

ИУДАИЗМ: БОГ И ЕГО ОБРАЗ

В статье констатируется отрицание возможности создания материальных образов божественного в иудаизме и, в то же время, утверждение в нем человека в качестве образа Бога. Аниконизм еврейской культуры и представления о человеческом богоподобии выводятся из специфики иудейского религиозного сознания, включающего в себя представления как о трансцендентном характере божества, так и о его имманентном присутствии в мире.

Ключевые слова: иудаизм, искусство, изображение, образ, человек, Бог.

N. Raevskaya

Judaism: God and His Image

The article focuses on Judaism denying the possibility to create material images of the divine and, at the same time, its affirming man as the image of God. Aniconism of Jewish culture and the idea of human godlike are derived from the specificity of Jewish religious consciousness, which includes representation both of the transcendent nature of the deity and his immanent presence in the world.

Key words: Judaism, art, image, man, God.

«И берегите себя очень ради душ ваших, ибо не видели вы никакого образа в день, когда говорил Господь вам на Хореве из среды огня...» (Дварим (Втор.) 4: 15) таково установление Торы, дающее обоснование категорическому отрицанию любых изображений божества в иудаизме. Образ Бога не предполагает воплощения в материальных средах в силу своей нематериальности.

Вместе с тем Тора изначально утверждает наличие образов Бога в сотворенном мире. «И сотворил Б-г человека по образу Своему, по образу Б-жию сотворил его...» (Берешит (Быт.) 1:28). Каждый человек (и только человек) является образом Бога.

* Наталья Юрьевна Раевская — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета, raev.spb@rambler.ru.

Тот факт, что в большинстве культур древности принималось то, что отрицалось евреями и отсутствовало то, что ими утверждалось, позволяет думать, что такое утверждение и отрицание связаны между собой, имеют общие корни. Евреи отказывались от использования культовых изображений и утверждали человека как образ Бога; другие народы видели в изображениях богов сущностное соответствие изображаемому, но не имели идеи сообразности Бога и человека¹.

Представляется, что и признание человека в качестве образа Бога, и отрицание возможности использования визуальных символов Бога в религиозной практике были следствием формирования в иудаизме специфического мировоззрения, не характерного для древнего мира. Религиозное сознание евреев развивалось в направлении, утверждающем двойственность естественного и сверхъестественного, невыразимость сверхчувственного в чувственно осязаемых символах. При этом, выражая потребность в преодолении разрыва между Богом и сотворенным миром, провозглашалась способность человеческой личности к богоуподоблению через самосовершенствование.

* * *

Первая и основная идея Торы, определяющая специфику иудейского религиозного мировоззрения, — идея творения. Бог и мир не совечны. Мир имеет начало во времени и сотворен извечно существующим Богом «из ничего» в акте свободного воления. Дух Божий, «витающий над бездной», предшествует всем другим формам бытия, им порожденным. Так впервые в истории человеческой мысли вводится разделение принятого мифологическим сознанием единства, органически соединяющего божественное, человеческое и природное, на два уровня реальности, которые могут быть описываемы как первичный и вторичный, вечный и изменчивый, совершенный и ущербный, сверхъестественный и естественный. Противопоставление иудейским монотеизмом творца и твари как совершенства и ничтожества ведет к аниконической позиции. Любой образ Бога, даже сотворенный им самим, бесконечно несовершенен, тем более образ Бога, созданный человеком (см.: [6, с. 10]). Иудейское иконоборчество исходит из того, что наличие изображений умаляет величие Бога и подрывает веру в его абсолютное превосходство над миром.

Вторая заповедь Декалога служит не только утверждению единобожия (отвергая создание «кумиров» и поклонение им), но и подчеркивает несоизмеримость Бога и мира (всего того, что есть в мире). Как первая глава книги Берешит (Бытие), описывая процесс и порядок создания мира, вводит идею Бога, трансцендентного своему творению, так и запреты на изображения, несколько раз повторяющиеся в Пятикнижии (Шмот (Исх.) 20: 3–6; 20: 20;

¹ В качестве исключения, наталкивающего на размышления, можно привести зороастризм, предпочитавший, обходится без изображений верховного божества и, утверждавший в то же время, подобно евреям, что «праведный человек» является материальным символом Творца [9, р. 112–115].

34: 17; Ваикра (Лев.) 19: 14; 26: 1; Дварим (Втор.) 4: 15–18; 5: 7–9), выражают трансцендентность творца по отношению к тому, что он создал. Перечисление того, что нельзя изображать, соответствует перечислению сотворенных объектов. Не делай себе «изваяния, изображения какой-либо формы в виде какого-либо животного, которое на земле, в виде какой-либо птицы пернатой, летающей в небесах; в виде кого-либо ползающего по земле, в виде какой-либо рыбы, которая в водах, ниже земли. А то взглянешь ты на небо и увидишь солнце и луну и звезды, все воинство небесное, и прельстишься, и будешь поклоняться им, и будешь служить им, которыми наделил Г-сподь, Б-г твой, все народы под небом» (Дварим (Втор.) 4: 16–20)². Глубинный смысл этого запрета соответствует идее трансцендентного Бога, провозглашаемой книгой Берешит (Бытие). Нельзя создавать изображения рыб, птиц, зверей, людей, небесных тел, так как ни один из этих объектов и соответствующих им изображений несравним с Богом, не может передать его образ, его совершенство, всемогущество, его инаковость по отношению к миру. В попытке изобразить Бога ни одно материальное изображение не будет достигать истины, т.к. Бог качественно превышает все, что есть в мире — все то, что создано им самим и все то, что может быть сделано человеком.

Строгая приверженность иконоборческим принципам характеризует еврейскую культуру, вероятно, начиная с VII в. до н.э. и связана с религиозной реформой царя Иосии (622 г. до н.э.)³. До этого времени аниконическая традиция находилась в стадии становления, была внедряемой, порой насильственно и жестоко, в сознание народа. Танах содержит множество примеров создания «кумиров», поклонения им и борьбы с ними, начиная от странствия в пустыне и заканчивая правлением Иосии (Бемидбар (Чис.) 21: 4–9; Шмот (Исх.) 32; Шофтим (Суд.) 8: 22–28; 17: 18; Мелахим А (3 Цар.) 12: 25–32; Мелахим Б (4 Цар.) 23: 5–7). Иконоборческая политика этого царя, вероятно, вдохновленная деятельностью одноименного пророка, окончательно утверждает запрет на изображения.

Поскольку догма чаще всего формулируется в качестве ответа на кризис, дискутируется само время создания запрета. Как полагает Т. Меттингер, существуют два варианта: либо запрещение действительно возникло в период пустыни и связано с Моисеем, но по каким-то причинам активного следования ему не было до его возрождения Иосией; либо «Моисей никогда не высказывал позицию по вопросу образов, так что запрет является скорее продуктом пророческой полемики против них. Если так пророки здесь предшествуют Закону» [11, р. 24]. Поскольку Иосия не ссылается на запрещение, унаследованное от Моисея, хотя это придало бы иконоборческой декларации особый вес, второй вариант, по мнению исследователя, можно рассматривать как наиболее адекватное объяснение доступного материала.

Возможно, что запрет образов был сформулирован достаточно поздно, но при этом несомненно, что официальный культ иудаизма и в ранние вре-

² Позже мудрецы Талмуда разъясняют этот момент как запрет на изображение небесных тел (Раздел Незикин (Убытки), трактат Авода Зара (Чужой культ), гл. 3 «Все образы»).

³ О последующих иудейских царях (IV Царств, 23–25) сказано только, что они «делали неугодное в очах Господних», грех идолопоклонства прямо не упоминается.

мена был аниконическим. Причем, пользуясь терминами Меттингера, это был «чистый аниконизм пустого места», в отличие от предшествующего ему «материального аниконизма» [12, р. 17], в случае которого сакральный объект не похож на персональное божество, но при этом является местом его присутствия⁴. Аниконизм «пустого места» означал, что место Бога в скинии и в храме было свободно. Крылья херувимов смыкались над ковчегом, образуя «трон Бога» (см. об этом: [7, р. 35]), но пространство над ними было пусто. Традиция издавна связывала божественное присутствие с этими крылатыми существами, венчавшими крышку ковчега (Шмот (Исх.) 25–22; Шмуэль А (1 Цар.) 4: 4; Шмуэль Б (2 Цар.) 6: 2; Йехезкель (Иез.) 1: 22–26 и 10: 1). При этом всегда утверждалась концептуальная разница между этими фигурами, столь важными для культа и невидимым Богом, «восседавшим» на них (Шмуэль А (1 Цар.) 4: 4). Херувимы не представлялись ни как символы, вмещающие божество, ни как символы, указывающие на него. Кроме того многие исследователи полагают, что «теология ковчега» со временем претерпевала изменения в связи с расширяющимися иконокластическими тенденциями VIII–VII вв. до н.э. и демонстрируют, как в книге Дварим (Второзаконие)⁵ ковчег теряет характер нуминозного символа божественного присутствия. Через процесс рационализации его понимание редуцируется к простому хранилищу скрижалей закона, символизирующему и подтверждающему существование завета, но не присутствие Бога (см.: [16, р. 122; 10, р. 267–268]).

Так или иначе генеральная линия иудаизма изначально была ориентирована на «пустотный аниконизм», утверждая посредством культа, то, что позже, по всей видимости, лишь пророки вывели на рефлексивный уровень — идею невозможности создания образа Бога: «...художник сделал его, и потому он не Бог» (Хошеа (Ос.) 8: 6), что выражало важнейшую в теологическом отношении специфически иудейскую мысль о трансцендентности Бога по отношению к миру и человеку.

В последующие века табу на любые фигуративные изображения Бога оставалось нерушимым, что выражало суть иудейской веры и являлось атрибутом религиозной (и этнической) идентичности. То, что за всю историю можно найти лишь очень небольшое количество исключений — замечательный факт, отражающий специфику иудейского религиозного сознания, не нуждающегося в визуальных символах божественного. Э. Сальтман, приводя примеры «нарушений», встречающихся в миниатюрах, иллюстрирующих Танах и украшениях в обрамлении ктубот (брачных контрактов) из Западной Европы [15, р. 42–53], отмечает, что эти изображения не имеют отношения к культовой практике и носят чисто дидактический характер, иллюстрируя книгу Бытия и другие сюжеты Танаха. Причем антропоморфизм изображений Бога везде слегка «замаскирован» наличием крыльев, лица, скрытого в облаке и т.п. дабы показать,

⁴ В западносемитической традиции это вертикально поставленные каменные столбы на «высотах», которые в Библии осуждаются также непримиримо, как антропоморфные и зооморфные идола.

⁵ Произведение, авторство которого с точки зрения «библейской критики» не могло принадлежать Моисею, а было создано гораздо позже; возможно, именно в VIII–VII в. до н.э.

что наличие запрета не забыто⁶. Интересно, что большая часть этих примеров происходит из Мантуи и датируется XVII–XVIII вв., что позволяет предположить существование лояльного отношения к таким изображениям в отдельно взятых общинах в отдельно взятое время. Примечателен тот факт, что отсутствие жесткого контроля в области художественного творчества все же никогда не приводило к массовому созданию подобных изображений. Аниконический принцип, органически включенный в структуру иудейского религиозного сознания, действовал изнутри, не нуждаясь в контроле внешних инстанций.

Надо заметить, что этот принцип в абсолютном смысле распространялся только на изображения Бога. Строгое следование второй заповеди, запрещающей любые фигуративные изображения, не было постоянным и повсеместным. Археологические открытия, сделанные в течение XX в., перевернули представление прошлых лет о полном отсутствии в иудаизме таких изображений. Мозаичные полы в древних синагогах Израиля (в Бет-Альфа (VI в.), Хамат-Тверия (IV в.) и др.), фрески с изображением библейских сцен на стенах синагоги III в. в Дуре-Европос (Сирия) доказали наличие изобразительной традиции в рамках иудаизма. Подтверждение этому содержится и в раввинистической литературе начиная с талмудического и кончая современным периодом. Не вызывает сомнения, что раввинистические тексты, касающиеся изображений, возникали в качестве рефлексии на уже имеющиеся факты, оправдывая и объясняя существующую практику и, отчасти, пытаясь ее регламентировать. Тексты демонстрируют, что отношение к изображениям, даже в рамках одной и той же эпохи, колебалось от полного их отрицания до снисходительно-терпимого отношения ко многим из них. Причем, с течением времени учителя допускали все больше исключений из правила, соглашаясь с тем, что на плоскости можно изображать практически все, если цели не совпадают с поклонением, т.е. для украшения и обучения (см. об этом: [3]). При этом контроля за созданием изображений фактически не было. Создавая изображения, иудеи прислушивались в большей мере к внутренней потребности, чем к требованиям учителей. Тем более примечателен тот факт, что, создавалось гораздо меньше, чем допускалось. Несмотря на достаточно лояльное отношение, изобразительная деятельность в иудаизме все-таки никогда не получала столь широкого развития, как в окружающем языческом и христианском мире, и носила весьма ограниченный характер. Ограничение это проистекало, как представляется, не из суровости внешних предписаний, а из внутренней установки религиозного сознания, не придающего значения материальным символам как не способным оказать серьезной помощи в приближении к Богу и соединении с ним.

Подчеркивая идею трансцендентности Бога по отношению к миру, как специфически иудейскую⁷, нельзя забывать, что для иудаизма характерно и признание имманентного присутствия Бога в мире, без которого связь между двумя уровнями реальности была бы невозможной, а религиозные упования

⁶ Ту же цель, по всей видимости, преследовали создатели ашкеназских иллюстрированных манускриптов из Германии конца XIII–сер. XIV в., изображая человеческие фигуры (изображений Бога здесь нет) с головами животных и птиц [см. 1].

⁷ Позже усвоенную христианством и исламом.

бессмысленными. С точки зрения традиционных направлений иудаизма, Бог присутствует в мире, но присутствует преимущественно в виде его воли. Человек имеет дело с ее последствиями и проявлениями и благодаря их пониманию может приблизиться к Богу [см. 2]. Следуя божественной воле, выраженной в Торе, исполняя мицвот (заповеди), человек преодолевает пропасть между «землей и небом», между творением и творцом. Не случайно раввинистические авторы разрабатывают в своих сочинениях в первую очередь вопросы галахи, т. е. нормативного законодательства, обеспечивающего выполнение воли Бога, поддерживающей порядок сотворенного мира. Следуя божественной воле, человек достигает гармонии и единства с Богом. Очевидно, что для ее понимания и выполнения важны прежде всего Тора, в которой Бог раскрывает себя, и заложенная в человеческом существе способность следовать принципам, в ней установленным; меняться, приближаясь к божественному совершенству. Визуальные символы в этом смысле обладают настолько второстепенным значением, что становятся бессмысленными. Для восприятия и исполнения воли Бога важны не внешние материальные символы, а сообразность человеческой души и Бога, предполагающая способность к самосовершенствованию и богоуподоблению.

Как следует из Торы, сам Бог создал человека по его образу и подобию, или, используя библейские термины, как его (целем) и (дмуг). Примечательно, что термин צֶלֶם (целем), который обычно используют в осуждающем смысле для сделанных человеком образов Бога, так же как термин דְמוּת (дмуг), относительно которого Исайя (Йешайя (Ис.) 40: 18), утверждает, что никакие подобию не могут быть применимы к Богу, — служит для описания человека как образа и подобия Бога.

Моисей Маймонид (Рамбам), рассуждая в I главе «Путеводителя растерянных» над библейским выражением «Бог создал человека по образу и подобию своему», отмечает, что в Торе неоднократно употребляются слова תָּאֲרָא (облик) и צֶלֶם (образ). Первое употребляется для того, что «общеизвестно среди широкой публики как форма, то есть для конфигурации вещи и ее очертаний» [4]. Второе понимается Рамбамом в духе аристотелизма и трактуется как «природная форма», «эйдос, посредством которого вещь субстанцируется и становится тем, что она есть» [4]. Таким образом, в обсуждаемой фразе, с его точки зрения, речь идет, несомненно об образе понятием как эйдос, сущность, внутренняя форма⁸. По той же причине, как он полагает, этот термин применяется в отношении идолов. «Причина, по которой идола именуются צִלְמִים (образами), состоит в том, что искомое в них — это предполагаемый в них эйдос, а не их конфигурация и очертания» [4]. Язычники поклоняются не внешней форме божества, а самому божеству, воплощенному в видимой форме. В других случаях мыслитель признает, что слово צֶלֶם (образ) относится и к внутренней сущности и к внешнему облику, например в случае изображений, сделанных филистимлянами (Шмуэль А (1 Цар.) 6:5). Филистимляне, захватившие ковчег завета, были поражены «эпидемией наростов». Чтобы

⁸ Цель Рамбама — предостеречь людей от буквального понимания библейских антропоморфизмов.

избавиться от этой болезни, жрецы рекомендовали им изготовить золотые изображения (צלם) «наростов» и принести их в жертву Богу. Рамбам говорит, что и здесь речь идет не только и не столько о внешней форме, утверждая, что интенцией филистимлян был «эйдос устранения вреда, а не внешняя форма» [4]. Язычники, верившие в то, что есть связь между внутренней сущностью и внешней формой (в том числе для предметов, сделанных человеческими руками), рассматривали золотые изображения «наростов» как образ болезни, предполагающий возможность влияния на саму болезнь посредством изображения ее внешних проявлений. Согласно этой точке зрения «изображение нароста» и сам «нарост» в одинаковой степени соответствуют «эйдосу болезни». Маймонид, придерживаясь иудейской аниконической позиции, утверждает, что искусственно созданная человеком форма (внешний облик) и эйдос (сущность) того предмета, который изображается, не могут быть связаны между собой. В «Мишне Тора» он пишет: «Эйдос, служащий предметом магических манипуляций, есть не умопостигаемая, а воображаемая форма, и, следовательно, не обладает реальным существованием» [5, с. 425]. Для Маймонида невозможна сущностная связь между материальными изображениями объектов и самими объектами (идолами и богами, изображениями «наростов» и болезнью). С его точки зрения ни один сотворенный Богом или созданный человеком объект не имеет сущностного соответствия с творцом, кроме человека, который «выделен обретающимся в нём чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, — интеллектуальным постижением» [4]. «То есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он создан по образу Бога и по подобию Его» [4]. М. Шнейдер обращает внимание на то, что по логике Маймонида, «человеческий разум есть образ Божий не в смысле объективного тождества или сходства его с Божественным разумом, но в смысле их реального соединения в акте интеллектуального созерцания [см. 4]. Когда Тора говорит о том, что Бог создал человека по собственному образу (т.е. в соответствии с собственным эйдосом), это не означает, что эйдос человека тождественен эйдосу Бога, и даже то, что он подобен ему, поскольку «невозможно подобие между Богом и его творением, в каком бы смысле это подобие не понималось» [5, с. 126]. Рамбам говорит о том, что в подобии человека и Бога «нет подобия по истинной сути — оно имеется лишь на первый взгляд» [4]. Интеллект человека не равнозначен божественному интеллекту, но Бог сотворил человека таким, что божественный эйдос и человеческий находятся в определенном взаимодействии — возможно уподобление человеческого эйдоса божественному и даже их отождествление в акте интеллектуального созерцания.

Рассуждая в 68 главе «Путеводителя» об интеллекте человеческом и божественном, Маймонид говорит о том, что Бог — это вечно актуальный интеллект, никогда не пребывающий в потенциальной форме. Человеческий интеллект может из потенциального состояния переходить в актуальное. Момент перехода интеллекта из потенциального в актуальное состояние — это момент схватывания формы познаваемого объекта. В этот момент человеческий интеллект составляет единое целое с познаваемым, тогда как божественный интеллект всегда включает в себя формы всех вещей, находясь с ними в единстве. При

переходе из потенциального в актуальное состояние (т.е. в момент постижения формы вещей, и в особенности при постижении форм бестелесных объектов — ангелов, самого Бога) человеческий интеллект становится тождественным божественному, происходит его соединение с вечно активным интеллектом Бога. Причем из всего сотворенного только человеческий интеллект является образом Бога. Это единственно возможный его образ, и ни одна материальная вещь не может выступать в этой роли (осуществлять связь с первообразом) в силу невозможности уподобления материального интеллигибельному.

Надо отметить, что рационалистическая позиция Рамбама, вдохновленная философией Аристотеля, имеет соответствие (и берет начало) в раввинистической традиции, делая при этом акцент именно на моменте интеллектуального сходства человека и Бога, и не затрагивает нравственно-волевой аспект богосοобразности человека (более важный с точки зрения традиционного иудаизма).

В мидраше Берешит Раба, составленном примерно в V в. и представляющем из себя толкование книги Берешит (Бытие), читаем: «Тогда Бог сказал “Сотворим человека по подобию нашему и да будет это творение не только продуктом земли, но также одаренным небесными, духовными элементами, которые даруют ему разум, интеллект, понимание”» [14, р. 46–47]. После этого описывается своеобразный спор между двумя группами ангелов. Одна из них отрицательно относится к созданию разумного существа, обладающего свободой думать и поступать самостоятельно, опасаясь, что это внесет хаос в гармонию созданного Богом мира. Другая поддерживает Бога в его желании создать человека, так как полагает, что человек, созданный по образу и подобию Бога, будет стремиться «подражать Его атрибутам своими действиями» и «выполнять Его великую миссию» — утешать несчастных, укреплять тех, кто пал духом, протягивать руку помощи тем, кто в ней нуждается. Несмотря на опасения первой группы, Бог принимает решение создать человека, как существо способное к богоуподоблению через сострадание. Человек может стать подобным Богу, действуя подобно ему. Мидраш Дварим Раба (толкование на книгу Дварим (Второзаконие)) содержит ту же мысль «Говорит Святой, будь Он благословен. Он, кто действует подобно мне, будет подобен Мне» (цит. по: [8, р. 62]).

«Будь свят, как я, Господь Бог твой свят» (Вайикра (Лев.) 19: 2). «Божественный символизм» человека заключается в том, что он есть потенциально: он способен быть святым, как Бог свят. Подражая Богу, действовать так, как он действует в любви — таков способ возвышения человеческого богоподобия. Не только интеллект, но и нравственно ориентированная воля отличает человека как существо, созданное по образу и подобию Бога.

Сообразность Бога и человека выступает также обоснованием нравственного императива «возлюби ближнего своего, как самого себя» (Вайикра (Лев.) 19: 18). «Ты не должен говорить — с тех пор как я был посрамлен, пусть мой сосед будет посрамлен... Если вы так делаете, известно, кого вы срамите» [13] — того, чей образ находится в каждом человеке. Унижение человека означает оскорбление Бога, по образу которого он создан. Любовь и сострадание по отношению к человеку выявляют божественное в человеке, актуализируют богоподобие, приближая человека к Богу. Таким образом, богосοобразность

человека дает двойное обоснование необходимости нравственного совершенствования. Уважение и любовь к ближнему необходимы, во-первых, потому что каждый человек является образом Бога; во-вторых, потому что именно в любви и сострадании выявляются черты человеческого богоподобия. Когда этот идеал осуществляется в максимальной степени, человек и Бог пребывают в единстве.

Согласно раввинистической традиции, богосοοобразность человека означает способность человека следовать воле Бога, утверждающего справедливость, милосердие, великодушие, через ее понимание, т.е. через понимание и принятие Торы. Тора — Бог в его самораскрытии, помогает человеку осуществить в себе божественный образ, приблизиться к первообразу.

Представления о невидимом, нематериальном, Боге, невыразимом в визуальных символах, занимающие центральное место в структуре иудейского религиозного мировоззрения, ставят на пустующее место чувственно воспринимаемого изображения божества человека, как образ Бога и Тору, как слово Бога. Отрицание иудаизмом возможности и необходимости создания изображений Бога выражает идею его трансцендентности по отношению к миру, утверждение человека в качестве образа Бога соответствует идее его имманентного присутствия в мире и дает надежду на соединение с Богом. Человек — это мостик между землей и небом, не нуждающийся в дополнительных посредниках, в том числе в символах Бога, созданных человеческими руками.

Существование визуальных символов, адекватно отражающих и передающих образ невидимого Бога, с точки зрения иудаизма невозможно; создание абстрактных символов, указывающих на божественное, бесполезно и излишне поскольку сам человек есть подлинный символ Бога. Всё, что нужно, человек уже имеет внутри самого себя, актуализируя это в себе посредством принятия Торы. Иудаизм настаивает на способности человека и необходимости для него (понятой как долг) восходить к Богу не посредством восприятия внешних символов, а посредством внутреннего совершенствования качеств сообразных божественному достоинству. Что является действительно необходимым, с точки зрения иудея, это не «иметь символы» (Бога), но «быть символом» (Бога) [8, p. 62].

ЛИТЕРАТУРА

1. Наркисс Б. О зоокефальном феномене в средневековых ашкеназских манускриптах // Еврейское искусство в европейском контексте. Иерусалим; М., 2002. С. 51–56.
2. Полонский И. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. Ч. 1. Гл. 3 URL: http://www.machanaim.org/philosof/in_c-book.htm
3. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии — 2011 — Т. 12.— Вып. 2 — С. 11–19.
4. Рамбам. Путеводитель растерянных / Перевод и комментарии М. Шнейдера. URL: http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/moref_1.htm
5. Рамбам. Маймонид М. бен М., Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Знание/ Пер. с иврита Меир Левинов и др.— М.: Лехаим, 2010.

6. Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия.— СПб.: Наука, 2012.
7. Haran M. Temples and Temple Service in Ancient Israel.— Oxford: Clarendon, 1978.
8. Heschel A. Symbolism and Jewish faith // Religious Symbolism.— New York: The Institute for Religious and Social Studies: Harper & Brothers, 1954.— P. 53–79.
9. Hultgard A. Man as Symbol of God // Religions symbols and their functions. Stockholm: Almqvist& Wiksell, 1979.— P. 110–115.
10. Hurowitz V. I have built you and exalted house: temple building in the Bible in light of Mesopotamian and Northwest Semitic writings. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
11. Mettinger T. The veto on Images and Aniconic God // Religions symbols and their functions.— Stockholm: Almqvist& Wiksell, 1979.— P. 15–29.
12. Mettinger T. No Graven Image? Israelite Aniconism in Ancient Near Eastern context.— Stockholm, 1995.— P. 13–39.
13. Midrash Rabba. London, 1961. URL: <http://archive.org/stream/RabbaGenesis>
14. Rapoport S. The Bereshith or Genesis Rabba/Tales and Maxims from the Midrash, London. 1907 URL: [/www.sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com)
15. Saltman E. The Forbidden Image in Jewish Art// Journal of Jewish Art.— 1981 — Vol. 8.— P. 42–53/
16. Von Rad G. The Tent and The Ark // The problem of the Hexateuch and Other Essays.— London: SCM, 1984.— P. 103–124.