

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.058

УДК 296.2

*Н. Ю. Раевская**

ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В ЗЕРКАЛЕ ИУДЕЙСКИХ И ХРИСТИАНСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ

По сей день широко распространено представление об однозначно отрицательном отношении иудаизма к изобразительной деятельности. Несмотря на многочисленные подтверждения обратного, собранные исследователями еврейского искусства в XX в., до сих пор бытует мнение о евреях как «народе без искусства». Существует предположение, что корни такого восприятия уходят в средневековую Европу, где в силу изолированности еврейских общин основная масса христианского населения имела весьма неясное и не всегда соответствующее истине представление о еврейской культуре. В статье ставится задача выяснить справедливость такого предположения через исследование средневековых литературных источников, как христианских, так и собственно иудейских.

Ключевые слова: иудаизм, христианство, изображение, искусство, изобразительное искусство, иудео-христианская полемика.

N. U. Raevskaya

JEWISH ART IN THE MIRROR OF JEWISH AND CHRISTIAN MEDIEVAL SOURCES

The idea of an unambiguously negative attitude of Judaism to visual art is still widespread now days. Despite numerous evidence to the contrary, collected by researchers of Jewish art in the twentieth century, the opinion about Jews as a “people without art” still exists. There is an assumption that the roots of this perception go back to medieval Europe, where, due to the isolation of the Jewish communities, the majority of the Christian population had a very unclear idea of Jewish culture, which did not always correspond to the truth. The article aims to clarify the validity of such an assumption through a study of medieval literary sources, both Christian and Jewish.

Keywords: Judaism, Christianity, image, art, visual art, Judeo-Christian controversy.

В сознании многих людей по сей день бытует мнение о том, что вплоть до эмансипации Нового времени евреи были «народом без искусства», создание визуальных образов строго контролировалось со стороны иудаизма и фактически находилось под запретом, соответствовавшим второй из десяти

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

заповедей, данных Моисею на горе Синай: «Да не будет у тебя божеств чужих пред Моим лицом. Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им...» (Шмот (Исх.) 20: 3–6). Такое мнение долгое время господствовало не только в сознании неевреев, но и в самой еврейской культуре. Так в XIX в. в среде еврейских интеллектуалов, положивших начало «научному изучению еврейства», существовало практически единогласное признание полного отсутствия изобразительного искусства в иудаизме [7]. Многочисленные подтверждения обратного, собранные в течение XX в. исследователями еврейского искусства, если и изменили отчасти представления самих евреев, то едва ли смогли поколебать устоявшееся в мире представление об однозначно отрицательном отношении иудаизма к изобразительной деятельности.

В попытке дать ответ на вопрос о причинах формирования такого мнения, высказывается предположение о том, что корни его уходят в средневековую Европу, где в силу изолированности еврейских общин, основная масса христианского населения имела весьма не ясное и не всегда соответствующее истине представление о еврейской культуре. В частности рабби Адин Штензайльц считает, что именно таким образом «пошел слух о том, что евреям запрещено рисовать и лепить. Просто неверное знание посторонних, которое восприняли потом евреи, живущие вне традиции» [12].

Интересной представляется задача, оставая за рамками внимания описание артефактов, которые сами по себе служат свидетельством существования еврейской изобразительности, обратиться к исследованию литературных источников IX–XVI вв., через призму которых можно было бы составить мнение о том насколько «(не)художественным» народом евреи виделись окружающим и в какой степени сами себя чувствовали причастными (или не причастными) к изобразительной деятельности. Две группы источников могут быть проанализированы в этой связи: христианские и собственно иудейские.

Первые отсылки к еврейскому искусству в христианских источниках относятся к эпохе византийского иконоборчества (VIII–IX вв.). Примечательно, что в это время к иудейской изобразительности апеллировали как иконоборцы, так и иконопочитатели. И те и другие, провозглашая свою приверженность строгому исполнению второй заповеди, тем не менее ссылались на прецедент наличия изображений в Скинии и Храме. Иконоборцы — для того, чтобы подтвердить справедливость своих убеждений в незаконности использования образов, предназначенных для поклонения, но в возможности использования церковных декораций, содержащих изображения растений, животных и птиц, а также светского искусства (портретов императоров и сцен из жизни императорского двора). Иконопочитатели — для того, чтобы объяснить разницу между почитанием и поклонением и подтвердить легитимность использования в религиозной практике изображений, предназначенных не для поклонения. Так, Иоанн Дамаскин неоднократно упоминал библейские прецеденты, в особенности изображения херувимов, чтобы запретить поклонение, но легитимизировать почитание икон и мозаик, изображающих Христа, Марию, ангелов, апостолов, мучеников и святых [3, с. 21–22, 24–28, 56–57, 61–62, 66, 78–79, 87]. Так или иначе в полемике вокруг икон оба лагеря были единодушны в при-

знании того, что Моисей санкционировал определенные формы религиозного искусства и разрешил широкий круг секулярного искусства. Иудаизм тем самым не предстает в этих источниках однозначно отрицающим изобразительную деятельность, а скорее наоборот, поддерживающим определенные ее формы.

Упоминания еврейского искусства в христианской литературе появляются вновь и вновь в связи с проблемами, касающимися использования изображений внутри самой христианской церкви. Например, в этом контексте об иудейском отношении к искусству писал в XII в. Бернард Клервоский в «Апологии к Вильгельму». Аскетичный Бернард был раздражен чрезмерно пышным и насыщенным визуальными образами декором церквей своего времени и высказывал свое недовольство аббату Суггерию из Сен-Дени, предупреждая об опасности, которая исходит от столь необузданного использования изображений:

... таким многообразным и чудным является разнообразие форм, являющееся со всех сторон, что мы соблазняемся более читать в мраморе чем в наших книгах и тратим целый день, скорее дивясь этим вещам, чем размышляя о Божественном Законе [13, р. 21].

Причем все эти изображения, «притягивающие взор молящихся и отвлекающие их», кажутся Св. Бернарду, «в некотором смысле возрождением древних иудейских обрядов» [13, р. 19]. Намекая на обилие визуальных форм в Скинии и Храме, упоминаемых в Библии, он расценивает иудаизм (по крайней мере, древний) скорее как придающий излишнее значение созданию изображений, чем отрицающий саму возможность их существования.

В XVI в. христианские авторы вновь возобновляют эту тему в связи с иконоборческим движением в рамках протестантизма. В памфлете «Против небесных пророков об образах и таинствах» Мартин Лютер обращает внимание своего оппонента Андреаса Карлштадта, провозгласившего своими проповедями акты массового уничтожения изображений в церквях, что закон Моисея запрещает лишь визуальные образы Бога, являющиеся объектами поклонения. При этом, по его словам, вполне позволительно с точки зрения библейского закона создавать и иметь изображения, которые служат «памятниками и свидетельствами». Таковыми в случае христианства являются распятия, изображения святых и девы Марии. Они, по мнению Лютера, требуют к себе не просто толерантного, но почтительно благоговейного отношения, какое полагалось в древнем иудаизме каменным мемориалам, установленным Иисусом Навином (Нав. 24: 26) и пророком Самуилом (1Ц. 7: 12). Отталкиваясь от евангельских свидетельств, он указывает на то, что иудеи изготавливали и использовали монеты с выгравированным образом Цезаря, что было бы невозможно, если бы существовал полный запрет на изображения. Для нас так же возможно, говорит он, владеть без греха изображениями распятия и Марии, созданными для напоминания, как евреи и Христос владели памятными изображениями Цезаря на монетах [17, р. 91, 96]. Лютер позитивно ассоциирует иудаизм с изобразительными искусствами, а понимание евреями второй заповеди интерпретирует как весьма либеральное, тем самым оправдывая существование достаточно широкого круга религиозных изображений в протестантизме.

Позиция Жана Кальвина в отношении изображений характеризовалась гораздо большей строгостью и последовательным отрицанием культа образов в любом его проявлении, «будь это образы Бога или святых». Никакие изображения, с его точки зрения, не являются приемлемыми в церкви: ни те, что напоминают, ни те, что наставляют, ни те, что украшают. Поскольку, «что бы ни говорили паписты», их главное значение состоит в том, что они доставляют удовольствие и тем самым отвлекают от духовных задач, которые стоят перед верующими. Упомянув древнееврейские изображения херувимов на крышке ковчега, он подчеркивал, что их наличие ни в коей мере не может служить подтверждением легитимности использования в христианском культе каких бы то ни было образов. С его точки зрения то, без чего не могли обходиться иудеи в древние времена, ныне предстает «рудиментом» и должно быть абсолютно преодолено в христианстве. Несмотря на строгую непримиримость в этом вопросе и фактически полное отрицание возможности использования изобразительного искусства в религиозной практике, Кальвин, так же как и Лютер, не позиционирует иудейский закон как абсолютно запрещающий создание изображений. Он не приводит иудаизм в качестве положительного примера их полного отсутствия, хотя это могло бы служить подтверждением правильности его собственного отношения к искусству. Напротив, он говорит о еврейской изобразительности как о не вызывающей сомнения, но излишней и нуждающейся в переоценке в рамках христианства [4, с. 94, 104].

Еще один источник XVI в., исходящий из христианской среды, но имеющий скорее светский характер, упоминает о древнееврейском искусстве, утверждая его божественно санкционированный статус. Джорджио Вазари во вступлении к своим «Жизнеописаниям знаменитых художников, ваятелей и зодчих» замечает, что в Древнем Израиле «не создание статуй, а лишь поклонение им было тягчайшим грехом» [1, с. 55], а искусство ваяния и рисунка было даровано древним евреям «устаами Господа», повелевшего изготовить золотых херувимов и другие изделия для Скинии, чтобы побудить людей созерцать их и восхищаться ими. Он тем самым не исключает евреев из «истории искусств», а наоборот, истоки искусства связывает (в т. ч.) и с еврейской практикой.

Особую группу источников, отражающих представления о еврейском искусстве, составляют тексты, созданные в связи со средневековыми иудео-христианскими диспутами, в ходе которых велась и полемика, связанная с образами. Споры на эту тему индуцировались взаимными обвинениями в идолопоклонстве. Пользовавшаяся широкой популярностью среди христиан книга Жилбера Криспина «Диспут иудеев с христианами» (XI в.) сохранила свидетельство о том, как христианские мыслители того времени реагировали на обвинения в идолопоклонстве со стороны евреев и какие аргументы приводили в свою защиту. Условный еврей, выступающий участником спора, утверждал, что «христиане поклоняются скульптурам и восхищаются своими кумирами». Они не подчиняются Божьему закону «вырезая их, делая и рисуя их, почитая и поклоняясь им, где бы они ни были». В ответ на это христианин напоминал еврею о многочисленных предметах, использовавшихся в Скинии и Храме, включая скульптурные изображения херувимов, и указывал на то, что их создание было санкционировано Богом для «надлежащего поклонения»

и поэтому находится вне подозрений в идолопоклонстве. Вывод христианина был следующим:

Бог запрещает изготовление идолов, и все же, как мы читаем, были сделаны изображения по повелению Господа... Исключая поэтому идолопоклонство ложного поклонения, скульптурные образы были сделаны [иудеями], а также могут быть сделаны нами [14, р. 164–167].

Как и в других христианских источниках факт существования еврейской изобразительности представляется здесь непреложным и вытекающим из некатегоричного прочтения иудеями второй заповеди, что с точки зрения автора, делает легитимным и христианское искусство.

Еврейские полемические сочинения этого периода сохранили ответы иудеев на контробвинения в идолопоклонстве со стороны христиан. Пытаясь дать отпор евреям, христиане утверждали, что их собственная практика использования образов связана лишь с почитанием первообразов, тогда как евреи, ныне выступающие обвинителями христианства, в прошлом действительно не раз впадали в грех идолопоклонства, как, например, в случае с золотым тельцом (Шмот (Исх.) 32: 1–29). Обсуждение этого эпизода было «общим местом» в христианской теологии, и непрерываемая линия апостольских и патристических авторитетов, разрабатывая последствия этого события, заявляла, что результатом его была полная утрата завета между Богом и еврейским народом (1Кор. 10: 7; Деян. 7: 39–43; [6, с. 37–38]). В ходе полемики XI–XIII вв. многие рабби обсуждали эту тему, и их «ответы» христианам могут служить источником, отражающим представления средневековых иудеев о правомерности создания и использования произведений визуального искусства. В частности отголоски споров о золотом тельце можно найти в средневековых комментариях к Танаху. Выдающийся комментатор XI в. рабби Соломон бен Исаак из Труа, известный под именем Раши, писал, что изготовление тельца и поклонение ему было инициировано новообращенными язычниками — египтянами. По его мнению, израильтяне вернулись к идолопоклонству исключительно под развращающим влиянием «смешанной толпы» [9]. Согрешив, евреи были наказаны, как и всякий раз, когда они грешили, но впоследствии Господь был любовно примирен с израильским народом, найдя для него искупление вины, и «велел принести добротные пожертвования для скинии, так чтобы золото для скинии шло в искупление за золото тельца» [8]. Они были прощены, искупив свою вину созданием скинии, наполненной золотыми артефактами, и завет между Богом и еврейским народом остался нерушимым. Пытаясь отчасти переложить вину на язычников-неофитов, Раши не отрицал факт идолопоклонства. С его точки зрения и в согласии с талмудической традицией, грех еврейского народа состоял в создании идола — изображения, предназначенного для поклонения, а не в создании изображения как такового. При этом изготовленная по велению Бога Скиния со всем ее содержимым, включая херувимов, представлялась ему праведным делом, искупающим грех. Вера в значимость и силу санкционированных Богом изображений проявляется и в его комментарии, касающемся создания медного змия (Бемидбар (Числа) 21: 4–9). Глядя на него, люди «устремляли взор ввысь и подчиняли свои сердца своему Отцу небесно-

му». Если это происходило «они исцелялись; а если нет — угасали» [10]. Раши тем самым демонстрировал полное уважение к изображениям, созданным «законным» образом.

Некоторые комментаторы последующих веков, пытаясь противостоять усилившимся обвинениям христиан и отклоняясь от талмудической традиции, стали утверждать, что идолопоклоннического греха в случае с тельцом не было вообще. Такого мнения в частности придерживался известный комментатор XII в. рабби Самуил бен Меир (Рашбам), утверждавший, что израильтяне не намеревались сделать тельца объектом культа, представляющего одного из настоящих богов. Боясь, что Моисей никогда не вернется, чтобы руководить ими, они потребовали у Аарона «что то вроде терафим (гадательных статуэток), сделанных колдовством, чтобы они говорили им как действовать». Рабби Самуил объяснял, что такие фигурки были способны говорить и, следовательно, «симулировали» подлинных пророков. Израильтяне «совершили ошибку уподобления фигурок, которые говорили силой нечистого духа к подлинным пророкам, которые говорили силой святого духа» [18]. Согласно рабби Самуилу, золотой телец был оракулом, неудачной проверкой на способность различать между подлинными и фальшивыми видами пророческих предсказаний, но это не было идолопоклонство. И если этот эпизод был ложным гаданием, но не идолопоклонством, тогда христиане ошибались, когда они утверждали, что евреи были идолопоклонниками, старый завет разрушен и установлен новый с христианами. Тем не менее создание тельца было грехом, но не в силу тотального запрета на изобразительную деятельность, а в силу неверных представлений о сверхъестественной способности изображения предсказывать будущее, тогда как это будущее находилось полностью в руках Бога и могло быть предсказано только с помощью установленных им образов. Так, по его мнению, божественно санкционированные и таинственные Урим и Тумим, носимые жрецами древнего Израиля, были легитимными изображениями и подлинными инструментами пророческих гаданий. Изображения, подобные тельцу, не были таковыми.

Выдающийся сефардский автор XII в. Иегуда Галеви, рассуждая в контексте темы золотого тельца о роли изображений, писал, что в древности все народы использовали визуальные образы в религиозной практике — будь то приверженцы политеистических культов, не отделявшие божественное от естественного и поклонявшиеся идолам, будь то древние евреи, верившие в единого и невидимого Бога, но нуждавшиеся в осязаемых образах, маркирующих божественное присутствие.

Даже будь они философами, рассуждающими о единстве и всемогуществе Бога, они были не способны обходиться без образов и учили народ, что божественное присутствие парит над образом... Израильтянам было обещано, что нечто видимое будет сходить к ним от Бога, чтобы они могли следовать за ним, как следовали за облачными и огненными столпами, уходя из Египта [15, p. 67–70].

Они направляли свой взор к таким объектам, восхваляя Бога и обращаясь к нему. Люди ожидали возвращения Моисея со скрижалями, содержащими повеление сделать ковчег, предназначенный быть точкой концентрации внимания

во время богослужения, но разочарованные его долгим отсутствием, решили создать подобный объект своевольно. В этом своеволии, а не в создании образа как такового, и была их главная ошибка. Телец не подразумевал «ущемления превосходства Того, кто вывел их из Египта». Напротив, он был тем объектом, к которому они могли обратиться, прославляя Господа. Будучи не предназначенным для поклонения, он служил символом, который должен был направлять внимание людей к Богу (так же, как Ковчег и херувимы). Как считал Галеви, грех, за который народ понес наказание, состоял не в идолопоклонстве, а в том, что люди, создавая изображение, полагались на их собственные суждения вместо подчинения закону, запрещающему ритуальные образы, эксплицитно не санкционированные Богом. В целом он демонстрировал уважение к образам, не претендующим на замещение реальности. В частности, он не считал (в отличие от вышеупомянутых ашкеназских авторов) христианские изображения идолопоклонническими, а скорее направляющими внимание к изображенному объекту, признавая, таким образом, возможность использования изображений в качестве символов значимых для религии.

Еще одним источником, отражающим отношение к образам в средневековом иудаизме, могут служить комментарии к Торе, составленные в XII в. сефардским автором Авраамом ибн Эзрой. Он, как и его друг и соратник Иегуда Галеви, рассуждая об образах и отрицая в целом наличие идолопоклонства в эпизоде с тельцом, не выдвигал (в отличие от ашкеназских авторов), контробвинений против христиан. Христианство отсутствовало в его дискуссии об идолопоклонстве. Poleмика была направлена скорее против магии и астрологии и включала сравнительный анализ визуальных образов, которыми пользовались «теурги», и ритуальных образов, включавшихся древними евреями в их религиозную практику. Комментируя книгу Шмот (Исх.) 20: 4–5, он отмечал, что «продукция теургов близка к идолопоклонству». По его словам, вторая заповедь, запрещающая создание изображений и служение им, направлена против людей, подобных «умелым теургам, которые думают, что они способны заставить силы верхних миров снисходить вниз для нужд отдельных людей». В то же время ибн Эзра утверждал, что и в еврейской практике способность сводить вниз небесный поток была доведена до совершенства. Представляя свой обширный комментарий на Скинию и ее внутреннее убранство, он писал, что «каждый херувим был создан для того, чтобы получать энергию от верхних миров». Образы, созданные теургами и являющиеся идолопоклонническими по своей сути, и легитимные образы, созданные в соответствии с еврейским религиозным законодательством, имели, с его точки зрения, одинаковую функцию. При этом, с точки зрения ибн Эзры, при полном формальном и функциональном сходстве образ мог быть и не быть идолопоклонническим в зависимости от восприятия людей. Это подтверждает его трактовка эпизода с золотым тельцом [11]. Автор пишет, что и Аарон, инициировавший его изготовление, и израильтяне, поклонявшиеся изображению, воспринимали тельца как объект, предназначенный «получать энергию от верхних миров». При этом Аарон «изготовил образ во славу Бога одного», многие израильтян же ошибочно полагали, что изображение тельца подобно всем другим теургическим образам служит вместилищам божествен-

ной энергии и является посредником между человеком и Богом. «Но Бог», как он пишет, «не нуждается ни в каких посредниках», поэтому (всего) три тысячи из шестисот тысяч израильтян были наказаны за идолопоклонство. Ибн Эзра утверждал, что в замысле Аарона телец не был идолопоклонническим и являлся вполне легитимным образом, поскольку служил жестом уважения к Богу и символом, напоминавшим о могуществе Бога и его участии в судьбе народа. Он был предназначен для укрепления веры народа и его решимости следовать божественной воле. Вера и исполнение воли позволяли рассчитывать на помощь Бога, т. е. определяли возможность «получать энергию от верхних миров». Создание этого изображения было ответом на потребность людей, считавших Моисея погибшим, иметь зримую телесную форму, с которой бы ассоциировалась Божественная слава (нечто подобное «огненному столпу», который вел их из пустыни). Существенное различие между легитимными и нелегитимными образами ибн Эзра видел, в первую очередь, в субъективно психологической стороне дела, связанной с верой и намерениями людей, воспринимающих образ. Если образ понимался как жест уважения, адресованный к абсолютной единой непосредственной энергии Бога, он не имел отношения к идолопоклонству и являлся, с его точки зрения, абсолютно приемлемым для иудейской религиозной практики.

Безусловно, представленная выборка не охватывает всего спектра существовавших мнений и оценок. Нет сомнений в том, что в иудейской среде существовало (и существует) не только сдержанно одобрительное, но и осуждающее отношение к изобразительному искусству, основанное на буквальном прочтении второй заповеди. В разное время в разных общинах верх брала то одна, то другая тенденция, и полного согласия в этом отношении никогда не было. И все же можно говорить о преобладании в указанный период нейтрально положительной тенденции в оценке изобразительного искусства, о чем свидетельствуют средневековые галахические кодексы, носившие обобщающий характер.

Так, в «Мишне Тора», первом полном кодексе еврейского закона, составленном в XII в. Рамбамом, вопрос «можно или нет изображать» вообще не ставился, а сводился к тому, «что именно можно изображать». Отталкиваясь от предшествовавшей традиции, автор делал вывод о том, что закон полностью (как в рельефе, так и на плоскости) запрещает создание образов, заключающих в себе особую опасность идолопоклонства (изображений солнца, луны, звезд, ангелов). Подлежат запрету рельефные изображения человеческих лиц и фигур, но плоские имеют право на существование, поскольку опасность восприятия их в качестве идолов не велика. Животные, растения и другие объекты могут быть изображаемы даже в рельефе в силу их безопасности с точки зрения идолопоклонства [5]. Таким образом, вторая заповедь оказывалась сведенной к запрету идолопоклонства и не распространяющейся на изобразительную деятельность как таковую.

В XVI в. Иосиф Каро составил кодекс талмудического права, известный как «Шулхан Арух». Это систематическое изложение законов иудаизма интегрировало ранние кодексы (Исаака Бен Якоба Алфаси XI в., Маймонида XII в., Якоба Бен Ашера XIV в.) и достигло всеобщего одобрения (более поздние кодексы повторяют основные требования к изображениям, изложенные И. Каро, см.:

[2, гл. 168]). Кодекс утверждал недопустимость изображения сцен, создающих впечатление реальности божественного присутствия, например сцены Небесного суда с изображением всех лиц (в видении пророка Иезекииля четырех существ — человека, льва, орла, быка), изображений серафимов и ангелов. По той же причине запрещалось делать дом, моделирующий Храм — в масштабе его длины, ширины и высоты, а также менору с семью ветвями, подобную храмовой. Запрещено было рельефное изображение человека в силу его сходства с идолами, но изображение головы без туловища или наоборот имело право на существование, поскольку не создавало впечатления действующего идола. Изображения Солнца, Луны и звезд запрещались и в рельефе, и на плоскости, но эти объекты могли быть изображаемы, если служили для обучения. Логическим развитием этой мысли являлась возможность создания и других образов для дидактических целей.

Таким образом кодекс обосновывал и законодательно подтверждал легитимность практики создания иллюминированных рукописей Библии, существовавшей в средневековом иудаизме.

Существование изобразительного искусства (хоть и несравнимое с христианскими масштабами) в рамках средневекового иудаизма остается бесспорным. Доказательством тому являются не только артефакты, в изобилии зафиксированные исследователями, но и факт наличия в иудейской мысли положительной тенденции в оценке искусства. Литературные источники IX–XVI вв. свидетельствуют о том, что ни христиане, ни сами евреи в этот период не воспринимали иудаизм в качестве категорического противника изобразительной деятельности. Корни устоявшегося мнения о евреях как «народе без искусства», соответственно, стоит искать не в средневековом восприятии евреев христианами и не в собственном мироощущении евреев в этот период. Очевидно, что такие представления сложились позже и исследование причин их возникновения является темой отдельного исследования [7].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев ваятелей и зодчих. — М.: Альфа-книга, 2008.
2. Ганцфрид Ш. Кицур Шулхан Арух. — М.: Конгресс Еврейских Религиозных Организаций и Объединений в России, 1999.
3. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. — СПб.: Азбука классика, 2008.
4. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. — М.: Издательство Российского гуманитарного университета, 1997. — Т. 1.
5. Маймонид М. Мишне Тора. Книга Знание. — М.: Книжники, 2016.
6. Послание апостола Варнавы // Памятники древней христианской письменности. — М.: Типография Каткова и К, 1860. — Т. II: Писания мужей Апостольских. — С. 3–76.
7. Раевская Н. Ю. Еврейский «Аниконизм» и немецкая философия // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 1. — С. 172–185.

8. ТаНаХ с комментариями Раши. Шир ха-ширим (Песнь песней)1: 13 — URL:<http://machanaim.org/tanach/q0-shir/indq001.htm> (дата обращения: 29.05.2019).
9. Тора с комментариями Раши. — М.: Книжники, 2009. — Т. 2: Шмот.
10. Тора с комментариями Раши. — М.: Книжники, 2009. — Т. 4: Бемидбар.
11. Тора с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры. — М.: Книжники, 2014. — Т. 2: Шмот.
12. Штейнзальц А. Копельман З. Талант художника — Божий дар // Отцы и дети. Журнал для семейного чтения. — № 36. — URL: <http://www.judaicaru.org/mekorhaim/avot.html> (дата обращения: 29.05.2019).
13. Bernard of Clairvaux. Apologia to William, Abbot of St.Thierry // A Documentary History of Art. Selected and Edited by E. G. Holt. — Garden City: Doubleday, 1957. — Vol. I. — P. 18–22 — URL: <https://archive.org/details/documentaryhisto00holt> (дата обращения: 29.05.2019).
14. Davis-Weyer C. Early Medieval Art, 300–1150: Sources and Documents. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1971.
15. Halevi J. Kitab al Khazari (1: 97) / trad. H. Hirschfeld. — London; New York, 1905. — P. 67–70. — URL: <http://www.sacred-texts.com/jud/khz/khz01.htm> (дата обращения: 29.05.2019).
16. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. — Princeton: Princeton University Press, 2000.
17. Luther M. Against the heavenly prophets in the matter of images and sacraments // Luther's Works / ed. by Bergendoff C. — Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958. — Vol. 40: Church and Ministry II. — P. 75–223. — URL: <http://www.angelfire.com/poetry/luther/temporary/againsten.html> (дата обращения: 29.05.2019).
18. Rashbam's Commentary on the Book Shemot (Exodus) 32: 1; 32: 4. — URL: https://www.sefaria.org/Rashbam_on_Exodus.30.37-33.3?lang=bi (дата обращения: 29.05.2019).