алтаре, ни о жрицах Афины Девы, а немногочисленные посвящения относятся или еще ко времени до строительства Парфенона, или к началу эллинистической эпохи (конец IV в. до н. э.) [10, p. 382]. Для решения этой проблемы в недавней работе Ф. Проста сделана попытка смягчить различие между понятиями «культовой статуи» и вотивного «приношения»: он указывает на изменчивость обрядов и обилие перепланировок на Акрополе [22].

Эти примеры показывают, что даже для самих язычников разница между «обычной» и «культовой» статуями бога не всегда была очевидна [9]. Самым надежным критерием было нахождение статуи внутри собственного храма, но тот же Павсаний свидетельствует, что ритуалы проводились и над изваяниями, стоявшими под открытым небом. Не помогал и материал: если в Древнем Египте золото считалось «плотью богов», то в Греции и Риме такой исключительной связи с божественным у него не было [21, p. 186–187]. Термины, обозначавшие статуи, применялись бессистемно: *ἀνδρῶς*, *εἰκῶν* и *ἄγαλμα* использовались не для определения вида изображений, а в зависимости от контекста, и для описания одной и той же статуи могли применяться разные слова. Некоторую ясность в этот вопрос может внести замечание христианского апологета начала III в. Минуция Феликса: «Если камень, или дерево, или серебро не составляют бога, то когда же он делается им? Вот его отливают, обделывают и высекают — это еще не бог; его спаивают свинцом, устраивают и воздвигают — и это еще не бог; вот его украшают, воздают ему почтение и молятся — и он наконец становится богом, когда уже человек захотел и посвятил его» (Min. Fel. Oct., 23; пер. П. Преображенского).

Мы не можем точно сказать, о каких ритуалах посвящения статуй говорит Минуций Феликс. В Греции и Риме не было каких-то особых процедур, подобных месопотамской церемонии *mis pi* [26] или древнеегипетскому ритуалу отвержения уст и глаз [24], дававшим статуям особый статус (в Междуречье после проведения ритуала считалось, что изваяние не создано людьми, а в Египте он означал рождение статуи — дух внутри

нее получал возможность видеть, слышать и питаться). В Греции существовала церемония сооружения и возведения (ἱδρῶσις), но она не относилась специально к статуям, а наши данные о ней крайне скудны; римские ритуалы освящения *consecratio* и *dedicatio* тоже прежде всего были связаны с переводом храма, алтаря или статуи из общественной собственности в собственность божества, а недавняя попытка интерпретировать рельефы на одном алтаре как сцену посвящения статуй в храм остается лишь интересной гипотезой [17]. Таким образом, культовой статуей оказывается то изваяние, которому сами язычники воздавали почести, и Минуций Феликс заявляет здесь, по сути, то же, что и современные антропологи: «божественная» природа изображения обуславливается не его внутренними качествами, а взаимодействием со зрителем, который конструирует присутствие в нем божества [10, p. 383].

Вопрос о статуях римских императоров был подробно исследован С. Прайсом [21, p. 170–206]. Как и в случае изображений других богов, нам толком не помогают ни используемые термины, ни иные признаки. Основным объектом почитания были изваяния, установленные в храмах: им приносились жертвы, а в Афинах к ним был приставлен храмовый служитель — ἱερόκορος [23]. Наши источники ничего не сообщают о культовых действиях, связанных с императорскими статуями в общественных пространствах — на площадях или в театрах, — но иногда для этих целей статуи правителя временно там устанавливались. В отличие от изваяний богов, на постаментах статуй императоров даже в их собственных храмах указывались их имена, что сближает эти фигуры с почетными изображениями. Часто изваяния правителя появлялись во время праздников, связанных с другими богами, но самим по себе им не поклонялись [21, p. 189]. Надо сказать, что все — и культовые, и некультовые — императорские статуи требовали к себе особого отношения: если, как выразился Тиберий, оскорбление богов было делом самих богов (Tac. Ann., IV, 73), то непочтительное отношение или то, что могло таковым показаться, к изваянию владыки каралось смертью (Suet. Tib., 58; Dio, LVII, 24, 7; SHA, Carac., 5).

Наконец, некоторые статуи были окружены ореолом суеверных преданий, хорошие примеры этого — изваяние коринфского полководца Пелиха, исцеляющее от лихорадки и обходящее по ночам дом, или Гиппократ, тоже обходящего дом и выражающее недовольство, если задерживалось ежегодное жертвоприношение. О них вспоминают герои Лукиана в «Любителях лжи» (Luc. Philops., 18–21), встречаются такие рассказы и у Павсания. Эти статуи изображали не богов или героев, но люди могли им поклоняться и приносить жертвы из-за приписываемых сверхъестественных способностей. Все это создавало ситуацию, которую стороннему наблюдателю было очень сложно, если вообще возможно, четко описать и классифицировать.

Статуи, связанные с языческими культурами, стали основной темой раздела трактата «Авода Зара», содержащегося в Вавилонском Талмуде; дословно *avodah zarah* переводится как «служение чужим [силам]», то есть идолопоклонство. Цель трактата не обличение или ниспровержение идолопоклонства, а соблюдение установления «ничто из закланного да не прилипнет к руке твоей...» (Deut., 13, 17). Необходимо было выработать четкие критерии запретного и понять, в какой мере языческий идол оскверняет окружающее пространство, иначе возникал риск чрезмерно широкого понимания табуированного. Мы обратимся к трем вопросам, обсуждающимся в «Авода Зара»:

определение языческой культовой статуи; определение места, служащего поклонению богам, и «десакрализация» таких статуй — набор действий, делающих «незаконное» дозволенным. Датировать изречения, входящие в Талмуд, дело непростое и далеко не всегда вообще возможное, так что ограничимся указанием на то, что учителя, которым приписываются интересующие нас изречения, жили в I–III вв.

Первый пассаж связан с обсуждением того, какие изображения являются разрешенными, а какие нет. Часть учителей полагала, что можно выделить набор внешних признаков: «Запрещено только имеющее в руке палку, птицу или шар», расширенный вариант — «Запрещено лишь имеющее в руке палку, птицу или шар, меч, венок, кольцо, изображение змея» (M AZ, 3, 1; здесь и далее пер. Н. Переферковича). Этот подход напоминает слова Цицерона о признаках, по которым римляне узнают богов. Упомянутые здесь атрибуты могли быть связаны с изображениями не столько богов, сколько царей [7, р. 423]. Существовал более радикальный взгляд: законоучитель Меир утверждал, что всем статуям служат однажды в год, поэтому все они запретны. Здесь мы имеем дело с еще более очевидной отсылкой к культу правителя и традиции праздновать день рождения императора или годовщину его восшествия на престол. Похожие правила использовались и для других вещей: если на них были изображения богов, солнца, луны или дракона, то их нужно уничтожить («отнести в Мертвое море»), однако позже предметы были разделены на «уважаемые» («ожерелья, носовые кольца, цепочки и кольца») и «неуважаемые» («котлы, тигли, кухонная утварь, лохани, простыни и монеты»). «Уважаемых» вещей следовало избегать, а «неуважаемыми» можно было пользоваться. Как это установление применялось на практике, видно по находкам из Пещеры писем, которые относятся к периоду восстания Бар-Кохбы (132–135 гг.): на посуде, которой пользовались восставшие, сбиты только лица богов, а остальная часть изображений не тронута [11, р. 349; 33, р. 44–45]. Любопытно и включение в список дозволенных вещей монет, так как они занимали в каком-то смысле промежуточное положение: сложно было назвать аурей «неуважаемой вещью», но отказ от использования римских денег поставил бы иудеев в очень непростое положение. Иудейская традиция с явным одобрением рассказывает о крайне благочестивом Науме бар Симе, который в течение всей жизни отказывался смотреть на монеты из-за изображений императоров (TAZ, 3, 1). Проблемы с ними осознавались и язычниками: при Тиберии человека, принесшего в публичный дом монету с императорским изображением, могли казнить за оскорбление величия (Suet. Tib., 58). Наконец, в отличие от обломков статуй запрещались и отдельные изображения руки или ноги: «Они запрещены, так как подобным вещам служат» (изображения рук связаны с культами Сабазия и Юпитера Долихена).

Можно ли было иудею находиться в помещении, где установлены статуи? На этот вопрос отвечает фрагмент, который в силу его особой важности мы приведем полностью: «Прокл сын Философа спросил раббан Гамалиила в Акко, когда тот купался в бане Афродиты: в вашей Торе написано: „Ничто из зачатого да не прилипнет к руке твоей“; почему же ты моешься в бане Афродиты? Он ответил ему: в бане не отвечают [на религиозные вопросы]. Когда он вышел, он сказал ему: не я пришел к ней, а она пришла ко мне; не говорят: „украшим Афродиту баней“, а говорят: „украшим баню Афродитой“. Другой ответ: хотя бы тебе дали много денег, ты не войдешь в свой храм, будучи голым или когда

ты осквернен после ночи, а также не будешь мочиться перед ней [статуей]; а эта стоит над каналом, и весь народ мочится перед ней. Ведь сказано: „богов их“ (Deut., 7, 25): то, с чем обращаются как с божеством, — запрещено, а то, с чем не обращаются как с божеством, дозволено» (М AZ, 3, 4). А. Вассерштейн отождествил этого Прокла со знаменитым неоплатоником III в., но эта идентификация не получила поддержки [30]. Что же ответил язычнику раввин? В отличие от храма баня не является жилищем бога, ее предназначение в другом, и Гамалиил не согласен с тем, что статуя языческой богини будет определять его обычную жизнь и лишит его контроля над окружающим пространством. Баня построена для людей, а идол появился в ней позже. Второй вариант ответа представляет для нас больший интерес: он основывается не на каких-то объективных свойствах статуи или ее местоположения, а на отношении к ней язычников: для них это изваяние лишено какого бы то ни было сакрального значения, так как они относятся к нему безо всякого уважения. Сам Прокл должен был бы признать, что эта Афродита не является богом, а его поведение перед ней — благочестивым. Этот вариант находит параллель еще в одном пассаже из этого трактата: «Может быть, авода зара, упраздненная язычником, запрещена? Нет, сказано: „Кумиры богов их сожгите огнем“ (Deut. 7, 25): что у них считается богом, запрещено, а что не считается богом, — дозволено» (М AZ, 5, 6).

Мы полагаем, что с некоторыми оговорками можно согласиться с мнением М. Хольберталя о том, что здесь мы имеем дело с разработкой принципов «нейтрального пространства», не свободного от язычников, но и не связанного с идолопоклонством [14]. Нельзя позволять язычникам объявить весь мир храмом своих богов, иначе иудеям не будет в нем места. О том же самом говорит и другой пассаж из «Авода Зара»: «Спросили старцев в Риме: если Ему (Господу. — А. П.) неужгодно авода зара, почему Он ее не уничтожает? Они ответили: если бы они служили предметам, в которых мир не нуждается, Он уничтожил бы их; но они служат солнцу, луне, звездам и созвездиям зодиака; должен ли Он губить свой мир из-за глупцов?» (М AZ, 6, 7).

Наконец, при соблюдении каких условий иудей мог воспользоваться для практических нужд языческими изваяниями или их частями? Об использовании их обломков, например для вымостки, сообщается как об общепринятой норме [16; 11, р. 365]. В «Авода Зара» описывается следующий механизм десакрализации: «Язычник может упразднить аводу зару, и принадлежащую ему, и чужую, а еврей не может упразднить аводу зару, принадлежащую язычнику... Что называется „упразднить ее“? Если он обрубил ей кончик уха, кончик носа или кончик пальца, если он сплющил ее, хотя бы ничего от нее не отнял, то он упразднил ее; если он плюнул перед нею, помочился перед нею или волочил ее, или бросил в нее экскременты, он не упразднил ее; если он продал ее или отдал в залог, то, по мнению Рабби, он [этим] упразднил, а по мнению мудрецов, не упразднил» (М AZ, 4, 4–5). Эти действия, по мнению Я. Фюрстенберга, имеют несомненные параллели с деструктивными действиями, производимыми римлянами при ритуалах *damnatio memoriae*, проклятия памяти «дурного» императора [11, р. 344–349]. Такое внимание к повреждению изображений органов чувств — уха, носа или пальца — было характерно при порче статуй «дурных» императоров [28, р. 3–4]. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что только язычник может определить реальный статус вещи и «обнулить» ее сакральность. Правом проклясть память императора обладал только римский

сенат, и иудеям с их взглядами на природу божественности и о том, что есть Бог, места в этой системе не было. На фоне непростого отношения евреев к императорскому культу, участие в котором нередко воспринималось как проявление политической лояльности, а отказ — как предательство, после неудачных антиримских восстаний II–III вв. иудеям точно не стоило усердствовать в такого рода мероприятиях, и четкое указание в «Авода Зара» на то, что еврей не может упразднить идол, должно было стать дополнительным предохранителем в предотвращении конфликтов между иудеями и язычниками.

Талмудические тексты демонстрируют намного большее спокойствие по отношению к идолопоклонству, чем Библия. Политическая ситуация того времени не позволяла разрушать идолы, но иудеи, много лет жившие под чужой властью, на это и не рассчитывали. Вся «Авода Зара» направлена на две цели: не допустить осквернения и создать четкие и понятные правила взаимодействия с язычниками в вопросах, имеющих отношение к сакральной сфере. Любопытно, что вопрос отступничества здесь вовсе не рассматривается, хотя и Филона Александрийского, и Иосифа Флавия он беспокоил достаточно сильно. Это может свидетельствовать о том, что верность вере той части населения Иудеи, что обращалась к раввинам за советами, не вызывала сомнений, а «оступиться» они могли чисто случайно, и эти наставления и были нужны для предотвращения такого рода случаев. Так как однозначное определение того, что делает статую «культовой» и запретной, было невозможно, то законоучители решили в этом вопросе ориентироваться на мнение самих язычников: почитаемые ими статуи были запретны, а «десакрализованные» — разрешены для вторичного использования.

Литература

1. Пантелеев А. Д. Пределы эллинизации: античный *otium* и иудеи // Феномен досуга в античном мире / Ред. Э. Д. Фролов. — СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2012. — С. 386–399.
2. Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. — 2015. — № 3. — С. 91–104.
3. Belayche N. *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*. — Tübingen: Möhr-Siebeck, 2001. — 386 S.
4. Burrell B. *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*. — Leiden: Brill, 2004. — 422 p.
5. Eddy S. The Gold in the Athena Parthenos // *American Journal of Archaeology*. — 1977. — Vol. 81. — P. 107–111.
6. Ehrenkrook J, von. Sculpture, Space and the Poetics of Idolatry in Josephus' "Bellum Judaicum" // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. — 2008. — Vol. 39. — P. 170–191.
7. Eliav Y. Z. Viewing the Sculptural Environment: Shaping the Second Commandment // *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture*. — Tübingen: Möhr Siebeck, 2002. — Vol. 3. — P. 411–433.
8. Eliav Y. Z. Bathhouses as Places of Social and Cultural Interaction // *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* / Ed. C. Hezser. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 605–622.
9. Estienne S. *Simulacra deorum versus ornamenta aedium: The Status of Divine Images in the Temples of Rome* // *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome* / Ed. J. Mylonopoulos. — Leiden: Brill, 2010. — P. 257–271.
10. Estienne S. *Images* // *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* / Eds. R. Raja, J. Rüpke. — Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2015. — P. 379–387.
11. Furstenberg Y. The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity // *Journal of Religion*. — 2010. — Vol. 90. — P. 335–366.
12. Gaifman M. Aniconism and the Notion of "Primitive" in Greek Antiquity // *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome* / Ed. J. Mylonopoulos. — Leiden: Brill, 2010. — P. 63–86.

13. Geiger J. The Ruler Cult in Ancient Palestine // *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*. — 2004. — Iss. 111. — P. 5–14.
14. Halbertal M. Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah // *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* / Eds. G. N. Stanton, G. G. Stroumsa. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998. — P. 159–172.
15. Jacobs M. Römische Thermen kultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi // *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* / Ed. P. Schafer. — Tübingen: Möhr-Siebeck, 1998. — Vol. 1. — P. 219–311.
16. Lieberman S. Palestine in the Third and Fourth Centuries // *Jewish Quarterly Review*. — 1946. — Vol. 36. — P. 329–370.
17. Moede K. The Dedication of Cult Statues at the Altar. A Roman Pictorial Formula for the Introduction of New Cults // *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome* / Ed. J. Mylonopoulos. — Leiden: Brill, 2010. — P. 273–288.
18. Mylonopoulos J. Introduction: Divine Images Versus Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies // *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome* / Ed. J. Mylonopoulos. — Leiden: Brill, 2010. — P. 1–20.
19. Neis R. Eyeing Idols: Rabbinic Viewing Practices in Late Antiquity // *Jewish Quarterly Review*. — 2012. — Vol. 102. — P. 533–560.
20. Noy D. “A Sight Unfit to See”: Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult // *Classics Ireland*. — 2001. — Vol. 8. — P. 68–83.
21. Price S. R. F. Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — 289 p.
22. Prost F. Norme et image divine: L'exemple de la 'statue d'or' de l'Acropole // *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne: Actes du XIe colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007* / Ed. P. Brulé. — Liège: Presses universitaires de Liège, 2009. — P. 243–260.
23. Robert L. Recherches épigraphiques VI: inscription d'Athènes // *Revue des Études Anciennes*. — 1960. — T. 62. — P. 316–324.
24. Roth A.-M. Fingers, Stars and the ‘Opening of the Mouth’: The Nature and Function of the ntrwy-Blades // *Journal of Egyptian Archaeology*. — 1993. — Vol. 79. — P. 57–79.
25. Schwartz S. The Rabbi in Aphrodite’s Bath: Palestinian Society and Jewish Identity in the High Roman Empire // *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire* / Ed. S. Goldhill. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — P. 335–361.
26. Sommer B. D. The Bodies of God and the World of Ancient Israel. — New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — 334 p.
27. Urbach E. E. The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts // *Israel Exploration Journal*. — 1959. — Vol. 9. — P. 229–245.
28. Varner E. R. Mutilation and Transformation: *Damnatio Memoriae* and Roman Imperial Portraiture. — Leiden: Brill, 2004. — 340 p.
29. Vermeule C., Anderson K. Greek and Roman Sculpture in the Holy Land // *Burlington Magazine*. — 1981. — Vol. 123. — No. 934. — P. 7–19.
30. Wasserstein A. Rabban Gamliel and Proclus of Naucratis // *Zion*. — 1980. — Vol. 45. — P. 257–267.
31. Weiss Z. Theatres, Hippodromes, Amphitheatres and Performances // *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* / Ed. C. Hezser. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 623–640.
32. Weiss Z. Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine. — Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2014. — 361 p.
33. Yadin Y. The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. — Jerusalem: Israel Exploration Society, 1963. — 279 p.

Название статьи. Статуи «обычные» и «культовые»: границы художественного и религиозного в язычестве и иудаизме в начале новой эры.

Сведения об авторе. Пантелеев Алексей Дмитриевич — кандидат исторических наук, доцент. Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб., д. 7/9, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034. a.panteleev@spbu.ru.

Аннотация. Статья посвящена вопросу определения «культовых» и «декоративных» статуй язычниками и иудеями во время Римской империи (I–III вв.). Иудеи испытывали немало проблем, связанных со статуями античных богов, героев и обожествленных правителей: исполнение библейских

указаний, которые требовали уничтожения языческих идолов, могло привести к тяжелым последствиям. Эти статуи находились на улицах и площадях городов, в общественных зданиях и на рынках, в театрах и термах. Необходимо было выработать четкие и понятные правила поведения, позволяющие вести нормальную социальную и экономическую жизнь и в то же время не дающие совершить отступничество. Ситуация усугублялась отсутствием однозначных критериев «сакральности» у самих язычников. Решению этих проблем посвящен трактат «Авода Зара». В статье анализируются три вопроса, обсуждающихся в «Авода Зара»: определение языческой культовой статуи; определение места, служащего поклонению богам, и «десакрализация» таких статуй — набор действий, делающих «незаконное» дозволенным. Так как однозначное определение того, что делает статую «культовой» и запретной, было невозможно, то законоучители решили в этом вопросе ориентироваться на мнение самих язычников: почитаемые ими статуи были запретны, а «десакрализованные» — разрешены для вторичного использования.

Ключевые слова: Римская империя; Палестина; статуи; Авода Зара; античная религия; ранний иудаизм; культ императора.

Title. “Decorative” and “Religious” Statues: Boundaries between Artistic and Religious Components in Graeco-Roman Paganism and Judaism in the Beginning of the Common Era.

Author. Panteleev, Aleksey Dmitrievich — Ph. D., associate professor. Saint Petersburg State University, Universitetskaia nab., 7/9, 199034 St. Petersburg, Russian Federation. a.panteleev@spbu.ru

Abstract. In the Hellenistic-Roman period the Jews faced the urgent problem of determining the permissible and impermissible in contact with other cultures of the ancient world. One of its aspects was the question of statues of pagan deities, kings and emperors. They were not only in temples, but also in public spaces — streets, markets, courthouses, etc. The Jews were faced with these sculptures both in the Diaspora and in Palestine. The prescriptions contained in the Pentateuch were, in practice, hard to follow in their totality. The Second Commandment forbids the Jews from creating idols (Ex 20, 4, Deut. 5, 8), and it was perfectly possible to observe, but other instructions were obviously impossible (Ex 23, 24; Ex 34, 13). Philo of Alexandria and Josephus Flavius informed us about the first problems connected with sacred images, and later the discussion about them would become the main theme of the third chapter of the treatise “Avodah Zarah”, which is part of the Babylonian Talmud.

In our paper we consider three issues discussed in “Avodah Zarah”: the definition of a cult statue; the definition of a place that served the worship of gods; and the “desacralization” of the cult statues. Rabbis of the 2nd–4th centuries CE created a list of formal attributes that made it possible to distinguish a sacred sculpture from a decorative statue (the presence of a scepter, a bird, a ball, a snake, etc.), but in addition, the attitude of the Gentiles themselves to these statues played an important role. The fundamental role here is played by Gamaliel’s words about the permissibility of using the *thermae*, if it’s decorated with the statue of Aphrodite. In addition, Y. Furstenberg directly points to the parallels between the destructive actions produced by the Romans in the rituals of *damnatio memoriae*, the curse of the memory of the “bad” emperor, and the principles by which the rabbis are guided in establishing the permissible and unauthorized.

Keywords: Roman Empire; Palestine; statues; Avodah Zarah; ancient religion; early Judaism; Imperial cult.

References

- Belayche N. *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*. Tübingen, Möhr-Siebeck Publ., 2001. 386 p.
- Burrell B. *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*. Leiden, Brill Publ., 2004. 422 p.
- Eddy S. The Gold in the Athena Parthenos. *American Journal of Archaeology*, 1977, vol. 81, pp. 107–111.
- Ehrenkrook J. von. Sculpture, Space and the Poetics of Idolatry in Josephus’ “Bellum Judaicum”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 2008, vol. 39, pp. 170–191.
- Eliav Y. Z. Viewing the Sculptural Environment: Shaping the Second Commandment. *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture*, vol. 3. Tübingen, Möhr Siebeck Publ., 2002, pp. 411–433.
- Eliav Y. Z. Bathhouses as Places of Social and Cultural Interaction. Hezser C. (ed.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2010, pp. 605–622.
- Estienne S. Simulacra deorum versus ornamenta aedium: The Status of Divine Images in the Temples of Rome. Mylonopoulos J. (ed.). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden, Brill Publ., 2010, pp. 257–271.

Estienne S. Images. Raja R.; Rüpke J. (eds.). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden; Oxford, Wiley Blackwell Publ., 2015, pp. 379–387.

Furstenberg Y. The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity. *Journal of Religion*, 2010, vol. 90, pp. 335–366.

Gaifman M. Aniconism and the Notion of “Primitive” in Greek Antiquity. Mylonopoulos J. (ed.). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden, Brill Publ., 2010, pp. 63–86.

Geiger J. The Ruler Cult in Ancient Palestine. *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*, 2004, no. 111, pp. 5–14 (in Hebrew).

Halbertal M. Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah. Stanton G. N.; Stroumsa G. G. (eds.). *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1998, pp. 159–172.

Jacobs M. Römische Thermen kultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi. Schafer P. (ed.). *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, vol. 1*. Tübingen, Möhr-Siebeck Publ., 1998, pp. 219–311 (in German).

Lieberman S. Palestine in the Third and Fourth Centuries. *Jewish Quarterly Review*, 1946, vol. 36, pp. 329–370.

Moede K. The Dedication of Cult Statues at the Altar. A Roman Pictorial Formula for the Introduction of New Cults. Mylonopoulos J. (ed.). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden, Brill Publ., 2010, pp. 273–288.

Mylonopoulos J. Introduction: Divine Images versus Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies. Mylonopoulos J. (ed.). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden, Brill Publ., 2010, pp. 1–20.

Neis R. Eyeing Idols: Rabbinic Viewing Practices in Late Antiquity. *Jewish Quarterly Review*, 2012, vol. 102, pp. 533–560.

Noy D. “A Sight Unfit to See”: Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult. *Classics Ireland*, 2001, vol. 8, pp. 68–83.

Panteleev A. D. Limits of Hellenization: The Ancient Otium and Jews. Frolov E. D. (ed.). *Fenomen dosuga v antichnom mire (The Phenomenon of Leisure in Ancient World)*. St. Petersburg, Gumanitarnaia Akademiia Publ., 2012, pp. 386–399 (in Russian).

Panteleev A. D. Christian Persecutions and Imperial Cult according to the Early Hagiographical Tradition. *Problemy istorii, filologii, kul'tury (Problems of History, Philology and Culture)*, 2015, no. 3, pp. 91–104 (in Russian).

Price S. R. F. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1984. 289 p.

Prost F. Norme et image divine: L'exemple de la ‘statue d'or’ de l'Acropole. Brulé P. (ed.). *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Liège, Presses universitaires de Liège Publ., 2009, pp. 243–260.

Robert L. Recherches épigraphiques VI: inscription d'Athènes. *Revue des Études Anciennes*, 1960, vol. 62, pp. 316–324 (in French).

Roth A.-M. Fingers, Stars and the ‘Opening of the Mouth’: The Nature and Function of the ntrwy-Blades. *Journal of Egyptian Archaeology*, 1993, vol. 79, pp. 57–79.

Schwartz S. The Rabbi in Aphrodite's Bath: Palestinian Society and Jewish Identity in the High Roman Empire. Goldhill S. (ed.). *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2001, pp. 335–361.

Sommer B. D. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. New York; Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2009. 334 p.

Urbach E. E. The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts. *Israel Exploration Journal*, 1959, vol. 9, pp. 229–245.

Varner E. R. *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*. Leiden, Brill Publ., 2004. 340 p.

Vermeule C.; Anderson K. Greek and Roman Sculpture in the Holy Land. *Burlington Magazine*, 1981, vol. 123, no. 934, pp. 7–19.

Wasserstein A. Rabban Gamliel and Proclus of Naucratis. *Zion*, 1980, vol. 45, pp. 257–267.

Weiss Z. Theatres, Hippodromes, Amphitheatres and Performances. Hezser C. (ed.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2010, pp. 623–640.

Weiss Z. *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*. Cambridge, Harvard University Press Publ., 2014. 361 p.

Yadin Y. *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*. Jerusalem, Israel Exploration Society Publ., 1963. 279 p.